

BJÖRN-PETER PAETOW

NICHT-IDENTITÄT ALS BEZUGSPUNKT  
VON BILDUNGSPROZESSEN

EINE INTERKULTURELLE STUDIE ZUM (MAHAYANA-) BUDDHISMUS  
AUS ERZIEHUNGSWISSENSCHAFTLICHER SICHT

*vorgelegt als Dissertationsschrift an der Fakultät für Pädagogik  
der Universität Bielefeld*

Juni 2004



*Meinen Eltern*



## **Inhaltsübersicht**

<b>1</b>	<b>Einleitung: Auf der Suche nach Nicht-Identität.....</b>	<b>11</b>
<b>2</b>	<b>Identität als Bezugspunkt von Bildungsprozessen .....</b>	<b>24</b>
<b>3</b>	<b>Nicht-Identität und Erfahrung im Buddhismus.....</b>	<b>64</b>
<b>4</b>	<b>Europäische Identitätskritik in Pädagogik und Philosophie.....</b>	<b>215</b>
<b>5</b>	<b>Nicht-Identität als Bezugspunkt von Bildungsprozessen.....</b>	<b>317</b>
<b>6</b>	<b>Zusammenfassung der Ergebnisse.....</b>	<b>471</b>
<b>7</b>	<b>Literatur .....</b>	<b>497</b>
<b>8</b>	<b>Anhang.....</b>	<b>519</b>



## Inhaltsverzeichnis

<b>1</b>	<b>Einleitung: Auf der Suche nach Nicht-Identität .....</b>	<b>11</b>
<b>2</b>	<b>Identität als Bezugspunkt von Bildungsprozessen .....</b>	<b>24</b>
2.1	Zur Bedeutung (der Vorläufer) pädagogischer Identitätstheorien .....	24
2.2	Identität zwischen Autonomie und Emanzipation .....	34
2.2.1	Frühe pädagogische Identitätskonzeptionen .....	34
2.2.2	Identität als notwendige Fiktion .....	40
2.2.3	Ich-Stärke und Emanzipation in neueren pädagogischen Konzeptionen .....	44
2.3	Zur kommunikationstheoretischen und rationalen Ausblendung des Nicht-Identischen .....	52
<b>3</b>	<b>Nicht-Identität und Erfahrung im Buddhismus .....</b>	<b>64</b>
3.1	Problematische Implikationen europäischer Buddhismusrezeption .....	64
3.2	Zur Rezeption buddhistischer Quellen.....	75
3.3	Grundlagen buddhistischer Theorie und Praxis .....	79
3.3.1	Der historische Buddha und die Entstehung des Buddhismus.....	79
3.3.2	Nicht-Selbst (Anatman) .....	81
3.3.3	Anatman und Soteriologie .....	87
3.3.4	Anatman und Ethik .....	94
3.3.5	Emanzipatorisch-soteriologische Pragmatik.....	99
3.3.6	Die Vier edlen Wahrheiten .....	101
3.3.7	Lehrsatz vom Entstehen in Abhängigkeit.....	105
3.3.8	Ein psychologisches Modell von (Nicht-) Identität oder zur Dekonstruktion des Selbst im Buddhismus .....	109
3.3.8.1	Die psychologisch-philosophische Basis des Buddhismus: der Abhidharma.....	110
3.3.8.2	Der Wahrnehmungsprozeß und seine Faktoren .....	113
3.3.8.3	Befreiung als Läuterung des Bewußtseins .....	127
3.4	Die Schulen des Buddhismus und ihr Verhältnis zur Nicht-Identität.....	136
3.4.1	Die frühbuddhistischen Schulen .....	137
3.4.2	Mahayana – das Große Fahrzeug.....	152
3.4.2.1	Shunyata – die Leerheit .....	156
3.4.2.2	Nagarjunas Schule des Mittleren Weges (Madhyamaka) oder die Philosophie der Leere (Shunyavada) .....	164

3.4.2.3	Cittamatra: Die Nur-Geist-Schule.....	181
3.4.2.4	Ethik des Mahayana.....	188
3.4.3	Vajrayana: Zum Aufweis des Nicht-Identischen im Identischen .....	195
3.4.4	Einheit und Vielfalt des Mahayana und Mahayana-Vajrayana .....	201
3.5	Buddhistische Meditation als verkörperte Reflexion.....	206
<b>4</b>	<b>Europäische Identitätskritik in Pädagogik und Philosophie .....</b>	<b>215</b>
4.1	(Pädagogische) Revisionen des Identitätsbegriffs in der (Post-)Moderne: Zur Verlagerung des Selbst ins Narrative.....	215
4.1.1	Exkurs: „Das Postmoderne Wissen“ oder vom Ende des Meta-Diskurses.....	217
4.1.2	Der Sprachspieler oder das Subjekt als „Superzeichen“ .....	227
4.1.3	Narrative Identität.....	238
4.1.4	Personale Identität: eine unendliche Geschichte?.....	245
4.2	Nicht-Identität und Erfahrung in der europäischen Philosophie.....	250
4.2.1	Exkurs: Charakteristika neuzeitlicher Identität.....	250
4.2.2	Adorno: Zur Rehabilitierung des Nicht-Identischen.....	257
4.2.2.1	Zur immanenten Kritik am identifizierenden Denken .....	259
4.2.2.2	Der Vorrang des Objektes.....	262
4.2.2.3	Versöhnung als Ergebnis gesellschaftlicher Veränderung.....	266
4.2.2.4	Denken in Konstellationen.....	269
4.2.3	Merleau-Ponty: Zur Rehabilitierung des Leiblichen .....	273
4.2.3.1	Zwischen der Philosophie und den Wissenschaften .....	273
4.2.3.2	Zur „Unmöglichkeit vollständiger Reduktion“ als Ziel der phänomenologischen Methode .....	276
4.2.3.3	Leiblichkeit als Vermögen des Zur-Welt-Seins.....	281
4.2.3.4	Nicht-Identität als Anonymität und Transzendenz inkarnierten Bewußtseins.....	287
4.2.3.5	Phänomenologie als eine unabschließbare Bewegung.....	295
4.2.3.6	Die offene Struktur leibhaftiger Sprache .....	297
4.2.4	Fragmente einer offenen Hermeneutik .....	304
<b>5</b>	<b>Nicht-Identität als Bezugspunkt von Bildungsprozessen .....</b>	<b>317</b>
5.1	Einleitende Überlegung zum Verhältnis von Buddhismus und (Erziehungs-) Wissenschaft .....	317
5.1.1	Zwischenergebnis der Untersuchung.....	317
5.1.2	Verstehen des Nichtsprachlichen: Zum (sprachlichen) Verhältnis von Wissenschaft und Meditation.....	322
5.1.3	Zur Verwendung und (bildungstheoretischen) Bedeutung von „Nicht-Identität“ .....	332

5.2	Nicht-Identität als Erkenntnistheoretisches Bildungsmoment .....	337
5.2.1	Bildungstheoretische Reflexionen zur Nicht-Identität im Anschluß an Merleau-Ponty und Adorno und im Übergang zu buddhistischer Theorie und Praxis .....	339
5.2.1.1	Bildung als sprachliche Dekonstruktion (Selbst-) identifizierenden Denkens .....	339
5.2.1.2	Bildung als Wendung zur Leiblichkeit als Ausgangspunkt transrationaler Entwicklungsprozesse.....	354
5.2.2	Nicht-Identität oder die psychologische Struktur der Einsichtsmeditation im Verhältnis zu Identitätsbildungsprozessen.....	370
5.2.3	Meditation als erkenntnisgerichtete Einheit von Rationalität und Erfahrung.....	390
5.2.4	Zum bildenden Charakter der (Einsichts-) Meditation .....	395
5.2.5	Bildung als Dekonstruktion des „formalen“ Identitätsmodus.....	406
5.3	Nicht-Identität als ethisches Bildungsmoment .....	412
5.3.1	Zum Verhältnis von Erkenntnis und (normativer) Ethik .....	416
5.3.2	Ethik als Einsicht in rationale Begründungsstrukturen: Zur Moralkonzeption Lawrence Kohlbergs.....	423
5.3.3	Die Mitleidsethik Schopenhauers und buddhistische Ethik.....	429
5.3.4	Transitorität als theoretische und praktische Voraussetzung von (ethischer) Wandlung.....	438
5.3.5	Bildung als Verleiblichung von Mitgefühl .....	446
5.3.6	Bildung als ethische und meditative Selbstkultivierung des Erziehers.....	452
5.3.7	Offenheit als interpersonaler Ausgangspunkt von Bildungsprozessen.....	459
<b>6</b>	<b>Zusammenfassung der Ergebnisse .....</b>	<b>471</b>
<b>7</b>	<b>Literatur .....</b>	<b>497</b>
<b>8</b>	<b>Anhang.....</b>	<b>519</b>
8.1	Tabellen .....	519
8.1.1	Bewußtseinsfaktoren/Geistformationengruppe.....	519
8.1.2	Bewußtseinsfaktoren (Cetasika) und ihre antagonistisch-reziproken Beziehungen in der Abhidhamma-Scholastik.....	520
8.1.3	Schautafel über die Entwicklung des Buddhismus in Indien.....	521
8.2	Glossar über die wichtigsten buddhistischen Begriffe.....	522

Wir sehen die Sachen selbst, die Welt ist das, was wir sehen: Formulierungen dieser Art sind Ausdruck eines Glaubens, der dem natürlichen Menschen und dem Philosophen gemeinsam ist, sobald er die Augen öffnet; sie verweisen auf eine Tiefenschicht stummer Meinungen, die unserem Leben inhärent sind. Aber seltsam an diesem Glauben ist, daß wir – sobald wir versuchen, ihn als These oder Aussage zu formulieren, sobald wir uns fragen, was dieses *Wir*, dieses *Sehen*, das *Ding* oder die *Welt* sei, – in ein Labyrinth von Schwierigkeiten und Widersprüchen geraten.

*Merleau-Ponty (Das Sichtbare und das Unsichtbare)*

Wer an das Nichtsein glaubt, geht den schlechten Weg. Wer an das Sein glaubt, geht den guten Weg. Wer sich an beides nicht klammert, weil er erkennt, wie es sich wirklich verhält, gelangt zur Erlösung.

*Nagarjuna*

Nicht führt ferner, Kashyapa, die Leerheit zur Vernichtung der Person. Die Leerheit ist vielmehr selbst leer. Sie ist am Anfang leer, am Ende leer und in der Gegenwart leer. Der Leerheit, Kashyapa, wendet euch zu, nicht der Person! Diejenigen jedoch Kashyapa, welche sich der Leerheit zuwenden, indem sie sich die Leerheit vorstellen, die nenne ich Kashyapa verloren für diese Lehre. Besser, Kashyapa, ist das Bekenntnis zum Glauben an die Person, mag er auch groß sein wie der Götterberg Sumeru, als der Glaube an die Leerheit bei jemandem, der sich dem Wahne hingibt. Aus welchem Grund? Für alle Arten von Glauben, Kashyapa, ist nämlich die Leerheit der Ausweg, wer jedoch an die Leerheit glaubt, Kashyapa, wie will der einen Ausweg finden?

*Ratnakutah (Mahayana-Sutra, ca. 2.Jh.n.Chr.)*

## 1 Einleitung: Auf der Suche nach Nicht-Identität

Das, was am Subjekt wahr ist, so schreibt *Adorno*, „entfaltet sich in der Beziehung auf das, was es selber nicht ist, keineswegs durch auftrumpfende Affirmation seines Soseins.“<sup>1</sup> Solche und vergleichbare Aussagen der subjektkritischen Philosophie des 20. Jahrhunderts postulieren in der Regel weniger die faktische Annihilierung des empirischen Subjekts. In erster Linie geht es in solchen Stellungnahmen zum „Sterben des souveränen Subjekts“<sup>2</sup> insbesondere um eine Revision eines im 18. Jahrhundert entstandenen *Menschenbildes*, in dem das Subjekt als souveräner Wächter seiner Belange erschien und in welchem die Freiheit und die Humanisierung der Welt als an die (pädagogisch zu vermittelnde) Vernunft gebunden verstanden wurde.<sup>3</sup> Gerade dieses Bild ist heute vollends fragwürdig geworden; der einzelne erfährt sich angesichts der Extension wissenschaftlich-technischen und sozio-ökonomischen Fortschritts heutzutage nicht selten als der „Akteur“ eines (standardisierten) Spiels, dessen Regeln schon längst nicht mehr entlang der Struktur seiner Befindlichkeit und Bedürfnisse entworfen werden und so seiner Einflußnahmen entzogen sind. Zunehmend sehen sich die Menschen genötigt, zwischen einer Vielzahl von anonymen gesellschaftlichen, institutionellen und sozialen Systemen und Subsystemen zu changieren und in diesen systemspezifisch tätig zu sein. Der Spagat, den sie dabei in selbstorganisatorischer Weise vollziehen müssen und der nicht selten gefolgt ist von ambivalenten psycho-physischen Effekten, wird angesichts z.B. der komplexer werdenden beruflichen Anforderungen nicht nur in Kauf genommen, um ein Leben jenseits von Arbeitslosigkeit (und dadurch von sozialer Isolation) führen zu können. Auch die sozialen Strukturen wie z.B. der Familien und der Freundschafts- und Freizeitkontakte sind durch radikale Enttraditionalisierungsprozesse bzw. durch den Zerfall einst traditionell bestehender Zusammenschlüsse derart zersplittert, daß sich der Mensch auch hier erhöhte Anstrengungen aufbürden muß, um als „Baumeister des Sozialen“ neue soziale Zusammenhänge selbst zu stiften<sup>4</sup> und um sich schließlich insgesamt dem mit der traditionellen Entkoppelung verbundenen Vorwurf des nun doch *selbstverschuldeten* bzw. „eigenen“ sozialen und beruflichen Scheiterns entziehen zu können.<sup>5</sup>

Die plurale sich verflüssigende gesellschaftliche Struktur provoziert insbesondere auf der Subjektebene eine Schwächung der Zentripetalkräfte und so auch eine „Erosion rigider Identitätsformen“ (Keupp), die ursprünglich mit der Erfahrung sinnhafter innerer Konsistenz und Kohärenz in Zusammenhang gebracht wurden. Der den Prinzipien der Einheit und Homogenität folgende Entwurf der Identität des (souveränen neuzeitlichen) Subjekts scheint in dieser Sichtweise zu einem Projekt ohne Zukunft herabgesetzt zu sein, und die Frage nach der Art von – auf die „Abnahme gesellschaftlich verfaßter Kohärenzmodelle“ und auf die „Vielfalt lebensweltlicher Selbsterfahrungen“ antwortenden<sup>6</sup> – Identitätsentwürfen steht damit u.a. im Zentrum sozialwissenschaftlicher Arbeiten. Wenngleich vor allem die philosophischen subjektkritischen Pro-

---

<sup>1</sup> Adorno 1975, S. 133. In ähnlicher Weise ist Für Foucault der Mensch ein „Ensemble von Strukturen [...], die er zwar denken kann und beschreiben kann, deren Subjekt, deren souveränes Bewußtsein er jedoch nicht ist“ (Foucault 1987, S. 14).

<sup>2</sup> Vgl. Meyer-drawe 1990, S. 18.

<sup>3</sup> Vgl. z.B. Meyer-Drawe 1998, S. 33.

<sup>4</sup> Vgl. Keupp 1994, S. 342.

<sup>5</sup> Vgl. Beck 1996, S. 42.

<sup>6</sup> Vgl. z.B. Strauss/Höfer 1997, 270.

gnosen den sozial- und erziehungswissenschaftlichen Diskurs erfaßt haben und dort zur Stellungnahme bezüglich der Frage nach der Art und Weise der Weiterführung des Diskurses angesichts des „Verschwinden des Menschen“ (Foucault)<sup>7</sup> auffordern, so ergeben sich in diesem Diskurs die Verfechter des autonomen Subjekts und transparent formulierbarer Identitätsvisionen indes nicht wortlos und sind teilweise sogar bemüht, das autonome Subjekt samt den ihm in der Moderne zugeschriebenen rationalen Kompetenzen zu rehabilitieren. Aber: auch die Nicht-Verfechter unterstellen (praktisch und theoretisch) aufgrund auch ihres argumentativen Gebarens (implizit) doch nicht selten das, was es zu unterminieren galt: das autonome Subjekt argumentativ verfahren der Vernunft selbst. Aus dieser Situation ergibt sich hier u.a. die für diese Arbeit bedeutende Frage, ob diese Paradoxie einer subjektunterstellenden Subjektkritik in Richtung einer umfassenderen Subjekt- und Identitätskritik aufgelöst werden kann und ob diese radikale Annihilation dann von irgendeinem vor allem erziehungswissenschaftlichen Wert und (ethischen) Nutzen sein kann. Es geht also um eine weiterführende, auf philosophischen Subjektkritiken aufbauende Suche nach einem besonderen Verständnis von Nicht-Identität, durch das auch diese Paradoxie durch eine bestimmte epistemologische Haltung zu umgehen versucht wird.<sup>8</sup>

Um diese Suche weitestgehend erfolgreich zu machen bzw. um einen fruchtbaren Boden für die erziehungswissenschaftliche Nutzbarmachung identitätskritischer Analysen letztlich auch in pragmatisch-ethischer Hinsicht zu gewinnen, ist es meiner Ansicht nach sinnvoll, einen aus wissenschaftlicher Sicht wirklich kühnen Sprung in eine ganz andere Art von Subjekt- und Identitätskritik zu unternehmen, eine Richtung, die mit Sicherheit von vielen Wissenschaftlern auf den ersten Blick als ein unmögliches und unerhörtes, weil vermeintlich den Boden „seriöser“ Erkenntniswissenschaft verlassendes Unterfangen erscheint. Ein wesentliches Problem, das der Struktur identitätstheoretischer Kritiken und Aufgabenstellungen, wie angedeutet, nun immanent ist, bezieht sich auf die oft unzureichende Reflexion von Aspekten, die grundsätzlich mit (den Fragenden und) der Frage nach Identität verbunden sind, aber die in der Rede über Identität häufig unexpliziert bleiben und die in ihrer Nicht-Artikuliertheit stillschweigend die Schwammigkeit des Diskurses hinsichtlich der (impliziten) Setzung eines wie auch immer gear teten Subjekts der Identität provozieren. Wenngleich auch der philosophische subjekttheoretische Diskurs auf radikale Weise den Möglichkeitsgrund von Identität und Subjektivität freizulegen versucht, indem er einerseits schon auf theoretische Weise zu zeigen bemüht ist, daß sich Identität als ein relationales Produkt auf dem Grund pluraler intersubjektiver, gesellschaftlicher und intentionaler Beziehungen konstituiert, so zeigt sich die reproduzierte Geltung bzw. die Wirksamkeit und Funktionalität eines vernunftbegabten Subjekt eben überhaupt in dem unübersehbaren Faktum des *Weitersprechens* als solchen, über das in argumentativer (philosophischer) Weise eben weiterhin ein Subjekt des Sprechens transportiert wird.

Es könnte diesbezüglich überdies vorgebracht werden, daß dieses (rationale) Subjekt auch in der postulierten und angewandten Relativierung, ja sogar in der Negation oder Dezentrierung

---

<sup>7</sup> Foucault 1971, S. 462.

<sup>8</sup> In dieser Arbeit kann dies natürlich wieder nur *theoretisch* im Modus auch meines eigenen argumentierenden Subjektseins geschehen, dennoch werden einige Argumentationsstränge auf die Sinnhaftigkeit dieses theoretischen Vorgehens dann zumindest vor dem Hintergrund einer Vorstrukturierung und eines Verweisens (auf den gesuchten Modus) hinarbeiten.

seiner selbst und auch des Objektiven prinzipiell erhalten bleibt und beispielsweise diese (selbst- und fremdbezogene) Negation wiederum zu einem Objekt des Subjekts, das sich dadurch nämlich implizit weiterhin (als das Andere des negierten Objekts) als gestärkt erfährt, objektiviert. Die philosophische (und auch sozialwissenschaftlich-pädagogische) Annihilation der Subjektivität bzw. die Kritik an Rationalität ist in vielen ihrer Grade auf eine spezifische, hier noch eingehend zu erörternde Weise halbherzig, denn hier wird u.a. versucht, die Sprachlosigkeit zu *verkünden*, die Kritik an der Vernunft *argumentativ* zu artikulieren, die Dinge, *über sie redend*, selbst zum Sprechen zu bringen oder eben die Negation des Subjekts oder des Objekts im Außerachtlassen des Nicht-Identischen des Subjekts selbst zu *vergegenständlichen*.<sup>9</sup> Schließlich bezieht sich die gegen die (neuzeitliche) Moderne ins Feld ziehende postmoderne Intention „selbst – zwar rein negativ, darin aber – unmittelbar und ohne reflektierendes Bewußtsein auf sie und beweist damit tatsächlich, daß auch sie um gewisse vermeintliche „Konstruktionen“ der Vernunft nicht umhinkommt.“<sup>10</sup> Dieser Mechanismus wird exemplarisch selbst in einer radikalen, nihilistischen Haltung deutlich: „Das bloße Fehlen einer festen Grundlage wird zur objektiven Grundlosigkeit, und diese soll weiterhin als letzter Bezugspunkt dienen. Obwohl [...] Objektivismus und Nihilismus als gegensätzliche Extreme mit unterschiedlichen Konsequenzen [erscheinen, B.P.P.], wurzeln sie letzten Endes beide im anhaftenden Geist.“<sup>11</sup> Hier offenbart sich die cartesianische Grundhaltung, die von einem unbezweifelten „Bewußtseinsfeld“ (Nishitani) ausgeht und in propositionaler bzw. identifikatorischer Weise eben selbst die Negation und Annihilation des Subjekts und Objekts bzw. das Nichts objektiviert und dem Selbst dadurch eine neue Grundlage verleiht:

„Das Nichts tritt hier selbstverständlich als Negativität auf, als Negation des »Seins« schlechthin; solange es aber als ein Bewußtseinsobjekt namens Nichts gesetzt und damit in Form einer Vorstellung präsentiert ist oder, was dasselbe ist, solange es Prinzip einer radikalen Selbstverfangenheit bleibt, behält es in einem Sinne Seinscharakter. Dies ist der Fall bei dem *nihil*, von dem gewöhnlich die Rede ist, wie etwa im »Nihilismus«. In Wahrheit kann es nicht die »absolute Negation« des Selbst und aller Dinge sein, weil es hinter sich ein Selbst verbirgt, das sich eine Vorstellung von ihm macht und ihm dadurch gänzlich verhaftet bleibt.“<sup>12</sup>

Die auch in solch negativer Weise selbst-ergreifende Haltung geht andererseits einher mit dem Verlust, dem Ethischen eine Grundlage zuzusprechen, denn auf der Ebene der (auch negativen) Objektivierung bleibt nur die Möglichkeit, den Dingen den Boden zu entziehen, aber nicht eine neue zu stiften, da keine andere Basis für eine ethische Grundlage mehr erscheint als diejenige, die ja mit der objektivierenden Kraft selbst niedergeschlagen wurde. Hierbei wird dann eben auch zwar die explizite Relativität der ethischen Diskurse postuliert, dieses Postulieren selbst wird meist implizit aber nicht als relativ behandelt (also implizit wieder objektiviert), so, wie auch das Subjekt explizit theoretisch dekonstruiert wird, in den alltäglichen (wissenschaftlichen,

---

<sup>9</sup> Wie deutlich wird, kulminiert vor allem das Verkünden und Argumentieren aus buddhistischer Sicht nur dann in auswegloser Aporie, wenn an diesen Handlungsformen als *einzig* Instrumenten der Erkenntnis festgehalten wird.

<sup>10</sup> Hopfner 1999, S. 12.

<sup>11</sup> Varela/Thompson/Rosch 1995, S. 325.

<sup>12</sup> Nishitani 2001, S. 84.

philosophischen) Lebenslagen allerdings implizit als Agens der Diskurse und Betätigungen wirksam bleibt. Daß eine ethische Perspektive nun gerade im entobjektivierenden und entsubjektivierenden Aufdecken dieser Antinomie aufscheinen könnte, wird nicht diskutiert.

Es wäre – auch um nicht in (einen ethischen oder erkenntnistheoretischen) Nihilismus zu verfallen – in konsequenter Weiterführung entlang der bisher angedeuteten Subjektkritiken im Prinzip nun ein (ethisches) „Subjekt“ bzw. eine Seinsmodus gefordert, der letztlich als *Kulmination einer radikalen, nicht-objektivierte Entsubjektivierung und -objektivierung* in Erscheinung tritt, auf einem Boden, der durch die Aussetzung der Gegensätze auch als ein die Subjekt-Objekt-Dichotomie transzendierender fungieren kann und so auch eine „Öffnung zum Sein“ (Merleau-Ponty) bzw. einen „Vorrang des Objekts“ (Adorno) in Aussicht stellt. *Merleau-Ponty* z.B. versucht auf „unerhörte“ Weise, ein solches Nicht-Subjekt, solche Nicht-Identität zu fassen, wobei er eine Dimension der Negation anspricht, die in letzter Konsequenz gerade als Ermöglichungsgrund der Vielfalt der Welt und ihrer (auch ethischen) Affirmation verstanden werden muß:

„Wenn ich ek-statisch in der Welt und in den Dingen sein soll, so darf mich nichts in mir selbst zurück- und von ihnen fernhalten, keine »Vorstellung«, kein »Gedanke«, kein »Bild« und nicht einmal eine Qualifizierung wie »Subjekt«, »Geist« oder »Ego«, durch die der Philosoph mich gänzlich von den Dingen unterscheiden will, die aber ihrerseits trügerisch wird, da sie schließlich wie jede Bezeichnung ins Positive zurückfällt, ein neues Realitäts-Phantom in mich einschmuggelt und mich im Glauben läßt, ich sei eine *res cogitans* – ein sehr sonderartiges, unbegreifbares, unsichtbares Ding, aber ein Ding allemal. Die einzige Möglichkeit, meinen Zugang zu den Dingen selbst sicherzustellen, bestünde in einer vollständigen Reinigung meines Begriffes von Subjektivität: es gibt gar keine »Subjektivität«, kein »Ego, das Bewußtsein ist ohne »Bewohner«, ich muß das Bewußtsein von sekundären Apperzeptionen, die es zur Rückseite eines Leibes, zur Eigenschaft eines »Psychismus« machen, gänzlich befreien, und ich muß es als »Nichts«, als »Leere« entdecken, die zur Fülle der Welt tauglich ist oder dieser vielmehr bedarf, um seine Nichtigkeit zu ertragen.“<sup>13</sup>

Eine „zur Fülle der Welt taugliche Leere“, dies ist ein Gedanke, der den Sprung eine andere Kultur, und zwar in die buddhistische, insbesondere *mahayana*-buddhistische Kultur m.E. provoziert. Die Leerheit (Shunyata) resultierte dort u.a. aus einer subjektbezogenen und auch auf die hinduistische *Atman*-Philosophie gerichteten Eternalisierungskritik des frühen Buddhismus und avancierte zu einem zentralen Begriff des gesamten *Mahayana*-Buddhismus. Aufgrund des Umstandes, daß das *Mahayana* bzw. die *Shunyata*-Doktrin auf bestimmte Weise u.a. jene oben angeklungenen Momente thematisiert – eine entsubjektivierte und -objektivierte (Nicht-) Grundlage als (Bewußtseins-) Raum der Annihilation des Subjekt-Objekt-Feldes und in eine ethische (Nicht-) Grundlage, die trotz radikaler Subjekt-Objekt-Negation letztlich auf eine spezifisch lebensweltlich affirmativen, subjektbezogenen Weise in Anschlag gebracht werden soll – , wird es aus erziehungswissenschaftlicher u.a. aufschlußreich und interessant sein, in dieser Arbeit vor allem auch *Adorno* und *Merleau-Ponty*, die sich beide auf ihre Art einer einseitigen Hypostasierung des autonomen Subjekts verweigern, vor dem Hintergrund des buddhisti-

---

<sup>13</sup> Merleau-Ponty 1986a, S. 77, Vgl. auch Merleau-Ponty 1966, S. 7.

schen Verständnisses von Leere und Ethik zu lesen. Bei beiden Autoren wird eine (subjektbezogene) *Bodenlosigkeit* deutlich herausgearbeitet. *Varela, Thompson* und *Rosch* sprechen im folgenden schon das buddhistische Verhältnis von solcher Bodenlosigkeit und Ethik an, dem auch in dieser Arbeit weiter nachgegangen werden soll:

„Unsere Kultur – Wissenschaften, Gesellschaften und Alltag – hat die Bodenlosigkeit entdeckt. In der Regel gilt sie als etwas Negatives – für alle, von den Propheten unserer Zeit bis zu den normalen Menschen, die darum kämpfen, einen Sinn des Lebens zu finden. Begreift man die Bodenlosigkeit als etwas Negatives, als ein Verlust, dann erwachsen daraus Entfremdung, Verzweiflung, Verzagtheit und Nihilismus. Dem begegnet unsere Kultur gewöhnlich damit, daß sie neue Grundlagen erfindet (oder zu alten zurückkehrt). Die Tradition der Achtsamkeit/Gewahrseinsübung weist den Weg zu einer ganz anderen Lösung. Wird die Bodenlosigkeit akzeptiert und bis zu ihrer letzten Konsequenz verfolgt, das zeigt der Buddhismus, so folgt daraus das von Bedingungen unabhängige Gefühl eines allem innewohnenden Gutseins, das sich in der Welt als spontanes Erbarmen äußert. Daher meinen wir, daß die Antwort auf das Gefühl nihilistischer Entfremdung in unserer Kultur nicht darin bestehen kann, eine neue Grundlage zu suchen; vielmehr müssen wir ein geeignetes diszipliniertes Mittel finden, der Bodenlosigkeit weiter nachzuspüren, sie bis in ihre Tiefe auszuloten. Weil die Wissenschaft in unserer Gesellschaft eine herausragende Stellung einnimmt, muß sie in dieses Bemühen einbezogen werden.“<sup>14</sup>

Wie solch ein (negatives) Subjektverständnis und eine daraus resultierende individuelle Entwicklung überhaupt gedacht werden muß und ob und in welcher Weise solch ein „merkwürdig“ anmutendes (Nicht-) Agens als Kulmination einer vor allem selbsteinschließenden Negation und gleichzeitigen Affirmation auch als ethische Grundlage realisiert werden kann, das darzustellen, ist eine zentrale Aufgabe dieser Arbeit.

Die Pädagogik ist in identitätstheoretischer Hinsicht heute mehr denn je aufgefordert, auch auf dekonstruktive, annihilistische subjekttheoretische Zeitdiagnosen *konstruktiv* zu reagieren; sie ist geprägt von der Aufgabe, die auch sogenannten „postmodernen“ Diagnosen vom Ende des Subjekts und von den Erosionen kohärenter Identitätswürfe derart in sich aufzunehmen und zu verarbeiten, daß ihre eigene legitimatorische Basis und in eins damit die pädagogische Möglichkeit, noch sinnvoll von der Erziehung des Subjekts zu sprechen, nicht geopfert werden müssen; es geht also nicht darum, daß das Subjekt grundsätzlich hinfällig ist, sondern darum, im Wissen um die Grenzen des Subjekts „ein anderes Verständnis des Menschen zu entwickeln.“<sup>15</sup> Die in dieser Diskussion eingenommene pädagogisch-sozialwissenschaftlichen Standpunkte reichen trotz des Angriffs auf das Subjekt so beispielsweise von subjekttheoretischen Entwürfen „vielfältiger Teil-Selbste“ (Bilden), der „Dezentrierung der Subjekte“ (Kamper/Wulf) oder der „Patchwork-Identität“ (Keupp) bis zu – anscheinend doch nicht als überholt verstandenen – Forderungen nach „mit sich selbst identischen Subjekten“ (Neumann) oder „widerstandsfähigen Identitäten“ (Bernhard), was zu zeigen sein wird. Man scheint sich nicht darüber einigen zu können, aufgrund welcher subjekttheoretischen (Nicht-) Grundlage, die Subjekte weiterhin als handlungs- und denkfähige Adressaten angesprochen und behandelt werden können bzw. auf

---

<sup>14</sup> Varela/Thompson/Rosch 1995, S. 343.

<sup>15</sup> Wimmer 1988, Vorwort.

welche Identitätsform hin die pädagogischen Interventionsprozesse ausgerichtet werden sollen, oder auch, ob Erziehung nicht überhaupt schon des Subjekts und somit ihrer eigenen Möglichkeiten verlustig gegangen und somit zu einem geisteswissenschaftlichen Auslaufmodell degradiert ist. Auch hier im pädagogischen Diskurs scheint diesbezüglich die m.E. dringliche Aufgabe zu bestehen, die oben angedeuteten Schritte in Angriff zu nehmen und die Subjektanalyse auf einer tieferen Ebene weiterzuführen, um nicht zwischen Sein und Nicht-Sein, zwischen Identität und Nicht-Identität, Autonomie und Heteronomie entscheiden zu müssen, denn diese Kategorien können nicht voneinander getrennt werden, so, wie auch die Kategorien selbst immer auch nur Hilfskonstruktionen für leibhaftige Erfahrungen sind. Der Weg schien in solcher Perspektive nicht entlang einer Entscheidung zugunsten des einen oder anderen zu verlaufen, sondern setzt auf einer anderen Ebene an, deren Gültigkeit für die Erziehungswissenschaft zu prüfen meiner Überzeugung nach eine konstruktive und fruchtbare Aufgabe sein kann, wozu diese Arbeit einen theoretischen Beitrag leisten möchte. Darüber hinaus kann diese Untersuchung möglicherweise auch einer „inflationären“ identitätstheoretischen Diskursentwicklung entlang diverser Konkretisierungen des Identitäts- und Nicht-Identitätsbegriffs entgegensteuern.<sup>16</sup>

Die Analyse buddhistischer Theorie und Praxis wird u.a. den angedeuteten *mittleren Weg* freizulegen versuchen. Der Buddhismus geht davon aus, daß das Identische (Selbst, Ich, autonomes Subjekt, Objekt, Sprache) nur vom Horizont des Nicht-Identischen (hier vor allem Leere und Entstehen in Abhängigkeit, Schweigen) denkbar ist, und wie umgekehrt gerade dieser Horizont des konzeptuell Unbestimmbaren als Grundlage, als Möglichkeit der Erscheinungen fungiert. Dieser Horizont wird nicht einseitig als ein substanzartige Identität konstituierender verstanden, sondern erscheint das Ganze als eine dialektische Verschränkung, eine Doppelperspektive. Eine solche hier zu erörternde (pragmatische) Sichtweise erfaßt das Subjekt durchaus als eine empirische Gewißheit, die ihren eigenen prozessualen Gesetzen berechtigterweise unterliegt. Aber gerade die totale, durch die theoretische Dekonstruktion vorzubereitende und vor allem in der *Erfahrung* ausweisbare Prozessualität soll aufgrund des Faktums ihrer prinzipiellen Unabschließbarkeit bzw. Grenzenlosigkeit die umfassende Substanzlosigkeit bzw. Leerheit des Subjekt-Objekt-Feldes evident machen. Diese Annihilation kulminiert aus buddhistischer Sicht nun nicht in (objektiviertem) Nihilismus, denn gerade aufgrund des unmittelbaren Erfahrungsgehaltes einer nicht-objektivierten, nicht-konzeptuell erfaßten Leerheit – begleitet von philosophischen und ethischen Anstrengungen – solle sich diese als universales Prinzip unbegrenzter Umschlossenheit und so gleichzeitig als Erfahrungsgrundlage ethischen Handelns offenbaren. So steht letztlich nicht die dann erkannte Dialektik von Identität und Nicht-Identität allein (philosophisch) im Vordergrund, sondern befähigt nach buddhistischem Verständnis die intellektuelle und vor allem meditativ-kontemplative Einsicht in die nicht-dualistische (Doppel-) Struktur der Existenzweise dazu, die Perspektive zurückzuwenden und aus der Erfahrung der Leerheit

---

<sup>16</sup> Marquard weist so schon 1979 im Rahmen eines Kolloquiums zu Identität (vgl. Marquard/Stierle 1979) – in einer Zeit, in der schon einige Arbeiten zu Identität in der Pädagogik vorlagen, die zu einer Erweiterung der Zahl der möglichen Definitionen beitrugen –, auf den „inflationären“ Charakter des Identitätsbegriffs hin: „Das Thema Identität hat Identitätsschwierigkeiten: die gegenwärtig inflationäre Entwicklung seiner Diskussion bringt nicht nur Ergebnisse, sondern auch Verwirrungen. In wachsendem Maße gilt gerade bei der Identität: alles fließt. So werden die Konturen des Identitätsproblems unscharf; es entwickelt sich zur Problemwolke mit Nebelwirkung: Identitätsdiskussionen werden – mit erhöhtem Kollisionsrisiko – zum Blindflug“ (Marquard 1979, S. 347).

unmittelbar den anderen in der existentiellen Bedrängtheit seiner empirisch nicht zu leugnenden Existenz zu erkennen und für ihn letztlich zu handeln.

Es könnte sich nicht nur in bezug auf diesen Zusammenhang als hilfreich und interessant erweisen, einen kulturübergreifenden Schritt zu wagen, und eine philosophische, psychologische und epistemologische Untersuchung buddhistischer Theorie und Praxis in Angriff zu nehmen, um hinsichtlich der Alternative zwischen Identität und Nicht-Identität einen vielleicht neuen Blickwinkel einnehmen zu können. Ich bin fest davon überzeugt, daß eine solche Analyse der buddhistischen Philosophie und Psychologie einen wichtigen Beitrag zum (pädagogischen) Identitätsdiskurs zu leisten vermag und daß der geschärfte wissenschaftliche Blick ein solches auch meditative Praxis fokussierendes Projekt nicht zu einem esoterischen bzw. „New-Age“-Projekt degradieren wird, das zuweilen zu Recht als (meditative) Ganzheitlichkeit versprechende Ausflucht aus realen Verunsicherungen verstanden wird<sup>17</sup> (gerade der *Mahayana*-Buddhismus kann, wie deutlich wird, keinesfalls als eine solche Ausflucht von den realen Lebensumständen und vom Leiden der Menschen betrachtet werden). Ich gehe davon aus, daß z.B. die für die Pädagogik wichtige Einsicht untermauert werden kann, daß Subjektivität und Identität weiterhin ihre Funktionen als kritische erziehungswissenschaftliche aspirative Kategorien erfüllen können, ja unabdingbar sind, und daß dadurch für erzieherische Praxis weiterhin die Grundlage für ein als „Gabe“<sup>18</sup> verstandenes Handeln bzw. für ein begründbares behutsam einflußnehmendes pädagogisches Handeln gegeben ist. Allerdings würde sich diese Einsicht dann in letzter Konsequenz auf ein Subjektverständnis gründen, das die subjekttheoretische Grundlage in einer radikalen Kontingenz, Interpendenz und Nichtsubstantialität erfaßt und Subjektivität und Identität dann von eben diesem eigentlichen Nicht-Grund her erst in ihrer (dann immer neu zu bestimmenden) relativen Funktion begreift. Schließlich stellt sich dann möglicherweise endgültig nicht mehr die Frage, ob es eine anthropologische Konstante im Menschen, ein Wesen in ihm gibt, das es nur noch pädagogisch hervorzuholen gälte; aber es bliebe dann die weitaus schwierigere, aber attraktivere Aufgabe, die *relative* Freiheit bzw. Unbestimmtheit des Subjekts anzuerkennen und diese zur Grundlage einer pädagogischen Diskussion zu machen, die sich mit der kritischen und möglicherweise unabschließbaren offenen Frage, nach den vor allem ethischen Zielvorgaben zu befassen hat. Ich bin aber gerade in bezug auf diese Offenheit der optimistischen Ansicht, daß der pragmatische philosophische und kontemplativ-meditative Zugang des Buddhismus insbesondere in bezug auf diese Frage einen nicht-ideologischen, konstruktiven und wertvollen Beitrag leisten kann und der pädagogischen Diskussion hier einen entscheidenden Impuls in Richtung einer heute in besonderer Weise notwendigen Formulierung einer – wenn auch für uns in praktischer Hinsicht vielleicht noch befremdlich erscheinenden – ethischen Perspektive zu geben vermag.

In dieser Arbeit geht es nun so hauptsächlich um den Versuch, dem auch heute noch in der Pädagogik vorfindlichen (und praktizierten) Entwurf des neuzeitlichen autonomen Subjekts, das

---

<sup>17</sup> Vgl. Keupp 1994, S. 339-342, Keuffer 1991, S. 237. Keupp differenziert hier leider nicht und läuft Gefahr, auch seriöse kulturelle auf Meditation, aber eben gleichzeitig auch auf Philosophie und Psychologie angelegte Bemühungen in eins mit den in der Tat oft zweifelhaften Versuchen über Bord zu schmeißen, die neue Weltbilder, „Neues Denken“ und ganzheitliche und fertige Sinnpakete im Austausch mit bisherigen Deutungsmustern an den Mann bringen wollen (vgl. Keupp 1994, S. 341).

<sup>18</sup> Vgl. Zirfas 2001, Wimmer 1996.

sich vernunftbegriffen als Souverän seiner einheitlich zu gestaltenden Identität versteht, ein auf den ersten Blick ganz anderes Selbst- und Weltbild gegenüberzustellen und dieses hinsichtlich seiner pädagogischen Implikationen zu überprüfen. Dabei fungieren kultureigene pädagogische und philosophische Subjekt- und Identitätskritiken als Brücke zu einem *mahayana*-buddhistischen Verständnis von Identität und Selbst, in dem insbesondere die radikale Fragmentarität und Prozessualität des Selbst- und Welterlebens und damit einhergehende selbstkultivierende Methoden zur Grundlage einer auf alle Wesen gerichteten ethischen Motivation ausgestaltet werden soll. Wenngleich bis jetzt vielleicht der Eindruck entsteht, daß hier in dieser Arbeit ein rein (bildungs-) *philosophischer* Schwerpunkt gesetzt wäre, also diese Arbeit einem rein theoretischen Anspruch geschuldet wäre, so stimmt dies nur zum Teil. In letzter Konsequenz ist diese Arbeit, wie auch immer die jeweiligen Konsequenzen dann gezogen werden, auf eine *pragmatisch-ethische* Zielsetzung hin ausgerichtet, zumindest soll bzw. muß aufgrund des Gegenstand selbst zwangsläufig ein theoretischer Impuls in diese Richtung erzeugt werden. Gerade die *Mahayana*-Philosophie, um die es hier auf der Grundlage allgemein buddhistischen Wissens nämlich hauptsächlich geht, ist immer an eine praktische ethische, soteriologische und epistemologische Dimension geknüpft, und diese praktische (leibliche) Dimension ist ein Hauptgegenstand dieser Arbeit, wiewohl dieser in dieser Arbeit vor allem philosophisch umrahmt und anvisiert wird.<sup>19</sup> Ich möchte kurz die Vorgehensweise in dieser Arbeit im einzelnen skizzieren.

Im ersten Teil der Arbeit (Kapitel 2) besteht die zentrale Aufgabe darin, die Verknüpfung zwischen Erziehung/Bildung und Identität im Hinblick auf spezifische bildungstheoretische Einseitigkeiten zu rekonstruieren. Dies wird durch eine kritische Erörterung des pädagogischen Identitätsdiskurses und dessen Vorläufer angestrebt. Konzeptionen, die sich in diesem Diskurs finden, sind nämlich vornehmlich außerpädagogischen Disziplinen wie Psychologie (z.B. Erikson), Symbolischem Interaktionismus (z.B. Mead) und Soziologie (z.B. Habermas) entlehnt bzw. von diesen beeinflusst worden; die Pädagogik selbst hat ursprünglich keine eigenen Identitätskonzeptionen hervorgebracht und rekurrierte vornehmlich auf diese Theorien.<sup>20</sup> Es werden hier zunächst solche Konzepte erörtert, die bei personalen Entwicklungsprozessen die kommunikative Herstellung einer kohärenten Identität hervorheben und deren Ziel z.B. mit der Betonung eines emanzipierten, diskursfähigen, rationalen Subjekts formuliert wird. Es gilt, hier zu zeigen, daß das pädagogische Ziel vor dem Hintergrund dieser Theorien u.a. darin besteht, die Konstitutionsbedingungen gelungener Identität zu analysieren und die Entwicklung des Subjekts bis zu diesem Zielpunkt durch Vermittlung spezifischer Kompetenzen zu fördern, und zwar unter *Ausschließung nicht-identitätstheoretischer Bildungsmomente*. In diesem Teil werden mit *Krappmann* und dem späteren *Mollenhauer* allerdings auch schon Ansätze einer Kritik an pädagogischen Identitätsverständnissen erörtert, in denen Identität als pädagogische Zielvorstellung aber ebenfalls nicht aufgegeben wird.

Um in einem weiteren Schritt die genannten Identitätstheorien vorab kontrastieren und den Blick auf personale Identität in einer davon abweichenden Weise perspektivieren zu kön-

---

<sup>19</sup> Dieser Punkt markiert also gerade auch das zentrale Dilemma dieser interkulturellen Arbeit, deren Hauptgegenstand eben prinzipiell immer auch über die Grenze eines rein akademischen (identifizierenden, argumentierenden) Anliegens hinausweist und damit auf Nicht-Identisches bzw. auf Nicht-Artikulierbares ausgerichtet ist.

<sup>20</sup> Vgl. z.B. Schweitzer 1985, Stross 1991.

nen, folgt im zweiten Teil (Kapitel 3) eine (historisch-systematische) Analyse der Philosophie und Praxis des Buddhismus, wobei hier eingangs gezeigt wird, welche Probleme mit der Rezeption des „Buddhismus“ überhaupt einhergehen können, wenn der eigene perspektivierende (identifizierende) Standpunkt implizit und unreflektiert vorausgesetzt bleibt. Projektionen, unterschiedliche Wirklichkeits- und Logikverständnisse oder auch divergierende Konventionen und Sitten z.B. können (wie der Bezug auf vergangene Rezeptionen zeigen wird) ein angemessenes Verständnis des Buddhismus erschweren. Vor diesem Horizont gehe ich dann sowohl auf den Begründer *Siddhartha Gautama*, den historischen *Buddha*, und auf dessen grundsätzliche Lehren als auch systematisch auf die historische Entwicklung der daraus resultierenden Schulen ein. Im Zentrum steht dabei vor allem der *Mahayana*-Buddhismus und seine prägnantesten Schulen: *Madhyamaka* und *Cittamatra*. Vor dem Hintergrund der Fokussierung des *Mahayana*-Buddhismus gilt es insbesondere, *Nicht-Identität* in verschiedener Hinsicht als (dekonstruktive) philosophische Grundkategorie und als (leiblichen) Erfahrungsaspekt buddhistischer Tradition zu markieren und herauszuarbeiten. So werden hier u.a. die *theoretischen* Grundlagen von Nicht-Identität in bezug auf eine Kritik am Denken und in bezug auf die Idee der Identitäts- bzw. Selbstlosigkeit der Person (und der Phänomene) erörtert, so, wie vor allem auch die *praktischen* (ethischen) Konsequenzen dieser Grundlagen für die buddhistische Meditation – verstanden als leibliche Analyse der Erfahrung und als Methode der Erkenntnisgewinnung – herausgearbeitet werden.<sup>21</sup>

Um insbesondere eine inhaltliche Brücke zwischen der Identitätskritik und -vorstellung des *Mahayana*-Buddhismus und den pädagogischen Identitätstheorien schlagen zu können, werden im dritten Teil (Kapitel 4) u.a. kritischere, „postmoderne“ (pädagogische) Identitätstheorien bzw. Subjektverständnisse diskutiert, durch die im weiteren Verlauf u.a. ein Bezug zur buddhistischen Philosophie und Praxis – unter Berücksichtigung von bestehenden Vergleichsgrenzen – hergestellt werden kann. Im Gegensatz zu den im 2. Kapitel erörterten Identitätsverständnissen wird der Begriff der Identität in diesen Theorien expliziter problematisiert und dort teilweise alternative Subjektkonzeptionen zur Diskussion gestellt, in denen implizit und explizit eher Momente wie Offenheit, Pluralität und Kontingenz als Identitätsattribute thematisiert werden. Dadurch wird auch dem fiktionalen und offenen Charakter von Identität Rechnung zu tragen versucht und vor allem die Möglichkeiten der Bildung zu einer einheitlichen Identität als pädagogisches Ziel eingeschränkt betrachtet. Wiewohl in solchen Theorien obsolete, auf Einheit und Widerspruchsfreiheit zielende Identitätsvisionen zugunsten dynamischerer (narrativer) Verständnisse weitgehend verabschiedet werden, wird (vor dem buddhistischen Hintergrund) zu zeigen versucht, daß auch hier Aspekte wie Kohärenz, Kontinuität und Rationalität in gewisser Hinsicht weiterhin als konstitutive (handlungsbezogene) Merkmale von Subjektivität unterstellt werden und auch „tiefere“ Ebenen von Subjektivität aus dem Blick geraten.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> Da u.a. der (konvergierende) Bezug des hier insbesondere interessierenden Mahayana zum frühen Buddhismus an vielen Stellen in den Vordergrund gestellt und dieser angesichts spezifischer Fragestellungen gleichermaßen intensiv behandelt wird, steht im Titel der Arbeit „Mahayana“ in Klammern.

<sup>22</sup> Vor allem in bezug auf personale Entwicklungswege, die über ein historisch bedingtes rational übergewichtetes und narrativ konstituiertes Identitätserleben hinausgehen.

Von Bedeutung ist hinsichtlich des kulturübergreifenden Brückenschlages in diesem vierten Kapitel weiterhin eine explizitere philosophische Dimensionierung. Vor dem (Negativ-) Hintergrund der (in einem kurzen Exkurs zu erörternden) dualistischen cartesianischen Haltung, gilt es zunächst, mit Adornos Konzeptionierung einer *Negativen Dialektik* und dem Begriff der *Nicht-identität*<sup>23</sup> vor allem eine Kritik am identifizierenden Denken und an einem vergegenständlichenden Verständnis von Subjektivität zu üben.<sup>24</sup> Diese wird später der Philosophie und der Dialektik insbesondere des buddhistischen Denkers *Nagarjuna*, der sich ebenfalls einem identifizierenden Denken verweigert, kritisch gegenübergestellt.<sup>25</sup> In besonderer Weise ist allerdings die Philosophie der Leiblichkeit von *Merleau-Ponty* zentral für dieses Kapitel. Ähnlich wie im Buddhismus wird auch in der Philosophie *Merleau-Pontys* die *konkrete Erfahrung* als Basis der Erkenntnis (zumindest in einer noch abstrakten Haltung) untersucht.<sup>26</sup> Am Beispiel seiner Überlegungen wird hier sichtbar gemacht, in welcher Weise Subjekt und Denken eingewoben sind in anonyme, heterogene lebensweltliche und leibliche Strukturen, so daß letztlich auch die Basis identitätstheoretischen Denkens mit dem Moment des Nicht-Identischen in spezifischer Weise kritisiert werden kann.<sup>27</sup> Anschließend an diese Analyse widme ich mich ebenfalls methodologischen Fragen. Hier geht es mit Rückblick auf die Erörterung problematischer Buddhismusrezeptionen und in Hinblick auf die kritische (bildungstheoretische) Erörterung buddhistischer Theorie und Praxis um die Klärung der Frage, von welcher Art ein hermeneutisches Verfahren sein muß, das einem Untersuchungsgegenstand wie dem hier fokussierten „gerecht wird“. Wichtiges Ziel dieser reflektierenden Analyse besteht so in einer methodologischen Kennzeichnung eines *nicht-reduktiven hermeneutischen Vorgehens in interkulturellen Verstehensprozessen*, welches durch eine kritische Reflexion über eigene Geltungsansprüche und durch eine besondere Sensibilität für andere kulturelle Verständnisse und Strukturen charakterisiert ist. Eingedenk der grundsätzlichen, für interkulturelle Zusammenhänge besonders relevanten Problematik des Verstehens, der Tendenz zu erliegen, das „Andere“ in einer Weise zu entdecken, die vornehm-

---

<sup>23</sup> In bezug auf und mit Adorno schreibe ich diesen Begriff ohne Bindestrich. In der übergeordneten Bedeutung, wie sie im Kapitel 5.1.3 genauer dargelegt wird, mit Bindestrich, als Nicht-Identität. Sicherlich ist die Trennung hier aber nicht immer eindeutig zu vollziehen.

<sup>24</sup> Adorno wird für eine solche Kritik auch referiert, da diese kritischen Reflexionen in den Identitätsdiskursen eine große Rolle spielen, aber hier auch als Basis einer kritischen Reflexion des Verstehens von Bedeutung sein werden. Stross weist in bezug auf Adorno darauf hin, daß identitätskritische Einwände, wie sie in seinem Ansatz sichtbar werden, z.B. bei Habermas, der eine in der Pädagogik viel diskutierte Identitätskonzeption vorgelegt hat, aufgegeben wurden. Insgesamt postuliert sie, daß in der Pädagogik Ich-Identität (und so auch Mündigkeit und Diskursfähigkeit wie bei Habermas) bis heute (1991) als kaum hinterfragte Leitkategorie fungiert (vgl. Stross 1991, S. 3). Im zweiten Kapitel wird dies deutlich werden.

<sup>25</sup> In dieser Arbeit wird auch entlang solcher Gegenüberstellungen insgesamt eine *integrale* Haltung deutlich, anhand deren versucht wird, die unterschiedlichsten subjekttheoretischen Momente in nicht-reduktiver, weil Differenzen berücksichtigender Weise zu verknüpfen, und weniger, ihre Unvergleichlichkeit zu zeigen. Dabei geht es aber sicherlich nicht darum, einem in der Postmoderne obsolet gewordenen (dann negativ gefaßten und objektivierten) Ganzen erneut Ausdruck zu verleihen, sondern insbesondere darum, die Komplementarität verschiedener vor allem subjektkritischer Aspekte einer hier zu entfaltenden Kritik an neuzeitlich-modernen Ideen von Identität und Subjektivität in einer offenen und perspektivierenden Weise aufzuzeigen.

<sup>26</sup> Wenn sicherlich auch bei Adorno eine philosophische Rehabilitierung der Erfahrung festgemacht werden kann, so referiere ich Adorno in dieser Arbeit vor allem als Verfechter des Nicht-Identischen und Merleau-Ponty als Verfechter des Leiblichen, wenngleich die Grenzen in jedem Fall fließend sind.

<sup>27</sup> Da die Analyse Merleau-Pontys m.E. deutlichere Bezüge zur buddhistischen Philosophie offenbar werden läßt, soll sie im Gegensatz zu Adornos Philosophie, der den Begriff des Nicht-Identischen in unserem (pädagogischen) Kulturraum explizit geprägt hat, auch hinsichtlich der Kategorie der Nicht-Identität, aber auch des analytischen leiblichen Erfahrungsmomentes einen größeren Raum einnehmen.

lich die eigenen Verstehens- und Erkenntniskategorien bestätigt, bedarf es einer Reflexion über den Prozeß des Verstehens als solchen. Der „sichere Standpunkt“ des Verstehenden soll kritisch hinterfragt und relativiert werden, wobei diesbezüglich insbesondere solche philosophischen Konzepte referiert und analysiert werden, die wie bei *Adorno* und *Merleau-Ponty* vornehmlich auf der Subjektebene (durch Analyse von z.B. Leib, Bewußtsein, Denken, Sprache) die Möglichkeit eines identifizierenden Denkens und eines autonom agierenden Subjekts kritisch in den Blick nehmen, die aber auch auf interkultureller Ebene der Interpendenz und Offenheit kultureller Systeme nachzugehen bemüht sind.

Nachdem Identität im zweiten Kapitel als spezifische Kategorie der Erziehungswissenschaft bestimmt wurde, wird in Anlehnung an die pädagogische und philosophische Kritik im vierten Teil (Kapitel 5) die buddhistischen Kategorie der Nicht-Identität auf verschiedenen Ebenen thematisiert. Nachdem in diesem Kapitel einleitend das allgemeine (sprachliche) Verhältnis von Buddhismus (Meditation) und (Erziehungs-) Wissenschaft (von Nicht-Identität und Identität) skizziert und der Begriff der „Nicht-Identität“ genauer bestimmt wird (Kapitel 5.1.2, 5.1.3), geht es entlang einer buddhistischen Perspektive zunächst um den Versuch zu zeigen, in welcher Weise *Adornos* Philosophie – auch entlang der mit *Meder* und *Koller* im vierten Teil zu formulierenden bildungstheoretischen Relevanz der Philosophie *Lyotards*, dessen Philosophie ebenfalls als Exkurs im vierten Kapitel entfaltet wird – als Beitrag zu einer auf Nicht-Identität gerichteten Bildungstheorie verstanden werden kann. Hierbei ist u.a. wichtig, daß *Adorno* z.B. Emanzipation als Moment eines dialektischen Prozesses versteht, der als „unabschließbare Bewegung des Widerstandes gegen das identifizierende, vereinheitlichende Denken“ gerichtet ist.<sup>28</sup> Diese Fruchtbarmachung des *Adornoschen* (man könnte mit Wellmer sagen „postmodernen“) Bildungsbegriffs, der u.a. als „Geltendmachen des Nicht-Identischen“<sup>29</sup> (*Koller*) aus der Negativen Dialektik herausgelesen werden kann, dient dann u.a. als Brücke, um *Nagarjunas* Philosophie in einem ähnlichen Sinne zunächst als Bildungsbeitrag zu deuten, in dem die Relativität der „Sprachspiele“ (*Wittgenstein*) und des identifizierenden Denkens zugunsten eines offenen Verständnisses von Sprache und Wirklichkeit stark gemacht wird. Hier wird also auf der bildungstheoretischen Ebene eine Parallele zu *Nagarjuna*, aber auch das Besondere an *Nagarjunas* bzw. an der *mahayanischen* Philosophie im kritischen Vergleich und in Abgrenzung zur *Adorno* (und *Merleau-Ponty*) unterstrichen (Kapitel 5.2.1.1). Mit *Merleau-Pontys* Philosophie werde ich dann Bildung andererseits vor allem in mehr methodisch-praktischer Hinsicht als Bewußtmachung für die Heterogenität bzw. für die *Verbindung von Subjekt und Objekt* und vor allem als Beitrag für die Sinnhaftigkeit der Hinwendung zu einer *Analyse der (leiblichen) Erfahrung* in den Vordergrund rücken, um den Schritt zu einer bildungstheoretischen Thematisierung *meditativer* Erkenntnisprozesse in Nicht-Identität fokussierender Weise vorzubereiten (Kapitel 5.2.1.2). Ich werde also die herausgearbeiteten bildungstheoretischen Beiträge von *Adorno* und *Merleau-Ponty* vor dem buddhistischen Hintergrund mit dem Begriff Nicht-Identität weiterzuführen versuchen.

---

<sup>28</sup> Vgl. *Koller* 1999, S. 144-155.

<sup>29</sup> *Koller* 1999, S. 123.

Um den Beitrag *Adornos* und *Merleau-Pontys*, aber auch die Differenz und Grenze ihres methodischen Verständnisses in bezug auf die hier interessierenden bildungstheoretischen Perspektive deutlich zu machen und um Bildung dann aus buddhistischer Sicht in den Mittelpunkt zu stellen, werden in Kapitel 5.2.2 und 5.2.3 aus psychologischer Sicht meditative Erkenntnisprozesse erläutert. Schließlich werden die bildungstheoretischen Aspekte und Zielperspektiven buddhistischer Erkenntnispraxis noch einmal explizit herausgearbeitet (5.2.4, 5.2.5). In dem Kapitel 5.3 werde ich dann die mit den erkenntnistheoretischen Aspekten eng verbundenen ethischen Momente des Buddhismus unter bildungstheoretischen Gesichtspunkten systematisch zu entfalten versuchen. Zunächst zeige ich überleitend den allgemeinen Zusammenhang von Erkenntnis und Ethik im Buddhismus auf (5.3.1), um dann die Bedeutung rationaler Erkenntnis (als Erkenntnis über moralische Argumentationsstrukturen) in dem deontologisch dimensionierten Ansatz *Kohlberg* zu erörtern (5.3.2). Im Anschluß wird als europäisches Gegenbeispiel zu einer Pflichtethik einer der wichtigsten Vertreter einer *Mitleidsethik*, nämlich *Schopenhauer*, in das Feld geführt (5.3.3), um auch hier zunächst den Anschluß an die buddhistische Ethik des Mitgefühls eingedenk der auch zutage tretenden Grenzen zu finden. In den Kapiteln 5.3.4 und 5.3.5 wird unter Rückgriff auf die zuvor detailliert ausgearbeitete buddhistische Lehre der bildende/kultivierende Charakter der spezifischen buddhistischen Ethik aufgezeigt, um diese dann vor allem auch als Moment der Selbstkultivierung des Erziehers (5.3.6) und als Modus der dann ethisch gefaßten Lehrer-Schüler-Beziehung hervorzuheben (5.3.7).

Abschließend noch ein Wort des Dankes, denn eine Arbeit wie diese entsteht verständlicherweise nicht aus dem Nichts, sondern sie ist abhängig von vielen wohlwollenden, geduldigen und vertrauensvollen Menschen. Einige nehmen sich dabei die Zeit, das Gelingen dieser Arbeit in inhaltlicher und struktureller Sicht, so weit es möglich ist, auch unter ihre persönliche Verantwortung zu stellen. Faktisch wäre diese Arbeit ohne einen besonderen Menschen nicht in der Form und vielleicht auch überhaupt nie verfaßt worden. Ohne *HD Dr. Paul Mecheril* wäre ich vermutlich nie auf die Idee gekommen, daß (Erziehungs-) Wissenschaft ein von mir mit zu gestaltendes Unternehmen ist; ich habe ihm viel Motivation, Kritikvermögen und etliche Erkenntnisse zu verdanken. Danken möchte ich auch *Prof. Dr. Norbert Meder*, der mich von Anfang an bei meinem Vorhaben unterstütz und mir nahegelegt hat, daß eine Dissertation wie diese ein lohnendes Projekt sein könnte.

Im Verlauf meiner buddhistischen Studien hatte ich weiterhin das große Glück, auf Menschen zu treffen, die mir in fachlichen Fragen mit Rat und Tat zur Seite standen. Hier sind zu nennen *Albrecht Frasch* und *Lama Yesche Udo Regel*, die mir beide viele nützliche Hinweise gegeben und mein Verständnis über den (tibetischen) Buddhismus erweitert haben. Mein Dank gilt diesbezüglich insbesondere *Dr. Peter Gäng*, der meine unzähligen Fragen über buddhistische Theorie und Praxis mit unermüdlicher Geduld und großer (selbst-) kritischer Fachkenntnis beantwortet hat. Ohne seine großzügige Hilfe, wären viele Aspekte des Buddhismus im Unklaren geblieben und hätten nicht in der hier präsentierten Weise formuliert werden können; dafür wirklich herzlichen Dank. Sehr herzlich bedanken möchte ich mich ebenso bei *Prof. Dr. Käthe Meyer-Drawe* und *Prof. Dr. Richard Grathoff*, die sich beide die Mühe gemacht haben, die philosophischen, vor allem phänomenologischen Analysen genauer in Augenschein zu nehmen. Sie

konnten mir mit ihrem Fachverständnis noch einmal spezifische philosophische Sachverhalte verdeutlichen und haben mich gleichzeitig hinsichtlich meines eigenen Verständnisses phänomenologischer Zusammenhänge ungemein bestärkt.

Weiterhin ist hervorzuheben, daß intensive Studien Zeit erfordern und in dieser Zeit Kosten entstehen, die gedeckt werden müssen. Ich hatte diesbezüglich das große Glück, daß sich die Bielefelder Vergabekommission für die „Förderung des wissenschaftlichen und künstlerischen Nachwuchses nach dem Graduiertenförderungsgesetz des Landes Nordrhein-Westfalen“ entschieden hatte, mein Vorhaben mit einem Promotionsstipendium zu fördern, und mir dadurch die Umsetzung meiner Arbeit grundlegend ermöglichte; dafür bin ich äußerst dankbar. In dieser Weise gilt mein besondere Dank auch der „Studienstiftung für Tibetischen Buddhismus“ in Hamburg. Man hatte auch dort Vertrauen und erachtete mein Projekt als unterstützungswürdig, so daß mir insgesamt ausreichend Forschungsmittel zur Verfügung standen.

Schließlich und vor allem sind jene Menschen zu nennen, die in familiärer und freundschaftlicher Umgebung mehr oder weniger hautnah an der Entstehung dieser Arbeit beteiligt waren und die u.a. meine oft „angespannten“ Befindlichkeiten geduldig ertragen haben. Sie haben mir viele Impulse und die Kraft gegeben, die nicht seltenen Zweifel und Tiefpunkte zu überwinden und die angefangene Sache zu einem Ende zu bringen. Deshalb richte ich meinen Dank an *Christina, Carla und Alba Rodriguez-Funken, Susanne Hoppe-Mika und Inge Schwarz, Sabine und Mark Beumer, Töns Ristig, Thomas Gerstmann, Thomas und Michael Hoene, Sigrid und Frank Helling*; vielen Dank für die je spezifische Hilfe!

## 2 Identität als Bezugspunkt von Bildungsprozessen

### 2.1 Zur Bedeutung (der Vorläufer) pädagogischer Identitätstheorien

Will man den pädagogischen Identitätsdiskurs vor allem auch in bezug auf seine frühen Wurzeln erhellen, kommt man nicht umhin, einen Blick auf die „klassischen“ Theorien von *Mead*, *Goffman*, *Erikson* und *Habermas* (auch *Krappmann*<sup>1</sup> und *Kohlberg*) zu werfen, wobei festzuhalten ist, daß *Habermas* seine Theorie entlang der Arbeiten aller anderen Autoren entworfen hat.<sup>2</sup> In vielen Schriften wird auf diese ungleich wichtigen Theorien auch heute noch oder wieder (implizit oder explizit) Bezug genommen. Entweder durch einen einfachen Hinweis der Bedeutsamkeit oder durch eine (mehr oder weniger unkritische) Rezeption und Verwendung, durch eine kritische Weiterentwicklung oder eine kritische Absetzung von diesen Konzepten. Daß diese Theorien Meilensteine identitätstheoretischer Untersuchungen sind, wird offensichtlich, öffnet man irgendein älteres oder neueres sozialwissenschaftliches, psychologisches oder pädagogisches (Lehr-) Buch, das sich mit diesem Thema im allgemeinen oder im besonderen befaßt.<sup>3</sup> Warum sind sie auch hier als theoretischer Hintergrund wichtig? In solchen (modernen) Theorien wurden beispielsweise (rationale) Handlungskompetenz ermöglichende Aspekte wie Kohärenz und Kontinuität als Konstitute personaler Identität mehr oder weniger in den Vordergrund gestellt<sup>4</sup>, aber auch Autonomie, Emanzipation und interaktionistische Verständnisse von Identität wurden hier in besonderer Weise akzentuiert. Diese Momente können vor allem im Zusammenhang der sich ausdifferenzierenden Moderne im Übergang zur Postmoderne gesehen werden. Die Bedingungen für Identität sind seit dem Aufkommen der Identitätsproblematik im wesentlichen von einer ähnlichen Struktur.<sup>5</sup> Das Entstehen der Identitätsfrage war von Anfang an mit dem *Problematischwerden* der eigenen individuellen Rolle im gesellschaftlichen Zu-

---

<sup>1</sup> Krappmanns Ansatz wird hier später aufgrund seiner expliziteren bildungstheoretischen Position als ein kritischer pädagogischer Beitrag behandelt.

<sup>2</sup> Vgl. z.B. Habermas 1995, S. 67.

<sup>3</sup> Vgl. z.B. entwicklungspsychologische Einführungswerke wie Keller 1998, Oerter/Montada 1998, psychologische Arbeiten wie Straub 1991, 1999, Bohleber 1999, Wilber 2001a, 2001b, sozialwissenschaftliche Veröffentlichungen wie Beck/Beck-Gernsheim 1994, Lohauß 1995, Keupp 1999, Wagner 1999, pädagogische Publikationen wie Lenzen 1991, Stross 1991, Hoffmann 1994, Masschelein 1996, Hoffmann 1997, Kiper 1997, Neumann 1997, Neuner 1997, Uhlig 1997, Gudjons 1999, Miedema/Wardekker 1999, Pörnbacher 1999. In all diesen Werken tauchen die Ansätze besagter Autoren in spezifischer Weise auf. Die Liste wäre mit Sicherheit unendlich weiterzuführen. Auf einige dieser rezipierenden Autoren werde im Laufe der Arbeit detaillierter eingegangen.

<sup>4</sup> „Der Moderne Diskurs [...] konstruierte den Menschen als autonom gegenüber seinen Mitmenschen, in der Kontrolle über seinen Körper und die Natur sowie als fähig zu zielgerichtetem Handeln. Diese Wesenszüge einer rationalistisch-individualistischen Theorie des menschlichen Handelns finden sich als imaginäre Bedeutungsgebungen der Moderne nicht zuletzt in den modernistischen Sozialwissenschaften [...]. In dieser Sicht wird die Wahrnehmung der Kontinuität und Kohärenz der eigenen Person Voraussetzung für die Befähigung zum Handeln“ (Wagner 1999, S. 60. Zum Verhältnis von Identität und Moderne vgl. auch Willems/Hahn 1999).

<sup>5</sup> „[...] Flüchtigkeit, Wandlungsfähigkeit, Instabilität sind nunmehr Kenneichen der Lebensorientierung von Menschen, die dennoch oft mit dem Begriff der Identität, gelegentlich mit dem Adjektiv »postmodern« verknüpft, bezeichnet werden“ (Wagner 1999, S. 54). Oder: „Was den einen als Tod des Subjekts erscheint, gewinnt für die anderen den Vorschein einer universellen Durchsetzung des autonomen Subjekts“ (Helsper 1989, S. 11). Vor allem mit Welsch (1997) gehe ich davon aus, daß Postmoderne nicht als eine gegen Moderne gerichtete Bewegung verstanden werden sollte, sondern eher als deren Radikalisierung (wie auch Beck von halbiertem Moderne spricht); diese Bewegung kann dann aber durchaus im Sinne einer Absetzung von der Neuzeit verstanden werden.

sammenhang verknüpft. Zunächst in der Moderne des 18. Jahrhunderts durch die Auflösung von traditionellen Strukturen, im 19. Jahrhundert durch die den Menschen bedrohende Industrialisierung und im 20. Jahrhundert durch die als Bedrohung empfundene anonymisierenden Massengesellschaften.<sup>6</sup> Immer scheint hier das Moment der weiter voranschreitenden Differenzierung und Pluralisierung und der Forderung nach (emanzipierten) individuellen Entscheidungen, die auch mit äußeren (institutionellen) Verweigerungen und der Behauptung individueller Kohärenz verbunden waren, von Bedeutung zu sein, was sich in einer ambivalenten Weise bis in unsere „postmoderne Moderne“ (Welsch) hineinzieht.<sup>7</sup> Immer schon war es insbesondere die Unsicherheit in der Gesellschaft, die Brüchigkeit und die aufkommende Differenzierung und Vielfalt, die das Subjekt die Identitätsfrage stellen ließ, und „die Suche nach einem authentischen Lebenssinn und nach einem in sich zusammenhängenden Muster von Antworten auf die Frage, wer man denn nun sei, wird weiterhin gestellt, möglicherweise noch intensiver als in anderen Generationen.“<sup>8</sup> Die Aspekte von Kohärenz und Emanzipation sind als handlungsbefähigende Identitätsfaktoren auf spezifische (teilweise reduzierte und modifizierte) Art auch vor allem in pädagogische Theorien eingeflossen und werden trotz (oder gerade wegen) gesellschaftlicher Pluralisierung und Diversifizierung aktuell weiter in der Pädagogik bildungstheoretisch fokussiert, was später exemplarisch an einigen Arbeiten dokumentiert werden soll.

Die Erörterung des klassischen identitätstheoretischen und später des daran anschließenden pädagogischen Hintergrundes bleibt des weiteren einem systematischen Anliegen geschuldet. Ein „modernes“ emanzipatorisches und rational perspektiviertes Verständnis von Identität, wie es beispielsweise bei *Habermas* und im Anschluß in pädagogischen Arbeiten konkretisiert wird, fungiert im weiteren Verlauf implizit und explizit u.a. auch als eine Art „Negativ-Folie“, auf deren Grundlage dann die Frage nach identitätstheoretischen Einseitigkeiten hinsichtlich der Ausblendung nicht-identitätstheoretischer Momente gestellt werden soll.<sup>9</sup> Beispielsweise kann durch den späteren Bezug auf *Liotard* und somit auf den postmodernen (pädagogischen) Diskurs der Scheidepunkt zwischen „modern“ und „postmodern“ zumindest exemplarisch gekennzeichnet werden, insofern z.B. bei *Habermas* das Moment der fortschreitenden Emanzipation bei *Liotard* als „große Erzählung“ erscheint, die in der Postmoderne nicht mehr legitimiert werden kann. Eine weitere kultureigene kritische Absetzung von dieser Folie erfolgt durch *Adorno* und *Merleau-Ponty*. Wichtig ist hierbei insbesondere, daß die klassischen Theorien und auch die Pädagogik in ihrer Überbetonung des Rationalen und Reflexiven Nicht-Identität in der noch zu erörternden Weise nur ungenügend reflektiert haben. Im Zuge der Analyse der Philosophie *Adornos* und *Merleau-Pontys* wird dem Nicht-Identischen auf je spezifische Weise Rechnung zu tragen versucht. Letztlich wird die Rehabilitierung des Nicht-Identischen im identitätstheoretischen Kontext aber von einem Standpunkt in konstruktiver Weise kritisiert, welcher der Erziehungswissenschaft weitgehend unbekannt ist. In der buddhistischen Philosophie sind seit weit

---

<sup>6</sup> Zu den wahrgenommen Bedrohungen des Menschen im Übergang zur Moderne vgl. z.B. Fromm 1995.

<sup>7</sup> Zu ambivalenten Effekten der Moderne vgl. z.B. Beck 1986, Meyer-Drawe 1996, Bauman 1996.

<sup>8</sup> Keupp 1999, S. 295.

<sup>9</sup> Trotz dieser Rahmung werden sich aber immer auch Anzeichen für eine komplementäre Perspektive ergeben. Gerade z.B. das interaktionistische oder das Moment prekärer Identitätsbalance finden, wie deutlich wird, eine deutliche Entsprechung in der buddhistischen Lehre.

über zweitausend Jahren (nicht-) identitätstheoretisch bedeutsame Konzepte entwickelt worden, die auch im pädagogischen Identitätsdiskurs durch ihre präzise und analytische Formulierung einen konstruktiv-kritischen Beitrag zu leisten vermögen. Eine Ambition dieser Arbeit besteht dabei teilweise auch darin, Merkmale, die u.a. auch als „postmodern“ oder „poststrukturalistisch“ charakterisiert werden, aus buddhistischer subjekt- und identitätstheoretischer Sicht zu interpretieren und bildungstheoretisch zu wenden. Der „Tod des Subjekts“, das „Nichtidentische“, „Präreflexive“ am Subjekt, das Subjekt als Narration oder dessen „Leiblichkeit“ sind hier nur einige auch rationalitätskritische Aspekte, die – wie auch postmoderne pädagogische Subjektverständnisse – der Nicht-Identität und der Leerheit (Shunyata) im Buddhismus (bildungstheoretisch) gegenübergestellt werden sollen.

Bei der Darstellung der Rolle der Identität in der Pädagogik ist aufgrund der offensichtlichen Bedeutsamkeit der klassischen Theorien ein Außerachtlassen – gerade wenn man letztlich charakteristische kulturelle Identitätsverständnisse gegenüberstellen will – m.E. nicht angemessen. Ursprünglich war für diesen „Blick“ ein ganzes Kapitel über viele Seiten geplant. Wenngleich es für diese Arbeit auch wichtig ist, diese Theorien zu kennen, so genügt es allerdings – auch angesichts der Fülle der Veröffentlichungen zu diesem Thema und der zu unterstellenden allgemeinen Kenntnis dieser Theorien – , wenn hier diejenigen Aspekte noch einmal kurz angesprochen werden, die später bei den pädagogischen Diskursen implizit oder explizit wieder auftauchen und welche dann eben als Negativrahmen bzw. als Ausgangspunkt einer weiterführenden Analyse fungieren. Wenngleich ich bei der darauf folgenden Erörterung pädagogischer Identitätstheorien detaillierter vorgehen werde, so kann ich auch dort nur einen verhältnismäßig kleinen *exemplarischen* Ausschnitt geben, da eine erschöpfende Darstellung, wenn diese angesichts der Fülle identitätstheoretischer Beiträge überhaupt zu realisieren wäre, eine eigene Arbeit in Anspruch nehmen würde. Auf detailliertere und systematischere Analysen, in denen u.a. der Weg der Identität bis zur Pädagogik detailliert nachgezeichnet wurde, kann ich deshalb hier nur verweisen.<sup>10</sup> Dennoch werden die für diese Arbeit zentralen Aspekte herausgearbeitet werden können, die sich vornehmlich auf konstatabare identitäts- und entwicklungstheoretische Einspurigkeiten beziehen. Auch kann in einer historischen Perspektive gezeigt werden, in welchen Weisen Identität in der Pädagogik thematisiert wurde. Die Entwicklung reicht diesbezüglich von einer eher unkritischen Rezeption vor allem soziologischer, interaktionistischer Identitätsverständnisse (Kapitel 2.2., 2.3) bis hin zu mehr postmodernen und poststrukturalistischen Subjektentwürfen, in denen der Identitätsbegriff einer kritischen Revision unterzogen wird (Kapitel 4.1). Doch nun zunächst zu den klassischen Identitätstheorien, die ich entlang einiger übergeordneter (aber sich sicherlich auch überschneidender ) Perspektivierungen erörtern möchte.

- *Teleologie*: Die klassischen Identitätstheorien können vereinfacht als „moderne“ Identitätstheorien bezeichnet werden, insofern ihnen allen mehr oder weniger ein spezifisches Telos zugrunde liegt, was für moderne Theorien im Gegensatz zu postmodernen Theorien, in denen ein solches fortschreitendes Prinzip (mehr oder weniger) abgelehnt wird, als charakteri-

---

<sup>10</sup> Hier sind hauptsächlich zu nennen Schweitzer 1985, Stross 1991. Knappe Überblicke geben u.a. Neumann 1997, Uhle 1997, Klika 2000.

stisch gelten kann. Bei *Mead* kommt dies zum Ausdruck in einer in die Zukunft verlegten, durch zunehmende Rationalisierung realisierten „menschlichen Gesellschaft“, die durch eine immer präziser werdende Kommunikationspraxis gekennzeichnet ist.<sup>11</sup> Bei *Erikson* wird ein solches Telos als ein „epigenetisches“ Prinzip bezeichnet, das besagt, daß alles was sich entwickelt einen „Grundplan hat, dem die einzelnen *Teile* folgen“, und daß diese Teile schließlich in einem „funktionierenden Ganzen“ integriert werden.<sup>12</sup> Bei *Habermas* und dessen Identitätstheoretischem Konzept gilt Ich-Identität (und Mündigkeit) ontogenetisch und phylogenetisch ebenfalls als ein durch zu gestaltende Rationalisierungsprozesse zu erreichendes Ziel<sup>13</sup> sowie auch die sechste Stufe der moralischen Entwicklung *Kohlbergs* als theoretisches Moment innerhalb der *Habermasschen* Theoriebildung als ontogenetischer Endpunkt der Gerechtigkeitsentwicklung verstanden wird.<sup>14</sup> In der „Postmoderne“ sind solche je spezifischen teleologischen Momente durch keine Metanarration mehr zu legitimieren, wie noch deutlich wird. Ebenfalls wird vor allem deutlich, daß auch im Buddhismus zwar von der Möglichkeit graduellen Fortschritts ausgegangen wird, die *Vorstellung* (*Vikalpa*) solchen Fortschritts bzw. eines zu gehenden Weges und eines Subjekt des Gehens aber aus der noch zu erörternden Sicht der höchsten Wahrheit (*Paramartha-Satya*) gleichermaßen zurückgewiesen wird.

- *Komplementarität individueller und sozialer Komponenten*: Den obengenannten Theorien ist weiterhin gemeinsam, daß personale Identität bzw. Ich-Identität aus individuellen und sozialen Komponenten gebildet wird. Bei *Mead* ist einerseits auf der Subjektseite u.a. die *reflexiv-objektivierende* Fähigkeit vonnöten, sich selbst zum Gegenstand zu machen und aus der Sicht anderer zu bewerten<sup>15</sup>, andererseits müssen auf gesellschaftlicher Seite beispielsweise sprachliche (symbolische) Strukturen vorhanden sein, die im günstigsten Fall nach

---

<sup>11</sup> Vgl. Mead 1973, S. 307.

<sup>12</sup> Vgl. Erikson 1998, S. 57.

<sup>13</sup> „Ich meine zeigen zu können, daß eine Gattung, die ihr Leben in den Strukturen von sprachlicher Verständigung und kooperativem zweckrationalem Handeln erhalten muß, *wesentlich* auf Vernunft angewiesen ist. In den Geltungsansprüchen, an denen wir uns im kommunikativen Handeln, wie implizit auch immer, orientieren *müssen*, ist ein hartnäckiger, wenn auch immer wieder unterdrückter Vernunftanspruch angelegt“ (Habermas 1981, S. 486, Hervorhebung von Habermas).

<sup>14</sup> Wenn Habermas auch in weiten Teilen der Theorie Kohlbergs zustimmt, so gibt es doch einen entscheidenden Einwand. Die sechste Stufe wird bei Kohlberg als ontogenetischer Zielpunkt einer natürlichen, universalen Entwicklung verstanden. Habermas argumentiert diesbezüglich, daß der normative Standpunkt der sechsten Stufe von Kohlberg durchaus zu *begründen* sei und diese nicht als natürlich gegeben normativ vorausgesetzt werden müsse. Denn in der idealen Sprechsituation (s.o.) seien Prinzipien wie Gerechtigkeit und Gleichheit unmittelbar angelegt. Die Operationen, die Kohlberg für die post-konventionelle Ebene fordert, korrespondieren hiernach mit der Struktur der idealen Sprechsituation. Zentral für die ideale Sprechsituation wie für die post-konventionelle Ebene sind für Habermas „[...] die vollständige *Reversibilität* der Standpunkte, von denen aus die Beteiligten ihre Argumente vorbringen; *Universalität* im Sinne einer Inklusion aller Betroffenen; schließlich die *Reziprozität* der gleichmäßigen Anerkennung der Ansprüche eines jeden Beteiligten durch alle anderen“ (Habermas 1983, S. 133, Hervorhebung von Habermas). Auf Kohlbergs Theorie gehe ich in Kapitel 5.3.2 genauer ein.

<sup>15</sup> Mead 1973, S. 180. Bei Erikson kommt eine vom einzelnen antizipierte Außenperspektive in der individuellen Fähigkeit zum Ausdruck, zu erkennen, ob auch die anderen die subjektiv wahrgenommene Einheit bestätigen: „Das bewußte Gefühl, eine *persönliche Identität* zu besitzen, beruht auf zwei gleichzeitigen Beobachtungen: der unmittelbaren Wahrnehmung der eigenen Gleichheit und Kontinuität in der Zeit, und der damit verbundenen Wahrnehmung, daß auch andere diese Gleichheit und Kontinuität erkennen.“ (Erikson 1998, S. 18. Hervorhebung von Erikson).

egalitären, idealen Prinzipien organisiert werden.<sup>16</sup> Das intersubjektive Symbolsystem sowie auch individuelle Fähigkeiten zur Einfühlung in fremde Perspektiven werden als Bedingung der Möglichkeit für die Übernahme äußerer Haltungen und Werte erachtet.<sup>17</sup> Solche Internalisierte Haltungen, Normen und Erwartungen bzw. eine spezifische Organisation der Gesellschaft werden dann durch das bewußt seiende *Me* zum Ausdruck gebracht.<sup>18</sup> Neben dem Identitätsmoment des *Me*, welches als individuelle „Spiegelung der allgemeinen, systematischen Muster des gesellschaftlichen oder Gruppenverhaltens“ verstanden wird<sup>19</sup>, gibt es das *I*, welches für die spontanen *Reaktionen* auf die Ansprüche, die die Gesellschaft an das Subjekt stellt, steht. Es ist die Antwort auf die internalisierten gesellschaftlichen Inhalte, „die Reaktion des Organismus auf die Haltung anderer.“<sup>20</sup> Auf der Seite des *I* sind auch Freiheit, Spontaneität und Kontingenz angesiedelt, denn die „Handlung des »Ich« ist etwas, dessen Natur wir im vorhinein nicht bestimmen können.“<sup>21</sup> Beide Aspekte sind in jedem Fall für die Ausbildung der Identität vonnöten.<sup>22</sup> Die individuellen Kompetenzen werden bei *Mead* noch nicht so detailliert ausgearbeitet, wie dies in daran anschließenden Theorien z.B. bei *Krappmann* oder *Habermas* getan wird. Ähnliches gilt für *Erikson*: wie im einzelnen das Subjekt anhand welcher Kompetenzen zur Integration der früheren (frühkindlichen) Erfahrungen gelangt, das bleibt bei *Erikson* weitgehend undefiniert, wie der Begriff selbst bei ihm nicht genauer präzisiert wurde.<sup>23</sup> Wenn *Erikson* so zum einen bezüglich gelingender Identitätsgenerierung auf seiten des Subjekts nicht weiter gekennzeichnete „synthetisierende Methoden des Ichs“ postuliert<sup>24</sup>, setzt er auf gesellschaftlicher Seite zum anderen voraus, daß diese mit der Einheit des Subjekts korrespondiert und auch Autonomie und Unternehmungsgeist strukturell dort angelegt sein müssen, um den einzelnen vor Identitätsdiffusion bewahren zu können.<sup>25</sup> Auch bei *Habermas* kann Identität nicht von der Subjektseite allein heraus gebildet werden. Er ist u.a. der Ansicht, daß erst durch die gesellschaftlichen Veränderung zur Moderne hin die (kommunikativen) Strukturen entwickelt werden konnten, innerhalb deren so etwas wie Ich-Identität überhaupt möglich wurde, nämlich insofern durch die Einführung universalistischer Grundsätze (z.B. im Recht, im Produktionsbereich) ein „struktureller Zwang für die Entfaltung von Persönlichkeitsstrukturen [ausgeht], welche die konventionelle durch Ich-Identität ersetzen.“<sup>26</sup> Auf der Subjektseite werden bei *Habermas* im Gegensatz zu *Mead* und *Erikson* schon konkrete Kompetenzen bzw. „Grundqualifikationen des Rollen-

---

<sup>16</sup> Vgl. Mead 1973, S. 376. Gesellschaftliche Strukturen müssen in jedem Fall der Identität des einzelnen vorgelagert sein: „Der Prozeß, aus dem heraus sich die Identität entwickelt, ist ein gesellschaftlicher Prozeß, der die gegenseitige Beeinflussung der Mitglieder der Gruppe, also das vorherige Bestehen der Gruppe selbst voraussetzt“ (Mead 1973, S. 207). Das Ideale der Sprache besteht für Mead dann in der Möglichkeit, daß Symbole die gleiche Wirkung auf uns wie auf andere haben.

<sup>17</sup> Vgl. Mead 1973, S. 204-205.

<sup>18</sup> Der Übersetzer der deutschen Ausgabe weist darauf hin, daß das „me“ im Grunde nicht übersetzbar sei, weshalb es in der Übersetzung als „ICH“ wiedergibt.

<sup>19</sup> Mead 1973, S. 201.

<sup>20</sup> Mead 1973, S. 218.

<sup>21</sup> Mead 1973, S. 220.

<sup>22</sup> Mead 1973, S. 243.

<sup>23</sup> Vgl. zum Überblick über kritische Stellungnahmen z.B. Miller 1993 oder Straub 1999.

<sup>24</sup> Erikson 1998, S. 18.

<sup>25</sup> Erikson 1998, S. 112.

<sup>26</sup> Vgl. Habermas 1995, S. 28 und dazu auch S. 92-126.

spiels“ angegeben. Vor dem Hintergrund der allgemeinen Fähigkeit, Sprache in verständlicher und korrekter Weise zu verwenden, müssen *Rollendistanz*, *Ambiguitätstoleranz* und *Frustrationstoleranz* ausgebildet sein, um Identität in Interaktionssituationen aufrechterhalten zu können.<sup>27</sup>

- *Verhältnis zwischen sozialer und persönlicher Identität*: Entlang der Unterscheidung zwischen sozialen und individuellen Komponenten und Ressourcen läßt sich bei den Autoren dann auch das *Verhältnis* zwischen Individuum und Gesellschaft genauer bestimmen. Bei *Mead* und *Erikson* wird, was schon sichtbar wurde, vor dem Hintergrund der sozialen Vermitteltheit von Identität das Verhältnis zwischen Individuum und Subjekt noch als ein unproblematisches herausgearbeitet, insofern individuelle und gesellschaftliche Strukturen als korrespondierende verstanden werden; die US-amerikanischen Prinzipien wie z.B. Demokratie, Autonomie, Unternehmungsgeist gelten als ein konstitutiver Maßstab für die Identitätsentwicklung eines Subjekts, das diesen Maßstab in sich aufrichten soll.<sup>28</sup> Bei *Habermas* kann das Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft im Gegensatz dazu eigentlich nicht mehr als ein harmonisches beschrieben werden, denn das Subjekt soll sich gemäß dem ontogenetischen Entwicklungsverlauf zu einem immer autonomeren, emanzipierten, diskursfähigen und mündigen Bürger in einem ständig aufrechtzuerhaltenden *prekären Balanceakt* zwischen individuellen und sozialen Ansprüchen heranbilden;<sup>29</sup> das Mündigkeits- bzw. Emanzipationspotential soll dabei als ein Potential der Sprache immanent sein.<sup>30</sup> Vor allem die Diskursfähigkeit eröffnet dem Subjekt, (implizit) behauptete Geltungsansprüche (Wahrheit, Wahrhaftigkeit, normative Richtigkeit, Verständlichkeit<sup>31</sup>) im Diskurs in Frage zu stellen und hinsichtlich ihrer Konsensstauglichkeit zu überprüfen, um so auch gegebenenfalls eine veränderte gesellschaftliche Praxis zu initiieren. Durch die Anlehnung u.a. an *Kohlbergs* Stufenmodell wird diesbezüglich die Fähigkeit betont, sich (im Diskurs) gegen geltende Normen und moralische Konventionen zu richten und Verhalten dann an *universalen* Prinzipien (der Gerechtigkeit) auszurichten. Dennoch wird diesbezüglich der kritische Einwand erhoben, daß auch Identität als Ergebnis kommunikativen Handelns bei *Habermas* immer erst vor dem Spiegel der Allgemeinheit ihren Ausdruck findet bzw. die Identitätsmerkmale immer intersubjektiv anerkannt sein müssen. Somit besteht Identität bei *Habermas* z.B. nach *Stross* „wesentlich in der Zuschreibung von Identität, die sich an jeweils herrschenden Iden-

---

<sup>27</sup> Vgl. hierzu Habermas 1973a, S. 128-129. Auch Krappmann betont in Anlehnung an Habermas diese und ähnliche Kompetenzen (vgl. Kapitel 2.2.2).

<sup>28</sup> Stross schreibt hierzu: „Die Forderung nach Ich-Identität wird geltend gemacht aufgrund der rasanten kulturellen und ökonomischen Entwicklung der US-amerikanischen Industriegesellschaft in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Die Identitätstheorien Eriksons und Meads sind beide – ausdrücklich – konzipiert am Typus des *leistungsorientierten männlichen Vertreters eines US-Mittelstandes* auf der Suche nach Selbstverwirklichung“ (Stross 1991, S.159, Hervorhebung von Stross).

<sup>29</sup> Habermas 1973a, S. 131. Daß auf subjektiver Seite Spannungen gerade zwischen sozialer und personaler Identität auftauchen können und den einzelnen anhalten, eine ausgleichende Strategie zu entwickeln, dies ist aber auch schon bei Goffman angelegt (vgl. Goffman 1975, S. 136). Goffman, der als Bindeglied zwischen der Theorie Meads und den darauf folgenden Theorien Krappmanns und Habermas verstanden werden kann (vgl. Stross 1991, S. 99), entwickelte das Identitätskonzept in Abkehr von der rollenkonformistischen Sichtweise Meads weiter. Zum Balance-Modell und Krappmann vgl. Kapitel 2.2.2.

<sup>30</sup> Vgl. z.B. Habermas 1973b, S. 163.

<sup>31</sup> Vgl. Habermas 1984. Habermas hat später die vier auf drei Geltungsansprüche reduziert, da Verständlichkeit eher eine Verständigungsregel als ein Geltungsanspruch ist. (vgl. hierzu Horster 1990, S. 40).

titätsvorstellungen orientiert [...]“<sup>32</sup> und nicht hauptsächlich an autonom definierten Identitätsmerkmalen. In der sogenannten Postmoderne wird das Verhältnis zwischen Gesellschaft und Subjekt nun aber immer spannungsreicher, da die lebensweltlichen Verhältnisse immer uneinheitlicher werden und der einzelne sich in keiner Situation mehr als widerspruchsfreies Ganzes wiederfindet; Chancen und Fehlschläge liegen in einer solchen Situation nahe beieinander. Auch was die Gesellschaft als „Allgemeinheit“ und als soziale Komponente der Identität vom einzelnen fordert, kann dann nicht mehr widerspruchsfrei angegeben werden, so, wie es in den oben nachgezeichneten Theorien vor dem Hintergrund der Dialektik von sozialer und individueller Identität noch impliziert war. Die Möglichkeit von personaler Identität bzw. Ich-Identität, wie sie in den frühen Identitätstheorien konzipiert wurde, scheint angesichts des durch Pluralisierung und Individualisierung bewirkten Poröswordens des gesellschaftlichen Kitts (Fromm) zunehmend fragwürdig.

- *Rationalität/Reflexivität vs. Nicht-Identität*: Die speziell von *Habermas* konzipierten Kompetenzen erscheinen als emotional-leibliche Aspekte weitgehend außer acht lassende reflexive bzw. rationale Kompetenzen, was auch explizit und implizit – wenn diese dort auch nicht so ausgearbeitet wurden – auch in allen anderen Theorien deutlich wird. *Mead* reduziert explizit in dualistischer Weise Identität unter Zurückweisung der Emotionen und der Körperlichkeit vornehmlich auf ein kognitives Phänomen, wobei er hiermit vor allem das Denken, Reflexion und intellektuelle Prozesse meint.<sup>33</sup> Die reflexive Kompetenz besteht in der Selbstrepräsentation des Subjekts bzw. in dem Aus-sich-Heraustreten und in dem Zum-Objekt-Machen. Bei *Erikson* sind es vor allem eben die „synthetisierenden Methoden des Ich“ und die Fähigkeit, die Gleichheit, die das Subjekt an sich erfährt, auch als von anderen anerkannt zu erkennen, durch welche die rational-reflexiven Kompetenzen in den Vordergrund gerückt werden.<sup>34</sup> Bei all diesen Theorien haben wir es mehr oder weniger mit *dualistisch-repräsentationistischen* Identitätsverständnissen zu tun, die von einem sich selbst objektivierenden und gestaltenden Subjekt ausgehen. Damit verbunden kann weiter festgehalten werden, daß zwar in allen Theorien Identität als ein interaktionistisch konstituierte Größe gedacht wird, und dies nicht nur in bezug auf gesellschaftliche Strukturen, wie eben geschildert. Immer ist der konkret andere konstitutiv für den eigenen Identitätsbildungsprozeß, worin dann eigentlich auch schon die Betonung des Nicht-Identischen als das Andere des Subjekts begründet liegt. Dennoch kann man diesbezüglich auf einen kritischen Punkt verweisen, der als zentral für diese Arbeit gelten kann und der sich eben auf das konzeptuelle Verhältnis zwischen Identität und Nicht-Identität bezieht. Für alle hier erörterten Theorien, insbesondere aber für die Theorie von *Habermas*, sowie auch für die später zu diskutierenden an *Habermas* anschließenden pädagogischen Konzepte, läßt sich konstatieren, daß, obwohl u.a. in dem interaktionistischen Prinzip und der andere als das Nicht-Identische konzeptuell mitgedacht ist und sich *Habermas* sogar explizit auf die Identitätskritik *Adornos* bezieht,

---

<sup>32</sup> Stross 1991, S. 18.

<sup>33</sup> Mead 1973, S. 216.

<sup>34</sup> Allerdings können die synthetisierenden Leistungen bei Erikson auch unbewußt bzw. vorbewußt und so auch weniger rational (bewußt) ablaufen (vgl. Erikson 1998, S. 148).

Nicht-Identität ganz allgemein als leiblich-emotionales, nicht-reflexives, Nicht-Wissen berücksichtigendes, Offenheit zulassendes Moment in nur ungenügender Weise als integraler Bestandteil der Theorien Berücksichtigung findet.<sup>35</sup> In solcherart gestalteten Theorien liegt der Akzent also weniger auf einer Analyse des „Differenten, Heterogenen, Disparaten, sondern eher auf der Analyse (der Funktion) der Synthesis und Integration sowie auf der Idee einer an Kontinuität, Konsistenz/Kohärenz und Autonomie gebundenen Einheit und Selbigkeit des Subjekts, das dazu noch ‚rationalistisch‘ überzeichnet wurde (und wird) [...].“<sup>36</sup> In besonderer Weise ist bei *Habermas* vor dem Hintergrund der Annahme einer sich in der gesellschaftlichen Entwicklung ausgestaltenden Rationalität (z.B. in Form eines durch die gesellschaftliche rechtliche, ästhetische, moralische, wissenschaftliche Differenzierung hervorgerufenen Zwanges zu universalisierender Argumentation) auch dann „der Gedanke der Bildung des Ich in Richtung auf verständigungsorientierte, rationale Lebensführung festgelegt und damit die Notwendigkeit, der Leiblichkeit, den Wünschen, Gefühlen, Stimmungen des Ich nur einen begrenzten Stellenwert zuzusprechen.“<sup>37</sup> Nicht-Identität auch als Kategorie für Identität öffnende und auf den anderen hin orientierte (ethische) Prozesse einer emotional fundierten Verantwortlichkeit und Zugehörigkeit wird auf diese Weise kaum genügend thematisiert.<sup>38</sup>

- *Identität, Kohärenz und Kontinuität:* In Zusammenhang mit dem Verhältnis zwischen Subjekt und Gesellschaft stehen letztlich die formalen Charakteristika von Identität, die in dem beschriebenen Spannungsverhältnis aufrechterhalten werden sollen. In den klassischen Theorien wird Identität trotz der unterschiedlichen Bewertung des Verhältnisses Subjekt/Gesellschaft an Größen wie Kohärenz, Konsistenz und Kontinuität gemessen. Bei *Mead* gilt es eine „einheitliche“, widerspruchsfreie Identität zu entwickeln<sup>39</sup>, bei *Goffman* ist es die „Empfindung der eigenen Kontinuität und Eigenart“, die Identität konstituiert<sup>40</sup>, bei *Erikson* sind es „Gleichheit und Kontinuität“<sup>41</sup> und bei *Habermas* ebenfalls „Kontinuität und Konsistenz“, die den biographischen Zusammenhang garantieren sollen.<sup>42</sup> Vor allem *Habermas*’ Abgrenzung des zweckrationalen vom kommunikativen Handeln spiegelte sich in pädagogischen Praxisansätzen auf spezifische Weise wider. Kommunikatives Handeln als pädagogisch favorisierte Grundkategorie (emanzipatorischer Prozesse) stellt für ihn eine „symbolisch vermittelte Interaktion“ dar<sup>43</sup>, wobei die darin eingelagerte sprachliche Kompetenz (Grundqualifikationen des Rollenhandelns) synonym mit Identität gebraucht wird, insofern

<sup>35</sup> Vgl. hierzu kritisch Belgrad 1992 und Uhle 1993. Zu andern kritischen Thematisierungen der Theorie von *Habermas* vgl. z.B. Bilden 1977, Helsper 1989, Stross 1991, Miedema/Wardekker 1999.

<sup>36</sup> Straub 1991, S. 65.

<sup>37</sup> Uhle 1993, S. 74.

<sup>38</sup> Vgl. schon Schweitzer 1985. Wenngleich er diese Kritik nicht mit der Kategorie des Nicht-Identischen führt.

<sup>39</sup> „Normal, jedenfalls für die Gesellschaft, zu der wir gehören, ist die einheitliche Identität [...]“ (*Mead* 1973, S. 185. Vgl. hierzu auch Pörnbacher 1999, S. 17).

<sup>40</sup> Ich-Identität bezieht sich auf „das subjektive Empfinden seiner eigenen Situation und seiner eigenen Kontinuität und Eigenart, das ein Individuum allmählich als ein Resultat seiner verschiedenen sozialen Erfahrungen erwirbt“ (*Goffman* 1975, S. 132).

<sup>41</sup> Vgl. *Erikson* 1998, S. 18.

<sup>42</sup> Vgl. *Döbert/Habermas/Nunner-Winkler* 1980, S. 9 und 11.

<sup>43</sup> Vgl. *Habermas* 1973b, S. 62.

die „Identität des Ich [...] die Kompetenz eines sprach- und handlungsfähigen Subjekts [bezeichnet], bestimmten Konsistenzforderungen zu genügen.“<sup>44</sup> An dieser Stelle ist schon hervorzuheben, daß die in diesen Theorien verwandten Identitätsbestimmungen (Konsistenz, Kohärenz) im wesentlichen *formaltheoretische* Definitionen sind, welche die „interne Stimmigkeit und Dauer einer *Form* oder *Struktur*“ zum Ausdruck bringen und weniger etwas, das in seiner „inhaltlich-qualitativen Bestimmtheit“ bewahrt werden müßte.<sup>45</sup> Mit dem Blick auf den eher formalen Charakter der Identität läßt sich u.a. dann auch eine Differenzierung vornehmen, mit der auf der einen Seite ein basaleres Identitätsgefühl (und damit die grundlegende Subjekt-Objekt-Spaltung) erfaßt werden kann. Dieses läßt sich dann als eine formale, relativ stabile Basis auch von postmodern identifizierten (peripheren) Identitätsaspekten begreifen, nämlich von Diskontinuität, Widersprüchlichkeit, Heterogenität etc. Wenn diese Differenzierung ignoriert wird, könnte es nun zu einer Pathologisierung von Subjektstrukturen kommen, in denen mehrere (widersprüchliche) Bedeutungshorizonte auf der Subjektseite als Krankheitszustand deklariert werden (siehe unten bei Bernhard), wengleich hier doch wohl eher periphere (inhaltlich-narrative) Identitätsaspekte angesprochen sind und weniger solche, die auf das Erleben von Kontinuität und Kohärenz auf einer von solchen äußerlichen Ambivalenzen prinzipiell unberührten formalen (emotionalen, körperlichen und mentalen) Ebene verweisen.<sup>46</sup> Überdies gerät gerade über das Außerachtlassen dieses basalen Identitätsmodus m.E. eine Kritik aus dem Blick, die nicht nur die Kontingenz peripherer Strukturen, sondern auch jene dieser „grundlegenden“ (dualistischen) Identitäts- bzw. Subjektebene artikuliert.

- *Entwicklungsperspektiven im Erwachsenenalter?*: Schließlich möchte ich noch auf einen wichtigen Punkt verweisen, der an die Kritik des ungenügenden Reflektierens des Nicht-Identischen anschließt, diesen gewissermaßen konkretisiert und auf eine – hier besonders interessierende – aus buddhistischer Perspektive formulierbare Kritik hinzielt. Alle diese Theorien handeln von einer Entwicklung, die mehr oder weniger im Erwachsenenalter ihr Ende findet und keine weiteren über Identität hinausgehenden Prozesse berücksichtigt. Allerdings hat *Erikson* einen wichtigen Punkt für die Entwicklung im Erwachsenenalter angesprochen, der in entwicklungstheoretischer Hinsicht und in bezug auf den Buddhismus zu erwähnen ist. Und zwar postuliert *Erikson* für die letzte seiner Stufen „Integrität gegen Zweifel und Ekel“ die integrative Fähigkeit, sich an auch widrige Lebensumstände anpassen zu können, aber vor allem, *mit dem Tode konstruktiv umgehen zu können*.<sup>47</sup> Dieser Aspekt korrespondiert auch mit dem buddhistischen Verständnis eines „gesunden“ Menschen, der von emotionalen Schleiern und Ängsten befreit sein soll. Allerdings fallen die Identitätsver-

---

<sup>44</sup> Habermas 1995, S. 68. Diese besteht für Habermas mit Erikson darin, daß der von anderen wahrgenommenen Einheitlichkeit des Subjekt, die Fähigkeit entspricht, diese auch aufrechtzuerhalten.

<sup>45</sup> Vgl. Straub 1999, S. 88. Hervorhebung von Straub. Sicherlich lassen sich aber auch in diesen Theorien inhaltliche oder auch substantiell gefaßte Verständnisse von Identität und Ich (wie z.B. bei Erikson) sowie auch rationalistische Verkürzungen (wie z.B. bei Habermas) finden (vgl. Straub 1991).

<sup>46</sup> Vgl. hierzu Kapitel 5.2.2 und 5.2.5, auch Bohleber 1999, Klika 2000.

<sup>47</sup> „Aber ich kann aus klinischer Erfahrung noch hinzufügen, daß Mangel oder Verlust dieser aufgespeicherten Ich-Integration sich in Verzweiflung und einer oft unbewußten Todesfurcht zeigt“ (Erikson 1998, S. 119).

ständnisse selbst nicht zusammen, denn obwohl *Erikson* Identität als ein dialektisch vermitteltes Phänomen begreift, werden bei ihm (wie in allen anderen Theorien auch) Tendenzen erkennbar, die auf der Annahme eines sicheren und stabilen Identitätsfundamentes (des Erwachsenenalters) beruhen und auf der Notwendigkeit, dieses vor Angriffen zu schützen. Dies läßt sich mit dem noch eingehend zu erläuternden buddhistischen Bild von Identität nicht mehr verbinden, denn hier verschwimmt der Grund der Identität in theoretischer und praktischer Hinsicht in einer Weise, die eine starre Verteidigung des Selbst- und Weltbildes unangemessen erscheinen lassen.<sup>48</sup> Weiterhin kommt *Kohlberg* das Verdienst zu, entlang seines für die *Habermassche* Theoriebildung relevanten Stufenmodells, das die Moralentwicklung in sechs hierarchisch aufeinanderfolgenden, invarianten Stufen in Richtung einer prinzipiengeleiteten Moral zu fassen versucht, einen über das Erwachsenenalter hinausgehenden Entwicklungsprozeß angedeutet zu haben, wengleich ihm, aus buddhistischer Sicht argumentierend, das Instrumentarium fehlt, diesem einen fundierten Ausdruck zu verleihen.<sup>49</sup> In unserem Zusammenhang ist diesbezüglich interessant, daß *Kohlberg* eine 7. Stufe konzipiert hat, die ebenso wie die 6. empirisch nicht gesichert ist, sondern eine hypothetische Stufe darstellt, weshalb sie in der Literatur so gut wie gar nicht auftaucht<sup>50</sup> (in *Kohlbergs* Untersuchung konnte auch keinem eine post-konventionelle religiöse Orientierung nachgewiesen werden). Diese Stufe wird als abhängig von und herausgefordert durch Stufe 6 betrachtet, ist aber keine Stufe des moralischen Urteils im engeren Sinne, denn hier findet keine philosophische Reflexion mehr statt; sie ist eine „weiche Stufe“, auf der das Ich oder Selbst Deutungen vornimmt, Sinn schafft und dabei einer ganzheitlichen, „kosmischen“ oder religiösen Perspektive folgt.<sup>51</sup> Auf diesem Niveau stellen sich dem Subjekt Fragen wie „Warum moralisch sein?“ – verstanden als Folge zunehmender Relativierung und Loslösung von konkreten Regeln – „Warum lebt man?“, „Wie dem Tode gegenüberzutreten?“ und „Was ist der Sinn des Lebens“. Die 7. Stufe wird erreicht, wenn die „Krise des Relativismus“ durchlebt wurde.<sup>52</sup> Sie ist zusammenfassend durch folgende Punkte charakterisiert: Die Antworten können *nicht mehr rational* ermittelt werden; Lösungen sind charakterisiert durch ihre *kontemplativen, nicht-egoistischen* und *nicht-dualistischen* Strukturen; sie impliziert das Gefühl, *Teil des Lebensganzen* zu sein; sie ist gekennzeichnet durch die Einnahme einer kosmischen, anstatt einer universell-humanistischen (Stufe 6) Perspektive. Auf dieser Stufe identifiziert sich das Subjekt also letztlich mit der kosmischen Perspektive und wertet das Leben aus dieser Sicht, es verliert, so könnte man sagen, den konventionellen Identitätsrahmen. Des weiteren hat das Subjekt auf dieser Stufe das Gefühl der Verzweiflung in bezug auf die Sinnlosigkeit des Todes bzw. die Begrenztheit individueller Existenz. Auch muß diese Stufe eher aus psychologischen Lebenszeugnissen begründet werden (z.B. Martin Luther King), denn aus philosophischen Erwägungen.<sup>53</sup> Im Gegensatz zu *Freuds* Definition von Re-

---

<sup>48</sup> Vgl. hierzu auch Goleman 1997, S. 202.

<sup>49</sup> Vgl. hierzu Wilber 1988, S. 88-89, Keuffer 1991, S. 335. Zur Kritik an Kohlberg vgl. z.B. Bertram 1982, Nunner-Winkler 1986 oder auch Eckensberger 1998.

<sup>50</sup> Vgl. hierzu Kohlberg/Power 1981.

<sup>51</sup> Vgl. Kohlberg 1997, S. 258.

<sup>52</sup> Vgl. Kohlberg 1997, S. 120.

<sup>53</sup> Vgl. Kohlberg/Power 1981, Kohlberg 1997, S. 121.

ligion wird sie weiterhin nicht als Rückfall in eine bestandene Einheit verstanden (so, wie auch die buddhistische Psychologie an einem erwachsenen Menschen ansetzt und darüber hinaus-, nicht zurückzugehen versucht). Hier ist in jedem Fall abschließend festzuhalten, daß sich *Kohlbergs* Entwicklungsmodell dadurch im wesentlichen auch z.B. von *Habermas'* unterscheidet, daß *Kohlbergs* Modell über die Entwicklungsstufe, die charakteristisch für das neuzeitlich-bürgerliche Subjekt geworden ist und auch als Zielpunkt der *Habermasschen* Entwicklungslogik fungiert, hinausgeht und eine *transpersonale* Stufe in Erwägung zieht, welche nicht durch eine qualitativ neue reflexive Stufe und durch eine andere Art philosophischer Begründung ausgezeichnet ist, sondern eher als eine *kontemplative Transformation* verstanden wird. Durch diese Perspektivierung wird dann bei *Kohlberg* eine Dimension des Nicht-Identischen angesprochen, die im Buddhismus systematisch erfaßt wird. Identität erscheint bei *Kohlberg* auf dieser Ebene aus einer unendlichen Perspektive der Nicht-Identität, sie wird als eine Umwandlung von „Figur und Grund“ erfahren.<sup>54</sup> Mit der Analyse des Buddhismus wird einer solchen Perspektive *systematisch* nachgegangen. Im letzten Teil der Arbeit wird auf der Grundlage buddhistischer Theorie und Praxis dann auch aus psychologische Sicht ein solcher Schritt als pädagogisch bedeutsames Entwicklungsmoment weiter formuliert.

## 2.2 Identität zwischen Autonomie und Emanzipation

Entlang einer Auswahl von Untersuchung zu Identität können in der Pädagogik identitätstheoretische Thematisierungen gekennzeichnet werden, die in der vorliegenden Arbeit mit eigenen Schwerpunkten genauer in Augenschein genommen werden sollen und die – mit den oben erläuterten „Klassikern“ – den einen Pol der unterschiedlichen Identitäts- und Erziehungsverständnisse im Verlauf der kulturellen Gegenüberstellung ausmachen sollen.<sup>55</sup> In diesem Abschnitt geht es vor allem zunächst um jene Identitätstheorien, die sich in der Pädagogik in engem Zusammenhang mit den klassischen Theorien entwickelt haben und in denen Prinzipien wie Autonomie und Emanzipation bedeutsam wurden. Im Kapitel 4.1 werden dann im Rahmen einer identitätskritischen Gesamtperspektivierung neben philosophischen Ansätzen (Lyotard, Adorno, Merleau-Ponty) auch solche Ansätze erörtert, die in der Pädagogik starre Identitätsfiktionen auf spezifische Weise zurückweisen.

### 2.2.1 Frühe pädagogische Identitätskonzeptionen

Identität steht in der Pädagogik u.a. schon früh in Zusammenhang mit der Vorstellung der Selbstentfremdung der Subjekte in der (kapitalistischen) Gesellschaft und der Forderung nach einer pädagogischen Ermöglichung von Ich-Identität als Garant gegen Identitätsgefährdung. Identität wird so zum Begriff kritisch-emanzipatorischer Erziehungswissenschaft mit dem Ziel der Generierung emanzipierter, mündiger Subjekte. Daß der Begriff in diesem Sinne zu einem

---

<sup>54</sup> Vgl. Kohlberg 1997, 120.

<sup>55</sup> Zu solche Untersuchungen vgl. Stross 1991, S. 8, aber auch Schweitzer 1985 und Uhle 1997.

zentralen der Pädagogik avancierte, ist eben vor allem durch die Rezeption der obengenannten klassischen Theorien unterstützt worden. Die pädagogische Rezeption des Identitätsbegriffs ist also maßgeblich durch die psychoanalytische Entwicklungspsychologie (Erikson), den Symbolischen Interaktionismus (Goffman, Mead) und die *Habermassche* Entwicklungstheorie beeinflusst worden.<sup>56</sup> Vor diesem Hintergrund wurde die Erlangung von Ich-Identität (auch als emanzipatorische Zielkategorie) vor allem als abhängig von der Herausbildung rational-kommunikativer Kompetenzen betrachtet.<sup>57</sup> Durch die genannten Theorien

„eröffneten sich neue Perspektiven, das Verhältnis von Ich und gesellschaftlich-kultureller Umwelt zu erklären, nicht zuletzt auch zur *Überwindung* objektivistischer Erklärungsmuster der Aneignung von Bildung als Prozessen der Kulturübertragung. Mit der Vorstellung vom Subjekt als einem nicht nur vom kulturellen Ganzen geprägtem [n!] Teil, sondern als einem konstruktivem [n!] Akteur konnte die in der Tradition der Bildungstheorie immer vorhandene Grundvoraussetzung *produktiver Subjektivität*, sozialwissenschaftlich-psychologisch und transzendental-pragmatisch fundiert, reformuliert werden. [...]. Man glaubte in der Pädagogik endlich den begrifflichen Schlüssel dafür gefunden zu haben, wie ‚Bildung‘ nicht mehr nur als Eingliederung in den Überlieferungszusammenhang objektiv gültiger Tradition und institutionalisierter Werte verstanden werden, sondern wie zugleich, mit dem Identitätskonzept als Maßstab, die Zielausrichtung der pädagogisch zu optimierenden Entwicklung von Individuen zu Subjekten bestimmt werden konnte.“<sup>58</sup>

*Friedrich Schweitzer* geht davon aus, daß der Identitätsbegriff in den siebziger Jahren in Verbindung mit emanzipatorischer Erziehungstheorie Verbreitung in der Pädagogik fand, und zwar vornehmlich durch *Klaus Mollenhauer*.<sup>59</sup> Mit „Theorien zum Erziehungsprozeß“ versuchte *Mollenhauer* den Bildungsprozeß in verschiedenen Erziehungsfeldern identitätstheoretisch zu beschreiben. *Mollenhauer* hebt dort u.a. den Zusammenhang zwischen Identität und Lernerwartungen hervor, die immer auch hinsichtlich ihrer subjektbezogenen Kompatibilität dem Subjekt letztlich als Frage erscheinen:

„Die Bildung der Identität als Balance zwischen ihrer sozialen und personalen Dimension ist ja zugleich die Bildung eines Bedeutsamkeitshorizonts, innerhalb dessen das Individuum im Rahmen der Gruppen, denen es zugehört, Probleme und Inhalte gewichtet und damit konkrete Lernperspektiven erwirbt. Infolgedessen ist die Behauptung gerechtfertigt: Wo immer Lernerwartungen entstehen oder an Individuen gerichtet werden, steht deren Identität zur Diskussion, d.h. die Frage, wie weit sich die in den Erwartungen zum Ausdruck kommende Perspektive in die gebildete und balancierte Identität dieses Individuums integrieren läßt.“<sup>60</sup>

---

<sup>56</sup> Vgl. Schweitzer 1985, Stross 1991, Neumann 1997, Uhle 1997. Die pädagogische Rezeption des Identitätsbegriffs ist aber vor allem durch die Arbeit „Thesen zur Theorie der Sozialisation“ von Habermas (1970/1968) motiviert worden, die ja die anderen Konzepte umfaßt (vgl. Stross 1991, S. 10).

<sup>57</sup> Vgl. z.B. Mollenhauer 1972, Mollenhauer 1973, Schaller 1974, oder Schäfer 1978.

<sup>58</sup> Neumann 1997, S. 82-83.

<sup>59</sup> Vgl. Schweitzer 1985, S. 16. Kritisch zur Annahme, emanzipatorische Erziehungstheorie sei von Anfang an mit dem Identitätsbegriff verbunden gewesen, vgl. Hoffmann 1997.

<sup>60</sup> Mollenhauer 1972, S. 105.

Nicht zu übersehen ist, daß sich in einer solchen Beschreibung die wesentlichen interaktionistischen Merkmale wie Identität als Balance zwischen personalen und sozialen Ansprüchen und somit das Primat der identitätstheoretisch notwendigen Einbindung in den gesellschaftlichen Gesamtzusammenhang wiederfinden. Identitäts-Balance kann für *Mollenhauer* nicht erzwungen werden, sie kann sich einstellen, wenn bestimmte (kommunikative) Voraussetzungen als erfüllt betrachtet werden können. Er versteht so auch den emanzipatorischen Prozeß als einen, der pädagogisch unterstützt werden muß: aus kritischer Sicht reicht die gesellschaftlich-strukturelle Möglichkeit zur kritischen Distanzierung von gesellschaftlich zu übernehmenden Rollen nicht aus.<sup>61</sup> In dieser Sicht tritt dann auch bei *Mollenhauer* die Verbindung von Bildung und Emanzipation zutage:

„Mit dem Bildungsbegriff ist die mögliche Distanz, Kritik und Freiheit gemeint, die ein einzelner seinen Rollen gegenüber einnehmen kann.“<sup>62</sup>

Zu den Bedingungen dieser Möglichkeit gehören u.a. die schon oben erwähnten kommunikativen „Grundqualifikationen des Rollenspiels“ (Habermas): insbesondere Rollendistanz als Möglichkeit, für Verhaltenserwartungen Interpretationsspielräume offen zu lassen, Ambiguitätstoleranz als Fähigkeit, differierende Erwartungen und Differenzen zwischen Erwartungen und eigenen Bedürfnissen ertragen zu können, und auch die noch nicht erläuterte Qualifikation der Empathie als Fähigkeit zur Antizipation wechselseitiger Erwartungen und Beziehungsdefinitionen.<sup>63</sup> *Mollenhauer* beschreibt konsequentermaßen Erziehung dann auch im Sinne des Symbolischen Interaktionismus als Interaktion und Erziehungshandeln als *kommunikatives Handeln*, das „Verständigung über Sinn-Orientierung und Handlungsziele erreichen will.“<sup>64</sup> Dabei geht er in bezug auf die Erziehungssituation – und das ist hier wichtig – von *intentionalen* Subjekten aus, wobei der Erzieher im kommunikativen Raum vor dem Hintergrund antizipierter Autonomie der Subjekte die Intentionen der Edukanden hervorbringen soll.<sup>65</sup> Kommunikatives Handeln und auch Intersubjektivität sind dann für *Mollenhauer* das Handeln und Produkt intentionaler Subjekte, *wohingegen bei Habermas die intersubjektive Praxis erst so etwas wie (intentionale) Subjektivität hervorbringt.*<sup>66</sup> Instrumentelles Handeln wird weiterhin hier aus pädagogischer Sicht dem kommunikativen untergeordnet, ganz so, wie dies auch für *Habermas* behauptet werden kann.<sup>67</sup> In dem kommunikativen Raum der wechselseitigen Verständigung kann dann, wenn auch mit aller Zurückhaltung, auch ein Erziehungsziel formuliert werden, das auf eben solche kommunikative Strukturen angewiesen ist:

„Was sich aus dem heute vielfach postulierten allgemeinen Erziehungsziel »Emanzipation« im detaillierten Kontext pädagogischen Handelns als Zwischen- oder Teilziele ergibt, kann keine Theorie mit Bestimmtheit sagen, es

---

<sup>61</sup> Vgl. Mollenhauer 1973, S. 89. Vgl. auch Hoffmann 1997, S. 35

<sup>62</sup> Mollenhauer 1973, S. 92.

<sup>63</sup> Vgl. Mollenhauer 1972, S. 107.

<sup>64</sup> Vgl. Mollenhauer 1972, S. 188 und S. 42.

<sup>65</sup> Vgl. Mollenhauer 1972, S. 15.

<sup>66</sup> Vgl. hierzu auch Masschelein 1996. Ich komme später noch auf diesen Punkt zurück.

<sup>67</sup> Vgl. Mollenhauer 1972, 55-58. Vgl. auch Tillmann 1996, S. 218.

sei denn, das, was für den Begriff »Emanzipation« als unverzichtbar behauptet wird, nämlich die Chance für Individuen und Gruppen, ihr Handeln selbst zu bestimmen, würde aufgegeben (aus diesem Grunde auch ist »Emanzipation« als Erziehungsziel nicht operationalisierbar; Emanzipation ist ein kommunikativer Begriff). [...]. Der Geltungsanspruch [von Erziehungszielen wie Emanzipation, B.P.P.] also kann »allein in gelingenden Prozessen der Aufklärung und d.h.: im praktischen Diskurs der Betroffenen eingelöst werden« (Habermas 1971, S. 10).<sup>68</sup>

Der praktische Diskurs ist also der Ort, an dem Emanzipation verwirklicht werden kann, und dieser Diskurs selbst stellt ein „reales Moment im Erziehungsprozeß“ dar.<sup>69</sup> Dem Erzieher obliegt dann die pädagogische Verantwortung, in der Interaktion die *Diskurs-Kompetenz* zu erweitern und die Kommunikationsstruktur derart zu gestalten, daß der emanzipatorische Anspruch verwirklicht werden kann.<sup>70</sup> Als Qualifikationen für Diskurs-Kompetenz nennt *Mollenhauer* mit *Fend* u.a. *Innensteuerung* als Voraussetzung „für die Fähigkeit zur Distanz gegenüber unmittelbaren externen Kontrollen und Anforderungen.“ *Rationalität*, durch welche das Verhalten regelnde Normen im Verlauf des Erziehungsprozesses in Argumentationszusammenhänge eingebettet werden; *Sensibilität*, mittels deren das eigene Handeln an „sozialen Konsequenzen“ ausgerichtet bzw. dieses entlang von Handlungen, Motiven und Problemen anderer dimensioniert werden kann; *Kreativität* als Fähigkeit, normative Systeme weiterzuentwickeln; und *Relativität* als Fähigkeit, zwischen unterschiedlichen normativen Orientierungen zu wechseln.<sup>71</sup> In bezug auf die letzte Qualifikation wird sichtbar, daß es – auch im Sinne *Kohlbergs*<sup>72</sup> – immer eben auch darum geht normative Autonomie zu erlangen, also bestehenden normative Strukturen in Frage zu stellen:

„Der Bildungsprozeß muß so gedacht und gestaltet werden, damit der Educandus im pädagogischen Dialog, im »Bildungsgespräch« (Derbolav) sich nicht vorgegebenen normativen Erwartungen fügt, sondern in die Lage versetzt wird, den Anspruch der Selbstbestimmung zu realisieren.“<sup>73</sup>

Insgesamt wird deutlich, daß hier wesentliche Momente klassischer Identitätstheorien rezipiert und pädagogisch gewendet worden sind, wobei der pädagogische Anspruch in der Weise in den klassischen Theorien nicht angelegt ist.<sup>74</sup> Von besonderer Bedeutung bleibt das von der idealen Kommunikationsstruktur abhängige Ziel der Emanzipation, der normativen Autonomie und der damit verbundenen Identität eines „handlungsfähigen Subjekts“, das pädagogischer Unterstützung bedarf.<sup>75</sup> Es geht bei *Mollenhauer* in dieser Phase letztlich hauptsächlich um die Frage, wie die jeweiligen Ziele im pädagogischen Handlungsfeld umgesetzt werden können, also wie die Kommunikationsstruktur derart organisiert werden kann, daß die beschriebenen Ziele ihren Ausdruck finden. Seit den 80er Jahren ist bei *Mollenhauer* allerdings eine Veränderung hin-

---

<sup>68</sup> Mollenhauer 1972, S. 50-51.

<sup>69</sup> Mollenhauer 1972, S. 53.

<sup>70</sup> Vgl. Mollenhauer 1972, S. 121.

<sup>71</sup> Vgl. Mollenhauer 1972, S. 54.

<sup>72</sup> Auf Kohlberg und Piaget bezieht sich Mollenhauer ebenfalls explizit (Vgl. Mollenhauer 1972, S. 129).

<sup>73</sup> Mollenhauer 1972, S. 49.

<sup>74</sup> Vgl. Stross 1991, S. 26.

<sup>75</sup> Vgl. Mollenhauer 1972, S. 35.

sichtlich der Einschätzung der realen Möglichkeiten von Identität und Emanzipation feststellbar. Auf diesen Wandel nehme ich noch Bezug.

In etwa der gleichen Phase sind in der Pädagogik innerhalb eines eher schulpädagogisch-didaktischen Diskurses ebenfalls in Anlehnung an *Habermas* und auch an *Krappmann* Konzeptionen entwickelt worden, die ähnlich wie auch *Mollenhauer* nach den Möglichkeitsbedingungen von Identität fragen, hier insbesondere aber eben im Rahmen schulischer Sozialisation. *Mollenhauers* Fragestellung, inwieweit sich die Lernerwartungen in die bestehende Identität integrieren lassen, ist hier übernommen und in einer schulpädagogischen Perspektive überprüft worden.<sup>76</sup> Als zentral kann diesbezüglich die Untersuchung von *Franz Wellendorf* gelten, auf den im Verlauf dieser Phase dann rekuriert wird, so z.B. bei *Peukert* und auch *Rumpf*.<sup>77</sup> Entlang interaktionstheoretischer Grundsätze wird auch hier Ich-Identität als Balance zwischen der in der Familie erworbenen persönlichen Identität und der (durch die Schule repräsentierten) sozialen Identität aufgefaßt. Dabei steht der Schüler einerseits vor der Aufgabe, die an ihn herangetragenen Identitätserwartungen zu erfüllen, andererseits muß es ihm gelingen, seine „Einzigartigkeit“ mit in den Interaktionsprozeß einzubringen.<sup>78</sup> Die schulischen Rituale (wie z.B. Prüfungsrituale als außengesteuerte Lernerwartungen), die den einen Pol der herzustellenden Balance darstellen, sind für *Wellendorf* dadurch charakterisiert, daß sie mit bestimmten Rollenerwartungen verknüpft sind, die bei Nichterfüllung auch zum Ausschluß führen können; denn, wer „nicht bereit ist, diesen Erwartungen zu entsprechen, kann nicht Mitglied des Systems sein.“<sup>79</sup> So werden dann auch Klassenarbeiten von *Wellendorf* als ein „Symbol des Zwangscharakters der in der Schule zugeschriebenen Identität“ verstanden.<sup>80</sup> Schließlich hängt die Generierung von Ich-Identität davon ab, ob eine „ungebrochenere Darstellungen früherer Erfahrungen“ (Triebimpulse, Affekte) im schulischen Interaktionskontext gewährleistet werden kann:

„Die Schule kann nur dann positiv zur Konstitution der Identitätsbalance auf einem der lebensgeschichtlichen Entwicklung der Schüler entsprechenden Niveau beitragen, wenn sie den Schülern die Chance bietet, auch ihre frühkindlichen Erfahrungen mit Triebimpulsen und Affekten in den schulischen Kommunikations- und Handlungszusammenhang einzubringen, ohne bestraft oder benachteiligt zu werden.“<sup>81</sup>

Auch hier bei *Wellendorf* wird so an Ich-Identität als Ideal gelungener Sozialisation festgehalten und nicht etwa in Erwägung gezogen, ob Ich-Identität als ein pädagogisches Ziel nicht selbst einer kritischen Überprüfung unterzogen werden müßte, wie dies schon *Adorno* lange zuvor gefordert hat.<sup>82</sup> Diese Kritik kann nach *Stross* ebenso an *Horst Rumpf* und auch *Ursula Peukert* gerichtet werden, denn

---

<sup>76</sup> Vgl. Neumann 1997, S. 84.

<sup>77</sup> Vgl. Stross 1991, S. 24 und Rumpf 1976, Peukert 1979.

<sup>78</sup> Vgl. Wellendorf 1974, S. 65.

<sup>79</sup> Wellendorf 1974, S. 67.

<sup>80</sup> Vgl. Wellendorf 1974, S. 123.

<sup>81</sup> Vgl. Wellendorf 1974, S. 261.

<sup>82</sup> Vgl. Stross 1991 und Adorno 1974.

„in der Konzentration auf eine praktikable pädagogische Umsetzbarkeit identitätsorientierter Vorstellungen, so vor allem durch die Studie Wellendorfs und sich daran anschließende Studien, zum Beispiel bei U. Peukert und Rumpf, [wurde] das Identitätskonstrukt einer kritischen gesellschaftstheoretischen Betrachtung, die sich dem Begriff selbst hätte verweigern müssen (wie bei Adorno), entgültig enthoben.“<sup>83</sup>

Diese Verweigerung hätte zumindest in einem kritischen Innehalten und in einer Einschränkung des Identitätsbegriffs ihren Ausdruck finden sollen. In jedem Fall gilt auch für *Rumpf*, daß Ich-Identität als Balance zwischen den durch die Familie und den durch die Schule vermittelten Handlungsstrukturen gedacht werden muß. *Rumpf* anerkennt zwar, daß es disparate, nicht-stimmige und bedrohende Identitätsanteile gibt und daß subjektive Anteile von Annullierung bedroht sind, allerdings bedeutet Arbeit an der eigenen Identität für ihn (auch pädagogische) Arbeit an der „Integration disparater Anteile der Selbst- und Welterfahrung“;<sup>84</sup> diese Integration, die in Ich-Identität und Ich-Stärke (als Belastbarkeitsmaßstab) kulminiert, bleibt als pädagogisches Regulativ bei *Rumpf* maßgebend.<sup>85</sup> Ebenfalls bei *Ursula Peukert* bleibt Ich-Identität als pädagogische Leitkategorie in dieser Phase der pädagogischen Rezeption interaktionistischer Theorien bestimmend. *Peukert* betont in ihrer Analyse des „sozialen Lernens im Vorschulalter“ in Anlehnung an *Krappmann* und *Habermas* die für die Ich-Identität erforderlichen kommunikativen und interaktiven Kompetenzen:

„Wenn der Erwerb von kommunikativer Kompetenz und Ich-Identität grundsätzlich als Ziel des Sozialisationsprozesses insgesamt erscheint und als Ziel pädagogischen Handelns im Vorschulbereich im besonderen akzeptiert wird, dann müßte die Grundregel gelten, daß alle Lernprozesse auf dieses Globalziel hin auszurichten sind.“<sup>86</sup>

Nach *Peukert* muß das Kind im wesentlichen zwei Aufgaben bewältigen, die in Forderung einer zweifachen Selbst- bzw. Identitätsfindung zum Ausdruck kommen:<sup>87</sup>

„Kinder sollen lernen, in Situationen, in denen ihre Handlungsfähigkeit durch die gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse eingeschränkt ist, ihr Recht auf Selbstbestimmung durchzusetzen und für diejenigen einzustehen, die an der Entfaltung ihrer Person gehindert werden.“<sup>88</sup>

*Peukert* begreift Identität und pädagogisch fundierte „Prozesse der Selbstwerdung“<sup>89</sup> als einen Aneignungsprozeß der menschlichen Erfahrung. In Anlehnung an *Leontjew* hantiert sie dabei mit einem Aneignungsbegriff, der nach *Stross* Aneignung als eine Aneignung eines *menschlichen Wesens* faßt.<sup>90</sup> *Stross* zufolge arbeitet die Verwendung eines solchen Aneignungsbegriffs – obwohl *Peukert* an mehreren Stellen die gesellschaftliche Vermitteltheit menschlicher Fähigkeit

---

<sup>83</sup> Stross 1991, S. 26.

<sup>84</sup> Vgl. Rumpf 1976, S. 164.

<sup>85</sup> Vgl. Rumpf 1976, S. 165.

<sup>86</sup> Vgl. Peukert 1979, S. 198.

<sup>87</sup> Vgl. hierzu auch Stross 1991, S. 27. Peukert verwendet Selbst und Identität synonym.

<sup>88</sup> Peukert 1979, S. 38-39.

<sup>89</sup> Peukert 1979, S. 33-34.

<sup>90</sup> Vgl. Peukert 1979, S. 86 ff, Stross 1991, S. 28-29.

deutlich herausstellt – einer Enthistorisierung und so einer Ausblendung vorliegender gesellschaftlicher Verhältnisse zu.<sup>91</sup> Auch das Prinzip der Ich-Stärke taucht bei *Peukert* wieder auf, wenn sie eben fordert, daß Kinder ihr Recht auf Selbstbestimmung in handlungskompetenzbedrohenden Situationen durchzusetzen lernen sollten, und wenn sie insgesamt davon ausgeht, daß die Autonomie des Subjekts pädagogisch realisiert werden könne.<sup>92</sup> Am Ende kann Identitätsentwicklung bei *Peukert* aber nur „als Akt der Integration in das bestehende System“ verstanden werden, da *Peukert* in psychoanalytischer Haltung diese Integration als durch Internalisierung elterlicher Autorität und so des Über-Ichs vermittelt sieht.<sup>93</sup> So läßt sich dann schließlich Fragen, von welcher Art die postulierte und für möglich gehaltene Autonomie und die Selbstbestimmung des Subjekts sein sollen, wenn das Subjekt darauf beschränkt bleibt, existierende und internalisierte gesellschaftliche Handlungsnormen zu perpetuieren.

### 2.2.2 Identität als notwendige Fiktion

Die Möglichkeit und die Leistungsfähigkeit des Begriffs der Identität wurde prinzipiell schon vor der Rezeption sogenannter postmoderner oder poststrukturalistischer Ansätze kritisch in Augenschein genommen und führte zu einer ersten Einschränkung pädagogischer Identitätsvorstellung. Anschließend an die Identitätsmodelle von *Mead* und *Goffman* hat z.B. schon *Krappmann* eine erste wichtige Kritik an (pädagogischen) Identitätsvorstellungen und an der realen Möglichkeit von Identität als eine die gesellschaftliche Realität widerspiegelnde Kategorie formuliert, wobei letztlich aber auch er an Identität festhält.<sup>94</sup> Ich will kurz u.a. seinen Ansatz skizzieren, um exemplarisch die prinzipiell schon in den früheren Theorien angelegte, aber m.E. doch vernachlässigte Fragilität des Identitätskonstruktes deutlich zu machen. *Krappmanns* Identitätsansatz wird zunächst in besonderer Weise *Goffmans* Idee der „Schein-Normalität“<sup>95</sup> und *Habermas'* Begriff der „Schein-Einzigartigkeit“ mit einem Balanceakt in Zusammenhang gebracht. *Habermas* beschreibt dieses Verhältnis wie folgt:

„wir halten eine soziale Identität aufrecht, indem wir jeweils mit den Gegenspielern relevanter Bezugsgruppen im Hinblick auf die normierten Verhaltenserwartungen »identisch« zu sein versuchen und gleichwohl Anstrengungen unternehmen, um diese »Identität« mit anderen als eine Scheinnormalität (*phantom normalcy*) sichtbar zu machen; gleichzeitig halten wir eine persönliche Identität aufrecht, indem wir gegenüber allen relevanten Bezugsgruppenmitgliedern den sozialen Abstand einer ausdrücklichen Nicht-Identität wahren und gleichwohl Anstrengungen unternehmen, diese Nicht-Identität als eine fiktive Einzigartigkeit (*phantom uniqueness*) sichtbar zu machen. Diese dialektische Beziehung ist an die Struktur der Umgangssprache gebunden.“<sup>96</sup>

---

<sup>91</sup> Vgl. Stross 1991, S. 29.

<sup>92</sup> Vgl. Peukert 1979, S. 25.

<sup>93</sup> Vgl. Peukert 1979, S. 144 und 157. Vgl. hierzu auch Stross 1991, S. 30.

<sup>94</sup> Vgl. Stross 1991, S. 32-34.

<sup>95</sup> Vgl. Goffman 1975, S. 152.

<sup>96</sup> Habermas 1973a, S. 131-132.

Nach *Krappmann* ist das Individuum einerseits überfordert, den Erwartungen der anderen gänzlich zu entsprechen, wodurch es eine Schein-Normalität herzustellen versucht, andererseits ist der totale Rückzug auf es selbst ebenso fiktiv, da Interaktion dadurch beendet werden würde. Dies macht es nötig, eine Schein-Einzigartigkeit herzustellen. Das Individuum muß also in zwei Richtungen balancieren. Ich-Identität stellt sich ein, wenn die Balance zwischen äußeren Erwartungen und individuellen Ansprüchen gelingt. Es muß also ein Balanceakt vollzogen werden zwischen individuellen Dispositionen bzw. intrapsychischen Strukturen und äußeren Rollenerwartungen:

„Es wird also zugleich gefordert, so zu sein wie alle und so zu sein wie niemand. Auf beiden Dimensionen muß das Individuum balancieren, weil es, um Interaktion nicht zu gefährden, weder der einen noch der anderen Anforderung noch beiden voll nachgeben, noch sie gänzlich verweigern kann.“<sup>97</sup>

Wichtig ist in bezug auf die Weiterentwicklung der *Meadschen* Theorie, daß *Goffman* die Vorstellung einer relativ widerspruchslösen Integration in die Gesellschaft bzw. der totalen Erfüllung der Erwartung anderer aufgibt und herausarbeitet, daß eine Distanz zur individuellen und gesellschaftlichen Rolle besteht.<sup>98</sup> Diese Erkenntnis ist auch für *Krappmann* bestimmend, insofern in dem Balancemodell durch die Betonung der Behauptung individueller Ansprüche eine Abkehr von rollenkonformistischen Identitätsverständnissen offenbar wird.<sup>99</sup> Die Kompetenz der *Rollendistanz* ist dann auch die erste, welche *Krappmann* in Anlehnung an *Goffman* herausarbeitet. *Empathie* wird als zweite Kompetenz genannt, und sie bedeutet die Fähigkeit, sich in den Interaktionspartner hineinzusetzen und seine Erwartungen antizipieren zu können. Im Gegensatz zu *Mead* wird Empathie aber nicht nur als kognitive, sondern auch als eine affektive Kompetenz verstanden.<sup>100</sup> Des weiteren nennt *Krappmann* *Ambiguitätstoleranz*. Es ist das Vermögen, keinen Schaden an den Doppeldeutigkeiten und auch an den Verweigerungen zu nehmen, die zwangsläufig in einer Interaktion in bezug auf die Identitätsgestaltung auftauchen.<sup>101</sup> Schließlich wird als letzte und vierte Kompetenz *Identitätsdarstellung* genannt, worunter *Krappmann* die Fähigkeit versteht, die eigene Identität repräsentieren und vor anderen behaupten zu können.<sup>102</sup> Bei *Krappmann* taucht auf eine spezifische Weise der Begriff der Nicht-Identität auf. Sie kann das Subjekt bedrohen, wenn die obenbeschriebene Identitätsbalance nicht aufrechterhalten werden kann und zu der einen oder anderen Seite umschlägt:

„Nicht-Identität, gegen die sich Ich-Identität behaupten muß, droht dem Individuum von zwei Seiten, nach denen es fallen kann: es kann die Balance verlieren, indem es in den Erwartungen der anderen voll aufgeht, also sich nicht mehr von der ihm zugeschriebenen ‚social identity‘ abhebt; Nicht-Identität droht auf der anderen Seite, wenn das

---

<sup>97</sup> Krappmann 1972, S. 78.

<sup>98</sup> Vgl. hierzu Goffman 1973, Stross 1991, S. 100, Brumlik 1998, S. 768-769.

<sup>99</sup> Vgl. hierzu auch Pörnbacher 1999, S. 19-20.

<sup>100</sup> Krappmann 1972, S. 142-143..

<sup>101</sup> Krappmann 1972, S. 151.

<sup>102</sup> Krappmann 1972, S. 168.

Individuum diese Erwartungen zurückweist, also voll die angesonnene Einzigartigkeit seiner ‚personal identity‘ übernimmt.“<sup>103</sup>

Personale Nicht-Identität stellt sich also entweder ein, wenn das Subjekt vollständig identisch mit den anderen und somit nicht identisch mit sich selbst, oder wenn es in keiner Weise identisch mit den anderen ist und somit isoliert in einer mit sich selbst identischen Kapsel verharrt (bzw. wenn es also den „sozialen Abstand einer ausdrücklichen Nicht-Identität“ (Habermas, s.o.) in einer zu strengen Form aufrechtzuerhalten versucht<sup>104</sup>). Bei *Krappmann* wird schon explizit herausgestellt, daß Identität – wie ja auch bei *Habermas* – nicht als ein statisches und sicheres Produkt angesehen werden kann, sondern vielmehr als ein *in Interaktionen sich kontinuierlich stabilisierendes Konstrukt verstanden werden muß*. *Krappmann* betont also den „permanent-unabgeschlossenen Charakter identitätsorientierter Prozesse“<sup>105</sup>; ein Aspekt, der in pädagogischen Ansätzen mit dem starken Fokus auf Emanzipation und Autonomie allzuleicht aus dem Blick gerät, wengleich die hier erörterten Theorien sicherlich auch das Moment prekärer Balancierung mehr oder weniger thematisiert haben. Obwohl aber der fiktionale Charakter auch durch den Hinweis auf den Noch-Nicht-Status<sup>106</sup> von Identität bei *Krappmann* hervorgehoben wird, bleibt die theoretische Behandlung der Nicht-Identität auch bei ihm allein ihrer Zurückweisung zugunsten der Identität geschuldet, so, wie auch (ähnlich wie bei obengenannten pädagogischen Ansätzen) der pädagogische Identitätsauftrag – über die Annahme, Identität sei eine gesellschaftlich bedingte reale Notwendigkeit bzw. „das subjektive Korrelat der in menschlichen Gruppierungen zu lösenden Aufgabe“<sup>107</sup> – letztlich weiter bestimmend bleibt:

„Das Identitätskonzept enthält ein noch auszuarbeitendes pädagogisches Programm für eine bildende und erziehende Umwelt, die nicht durch Zureden und Besserwisserei, sondern durch die Art ihrer Kommunikations- und Interaktionsangebote die soziale Genese eines Identität behauptenden Subjekts fördert.“<sup>108</sup>

Seit den 80er Jahren wird auch bei *Mollenhauer* eine kritische Haltung zum Identitätsbegriff deutlich. Die Unbestimmtheit des Begriffs ist auch bei ihm gegenwärtig, was in einer zunehmenden Reflexion auf seine Möglichkeitsbedingungen offenbar wird. Im pädagogischen (Identitäts-) Diskurs relativierte *Mollenhauer* damit seine ursprüngliche, optimistischere Haltung zum Identitätsbegriff:

„Der Satz »ich bin mit mir identisch« ist nur noch als Ideologie sinnvoll. Richtig wäre beispielsweise die Formulierung: »Der Entwurf, den ich von mir mache – und den ich mir unter dem Eindruck der Entwürfe, die andere sich

---

<sup>103</sup> Krappmann 1972, S. 79-80.

<sup>104</sup> In diesem Fall würde die eine Nicht-Identität, verstanden als Abstand zu den anderen, zu einer Nicht-Identität führen, die nicht wie oben bei Habermas einfach auf das Verhältnis zwischen dem Subjekt und den andern verweist, sondern auf die innere diffuse Struktur des Subjekts. In der Identitätskritik durch Adorno werde ich noch einmal auf das Verhältnis von Identität und Nicht-Identität bei Habermas eingehen.

<sup>105</sup> Stross 1991, S. 33.

<sup>106</sup> „Solange es einen sozialen Prozeß gibt, kann diese Identität niemals fertig sein [...]“ (Krappmann 1980, S. 101).

<sup>107</sup> Krappmann 1980, S. 110.

<sup>108</sup> Krappmann 1980, S. 116.

von mir machen, mache – und mein Verhältnis zu ihm, ihm Hinblick auf das, was ich sein könnte, ist mir ein Problem«. Insofern gibt es, jedenfalls für die pädagogische Theorie, keine Identitäten, sondern nur Identitätsprobleme.<sup>109</sup>

Wie auch bei *Krappmann* wird bei *Mollenhauer* aber dann die Notwendigkeit des Begriffs für den Bildungsprozeß explizit herausgestellt:

„Identität gibt es *nur als Fiktion*, nicht als empirisch zu sichernden Sachverhalt. Diese Fiktion aber ist eine notwendige Bedingung des Bildungsprozesses, denn nur durch sie bleibt er in Gang. Identität ist eine Fiktion, weil mein Verhältnis zu meinem Selbstbild in die Zukunft hinein offen, weil das Selbstbild ein *riskanter* Entwurf meiner Selbst ist.“<sup>110</sup>

An der Möglichkeit von Bildung hält *Mollenhauer* auch in seinen letzten Veröffentlichungen fest. Allerdings wird hier eine zunehmende Verschiebung hinsichtlich der Bedeutung des Identitätsbegriffs und hinsichtlich einer bildungstheoretischen Fokussierung spürbar. *Mollenhauer* hebt dort jenseits von pädagogischen Identitätsfixierungen Elemente hervor, die eher auf Nicht-Identität verweisen. Von besonderer Bedeutung scheint mir diesbezüglich der Hinweis *Meyer-Drawes* zu sein, daß *Mollenhauer* nun in bezug auf eine ästhetische Bildung Aspekte der Leiblichkeit thematisiere, die auf die menschliche Hinfälligkeit verweisen. In *Mollenhauers* Betonung spezifischer musikalischer oder ästhetischer Erfahrung komme eben die „Tragik unseres vergänglichen Leibes“ zum Ausdruck, und er warne davor, „im göttlichen Tempel die eigene Hinfälligkeit zu vergessen.“<sup>111</sup> *Mollenhauer* vollzieht beispielsweise an der ästhetischen Interpretation eines Gemäldes von *Giorgione* – das eine die Schwere des Lebens zum Ausdruck bringende alte Frau zeigt – eine Wende hin zu einer Leiblichkeit, die nicht nur als jene eines autonomen, über alles erhabenen und genießenden Subjekts verstanden werden kann, sondern die unmittelbar auf ein transitorisches Moment, auf die Vergänglichkeit des Subjekts verweist:

„Die alte Frau zeigt auf sich *und* blickt uns an. ‚Col Tempo‘ steht auf dem Zettel, den sie in der Hand hält, ‚mit der Zeit‘. Mit der Zeit ist sie alt geworden, mit der Zeit werden auch wir es werden, mit der Zeit werden wir begreifen. Die Vorstellung der Leibhaftigkeit unserer Existenz ist hier also nicht nur auf einen Zustand hin ausgelegt [...], sondern als eine Veränderung in der Zeit.“<sup>112</sup>

---

<sup>109</sup> Mollenhauer 1983, S. 159. In ähnlicher Weise äußert sich Meyer-Drawe zum Begriff der Autonomie, der dem der Identität verwandt ist: „Autonomie könnte wie der Begriff der Wahrheit auf eine praktische Illusion verweisen, ohne die der Mensch nicht leben kann. Eine solche Illusion beweist sich durch ihre Wirkung nicht durch ihre Logik. Autonomie könnte dergestalt nicht Länger als Lösung, sondern als eine moderne Problematisierungsform von Subjektivität diskutiert werden.“ (Meyer-Drawe 1998, S. 48). So kann es eben auch Identität nur als Problem und Fiktion geben. Gerade auch der Buddhismus arbeitet Identität als eine *praktische Illusion* und als eine durch Anhaftung bedingte Fiktion heraus, die auf der „relativen Ebene“ bedeutungsvoll ist, aus absoluter Perspektive eine mit Leid verbundene Einschränkung bedeutet.

<sup>110</sup> Mollenhauer 1983, S. 158.

<sup>111</sup> Vgl. Meyer-Drawe 2000, S. 150.

<sup>112</sup> Mollenhauer 1998, S. 64. Zu Mollenhauers (bildungstheoretische) Arbeiten über ästhetische und leibliche Aspekte vgl. auch Mollenhauer 1993, 2000a, 2000b.

*Mollenhauer* spricht mit der Interpretation des Bildes auch ein Defizit in der pädagogischen Theorie an, in der die Leiblichkeit erst sehr spät thematisiert worden ist. Auch hebt *Mollenhauer* mit der Bedeutung des Leibes in der ästhetischen Wahrnehmung ein Dazwischen hervor, das zwischen *rein Leiblichem und rein Geistigem angesiedelt ist*. In der ästhetischen Wahrnehmung eines Musikstückes z.B. ist der Dualismus zwischen Denken und Fühlen aufgehoben, da sich die geistigen und körperlichen Empfindungen vermischen und eine Öffnung des denkenden Subjekts ermöglichen können. Diese Aspekte der Transzendenz und der eigenen Sterblichkeit, des Leidens werden auch in der Analyse buddhistischer Philosophie und Psychologie herausgearbeitet, denn die Betonung der Vergänglichkeit und Sterblichkeit, aber auch der mit der soteriologischen Praxis verbundenen Transzendenz, ist zentrales Moment des Buddhismus. Der Aspekt der Transzendenz wird in besonderer Weise aber auch wieder bei der Thematisierung der Philosophie *Adornos* und vor allem *Merleau-Pontys* aufgegriffen, wenn deutlich gemacht werden soll, daß bei ihm die Subjekt-Objekt-Einheit als Form dieser leiblich vermittelten Transzendenz mitgefaßt ist.

### 2.2.3 Ich-Stärke und Emanzipation in neueren pädagogischen Konzeptionen

Die Idee der Identität eines starken, emanzipierten Subjekts (vor allem in bezug auf eine *ingeschränkte* Sicht von „stark“ und „emanzipiert“) ist nicht nur ein Relikt aus vergangenen pädagogischen Tagen. Auch in der Gegenwart finden sich Thematisierungen von Identität, in denen einige der obenbeschriebenen Einspurigkeiten mit unterschiedlicher Betonung wieder auftauchen. *Armin Bernhard*, dessen Stellungnahme hier exemplarisch u.a. die identitätstheoretische Achse zwischen „modernen“ und einigen später zu behandelnden „postmodernen“ pädagogischen Konzepten sichtbar macht, hat sich in einem Aufsatz in einer Weise geäußert, die zwar ähnlich wie bei *Krappmann* und *Mollenhauer* kritische Impulse enthält, insgesamt die Notwendigkeit der Entwicklung einer *einheitlichen* personalen Identität und emanzipatorischer Momente in einer Zurückweisung postmoderner identitätstheoretischer Konzeptionen aber ebenfalls deutlich hervorhebt. *Bernhard* fragt sich in dieser Perspektive und durchaus auch vor dem Hintergrund eines interaktionistischen (und auch Identität prinzipiell berücksichtigenden) Verständnisses von Identität<sup>113</sup> vor allem, ob die Forderungen einiger den postmodernen Pluralitätspostulaten verhafteten Pädagogen und Sozialwissenschaftlern nicht überzogen seien und diese nicht eher der Befürwortung einer subjekttheoretischen Pathologisierung das Wort redeten. Verständnisse von Subjektivität z.B. als „multiple Persönlichkeit“, die als natürliche Antwort auf die gesellschaftlichen Veränderungen in Richtung Pluralität und Individualisierung betrachtet würden, seien eindeutig zurückzuweisen, denn die

---

<sup>113</sup> Vgl. *Bernhard* 1999, S. 293: „Demzufolge ist der Mensch als eine widerspruchsvolle Einheit aus Prozessen der Vergesellschaftung und eigenproduktiven Potentialen aufzufassen, aus deren Zusammenwirken Identität als Selbstentwurf des Subjekts erst hervorgehen kann.“ Vgl. zum Nicht-Identischen dort auch S. 299.

„Übertragung dieses Krankheitsbildes als Alternativmodell auf die Subjektentwicklung in der bestehenden Gesellschaft mutet nicht nur reichlich grotesk an, sondern ist auch im Hinblick auf die Opfer solcher Erkrankungen als zynisch zu beurteilen.“<sup>114</sup>

*Bernhard* ist der Ansicht, daß einige postmoderne Zugangsweisen zum Subjekt doch gerade die für die gesellschaftlichen Umstände nötige Widerstandsfähigkeit herabsetzen, da sie eine Subjektstruktur fordern würden, die genau mit den pluralen gesellschaftlichen Umständen korrespondierte und so die gesellschaftliche Reproduktion garantierte. Insofern könnte man also zu der Ansicht gelangen, daß der allgemeine Anspruch der pluralisierenden Postmoderne, Herrschaftsverhältnisse zu entlarven und ihnen mit der Zersplitterung auf Einheit gerichteter Lebensformen und Zwangsstrukturen entgegenzuwirken, grundsätzlich genau in sein Gegenteil umschlüge, und zwar indem man eben die anvisierte offenere Identitätsstruktur dann in solchen postmodernen Konzepten – die m.E. doch der Offenheit des Subjektsein auch über eine gesellschaftliche Fokussierung gerecht zu werden versuchen – schlicht als eine der Gesellschaftsstruktur einfach auf eine konformistische Weise anzupassende Struktur begreifen würde. Für *Bernhard* tritt dann auch der Charakter einer fremdbestimmten Individualgenese in der postmodernen Debatte dementsprechend eher verschleiert auf, „indem sie die Pluralisierung und Auflösung von Identitätsmustern als demokratisches Ereignis zelebriert.“<sup>115</sup> Dies scheint in der Tat ein nicht ganz unplausibler Punkt zu sei, denn offensichtlich bemüht man sich in den Diskursen um die Postmoderne, in denen es u.a. um neuere Identitäts- bzw. Subjektverständnisse geht, um die Konstruktion von (offenen) Menschenbildern, die mit den herrschenden pluralen, zersplitterten gesellschaftlichen Verhältnissen gewissermaßen kompatibel bzw. mit diesen in Einklang zu bringen sind und durch welche mit der (pädagogischen) Forderung neuer Kompetenzen auch die Handlungsfähigkeit des Subjekts wieder rehabilitiert werden soll.<sup>116</sup> Dennoch frage ich mich, ob die „Pluralisierung und Auflösung von Identitätsmustern“ so negativ betrachtet werden und auch unbedingt als in einem antagonistischen Verhältnis zu „demokratischen“ Prozessen stehend gesehen werden muß, wenn es doch z.B. in demokratischen Prozessen m.E. immer auch um die Loslösung von (sich in Identitätskonstrukten manifestierenden) Positionen und (im Diskurs) um die Einnahme *anderer* Sichtweisen gehen sollte; Demokratie bedeutet so – auch für *Habermas* –, so viele Stimmen wie möglich hörbar zu machen; *diese anderen Stimmen könnten allerdings möglicherweise an zu starren Grenzen personaler Identitätsentwürfe verhallen.*<sup>117</sup> *Bernhards*

---

<sup>114</sup> Bernhard 1999, S. 298. Er meint hier vor allem Ideen, wie sie z.B. bei Helga Bilden um Vorschein kommen. Bilden propagiert ein Subjekt, das aus beliebig vielen Identitätsformationen und Teilselbsten besteht (vgl. Bilden 1997).

<sup>115</sup> Bernhard 1999, S. 297.

<sup>116</sup> Beispielsweise bei Meder 1987, Kamper/Wulf 1994, Bilden 1997, Richter 1997, Neumann 1997, Koller 1999. Bilden schreibt z.B.: „Innere Vielfalt und Beweglichkeit sind also nicht Beliebigkeit, sondern Voraussetzung für Handlungskompetenz als Subjekt unter den Bedingung von Vielfalt, von Widersprüchen und Diskontinuitäten in Gesellschaft und individueller Biographie“ (Bilden 1997, S. 228. Hervorhebungen habe ich weggelassen). Dennoch lassen sich viele der identitätskritischen Impulse solcher und ähnlicher Konzeptionen in der vorliegenden Arbeit für eine buddhistisch inspirierte bildungstheoretische Neuperspektivierung auf fruchtbare Weise rekrutieren (vor allem jene von Meder und Koller, was noch deutlich wird).

<sup>117</sup> Vor allem auf Empathie und auch Rollendistanz ausgerichtete Bildungsprozesse scheinen für das Erhören vielfältiger Positionen unabdinglich zu sein. So geht es auch bei *Habermas* schon in bezug auf die Grundqualifikationen des handelnden Subjekts u.a. um die Frage, „ob der Handelnde, im Vergleich zu anderen [...] sich relativ autonom verhält und gut verinnerlichte Normen reflexiv anwendet (flexible Über-Ich-Formation); oder ob er dazu neigt, aufgrund von Konditionierung auferlegte Normen reaktiv anzuwenden (externalisiertes Über-Ich); oder aufgrund einer repressiven Verhaltenskontrolle rigide verinnerlichte

Analyse wirkt ebenso etwas starr, wenn er z.B. davon ausgeht, daß im sozialwissenschaftlichen Diskurs vornehmlich die Chancen einer plural verfaßten Gesellschaftsordnung ins Auge gefaßt und die subjektgefährdenden Momente ignoriert würden. Chancen und Risiken liegen aber, wie schon *Ulrich Beck* gezeigt hat, dicht beieinander. Hier rezipiert *Bernhard Beck* m.E. nicht korrekt, wenn er am Rande postuliert, daß besagter Sozialwissenschaftler ein Gesellschaftsbild entwickeln würde, das „frei von Härten“ von „Entfremdung“, von „Vereinseitigung“ und von der Möglichkeit des Identitätsverlustes wäre. *Beck* macht m.E. doch gerade auf die ambivalenten institutionellen Vereinnahmungen und Bedrohungen aufmerksam, denen das Subjekt ausgesetzt ist.<sup>118</sup> *Bernhard* begreift Identität aber durchaus keinesfalls, wie schon deutlich wurde, gänzlich als eine in sich abgeschlossene Entität, sondern als eine Schnittstelle zwischen historisch möglichen Beschädigungen und Ausfaltungspotentialen. Identität wird auch bei ihm als ein gefährdetes und auch veränderbares Konstrukt verstanden, als ein fortlaufender Prozeß subjektiver Selbstgestaltung im Rahmen widersprüchliche gesellschaftlicher Tendenzen. Identität sei durchaus Zwang der Selbstdisziplinierung, internalisierter sozialer Zwang und eine Zumutung für die Individuen. Es dürfe nicht unterschlagen werden, daß die Gesellschaft die Menschen durch die ständig erforderliche Identitätssicherung unter Druck setze. Trotz oder gerade wegen dieser Einschränkung bleibt aber bei ihm einerseits Identität als einheitliches Ziel pädagogischer Intervention überhaupt bestehen, andererseits hebt er wie auch *Habermas* und in Folge *Mollenhauer* in seinem Identitätsverständnis deutlich ein emanzipatorisches Moment hervor:

„[...] Identität [kann sich] auch als Verweigerung gegenüber irrationalen gesellschaftlichen Zwängen, als Widerstandsfähigkeit gegenüber Anfechtungen der eigenen Persönlichkeit, als Freisetzung emanzipativen Subjektvermögens gegen entmündigende Strukturen äußern.“<sup>119</sup>

Die Möglichkeit von Emanzipation sieht er in einer auch reproduzierenden Sozialisation eingebettet. Den über Sozialisation vermittelten Zwang zur Selbstdisziplinierung und den damit verbundenen Zwang zur Identitätssicherung – der ja gerade erst im Prozeß der sich bildenden Moderne und im Zerfall tradierfähiger Lebensmuster seinen Ursprung hat und im weiteren Verlauf von den Menschen internalisiert wurde – deutet er nicht nur als einen notwendigen Impuls, durch den das Subjekt befähigt wird, sich den gegebenen sozialen Erfordernissen anzupassen und sich in ihnen zurechtzufinden, also überhaupt überlebensfähig zu sein, sondern sieht er ein emanzipatorisches Entwicklungsmoment vor allem im Prozeß der Internalisierung sozialer Strukturen eingelagert.<sup>120</sup> Diese Fokussierung des emanzipativen Momentes und personaler Identität wirkt aber bei *Bernhard* einseitig. Es scheint, als läge die Lösung ausschließlich in ei-

---

Normen zwanghaft anzuwenden (neurotische Über-Ich-Formation)“ (*Habermas* 1973a, S. 128-129). Bei der *Rollendistanz* handelt es sich so um die Fähigkeit, sich reflexiv und kritisch auf seine Rolle zu beziehen, um nicht im Konformismus, aber auch eben nicht in einer starren Ich-Verteidigung aufzugehen.

<sup>118</sup> Vgl. *Beck* 1986 und *Beck/Vossenkuhl/Ziegler* 1995.

<sup>119</sup> *Bernhard* 1999, S. 294.

<sup>120</sup> „Ohne die in uns über Sozialisation und Erziehung wirkenden selbstdisziplinierenden Momente wären wir überhaupt nicht überlebensfähig, sie sind die Bedingung humaner Existenz, weil sie uns erst mit den Grundlagen der Sozialwerdung in dieser konkreten Gesellschaft ausstatten.“ Seiner Ansicht nach wird die mit „diesem Selbstzwang immer auch verbundene Möglichkeit der emanzipativen Freisetzung des Subjekts“ gerade in neueren Ansätzen ignoriert (vgl. *Bernhard* 1999, S. 295).

ner Rehabilitierung vergangener starrer Identitätsfiktionen, ohne auch die Bedeutung einer (spezifischen) Öffnung der Identitätsgrenzen zum anderen hin für erstrebenswert zu halten. Insbesondere die Frage stellt sich für ihn, ob die postmodern geforderte Identität entlang der gesellschaftlichen Bedingungen zu einer allseitig flexiblen multiplen Identität degeneriert oder ob die Subjekte (pädagogisch) in die Lage versetzt werden, sich mittels einer einheitlichen Identität den Zentrifugalkräften der fortschreitenden Moderne entgegenzuwirken. Es bleibt demnach auch für diese Konzeption wie für viele der bisher erörterten somit – fern von ausführlicheren Reflexionen über Nicht-Identität – letztlich allein die Frage zentral, welche (schulischen) Bedingungen erfüllt sein müssen, um Identität in der anvisierten Weise herstellen zu können. Sodann stellt *Bernhard* zur Diskussion, ob denn auf solche Gesellschaftsprognosen nicht gerade mit gegenteiligen, kompensierenden pädagogischen Bemühungen in der Schule praktisch geantwortet werden müßte, indem nämlich auf die Stärke, die Widerstandsfähigkeit und die „Einheit der Person“ bzw. auf eine „widerständige Identität“ gesetzt wird.<sup>121</sup> In eins mit dieser Überlegung scheint für *Bernhard* auch die Frage der Bildung nicht postmodern verabschiedet werden zu können, wobei Bildung hier eben mit dem Fokus auf Identität eingeschränkt betrachtet wird. Bildung bedeutet bei ihm eben die Generierung von „Ich-Stärke“, Handlungs- und Widerstandsfähigkeit und, ganz modernem Denken verpflichtet, „Aufbau des allgemeinen Vernunftvermögen.“<sup>122</sup> Mit *Neumann*, auf den ich unten eingehen werde, fordert er „mit sich selbst identische Subjekte“ (s.u.), und mit *Heydorn* versteht er Schule als Entwicklungsraum für „emanzipative Subjektbildung.“ Dennoch geht es für ihn in der Schule auch um die Vermittlung der Wahrnehmungsfähigkeit der eigenen Verletzbarkeit und der gesellschaftlichen Durchdrungenheit. Die Subjekte sollen ein reflexives Verhältnis zur Welt erwerben, um dann erst ihre individuelle Position bestimmen zu können. Wie diese Identitätskonzeption im einzelnen umgesetzt werden soll, bleibt für *Bernhard* Aufgabe der nächsten Jahre.

Es wurde deutlich, daß bei *Bernhard* zentrale klassische Motive der Soziologie, der Psychologie und der Pädagogik wiederkehren. Ich gehe zunächst davon aus, daß es nicht sinnvoll ist, angesichts der faktischen Pluralität in der fortschreitenden Moderne in m.E. starrer Weise auf eine einheitliche, von den gesellschaftlichen Veränderungen unbeeindruckte Identität zu setzen, wie es bei *Bernhard* meiner Ansicht nach sichtbar wird. Die von *Bernhard* vollzogene diametrale Entgegensetzung seines pädagogischen Entwurfs zum sozialwissenschaftlichen (postmodernen) Diskurs<sup>123</sup>, gerät möglicherweise in Gefahr, auch zu einer Entgegensetzung zur gesellschaftlichen Realität zu werden, was nicht bedeuten soll, daß es um eine kritiklose Anpassung an gesellschaftliche Strukturen gehen darf. Der heutige Mensch könnte aber möglicherweise damit faktisch überfordert sein – trotz der von *Bernhard* geforderten pädagogischen Unterstützung – , eine einheitliche, nicht mit den sozialen Umständen korrespondierende Identität *gegen* die plurale Lebenswelt aufrechterhalten zu müssen. Vielmehr ginge es m.E. um einen

---

<sup>121</sup> Diesbezüglich verweist er auf Adorno, der schon den flexiblen Umgang mit wechselnden Situation mit Ich-Schwäche gleichsetzte (vgl. *Bernhard* 1999, S. 297 und Adorno 1971, S. 143). Allerdings verweist er nicht auf identitätstheoretischen Einschränkungen, auf die Adorno ebenfalls hingewiesen hat, wie noch deutlicher wird.

<sup>122</sup> *Bernhard* 1999, S. 300, 303. Wie im Laufe der Arbeit deutlich wird, wird diese Forderung nach dem „Aufbau des allgemeinen Vernunftvermögen“ hier sicherlich nicht einfach zurückgewiesen, sondern eher in einem weiteren Rahmen zu betrachten versucht.

<sup>123</sup> Vgl. *Bernhard* 1999, S. 301.

mittleren Weg, bei dem die einzelnen lernen, nicht starr an einem einzigen Selbst- bzw. Identitätsbild festzuhalten, sondern mehrere oder offene Identitätsentwürfe für möglich zu halten und dabei auch auf unterschiedliche Anforderungen kompetent reagieren zu können, sie trotzdem aber nicht in die (pädagogisch vermittelte) Situation kommen, individuelle Dispositionen und Erfahrungskontinuitäten (emotionale, leibliche, ästhetische, ethische, rationale Kompetenzen) leugnen zu müssen, so daß sie diese gezielt und (relativ) „identitätsspezifisch“ weiterentwickeln können;<sup>124</sup> es ginge also, vereinfacht ausgedrückt, um einen Mittelweg zwischen Offenheit, Nicht-Identität, Vielfalt, Beweglichkeit und Neuorientierung einerseits und Gerichtetheit, Identität, Konkretisierung, Durchsetzungsfähigkeit, Intentionalität bzw. Kultivierung spezifischer dispositionaler Momente andererseits. Die Vielfalt des Äußeren könnte in dieser doppelspurigen Perspektive überdies eventuell meiner Ansicht nach dann vielleicht auch ein Bewußtsein für die individuelle Pluralität erwecken und so einen dekonstruktiven Entwicklungsprozeß anstoßen, der nicht-pathologischen Zuständen anheimgestellt werden kann, sondern eine Entwicklung hin zu einer spezifischen, in dieser Arbeit u.a. zu untersuchenden Form von Nicht-Identität motivieren könnte. Gegenüber dieser Nicht-Identität rehabilitierenden Haltung werden aber vor allem unentdeckte Potentiale und noch unverwirklichtes, aber *mögliches*, unentdecktes Leben (ebenfalls als Aspekt des Nicht-Identischen, des Neuen) in einheitlichen Lebenskonzepten nur unzureichend eingefangen. *Peter Alheit* zeigt diesbezüglich, daß die Biographie eines Subjekts nicht nur auf bekannte, sedimentierte, eben einheitlich zu fassende biographische Strukturen bzw. auf biographisches Wissen rekurriert. Vielmehr entziehen sich dem Subjekt in der gelebten Gegenwart zunächst immer auch die noch möglichen Lebenskonzepte und -wege, die aber als in der Zukunft realisierbare verstanden werden können:

„Wir haben in unserer Biographie nicht alle denkbaren Chancen, aber im Rahmen der uns strukturell gesetzten Grenzen, stehen uns beträchtliche Möglichkeitsräume offen. Es kommt darauf an, die »Sinnüberschüsse« unseres biographischen Wissens zu entziffern und das heißt: die Potentialität unseres *ungelebten Lebens* wahrzunehmen.“<sup>125</sup>

Auch dies läßt homogene Selbstentwürfe widersinnig erscheinen, und wenn wir dennoch versucht sind, solche zu entwerfen, verweist ein solches Vorgehen auf ein *Ende des Unerwarteten* und auch eines möglicherweise positiv sich verändernden Lebens. Es kann nicht zurück in die soziale und individuelle Einfachheit gehen, eindeutige Lebensentwürfe scheinen widersinnig, da die faktische gesellschaftliche Pluralität, die sich in den nächsten Jahrzehnten wahrscheinlich noch weiter ausdifferenzieren wird, einem unter Einheitszwang stehenden Subjekt deutlich entgegensteht und Unmögliches von diesem abverlangt. Es existieren heutzutage mehrere Wahr-

---

<sup>124</sup> Auf den Buddhismus bezogen bedeutet dies z.B., was deutlich wird, daß es trotz des Ziels der Auflösung starrer Identitätsgrenzen um eine Erfahrungskontinuität in dem Erwerb von meditativen, ethischen und rationalen Erkenntnissen und Kompetenzen geht, die systematisch zusammengebunden und auf das (später allerdings transzendierte und losgelassene) Ziel hin ausgerichtet werden müssen. Wenn man so will, ist dies eine Identität der Nicht-Identität, eine inhaltliche Einheit von individuellen Erfahrungen, die letztlich aber auf deren *Überwindung* hinauslaufen: „Wenn [auch] der Weg [zur Vernichtung des Leidens] von der Natur des Eigenseins ist, gibt es unmöglich die [entsprechende] Übung [die zur Vernichtung führt] (*bhavana*). Wenn andererseits dieser Weg [tatsächlich] begangen wird, so wirst du nicht finden, daß er die Natur des Eigenseins hat“ (Mulamadhyamakakarika 24.24).

<sup>125</sup> Alheit 1996, S. 300.

heiten, auch und vor allem in einem Menschen selbst, und es gehen nicht nur Gefahren, sondern auch vielfältige Chancen und Möglichkeiten mit der Pluralisierung von Lebensmustern einher. Die pluralen Möglichkeiten und Lebenslagen dringen zunehmend in die Innenwelt der Subjekte und verdrängen so monologisch aufrechterhaltene Selbstentwürfe, die bisher einseitig an vorgegebenen oder selbstgewählten bewährten Strategien ausgerichtet wurden. Gerade aber die Koexistenz mehrerer Wahrheiten in *einer* Person ist aber für *Bernhard* nur die „verschleiende Formulierung für pathologische Standpunktlosigkeit, die den Selbstverlust der Person anzeigt.“<sup>126</sup> *Bernhard* setzt dabei zu Unrecht, wie ich finde, eine vielfältige Identität und eine „gefestigte Persönlichkeit“ in ein antagonistisches Verhältnis.<sup>127</sup> Demnach wäre die Existenz einer einzigen Wahrheit in einer Person der Indikator für ein „gesundes Subjekt“. Und alle Menschen, die vielleicht in der Situation leben, zwei äußerlich nicht vereinbare und strukturell unterschiedene Lebenskontexte zu bedienen, müßten (wie auch den konventionellen Identitätsmodus transzendierende Menschen) als „Kranke“ ohne „feste Persönlichkeit“ beschrieben werden. Solche „pathologischen“ Strukturen wären dann möglicherweise bei Menschen zu finden, die z.B. Künstler und zugleich Buchhalter sind, die einem spirituellen Weg folgen und zugleich aber auch als Wissenschaftler arbeiten, oder die z.B. mehrere kulturelle Zugehörigkeitsverständnisse haben.<sup>128</sup> In der hier favorisierten Perspektive ist es dann demgegenüber meiner Ansicht nach auch nicht zwingend nötig, die Verbindung zwischen dem Begriff multipel und Identität auszuschließen, wenn damit gemeint ist, daß auch inhaltlich „widersprechende“ Lebensaspekte in der Erfahrung eines eher basalen (körperlichen, emotionalen und vor allem geistigen) *Erfahrungskontinuums* integriert sein können.<sup>129</sup> So sehr *Bernhard* jedenfalls z.B. auch recht hat in der Annahme, daß die faschistische Untat eines Kollektivs nicht durch zu gefestigte Persönlichkeiten begründet werden kann, so gewagt scheint doch die Idee, daß eine widerständige (antifaschistische) Identität allein durch ihre *Einheitlichkeit* realisiert werden kann.<sup>130</sup> *Bernhard* weist dennoch pauschal auch solche Konzepte wie das von *Holzbrecher* zurück, die einen Zusammenhang zwischen einer einheitlichen Identität und rassistischen Tendenzen behaupten.<sup>131</sup> Auch hier liegt die Wahrheit wohl in der Mitte und Extreme sind wohl zugunsten eines umfassenderen Blickes zu vermeiden. Darüber hinaus müßte eine genauere Erörterung darüber erfolgen, was mit „Identität“, „Widerstandsfähigkeit“ oder „gefestigter Persönlichkeit“ überhaupt gemeint ist, um um-

---

<sup>126</sup> Bernhard 1999, S. 302.

<sup>127</sup> Bernhard 1999, S. 293.

<sup>128</sup> Das heißt nicht, daß solche Personengruppen keine Probleme haben. So zeigt z.B. Paul Mecheril, daß „Andere Deutsche“, die (eigentlich) als mehreren kulturellen Kontexten zugehörig angesehen werden können, durchaus (identitätsbezogene) Probleme haben können, wenn sie in mehreren Kulturen die faktischen und potentiellen Zugehörigkeitsdimensionen in einer angemessenen Weise zu gestalten und zu leben versuchen bzw. diese leben müssen oder ihnen diese verweigert werden (vgl. z.B. Mecheril 2003). Dennoch gibt es Menschen, die in der Lage sind, solche unterschiedlichen Lebenswelten in einer akzeptablen und sogar gewinnbringenden, nicht-pathologischen Weise parallel in sich existieren zu lassen.

<sup>129</sup> Die spätere kurze Erörterung psychoanalytischer Theorieaspekte (Kapitel 5.2.2) soll unterstreichen, daß – wenn man, wie angedeutet, spezifische Identitätsebenen unterscheidet – z.B. antinomische narrativ-biographische Aspekte nicht zur Auflösung eines grundlegenden (aber sicherlich immer gefährdeten) Identitätserlebens führen müssen. Dann bezöge sich „Identität“ vor allem auf diese basale und die multiplen Aspekte auf die periphere (Erzähl-) Struktur. Dennoch wird u.a. die Buddhismus-Analyse zeigen, daß die dort präferierte Entwicklung die Dekonstruktion der *dualistischen* „oberflächlichen“ narrativen wie der „basaleren“ Identitätsebenen einschließt, was dann wiederum den provisorischen und nicht-substantiellen und heuristischen Charakter solcher Hilfskonstruktionen wie z.B. „basal“ oder „peripher“, „material“ oder „formal“ deutlich werden läßt.

<sup>130</sup> Vgl. Bernhard 1999, S. 298.

<sup>131</sup> Vgl. hierzu Holzbrecher 1997.

gekehrt die These, daß Einheitlichkeit und Ich-Stärke als Identitätsmaxime vor Rechtsextremismus schützt, adäquat begründen zu können.<sup>132</sup>

Auch *Karl Neumann* bleibt im großen und ganzen der bisher erörterten Linie treu und diskutiert die Möglichkeiten der Identität von handlungsfähigen und autonomen Subjekten unter individualisierten und pluralisierten Bedingungen. *Neumann* ist sich wie *Bernhard* der Pluralisierungstendenzen bewußt und beschreibt das Problem, daß Lehrer heutzutage nicht auf klar definierte Bedeutungszusammenhänge zurückgreifen können, sondern diese erst für sich und für die Schüler herzustellen haben. Er ist sich dabei darüber im klaren, daß der Komplexität nicht mit unterkomplexen traditionalistischen Leitbildern entgegengetreten werden kann und sucht nach einer Form der Identitätsbildung, welche nicht an den ambivalenten gesellschaftlichen Strukturen zerbrechen muß. So gilt ebenfalls für ihn, daß Schule sich nicht schlicht für Realität öffnen dürfe, sondern an „Widerständigkeit gegenüber der Realität“ festzuhalten habe.<sup>133</sup> Da *Neumann* der Bedrohtheit der Identität gewahr ist, stellt sich für ihn – wie für alle obengenannten Autoren – die Frage, wie eben mit dieser Bedrohung auf seiten der Pädagogik hinsichtlich der Identitätsbildung umzugehen sei. Der Schule der Zukunft käme beispielsweise die Aufgabe zu, zwar auch für alle verbindliche, obligatorische Ziele anzuvisieren und realisierbar zu machen, daneben müsse sie aber auch „breiten Raum für Selbstgestaltung“ schaffen und belassen.<sup>134</sup> Von besonderer Bedeutung ist für *Neumann* die Förderung von Kompetenzen wie flexiblem kreativem Denken und Kommunikationsfähigkeit und auch von Erkenntnisinteresse und eigenständigem Lernen, wobei diese und ähnliche Aspekte seiner Meinung nach auf die traditionellen Hauptelemente *philosophischen Denkens* verweisen würden. Philosophisches Denken steht dabei für ihn in einem direkten Verhältnis zur Möglichkeit, Sinn- und Wertfragen wieder in der Schule thematisierbar zu machen, nachdem z.B. der modernitätsfremde konfessionelle Religionsunterricht in eine Krise geraten sei, der u.a. in einer Privatisierung religiösen Denkens zum Ausdruck komme.<sup>135</sup> Eine Sinn- und Identitätskrise könne letztlich vornehmlich durch die Reflexions- und Entscheidungsfähigkeit über Wert und Sinnfragen bewältigt werden, der in der Schule ein höherer Stellenwert eingeräumt werden müsse:

„Wenn es im Kern darum geht, in der Schule der Zukunft junge Menschen im Denken zu orientieren (Martens 1990) und ihnen so nicht zuletzt auch ein erfolgreiches Lernen im ‚Umgang mit bedrohter und gebrochener Identität‘ (Negt) zu ermöglichen, müssen Lernformen und Lernorganisationen der Schule gleichsam (wieder) ‚philosophischer‘ werden, muß wenigstens dafür Sorge getragen werden, daß der Lernbereich, der für ‚Sinn- und Werteorientierung‘ in der Schule schon eingerichtet ist, eine deutlich verstärkte Repräsentanz gewinnt.“<sup>136</sup>

Das Philosophieren gehört schließlich für *Neumann* fast zur „wichtigsten Sache“, denn über das gemeinsame Denken und Sprechen, das schon früh eingeübt werden solle, könnten verbindliche Normen hergestellt werden. Das (post)moderne identitätstheoretische Moment der „Suchbewe-

---

<sup>132</sup> Vgl. Kapitel 5.2.2.

<sup>133</sup> Vgl. Neumann 1997, S. 90.

<sup>134</sup> Neumann 1997, S. 95.

<sup>135</sup> Vgl. Neumann 1997, S. 94.

<sup>136</sup> Neumann 1997, S. 96.

gung“ solle so konstitutiv auch für den Schulunterricht in einer „pädagogisch-philosophischen Schule“ sein; dies sei

„vielleicht der einzig erfolgversprechende Weg, junge Menschen im Denken und Handeln zu orientieren und ihnen so Lernhilfe anzubieten, das zu werden, was die Pädagogik als ihr Ziel nicht aufgeben kann, nämlich mit sich identische, mündige Subjekte.“<sup>137</sup>

Es wird deutlich, daß das emanzipierte und mündige Subjekt auch in aktuelleren pädagogischen Diskussionen thematisiert wird und daß mit diesem Ziel gleichermaßen eine *einseitige* Fokussierung auf meist rationale, philosophische und kommunikationstheoretische Lernprozesse stattfindet, was sich wahrscheinlich auch für viele andere Arbeiten konstatieren ließe. Es geht hier nun aber nicht schicht darum, personale Identität oder etwa damit verbundene rationale oder philosophische Bildungsmomente zurückzuweisen. Es geht im Gegenteil letztlich um die Aufgabe, sie als *notwendige* (erkenntnistheoretische) Momente in einem aber umfassenderen Entwicklungszusammenhang zu betrachten, in dem allerdings eben auch spezifische Momente von Nicht-Identität gezielt und systematisch berücksichtigt werden und letztlich auch die philosophisch-rationalen Momente eine bestimmte Einschränkung erfahren können. Ich gehe in dieser Arbeit überdies entlang der hier präferierten Perspektive davon aus, daß u.a. die buddhistische Psychologie/Philosophie auch bezüglich der Klärung von Begriffen wie „Ich-Stärke“, aber vor allem eben von „Identität“ insbesondere hinsichtlich der Betonung ihrer *pragmatischen* Bedeutung und gleichzeitig im Kontext des Verständnisses von radikaler Grundlosigkeit (Shunyata) einen wichtigen Beitrag leisten kann. Dabei wird z.B. auch vor allem verständlich zu machen versucht, daß sogar die Auflösung personaler Identität im Sinne eines (einheitlichen und dualistischen) inhaltlich-narrativen und formalen Erfahrungshorizontes nicht mit der Auflösung von – auch für „Widerstandsfähigkeit“ wichtigen – Identitätsmomenten wie der Fähigkeit der funktionalen, handlungsbefähigenden Bezugnahme zur Welt, der (meditativen) Distanzierungsfähigkeit und der (meditativen) Selbstbeobachtung und gerade auch der prinzipiellen Integrationsfähigkeit verschiedener Identitätsperspektiven einhergehen muß.<sup>138</sup> In dieser Perspektive könnte Nicht-Identität dann also als Moment einer *spezifischen* „Ich-Stärke“ verstanden werden, auch vor allem in bezug auf eine kritische (wenn man so will emanzipative) dekonstruktive philosophische, aber auch meditative erkenntnistheoretische ethisch orientierte Praxis, die auf der konventionellen, praktischen Ebene weiterhin von der Handlungs-, Denk- und Willensfähigkeit des „Subjekts“ ausgehen und die eben selbst nicht im Zuge der kontemplativen Praxis bestimmter, für den aktiven Weltbezug notwendiger Fähigkeiten verlustig gehen muß. *Diese Annahme wird dann aber immer im Kontext von Impermanenz, Interpendenz und Grundlosigkeit zu lesen und zu verstehen sein*, wodurch gerade der provisorische und kontingente Charakter solcher Zielformulierungen immer präsent bleiben muß. Im folgenden werde ich aber zunächst die hier deutlich gewordene bildungstheoretische „Eindimensionalität“ in einer (antizipierten) Kontrastierung zum Buddhismus und in einer das Obige resümierenden Weise weiter hervorheben.

---

<sup>137</sup> Neumann 1997, S. 97.

<sup>138</sup> Vgl. hierzu z.B. Epstein 1996, Wilber 2001b. Vgl. auch eben Kapitel 5.2.2.

## 2.3 Zur kommunikationstheoretischen und rationalen Ausblendung des Nicht-Identischen

Es konnte bisher zunächst gezeigt werden, in welcher Weise interaktionistische Verständnisse von Identität in den pädagogischen Diskurs eingeflossen sind. Identität wird in einer ersten identitätstheoretischen Phase der Pädagogik in bildungstheoretischer Hinsicht weitgehend verstanden als eine *mögliche* pädagogisch herzustellende Balance zwischen der sozialen und persönlichen Identität, wobei u.a. pädagogisch zu vermittelnde spezifische Grundqualifikation bzw. rationale (sprachliche) Kompetenzen und auch die kommunikative Integration von persönlichen Momenten (Triebe, Affekte) in die soziale Dimension die Identität des Subjekts (und umgekehrt) fokussiert werden. Diese Theorien gehen – im Gegensatz zu einigen klassischen Theorien (z.B. bei Mead) – nicht mehr von einer schlichten strukturellen Entsprechung zwischen Gesellschaft und Individuum aus, so daß sich der einzelne nicht mehr problemlos nur in die soziale Struktur einfügen hat. Obwohl aber dieser Umstand in dem Verständnis von Identität als individuell zu gestaltender, eben auch prekärer Balancierung zum Ausdruck gebracht wird, wird die gesellschaftliche und soziale Komplexität doch noch als zumindest derart („homogen“) eingestuft, daß personale Identität überhaupt in einem einfachen Balancemodell zu beschreiben als möglich begriffen wird. Die Möglichkeit und der Sinn einer einheitlichen, inhaltlich definierten Identität sowie die Möglichkeit einer Balance zwischen einer (vermeintlich) identifizierbaren „sozialen“ und „persönlichen“ Identität wird heutzutage aber vor allem unter Bezug auf sogenannte postmoderne Philosophen zurückgewiesen. So schreibt z.B. *Lyotard* zur Möglichkeit des sozialen Subjekts:

„In dieser Zerstreuung (*dissémination*) von Sprachspielen scheint sich das soziale Subjekt selbst aufzulösen. Das soziale Band ist sprachlich, aber es ist nicht aus eine einzigen Faser gemacht.“<sup>139</sup>

Aufgrund der Pluralität und der postulierten Gleichwertigkeit von „Sprachspielen“ ist auf einer inhaltlichen Ebene in der individualisierten, pluralen Gesellschaft nicht mehr klar, welche Normen, Werte und Maßstäbe bedeutsam sind und auch wer jemand ist oder sein will. Diesbezüglich hat *Neumann* recht, wenn die „schulische Erziehung bei der Bestimmung bzw. der Wahl ihrer Unterrichtsgegenstände an den Rand der *Beliebigkeit* geführt wird“, wenn „im Pluralismus gesellschaftlicher Orientierungsmöglichkeiten individuelle Selbstverwirklichung zum wenig verbindlichen Inhalt gerät [...]“.<sup>140</sup> So wären einerseits auch pädagogische Bemühungen zur Identitätsfindung der Subjekte schon im Ansatz in Frage gestellt, wenn es gälte, für *alle* Personen gültige (ästhetische, politische, ethische etc.) Prinzipien zu bestimmen. Diese können als Aspekte *sozialer* Identität eben aufgrund der pluralen gesellschaftlichen Verfaßtheit zumindest

---

<sup>139</sup> Lyotard 1999, S. 119. Vgl. auch Kapitel 4.1.

<sup>140</sup> Neumann 1997, S. 88. Auch Hoffmann betont diesbezüglich z.B. die prekäre Lage in der Schule, die keine einheitlich soziale Komponente mehr darstellt: „Da das gegenwärtige Spektrum der Möglichkeiten und Erwartungen, der Notwendigkeiten und Kontingenzen auch in der Schule breiter ist als früher, können Lehrer starre Verhaltensmuster ohne Verdrängung kaum aufrechterhalten.“ (Hoffmann 1994, S. 36). Der Spagat zwischen äußerer pluraler, diversifizierter Gesellschaft und Individuum, das sich zwischen Chancen und Risiken bewegt, ist heute kaum in der Weise realisierbar, daß deutlich ist, welcher sozialen Rolle die einzelnen entsprechen sollten und auch welche individuelle Identität angenommen werden kann.

nicht mehr eindeutig identifiziert und *universell* legitimiert, sondern im besten Falle nur noch partiell, lokal und unter ständiger Neureflexion als bedeutsam ausgewiesen werden. Andererseits ist es pädagogisch unmöglich, auf alle *individuellen* Impulse der Subjekte in ausreichender fördernder Weise einzuwirken. Das also, was den sozialen oder auch den personalen Charakter von Identität ausmachen könnte, wie auch deren Balance, ist heute nicht mehr ohne weiteres bestimmbar bzw. dann auch kultivierbar; zum einen wird die Identifikation mit einem einheitlich faßbaren Sozialen, andererseits die *individuelle* Abgrenzung von anderen vor dem Hintergrund der pluralitätsbedingten faktischen Unentscheidbarkeit, aber auch im Kontext einer auch konsumbedingten „Inflation“ und Illusion des „Individuellen“ prekär.<sup>141</sup> Die Konstitution von Identitäten kann so jedenfalls nicht mehr nur vor dem Hintergrund eines einfachen Balancemodells verstanden werden, wie dies vor allem in den 1970er Jahren, aber auch später noch attraktiv erschien, da nicht nur individuelle Strukturen vielfältig bestimmbar und dadurch auch widersprüchlich sind, sondern auch die diese individuellen Strukturen bedingenden sozialen und gesellschaftlichen Strukturen, die in vielfältiger Weise dem einzelnen gegenüberstehen und unzählige, auch antinomische Anforderungen stellen, die Identität nicht mehr als Resultat auch definierbarer gesellschaftlicher Ansprüche und Erwartungen ausweisen:

„Wenn die Gesellschaft durch den Prozeß der Individualisierung und Entsolidarisierung sowie durch den Verlust der sie konstituierenden Werte und Normen zunehmend aus mehr oder weniger isolierten Einzelnen und unabhängig voneinander existierenden Gruppen besteht, die ihre eigenen Milieus ausbilden, wobei die Individuen zwischen diesen hin- und herpendeln, dann ist die Suche nach Identität im ursprünglichen Sinne obsolet. Wie ‚widersprüchliche‘ soziale und ‚multiple‘ individuelle Strukturen sich im Falle des Aufeinandertreffens aufeinander auswirken, läßt sich nicht in einem einfachen Balancemodell abbilden.“<sup>142</sup>

Sogar übergeordnete Identitätskriterien wie „Emanzipation“ oder wie auch die damit ursprünglich zusammengedachte Kategorie der „Mündigkeit“ werden heute als spezifische Narrationen (große Erzählungen) entlarvt, die ihre selbstverständliche Geltung eingebüßt haben und nun mehr denn je legitimatorischer Argumentationen unterliegen. Bei den diskutierten Autoren (Mollenhauer, Wellendorf, Rumpf, Peukert) waren aber gerade bildungstheoretische Zielkategorien wie Emanzipation und Selbstbestimmung und Ich-Stärke konstitutive Momente von Identität, wenngleich aufgrund der Übernahme des interaktionistischen Verständnisses Ich-Identität noch als eng an die Erwartungen anderer gebunden bzw. als von deren Anerkennung abhängig verstanden wurde. So konnte diesbezüglich mit *Stross* unterstrichen werden, daß eine gesellschaftskritische, emanzipatorische Haltung (vor allem bei Wellendorf und im Anschluß bei Rumpf und Peukert), durch die ein weniger selbstverständlicher Umgang mit dem Identitätsbegriff hätte erfolgen müssen, aufgrund eben des im Balancemodell angelegten Festhaltens an der Idee der Erfüllbarkeit normativer sozialer (aber auch individueller) Maßstäbe im Grunde geopfert wurde. *So wird dem Nicht-Identischen einerseits als ein faktisches Moment der ambivalen-*

---

<sup>141</sup> Die problematischen Implikation der (gewollten) Illusion der Einzigartigkeit und der Individualität in der modernen konsumorientierten Gesellschaft hat Fromm schon früh aufgedeckt (vgl. z.B. Fromm 1995 (1941) und 1999 (1956)).

<sup>142</sup> Hoffmann 1997, S. 43.

ten gesellschaftlichen (und der daraus resultierenden individuellen) Realität (s.o.)<sup>143</sup> und andererseits als ein Ausdruck für die Verweigerung eines (totalitären) Denkens, in dem die Einheit von personaler und sozialer Identität gesetzt wird, kaum oder gar nicht Rechnung getragen (so wie auch teilweise schon in den klassischen Theorien von Mead und Erikson). Bei *Mollenhauer* hingegen kommt letztere Dimension am ehesten in den Blick, wenn für ihn explizit die gesellschaftlich-strukturelle Möglichkeit zur kritischen Distanzierung von gesellschaftlich zu übernehmenden Rollen nicht ausreicht und er diesen Prozeß pädagogisch unterstützt wissen will. Dieser Aspekt findet dann in einer späteren Phase auch bei *Bernhard* seine spezifische pädagogische Form, wenn er an der „Widerständigkeit“ gegenüber der (postmodernen) gesellschaftlichen Zerrissenheit festhält und damit wie auch *Neumann* durch die Betonung der Förderung rationaler Vermögen dem Bildungsideal der Emanzipation (von spezifischen Machtstrukturen) einseitig verbunden bleibt.

Durch diese insgesamt mehr oder weniger starke Betonung emanzipatorischer Prinzipien wird – neben der Förderung der kommunikativen Rationalität als Integrationsinstrument für eine balancierende Identität – auch ein Aspekt personaler Entwicklung reproduziert, der hinsichtlich seiner Ausschließlichkeit schon von *Schweitzer* in den klassischen Identitätstheorien kritisiert wurde. Wiewohl z.B. der symbolische Interaktionismus Identität als soziales, intersubjektiv konstituiertes Konstrukt fasse, sei damit dennoch noch nichts Konkretes über die *Beziehungen* ausgesagt, „die dieses „Individuum“ tatsächlich eingehen und langfristig aufrechterhalten kann.“<sup>144</sup> Individuation ohne Bindung und Verantwortung für andere führt für *Schweitzer* nicht zur Freiheit, sondern zur Isolation. So sei es auch Aufgabe der Pädagogik, zukünftig in der modernen Gesellschaft neben den auf Individuation und Identität gerichteten auch diesen Aspekt der Entwicklung zu unterstützen.<sup>145</sup> In all den erörterten pädagogischen Theorien wird z.B. solchen (ethischen) Entwicklungsprozessen, die im Gegensatz zu kommunikativ-rationalen Prozessen (z.B. bei Kohlberg) eher auf leiblich-emotionaler Basis angesiedelt sind (z.B. Förderung von Achtsamkeit, Empathie, Kultivierung von Mitgefühl etc.) keine Beachtung geschenkt. *Auch hier wird durch die hauptsächliche Fokussierung rational-kommunikativer Prozesse Nichtidentisches nun als Möglichkeit, den eigenen Erlebens- und Deutungshorizont zugunsten einer mitfühlenden, verantwortlichen Zuwendung zum anderen hin zu verlassen, ausgeblendet.* Empathie, die z.B. *Krappmann* als kommunikative Grundqualifikation nicht nur als kognitiv, sondern auch als affektiv bestimmt sieht, kann allerdings schon als ein Moment einer in eine emotional-leibliche Richtung zielenden Konzeption gelesen werden. *Krappmann* erkennt wie auch *Schweitzer* daneben das kommunikative Moment der Verantwortung als bedeutsam für Interaktionsprozesse.<sup>146</sup>

---

<sup>143</sup> Allerdings sind einige Autoren durchaus der Vielschichtigkeit und Brüchigkeit gesellschaftlicher und individueller Realität gewahr. So betont z.B. Rumpf, daß es angesichts der ambivalenten gesellschaftlichen Erfordernisse und Spannungen eine sinnvolle Perspektive sein könnte, zukünftig mehr das Lernen über den konstruktiven Umgang mit Brüchen in der Kontinuität der Selbst- und Welterfahrung in den Vordergrund zu stellen (vgl. Rumpf 1976, 166). Dadurch wird aber weiterhin an der Möglichkeit der pädagogischen Bewältigung solcher Spannungen und der Generierung von Identität auch in Krisensituationen festgehalten; auch vor allem die immanente Fragilität der Identität wird außer acht gelassen.

<sup>144</sup> Schweitzer 1985, S. 106.

<sup>145</sup> Schweitzer 1985, S. 108.

<sup>146</sup> vgl. Krappmann 1980, S. 114.

Überdies wird erkennbar, daß durch die Übernahme soziologischer, interaktionistischer Theorien wie z.B. von *Habermas* in den frühen pädagogischen Arbeiten zu Identität implizit und explizit auch die identitätstheoretischen Bestimmungen Kohärenz und Kontinuität übernommen werden, die in Verständnissen der Einheitlichkeit und Widerspruchsfreiheit bzw. in der angenommenen Möglichkeit von personaler bzw. Ich-Identität überhaupt zum Ausdruck kommen. Ich-Identität gilt dann schließlich als ein mögliches unter bestimmten (schulischen) Bedingungen herzustellendes pädagogisches Ziel, in dem Bildungsmomente, die auf immanente Brüche und Ambivalenzen in der (peripheren inhaltlich-narrativen, aber auch formal-basalen) personalen Identitätsstruktur selbst verweisen und die auf den Umgang mit diesen Effekten ausgelegt sind, ausgeklammert werden; wenngleich der spätere *Mollenhauer* in seinen ästhetischen Studien Nicht-Identität als Momente der Leiblichkeit, des Leidens und Sterbens aus pädagogischer Sicht ansatzweise zu rehabilitieren versuchte. Die identitätstheoretischen Bestimmungen können sich als Forderung nach „Einheit der Persönlichkeit“ (Bernhard) und nach „Sich selbst identischen Subjekten“ (Neumann) aber trotz identitätstheoretischer Einschränkungen von *Krappmann* und eben von *Mollenhauer* auch in den späten 1990er Jahren halten und werden dort als Antwort auf die zentrifugalen Kräfte der postmodernen Gesellschaft in Anschlag zu bringen versucht. Nun ist bezüglich auch solcher Bemühungen insgesamt von Bedeutung, daß Identität bzw. die Bestimmungen Kohärenz und Kontinuität im Symbolischen Interaktionismus, der Theorie des kommunikativen Handelns und in der Psychoanalyse im wesentlichen *formaltheoretische* Begriffe sind, mit denen *allgemeine* Entwicklungsprozesse beschrieben werden sollen.<sup>147</sup>

„Auf theoretischer Ebene geht es eben nicht um qualitative Bestimmungsmerkmale der Identität konkreter Menschen, sondern um formale Strukturmerkmale der Identität eines spezifischen Selbst- und Weltverhältnisses von Personen, einer historischen und kulturspezifischen Subjektivitätsform.“<sup>148</sup>

Demgegenüber neigte die Pädagogik mit der Verwendung des Identitätsbegriffs eher dazu, inhaltliche Aspekte zu bestimmen (wie Werte, Haltungen, Einstellungen, Mentalitäten, Kompetenzen, Selbstbilder).<sup>149</sup> Dies führte und führt möglicherweise dann auch zur Vermischung von

---

<sup>147</sup> Sicherlich bleibt die Bestimmbarkeit von Identität als formaler Größe auch von inhaltlichen Kriterien abhängig, wenngleich diese m.E. selbst dann prinzipiell in den klassischen Theorien weniger als zu bewertende oder spezifisch zu beeinflussende in den Blick kommen. So ließe sich z.B. Kohärenz als formales Identitätskriterium durchaus an dem möglicherweise allgemein feststellbaren konkreten Versuch ablesen, je unterschiedliche – aber hinsichtlich ihrer konkreten Differenziertheit eben zunächst nicht relevante – Geschichten überhaupt einheitlicher zu organisieren. Wichtig ist hier noch, daß „formal“ hier eher mit dem Fokus auf eine nicht-qualitative, deskriptive *Untersuchungsdimension* verwandt wird, wobei hier eben auch inhaltliche Kriterien eine Rolle spielen können. An vielen Stellen verwende ich formal aber auch eher mit dem Fokus auf das dualistische *Gefühl* bzw. das *Phänomen grundlegender Kohärenz*, das – dann allerdings eher auf die subjektive Erlebensebene bezogen – ebenfalls weniger qualitativ-inhaltlich besetzt ist (s.u.).

<sup>148</sup> Vgl. Straub 1999, S. 92. Wenngleich aber auch normative Elemente bzw. „regulative Ideale“ in diesen Theorien geltend gemacht wurden, die auch pädagogisch hinsichtlich der Konzeptualisierung von Subjektbildungsprozessen bedeutsam wurden. So z.B. die Idee eines autonomen, handlungsfähigen Subjekts (vgl. Straub 1991, S.50).

<sup>149</sup> Vgl. Klika 2000, S. 296, 299, und vgl. auch schon Schubert 1984. Wenn diese Feststellung erst einmal gar nicht so spektakulär erscheint, so wird später deutlich, warum dieser Punkt der inhaltlichen Fokussierung bzw. der Außerachtlassung der Möglichkeit, den dualistischen formalen Modus zu dekonstruieren wichtig ist.

*Identität und Individualität*<sup>150</sup>, aber vor allem eben zur Vermischung von *deskriptiven und normativen* (inhaltlichen) Momenten im Identitätskonzept. Schon *Schubert* hat hierzu 1984 festgehalten:

„Gleichwohl gehört Identität heute mit zu den Begriffen, mit deren Hilfe versucht wird, pädagogische Praxis zu begreifen und anzuleiten. Die verschiedenen Identitätskonzepte dienen nicht mehr nur – wie etwa in der Soziologie – der *Beschreibung und Analyse* bestimmter Situationen, Probleme und Verhaltensweisen, sondern gehen häufig auch explizit in die Formulierung von *Zielvorgaben* in Erziehungs- und Bildungsprozesse ein.“<sup>151</sup>

Auch in den hier erörterten Theorien lassen sich Hinweise auf solche (auch inhaltlich zu gestaltende) Zielvorgaben finden, wenn „Emanzipation“ (Mollenhauer), „Selbstwerdung“ (Peukert), „ungebrochene Darstellungen früherer Erfahrungen“ (Wellendorf), „Integration disparater Anteile der Selbst- und Welterfahrung“ (Rumpf), „widerständige Identitäten“ (Bernhard), „mit sich selbst identische, mündige Subjekte“ (Neumann) oder auch Ich-Identität als Balance (Krappmann) ins Blickfeld wünschenswerter pädagogischer Intervention geraten. Das Gelingen von diesen anvisierten Prozessen hängt dann m.E. immer auch von der dann wie auch immer gearteten pädagogisch unterstützten, kommunikativ hergestellten und Identität generierenden Modifikation des *inhaltlichen* Selbstverständnisses der einzelnen ab. Bei *Mollenhauer* wird eine inhaltliche Ebene expliziter angesprochen, wenn er (kommunikatives) Erziehungshandeln als „Verständigung über Sinn-Orientierung und Handlungsziele“ versteht<sup>152</sup>, wenngleich er später erkannte, daß Identität aufgrund der unendlich vielen Möglichkeiten von Identitätsbildungen und damit verbundenen Selbstbildern nur als Fiktion existiert<sup>153</sup>, denn diese inhaltlichen Sinn-Orientierung sind ständigem Wandel und äußeren Angriffen unterworfen. Bei *Wellendorf* kommt ein inhaltliches Moment gleichsam zum Ausdruck, wenn er Probleme der Identität als „Bedeutungsprobleme“ des „individuellen und kollektiven Verstehens“ faßt.<sup>154</sup> Das (konkret inhaltliche) Lösen dieser Probleme knüpft er u.a. dann an die pädagogisch zu klärende Frage, in welcher Weise die unterschiedlichen Bedeutungshorizonte vom Subjekt (und seinen früheren affektiven, kognitiven und triebhaften Erfahrungen) und der Institution (für wichtig gehaltene Rituale in der Schule) für eine gelingende Identitätsarbeit – entlang klärender und aufklärender (analytischer) Kommunikation – integriert werden können. Bei *Rumpf* wird die Identitätsfrage zu einer inhaltlichen, wenn es sich entlang der Integration „disparater Anteile der Selbst- und Weltauffassung“ wohl auch hierbei um inhaltliche disparate *Selbstbilder* (und nicht Selbste) handelt, die auf ihre Integrationsfähigkeit in ein aufrechtzuerhaltendes Selbstbild überprüft werden müssen. Auch *Peukert* beschränkt sich nicht auf eine formal-deskriptive Ebene, wenn die pädagogische Aufmerksamkeit eben auf „Prozesse der Selbstwerdung“ gerichtet werden soll

---

<sup>150</sup> Vgl. Zu dieser Problematik Straub 1991, 1999 und hier Kapitel 4.1.3. Bei Wellendorf kommt dies in der Forderung nach „Einzigartigkeit“, bei Peukert z.B. in der Unterstützung zur „Selbstwerdung“ zum Ausdruck. Helmut Peukert sieht eine bildungstheoretische Lesart der Identitätsentwicklung in der „unverwechselbaren“ Ich-Identität (vgl. Peukert 1988), Günther Buck verbindet Identität ebenfalls mit „Einzigartigkeit“ (vgl. Buck 1980).

<sup>151</sup> Schubert 1984, S. 132. Hervorhebung von B.P.P.

<sup>152</sup> Vgl. Mollenhauer 1972, S. 42.

<sup>153</sup> Vgl. Mollenhauer 1983.

<sup>154</sup> Vgl. Wellendorf 1974, S. 264.

und damit implizit subjektive Dispositionen und Präferenzen als Momente pädagogischer Intervention in den Blick geraten. Expliziter fragt man sich wie z.B. *Neumann* in aktuelleren Diskussionen, *welche* Identität Schule heute noch vermitteln solle und könne, und auch *Bernhard* fordert, daß Bildung trotz gesellschaftlicher Pluralität weiterhin auf Persönlichkeiten hinwirken solle, „die sich als innere Einheit mit einem denkenden Aktionszentrum begreifen“<sup>155</sup>, wobei auch hier deutlich wird, daß in diesem Einwirken bestimmt werden muß, wodurch diese Einheit inhaltlich zusammengehalten werden soll; zumindest wenn man ebenfalls zur Ansicht gelangt, daß es hier wie bei den anderen Autoren eben nicht um eine reine analytische Deskription und auch nicht um die Erfahrungsebene formaler Kohärenz geht, also um das grundlegende Gefühl, „trotz wechselnder Lebensumstände und vielfältiger Widerfarnisse und Aktivitäten, die nämliche, einheitliche Person zu sein [...]“.<sup>156</sup>

Hiermit beziehe ich mich insbesondere auf eine basale, also weniger narrativ-inhaltlich konstituierte, zweifellos immer auch brüchige und gefährdete Erfahrung von (inneren) Kohärenz und einer damit verbundenen Dualität, die gemäß psychoanalytischer Ansätze schon in den frühen Entwicklungsphasen der Identität auf einer körperlichen, emotionalen und geistigen Ebene angelegt ist.<sup>157</sup> Die Pädagogik fokussiert zumindest in den hier erörterten Identitätsbeiträgen m.E. doch im wesentlichen „Subjekte“, die auf dieser Subjekt und Objekt trennenden Identitätsgrundlage auf einer geistig-reflexiven, inhaltlich-narrativen Ebene nach Identität (oder Selbstbildern) streben oder auch nicht. Die Pädagogik ging und geht durch den bildungstheoretischen Fokus auf die Identität eines handlungsfähigen, selbstbestimmten Subjekts so auch vor allem davon aus, daß es nötig und möglich ist, pädagogisch inhaltliche (ästhetische, politische, wissenschaftliche, religiöse) Maßstäbe entlang übergeordneter inhaltlicher Richtlinien wie Autonomie und Selbstbestimmung zu formulieren bzw. in inhaltliche „Einzelmaßnahmen“ zu überführen.<sup>158</sup> Selbst wenn nun die den hier erörterten pädagogischen Theorien unterstellte inhaltliche Einflußnahme nicht zuträfe und dort gleichsam nur die formalen *Bedingungen* für Identität bereitgestellt werden sollten, um dann einen individuellen Prozeß anzustoßen, der eine qualitative Selbstbestimmung ermöglichen würde: *die grundlegende Ebene von Kohärenz bzw. der essentielle dualistische Modus, der durch das formale Erleben von (identifizierendem) Ich- und Selbst-Sein, von dem Gefühl, im Wechsel der Zeit derselbe und eine isolierte Einheit gegenüber der Welt und den anderen zu sein, charakterisiert ist, kommt als eine m.E. zu hinterfragende Rahmenbedingung für personale Identität bildungstheoretisch nicht in den Blick, ebenso wie damit auch nicht das Nicht-Identische, das diesen, wie auch den narrativ-inhaltlichen Modus als durch Fragilität und Brüchigkeit gekennzeichnete grundlegend mitbestimmt.* Da gerade auch der Buddhismus „eine zentrale existentielle Unsicherheit jenseits der jeweiligen Lebensgeschichte“<sup>159</sup> postuliert, könnte also die Frage bedeutungsvoll sein, wie vielleicht die „formale“

---

<sup>155</sup> Bernhard 1999, S. 302.

<sup>156</sup> Straub 1999, S. 85.

<sup>157</sup> Vgl. auch Kapitel 5.2.2.

<sup>158</sup> Klafki formulierte diesen Zusammenhang in bezug auf Bildung schon 1980: „Begriffe wie ‚Emanzipation‘ oder ‚Selbst- und Mitbestimmungsfähigkeit‘ im Sinne oberster Lernziele oder allgemeinsten Prinzipien für Lernzielbestimmungen sollen strukturell genau das gleiche leisten wie die Kategorie der Bildung: Sie bezeichnen nämlich zentrierende, übergeordnete Orientierungs- und Beurteilungskriterien für alle pädagogischen Einzelmaßnahmen“ (Klafki 1980, S. 33).

<sup>159</sup> Epstein 1996, S. 66.

Ebene von grundlegender, Dualität stiftender Kohärenz, aber auch die narrative Ebene (hinsichtlich der Aussetzung des auch egozentrischen Dranges zur permanenten Selbstthematisierung) als buddhistisch perspektivierte, Nicht-Identität rehabilitierende Bildungsdimension in den Blick kommen kann. Vor allem in ethischer Hinsicht und auch in Hinblick auf die bildungsrelevante (erkenntnisgenerierende) Dekonstruktion der „formalen“ Identitätsebene kann der letzte Teil dieser Arbeit vielleicht eine Perspektive eröffnen.<sup>160</sup>

Die Vernachlässigung des Nicht-Identischen hier als Chiffre für die Offenheit menschlicher Existenz spiegelt sich in besonderer Weise auch im pädagogischen *Verständnis der kommunikativen Interaktionsstruktur* zwischen Lehrer und Schüler wider. *Masschelein* zeigt vor allem in bezug auf *Mollenhauer*, daß in dieser Struktur trotz der prinzipiellen Übernahme des interaktionistischen Prinzips und der Betonung des dialogischen Charakters der Erziehungssituation ein *intentionaler* bzw. *zweckgerichteter* Überhang insbesondere auf seiten des Erziehers impliziert ist – was sich möglicherweise im Zuge der spezifischen *zielorientierten* pädagogischen Auslegung klassischer Theorien eingeschlichen hat. Durch die Setzung des dem Erziehungshandeln vorgängigen Postulates der prinzipiellen Souveränität, aber aktuellen Unmündigkeit des Edukanden und der damit verbundenen Intention des Erziehers, letztere innerhalb der Kommunikation in Mündigkeit zu verwandeln und dem Edukanden bei der Verwirklichung *seiner* Intentionen zu helfen, kommt der radikale (wechselseitige) Charakter von Interaktion durch die vom Erzieher in Anschlag gebrachte Methodisierung und Instrumentalisierung des Dialogs für den Emanzipationsanspruch, der dann in Ich-Identität und Menschwerdung kulminieren soll, nicht in den Blick.<sup>161</sup> Die grundsätzlich gleichwertige Dialogstruktur wird also vor allem dadurch unterminiert, daß der Dialog vom Erzieher als *Mittel* gebraucht wird, um auf den Edukanden in Richtung der Freilegung seiner so vorab vom Erzieher *kontrafaktisch* unterstellten intentionalen Subjektstruktur einzuwirken. Die Gleichwertigkeit kann so immer nur nachträglich von einem der intentional gefaßten Interaktionssubjekte unter Außerachtlassung der Offenheit menschlicher Existenz<sup>162</sup> gestiftet werden (hier zunächst vom Erzieher). Dieses (Gewalt-) Modell bleibt dabei einer Subjekt-Objekt-Haltung geschuldet: *der Erzieher wirkt als Subjekt auf den Edukanden als Objekt ein*. Zwecks der Bestimmung von Handlungsorientierung wird pädagogisches Handeln als kommunikatives, auch normengebendes Handeln (z.B. ideale Sprechsituation) bestimmt, wobei insbesondere *Mollenhauer* kommunikatives Handeln eben solchermaßen als spezifische Ausdrucksform eines intentionalen Subjekts versteht und die *Möglichkeitsbedingungen von Interaktion an dieses Subjekt zurückbindet*. Die pädagogisch zweckrational zunächst nur unterstellte Souveränität, Kompetenz, Autonomie und letztlich die Intentionen des Subjekts sollen so durch die Intention des *Erziehers* hervorgebracht werden, jene Intention bleibt also von dieser abhängig; es bleibt demnach nur eine „simulierte Interaktion“<sup>163</sup>, die – im Gegensatz zu *Habermas* – wieder einem zweckrationalen Verständnis von kommunikativem Handeln geschuldet bleibt.

---

<sup>160</sup> Vgl. hierzu vor allem Kapitel 5.2.5.

<sup>161</sup> Vgl. *Masschelein* 1996, S. 167.

<sup>162</sup> Wird die Offenheit menschlicher Existenz (als Grundlage auch des Erziehers) akzeptiert, wird es nämlich problematisch und obsolet, bestimmte Ziele innerhalb des pädagogischen Verhältnisses zu rechtfertigen und einseitig durchzusetzen (vgl. auch *Masschelein* 1996, S. 166).

<sup>163</sup> Vgl. *Masschelein* 1996, S. 168.

*Masschelein* geht diesbezüglich nun von einem *Zuwenig* an kommunikativem Handeln und von der Notwendigkeit der Fruchtbarmachung eines radikaleren Verständnis von Intersubjektivität aus. Vor diesem Hintergrund ist dann mit *Masschelein* vor allem bedeutsam, daß *Habermas* Intersubjektivität (und damit Subjektivität) als eine kommunikative Praxis innerhalb eines immer schon gemeinsamen Bedeutungshorizontes (Lebenswelt) begreift und daß Interaktion dabei grundlegend von der Anerkennung der Zurechnungsfähigkeit des Kommunikationspartners im Kontext der Erhebung der Geltungsansprüche (Verständlichkeit, Wahrheit, Wahrhaftigkeit, normative Richtigkeit) bestimmt werden muß.<sup>164</sup> Diese „Behauptung“ von Geltungsansprüchen kann aber nicht intentional genannt werden, da sie eher als implizite strukturelle Momente jeglicher kommunikativen Interaktion erscheinen bzw. da auch die Behauptung der Ansprüche als eine „Notwendigkeit zur Stellungnahme“ verstanden werden muß, welche erst die Basis der Intentionalität ist und nicht umgekehrt.<sup>165</sup> Erst die lebensweltlichen (sprachlichen) Strukturen, die dem „Subjekt“ vorgängig sind und diesem weitgehend auch unverfügbar bleiben, vermitteln intersubjektive Bedeutung und *konstituieren erst das (handelnde) Ich*, das auch erst innerhalb (der brüchigen Genese) dieser Strukturen Geltungsansprüche in intentionalen Akten z.B. bewertet, verifiziert, ablehnt oder affirmiert.

Dieses Ernstnehmen *Habermascher* Theorieaspekte hat für *Masschelein* nun folgende pädagogische Konsequenzen. Das grundlegende Verständnis von Handeln als Interaktion und kommunikativer Praxis in einer gemeinsamen, vorgängigen Lebenswelt fordert zunächst die Annahme, daß Erzieher und Edukand (auf nicht-simulierte Weise) *von Anfang an gleichwertig* sind, daß sie zurechnungsfähig sind, und diese Zurechnungsfähigkeit eben *nicht erst Ergebnis* (instrumentalisierter) kommunikativer pädagogischer Praxis ist. Die wechselseitige Anerkennung ist ein (implizites) strukturelles Moment der sprachlichen Interaktion überhaupt und kein intentionales bzw. kein Produkt der Aktivität des Erziehers;<sup>166</sup> jedes Wort, das gesprochen wird, ist also im Prinzip schon implizite, nicht-intentionale Anerkennung (der Wahrhaftigkeit, Wahrheit und normativen Richtigkeit). Da also die egalitär-reziproke kommunikative Praxis die Grundvoraussetzung für Intersubjektivität (und Kultur) und die daraus sich entwickelnde Subjektivität ist, auch das Selbst also vor allem Produkt der (sprachlichen) Interaktion und Gemeinschaft ist, kann sie nicht im pädagogischen Raum zweckrationalisiert und dabei als von der Intention vermeintlich vorgängiger Subjekte abhängig betrachtet werden.<sup>167</sup> Der Edukand muß dann auch nicht entlang seines vermeinten Noch-Nicht-Status (kraft der Instrumentalisierung der kommunikativen Praxis) erst Interaktionspartner *werden*: „Sein Status als [auch passiver, B.P.P.] Interaktionspartner ist die *Bedingung* für die Sinnhaftigkeit von Erziehung als sozialer Praxis.“<sup>168</sup> In der Kommunikationsstruktur – so möchte ich die Analyse von *Masschelein*

---

<sup>164</sup> Vgl. Habermas 1984, S. 247. Habermas hat später die vier Geltungsansprüche auf drei reduziert, da Verständlichkeit eher eine Verständigungsregel als ein Geltungsanspruch ist. (vgl. hierzu Horster 1990, S. 40).

<sup>165</sup> Vgl. Masschelein 1996, S. 170-171.

<sup>166</sup> Vgl. Masschelein 1996, S. 171.

<sup>167</sup> Diesbezüglich geht der Titel dieses Kapitels gewissermaßen fehl, da in dem Ernstnehmen des kommunikationstheoretischen Paradigmas ja u.a. dann auch die Anerkennung des Nicht-Identischen vor allem in dieser Hinsicht gegeben ist.

<sup>168</sup> Masschelein 1996, S. 172. Hervorhebung von B.P.P. Hier wird m.E. auch schon die dialektische Struktur des didaktischen Verhältnisses überhaupt deutlich, insofern der „Erzieher“ erst durch den „Edukandus“ bzw. der eine durch den anderen Handelnden konstituiert wird (und umgekehrt); eine Dialektik, die später insbesondere mit Nagarjuna in den Vordergrund gestellt wird und die auf eine hier schon angesprochene Gleichwertigkeit verweist.

schließlich verstehen – gibt es insbesondere ein (Gleichwertigkeit zugrundeliegendes) Moment des Nicht-Identischen, und zwar als einer sprachlichen und kommunikationstheoretischen Unverfügbarkeit, als eines gemeinsamen *undurchdringlichen kulturellen und Subjekt konstituierenden (sprachlichen) Horizontes*, wie später noch mit *Merleau-Ponty* deutlicher wird.

Das Ernstnehmen einer solchen Position insgesamt hätte u.a. auch Einfluß auf den Erzieher, der selbst aufgrund der Einsicht in die Offenheit bzw. in den prinzipiell nicht-intentionalen Charakter der Sprache und der damit verbundenen Subjektivität dann auch die Antworten des Edukanden nicht spezifischer Intentionalität anheimstellt, diese Angebote also nicht nur im Hinblick auf ihre intentionale Kompatibilität prüft, sondern diese Antworten selbst als „*neues Handeln und Sprechen*“<sup>169</sup> begreift, um dadurch auch in *seiner* Position verändert werden zu können. In dieser radikaler gefaßten Form von Intersubjektivität wird dann eine ethische Dimension offenbar, insofern mit *Masschelein* die erzieherische Beziehung als eine der *Verantwortung*<sup>170</sup> verstanden werden muß, und zwar vor allem als Verantwortung – und so möchte ich ihn weiterhin interpretieren – für die Möglichkeit der Artikulation individueller Erfahrung des Edukanden, für die größtmögliche Etablierung und Realisierung wirklicher Intersubjektivität bzw. Gleichwertigkeit in der Interaktion, für die behutsame, *gemeinsame* Gestaltung des offenen, transitorischen Entwicklungsraumes und eben auch für das Zulassen der Veränderung des Erziehers (und dessen Intentionen), die sich aus der umgesetzten Gleichwertigkeit und der Akzeptanz der Offenheit und Bodenlosigkeit menschlicher Existenz ergäbe. Im Gegensatz zu dieser Perspektive geht (der frühe) *Mollenhauer* von der für ihn pädagogisch voraussetzenden Existenz sinnkonstituierender, souveräner intentionaler Subjekte aus, wodurch Intersubjektivität und Interaktion dann eben auch an die Intentionen (Sinngebungen und Ziele des Erziehers) zurückgebunden bleiben und Intersubjektivität nicht als grundlegender, unabhängiger, nicht erst pädagogisch herzustellender Modus zwischenmenschlicher Beziehung zur Kenntnis genommen werden kann. Von großer Bedeutung ist hier dabei fernerhin – und dies hebt *Masschelein* in bezug auf die pädagogische Gesamtpraxis hervor – , daß die mit dem Postulat einer vorgängigen (zweckgerichteten) Intentionalität korrespondierenden Realisierung eines *spezifischen Zieles*, eines Bildes oder einer autonomen Identität eine zentrale Denkfigur der Pädagogik ist.<sup>171</sup> Die kommunikative Struktur wird dann eben zugunsten eines vorab bestimmtes Ziel bzw. eines nur freizulegenden Kerns (Emanzipation, Subjekt, Identität) vor allem auch auf Kosten anderer Perspektiven, die in der identifizierenden Haltung aus dem Blick geraten, zweckrationalisiert. Die Tendenz zur Hypostasierung spezifischer Ziele kommt nach *Stross*, wie erwähnt, in extremer Weise vor allem auch bei *Peukert* in der Vorstellung der Aneignung eines menschlichen Wesens zum Ausdruck, wodurch obige Kritik auch auf *Peukert* und auf jene Autoren gerichtet ist, die ein prinzipiell autonomes, aber zu emanzipierendes Subjekt der kommunikativen Struktur als eine feststehende Kategorie voranstellen.

Für mich sind hier u.a. in Anlehnung an *Masschelein*, der diese Problematik im Anschluß an *Lévinas*, *Arendt* und auch *Lyotard* anders aufzulösen versucht, insbesondere folgende

---

<sup>169</sup> Masschelein 1996, S. 172.

<sup>170</sup> Masschelein 1996, S. 175.

<sup>171</sup> Vgl. Masschelein 1996, S. 177.

Aspekte von Bedeutung. Es wird weiter unterstrichen, daß die Idee eines (sprachlich vorgängigen) autonomen, abgeschlossenen, Dualität erfahrenden und sinngebenden Subjekts, das auch erst im nachhinein Intersubjektivität konstituieren soll, nicht tragbar ist, sondern daß menschliche Existenz als leibliches „Zur-Welt-Sein“ (Merleau-Ponty) gedacht werden muß, sie also immer schon in einem gemeinsamen (auch sprachlichen) kulturellen Horizont verortet ist und sich das als getrennt erfahrende Subjekt, personale Identität (als narrativ konstituiertes Selbstbild) und Bedeutungen im Zuge der Genese erst aus diesem lebensweltlichen Horizont (intersubjektiv, kommunikativ) herauschälen; es gibt also nicht zuerst intentional ausgerichtete Identitäten, die erst im nachhinein in Beziehung treten.<sup>172</sup> Ich würde solchermaßen vor allem eine (metaphysische) Substantialisierung zugunsten eines offenen Verständnisses von Subjektsein kritisieren, wohingegen ich aber dennoch von der pädagogischen (praktischen) Bedeutsamkeit der prinzipiellen Annahme einer gleichwertigen und zu respektierenden Person und ihrer prinzipiell erlebten Kohärenz ausgehen würde.<sup>173</sup> Die Herausbildung von Identität ist in dieser Perspektive prekär und ständigen Angriffen und Verletzungen unterworfen, und so kann auch eine substantielle, unwandelbare Basis von Subjektivität und Identität nicht ausgemacht werden, welche auch den wie auch immer perspektivierten pädagogischen Noch-nicht-Status des Edukanden (bzw. seines vorgängig hypostasierten Selbst) und ein damit z.B. impliziertes Verständnis der vorläufigen Unmündigkeit noch nicht autonomer Subjekte rechtfertigen könnte.

Es wäre dann in dieser Sichtweise von Bedeutung, *diese Brüchigkeit in ein nicht-intentionales, offeneres Sprechen bzw. in einen offenen Dialog mit aufzunehmen*, in dem nun nicht in einer zweckgerichteten Haltung allein auf personale Identität und autonome Subjektivität hingezielt wird, sondern in dem der Erzieher bemüht ist, in der Eröffnung eines neuen „Sprachspiels“ (Wittgenstein) überhaupt der Verletzlichkeit bzw. auch des transitorischen und offenen Charakters menschlicher Existenz in der Kommunikation Genüge zu leisten und auch *Methoden des Umgangs* mit dieser Verletzlichkeit, mit der Bodenlosigkeit aufzeigen zu können. Ein solches Sprechen bzw. die Grundzüge- bzw. -haltungen einer offenen Kommunikation, die vor allem auf das Offenlegen der Bodenlosigkeit menschlicher Existenz ausgerichtet ist, werde ich am Ende der Arbeit im Anschluß an die *Mahayana*-Philosophie jenseits einer Subjekt-Objekt-Haltung zu skizzieren versuchen. Aber auch die spezifischen Methoden spielen in dieser Arbeit eine große Rolle. Wenn *Masschelein* schon andeutet, daß Intersubjektivität als Modus prinzipieller Gleichwertigkeit, wie oben deutlich wurde, nicht von der Sinngebung autonomer Subjekte abhängt<sup>174</sup>, er dies aber nur theoretisch untermauert und auch die Praxis so vor allem auf ein theoretisches Geltendmachen angewiesen wäre, so eröffnet der Buddhismus eine weitere methodisch-epistemologische Dimension in bezug auf das Geltendmachen von Intersubjektivität. Es wird in dieser Arbeit zu zeigen versucht, daß „Intersubjektivität“ – verstanden dann vor allem als radikale wechselseitige verantwortliche, mitfühlende Bezugnahme und nicht-dualistische zwischenleibliche Verbundenheit – im Gegensatz zu Theorien, die (intentionales)

---

<sup>172</sup> Vgl. *Masschelein* 1996, S. 178. Dies entspricht Merleau-Pontys Verständnis von Intersubjektivität, das nicht auf die Idee vorgängiger Subjekte, sondern einer ursprünglichen Kollektivität gründet.

<sup>173</sup> Diese Doppelperspektive entspricht den Zwei Wahrheiten des Buddhismus auf spezifische, noch zu erörternde Weise, wobei auch das Gleichwertigkeitsmoment in der Leerheits-Doktrin (Shunyata) zum Thema wird.

<sup>174</sup> *Masschelein* 1996, S. 169.

Subjektsein auch für solche Bezugnahme voraussetzen würden, in besonderer Weise auch als Folge der direkten *praktischen Annihilation* des vermeintlich autonomen Subjektraums bzw. als Resultat einer transrationalen (sprachlich unterstützten) Dekonstruktion der zuvor konstruierten (also nicht vorgängig souveränen) Identität beider Interaktionspartner verstanden werden kann.<sup>175</sup> Damit verbunden ist auch der Gedanke, daß Erziehung weniger als (zweckrationale) Verwirklichung eines schon präexistent vermeinten intentionalen Subjektkerns, sondern eben mehr als auch *gemeinsame Verantwortung* für die Gestaltung des nicht-identischen, weil *offenen* und vernetzten menschlichen Horizontes begriffen werden könnte.<sup>176</sup> Vornehmlich das Moment radikaler Intersubjektivität als Realisierung der Illusion autonomer Subjektivität wird später aus der Perspektive des Buddhismus zu lesen versucht, wobei hier auch das in der Pädagogik und Philosophie vernachlässigte *Mitgefühl* einen neuen Raum innerhalb kommunikativer Strukturen erhält.

Im folgenden werde ich auch u.a. deshalb im folgenden einen kühnen Sprung in die buddhistische Kultur wagen. Diese entwickelte ein Bild von Identität, das mit den oben erörterten Theorien zumindest in Teilbereichen vor allem hinsichtlich der expliziten Berücksichtigung des Nicht-Identischen und der alleinigen rationalen Fokussierung auf verschiedenen Ebenen (vor allem in ethischer und erkenntnistheoretischer Hinsicht) konfligiert und mit dem dadurch auch eine uns größtenteils unbekannte (nicht-dualistische, nicht-intentionale) Entwicklungs- und auch Ethikperspektive angesprochen wird.<sup>177</sup> Eine Annäherung der Pädagogik an buddhistische Subjekt- und Wirklichkeitsverständnisse wird dann in dem 4. Kapitel über pädagogische und philosophische Identitätsrevisionen systematisch vorbereitet, um im 5. Kapitel konkrete Anknüpfungspunkte aus erziehungswissenschaftlicher Sicht aufzeigen zu können, die einer weiteren bildungstheoretischen Untersuchung dienlich sein könnten. Diesbezüglich wird auch in dieser Arbeit zugestandenermaßen versucht, die Analyse buddhistischer Theorie und Praxis, nicht nur als Deskription formaler Identitätsstrukturen zu gestalten, sondern die schon in der buddhistischen Philosophie und Psychologie selbst explizit angelegten (normativen) Handlungsaufforde-

---

<sup>175</sup> Es müßte u.a. mit Merleau-Ponty also auch umgekehrt angenommen werden, daß eine subjektive Verwobenheit mit Welt und anderen auch schon vor der Subjektgenerierung besteht. Meyer-Drawe schreibt hierzu in bezug auf Merleau-Ponty: „Nicht baut sich Sozialität ausgehend von sich ihrer selbst nicht bewußten Ego-Zentren durch Übernahme externer Maßstäbe auf, sondern entfaltet eine primordiale Kollektivität Strukturen, die sich in eine explizite Inter-Subjektivität differenzieren. Diese Genese ist als Vollzug der Umstrukturierung anonymer Erfahrungsfelder nicht linear und harmonisch, sondern vielmehr durch Krisen und Umbrüche gekennzeichnet“ (Meyer-Drawe 1984, S. 191). Aus buddhistischer Sicht ließe sich sagen, daß eine „primordiale Kollektivität“ dekonstruktiv zurückerobert werden könnte, wobei äußerst bedeutsam ist, daß dieser Vorgang kein passives Zurück in eine bewußtlose synkretische Einheit ist, sondern ein aktiver, hochkomplexer Prozeß, der aus buddhistischer Sicht in der bewußten Erfahrung intersubjektiver Vernetztheit kulminieren soll.

<sup>176</sup> Der zweckrationale bzw. einseitige Charakter einer potentiellen, so perspektivierten Intervention wäre dadurch möglicherweise ausgehebelt, daß der leibliche Dekonstruktionsprozeß eben auf beiden Seiten der Interaktionspartner zu realisieren wäre. Der Erzieher selbst handelte dann bestenfalls im Bewußtsein der radikalen Kontingenz und Bodenlosigkeit sprachlicher und leiblicher Strukturen, wodurch dann einer strengen Zielfokussierung, die sich aus buddhistischer Sicht vor allem in meditativer Hinsicht grundsätzlich verbietet, der Boden entzogen werden könnte. Vielmehr tritt in dieser Perspektive der Versuch in den Vordergrund, die Dekonstruierbarkeit aller Ebenen möglicher (zweckrationaler) Verdinglichung im Lehr-Lern-Prozeß zutage treten zu lassen, was zu zeigen sein wird. Wenn sicherlich ein Erzieher in vielerlei Hinsicht bestimmte Ziele vorgeben muß, geschähe dies im immer im Bewußtsein dieser Offenheit, was eine gewisse Leichtigkeit in den Lehr-Lern-Prozeß bringen könnte; und dadurch einen Raum für eigene Impulse auf seiten des Schülers (vgl. hierzu auch Kapitel 5.3.6, 5.3.7).

<sup>177</sup> Andere hier angesprochene Dimensionen des Nicht-Identischen, die sich auf die Pluralität gesellschaftlicher Lebenswelten und so auch auf die Fragwürdigkeit einer (totalitären) Einheit von personaler und sozialer Identität beziehen, werden hauptsächlich in Kapitel 4.1.1 angesprochen, wenn u.a. mit Lyotard die Divergenz von Sprachspielen aufgezeigt wird.

rungen und Zielvorgaben pädagogisch auf kritische (dekonstruktive) Weise zu interpretieren. Das Spezifische an der buddhistischen Lehre, daß insbesondere die inhaltlich-normative ethische Dimension (z.B. sittliche Regeln) als in direktem Zusammenhang mit der *erkenntnistheoretischen Dimension der Dekonstruktion der formalen Identitätsebene* stehend gedacht werden muß, ist dieser kritischen Analyse dann in legitimatorischer Hinsicht angesichts einer bildungstheoretischen Thematisierung dienlich. Interessant ist diesbezüglich dann in besonderer Weise, daß gerade die dekonstruktive rationale und leiblich-meditative Analyse der (inhaltlichen und) „formalen“ Identitätsebene den Fokus auf inhaltliche normativ-ethische Bildungsmomente überhaupt plausibel zu machen erlaubt. Vor dem Hintergrund der erkenntnisbegleiteten Auflösung personaler Identität und einer daraus resultierenden *aktiven* nicht-intentionalen zwischenmenschlichen Bezugnahme umschließt die so perspektivierte bildungstheoretische Thematisierung überdies auf einer ethischen Ebene schließlich auch das Erziehungsverhältnis, das auf eine besondere intersubjektive Verantwortung hin ausgerichtet werden soll.

### 3 Nicht-Identität und Erfahrung im Buddhismus

#### 3.1 Problematische Implikationen europäischer Buddhismusrezeption

Der kurze Rückblick auf die Rezeptionsgeschichte des Buddhismus in Europa soll es im weiteren Verlauf möglich machen, auf wesentliche Gefahren bei der Beschäftigung mit der buddhistischen Lehre aufmerksam zu machen, um diese gegebenenfalls zu vermeiden.<sup>1</sup> Die Ursachen der hier dargestellten Fehlerquellen liegen hauptsächlich in dem Mangel, sich in genügendem Maße von eigenen kulturellen, ethischen, wissenschaftlichen und religiösen Denkgewohnheiten derart zu distanzieren, daß einer einseitigen Reproduktionen dieser habituellen Muster im Zuge des Verstehensprozesses Einhalt geboten werden könnte.

Die europäische bzw. deutsche Rezeption begann mit den ersten christlichen Missionaren, die in der Neuzeit aufbrachen, um den „Nichtgläubigen“ ihren „Irrtum“ auszutreiben. *Gottfried Wilhelm Leibnitz* (1646-1716) z.B. bezog seine Kenntnisse über den Buddhismus und Asien von Jesuitenmissionaren, die eine spezifische Auswahl sie interessierender Aspekte asiatischer Kultur trafen. Wenn es ihnen auch möglich gewesen wäre, z.B. aus der Philosophie des buddhistischen *Hua-Yen* zu schöpfen, in der die harmonische Vernetztheit aller Dinge in einem als ganzheitlichen Organismus begriffenen Universum postuliert wird<sup>2</sup>, so wählte man stattdessen dasjenige Prinzip aus, „was eigenem elementaren Erleben und Denken am meisten zuwiderlief.“<sup>3</sup> *Leibnitz* ging in solcher Rezeption des „Fremden“ allerdings von gewichtigen Mißverständnissen aus, die u.a. in der Ansicht zum Ausdruck kamen, daß der Buddhismus verkünde, alles sei „auf das Nichts als das erste Prinzip aller Dinge zurückzuführen.“<sup>4</sup> *Leibnitz* nahm demnach an, daß der Buddhismus ein erstes Prinzip angenommen hätte, das in einem zeitlichen Anfang begründet wäre. Dieses Urteil gründet beispielsweise in der europäischen Idee eines Genesisprinzips, wie eines göttlichen Schöpfers, der alles von einem Nullpunkt aus entstehen lasse. Dies wird im Buddhismus grundsätzlich abgelehnt, da man hier von einem unaufhörlichen, zirkulären universellen Geschehen ausgeht, das kontinuierlichem Entstehen und Vergehen von tragenden, aber letztlich leeren, weil abhängig entstandenen Gegebenheiten/Daseinsbausteinen (Dharmas) unterworfen ist. Das zweite Mißverständnis basiert auf einer eingeschränkten Interpretation der Leerheit (Shunyata) als ein „Nichts“, was, wie noch herausgestellt wird, eine sehr eingeschränkte Interpretation ist. *Kant* (1724-1804) dagegen begreift das „Nichts“ schon eher als ein Ziel, das als Ergebnis einer emotionalen und praktischen Enthaltensamkeit aufscheinen soll: „Es ist eine Meinung unter ihnen, daß das Nichts der Ursprung und das Ende aller Dinge sei, daher eine Fühllosigkeit und Entsagung aller Arbeit auf einige Zeit gottselige Handlungen sind.“<sup>5</sup> Allerdings bedeutet die *Anatman*-Lehre vor allem die Annihilation der Egozentrik, sie impliziert *nicht* Nicht-Tun (oder Fühllosigkeit), sondern, wie zu zeigen sein wird, durchaus (ethisches)

---

<sup>1</sup> Hier folge ich in systematisch-inhaltlicher Hinsicht weitgehend den äußerst kritischen und differenzierten Anmerkungen zur europäischen Buddhismus-Rezeption von Volker Zotz (vgl. Zotz 1996).

<sup>2</sup> Vgl. Chang 1989, S. 8.

<sup>3</sup> Zotz 1996, S. 268.

<sup>4</sup> Leibnitz 1925, S. 41.

<sup>5</sup> Kant in von Glasenapp 1954, S. 89.

Handeln, aber eben ohne Ich-Anhaftung. Auch *Georg Wilhelm Friedrich Hegel* (1770-1831) reproduzierte den Gedanken des „Nichts“ als des Urprinzips und als Gleichsetzung mit dem indischen *Brahman*<sup>6</sup>:

„Das höchste Ziel für den in die Sphäre des Entstehens und Vergehens, der Modalität überhaupt versetzten Menschen ist die Versenkung in die Bewußtlosigkeit, die Einheit mit Brahm, die Vernichtung; dasselbe ist das buddhistische Nirwana, Nieban usf.“<sup>7</sup>

Er kam darüber hinaus zu schauerlichen Einschätzungen, indem er den „alten Indern“ die Kompetenz absprach, „die vorhandene Wirklichkeit in deren eigentümlichen Gestalt und Bedeutsamkeit zu fassen“<sup>8</sup>, und überdies davon ausging, daß die „Inder sich [...] auch als einer historischen Auffassung der Personen und Begebenheiten unfähig erwiesen, denn zur geschichtlichen Betrachtung gehört die Nüchternheit, das Geschehene für sich in seiner wirklichen Gestalt, seinen empirischen Vermittlungen, Gründen, Zwecken und Ursachen aufzunehmen und zu verstehen.“<sup>9</sup> Deutlich wird schon bis hier, daß für die „Pioniere der Buddhismusforschung“ unhinterfragt war, daß „außerhalb Europas der Mensch nicht zur subjektiven Freiheit gelangte und daher nicht selbstbewußt auf die Entwicklung der Welt einwirkt [...]“.<sup>10</sup> Aber die Verzerrung buddhistischer Lehre hatte noch lange kein Ende. Als Schüler von *Hegel* näherte sich *Friedrich Koepfen* (1808-1863) dem Buddhismus und interpretierte die Hinwendung zur Innerlichkeit „völkerpsychologisch“ (Zotz) als „fixe Idee“ eines „verweichlichten, abgeschwächten, brahmanisierten Inders“<sup>11</sup> und die *Anatman*-Lehre als ein inkonsistentes Element des Wiedergeburtsglaubens, den der *Brahmane* aufgrund seines Seelenglaubens konsequenter zu etablieren vermöge. Für den Buddhisten sei die Lehre der Seelenwanderung eine Notwendigkeit gewesen, um den Bekennern nicht die Pflicht auferlegen zu müssen, „sich selbst und Andere so schnell wie möglich in's Nichts zu befördern.“<sup>12</sup> Das Nichts wird von ihm weiterhin als eine solche ethische Grundlage verstanden, durch die der Buddhist „auch den geringsten Wurm als seinen Bruder im Nichts“ betrachte<sup>13</sup>, wodurch die Vielschichtigkeit der buddhistischen Ethik vollends aus dem Blick geriet. Wenngleich es stimmt, daß im Buddhismus jedes Lebewesen, auch der „geringste Wurm“, z.B. durch die leibliche Erfahrung der Wesenlosigkeit (*Shunyata* oder *Anatman*) eine Wertschätzung erfahren soll, so resultiert die buddhistische Ethik nicht nur aus einer Erfahrung des „Nichts“, sondern ebenso aus philosophischen und damit in Zusammenhang stehenden vielschichtigen normativen Elementen, was zu zeigen sein wird.

---

<sup>6</sup> Brahman ist nicht zu verwechseln mit Brahma, der als eine noch der Maya, der illusorischen Erscheinungswelt zuzurechnende Gottheit verstanden werden muß. Brahman ist das *absolute* Seinsprinzip, das die Trinität der Gottheiten Shiva, Vishnu und eben auch Brahma umfaßt (vgl. z.B. Fischer-Scheiber u.a. 1997, S. 47). Mit *Brahm* ist wohl hier wie auch bei Schopenhauer das unvergängliche Urprinzip Brahman gemeint und nicht die *vergängliche* Gottheit Brahma (vgl. von Glasenapp 1960, S. 84).

<sup>7</sup> Vgl. Hegel 1990, S. 366.

<sup>8</sup> Hegel 1985, S. 327.

<sup>9</sup> Hegel 1985, S. 327.

<sup>10</sup> Zotz 1996, S. 271.

<sup>11</sup> Koepfen 1857, S. 214.

<sup>12</sup> Koepfen 1857, S. 216.

<sup>13</sup> Koepfen 1857, S. 216.

Wurde in der Beschäftigung mit dem Buddhismus zunächst die Geschichtlichkeit indischer Persönlichkeiten kaum anerkannt, so änderte sich dies mit *Hermann Oldenberg* (1854-1920), welcher der Person *Buddhas* geschichtliche Evidenz verlieh. Allerdings kam mit *Oldenberg* ein neuer verzerrender Zug in die Rezeption des Buddhismus; einer von der „schlimmeren“ Sorte: Der Arier als „Angehöriger frühgeschichtlicher Völker mit indogermanischer Sprache in Indien und im Iran“<sup>14</sup>, so der Duden, und später in der nationalsozialistischen Rassenideologie als Mitglied der nordischen Rasse (Nichtjude) mußte nach *Oldenberg* auch schon in Indien die Vermischung mit „fremdem Blut“ in Kauf nehmen:

„In dem schwülen, feuchten [...] Lande am Ganges verliert das Volk, dessen körperliche Organisation sich unter kühleren Himmelsstrichen gestaltet hatte, bald jene frische Jugendkraft, welche die jenseits der Berge zurückgebliebenen iranischen Bruderstämme sich noch lange bewahrt haben. Menschen und Völker reifen auf dem Boden Indiens, den Pflanzen der Tropenwelt gleich, schnell heran, um ebenso schnell an Leib und Seele zu erschlaffen. Die unausbleiblichen Mischungen mit der dunklen Urbevölkerung ergießen in die Adern und in die Seelen der Eingewanderten einen immer stärkeren Beisatz fremden Blutes, fremden Empfindens. Langsam und unmerklich bereitet es sich vor, daß neben den Arier, schließlich an die Stelle des Ariers, des stolzen Verwandten des Griechen und Germanen, der Hindu tritt mit seiner Schwächlichkeit, biegsamen Gewandtheit, seiner Nervosität, seiner heißen Sinnlichkeit. In gesättigter Ruhe und tragem Genießen wendet man sich von dem ab, was ein Volk jung und gesund hält, von der Arbeit und dem Kampf um Heimat, Staat und Recht.“<sup>15</sup>

Wurde so die indische Kultur – nicht nur von Oldenberg (auch z.B. von Herder) hinsichtlich der problematischen Ansicht über den klimatisch ungünstigen Ursprung des Hinduismus und Buddhismus – als minderwertig eingestuft, lag es nahe, daß der vom Buddhismus angezogene Europäer als ein Geisteskranker verstanden werden mußte.<sup>16</sup> *Max Nordau* (1849-1923) war eine von den Personen, die z.B. das kontemplative Element des Buddhismus als eine auf Gehirn-Mängel zurückzuführende „Entartung“ und den buddhistischen europäischen Anhänger als ebensolchen Minderwertigen begriffen:

„Der thatenscheue, willenlose Entartete, der nicht ahnt, daß seine Unfähigkeit zum Handeln die Folge seiner ererbten Gehirn-Mängel ist, macht sich selbst weis, daß er aus freier Entschliebung das Handeln verachte und sich in Tatenlosigkeit gefalle, und um sich in den eigenen Augen zu rechtfertigen, baut er auf eine Philosophie der Entsagung, der Weltabkehr und Menschenverachtung auf, gibt vor, er habe sich von der Vorzüglichkeit des Quietismus überzeugt, nennt sich voll Selbstbewußtsein einen Buddhisten und rühmt in dichterisch beredten Wendungen die [!] Nirvana als das höchste und würdigste Ideal des Menschengestes. Die Degenerierten und Irren sind die vorbestimmte Gemeinde von Schopenhauer und Hartmann und sie brauchen den Buddhismus nur kennen zu lernen, um zu ihm bekehrt zu werden.“<sup>17</sup>

---

<sup>14</sup> Vgl. Duden 1974, S. 79.

<sup>15</sup> Oldenberg 1961, S. 18.

<sup>16</sup> Vgl. Zotz 1996, S. 274.

<sup>17</sup> Nordau 1893, S. 39.

Aber auch andere wie *Houston Stewart Chamberlain* (1855-1927), der Schwiegersohn *Richard Wagners*, begriffen den Buddhismus als ein Symbol der Degeneration: „Buddha bedeutet den greisenhaften Ausgang einer an die Grenzen ihres Könnens angelangten Kultur.“<sup>18</sup> Ähnlich wie *Nordau* in seiner Herabschätzung des Buddhismus dessen Anhänger als gleichsam Verirrte brandmarkte, so gelangte auch *Oswald Spengler*, der u.a. von *Koeppen* und *Oldenberg* beeinflusst war, zu der Ansicht, der Buddhismus sei keine Religion, „sondern eine letzte rein praktische Weltbestimmung müder Großstadtmenschen, die eine abgeschlossene Kultur im Rücken und keine innere Zukunft mehr vor sich haben.“<sup>19</sup> Für ihn ist der Buddhismus so vor allem eine Dekadenzerscheinung der großstädtischen Gesellschaft. Stoizismus, Sozialismus und Buddhismus bilden für ihn weiterhin jeweils ihre eigene Art „seelisch zu verlöschen“<sup>20</sup>; so könne man z.B. auch von einem sozialistischen Nirwana sprechen, insofern „man die Flucht vor dem Kampf ums Dasein ins Auge faßt, wie die europäische Müdigkeit sie in Schlagworte Weltfriede, Humanität und Verbrüderung aller Menschen kleidet.“<sup>21</sup>

Wenngleich solche und ähnliche negativen Haltungen dem Buddhismus gegenüber zu Beginn der Buddhismus-Rezeptionen, wie sichtbar wurde, überaus ausgeprägt waren, so konnten sie nicht endlos reproduziert werden. Schon mit *Schopenhauer* (1788-1869), aber signifikanter mit *Nietzsche* (1844-1900) kann ein, wenn auch nicht ganz vorurteilsloser Wechsel in der Haltung der (nicht explizit buddhologischen) Buddhismus-Rezeption festgemacht werden. Bei *Schopenhauer*, der die buddhistische Lehre u.a. favorisierte, um seine eigenen Lehren zu untermauern<sup>22</sup>, wurden dem Buddhismus noch metaphysische Elemente zugesprochen, insofern *Schopenhauer* u.a. davon ausgeht, daß *Nirvana* im Buddhismus kein Nichts sei, sondern – entsprechend hinduistischer Vorstellungen – ein Synonym für die Vereinigung mit *Brahman*:

„Die Buddhaisten aber bezeichnen, mit voller Redlichkeit, die Sache bloß negativ, durch Nirwana, welches die Negation dieser Welt, oder des Sansara ist. Wenn Nirwana als das Nichts definiert wird; so will dies nur sagen, daß der Sansara kein einziges Element enthält, welches zur Definition, oder Konstruktion des Nirwana dienen könnte.“<sup>23</sup>

Es ist allerdings zu betonen, daß diese Stelle (im Gegensatz z.B. zu Zotz) auch so gelesen werden könnte, daß *Schopenhauer* eine Weltseele mit dem Buddhismus zurückweist. Hierfür spricht, daß *Schopenhauer* an anderen Stellen den Vorzug des Buddhismus gerade in diesem Punkt hervorhebt: „Das Daseyn, welches wir kennen, giebt er [der Buddhist, B.P.P.] willig auf: was ihm statt dessen wird, ist in unsern Augen nichts; weil unser Daseyn, auf jenes bezogen, nichts ist. Der Buddhaistische Glaube nennt jenes Nirwana, d.h. Erlöschen“<sup>24</sup> Aber auch hier wie in dem obigen Zitat ist es umgekehrt möglich, die Negation entsprechend hinduistischer

---

<sup>18</sup> Chamberlain 1904, S. 197.

<sup>19</sup> Spengler 1923, S. 457.

<sup>20</sup> Spengler 1923, S. 457.

<sup>21</sup> Spengler 1923, S. 459.

<sup>22</sup> Vgl. von Glasenapp 1960, S. 98.

<sup>23</sup> Schopenhauer-ZA Bd. 4 (Die Welt als Wille und Vorstellung II, Kapitel 48), S. 712. Vgl. hierzu auch Zotz 1996, S. 277.

<sup>24</sup> Vgl. Schopenhauer-ZA Bd. 4 (Die Welt als Wille und Vorstellung II, Kapitel 41), S. 596. Vgl. zu dieser Position Schopenhauers auch von Glasenapp 1960, S. 90-91.

Vorstellungen bloß auf die empirische Welt zu beziehen und ein Dahinterliegendes bestehen zu lassen. Es wird im 5. Kapitel zwar noch deutlich, daß bei *Schopenhauer* letztlich eine nicht-metaphysische, negative Haltung zumindest in Hinblick auf die Begründung einer Erlösungsphilosophie festgestellt werden kann, dennoch kann der Verdacht untermauert werden, daß bei *Schopenhauer* in bezug auf das Ergebnis einer weltbezogenen Negation durchaus eine vom Hinduismus beeinflusste metaphysische Tendenz zum Ausdruck kommt. Mehr noch als *Schopenhauer* ist sich *Nietzsche* deutlich der (weitgehend) nicht-metaphysischen Haltung des Buddhismus bewußt, rekrutiert diesen aber vor allem, um das Christentum zu überwinden:

„Nachdem Buddha tot war, zeigte man noch jahrhundertlang seinen Schatten in einer Höhle – einen ungeheuren schauerlichen Schatten. Gott ist tot; aber so wie die Art der Menschen ist, wird es vielleicht noch jahrtausendlang Höhlen geben, in denen man seinen Schatten zeigt. – Und wir – wir müssen auch noch seinen Schatten besiegen!“<sup>25</sup>

*Nietzsche* begreift den Buddhismus als ein System, das im Vergleich zum Christentum „hundertmal kälter, wahrhafter, objektiver“ sein soll.<sup>26</sup> Lehnt *Nietzsche* beispielsweise ethische Postulate wie solche des Christentums ab, kommt er in bezug auf die buddhistische Ethik zu merkwürdigen Interpretationen, insofern er der Ansicht ist, daß die Lehre *Buddhas* in ihrer angeblichen Zurückführung auf das Ich als universale Grundlage den Egoismus priese: „In der Lehre *Buddhas* wird der Egoismus Pflicht.“<sup>27</sup> Letztendlich muß nicht nur das Christentum von ihm abgelehnt werden, sondern auch der Buddhismus, denn beide erscheinen ihm als Antwort auf einen Mangel an Willen:

„Der Glaube ist immer dort am meisten begehrt, am dringlichsten nötig, wo es an Willen fehlt: denn der Wille ist, als Affekt des Befehls, das entscheidende Abzeichen der Selbstherrlichkeit und Kraft. Das heißt, je weniger einer zu befehlen weiß, um so dringlicher begehrt er nach einem, der befiehlt, streng befiehlt, nach einem Gott, Fürsten, Stand, Arzt, Beichtvater, Dogma, Partei, Gewissen. Woraus vielleicht abzunehmen wäre, daß die beiden Weltreligionen, der Buddhismus und das Christentum ihren Entstehungsgrund, ihr plötzliches Um-sich-greifen zumal, in einer ungeheuren *Erkrankung des Willens* gehabt haben möchten. Und so ist es in Wahrheit gewesen: beide Religionen fanden ein durch Willens-Erkrankung ins Unsinnige aufgetürmtes, bis zur Verzweiflung gehendes Verlangen nach einem »du sollst« vor, beide Religionen waren Lehrerinnen des Fanatismus in Zeiten der Willens-Erschlaffung und boten damit Unzähligen einen Halt, eine neue Möglichkeit zu wollen, einen Genuß am Wollen. Der Fanatismus ist nämlich die einzige »Willensstärke«, zu der auch die Schwachen und Unsichern gebracht werden können [...].“<sup>28</sup>

Im Laufe der Zeit fand eine systematischere und intensivere Beschäftigung mit den Lehrinhalten des Buddhismus statt, was sich beispielsweise bei *Paul Dahlke* (1865-1928) und *Georg Grimm*

---

<sup>25</sup> Nietzsche 1955, S. 115 (Die fröhliche Wissenschaft § 108).

<sup>26</sup> Nietzsche 1955, S. 1182 (Der Antichrist § 23).

<sup>27</sup> Nietzsche 1955, S. 1180 (Der Antichrist“ § 20).

<sup>28</sup> Nietzsche 1955, S. 212 (Die fröhliche Wissenschaft § 347). Es wird noch klar werden, daß in den buddhistischen Lehren ein selbstkritisches Moment enthalten ist, daß auch vor der Bezweiflung der Worte *Buddhas* selbst nicht zurückschreckt, und zwar ganz im Sinne des Begründers selbst. Gerade jegliches „Du-Sollst“ als Imperativ des *Relativen* wird vor allem im Mahayana in letzter Konsequenz ausgehebelt.

(1868-1945) widerspiegelt, die als Forscher und Buddhisten einen eigenen Beitrag zur Interpretation des Buddhismus im Westen leisteten. Am Beispiel ihrer buddhistischen Verständnisse kann man zwei unterschiedliche (metaphysische) Sichtweisen erkennen, denen sogar auch im Frühbuddhismus selbst zwei extreme Ansichten korrespondieren, die nicht mit der Lehre *Buddhas* übereinstimmen. Für *Dahlke* gibt es im Buddhismus nicht die Ansicht einer „Persönlichkeiten im vulgären Sinne“, sondern nur ephemere „Lebenstrieb“.<sup>29</sup> Ebenso ist für ihn *Nirvana* ein ausschließlich relativer Begriff, der gewissermaßen als reine Negation, als Leerstelle für die Beendigung des Leidens steht, für das „Nicht-mehr-Leiden“:

„Dieser Seligkeitsbegriff entspricht durchaus dem Begriff der Schmerzlosigkeit. Wie diese an sich nichts ist, sondern Sinn und Bedeutung erhält erst aus einem vorher erlittenen Schmerz, ebenso ist Nibbana an sich nichts. Es erhält Sinn und Bedeutung erst aus dem vorher begriffenen Leiden heraus.“<sup>30</sup>

Wenn für *Dahlke* das empirische Subjekt als eine vom Buddhismus abgelehnte Entität versteht und der *Nirvana*-Begriff „überhaupt nichts Positives enthält“<sup>31</sup>, er vor allem „Entsagen“ und „Verlöschen“ bedeutet<sup>32</sup>, so nimmt *Grimm* die entgegengesetzte Haltung ein, indem er zunächst in der buddhistischen Lehre ein „wahres Ich“ vermeint<sup>33</sup>, das er – weil es als ein unvergängliches in der empirischen Welt nicht aufgefunden werden kann – in einer unbestimmbaren Sphäre verortet: „Also ist nichts Erkennbares mein Ich.“<sup>34</sup> Daneben versteht er entsprechend seiner positiven Haltung *Nirvana* dann als „Heimat“ aller Wesen,

„durch deren Wollen die zahllosen, in ihrer Zusammenfassung ‚Welt‘ genannten *Erscheinungen* bedingt sind, eben weshalb es denn auch vom ausgegangenen Feuer sowohl als auch vom erloschenen Vollendeten heißt, sie seien ‚heimgegangen‘, wobei diese Heimat speziell mit Bezug auf die erloschenen Vollendeten ‚die Stätte der dahingegangenen Erwahten, dem Kreislauf Entfahrenen‘ genannt wird.“<sup>35</sup>

Aber damit nicht genug. *Grimms* Metaphysik geht so weit, daß er im *Nirvana* sogar einen Ursprung, der als solcher oben schon mit *Leibnitz* zurückgewiesen wurde, zu erkennen glaubt, aus dem nicht nur der Erleuchtete, sondern „alles“ emporsteigt:

„Wie der gestorbene Vollendete für ewig in das Todlose oder An-Sich der Welt untertaucht, so war er auch seit Ewigkeiten auf dem Wege immer wieder neuen *Ergreifens* [...] aus ihm emporgetaucht. Von dort her ist dann aber auch alles andere emporgetaucht und taucht immer wieder neu empor. *Dort* also gründet das Wunder des menschlichen und jedes anderen Organismus mit allen Geisteskräften und Kunst- und Schönheitstrieben. *Dort* gründen die

---

<sup>29</sup> Dahlke, zitiert nach Zotz 1996, S. 284.

<sup>30</sup> Dahlke 1914 S. 155

<sup>31</sup> Dahlke 1914 S. 157.

<sup>32</sup> Dahlke 1914 S. 162.

<sup>33</sup> Grimm, „Ewige Fragen“, S. 49.

<sup>34</sup> Grimm, „Botschaft des Buddha“, S. 41.

<sup>35</sup> Grimm 1961, S. 72. Hervorhebung von Grimm.

Wunder der Pflanzen- und Mineralwelt. *Dort* gründen auch all die zahlreichen Welten, die sich uns als der gestirnte Himmel darbieten, mit ihren eisernen Gesetzen. *Dort* gründet überhaupt *alles* [...].<sup>36</sup>

Hier wird dann offensichtlich die Schöpfungsgeschichte reproduziert, die für den Buddhismus nun wirklich nicht angenommen werden darf, ebenso wie auch kein göttliches Wesen als eine alles hervorbringende und überstehende universale Macht.<sup>37</sup> *Grimm* und *Dahlke* nehmen in ihren Haltungen zum frühen Buddhismus so zwei extreme Positionen ein, die schon von *Buddha* und später im *Mahayana* vehement abgelehnt wurden: *Eternalismus* und *Nihilismus*.<sup>38</sup> *Grimms* Ansichten finden sich ähnlich im Frühbuddhismus z.B. bei den *Pudgalavadins* (auch *Vatsiputriya*) wieder, die entgegen der orthodoxen Lehrauffassung die These einer durch die verschiedenen Wiedergeburten, und selbst im *Nirvana* weiterexistierenden *Person* (*Pudgala*) verfochten, die allerdings nicht wie bei *Grimm* explizit außerhalb der *Skandhas* plaziert, sondern als weder verschieden noch identisch mit den Konstituenten der Persönlichkeit (*Skandhas*) begriffen wurde. Aber auch im späteren *Zen*-Buddhismus gibt es metaphysische Positionen, in denen den persönlichen meditativen Erfahrungen beispielsweise als *kosmisches Bewußtsein* oder auch als *wahres Selbst* gedeutet werden, wobei trotz dieser positiven Artikulation meistens die Leerheit als Negationsprinzip eines substantiell gefaßten Selbst oder eines überindividuellen Agens mitgedacht ist. *Dahlkes* nihilistische Position dagegen findet sich vergleichbar beispielsweise in der frühbuddhistischen Schule der *Sautrantikas*, die ebenfalls ein transzendentes Wesen hinter den Dingen auf strenge Weise abgelehnt haben. Beide Haltungen drücken Extreme aus, die deutlich der (frühen) Grundhaltung des Buddhismus zuwiderlaufen, *keine* Haltungen über Sachverhalte einzunehmen, die nicht durch die unmittelbare Erfahrung begründet werden können bzw. die entweder zu einer auch der Ethik den Boden entziehenden nihilistischen Seite oder zu einem durch die Erfahrung nicht ausweisbaren *Eternalismus* tendieren.

Abschließend soll kurz auch *Adornos* (und *Horkheimers*) problematisches Verständnis vom Buddhismus angesprochen werden, womit in gewisser Weise auch eine später relevante Vergleichsgrenze zwischen *Adorno* und Buddhismus markiert wird. Die Grenze des Vergleichs bzw. der Vereinbarkeit zwischen Buddhismus bzw. *Madhyamaka* und *Adorno* tritt dann zutage, wenn das Denken als letztes Erkenntnisinstrument nicht aufgegeben wird, denn Leerheit (*Shunyata*) als buddhistische Grundkategorie hat eine „negative Valenz nur für das Denken [...].“<sup>39</sup> *Adorno* bliebe also u.a. in diesem Denken gefangen, wenn er die Leere zurückwies oder umgekehrt. Und dies scheint er mit *Horkheimer* in der „Dialektik der Aufklärung“ unmißverständlich zu tun:

---

<sup>36</sup> Grimm, „Botschaft des Buddha“, S. 68. Hervorhebung von Grimm.

<sup>37</sup> Selbst die heiligen transzendenten und „himmlischen“ Bodhisattvas im Mahayana sind letztendlich leer von inhärenter substantieller Existenz.

<sup>38</sup> Das sich problematische Meinungen über den Buddhismus auch in bezug auf das Mahayana, sprich Madhyamaka finden, zeigt z.B. die hier vielleicht überraschende Ansicht, daß das Madhyamaka, in dem mit Nagarjuna gerade jede extreme Position abgelehnt wird, eine Lehre vom absoluten Sein vertreten würde. Aber auch Nihilismus wurde dem Madhyamaka nachgesagt (vgl. hierzu Zotz 1996, S. 290).

<sup>39</sup> Mall/Hülsmann 1989, S. 74-75.

„Die unterschiedslose Bestreitung jedes Positiven, die stereotype Formel der Nichtigkeit, wie der Buddhismus sie anwendet, setzt sich über das Verbot, das Absolute mit Namen zu nennen, ebenso hinweg wie sein Gegenteil der Pantheismus, oder seine Fratze, die bürgerliche Skepsis. Der Erklärung der Welt als des Nichts oder des Alls sind Mythologien und die garantierten Pfade sublimierte magische Praktiken. Die Selbstzufriedenheit des Vorwegscheidwissens und die Verklärung der Negativität zur Erlösung sind unwahre Formen des Widerstands gegen den Betrug.“<sup>40</sup>

Für den Buddhismus trifft, was im einzelnen noch herausgearbeitet wird, kaum etwas zu, was *Horkheimer* und *Adorno* hier gegen das philosophische, psychologische und soteriologische System des Buddhismus ins Feld führen. Man kann nun entlang der argumentativen Stationen im Zitat schon im Vorgriff auf die Analyse des Buddhismus einige Gegenargumente vorbringen. Daß der Buddhismus keine „unterschiedslose“ Bestreitung jedes Positiven praktiziert und eine „stereotype Formel“ vorträgt, zeigt sich nicht nur in der differenzierten frühbuddhistischen Analyse der bedingten und unbedingten *Dharmas*, die neben der (teilweise objektivierenden) Reduktion tragender Gegebenheiten zum Ziel hatte, vor allem ein Einziges zu annihilieren, und zwar den unkritischen, naiven Glauben an ein unsterbliches, unvergängliches Selbst im Menschen. Es zeigt sich Frühbuddhismus, aber insbesondere auch im *Mahayana* und dessen Ausformungen an der Vielfalt und Ästhetik unzähliger soteriologischer und philosophischer Texte, aber konkret schließlich auch an der Unterscheidung in konventionelle und Wahrheiten im höchsten Sinne (und an der damit verbundenen Lehre des Entstehens in Abhängigkeit). Erstere Wahrheit enthält voll und ganz die Anerkennung der uns gegebenen Lebenswelt samt ihrem empirischem Leid und samt der Möglichkeit, dieses Leid zu verlassen, und natürlich die Aufforderung – was in der gesamten buddhistischen Ethik mehr oder weniger enthalten ist –, für den anderen tätig zu werden und ihn nicht als ein Leeres zu ignorieren. Die Leere als Ausdruck der Negation eternalistischer und substantialistischer Tendenzen, die schon beim *Buddha* anklingt und die im *Mahayana* als eine Wahrheit im höchsten Sinne betrachtet wird, ist dagegen (insbesondere im *Mahayana*) überhaupt nicht nihilistisch zu verstehen; ein Vorurteil, dem viele abendländische Denker zum Opfer gefallen sind, die vor allem im 19. Jh. in dem Buddhismus ein System minderwertiger, welt-überdrüssiger Völker erkannt zu haben glaubten und in den europäischen Anhängern geistesranke Menschen, wie oben angedeutet wurde. Vor allem: die Leere selbst ist bei *Nagarjuna* nicht als eine weitere Theorie zu verstehen, es ist kein Konzept des Nicht-Konzeptes; gerade dessen eigene Leerheit zeigt für *Nagarjuna* die Evidenz von *Shunyata*.<sup>41</sup> Die Entwicklungen im Buddhismus zeigt weiterhin, daß es z.B. im *Cittamatra* durchaus Bestrebungen gab, sich dem Absoluten sprachlich zu nähern, wobei aber auch hier durch die letztliche Betonung der Unsagbarkeit der letzten Erkenntnis keine Ontologie verfochten worden ist. Auch konnte gezeigt werden, daß Buddhismus nicht mythisch im Sinne einer blinden Dämonen- oder Götteranbetung ist, sondern ernstzunehmende pragmatische Philosophie und Psychologie. Wenngleich vor allem im *Tantra* zwar ausgeprägte Symboliken und Götterbilder für

---

<sup>40</sup> Horkheimer/Adorno 1947, S. 36.

<sup>41</sup> Vgl. „Die falsch aufgefaßte Leerheit richtet den, der von schwacher Einsicht ist, zugrunde – wie eine schlecht ergriffene Schlange oder falsch angewandte Magie“ (Mulamadhyamakakarika 24.11).

die Erkenntnis in Anschlag gebracht werden, so ist das *Tantrayana* oder auch *Vajrayana* angefüllt mit dem gesamten philosophischen und psychologischen System des Buddhismus; es ist deshalb keineswegs „primitiv“, „sondern eher raffiniert.“<sup>42</sup> Im gesamten Buddhismus wird der Erlösungsweg weiterhin keinesfalls als garantierter Pfad beschrieben. Überall wird auf die Gefahren und Irrwege hingewiesen, die auch Rückschritte implizieren können; größte Anstrengung und Bemühung wird in allem Buddhismus von dem Heilssucher gefordert.<sup>43</sup> Schließlich läßt sich bezweifeln, ob die Philosophie und die Psychologie des Buddhismus, in dem *Shunyata* als Negation (und Negation der Negation: Leere ist Form) und in dem deren Realisierung eine Transformation des Wahrnehmungsprozesses in Richtung einer Befreiung von leidhafter psycho-physischer Erfahrung begriffen werden, tatsächlich „unwahre Formen des Widerstandes gegen den Betrug“ sind, wenn der größte Betrug eines egozentrischen Ichbewußtseins durch eine analytische und kontemplativ-meditativen Praxis aufgedeckt werden sollen.

Die Fehler, die sich insgesamt bei der Rezeption des Buddhismus einschleichen können, lassen sich mit *Volker Zotz* vor allem in fünf Bereiche gliedern.<sup>44</sup> Zunächst wäre der Problembe- reich des *Sprachlichen* zu nennen. Es bleibt immer ein unsicheres Unterfangen, wenn man selbst nicht in der Lage ist, die Originalquellen zu übersetzen. Verzerrungen, die sich in spezifischen Übersetzungen niederschlagen können, können zu unangemessenen Verständnissen buddhistischer Lehre führen, was dann auch nicht gerade dazu beiträgt, den Dialog mit einer außereuro- päischen Kultur zu fördern. Dieser Dialog wird aber andererseits ebenfalls kaum unterstützt, wenn jeder selbst die Verantwortung für die Übersetzung eines Textes aus dem Sanskrit, aus dem Chinesischen oder aus dem Tibetischen tragen müßte. Wenn auch diese Problematik bezüglich der vorhandenen Übersetzungen besteht, so sollte diese nicht davon abhalten, sich mit außereuropäischen Kulturen zu beschäftigen; wichtig ist nur, daß, wenn man sich darauf einläßt, man sich der sprachlichen Probleme bewußt ist und vielleicht verschiedene Übersetzungen he- ranzieht, um ein ausgewogeneres Bild zu bekommen. Eine auch hier angeführte Quelle ist die von *Karl Eugen Neumann*, der die Reden des Buddha aus dem Pali übersetzt hat. *Neumanns* Übersetzung wurden beispielsweise von *Ernst Bloch*, *Oswald Spengler*, *Max Weber* und auch *Hermann Hesse* als Quelle buddhistischen Gedankenguts verwandt. Wiewohl *Neumanns* Werke in ästhetischer Hinsicht sprachlich anziehend wirken, so darf dieser Eindruck nicht darüber hinwegtäuschen, daß sich seine Übersetzung u.a. aufgrund einer Anlehnung an *Schopenhauers* Begrifflichkeit und *Richard Wagners* dichterische Musikdramen in ihrer künstlichen Verdeut- schung von den Originalen entfernte.<sup>45</sup> *Peter Gäng* hat mich in selbstkritischer Weise seinerseits immer wieder auf die Ungenauigkeit eigener und fremder Texte hingewiesen und mich dazu angehalten, auch andere Übersetzungen heranzuziehen, um einen vielschichtigen Einblick zu bekommen. Auch wenn dies mit mehr Aufwand verbunden ist: um ein annähernd genaues Bild

---

<sup>42</sup> Schneider 1997, S. 192.

<sup>43</sup> Es gibt aber im Buddhismus, wie z.B. bei den Bodhisattva-Stufen, die Idee eines graduellen Fortschritts, die z.B. im frühen Buddhismus mit der Phase des sogenannten „Stromeintritts“ nicht mehr rückgängig zu machen ist. Allerdings ist der Weg bis dahin mit großen meditativen Anstrengungen verbunden. Zur Gradualität der Erlösung vgl. Zotz 1996, S. 115-122.

<sup>44</sup> Vgl. Zotz 1996, S. 19-28.

<sup>45</sup> Vgl. Zotz 1996, S. 19.

zu bekommen, sollte man, wenn mehrere Übersetzungen vorliegen, diese in jedem Fall zu Rate ziehen.

Eine weiteres Problemfeld ist das *Projizieren vertrauter Inhalte*. Beispielsweise versuchen einige Forscher die buddhistische Lehre mit westlichen Standards zu messen und kommen dann zu nicht unproblematischen Gleichsetzungen. *Edward Conze* z.B. neigt dazu, den Buddhismus mit naturwissenschaftlichen Systemen gleichzusetzen: „Was den modernen Physikern die »Atome« sind, sind den Buddhisten die *dharmas*.“<sup>46</sup> An anderer Stelle ist er äußerst bemüht, die buddhistische Philosophie als rationales System vorzustellen, wenngleich er aber selbst betont, daß er es als ein „geistliches Verfahren zur Diesseitsüberwindung“ nicht aus den Augen verloren hat.<sup>47</sup> Um allgemein dem Problem vorzubeugen, vorschnelle Parallelen zur eigenen Traditionen zu konstatieren, sollte man immer auch nach den eigenen oder fremden Motivationen fragen, die zu den Bemühungen geführt haben, buddhistische Theorie und Praxis für spezifische Interessen und Intentionen nutzbar zu machen. Umgekehrt dient solche Befragung dem umgekehrten Fall, daß man nicht in das andere Extrem verfällt und im Buddhismus einen totalen Gegenentwurf zur eigenen Kultur erblickt, um ihn dann für die Lösung verschiedener Probleme in Anspruch zu nehmen, wobei am Ende möglicherweise dieses Bild unter dem Druck der nicht zu erfüllenden Erwartungen zerbrechen könnte.

Eine andere Ebene problematischer Implikationen bezieht sich auf *Sitten und Konventionen*, die mit dem vorangegangenen Aspekt verbunden sind, insofern deren Unkenntnis obiges begünstigt. Versteht man z.B. das buddhistische Verbot des Schmatzens beim Essen nur vor dem Hintergrund der eigenen Tradition, verwundert es vielleicht nicht, daß das faktische Verbot des Schmatzens im frühen Buddhismus bei *Weber* dahingehend interpretiert wurde, daß der Buddhismus eine „ganz spezifische vornehme Intellektuellen-Soteriologie“ gewesen wäre.<sup>48</sup> *Zotz* weist diesbezüglich darauf hin, daß dieses Verbot im Zusammenhang mit dem Streben nach Überwindung der Gier verstanden werden müsse, da Schmatzen als ein Ausdruck von Genuß gegolten habe, den man vermeiden müssen.<sup>49</sup>

Das vorletzte Problemfeld hängt mit dem Verständnis von *Logik* zusammen. Geht man beispielsweise von dem *Aristotelischen* Grundsatz aus, daß bei zwei sich widersprechenden Aussagen nur eine Gültigkeit haben kann, so gelangt man schon an die Grenzen des Verstehens, wenn man dieses Prinzip auf den Buddhismus anwenden will. Wenngleich logische Schlußfolgerungen z.B. in der Philosophie *Nagarjunas* zur Anwendung gebracht werden, so müssen Aussagen wie die, daß der Erleuchtete nach dem Tod weder weiterbesteht noch nicht weiterbesteht, noch beides und noch keins von beidem, oder daß er (wie oft im Zen betont) ist und zugleich nicht ist, unsinnig erscheinen. *Grimm* z.B. hat ja, wie gezeigt wurde, das *Nirvana* einseitig zugunsten eines rein positiven Zustandes aufzulösen versucht; letztlich vor dem Hintergrund der Annahme, daß es nur eine logische Antwort in bezug auf die widersprüchlichen Formulierungen *Buddhas* hätte geben können.<sup>50</sup> Im Gegensatz zur Auffassung, daß solche „Widersprüche“ Auf-

---

<sup>46</sup> Vgl. Conze 1986, S. 31.

<sup>47</sup> Vgl. Conze 1990, S. 9.

<sup>48</sup> Weber 1921, S. 218.

<sup>49</sup> Vgl. Zotz 1996, S. 25.

<sup>50</sup> Grimm, „Botschaft des Buddha“, S. 16.

gaben seien, die gelöst werden müssen, wäre es möglicherweise hilfreich, diesen Widerspruch nicht als ein rational ungelöste und unlösbare Aufgabe zu betrachten, denn dieser „mag Träger einer Botschaft des anderen sein, das von allem Vertrauten abweicht.“<sup>51</sup>

Schließlich und letztlich kann die *Wirklichkeitsauffassung* zum Problem werden. Nimmt man den hier interessierenden Aspekt personaler Identität, die an die vermeinte Gegenwart eines irgendwie gearteten Ich-Zentrums gebunden ist, eines Zentrums, dessen Denkopoperationen in unserer Kultur eine enorme Bedeutsamkeit in psychologischer, kultureller, gesellschaftlicher, wissenschaftlicher, ästhetischer und auch ethisch-moralischer Hinsicht erlangt haben, so wird es ein schwierige Aufgabe, die buddhistische *Anatman*- oder *Shunyata*-Doktrin verständlich zu machen, die dieses oft vergegenständlichte Agens und einen damit verbundenen eternalistischen Seelenglauben zum Gegenstand ihrer Kritik werden läßt und es auf eine für uns ungewöhnliche Art dekonstruiert. Ein anderer wichtiger Aspekt bezieht sich z.B. auf den Aspekt des Zeitverlaufs. Im Abendland, das von einer göttlichen Schöpfung (oder einem Urknall) ausgeht, die den Anfang der Zeit markiert und den Startschuß gibt für eine Entwicklung hin zum jüngsten Gericht oder zum Paradies, wird man z.B. der Formulierung des Ziels große Aufmerksamkeit schenken, da diese Entwicklung ein singuläres Ereignis darstellt. Die anthropozentrischen, metaphysischen und transzendenten teleologischen Formulierungen unserer Kultur sind Ausdruck auch dieses linearen Zeitverständnisses. Ein solches Denken findet sich z.B. bei *Hegel*, der u.a. die Weltgeschichte als Prozeß der Selbstbewußtwerdung eines Weltgeistes auffaßt.<sup>52</sup> Im Gegensatz zu solchem Denken muß der Buddhismus vor dem Hintergrund des in Indien gepflegten Verständnisses der *zyklischen Wiederkehr* von (auch variablen) Ereignissen und Gegebenheiten begriffen werden. Es gibt hier kein geschichtliches einmaliges Ziel, schon gar kein verbindliches und garantiertes. Ebenso lehnt der Buddhismus – wenngleich es auch ein paar Ausnahmen gab – metaphysische Haltungen ab, die nach einem wesentlichen oder ursprünglichen (substantiellen) Prinzip hinter der Wirklichkeit suchen, so, wie es in unserer Kultur insbesondere in (natur-) wissenschaftlichen Bereichen zur Gewohnheit wurde. Entlang auch dieser Problemfelder, die zu kennen es vielleicht ermöglicht, die schwerwiegendsten Fehldeutungen oder auch zu schnelle Deutungsimpulse abzuwenden, werden im Kapitel 4.2.4 einige methodologische Rahmenpunkte für eine Untersuchung buddhistischer Theorie und Praxis in Anlehnung an die folgende Analyse buddhistischer Lehre reflektiert und formuliert werden. Die dort erörterten Leitpunkte, die auf ein Umgehen der angesprochenen Problembereiche angelegt sind, sind bei der im übernächsten Kapitel beginnenden Analyse maßgebend.

---

<sup>51</sup> Zotz 1996, S. 26.

<sup>52</sup> „Ehe daher der Geist nicht an sich, nicht als Weltgeist sich vollendet, kann er nicht als selbstbewußter Geist seine Vollendung erreichen. Der Inhalt der Religion spricht darum früher in der Zeit als die Wissenschaft es aus, was der Geist ist, aber diese ist allein sein wahres Wissen von ihm selbst“ (vgl. Hegel 1979, S. 585-586).

### 3.2 Zur Rezeption buddhistischer Quellen

Ich beziehe mich in dieser Arbeit bei der Erörterung buddhistischer Theorie und Praxis auf die unterschiedlichsten Quellen. Hierbei spielen Analysen, Kommentare und Übersetzungen von Buddhismusforschern und Indologen (wie z.B. Conze, von Brück, Dumoulin, Gäng, Kalupahana, Schumann, Suzuki, Weber-Brosamer, Zotz etc.) ebenso eine Rolle wie Publikationen von zeitgenössischen buddhistischen Lehrern, Philosophen oder Mönchen, die den (*Mahayana*-) Buddhismus auf spezifische Weise repräsentieren (z.B. Dalai Lama, Geshe Kelsang Gyatso, Geshe Rabten, Chögyam Trungpa, Daisetz Taitaro Suzuki, Keiji Nishitani, Toshihiko Izutsu, Shizuteru Ueda etc.).<sup>53</sup> Zu betonen ist bezüglich der Quellentexte, daß es nur wenige gute Übersetzungen ins Deutsche gibt. Die meisten liegen im Englischen vor, vor allem die hier wichtigsten Texte des *Mahayana* wie das *Lankavatara*-Sutra oder auch das *Prajnaparamita*-Sutra oder aber auch von *Mahayana*-Vertretern wie *Nagarjuna* und *Shantideva*.<sup>54</sup> Von besonderer Bedeutung bezüglich der Darstellung des frühen Buddhismus sind hier die Reden des *Buddha*, die in einigen deutschen Übersetzungen vorliegen. Die wichtigsten Lehrreden, die Reden des *Buddha* aus der Mittleren Sammlung (*Majjhimanikaya*), werde ich aus einer neuen Übersetzung von *Kay Zumwinkel* zitieren, wenn nichts anderes angegeben ist.<sup>55</sup> Wenn auch die Übersetzung von *Neumann* beispielsweise aufgrund ihrer Überdehnung sprachlich-künstlerischer Stilistik nicht unkritisch zu übernehmen ist<sup>56</sup>, so beziehe ich mich dennoch auch auf sie, teils, weil es trotz ihrer Mängel eine der schönsten deutschen Übersetzungen ist, teils, weil es nur wenige andere verfügbare Übersetzungen gibt. Ein Standpunkt, der einigen Indologen möglicherweise nicht akzeptabel erscheint. Diese verwandten Übersetzungen beziehen sich vor allem auf die Reden der Längeren Sammlung (*Dighanikaya*). Die Gruppierte Sammlung (*Samyuttanikaya*) liegt hier in der Übersetzung von *Geiger*, *Nyanaponika* und *Hecker* vor.<sup>57</sup> Die Angereichte Sammlung (*Anguttaranikaya*) sowie das *Visuddhi-Magga* (ein späteres wichtiges Theravada-Werk von *Buddhaghosa*) werden in der Übersetzung von *Nyanatiloka* zitiert.<sup>58</sup> Diese zugegebenermaßen fragmentarische Hauptauswahl ist nur ein in der Tat winzig kleiner Ausschnitt aus einem fast unüberschaubaren Pool von bedeutenden Texten des frühen Buddhismus und des *Mahayana*. Vor allem meine Fokussierung auf *Nagarjuna* ist vor dem Hintergrund zu betrachten, daß dieser nur *ein* bedeutender Philosoph der *einen* wichtigen *Mahayana*-Schule, des *Madhyamaka* ist, zu der u.a. auch noch *Buddhapalita*, *Bhavaviveka*, *Candrakirti* und auch *Shantideva* zu rechnen sind. Anderer-

---

<sup>53</sup> Eine Gefahr, die bei einer solchen Akzentuierung besteht, kommt natürlich in dem Umstand zum Ausdruck, daß die unterschiedlichen Traditionen (sowie auch die Buddhismusforscher) oft sehr spezifische Interpretationen der Basis-Texte vollziehen. Deshalb versuche ich so gut es geht, auch die wesentlichen Basistexte immer mit zu berücksichtigen und als Bezugspunkt wirksam werden zu lassen.

<sup>54</sup> Zur *Prajnaparamita*-Literatur vgl. Conze 1973, Conze 1975, zu deutschen Übersetzungen von Brück 2000, zum *Lankavatara* vgl. Suzuki 1999, zu deutschen Übersetzung Golzio 1996 (*Lankavatara*). Einer wichtige Übersetzung zu einem Werk des wichtigen mahayanischen Vertreters *Shantideva* vgl. Bendall/Rouse 1922 (*Siksha-Samuccaya*), zu einer deutschen Übersetzung eines Basistextes vgl. Steinkellner 1989 (*Bodhicaryavatara*). Zu Übersetzungen von Basistexten von *Nagarjuna* vgl. vor allem Garfield 1995 (*Mulamadhyamakakarika*), Lindtner 1997 und im Deutschen Weber-Brosamer/Back 1997 (*Mulamadhyamakakarika*).

<sup>55</sup> Vgl. Zumwinkel 2001. Vgl. aber auch Neumann 1956.

<sup>56</sup> Vgl. Zotz 1996, S. 19-20.

<sup>57</sup> Eine Übersetzung des ersten Buches der Gruppierten Sammlung ist jene von Geiger (1930).

<sup>58</sup> *Nyanatiloka* 1984, *Nyanatiloka* 1989 (*Visuddhi-Magga*)

seits wird hier ebenfalls in geringerem Umfang auf die Vertreter der anderen *Mahayana*-Schule, des *Cittamatra*, eingegangen, nämlich auf *Asanga* und *Vasubandhu*, zwei sicherlich ebenso wichtige Vertreter des *Mahayana*. Weiterhin bin ich mir bewußt, daß die feststellbare Betonung der überragenden, „revolutionären“ Rolle von *Nagarjuna* (z.B. bei Murti<sup>59</sup>) nicht uneingeschränkt übernommen werden kann, auch da er sich beispielsweise gar nicht so sehr von den Ursprungslehren des *Buddha* unterscheidet, als gemeinhin postuliert wird.<sup>60</sup>

So, wie nun alle hier präsentierten Autoren, Forscher wie Praktizierende der Traditionen, als Interpreten der spezifischen Quellen ihre eigene Sichtweise präsentieren, so wird unbestreitbar auch durch meine eigene Fokussierung und meine eigenen (begrenzten) Verständnisse mit Sicherheit eine Färbung vollzogen, die möglicherweise auf Kritik von seiten wissenschaftlicher Kreise und von seiten in den buddhistischen Traditionen stehender Menschen stößt. Diese Kritik ist, wenn sie mich irgendwie erreicht, äußerst willkommen, denn es geht hier nicht darum, eine bestimmte, in Stein geschriebene Wahrheit zu verkünden, sondern um den kritisch zu betrachtenden Versuch, sich einem m.E. wichtigen philosophischen, praktischen, psychologischen und epistemologischen „Gegenstand“ anzunähern. Allein in dem relativ kurzen Zeitraum dieser Arbeit sind dank fachkundiger Hinweise bedeutende Aspekte buddhistischer Theorie und Praxis, die in mir ein bestimmtes Verständnis wachriefen, teilweise in grundsätzlicher verständnistheoretischer Weise modifiziert worden, und dieser Prozeß muß wie in allen Verstehensprozessen als ein prinzipiell *unabschließbarer* verstanden werden; absolute Sicherheit des Verstehens wird es nicht geben, insbesondere dann, wenn ein *theoretischer* Zugang zu einem vor allem *praktisch-soteriologisch* ausgerichteten System gewählt wird wie hier.

In bezug auf die Rezeption buddhistischer Theorie und Praxis muß ich aufgrund der Komplexität des Themas einräumen, nicht alle Aspekte gleichermaßen ausreichend thematisiert und angemessen erfaßt zu haben, dies insbesondere hinsichtlich buddhistischer meditativer Praxis, in der ich nicht ausreichend ausgebildet bin, um darüber quasi aus der Innenansicht heraus kompetent Stellung zu beziehen. So könnte gerade die Darstellungen der Meditationspfade mit Bestimmtheit adäquater präsentiert werden. Insofern muß diese Arbeit der Kritik an der Darstellung buddhistischer Theorie und Praxis gegenüber offen bleiben, so daß einer solchen einseitigen (aus westlicher Sicht präsentierten) Darstellung widersprochen werden kann. Der Weg zum Buddhismus führt in letzter Konsequenz immer zur praktisch vermittelten Einsicht in die Selbst- und Identitätslosigkeit des Subjekts. Jede philosophische und theoretische Analyse bleibt aus buddhistischer Perspektive Spekulation bzw. sekundäre, wenn auch wichtige Erkenntnis und muß schließlich an der konkreten menschlichen Erfahrung gemessen werden. Dennoch gehe ich, wie erwähnt, davon aus, daß über den Buddhismus gesprochen werden kann, und zwar zumindest so, daß spezifische psychologische, identitätstheoretische und philosophische Verständnisse und soteriologische Motivationen einigermaßen vorbereitet, nachvollzogen und einer vergleichenden Analyse anheimgestellt werden können.

Weiterhin muß hier eingangs hervorgehoben werden, daß hier eben wirklich nur ein kleiner, subjektiv gefärbter – und dann auch noch von einem Erziehungswissenschaftler erfaßter –

---

<sup>59</sup> Vgl. Murti 1974.

<sup>60</sup> Vgl. hierzu Kalupahana 1976, Schumann 1995.

Ausschnitt eines in qualitativer und quantitativer Hinsicht großen theoretischen und vor allem praktischen und meditativ orientierten Lehrgebäudes präsentiert wird, das in ca. 2500 Jahren Gestalt angenommen und in dieser Zeit selbst wesentliche Veränderungen erfahren hat. Viele Zusammenhänge der hier angesprochenen Aspekte können dabei nur selektiv und ansatzweise thematisiert werden. Um hier ein relativ übersichtliches Bild darstellen zu können, werde die folgende Analyse zum Buddhismus nicht überfallsartig von Anfang an mit störenden Vergleichen vermischen, wenngleich ich an einigen Stellen schon Verweise und perspektivierende Stellungnahmen einfließen lasse. Der Nachteil einer solchen Vorgehensweise liegt möglicherweise in dem Umstand, daß sich vergleichende Analysen und daraus entstehende konstruktive Impulse für die Erziehungswissenschaft vor allem erst am Ende der Arbeit und dann vielleicht auch noch etwas gedrängt wiederfinden. Der Vorteil besteht m.E. darin, daß die buddhistische Lehre in systematischer Weise sehr präzise und zusammenhängend präsentiert werden kann, so daß ein späterer Zugriff verständlicher und gezielter erfolgen kann.

Um der Masse an Informationen insgesamt Herr zu werden, war es nötig, an vielen Stellen auf Sekundärliteratur zurückzugreifen, auch da für viele buddhistischen Quellen kaum gute deutsche oder englische Übersetzung vorliegen. Ich muß und werde mit diesem Mangel in dieser Arbeit leben, auch da ich letztlich der Überzeugung bin – auch angesichts der Hilfe, die ich von einigen Tibetologen und Indologen, allen voran *Dr. Peter Gäng*, erfahren durfte – , daß der Gegenstand trotz des Mangels an Sprachkenntnissen, an in guten Übersetzung zur Verfügung stehenden Quellen-Texten und trotz der selektiven Auswahl verfügbarer Texte in inhaltlicher und systematischer Hinsicht angemessen und überzeugend in kritischer Weise präsentiert werden kann. Vor allem muß festgestellt werden, daß ein angemessenes Verstehen buddhistischer Theorie und Praxis nicht nur der meditativen und kontemplativen Praxis bedürfte, sondern insbesondere eigentlich auch der Bemühung, die hier interessierenden Quellen in ihren Originalsprachen zu studieren (vor allem Pali oder Sanskrit), was wohl für die meisten wie auch für mich ein im Moment unüberwindbares Hindernis darstellt. Aus all diesen Gründen kann hier nicht er Anspruch erhoben werden, eine ausreichend systematische und alle zufriedenstellende Darstellung des Buddhismus zu entfalten, in der die bedeutendsten spezifischen philosophischen und praktischen Momente erschöpfend und zielgenau behandelt werden; das wäre definitiv nicht möglich. Auch *den* Buddhismus gibt es nicht, und die Traditionen sind so zahlreich, daß selbst explizit religionswissenschaftliche und philosophische Untersuchungen meistens auch nur Fragmente darzustellen vermögen. Auch weichen die wissenschaftlichen Untersuchungen teilweise erheblich voneinander ab, so daß es um so schwieriger ist, ein homogenes, eindeutiges Ergebnis zu erzielen.

Ein solches Unternehmen, das in viele inhaltliche und erkenntnistheoretische Fallen laufen kann, ist angesichts der beschriebenen Situation mit äußerster Vorsicht zu betrachten. Einige würden überhaupt bezüglich des Versuches, Erziehungswissenschaft und Buddhismus zu verbinden, womöglich einwenden, dies sei prinzipiell ein unmögliches Projekt. Tatsächlich muß ich zugeben, daß der ehrenwerte *Dr. H.W. Schumann*, nachdem er mein Exposé zu dieser Arbeit gelesen hatte, mir in einem Brief mitteilte, ich versuche bezüglich der Verbindung von Buddhismus und Erziehungswissenschaft „zwei getrennte Dinge [...] mit der Zange zusammenzubiegen.“ Sicherlich sind solche Kritiken nicht unbegründet, denn es gab und gibt mit Sicherheit

immer Fälle, in denen solche Projekte zu Deformierungen des Untersuchungsgegenstandes geführt haben und führen werden; und auch hier besteht natürlich diese Gefahr, wenngleich ich ernsthaft bemüht bin, so viele Fallen wie möglich zu umgehen. Ich gehe davon aus, daß solche interkulturellen Bemühungen – gerade auch aus erziehungswissenschaftlicher Seite – wichtig und Schritt für Schritt realisierbar sind. Das zeigt die zunehmende Anzahl jener Autoren, die sich m.E. kritisch und konstruktiv aus psychologischer, therapeutischer und auch pädagogischer Seite mit dem Buddhismus beschäftigen. Auch ich denke, es wird auch in dieser Arbeit möglich sein, einen zumindest kleinen Überblick über bestimmte buddhistische Lehrinhalte zu bekommen und diese konstruktiv hinsichtlich erziehungswissenschaftlicher Implikationen zu behandeln. Die Aufmerksamkeit ist dabei auf die *Anatman*- (Nicht-Selbst) und auf die *Shunyata*-Lehre (Leerheit) gelenkt, die in ihrer Modifikation in der zeitlichen Entwicklung dargestellt wird. Die Lehre des Nicht-Selbst und der Leerheit können letztlich vor dem Horizont der erörterten und zu erörternden pädagogischen Identitätstheorien meiner Meinung nach unter dem Begriff der Nicht-Identität in identitätstheoretischer und schließlich auch in ethischer Perspektive untersucht werden. Die einzelnen Gründe für die Plausibilität dieser von mir kritisch vorgenommenen Subsumtion werden hoffentlich deutlich werden.

Noch einige eher technische Anmerkungen: In der Literatur gibt es unterschiedliche, differierende Schreibweisen mit diversen diakritischen Zeichen, Arten der Groß- und Kleinschreibung und vieles mehr. Ich werde auf Akzente und spezifische Zeichen bei der Darstellung der buddhistischen Termini (auch in Zitaten) verzichten, da diese Zeichen hier in diesem Kontext weniger bedeutsam sind und die Begriffe eh in einer Form wiedergegeben werden, die an der deutschen Aussprache orientiert ist.<sup>61</sup> In der Schreibweise halte ich mich so vor allem an die Darstellung von *Fischer-Schreiber* u.a., die vor allem bezüglich der *Sanskrit*-Begriffe eine vereinfachte Umschrift präferieren, „die im überwiegenden Teil der für Nicht-Sanskritgelehrte bestimmten Literatur verwendet wird.“<sup>62</sup> In bezug auf die Klärung der Originalschreibweise, der Aussprache und der Bedeutung dieser jeweiligen Zeichen verweise ich hier nur auf die Autoren *Fischer-Schreiber* u.a., *Notz* und *Schumann*.<sup>63</sup> Des Weiteren werde ich, abgesehen von einigen Ausnahmen (wie in Zitaten), eine Großschreibung verwenden (z.B. Shunyata, Dharma, Skandha). In den Zitaten werde ich der dort präsentierten Form entsprechen. Im Text werden viele buddhistische Termini in Klammern von den Originalbegriffen ergänzt. Diese werden, wenn sie allein stehen in *Sanskrit* wiedergegeben. Wenn in den Klammern zwei Begriffe angegeben werden, bezieht sich ersterer auf den *Pali*- letzterer auf den *Sanskrit*-Terminus (z.B.: Anatta/Anatman). Ansonsten gebe ich manchmal auch direkte Hinweise (z.B. P. für Pali; Ssk. Für Sanskrit). *Pali* („Kanon“ oder „Text“) ist die Sprache, in der der buddhistische Kanon verfaßt wurde.<sup>64</sup> *Sanskrit* ist eine heute weitgehend nur noch in den *Mahayana*- (und auch heiligen hinduistischen) Schriften vorkommende Sprache, die ähnlich dem Latein kaum noch gesprochen wird.<sup>65</sup>

---

<sup>61</sup> Hierin folge ich auch z.B. Keuffer (vgl. Keuffer 1991). Ich werde, wenn in den Zitaten Begriffe mit spezifischen Aussprachezeichen oder ähnlichem verwandt werden, diese ebenfalls in der vereinfachten Umschrift wiedergeben.

<sup>62</sup> Vgl. Fischer-Schreiber u.a. 1997, S. IX.

<sup>63</sup> Vgl. Fischer-Schreiber u.a. 1997, Notz 1998, Schumann 2000.

<sup>64</sup> Vgl. hierzu im einzelnen Schumann 2003.

<sup>65</sup> Vgl. Fischer-Schreiber u.a. 1997, S. 324-325, Notz 1998, S. 1104-1105.

### 3.3 Grundlagen buddhistischer Theorie und Praxis

#### 3.3.1 Der historische Buddha und die Entstehung des Buddhismus<sup>66</sup>

Will man die Philosophie des *Mahayana*-Buddhismus, insbesondere die Vorstellungen über die Konstrukthaftigkeit personaler Identität, des Subjekts, des Ich oder Selbst<sup>67</sup> als personale Konzepte oder konzeptualisierende Instanzen<sup>68</sup> verstehen, ist es notwendig, sich bei seinem Studium unmittelbar mit der historischen Figur *Siddhartha Gautama*, den ihm zugeschriebenen persönlichen Erfahrungen und den daraus resultierenden Lehren auseinanderzusetzen, da sich die wichtigsten buddhistischen Traditionen wie *Hinayana*, *Mahayana* und *Vajrayana* auf die historische Person, ihre Einsichten und Lehren beziehen und ihre eigenen Interpretationen auf diese Basis stellen. Wenn sich die vielen Traditionen auch unterscheiden mögen und diverse Akzente oder Neuerungen herausgearbeitet haben, so greifen sie alle im großen und ganzen auf *Buddhas* Lehren zurück und richten ihr Lehrsystem daran aus, so daß etwas Verbindendes zwischen allen buddhistischen Schulen postuliert werden kann. Diese Verbindende findet sich z.B. in der Fokussierung der Bedingungen der als leidvoll verstandenen Subjektivität und in dem Ziel und der Möglichkeit, dieses Leid durch die Transzendierung des Subjektiven zu überwinden,<sup>69</sup> also vor allem in den *Vier edlen Wahrheiten* (s.u.). Die unten thematisierten Lehren des *Buddha* stehen in direkter Beziehung zu diesem Anliegen des Buddhismus aller Traditionen. Der *Dalai Lama* charakterisiert aus tibetischer Sicht ein System als buddhistisch, wenn es vier Grundlehren akzeptiert, die er als die *Vier Siegel* bezeichnet: „Alles Geschaffene ist unbeständig. Alles Befleckte ist leidhaft. Alle Phänomene sind leer und ohne Selbst. Nirvana ist wahrer Friede.“<sup>70</sup> Die klassischen Definitionen findet sich im frühen Buddhismus mit dem Begriff *Trilakshana* (Drei Merkmale): Vergänglichkeit (*Anitya*), Leiden (*Duhkha*) und Nicht-Selbst (*Anatman*). Die Art und Weise, wie beispielsweise die Unbeständigkeit oder das *Nirvana* verstanden werden, differiert allerdings von System zu System, vor allem von *Hinayana* und *Mahayana*. Die unterschiedlichen Aspekte hinsichtlich auch der Lehren der Nicht-Identität und der Gliederung in

---

<sup>66</sup> Zur Biographie des Buddha vgl. beispielsweise Zotz 1998 oder auch Schumann 1999. Kürzere Übersichten geben auch Schneider 1997, von Brück 1998, Bechert/Gombrich 2000, Gäng 2002. Eine etwas poetische, sehr anschauliche Beschreibung der biographischen Stationen Buddhas aus buddhistischer Sicht liefert Nath Hanh (1998). Vgl. auch Ayya Khema 1995b oder von Glasenapp 1946. Beachtet werden muß die Unterscheidung zwischen dem historischen Buddha Siddhartha und den aus dieser Person sich entwickelnden mystischen Überhöhungen zu unterschiedlichen heilbringenden Symbolfiguren wie z.B. Amittabha oder Vairocana (vgl. hierzu von Glasenapp 1946, S. 140-144, und von Glasenapp 2000, 146-172). Die Wendung zu transzendenten Buddhas wird als ein spezifischer Aspekt in der Drei-Körper-Lehre (*Trikaya*) behandelt.

<sup>67</sup> Das Subjekt (lat. „das Zugrundeliegende“) – oder auch Selbst oder Ich – verstehe ich vor allem als „Träger“ der Identität; es ist der grundlegende geistige, aber auch leiblich beeinflusste und vermittelte, individuelle und offene kontinuierliche Erfahrungshintergrund, vor dem Identität z.B. als Selbstnarration erlebt werden kann. Die Identität des Selbst besteht auf einer grundlegenden Ebene vor allem im kontinuierlichen Erleben des grundlegenden (individuellen) Stroms (James) der spezifischen Bewußtseins- oder auch der leiblich-emotionalen Eindrücke. Diese Aspekte werden im Laufe der Darstellung buddhistischer Psychologie noch deutlicher.

<sup>68</sup> Unter „Konzept“ wird hier aus buddhistischer Sicht hauptsächlich das Phänomen verstanden, daß der Geist dazu neigt, in verschiedene Kategorien einzuteilen, welche meistens einer Subjekt-Objekt-Dichotomie verpflichtet bleiben. Innerhalb dieser Konzeptualisierungen konstituiert sich auch personale Identität bzw. das Selbst (vgl. hierzu Varela 1998, S. 82-90).

<sup>69</sup> Vgl. hierzu Zotz 1996, S. 15-16.

<sup>70</sup> Dalai Lama 2000, S. 51.

bedingte und unbedingte Daseinsfaktoren (Dharmas) werden in der Beschreibung der schulischen Ausdifferenzierungen sichtbar gemacht.

*Gautama Buddha* oder, wie er auch genannt wurde, *Shakyamuni*, der zum Geschlecht der *Shakya* aus der *Gautama*-Familie gehörte<sup>71</sup>, wurde ca. um 560 v. Chr. in Kapilavastu (Indien) unter dem Vornamen *Siddhartha* als Sohn eines Fürsten geboren.<sup>72</sup> Wie die Legenden berichten, wurde der Prinz im Palast nie mit der Vergänglichkeit konfrontiert. Erst als er den Palast bei verschiedenen Ausflügen verlassen hatte, kam er mit Alter, Krankheit und Tod in Berührung. Den Berichten nach wurde *Buddha* durch diese Erlebnisse so sehr ergriffen, daß er mit 29 den Palast verließ, um in der Welt die Erleuchtung zu finden, die ihn und die Menschheit aus dem Leid herausführen sollte. Diese Phase seines Lebens hat *Buddha* später seinen Mönchen geschildert:

„Ihr Bhikkhus, vor meiner Erleuchtung, als ich noch ein lediglich unerleuchteter Bodhisatta war, war auch ich der Geburt unterworfen und suchte, was ebenfalls der Geburt unterworfen war; war auch ich dem Altern, der Krankheit, dem Tode, dem Kummer und der Befleckung unterworfen und suchte, was ebenfalls dem Altern, der Krankheit, dem Tode, dem Kummer und der Befleckung unterworfen war. Dann erwog ich folgendes: „Warum suche ich, wenn ich selbst der Geburt unerworfen bin, das, was ebenfalls der Geburt unterworfen ist? Warum suche ich, wenn ich selbst dem Altern, der Krankheit, dem Tode, dem Kummer und der Befleckung unterworfen bin, das, was ebenfalls dem Altern, der Krankheit, dem Tode, dem Kummer und der Befleckung unterworfen ist? Angenommen, ich suche die ungeborene höchste Sicherheit vor dem Gefesseltsein, Nibbana, weil ich selbst der Geburt unterworfen bin und die Gefahr in dem, was der Geburt unterworfen ist, erkannt habe; ich suche die nicht alternde, nicht krankende, todlose, kummerfreie, unbefleckte höchste Sicherheit vor dem Gefesseltsein, Nibbana, weil ich selbst dem Altern, der Krankheit, dem Tode, dem Kummer und der Befleckung unerworfen bin und die Gefahr in dem, was dem Altern, der Krankheit, dem Tode, dem Kummer und der Befleckung unterworfen ist, erkannt habe. / Später, immer noch in jungem Alter, als schwarzhaariger junger Mann, mit Jugendlichkeit gesegnet, in der Blüte meines Lebens, rasierte ich mir Kopf- und Barthaar ab, zog die gelbe Robe an und ging von zu Hause fort in die Hauslosigkeit, obwohl meine Mutter und mein Vater das nicht wünschten und mit tränenüberströmtem Gesicht weinten.“<sup>73</sup>

Der *Buddha* wanderte sechs Jahre als Asket durch das Land und studierte die verschiedensten philosophischen Schulen und Meditationstechniken. Da der Askese mit ihren körperlich beschwerlichen Erfordernissen in dieser Zeit ein hoher Stellenwert beigemessen wurde, war es um so entscheidender, daß *Siddhartha* diese Art der Lebensweise aufgegeben hat, um sich anderer Methoden zu befleißigen.<sup>74</sup> Nachdem sein Körper wieder bei Kräften war, meditierte er unter

---

<sup>71</sup> Vgl. Lamotte 2000, S.34.

<sup>72</sup> Die exakten Lebensdaten Gautamas sind umstritten. Der Buddhismusforscher Edward Conze weist darauf hin, daß die meisten Gelehrten Buddhas Leben zwischen 563 und 483 v. Chr. anberaumen. Das einzige Datum, welches Conzes Urteil gemäß feststeht, ist das von Kaiser Ashoka (277-236 v. Chr.), „dessen Protektion den Buddhismus von einer kleinen Asketensekte in eine gesamtindische Religion umformte“ (vgl. hierzu Conze 1986, S. 15). Schumann betont in Anlehnung an ein von Bechert einberufenes Symposium, daß sich der Zeitpunkt des Todes wohl auch zwischen 420 v. Chr. und 350 v. Chr. annehmen lasse (vgl. Schumann 2000, S. 146-149, von Brück 1998, S. 44-45, Zotz 1996, S. 29 (Fußnote 1). Schumann verweist schließlich darauf, daß sich die Unklarheit bezüglich der Datierung nicht auf die Legitimierung und der Bedeutung der Lehre auswirke; nur für einen Indienhistoriker, nicht für einen Buddhisten sei die exakte Datierung von Bedeutung (Schumann 2000, S. 147).

<sup>73</sup> Majjhimanikaya 26, 13-14. „/“ markiert den Abschnittwechsel.

<sup>74</sup> Vgl. Lamotte 2000, S. 34.

einem Baum in *Bodh-Gaya* und erlangte der Überlieferung nach dort die Erleuchtung, wodurch er das *Nirvana* erreichte. Dieses Erlebnis machte ihn zum *Buddha* (Buddha: Erleuchtete oder Erwachte). In den drei Nächten der Erleuchtung erlangte er folgende Erkenntnisse: In der ersten Nachtwache erfuhr er seine früheren Existenzen; in der zweiten Nacht sah er, wie all Wesen bedingt durch ihr *Karma*<sup>75</sup> entstehen und vergehen; in der dritten Nacht erkannte er die *Vier edlen Wahrheiten*:<sup>76</sup> er erkannte, (1) was Leiden ist, (2) daß der Grund des Leidens die Begierde ist, (3) daß die Befreiung durch Aufhebung der Gier herbeigeführt werden kann, (4) daß der Weg zur Befreiung vom Leid über den Achtfachen Pfad erfolgt.<sup>77</sup> In dieser Erleuchtungserfahrung lag auch die Basis für das Gesetz der „Entstehung in gegenseitiger Abhängigkeit“ (*Pratitya-Samutpada*), also den Prozeß, der leidhafte Existenz bedingt, und dessen Erkennen und Überwindung zur Befreiung vom Leid führen soll. Durch die Praxis der Meditation gelang es ihm, die Bedingungen auszulöschen, die für das Leidempfinden verantwortlich waren. Hierzu gehört eben das Konzept einer ursprünglich als kohärent und autonom erlebten Identität, die letztlich aus buddhistischer Perspektive für das subjektive Leidempfinden konstitutiv ist. Die Erleuchtung war die Geburtsstunde des Buddhismus. Die *Vier edlen Wahrheiten* und der Lehrsatz vom *Entstehen in Abhängigkeit* sind in den verschiedenen Strömungen des Buddhismus bis heute wesentlicher Bestandteil.<sup>78</sup> Sie werden unten noch weiter behandelt. Der *Buddha* starb ungefähr im Alter von 80 Jahren und hinterließ kein durchstrukturiertes Schulungssystem. Bis heute haben sich eine Vielzahl von Schulen und Meditationsmethoden aus den Prinzipien seiner Lehre herausgebildet. Die wichtigsten Lehren sollen nun kurz erläutert werden, da sie die inhaltliche Basis des gesamten Buddhismus darstellen. Ich werde in dieser grundlegenden Darstellung immer auch auf hier interessierende spezifisch *mahayana*-buddhistische Ausformungen hinweisen.

### 3.3.2 Nicht-Selbst (*Anatman*)

Eine der bedeutendsten, schwierigsten, vielgedeutetsten und mißverständlichsten Lehren des Buddhismus ist die Lehre des Nicht-Selbst, die *Anatman*-Lehre. Diese Lehre wird meistens als *Buddhas* explizite Zurückweisung der zur damaligen Zeit in Indien in den *Upanischaden*<sup>79</sup> vorherrschenden (aus auf meditativen Erfahrungen basierenden rationalen Schlußfolgerungen basierenden<sup>80</sup>) Idee einer den Tode überdauernden, unzerstörbaren ewigen Seele (*Atman*), die gleichzeitig mit einem universalen transzendenten Geistgrund (*Brahman*) identisch sei, verstanden. Die Identität von *Atman* und *Brahman* sollte als Ergebnis spezifischer nach innen gerichteter

---

<sup>75</sup> Die Absichten (oder Ursache) und Wirkungen werden im Buddhismus mit dem Begriff „Karma“ umschrieben. In der buddhistischen Karma-Theorie, bei der man, vereinfacht gesprochen, davon ausgeht, daß alle Impulse, die von einem Subjekt ausgehen, wieder auf es zurückgehen und dessen Leben determinieren, existiert aber dennoch ein Moment der Freiheit. Buddha widersprach eher mechanistischen Vorstellungen der Karma-Theorie und ging davon aus, daß nur durch die Freiheit, „Handlungen zu vollziehen, die nicht durch Vorangehendes bestimmt sind, [...] ein Ausbrechen aus dem Kreislauf von Geburt und Tod denkbar [ist]“ (Zotz 1998, S. 33).

<sup>76</sup> Vgl. *Majjhimanikaya* 36.

<sup>77</sup> Vgl. von Brück 1998, S. 70-71, Schumann 2000, S. 21-22.

<sup>78</sup> Vgl. Hierzu Conze 1953, S. 44-45.

<sup>79</sup> Die *Upanischaden* sind ein bedeutender Teil heiliger hinduistischer Schriften.

<sup>80</sup> Vgl. hierzu Kalupahana 1976, S. 38.

ter *Yoga*-Übungen erfahrbar werden, wobei der „Blick des Subjekts“ direkt auf diesen unzerstörbaren Urgrund gerichtet werden sollte. In dieser Sichtweise wird dann dem *Brahman* die einzige Wirklichkeit zugesprochen und die empirische Welt und das „Ich“ zum außer acht zu lassenden Bereich der Illusion gezählt.<sup>81</sup> Ob nun der Buddhismus nun als eine unmittelbare Bewegung auf diese Haltung verstanden werden kann und die *Anatman*-Lehre nur in diese Richtung gelesen werden kann, ist unter den Buddhismusforschern anscheinend nicht unumstritten<sup>82</sup>, dennoch wird allgemein *Buddhas Anatman*-Lehre meistens auch als unmittelbare Antwort auf die *Atman*-Doktrin der *Upanishaden* verstanden, die *Buddha* selbst noch studiert haben soll.<sup>83</sup> Wenngleich die Ablehnung der metaphysischen Konzeption eines *Atman* in *Buddhas* Lehre deutlich wird, so kann auch die Annahme der *Akzeptanz* bezüglich der *empirischen* Ebene von Welt und Ich für *Buddha* und den Buddhismus insgesamt als gesichert gelten. Man muß nun aber hinzufügen, daß diese empirische Realität des Ich-Empfindens mit der Realität des *empirischen Leidens* verbunden ist; beides muß dann aber hinsichtlich des identifikatorischen Anhaftens überwunden werden. Auch der Buddhismus geht wie der Hinduismus in der Folge von der Sinnhaftigkeit der Wendung nach innen aus, bewertet die empirische Wirklichkeit vor allem hinsichtlich der Methode anders, denn hier beginnt die Praxis schon bei *Buddha* mit der Wahrnehmung der und mit der Achtsamkeit auf die in der Erfahrung auftretenden mentalen, körperlichen und emotionalen Aspekte des Subjekts<sup>84</sup>; die empirische Wirklichkeit (ebenso wie das empirische Ich) wird hier also in der Tat nicht zu entwerten versucht, sondern explizit hinsichtlich eines Erlösungsweges als Objekt der (leiblichen Wahrnehmungs-) Analyse in den Blick genommen.<sup>85</sup> Dies impliziert auch eine ethische Dimension. *Peter Gäng* macht zusammenfassend deutlich, warum der gesamte Buddhismus an der empirischen Welt und am empirischen Ich festhalten muß:

„Zum einen sind das Leiden, die Ursachen des Leidens, seine Auflösung und der zu dieser Auflösung führende Weg [das sind die Vier edlen Wahrheiten, s.u., B.P.P.] in dieser empirischen Welt angesiedelt, hier sind also nicht nur die Fesseln, sondern auch die Mittel zur Befreiung zu finden. Zum anderen – und das betrifft besonders den zur Leidensauflösung führenden Weg – liefert der Buddhismus eine praktische Ethik, die sich nur in der empirischen Welt entfalten kann. Eine Geringschätzung dieser Wirklichkeit würde dieser Ethik den Boden entziehen.“<sup>86</sup>

Die ganze Welt ist im leiblichen Prozeß verankert und muß hinsichtlich der Leidensannihilation innerhalb dieses Prozesses untersucht werden. Der Buddhismus hat hinsichtlich der Analyse der Daseinselemente der Subjektivität – so könnte man sehr vereinfacht konstatieren – vor allem die

---

<sup>81</sup> Deutlich wird eine praktisch-kontemplative Haltung, die sich konkret auf das Ich zu richten versucht, in der Lehre von Ramana Maharshi, der in seiner Methode immer wieder betont, man müsse das Ich-Zentrum bis zu seiner Wurzel zurückverfolgen (Vgl. Godman 1991).

<sup>82</sup> Vgl. Conze 1990, S. 48.

<sup>83</sup> Vgl. vgl. Schumann 2000, S. 48, auch Kalupahana 1976, S. 40.

<sup>84</sup> Vgl. Dighanikaya 22, S. 396 (365).

<sup>85</sup> Vgl. Hierzu auch Gäng 2002, S. 45-50. Wie noch deutlich wird, versucht auch Merleau-Ponty, die Existenz des Menschen von einer Analyse der Wahrnehmung her zu begreifen. Allerdings verschiebt sich die (beschreibende) Analyse der Leiblichkeit bei Merleau-Ponty im Buddhismus gleichsam zu einer nicht-entkörpernten *leiblichen* Analyse/Reflexion mentaler und körperlicher Phänomene; eine Analyse, die wiederum im nachhinein beschrieben werden kann.

<sup>86</sup> Gäng 2002, S. 49.

*Skandhas* im Blick: Die vermeintlich substantielle Identität des Subjektiven erscheint bei eingehender Analyse nur als ein Zusammenspiel von wandelbaren, flüchtigen psycho-physischen Faktoren (*Skandhas*), nämlich Form (*Rupa*), Gefühl (*Vedana*), Wahrnehmung (*Samjna*), Geistformationen/formende Kräfte (*Samskara*) und Bewußtsein (*Vijnana*), die aufgrund eines kontinuierlichen Anhaftungsprozesses das Gefühl einer psycho-physischen Identität vermitteln.<sup>87</sup> Die *Skandhas* sind aber keine Dinge in der Welt; sie sind überhaupt die *Struktur der Welt und des Ego überhaupt*, sie sind der Ort all unserer Selbst- und Welterfahrung selbst.<sup>88</sup> Man könnte sagen, sie sind die empirischen Konstituenten des Zur-Welt-Seins (Merleau-Ponty).<sup>89</sup> Die *Skandhas* bilden insbesondere die leibliche und mentale Grundlage für den Persönlichkeitsglauben. Auf die Frage eines Mönchs erklärt der *Buddha* diesen Zusammenhang:

„Ehrwürdiger Herr, auf welche Weise entsteht die Persönlichkeitsansicht? Bhikkhu, ein nicht unterrichteter Weltling, der die Edlen nicht beachtet und in ihrem Dhamma nicht bewandert und geschult ist, der aufrechte Menschen nicht beachtet und in ihrem Dhamma nicht bewandert und geschult ist, betrachtet Form als Selbst, oder Selbst als Form besitzend, oder Form als im Selbst enthalten, oder Selbst als in Form enthalten. [...]. Auf diese Weise entsteht die Persönlichkeitsansicht.“<sup>90</sup>

In Anlehnung an die Untersuchung des Ich-Glaubens betont der Buddhismus eben nun, daß auch die empirische subjektive Wirklichkeit keine ist, die, wie z.B. im Christentum, auf überzeitlichen Wesenheiten bzw. auf einem unzerstörbaren, unabhängigen Selbst bzw. Seele (*Atman*) beruht, sondern eine, die einem ständigen prozessualen Wandel von Entstehen und Vergehen spezifischer Daseinselemente (*Dharmas*) unterworfen ist; insbesondere gründen sich u.a. die *Dharmas* der *Skandhas* auf die drei schon erwähnten, in der (meditativen) Analyse zu erkennende Merkmale (*Trilakshana*): Vergänglichkeit (*Anicca/Anitya*), Leidhaftigkeit (*Dukkha/Duhkha*) und Nicht-Selbsthaftigkeit (*Anatta/Anatman*).<sup>91</sup> Die *Skandhas* als Grundlage der personalen Identität können vor allem aufgrund intensiver Analyse des Empirischen aus buddhistischer Sicht nicht als unzerstörbarer Kern menschlicher Existenz betrachtet werden, aber auch außerhalb läßt sich nichts Derartiges finden. Dies ist zum einen eine Haltung gegen Materialisten, die ein unzerstörbares Selbst mit den *Skandhas* identifizierten, zum anderen (implizit oder explizit) gegen die *Upanishaden*, in denen eine solche Entität mit einer außerhalb der *Skandhas* liegenden Größe identifiziert wurde. *Buddha* nimmt ähnlich wie später auch *Nagarjuna* einen

---

<sup>87</sup> Dabei geht es bezüglich der allgemeinen Funktion der *Skandhas* nicht um die Einheit, die auf narrative und inhaltliche Weise auf ein bestimmtes Selbstbild hinzielt. Diese narrative Identität konstituiert sich eher als Produkt einer sub-skandhischen Funktion vor allem auf der Ebene des vierten *Skandha*, das nämlich alle individuellen Disposition wie Meinungen, Weltbilder, ästhetischer Präferenzen, Denkgewohnheiten repräsentiert.

<sup>88</sup> Vgl. Brodbeck 1998, S. 18.

<sup>89</sup> *Buddha* formulierte dies in folgender Weise: „Das aber verkünde ich, oh Freund: in eben diesem klafferhohen, mit Wahrnehmung und Bewußtsein versehenen Körper, da ist die Welt enthalten, der Welt Entstehung, der Welt Ende und der zu der Welt Ende führende Pfad“ (*Anguttaranikaya* IV, 45).

<sup>90</sup> *Majjhimanikaya* 109, 10. Was hier am Beispiel der Form durchgespielt wird, gilt auch für Gefühl, Wahrnehmung, Formationskräfte und Bewußtsein. „Dhamma“ (Pali, Sanskrit: *Dharma*) bedeutet hier „Lehre“. Unser Alltagsdenken wird wohl am genauesten mit der zweiten Variante beschrieben, durch die all die Faktoren irgendwie als unser Besitz erscheinen: mein Körper, mein Gefühl, meine Geist, mein Denken (vgl. auch Gäng 2002, S. 131).

<sup>91</sup> Vgl. z.B. *Majjhimanikaya* 22.

mittleren Weg zwischen Eternalismus und Nihilismus bzw. Annihilationismus ein.<sup>92</sup> Wichtig ist, daß für *Buddha* metaphysische Haltungen nicht in der Erfahrung verifiziert werden können und deshalb von ihm abgelehnt werden. Vor allem die Identifikation z.B. irgendeiner Komponente als ein unwandelbarer, leidfreier Wesenskern, als Selbst (*Atman*), wird vom *Buddha* in einer empirischen Haltung als falsche Sichtweise (*Ditthi/Drishti*) zurückgewiesen. Innerhalb der *Skandhas* entspricht nichts einem solchen Wesen:

„Bhikkhu, man sieht jegliche Art von Form, ob vergangen, zukünftig oder gegenwärtig, innerlich oder äußerlich, grob oder subtil, niedrig oder hoch, entfernt oder nah, man sieht alle Form mit angemessener Weisheit der Wirklichkeit entsprechend: ‚Dies ist nicht mein, dies bin ich nicht, dies ist nicht mein Selbst.‘“<sup>93</sup>

Nicht nur existiert neben den (meditativ) analytisch differenzierten subjektkonstitutiven prozessualen Bausteinen, den *Skandhas*, kein *Atman*, also kein einheitliches ewiges Prinzip, das diese integrieren könnte, sondern auch die Komponenten selbst sind für *Buddha* ohne Substanz, da sie selbst abhängig entstehende Größen sind – wodurch er sich von der *Atman*-Philosophie auch hinsichtlich der Bewertung der tragenden Prinzipien selbst unterscheidet.<sup>94</sup> So ist beispielsweise Bewußtsein eine Erscheinung, die nicht aufgrund ihres Eigenseins (*Svabhava*) also ohne äußeren Grund auf spezifische Weise in Erscheinung tritt, sondern eben erst in Abhängigkeit von einem Objekt, das spezifisches Bewußtsein hervorruft.<sup>95</sup> Nicht nur Bewußtsein, sondern alle *Skandhas* sind in sich vergänglich und somit wesenlos, nicht-dauerhaft bzw. Nicht-Selbst.<sup>96</sup> Dies ist eine Erkenntnis, die oft ausschließlich dem *Mahayana* zugeschrieben wird, die allerdings anscheinend grundsätzlich schon in der Lehre des *Buddha* angelegt ist.<sup>97</sup> Obwohl *Buddha* mit den *Dharmas* – aus empirischer Sicht – tragende Gegebenheiten zu benennen versuchte und er umgekehrt in eins auch gewissermaßen deren Abhängigkeit und *Substanzlosigkeit* ansprach, bedeutete dies nicht die Einnahme einer metaphysischen Position bzw. eine einseitige Entscheidung zugunsten des Seins oder Nicht-Seins der Erscheinungen. Seine Analyse war empirisch ausgerichtet und diente vor allem der Bereitung eines Wegs, der vom Leiden befreien sollte. Mit der Differenzierung der *Dharmas* folgte der *Buddha* und so der Buddhismus der in Indien verbreiteten Haltung, die Welt auf letzte Gegebenheiten zurückzuführen.<sup>98</sup> Allerdings werden diese vom *Buddha* eben nicht als Ergebnis metaphysischer Spekulation legitimiert. Die kontingente und fragile Konstellation von subjektkonstituierenden *Dharmas*, unter die auch die *Skandhas* fallen, soll im Buddhismus schließlich durch eine achtsame, letztlich meditative Haltung erschaut werden können. Auf diese letztlich meditative Erfahrung dieses nicht-dinglichen, substanzlosen Gefüges, in dem keine überzeitlichen und transzendenten, keine unveränderlichen

---

<sup>92</sup> Vgl. Kalupahana 1976, S. 41.

<sup>93</sup> Majjhimanikaya 109, 96. Dies gilt wieder für alle anderen *Skandhas*. Vgl. auch Samyuttanikaya 22, 85, 19. Eine gute Interpretation des Zitats gibt Kalupahana zu dieser Stelle (vgl. Kalupahana 1992, S. 69-71).

<sup>94</sup> Vgl. hierzu auch Kalupahana 1975, S. 67-88.

<sup>95</sup> Vgl. Majjhimanikaya 38.

<sup>96</sup> Vgl. Majjhimanikaya 35, 4: „Ihr Bhikkhus, Form ist Nicht-Selbst, Gefühl ist Nicht-Selbst, Wahrnehmung ist Nicht-Selbst, Gestaltungen sind Nicht-Selbst, Bewußtsein ist Nicht-Selbst.“

<sup>97</sup> Vgl. hierzu vor allem Kalupahana 1975 und 1976.

<sup>98</sup> Vgl. Zotz 1996, S. 43.

und unvergänglichen einheitsstiftenden oder wesenhafte Konstanten gefunden werden können, stützt sich die erfahrungsorientierte *Anatman*-Lehre, die eben vor allem in der Zurückweisung der (auch alltagsweltlichen) Ansicht besteht, daß innerhalb oder außerhalb dieser erfahrbaren Komponenten ein Selbst und eine Seele im obigen Sinne dingfest gemacht werden könne.

Aus dem Obigen wird schon deutlich, daß auch eine Trennung zwischen Ich und Seele nicht so scharf zu ziehen ist.<sup>99</sup> Die *Anatman*-Lehre erlaubt es vielmehr, gegen eine Seelenentität und eine wie auch immer formulierte Ich-Vorstellung ins Feld zu ziehen, auch gerade dann, wenn man nämlich *Buddhas* eigene mit der *Anatman*-Lehre zusammengehörende Kriterien der Existenz überhaupt ansetzt: Unbeständigkeit, Nichtsubstantialität und Leidhaftigkeit. Auch ein anderer Aspekt spricht für diese doppelspurige Lesart: Die Argumentationen, die vor allem in den von mir hier gesichteten Texten von authentischen Vertretern der Traditionen, *Theravada* wie *Mahayana*, vorgebracht werden, laufen insgesamt auf die Negation eines in der alltäglich Erfahrung vermeinten Ich, eines Selbst im beschriebenen Sinne hinaus.<sup>100</sup> Darüber hinaus findet man die Übersetzung Nicht-Ich oder Nicht-Selbst und die damit einhergehenden Negation einer auch mit dem Ich assoziierten leidbringenden eternalistischen Objektivierung durchaus bei anderen Indologen.<sup>101</sup> Vor allem mit *Edward Conze* bin ich hier der Ansicht, daß vor allem beide mögliche Momente mit diesen Spezifizierungen negiert werden: nämlich eine hinter den Dingen und Personen stehende (metaphysisch vermeinte) Substanz *und* der alltagsweltliche (leidbringende) Glaube an „mein“ und „dein“.<sup>102</sup> Insbesondere die letzte Ebene ist in einer empirischen Haltung auf die meist ignorierte Unbeständigkeit und Leidhaftigkeit zu prüfen. Im Buddhismus geht man davon aus, daß sich auf der empirischen alltagsweltlichen Ebene die Subjekte gerade nicht diese Grundmerkmale ins Bewußtsein rufen und daß sie somit stillschweigend auch aufgrund habitueller emotional geladener Identifikationsprozesse eine irgendwie geartete Subjektgrundlage vermeinen, was in bezug auf das Leiden nicht zu ignorierende leibliche Konsequenzen zur Folge hat.<sup>103</sup> Die alltagsweltlichen Handlungen und Denkprozesse setzen auf anhaftende, substantialisierende, objektivierende und identifizierende Weise ein Ich voraus, wodurch

---

<sup>99</sup> Schumann geht z.B. davon aus, daß sich die *Anatman*-Lehre hauptsächlich gegen eine Seelen-Vorstellung richtet und weniger gegen das Ich (vgl. Schumann 1995, 1998, 2002). Mit Schumann müßte man Selbst (*Atman*) also mit Seele übersetzen. Viele Autoren bleiben bei dieser Übersetzung, andererseits läßt sich die *Anatman*-Lehre auch auf ein Ich, Selbst oder personale Identität beziehen, was noch deutlicher wird.

<sup>100</sup> Vgl. z.B. Nishitani 1960, Ueda 1974, Nyanaponika 1970, Izutsu 1986, Ayya Khema 1988, Ayya Khema 1995a und b, Dalai Lama 1991, Gyatso 1997b, Buddhadasa Bhikkhu 1998, Koudela 1998, Sangharakshita 1998, Suzuki 1998, Trungpa 1999, Chödrön 2001. Überall findet sich der Hinweis auf die Verbindung der *Anatman*- (oder *Shunyata*-) Lehre mit einem vergegenständlichten, selbstzentrierten Ich, nicht nur auf ein nicht-empirisches Seelenprinzip. Die *Anatman*-Lehre ist also gleichermaßen auf alle Erscheinungen zu beziehen, die irgendwie objektiviert und eternalisiert werden. Im *Mahayana* wird dafür *Shunyata* in Anschlag gebracht.

<sup>101</sup> Vgl. z.B. Kalupahana 1976, Conze 1990, Zotz 1996, von Brück 1998, Lamotte 2000, Gäng 2002.

<sup>102</sup> Vgl. Conze 1990, S. 48, auch Gäng 2002, S. 132.

<sup>103</sup> In diese Richtung geht auch die Interpretation von Kalupahana, der die *Anatman*-Lehre als Ablehnung einer metaphysischen Entität allgemein, aber auch eines *egozentrischen Subjekts* versteht, das aufgrund anhaftender, emotional geladener und egobezogener Reflexionen hinter der empirischen Erfahrungen vermeint wird (vgl. Kalupahana 1992, S. 32-34, 68-72). Aber gerade dieses ich-generierende Anhaften an die Aggregate (*Skandhas*) ist mit Leid verbunden: „[...] there is no judgment that the five aggregates (*pancakkhandha*) are suffering. What is condemned is grasping (*upadana*) the five aggregates as the possession of a mysterious entity or an ego“ (Kalupahana 1992, S. 87). Im Buddhismus ist die Annihilation des Leidens an jene des ich-bezogenen Anhaftungsprozesses zurückgebunden.

viele leidvolle Zustände und Situationen entstehen können. Vornehmliches buddhistisches Ziel ist demnach, durch die meditative Schau, die Ursache des Leidens in der Welt zu vernichten. Diese Ursache erkennt der Buddhismus hauptsächlich in dem Glauben an eine Ich-Einheit bzw. an ein eternalistisches transzendentes Selbst, einem eben auch alltagsweltlichen Glauben, der sich hauptsächlich durch einen unreflektierten Anhaftungsprozeß entlang der spezifischen Identifikationsebenen (Körper, Emotion, Wahrnehmung, Geistformationen, Bewußtsein) ausgestaltet. D.h. aber nun nicht, wie erwähnt, daß *Buddha* die empirische Erfahrung des Ich überhaupt zu negieren versuchte. Er wandte sich, wie gezeigt wurde, hauptsächlich gegen die Idee, eines dauerhaften, unzerstörbaren Ich und einer übergreifenden Selbstentität. Äußerst bedeutend ist dabei, daß für *Buddha* galt, daß – wie auch später für *Nagarjuna* – Erlösung ja eben nur zu realisieren sei, weil gerade die (empirisch nachvollziehbare) Substanzlosigkeit und Wandelbarkeit des Selbst eben dessen Erlösung erst möglich mache:

„Weil es aber auch nicht einmal so viel an einem Persönlichkeitsgebilde gibt, das unvergänglich ist, beständig, ewig, unveränderlich, [...], deshalb ist es ersichtlich, daß dieser heiliger Wandel gelebt werden kann zur völligen Versiegung des Leidens.“<sup>104</sup>

Gerade in der Akzeptanz und der Erkenntnis der empirischen nicht-substantiellen Realität liegt so die Bedingung der Möglichkeit zur Leidfreiheit. *Govinda* beschreibt m.E. das wesentliche Merkmal der *Anatman*-Lehre treffend, wenn er gerade das Moment der Möglichkeit der Transition, der Entwicklung und des Wachstums des Subjekts aus der Lehre des Nicht-Selbst (*Anatta*/*Anatman*) und der Unbeständigkeit (*Anicca*/*Anitya*) herausarbeitet:

„Die *anicca*-Idee verleugnet [...] nicht die «Existenz» der Dinge, sondern nur ihre Dauer, und in gleicher Weise proklamiert die *anatta*-Idee nicht, daß es kein «Selbst» gibt, sondern nur, daß es kein unveränderlich-dauerndes Selbst gibt, das als separate Einheit ewig fort-dauert. In Wirklichkeit ist es gerade die *anatta*-Idee, welche die Möglichkeit der Entwicklung und des Wachstums des Individuums garantiert, indem sie demonstriert, daß das «Ich» oder «Selbst» nicht eine absolute Größe ist, sondern eine Bezeichnung für die relative Begrenzung, die das Individuum entsprechend seines Erkenntnisstandes sich selber schafft. Der primitive Mensch empfindet den Körper als sein «Selbst», der mehr entwickelte seine seelischen und geistigen Funktionen. Der *Buddha* betrachtet jedoch weder Körper noch Geist als sein «Selbst», da er ihre Relativität und ihre bedingte Entstehung kennt.“<sup>105</sup>

Ich möchte abschließend noch auf eine Interpretation der *Anatman*-Lehre von *Nishitani* hinweisen, die sich auch auf den Begriff der Leere (*Shunyata*) des *Mahayana* bezieht und beide Ideen

---

<sup>104</sup> Samyuttanikaya 22, 96, 16. *Buddha* bezieht sich bei seinem Vergleich auf ein aufgehobenes Klümpchen Kuhmist. Auch Schumann bezieht sich auf diesen Aspekt, versteht die *Anatman*-Lehre, wie gezeigt, aber anders.

<sup>105</sup> *Govinda* 1992, S. 188, vgl. auch *Chang* 1989, S. 122. Die Sichtweise der vom Entwicklungsstand abhängigen unterschiedlichen Identifikationsebenen kongruiert auch mit *Wilbers* Entwicklungsmodell, in dem das Subjekt voranschreitet ausgehend von der Identifikation mit der körperlichen über die emotionale, geistige bis letztlich zur „GEISTIGEN“ Ebene (Vgl. z.B. *Wilber* 2001a, 2001b). Allerdings scheint GEIST bei ihm – obwohl er sich der *Anatman*-Lehre bewußt ist und diese berücksichtigt – eher mit der Vorstellung eines *Atman* assoziiert zu sein.

zusammenführt.<sup>106</sup> *Nishitani* begreift die Lehre vom Nicht-Selbst zunächst als die Negation der auch im Abendland stark gewordenen Idee des Substanz, die sich für ihn auch im oben erörterten cartesianischen Ego wiederfindet:

„Dieser Begriff [Anatman, B.P.P.] bedeutet die Verneinung der Realität eines Wesens wie des atman, d.h. dessen, was als ein permanenter und einheitlicher Träger jedem einzelnen Seienden seine Identität mit sich gibt. Im *Mahayana-Buddhismus* wird nun der Begriff des anatman in gleicher Weise für zwei unterschiedene Gebiete in Anspruch genommen, einmal für das der Dinge überhaupt, zum anderen für das der Menschen insbesondere. Man kann vielleicht sagen, daß der Begriff atman (das Selbst) hinsichtlich der Dinge überhaupt ungefähr dem Begriff der physischen »Substanz«, hinsichtlich des Menschen dem Begriff des »Subjekts«, etwas im Sinne des *Cartesischen* Ego (res cogitans), entspricht. Der Begriff des atman, der also diese beiden Bedeutungen in sich schließt, entspräche dann etwa dem älteren *europäischen* Begriffe des »subjektum«, das ja solches meint, was jedem einzelnen Seienden, sowohl einem Dinge als auch einem Menschen, zu Grunde liegt. Im buddhistischen Gedanken des anatman wird nun aber [...] die Realität eines solchen Subjektums geleugnet.“<sup>107</sup>

Nun fragt sich auch *Nishitani*, auf welche Art von Seinsweise der Buddhismus mit dieser ja soteriologisch gefärbten Kategorie hindeuten will. Im folgenden werde ich dem weiter nachgehen.

### 3.3.3 Anatman und Soteriologie

Die wandelbaren empirischen *Skandhas* sind, wie schon deutlich wurde, nach *Buddha* der Ort der Transformation und der Leidensaufhebung, denn wenn dieser anhaftende Identifikationsprozeß gestoppt wird, man also vor allem die körperlichen und psychischen Momente subjektiven Erfahrens losläßt und diese nicht mehr als „mein“ interpretiert, dann wird auch die Wurzel des Leidens überhaupt durchtrennt. Dies impliziert auch die Akzeptanz der Bedingtheit personaler Identität überhaupt bzw. des Prinzips von Ursache (z.B. Wille und Tat) und Wirkung (Frucht, Befreiung vom Leid) und damit auch von Kontinuität, die schon bei *Buddha* als grundlegende Basis von Entwicklung akzeptiert wird.<sup>108</sup> Die Lehre des *Buddha*, des „Begründers“ des Buddhismus<sup>109</sup>, ist demnach weniger eine philosophische, sondern grundsätzlich eine didaktisch orientierte Erlösungslehre<sup>110</sup>, da sie besagt, daß es (nötig und) dem Menschen möglich ist, die Befreiung von der sinnlich-leidgeprägten leiblichen Existenz, die im Anhaften an der illusorischen Identitäts- oder Ichvorstellung gründet, im Leben zu erlangen. Das Begehen des Weges zur Leidauflösung setzt zunächst voraus, das Leiden, das vom *Buddha* mit dem Befreiungsweg in den *Vier edlen Wahrheiten* formuliert wird (s.u.), erst einmal als Realität zu erkennen und anzu-

---

<sup>106</sup> Hier ist sicherlich zu bedenken, daß sich das Mahayana, gerade das Zen, zwar an die Anatman-Lehre hinsichtlich der Annihilation eines begrenzten empirischen Ichs anlehnt, allerdings in weiten Teilen darüber hinausgeht, wenn hier (beeinflusst auch vom Cittamatra, s.u.) in einigen Zen-Schulen in metaphysischer Haltung ein überweltliches kosmisches Selbst angenommen wird (vgl. z.B. Dumoulin 1991, S. 48).

<sup>107</sup> *Nishitani* 1960, S. 382. Wie schon deutlich wurde und worauf noch hingewiesen wird, liegt die Leerheit bzw. die Nicht-Selbsthaftigkeit auch der Dinge auch schon in den Lehren des *Buddha* begründet.

<sup>108</sup> Vgl. Kalupahana 1976, S. 41.

<sup>109</sup> Vgl. von Glasenapp 2000, S. 20.

<sup>110</sup> Vgl. Conze 1986, S. 20 und Keuffer 1991, S. 160.

erkennen. Es muß vor allem als ein *universales* Merkmal begriffen werden, auch unabhängig davon ob das erkennende Subjekt aktuell leidfrei ist oder nicht; wenn das Leid eines anderen wirklich erkannt wird, kann davon auch ein Impuls für das eigene Handeln ausgehen, insofern dann möglicherweise weniger an Leid geknüpfte Anhaftung an Gesundheit und Jugend besteht:

„In solchem Wohlleben [...] und in solcher Sorgenlosigkeit kam mir der Gedanke: ‚Wahrlich der unkundige Weltling, selber dem Alter unterworfen, ohne dem Alter entrinnen zu können, ist bedrückt, entsetzt und ekelt sich, wenn er einen Gealterten sieht; sich selber aber läßt er dabei außer acht. Doch auch ich bin ja dem Alter unterworfen, kann dem Alter nicht entgehen. Würde ich nun, der ich dem Alter unterworfen bin, dem Alter nicht entgehen kann, beim Anblick eines Gealterten bedrückt sein, mich entsetzen und ekeln, so wäre das nicht recht von mir.‘ Indem ich [...] so dachte, schwand mir jeglicher Jugendrausch.“<sup>111</sup>

In einem zweiten Schritt kann sich durch solche reflexive und kontemplative Prüfung der Vergänglichkeit und Leidhaftigkeit die Einsicht entwickeln, daß der Grund des Leidens weniger in externen Umständen zu suchen ist, sondern in der Beschaffensweise des anhaftenden Subjektiven selbst: das Empfinden von Leid ist immer an ein „Subjekt“ bzw. an den Prozeß der Identifikation gebunden, durch den die Momente subjektiven physischen und psychischen Erlebens auf verschiedene Weise zugunsten eines Selbstglaubens interpretiert werden. Diese zunächst als zweifellos akzeptierte Vorstellung soll gemäß buddhistischer Lehre letztlich als eine illusionäre, weil dekonstruierbare psycho-physische Struktur in der Meditation entlarvt werden, wodurch der einzelne von der bedingten und schmerzlichen Struktur der Existenz befreit werden soll. Solches in der Erfahrung verortete Aufklären über die wahrgenommene Identität und die Befreiung von ihr können als Hauptziel oder *gemeinsamer* Hintergrund buddhistischen Denkens insgesamt gekennzeichnet werden.<sup>112</sup> Der Weg zur Erlösung nimmt dann Gestalt an, wenn die Daseinsmomente (Skandhas) nicht mehr als „ich“ und „mein“ erfaßt werden, sondern vielmehr als Aspekte eines *unpersönlichen* Identifikationsprozesses, der in seiner verschleierte Form vom „Subjekt“ kraft der Annihilation egozentrischer, anhaftender Muster beendet werden kann. Die Bedingung der Möglichkeit dieser Befreiung liegt zunächst überhaupt in der empirischen leiblichen Welt des Menschen<sup>113</sup> bzw. auf der praktischen Ebene in der konkreten, achtsamen leiblichen Analyse der Konstitution von Subjekt und Welt, in der Untersuchung der *Skandhas*, wengleich die *Shamatha*-Meditation bzw. die meditativen *formlosen Vertiefungen* in Bewußtseinsbereiche führen, die nicht mehr dem Leiblichen und Sinnlichen angehören.<sup>114</sup> Im Gegensatz zu einer objektiven Haltung wird bezüglich des meditativ zu bewerkstelligenden Befreiungsweges deutlich, daß von Anfang an die *psychologische Bedeutung* und so die *subjektive Bedingtheit* des Erkenntnis-, Erlebens- und Leidensprozesses in den Vordergrund gestellt wird:

---

<sup>111</sup> Anguttaranikaya III, 39a.

<sup>112</sup> Denn die „mit der Soteriologie verknüpfte[n] Motive, die eine solche Integration [der verschiedenen buddhistischen Strömungen, B.P.P.] ermöglichen, kreisen um *die Frage nach Beschaffenheit, Entstehen und Bedingungen einer als leidvolle Vereinzelung erlebten Subjektivität und deren Relativierung oder Überwindung*“ (Zotz 1996, S. 16). Hervorhebung von Zotz.

<sup>113</sup> Vgl. Govinda 1992, S. 122.

<sup>114</sup> Es werden im Buddhismus verschiedene Wege zu Befreiung angegeben. Einmal gibt es auch die Möglichkeit, ohne Meditation (z.B. durch karmisch günstige Disponierung) erlöst zu werden (vgl. Schumann 2000, S. 105), aber eben auch Beruhigungsmeditation (Shamatha) und Einsichtsmeditation (Vipashyana). Zu den wichtigsten Meditationsformen vgl. Kapitel 3.5.

„Die einzige Welt, von der der Buddhist spricht ist das bewußte Universum, das im Mikrokosmos des menschlichen Geistes erlebt werden kann [...]. [Das] buddhistische Universum [hat] mit Gegebenheiten zu tun, deren Wirklichkeit nicht von ihrer Materialität abhängt, sondern von ihrer psychologischen Wahrheit, von ihrer Erfahrungsmöglichkeit, ihrer Erfahrbarkeit.“<sup>115</sup>

Zentral ist – ohne eben das Leibliche herabzuqualifizieren – daß im besonderen der Geist bzw. das Bewußtsein mit dem Selbst des Menschen in Verbindung steht<sup>116</sup>, es ist aus buddhistischer Sicht der zentrale Ort des Leidens, aber auch der Befreiung. Dadurch wird ausdrücklich die (im Bewußtsein konstituierte) Verschränkung zwischen „Subjekt“ und „Welt“ zwischen Bewußtsein und Leidursache in bezug auf die Auflösung der Leiderfahrung artikuliert; das Leiden an der Welt, am welthaften Leib artikuliert sich immer im erlebten Bewußtsein, so, wie auch die Befreiung durch die „Reinigung“ des Bewußtseins erlangt werden kann. Nun bleibt die schon erwähnte Frage, was übrig bleibt, wenn der Identifikationsprozeß ausgesetzt, überwunden wird. Das diesbezügliche Schweigen des *Buddhas* hat nicht nur in den Schulen des Buddhismus, sondern auch bei den Forschern Raum für eigene Überlegungen gelassen. In *Buddhas* Lehren wird Bezüglich der Befreiung selbst oft von einer Art Auslöschung gesprochen:

„Bewußtsein (vinnana) ist unaufzeigbar ohne Ende überall verschwunden.

Dort ist es, dass Wasser und Erde, Feuer und Wind nicht gründen,

lang und kurz und feinstes und grobes, schönes und unschönes,

dort ist es, dass Name und Form restlos zerstört werden.

Durch die Auflösung (nirodha) des Bewußtseins

dort wird dieses restlos aufgelöst.“<sup>117</sup>

Einige Forscher (und wie zu zeigen sein wird auch buddhistische Schulen) verstehen *Buddhas* Lehre nun dahingehend, daß es überhaupt keinen Selbst gebe, alles vollends nur Illusion sei, das empirische Ich zwar akzeptiert wird, aber nur aus einer zu beendenden flüchtigen Kette von *Dharmas* bestehe, hinter der keine feste Entität steht.<sup>118</sup> *Shimizu* weist diesbezüglich auf eine Interpretation hin, die auch eine Differenzierung hinsichtlich eines egozentrischen und nicht-egozentrischen Selbst enthält, die der oben erörterten *Anatman-Lehre* entspricht und auch auf den Zustand des Subjekts nach der Erleuchtung verweist. Diese bezieht sich – ähnlich wie *Nishitani* – einerseits auf ein Selbst bzw. ein Ich, das vornehmlich durch egozentrische, gierhafte,

---

<sup>115</sup> Govinda 1992, S. 241.

<sup>116</sup> „In line with psychological thought the self is considered to be another name for consciousness, that capacity of man to be aware of various aspects of self/environment [...]“ (Pio 1988, S. 35).

<sup>117</sup> *Dighanikaya* 11, übersetzt von Gäng 2002, S. 146. Vgl. auch Schumann 1998, S. 75. Die Übersetzung von Neumann wirkt etwas kryptisch: „Bewußtsein wo entschwinden ist, Vollkommen restlos abgetan, Da kann nicht Wasser, Erde nicht, Nicht Feuer und nicht Luft bestehen, Nicht groß und klein, nicht grob und fein, Und was da schön und unschön ist, Es kann da so Begriff wie Bild Vollkommen aufgehen ohne Rest: Wo kein Bewußtsein leuchtet auf, Auf geht es also ohne Rest“ (*Dighanikaya* 11, S. 157-158 (285-286), Übersetzung von Neumann 1957). Die Großschreibungen zeigen die hier unterschlagene nächste Zeile an.

<sup>118</sup> Diese Haltung wird m.E. deutlich bei Schumann, wenngleich er natürlich nicht meint, daß die empirische Wirklichkeit negiert wird, sondern das Auslöschung, Nirvana, Beendigung des Bewußtseinskontinuum bedeute (z.B. 1998, S. 68). Vgl. auch von Glasenapp (1950, S. 1014). Zu den unterschiedlichen Interpretationen der *Anatman-Lehre* vgl. Shimizu 1979, S. 22-29.

isolierende, abgrenzende Strukturen geprägt ist, und eines, das demgegenüber positiv als „wahres Selbst“ bezeichnet wird und durch eine nicht-egozentrische, offene und begierdefreie Strukturen charakterisiert ist.<sup>119</sup> Mit dieser Bezeichnung wird zweifellos schon eine (metaphysische) *mahayanische*, *zen*-buddhistisch gefärbte Interpretation wirksam, obwohl ich eingedenk der obigen Diskussion selbst den Eindruck habe, daß diese nicht in allen Aspekten (bezüglich der Negation des anhaftenden empirischen Selbst) im Kontrast zu den Lehren des *Buddhas* steht, der ja selbst sogar ebenfalls z.B. den Befreiungszustand eher positiv als ein Ungewordenes, Ungeborenes, Ungemachtes interpretierte<sup>120</sup> bzw. keine Angaben über den Zustand eines Erleuchteten nach dem Tode (Parinirvana) gemacht hat.<sup>121</sup> *Shimizu* interpretiert *Buddhas* frühe Lehre in Anlehnung an dessen Schweigen bezüglich der Frage nach der Existenz eines Selbst. Diese Frage hat *Buddha* aus pädagogischen Gründen offen gelassen.<sup>122</sup> *Shimizu* kommt zu folgendem Schluß:

„Er lehnt das ‚Selbst‘ als das Umfassendere auf keinen Fall ab, wohl aber widersetzt er sich den Bestrebungen, die das ‚Selbst‘ definieren wollen, und die es vom ‚Selbst‘ als solchem zum ‚Ich‘ erniedrigen. Das ‚Selbst‘, zu dem Buddha durch seine ‚Bodhi-Erfahrung‘ erwacht ist, darf nicht wie ein neuer verfügbarer Besitz festgehalten werden. Es wird nicht in der Form eines höheren Ichs, sondern im Nicht-Ich erlebt, und läßt sich nicht wie bei den Brahmanen, mit dem empirischen Ich identifizieren. Für Buddha ist das ‚Selbst‘ eine Größe, die der Mensch als solche überhaupt nicht erfassen, geschweige über ihren Inhalt mit Worten etwas aussagen kann. Mit seinem Schweigen mahnt Buddha deshalb, daß der Mensch die Grenze seines Denkens anerkennen soll. Daraus können wir ersehen, daß die ursprüngliche Lehre Buddhas mit der ‚Leugnung des Selbst‘, die später entstand, nicht übereinstimmt.“<sup>123</sup>

Auch hier wird betont, daß es um eine Annihilation einer *begrenzten* Ich- und Selbst-Erfahrung geht, und vor allem, daß das „wahre Selbst“ als ein *Nicht-Selbst* erlebt wird, wodurch einer erneuten Vergegenständlichung deutlich die Grundlage entzogen wird. In diese Richtung der Interpretation *Shimizus* gehen weitere Interpretationen der frühbuddhistischen Lehre *Buddhas*. In bezug auf die Erlösung betont beispielsweise *Rune E.A. Johansson*, daß Zerstörung bzw. Auslöschung nicht wirklich ausschließlich als Negativum (in bezug auf das Bewußtsein (Vinna-

---

<sup>119</sup> Vgl. Shimizu 1979, S. 26-29, auch Nishitani (1960) und Ueda (1974) zielen mit ihrer Anatman-Interpretation in diese Richtung. Dennoch operieren sie alle auch aus zen-buddhistischer Perspektive, gerade was das „wahre Selbst“ betrifft, das wiederum letztlich aber ein Selbst auf dem „Ungrund“ (Nishitani) der Leere ist.

<sup>120</sup> „Es gibt, Mönche, ein Ungeborenes, Ungewordenes, Ungeschaffenes, nicht (durch Tatabsichten kammisch) Bedingtes. Wenn es dieses nicht gäbe, dann wäre aus (unserem) geborenen, geschaffenen, (durch Tatabsichten kammisch) bedingten (Dasein) ein Ausweg nicht zu erkennen“ (Udana 8,3, übersetzt von Schumann 2002, S.82, vgl. auch Anguttaranikaya III, 47-48). Schumann interpretiert diese Stelle allerdings ausschließlich als Ausdruck der Auslöschung. Die Meinungen scheiden sich hier wohl. Dennoch entspräche es dem Denken des Mittleren Weges, Nirvana weder als ein Nicht-Sein noch als ein Sein zu bestimmen. Vgl. auch Zotz 1996, S. 52, Gäng 2002, S. 147.

<sup>121</sup> Kritisch zu mahayanischen bzw. zen-buddhistisch gefärbten Interpretationen der frühen Anatman-Lehre äußert sich Gerlitz (1980, S. 243-253), der bei Dumoulin und Nakamura eine unzulässige Interpretation zu erkennen meint.

<sup>122</sup> Vgl. hierzu Samyuttanikaya 44, 10. Und zwar auch deshalb, weil beide Antworten (es gibt ein Selbst, es gibt kein Selbst) nicht den mittleren Weg zwischen Eternalismus und Nihilismus zum Ausdruck gebracht hätten.

<sup>123</sup> Shimizu 1979, S. 43. Dieses Verständnis stimmt auch mit der empirischen Untersuchung von Brown überein, aus der sichtbar wird, daß nach dem Prozeß der Befreiung ein weiterer und offenerer, von psychologischer, leidhafter Struktur befreiter Selbstzustand angenommen werden kann (1988). In bezug auf den Bedeutungswandel der Anatman-Lehre sind es vor allem die Sarvastivadins, die das Selbst überhaupt systematisch zu leugnen versuchen (s.u.).

na/Vijnana)) gedeutet werden darf: „What ist to be destroyed is, hower, only the activities and the entanglements of vinnana, not vinnana itself, therefore „destruction“ and “calming” can be used as synonyms.“<sup>124</sup> Johansson weist darauf hin, daß Befreiung vor allem heißt, daß alle egozentrischen Muster und Anhaftungsprozesse vernichtet werden, daß das Bewußtsein zur Ruhe kommt, leer wird, und von allen externalen und daraus resultierenden emotionalen Verwicklungen eine spezifische Autonomie gewinnt. Da Personalität im konventionellen Sinne aufgehört hat zu existieren und da das transformierte Bewußtsein leer von substantieller Existenz ist, es schließlich selbst im gereinigten Zustand immer seine (unpersönliche, aber individuelle) Prozesualität behält<sup>125</sup>, kann gemäß buddhistischer Lehre nicht gesagt werden, daß ein Erleuchteter nach dem Tod existiert oder nicht existiert, aber auch das Reden vom Wachstum des Subjekts wird im Buddhismus (von der erleuchteten Ebene aus betrachtet) schwierig (s.u. Zitat von Zotz). Als unpersönliche Verkörperung des Absoluten, der Leerheit, des „gereinigten“, leeren Bewußtseins ist es problematisch zu sagen, ein Erleuchteter werde wiedergeboren, denn nur bei einem *persönlichen* Bewußtsein, das *inhaltlich* dispositioniert ist und so hinsichtlich spezifischer, identifizierter Merkmale als relativ identisch in bezug auf einen persönlich erfahrenen, abgegrenzten (narrativen) Subjektraum identifiziert werden kann, macht solche Rede Sinn.<sup>126</sup> In dieser Lesart kann man dann auch die Negation des Selbst verstehen, das *möglicherweise* – da nichts darüber ausgesagt werden kann – nicht überhaupt verschwindet, sondern vollständig *transformiert* worden ist, und gerade deshalb nicht von Wiedergeburt und Weiterbestehen eines zumindest persönlichen Selbst gesprochen werden kann. *Michael von Brück* betont diesbezüglich, daß man davon ausgehen müsse, daß der Befreiungsprozeß ein „Subjekt“ impliziere und daß der *Buddha* ein Selbst in einem „umfassenden und vollkommen transzendenten Sinne“ nicht negiert habe, wengleich er das Ich „als Zentrum des Anhaftens abgelehnt hat.“<sup>127</sup> Auch *Frauwallner* beispielsweise setzt Seele und Ich gleich und geht dabei von der Idee aus, daß *Buddha* die Existenz eines Ich bzw. einer Seele nicht geleugnet habe, sondern nur zu solchen metaphysischen Fragen Stillschweigen bewahrt habe.<sup>128</sup> Es scheint, daß die Lehre vom Nicht-Selbst vor allem ein „pädagogischer“ Kunstgriff gewesen ist, *der die Subjekte vom Anhaften an ein leidvolles, vergängliches und anhaftendes Ich befreien sollte*. *Chang* macht dementsprechend deutlich, daß *Anatman* (und auch *Shunyata*) sich in „therapeutischer“ und entwicklungstheoretischer Hinsicht auf die Negation vor allem eines unwandelbaren, beständigen, identischen und autonomen Selbst insge-

---

<sup>124</sup> Johansson 1979, S. 62-63. Dumoulin geht m.E. etwas zu weit, wenn er davon ausgeht, Nirvana meine ein „Positivum“ und ein ‚Endgültiges‘, bei dem die Befreiung aus aller Vorläufigkeit ist“ (Dumoulin 1991, S. 65).

<sup>125</sup> Sehr interessant und aufschlußreich ist diesbezüglich die Interpretation des Dalai Lama, der deutlich (aus Sicht des Mahayana) hervorhebt, daß das Bewußtsein eines Erleuchteten seine Prozeßhaftigkeit behält, das es weiterhin in Abhängigkeit von gespiegelten und erkannten Objekten verändert. Wichtig ist auch für ihn, daß in der Erleuchtung vor allem alle negativen emotionalen Schleier und Anhaftungen überwunden werden und Befreiung von Leid erreicht werden kann (vgl. Dalai Lama 2002a, S. 36-37).

<sup>126</sup> Vgl. Johansson 1979, S. 175.

<sup>127</sup> Von Brück 1998, S. 132. Hier wird auch deutlich, daß die von Schumann vorgeschlagene Übersetzung von *Anatman* als Nicht-Seele nicht alle Buddhismusexperten übernommen wird. Zotz schlägt den Begriff „Nichtsubstantialität“ vor, was ich persönlich bezüglich obiger Ausführungen treffend finde (vgl. Zotz 1996, S. 46). Auch bei Kalupahana findet sich dieser Begriff (vgl. Kalupahana 1976, S. 38).

<sup>128</sup> Vgl. Frauwallner 1994, S. 63. Auch nach Conze hat er zur Frage nach einer außerhalb der Skandhas liegenden Existenz keine Angaben gemacht (vgl. Conze 1990, S. 49).

samt bezieht, um von dem angeborenen Sich-Anklammern loszukommen.<sup>129</sup> Letztlich müssen aber auch solche Interpretationen als (teilweise mahayanisch beeinflusste) *Interpretationen* gesehen werden; sie ließen sich schließlich erst in der konkreten meditativen Erfahrung überprüfen. Es ist demnach geboten, *Buddhas* Mittleren Weg zu berücksichtigen, um eine (Nicht-)Antwort bzw. ein rationales *Nicht-Wissen* akzeptieren zu können, das jenseits von Ist und Nicht-Ist, von Sein und Nicht-Sein, von Selbst und Nicht-Selbst begründet ist.

In all unserer Erfahrung, in besonderer Weise in der Meditation tritt die Prozessualität und Kontingenz unserer leibhaftigen und geistigen Existenz in Erscheinung, nirgendwo ließe sich eine fester Bezugspunkt finden; die Erfahrung des Subjekts gründet sich prinzipiell auf Nicht-identisches (Adorno). Den Raum, den *Buddha* hinsichtlich der Beantwortung der Frage nach dem Selbst im großen und ganzen gelassen hat, fungierte später als Basis unterschiedlicher Verständnisse über Selbst und den Befreiungsprozeß. Das Verständnis der Art der Befreiung bzw. des Erwachens (Bodhi) zeigt sich in der weiteren Entwicklung des Buddhismus also abhängig von dem jeweiligen buddhistischen System, in dem diese unterschiedlich interpretiert und praktiziert wird.<sup>130</sup> Wir können hier nur die wichtigste Unterscheidung thematisieren, wobei ich später bei den Beschreibungen der Schulen noch auf die Befreiungsarten eingehen werden: Im frühen Buddhismus bzw. *Hinayana*, das in wesentlichen Punkten von den ursprünglichen Lehren *Buddhas* unterschieden werden muß, galt es noch primär in der dualistischen Trennung zwischen *Samsara* und *Nirvana*, den Daseinskreislauf zu verlassen und das Heil so vor allem für sich zu suchen:

„Die bedeutendsten Schulen des Hinayana betonten den negativen Aspekt des Ziels. Auf dem Weg legt man mit jedem Schritt mehr von dem ab, was das Wesen ausmachte, bis dessen Werden endet. Die Wandlung führt vom Empfinden subjektiven Seins, das als täuschend erkannt wird, zu dessen Aufhebung, zum Nicht-mehr-Sein. Im gier- und haßfreien Wirken des zur Befreiung Fortschreitenden zeigt sich sein Desinteresse an der Welt. Was anderen als friedfertig, sittlich und selbstlos erscheint, sind Vorboten des endgültigen Verlösens.“<sup>131</sup>

Dahingegen ist das *Mahayana* im wesentlichen dadurch charakterisiert, daß es die Erlösung des Strebenden aufschiebt, damit er als *Bodhisattva* durch das Praktizieren von spezifischen Tugendvollkommenheiten, den *Paramitas*, aktiv für das Wohl und die Befreiung aller Wesen zu wirken und karmisches Verdienst auf diese Wesen zu übertragen:<sup>132</sup>

„Das Mahayana hob das Positive des Ziels hervor und deutete den Wandel auf dem Weg als Wachstum über gier- und haßbedingte Schranken hinaus. Zugleich verneinte es das Ziel als endgültig Erreichbares: Erlöschen der Ego-

---

<sup>129</sup> Vgl. Chang 1989, S. 112, 122, 141.

<sup>130</sup> Vgl. hierzu Fischer-Schreiber u.a. 1997, S. 42, 106, 265-267, auch Conze 1990, z.B. S. 236-246, S. 337-342, Schumann 1998, S. 133-137, aus tibetischer Sicht vgl. Kalu Rinpoche 1991, S. 17-39.

<sup>131</sup> Zotz 1996, S. 122.

<sup>132</sup> Diese Idee der Übertragung unterscheidet das Hinayana vom Mahayana vor allem in textlicher Hinsicht, da auch der Frühbuddhismus die Übertragung karmischen Verdienstes anerkannte (vgl. Schumann 1998, S. 234).

zentrik bedingt nie endende Zuwendung zu anderen.<sup>133</sup> Doch ist der Weg nicht als Wachsen des Subjekts zu interpretieren, denn auch im Mahayana hört im Fortschreiten das Wesen auf zu sein, was es war. Der Bodhisattva höherer Bhumi oder Buddha ist nicht mehr derselbe und hat wenig mit dem gemein, der einst das Gelübde sprach – allenfalls die Kontinuität des Prozesses, der von diesem Moment bis zur Buddhaschaft führte.<sup>134</sup>

Ich möchte noch abschließend kurz erklären, in welcher Weise ich Nicht-Identität mit der *Anatman*-Lehre verbunden sehe. Identität beruht in einem extremen Verständnis auf der Idee des Gleichförmigen, des Einheitlichen, Geschlossenen, Definierbaren, Identifizierbaren und Konsistenten. Personale Identität beruht hauptsächlich auf einem Identifikationsprozeß mit (voneinander abhängigen) körperlichen, emotionalen und geistigen Momenten, ein Gedanke, der sich deutlich in der *Skandha*-Theorie mit dem Fokus u.a. auf *Rupa*, *Vedana* und *Vijnana* wiederfindet. Bei narrativer Identität als Ergebnis gedanklicher Strukturierungsprozesse geht es darüber hinaus um eine dem individuellen *Selbstbild* entsprechende Integration unterschiedlicher physischer und psychischer Erfahrungsmomente. Auf der alltagsweltlichen Ebene werden nun alle diese Ebenen aufgrund eines verselbständigten (bewußten und unbewußten) habituellen Identifikationsprozesses mehr oder weniger stark zu einem Selbst, zu der Idee eines irgendwie gearteten Ich konsolidiert. Identität ist u.a. dann das Gesamtergebnis dieses Identifikationsprozesses, bei dem vor allem die geistige (narrative) Ebene zu einem Selbst, zu einem Kern vergegenständlicht wird, wobei diese Vergegenständlichung eine Spaltung impliziert, insofern der Gegenstand (der geistige, gedankliche Strom) immer noch eben als ein Objekt eines in der Wahrnehmung selbst nicht objektivierbaren Beobachtungsstandpunktes erscheint.<sup>135</sup> Diese Vergegenständlichung muß dabei gar nicht explizit hervortreten. Schon in alltäglichen Handlungen verhält sich der Mensch m.E. so, daß „ich“ und „mein“ selbstverständlich als gedankliche oder verbal artikulierte Narrationsaspekte in den Interaktionen oder in gedanklichen Prozessen einfließen, wodurch sich dieser Horizont unhinterfragt immer weiter kristallisiert. Gerade die *Anatman*-Lehre öffnet nun den personalen Raum der Identität und provoziert die Disidentifikation mit den psycho-physischen Konstituenten, insbesondere aber auch mit dem narrativen, gedanklichen Strang. Dabei löst sich aus buddhistischer Sicht der Griff der Identifikation, und das ganze System gerät in Bewegung. Es erscheint nicht als ewig, nicht als unverändert oder statisch, sondern dynamisch und transitorisch, und vor allem als ein Raum ohne ein dubioses Ich-Selbst, das Identität substantiell gewährleisten könnte. Durch den kritischen Blick auf die vorhandenen Konstituenten (*Skandhas*), die sich dann vor allem in der fortgeschrittenen Meditation in ihrer Dynamik und Unbeständigkeit zeigen sollen, soll sich auch zunehmend die Sedimentation des eigentlich offen Erfahrungshorizontes, vor dem Subjekt und Objekt normalerweise objektiviert erscheinen, verflüssigen. Auch *Govinda* hebt hervor, daß Erfahrung als einst verengter (weil vor allem geistig-narrativer) Identitätshorizont dann nicht als etwas Statisches, Objekti-

---

<sup>133</sup> Auch diesem Gedanken liegt die Nicht-Dualität von Samsara und Nirvana zugrunde, insofern es nicht um das Erreichen des anderen des Samsara, sondern um das (ethisch) aktiv gelebte Aufzeigen des Nirvana bzw. der mit den anderen *verbindenen* Leere in der Lebenswelt selbst geht. Vgl. hierzu Kapitel 3.4.

<sup>134</sup> Zotz 1996, S. 122. Obwohl im Hinayana und Mahayana ein unteilbares Wesen, eine einheitliche Identität abgelehnt wird, sprechen die Zitate von Volker Zotz eine Unterscheidung an, die sich nicht nur auf das Ziel, sondern auch auf eine damit korrespondierende Ethik bezieht, die im nächsten Kapitel erläutert werden soll.

<sup>135</sup> Vgl. Hierzu auch Bohleber 1997. Vgl. auch Kapitel 5.2.2.

viertes oder Geschlossenes erscheint, sondern als offen dynamischer, „ich-“ und „mein“-relativierender Prozeß, in dem auf nicht-duale Weise gleichermaßen die intersubjektive Interpendenz aufscheinen und damit die Grundlage einer selbst-losen Ethik wirksam werden könnte:

„Wer dem Pfad des Buddha folgen will, muß alle «Ich»- und «Mein»-Gedanken aufgeben. Aber dieses Aufgeben macht uns nicht ärmer, sondern im Gegenteil reicher, denn was wir aufgeben und zerstören, sind die Mauern, die uns gefangen hielten; und was wir gewinnen, ist jene höchste Freiheit, *die nicht als ein einfaches Verschmelzen in eine ununterschiedliche Einheit aufzufassen ist* oder als das Gefühl der Identität mit Anderen, sondern als das Erlebnis *unbegrenzter Beziehungen*, derzufolge jedes Individuum in seinem tiefsten Wesen mit allem verbunden ist, das existiert [!] und so alle lebenden Wesen in seinem Geiste umfängt, teilnehmend an ihrem tiefsten Erleben, an ihren Schmerzen wie an ihn Freuden.“<sup>136</sup>

Vor allem auch in dieser Reziprozität liegt für mich das Nicht-Identische. Sie lockert als Erfahrungsgegenstand die Grenzen der personalen Identität auf. Nicht aber so, daß das Subjekt die Fähigkeit zum vernünftigen Denken und Handeln verliert, sondern so, daß es durch den weiteren, offeneren, panoramischen (Trungpa) nichtanhaltenden Blick seinem Denken und Handeln vielleicht eine dynamischere, kreativere und vor allem eine mehr auf den anderen bezogene Grundlage gewinnen könnte.

### 3.3.4 Anatman und Ethik

Allgemein geht man wohl davon aus, daß das Ich oder die Identität einer Person als Träger von Moral und ethischem Verhalten gelten kann. *Charles Taylor* beispielsweise schreibt zum Zusammenhang von Identität und Moral:

„Definiert wird meine Identität durch die Bindungen und Identifikationen, die den Rahmen oder Horizont abgeben, innerhalb dessen ich von Fall zu Fall zu bestimmen versuchen kann, was gut oder wertvoll ist oder was getan werden sollte bzw. was ich billige oder ablehne.“<sup>137</sup>

Identität wird hier als Orientierungsrahmen bezüglich moralischer Fragen verstanden. Nun läßt sich aber fragen, was passiert, wenn sich die Identität eines Subjekts im Sinne eines buddhistischen Entwicklungsverständnisses theoretisch und praktisch aufzulösen beginnt. Verschwindet mit dem Konzept der Identität als Basis des integrativen Selbsterlebens in eins ein moralisch-ethisches Bewußtsein? Aus Sicht des Buddhismus wird die Einsicht in die Struktur der Identität hauptsächlich durch den kontinuierlichen Prozeß des Anhaftens an die psycho-physischen Faktoren, vor allem an mentale, verschleiert. Das Identitätsgefühl, das in der alltäglichen Erfahrung wahrgenommen wird (und im Mahayana u.a. als „bloßes Ich“ oder „konventionelles“ Ich bezeichnet wird, s.u.<sup>138</sup>) und das der Mensch als ein handelndes, denkendes oder fühlendes Wesen

---

<sup>136</sup> Govinda 1992; S. 188-189. Hervorhebung von B.P.P.

<sup>137</sup> Taylor 1996, S.55.

<sup>138</sup> Vgl. Dalai Lama 1991, S. 201-212, 1998, S. 82-90.

voraussetzt, wird im Buddhismus verstanden als eines, das hauptsächlich durch habituelle Geistesprozesse (Cetasika) und Konzeptualisierungen in einer ständigen hauptsächlich sprachlich bedingten Subjekt-Objekt-Spaltung konstituiert wird. Dieser Prozeß, der die Identitätsvorstellung hervorbringt, wird, wie oben angedeutet wurde, als Grundbedingung für menschliches Leid, aber auch für ein falsches Weltbild verantwortlich gemacht, in dem die Wesen und die Dinge der Welt getrennt voneinander erscheinen. Im Zuge der Entwicklung hin zur inneren Wahrnehmung der Kontingenz und Offenheit personaler Identität – wie oben verstanden als objektivierte Vorstellung eines substanzartigen autonomen Ich-Kerns – verändert sich in eins die wahrgenommene Struktur der „äußeren Wirklichkeit“ respektive das Mensch-Welt-Verhältnis, welches zuvor in einer Subjekt-Objekt-Spaltung Gestalt annahm. Diese Modifikation ist schon im frühen Buddhismus eng an ein ethisches Moment gekoppelt, insofern die Erfahrung der Nicht-Identität bzw. des Nicht-Selbst (Anatman) die auch von *Govinda* angesprochene Interpendenz mit den anderen Subjekten offenlegt. *Michael von Brück* faßt dieses Verhältnis pointiert zusammen:

„Der Buddha hat die brahmanische Idee eines ewigen *atman*, der vom *karman* der Welt unberührt bleibt, ausdrücklich abgelehnt. Seine *anatman* (Pali *anatta*) – Lehre hat eine metaphysische und eine ethische Komponente: metaphysisch geht sie den »mittleren Weg« zwischen den Extremen von Eternalismus (*sattavada*) und Nihilismus (*ucchedavada*); ethisch geht sie den »mittleren Weg« zwischen Weltgenuß und völliger Askese. Denn wenn alles »substanzlos« ist, haben die Wesen keine individuell- getrennte Existenz, sondern sie sind zutiefst miteinander verwoben. Nur durch dieses primäre Netz der Beziehungen ist jedes Wesen, was es ist. Daraus ergibt sich folgerichtig; daß auch alle Lebewesen aufeinander angewiesen sind.“<sup>139</sup>

Im Buddhismus wird solchermassen vor allem das Moment der intersubjektiven Vernetztheit, das als Resultat philosophischer und hauptsächlich leiblich-meditativer Analyse der Nicht-Selbsthaftigkeit zu Vorschein kommen und das Handeln des Subjekts anleiten soll, ins Zentrum gerückt. Die ethische Idee impliziert so, daß das Verschwinden bzw. die Auflösung der Grenzen der egozentrischen Identität mit einer mitfühlenden Öffnung zum anderen einhergehen kann.<sup>140</sup> Nimmt das Subjekt die eigenen identitären egozentrischen Grenzen nicht mehr wahr bzw. erfährt es die Freiheit vom isolierten Ich, soll auch die Angst vor dem Tod, aber auch vor dem anderen verschwinden können, der dann nicht mehr als Bedrohung, sondern als leidhaftes und hilfebedürftiges Subjekt wahrgenommen werden soll.<sup>141</sup> *Govinda* beschreibt den allgemeinen Zusammenhang zwischen einer den Subjektraum öffnenden Meditation und einer solidarischen Motivation:

---

<sup>139</sup> Von Brück 1998, S. 127, vgl. auch Zotz 1996, S. 110. Ähnlich beschreibt von Glasenapp diese Beziehung zwischen Erkenntnis und Handlungsmotivation: „Für die buddhistische Ethik ist es charakteristisch, daß sie die moralische Besserung des Einzelnen von der Erkenntnis erwartet. Die Erkenntnis, daß es kein Selbst gibt, läßt die egoistischen Neigungen schwinden und bringt sie schließlich zum Verlöschen“ (von Glasenapp 1946, S. 98).

<sup>140</sup> Die Frage, ob diese Reduktion der Trennung „objektiv“ oder inner-subjektiv gedeutet werden muß, ist aus buddhistischer Perspektive eigentlich sekundär, denn die Wahl ändert nichts an der *psychologischen* Bedeutung: einerseits ist die Befreiung ein für das konkrete Subjekt relevanter psychologischer Prozeß, da die Erlösung individuell erlebt wird, zum anderen bewirkt auch die Kultivierung des Mitgefühls über das Erleben der Verbundenheit die Motivation, für den anderen in der Welt zu wirken.

<sup>141</sup> Vgl. Zotz 1996, S. 110-111.

„Meditation ist jene Möglichkeit, durch die sich das Individuum seiner ständigen, nie abgerissenen Verwobenheit im Universum bewußt werden kann [...]. Durch die Überwindung der Ich-Illusion erwächst aber ohne all unser Zutun Selbstlosigkeit, die frei von jedem Gefühl moralischer Überlegenheit und Arroganz ist. Das Mitempfinden und Mitleid (Mahakaruna), das aus dieser Haltung fließt, ist ein spontaner, natürlicher Ausdruck der Solidarität mit allem Leben und keine ideologisch hochgespielte Emotionalität noch ein Handeln, das durch das Gebot eines Gottes bestimmt wird. So bietet uns die richtig geführte Meditation nicht nur die Möglichkeit, unsere Eingebundenheit in das Ganze (außerhalb dessen wir keinen Bestand hätten) zu erfahren, sondern sie läßt uns auch zugleich bewußt werden, daß wir – wie jedes fühlende Wesen – ein ständig sich wandelnder Brennpunkt sind, in dem sich das Universum seiner selbst in einmaliger Weise bewußt wird.“<sup>142</sup>

Es wäre nun äußerst vereinfachend, würde man die buddhistische Ethik (wie es z.B. in extremer Haltung schon bei Koeppen praktiziert wurde, s.o.) ausschließlich auf einen stumpfen und kalten Mechanismus der Entsubjektivierung reduzieren. Der Buddhismus gründet ja vor allem auf drei verbundene Säulen bzw. auf einer dreifachen Schulung (Trishiksha): *Sittlichkeit* (Shila), *Meditation* (Samadhi) und *Erkenntnis* (Prajna). Wichtig ist diesbezüglich, daß der Weg der Meditation, der in *Prajna* gründen soll, einerseits die Reduktion egozentrischer Muster voraussetzt (durch Sittlichkeit), andererseits diese selbst bewirkt: ohne diesen Wandel in der psychologischen Struktur, die von Anhaften, Gier und Haß geprägt ist, lassen sich die meditativen Einheits- und Versenkungsstufen überhaupt nicht realisieren, denn diese entwickeln sich nur auf der Grundlage einer loslassenden, hingebenden und gleichmütigen Haltung, und umgekehrt bewirken die Fortschritte in den meditativen Stadien eben diese psychologischen Merkmale.<sup>143</sup> Es wäre also einseitig, die Meditation als alleinige Basis der buddhistischen Ethik zu verstehen, denn Ethik im Sinne auch der disziplinierenden Befolgung normativer Richtlinien ist praktische Voraussetzung für den Weg zur Befreiung.<sup>144</sup>

Im frühen Buddhismus werden bezüglich der Meditation neben Methoden, die auf reiner konzentrativer Versenkung (Shamatha) oder Einsicht (Vipashyana) in die Selbststruktur beruhen auch nämlich solche gelehrt, in denen eher imaginativ-meditativ bestimmte ethische *Gefühlszustände* in nicht-abstrakt verkörperter Weise herbeigeführt werden sollen. Die *Brahma-Viharas* stellen als „himmlische/göttliche Verweilungen“ derartige meditative Zustände dar.<sup>145</sup> Diese bezeichnen Meditationszustände, in denen spezifische ethische Grundhaltungen manifestiert werden, nämlich explizit vor allem Freundlichkeit (Maitri), Mitgefühl mit den Unglücklichen (Karuna), Mit-Freude (Mudita), nicht-wertende Gesinnung von Gleichmut (Upeksha); diese Tugenden werden im *Mahayana* zu den *Paramitas* gezählt und haben gerade dort eine besondere Rolle, die sie im frühen Buddhismus noch nicht in der Form hatten.<sup>146</sup> Die *Brahma-Viharas* werden in speziellen Meditationen realisiert, in denen diese ethischen Erfahrungsgrößen in selbstloser und uneigennütziger imaginativer Meditation in alle „Richtungen des Universums“

---

<sup>142</sup> Vgl. Govinda 1986, S. 194-195.

<sup>143</sup> Vgl. hierzu auch die Tabelle 8.1.2 im Anhang, die u.a. die Beziehung zwischen meditativer Versenkung und Annihilation schädlicher, weil Unwissenheit fördernder und leidbringender Faktoren aufzeigt.

<sup>144</sup> Vgl. Gerlitz 1980, S. 233.

<sup>145</sup> Vgl. hierzu z.B. Pio 1988, S.112-117, Gäng 2002, S. 113-117.

<sup>146</sup> Vgl. Schumann 1963, S. 78-81, Pio 1988, 112-127, Schumann 1995, S. 201, Fischer-Schreiber u.a. 1997, S. 50.

und so auf alle Wesen ausgestrahlt werden. In der Mittleren Sammlung der Lehrreden des *Buddha* ist zu lesen:

„Das verweilt ein Bhikkhu, indem er eine Himmelsrichtung mit einem Herzen durchdringt, das erfüllt ist von Liebender Güte, ebenso die zweite, ebenso die dritte, ebenso die vierte Himmelsrichtung, auch nach oben, nach unten, in alle Richtungen und überall hin, und zu allen wie zu sich selbst, verweilt er, indem er die allumfassende Welt mit einem Herzen durchdringt, das von liebender Güte erfüllt ist, unerschöpflich, erhaben, unermesslich, ohne Feindseligkeit und ohne Übelwollen.“<sup>147</sup>

Diese Meditationsform gilt explizit der „Reinigung“ eines Geistes, der noch durch Haß, Gier und Verblendung geprägt ist. *Peter Gäng* weist darauf hin, daß diese Übungen nicht als rein technische betrachtet werden dürfen. Vielmehr müssen sie einhergehen mit einem wirklich starken, verzweifelten Bewußtsein für die Schädlichkeit dieser Geistesfaktoren.<sup>148</sup> Auch innerhalb der Übungen selbst muß sich der Übende in einer sehr tiefgreifenden Weise auf die emotionalen Aspekte imaginativ einstellen, indem er sich Situationen vorstellt, in denen diese Aspekte zum Ausdruck kamen (z.B. Freundlichkeit/Liebe in der Mutterliebe, Hinwendung zu einem kranken Freund, leidlose Mitfreude über das Glück eines anderen). Ein anderes frühbuddhistisches Beispiel für eine lebendige (rezitative) Praxis des auszudehnenden, „himmlischen“ Mitleids (*Karuna*), die für Laien und Mönche gedacht war, findet sich im sogenannten *Metta-Sutra* (P.: *Metta-Sutta*), das, „nicht im rationalen Denken verankert [ist], sondern [...] auf der spontanen Regung des menschlichen Herzens [beruht].“<sup>149</sup> Hier soll Güte (*Metta/Maitri*) – auf der Grundlage auch von Achtsamkeit (*Sati/Smriti*), aber auch von Erkenntnis – in einem Umfang verwirklicht werden, wie es in besonderem Maße später auch für das *Mahayana* charakteristisch wurde:

„Dies soll erwirken, wer des Heiles kundig / Und wer die Friedens-Stätte zu verstehen wünscht: / Stark soll er sein und aufrecht, aufrecht voll und ganz. / Zugänglich sei er, sanft und ohne Hochmut.

Genügsam sei er und sei leicht befriedigt, / Nicht viel geschäftig und bedürfnislos. / Die Sinne still, klar der Verstand, / Nicht dreist, nicht gierig, geht er unter Menschen.

Auch nicht im Kleinsten soll er sich vergehen, / Wofür ihn Andere, Verständige, tadeln möchten. Sie mögen glücklich und voll Frieden sein, / Die Wesen alle! Glück erfüll' ihr Herz!

Was auch an Lebewesen es hier gibt, / Die schwachen und die starken, restlos alle; / Mit langgestrecktem Wuchs und groß an Körper, / Die mittelgroß und klein, die zart sind oder grobgebaut.

---

<sup>147</sup> *Majjhimanikaya* 43, 31. Diese Meditation gilt dann auch für Mitgefühl (*Karuna*), Mitfreude (*Mudita*) und Gleichmut (*Upeksaha*). Vgl. auch Zotz 1996, S. 110, Schumann 2000, S. 106, Gäng 2002, S. 113-117. Der Sanskrit-Begriff „*Maitri*“ meint eigentlich „Freundschaft“.

<sup>148</sup> Vgl. Gäng 2002, S. 115.

<sup>149</sup> Dumoulin 1995, S. 128.

Die sichtbar sind und auch die unsichtbaren, / Die ferne weilen und die nahe sind, Entstandene und die zum Dasein drängen, – / Die Wesen alle: Glück erfüll' ihr Herz!

Keiner soll den anderen hintergehen; / Weshalb auch immer, keinen möge man verachten! / Aus Ärger und aus feindlicher Gesinnung / Soll Übles man einander nimmer wünschen!

Wie eine Mutter ihren eigenen Sohn, / Ihr einzig Kind mit ihrem Leben schützt, So möge man zu allen Lebewesen / Entfalten ohne Schranken seinen Geist!

Voll Güte zu der ganzen Welt / Entfalte ohne Schranken den Geist: / Nach oben hin, nach unten, quer inmitten, / Von Herzens-Enge, Haß und Feindschaft frei!

Ob stehend, gehend, sitzend oder liegend, / Wie immer man von Schläffheit frei, / Auf diese Achtsamkeit soll man sich gründen. / Als göttlich Weilen gilt dies schon hienieden.<sup>150</sup>

In Ansicht nicht mehr sich ergehend, / Ein Tugendhafter, dem Erkenntnis eignet / Die Gier nach Lüsten hat er überwunden / Und geht nicht mehr in den Mutterschoß.<sup>151</sup>

Wenn im frühen Buddhismus (vor der Entwicklung des Hinayana) noch eher die Idee bestimmend war, daß die aus Selbstlosigkeit erwachsene Liebe den anderen aktiv umfassen und die Perspektive zum anderen eröffnen sollte, wurde im späteren *Hinayana* (hier z.B. bei Buddhaghosa) eher eine *passive* vor allem auf Gleichmut gegründete Ethik gepflegt, die auf Unterlassen unheilsamer Handlungen und damit auf die Auslöschung von Gier, Haß und Verblendung ausgerichtet war<sup>152</sup>, was ähnlich auch teilweise für die Praxis der *Brahma-Viharas* zutrifft, die für den individuellen Weg der Befreiung nämlich auch als „geistige Gymnastik“ verstanden werden konnten.<sup>153</sup>

Neben den speziellen ethisch-meditativen oder rezitativen Übungen gibt es im Buddhismus auch allgemeine Verhaltensanweisungen, ähnlich wie im Christentum. Es sind dies vor allem ethische Postulate, die als Verhaltensregeln das Leben der Menschen gemäß der buddhistischen Lehre ausrichten sollen.<sup>154</sup> Solche Verhaltensregeln können auch als eine Konkretisierung des *Edlen achtfachen Pfades* gedeutet werden (s.u.).<sup>155</sup> Hierzu gehören (in bezug auf die Laien-Ethik) schon im frühen Buddhismus (1.) psychisches (sprachliches) und physisches

---

<sup>150</sup> Schumann übersetzt den letzten Satz: „Dies nennt man Brahma-Weilung in der Welt“ (Metta-Sutta, übersetzt von Schumann 2000, S. 94)

<sup>151</sup> Sutta-Nipata 143-152 (Nyanaponika 1955). Das Zeichen „/“ zeigt eine neue Zeile ein. Der letzte Satz bezieht sich auf die Beendigung der Wiedergeburt, die auf das Eingehen des Bewußtseins in den neuen „Mutterschoß“ angewiesen. Wenn das Bewußtsein verwandelt wird, kann Wiedergeburt beendet werden. Daß diese Beendigung vor allem auch als Beendigung eines egozentrischen Bewußtseins/Subjekt gedeutet werden kann, wurde im Anatman-Kapitel deutlich. Vgl. zu diesem Reinigungsprozeß auch Kapitel 3.3.8.

<sup>152</sup> Vgl. Zotz 1996, S. 106-115.

<sup>153</sup> Vgl. Gäng 2002, S. 154.

<sup>154</sup> Zu den Tugenden und zur Ethik des frühen Buddhismus vgl. Schumann 1963, S.44-48, Conze 1990, S. 108-124, von Brück 1998, S. 108-116, Fischer-Schreiber u.a. 1997, S. 50, S. 343.

<sup>155</sup> Vgl. von Brück 1998, S. 94.

Nicht-Verletzen, was durch die sogenannten *Brahma-Viharas* erfüllt wird.<sup>156</sup> Neben dem Nicht-Verletzen wird (2.) weiterhin betont, daß man Gegebenes nicht nehmen bzw. freigebig und nicht begehrllich sein soll, (3.) keine unheilsamen sexuellen Beziehungen pflegen<sup>157</sup>, (4.) wahrhaftig sein bzw. sinnloses Gerede meiden soll, sprachliche Zurückhaltung und freundliche Rede üben, und (5.) Rauschmittel zugunsten von Klarheit und Ungetrübtheit des Bewußtseins vermeiden soll. Diese Tugenden stehen nicht allein dar als blind zu befolgende Imperative, sondern müssen sie als eher *praktische Empfehlungen* in einem eher funktionalen Zusammenhang gesehen werden, insofern sie in einem reziproken Verhältnis zu konkreten meditativen Erfahrung stehen.<sup>158</sup>

„Die ethischen Verhaltensregeln sind nicht nur Anweisungen für das körperliche Handeln, sondern sie sind jeweils in dreifacher Weise bezogen auf Körper, Rede und Geist. Dabei geht es immer darum, solche Einstellungen und Handlungen zu *überwinden*, die negatives *karman* erzeugen, und deshalb gleichzeitig Einstellungen und Verhaltensweisen zu kultivieren, die dem buddhistischen Weg zur Befreiung dienlich sind.“<sup>159</sup>

Blinder Glauben oder ethisch-moralische Dogmas machen aus buddhistischer Sicht keinen Sinn, denn es geht letztlich um Aufklärung über die individuelle Beschaffenheit der Subjektivität bzw. der wahrgenommenen Identität und der Wirklichkeit, die immer an ein leidendes Subjekt zurückgebunden bleibt. Die postulierte Illusion der sich von anderen Subjekten und der Welt abgrenzenden personalen Identität des Subjekts soll aus buddhistischer Sicht unbedingt in der eigenen meditativen Erfahrung überprüft werden, um dann durch die gewonnene Einsicht in die Selbstlosigkeit der Befreiung zuzuarbeiten, die insbesondere im *Hinayana* allerdings – im Gegensatz zur Ursprungslehre – persönlich motiviert war. Im *Mahayana* wird solche Einsicht, die auf *Prajna* gegründet ist, expliziter als eine *aktive*, auf eine Öffnung zum anderen hin ermöglichende und individuell zu kultivierende Kraft verstanden, was später noch im einzelnen deutlich gemacht wird.

### 3.3.5 Emanzipatorisch-soteriologische Pragmatik

In der Lehre *Buddhas* wird eingedenk des Obengenannten offensichtlich ein pragmatischer Aspekt deutlich, insofern die Methode an der Nützlichkeit in bezug auf die konkrete, erfahrbare Erlösung vom Leiden gemessen wird: Gelehrsamkeit tritt hier eindeutig hinter der *Wirksamkeit* der Methode bezüglich des Intendierten, nämlich Befreiung vom Leid durch Erkenntnis der Selbstlosigkeit, zurück.<sup>160</sup> Der Buddhismusforscher *Edward Conze* schreibt in bezug auf die Pragmatik in der Lehre *Buddhas*:

---

<sup>156</sup> Vgl. von Brück 1998, S. 109.

<sup>157</sup> Dazu gehört z.B. die Beziehungen zu gebundenen oder verwandten Menschen, zu Mönchen und Nonnen, oder auch zu häufiger Geschlechtsverkehr (vgl. Schumann 2000, S. 95).

<sup>158</sup> Vgl. hierzu auch de Wit 2001, S. 177.

<sup>159</sup> Von Brück 1998, S. 109.

<sup>160</sup> Vgl. Keuffer 1991, S. 162.

„Wie können deshalb mit einiger Berechtigung sagen, daß buddhistisches Denken sich in der Richtung des sogenannten *Pragmatismus* bewegt. Der Wert eines Gedankens wird bestimmt durch seine Brauchbarkeit für die Praxis, durch den Wert der Lebensweise, die durch ihn angeregt wird. Überall wo positive Eigenschaften, wie innere Freiheit, Güte, heiteres Selbstvertrauen, sich zeigen, ist man geneigt, anzunehmen, daß *Philosophie*, die hinter einer solchen Lebenshaltung steht, vieles für sich habe. [...] / Im Laufe der Entwicklung des Buddhismus wurde dieser Pragmatismus noch deutlicher. Seine Anhänger erkannten, daß alles was man in Worte ausdrückt, zuletzt falsch ist – falsch allein schon deshalb, weil man es in Worte faßt.“<sup>161</sup>

Mit der Art der Methode in Zusammenhang stehend, wies *Buddha* darüber hinaus darauf hin, daß der Mensch maßgeblich aufgrund eigenverantwortlichen, kritischen und praktischen Handelns zur Reife und Befreiung gelangen könnte. Hiermit wandte er sich auch gegen die brahmanische (Karma-)Lehre, „wonach die Geburt in einer Kaste die Rechte und Pflichten des Daseins festschreibt, und hielt ihr die Selbstbestimmung des einzelnen entgegen, der sich durch absichtsvolles Wirken in Gedanken, Worten und Taten zu ändern vermag.“<sup>162</sup> Eigenverantwortlichkeit bzw. Selbstbestimmung, oder man könnte aus erziehungswissenschaftlicher Sicht in diesem Zusammenhang auch sagen: Emanzipation und Autonomie als komplementäre Termini bekommen hier eine individuelle und soziale Dimension: Einmal bezieht sich Emanzipation auf den einzelnen und muß gedeutet werden als individuelle Voraussetzung und Mittel zur Befreiung vom Leid durch die Einsicht in die Konstruktion der Identität und der wahrgenommenen Wirklichkeit, andererseits wirkt diese Dimension auf die soziale Ebene ein, insofern das „Gesetz der Wandlung und das Recht auf Selbstbestimmung [...] auf verschiedenste Bereiche der Gesellschaft angewandt [werden].“<sup>163</sup> Insofern also Selbstbestimmung nicht nur als individuelle Möglichkeit, sondern als Recht und Existenzbedingungen des *anderen* anerkannt wird, wird die soziale Reichweite deutlich.<sup>164</sup> Folgende Worte des *Buddha* sind meines Erachtens auch für die Thematisierung des Buddhismus im erziehungswissenschaftlichen Kontext von großer Bedeutung; nicht nur bezüglich des heute noch relevanten erziehungswissenschaftlichen Anspruchs, ein emanzipiertes, in *gesellschaftlicher* Hinsicht frei handelndes Individuum hervorzubringen, sondern auch in bezug auf ein m.E. pädagogisch relevantes und zu berücksichtigendes *pragmatisches Denken und Handeln*, das letztlich einem emanzipatorischen Anspruch im Sinne einer Aufklärung über die „individuelle Konstruktion von Wirklichkeit“<sup>165</sup> und der damit verbundenen Befreiung von individueller menschlicher Leidhaftigkeit geschuldet bleibt. An einigen Stellen ist oben schon ein wenig von dieser buddhistischen Grundhaltung angeklungen:

„Glaube nicht an die Macht von Traditionen,  
auch wenn sie über viele Generationen hinweg  
und an vielen Orten in Ehren gehalten wurden.

---

<sup>161</sup> Vgl. Conze 1953, S. 14. „/“ zeigt einen Absatz an.

<sup>162</sup> Zotz 1996, S. 55.

<sup>163</sup> Zotz 1996, S. 55. Zotz nennt hier beispielsweise als soziale Dimension die Beziehung zwischen Mann und Frau, die Gautama wohl als gleichberechtigt anerkennt, was für den historischen Kontext nicht üblich war.

<sup>164</sup> Dies wird insbesondere bei der Thematisierung mahayanischer Ethik deutlich.

<sup>165</sup> Keuffer 1991, S. 370. Auf diesen Aspekt werde ich insbesondere in den Kapiteln 5.2.2 und 5.2.3 eingehen.

Glaube an nichts, nur weil viele Leute davon sprechen.

Glaube nicht an die Weisheiten aus alter Zeit.

Glaube nicht, daß deine eigenen Vorstellungen  
dir von einem Gott eingegeben wurden.

Glaube an nichts, was nur auf der Autorität  
Deiner Lehrer oder Priester basiert.

Glaube das, was du durch Nachforschungen  
selbst geprüft und für richtig befunden hast  
und was gut ist für dich und für andere.“<sup>166</sup>

Diese Aufforderung bezieht sich auch auf die Lehre *Buddha* selbst, da er betonte, daß eben auch seine eigenen Behauptungen und philosophischen Lehrinhalte ohne Ausnahme vom einzelnen überprüft werden sollten.<sup>167</sup> Wir können demnach von einem liberalen Lehrsystem reden, *in dem die und der einzelne keiner Autorität unterworfen bleibt, sondern sein Wissen durch rationale und meditative Überprüfung selbst aktiv erarbeiten muß.*<sup>168</sup> Die allein rational nicht zu erfassenden Erkenntnisse des *Buddha* wurden von ihm auf die konventionellen Erkenntnisbereiche übertragen und finden in philosophischen und psychologischen Quellen ihren Ausdruck. Die Meditation ist für *Buddha* aber der Schlüssel, der die Türen zu den nicht-rationalen Erkenntnisquellen und zur Befreiung vom durch die menschliche Existenz hervorgerufenen Leid öffnen kann. Sie ist jene Methode, die das „Nachforschen“ nicht nur in bezug auf Tradition und Glaubenssätze, sondern gerade auch in bezug auf die Annahme einer kohärenten, integrativen Identität möglich macht. Die Meditation wird wie auch die obengenannten Lehrsätze in den meisten Schulen als Grundelement der buddhistischen Erkenntnislehre angesehen. Nun möchte ich kurz diese Lehrsätze skizzieren.

### 3.3.6 Die Vier edlen Wahrheiten

Wie ich schon betont habe, kümmerte sich *Buddha* weniger um philosophische Fragestellungen, da er sie prinzipiell eher als hinderlich auf dem Weg zur Befreiung betrachtete. Seine Lehre selbst ist vielleicht auch deshalb von ihm ursprünglich nicht so differenziert und (philosophisch-) systematisch dargelegt worden, wie es erst die späteren Schulen als ihre Aufgabe angesehen haben. Dennoch gibt es einige hervorstechende Lehren, die zur Grundlage aller buddhistischen Systeme geworden sind. Die Predigt von Benares wird als das wichtigste persönliche Zeugnis seiner Lehre betrachtet, obwohl sie, wie *Frauwallner* meint<sup>169</sup>, sehr lückenhaft gewesen sei und später vom *Buddha* selbst hätte ergänzt werden müssen.<sup>170</sup> Nach buddhistischer Anschauung hat er mit dieser Verkündigung das „Rad der Lehre“ in Bewegung gesetzt, das aus der auf *Buddha*

---

<sup>166</sup> In Kalama Sutta, zitiert nach Dalai Lama 1981, S. 3. Vgl. auch Anguttaranikaya III, 66.

<sup>167</sup> Vgl. hierzu Anderson 1981, S. 41.

<sup>168</sup> Vgl. Conze 1986, S. 9.

<sup>169</sup> Vgl. Frauwallner 1994, S.13. Volker Zotz kritisiert neben anderen Frauwallner, da er wie auch andere „fraglos von der allgemeinen Gültigkeit ihres elementaren Erlebens ausgingen“ und „in asiatischen Lehren Antworten europäischen Musters [suchen].“ (vgl. Zotz 1996, S. 27-28).

<sup>170</sup> Zum „Rad der Lehre“ vgl. von Glasenapp 1946, Fischer-Schreiber u.a. 1997, S. 92, Schumann 1998, S. 9-10.

übertragenen indischen Sage kommt und bedeutet, daß ein weltbeherrschender König „ein wunderbares Rad voranrollt und den Weg auf dem Siegeszug zur Eroberung der Erde zeigt.“<sup>171</sup> In seiner Predigt verkündigte der *Buddha* die *Vier edlen Wahrheiten* über das Leiden (P.: Dukkha), die ihm schon in der Erleuchtungsnacht als eine innere Erkenntnis zuteil wurden:

„Ich erkannte unmittelbar der Wirklichkeit entsprechend: ‚Dies ist Dukkha.‘ Ich erkannte unmittelbar der Wirklichkeit entsprechend: ‚Dies ist der Ursprung von Dukkha.‘ Ich erkannte unmittelbar der Wirklichkeit entsprechend: ‚Dies ist das Aufhören von Dukkha.‘ Ich erkannte unmittelbar der Wirklichkeit entsprechend: ‚Dies der Weg, der zum Aufhören von Dukkha führt.‘<sup>172</sup>

Mit der ersten Aussage der *Vier edlen Wahrheiten* ist das Leiden gemeint, daß sich auf psychischen oder physischen Schmerz bezieht: Alter, Krankheit, Verlust, Tod, Gram, Verzweiflung, Trennung von Geliebten Menschen und Dingen, Zusammensein mit Ungeliebtem, Begehrtes nicht erlangen, kurz: „die fünf Stücke des Anhangens sind Leiden.“<sup>173</sup> Das Leiden, von dem *Buddha* spricht und das aufgehoben werden soll, ist somit vor allem als ein *existentielles* Leid zu begreifen. Die Psychotherapie beispielsweise richtet sich dagegen u.a. auf *neurotische* Leiden, die z.B. als (durch nicht-bewältigte oder verdrängte Erlebnisse hervorgerufene) Ängste, Zwangshandlungen, Phobien oder Depressionen zum Ausdruck kommen. *Wit* sieht trotz dieser Differenz eine Verbindung:

„Buddha bezieht seine Aussagen in erster Instanz mit Sicherheit nicht auf neurotische Leiden, aber möglicherweise in zweiter Instanz, denn existentielle und neurotische Leiden sind miteinander verknüpft. Wir können *neurotische Leiden als eine Reaktion auf ein existentielles Leiden*, das als nicht zu bewältigen erfahren wurde, definieren. Wir können beispielsweise darunter leiden, alt zu sein. Das ist eine Form des existentiellen Leidens. Wird diese Leiden für uns aber so unerträglich, daß wir Situationen aus dem Weg gehen, die uns (vermeintlich) mit diesem Leiden konfrontieren, und meiden wir somit die Gesellschaft von jungen Menschen oder beschäftigen uns so obsessiv mit unserem äußeren Erscheinungsbild, bis uns keine Zeit mehr für andere Dinge bleibt, ist das eine Form neurotischen Leidens. Die Psychotherapie kann daran etwas ändern, nicht aber die Meditation. Sie kann bestenfalls einen unterstützenden Einfluß auf die Therapie ausüben. Die buddhistische Meditation kann aber an existentiellen Leiden etwas ändern, was die Psychotherapie wiederum nicht kann.“<sup>174</sup>

Hier ist in Anlehnung an *Wit* noch folgendes interessant: wenn in der Therapie Einsicht und Mitgefühl, das durch Meditation auch auf seiten des Therapeuten kultiviert werden kann<sup>175</sup>, als wesentliche Momente, als Mittel des Heilungsprozeß verstanden werden können, die am Anfang des Prozesses einer Reduzierung des Leidens stehen, so ist das Verhältnis im Buddhismus gewissermaßen umgekehrt, denn hier kann das existentielle Leiden – solange es noch nicht zu neu-

---

<sup>171</sup> Frauwallner 1994, S.10.

<sup>172</sup> Majjhimanikaya 36, 42.

<sup>173</sup> Dighanikaya 22, S. 391 (357). Hiermit sind die Skandhas gemeint.

<sup>174</sup> De Wit 2001, S. 142. Hervorhebung von de Wit. De Wit beschreibt dann in Anlehnung an Trunpas Terminologie die sechs Wiedergeburtbereiche buddhistischer Kosmologie (Höllenbereiche, Hungrige Geister, Tiere, Menschen, Götterbereiche und Asuras/Dämonen) als Bereiche neurotischer Geisteszustände (vgl. de Wit 2001, S. 143-146, vgl. hierzu auch Trungpa 1999).

<sup>175</sup> Zum Verhältnis von Empathie und Meditation vgl. Lesh 1970.

rotischen Leiden geführt hat – selbst als Grundlage bzw. als Mittel der Kultivierung von Einsichten (aber auch von Mitleid) dienen, insofern es aufmerksam macht und dazu aufruft, effektive und gezielte Maßnahmen zur Überwindung des existentiellen (auch fremden) Leidens aufzusuchen.<sup>176</sup>

Dem Buddhismus wird bezüglich der allgemeinen Fokussierung des Leidens nicht selten nachgesagt, er sei pessimistisch, allerdings läßt sich dies vor allem vor dem Hintergrund der *mahayanischen* Affirmation des Seins in der Welt und auch der expliziten Anerkennung der *Möglichkeit zur Überwindung* des Leidens m.E. nicht in letzter Konsequenz aufrechterhalten.<sup>177</sup> Versteht man das Leid überdies z.B. vor allem als Folge eines auf personale Identität gerichteten Anhaftungsprozesses, und ist dieses Leid dann eben der ausschlaggebende *motivationale Faktor* für die (auch rational bedingte) Annihilation des Leidens, und zwar durch die *durch rückhaltlose Leidüberprüfung zu konstituierende Überwindung personaler Begrenztheit*, so muß dieses Leiden als dialektisch mit der Freude der Überwindung verbunden betrachtet werden: „Daher ist die eine Seite der Freude notwendig Leid – und eine Seite des Leids notwendig Freude.“<sup>178</sup> Das Leid ist somit auf der praktischen Ebene vor allem notwendige Bedingung der Möglichkeit der Befreiung, weshalb im Buddhismus gerade die leidhafte menschliche Existenz (im Vergleich beispielsweise zu ebenso vergänglichen Existenzen in den „göttlichen“ Bereichen) als günstige Voraussetzung für die Befreiungsmotivation angesehen wird. Dabei ist von besonderer Bedeutung, daß Leid im Buddhismus nicht etwas Flüchtiges, gelegentlich Auftauchendes und wieder Verschwindendes ist, sondern primäres nicht zu ignorierendes Grundmerkmal der Existenz überhaupt. Die Lehre kann dann nicht pessimistisch sein, da gerade die unmittelbare Erkenntnis dieses Grundmerkmals zusammen mit Vergänglichkeit und Nicht-Selbsthaftigkeit die soteriologische Grundlage bildet. Im *Mahayana* wird u.a. dieser Gedanke, wie noch eingehend dargestellt wird, zur fundamentalen Brücke zwischen *Samsara* und *Nirvana*, denn das Merkmal des einen Bereiches ist jenes des anderen, nämlich die radikale Interpendenz bzw. Leerheit, die auch Größen wie an Gebundenheit geknüpftes „Leid“ oder „Befreiung“ letztlich dialektisch und dekonstruktiv als unhaltbare Vorstellungen unterminiert.<sup>179</sup>

Ein sehr bedeutsames nicht-pessimistisches Moment der expliziten Fokussierung des Leidens zeigt sich in ethischer Hinsicht insbesondere in der Motivation, den anderen und dessen Schmerz nicht zu mißachten, sondern sich ihm aktiv zuzuwenden. Das Leid im Gegensatz zu einer solchen Hervorhebung zu ignorieren wäre nicht nur aus buddhistischer Sicht zynisch und ignorant angesichts des überall zutage tretenden Leidens der (von uns gequälten, verspeisten)

---

<sup>176</sup> Vgl. de Wit 2001, S. 147.

<sup>177</sup> Vgl. hierzu auch von Glasenapp 1960, S. 94-95.

<sup>178</sup> Kitaro 1989, S. 117.

<sup>179</sup> „Wer gebunden ist, wird nicht befreit, und ebensowenig wird befreit, wer nicht gebunden ist. Wäre ein Gebundener im Begriff, erlöst zu werden, so kämen Binden und Befreien gleichzeitig vor. [...] Wenn Nirvana nicht zu erreichen und Samsara nicht aufzuheben ist, wie unterscheidet man dann hier Samsara, dort Nirvana?“ (Mulamadhyamakakarika 16.8, 16.10). Da es vor allem kein Subjekt der Befreiung gibt, kann nicht von Erlösung (eines Subjekts und auch nicht von Nirvana) gesprochen werden, wodurch wiederum die Verbindung zu Samsara eigentlich unauflöslich ist und dessen Sinn hinfällig wird (vgl. Weber-Brosamer/Back 1997, S. 57, Fn 79). Das Gesuchte kann nur jenseits aller Dualismen und jenseits aller Vorstellungen (von dialektisch abhängigen Kategorien wie Nirvana oder Samsara) und aller dualistisch operierenden Strategien der Reduzierung des Ergreifens (Upadana) „gefunden“ werden: „Erlöschen werde ich ohne Ergreifen; mir wird Nirvana sein!“ – Diejenigen, die in solchem Wahn gefangen sind, die sind vom Ergreifen besonders gefangen“ (Mulamadhyamakakarika 16.9).

Tiere und der in der Welt an (psychischer und physischer) Krankheit und Hunger leidenden Menschen. Die Anerkennung der (in bezug auf die Möglichkeit der Befreiung relativen) Realität des Leidens, auch natürlich des eigenen Leidens, ist für alle buddhistischen Schulen charakteristisch, ebenso wie die aus der Erkenntnis des Leidens entstehende soteriologische und eben dialektisch mit dem Leiden verbundene Motivation, das durch das Veränderliche und Vergängliche vermittelte Leidhafte durch eine Untersuchung der an das subjektive Bewußtsein geknüpften (leidhaften) Erfahrung der Welt- und Subjektentstehung zu überwinden.<sup>180</sup>

Die zweite edle Wahrheit bezieht sich auf die Ursachen, die sich vor allem im sinnlichen und im Werdedurst, in der Begierde, aber auch im Haß und Verblendung wiederfinden und manifestieren. Die vorletzte Wahrheit bezieht sich auf die Einsicht, daß das Leid (im Jetzigen und im Zukünftigen) grundsätzlich beendet werden kann, wenn dem Lebensdurst (Trishna) Einhalt geboten wird, wenn er grundsätzlich annulliert wird. Daraus kann sich die Motivation und Notwendigkeit ergeben, nach einer praktikablen Lösung Ausschau zu halten, die sich in der vierten Wahrheit dann letztlich offenbart. Der Pfad, der in der letzten Wahrheit zum Ausdruck kommt, besteht aus folgenden Elementen, die auch essentiell für die oben thematisierte buddhistische Ethik sind: 1. Vollkommene Sichtweise; 2. Vollkommener Entschluß; 3. Vollkommene Rede; 4. Vollkommenes Handeln; 5. Vollkommener Lebenserwerb; 6. Vollkommene Anstrengung; 7. Vollkommene Achtsamkeit; 8. Vollkommene Meditative Gleichgewichtsfindung.<sup>181</sup> Die acht Elemente lassen sich auch auf drei Grundkategorien respektive auf die sogenannte Dreifache Schulung (Trishiksha) zurückführen: Sittlichkeit, Sammlung und Wissen bzw. Ethik (Shila), Meditation (Samadhi/Dhyana) und Erkenntnis (Prajna)<sup>182</sup>, wobei die letzten drei Aspekte des Achtfachen Pfades zum meditativen Komplex, die ersten beiden zum Erkenntnis Komplex und die mittleren zum Komplex der Sittlichkeit gezählt werden können. Dies drei Elemente umfassen so das gesamte buddhistische Lehrgebäude.<sup>183</sup> Im *Mahayana* wird dieser Pfad als „egoistisch“ empfunden, da er vor allem auf die individuelle Auslöschung gerichtet ist, wodurch er dort eine eigene Interpretation erfährt.<sup>184</sup> Die Dreifache Schulung wird aber dennoch, wie erwähnt, zu den *Paramitas* im *Mahayana* gezählt.

Auf dem Weg der Erlösung macht es aus buddhistischer Sicht Sinn, daß sich der Schüler zu aller erst einige sittliche Regeln zu eigen macht, um diese dann durch die richtigen Handlungsweisen in seinem Leben aufrechterhalten zu können. Wichtig ist hierbei allerdings, daß diese Regeln eben nicht im Sinne des „kategorischen Imperativs“ *Kants* verstanden werden dür-

---

<sup>180</sup> Vgl. Hierzu auch Gäng 2002, S. 49.

<sup>181</sup> Vgl. Dighanikaya 22, S. 395-397 (364-367). Detaillierte Erläuterungen finden sich z.B. bei Kalupahana 1992, S. 101-109, Schneider 1997, S. 75-95, Schumann 2000, S. 91-109, Gäng 2002, S. 82-89.

<sup>182</sup> Vgl. Lamotte 2000, S. 54.

<sup>183</sup> Vgl. Fischer-Schreiber u.a. 1997, S. 404, auch von Brück 1998, S. 76, 108.

<sup>184</sup> Fischer-Schreiber u.a. erläutern diese Sichtweise mit einer Interpretation des Mahayanin Bhavaviveka wie folgt: „Vollkommene Einsicht ist Einblick in den Dharmakaya [...] des Vollendeten; Vollkommener Entschluß stellt das Zur-Ruhe-Kommen aller Einbildungen dar; Vollkommene Rede ist die Erkenntnis, daß Sprache vor den Dharmas verstummt; Vollkommenes Verhalten besteht im Unterlassen jeglicher auf karmisches Verdienst gerichteten Taten; Vollkommenes Leben ist die Einsicht, daß alle [...] Dharmas ohne Entstehen und Vergehen sind; Vollkommene Anstrengung heißt, absichtslos zu werden; Vollkommene Achtsamkeit bedeutet, das Nachgrübeln über Sein und Nicht-Sein aufzugeben; Vollkommene Sammlung bedeutet, von Meinungen frei zu sein, indem man keine Vorstellungen ergreift“ (Fischer-Schreiber u.a. 1997, S. 4). Deutlich wird, später, daß hier ein Fokus besteht, der mit Shunyata seine Rahmung erhält.

fen, sondern eher als komplementäre praktische Elemente zu dem überprüfbareren Erkenntnisweg.<sup>185</sup> Tugendhaftes Leben und Meditation ergänzen sich, wie oben gezeigt wurde, insofern Tugend hier vor allem in einem Verhältnis zu einem beruhigten Geist steht. Liebe und Mitgefühl wühlen den Geist nicht auf, im Gegensatz zu Haß, Begierde und Verblendung. So gelingt es, in der Meditation auch eher zu Ruhe und Einsicht zu kommen, wenn das Leben im Alltag ebenso inspiriert ist von Ruhe und Ausgeglichenheit, die durch Mitgefühl und Erbarmen gefördert werden können. Die Übungen der Meditation und der Achtsamkeit haben zur Aufgabe, den Schüler in die Lage zu versetzen, die Lehre *Buddhas* durch alle geistigen und körperlichen Handlungen widerspiegeln zu können. Durch fortgeschrittene Meditationsübungen soll der Schüler aus traditioneller Sicht im Versenkungszustand die Ebenen seines Bewußtseins durchdringen, um die dadurch gewonnene Erkenntnis auf den gegenwärtigen Seinszustand, auf die in der Versenkung erkannten früheren Geburten, auf den Wesenskreislauf im allgemeinen und letztendlich auf die *Vier edlen Wahrheiten* selbst zu richten, das den Übenden dann durch das Verschwinden aller Begierden aus dem Kreislauf der Werdewelt (Samsara) befreien soll.<sup>186</sup>

Wichtig ist abschließend noch einmal, daß die *Vier edlen Wahrheiten* insbesondere darauf hinzielen, daß menschliches Leiden als ein universales Merkmal der menschlichen Existenz anerkannt werden kann. Aufgrund des soteriologischen Momentes gilt es, dieses Leid zu überwinden. Sieht man von allzu negativen, pessimistischen Deutungen, die das ethische und erkenntnistheoretische Moment solcher Akzentuierung verkennen, einmal ab, könnte man diese auch erziehungswissenschaftlich bzw. pädagogisch fruchtbar machen. Neben anderen wichtigen Lehrinhalten wäre es vielleicht sinnvoll, auch solche Lehrinhalte in das Zentrum zu stellen, die nicht nur reflexive, rationale Kompetenzen stärken sollen, sondern auch jene, die von eher leiblicher bzw. emotionaler Art sind. Gemeint ist hier z.B. der konkrete Umgang mit negativen, ambivalenten, leidvollen Emotionen, die z.B. bei Verlust, Verletzung, Tod und Krankheit auftreten können. Solche Kompetenzen bleiben in bildungstheoretischer Hinsicht eher an der Peripherie, sie zu vermitteln wird, wenn es überhaupt als wichtig erachtet wird, den Eltern anheimgestellt, also pädagogisch außer acht gelassen. Daß es möglich ist, den Umgang mit Emotionen – auch als konstruktiven Umgang mit Leid gedeutet – in der Schule zu thematisieren, darauf verweist u.a. *Daniel Goleman* in einigen Arbeiten.<sup>187</sup> Auf die Bedeutung und Möglichkeit einer emotionalen, ethischen Schulung und einer damit verbundenen meditativen Analyse des (Subjekts des) Leidens werde ich hier vor allem im fünften Kapitel eingehen.

### 3.3.7      **Lehrsatz vom Entstehen in Abhängigkeit**

Der anderer wichtige Teil der Lehre *Buddhas*, eine Ergänzung zu den *Vier edlen Wahrheiten*, ist der Lehrsatz vom *Entstehen in Abhängigkeit* (Pratitya-Samutpada) oder „Formel der bedingten

---

<sup>185</sup> Vgl. Anderson 1981, S. 53-54.

<sup>186</sup> Vgl. Frauwallner 1994, S.14. Zum „Edlen achtfachen Pfad“ vgl. auch von Glasenapp 1946, S. 108-119, oder Lamotte 2000, S. 53-55.

<sup>187</sup> Vgl. Goleman 1999, 2003.

Miterzeugung<sup>188</sup>. In dieser Lehrrede werden insbesondere die spezifischen Ursachen aufgelistet, die für das Entstehen der Existenzen verantwortlich sind und die sich, wie der Titel schon besagt, gegenseitig bedingen.<sup>189</sup> Wir haben hier eine Formel von 12 Gliedern (Nidana) vorliegen, die der *Buddha* wohl ursprünglich in einer Zeichnung darstellte, im sogenannten „Rad des Lebens.“ *Buddha* beschreibt die Kette folgendermaßen:

„Gut, ihr Bhikkhus. Also sagt ihr folgendes, und auch ich sage folgendes: ‚Wenn dies existiert, ist jenes; mit der Entstehung von diesem, entsteht jenes. Das heißt, bedingt durch Unwissenheit sind Gestaltungen [psychische Formkräfte, B.P.P.]; bedingt durch Gestaltungen ist Bewußtsein, bedingt durch Bewußtsein ist Name-und-Form; bedingt durch Name-und-Form ist die sechsfache Sinnesgrundlage [sechs Bewußtseine, B.P.P.]; bedingt durch die sechsfache Sinnesgrundlage ist Kontakt; bedingt durch Kontakt ist Gefühl; bedingt durch Gefühl ist Begehren; bedingt durch Begehren ist Anhaften, bedingt durch Anhaften ist Werden; bedingt durch Werden ist Geburt; bedingt durch Geburt sind Altern und Tod, Sorge, Klagen, Schmerz, Trauer und Verzweiflung. So ist der Ursprung dieser ganzen Masse von Dukkha.“<sup>190</sup>

Das erste Glied dieser Kette, das den Menschen daran hindert die Befreiung zu erlangen, ist (1.) die Unwissenheit (Avidya), die sich konkret auf die Nichtkenntnis der *Vier edlen Wahrheiten* bezieht. Der Mensch, der nicht erkennt, daß er sich an ein illusionäres, leidhaftes Ich klammert, wird auch die Welt als realistisch betrachten und versuchen, in dieser durch seine Handlungen zu wirken und (2.) somit *karma*-gestaltende Formkräfte (Samskara) – des Körpers, der Rede, des Geistes<sup>191</sup> – produzieren. Aus dieser Unwissenheit entstehen also Absichten und Willensregungen bzw. Formkräfte, die (3.) immer mit einem Bewußtsein (Vijnana) verbunden sind, und zwar aufgrund der postulierten grundsätzlichen Abhängigkeit des so nicht gegenständlich gefaßten Bewußtseins von es bedingenden prozeßhaften Faktoren (wie Körper, Gefühl, Wahrnehmung und eben Formkräfte; mit Bewußtseins ergibt dies die 5 Skandhas). Bewußtsein bedingt in dieser Kette (4.) als nächstes Begriff und Bild bzw. Name und Form (Namarupa).<sup>192</sup> *Nama-Rupa* steht gewöhnlich für *alle Skandhas*, also Form (Rupa), Gefühl (Vedana), Wahrnehmung (Samjna), formende Kräfte (Samskara) und Bewußtsein (Vijnana). Im *Majjhimanikaya* z.B. wird aber an einer Stelle, neben *Rupa* für den Formaspekt, für *Nama* nur Gefühl,

---

<sup>188</sup> Vgl. Conze 1953, S. 44. Schneider geht davon aus, daß dieser Teil der Lehre Buddhas nicht so bedeutend sei wie z.B. die noch zu erörternde Skandha-Theorie (vgl. Schneider 1997, 104). Ebenso sei nicht gesichert, ob diese Lehre tatsächlich auf den Buddha selbst zurückgehe, was viele Buddhaforscher weiterhin annehmen würden. Ich stelle sie hier – unabhängig von der Frage ihrer „realen“ Herkunft – dar, weil sie in jedem Fall ein wichtiges Element buddhistischer Lehre darstellt, welchem in bestimmter Hinsicht insbesondere im Mahayana eine hervorstechende Funktion innewohnt.

<sup>189</sup> Vgl. hierzu unter anderem Ayya Khema 1995a. Hier findet sich eine sehr anschauliche Darstellung der Kette bedingten Entstehens. Wenngleich Ayya Khema dem Theravada-Buddhismus verpflichtet ist, so sind diese Ausführungen über die Lehren des Buddha doch weitgehend Teil des Buddhismus insgesamt (vgl. auch von Glasenapp 1946, S. 40-51).

<sup>190</sup> *Majjhimanikaya* 38, 19.

<sup>191</sup> Vgl. *Majjhimanikaya* 44, 13. Geist bezieht sich insbesondere auf Wahrnehmung und den damit verbundenen anziehenden und aversiven emotionalen Impulsen, die das Subjekt u.a. immer wieder auch in habituelle Muster drängen und es so in seiner Freiheit einschränken. Vor allem Gier (Raga), Haß (Dvesha) und Verblendung (Moha) sind grundlegende Formende Kräfte des Geistes (vgl. hierzu Gäng 2002, S. 126-130). Zu den Samskaras als grundsätzlichen bedingte Faktoren können aber allgemein auch die geistigen Dharmas (Cetasika) insgesamt gezählt werden (vgl. Tabelle 8.1.2).

<sup>192</sup> Namarupa bedingt allerdings auch Bewußtsein, was für einen nicht-linearen Prozeß (s.u.) spricht (vgl. Gäng 2002, S.138-139).

Wahrnehmung, Denken/Wille (Manas), Berührung/Kontakt (Sparsha) und Aufmerksamkeit (Smriti) angegeben, nicht aber Bewußtsein.<sup>193</sup> Angesichts dieses „Fehlens“ von *Vijnana* in *Nama-Rupa* kommt eine besondere Funktion von *Vijnana* in den Blick. In dieser Perspektive ließe sich nämlich allgemein der buddhistisch postulierte Übergang zwischen zwei Geburten durch das Bewußtsein erklären. *Vijnana* läßt sich so als Verbindungsglied verstehen, das als eine unsubstantielle Entität mit samt dem *Karma* bzw. den formenden Kräften (Samskara) über den Tod hinaus geht und das die Wiedergeburt<sup>194</sup> in der dann sich erst (samt *Vijnana*) konstituierenden personalen Einheit von *Nama-Rupa* bedingt<sup>195</sup>; zumindest, wenn *Vijnana* nicht zugunsten der Befreiung transformiert werden kann.<sup>196</sup> Neben dieser Funktion von *Vijnana* als ein *subtiles*, verbindendes, aber konditional bedingtes Wiedergeburtbewußtsein (was später als *Bhavanga-Sota* interpretiert wurde<sup>197</sup>), das dann gleichsam den *Nama-Rupa*-Komplex erst vervollständigte, läßt sich *Vijnana* – dann im Rahmen seiner permanenteren Rolle im *Nama-Rupa*-Verbund – sicherlich und vor allem als ein gröberes, inkarniertes, eher *funktionales* Bewußtsein (Nama) begreifen, wobei ersteres als Bedingung des letzteren verstanden werden könnte.<sup>198</sup>

In dieser *inkarnierten* Form bzw. auf der Ebene personaler Identität jedenfalls ist, wie noch eingehend deutlich wird, Bewußtsein immer an die Wahrnehmungsfelder Sehen, Hören, Schmecken, Riechen, Tasten und auch Denken nebst ihren eigenen Objekten gebunden (s.u.). Entsprechend bedingt (5.) *Namarupa* im Prozeß der Entstehung (des Selbst) die sechs Sinnenbereiche (Shadayatana), über die dann (6.) der bewußte Kontakt (Sparsha) mit der Außenwelt stattfindet, womit (7.) wiederum angenehme oder unangenehme Gefühle (Vedana) verbunden sind. Die Empfindungen rufen (8.) weiterhin Begierde oder den Lebensdurst (Trishna) hervor und dieser (9.) das Anhaften (Upadana) an die begehrten Objekte der Welt, also vor allem an ein Ich. Durch die erneute oder beständige Identifikation mit einem Ich wird die Basis für das Hervorbringen eines Körpers geschaffen, das (10.) zum Werden (Bhava) und (11.) folglich zu einer neuen Geburt (Jati) führt. Am Ende der Kette stehen dann (12.) wieder Altern und Sterben (Jara) sowie Kummer, Trauer, Elend und Verzweiflung.

*Peter Gäng* weist darauf hin, daß die von einigen Autoren vorgebrachte Interpretation, hier handele es sich um eine lineare Abfolge von sogar drei Existenzen<sup>199</sup>, aus den Hinweisen in alten Kommentaren nicht herausgelesen werden könne. Vielmehr gehe es hier um einen auch gleichzeitigen, *nicht-linearen* Prozeß, indem die Faktoren in einer nicht exakt kausalen wechselseitigen Beziehung stehen. Ich sehe in dieser Lehre hier mit *Gäng* dann vor allem das soteriologisch motivierte Moment des Aufzeigens des *allgemeinen* Zusammenhangs der Existenz und des Leidens: Sobald es Geburt gibt, existiert auch prinzipiell Krankheit, Leiden und Tod, unab-

<sup>193</sup> Majjhimanikaya 9, 54.

<sup>194</sup> Zu betonen ist vielleicht, daß Buddha selbst nicht dogmatisch von der Wiedergeburt sprach, sondern er hervorhob, daß das individuelle Handeln entweder im Hier und Jetzt oder möglicherweise in einer späteren Geburt Früchte tragen wird. In jedem Fall wird die persönliche Verantwortung des Subjekts angesprochen (vgl. Anguttaranikaya III, 66).

<sup>195</sup> Nama-Rupa wird dann umgekehrt aber auch als Ankergrund und Bedingung für das Bewußtsein verstanden. Beide sind voneinander abhängig (vgl. Dighanikaya 15. Vgl. auch Gäng 2002, S. 137).

<sup>196</sup> Vgl. hierzu auch Schneider 1997, S. 101, Schumann 2000, S. 66-71, Gäng 2002, S. 133-145.

<sup>197</sup> Z.b. von den späteren Theravadins (vgl. z.B. Conze 1990, S. 185, auch Nyanatiloka 1995, S. 52)

<sup>198</sup> Vgl. von Brück 1998, S. 134-145.

<sup>199</sup> Hier z.B. Zotz 1996, Schumann 1998.

hängig erst einmal von der äußeren kausalen zeitlichen Erscheinungsweise.<sup>200</sup> Vor allem in bezug auf personale Identität als ein auch je spezifisches, zur erfüllendes *Ideal*, das u.a. Abgrenzung zur Umwelt erzeugt, läßt sich der damit *prinzipiell* angelegte Widerstand damit als *immanentes Leid* verstehen, das durch das grundlegend angelegte Potential zur Reibung des Selbst an aufrechtzuerhaltenden Grenzen genährt wird.<sup>201</sup> Die grundlegende Verbindung zwischen Existenz und Leid wird dann hauptsächlich durch den durch *Unwissenheit* bedingten Willen (Formkräfte des Geistes) zur Existenz gestiftet. Dieser Wille gewinnt sich vor allem aus den sechs Sinnen, die als spezifische Bewußtseinsmomente immer wieder neue, als begehrllich erscheinende Objekte suggerieren und so den *permanenten* Prozeß des Werdens (und Vergehens) in Gang halten.<sup>202</sup> Dieser kann aber letztlich nie zur Erfüllung führen, denn letzten Endes kulminiert die gesamte Existenz immer in Veränderung, Kummer durch Verlust und Anders-haben-Wollen, schließlich auch in Krankheit und Tod. In solcher Fokussierung tritt dann ein Aspekt besonders in den Vordergrund, und zwar, daß die Existenz vor allem auch eine *leibliche* ist, die nirgends einen festen Grund hat, sondern einer kontinuierlichen Wandlung unterworfen bleibt. Diesbezüglich schreibt *Volker Zotz* zur Sichtweise *Buddhas* über den Konstitutionsprozeß menschlicher Identität respektive Subjektivität (auch in bezug auf den Wiedergeburtaspekt):

„So sah Gautama den Menschen und seine Subjektivität als Produkt eines Prozesses, der den einzelnen durch ein Zusammenspiel jeweiliger Wahrnehmungen, Gefühle und Strebungen stets neu hervorbringt. Nicht die Identität eines Bleibenden, sondern das Werden im Augenblick wurde betont: [...]“<sup>203</sup>

Dieses Phänomen der prozessualen Hervorbringung des Identitätserlebens bezieht sich allerdings nicht nur auf die Wiedergeburten, sondern eben auf jeden Moment des Lebens, so daß es darauf ankommen könnte, diesen Prozeß und die eigentliche Fragmentarität und Prozessualität des kontingenten Identitätserlebens durch Aufmerksamkeit und Konzentration in der Meditation zu durchschauen. Von Bedeutung ist also zusammenfassend, daß das Ich oder die Identität nach der buddhistischen Lehre schließlich allein auf prozeßhaften Daseinsfaktoren (Skandhas, s.u.), die bar jeglicher Substantialität sind, beruht. Hier ist wichtig, daß hiernach kein autonomes Subjekt angenommen werden kann, daß agiert und reagiert<sup>204</sup>, wengleich, wie oben angedeutet wurde, auch im Buddhismus selbst die Evidenz des, wenn auch flüchtigen, unsubstantiellen, fluktuierenden Bewußtseins, als eine fragile Basis des Erlebens nicht negiert wurde.

Der Lehrsatz des *Entstehens in Abhängigkeit* bezieht sich im Buddhismus, vor allem im *Mahayana* letztlich nun nicht nur auf die psycho-physischen Bedingungsverhältnisse des Sub-

---

<sup>200</sup> Vgl. Gäng 2002, S. 141.

<sup>201</sup> Dies hat Kitaro im Blick, wenn er schreibt: „*Ideal* bedeutet Widerspruch und Konflikt mit der aktuellen Wirklichkeit. (Da der Geist dergestalt [durch einen Prozeß der Differenzierung, B.P.P.] aus dem Konflikt hervorgeht, gehört zum Geist auch notwendig das Leiden“ (Kitaro 1989, S. 113). Gerade aber erst über die Auseinandersetzung mit den vielen menschlichen Konflikten läßt sich für Kitaro, der Zen-Meditation praktizierte, eine leidreduzierende Einheitserfahrung gewinnen. In dieser Haltung liegt m.E. auch die in dieser Arbeit häufiger vorgebrachte Idee, daß rationale, personale Entwicklungsprozesse hin zur Identität notwendig sind für transrationale Entwicklungen über Identität hinaus.

<sup>202</sup> Tatsächlich verändert sich ja unser Körper und unserer Geist ständig, ohne in irgendeinem Moment stillzustehen, so daß von einer kontinuierlichen Geburt mentaler und physiologischer Prozesse gesprochen werden kann.

<sup>203</sup> Zotz 1996, S. 48. Hervorhebung von B.P.P.

<sup>204</sup> Vgl. Zotz 1998, S. 75.

jekts, sondern auch auf die Abhängigkeit *aller* psychischen und physischen Objekte in der Welt. Nichts erscheint gemäß der Lehre unbedingt und unabhängig vom anderen. Aufgrund der wechselseitigen Bezogenheit kann Identität weder im Subjekt noch im Objekt postuliert werden, alles ist wechselseitig aufeinander bezogen. *Buddha* hat noch im Gegensatz zu den späteren Schulen und vor dem Hintergrund einer ausdrücklich die empirische Realität beschreibenden, nicht-metaphysischen, spekulativen Haltung an dem allgemeinen Gedanken kausaler Verursachung bzw. wechselseitiger Bezogenheit festgehalten.<sup>205</sup> Erst später wurde aufgrund intensiver metaphysischer Fragestellungen die Möglichkeit von Kausalität beispielsweise durch die *Sautrantikas*, aber auch durch die *Theravadins* durch einen radikalen Momentarismus einseitig auszuhebeln versucht. *Buddha* selbst hielt sich durch die reine empirische Beschreibung anscheinend aus rein metaphysischen Spekulationen heraus und bezog durch den *empirischen* Aufweis der Abhängigkeit aller Dinge einen Position zwischen Sein und Nicht-Sein, denn in ihrer (sichtbaren) Abhängigkeit sind die Dinge zwar existent, entbehren aufgrund dieser Interpendenz aber einen inhärenten Wesenskern, der wie im späteren *Sarvastivada* unverändert bleiben soll.<sup>206</sup>

Wenn im frühen Buddhismus insgesamt die Lehre vom *Entstehen in Abhängigkeit* noch hauptsächlich auf das Verhältnis von (realer) Existenz und (als wirklich begriffenem) Leiden anspielt, wird insbesondere im *Madhyamaka* diese Lehre mit der Leerheit (Shunyata) in einen unauflöselichen Zusammenhang und damit zur letzten Konsequenz gebracht. Kein identitärer Kern läßt sich nämlich aufgrund bedingter Entstehung finden, wodurch alle Erscheinungen, Subjektivität, Erscheinungswelt und auch das Leiden, besonders im *Madhyamaka* als leer, bar jeglicher Substanz verstanden werden. Um ein genaues Bild der *Anatman*-Lehre bzw. die Annahme der Fragmentarität des Identitäts- und Selbstglaubens hinsichtlich der Verständnisweise des frühen Buddhismus zu bekommen, sollen nun die angesprochenen Daseinsfaktoren – welche nach buddhistischem Verständnis in ihrer wechselseitigen Abhängigkeit so etwas wie Identität hervorbringen und die insbesondere in den Schulen nach *Buddha* teilweise „substantialistisch“, (vielleicht hinsichtlich der Wirklichkeitsbeschreibung besser) äußerst bedeutungsträchtig aufgefaßt wurden – erörtert werden. Vor allem steht hier im Vordergrund das Sichtbarmachen der Prozessualität des Selbsterlebens und nicht die Suche nach einem Wesenskern bzw. nach einer tragenden Basis der Subjektivität. Es geht also eher um die *Suche nach Nicht-Identität*. Im *Mahayana* sowie auch schon beim historischen *Buddha* werden auf diesem Wege auch die im folgenden genauer zu beschreibenden Faktoren selbst als leer von Substanz und Eigensein betrachtet.

### **3.3.8 Ein psychologisches Modell von (Nicht-) Identität oder zur Dekonstruktion des Selbst im Buddhismus**

„Es ist oft die Frage aufgeworfen worden, ob der Buddhismus eine Religion, eine Philosophie, ein psychologisches System oder etwa eine reine Morallehre sei. Die Antwort ließe sich etwa folgendermaßen formulieren: Als Ergebnis und Weg der praktischen Verwirklichung ist der Buddhismus eine Religion; als gedankliche Formulierung

---

<sup>205</sup> Vgl. Kalupahana 1976, S. 107.

<sup>206</sup> Vgl. Kalupahana 1976, S. 29. Diese Haltung wird später konsequent von dem Philosophen Nagarjuna rezipiert.

dieses Erlebens ist er Philosophie; als Resultat systematischer Selbstbeobachtung ist er Psychologie; und aus diesem allem ergibt sich eine Norm des Verhaltens, die wir innerlich als Ethik, von außen gesehen als Moral bezeichnen.<sup>207</sup>

Der Buddhismus ist nicht nur Religion und Philosophie, sondern auch Psychologie. Auch aus diesem Grund läßt sich buddhistisches Wissen in besonderer Weise in einem erziehungswissenschaftlichen Rahmen vor dem Hintergrund der Motivation, dieses Wissen pädagogisch-psychologisch fruchtbar zu machen, auf einer eher praxisbezogenen empirischen Ebene thematisieren. Dieses psychologische Wissen bleibt allerdings aus buddhistischer Sicht wertlos, wenn es dem spezifischen, soteriologischen Ziel nicht dienlich ist. Ob der Pädagogik letztlich die Aufgabe in legitimer Weise zukommen könnte, dem Menschen derartige Mittel zur Befreiung vom menschlichen Leid an die Hand zu geben, ist eine Frage, die wohl hier nicht pauschal beantwortet werden kann. Den Schlußteil antizipierend, würde ich davon ausgehen, daß die buddhistische Psychologie und Philosophie es insofern ermöglichen kann, Leiden auf verschiedenen Ebenen offen begegnen zu können, als die Methoden meiner persönlichen Meinung nach dem Menschen einen sehr unverschleierte und pragmatischen – auch der heutigen eher pragmatischen Haltung angemessenen – Zugang zu diesen Leiden gewähren. Der Ausgangspunkt derartiger Analyse ist das Subjekt des Leidens in seiner unmittelbarsten Manifestation, nämlich in dem körperlichen, emotionalen und mentalen leidhaften Identitätserleben. Ziel ist es vor allem im *Mahayana*, die egozentrische Erlebensstruktur mit Hilfe des psychologischen und philosophischen Wissens (Jnana)<sup>208</sup> und der meditativen Praxis derart zu transformieren, daß das Subjekt am Ende des Weges die Einheit von Erkenntnis (Prajna) und Mitgefühl (Karuna) bzw. von Erkenntnis und Methode (Upaya), die sich vor allem durch *Karuna* auszeichnet<sup>209</sup>, realisieren kann. *Prajna* ist insbesondere auf die Erkenntnis der Selbstlosigkeit, der Leerheit von inhärenter Existenz, der Methodenaspekt vor allem auf eine mitfühlende, altruistische, dem anderen Subjekt zugewandte Haltung bezogen. Der Weg zur Realisation dieser Aspekte führt durch die Praxis der Meditation, deren erfolgreiche Umsetzung schon im frühen Buddhismus unmittelbar an die Kenntnis (systematisch aufgelisteter) psychologischer Grundprozesse und -elemente geknüpft war, um die es nun hier gehen soll.

### 3.3.8.1 Die psychologisch-philosophische Basis des Buddhismus: der Abhidharma

Bei der Beschreibung der spezifischen Art und Weise, wie der *Mahayana*-Buddhismus Identität und Subjektivität versteht, macht es Sinn, sich mit den frühen buddhistischen Studien zur Identität und Subjektivität auseinanderzusetzen, die sich in den *Abhidharma*-Schriften manifestiert

---

<sup>207</sup> Govinda 1992, S. 1.

<sup>208</sup> Unter Jnana versteht der Mahayana-Buddhismus „die Beherrschung aller rationalen Lehrinhalte, wie sie in den Schriften des Hinayana dargelegt sind“ (Fischer-Schreiber u.a. 1997, S. 170).

<sup>209</sup> Mit Upaya ist so vor allem Karuna gemeint (vgl. von Brück 1999, S. 115, Fn 182). Prajna wird oft auch als Weisheit übersetzt, besser wäre allerdings Erkenntnis.

haben.<sup>210</sup> Diese Schriften gehören zum dritten Korb der frühen schriftlichen Sammlung buddhistischer Theorie und Praxis (*Tripitaka*), die in *Vinaya*- (Regeln der Mönchsdisziplin), *Sutra*- (Lehrreden des Buddha) und eben *Abhidharma-Pitaka* („Korb der Scholastik“) unterteilt wurden. Der *Abhidharma* stellt „das früheste Kompendium buddhist. Philosophie und Psychologie dar, in dem die in den Reden des Buddha und seiner Hauptschüler enthaltenen Lehren und Analysen psychischer und geistiger Phänomene systematisch angeordnet sind.“<sup>211</sup> Schumann betont, daß die *Abhidharma*-Schriften von derart sprachlichen Stils sind, daß Wasser hier, wäre die Terminologie vorhanden gewesen, als H<sub>2</sub>O bezeichnet worden wäre.<sup>212</sup> Die Texte des *Abhidharma* bilden insbesondere die Basis der *Hinayana*-Tradition, sind aber auch für ein Verständnis des *Mahayana* bedeutsam und stellen z.B. heute im auch *mahayanisch* geprägten tibetischen Buddhismus (z.B. bei den Gelugpas) u.a. eine wichtige theoretisch-analytische Basis dar. Sie sind ungefähr in den ersten zwei Jahrhunderten nach *Buddhas* Tod bzw. im 3. bis 1. Jahrhundert v. Chr. entstanden.<sup>213</sup> Es gibt grundsätzlich zwei Fassungen der *Abhidharma*-Bücher, nämlich zum einen die Pali-Texte der *Theravada*-Schule, zum anderen die Sanskrit-Texte der *Sarvastivadins* (*Vaibashikas*).<sup>214</sup> Ein wichtiges Werk, das als eine systematische Zusammenfassung der *Theravada*-Lehre und Psychologie betrachtet wird, ist das Werk *Visuddhi-Magga*, das ca. im fünften Jahrhundert von *Buddhaghosa* verfaßt wurde.<sup>215</sup> Auch die *Sautrantikas* haben systematische philosophische und psychologische Untersuchungen<sup>216</sup>, wenngleich sie die scholastischen *Abhidharma*-Bücher verwarfen und nur den *Sutra*-Teil des *Tripitaka* akzeptierten.<sup>217</sup> Im *Hinayana* ist die Lehre *Buddhas*, daß die Gruppen (*Skandhas*, s.u.) jeglicher subjektkonstituierenden Substanzen ermangeln, insbesondere durch die *Sarvastivadins* nach *Frauwallner* „auf strengste“ durchgeführt worden.<sup>218</sup> Später ist die Lehre der *Sarvastivadins* von *Vasubandhu* zur bedeutenden Abfassung des *Abhidharmakosha* („Schatzkammer des *Abhidharma*“) ca. im 5. Jahrhundert n. Chr. weiterentwickelt worden.<sup>219</sup> *Vasubandhu* gehört demnach eigentlich zu den *Sarvastivadins*, zeigt aber nach *Frauwallner* viele Bezüge zu den Lehren der *Sautrantika*<sup>220</sup>, die wiederum in bedeutendem Maße das *Cittamatra* (*Yogacara*, auch *Vijnanavada*) beeinflußt haben.<sup>221</sup>

<sup>210</sup> Überblicke über den *Abhidharma* und/oder über die buddhistische Psychologie (aus verschiedener Sicht) geben Guenther 1976, Trungpa 1978a, Johansson 1979, Kalupahana 1987, Pio 1988, Colman 1990, Govinda 1992, Rabten 1992, Anacker 1994, Nyanatiloka 1995, Gyatso 1997a, Frasc 1999, Nyanaponika 1998, de Wit 2001.

<sup>211</sup> Fischer-Schreiber/Erhard/Friedrichs/Diener 1997, S. 1.

<sup>212</sup> Vgl. Schumann 1998, S. 61.

<sup>213</sup> Vgl. Conze 1953, S. 99, Schumann 1998, S. 61.

<sup>214</sup> Vgl. hierzu Conze 1953, S. 99, Kalupahana 1976, S. 95, von Brück 1998, S. 33.

<sup>215</sup> Vgl. Schumann 1998, S. 61.

<sup>216</sup> Vgl. Rabten hat eine zeitgenössische Interpretation zu diesen psychologischen Untersuchungen aus *Sautrantika*-Sicht verfaßt (vgl. Rabten 1992).

<sup>217</sup> Vgl. Conze 1953, S. 99, Schumann 1995, S. 22.

<sup>218</sup> Vgl. Frauwallner 1994, S. 65.

<sup>219</sup> Vgl. Frauwallner 1994, S. 76, Zotz 1996, S. 68, Fischer-Schreiber u.a. 1997, S. 2, Schumann 1998, S. 121.

<sup>220</sup> Vgl. Frauwallner 1994, S. 76-77.

<sup>221</sup> Vgl. z.B. Conze 1990, S. 186, Schumann 1995, S.22, 1998, S. 122, Zotz 1996, S. 149. Frauwallner geht von einem jüngeren (5. Jh.) und einem älteren Vasubandhu (4. Jh.) aus (vgl. Frauwallner 1994, Fischer-Schreiber u.a. 1997, S. 426). Nach Frauwallner wäre es der Ältere, der als Bruder von Asanga das *Cittamatra* beeinflußte (vgl. Frauwallner 1994, S. 350). Schumann z.B. geht von *einem* Vasubandhu aus (vgl. Schumann 2000). Zu Übersetzungen von einigen von Vasubandhus Werken vgl. Jakobi 1932 und Anacker 1994.

Von einer allgemeinen Ebene aus betrachtet, könnte man mit dem Terminus *Abhidharma* unabhängig von der konkreten schulischen Spezifizierung von einer „philosophischen Analyse des Geistes, der geistigen Funktionen, sowie der Auswirkung positiver und negativer Zustände“ sprechen.<sup>222</sup> Wenn die eher wissenschaftlichen schriftlichen Zusammenstellungen des *Abhidharma* auch in unterschiedlichen Schulen mit spezifischen Akzentuierungen Gestalt annahmen, so kehren in diesem Sinne doch einige Themen immer wieder, die von allgemeinem buddhistischem psychologischem Interesse sind. Die frühen scholastischen Werke, die u.a. detaillierte psychologische Analysen beinhalten, haben so auch im späteren Buddhismus, wie im eben z.B. *mahayanisch* geprägten tibetischen Buddhismus, ihre Bedeutung behalten und dienen weiterhin als hilfreiche Leitfäden auf dem ethischen und meditativen Wege zur Buddhaschaft. Im Laufe der Entwicklung sind zwar verschiedene Ausformungen des *Abhidharma* entstanden, alle dienen aber im großen und ganzen der Klärung der Funktion des Geistes und der Frage, inwieweit eine Identität und Selbst hervorbringende Wahrnehmung als ein illusorischer Mechanismus durch Analyse durchschaut werden kann. Alle Schulen verstehen Identität mehr oder weniger nicht als eine feststehende vom Körper und Geist unabhängige Entität, sondern ausschließlich als bestehend aus spezifischen, sich kontinuierlich verändernden dynamischen Daseinsfaktoren (*Dharmas*), die allerdings in den diversen scholastischen Schulen in unterschiedlicher Weise hinsichtlich Qualität, Quantität und Status festgehalten wurden. Im folgenden kann ich nicht ausführlich die Besonderheiten der jeweiligen *Abhidharma*-Schulen behandeln. Ich werde hauptsächlich auf Aspekte eingehen, die in den meisten Schulen erörtert werden. Wo ich wissentlich darüber hinausgehe, werde ich dies kenntlich machen. Wichtig ist vielleicht noch, daß es bezüglich der Frage, inwiefern die *Abhidharma*-Scholastik mit den Lehren des *Buddha* in Verbindung steht unterschiedliche Auffassungen gibt. In jedem Fall erlangten sie *kanonischen Status*: sie sind wohl zwar nicht *Buddhas* eigene Worte, können aber eben als getreue Systematisierung dieser Worte verstanden, in denen keine Modifikationen zutage treten.<sup>223</sup>

Zu den Faktoren, die schon beim *Buddha* und in allen frühen Schulen wie beispielsweise *Theravada* und *Sarvastivada* hinsichtlich einer derartigen Ansicht systematisiert wurden, gehören neben den fünf Daseinsgruppen (auch Aggregate oder Komponenten), den sogenannten *Skandhas*, auch die zwölf Sinnesfelder (*Ayatana*) und die achtzehn Elemente (*Dhatu*).<sup>224</sup> Für den *Dalai Lama* z.B. lohnt es sich deshalb, „diese Themenkreise zu kennen, weil man [...] wissen muß, ob man sie aufgeben sollte oder nicht, wenn man erkennen will, was zu tun und was zu unterlassen ist, um auf diesem Weg Glück der Befreiung, die endgültige Trennung von allem Leiden zu erleben.“<sup>225</sup> Ihre (aus Kontemplation und Meditation resultierende) Auflistung hat in besonderer Weise die Funktion, einen analytischen Leitfaden für die Meditation bereitzustellen, um die Lehre vom Nicht-Selbst (*Anatman*) zu realisieren bzw. festzustellen, in welcher Weise die Identitäts- bzw. Ich- Vorstellung tatsächlich existiert. Wenn herausgefunden werden kann, daß so etwas wie ein Identitätskern in der analytischen Erfahrung nicht vorhanden ist, dann rea-

<sup>222</sup> Vgl. Varela 1998, S. 200.

<sup>223</sup> Vgl. Kalupahana 1987, S. 108. Govinda sieht in den *Abhidharmastudien* ein unerläßliches Instrument zum Verständnis buddhistischer Erkenntnistheorie (vgl. Govinda 1992).

<sup>224</sup> Vgl. Conze 1990, S. 147-161, Zotz 1996, S. 45, von Brück 1998, S. 97, Schumann 2000, S. 205.

<sup>225</sup> *Dalai Lama* 1993, S. 51.

lisiert das Subjekt die Ursache des Leidens (die Anhaftung an diese Faktoren) und die Möglichkeit der Befreiung (das Loslassen dieser Faktoren). Hier ist die Thematisierung relevant, da hierdurch als Ausgangspunkt verständlich wird, in welcher Weise der Buddhismus traditionell die Nicht-Selbsthafigkeit bzw. die *Anatman*-Lehre, den Wahrnehmungsprozeß (in bezug auf spezifische Objekte) und den Prozeß der Befreiung versteht. Hier haben wir die zentrale Ausgangsbasis auch für alle späteren Subjektanalysen des Buddhismus, auch für das *Mahayana*, wenn dieses auch den Status der Faktoren entlang der Leerheitsphilosophie (*Shunyata*) anders bewertet. Im folgenden versuche ich, die wichtigsten Punkte herauszuarbeiten, wobei ich bemerken möchte, daß die Zusammenhänge zwischen den einzelnen Faktoren derart komplex sind und in vielen Quellen auch unterschiedlich bewertet werden, so daß hier nur ein sehr fragmentarischer und somit aus buddhistischer oder fachkundiger Sicht wahrscheinlich auch besonders kritikanfälliger Ausschnitt dargelegt werden kann. Trotzdem gehe ich davon aus, daß die hier bedeutsamen Aspekte herausgearbeitet werden können.

### 3.3.8.2 Der Wahrnehmungsprozeß und seine Faktoren

Den *Skandhas* (P.: *Khandha*) kommt insofern eine bedeutende Rolle zu, als sie jene Faktoren darstellen, die aus buddhistischer Sicht das „Subjekt“ konstituieren bzw. wird das Selbst synchron in die fünf *Skandhas* dekonstruiert.<sup>226</sup> Die Identität des Subjekts stellt sich im Buddhismus nur als eine „Verbindung von beständig sich wandelnden körperlichen und geistigen Kräften oder Energien“ dar, die in fünf Gruppen des Ergreifens eingeteilt werden.<sup>227</sup> Die fünf *Skandhas* sind, wie oben schon aufgeführt wurde: Form (*Rupa*), Gefühl (*Vedana*), Wahrnehmung (*Sanna/Samjna*) psychische Formkräfte/Geistformationen (*Sankhara/Samskara*) und Bewußtsein (*Vinnana/Vijnana*). Als Grundlage des letzten *Skandha*, *Vijnana*, versteht man die zwölf Sinnesfelder, *Ayatana*, welche jeweils aus einem spezifischen Objekt besteht (z.B. ein Geräusch) und dem entsprechenden Sinnesorgan (dem Hörorgan). So haben wir insgesamt sechs Objekte und sechs Organe (auch Denken wird als Organ verstanden, dem eigene geistige Objekte korrespondieren) und sechs daraus resultierende Bewußtseinsarten. Diese 18 Elemente (*Dhatu*) bilden dann die komplette Auflistung der Objekte, der Sinnesfelder und ihrer korrespondierenden Bewußtseinsarten (siehe Abbildung unten).<sup>228</sup>

*Buddha* selbst erkannte, daß ein substanzartiges Agens, ein stabiler Ich-Pol, nicht existiert, sondern der Eindruck einer personalen Identität nur durch einen Prozeß vermittelt wird, der durch die *Skandhas* bzw. durch diese achtzehn Elemente konstituiert wird. Die Erscheinung der Welt und der Identität basiert demnach auf einem *konstruktiven* Akt, durch den die einzelnen (Bewußtseins-)Erfahrungen zu einem einheitlichen Gebilde synthetisiert und als äußere Welt projiziert werden.

---

<sup>226</sup> Die diachrone Dekonstruktion findet sich dann gleichsam im *Pratitya-Samutpada* wieder, wobei ja schon auch auf den synchronen Charakter verwiesen wurde (vgl. hierzu auch Loy 1992b, S. 167).

<sup>227</sup> Rahula 1982, S. 47.

<sup>228</sup> Vgl. auch Rabten 1992, S. 35, von Brück 1998, S. 96-98.

Objekt	Sinnesorgan	Sinnesbewußtsein
Visuell	Sehorgan	Sehbewußtsein
Auditiv	Hörorgan	Hörbewußtsein
Olfaktorisch	Geruchsorgan	Geruchsbewußtsein
Gustatorisch	Geschmacksorgan	Geschmacksbewußtsein
Taktil	Tast-Organ	Tastbewußtsein
Konzeptuell	Denkorgan	Denkbewußtsein

Im zweiten Teil des Pali-Kanons (Sutra-Pitaka), und dort im *Majjhimanikaya* (mittellange Lehrreden des Buddha) wird dieser konstruktivistische Zusammenhang in *Buddhas* Worten festgehalten. Hier wird auch die Beziehung zwischen Objekt, Organ, Bewußtsein einerseits und den *Skandhas* Berührung (Kontakt), Empfindung und Wahrnehmung (hier nur exemplarisch am Beispiel des Sehens) angesprochen:

„Bedingt durch Auge und Formen entsteht Sehbewußtsein; das Zusammentreffen der drei ist Kontakt; durch den Kontakt bedingt ist Gefühl. Was man fühlt, das nimmt man wahr. Was man wahrnimmt, darüber denkt man nach. Worüber man nachdenkt, darüber ufert man begrifflich aus. Mit dem als Quelle, worüber man begrifflich ausgefert ist, bedrängen einen Mann die Konzepte, die von begrifflicher Ausuferung geprägt sind, und sich auf vergangene, zukünftige und gegenwärtige Formen, die mit dem Auge erfahrbar sind, beziehen.“<sup>229</sup>

Es ist im folgenden möglich den gesamten psycho-physischen Prozeß, der sich in den fünf Gruppen manifestiert und das Subjekt an die Leiderfahrung bindet, mit dem Wahrnehmungsprozeß in eins darzustellen. Die *Skandhas* können dann als Teilprozesse und Verzweigung verstanden werden, die in einem reziprok abhängigen Konstitutionsprozeß stehen.<sup>230</sup> Sie stellen eine der subjekttheoretischen Deskription dienliche (eher unpersönliche) Abstraktion dar, um das „Anhängen an die Welt“ zum Ausdruck zu bringen.<sup>231</sup> Ein anderer Begriff für den psycho-physischen Komplex ist *Nama-Rupa*. Im *Vishuddi-Magga* informiert uns diesbezüglich *Buddhaghosa*:

„Zusammengefaßt gelten alle 12 Grundlagen als das ‚Geistige und Körperliche‘ (*nama rupa*), insofern nämlich die Geist(*mano*)-Grundlage und ein Teil der Geistobjekt(*dhamma*)-Grundlage im Geistigen(*nama*) eingeschlossen sind, die übrigen Grundlagen (die physischen Sinnesorgane, deren Objekte und ein Teil der Geistobjekte) aber im Körperlichen.“<sup>232</sup>

<sup>229</sup> Majjhimanikaya 18, 16. Dieser Prozeß bezieht sich auch auf alle anderen Organe. Hier wird auch sichtbar, daß schon der frühe Buddhismus von der Dominanz der gebildeten Konzepte auf unsere Wahrnehmung ausging.

<sup>230</sup> Vgl. Gäng 2002, S. 122.

<sup>231</sup> Vgl. Gäng 2002, S. 123.

<sup>232</sup> Vgl. Visuddhi-Magga XV, S. 560 (483). In manchen Übersetzungen wie dieser wird „Rupa“ mit „Körper“ übersetzt; richtiger wäre „Form“.

Wenngleich sich *Buddhaghosa* hier in bezug auf *Nama-Rupa* auch nur auf die Sinnesfelder (*Ayatana*) bezieht<sup>233</sup>, so ist es insgesamt möglich, den Bereich der Bewußtseinsarten und des Denkkorgans (P.: *Mano*, nebst seinen Objekten (P.: *dhamma*)) zum geistigen Komplex *Nama* und die sinnlichen Organe (nebst Objekten) zum körperlichen Komplex *Rupa* zu zählen<sup>234</sup>, wodurch *Nama-Rupa* somit auch als Synonym für die *Skandhas* betrachtet werden kann. Unter *Nama* werden dann auch die *Skandhas* Empfindung, Wahrnehmung und Formkräfte gezählt.<sup>235</sup> Die einzelnen *Skandhas* werden nun im folgenden kurz definiert. Zu betonen ist, daß sie keine unabhängigen, isolierten Entitäten darstellen, denn alle Konstituenten bedingen sich wechselseitig und sind von einander abhängig; sie sind „Teilprozesse oder Verzweigungen“ eines komplexen Lebensprozesses.<sup>236</sup>

(1.) *Form*: Zur Form gehört die Außenwelt ebenso wie die korrespondierenden *Sinnesorgane*.<sup>237</sup> Entscheidend ist dabei, daß mit Sinnesorganen weniger die groben externen Organe, sondern eher die subtileren physischen Mechanismen der Wahrnehmung gemeint sind.<sup>238</sup> Form erscheint hier weiterhin vor allem als ein *empirisches* Phänomen; es wird innerhalb der Wahrnehmungsdimension beschrieben und wird insbesondere bei *Buddha* noch nicht metaphysisch behandelt.<sup>239</sup> Hervorzuheben ist bezüglich der Gruppe *Rupa*, daß Form als eines der Hauptunterscheidungskriterien bei personaler Identifikation betrachtet werden kann.<sup>240</sup> Das Formelement ist die Bedingung für Dualität zwischen dem individuellen Leib einerseits und dem Körperlichen der (in einigen Schulen des Frühbuddhismus als real verstandenen) Welt, die auf das Subjekt einwirkt und es leiden macht, andererseits.<sup>241</sup> Die Analyse des Formbereichs offenbart, daß ein Selbst im obenbeschriebenen Sinne nicht identifiziert werden kann. *Buddha* selbst wies aufgrund der Impermanenz des Körpers auf die Unvereinbarkeit zwischen Körper und einem unsterblichen, dauerhaften Selbst bzw. Ich hin.<sup>242</sup> In der Regel wird der Körper als der *Besitz* eines

---

<sup>233</sup> An anderer Stelle erörtert *Buddhaghosa* *Nama-Rupa* entlang der 18 Elemente (*Dhatu*), so daß auch die *Skandhas* wie folgt darunter gefaßt werden können (vgl. *Vishuddhi-Magga* XVIII, S. 703-704).

<sup>234</sup> Vgl. *Kalupahana* 1987, S. 29 und vgl. auch *Vishuddhi-Magga* XVIII, S. 704.

<sup>235</sup> Vgl. *Fischer-Scheiber* u.a. 1997, S. 255, *Schumann* 2000, S. 46.

<sup>236</sup> Vgl. *Gäng* 2002, S. 122.

<sup>237</sup> *Vasubandhu* schreibt hierzu: „Was ist die Gruppe der Materie? Die vier großen Elemente und die von den vier großen Elementen abhängige Materie. Was sind die vier großen Elemente? Das Erdelement, das Wasserelement, das Feuelement und das Windelement. Was ist das Erdelement? Die Festigkeit. Was ist das Wasserelement? Die Flüssigkeit. Was ist das Feuelement? Die Hitze. Was ist das Windelement? Die Leichtbeweglichkeit. Was ist die von den vier großen Elementen abhängige Materie? das Augenorgan, das Gehörorgan, das Geruchsorgan, das Zungenorgan und das Körperorgan, Form, Ton, Geruch, Geschmack, ein Teil des Berührbaren [...]“ (*Vasubandhu* übersetzt von *Frauwallner* 1994, S. 111-112). Vgl. hierzu auch *Kalupahana* 1987, S. 29.

<sup>238</sup> Vgl. *Varela/Thompson/Rosch* 1995, S. 97, auch *de Wit* 2001, S. 109.

<sup>239</sup> *Govinda* konstatiert dies im Rahmen seiner *Abhidharma*-Analyse als Grundhaltung des Buddhismus insgesamt: „Somit kann selbst da, wo der Buddhist von Materiellem oder Körperlichem spricht (*rupadhamma*), dies nicht im Sinne eines essentiellen Gegensatzes zum Psychischen aufgefaßt werden – und das um so weniger, als seinem Weltbild der Substanzbegriff fremd ist –, sondern eher im Sinne einer inneren und äußeren Erscheinungsform desselben Vorgangs, der für ihn nur soweit von Interesse ist, als er ins Gebiet unmittelbarer Erfahrung fällt und das lebendige Individuum, die Vorgänge des Bewußtseins betrifft“ (*Govinda* 1992, S. 176). Wie noch hervorgehoben wird, gab es im Buddhismus aber durchaus Tendenzen, die über rein empirische Analysen hinausgingen.

<sup>240</sup> Vgl. *Kalupahana* 1987, S. 18.

<sup>241</sup> Vgl. *Gäng* 2002, S. 124.

<sup>242</sup> „Die Körperlichkeit, ihr Mönche, ist Nicht-Ich. Denn wäre [...] diese Körperlichkeit das Ich, nicht würde da diese Körperlichkeit der Krankheit anheimfallen.“ (*Samyuttanikaya* 22, 59, 3).

übergeordneten Agens definiert, wodurch sich schon auf dieser Ebene die Einsicht einstellen könnte, daß hier nicht der Ort eines wie auch immer vermeinten des Ich sein kann.

(2.) *Gefühl*: Durch den Kontakt mit dem Körperlichen der Welt entstehen weiterhin Gefühle, die als geistige Bewußtseinsfaktoren von ablehnender, neutraler und angenehmer Art sein können.<sup>243</sup> Sie formen sich trotz ihrer Pluralität zu spezifischen wahrnehmbaren Grundempfindung aus, die höchstens nacheinander, nicht aber zusammen auftreten können.<sup>244</sup> Auch die Gefühle gehören zu jedem Komplex, der prinzipiell als Identifizierungsgrundlage des Selbst dient. Die Emotionen sind aber vielfältig und ebenfalls kontinuierlichem Wandel unterworfen, so daß es problematisch wird, in ihnen eine feste Basis in der Analyse zu konstatieren. Von den Gefühlen sind im Buddhismus insbesondere jene von Bedeutung, die sich auf die Annihilation *egozentrischer* Subjektstrukturen beziehen und eine Öffnung auf den anderen hin bewirken. Diesbezüglich sind die erwähnten *Brahma-Viharas* (Liebe, Mitleid, Mitfreude, Gleichmut) von zentraler Bedeutung für den Heilspfad, der in der Erleuchtung, in der Loslösung vom anhaftenden Ich-Gedanken kulminiert.

(3.) *Wahrnehmung*: Die Wahrnehmung der Berührungen entfaltet sich nun gemäß der oben ausgeführten Liste weiter entlang der spezifischen Formen und der damit korrespondierenden Organe aus. Insgesamt betrachtet kann dann z.B. ein visuelles Objekt einen Stimulus für das visuelle Sinnesorgan und dieses wiederum ein entsprechendes Augenbewußtsein auslösen. Wahrnehmung findet immer nur statt, wenn alle drei Momente, ein Objekt, ein Sinnesorgan und ein auf die Daten gerichtetes Bewußtsein vorhanden sind. Dabei kann das Objekt eben auch in mentales Objekt sein bzw. kann sich Wahrnehmung auch auf innere, meditative Zustände beziehen.<sup>245</sup> Wahrnehmung bezieht sich also sowohl auf äußere Aspekte als auch auf den *inneren* Strom der Erfahrung. Wahrnehmung heißt auch, daß vor dem In-das-Bewußtsein-Treten schon ein klassifizierender, benennender Prozeß in Gang ist, durch den Erscheinungen unterschieden werden und durch den auch schon ein erster Handlungsimpuls initiiert wird. *Samjna* (P.: Sanna) bedeutet ja auch „Zusammenkennen“ oder „Bezeichnen“.<sup>246</sup> *Govinda* z.B. zeigt in Anlehnung an frühbuddhistische Psychologie (an Buddhaghosas Gleichnis in dem Kommentar zum Dhammasangani (Abhidharma-Text), am sogenannten Atthasalini) z.B. wie sich der Wahrnehmungsprozeß als ein siebzehnschrittiger Prozeß aufgliedert. Im Gleichnis eines schlafenden Mannes, der von einer von einem Baum herunterfallenden Frucht geweckt wird und diese ergreift und verspeist wird dieser Prozeß illustriert.<sup>247</sup> Dem Schlafzustand entspricht der unterwußte Bewußtseinsstrom (P.: Bhavanga-Sota); durch das Fallen wird (1.) der Schlafzustand unterbrochen, wobei das Unterbewußtsein aber noch kurz weiterfließt (P.: Pubbevatitakam Eka-cittakkhanam), bevor es (2.) eine erste Schwingung erfährt (P.: Bhavanga-Calanani) und dann nach einer zwei-

---

<sup>243</sup> Vgl. Kalupahana 1987, S. 18, Gyatso 1997a, S. 125.

<sup>244</sup> Vgl. Gyatso 1997a, S.122.

<sup>245</sup> Vgl. Colsman 1990, S. 17.

<sup>246</sup> Vgl. Gäng 2002, s. 125.

<sup>247</sup> Vgl. Govinda 1992, S. 177-189, auch Guenther 1976, S. 15-30, Kalupahana 1976, S. 101-102, Pio 1988, S. 42-51, Nyanatiloka 1995, und im einzelnen Visuddhi-Magga (z.B. I, S. 26-27 (21)). Hier werden im folgenden die Pali-Begriffe angegeben.

ten (3.) vollends abreißt (P.: Bhavangauppaccheda). Dem Erwachen des Mannes entspricht weiterhin das Wachwerden des Bewußtseins, das sich (4.) mit Hilfe von dem Denken (Mano/Manas<sup>248</sup>) den fünf Sinnestoren zuwendet (P.: Panca-Dvaravajjana-Cittam).<sup>249</sup> Dem Öffnen der Augen entspricht (5.) die Funktion des Sehens (P.: Cakkhu-Vinnana); dem Ergreifen der Frucht korrespondiert (6.) die Funktion des Aufnehmens und der Rezeption (ebenfalls durch Mano); dem Befühlen der Frucht entspricht (7.) die durch das Denkbewußtseins-Element (P.: Manovinnana-Dhatu) ermöglichte Prüffunktion (P.: Santirana); der Spezifizierung weiterer Charakteristika entspricht (8.) das ebenfalls durch das Denkbewußtseins-Element realisierte genauere Bestimmen (P.: Votthappana), dem Essen der Frucht entspricht (9.-15.) schließlich das vollständige und vollbewußte, verinnerlichende Erkennen (Jvana), das noch einmal in 7 Schritte eingeteilt wird. Dem Runterschlucken der Reste der Frucht und dem Nachgeschmack entspricht am Ende (16.-17.) noch identifizierende und nachwirkende Bewußtseinsmomente (P.: Tadalambana). Bedeutend ist hier, daß Wahrnehmung anfangs von eher unbewußten prüfenden und bestimmend-klassifizierenden und erst später von bewußten, erkennenden Momenten begleitet wird. Es soll auch bezüglich der Wahrnehmung aus buddhistischer Sicht überdies letztlich sichtbar werden, daß in diesem Prozeß keine feste Ich-Entität oder ein Identitäts-Substrat identifiziert werden kann, sondern daß die Ich-Vorstellung, die mit einem Erleben von personaler Kohärenz und Kontinuität auch u.a. im Wahrnehmungsprozeß verbunden ist, in der empirischen Analyse nur als emergentes Produkt bestimmter perzeptiver Funktionen fungiert.<sup>250</sup>

Überdies ist wichtig, daß dem Denken, *Manas*, wie sichtbar wurde, eine besondere Rolle bei jeder Wahrnehmung zugesprochen wird. Zunächst koordiniert und integriert *Manas* als größte Erfahrungsquelle die anderen Sinnesorgane und hat so eine gewisse Kontrolle über ihre korrekte Funktion.<sup>251</sup> Es unterscheidet, wie im vierten Stadium der Wahrnehmung (Panca-Dvaravajjana-Cittam) sichtbar wird, die Daten der anderen Organe mittels Aufmerken bzw. Aufmerksamkeit; „it performs the function of attention.“<sup>252</sup> Und es rezipiert bzw. erfaßt so die Sinnesdaten auf einer basalen Wahrnehmungsebene. Bedeutungsvoll ist dabei, daß *Manas* schon auf einer rudimentären, noch nicht ganz bewußten Ebene differenzierend wirksam ist, bevor der Wahrnehmungsprozeß klar in das Bewußtsein tritt.<sup>253</sup> Dieses klassifizierende und differenzierende Moment kommt auch schon im Begriff *Samjna* zum Ausdruck, der für „Zusammenkennen“ bzw. „Zusammenwissen“ steht. Obwohl *Manas* – z.B. auch gemäß dem *Visuddhi-Magga* – eine so gewichtige Funktion hat, betont *Kalupahana*, daß *Manas* dennoch als nur ein Strom unter anderen betrachtet werden darf: *Manas, das Denken kann in dieser Perspektive nicht als der substantielle bzw. essentielle Pol des (reinen), mit sich selbst identischen Subjekts verstanden werden. Kalupahana* hebt hervor, daß auch schon *Buddha* selbst davon ausging, daß *Manas*

<sup>248</sup> Mano ist „das, was denkt“ (Visuddhi-Magga XV, S. 558 (481)).

<sup>249</sup> Das „Geist-Element“ (P.: Mano), aber auch das „Geist-Bewußtseins-Element“ (Mano-Vinnana-Dhatu) übernehmen die Funktion des Aufmerkens. Dieses Stadium und diese Funktion des Denkens befinden sich noch auf einer weitgehend vorbewußten Ebene.

<sup>250</sup> Vgl. Govinda 1992, S. 185.

<sup>251</sup> Vgl. Fischer-Schreiber u.a. 1997, S. 234, von Brück 1998, S. 97, Gäng 2002, S. 125.

<sup>252</sup> Vgl. Guenther 1976, S. 18.

<sup>253</sup> Vgl. auch Guenther 1976, S. 17-18. Im Visuddhi-Magga erklärt Buddhaghosa, daß Mano Vorläufer für die Bewußtseinsfunktion ist und alle Sinnobjekte erfaßt (vgl. Visuddhi-Magga XIV, S. 522 (456), auch XV, S. 568 (489)).

nicht die Bedingung der Möglichkeit für Erfahrung überhaupt sei, sondern, daß diese Quelle in ihrer speziellen Funktion vielmehr die anderen Bereiche überblicke, ordne und über sie reflektiere, weshalb eben hauptsächlich auch auf die Sinnesquellen gegründete Konzepte seine Objekte seien. Es ist allerdings eben nur *eine* Quelle, wenn auch sehr gewichtige Quelle neben den anderen, die das geistige Bewußtsein direkt erfassen kann:

„[...] *mano* has a very specific function which is not shared by any of the other faculties and, therefore, adds a special element to consciousness or experience. It consists of the ability to survey the fields (*gocara*) or the objects of the other senses, an ability not possessed by the the latter, which are said to fall back upon (*patisarana*) the faculty of *mano*. Unfortunately, this statement is taken to mean that *mano* is the pre-condition or the foundation of all experience, a sort of *sensus communis* which, indeed, is an exaggeration of its function. In fact, its function is to assist in bringing back the impressions produced by the other sense faculties and, as such, constitutes a form of ‚reflection.‘ *Mano*, therefore has ‚concepts‘ (*dhamma*) as its objects, and these are generally considered substitutes for percepts [...].“<sup>254</sup>

Wie auch oben angedeutet, wird dieser Instanz eben die Funktion zugesprochen, Wahrnehmung durch spezifische Konzepte und Interpretation zu prä-strukturieren, bevor sie ganz in das Bewußtsein tritt – , wenn man mit *Kalupahana* auch nicht annehmen muß, daß es die ausschließliche Bedingung, sondern Begleitfaktor oder ein vorgängiger Prozeß für bewußte Wahrnehmung ist. In der Wahrnehmung steckt insgesamt immer schon ein vorbewußtes klassifizierendes und manchmal auch vernebelndes Moment (auch durch subjektive Dispositionen wie Reaktionsmuster), das durch die unmittelbare Aktivierung spezifischer Interpretationsrahmen im normalen Wahrnehmungsvorgang auch einen „reinen Erkenntnisakt“ im Sinne buddhistischer Psychologie verhindert<sup>255</sup> Dieses Phänomen kann auch als Vermischung bezeichnet werden, welche sich aus gleichsam „reinen“ Perzeptionsdaten und aus sehr schnell darauf folgenden konzeptuellen mentalen Prozessen und Zuständen konstituiert. Diese laufen aufgrund der Geschwindigkeit meistens unbewußt ab und geben den Ereignissen eine kaum wahrzunehmende subjektive Färbung und so auch einen unmittelbaren Handlungsimpuls. Wahrnehmung wird so im Buddhismus als eine Konstruktion des Bewußtseins erfaßt, die in letzter Konsequenz aber als eine solche erkannt und in soteriologischer Hinsicht modifiziert werden kann.<sup>256</sup> Wenn *Manas* (wie auch dessen Bewußtsein) in diesem Prozeß eine eher funktionale und dem bewußten Erkennen vorhergehende Bedeutung hat, so bildet es (wie auch das geistige Bewußtsein) auch die Basis für alle

---

<sup>254</sup> Kalupahana 1987, S. 30.

<sup>255</sup> Hier werden auch Bezüge zur westlichen Psychologie sichtbar: „In der modernen Psychologie ist man sich darüber einig, dass die Wahrnehmung es normalerweise nicht mit rein objektivem Empfindungsmaterial zu tun hat, sondern dass sowohl bei der Selektion der besonders wahrgenommenen Sinneseindrücke wie bei deren kognitiver Erfassungsweise neben objektivierenden subjektive Momente eine Rolle spielen. Ähnlich enthält nach der Erkenntnistheorie der Sautrantikas [...] die Wahrnehmung im gewöhnlichen, d.h. nicht meditativ vertieften [...], Geisteszustand ausser einem objektiven, direkten Erkennen (*mNgon-sum*, s. *pratyaksha*) meist auch ein schnell darauf folgendes, praktisch damit vermischtes, subjektiv-vorstellungsmäßiges Moment, das wohl [...] durch frühere Erfahrungen bedingt gedacht ist“ (vgl. Colman 1989, S. 17). Colman erwägt, daß dieser enge Zusammenhang von Wahrnehmung und mentaler klassifizierender Aktivität auch schon für den frühen Palikanon gelten könne, also nicht nur für die Sautrantikas (vgl. Colman 1989, S. 17). Zu derartigen Untersuchungen vgl. z.B. Dixon (1971), der unter Subzeption ein vorbewußtes, ausfilterndes Erkennen versteht).

<sup>256</sup> Vgl. Govinda 1992, S. 183-187.

folgenden bewußten und willkürlichen geistigen Tätigkeiten und Fähigkeiten wie Reflexion, detailliertere Interpretation, Erinnerungen, Pläne, Konzepte und Analysen, die durch das Erfassen bestimmter Sinnesobjekte oder unwillkürlicher Gedanken initiiert werden können.<sup>257</sup> In bezug auf die vorliegende Arbeit ist dabei hervorzuheben, daß *Manas* auch die Quelle für die Idee einer personalen Identität ist: „This reflective faculty is also the source of the sense of personal identity or the conception of the self.“<sup>258</sup> Dieser Gedanke ist später expliziter noch im *Cittamatra* formuliert worden, insofern *Manas* als der Bewußtseinsbereich erscheint, durch den eben der Ich-Gedanke im Horizont des Gesamtbewußtseins (*Citta*) illusionärer Weise konstituiert wird. Diese spezifische, konzeptuelle Basis ist aber eben schon im frühen Buddhismus aufgrund ihrer dominanten Bedeutung in Begleitung ihres korrespondierenden Bewußtsein am ehesten als Benennungsgrundlage für unser Ego überhaupt zu verstehen:

„Unfortunately, the faculty of *mano* and the feeling or consciousness produced by it (*mano-vinnana*) are susceptible to solidification more than any other faculty or consciousness, and this is the cause of the belief in a permanent and eternal self.“<sup>259</sup>

Oben wurde aber ja schon hervorgehoben, daß *Manas* nicht den Ansprüchen eines reinen Subjekts Genüge zu leisten vermag, da es in der Analyse nicht als souveränes Zentrum des psychophysischen Komplexes erscheint.

(4.) *Formkräfte*: „Was immer das Merkmal des (geistigen) Gestaltens (*abhisankharana*) besitzt, das alles zusammengefaßt hat man als die Formationengruppe zu betrachten.“<sup>260</sup> Als Formkräfte werden vor allem die *habituellen psychischen Dispositionen* und geistige Faktoren bezeichnet, welche die individuellen charakterlichen Eigenschaften bestimmen und das Handeln eines Subjekts anleiten.<sup>261</sup> Auch diese Gruppe fungiert in besonderer Weise als Basis personaler Identität, insofern ja gerade unsere individuellen Präferenzen, emotionalen und kognitiven Reaktionsschemata als konstitutiv für das Identitätsbild erachtet werden. Aufgrund ihrer offensichtlichen Wandelbarkeit, wird in der Analyse aber offenbar, daß auch in dieser Formationsgruppe eine Ich-Entität, ein stabiles Selbst nicht auffindbar ist. Die zukünftigen Formkräfte werden von der jetzigen (geistigen, verbalen, körperlichen<sup>262</sup>) Handlung prädisponiert, wobei *Buddha* selbst nicht von einer totalen Determiniertheit des Subjekts ausging, sondern ein für die Erlösung notwendiges Moment der Freiheit betonte, welches u.a. im gerichteten und auf Denken gegründeten Willen (*Cetana*) und einer durch das Denken zu bewerkstelligenden Modifikation der psychischen Struktur und ihrer Faktoren zum Ausdruck kam.<sup>263</sup>

---

<sup>257</sup> Vgl. Guenther 1976, S. 15-30, Kalupahana 1987, S. 30, Fischer-Schreiber u.a. 1997, S. 73-74 und 317-318. Vgl. auch de Wit 2002, S. 103-111.

<sup>258</sup> Kalupahana 1987, S. 30.

<sup>259</sup> Kalupahana 1987, S. 31. *Mano-vinnana* ist hier der Pali-Begriff im Gegensatz zum Sanskrit-Terminus *Mano-Vijnana*.

<sup>260</sup> *Visuddhi-Magga* XIV, S. 531 (462).

<sup>261</sup> Vgl. hierzu auch die Tabelle 8.1.2. Diese geistigen Dharmas (*Cetasika*) stellen eine Untergruppe der Formkräfte (*Samskaras*) dar.

<sup>262</sup> Es gibt demnach auch Formkräfte des Körpers, die sich auf die wahrscheinlichen Folgen körperlicher Impulse beziehen. Hole ich zum Schlag aus, wird ein starker Impuls zum tatsächlichen Schlagen ausgelöst (vgl. Gäng 2002, S. 126-129).

<sup>263</sup> Vgl. Zotz 1996, S. 49, auch Schumann 2000, S. 59.

„Es wurde ferner gesagt, daß man das Wirken (*kamma*) zu erkennen hat, sowie seine bedingte Entstehung, seine Verschiedenartigkeit, sein Ergebnis, seine Aufhebung und den zu seiner Aufhebung führenden Weg. Warum aber wurde dies gesagt? Den Willen, ihr Mönche, bezeichne ich als das Wirken, denn, nachdem man es gewollt hat, vollbringt man das Wirken in Werken, Worten und Gedanken.“<sup>264</sup>

Das Denken folgt (auch schon auf der Wahrnehmungsebene, s.o.) sicherlich gewissen *Mustern*, die entweder reproduziert oder aufgrund von Lernprozessen modifiziert werden. Es verarbeitet z.B. Erinnerungen, die mit spezifischen angenehmen oder unangenehmen Erfahrungen zusammenhängen und prä-strukturiert so das aktuelle Verhalten und auch wiederum weitere Denkprozesse. D.h., daß die Art, wie Ereignisse wahrgenommen werden und wie darauf reagiert wird, durch (erfahrungsabhängige) kognitive Dispositionen determiniert wird. *Manas* begleitet also den Wahrnehmungsprozeß auf unmittelbare Weise und beeinflusst dabei die spezifische psychisch-faktorielle Zusammensetzung in einem Wahrnehmungsmoment, die dann nämlich heilsam, neutral oder unheilsam sein kann. Dadurch steht es eben in engem Zusammenhang mit den *Karma* bildenden psychischen Formkräften oder subjektiven Dispositionen (*Samskara*) bzw. für die jeden Bewußtseinzustand begleitenden mentalen Faktoren (*Cetasika*)<sup>265</sup>, die dann eben in spezifischen (habituellen) Reaktions- und Denkmustern zum Ausdruck kommen. Wenngleich aber nun das Denken durch diese gleichsam vor allem auch „verzerrende“, wahrnehmungsfunktionale Rolle und durch die identitätsgenerierende Funktion aus buddhistischer Sicht als eher negativ eingestuft wird, impliziert es aber auch ein deutlich positives Moment, was in dem Zitat gleichermaßen zum Ausdruck kommt. Obwohl geistige Fähigkeiten des Subjekts, das diese u.a. als Grundlage personaler Identität erfährt, wie beispielweise Interpretation und rationale Analyse auch z.B. hinsichtlich der konkreten Meditationspraxis eigentlich nachteilig sind, so bilden sie eingangs und auch begleitend – und, wie in Kapitel 5.2.3 zu zeigen sein wird, auch in der Meditation – doch die notwendige reflexive und begriffliche Basis für diese Praxis; *Manas* bildet also auch die Grundlage für einen bewußten, *willentlichen* Wandlungsprozeß des Subjekts, der im psychologischen, philosophischen, ethischen und vor allem meditativen Studium spezifische Gestalt annehmen kann.<sup>266</sup> Deshalb kann man auch sagen, daß meditative und rationale (philosophische, psychologische) Momente, die beide vom Willen beeinflusst werden können, im Buddhismus Hand in Hand gehen und Meditation als ein nicht auch reflexiv begleiteter Prozeß in erkenntnistheoretischer Hinsicht allein nicht ausreicht, um die angestrebten Bewußtseinsmodifikationen zu realisieren. In den frühen rationalen Strukturen des *Abhidharma* ebenso wie in den philosophischen Grundlagen des *Mahayana* kommt die Bemühung, eine auch theoretische Grundlage für den praktischen Weg der Befreiung zu fundieren, deutlich zum Ausdruck. Es ist also gerade das Denken, das durch bestimmte Erkenntnisprozesse eine ethische und leidreduzie-

---

<sup>264</sup> Anguttaranikaya VI. 63. Im Dhammapada wird der Zusammenhang zwischen aus Denken (Geist) resultierendem Handeln und Reden und Leid betont: „Alle Dinge entstehen im Geist, / Sind unseres mächtigen Geistes Schöpfung. / Rede mit unreinem Geist, / Handle mit unreinem Geist, / Und Leiden wird dir folgen, / Wie das Rad dem Fuß folgt, / der den Wagen zieht“ (Dhammapada 1,1. Das Zeichen „/“ steht für einen Zeilenwechsel).

<sup>265</sup> Vgl. hier die Tabellen 8.1.1, 8.1.2. Zur Beziehung zwischen *Manas* und den subjektiven Disposition vgl. Guenther 1976, S. 17, auch von Brück 1998, S. 91 und de Wit 2001, S. 103, 111. „*Cetasika*“ kann hier als eine Unterkategorie der „*Samskaras*“, die ja nicht nur geistige, sondern u.a. auch körperliche Aspekte umfassen (z.B. Atmen), verstanden werden.

<sup>266</sup> Zur konstruktiven Rolle des Denkens vgl. z.B. Colman 1990, S. 7, auch Gyatso 1997a, S. 26.

rende Wandlung im Handeln herbeiführen kann, was sich auch auf zukünftige Situationen auswirkt. In der Wechselbeziehung von Denken und Tat steckt so eben auch das *Karma*-Prinzip, das als Prinzip von Ursache und Wirkung nicht nur die schmerzlichen Konsequenzen erklärt, sondern auch die direkte Beziehung zwischen Unerleuchtetem und Erleuchtetem Subjekt. Der Buddhismus geht ja von der Wiedergeburt aus, wodurch auch die Möglichkeit gegeben sein soll, positiv auf die psychischen Formkräfte einzuwirken und eine günstige Wiedergeburt und so vielleicht Erleuchtung zu erlangen. Dieser letzte Aspekt spielt eine besondere Rolle im (tibetischen) *Tantra* (auch geheimes Mantra oder Vajrayana), insofern insbesondere in diesem System versucht wird, die externalen und internalen Dispositionen eines *Buddhas* in der Meditation auf identifikatorische Weise geistig zu antizipieren, um so die Ursachen zu festzulegen, die in der weiteren Praxis die entsprechende Wirkung, die Buddhaschaft, zu provozieren.<sup>267</sup> In welcher Weise diese geistigen Dispositionen nun überhaupt gespeichert werden und wo, dies ist eine Frage, die in den vielen Schulen unterschiedlich beurteilt wird. Sie führt zum letzten *Skandha*, nämlich *Vijnana*.

(5.) *Bewußtsein*: Bewußtsein wird im Buddhismus insbesondere mit den Kategorien *Citta*, *Manas* (P.: *Mano*) und *Vijnana* (P.: *Vinnana*) bestimmt. Im frühen Buddhismus werden diese Begriffe noch weitgehend synonym gebraucht.<sup>268</sup> *Manas*, aber auch *Citta* werden häufig im übertragenen und im Sinne des Wortes auch als emotionale Komponente, als „Herz“ (Innerlichkeit) bestimmt<sup>269</sup>, aber auch beide als Ort der Reflexion. Trotz dieser Überschneidungen lassen sich bestimmte Unterscheidungsmerkmale ausmachen. *Hecker* gibt hier folgende Hilfestellung:

„Existentiell wichtig ist, daß das Herz (*citta*) von den Trieben zu läutern ist und erlöst werden kann, während der Geist (*mano*) als 6. Sinn ein Werkzeug ist, das durch rechte Anschauung viel leichter erziehbar ist als das schwerfällige Herz. / Das Herz entspricht am meisten unserem Begriff ‚Seele‘, der aber ist durch die christliche Auslegung als eine ‚ewigen Seele‘ belastet. Denkt man dagegen bei ‚Seele‘ an griechisch ‚Psyche‘, so bestehen weniger Bedenken, dieses Wort für *citta* zu verwenden, obwohl im Neuen Testament natürlich überall *psyché* steht. / Fragt man nach den Verhältnis des *citta* zu den fünf Daseinsfaktoren [Skandhas, B.P.P.], so steht es dem *vinnana* am nächsten. Beide sind aber auch zu trennen: Überall, wo es um philosophische Kategorien geht, steht in den Reihen *vinnana*: so insbes. in der Nidana-Reihe, bei den sechs Arten, bei den vier Nahrungen. Überall, wo es um Läuterung und Meditation geht, steht *citta*: so bei den drei Stufen des Achtpfades, bei den vier Grundlagen der Achtsamkeit, bei den vier Machtfährten, bei der Erlösung von Gier, Haß und Verblendung.“<sup>270</sup>

---

<sup>267</sup> Vgl. Gyatso 1997a, S. 328.

<sup>268</sup> Vgl. Fischer-Schreiber u.a. 1997, S. 79, Gäng 2002, S. 186, Kassapa 2003, S. 138. Z.B. werden im Abhidharmakosha des Vasubandhu die Begriffe *Manas* und *Citta* synonym gebraucht, wohingegen sie in der Yogacara-Schule weiter differenziert werden (vgl. Colman 1990, S. 6, vgl. auch Vasubandhu in der Übersetzung von Anacker 1994, S. 71). Auch bei Buddhaghosa trifft man auf diese Gleichsetzung (Visuddhi.-Maggā XIV., S. 515 (452)).

<sup>269</sup> Vgl. Guenther 1976, S. 30, Gäng 2003b, 152.

<sup>270</sup> Hecker 1997, S. XIX. „/“ markiert einen Absatz. Zu den Begriffen: „Nidana-Reihe“ ist die Kette des abhängigen Entstehens; mit „sechs Arten“ würde ich die sechs Bewußtseinsfelder bezeichnen; die „vier Nahrungen“ sind: stoffliche Nahrung (ernährt den Körper), Sinneseindruck (ernährt die Gefühle), der Wille (ernährt die Wiedergeburt) und Bewußtsein (ernährt die psycho-physische Gestaltung im Augenblick der Wiedergeburt) (vgl. auch Hubig 2003, S. 128); die drei Stufen des Achtpfades sind die meditativen Aspekte des Achtfachen Pfades; die „vier Grundlagen der Achtsamkeit“ (P.: *Satipatthana*) sind Körper, Gefühle, Geist (*Citta*; Geist im allgemeinen) und Gegebenheiten (*Dhamma*; Geistobjekte); die „vier Machtfährten“ sind Willen,

*Vijnana* wird (psychologisch und philosophisch) vor allem im frühen Buddhismus und auch im *Prasangika-Madhyamaka* vor allem für den Komplex der sechs Bewußtseinsarten herangezogen. Es trägt in sich so die Betonung des *bewußten*, individuellen empirischen Lebens, der allgemeinen, belebenden Bewußtseinsfunktionen (aber sicherlich auch die Möglichkeit, von einem Leben in das andere zu gelangen<sup>271</sup>). *Vijnana* bezieht sich allgemein auf den Prozeß des wirklichen In-das-Bewußtseintretens<sup>272</sup>, womit es u.a. am Ende des gesamten dualistischen Wahrnehmungsprozesses steht. Hier kommen dabei eben die sechs möglichen Bewußtseine zum Tragen, die, wie gezeigt, aus ihren korrespondierenden Organe und deren Objekte entstehen können. Das Bewußtsein setzt sich folglich aus verschiedenen Bereichen zusammen, was sein innere Fragmentarität anzeigt. Es resultiert aus den jeweiligen Sinnesfeldern und gerade dadurch ändert es kontinuierlich seinen Zustand, der abhängig vom erscheinenden Objekt ist; es gibt also in jedem Augenblick ein neues Objekt und ein neues Subjekt. Wichtig ist überdies, daß „*Vi*“ soviel wie „trennen“ oder „auseinander“ bedeutet; „*Jnana*“ steht für „Erkennen“. Es ist also insbesondere ein *trennendes Erkennen* bzw. Bewußtwerden. Noch im Akt der Wahrnehmung trennt *Vijnana* also zwischen Wahrnehmenden und Wahrgenommenen und konstituiert so die Subjekt-Objekt-Struktur.<sup>273</sup> *Wit* betont diesbezüglich, daß es in diesem Modus für das Erkennen des Unerleuchteten steht, der noch in Unwissenheit (*Avidya*) dahinlebt. Da es dualistisch ist, ist es noch unvollkommen, weil es die Erfahrungswelt nicht in der Gesamtheit erfassen kann.<sup>274</sup>

In seinem *nicht*-dualistischen Modus fungiert es aber ähnlich wie dann *Citta* auch als Bewußtsein des Erleuchteten; es ist dann ausschließlich durch *Jnana* (P: *Nana*), Erkennen/Wissen charakterisiert.<sup>275</sup> Bewußtsein hat, damit verbunden, auch eine tieferlegende Bedeutung, die sich auf die Möglichkeit geistiger Kontinuität (auch eben zwischen den Leben) und auf das Speichern von erinner- und aktualisierbaren Eindrücken (*Vasanas*), aber in eins damit vor allem auch auf die Möglichkeit *geistigen Wachstums* bezieht. Im *Cittamatra* tritt bezüglich der Speicherfunktion das *Alayavijnana* in Funktion, das mit „Speicherbewußtsein“ übersetzt wird. Interessant ist, daß auch im *Cittamatra* *Manas* als vermeintlicher Sitz unserer Identität betrachtet wird, insofern auch hier der verblendete Geist die aus dem Speicher hochkommenden mentalen Eindrücke als eine stabile Entität auffaßt. Im frühen *Pali*-Kanon übernimmt in ähnliche Weise ein subtiles *Vijnana* die Speicherfunktion, insofern es als „Behältnis“ der sedimentierten unterbewußten psychischen Formkräfte und überhaupt als „Strom des Bewußtseins“ (*Vijnana-Sota*) oder als unbewußter Lebensstrom (*Bhavanga-Sota*), der die personale Kontinuität auch u.a. über zwei Inkarnationen hinweg sichert, fungiert.<sup>276</sup> Aus den Speicherquellen wird auch das Denken bzw. die Art und Weise des Denkens gespeist, wobei im Denken die Impulse des Speichers

---

Tatkraft, Herz und Prüfen (*Samyuttanikaya* 51). Zu der Rolle von *Citta*, auch bezüglich des Läuterungsbezugs, vgl. noch Pio 1988, S. 33, Johansson 1979, S. 175.

<sup>271</sup> Vgl. Pio 1988, S. 34. Vgl. auch Kapitel 3.3.7.

<sup>272</sup> Wengleich die frühen Schulen einen Streit darüber führen, ob es aufgrund der unterschiedlichen Sichtweisen zum zeitlichen Status der Dinge eine direkte Wahrnehmung des Objekts gibt oder eher eine auf indirekte Repräsentation aufgebaute (vgl. Kalupahana 1976, S. 101-107).

<sup>273</sup> Vgl. Guenther 1976, S. 29, Gäng 2002, S. 130, auch Varela/Thompson/Rosch 1995, S. 101, de Wit 2001, S. 106.

<sup>274</sup> Vgl. de Wit 2001, S. 107.

<sup>275</sup> Vgl. de Wit 2001, S. 114-115, Hubig 2003, S. 130.

<sup>276</sup> Vgl. Kalupahana 1987, S. 21, Colman 1990, S.6, Conze 1990, S. 185, Nyanatiloka 1995, S. 51-54, von Brück 1998, S. 127-136, Visuddhi-Magga XIV, S. 524-525 (457-458).

überhaupt zum Ausdruck kommen und im Sinne von Entwicklung und geistigem Wachstum bearbeitet werden können.<sup>277</sup>

Auf einen wichtigen Punkt möchte ich noch zu sprechen kommen, und zwar auf die Rolle des geistigen Bewußtseins. Wenn das geistige Bewußtsein als sogenanntes *Manovijnana* (P.: Manovinnana) auch zunächst nur als Bewußtsein für geistige Objekte bezeichnet wird, so wird darauf verwiesen, daß dem geistigen Bewußtsein ähnlich wie *Manas* eine übergeordnete funktionelle Rolle zugesprochen wird. Die Literatur über die buddhistische Psychologie zeigt, sehr vereinfacht ausgedrückt, daß die Grundlage des (auch Identität konstituierenden) geistigen Bewußtseins – das auch als zunächst begriffliche, dann nicht-begriffliche geistige Grundlage der Meditation dient<sup>278</sup> – (1.) aus *Konzeptionen*, die der geistigen Quelle (*Manas*) entspringen, und (2.) aus sinnlichen *Perzeptionen* der anderen fünf Quellen besteht, die (als geistige Momente, da sie Bewußtseinsarten sind,) durch das geistige Bewußtseins direkt erfaßt und mit Hilfe von *Manas* zu Konzepten und Begriffen verarbeitet werden können. *Manovijnana* kann also als ein Bewußtseinsstrom bezeichnet werden, in den (über die entsprechenden Bewußtseine) die sinnlichen Eindrücke *und* (über das Denkorgan) die mentalen Impulse gleichermaßen eindringen können.<sup>279</sup> Im *Visuddhi-Magga* beispielsweise wird dieses umfassende geistige Bewußtsein dann nicht nur als *Manovinnana* (hier jetzt die Pali-Begriffe), sondern als *Mano-Vinnana-Dhatu* (s.o.) bezeichnet, welches nicht nur als Bewußtsein von *Mano* (*Manas*) fungiert, sondern als Bewußtsein für *alle* sechs Objekte. *Buddhaghosa* schreibt beispielsweise hierzu:

„Das Geistbewußtseins-element aber ist zweifach: gewöhnlich oder ungewöhnlich. Unter diesen hat das gewöhnliche (*sadharana*) [...] funktionelle Geistbewußtseins-Element (*mano-vinnana-dhatu*) als Merkmal das Erkennen der 6 Objekte. Sein Wesen besteht hinsichtlich seiner Funktion im Feststellen (*vothapana*) an den ‚fünf Sinnesportern‘ (*panca-dvara*), und im Aufmerken (*avajjana*) an der Geistpforte (*mano-dvara*)“<sup>280</sup>

So, wie *Manas* eine übergeordnete, kontrollierende und integrierende Rolle bezüglich der übrigen Sinnesorgane inneohnt, so hat das geistige Bewußtsein demnach die Funktion der Integration und Synchronisation der Sinnesbewußtseine und kann so alle Bereiche bewußt erfassen. Dieser letzte Schritt der Koordination der einzelnen Bewußtseine – die z.B. dadurch zum Ausdruck kommt, daß Stimme und Körpererscheinung zu einer Person integriert werden – vollzieht sich demnach durch das geistige Bewußtsein. Es übernimmt aber auch im Wahrnehmungsprozeß die zentrale Funktion hinsichtlich der letzten Bewußtwerdungsstufen (s.o.);<sup>281</sup> auch dadurch,

---

<sup>277</sup> Vgl. Colsman 1990, S. 6, Nyanatiloka 1995, S. 52.

<sup>278</sup> Vgl. Gyatso 1997a.

<sup>279</sup> Vgl. Trungpa 1993, S. 36, Fischer-Schreiber u.a. 1997, S. 235, Gäng 2002, S. 129. Kalupahana zieht hier Vergleiche zu William James' Strom des Bewußtseins (vgl. Kalupahana 1987). „Das Bewußtsein erscheint sich [...] selbst nicht als in Stücke zerhackt. Worte wie ‚Kette‘ oder ‚Zug‘ geben nicht richtig den Eindruck wieder, den es unmittelbar von sich selbst gewinnt. Es besteht nicht aus verbundenen Gliedern; es fließt. Ein ‚Fluß‘, ein ‚Strom‘, das sind die Metaphern, durch welche es am natürlichsten versinnbildlicht wird. Wir wollen es also [...] den Strom des Denkens, des Bewußtseins oder des subjektiven Lebens nennen“ (James 1909, S. 157).

<sup>280</sup> *Visuddhi-Magga* XIV, S. 522-523 (457) (Hervorhebung von mir).

<sup>281</sup> Vgl. auch Guenther 1976, S.20-23. De Wit interpretiert die anderen Bewußtseine als reine „Registrierungen“, die erst durch das Geistbewußtsein richtig bewußt werden (vgl. de Wit 2001, S. 109). Dies verstehe ich folgendermaßen: Man könnte sich z.B. eines visuellen Gegenstandes bewußt sein. Obwohl nun die Augen auf dieses Objekt gerichtet bleiben und die Daten weiterhin

daß das geistige Bewußtsein die Dinge mit Hilfe des Denkens beim Namen nennt.<sup>282</sup> Hier ist auch die Funktion der Achtsamkeit (Sati/Smriti) verortet, die sich – vor allem als 7. Glied des Achtfachen Pfades (Ashtangika-Marga) und als eines der unerläßlichen Erleuchtungsglieder (Bodhyanga) – als Fähigkeit ausdrückt, den Bewußtseinsfokus auf die fünf äußeren Sinne oder auf den inneren Sinn (Manas) zu lenken, was vor allem wichtig ist für die meditativen erkenntnistheoretischen Entwicklungsprozesse, die nur auf dem Grund einer äußerst ausgeprägten Achtsamkeit in Anschlag gebracht werden können.<sup>283</sup> Das geistige Bewußtsein ist dann schließlich der Ort für die Realisierung der Selbstlosigkeit: „Gewinnt er [der Mensch, B.P.P.] in der Vipassana-Meditation intuitiven Einblick in tiefere Schichten der Wirklichkeit bis zum Aufblitzen der „großen Erleuchtung“, wird auch dies durch das Geistbewusstsein bewirkt.“<sup>284</sup>

Das geistige Bewußtsein darf trotz dieser bedeutsamen soteriologischen Rolle ebenso wie auch das sich ständig wechselnde Denken nicht als eine stabile Größe verstanden werden, denn jeder Bewußtseinsmoment wandelt sich von Moment zu Moment, ist also ein vergängliches Produkt, das bar jeglicher substantieller Existenz ist. Das Bewußtsein wird oft als ein Fluß verglichen, der seine Kontinuität nicht aus der substantiellen Identität unveränderter Zustände gewinnt, sondern aus einem sich bedingenden Prozeß von Ursache und Wirkung, in dem die Kontinuität in der Nicht-Willkür dieser (auch dispositionsspezifischen) regelhaften Prozessualität und in der unmittelbaren Bedingtheit spezifischer Bewußtseinsmomente liegt. *Hubig* formuliert den Aspekt der Bedingtheit des (funktionalen) Bewußtseins (entlang des Theravada-Verständnisses) folgendermaßen:

„*Vinnana* ist ein Bestandteil unserer Persönlichkeit. Die Funktion innerhalb der Daseinsgruppen ist konditional, d.h. das Bewußtsein findet statt in Abhängigkeit von den körperlichen Sinnesorganen, den Empfindungen, der Wahrnehmung und den Gestaltungen. Außerdem beeinflusst es wiederum die Entstehungsmuster der anderen Gruppen. *Vinnana* wird nicht als Ding verstanden, sondern als eine geistige Aktivität, als ein Prozess ständig entstehenden und vergehenden Bewusstwerdens. Auch hier gilt: ein ‚Ding‘ Bewusstsein, ein reines Bewusstsein oder ein Bewusstsein ohne Inhalt kann es nicht geben, weil es nicht erfahrbar ist. *Vinnana* ist die erkennende Funktion

---

präsent sind (oder sein müßten), ist es möglich, daß sich die innere geistige Aufmerksamkeit nun auf ein akustisches Signal richtet, wodurch die durch die Augen einfallenden Lichtimpulse so weit ausblendet werden, daß diese nicht mehr bewußt wahrgenommen werden, sondern nun der Höreindruck. Auch im Alltag wird dies m.E. deutlich, wenn man zwar irgendwie bestimmte Handlungen vollzieht, diese aber z.B. aufgrund von Tagträumereien am Ende gar nicht bewußt realisiert worden sind. Man erkennt hier auch schon die Rolle der Achtsamkeit, die mit dem geistigen Bewußtsein verbunden ist.

<sup>282</sup> Geshe Kelsang Gyatso beschreibt den Zusammenhang zwischen Sinnesbewußtsein, geistigem Bewußtsein und bewußter Benennung wie folgt: „Beispielsweise entwickeln wir normalerweise nach dem letzten Moment eines Blau festhaltenden Augenbewußtseins einen geistigen Direktwahrnehmer, der direkt Blau festhält. Das ist ein geistiges Gewahrsein. Seine vorherrschende Bedingung, eine geistige Kraft, ist der letzte Moment des Blau festhaltenden Augenbewußtseins. Diese Augenbewußtsein ist eine Geistigkeit, weil es ein primärer Geist ist. Es erzeugt direkt den außergewöhnlichen Aspekt eines geistigen Direktwahrnehmers, der direkt Blau festhält [...]. Nach dem letzten Moment des geistigen Direktwahrnehmers, der direkt Blau festhält, entwickeln wir normalerweise ein begriffliches Gewahrsein und denken: «Das ist blau»“ (Gyatso 1997a, S. 41-42). Direktwahrnehmer wird definiert als ein Erkennen der ein Objekt festhält (Gyatso 1997a, S. 47), und primärer Geist ist eines der 6 Bewußtseine. Vgl. zu dem benennenden Aspekt des Bewußtseins auch Govinda 1992. Zur Rolle bezüglich des Grades der Bewußtheit auch Guenther 1976, S. 20-30.

<sup>283</sup> Vor allem in bezug auf die Vier Grundlagen der Achtsamkeit (Satipatthana).

<sup>284</sup> Kassapa 2003, S. 138.

des Geistes, die immer nur Reaktion auf einen Reiz (ein Objekt) eines der fünf Sinnesorgane und des Geistes ist.<sup>285</sup>

Also selbst das geistige Bewußtsein, wenn in es auch alle Eindrücke eingehen und es als Brücke zwischen den Leben fungiert, wird im Buddhismus in Abgrenzung zur hinduistischen *Atman*-Vorstellung nicht als etwas Feststehendes begriffen, das als fester Pol der Erfahrung fungiert. Es ist ein fließender, bewegter Pol, der selbst nicht konzeptuell ergriffen, sondern ausschließlich in der Meditation hinsichtlich seiner Wirkungsweise und seiner Flüchtigkeit untersucht werden kann. Der Umstand, daß einerseits diese Flüchtigkeit und Substanzlosigkeit betont wird, andererseits aber von Wiedergeburt gesprochen wird, könnte zunächst als ein Widerspruch interpretiert werden. Tatsächlich gibt es im Buddhismus und bei den Forschern vielfältige Interpretation dieser Doppeldeutigkeit. Wenn auch schon im frühen Buddhismus von einer strukturierenden Kraft gesprochen wird, die als „Band“ zwischen den Existenzen fungiert, so bleibt aber festzuhalten, daß dieses eben nicht substantialistisch, sondern konditional interpretiert wird. Auch innerhalb einer bedingten, dynamischen und prozeßhaften Bewußtseinskontinuität kann kein unabhängiges, unwandelbares Selbst gefunden werden, da diese letztendlich vollständig leer von inhärenter Existenz ist.<sup>286</sup>

Abschließend ist es sinnvoll noch einmal darauf hinzuweisen, warum der Buddhismus die Analyse der *Skandhas* als gültiges Instrument der Überwindung einer Ich- oder Seelenentität ansieht. Die *Skandhas* sind die Grundlage unseres Ich-Glaubens, wir identifizieren uns mit diesen unterschiedlichen Aspekten der Persönlichkeit und konstituieren und nähren so den Glauben an festes und unveränderliches Dahinter; *insofern kann ihre Beschreibung positiv zum Ausdruck bringen, was unsere personale Identität ausmacht.*<sup>287</sup> Andererseits ist deren (unvorbereitete) Annihilation oder antizipierte Beschädigung mit Schmerz verbunden ist, da deren flüchtiger Charakter ignoriert oder aus Unachtsamkeit nicht wahrgenommen wird. Die *Skandhas* sind letztlich nicht in der Lage, den Ich-Glauben in seiner extremen, eternalistischen Erscheinung ausreichend zu unterstützen, zumindest nicht so, daß uns dieser Glaube auf der Grundlage der Identifikation mit den Skandhas Leid ersparen könnte. *Lily de Silva* beschreibt diesen Zusammenhang treffend, wenn sie in Anlehnung an die *Theravada*-Lehre schreibt:

„Nach den Worten des *Khandhasamyutta*<sup>288</sup> ergreift ein Mann, den die starke Strömung eines Flusses mit sich gerissen hat, die Gräser und Blätter, die sich beim Ufer befinden, aber sie können ihn nicht halten, da sie leicht herausgerissen werden können. In ähnlicher Weise greift ein Mensch, der es nicht besser weiß, nach den fünf Aggregaten als sein Selbst oder sein Ego, aber da sie flüchtig und instabil sind, können sie ihn nicht halten und unter-

---

<sup>285</sup> Hubig 2003, S. 128. Diese Sichtweise korrespondiert auch z.B. mit der Vajrayana-Sichtweise des Geistes des Klaren Lichtes, dessen Beschreibung manchmal etwas verdinglicht anmutet. Auch dieser Bewußtseinsgrund ist aber letztlich leer und abhängig (vgl. Dalai Lama 2002a, Gäng 2002, S. 208-211). Auch in der später erörterten Meditationsanalyse von Brown wird dieser Aspekt der grundlegenden Abhängigkeit des Bewußtseins hervorgehoben. Es lassen sich allerdings aus vielen primären und sekundären buddhistischen Textquellen (nicht nur im Vajrayana) auch Hinweise auf die Möglichkeit der Erfahrung einer nicht-dualistischen Erkenntnis des Geistes entnehmen. Vor allem bei der klassischen Beschreibung der Shamatha-Meditation wird die Möglichkeit der Erkenntnis des offenen, unendlichen Bewußtseins selbst (ohne spezifischen Inhalt) angesprochen.

<sup>286</sup> Vgl. hierzu auch Zotz 1996, S. 43-57, von Brück 1998, S. 127-136.

<sup>287</sup> Vgl. Kalupahana 1992, S. 71.

<sup>288</sup> Vgl. Samyuttanikaya 22.

stützen. Wenn sich ein Mensch auf sie verläßt, zieht dies unweigerlich Kummer und Täuschung nach sich. Man muss die nicht permanente, sich dauernd verändernde, konditionale Natur dieser fünf Faktoren der Persönlichkeit erkennen und sich von ihnen lösen. Nur damit befreit man sich von dem selbst gebauten Gefängnis der eigenen Persönlichkeit.<sup>289</sup>

Untersucht man den Charakter der *Skandhas* genauer, ist es gemäß der buddhistischen Lehre möglich, den flüchtigen Charakter zu erkennen und den Griff um die *Skandhas* zu lockern. *Chögyam Trungpa* beschreibt aus *tibetisch-mahayanischer* Sicht, den Zustand, der gewissermaßen vor dem Ergreifen die Situation der Existenz grundlegend bestimmt:

„Der Anfangspunkt ist der offene Raum, der zu keinem gehört. Mit der Weite und Offenheit dieses Raumes ist immer auch ursprünglich Intelligenz verbunden. Das ist *Vidya*, was in Sanskrit ‚Intelligenz‘ bedeutet – Genauigkeit und Schärfe darin, mit dem Raum umzugehen, wo man die Dinge hineinstellen und umstellen kann. Es ist wie bei einem geräumigen Saal, wo man frei umhertanzen kann ohne die Gefahr, etwas umzuwerfen oder über etwas zu stolpern, weil es ein ganz und gar freier Raum ist. Wir *sind* dieser Raum, wir sind *eins* mit ihm, mit *Vidya*, Intelligenz und Offenheit.“<sup>290</sup>

Erst von hier aus beginnt der Prozeß des Ergreifens, was keinesfalls den Eindruck erwecken darf, daß man irgendwie zu einem ursprünglichen Zustand, zur verlorenen Einheit *zurückkehren* muß. Wie im letzten Kapitel sichtbar wird, geht es um kein Zurück, auch nicht um eine damit vielleicht verbundene Zurückweisung des Denken. Es geht vielmehr im Buddhismus darum, diesen „Raum“ – auch gerade durch die rationale *und* meditative Analyse hindurch – als permanente subjektkonstituierende „Basis“ des Seins zu erkennen. Im *Mahayana* ist es die Leerheit (*Shunyata*), die u.a. dieser Raum (des Nicht-Ergreifens) selbst ist. *Trungpa* spricht hier mit diesem Raum auch die Möglichkeit an, die Gestaltung dieses Raumes freier zu gestalten, ohne daß die Inhalte selbst zu unveränderlichen Größen und Konstellation sedimentieren müssen. Das Nicht-Ergreifen als meditatives Kulminat der Realisation von *Shunyata* ist die Erfahrungsbasis, personale Identität als eine wirkliche Bewegung, als einen permanenten Übergang, als Transition zu erleben, ohne aber gleich wieder schmerzlichen Anhaftungsmechanismus anheimzufallen. Die Eröffnung des Raumes impliziert auch – und das kennzeichnet ein Unterscheidungskriterium zwischen einigen *Abhidharma*-Verständnissen und dem *Mahayana* –, daß man gleich zu Anfang der Analyse nicht selbst die Analyse-Aspekte, also die *Skandhas* selbst, objektiviert, so daß sie implizit oder explizit weiterhin als eine feste Grundlage der Persönlichkeit vermeinten werden könnten. Bei der ganzen Auflistung und Beschreibung darf aus frühbuddhistischer und insbesondere *mahayanischer* Sicht nämlich eines nicht vergessen werden, und das wird später noch deutlich: alle diese Faktoren und Prozesse (*Ayatana*, *Manas*, *Vijnana*, *Dhatu*, *Skandhas* etc.) werden hinsichtlich ihrer Kenntnis zwar als hilfreich angesehen auf dem Weg zur Erkenntnis, am Ende sollen aber auch sie alle als leer von inhärenter Existenz erkannt werden. Die Elemente, die in einigen Schulen des frühen Buddhismus (nach Buddha) noch als weitgehend unre-

---

<sup>289</sup> De Silva 2003, S. 62-63.

<sup>290</sup> Trungpa 1999, S. 133.

duzierbare Entitäten verstanden wurden, werden letztlich im *Mahayana* selbst als Schein als Illusion definiert, da sie abhängig und somit Leerheit sind. Auch *Buddha* selbst hat zwar diese Elemente (die Dharmas) als Erfahrungsaspekte identifiziert, ein Urteil über deren objektive Existenz allerdings verweigert.<sup>291</sup> *Buddha* ging wie später auch *Nagarjuna* davon aus, daß ein Sprechen über Sein und Nicht-Sein als reine Spekulation begriffen werden muß, durch die die Wirklichkeit nicht eingefangen werden kann. Beide gehen den mittleren Weg zwischen Eternalismus (Sassatavada) und Nihilismus (Ucchedavada), zwischen Ewigkeitsglauben und absoluter Nichtexistenz: Subjektivität wird einerseits nicht substantialisiert, durch den Hinweis auf einen Prozeß sich gegenseitig bedingender Faktoren, andererseits auch nicht gänzlich verworfen, wodurch auch die Grundlage für die Notwendigkeit ethischen und soteriologischen Handelns gegeben ist, und das in doppelter Hinsicht. Dadurch, daß die Existenz nicht verworfen wird, behält das Leid seine Macht und Wirklichkeit und provoziert möglicherweise ein Handeln, das auf eine Reduktion des Leidens angelegt ist. Fernerhin impliziert die Wesenlosigkeit der Subjekte, daß sie sich auf einem Feld interpendenter Beziehungen konstituieren. In dieser Interpendenz bleiben sie aufeinander angewiesen und können ihre Verbundenheit in ethischen Handlungen zum Ausdruck bringen.

### 3.3.8.3 Befreiung als Läuterung des Bewußtseins

Im geistigen Bewußtsein (und seinem hauptsächlichlichen Objekt, dem Denken) fällt die bedeutende Entscheidung, ob eine Entwicklung in Richtung Befreiung von leidhafter psychologischer Struktur erreicht werden kann, oder ob das Subjekt weiter der Illusion eines festen Identitätskerns verhaftet bleibt und vor diesem Hintergrund negative Emotionen in für es selbst und für andere schädlichen Handlungen zum Ausdruck bringt. Es hat also wie *Manas* nicht nur eine funktionelle Komponente, sondern auch eine teleologisch-soteriologische, insofern dessen Kultivierung auf die Möglichkeit von Wachstum im Sinne der Befreiung von leidhafter psychologischer Prozesse hinzielt.<sup>292</sup> Die Sinnesbewußtseine selbst sind weitgehend neutral, und erst im geistigen Bewußtsein können (auch durch das interpretierende Denken) die Perzeptionen mit heilsamen oder unheilsamen geistigen Aspekten bzw. Emotionen in Verbindung gebracht werden, sowie tugendhafte Zustände im geistigen Bewußtsein mit Hilfe auch des Denkens kultiviert werden können.<sup>293</sup> Denken und positive Emotionen sind also eng verknüpft.<sup>294</sup> Von größter Bedeutung ist auch, daß das geistige Bewußtsein eben die Grundlage für Achtsamkeit und somit für die (gegenständliche und ungegenständliche<sup>295</sup>) Meditation ist. Es kann die Richtung und die geistig-emotionale Qualität (z.B. Gleichmut, Haßlosigkeit) in der Meditation und die Stabilität

---

<sup>291</sup> Vgl. Zotz 1996, S. 56.

<sup>292</sup> Auch bei Buddhaghosa findet sich diese Unterscheidung (vgl. *Visuddhi-Magga* XIV, S. 522-523 (457)). Vgl. hierzu auch Guenther 1976.

<sup>293</sup> Vgl. z.B. Rabten 1992, Gyatso 1997a, S. 42.

<sup>294</sup> Vgl. Goleman referiert diesbezüglich Ergebnisse aus der Neurowissenschaft, die diese Zusammenhänge zu bestätigen scheinen (vgl. Goleman 2003, S. 283).

<sup>295</sup> Beispielsweise wird gegenständliche Visualisation oder Klang-Meditation (Mantra-Rezitation) wie hauptsächlich im tibetischen Buddhismus praktiziert. Im Zen-Buddhismus wird vor allem ungegenständliche Meditation praktiziert (vgl. Dumoulin 1990, S. 135).

der meditativen Achtsamkeit bestimmen, was für beide Meditationsformen, *Vipashyana* (Einsichtsmeditation) und *Shamatha* (Ruhemeditation) – die, obwohl sie schon im frühen Buddhismus praktiziert wurden, zentral auch für das *Mahayana* sind – unabdinglich ist.

Einige Meditationsformen sind durch eine Abkehr von sinnlichen Impulsen charakterisiert, um den Blick auf den inneren, geistigen Prozeß der Konstitution des Ich-Glaubens zu richten. Dabei ist aber mehr als das faktische, räumliche Heraustreten aus dem Feld der Stimuli die *innere* Abstinenz und Kontrolle bzw. die Überwindung der habituellen Reaktionen auf das Sinnliche von Wichtigkeit, was aber oft erst über einen faktischen Rückzug erlangt werden kann. Schließlich muß das „Subjekt“ – insbesondere im *Mahayana* – ja auch wieder in die Welt treten, um dort zu wirken. Dennoch gilt beispielsweise bezüglich der meditativen Vertiefungen (Jhana/Dhyana), daß das Bewußtsein aus dem formhaft-sinnlichen Bereich in nicht-formhafte geistige Bereiche eindringt, die mit heilsamen geistigen, bestimmte Hemmnisse (Nivarana) überwindenden Faktoren verbunden sind, die sich allerdings in den ersten vier Stufen der Versenkung, im Bereich der reinen Form (Rupadhatu), zunehmend auf einen wesentlichen Faktor reduzieren, nämlich *Samadhi* (bzw. Ekaggata/Ekagrata).<sup>296</sup> Für die buddhistische Ruhe- und Einsichtsmeditationen ist insgesamt zu betonen: um den geistigen Raum für die Erkenntnis der Funktionsweise des Geistes durch Achtsamkeit öffnen zu können, muß u.a. das Begriffliche zunächst „verflüssigt“ (Izutsu), dekonstruiert werden, das Bewußtsein muß von allen Konzepten und emotionalen Verschleierungen befreit und auf den inneren Bewußtseinsraum gerichtet werden, um diesen letztlich in seiner prozeßhaften Funktionsweise und somit in seiner Leerheit von Substanz erfassen zu können.<sup>297</sup> Das Denken wie auch das damit verbundene geistige Bewußtsein werden dabei nicht mehr als fester Ich-Pol begriffen, sondern nur als wandelbarer Faktoren, wengleich das Denken auch anfangs die Grundlage für die bewußte Wandlung und Kultivierung des Subjekts und auch die Basis für mitfühlendes und kluges Handeln darstellt. Was ist nun hinsichtlich der potentiellen Befreiung aus buddhistisch-psychologischer Sicht hauptsächlich von Belang bezüglich des Wahrnehmungsprozesses? Trotz seiner dualistischen Struktur, die in der Regel in einer kontinuierlichen Bezogenheit auf ein Objekt zum Ausdruck kommt, ist Geist/Bewußtsein (Vijnana) eigentlich Klarheit und Erkennen, was in der Meditation erfahren werden soll.<sup>298</sup> Im *Anguttara-Sutra* wird dies folgendermaßen ausgedrückt:

---

<sup>296</sup> Vgl. Govinda 1992, S. 107-108. Diese heilsamen Faktoren, Denkanregung/Gedankenfassung (Vitakka), Diskursives Denken/Erwägung (Vicara), Interesse/inspirierender Impuls (Piti) und Glücksempfindung (Sukha) gehören zwar vor allem zu den „7 Untrennbaren (sabba-citta-sadharana)“ und „6 Gelegentlichen (pakinnaka)“ Faktoren, werden aber dennoch als heilsam eingestuft (Vgl. Tabelle 8.1.1, 8.1.2, auch die Tabellen am Ende des Visuddhi-Magga).

<sup>297</sup> Leere kommt auf spezifische Weise auch auf der 7. und 8. Versenkungsstufe zum Ausdruck, insofern auf diesen Stufen die Abwesenheit jeglicher Objektivierung, auch des Bewußtseins (zumindest retrospektiv) realisiert wird (vgl. z.B. Govinda 1992, S. 111, Goleman 1997, S. 48). Wichtiger als diese Leere ist in soteriologischer Hinsicht (auch schon für Buddha) allerdings jene, die sich als Ergebnis der Vipashyana- bzw. Achtsamkeits-Meditation einstellt und vor allem in der bewußten Realisierung der Impermanenz und Selbstlosigkeit der Person und der Dinge besteht (Vgl. Goleman 1997, S. 55-56). Ohne konkrete Erfahrung scheint diese Differenzierung aber nur schwer nachvollziehen zu sein. Vgl. hierzu auch Kapitel 3.5.

<sup>298</sup> Vgl. Rabten 1992, S. 20, Gyatso 1997a, S. 18, de Wit 2001, S. 111. Die Idee, daß das Bewußtsein in seiner eigentlichen Struktur Klarheit und Reinheit darstellt, gilt zwar auch schon für den frühen Buddhismus (vgl. Gäng 2002, S. 193), wird aber insbesondere im Mahayana und Vajrayana zu einem spezifischen expliziten Grundpfeiler der Lehre.

„Lauter, ihr Mönche ist dieses Bewußtsein; doch es wird verunreinigt von hinzukommenden Befleckungen. Lauter, ihr Mönche, ist dieses Bewußtsein; und ist es frei von hinzukommenden Befleckungen.“<sup>299</sup>

Diese Annahme kommt insofern in allen Traditionen vor, als es möglich erscheint, den illusionären Prozeß, in dem ein Ich erscheint, zu *erkennen* und dadurch Freiheit zu erlangen. Das Bewußtsein eines Erleuchteten, muß demnach von egozentrischen kognitiven und auch emotionalen Mustern befreit und somit von „Klarheit“ durchdrungen sein. Das Hauptziel besteht insgesamt darin, eine nicht-verzerrte Wahrnehmung zu realisieren, die letztlich frei von jeglicher verschleiender mentaler, konzeptueller und egozentrisch-emotionaler und somit von leidbringender Aktivität ist; es geht um einen Zustand, der insbesondere frei von Verblendung, Haß und Begierde ist. Es kann aber nicht oft genug betont werden, daß dieses Bewußtsein nicht gegenständlich oder substantiell aufgefaßt werden darf: es ist von seiner „Natur“ her leer von irgendeiner Art von beschreibbarer Existenz. „Reinigung“ bezieht sich einfach auch den Prozeß der Läuterung egozentrischer Handlungs- und Denkgewohnheiten, die schließlich den leidhaften Ich-Glauben stetig nähren.

Die frühbuddhistische Psychologie hat bezüglich der Reinigung ein unglaublich komplexes System von Faktoren entwickelt, die beispielsweise in mögliche heilsame, neutrale und unheilsame Geistesfaktoren unterteilt werden und deren Studium den Weg zu einem unverblendeten, haß- und begierdefreien Zustand freilegen soll.<sup>300</sup> Auch in vielen der späteren Schulen bleibt die Kenntnis solcher Zusammenhänge bedeutend, wenn die ihnen zugrundeliegenden Elemente hinsichtlich ihres Realitätsgrades im *Mahayana* auch anders interpretiert werden. Solche Listen variieren teilweise hinsichtlich Anordnung, Auszählung und Gruppierung, gleichen sich allerdings in den wesentlichen Punkten.<sup>301</sup> Im *Theravada*<sup>302</sup> z.B. werden vor allem 52 mit dem Bewußtsein verbundene Geistesfaktoren (Cetasika) benannt. Davon sind 13 karmisch variabel und neutral (7 mit jedem Bewußtsein verbundene Faktoren und 6 gelegentliche), 14 karmisch unheilsame Faktoren und 25 heilsame (19 untrennbare und 6 gelegentliche).<sup>303</sup> Die 7 Grundfaktoren können als Grundraster verstanden werden, in dem sich heilsame und unheilsame manifestieren können. Diese sieben sind: (1.) Bewußtseinseindruck/Kontakt (Phassa/Sparsha), das sich auf das gewahrende Zusammentreffen der 6 Bereiche der Wahrnehmung bezieht; (2.) Gefühl (Vedana), das entlang des Zusammentreffens angenehm oder unangenehm sein kann; (3.) Wahrnehmung (Sanna/Samjna) ist das erste klassifizierende Erfassen (s.o.); (4.) Wille (Ce-

---

<sup>299</sup> Anguttaranikaya I, 10. Peter Gäng übersetzt „Lauter“ mit „Klares Licht“ (Vgl. Gäng 2002, S. 193). Dies ist insofern relevant, als im Cittamatra, aber vor allem im Vajrayana der Begriff „Klares Licht“ zu einem zentralen Aspekt der Lehren avanciert. Somit wäre die spätere Verwendung legitimerweise auf den Frühbuddhismus zurückzuführen, wengleich zu betonen ist, daß z.B. das Vajrayana eine sehr spezifischen Verwendungsweise des „Klaren Lichts“ in Anschlag bringt, die manchmal den Eindruck der Rehabilitation eines Selbst erweckt. Allerdings scheint diese Lesart nur auf den ersten Blick möglich zu sein, denn auch im Vajrayana ist die Leerheit des diamantenen (Vajra) Bewußtseins, des Bewußtseins des Klaren Lichtes mitgedacht (vgl. Gäng 2002, 208-211. Kritisch zu dem mit diesem Bewußtsein assoziierten identitätssichernden Wiedergeburtssdenken in Tibet vgl. Schumann 2000, S. 340-346).

<sup>300</sup> Vgl. für die folgenden Ausführungen die Tabellen 8.1.1, 8.1.2.

<sup>301</sup> Vgl. Conze 1990, S. 254.

<sup>302</sup> Im folgenden geben ich in den Klammern die Pali-Begriffe und dann die Sanskrit-Begriffe wieder. Wenn die Begriffe alleine stehen, bezieht sich der Terminus auf beide Schreibweisen, wenn nichts anderes angegeben wird.

<sup>303</sup> Vgl. Nyanatiloka 1995, S. 31-35, vgl. auch Visuddhi-Magga, Govinda 1992, Colman 1990. Zu Interpretation der Sautrantika- und der Madhyamaka-Psychologie aus tibetischer Sicht vgl. Rabten 1992, Gyatso 1997a.

tana) ist das, was eine Absicht ausdrückt; (5.) Sammlung (Ekaggata/Ekagrata)<sup>304</sup> bezieht sich hier auf das geistige Fokussieren des Objekts; (6.) Aufmerksamkeit (Manasikara) ist das unwillkürliche Richten auf das anziehende Objekt; und (7.) Geistige Vitalität (Pali: Jivitindriya) verleiht den anderen Faktoren Kraft und verbindet sie miteinander.<sup>305</sup> Von den Faktoren, die nun diese primären neutralen Faktoren begleiten können, sind die schädlichsten für das Subjekts sind vor allem Gier (Lobha auch Raga), Haß (Dosa/Dvesha) und Verblendung (Moha) oder Unwissenheit (Avijja/Avidya). Die schädlichen geistigen Faktoren, die sich als subjektive Dispositionen manifestieren (Sankhara/Samskara), beeinflussen nicht nur das zukünftige Karma, sondern sollen auch das gegenwärtiges Empfinden und Denken und somit unmittelbar unser Handeln im zwischenmenschlichen Bereich bestimmen. Von den möglichen Fehlannahmen ist der Glaube an ein unabhängiges Identitätszentrum, an ein Ich oder Selbst, der folgenschwerste, da dieser mit den emotionalen Verunreinigungen (Kilesa/Kleshas) das Subjekt immer wieder und wieder an den Daseinskreislauf bindet und in diesem auch Konflikte im sozialen, zwischenmenschlichen Bereich hervorruft.

Im *Pali*-Kanon stehen diesen Faktoren spezifische antagonistische Gegenkräfte gegenüber. In den Versenkungsstufen der Meditation gilt es, diese negativen Faktoren gezielt durch weitere meditationsspezifische Faktoren auszulöschen. Hierbei ist die auf der ersten Versenkungsstufe auftretende freudige Empfindung (Piti/Priti) beispielsweise für die Auslöschung von Haß (Dosa/Dvesha) verantwortlich und macht dadurch Platz für Haßlosigkeit (Adosa/Advesha), und der durch Sammlung (Ekaggata/Ekagrata) gesteigerte Gleichmut (Upekkha/Upeksha) zerstört Begierde und macht Platz für Gierlosigkeit (Alobha).<sup>306</sup> *Govinda* hebt hervor, *daß die Versenkungsstufen nicht unbedingt auch Unwissenheit auslöschen*, da durch falsche Praxis auch leidvolle Zustände herbeigeführt werden können.<sup>307</sup> Die wichtigste Kraft ist neben Erkennen oder *Wissen* (Panna/Prajna) vor allem *Vertrauen* (Saddha/Shraddha) und die mit Vertrauen in Zusammenhang stehende *Achtsamkeit* (Sati/Smriti, das 7. Glied des achtfachen Pfades). Vertrauen ist insbesondere Vertrauen in die buddhistische Lehre und so eine mit Vernunft verbundene Intuition in die Realisation des Befreiungsweges.<sup>308</sup> Durch Achtsamkeit kann dann der Prozeß der Entstehung des Identitätsglaubens erkannt werden; dies findet eine Umsetzung vor allem dann in der Achtsamkeitsmeditation (Vipassana/Vipashyana), in der Hellblick bzw. die Einsicht in die Identitäts- und Selbstlosigkeit eine direkte Folge der Achtsamkeit ist. Weiterhin sind auch die schon oben genannten positiven Aspekte wie Mitleid (Karuna) und Mitfreude (Mudita) von Bedeutung, die ebenfalls als spezifische Verweilungszustände (Brahma-Viharas) einer dritten Meditationsform (neben Shamatha und Vipashyana) auf eine Überwindung der Egozentrierung ausgerichtet sind. Die in der Meditation kultivierten Faktoren löschen insgesamt

---

<sup>304</sup> Fast identisch mit Samadhi.

<sup>305</sup> Vgl. Hierzu auch Pio 1988, S. 42-51, Govinda 1992, S. 147-154.

<sup>306</sup> Vgl. Govinda 1992, S. 162. Faktoren wie Gierlosigkeit und Haßlosigkeit sind nicht nur durch Abwesenheit von deren Gegenteil charakterisiert, sondern durch positive Gegenfaktoren, sowie Haßlosigkeit z.B. eher eine sympathische Geisteshaltung bedeutet. (vgl. Govinda 1992, S. 164).

<sup>307</sup> Vgl. Govinda 1992, S. 162.

<sup>308</sup> Vgl. Govinda 1992, S. 227.

also durch reziproke Ausschlußmechanismen<sup>309</sup> systematisch diejenigen Faktoren aus, die egozentrische Subjektstrukturen provozieren. Dadurch also, daß eben kein feststehendes und unwandelbares Wesen existiert, besteht überhaupt die Möglichkeit der *Kultivierung* spezifischer, positiver Faktoren, auch verstanden als Reinigung des Bewußtseins von emotional und geistig schädlichen Faktoren. Faktoren sind positiv also in dem Sinne, *daß sie auf Erkenntnis und auf eine Transformation des anhaftenden Geistes und eine daran anschließende dezentrierte und leidfreie Subjektperspektive ausgerichtet sind, die auch zu einem im konventionellen Sinn ethischen Verhalten führen kann*. Schon im *Dhammapada* wird auf den Zusammenhang zwischen Geist, Verhalten und Leidfreiheit hingewiesen:

„Alle Dinge entstehen im Geist  
Sind unseres mächtigen Geistes Schöpfung.  
Rede mit reinem Geist,  
Handle mit reinem Geist,  
Und Glück wird dir folgen,  
Wie der Schatten dem Körper folgt,  
und nicht weicht.“<sup>310</sup>

Neben den meditativen Reinigungsprozessen gibt es, wie im Kapitel 3.3.4 gezeigt wurde und auch in dem Zitat anklingt, auch normative ethische Richtlinien, die solche meditativen Entwicklungsprozesse begünstigen. Dies sind vor allem wiederum Aspekte, die mit einem ausgeglichenen, ruhigen und egofreien Geist korrespondieren. Die Kultivierung der heilsamen Faktoren ist nicht nur hinsichtlich des nur schwer erreichbaren Zustands der Buddhaschaft relevant, die darin besteht, daß völlige Freiheit von mentaler Befleckung realisiert wird. Auch auf einer alltagsweltlichen Ebene kann der von leidhaften Erfahrungen begleitete Identifikationsprozeß mit mentalen und emotionalen Objekten derart gelockert werden, daß diese Objekte nicht mehr zwangsläufig als zum Subjekt gehörig interpretiert werden und somit auch das individuelle existentielle Leid ein Stück weit reduziert wird – dies wäre dann auch aus pädagogischer Sicht von Bedeutung, insofern das Ideal der Buddhaschaft eine pragmatische und realistischere Perspektiv bekäme. Auch im *Mahayana*, sprich im *Madhyamaka* sind die Aspekte Gier, Haß und Verblendung von Relevanz. Wie zu zeigen sein wird, verwirft *Nagarjuna* allerdings letztlich den Glauben an die faktische Realität der Haß, Verblendung und Gier hervorrufenden Welt; wenn diese aber leer ist, dann auch die subjektiven Äußerungen (Gier, Haß, Verblendung), was als verwirklichte Einsicht die Grundlage der Befreiung bildet.

Ich möchte noch einmal näher auf den Aspekt der Verschleierung und auf seine Bedeutung für die Wahrnehmung eingehen. Klare Wahrnehmungen können sich z.B. auf externale *Sinnesdaten* beziehen, wenn z.B. ein äußeres Objekt bezüglich seiner relativ realen Existenzwei-

---

<sup>309</sup> Diese festgehaltenen Mechanismen sowie viele andere Auflistungen und Tabellen des Abhidharma dürfen sicherlich nicht als statische und dogmatisch zu verteidigende theoretische Wahrheiten aufgefaßt werden: „Die in ihnen enthaltenen psychologischen und philosophischen Begriffe sind nichts anderes als Symbole eines in bestimmter Richtung liegenden Erlebens. Meditation ist das Alpha und Omega für das Verständnis dieser Materie“ (Govinda 1992, S. 217).

<sup>310</sup> *Dhammapada* 1, 2.

se z.B. durch ein Augenbewußtsein angemessen als eine angemessene Sinnesperzeption repräsentiert wird, ohne von Konzepten begleitet zu sein.<sup>311</sup> *Gesehe Gyatso Kelsang*, der wie *Geshe Rabten* aus tibetischer Sicht eine eigene Interpretation des *Abhidharma* gibt, nennt dieser Art von Perzeption „Sinnesdirektwahrnehmer“, wobei ein Subjekt ein sinnliches Objekt in Abhängigkeit von dem entsprechenden Organ so wahrnimmt, wie es „tatsächlich“ existiert, und nicht beispielsweise so, wie z.B. eine Farbe durch eine Augenkrankheit eines Subjekts verzerrt wird.<sup>312</sup> Hier bezieht sich also die gültige Erkenntnis auf eine Entsprechung der geistigen Repräsentation mit externalen Objekten.<sup>313</sup> Ein erleuchtetes Wesen hat diesbezüglich ausschließlich gültige Wahrnehmungen<sup>314</sup>, wobei diesbezüglich allerdings letztlich die genaue (entobjektivierende und so entzerrende) Analyse dieser Weltkonstitution als eine Erscheinung für das Bewußtsein und die damit verbundene Befreiung wichtiger sind als eine angemessene Repräsentation der Außenwelt. Da insbesondere mentale Konzeptionen die Idee substantiell existierender Wesenheiten konstituieren, gilt aus buddhistischer Sicht deshalb, sich zunächst analytisch dekonstruierend mit dem begrifflichen Charakter der Erscheinungen, dann meditativ mit der Unbeständigkeit und der Leerheit des äußeren Objekts auseinanderzusetzen, um die vermeintliche Selbstexistenz der äußeren Objekte zu unterminieren und so nicht an ihnen zu haften.<sup>315</sup> Im Zentrum der Analyse muß also schließlich das Bewußtsein selbst stehen. Auch ein *geistiges* Bewußtsein selbst, das sich auf geistige *und* sinnliche Daten richten kann, kann selbst von Klarheit durchdrungen sein bzw. eine gültige Erkenntnis darstellen, ohne begrifflich vernebelt zu werden. Im gewöhnlichen Bewußtsein sind klare, unvernebelte Momente, die auf die Klarheit und somit auf die Unverfälschtheit des Bewußtseins selbst verweisen, allerdings selten. *Rabten* bezeichnet bei seiner Erläuterung des *Abhidharma* der *Sautrantika*-Schule den unvorstellbar kurzen und klaren *geistigen* Moment als wahre geistige Perzeption (true mental perception), der unmittelbar nach einer wahren Sinnesperzeption und *vor* einer konzeptuellen Ausarbeitung für den Nicht-Meditierenden und normalen Menschen kaum wahrnehmbar ins Bewußtsein tritt.<sup>316</sup> *Ueda* beschreibt eine solche Möglichkeit nicht-verdinglichender Wahrnehmung, in der das Ich nicht schon als transzendente Bedingung gesetzt wird, aus *mahayanischer* bzw. *zenbuddhistischer* Sicht wie folgt:

„In der unmittelbaren Gegenwart des Sehens [...] und der unmittelbaren Präsenz einer Blume findet in Wirklichkeit noch keine Reflexion statt, die subjektbezogen ist, gibt es also kein Subjekt und deshalb auch kein Objekt, da die Blume in ihrer bloßen Präsenz nicht als Blume vergegenständlicht vorgestellt ist. Die Reflexion in sich als das Ich und die Re-präsenz einer Blume als solcher für das Ich geschieht gleichzeitig aus gleichem Ursprung. Im gegen-

---

<sup>311</sup> Vgl. Rabten 1992, S. 37.

<sup>312</sup> Vgl. Gyatso 1997a, S. 49.

<sup>313</sup> Ob es tatsächlich existiert, hängt natürlich von der Sichtweise der jeweiligen Schule ab. Im frühen Buddhismus ging man im großen und ganzen von der Existenz der Außenwelt aus. Im Mahayana liegt die Betonung eher auf dem Aspekt der radikalen *begrifflichen* Vermitteltheit von Wirklichkeit (Madhyamaka) und auf dem Aspekt des *Bewußtseins* selbst als des einzigen Ortes von Wirklichkeit überhaupt (Cittamatra).

<sup>314</sup> Vgl. Gyatso 1997a, S. 50.

<sup>315</sup> Vgl. Gyatso 1997a, S. 35. Vgl. auch Goleman 2003, S. 256-257. Im besten Falle werden diese beiden Formen der Meditation (analytisch und konzentrativ) in einer einzigen vereint.

<sup>316</sup> Vgl. Rabten 1992, S. 39, auch Colsman 1990, S. 7.

wärtigen Sehen ist nichts anders als die Präsenz der Blume ohne subjektive Reflexion, oder [...]: nichts anderes als die ich-lose Versenkung in die Blume ohne Vergegenständlichung.“<sup>317</sup>

Solche Erfahrung, die jenseits der Spaltung in Subjekt und Objekt verortet ist und die so auch für Ueda mit dem Leerheitsbegriff beschrieben werden kann, ist allerdings schwierig zu realisieren, denn in der Regel ergreift unser Denken gleich die in den Bewußtseinsstrom einfließenden Momente und verarbeitet sie weiter zu Konzepten und geistigen Bildern, die vor allem als Ich-Zentrum ergriffen werden und ein klares nicht-dualistisches Gewahrsein beeinträchtigen. Ein Bewußtsein, das in seiner Reinheit und Klarheit erscheint wird im tibetischen Buddhismus auch als „Primäre Erkenntnis“ bezeichnet (nicht zu verwechseln mit primärem Geist, s.u.). Solange die Wahrnehmung von Objekten nicht zu Interpretation und Deutungen führt handelt es sich um einen Moment primärer Erkenntnis.<sup>318</sup> Ziel ist, die Objekte der fünf Sinne oder auch die willkürlichen Gedanken, die insbesondere Objekte des geistigen Bewußtseins sind, nicht mit konzeptuellen Schleiern zu überdecken und die Wahrnehmung frei von willkürlichen Gedanken zu halten, die die Erfahrung zu kommentieren trachten. Ein gültiges Bewußtsein hat neben seiner Eigenschaft des Erkennens demnach vor allem zwei Aspekte, nämlich einmal die Klarheit in bezug auf eine angemessene, weil nicht-objektivierende Repräsentation der externalen Objekte (die aber natürlich auch ausschließlich einem individuellen Geist erscheinen) und die (auch solche Wahrnehmung bedingende) Klarheit in bezug auf des Bewußtseins *eigene* (nicht-egozentrische, begierdelose und haßfreie) Erscheinungsweise, die in ihrer äußersten Ausprägung nicht-dualistisch sein muß, da sonst noch ein weiteres Agens postuliert werden müßte, das dieses Bewußtsein wahrnimmt. Ein Erleuchteter vereint beide Qualitäten, wobei ausschlaggebend ist, daß in jedem Fall die Identität bzw. das Ich als ein Prozeß ohne dauerhaftes Agens erkannt wird.

Nicht vergessen werden darf hierbei, daß bei aller Unterscheidung zwischen externalen und internalen Wahrnehmungsobjekten all diese Objekte eben immer nur dem Geist eines konkreten Subjekts erscheinen. Es ist also nicht so, daß im Buddhismus ein Bewußtsein – und der Eindruck entsteht im alltagsweltlichen Bewußtsein – als direkt und unvermittelt mit einer *äußeren* Umwelt in Beziehung stehend betrachtet wird. Der konstruktive Aspekt der Wahrnehmung ist auch in *Buddhas* Lehre und so in der buddhistischen Psychologie voll präsent und durch die obendargestellten Prozesse explizit formuliert. Alles, selbst die eigene körperliche Realität wird vom Geist vermittelt, dessen Umwandlung auch das Leid dieses Körpers überwinden hilft. So wird das Geist-Körper-Problem anders als in der abendländischen Philosophie verstanden: nicht ist der Geist irgendwie mit einem Körper verbunden, so daß die Frage nach deren Beziehung schwer zu formulieren ist; *sondern ist auch der Körper im Geist*, da ja auch dieser durch geistige Prozesse repräsentiert wird und so im Buddhismus als ein Konstrukt des Geistes erscheint.<sup>319</sup> Er ist zwar hinsichtlich der Befreiung unerlässlich, das mit dem Körper verbundene Leiden kann aber gerade deshalb überwunden werden, weil das *Bewußtsein* die Bedingung für das Entstehen

---

<sup>317</sup> Ueda 1974, S. 149.

<sup>318</sup> Vgl. Frasch 1999, S. 35-36.

<sup>319</sup> Vgl. hierzu auch de Wit 2001, S. 104-106.

der leidvollen und anhaftungsbeflissenen Identifikationsprozesse ist, aber auch die *Bedingung für die Realisation der Disidentifikation* mit diesen eigentlich unpersönlichen bzw. ich-losen Prozessen, was als Befreiung erlebt wird. Ob die Welt, und alles Körperliche, wirklich existiert oder nur vorgestellt ist, bleibt Diskussionsthema der unterschiedlichen buddhistischen Schulen; *Buddha* hat diese Frage offen gelassen und bei *Nagarjuna* erscheint die Antwort als eine doppelte, insofern die Welt zwar in Abhängigkeit entsteht und somit ihre Berechtigung hat, andererseits ist dieses Abhängigsein ein Indikator für deren Leerheit. Wichtig ist aber bei den beiden und im Buddhismus insgesamt weniger die Beantwortung der Frage des Seins oder Nicht-Seins, sondern die *pragmatisch motivierte* Frage nach der *Beendigung des Leidens*, die durch die Modifikation des inneren Wahrnehmungsprozesses als realisierbar erachtet wird. Das naive, alltagsweltliche, objektivierende Bewußtsein soll u.a. durch Aufmerksamkeit derart geschult werden, daß es die Realität, vor allem die innere Realität unverzerrt, ohne mentale Aktivitäten wahrzunehmen in der Lage ist. Die psychischen Reaktions- und Interpretationsmuster, die ein spezifisches Welt- und Subjektbild vermitteln, sollen unterbrochen werden durch analytische und konzentrierte Meditationsformen, so daß die Dinge und der Geist selbst in unverfälschter Weise erscheinen können, um so dem Menschen die Leiderfahrung, die von einer substantialistischen Einstellung gegenüber der Existenz von Subjekt und Objekt abhängt, nehmen zu können. Es wird im Buddhismus die Möglichkeit angesprochen, durch *Aufmerksamkeit* den gewöhnlichen habituellen Wahrnehmungsprozeß zu unterbrechen und zu einer von der psychologischen Struktur und so von Anhaftung befreiten Wahrnehmung zu kommen.<sup>320</sup> Ein erleuchtetes Wesen ist hiernach dadurch charakterisiert, daß es ausschließlich unverfälschte sinnliche, aber vor allem solche geistigen, nicht-konzeptuellen Wahrnehmungen hat, in der die Selbstlosigkeit bzw. Leerheit von Subjekt und Objekt, wie sie auch *Ueda* beschreibt, evident ist. Eine bei einem solchen Menschen auftretende „wahre kontemplative Perzeption“ (true contemplative perception), schreibt *Rabten*,

„is defined as a non-apperceptive cognition in the mind of an Arya [Arhat oder Heiliger, B.P.P.] that is non-deceived and free from conceptuality, and which arises in dependence upon the unified concentration of mental quiescence and penetrative insight as its dominant condition. Such perception is exclusively true, non-deceived and non-conceptual and only occurs in the mental continuum of an Arya, i.e. one who has immediately comprehended selflessness.“<sup>321</sup>

Ähnlich beschreibt *Geshe Kelsang Gyatso* einen sogenannten „Yogischen Direktwahrnehmer“ als eine spezifische subjektive Wahrnehmungsweise, die insbesondere durch einen nicht-begrifflichen Geist charakterisiert ist. Wichtig ist in diesem Zusammenhang, daß ein solcher Yogischer Direktwahrnehmer bzw. ein fortgeschrittener Meditierender als geistiges Objekt die Leerheit *direkt* festhält (deshalb Direktwahrnehmer), die er zunächst durch analytische, dann aber durch meditative Methoden unmittelbar, nicht-begrifflich und ohne stützende Begründun-

---

<sup>320</sup> „Ein Mensch, im Geist frei von Verlangen / Und von Abneigung nicht mehr bedrückt, / Der alles Gut und Böse losgelassen hat, / Der lebt dank seiner Achtsamkeit / frei von Gefahren“ (Dhammapada 3, 39). Mit „/“ sind unterlassene Zeilenwechsel gekennzeichnet.

<sup>321</sup> Rabten 1992, S. 40. Vgl. auch Johansson 1979, S. 171-175.

gen *erfahren* kann. Auch hier sieht man ähnlich wie in ethischen Prozessen, wie das Denken bestimmte Erkenntnisse und Erfahrungen vorbereiten kann. Die grundlegenden *meditativen* Methoden sind hierbei Ruhiges Verweilen (Shamatha) als konzentrierte Meditation und Höheres Sehen bzw. Klarblick (Vipashyana) als analytische Meditation.<sup>322</sup>

Es wurde gezeigt, daß aus buddhistischer Sicht der Hauptunterschied zwischen einem Erleuchteten und einem „gewöhnlichen“ Menschen in der Konzeptualisierung und Vermischung von Wahrnehmungsdaten besteht. Auch das Ich als ein umfassend vermeintes Agens wird im Buddhismus (insbesondere im Prasangika-Madhyamaka) auf der gültigen Grundlage des Geistes als eine konzeptuelle begriffliche Zuschreibung verstanden. Das Ich kann demnach als eine Verschleierung des Geistes verstanden werden, insofern es grundsätzlich in Abhängigkeit einer konzeptuellen Zuschreibung auf der Grundlage einer spezifischen Benennungsgrundlage (den Skandhas) konstituiert wird, in deren analytischer Durchdringung aber keine wirkliche substantielle, unabhängige Wesenheit namens Ich gefunden werden kann. Im *Cittamatra* wird ein solches mit Konzepten vermisches Bewußtsein als ein verschleiertes oder vergiftetes Bewußtsein bezeichnet (Kleshavijnana oder Kleshamanas). Es ist vor allem ein Bewußtsein, das mentale Prozesse als eine Ich-Identität interpretiert. Die Unterscheidung zwischen dem von egozentrischen und leidbringenden Emotionen befreiten glücklichen Zustand eines Erleuchteten und eines gewöhnlichen Menschen findet sich, wie erwähnt, auch bei *Buddhaghosa*. Auch dort wird das Moment emotionaler Verschleierung hervorgehoben. Ein Erleuchteter ist bezüglich einer angenehmen emotionalen Erfahrung nicht mehr abhängig von den auf diese Erfahrungen sich auswirkenden subjektiven Dispositionen, sondern kann Freude auch unabhängig von den auf Ablehnung und Anhaftung ausgerichteten Gefühlen erleben<sup>323</sup>, er ist nicht mehr vom Objekt „fasziniert“ (Trungpa, s.u. Kapitel 3.4.2.2). Dadurch wird natürlich auch die äußere Stimulationsatmosphäre für das innere Glücksempfinden unbedeutender. Allerdings wird darauf verwiesen, daß auch ein Verwirklichter schmerzliche Gefühle hat, allerdings reagiert er nicht mehr in egozentrischer ablehnender Weise, wodurch ein Moment der reaktiven Freiheit und somit auch eine ausgeglichene emotionale Stimmung gewonnen ist. Damit ist wiederum verbunden, daß jegliche Handlungen ebenfalls von dieser Haltung getragen werden. Abschließend läßt sich insgesamt festhalten: das buddhistische Ideal impliziert, daß der Mensch zur Überwindung des Leids bemüht sein sollte, die kognitiven und emotionalen Schleier und die Unwissenheit (*Avi-dya*) im Zuge eines analytischen Erkenntnisprozesses, der von ethischen, auf die Meditation sich positiv auswirkenden Handlungen begleitet ist, zu beseitigen. Der Mensch gilt im Buddhismus als gesund, wenn er sich im Einklang mit der unverschleierten, weil vor allem nicht durch egozentrische Strukturen beeinflussten Wirklichkeit befindet und dadurch gänzlich von einer durch Anhaftung (an die Skandhas) bedingten, leidhaften psychologischen Struktur befreit ist.<sup>324</sup>

---

<sup>322</sup> Vgl. Gyatso 1997a, S. 33 und 55.

<sup>323</sup> Vgl. Guenther 1976, S. 22.

<sup>324</sup> Zum den psychologischen Merkmalen eines Erleuchteten vgl. auch Johansson 1969.

### 3.4 Die Schulen des Buddhismus und ihr Verhältnis zur Nicht-Identität<sup>325</sup>

Der Buddhismus stellt ursprünglich, hinsichtlich der vom *Buddha* gedachten Funktion, hauptsächlich eine nicht-spekulative Befreiungs- oder Erlösungslehre dar, die vor allem durch die Praxis der Meditation getragen werden sollte. Für *Buddha* selbst waren theoretische und philosophische Themen nur soweit von Bedeutung, wie es für den praktischen Weg zur Befreiung von Nöten war. Das Interesse für die verschiedensten philosophischen Diskussionen schien aber nach dem Tode *Buddhas*, in erhöhtem Maße geweckt worden zu sein, obwohl er es selbst vermied, die später von anderen weiterentwickelten Aspekte ontologisierend zum dogmatischen Gegenstand einer Lehre zu machen. So entstanden zahlreiche Schulen, die es sich zur Aufgabe gemacht haben, vollständige und eigene Lehrsysteme zu entwickeln und bereit zu stellen, wobei diese in der Folge nicht unerheblich von den ursprünglichen Lehren abwichen. Dennoch war jede Schule auf ihre Weise bemüht, ihren Bezug immer unmittelbar mit der Person *Buddhas* als „Religionsstifter“<sup>326</sup> in Verbindung zu bringen bzw. akzeptierten sie alle die grundlegenden Lehren des *Buddha*.<sup>327</sup> Die Schulen können im Buddhismus zunächst unterteilt werden in das sogenannte „*Hinayana*“, was für „kleines Fahrzeug“ steht und als geringschätzende Bezeichnung des *Mahayana* (großes Fahrzeug) verwandt wurde.<sup>328</sup> Weiterhin unterteilt man in *Mahayana* (auch großes oder Vollendungs- oder Vollkommenheitsfahrzeug) und *Vajrayana* (auch Tantra, Tantrayana, Mantra-Fahrzeug oder geheimes Mantra).<sup>329</sup> Das *Vajrayana*, das sich auf spezifische buddhistische Texte, sogenannte *Tantras*, stützt, wird so auch als *tantrischer* Teil des *Mahayana* betrachtet. Das *Vajrayana* („Diamant-Fahrzeug“) ist philosophisch insgesamt auf das *Mahayana* gegründet<sup>330</sup>, es bedient sich aber sehr spezifischer Praxen und geht in dieser Hinsicht über das *Mahayana* hinaus. Das *Vajrayana* kommt heute hauptsächlich im tibetischen Buddhismus zum Tragen. Die drei Hauptschulen „*Hinayana*“, *Mahayana* und *Vajrayana* stehen für die historische Entwicklung des Buddhismus, aber auch für die verschiedenen Schulungsmethoden, die bis heute noch in den einzelnen Traditionen praktiziert werden, insbesondere im tibetischen Buddhismus alle gleichermaßen einem umfassenden Schulungsweg dienlich sind.<sup>331</sup> Der frühe Buddhismus entstand geographisch ursprünglich in Indien und verbreitete sich beispielsweise hauptsächlich als *Theravada*-Buddhismus in Sri Lanka (ursprünglich Ceylon), Thailand und Birma.<sup>332</sup>

---

<sup>325</sup> Zur Systematik der Schulrichtungen (*Hinayana*, *Mahayana*, *Vajrayana*) vgl. Conze 1986 und auch Schumann 1963, 1998, Zotz 1996, von Brück 1998.

<sup>326</sup> Vgl. das Vorwort von Heinz Bechert in Bechert/Gombrich 2000, S. 9.

<sup>327</sup> Vgl. Kalupahana 1976, S. 97.

<sup>328</sup> Diese abschätzige Bezeichnung wird von den traditionellen Schulen nicht akzeptiert. Besser wäre es, vom *Theravada*-Buddhismus zu sprechen. Da der frühe Buddhismus allerdings auch andere Schulen umfaßt, trifft diese Bezeichnung nicht ganz zu. Dumoulin schlägt die Bezeichnung *Shravakayana* vor. Diese leitet sich aus der Gruppe der Jünger, der unmittelbaren Höferschaft des *Buddha* ab (vgl. Dumoulin 1995, S. 158-162). Aber auch dieser Begriff ist ein Begriff, der von außen (auch vom *Mahayana*) auferlegt ist. Ich werde hier mit *Gäng* hauptsächlich vom frühen Buddhismus sprechen. Wenn ich doch vom „*Hinayana*“ spreche, dann keinesfalls, um den diffamierenden Effekt beabsichtigt zu reproduzieren, sondern weil dieser Begriff in vielen Kontexten verwendet wird. Er wird dann hier einfach benutzt, um bezüglich der von anderen mit diesem Begriff deklarierte Phase des Buddhismus keine Mißverständnisse aufkommen zu lassen.

<sup>329</sup> Vgl. Dalai Lama 1991, Hopkins 1999a, Söpa/Hopkins 1977.

<sup>330</sup> Vgl. Zotz 1996, S. 232, Fischer-Scheiber u.a. 1997, S. 423, von Brück 1999, S. 107, Kvaerne 2000, S. 293.

<sup>331</sup> Vgl. Trungpa 1982, S. 36, Dalai Lama 1991, S. 83.

<sup>332</sup> Vgl. über den *Theravada*-Buddhismus und seine Wurzeln Bechert/Gombrich 2000. Zum *Theravada*-Buddhismus vgl. auch Dumoulin 1970, S. 35-40. Zur Ausbreitung des Buddhismus in zeitlicher Hinsicht vgl. im einzelnen Conze 1986, S. 74.

Weitestgehend als *Mahayana* gelangte der Buddhismus unter anderem nach China, Korea, Tibet und auch Japan.<sup>333</sup> In Japan, und auch China, nahm er vor allen Dingen als *Zen*-Buddhismus Gestalt an<sup>334</sup>, wobei der *Zen*-Buddhismus (chin. Ch'an) als solcher unter dem Einfluß von *Bodhidharma* zwischen dem 6. und 7. Jahrhundert in China entstanden ist.<sup>335</sup> Wenngleich in dieser Arbeit das *Mahayana* von besonderer Relevanz sind, ist es notwendig, den Weg zum *Mahayana* zu beschreiben, denn erst darüber wird das spezifische Verständnis über Nicht-Identität und Leerheit des *Mahayana*-Buddhismus in aller Deutlichkeit aufzeigbar.

### 3.4.1 Die frühbuddhistischen Schulen

Das sogenannte *Hinayana* (Kleine Fahrzeug) war die erste übergreifende Gruppierung, die sich in den ersten Jahrhunderten nach dem Tod *Buddhas* formierte.<sup>336</sup> Für sie wird insgesamt als charakteristisch betrachtet, daß die Lehre *Buddhas* hier nur für wenige Auserwählte zugänglich war und einer dogmatischen und monastischen Struktur unterlag. Diese Dogmatik spiegelte sich beispielsweise in einer Zwei-Klassen-Aufteilung wieder (Heilige (Arhats) und gewöhnliche Menschen), die mit einer sich erhöhenden Spannung zwischen Mönchstum und Laienschaft einherging. Die frühen Heilsideale kamen im *Shravaka* (Hörer) und *Pratyekabuddha* (Privatbuddhas) zum Ausdruck, die beide die Erlösung aus dem Daseinskreislauf vor allem für sich allein suchten.<sup>337</sup> Hinsichtlich der ursprünglichen Lehre ist bedeutsam, daß vom *Buddha* Gelehrtes und auch offengelassene Fragen in den späteren Schulen zu teilweise abweichenden Interpretationen seiner Lehre (oder seines Schweigens) kamen; insbesondere in bezug auf metaphysische Fragen, also Fragen, die nicht unmittelbar aus der Erfahrung herausgelesen werden konnten.<sup>338</sup> Im Mittelpunkt dieser metaphysischen Bemühungen in der Phase nach *Buddha* steht insbesondere die Frage nach dem Status der letzten Gegebenheiten der Welt- und Subjektconstitution, den *Dharmas*, die sich u.a. auch auf die oben erläuterten *Skandhas*, *Dhatus* und *Ayatanas* beziehen.<sup>339</sup> Die *Abhidharma*-Scholastiker waren im Gegensatz zum *Buddha* in einer streng rationalen, systematischen Haltung bemüht, die Wirklichkeit in Wirkliches und weniger Wirkliches aufzuteilen, sie auf geistig und körperlich Essentielles zu reduzieren. In den *Abhidharma*-Systematiken des Buddhismus findet sich diesbezüglich u.a. die Unterscheidung zwischen *bedingten*, zusammen-

---

<sup>333</sup> Vgl. Conze 1986, S.49.

<sup>334</sup> Zur Besonderheit und Entwicklung des Zen und der entwicklungs-historischen Beziehung zwischen China und Japan bezüglich des Zen vgl. beispielsweise Dumoulin 1976, 1985, 1986, 1990. Zu philosophischen Untersuchungen vgl. Arifuku 1999, Izutsu 1986, Nishitani 1960, 2001, Shimizu 1979, Ueda 1974, 1996, Yamaguchi 1984, 1997, und auch die schon klassischen Werke von Suzuki 1963, 1973, 1975, 1984, 1989, 1990, 1991. Vor allem in praktisch-meditativer Hinsicht vgl. z.B. Chang 1979, Koudela 1998, Suzuki (Shunryu) 1998.

<sup>335</sup> Vgl. Dumoulin 1990, S. 92-95, Fischer-Schreiber u.a. 1997, S. 470, 43-44

<sup>336</sup> Der früheste Beginn kann hier mit *Buddhas* Wirken um das 5./6. Jahrhundert datiert werden (vgl. Schumann 1998, S. 239). Ich werde anstatt *Hinayana* diese Phase, wie erwähnt, vor allem als „frühen Buddhismus“ bezeichnen, wobei ich die davorliegende Phase, in der die Lehren des *Buddha* fallen, wenn es notwendig ist, noch besonders betonen werde.

<sup>337</sup> Vgl. Dumoulin 1995, S. 157-176, Fischer-Schreiber u.a. 1997, S. 296, 350, 404-405, Schumann 2000, S. 252.

<sup>338</sup> Zur Definition des Metaphysischen hinsichtlich der Ablehnung des *Buddha* vgl. Kalupahana 1976, S. 153-162. Die vom *Buddha* abgelehnten Fragen betrafen vor allem Dauer der Welt (endlich, nicht endlich), Beschaffenheit der Seele (identisch mit Körper oder nicht), Existenzart des Erleuchteten nach dem Tod.

<sup>339</sup> Auch zum Beispiel eher abstrakte Merkmale wie Entstehen, Bestehen und Vergehen werden als wesentliche Merkmale des Zusammengesetzten (*Samskrita*) bezeichnet.

gesetzten (Samskrita) und *unbedingten*, nicht zusammengesetzten (Asamskrita) *Dharmas* (s.u.). Trotz ihrer Bedingtheit sollen bedingte *Dharmas* mit einer gewissen spezifischen Funktion und Existenz ausgestattet sein. *Von Brück* charakterisiert diesen – später von *Nagarjuna* kritisierten – doppelten Sinn schon im Verhältnis zum *Mahayana* folgendermaßen:

„»Reduktion« bedeutet [...] nicht, daß die *dharmas* unabhängig voneinander existieren würden, sie sind vielmehr gegenseitig voneinander abhängig. Die Wirklichkeit entsteht ja überhaupt erst auf der Grundlage von »Elementen«, die einander gegenseitig bedingen und in wechselseitiger Kausalität miteinander wirken. Dies *ist* das grundlegende Charakteristikum der Wirklichkeit (*dhatu*). Das ungeheuer verzweigte Netz der Kausalitäten über Raum und Zeit hinweg bewirkt, daß letztlich alle *dharmas* miteinander korrespondieren, sich verändern und neu formieren, ohne doch ihre jeweilige Besonderheit zu verlieren. Jeder *dharma* hat also einerseits eine spezifische individuelle Existenz, andererseits ist er bezogen auf andere, und nur in dieser Beziehung *ist* er. Er ist in gewissem Sinne »permanent« und »impermanent« zugleich. Erst die spätere Mahayana-Theorie der Leerheit (*shunyata*) entkleidete die *dharmas* ihrer realistisch verstandenen Eigenexistenz, denn *dharmas*, so betonte man nun, verändern sich und können daher weder dauerhaft sein noch begrifflich fixiert werden.“<sup>340</sup>

Den *Dharmas* selbst – auch beeinflusst durch den für wichtig gehaltenen (dualistisch) analytischen Prozeß der Klassifizierung in den scholastischen Arbeiten – wird also vor allem im *späten Theravada* und im *Sarvastivada* ein gewisses spezifizierbares Eigensein (Svabhava), also Realität zugesprochen, die hinsichtlich ihres Grades über der fluktuierenden Erscheinungsweise der Welt und ihrer leidgeprägten Subjekte steht.<sup>341</sup> Gemäß diesen Überlegungen gruppieren sich *Dharmas* und konstituieren Personen und Dinge und fallen letztlich wieder auseinander; sie sollen entstehen, bestehen und wieder vergehen, was grundlegend für alles Zusammengesetzte ist. Den (wenn auch ephemeren) *Dharmas* kommt in jedem Fall mehr Wirklichkeit zu als den oberflächlichen Erscheinungen, die nur als Folge der komplexen Kombination von *Dharmas* verstanden werden. Der nach dem Tode des *Buddha* sich entwickelnde Buddhismus ist also mit der *Dharma*-Theorie in besonderer, in vorher in der Form nicht dagewesener Weise bestrebt, *die Wirklichkeit durch eine Reduktion der Erscheinungen auf die Wirklichkeit tragende Säulen bzw. Faktoren zu rekonstruieren*. Je nach Schule wird den *Dharmas* dann mehr oder weniger Realität und ein spezifischer temporärer Status zugesprochen. Die Ansichten über den Realitätsgrad und der Zeitlichkeit schwanken in ihren Extremen zwischen Sein und Nicht-Sein, ewige (transzender) Dauer und Momentarismus. Schon der *Buddha* legte durch die Erkenntnis der oben dargestellten psychologischen Zusammenhänge den Grund für spätere scholastische Systematisierungen. Er selbst äußerte sich in seiner ausdrücklich empirischen, an persönlicher Erfahrung ausgerichteten Haltung aber nicht eindeutig zu metaphysischen Fragen wie z.B. der Existenz eines Erleuchteten nach dem Tode, des Beginns, der Beschaffenheit und Dauer des Universums und vor allem des Seins oder Nicht-Seins in der Welt.<sup>342</sup>

---

<sup>340</sup> Von Brück 1998, S. 91-92. Hervorhebung von M. von Brück.

<sup>341</sup> Vgl. Conze 1990, S. 125-146, S. 320-322, Kalupahana 1976, S. 99-91.

<sup>342</sup> Vgl. z.B. Majjhimanikaya 72. Vgl. auch Kalupahana 1975, S. 177-185, Conze 1990, S. 49, Frauwallner 1994, S. 63, Zotz 1996, S. 45, Fischer-Schreiber u.a. 1997, S. 15, Schumann 1998, S. 73. Bei *Buddha* sind die *Dharmas* eher als Größen zu ver-

„Auf zweierlei (Möglichkeit) kommt, Kaccayana, diese Welt zumeist hinaus, auf Sein und auf Nichtsein. Für den nun, Kaccayana, der den Ursprung der Welt der Wirklichkeit gemäß mit richtigem Verständnis betrachtet, gibt es das nicht, was in der Welt ‚Nichtsein‘ (heißt); für den aber, Kaccayana, der die Aufhebung der Welt der Wirklichkeit gemäß mit richtigem Verständnis betrachtet, gibt es das nicht, was in der Welt ‚Sein‘ (heißt). [...]. ‚Alles ist,‘ das, Kaccayana, ist das eine Ende. ‚Alles ist nicht,‘ das ist das andere Ende. Diese beiden vermeidend, verkündet in der Mitte der Tathagata seine Lehre.“<sup>343</sup>

Für *Buddha* war vor allem die Frage nach den Ursachen des Leides und den Bedingungen für dessen Aufhebung von Bedeutung und weniger die Frage nach der realen Existenzweise beispielsweise der in der Meditation erkennbaren psycho-physischen Faktoren. *Buddha* bezieht sich in seiner Wahrnehmungsanalyse zwar auf eine „Außenwelt“, trotzdem betont er dabei den konstruktivistischen Charakter der Erscheinungen, die vor allem und immer Erscheinungen für das Bewußtsein sind, dessen Reinigung bzw. Auslöschung zwar nicht unabhängig von „äußeren“ Einflüssen ist, aber unabhängig von metaphysischen Fragen auch zum Ende des Leids führen kann.<sup>344</sup>

Die erste wichtige schulische Untergruppierung, die sich nun aus einer ersten Spaltung innerhalb des zweiten großen buddhistischen Konzils im 4. Jhr.v.Chr. nach dem Tode *Buddhas* ergab, fand sich im *Mahasanghika* (Anhänger der großen Gemeinde) wieder. Die andere Gruppe ist die Schule der *Sthavira-Vada* (Ssk.: Lehre der Ordensältesten), aus der sich später das *Theravada* entwickelt hat, welches die heute einzig noch existierende Form des frühen Buddhismus ist.<sup>345</sup> Wichtig ist, daß die *Mahasanghikas* das *Bodhisattva*-Ideal einführen und auch den *Buddha* nicht mehr nur als ein irdischen, historischer Lehrer, sondern – in Anlehnung an die etwas hinter den Erscheinungen vermutende indische Tradition – als überzeitliches Wesen interpretieren<sup>346</sup>, was von *Theravadins* abgelehnt werden muß. Dabei ist von Bedeutung, daß die Erlösung von da an weniger als in der Macht des einzelnen stehend interpretiert wurde, sondern Hilfe vor allem aus diesem transzendenten überweltlichen Bereich erhofft werden konnte; Aspekte, die für das *Mahayana* wesentlich wurden.<sup>347</sup> Conze weist auf einen weiteren für das spätere *Mahayana* wichtigen Aspekt hin: schon die *Mahasanghikas* weiteten die bei den *Sthaviras* vertretene Idee der Leerheit der Person (*Anatman*) ausdrücklich auf die Leerheit der *Dharmas* und somit auf die auf *Dharmas* aufgebaute Wirklichkeit aus.<sup>348</sup> Auch die Bausteine, die *Dharmas* der Personen und der Welt selbst werden schon als leer begriffen. Diese und die unten von *Kalupahana* angesprochenen Tendenzen in spezifischen Zweigen des *Theravada* zeigen, daß – nachdem sie schon in den Reden des *Buddha* (implizit) formuliert wurden – im frühen Budd-

---

stehen, die in der Meditation erfaßt und differenziert werden können. Bei den Skandhas z.B. gilt es zu erkennen, daß sie nicht das Selbst sind bzw. eine einheitliche, unzerstörbare Identität generieren.

<sup>343</sup> Samyuttanikaya 12, 15, 4-7.

<sup>344</sup> Vgl. Dighanikaya 11, S. 157-158 (285-286).

<sup>345</sup> Vgl. zur frühen Spaltung Conze 1953, S. 112, 1990, S. 165 ff, Zotz 1996, S. 63 ff, von Brück 1998, S. 142, Fischer-Schreiber u.a. 1997, S. 194-195, 360, Schumann 1998, S. 117 ff.

<sup>346</sup> Vgl. Conze 1990, S. 279, Zotz 1996, S. 64.

<sup>347</sup> Vgl. hierzu Schumann 1963, S. 51, Zotz 1996, S. 64.

<sup>348</sup> Vgl. Conze 1990, S. 281.

hismus die Leerheits-Doktrin und auch das *Bodhisattva*-Ideal im wesentlichen entwickelt waren und somit die Entstehung des *Mahayana* prinzipiell angelegt war.

Die andere sich aus der frühen Teilung ergebende Schule ist das erwähnte *Theravada*. Im *Theravada* ist eine der wichtigsten Quellen für die ursprünglichen Lehren und die historischen Daten über den *Buddha* zu sehen, die im *Pali*-Kanon – der in den Dreikorb (P.:Tipitaka), in *Vinaya*-Pitaka (Korb der Mönchsregeln, *Sutta*-Pitaka (Korb der Lehreden des Buddha) und *Abhidhamma*-Pitaka<sup>349</sup> (Korb der Scholastik) unterteilt wird – aufbewahrt ist. Zu den bedeutenden außerkanonischen Autoren des *Theravada* zählt *Buddhaghosa*, der als Autor aus dem schon oben zitierten *Visuddhi-Magga* bekannt ist, womit er eine systematische Arbeit auch zu den psychologischen *abhidharmischen* Aspekten vorgelegt hat. In der Regel wird nicht selten als Hauptunterscheidungskriterium zwischen *Hinayana* und *Mahayana* der Umstand angegeben, daß im ersteren ein pluralistischer Realismus bzw. die reale Existenz der Welt und ihrer Elemente, im letzteren die Leerheit aller *Dharmas* angenommen wird; diese Ansicht wird dann auch manchmal auch auf das *Theravada* ausgedehnt.<sup>350</sup> *Kalupahana* macht diesbezüglich vor allem auch in bezug auf *Buddhaghosa* auf einen außerordentlich wichtigen Punkt aufmerksam, der einerseits eine wesentliche Differenzierung innerhalb des *Theravada*, andererseits Gemeinsamkeiten und Differenzen zwischen frühem und späterem *Theravada* und *Mahayana* kennzeichnet. *Kalupahana* zeigt – u.a. in Zurückweisung von *Murtis* etwas unkritischer Dichotomisierung – auf, daß in bezug auf den Status der *Dharmas* nicht nur schon in den *Buddha*-Reden, sondern auch in einigen *Theravada*-(*Abhidharma*) Schriften nicht nur von der Leere von einem unabhängigen, außerhalb der Daseinselemente liegenden Selbst, sondern (in Zurückweisung der substantialistischen Haltung der *Sarvastivadins*) auch von der Leere der *Dharmas*, die dieses Selbst und die Welt konstituieren, ausgegangen wird; ein bedeutender Umstand, der auch die dichotome stereotype Unterscheidung zwischen *Hinayana* und *Mahayana* unterminiert.<sup>351</sup> Also nicht nur in den *Sutras*, in den Lehrreden des *Buddha*, wird schon jegliche philosophische Ontologisierung und Hypostasierung verworfen, sondern demnach auch im *Theravada* selbst. *Kalupahana* betont, daß im *Theravada* insbesondere erst in einer Phase *nach* und (in Verkleidung) auch schon bei *Buddhaghosa* Gedanken wie sie im *Sarvastivada* und *Sautrantika* (s.u.) in Form von Ontologisierungen und Eternalisierungen aufkamen und die Lehre der *Theravadins* beeinflussten.<sup>352</sup> Erst in dieser Spezifizierung kann gesagt werden, daß sich auch das *Theravada* in

---

<sup>349</sup> Dieser wird in sieben Bücher eingeteilt: Dhamma-Sangani, Vibhanga, Katha-Vatthu, Puggala-Pannatti, Dhatu-Katha, Yamaka, Patthana (vg. Govinda 1992, S. 196-197).

<sup>350</sup> Vgl. von Brück 1998, S. 91, 2000, S. 199. Auch im tibetischen Buddhismus gilt dies in oft undifferenzierter Weise als Unterscheidungskriterium zwischen „Hinayana“ als ganzem und Mahayana (vgl. z.B. Kalu Rinpoche 1991, S. 19, Trungpa 1999, S. 208, Dalai Lama 2000, S. 22-23). Der tibetische Buddhismus bezieht sich allerdings (z.B. die Gelugpas) vor allem auf den *Abhidharma* der *Sarvastivadins*. Diese scheinen in der Tat einen realistischen Pluralismus und Atomismus zu verfechten (s.u.).

<sup>351</sup> „Even a later Theravada text such as the Kathavatthu is unequivocal in its criticism of the Sarvastivada conception of the ‘substantiality of dharmas’ (dharma-svabhava)” (Kalupahana 1975, S. 80). Der Kathavatthu ist eines der sieben *Abhidharma*-Bücher (vgl. Govinda 1992, S. 196-197).

<sup>352</sup> Vgl. Kalupahana 1975, S. 71-72, 82, 148, Kalupahana 1976, S. 99, 103. Auch Zotz betont, daß im *Theravada* prinzipiell die *Dharmas* nicht so substantiell aufgefaßt werden wie im *Sarvastivada* (vgl. Zotz 1996, S. 75). Auch finde sich im *Theravada* zwar eine analytische, aber weniger objektivierende, sondern eine eher meditativ-praktische Haltung, die mehr auf Transformation der Emotionen und des Bewußtseins zugunsten der Befreiung hin angelegt sei.

einer metaphysischen Haltung u.a. von der ursprünglichen Lehre *Buddhas* entfernte.<sup>353</sup> So hielt z.B. das metaphysische Konzept eines Bewußtseinsstroms bzw. eines (unterbewußten) Lebenskontinuums (*Bhavanga*), das vor allem schon bei den *Sautrantikas* und später im *Cittamatra* postuliert wurde, Einzug in die Lehre *Buddhaghosas*.<sup>354</sup> Auch hinsichtlich der *Dharmas* findet sich eine essentialistische Akzentuierung, die sich auch hinsichtlich der anti-metaphysischen und anti-konzeptuellen Haltung des *Buddha* und auch des *Mahayana* von diesem abhebt. *Buddhaghosa* beschreibt z.B. hinsichtlich der Unwissenheit, wie die Subjekte nicht die „wirklichen“ Daseinsbausteine – in diesem Fall die *Skandhas* – erfassen, sondern lediglich die Erscheinungen:

„Als Avijja [Pali: Unwissenheit. Sanskrit Avidya, B.P.P.] gilt auch das, was zu den im höchsten Sinne (*paramattho*) unwirklichseienden (*a-vijjamana*, wörtlich. ‚nicht zu finden‘) Dingen wie ‚Mann, Frau‘ usw. hintreibt, aber nicht zu den *wirklich vorzufindenden* Daseinsgruppen [Skandhas, B.P.P.]“<sup>355</sup>

Wenngleich es in diesem Zitat nicht hauptsächlich um die Frage von Existenz der *Dharmas*, sondern um die Definition von Unwissenheit geht, die sich weitgehend auf den nicht-erkannten Unterschied zwischen Sein und Erscheinung bezieht und Lohnenswertes (*Skandhas*) von Nicht-Lohnenswertem (Mann, Frau) nicht zu trennen vermag, wird doch deutlich, daß hier eine klare Unterscheidung zwischen Erscheinungen (in Samsara) und der „wirklicheren“ Existenzweise der Dinge und Personen, die aus Sicht des Erleuchteten erfaßt werden kann, unterschieden wird. Diesbezüglich kritisiert *Kalupahana*, daß durch die Betonung der *Skandhas* (als übrigbleibende Faktoren der Analyse) überhaupt der empirische Unterschied zwischen Mann und Frau in philosophischer Manier verwischt würde.<sup>356</sup> Mit der Akzentuierung von *Dharmas* wie den *Skandhas* wird hier bestimmt, was die Wirklichkeit sein soll.<sup>357</sup> Entlang der Unterscheidung zwischen *Hinayana* und *Mahayana* unterstreicht *Kalupahana* bezüglich solcher Wirklichkeitsbestimmungen, daß insbesondere die späte, post-*Buddhaghosasche* dualistische Haltung der *Theravadins* (wie auch der Sarvastivadins) zu einer auch „substantialistischen“ Übergewichtung der *Dharmas* geführt hat; Nicht-Identität als ein Moment der Kennzeichnung der Kontingenz und Konstrukthaftigkeit auch solcher Kategorien geriet so (auch als notwendiges Moment der Erlösung) aus dem Blick. So kulminierte die allgemein in den *Abhidharma*-Analysen getroffene Unter-

---

<sup>353</sup> Wenngleich von Brück hier diese Unterscheidung auch nicht trifft, postuliert er eine solche substantialistische Haltung für das Theravada (vgl. von Brück 1998, S. 91, 96, von Brück 2000, S. 198-199).

<sup>354</sup> Vgl. Visuddhi-Magga I, S. 26-27 (21). Vgl. auch Kalupahana 1992, S. 213.

<sup>355</sup> Visuddhi-Magga XVII, S. 614 (526). Hervorhebung von B.P.P.. Buddhaghosa spricht hier mit *paramattho* (Höchste Wahrheit, Sanskrit: *Paramartha-Satya*) schon eine Unterteilung zwischen höchster und konventioneller Wahrheit (*Samvriti-Satya*) an, die auch für das Mahayana von großer Bedeutung ist, was gezeigt wird. Interessant ist hier, daß hier das Leibliche, die Leidenschaft und auch das Sexuelle strikt zurückgewiesen und als nicht heilsam eingestuft wird. Diese radikale Ablehnung wird über die Philosophie des Mahayana vor allem im Vajrayana überwunden, in dem alle menschlichen Aspekte wieder für den Erlösungsprozeß berücksichtigt werden können; auch Sexualität und Emotionalität.

<sup>356</sup> Kalupahana 1992, S. 212.

<sup>357</sup> Im *Abhidhammattha-Sangaha*, der eine Zusammenfassung des frühen *Abhidharma* (P.: *Abhidhamma*) ist, geht es nach *Nyanatiloka* ebenfalls um eine (vergegenständlichende) Trennung zwischen höchsten Wirklichkeiten (*Paramattha-Sacca/Paramartha-Satya*) und relativer Wahrheit (*Samvriti-Satya*), denn hier werden die einzelnen Elemente (wie mentale und physische Faktoren) seiner Meinung nach ebenfalls zu der höchsten Wirklichkeit im Gegensatz zu den durch sie konstituierten Größen (wie Ich, Person, Ding etc.) gezählt (vgl. *Nyanatiloka* 1995, S. 11).

scheidung zwischen Geist (Citta) und Materie z.B. ähnlich wie jene von *Descartes* zu einer *Vergegenständlichung* der die „Wirklichkeit“ konstituierenden Faktoren.<sup>358</sup> Die Folge war, daß die Außenwelt durch die atomistische Vergegenständlichung der Form im *Theravada* (wie im *Sarvastivada*) mehr oder weniger als eine Realität betrachtet wurde<sup>359</sup>, in der auch das Leid faktisch wirksam werden konnte, dessen Ende im frühen Buddhismus dann insbesondere als Auslöschung des Bewußtseins verstanden wurde. Aber kulminierte nicht nur dieser Dualismus zu einer Verfestigung der Form, sondern führte auch jener Dualismus zwischen dem Geist insgesamt und seinen veränderlichen geistigen Faktoren (Cetasika) zu einer *Vergegenständlichung* des zu reinigenden Hauptgeistes (Citta) selbst. Die Folge solcher *Abhidharma*-Scholastik (insbesondere auch des *Sarvastivada*) insgesamt schließlich war, daß zwar das Selbst annihiliert wurde, aber die Momente der Analyse (in den späteren *Abhidharma*-Analysen) selbst zu höchsten Wahrheiten (Paramartha-Satya) avancierten:

„This ist the dualism that is characteristic of the entire *Abhidharma* philosophy. Although the ‚self‘ (*atman*) or, to use an expression from Gilbert Ryle, ‚the ghost in the machine‘ was eliminated, the machine itself became a substance, an Ultimate Reality, a status it did not have in early Buddhism.“<sup>360</sup>

Solche Gewichtung und Differenzierungen der Daseinsgruppen lassen sich im *Mahayana* nicht mehr in dieser Form finden, denn hier wird betont, daß aufgrund der Interpendenz der Dinge diese hinsichtlich ihrer letztendlichen Bestehensweise nicht unterschieden sind vom Absoluten, von der Leerheit. Auch die scholastisch aufgelisteten *Dharmas* sind leer, so daß von einem *Seienden*, das dann „wirklicher“ ist, nicht mehr explizit gesprochen werden kann, denn prinzipiell ist alles ohne Wesen und somit leer von Existenz. Auch die Trennung zwischen *Samsara* und *Nirvana* ist hiervon betroffen, denn auch das *Nirvana* ist Leerheit, nicht faßbar, unbeschreiblich, über alle Gegensätze erhaben. Die nicht-dualistische Sichtweise des *Mahayana* erlaubt es schließlich auch – wenngleich Leerheit auch in gewisser Weise alles Seiende transzendiert und ebenfalls vereint –, die oben verwischten Kategorien wie Mann und Frau wie auch alle anderen empirischen Erscheinungen letztlich in ihrer Differenz zu *affirmieren*, da sie im *Mahayana* als Spiel der Leere verstanden werden: Leere ist auch Form (s.u.). Trotz der Radikalisierung des Leerheits-Verständnisses erfährt der relative Bereich also eine deutliche Aufwertung, was paradoxerweise im Festhalten an einer spezifischen Differenzierung zwischen der relativen und der höheren Wahrheit begründet liegt; denn in der Differenzierung liegt im *Mahayana* gleichzeitig die (auch ethisch relevante) Affirmation vor allem des Relativen.

Wie man sich nun aber letztlich auch immer die „Substanz“ oder die „nicht-reduzierbare Wirklichkeit“ der *Dharmas* im späten *Theravada* vorzustellen hat: das Hauptunterscheidungskriterium zwischen spätem *Theravada* und *Mahayana* (und Buddhas Lehre) besteht vor allem in

---

<sup>358</sup> „This theory of a ‚substance‘ or ‚substratum‘ (*svabhava*) was, therefore, the inevitable consequence of the rigid dichotomy between mind (*citta*) and matter (*rupa*)“ (Kalupahana 1976, S. 100).

<sup>359</sup> Kalupahana 1976, S. 100, 103.

<sup>360</sup> Kalupahana 1976, S. 100. Vgl. Auch Kalupahana 1987, S. 105-110. Wichtig ist für Kalupahana, daß die Unterscheidung zwischen relativer und höchster Wahrheit vor allem in den Kommentaren zur *Abhidharma*-Literatur (wie im *Atthasālini* als Kommentar zum *Dhammasāngani*) deutlich hervorgehoben wurde, noch nicht in den *Abhidharma*-Schriften selbst (vgl. Kalupahana 1987, S. 107).

der sich anscheinend verselbständigenden Neigung zu abstrakt-rationalen Systematisierungen und *nicht-empirischen metaphysischen* Ausschweifungen, die schon vom *Buddha* und dann vom *Mahayana* zugunsten einer nicht-dualistischen, nicht-spekulativen Haltung zurückgewiesen wurden. Dabei darf man jedoch nicht vergessen, daß diese wie andere Qualifizierungen von Schulrichtungen immer von einer (meist identifizierenden) Außenposition vorgenommen werden, die aus einer Innenperspektive vor dem Hintergrund des immer auch soteriologischen Zieles möglicherweise weniger streng ausfallen würden. Soweit ich es bis hier einschätzen kann, ist mit der analytisch-qualifizierenden Unterscheidung z.B. zwischen „wirklichen“ *Dharmas* und den illusionären Erscheinungen – bei aller metaphysischer Spekulation – vor allem immer auch die konkrete Dimension des *Psychologischen* angesprochen, insofern das Anhaften an illusionären Phänomenen (wie ein unzerstörbares Ich) bei deren Wandel oder Auflösung zu leidhaften Erfahrungen führen kann. Dieses Leid und dessen Ursachen (Haß, Begierde, Verblendung) – die ebenfalls als bedingte *Dharmas* und so als reale, aber zu überwindende Größen gedeutet werden<sup>361</sup> – sollen dann durch die Erkenntnis der Unbeständigkeit (*Anicca/Anitya*), der Leidhaftigkeit (*Dukkha/Duhkha*) und der Nicht-Selbthaftigkeit (*Anatta/Anatman*) aller Erscheinungen, vor allem der eternalistischen und substantialistischen Identitäts- und personalen Selbstvorstellung aufgehoben werden. Das Studium der *Dharmas* als bedingende und (im Gegensatz zum Nirvana) bedingte Faktoren der Phänomene wird allgemein als ein vernünftigerer (weil auf exakte Einheiten sich gründender), als ein „wahrhaftigerer“ (weil die wirklichen Gegebenheiten berücksichtigender) und insbesondere „heilskräftigerer“ (weil die innere Ruhe fördernder) Weg angesehen.<sup>362</sup> Also selbst die scholastischen Auflistung hatten im *Theravada* (und in anderen scholastischen Systemen) insbesondere die Funktion, die Möglichkeit eines Selbst meditativ-analytisch, teilweise auch in streng rational analytischer Weise kategorisch auszuschließen, um letztlich aber einen Weg über die Reinigung des Bewußtseins zur Befreiung vom subjektiven, emotional aufgeladenen Anhaften und so vom Leid aufzuzeigen, und nicht, um der reinen Rationalisierung willen<sup>363</sup> – wengleich wohl nicht bestritten wird, daß diese Bemühungen nicht nur im *Theravada* möglicherweise über die ursprünglichen Intentionen *Buddhas* hinausgingen, insbesondere auch in bezug auf den Status des Selbst, denn ähnlich wie auch im *Sarvastivada* wird die Subjektivität überhaupt als reine Illusion abgetan, die es zu durchschauen gilt, um aus dem Daseinskreislauf durch das Erlöschen austreten zu können.<sup>364</sup>

Im Laufe der folgenden Jahrhunderte spalteten sich weitere Schulen ab. Eine Schule, die in besonderer Weise prägend für den frühen Buddhismus war, ist die oben genannte *Sarvastivada*-Schule, die sich im Besitz eigener Lehrtexte wie den *Abhidharmakosha* des Philosophen und

<sup>361</sup> Vgl. Schumann 1998, S. 73-75, 134.

<sup>362</sup> Vgl. Conze 1990, S. 146, 322.

<sup>363</sup> Vgl. Also auch die Dharma-Theorie stellt eher eine Meditationstechnik dar und dient nicht ausschließlich der Theoretisierung (vgl. Conze 1990, S. 134, Zotz 1996, S. 44). Wenn man sich die Listen der Abhidharma-Analyse anschaut (vgl. auch Tabellen 8.1.1, 8.1.2) wird m.E. deutlich, daß hier ja doch Aspekte beschrieben werden, die eher als detaillierte Beschreibung der möglichen, in der Erfahrung ausweisbaren Bewußtseinszustände verstanden werden können. Schließlich werden die zur Befreiung dienlichen Aspekte ebenfalls in solche Kategorisierungen eingefügt, und zwar entlang einer Einteilung in unheilsame, neutrale und eben für den Befreiungsprozeß heilsame Faktoren. So stellt auch Zotz fest, daß z.B. im dem grundlegenden Abhidharma-Werk Dhammasangani („Aufzählung der Dharmas“) keine Einteilung der Dharmas nach objektiven Kategorien zu finden ist, sondern daß diese vor allem Anleitungen zu kontemplativen Nachempfinden sind (vgl. Zotz 1996, S. 74-75).

<sup>364</sup> Vgl. Zotz 1996, S. 79.

Gelehrten *Vasubandhu* befand. In dem System der *Sarvastivadins* (übersetzt ungefähr: „Alles-existiert-Lehre“) wird den mystischen Elementen keine größere Bedeutung mehr beigemessen, sondern herrscht hier ein nüchterner, klarer und objektivierender Verstand.<sup>365</sup> Diese Sichtweise spiegelt sich beispielsweise in der Haltung zu den Versenkungszuständen des *Buddha* wieder, indem diesen – in Opposition zum noch auch praktisch orientierten *Theravada* – nämlich kaum noch Beachtung geschenkt wird. Im Gegensatz dazu versuchen die *Sarvastivadins* in Anlehnung an *Buddhas* Lehre von den *Dharmas*, alle einzelnen subjektkonstitutiven Faktoren exakt zu bestimmen, um ein Selbst systematisch ausschließen zu können; alles, was sich finden läßt, sind eben nur einzelne Teile, Subjektivität gilt (ähnlich wie im *Theravada*) objektiv als unwirklich. In dieser Haltung konnte das Selbst, wie oben beschrieben, gänzlich annulliert werden. Im Zuge strenger scholastischer Klassifizierung wird dann, wie erwähnt, auch eine strikte Grenze zwischen geistigen und körperlichen Faktoren gezogen, wodurch u.a. eben auch der Dualismus zwischen Geist und Materie verstärkt wurde.<sup>366</sup> Konsequenterweise rezipieren die *Sarvastivadins* die sich in Indien verbreitende Atomlehre, um gemäß ihrer objektivierenden Haltung die Wirklichkeit in kleinste existierende Elemente aufzuteilen. Auch dies hat u.a. die Funktion, die *Anatman*-Lehre *Buddhas* äußerst sachlich und objektivistisch zu operationalisieren bzw. rational aufzuzeigen, daß die einzelnen Subjekte und auch Dinge nur aus unzähligen Faktoren, kleinsten Partikeln bestehen, in denen kein irgendwie gearteter Kern oder Wesen gefunden werden kann. Einer der wichtigsten Punkte in den Überlegungen der *Sarvastivadins* ist also die Annahme, daß kein wirkliches Ich, aber auch kein transzendentes Selbst im Menschen vorhanden ist, aber den Konstituenten, den *Dharmas*, eine übergeordnete Realität zukommt. Der *Buddha* selbst äußerte sich hinsichtlich des letztendlichen Status eines Selbst, wie aufgezeigt wurde, nicht eindeutig, sondern betonte er nur, daß in und außerhalb der fünf Gruppen des Ergreifens (*Skandhas*) kein unabhängiges, unwandelbares, ewiges Selbst aufzufinden sei bzw. daß die Gruppen nicht *Atman* sind.<sup>367</sup> Die Schule der *Sarvastivadins* nimmt das Schweigen *Buddhas* bezüglich der Frage nach der Existenz und Nicht-Existenz eines Selbst allerdings zum Anlaß, um überhaupt die empirische Erfahrung des Subjektiven und die Möglichkeit eines Selbst zu leugnen und diesen Aspekt der Lehre *Buddhas* zu einem starren philosophischen Konzept auszubauen.<sup>368</sup>

Bei der Systematisierung von *Dharmas* werden im scholastischen Buddhismus bestimmte Kategorien eingeführt, die die erwähnte Reduktion auf letztendliche Gegebenheiten stützen soll. Dabei ist die oben angedeutete Unterscheidung in konventionelle oder relative (*Samvriti-Satya*) und letztgültige oder absolute Wahrheiten (*Paramartha-Satya*) bedeutsam, die sich aber nicht nur im *Hinayana*, beispielsweise bei *Buddhaghosa* oder im *Abhidharmakosha* von *Vasubandhu* und so in der Schule der *Sarvastivada* (*Vaibashika*) finden läßt, sondern auch in den meisten darauf sich entwickelnden Schulen.<sup>369</sup> Eine andere Unterscheidung ist jene zwischen bedingten (*Samskrita*) und nicht-bedingten *Dharmas* (*Asamskrita*). Die bedingten *Dharmas* können als

<sup>365</sup> Vgl. Frauwallner 1994, S.143, Zotz 1996, S. 79.

<sup>366</sup> Vgl. Kalupahana 1975, S. 71.

<sup>367</sup> *Majjhimanikaya* 109. Vgl. auch Kalupahana 1976, S. 38-43.

<sup>368</sup> Vgl. hierzu Frauwallner 1994, S. 63.

<sup>369</sup> Vgl. Kalupahana 1976, S. 97-111. Zur Unterscheidung der Wahrheitsebenen der Schulen von *Vaibashika*, *Sautrantika*, *Cittamatra* und *Madhyamaka* vgl. z.B. Söpa/Hopkins 1977. Vgl. zur Unterscheidung der Ebenen im frühen Buddhismus auch von Brück 1998, S. 106-108.

Bausteine der empirischen Welt in der Erscheinungswelt im Wechselspiel mit anderen *Dharmas* Dinge und Personen zeitweise konstituieren. Die unbedingten *Dharmas* sollen die unwandelbaren Elemente der Realität darstellen. Beispielsweise nennen die *Theravadins* einen nichtbedingten *Dharma*, nämlich *Nirvana*, das als das Absolute verstanden wird<sup>370</sup>, und die *Sarvastivadins* nennen daneben beispielsweise noch den Raum.<sup>371</sup> Zu den bedingten *Dharmas* zählen in allen Schulen des frühen Buddhismus die *Skandhas* (wozu auch der Form-Aspekt gehört), *Ayatanas* (Sinnesfelder) und *Dhatus* (die 18 Elemente), welche (subjektive) Welt und Subjekt konstituieren und in der meditativen Analyse zur Erkenntnis der Selbstlosigkeit der Person führen sollen.<sup>372</sup> Diese Unterteilungen sind nur ein enorm kleiner Teil der Systematisierungen der scholastischen Bemühungen, dennoch zeigt sich hier schon, daß vor allem die Bereiche des Absoluten (*Nirvana*, Raum) und des Relativen (*Samsara*, Faktoren des Daseins) noch eindeutig unterschieden werden (und auch in der Außenwelt teilweise realistische Entsprechungen der einzelnen *Dharmas* angenommen werden<sup>373</sup>). Wichtig ist auch, wie oben mit *Kalupahana* betont wurde, daß in den scholastischen *Abhidharma*-Analysen, insbesondere des *Sarvastivada* die als nicht weiter reduzierbar betrachteten geistigen und formhaften *Dharmas* eben als *ultimative Realität* (*Paramartha-Satya*) verstanden werden. *Dazu gehören dann bedingte wie nichtbedingte unreduzierbare Dharmas*<sup>374</sup>: auf der einen Seite stehen so die relativ stabilen, nicht weiter reduzierbaren, ihre Identität bzw. Eigensein (*Svabhava*) bewahrenden Elemente, die Welt und Subjekte konstituieren, auf der anderen steht das *Nirvana*, das als Beendigung des real verstandenen Leidens (da z.B. ja auch Gefühl und Körper als leidverursachende Faktoren als wirklich verstanden werden) bzw. als Auslöschung des Seins des im Wiedergeburtskreislauf befindlichen Menschen gedeutet wird.<sup>375</sup>

Auch im *Sarvastivada* stützt man sich auf *Dharmas*, deren Eigensein zumindest in der *sichtbaren* Welt allerdings nicht immer offenkundig zu sein scheint, da die Erscheinungen entstehen, eine Dauer aufweisen, aber wieder zu vergehen scheinen. Allerdings werden diese entsprechend auf spezifische Weise gedeutet, indem sie nämlich nicht nur als entstehende und temporäre Momente im Prozeß des Entstehens und Vergehens gedeutet werden, sondern indem hier angenommen wird, daß die *Dharmas* grundsätzlich in *allen* Zeiten (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft) existieren (deshalb der Name „Alles-existiert-Lehre“).<sup>376</sup> Bei ihrem vermeintlichen

<sup>370</sup> Absolut wird hier nicht im Sinne eines hinter den Dingen Liegenden Verstanden, denn in den meisten Hinayana-Schulen gibt es nicht etwas hinter der Welt der Erscheinung, sondern *Nirvana* ist vor allem Verlöschen und Beendigung des Subjektiven.

<sup>371</sup> Vgl. Conze 1990, S. 254, Fn "a", und Frauwallner 1994, S. 117-118.

<sup>372</sup> Vgl. Conze 1990, S.147, auch *Kalupahana* 1976, S. 95. Zur Beziehung zur Meditation vgl. Dalai Lama 1993, S. 49-50, Dalai Lama 2001a, S. 140.

<sup>373</sup> Beispielsweise sollen die *Dharmas* „Entstehen“ und „Vergehen“ ihre Entsprechung in dem wirklichen Entstehen und Vergehen der Dinge in der Erscheinungswelt haben, in der ja auch z.B. als wirklich existierend begriffene Formen diesem Prozeß unterliegen sollen (vgl. hierzu auch Frauwallner 1994, S. 116). *Kalupahana* schiebt z.B. bezüglich der Wahrnehmungsauffassung und der frühen Realitätsauffassung: „[...] the Sarvastivadins as well as the later Theravada have attempted to justify direct perceptions as well as the real existence of the object. For this reason, they may be designated as realists“ (*Kalupahana* 1976, S. 103).

<sup>374</sup> Zur Auflistung und Anzahl vgl. Zotz 1996, S. 69-70.

<sup>375</sup> Vgl. hierzu Zotz 1996, S. 121-122, Dalai Lama 2002a, S. 80.

<sup>376</sup> Dies wird exemplarisch auch im folgenden Zitat deutlich, in dem *Vasubandhu*, der u.a. als Scholastiker des *Sarvastivada* bezeichnet werden kann, den Unterschied zwischen *Samvriti-Satya* und *Pramartha-Satya* erörtert und als Beispiel den bedingten, aber transzendent existierenden *Dharma* Form (*Rupa*) als eine höchste Wahrheit kennzeichnet: „Wenn sich die Erkenntnis eines Gegenstandes nicht mehr einstellt, sobald er zertrümmert ist, dann ist dieser Gegenstand als scheinbar wirklich [also als

Verschwinden am Ende einer spezifischen Existenz sollen sie in einen Zustand der stillen, ihre Identität und Eigensein (Svabhava) behaltenden Potentialität bzw. der Latenz überwechseln und so lange in dieser Form verharren, bis karmische Kräfte sie wieder aktivieren.<sup>377</sup> Aus identitätstheoretischer Perspektive ist der Aspekt der transzendenten Existenzweise der *Dharmas* von Interesse. Kontinuität wird hier nicht erklärt als ein Ablauf von Ereignissen in der Zeit, in der alles immer entsteht, besteht und vergeht, interpretiert. Erscheinende Kontinuität beruht auf einem Prozeß, durch den *ewig existierende Dharmas aktualisiert werden*, um bestimmte Phänomene und Wahrnehmungen immer wieder hervorzubringen. Eine Narbe kann schmerzen, da der Grund des Schmerzes in einer überzeitlichen Dimension immer weiterbesteht und nur zu einem bestimmten Zeitpunkt aus der Latenz herausfällt und als Schmerz aktualisiert wird. In einem Samen ist das identische Wesen der Frucht überzeitlich und unabhängig von wandelnden Faktoren manifestiert. Hat jemand z.B. eine Erinnerung an „Vergangenes“, ist diese keine Leistung eines gedächtnisbegabten Subjekts, sondern eine bewußte erneute Wahrnehmung des Denkkorgans (Manas) von objektiv und überzeitlich existierender *Dharmas*. Die Erinnerung ist also *keine* Konstitutionsleistung eines autonomen Subjekts, „sondern Objekte führen als Sekundärererscheinung zum Bewußtwerden, das ohne sie nicht bestünde.“<sup>378</sup> *Dharmas* sind auch in anderen alltäglichen Prozessen ständig gegenwärtig. Wenn z.B. ein Mensch ein Musikstück kreiert, werden überzeitliche *Dharmas* wie Entstehen<sup>379</sup> (der Melodie), Hören, Tasten, Denken und Bewußtwerdens aktualisiert, die als Grundelemente auch weiterbestehen, wenn das Musikstück vorbei ist. Hier wird also insgesamt die *Identität von Ursache und Wirkung* angenommen, insofern beispielsweise das Wesen „Apfelheit“ die gemeinsame Basis von einem Samen (Ursache) und dem daraus wachsenden und Äpfel tragenden Baum (Wirkung) ist<sup>380</sup>, oder der Schmerz die Verbindung zwischen zugeführter Wunde und Narbe etc. Hier stiften also die transzendenten *Dharmas* dadurch eine Identität zwischen den in der Erscheinungswelt liegenden Ursachen und Wirkungen, daß sie die essentielle *gemeinsame* Grundlage dieser Beziehung definieren. Vom *Buddha* vor allem als empirische (in der Meditation differenzierbare) Aspekte benannt und nicht philosophisch ontologisiert und substantialisiert, avancieren *Dharmas* hier explizit zu konstitu-

---

konventionell, B.P.P.] zu betrachten, so wie ein Topf, bei dem sich, wenn er zertrümmert ist und nur die Scherben vorhanden sind, die Erkenntnis des Topfes nicht mehr einstellt. [...]. Wenn man [...] dem gewöhnlichen Gebrauch gemäß dem Vorhandensein eines Topfes usw. spricht, so ist das wahr und nicht falsch; und daher spricht man von scheinbarer Wahrheit. Wenn ein Gegenstand das Gegenteil davon ist, dann nennt man ihn wahrhaft wirklich. Die Erkenntnis dieses Gegenstandes schwindet nämlich nicht, wenn man ihn zertrümmert, und wenn man durch das Denken das Andersartige [Konventionelle, B.P.P.] aussondert, besteht seine Erkenntnis weiter. Daher ist dieser Gegenstand als wahrhaft wirklich zu betrachten. So wie die Form (rupam) usw. [auch z.B. Gefühl, Geruch, B.P.P.], bei der, wenn man sie bis auf die Atome zerteilt [...], ihre Erkenntnis dauernd weiterbesteht. Wenn man [...] auf das wahrhaft Wirkliche gestützt vom Vorhandensein der Form [die ja zu den bedingten Dharmas zählt, B.P.P.] usw. spricht, so ist das wahr und nicht falsch. Und daher spricht man von höchster Wahrheit“ (Vasubandhu nach Frauwallner 1994, S. 121-122, vgl. auch Söpa/Hopkins 1977, S. 114, und von Brück 1998, S. 106-108. Wenn Vasubandhu auch als Systematiker des Sarvastivada gezählt kann, so weist Frauwallner darauf hin, daß er deutlich zur Sautrantika-Schule tendiert (vgl. Frauwallner 1994, S. 76)).

<sup>377</sup> Vgl. Kalupahana 1976, S. 105, Conze 1990, S. 195, Zotz 1996, S. 71, Schumann 1998, S. 121-122.

<sup>378</sup> Zotz 1996, S. 72.

<sup>379</sup> Auch abstrakte Aspekte wie eben Entstehen, Bestehen und Vergehen sollen überzeitliche Dharmas sein, wogegen sich Nagarjuna ebenfalls ausspricht, da auch z.B. das Entstehen selbst entstanden sein muß und nicht ohne Ursache sein kann. Umgekehrt besteht aber auch keine Beziehung zwischen Ursache und Wirkung; denn wenn das eine entsteht, ist das andere schon nicht mehr existent (vgl. Mulamadhyamakakarika 1 und 7).

<sup>380</sup> Vgl. Kalupahana 1976, S. 105.

tiven Realitäten mit Eigensein (Svabhava), das auch im Unsichtbaren Transzendenten ewig erhalten bleiben soll.<sup>381</sup> Diese Art von substantialistischer Identitätstheorie transzendenter *Dharmas* ließ die *Sarvastivadins*, obwohl sie sich selbst der *Anatman*-Doktrin verpflichtet sahen, in die *Atman*-Tradition zurückfallen, die ebenfalls von einer der Erscheinungswelt unterliegenden Entität ausging.<sup>382</sup> Hinsichtlich eines solchen Verständnisses von Daseinsfaktoren insgesamt ist schließlich von Bedeutung, daß individuelle Befreiung vom existentiellen Leid zunächst nicht mit einem solche Befreiung erlebenden Subjekt einhergeht. Befreiung gilt als ein durch das Erkennen der *Dharmas* bedingtes objektives *Aufhören des Aktualisierungsprozesse*, wodurch auch das von Objekten abhängige Bewußtsein zu einem Ende gelangt. Befreiung hat hier kein „Subjekt“ bzw. Erleber der Befreiung.<sup>383</sup> Dennoch gilt aber auch hier umgekehrt, daß der Erlöschene gemäß der „Alles-existiert-Lehre“ in seiner potentiellen (schon einmal realisierten, objektiven) Existenz ewig erhalten bleibt und so auch die Lehre prinzipiell von allen in der konventionellen Welt aktualisiert werden kann.<sup>384</sup>

Die Schule der *Sautrantikas* (von Ssk. *sutra* und *anta* („Ende“), also etwa: „endet mit Sutra“) richtet sich gegen alle (metaphysischen) Werke, die nicht auf *Buddha* selbst zurückgehen, so wie z.B. gegen den *Abhidharma*. Die *Sautrantikas* gelten als Verfechter der *Augenblickstheorie* bzw. eines Momentarismus. Im Gegensatz zum *Sarvastivada* betonen sie, daß die *Dharmas* nur kurz entstehen, bestehen und sofort wieder vergehen. Sie bezeichneten die substantialistische Auffassung der *Sarvastivadins* als versteckte *Atman*-Theorie.<sup>385</sup> Deshalb bestreiten sie eine hinter den Erscheinungen liegende (Dharma) Sphäre, die in ihrer postulierten Dauerhaftigkeit im Widerspruch zur erlebten Diskontinuität steht. Die *Sautrantikas* rehabilitieren die *Selbsterfahrung* und legen erneut das Gewicht auf das subjektive Erleben und versuchen nicht, dieses mittels einer rationalistischen Analyse grundsätzlich zu negieren; wobei sie allerdings nicht in das von den anderen buddhistischen Schulen abgelehnte Extrem fallen, wie die *Pudgalavada*-Schule (ca. 240 v.Chr., auch *Vatsiputriya* genannt) eine feste und überdauernde Person (*Pudgala*) einzuführen, was eben der *Anatman*-Lehre radikal widersprach. Alles analytische abstrakte Dekonstruieren entspricht nach Ansicht der *Sautrantikas* nicht dem faktischen Erlebnishorizont. Auch bei ihnen ist die *Anatman*-Doktrin lebendig, insofern sie Subjektivität nicht als etwas Substanzhaftes und Unwandelbares verstehen, sondern als einen dem Wandel unterliegenden Pro-

---

<sup>381</sup> Gegen diesen pluralistischen Realismus argumentiert Nagarjuna später in seinem Werk *Mulamadhyamakakarika*.

<sup>382</sup> Vgl. Kalupahana 1976, S. 130.

<sup>383</sup> Von Brück macht diesbezüglich auf einen wichtigen Punkt aufmerksam: „Heute gibt es eine Tendenz anzunehmen, daß der Buddha ein »Selbst« in einem umfassenden und vollkommen transzendenten Sinn nicht geleugnet habe, obwohl er mit Sicherheit das »Ich« als Zentrum des Anhaftens abgelehnt hat.“ Auch hinsichtlich der Befreiung gibt es ein (wenn auch verändertes) Subjekt, das Erlösung erlebt (von Brück 1998, S. 132). Einige Autoren weisen diesbezüglich darauf hin, daß Buddhas *Anatman*-Lehre vor allem eine pädagogische und therapeutische war, die gegen die starre Idee eines festen und unabhängigen Wesenskern, einer Seele (*Atman*) gerichtet war (vgl. z.B. Fischer-Schreiber u.a. 1997, S. 15, Chang 1989, S. 112). Das Postulat eines „Subjekts“ der Befreiung korrespondiert grundsätzlich auch mit den Untersuchungen von Brown (1988), der feststellt, daß Erleuchtungserfahrungen (in der *Mahayana*-Praxis) mit einer Modifikation der psychologischen, egozentrischen Struktur einhergehen und so eine veränderte Wahrnehmung, nicht aber die Nicht-Existenz des Subjekts überhaupt (also der Kontinuität des Bewußtseinserleben) impliziert ist. Gleichwohl ist zu betonen, daß z.B. die *Theravadins* in ihren spezifischen Erlösungsbestrebungen die Auslöschung des Subjekts (des Bewußtseinskontinuums) erlangen wollen, obwohl sie sich nicht wie die *Sarvastivadins* bezüglich des Status der Erlösung über die Aussage, daß weder Sein noch Nicht-Sein zureffe, hinausgehen (vgl. Zotz 1996, S. 79).

<sup>384</sup> Vgl. Zotz 1996, S. 74. Im *Madhyamaka* werden alle Aussagen über Sein oder Nicht-Sein des Erlösten verworfen.

<sup>385</sup> Vgl. Kalupahana 1976, S. 105.

zeß begreifen, in dem gemäß dem hier in sehr spezifischer Weise gefaßten kausalen Prinzip von Ursache und Wirkung kürzeste Momente von Dingen und Subjekten den nächsten Moment bedingen, der wiederum vergeht usw.<sup>386</sup> In diesem Mechanismus liegt trotz des Augenblickspostulats auch die Existenz eines dauernden Bewußtseinsstroms (Santana) begründet, in den bestimmte Eindrücke (Vasanas) durch Erfahrungen eingehen und diesen prägen können; eine nach *Kalupahana* metaphysische Idee, die den *Cittamatrins* später als Grundlage der Entwicklung des Speicherbewußtseins (Alayavijnana) dient.<sup>387</sup>

Wenn man hier aufgrund empirischer Sachlage in dieser Schule auch von einer kausalen Beziehung zwischen den *Dharmas* ausgeht, so läßt sich nur bedingt von einem linearen Zeitverlauf und einer wirklich kausalen Beziehung sprechen, denn für die *Sautrantikas* sind die sich (oberflächlich) bedingenden *Dharmas* prinzipiell *unabhängig* voneinander und gemäß der Augenblickstheorie suggerieren sie nur scheinbar in ihrer schnellen Abfolge den kontinuierlichen Wandel eines einzigen Objektes bzw. eine Verbindung zwischen Ursache und Wirkung. Sie nehmen also im Gegensatz zum *Sarvastivada* an, daß *keine Identität zwischen Ursache und Wirkung* und so auch keine dauerhafte Substanz besteht, sondern daß erscheinende Dinge wesentlich völlig andersartige Phänomene darstellen, die keine reale Verbindung zu irgendeiner kausalen Ursache haben: Dinge gehen also so gesehen aus „Fremdsein“ (Parabhava) hervor, da sie nun einmal nicht wie im *Sarvastivada* durch einen durchgängigen Identitätskern verknüpft sind. Das heißt auch, daß bestimmte Dinge, bevor sie in Erscheinung treten faktisch *nicht existieren*.<sup>388</sup> sie sind nicht, erscheinen kurz, und verschwinden wieder. Nur oberflächlich, weil sehr kurzfristig, gibt es Kausalität. In Wirklichkeit sind die einzelnen Zustände einer Erscheinung nicht mit den anderen verbunden oder identisch, sondern besteht ein reiner unmittelbarer kontigenter Konditionalismus bzw. ein Bedingungsverhältnis von einander kurz bedingenden, aber letztlich unverbundenen singulären Faktoren<sup>389</sup>, wiewohl sich auf der empirischen Ebene sicherlich die Dinge eben gesetzmäßig verändern. Im Gegensatz zum *Sarvastivada* und ihrer Alles-Existiert-Theorie haben wir es hier im Grunde mit einer ebenso metaphysischen *Nichts-Existiert-Theorie* zu tun, in der die Dinge nur augenblickliche temporäre Realität besitzen. Für die *Sautrantikas* können Dinge nur entstehen und vergehen, weil sie *keinen* Wesenskern haben, der sie nämlich zur Statik verdammen würde (eine Idee, die später auch bei *Nagarjuna* wichtig ist, wenngleich er die Unhaltbarkeit der extremen Nicht-Existenz-Haltung darlegt). Die *Sautrantikas* haben schließlich auch eine Position zur konkreten Erlösung. In Opposition zum *Theravada* und *Sarvastivada* ist Subjektivität nicht gänzlich Illusion, sondern eine zumindest sich wandelnde empirische Realität. Zur Frage der Erlösung beziehen sie den Standpunkt, daß im Gegensatz zum *Sarvastivada* der Bewußtseinsstrom endgültig abreißt und in *keine* objektiv gegebene

---

<sup>386</sup> Vgl. Kalupahana 1976, S. 106.

<sup>387</sup> Vgl. S. 133, Conze 1990, S. 186, von Brück 1998, Schumann 1998, S. 122. Kalupahana hebt ebenfalls hervor, daß die Sautrantikas dennoch weitere Ideen verfochten, die nicht in den Sutras enthalten waren. Zum einen der extreme, nicht-kausale Momentalismus, in dem darüber spekuliert wurde, welches exakte Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung besteht (s.u.). Zum anderen auch die obengenannte Atomlehre (vgl. Kalupahana 1976, S. 100, 107).

<sup>388</sup> Nur das Fremdsein als (Nicht-) Bedingung gibt es, aber eben auch nur flüchtig.

<sup>389</sup> Vgl. Zotz 1997, S. 77, auch Kalupahana 1976, S.105-107. Dieser Momentalismus ist auch charakteristisch für die Buddhasphase des Theravada (vgl. Visuddhi-Magga XX, S. 754 (630)).

Potentialität überführt wird; *Nirvana* ist subjektives wie objektives Erlöschen.<sup>390</sup> Weil Subjektivität eine (wesenlose) Realität, darstellt, kann überhaupt auch von deren Wandel und letztlich von deren Vernichtung gesprochen werden.<sup>391</sup>

Ich möchte hier zum Schluß der Beschreibung frühbuddhistischer Schulen kommen. Es läßt sich hier festhalten, daß im frühen Buddhismus trotz unterschiedlicher Schwerpunkte eine analytische und klassifizierende, teilweise metaphysische Haltung gepflegt wird, die im Gegensatz zur ersten Phase des Buddhismus bzw. zu den *Nikayas* steht. Die Hauptmotivation, das Unwirkliche vom Wirklichen zu differenzieren, entspricht durchaus der in allen buddhistischen Traditionen gegenwärtigen Lehre, daß die alltäglich erfahrene leidhafte Identität des Subjekts nicht jene Stabilität besitzt, die ihr im unreflektierten Dasein zugesprochen wird. In dieser Unterscheidung zwischen höchsten und relativen Wahrheiten bzw. zwischen bedingten und unbedingten Faktoren wird in der Regel aber keinesfalls das empirische Leben herabgewürdigt, was z.B. in der überall auftauchenden Betonung der Besonderheit des (leiblichen) menschlichen Lebens für den Wandlungsprozeß ist deutlich wird. Die leidvolle Grundsituation, das Streben nach Überwindung dieses Zustandes und die Befreiung selbst stellen die Grundmatrix dar, von der aus das unbedingte Absolute als die Befreiung (durch Einsicht in die reale Situation des Subjekts) vom Konventionellen als das durch Unwissenheit und durch das (im Verhältnis zur wirklichen Welt) inkongruente Verhalten Bedingte geschieden werden kann. Diese Differenzierung erscheint in den scholastischen Schriften des *Abhidharma* allerdings aufgrund ihrer rationalen Kühnheit dem soteriologischen Streben entrückt zu sein, denn mit analytischer wissenschaftlicher Schärfe wird die Wirklichkeit hinsichtlich ihres Aufbaus systematisiert und auf ihre „reale“ Erscheinungsweise hin geprüft, was in gewisser Weise eher Assoziation zu einer *Technologie der Befreiung* weckt als zu einem menschlichen, mitfühlenden und erfahrungsnahen Weg zum Ende des Leides; was insbesondere im *Sarvastivada* als Tendenz sichtbar wurde, das Subjektive gänzlich auszulöschen und die tragenden Faktoren in objektivistischer Haltung zu ontologisieren. Das größte Problem besteht dabei darin zu versuchen, das Absolute bzw. die „wirklichen“ Faktoren eindeutig zu klassifizieren und zu benennen. Dadurch bekommen die Worte eine Macht, die ihnen aufgrund des eigentlich Unsagbaren aus buddhistischer Sicht definitiv nicht zukommen dürfte. Im schlimmsten Fall führen solche Konzepte entgegen der eigentlichen Motivation, Befreiung zu erlangen, zu neuen Formen der Anhaftung und zu (metaphysischen) Verstrickungen in letztlich sekundäre Aspekte des auf Befreiung ausgerichteten menschlichen Daseins. So führte diese intensive Beschäftigung des Subjekts mit sich selbst und mit den es konstituierenden Faktoren in gewisser Weise auch eher zu einer Überhöhung als zu einer Loslösung vom Ich und seinen Bedürfnissen, denn es „blieb als praktisches Problem, wie sich das trügerische Ich erlösen kann, indem es sich mit sich selbst beschäftigt.“<sup>392</sup> Der Drang, die für die Befreiung schädlichen Bedürfnisse zu eliminieren, konnte dabei selbst wieder zu dem ichbezogenen Durst (*Trishna*) werden, der überwunden werden sollte.<sup>393</sup> Darüber hinaus ging solch eine

---

<sup>390</sup> Denn auch das Nirvana wird nicht wie im Sarvastivada als Objektives verstanden. Das Sautrantika lehnt die Idee von objektiv an sich bestehenden Größen grundsätzlich ab, wiewohl es die augenblickliche Existenz nicht ablehnt.

<sup>391</sup> Vgl. Zotz 1996, S. 79.

<sup>392</sup> Vgl. Hierzu Zotz 1996, S. 81.

<sup>393</sup> Vgl. Gäng 2002, S. 156-157.

strenge unterscheidende Haltung, die hier charakteristisch war, mit der Gefahr einher, den anderen, der ja als ebenso unwirklich wie das Befreiung suchende Subjekt verstanden wurde, als mitleidenden Mitmenschen aus den Augen zu verlieren. *Volker Zotz* faßt diese innere Spannung des frühen Buddhismus im Verhältnis zum *Mahayana* zusammen. Diese Zeilen sollten eingedenk der Hinweise gelesen werden, daß gerade auch westliche Qualifizierung zu eindeutigen Identifikationen neigen, daß auch der frühe Buddhismus *nach Buddha* weitestgehend dem meditativ zur Erlangenden Befreiungsziel verpflichtet war und daß bestimmte Charakterisierung der buddhistischen Schulen meistens von der Haltung des (buddhistischen) Gegners geprägt sind. Dennoch scheint *Zotz* hier ein wichtiges Unterscheidungskriterium herauszuarbeiten:

„Das Hinayana vertrat einen Dualismus, der das nicht oder weniger Wirkliche (Subjektivität oder deren Dauer) vom Wirklichen (objektive Gegebenheiten, Momentanität, Transzendenz) schied, indem es analytisch erkannten bedingenden Faktoren (Sarvastivada, Theravada), Augenblicken (Sautrantika) oder einem Transzendenten (Mahasanghika) höhere Realität beimaß als dem Selbsterfahren. Da das Aufheben des Subjekts durch [altruistische, B.P.P.] Passivität und Analyse in der Praxis [aus den genannten Gründen, B.P.P.] scheiterte, mußte das Mahayana diesen Dualismus überwinden. Wesen und bedingende Dharmas erkennt der Bodhisattva im Spiegel der Soheit als gleichermaßen unwirklich. Die objektive Welt ist nicht faktischer als die Selbsterfahrung. Alle Subjekte und Objekte sind in der Leerheit verbunden. Mit dieser Allverwobenheit ließ das Mahayana den Dualismus des Hinayana hinter sich. Grenzen zwischen Dingen und Wesen erwiesen sich als willkürlich. Die Erkenntnis, vom anderen nicht wesensverschieden zu sein, mündet im Einsatz für ihn.“<sup>394</sup>

Diese Erläuterungen sollen nicht zu dem Schluß führen – und das muß betont werden –, daß der frühe Buddhismus kein Mitgefühl kannte und nur in egoistischem Heilswahn Welt und Subjekte hinter sich zu lassen versuchte. Vor allem bezieht man sich bei solchen Qualifizierungen auf überlieferte Schriften, von denen das reale Leben der Buddhisten oft abwich.<sup>395</sup> Darüber hinaus hat sich das altruistische *Bodhisattva*-Ideal (und auch das Leerheitsprinzip) ja explizit schon bei den *Mahasanghikas* abgezeichnet. Das Bild des heutigen *Theravada*, das als weitgehend einzige Form des *Hinayana* heute noch fortbesteht<sup>396</sup>, ist eines, das von dem, was aus den Lehren (des Mahayana und Vajrayana) berechtigt oder unberechtigt herausgelesen wird, unterschieden werden muß. *Hans Gruber* geht zwar mit *Nagarjuna* davon aus, daß der einzige Unterschied zwischen *Mahayana* und *Theravada* im *Bodhisattva*-Ideal gelegen habe, welches im frühen Buddhismus noch nicht voll entwickelt gewesen sei, allerdings entspreche die Differenzierung nur noch in geringem Maße der heutigen Realität:

„Es wird unter einigen Anhängern des Mahayana auch heute noch der Begriff »Hinayana« oder »Kleines Fahrzeug« für den Theravada benutzt - nicht von Nagarjuna. Diese Bezeichnung entstand in Indien zu Anfang unserer Zeitrechnung. Sie hatte und hat Abwertungsintentionen, weil es im Theravada angeblich bloß um die Selbsterlösung gehe. Diese Abwertung ist angesichts der realen Situation nicht haltbar. Es gibt heute im buddhistischen Asi-

---

<sup>394</sup> Zotz 1996, S. 114. Dumoulin stellt ähnlich heraus, daß die Dharma-Scholastik des Hinayana zu einer Verzerrung der frühbuddhistischen Mitleidsethik führte (vgl. Dumoulin 1991, S. 102-103).

<sup>395</sup> Vgl. Zotz 1996, S. 112.

<sup>396</sup> Vgl. Fischer-Schreiber u.a. 1997, S. 134.

en im Bereich des Theravada mehr soziales, ökologisches und politisches Engagement, das häufig von den Ordinierten inspiriert und mitgetragen wird, als in den Ländern des Mahayana [...].<sup>397</sup>

Meinem Eindruck nach wird der Begriff „*Hinayana*“ beispielsweise in den Schriften des tibetischen Buddhismus (Mahayana/Vajrayana), die heute m.E. mit den größten Anteil der veröffentlichten, auf das *Mahayana* bezogenen buddhistischen Literatur ausmacht, nicht explizit abwertend und gebraucht, wiewohl – was ja vielleicht verständlich ist – dabei die eigene Position als fortgeschrittener verstanden wird. Im tibetischen Buddhismus setzt man sich mit dem frühen Buddhismus gezielt und intensiv auseinander, da alle Schulen und alle Fahrzeuge als wertvoll auf dem Weg zur Befreiung verstanden werden.<sup>398</sup>

In diesem Kapitel ist versucht worden, die wichtigsten, nach *Buddhas* Wirken sich entwickelnden buddhistischen Schulen auch hinsichtlich ihrer Unterschiedlichkeit zum *Mahayana* zu erfassen. Dabei sind auch einige philosophische Fragestellungen aufgetaucht, die auch dem abendländischen philosophischen Verständnis nicht fremd sind: Reduktionen auf letzte Wirklichkeiten, faktische Grundlagen der Erscheinungen, ethische Fragen etc. Ich möchte diesbezüglich darauf verweisen, daß viele der in diesem Kapitel vorgenommenen Einschätzungen natürlich meistens auf einer einseitigen Außenperspektive beruhen. *An solche Einschätzungen angelehnte Qualifizierung, die z.B. mit westlichen philosophischen Bezeichnungen wie Idealismus, Nominalismus oder Materialismus einhergehen sind oft verfehlt, denn die (auch ethischen) Grundmotivation und der epistemologische Hintergrund des Buddhismus sind eben nicht uneingeschränkt zu vergleichen mit den abendländischen Theorien und erkenntnistheoretischen Praxen.* Im Buddhismus ging es immer vor allem darum, Meditations- und Denk-Erfahrungen im Einklang mit der buddhistischen Tradition zu beschreiben, und vornehmlich nicht um rein philosophische Spekulation.<sup>399</sup> Daß wir nun viele uns bekannte Aspekte aus den anderen Kulturen herauslesen, das kann gerade den Blick auf die Besonderheit des Anderen versperren und bedingen, daß Erkenntnis letztlich wieder nur als reproduziertes Ergebnis eigener Erkenntnishorizonte erscheint. Deshalb hat Verstehen immer auch etwas mit einem Hinübergehen in das Unbekannte – wenn man so will – in das Nicht-Identische zu tun. Ein solcher Prozeß ist nicht mal eben kurz zu durchlaufen. Ich denke, um hier wirklich eine Ahnung zu bekommen, was Buddhismus in seinen vielen Gestalten bedeuten kann, bedarf es jahrelanger theoretischer und vor allem praktischer Bemühungen.

Im folgenden wird der Blick auf das *Mahayana* gelenkt, um dem inneren Wandel im Buddhismus entlang der Unterscheidung zwischen konventioneller und absoluter Wahrheit bzw. hinsichtlich der *Anatman*- und Leerheits-Doktrin (Shunyata) und hinsichtlich der expliziten ak-

---

<sup>397</sup> Gruber 2001, S. 257.

<sup>398</sup> Vgl. z.B. Dalai Lama 1993, z.B. S. 30, Kalu Rinpoche 1991, S. 29. Anderson betont, daß im tibetischen Buddhismus insbesondere die Lehre und Klassifizierung der Dharmas hoch geschätzt wird (vgl. Anderson 1981, S.72). Der Dalai Lama betont, daß sich der Tibetische Buddhismus nicht nur der ethischen Schulungen des Hinayana befleißigt, sondern auch der Praxis meditativer Gleichgewichtsfindung, wie sie im Abhidharmakosha des Vasubandhu dargestellt wird: „Das bedeutet, daß wir im Tibetischen Buddhismus eine Praxis ausüben, die in völliger Übereinstimmung mit der des Theravada ist“ (vgl. Dalai Lama 1991, S. 81.82).

<sup>399</sup> Darauf hat mich bei meinen eigenen einseitigen Kategorisierungsversuchen in unermüdlicher Weise Peter Gäng hingewiesen.

tiven ethischen Motivation weiter zuzugehen zu versuchen. Auch hier, gerade in bezug auf die Leere der Leerheit warnen viele Forscher und Buddhisten vor einer Auffassung der Leerheit, die u.a. in einen unbegründeten Nihilismus führen könne. Auch bei einer solchen nihilistischen Qualifikation werden wieder westliche Begriffe für einen *auch* philosophischen Begriff in Anschlag gebracht, der allerdings in seinem Wesen auf ein vor allem nicht-philosophisches Erfahrungsmoment verweist, das in der abendländischen Kultur in der Weise unbekannt ist und so auch in seiner spezifisch philosophischen Artikulierung dann mißverstanden werden kann, wenn der Erkenntnisprozeß rein abstrakter Bemühungen verpflichtet bleibt.

### 3.4.2 Mahayana – das Große Fahrzeug

Ungefähr ein Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung entwickelte sich u.a. aus den bedeutsamen Einflüssen des *Mahasanghika* die zweite große buddhistische Bewegung, die im *Mahayana* Gestalt annahm. Mit dem *Mahayana* wird gesagt, habe sich das „Rad der Lehre“ (Dharma-Cakra), das vom *Buddha* ins Rollen gebracht wurde, zum zweiten Mal gedreht.<sup>400</sup> Im Gegensatz zu dem exklusiven Anspruch des frühen Buddhismus, die Lehre nur für wenige zugänglich zu machen und die persönliche Erlösung in den Vordergrund zu stellen, breitet sich im *Großen Fahrzeug* (Mahayana) die Idee aus, daß der die Erlösung suchende Mensch nun als ein helfender *Bodhisattva* in diesem Fahrzeug mit allen anderen Menschen ans „andere Ufer“ der Befreiung übersetzt.<sup>401</sup> Dieses Fahrzeug ist nicht dinglich zu verstehen, sondern bricht der *Bodhisattva* mit bestimmten Tugendvollkommenheiten (Paramita, s.u.) auf, um sie Schritt für Schritt für das Wohl aller zu verwirklichen. Mit dem *Bodhisattva*-Ideal tritt ein deutlicher Wandel in der ethischen Ausrichtung ein, der dadurch zum Vorschein kommt, daß nun die eigene Befreiung aus dem leidhaften Daseinskreislauf so lange aufgeschoben wird, bis alle fühlenden Wesen den Weg zur Befreiung gefunden haben.<sup>402</sup> Dem liegt zum einen auch die auf *Shunyata* (siehe Kapitel 3.4.2.1) gegründete nicht-duale Idee zugrunde, daß alle Wesen miteinander vereint sind und daß eine umfassende Befreiung dann auch erst durch die Befreiung aller anderen Wesen herbeigeführt werden kann<sup>403</sup>, und zum anderen aber auch die Idee, daß zwischen *Samsara* und *Nirvana* prinzipiell nicht mehr getrennt werden kann. *Dadurch wurde nun nicht mehr die Flucht in das ganz andere des Seins angestrebt, sondern gewann die nicht-duale Aktivität im nicht-dualen Jetzt an Wert.* Als einen großen *Bodhisattva* deutete das *Mahayana* schon den historischen *Buddha*, der sich nach seiner Erleuchtung, obwohl er es hätte tun können, solchermaßen nicht dem endgültigen Erlöschen überantwortete, sondern bis zum Tode als „Verkörperung des Bodhisattvatums *par excellence*“ für die anderen Wesen mitfühlend wirkte und seine Lehre zum

---

<sup>400</sup> Einige betrachten Nagarjuna als den Urheber der zweiten Raddrehung und nicht den im Mahayana als überweltlich verstandenen Buddha (vgl. Schumann 1995, S. 9, Fn), wobei dies als weniger gesichert gilt. Als dritte Drehung wird die Entwicklung des Cittamatra betrachtet. Zur Drehung des Rades allgemein vgl. auch Fischer-Schreiber u.a. 1997, S. 92.

<sup>401</sup> Dies entspricht einer buddhistischen Interpretation von „Paramita“, insofern hierin die Bedeutung von „zum anderen Ufer gegangen“ liegt (vgl. hierzu Fischer-Schreiber u.a. 1997, S. 285, Gäng 2002, S. 160).

<sup>402</sup> Die Charakteristika und Entwicklungen des Bodhisattva werden im einzelnen u.a. im Ashtasahasrika dokumentiert (vgl. Conze 1973). Aber auch in Shantidevas Werken werden die Paramitas und der Weg des Bodhisattva detailliert erläutert (vgl. Bendall/Rouse 1922, Steinkellner 1989).

<sup>403</sup> Loy 1988, S. 426.

Wohle aller darlegte.<sup>404</sup> Korrespondierend mit der Hinwendung zum anderen, reduzierte sich auch die scholastische Motivation, den Weg zur eigenen Erlösung allein anhand von analytisch-klassifizierenden Ontologisierungen vorzubereiten. „Hier vollzog das *Mahayana* den Schritt von der Ontologie in die Ethik.“<sup>405</sup> Von dem *Bodhisattva*-Ideal war natürlich auch die Laienschaft betroffen, die durch die unmittelbare aktive Zuwendung der praktizierenden Buddhisten nun auch selbst mehr Möglichkeiten und größere Motivation hatten, einen eigenen Weg ernsthaft zu gehen. Der Aspekt der Nicht-Dualität kam auch darin zum Ausdruck, daß nicht mehr zwischen Laien, also „normalen“ Menschen (Prithagjana) und einem *Buddha* getrennt werden konnte: im nicht-dualen Raum von *Shunyata* waren prinzipiell alle immer erlöst<sup>406</sup>, wiewohl dies zweifellos durch geeignete Methoden erkannt werden mußte

Ein weiterer wichtiger Punkt in der Entwicklung des *Mahayana* bezieht sich auf die Person *Buddhas*. Wenn er ursprünglich als individuelle menschliche Erscheinung betrachtet wurde, kam es im *Mahayana* dazu, daß ihm eine unpersönliche, nicht-historische plurale Bedeutung zugesprochen wurde und er nun das höchste überzeitliche *Prinzip* symbolisierte.<sup>407</sup> Es entwickelte sich die vom *Mahasanghika* vorbereitete Idee *transzendenter Buddhas*, der nicht einfach erloschen sind, sondern der aus einer transzendenten Dimension heraus in die weltlich Sphäre hineinwirkt und dem Menschen seine Lehren nahebringt (wie z.B. der Bodhisattva Avalokiteshvara<sup>408</sup>). Diese Verschiebung ermöglichte es, den Blick nach „vorne“ zu werfen und nicht an eine nicht mehr existente historische Figur zu haften. Die *Sarvastivadins* verfochten in dieser Hinsicht die Idee des zukünftigen *Buddha Maitreya*, die die *Sarvastivadins* in einer Aussagen *Buddhas* hinsichtlich eines zukünftigen Erwachten verankert sahen. Dieser prognostizierte tatsächlich, daß Jahrtausende nach ihm ein Erhabener, ein wie er vollkommen Erwachter in die Welt treten und die Lehre verkünden würde.<sup>409</sup> Eine solche Vision bildete die Grundlage auch für ein Hoffen auf die Hilfe eines solchen zukünftigen Helfers und auf die für einen selbst erreichbaren Erlösungszustand. Im *Mahayana* tauchten ca. ab dem 1. Jh. v. Chr. auch neue Schriften auf – beispielsweise das *Prajnaparamita-Sutra*<sup>410</sup> oder das *Lankavatara-Sutra*<sup>411</sup> –, die nun

---

<sup>404</sup> Vgl. Dumoulin 1995, S. 180-181.

<sup>405</sup> Zotz 1996, S. 82.

<sup>406</sup> Vgl. Gäng 2002, S. 174.

<sup>407</sup> Vgl. Frauwallner 1994, S.144; vgl. von Glasenapp 1946, S. 140-144; Conze 1953, S. 136-139.

<sup>408</sup> Avalokiteshvara ist einer der wichtigsten transzendenten Bodhisattvas im Mahayana. Er verkörpert den wichtigen Aspekt von Karuna (Mitgefühl). Den Erkenntnisaspekt (Prajna) verkörpert der Bodhisattva Manjushri (vgl. Fischer-Schreiber u.a. 1997, S. 28, 234-235. Schumann erklärt die einzelnen Bodhisattvas und ihre Bedeutung im Gesamtzusammenhang sehr ausführlich (vgl. Schumann 1995, 2000).

<sup>409</sup> Vgl. Dighanikaya 26, S. 472 (84-86). Die Sarvastivadins deuteten dies dann so, daß Maitreya im Prinzip schon aufgrund der transzendenten, überzeitlichen Bestehensweise der Dharmas auch schon in der Gegenwart aktualisierbar, also in bestimmten Zuständen erreichbar sei (vgl. Zotz 1996, S. 84).

<sup>410</sup> Die wichtigsten Prajnaparamita-Sutras („Vollkommenheit der Weisheit“) sind Ashtasahasrika („Sutra in 8000 Versen“), Hridaya („Herz“-Sutra) und Vajrachhedika („Diamant“-Sutra). Vgl. zur Mahayana-Literatur allgemein Conze 1990, Zotz 1996, von Brück 1998, Schumann 2000. Zu Übersetzungen vgl. Walleser 1914, Conze 1973 (Ashtasahasrika), Conze 1975 (Herz- und Diamantsutra), von Brück 2000 (verschiedene Texte). Die Gedanken des Sutra werden meist in Dialogform zwischen dem (transzendenten) Buddha, Shariputra, Subhuti und Purna präsentiert. Zentrale Themen sind das Bodhisattva-Ideal, Bodhicitta und vor allem das Leerheits-Prinzip (Shunyata). Das Prajnaparamita-Sutra ist auch die Grundlage der Madhyamaka-Schule des Nagarjuna.

<sup>411</sup> Wobei das Lankavatara-Sutra erst im 4./5. Jh.n.Chr. entstand. Das Lankavatara-Sutra ist eine philosophische Basis des Citramatra, wie auch das Sandhinirmocana-Sutra („Sutra, das die Knoten löst“). Zentrales Thema des Lankavatara ist das Grundla-

gleichsam als überzeitliche Dokumente zwar von anderen (zumeist anonymen) Personen als dem *Buddha* verfaßt wurden, allerdings als (auch in Meditationen) direkt übermittelte und bis dahin vom (transzendenten) *Buddha* verborgene Lehren verstanden wurden.<sup>412</sup>

Auch in der *Trikaya*-Lehre kommt das neue Weltbild zum Ausdruck, die diese Transzendenz in einen kosmologisch-symbolischen Kontext stellt. Die Lehre der Drei Körper hat sich im *Mahayana* bzw. im *Cittamatra* entlang der Unterscheidung der Lehre der „Drei Existenzweisen“ ausgebildet.<sup>413</sup> Dieser Lehre, die hier nur ungenügend berücksichtigt und dargestellt werden kann, liegt u.a. der spezifisch *mahayanische* Gedanke zugrunde, daß der *Buddha* als überzeitliches, universales Wesen existiert und dennoch mitfühlend und helfend im Bereich des grobstofflichen Weltlichen aktiv eingreifen kann.<sup>414</sup> In der Drei-Körper-Lehre wird dem historischen *Buddha* nunmehr ein geringerer Realitätsgrad zu gesprochen als nach weltlichem Verständnis, welches in dem leibhaftigen historischen *Buddha* das höchste Realisationsform erkennt. Die gröbste Ebene ist somit der *Nirmanakaya*, der Manifestations-Körper. Dies ist die Ebene, auf der die *Buddhas* in Form eines grobstofflichen, sichtbaren leiblichen Körpers auftreten. *Siddhartha Gautama* war im Buddhismus der letzte, der in dieser Form als Mensch auf der Erde Gestalt annahm. In einem Zwischenbereich existieren die *Buddhas* in Form eines nicht-sichtbaren feinstofflichen Körpers, der Körper des gemeinsamen Genusses genant wird (*Sambhogakaya*). Diese in dieser Gestalt existierenden *Buddhas* sollen spirituell von Meditierenden *Bodhisattvas* erfahren werden können.<sup>415</sup> Die höchste Ebene ist der *Dharmakaya*<sup>416</sup>, der die allen *Buddhas* gemeinsame „ihr Wesen ausmachende, dualitätsfreie, zugleich immanente und transzendente Wahrheit und Wirklichkeit ausmacht.“<sup>417</sup> Der *Dharmakaya*, Wahrheits-Körper, kann noch unterteilt werden in Weisheits-Wahrheits-Körper (*Jnana-Dharmakaya*), der für das allwissende Bewußtsein steht, und in den Wesen- oder Natürlichen Wahrheits-Körper (*Svabhavika-Dharmakaya*), der für die Leerheit diese Bewußtseins steht.<sup>418</sup> Auch hier ist die Leerheit das letzte Prinzip.

---

genbewußtsein (Alayavijnana) und dessen Läuterung. Zu Übersetzung vgl. Golzio 1996, Suzuki 1999. Neben Prajnaparamita und Lankavatara wäre an wichtigen Mahayana-Quellen noch zu nennen: Saddharmapundarika, Gandavyuha-Sutra.

<sup>412</sup> Vgl. Zotz 1996, S. 84, Schumann 1995, S. 26-30.

<sup>413</sup> Vgl. Schumann 2000, S. 227.

<sup>414</sup> Fischer-Schreiber u.a. 1997, S. 400, Schumann 2000, S. 220-224. Schumann gibt dort auch eine überaus detaillierte Darstellung der transzendenten „himmlischen“ *Buddhas*, auf die hier nicht eingegangen werden kann. Zu den vielen wichtigen Bedeutungen der Tri-Kaya-Lehre vgl. Gäng 2003a. Im Vajrayana wird diese Lehre weiterentwickelt und mit dem Prinzip des Geistes des Klaren Lichtes verbunden, der dort das höchste Prinzip darstellt.

<sup>415</sup> Vgl. Schumann 2000, S. 228. Wichtig ist, daß die „objektive“ Existenz der *Buddhas* im Mahayana nicht behauptet wird, wengleich sie als spezifische Erfahrungen im Modus des Absoluten (Leerheit) ebenso wirklich und unwirklich sind wie die Erfahrungswelt (vgl. Schumann 1963, S. 65). Dies gilt auch für die im frühen Buddhismus entwickelten 5 bzw. 6 kosmologischen Bereiche, in denen z.B. „Götterwesen“ von meditierenden erfahren werden können (vgl. Gäng 2002, S. 112). Darüber hinaus ist vor allem auch der psychologische Effekt von Bedeutung, der zu einer wirklichen individuellen psychischen Veränderung führen kann; das gilt auch für den tibetischen Buddhismus, der ein ausgefeiltes System von Visualisationen entwickelt hat, in dem der psychologische Aspekt sehr vordergründig ist (vgl. von Brück 1998, S. 298).

<sup>416</sup> *Dharmakaya* kann in Abhängigkeit von der Schule eher als Impersonales oder Personales aufgefaßt werden. So kann es dementsprechend entweder eher mit dem „Wesen“ des Seins in Verbindung gebracht werden, also beispielsweise mit Leerheit, oder auch mit der Existenzweise eines *Buddha* (vgl. Fischer-Schreiber u.a. 1997, S. 401, Schumann 2000, S. 228).

<sup>417</sup> Vgl. Schumann 2000, S. 228.

<sup>418</sup> Vgl. Powers 1998, S. 91. Vgl. Auch von Brück/von Brück 1996, S. 78-79 und Dalai Lama 2000, S. 266-267.

Im *Mahayana* relativiert sich, wie schon angesprochen, die im frühen Buddhismus verfochtene dichotome Gegenüberstellung von bedingten, die Welt konstituierenden und nicht-bedingten, das Überweltliche konstituierenden *Dharmas*, von *Samsara* und *Nirvana*, von objektiven Faktoren und subjektiven Erfahrungsimpulsen. Das Subjektive wurde z.B. noch im *Sarvastivada* zurückgewiesen zugunsten einer Systematisierung der Entstehungsdeterminanten des Subjektiven (*Skandhas*, *Ayatanas*, *Dhatus*), was dort und später auch im *Theravada* zu einer (auch begrifflichen) Überhöhung der Bewertung dieser Faktoren führte. Es entwickelte sich nach *Buddhaghosa* wie im *Sarvastivada* eine mehr vergegenständlichte Auffassung der *Dharmas* sowie ein auf die Außenwelt bezogener Realismus. Im *Theravada* und auch im *Sautrantika* entfernte man sich – im Gegensatz zum *Sarvastivada*, das das andere Extrem der Identität zwischen Ursache und Wirkung durch Einführung eines Eigenwesens (*Svabhava*) postulierte – weiterhin von der ursprünglichen Lehre, und zwar hinsichtlich eines sich entwickelnden Momentarismus, der im Gegensatz zum Frühbuddhismus keine kausalen Beziehung mehr zuließ, sondern nur noch kürzeste unmittelbare Bedingungsverhältnisse kontigenter Momente. Die lebendige Erfahrung *Buddhas*, daß bei der Analyse der *Skandhas* kein Ich aufgefunden werden kann, entwickelte sich überdies vor allem im *Sarvastivada* zur rigiden Vorstellung eines gleichsam verdinglichten Nicht-Selbst, das von der ursprünglichen Lehre hinsichtlich der metaphysischen transzendentalen Verständnisses der *Dharmas* abwich. Auf diesem Weg wurde so der Bereich der alltäglichen subjektiven Erfahrung im *Sarvastivada* systematisch eingeklammert und die empirische Ich-Empfindung (im Sinne Ryles „ghost in the machine“) auf objektive Gegebenheiten reduziert, so, wie auch Erlösung aus dem Daseinskreislauf als Objektivation (und rationaler Analyse) des Subjektiven begriffen und angestrebt wurde. Erlösung resultierte aus der Kenntnis der objektiven Faktoren (*Dharmas*) und der das Subjekt hervorbringenden Prozesse, die durch die Unterdrückung von Gier und Haß beendet werden konnten. Das Erlöschen führt gemäß der *Sarvastivada*-Lehre in den Zustand reiner Potentialität objektiv existierender *Dharmas*, die in einem objektiv latenten Zustand dem Prozeß, in dem sie aktualisiert und werden und durch den sie sich zur Subjektivität entfalten, nicht dienlich sein können. Subjektivität ist also letztlich das Ergebnis einer Täuschung, die ihre Grundlage aus dem durch Gier und Haß bedingten Aktualisieren und dem Interagieren objektiver Daseinsfaktoren erhält, die als endgültige Entitäten verstanden werden. Auch im späten *Theravada* verstand man Subjektivität als reine Illusion, und auch hier hat man zwischen Bedingtem und Nichtbedingtem, zwischen Relativem (*Samsara*) und Absolutem (*Nirvana*) unterschieden. Mit *Schumann* möchte ich diesen Punkt im Verhältnis zum *Mahayana* noch einmal deutlich machen:

„Alle Lehrrichtungen des Buddhismus teilen die Wirklichkeit in zwei Bereiche, die sie als (durch karmisches Tun) bedingt (*samskrita*) und als (durch karmisches Tun) nichtbedingt (*asamskrita*) bezeichnen. Der bedingte Bereich, von bedingten (*samskrita*) *Dharmas* oder Daseinsfaktoren gebildet und daher wandelhaft und leidvoll, ist der des *Samsara*. Der nichtbedingte Bereich ist der des leidfreien *Nirvana* [...]. Die Theravadins hatten zwischen dem Bereich des Bedingten = *Samsara* und dem Nichtbedingten *Nirvana* scharf getrennt, ja sie als Gegensätze betrachtet. Nur eine Gemeinsamkeit von *Samsara* und *Nirvana* hatten sie anerkannt, nämlich daß beide »nicht eine Seele« sind. Den Ausdruck »leer« hatten sie nur auf den Bereich des Bedingten bezogen. / Die Mahayanins halten diese Unterscheidung für falsch. Nach ihrer Auffassung sind alle *Dharmas*, die bedingten *samsarischen* sowohl wie die

nichtbedingten nirvanischen, leer und Leerheit [...]. Die Leerheit ist (shunyata) ist das Gemeinsame in beiden Sphären der Wirklichkeit: Im Samsara ist sie der Grund für die Vergänglichkeit, die die Erlösung erforderlich, aber auch möglich macht, im Nirvana *ist* sie die unerschütterliche Erlösung selbst.<sup>419</sup>

Ich fasse noch einmal zusammen: Der frühe Buddhismus war in weiten Teilen charakterisiert durch metaphysische Tendenzen (bezüglich des Seins und Nicht-Seins der Dharmas) bzw. durch ontologisierende Vergegenständlichungen der *Dharmas*, durch die damit verbundene Annahme ihrer kausalen Beziehungen (oder dem extremen Gegenteil), durch eine starre (ontologische) Trennung zwischen Relativem und Absolutem und durch eine individuell inspirierte Erlösungshaltung und eine dadurch reduzierte Ethik. Diese dualistischen metaphysischen, substantialistischen Ideen sowie auch die teilweise selbstgenügsame Ethik werden im *Mahayana* radikal zurückgewiesen. Im *Mahayana* findet sich zwar ebenfalls eine auch im frühen Buddhismus zum Teil in Anschlag gebrachte Unterteilung in zwei Erkenntnisdimensionen, nämlich in die konventionelle Wahrheit (Samvriti-Satya) und die Wahrheit im höchsten Sinn (Paramartha-Satya). Diese markiert aber nicht mehr (wie z.B. bei Vasubandhu<sup>420</sup>) die Unterscheidung zwischen bedingtem Phänomenen einerseits und den sie konstituierenden, nicht weiter zu reduzierenden Elementen (Dharmas) als Aspekte der höchsten Wahrheit oder (wie Kalupahana für die späteren Abhidharma-Analysen hervorhebt) den als ultimative Realität verstandenen *Dharma*-Auflistungen andererseits, und noch weniger die für den frühen Buddhismus insgesamt charakteristische Differenzierung zwischen *Samsara* und *Nirvana*. Die konventionelle oder verhüllte Wahrheit, die nicht abwertend zu verstehen ist, bezieht sich im *Mahayana* auf das alltägliche Reden von den Dingen, Gegebenheiten, Sachverhalten und den Wesen. Es ist das *anzuerkennende* Leben, wie es in der Regel auf dualistisch-sprachliche Weise begriffen und gestaltet wird, in dem auch zwischen einem „guten“ und einem „schlechten“ Leben (normativ) differenziert wird und in dem letztlich auch der (auf Leere gegründete) Weg zur Befreiung zu finden ist, der mit *Bodhicitta* des *Bodhisattva* seinen (ethischen) Ausgangspunkt findet. Die Erläuterung der Wahrheit im höchsten Sinne führt nun zum nächsten Kapitel, in dem ich mich dem für diese Erkenntnisebene zentralen Begriff, *Shunyata*, aus einigen spezifischen Blickwinkeln weiter annähern möchte.<sup>421</sup>

### 3.4.2.1 Shunyata – die Leerheit

Die Wahrheit im höchsten Sinne drückt nun im Gegensatz zur konventionellen zunächst aus, daß alle sprachlichen Identifikationen und Konzepte (auch z.B. von „Bodhisattva“, „Nirvana“, „Samsara“ „konventionell“, „absolut“ etc.) letztlich leer von Substanz und inhärenter Aussagekraft sind; sie sind Leerheit (Shunyata), und auch diese Leere selbst ist nicht zu verdinglichen oder sprachlich zu erfassen. Mit dem Begriff *Shunyata* wird so auch die (auch in besonderer

---

<sup>419</sup> Schumann 1995, S. 36. Hervorhebung von Schumann („/“ markiert einen Absatz). In diesem Zitat kommt allerdings weniger zum Ausdruck, daß eben in einigen Schulen gerade den bedingten Dharmas – trotz der Betrachtung des Samsara als leer – ein besondere Status zugesprochen wurde, der auch mit einem konsequenten Verständnis von Leere konfligierte.

<sup>420</sup> Vgl. hierzu von Brück 1998, S.106-109.

<sup>421</sup> Vgl. Gäng 2003b, S. 156. Hier können im folgenden nur einige Aspekte von Shunyata erörtert werden. Suzuki beispielsweise gibt einen Überblick über verschiedene Bedeutungsebenen dieses Begriffs (vgl. Suzuki 1990).

Form später im *Cittamatra* betonte) buddhistische Einsicht zum Ausdruck gebracht, daß alle subjektiven und objektiven Gegebenheiten (Dharmas) immer auch (sprachliche) Schöpfungen unserer Wahrnehmung und vor allem unseres vermittelnden Geistes (Citta) sind; die „Realität“ wird nicht unmittelbar erfahren, sondern ist ein geistiges Konstrukt aus Wahrnehmungsprozessen und retentionalen Verknüpfungsleistungen. Dieser (rationalen und leiblichen) Erkenntnis liegt insbesondere das dekonstruktive Moment der *Nicht-Dualität* zugrunde. Alle dualistischen Konzepte wie auch die Unterscheidungen zwischen Geist und Leib – der in dieser Perspektive nicht mehr als das andere der Erlösung begriffen werden kann – oder eben zwischen *Samsara* und *Nirvana* werden im *Mahayana* mit *Shunyata* zurückzuweisen versucht; *Shunyata* verbindet beide Wirklichkeitsebenen. Die Nicht-Dualität ist in besonderer Weise konstitutives Moment einer gleichsam im doppelten Sinne mit Leerheit zu charakterisierenden *Erfahrung*, in der die geistige Vermitteltheit (also die Leere/Substanzlosigkeit des zuvor Objektivierten) gleichzeitig im Raum eines ursächlich leeren, weil Erfahrung rein spiegelnden Bewußtseins hervorscheint. *Shunyata* bezieht sich bei all den vielen Interpretationen ähnlich wie *Anatman* also insbesondere auf eine nicht-konzeptuelle, nicht-duale und non-verbale Erfahrung, in der vor allem die zuvor als feste Einheit erfahrene und (auch narrativ konstituierte) Ich-Identität in unmittelbarer achtsamer Schau als ein Prozeß erfaßt wird, in dem kein festes substantielles Wesen als Halt fungiert. Diese Erfahrung steht auch in direkter Beziehung zu den klassischen Meditationspraxen, in denen Leerheit auf spezifische Weise realisiert werden kann (vgl. Kapitel 3.5 und auch 5.2). Der Weg zu dieser Erfahrung kann u.a. über die Eröffnung eines philosophischen Raumes der Leere bzw. über eine *sprachliche Dekonstruktion* von (konzeptuell konstituierter) „Wirklichkeit“ führen. In der dekonstruktiven, dialektischen Haltung kann letztlich auch nicht mehr vom Großen Fahrzeug, vom tugendhaften Weg, den *Paramitas*, von der Befreiung und der Leerheit als das Absolute selbst und auch vom Entstehen und Vergehen der *Dharmas* gesprochen werden, da auch dieses Reden z.B. über die *Skandhas* als Zeichen der Anhaftung verstanden werden muß; es muß überwunden werden, um die letzten Faktoren von Anhaftung – und sei es an eigentlich der Befreiung dienlichen Kategorien – auszulöschen. Leerheit ist nach diesem Verständnis, wie z.B. *Chang* betont, so vor allem auch ein „therapeutischer“ Begriff, der von den sprachlich-identifikatorischen Anhaftungen an Momente der „Außenwelt“ und damit von einem auch durch diesen Identifikationsprozeß objektivierten Selbst befreien soll.

Dies sind einige der Grundthemen vor allem der *Prajnaparamita*-Literatur, deren Quellen bis zurück im 1. Jh. v. Chr. liegen. In diesen Texten liegt der Fokus auf dem Erkenntnisaspekt (Prajna), der sich eben insbesondere in der meditativ zu erschauenden Leerheits-Doktrin (*Shunyata*) manifestiert. *Shunyata* stellt dabei die Demarkationslinie hinsichtlich der systematisierenden und ontologisierenden *Abhidharma*-Scholastik dar, insofern eben alle Gegebenheiten, auch die Lehren selbst, leer sind. Fernerhin löst *Shunyata* die frühbuddhistische soteriologische und ethische Ausrichtung aus ihren Begrenzungen heraus, und zwar hinsichtlich der vermeinten Distanz zwischen dem erlösten und unerlösten Zustand, denn es „kann sich niemand vom verblendeten Wesen zum vollkommenen Erwachten wandeln.“<sup>422</sup> Da die Leerheit alle und alles umfaßt, ist Erlösung prinzipiell schon verwirklicht, was im *Mahayana* mit dem Begriff der allen

---

<sup>422</sup> Zotz 1996, S. 122.

Wesen inhärenten *Buddhanatur* (Tathagatagarbha<sup>423</sup>) zum Ausdruck gebracht wird.<sup>424</sup> Überdies wird auch die (aufgrund des Realismus) im frühen Buddhismus akzeptierte „objektive“ Distanz zwischen den Individuen relativiert, weil alle Individuen prinzipiell in der Leerheit (nicht-substantiell) verbunden sind. Es ist hier nun unmöglich, dieses *mahayanische* Leerheits-Denken entlang einer Vielfalt von Quellen-Texten darzulegen. Einer der wichtigsten klassischen Texte (insbesondere auch für den Zen-Buddhismus) soll deshalb hier erörtert werden, um diese Gedanken der Leerheit und die philosophische Richtung insgesamt exemplarisch darzustellen: das ca. um 350 n. Chr. entstandene *Herz-Sutra* (Hridaya-Sutra) der *Prajnaparamita*-Texte. Hierin wird auch Bezug genommen auf die oben explizierten *Dharmas*, *Skandhas*, *Ayatanas*, auf die *Vier edlen Wahrheiten* und auf das *Entstehen in Abhängigkeit*. Zentrales Element ist die eben Aussage, daß alle Erscheinungen Leere sind, aber Leere eben auch Form. Diese Verschränktheit von Negation und Hervorbringung der Erscheinung ist das charakteristische der nicht-dualistischen Leerheits-Doktrin. Dieser Texte gründet sich auf die unmittelbare meditative Erfahrung und kann daher nur vor diesem Hintergrund in seiner Tiefe verstanden werden. Da der Text so wichtig für das gesamte *Mahayana* ist, soll er hier in der Übersetzung von *Michael von Brück* in voller Länge wiedergegeben werden:

„Der edle Bodhisattva Avalokiteshvara war versunken in den tiefen Erleuchtungsgeist der Vollkommenheit der Weisheit. Er betrachtete die fünf Skandhas und sah, dass sie im Wesen leer von Eigenexistenz sind.

O Shariputra! Hier (gilt): Form ist Leere, und Leere ist ebenso Form. Form ist nicht verschieden von Leere, Leere ist nicht verschieden von Form. Was Form ist, das ist Leere, was Leere ist, das ist Form. Das gilt ebenso für Gefühl, Wahrnehmung, Willensimpuls und Bewusstsein.<sup>425</sup>

O Shariputra! Hier (gilt): Alle Dharmas sind von Leere gezeichnet. Weder entstehen noch vergehen sie. Sie sind weder unrein noch rein. Sie sind weder vollkommen noch unvollkommen.

Deshalb, o Shariputra, gibt es in der Leere keine Form, kein Gefühl, keine Wahrnehmung, kein Willensimpuls und kein Bewusstsein. Es gibt weder Augen, Ohr, Nase, Zunge, Körper noch Denken. Es gibt weder Formen, Klänge, Duft, Geschmack, Objekte der Berührung noch Vorstellung.

Es gibt keinen Bereich des Sehens (und der anderen Sinnesobjekte bis hin zu) keinem Bereich des Denkens. Weder gibt es Unwissenheit noch Überwindung der Unwissenheit. Und (das gilt auch für die anderen Glieder des Entstehens in gegenseitiger Abhängigkeit bis hin zu): Weder ist da Alter und Tod noch Überwindung von Alter und Tod.

---

<sup>423</sup> Tathagata bedeutet soviel wie „der so Gegangene/Gekommene“ und steht für Buddha als Person und Prinzip. Garbha meint Verschiedenes: Embryo, Mutterleib, auch Mitte, Essenz von etwas (Vgl. z.B. Fischer-Schreiber u.a. 1997, S. 387, Gäng 2002, S. 192). Es ist ein positiver, entwicklungsbezogener Aspekt der Lebewesen, der aber letztlich leer von Substanz ist.

<sup>424</sup> Aber auch im Mahayana wird Gradualität im Sinne von Fortschritt angenommen, da die prinzipielle Erlöstheit erkannt werden muß (vgl. Zotz 1996, S. 122).

<sup>425</sup> Hier möchte ich schon auf eine Parallele zu Merleau-Ponty hinweisen, der das „Anonyme“ bzw. das „Unsichtbare“ (Leerheit) der Existenz in ein ähnliches Verhältnis zum Sein (Form) setzt: „Der Sinn ist *unsichtbar*, doch das Unsichtbare ist nicht das Gegenteil des Sichtbaren: das Sichtbare selbst hat eine Gliederung aus Unsichtbarem, und das Un-sichtbare ist das geheime Gegenstück zum Sichtbaren [...]“ (Merleau-Ponty 1986a, S. 275):

(Hier gibt es) kein Leiden, keine Entstehung und keine Überwindung des Leidens, und auch keinen Pfad zur Überwindung. Es gibt keine Erkenntnis, weder das Erlangen noch Nicht-Erlangen (des Ziels).

Deshalb, o Shariputra, aufgrund der (Nicht-Dualität im) Nicht-Erlangen, gestützt auf die Vollkommenheit der Weisheit, ist ein Bodhisattva frei von Verunreinigungen des Geistes. Ohne diese Verunreinigungen ist er (vollkommen) furchtlos. Er hat den Irrtum überwunden und den Gipfel des Nirvana erreicht.

Alle Buddhas der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erwachen zur höchsten vollkommenen Erleuchtung, denn sie haben sich auf die Vollkommenheit der Weisheit gestützt.

Darum erkenne: Die Vollkommenheit der Weisheit ist das große Mantra, das Mantra großen Wissens, das unvergleichliche Mantra, das die Dualität transzendierende Mantra, das alle Leiden stillende Mantra, Wahrheit, weil ohne jeden Fehl. Durch die Vollkommenheit der Weisheit ist das Mantra verkündet worden, es lautet: *Gate gate paragate parasamgata bodhi svaha*. O Du, die gegangen ist, gegangen, gegangen ans andere Ufer, Du vollkommen ans andere Ufer Gegangene, o Erleuchtung, Heil!<sup>426</sup>

In diesem Text findet sich eine Belehrung des überweltlichen *Bodhisattvas Avalokiteshvara*, der den Mönchen *Shariputra* die Wahrheit der Leere offenbart. Die Leerheit ist in bestimmter Hinsicht das *mahayanische* Äquivalent zur *Anatman*-Lehre des frühen Buddhismus. Wenn sich die *Anatman*-Lehre in einigen späteren Schulen des Buddhismus vor allem auf die Nicht-Existenz eines Selbst bzw. einer ewigen Seele bezieht und nicht auf die Komponenten, so entwickelt sich das adjektivische leer (*shunya*) zur substantivischen Leerheit (*Shunyata*) und umfaßt hier auch die Konstituenten (*Skandhas*) und alle anderen Faktoren selbst (wie es impliziter auch schon beim Buddha geschah). *Avalokiteshvara* erkennt, daß dort, wo das Subjekt eine Person sieht, in Wirklichkeit nur die Konstituenten sind und daß überdies in und außerhalb der nicht zu qualifizierenden *Skandhas* (in rein, unrein etc.) kein selbst zu finden ist. Alles ist schon immer in der Leerheit umfassen, ist Leerheit, so daß aus absoluter Sicht aufgrund ihrer prinzipiellen Erlöstheit auch nicht mehr von Erlangung oder Befreiung der Wesen bzw. aufgrund der verwirklichten Erlösung *Avalokiteshvaras* nicht mehr von Nichterlangung der Leerheit gesprochen werden kann. Aus dieser absoluten Sicht werden dann auch alle anderen *begrifflichen* Unterscheidungen, ja selbst die heiligen Lehren des *Buddha* bedeutungslos, aus konventioneller Sicht allerdings keinesfalls. Die (als Befreiung erlebte Erfahrung der) Leerheit umfaßt also, wie erwähnt, auch die höchsten Begriffe selbst: *Nirvana*, *Bodhisattva*, *Leerheit* etc. Alle Begriffe sind – wie später *Nagarjuna* philosophisch zu zeigen versucht – voneinander abhängig und sind immer nur in (impliziten) Bezug zu ihren Gegenbegriffen sinnvoll; insbesondere in der leiblichen meditativen Erfahrungen haben trennende Konzepte keinen Raum mehr zur Entfaltung und machen Platz für eine intuitive Erkenntnisform (*Prajna*), in der die Einheit von Leere und Form erfaßt wird. Über die totale Dekonstruktion aller sprachlichen Identifikationen – nicht über die Annihi-

---

<sup>426</sup> Prajnaparamita-Hridaya-Sutra, nach der Übersetzung Brück 2000, S. 230-232. Vgl. auch Conzes Übersetzung (1975, S. 77-107), Schumanns Übersetzungen und Kommentare (2000, S.184-187) oder auch Gängs Übersetzung (2002, S. 176-177). Einen detaillierten Kommentar zur tibetischen Übersetzung des Herz-Sutra gibt Gyatso 1997b.

lation der Welt selbst – geht es im *Mahayana* letztlich um diese direkte nicht-dualistische transrationale Erfahrung der Leerheit, der Soheit (Tathata).

Es wird deutlich, daß Leere *kein* antagonistischer Begriff ist, der das ganz Andere der Welt ist. Die Welt und die Erfahrung *sind* Leere, da alles voneinander abhängig und deshalb nicht-substantiell ist; umgekehrt sind Formen ihr unmittelbarer und einziger Ausdruck: Leere ist Form; auch das Denken ist prinzipiell Ausdruck bzw. das *Spiel der Leere*. Die höchste Wahrheit im *Herz-Sutra* kann aber nun nicht im identifizierenden Denken erfaßt werden, sie ist – wenn überhaupt – nur als Paradox oder negativ zu formulieren; alle positiven Konstrukte würden die Erfahrung konzeptfreier Nicht-Dualität letztlich verfehlen. Einige *Prajnaparamita*-Texte bringen diese Negation mit dem Verneinungspräfix „a“ zum Ausdruck, das in diesem Sinne auch als Symbol für Erlösung und Leerheit fungiert.<sup>427</sup> Das *Mantra* am Ende des *Herz-Sutra* drückt in ähnlich symbolischer Weise vor allem die Transformation aus, die insbesondere in einem Übersetzen in das für das positive Denken nicht zu erfassende Nicht-Duale besteht.<sup>428</sup> Wenn diese nicht-dualistische Erfahrung auch Befreiung vom psycho-physischen Leiden bedeutet, impliziert sie keine Weltabgewandtheit, sondern eine u.a. durch Einheitserfahrung hervorgebrachte Affirmation der Welt und der in ihr lebenden Wesen. Diesen hilft der *Bodhisattva* gemäß der Lehre auf aktive Weise in der Welt, obwohl er weiß, daß die Wesen prinzipiell schon erlöst sind, daß sie die *Buddhanatur* haben und das *Nirvana* hinsichtlich der alles umfassenden und durchdringenden Leerheit nicht getrennt von dieser Welt ist.

Ich möchte abschließend dem *Shunyata*-Gedanken und damit auch dem affirmierenden (Erfahrungs-) Aspekt der Leere weiter nachgehen, indem ich diesem Begriff vor allem aus japanischer, zen-buddhistischer Sicht erörtere. *Shunyata* wird ja im *Herz-Sutra* als Horizont aller Aspekte der Erscheinungswelt gesehen, Leere fungiert in diesem Sinne als das „Unmittelbare, ohne Hindernis frei Bestehende, das grenzenlos Offene“, sie meint also „die Freiheit von sich selbst.“<sup>429</sup> Individuelle Existenz beruht nicht auf Substanz, sondern auf *Beziehung*; *Shunyata* oder *Ku* (jap.) bringt vor dem Hintergrund dieses relationalen Momentes der Erscheinungen ihre Leerheit von substantieller, feststehender Existenz zum Ausdruck, insbesondere als Negation eines substantiellen Selbst (Anatman), aber eben nicht nur. Leere wird in bezug auf die Annihilation eines Selbst zwar als ein „negativer“, weil nicht Positives enthaltender Zustand verstanden, Leere ist aber andererseits auch Ausdruck und Grund der unendlichen Relationalität und Interpendenz; die Vielfalt der Welt ist auf diese interpendente Offenheit gegründet. Die Dinge und Wesen können ihre Funktion nur ausfüllen, weil sie Leere sind, leer von der „Festigkeit inhärenter Existenz.“<sup>430</sup> Dies impliziert auch, daß der Mensch kein isoliertes Wesen ist, „das mit sich selbst identisch ist und seinen Grund in sich hat“<sup>431</sup>, sondern er ist „in sich selbst ein Nichts und gerade dadurch für die universalen Beziehungen schrankenlos offen.“<sup>432</sup> Die *Shunyata*-Lehre wird diesbezüglich auch als *Philosophie der Null* bezeichnet, da *Shunyata* wie die Null

---

<sup>427</sup> Vgl. Schumann 2000, S. 181-182.

<sup>428</sup> Vgl. von Brück 2000, S. 235.

<sup>429</sup> Shimizu 1979, S.60.

<sup>430</sup> Dalai Lama 2002b, S. 114.

<sup>431</sup> Shimizu 1979, S. 99.

<sup>432</sup> Ueda 1974, S. 145.

keine nihilistische Perspektive impliziert: „Null ist sowohl nichts wie auch die Möglichkeit zu allem.“<sup>433</sup> Gleiches gilt für *Shunyata*, insofern auch die Leere den Aspekt der dynamischen wechselseitigen Beziehungen jeglicher Manifestationen zum Ausdruck bringen soll. Dieser Aspekt ist als verwirklichtes Erfahrungsmoment grundlegend für die *mahayanische* Ethik, die u.a., wie es *Shantideva* herausstellt, auf dem daraus resultierenden Austauschbarkeitsaspekt von Ich und anderen aufrucht.<sup>434</sup> Insgesamt muß nach *Shimizu* die Negation so in *mahayanischer* Sicht gleichzeitig als eine Bejahung begriffen werden, in der die Leere (bzw. eine bestimmte Auffassung von Nicht-Selbst) als Möglichkeitsgrund jedweder Existenz hervorscheint:

„Im Zen heißt es, daß alle Dinge ihren Platz haben und die ‚Blume rot ist, und die Weide grün‘. Wenn man das ‚Nicht-Selbst‘ nicht als bloße Negation, sondern als eine Negation, die gleichzeitig Bejahung ist, begreift, und außerdem als eine Existenz, die ganz konkret ist, nämlich die aus und in der Relation besteht, dann ist in diesem ‚Nicht-Selbst‘ die Bedeutung des *ku* enthalten. Nämlich durch das *ku* wird die Negation des substantiellen Selbst aller Dinge gleichzeitig zu einer Bejahung einer Existenz, die auf der Relation aller Dinge beruht.“<sup>435</sup>

Die Phänomene und Wesen sind hiernach gewissermaßen durch die Negation der Negation konstituiert, also durch eine Wendung von der Leere/Nicht-Form zur Form bzw. vom Nicht-Sein zum Sein.<sup>436</sup> Diese beiden Pole, die Leere und die Erscheinungswelt, stellen dabei keine direkten Gegensätze dar, sondern werden sie gemäß der *Prajnaparamita*-Lehren als auf dialektische Weise verschränkt betrachtet. Die Leere kann sich in der Welt nicht durch sich selbst darstellen, sondern nur durch ihre eigene Negation. Die Leere erscheint in der Welt dann als Form, als „Form des Nichts.“<sup>437</sup> Dadurch aber, daß die wechselseitig abhängige Form eben keine eigene substantielle (begrenzende) Grundlage besitzt – was wiederum überhaupt notwendig für ihre Existenz ist – , wird sie gleichzeitig durch diese existentielle Bedingtheit von der Nicht-Form negiert. Indem sich beide gegenseitig bedingen und negieren, treffen sie sich in einem Punkt der „absoluten Wirklichkeit“, die den Dualismus aller Phänomene ausschließt. *Ueda* formuliert diesen wichtigen Punkt, in dem auch der (paradoxe) Versöhnungsgedanke *Adornos* anklingt (s.u.), wie folgt:

„Die Lehre der «shunyata» [...], gemäß der ein jedes nach seinem Eigensein leer ist, betrachtet den ganzen Sachverhalt in der Perspektive des «Nichts»; und die Lehre der «pratityasamutpada», das ist: des Entstehens von etwas in gegenseitiger, allseitiger Abhängigkeit voneinander, betrachtet denselben Sachverhalt in der Perspektive der universalen Beziehungsdynamik. Die Wahrheit aber liegt dabei in der untrennbaren Zusammengehörigkeit des Nichts und der Beziehungsdynamik. Dieser Zusammengehörigkeit entsprechend bedient sich das mahayanische Denken vielfach einer charakteristischen Formulierung, nämlich: «Es ist, und zugleich es ist nicht». In diesem doppelerspektivischem «Und-zugleich» von A und Non-A sieht der Buddhismus die Wahrheit des Seins als zugleich des Nichts. Die Einsicht in dieses «Und-zugleich» heißt die *Prajna*-Erkenntnis, das ist: absolute Weisheit

---

<sup>433</sup> Chang 1989, S. 93.

<sup>434</sup> Vgl. Kapitel 5.3.5.

<sup>435</sup> Vgl. Shimizu 1979, S. 67.

<sup>436</sup> Vgl. Shimizu 1979, S. 62-64, vgl. auch Ueda 1974, S. 152.

<sup>437</sup> Vgl. Shimizu 1979, S. 64.

über jeden Dualismus hinaus. Das «Und-zugleich» ist als solches über jeder Gegensätzlichkeit, weder A noch Non-A, durch keine bildliche, begriffliche und ideenhafte Fixierung zu bestimmen und deshalb zuweilen als das absolute Nichts bezeichnet, dessen der Mensch nur in seinem «Nichts» auf nicht-gegenständliche Weise inne werden kann.<sup>438</sup>

Der Weg zu dieser paradoxen Erkenntnis (von ist und ist nicht) wird im *Zen*-Buddhismus oft dreistufig dargestellt.<sup>439</sup> Zunächst wird A gemäß der aristotelischen Logik auf der konventionellen Ebene als mit sich identisch, eben als A betrachtet: Im *Zen* bedeutet dies: „der Berg ist Berg.“ Auf der nächsten Stufe findet der im Zitat angeklungene grundsätzliche Bewußtseinswandel statt. Die Wahrheit der dort angesprochenen Identität von A (Sein) und Nicht-A (Leere) liegt nun aber nicht in der Aufhebung oder der substantiellen Fusion der Gegensätze, sondern in einer „Identität des sich Widersprechenden“, die u.a. mit dem japanischen Begriff *Soku Hi* bezeichnet wird.<sup>440</sup> Diese kann rational vorbereitet werden, zeigt sich aber auf direkte Weise erst durch konkrete Meditationserfahrungen. Um die Einheit von Leere (Nicht-A) und Form (A) zu erfahren, darf das A in *zen*-buddhistischer Sichtweise nicht einfach mit dem Nicht-A gleichgesetzt werden, sondern bedürfte es einer Modifizierung der Perspektive, durch welche das A *als* Nicht-A betrachtet wird bzw. die Formen der Welt als unmittelbarer Ausdruck von *Shunyata*.<sup>441</sup> „Der Berg ist nicht Berg.“<sup>442</sup> Die dritte Stufe folgt im Prinzip gleichzeitig wie die zweite, sie ist eine Rückwendung zum Feld des Seins, insofern hier das A wieder als A, aber eben als ein grundsätzlich transformiertes erscheint: „Der Berg ist wieder Berg.“ Hiermit ist die oben erwähnte Doppelperspektive angesprochen, die das Zugleich von Leere und Form enthält:

„Statt einfach zur empirischen Welt zurückzukehren und sie mit dem Oberflächen-Bewußtsein, das die erste Stufe kennzeichnet, wahrzunehmen, sieht man die empirische Welt vom Gesichtspunkt der zweiten Stufe aus, auf der alle Dinge vollkommen annulliert worden sind. [...] Das Tiefenbewußtsein hat auf diese Weise sozusagen ein Doppelfokus-Auge. Einerseits sieht es alle Dinge reduziert auf den ontologischen Zustand von Nicht-Wesenheiten, als ‚Nichts‘ [Shunyata, B.P.P.]. Andererseits sieht es sie aber als individuelle Wirklichkeiten aktual existieren.“<sup>443</sup>

Diese Transformation, die den Menschen aus seiner leidhaften Existenz befreit, wird im *mahayanischen Zen*-Buddhismus u.a. als der „Großen Tod“ bezeichnet, wodurch entlang der Realisierung von *Prajna* eine „transzendente Erkenntnis“ (Izutsu) angesprochen ist. Ebenso wird im *Zen* diesbezüglich oft von der Erlangung eines „kosmischen Ich“ gesprochen. Allerdings treffen

---

<sup>438</sup> Ueda 1974, S. 145. Hier wird Shunyata (als „absolutes Nichts“) also auch als eine übergeordnete Erfahrung thematisiert, die beide Perspektiven, die Leere bzw. Shunyata selbst und gleichzeitig das Sein, umfaßt.

<sup>439</sup> Vgl. hierzu Izutsu 1984, 1986, Yamaguchi 1997.

<sup>440</sup> Vgl. z.B. Shimizu 1979 und Kitaro 1987.

<sup>441</sup> Vgl. Shimizu 1979, S. 66.

<sup>442</sup> Vgl. Izutsu 1986, S. 33.

<sup>443</sup> Izutsu 1984, S. 35. In dieser Perspektive geht es um eine Erfahrung der Ganzheit bzw. Vollständigkeit, die allerdings aus der Aktualisierung widersprüchlicher zur Wirklichkeit gehörender Aspekte konstituiert ist. Demnach hat Meder recht, wenn für ihn Vollständigkeit Widersprüchlichkeit impliziert (vgl. Meder 1988, S. 77). Gerade Nagarjuna ist um die Vollständigkeit der Existenz bemüht, wenn er die Abhängigkeit der Begriffe und der Dinge von ihrem vermeintlichen anderen (bzw. Widersprüchlichen) aufzeigen will (s.u.). Die Widersprüchlichkeit der Ganzheit besteht hier aber vor allem darin, daß Leere und Form eben in einer Doppelperspektive erfaßt werden.

solche Bezeichnungen nicht ganz, denn die Umsetzung einer solchen Wirklichkeit ist „Bestandteil der konkretesten und empirischsten Erfahrung, die in der Dimension des alltäglichen Lebens verwirklicht wird“<sup>444</sup>, und ebenso wird die „Aktivität des kosmischen Ichs [...] nur durch das Bewußtsein einer konkreten Person aktualisiert.“<sup>445</sup> Der Mensch, der erkennt, daß er sich an ein illusionäres Ich klammert, soll durch die radikale verleiblichte Negation des psycho-physischen Komplexes bzw. dieses isolierten Ich zum eigenen „wahren Selbst“ vordringen können. Damit dieser Durchbruch gelingen kann, muß sich der Mensch „von all dem lösen, was die Identität seines ‚Ich‘ mit ihm selbst ausmacht und was diese Identität als Identität zusammenhält, also die ‚Ich-Verhaftetheit‘.“<sup>446</sup> Leerheit würde dann als der offene Hintergrund der Existenz erfahren werden, vor dem alles als ein flüchtiges Spiel der Leerheit erscheint.<sup>447</sup> In diesem Sinne steckt, wie schon *Chang* betont, das therapeutische Moment des Leerheitskonzepts, das darin zum Ausdruck kommt, daß sich der Mensch von einer begrenzten individuellen und leidbringenden anhaftenden und vergegenständlichenden Sichtweise befreien kann, auch weil er prinzipiell schon durch die dialektische Verschränkung von Leere und Sein befreit ist, was aber in die Erfahrung durch die Annihilation des Selbst als einer unangemessenen Vorstellung integriert bzw. erkannt werden muß.

Bezüglich dieser Annihilation kommt eine Bedeutung des *Shunyata*-Begriffs zum Tragen, die meiner Einschätzung nach selten referiert wird. *Conze* weist darauf hin, daß *Shunya* wörtlich bedeutet: *in Verbindung mit dem Geschwollenen*. Im buddhistischen Sinne bedeutet „geschwollen“ dann zunächst, daß das, was geschwollen ist und mit den *Skandhas* Gestalt annimmt, von innen her aber hohl, weil ohne Selbst ist. Daneben kann „geschwollen“ bedeuten: *gefüllt mit etwas Fremdem*. Demnach enthielte der Mensch etwas, das eigentlich nicht zu ihm gehört und das ausgestoßen werden muß.<sup>448</sup> Aus Sicht der relativen Wahrheit wäre es die Leere die radikale Offenheit des Seins, die als vielleicht erahntes Anonymes oder in der Erfahrung der Bedingtheit und Vergänglichkeit als Nicht-Identisches dem identifizierenden Denken bedrohlich fremd erscheint und in Schach gehalten werden muß.<sup>449</sup> Aus Sicht der unverhüllten Wahrheit aber ist das Fremde der durch Anhaftung bedingte illusionäre Glaube an ein unvergängliches, vergegenständlichtes Selbst, das als ein (für die höchste Wahrheit) Fremdes die erlösende Existenz im Bewußtsein der Leere unterminiert. Der bedeutende *mahayanische* Philosoph *Nagarjuna* versuchte entlang einer (sprachlichen) Dekonstruktion konventioneller sprachlich konstituierter Bedeutungszusammenhänge den Menschen auch von diesem Fremden, dem objektivierten Selbstglauben durch die Rehabilitierung zu befreien, was im folgenden zu zeigen sein wird.

---

<sup>444</sup> Izutsu 1986, S. 34.

<sup>445</sup> Izutsu 1986, S. 41.

<sup>446</sup> Shimizu 1979, S. 93.

<sup>447</sup> Die Erfahrung von Leerheit impliziert also ein „Subjekt“ bzw. ein Bewußtsein, das Leere erfährt (vgl. auch Dalai Lama 1991, S. 194). Da der Mensch in dieser Erfahrung *vor* die Subjekt-Objekt-Trennung zurückgeht, kann gar nicht von Subjekt und Objekt, aber auch dann nicht mehr von einer (substantiellen) Einheit gesprochen werden (vgl. Ueda 1974, S. 149).

<sup>448</sup> Vgl. Conze 1953, S. 123, auch Chang 1989, S. 92.

<sup>449</sup> Bedrohlich erscheint das Fremde aber nur, wenn man nicht wie Merleau-Ponty dieses Fremde als Anonymes schon in einem offeneren Denken auszuweisen und anzuerkennen versucht, wodurch aus buddhistischer Sicht der Raum für *Shunyata* vorbereitet würde. Die Gewöhnung an dieses dann nicht mehr Fremde der Leere hätte zur Konsequenz, daß das einst Bekannte als (objektiviertes) Ich dann schließlich als Anonymes oder Fremdes erfahren werden könnte.

### 3.4.2.2 Nagarjunas Schule des Mittleren Weges (Madhyamaka) oder die Philosophie der Leere (Shunyatavada)

Das *Mahayana* hat im Anschluß an die neu entstandenen oder aufgefundenen *Sutras* verschiedene philosophische Schulen entwickelt. Das *Mahayana* wird hauptsächlich unterteilt in *Cittamatra* (oder auch *Vijnanavada* oder *Yogacara*) und *Madhyamaka*, und letzteres wird wiederum unterteilt in *Prasangika-Madhyamaka* und *Svatantrika-Madhyamaka*, dessen wichtigster Vertreter *Bhavaviveka* ist, der die Lehren *Nagarjunas* auf spezifische Weise interpretierte. Hier ist vor allem die *Prasangika-Madhyamaka*-Schule von Bedeutung, die sich auf den für das *Mahayana* herausragenden Philosophen *Nagarjuna* stützt und welche von *Buddhapalita* und *Candrakirti* zur Blüte gebracht wurde.<sup>450</sup> Mit *Nagarjuna*, der den *Prajnaparamita*-Lehren eine philosophische Form gab<sup>451</sup>, kann exemplarisch gezeigt werden, in welcher Weise sich das *Mahayana* (in philosophischer Hinsicht) von einigen metaphysischen Positionen (hier vor allem der *Sautrantikas* und *Sarvastivadins*) unterscheidet und welche Bedeutung und Form die Kritik an sprachlichen Konzepten in bezug auf das Leerheitskonzept annahm. *Nagarjuna* bzw. die *Madhyamaka*-Sichtweise wird zum Beispiel von *Murti* als einen den Buddhismus revolutionierende verstanden, insofern sie Gedankengänge formuliere, die in der frühen Phase nicht vorhanden gewesen seien. So ist er der Ansicht, daß man im frühen Buddhismus und auch *Buddha* selbst von der Substantialität der *Dharmas* ausgegangen sei und daß gerade das *Mahayana* mit dieser Idee aufgeräumt habe.<sup>452</sup>

Wie oben u.a. mit *Kalupahana* gezeigt werden konnte, kann aber die substantialistische Haltung nicht für die gesamte frühbuddhistische Phase, keinesfalls für *Buddha* selbst geltend gemacht werden. Es besteht somit in bezug auf die Leerheit aller *Dharmas* eine Parallele zwischen *Buddha* und dem *Mahayana*. Weiterhin entspricht gerade *Nagarjuna* als *Mahayana*-Philosoph in seiner mittleren Haltung jener des *Buddhas*, die sich ebenfalls zwischen Eternalismus und Nihilismus ansiedeln läßt. *Schumann* geht hier sogar davon aus, daß *Nagarjuna* von der „hinayanischen Tradition kaum abweicht.“<sup>453</sup> Mit *Kalupahana* wäre eine solche Gleichsetzung mit dem ja auch metaphysischen, substantiellen frühen Buddhismus (*Hinayana*) problematisch, wenngleich *Schumann* dann aber weiter spezifiziert und die wesentlichen Bezüge aufzeigt, nämlich vor allem in bezug auf das Entstehen in Abhängigkeit und die Haltung des Mittleren Weges. Auch zeigt *Schumann*, daß *Nagarjuna* nur teilweise einen *Mahayanin* genannt werden kann, weil er nicht allen wesentlichen Merkmalen der *Prajnaparamita*-Literatur entspreche. So akzeptiere *Nagarjuna* zwar Leerheit und den Gedanken, daß alle Menschen in ihrer Leerheit Besitzer der Erlöstheit seien, aber bei ihm finde sich nicht die spezifisch *mahayanische* Idee der *Identität* der Wesen im Absoluten und auch nicht die Idee, daß jeder Mensch schon ein *Buddha* sei bzw. die *Buddhanatur* habe. Vor allem die Zurückweisung der metaphysischen Idee einer die Wesen umfassenden Identität in einem Absoluten, das z.B. im *Zen* nicht selten als ein „kos-

---

<sup>450</sup> Zur Philosophie Nagarjunas vgl. vor allem Kalupahana 1976, Kalupahana 1992, Garfield 1995, Schumann 1995, Zotz 1996, Lindtner 1997, Weber-Brosamer/Back 1997, Schumann 2000, auch von Glasenapp 1946, Frauwallner 1994.

<sup>451</sup> Vgl. Zotz 1996, S. 125.

<sup>452</sup> Vgl. Murti 1974, S. 49-50. Vgl. auch Kalupahana 1975 Kapitel 4, 7 und 9.

<sup>453</sup> Vgl. Schumann 1995, S. 74.

misches Bewußtsein“ oder auch „wahres Selbst“ bezeichnet wird<sup>454</sup>, entspricht der anti-metaphysischen Haltung *Nagarjunas*, der wie *Buddha* bemüht ist, nicht etwas Positives über Ich transzendente Zustände verlauten zu lassen. Schließlich weist *Schumann* auf den Punkt hin, daß *Nagarjuna* nicht wie in den *Prajnaparamita*-Texten nur der (an die Meditation gebundenen) Erkenntnis (Prajna), sondern eher dem Wissen (Jnana) bezüglich der Erlösungswirksamkeit sein Vertrauen schenke.<sup>455</sup> Die Betonung rationaler und logischer Analyse darf aber nicht darüber hinweg täuschen, daß *Nagarjuna* letztlich alle Theorien und Konzepte, auch das *Shunyata*-Konzept selbst, verwarf und selbst als ein „Mystiker von hohen Gnaden“ galt; die Ansichten der *Madhyamikas* beruhen in letzter Konsequenz nicht auf philosophischen Folgerungen, sondern auf „uralten meditativen Prozessen.“<sup>456</sup>

Wenn die *Prajnaparamita*-Texte die Relativität konventionellen Daseins verkündeten und die Lehre von der Leerheit noch eher unsystematisch und kaum rational vortrugen (was auch nicht intendiert war), so galt es – um u.a. den logischen und systematischen Analysen der *Sarvastivadins* und *Sautrantikas* begegnen zu können – diesem Mangel entgegenzutreten und die Leerheit (sprach-) philosophisch, man könnte sagen „dekonstruktiv“ zu begründen.<sup>457</sup> Wenn sich *Nagarjuna* nun dieses Ziel gesetzt hat, so durfte sich diese Beweisführung nicht der frühen *Abhidharma*-Scholastik angleichen, die ja u.a. noch einen großen Wert auf die rationale Systematisierung der *Dharmas* gelegt hatte. Da er bei der Kritik logischer, vernünftiger Argumente selber innerhalb einer systematischen und logischen Struktur operierte, stützte es sich in immanenter Weise auf die Methode des *reinen Widerlegens* bzw. des folgernden Zurückweisen (*Prasangā*). Diese Methode der Zurückweisung aller (auch alltagsweltlicher Konzepte und) Theorien wandte er vor dem Hintergrund an, daß diese Theorien im Grunde aus der Perspektive des Unerlösten gegeben werden, wodurch sie nicht dem Anspruch Genüge leisten, letzte Wahrheiten zu verkünden. Entlang dieser Argumentation unterscheidet *Nagarjuna* – wie auch schon Strömungen des frühen Buddhismus, wenn auch modifiziert – zwischen zwei Wirklichkeitsebenen (*Satyadvaya*):

„Bei der Verkündigung des Dharma haben sich die Buddhas auf die zwei Wahrheiten gestützt: Die eine ist die weltliche, ‚verhüllte Wahrheit‘ (*samvritisatya*), die andere ist die ‚Wahrheit im höchsten Sinne‘ (*paramarthasatya*).

---

<sup>454</sup> Zur Differenz des teilweise metaphysisch auftretenden mahayanischen Zen-Buddhismus zum frühen Buddhismus vgl. Dumoulin 1991. Aber auch im Zen wird z.B. auch das wahre Selbst als Zustand der Befreiung meistens negativ beschrieben: „Der Mensch ist von nichts abhängig, also frei. Er ist nicht mehr in sklavischer Abhängigkeit von Dingen wie Kleidung, Beruf, Ruhm, Geld, Glück und Unglück, ferner auch nicht von irgendwelchen Ismen, oder von der Zugehörigkeit zu einer Familie, zu einem Volk, zu einer Rasse usw. Die Überwindung der Abhängigkeit ist geschehen durch den ‚großen Tod‘ und in Erfassen des ‚wahren Selbst‘, das in der Form eines ‚Nicht-Selbst‘ erlebt wird“ (Shimizu 1979, S. 96).

<sup>455</sup> Vgl. Schumann 1995, S. 74-76, auch Conze 1990, S. 347.

<sup>456</sup> Vgl. Conze 1990, S. 348, 351.

<sup>457</sup> Zur Parallelisierung zwischen *Nagarjuna* und z.B. dem Dekonstruktivismus Derridas vgl. z.B. Loy 1988, 1992 und Odin 1990. Leider kann in dieser Arbeit nicht auf dieses interessante Verhältnis eingegangen werden. Aspekte dieses Vergleichs finden sich aber durchaus z.B. in der hier skizzierten (pädagogischen) „Postmoderne-Rezeption“ im Anschluß an Wittgenstein und Lyotard, aber vor allem auch in der Analyse von Adorno und Merleau-Ponty.

Diejenigen, die den Unterschied der beiden Wahrheiten nicht erkennen, die erkennen auch nicht die tiefe Wahrheit (tattva) in der Lehre Buddhas.<sup>458</sup>

Einmal hebt *Nagarjuna* entsprechend der *Mahayana*-Philosophie die Ebene der verhüllten oder konventionellen Wahrheit (Samvriti-Satya) hervor, auf der sich die alltägliche dualistische (sprachliche) Erfahrung (der Identität) und Erkenntnis offenbart und auf der sich auch das Leid, die Inhalte der *Vier edlen Wahrheiten*, der Erlösungsweg, die gesamte Lehre und auch der *Buddha* selbst befinden. Auf der anderen Seite steht die Ebene der Wahrheit im höchsten Sinn (Paramartha-Satya), die vom Zustand der Erlöstheit aus wirksam ist, und von der aus alle Konzepte, alle Ideen letztlich unwirklich sind. Auf dieser Ebene wird durch die Leerheit aller Dualismus zwischen Subjekt und Objekt, da sie selbst Leerheit sind und in dieser beruhigt sind, aufgehoben. *Paramartha-Satya* offenbart sich vor allem in der Zurückweisung der relativen Phänomene als substantiell feststehende Entitäten. Da auch diese (philosophische) Zurückweisung selbst prinzipiell noch zur relativen Ebene gehört, bemüht sich *Nagarjuna* um eine Dialektik, in der jede intellektuelle Versöhnung durch die damit ambitionierte Eröffnung eines neuen Standpunkt zurückgewiesen wird und in der in allerletzter Konsequenz allein das intellektuell-rationale Schweigen Antwort auf die für *Nagarjuna* ans Licht zu holende faktische Widersprüchlichkeit der Begriffe zu geben vermag. *Mall* und *Hülsmann* schreiben hierzu:

„Alles Denken ist dieser Dialektik unterworfen. Ihre erste Stufe ist der Konflikt der verschiedenen Ansichten. Die zweite besteht in der reduction ad absurdum. In der dritten Stufe schließlich wird durch die völlige Negation des Denkens die Intuition des Realen, frei von aller Dualität, erreicht.“<sup>459</sup>

Wenngleich die sprachlichen Systeme und Aussagen über die Erscheinungswelt für *Nagarjuna* aus absoluter Sicht zu verwerfen sind, so hat diese Ebene aber dennoch Gültigkeit; vor allem deshalb, da ja auch die Realisierung der letzten Wahrheit von der Widerlegung des Relativen abhängt. Sie hat also einen relativen Wert, *da sie den Kontext bildet, innerhalb dessen Wandlung und Erkenntnis möglich ist*; nur weil letztlich Leerheit die (Nicht-) Grundlage ist, läßt sich wie schon beim *Buddha* Wachstum und ein Erlösungsweg überhaupt denken, aber auch die alltagweltliche und erkenntnisgenerierende Sprache gründet sich auf die Offenheit von *Shunyata*. *Nagarjuna* macht deutlich, daß die konventionelle Sprache unbedingt notwendig ist, um sich im Alltäglichen zurecht zu finden, aber vor allem um in epistemologischer Hinsicht Fortschritte zu erzielen bzw. um auf die höchste Ebene verweisen zu können:

---

<sup>458</sup> Mulamadhyamakakarika 24.8-24.9. Auch Platon unterschied in ähnlicher Weise zwei Wahrheitsebenen: Wenn sie [die Seele, B.P.P.] darauf ihren Blick heftet, was das ewig wahre und wesenhafte Sein bescheinigt, so vernimmt und erkennt sie es gründlich und scheint Vernunft zu haben; richtet sie ihn aber auf das mit Finsternis gemischte Gebiet, auf das Reich des Werdens und Vergehens, so meint sie dann nur, ist blödsichtig, indem sie sich ewig im niederen Kreise der Meinungen auf und ab bewegt, und gleicht nun einem vernunftlosen Geschöpfe (vgl. Platon-SW Bd. 2 (Der Staat), S. 243). Allerdings formuliert *Nagarjuna* die höchste Wahrheit nicht in Seinskategorien und bindet die Erkenntnisgewinnung nicht nur an die Vernunft.

<sup>459</sup> *Mall/Hülsmann* 1989, S. 210.

„Ohne sich nicht auf die Anwendung [der Worte] (*vyavahara*) zu stützen, kann die Wahrheit im höchsten Sinne nicht gezeigt werden; und ohne zur Wahrheit im höchsten Sinne vorgestoßen zu sein, wird Nirvana nicht erlangt.“<sup>460</sup>

Ebenso wie die Anerkennung der relativen Wahrheit für das Beschreiten des Erlösungsweges nötig ist, so sehr muß sie unbedingte Gültigkeit haben in bezug auf die Ethik. Wenn zwischen den Alternativen „es ist“ und „es ist nicht“ gewählt werden müßte, so ist erstere Variante aus buddhistischer Sicht vorzuziehen, da man hierdurch der Gefahr des *Nihilismus* und einem damit möglicherweise verbundenen amoralischen Handeln entgehen könnte.<sup>461</sup> Für den Unerlösten sind Theorien, normativ-ethische Richtlinien, meditativ-kontemplative Übungen wichtig und angemessen, für den Erleuchteten sind alle diese Aspekte unwirklich wie die Welt:

„Heilvoll ist die Beruhigung aller Wahrnehmung, die Beruhigung der Entfaltung. Nirgendwo wurde irgendeinem durch den Buddha irgendein Dharma gelehrt.“<sup>462</sup>

In seinem bedeutenden Werk *Mulamadhyamakakarika* („Lehrstrophen (Karika) über die grundlegenden (Mula) [Lehren] des Mittleren (Madhyamaka) [Weges]“) versucht *Nagarjuna* in Versform diesen Weg zur Einsicht in die Leerheit systematisch vorzubereiten. Er setzt sich dabei vor allem mit der Scholastik des *Abhidharma* allgemein und jener der *Sarvastivadins* und der *Sautrantikas* im besonderen auseinander (implizit dann auch mit den hier zurückgewiesenen Positionen, die sich auch ins *Theravada* einschlichen, nämlich Momentarismus, pluralistischer Realismus, s.o.).<sup>463</sup> *Nagarjuna* wendet sich gleich am Anfang seines Werkes gegen die Idee kausaler Verursachung, die impliziert, daß Dinge sich entlang spezifischer Bedingungen gegenseitig hervorbringen sollen, bestehen und wieder vergehen.<sup>464</sup> Insbesondere der Widerspruch, daß die Dinge (Dharmas) einerseits ein Merkmal (*Svalakshana*) bzw. ein Eigensein (*Svabhava*) haben, aber andererseits dennoch in einem Abhängigkeitsverhältnis (*Pratitya*) stehen sollen, dies gerät

---

<sup>460</sup> Mulamadhyamakakarika 24.10. In einem ganz ähnlichen Sinne – wenn auch das Ziel unterschiedlich gefaßt wird – weist Adorno hinsichtlich einer Überwindung begrenzten Denkens auf die Bedeutung der (begrifflichen) Identität hin, wenn es für ihn um die Frage geht, „ob Bewußtsein [...] Identität als Letztes, Absolutes behauptet und verstärken möchte, oder als den universalen Zwangsapparat erfährt, dessen es schließlich auch bedarf, um dem universalen Zwangsapparat sich zu entwinden [...]“ (Adorno 1975, S. 150). Wittgenstein drückt in einem ähnlichen Zusammenhang die Notwendigkeit der (konventionellen) Philosophie aus, deren es bis zu einem bestimmten Punkt bedarf: „Meine Sätze erläutern dadurch, daß sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausgestiegen ist. (Er muß sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.)“ (Wittgenstein 1963, S. 115 (Tractatus § 6.54).

<sup>461</sup> Vgl. Zotz 1996, S. 126-127. Diese Haltung ist übrigens für den gesamten Buddhismus charakteristisch (vgl. auch Gäng 2002, S. 49).

<sup>462</sup> Mulamadhyamakakarika 25.24. Beruhigung der Entfaltung ist gleich der Leerheit bzw. wird sie durch sie realisiert: „Die Entfaltung wird in der Leerheit vernichtet“ (Mulamadhyamakakarika 18.5).

<sup>463</sup> Sein Werk wird in logischer Hinsicht nicht als unanfechtbar betrachtet (vgl. z.B. Frauwallner 1994). Dennoch kann deutlich gezeigt werden, worum es Nagarjuna geht: um den Aufweis der Abhängigkeit aller Begriffsstrukturen und aller Gegebenheiten, und somit ihrer Leerheit von eigenständiger, wesenhafter Existenz.

<sup>464</sup> Gemäß der Sanskrit-Tradition gibt es beispielsweise vor allem vier Bedingungen (*Pratyaya*) für das Entstehen bedingter Dharmas: einen Grund (*Hetu*), aus dem sie hervorgehen, das, worauf sie sich stützen (*Arambana*), etwas, das ihnen unmittelbar vorausgeht (*Anantara*) und etwas, das ihnen übergeordnet ist (*Adhipateya*) (vgl. Mulamadhyamakakarika 1.2.). Nach dem *Abhidharma* sind es 24 (vgl. Weber-Brosamer/Brack 1997, S. 2).

in den Blickpunkt seiner Kritik.<sup>465</sup> Im ersten Kapitel spricht *Nagarjuna* die Widerlegung des Entstehens von *Dharmas* an: für ihn sind niemals Dinge entstanden, (1.) weder aus sich, (2.) noch aus anderem, (3.) noch aus sich und anderem zusammen, (4.) noch *nicht* aus sich und anderem zusammen. Hier tritt schon die Methode zutage, deren sich *Nagarjuna* – , wenngleich er die Methode auch nicht explizit benennt, – befließigt, nämlich des *Tetralemmas* (Catuskoti) bzw. der *Widerlegung* der vier Seinspostulate: „es ist“, „es ist nicht“, „es ist und ist zugleich nicht“, „weder ist es noch ist es nicht“.<sup>466</sup>

Die Annahme, daß (1.) Dinge aus sich entstehen, widerspricht schon grundsätzlich buddhistischem Denken überhaupt, insofern durch die Lehre des Entstehens in Abhängigkeit nichts aus sich selbst heraus existieren oder sich selbst hervorbringen kann. Wenn etwas schon besteht, dann kann es weiterhin gar nicht (aus sich) entstehen, weil es ja schon existiert, was dann ein nochmaliges Entstehen implizierte. Auch ist das „Entstehen“ selbst, das in der *Abhidharma*-Scholastik mit „Bestehen“ und „Vergehen“ als ein grundlegendes Merkmal (Lakshana) alles Zusammengesetzten galt, in sich widerlegbar, da es selbst gemäß buddhistischer Lehre (als Zusammengesetztes) seinerseits entstanden sein muß (es kann also ebenfalls kein unabhängiges Ursprungsentstehen aus sich heraus geben).<sup>467</sup> Denkt man diese Notwendigkeit weiter, führt dies zu einem unendlichen Regreß.<sup>468</sup> Daß etwas (2.) aus anderem entsteht, ist für *Nagarjuna* ebensowenig denkbar, weil er – u.a. in der Zurückweisung der hinduistischen *Sankhya*- und *Vaisheshika*-Schule – davon ausgeht, daß eine Identität von Ursache und Wirkung, aber auch die Nicht-Identität von Ursache und Wirkung zurückgewiesen werden müssen: „Zu sagen, „die Wirkung ist der Ursache gleich (*sadrisha*)“, ist ebenso unmöglich wie zu sagen, „die Wirkung ist der Ursache nicht gleich“.“<sup>469</sup> Alles, was in Abhängigkeit von anderem entsteht, ist für *Nagarjuna* nicht dasselbe wie dieses andere, aber auch nicht davon verschieden; *die Wirklichkeit ist jenseits von Identität und Nicht-Identität*, alles abhängig Entstandene (wie auch Selbst, personale Identität, Subjekt) dauert weder an, noch hört es auf zu sein.<sup>470</sup>

Wenn z.B., allgemein betrachtet, die Wirkungen nicht in den Ursachen enthalten wäre, könnten ständig Wirkungen auftreten *ohne Grund*, was sich nicht zeigt und unsinnig ist; also „wie könnte aus Bedingungen etwas werden, was nicht [schon] in ihnen liegt?“<sup>471</sup> So sehr aber die Verbindung zwischen Ursache und Wirkung evident erscheint, so ist andererseits eine Ursache z.B. nicht mehr vorhanden, wenn die Wirkung eintritt.<sup>472</sup> Für *Nagarjuna* ist weder in einzelnen noch in miteinander verbundenen Ursachen die Wirkung enthalten. Und selbst wenn etwas aus Ursachen hervorgehen sollte, in denen dies Hervorgegangene noch nicht enthalten ist, war-

---

<sup>465</sup> Vgl. hierzu Weber-Brosamer/Back 1997, S. 1-2.

<sup>466</sup> *Mulamadhyamakakarika* 1.1. Eine sehr beeindruckende und detaillierte philosophische Arbeit über den Urteilsvierkant (Catuskoti) – auch in bezug auf *Nagarjuna* – hat Hans P. Sturm verfaßt (vgl. Sturm 1996).

<sup>467</sup> Vgl. hierzu auch Weber-Brosamer/Back 1997, S. 22-24.

<sup>468</sup> *Mulamadhyamakakarika* 7.3.

<sup>469</sup> *Mulamadhyamakakarika* 4.6.

<sup>470</sup> *Mulamadhyamakakarika* 18.10. Vgl. hierzu auch von Brück 1998, S. 193.

<sup>471</sup> *Mulamadhyamakakarika* 1.11. Siehe auch unten zur Widerlegung der vierten Position.

<sup>472</sup> *Mulamadhyamakakarika* 4.4. In dieser Sichtweise werden also zeitlich-kausale Zusammenhänge einer logischen Analyse unterzogen, um vor allem die sprachlich-begriffliche Widersprüchlichkeit zu zeigen, die begrifflichen Versuchen der Wirklichkeitserfassung immanent ist (vgl. hierzu z.B. Oetke 1989, S. 10).

um geht dieses dann nur aus bestimmten Ursachen hervor und nicht auch *aus anderen*?<sup>473</sup> Wenn man dennoch annähme, daß – wie das *Sankhya*-System annimmt – die Ursache (U1) das Wesen der Wirkung (W1) in sich trüge, dann müßte man auch zugestehen, daß (ähnlich wie oben beim Entstehen) die Ursache (U1) ihrerseits von einer Ursache (U2) und einer darin liegenden Wirkung (W2) bedingt wäre:<sup>474</sup>  $(U2 \Rightarrow W2) \Rightarrow (U1 \Rightarrow W1)$ .<sup>475</sup> Aber: „Eine Frucht besteht aus Bedingungen; die Bedingungen aber bestehen nicht aus sich selbst. Wie sollte eine Frucht wohl aus Bedingungen entstehen, die [ihrerseits] nicht aus sich selbst bestehen?“<sup>476</sup> *Nagarjuna* geht also davon aus, daß auch die Ursachen aufgrund ihrer Abhängigkeit kein Eigensein (Svabhava) haben und somit auch nicht als Grundlage einer wie auch immer verstandenen Wirkung fungieren können. *Nagarjuna* weist so letztlich jegliche Stellungnahme zum kausalen Verhältnis zwischen einer (eindeutig identifizierbaren) Ursache und Wirkung zurück. Eine Wirkung kann nicht aus (leeren) Ursachen/Bedingungen entstehen, aber sie steht auch nicht in einer völlig unabhängigen Beziehung zu solchen: „Deshalb besteht eine Frucht weder aus Bedingungen noch aus Nicht-Bedingungen. Gibt es aber keine Frucht, wo findet man [dann] Bedingungen und Nicht-Bedingungen?“<sup>477</sup> Wenn nun die ersten beiden Möglichkeiten (aus sich, aus anderem) verworfen werden müssen, ist auch (3.) eine Kombination nicht ausweisbar (aus sich und aus anderem). Schließlich kann (4.) auch nichts ohne Ursachen entstehen: denn „[...] nirgendwo existiert irgendein Ding ohne Grund.“<sup>478</sup> Die Erfahrung des Menschen zeigt nämlich, daß (auf der relativen Ebene) bestimmte Bedingungsverhältnisse bestehen.

Im Gegensatz zu *Husserl*, der mittels eidetischer Variation die Dinge analytisch zergliedert, um ihr Wesen an der Demarkationslinie ihrer (reduktionsbedingten) Bedeutungslosigkeit bestimmen zu können<sup>479</sup>, ist *Nagarjuna* in einer Analyse wie der obigen insgesamt bemüht, allgemein das konventionelle Denken in kausalen Zusammenhängen und in Seins- und Wesenskategorien aufzulösen. Damit trifft er u.a. eben auch die kausalistische *Abhidharma*-Scholastik, die diesem, teilweise eher substantiellen und atomistischen Denken verpflichtet war, insbesondere die Identitätstheorie der *Sarvastivadins*<sup>480</sup> und die Nicht-Identitätstheorie der *Sautrantikas*.<sup>481</sup> Durch seine Analysen will *Nagarjuna* das konzeptuelle Denken also überhaupt ins Wanken bringen, das sich auf Konzepte wie Entstehen und Vergehen, Dauer und Endlichkeit, Ursache und Wirkung, Sein und Nicht-Sein, Bindung und Befreiung oder auch ein alltägliches Verständnis von Zeit zu gründen versucht. Er will u.a. zeigen, daß auf der relativen Ebene mit bestimmten Konzepten gehandelt wird, die in sich selbst bei genauer Analyse widersprüchlich sind, und daß bestimmte divergierende Positionen auf der *relativen Ebene nicht zu einer Synthese gebracht werden können*. So wäre beispielsweise für *Nagarjuna* die Ansicht, daß eine Identität

<sup>473</sup> Mulamadhyamakakarika 1.12.

<sup>474</sup> Vgl. auch Frauwallner 1994, S. 178.

<sup>475</sup> Wobei die Wirkung von U2, also W2, schon im Prinzip die Ursache U1 selbst wäre.

<sup>476</sup> Mulamadhyamakakarika 1.13.

<sup>477</sup> Mulamadhyamakakarika 1.14.

<sup>478</sup> Mulamadhyamakakarika 4.2.

<sup>479</sup> Vgl. Husserl 1972.

<sup>480</sup> Welche die kausale Beziehung zwischen z.B. Samen und Frucht erklärten, in dem sie ein sie verbindendes transzendentes Wesen einführten.

<sup>481</sup> Welche davon ausgingen, daß keine kausale Beziehung zwischen Ursache und Wirkung bestehe und Dinge aus Neuem/Anderem entstünden.

tät von Ursache und Wirkung besteht, nicht mit der gegenteiligen Position (keine Identität von U und W) auf der konventionellen Ebene synthetisierbar: es besteht demnach eine Nicht-Identität zwischen diesen Aussageebenen; es sind verschiedene *Sprachspiele* (Wittgenstein). Im Zuge der Widerlegung aller sich ausschließenden Positionen scheint allerdings nicht die Relativität als ein nicht zu überbrückendes Faktum auf, sondern die Leerheit, die letztlich zu einer versöhnenden nichtsprachlichen existentiellen Erfahrung des Subjekts werden kann. Der Umstand, daß alles (auf relativer Ebene) von Ursachen, gegenteiligen Konzepten (Sein/Nicht-Sein, Dauer/Endlichkeit etc) abhängig und bedingt ist, ist für *Nagarjuna* ein Indikator für die Leerheit. Die Leere selbst ist aber kein Konzept; versucht man sie in konventioneller Sprache zu verdinglichen verfehlt man ihre Bedeutung. Die Leerheit ist selbst leer, wenn von ihr gesprochen wird:

„Das Entstehen in gegenseitiger Abhängigkeit (*pratityasamutpada*), dies ist es, was wir ‚Leerheit‘ nennen. Das ist [aber nur] ein abhängiger Begriff (*prajnapti*); gerade sie (die Leerheit) bildet den mittleren Weg.“<sup>482</sup>

Sein Denken trifft in der dekonstruktiven Haltung, wie schon angedeutet, auch gerade eben die Schulen der *Sautrantikas* und der *Sarvastivadins*. Für *Nagarjuna* kommt die These des *Sarvastivada*, daß die *Dharmas* in allen drei Zeiten existieren (s.o.), der Aussage gleich, daß sie *immer existierten*, also beständig sind und somit eben ein Eigensein (*Svabhava*) haben müßten. Umgekehrt stellt für ihn die These der *Sautrantikas*, daß *Dharmas* nur aufgrund eines *unmittelbaren* Kausalverhältnisses zwischen kontiguenten, kurzlebigen Faktoren, eine Alles-ist-nicht-Theorie dar. Diesbezüglich richtet sich *Nagarjuna* gleich zu Anfang im *Mulamadhyamakakarika* schon eindeutig gegen den „Substantialismus“ und so gegen die spezifische Identitätstheorie der *Sarvastivadins*, aber gleichzeitig gegen die Nicht-Identitätstheorie der *Sautrantikas*:<sup>483</sup> „In so etwas wie Bedingungen (*pratitya*) ist Eigensein (*svabhava*) von Dingen bekanntlich nicht zu finden. Findet sich aber kein Eigensein, dann auch [kein] Anderssein (*parabhava*).“<sup>484</sup> Einerseits sind die Dinge somit substanzlos, weil sie bedingt sind (gegen *Sarvastivadins*), substantielle Identität ist so nicht zu begründen. Andererseits, wenn es keine Substanz gibt, ist dann auch die Möglichkeit des Seins eines *Anderen*, aus dem wie bei den *Sautrantikas* ein kontiguentes, kurzlebige Sein entstehen soll, ebenfalls hinfällig (s.u., 3. Absatz im Zitat). Vor allem impliziert die Aussage m.E. aber, daß bei der Annihilation eines der Momente einer dialektischen Verschränkung auch das andere obsolet wird. Wenn also kein Wesen einer prinzipiell bipolar konzeptualisierbaren Erscheinung angenommen werden kann, *dann zerfällt die ganze Identitätsthese, die auf Identität (Wesen) und Differenz (das andere des Wesens) angewiesen ist*: gibt es also kein „Ich“, dann auch kein „Du“, kein „Sein“ (*Sarvastivada*), dann auch kein „Nicht-Sein“ (*Sautrantikas*). *Nagarjuna* beruft sich in seiner Argumentation gegen die metaphysischen Sichtweisen der genannten Schulen u.a. auf *Buddha* selbst, der, wie gezeigt wurde, Thesen, die Sein oder

<sup>482</sup> *Mulamadhyamakakarika* 24.18. An anderer Stelle schreibt er: „Wenn es etwas Nicht-Leeres gäbe, könnte auch etwas Leeres existieren. Etwas Nicht-Leeres gibt es aber nicht, woher sollte also etwas Leeres kommen?“ (*Mulamadhyamakakarika* 13.7).

<sup>483</sup> Vgl. hierzu Kalupahana 1976, S. 130-131.

<sup>484</sup> *Mulamadhyamakakarika* 1.3.

Nicht-Sein verfochten, strickt ablehnte.<sup>485</sup> Exemplarisch soll das bedeutende Kapitel über das Eigenseins (Svabhava) zitiert werden, in dem beide metaphysischen Positionen von *Nagarjuna* zurückgewiesen werden:<sup>486</sup>

„Das Eigensein kann unmöglich aus Bedingungen und Gründen entstehen. Ein Eigensein, das aus Gründen und Bedingungen hervorgegangen ist, wäre etwas künstlich Geschaffenes (*kritaka*).

Wie aber könnte denn Eigensein etwas Geschaffenes sein? – Das Eigensein ist ja nichts Künstliches und völlig unabhängig von anderem.

Doch woher käme Fremdsein (*parabhava*), wenn es kein Eigensein gibt? Denn es ist ja das Eigensein von etwas anderem, das Fremdsein genant wird.

Und woher käme Seiendes (*bhava*), wenn es weder Eigensein noch Fremdsein gibt? Denn nur wenn Eigensein und Fremdsein existieren, wird ‚Seiendes‘ [als real] nachgewiesen.

Wenn Seiendes nicht erwiesen ist, erweist sich auch Nicht-Seiendes (*abhava*) nicht, denn [der Begriff] ‚Nicht-Seiend‘ wird gemeinhin als Veränderung (*anyathabhava*) [des Begriffs] ‚Seiend‘ verstanden.<sup>487</sup>

Diejenigen, die Eigensein, Fremdsein, seiend und nicht-seiend sehen, die sehen nicht die Wahrheit (*tattva*) in der Lehre Buddhas.

Im *Katyayanavada* wurden vom Erhabenen, der [das Problem von] Seiend und Nicht-Seiend genau erkannt hat, beide [Ansichten], ‚es ist‘ und ‚es ist nicht‘, zurückgewiesen. [...].

Sagt man, ‚es ist‘, hält man an ewiger Dauer fest. Sagt man, ‚es ist nicht‘, hat man die Vorstellung des Aufhörens [der Dinge]. Deshalb möge sich der Verständige nicht auf die beiden [Ansichten], ‚es ist‘ und ‚es ist nicht‘, festlegen lassen.

Denn falls etwas aufgrund eines Eigenseins tatsächlich existiert, so wird man von dem nie sagen können, ‚es ist nicht‘; [das bedeutet] ewige Dauer. Und wenn man sagt, ‚etwas existiert jetzt nicht mehr, war aber früher‘, ergibt sich zwangsläufig [die Vorstellung] des Aufhörens.<sup>488</sup>

Für *Nagarjuna* wie für *Buddha* ist Substanz sowie ein Selbst oder eine Seele (Atman), aber auch deren absolute Negation eine metaphysische Haltung, die zurückgewiesen werden muß. Die These, daß ein Ding ein Wesen haben, aber dennoch abhängig sein soll von anderen Faktoren, das ist für *Nagarjuna* ein unhaltbarer Widerspruch. Wenn Seiendes aufgrund seiner Abhängig-

---

<sup>485</sup> Samyuttanikaya 12, 15 (*Katyayanavada*; P.: *Kaccayanagotta-Sutta*).

<sup>486</sup> Vgl. hierzu auch Weber-Brosamer/Back 1997, S. 50-52.

<sup>487</sup> Weil ‚Nicht-Seiend‘ also abhängig von ‚Seiend‘ ist, läßt sich auch ‚Nicht-Seiend‘ nicht als eigenständig ausweisen.

<sup>488</sup> *Mulamadhyamakakarika* 15.1-15.7, 15.10-15.11. Im 8. und 9. Vers weist *Nagarjuna* die Idee einer Urnatur (*Prakriti*) des *Samkhya*-Systems zurück.

keit und somit seiner Leerheit aber nicht bestimmt werden kann, so ist auch der vom Sein *abhängige* Gegenbegriff, auf den sich die *Sautrantikas* berufen, indem sie durch die Betonungen nur kurzer Bedingungsverhältnisse kontiguerter Faktoren eben das Nicht-Sein in den Vordergrund stellen, nicht mehr haltbar. Vor allem trifft *Nagarjunas* Kritik das Konzept eines dauerhaften Wesens, einer wesenhaften Identität, die hinter den Erscheinungen und hinter den Personen vermeint wird. Die Erfahrung zeigt, daß die sichtbare Veränderung nicht auf einen unveränderten Wesenkern schließen läßt: „Alle Dinge sind ohne Eigensein, weil man an ihnen Wesensveränderung sieht. Aufgrund der Leerheit [aller] Dinge gibt es [allerdings] kein Ding ohne Eigensein.“<sup>489</sup> Aber diese Wesenlosigkeit ist auch die Basis für das Leid: „Woher sollte denn das Leid kommen, wenn es nicht bedingt entstanden ist? Denn Leid wird ja auch „Vergängliches“ genannt – das aber läßt sich im Wesen des Eigenseins nicht finden.“<sup>490</sup> Darin liegt aber auch gleichzeitig die Möglichkeit der Aufhebung des Leidens, denn wenn Leiden selbst eine unveränderliche Eigennatur hätte, dann wäre es ja unüberwindbar.<sup>491</sup> Die Tatsache der Veränderbarkeit, die durch Leerheit ermöglicht wird, trifft so auch auf das Subjekt zu, daß überhaupt aufgrund der Offenheit des Seins den Weg zur Befreiung antreten kann.

Im folgenden möchte diesbezüglich ich auf ein wichtiges Kapitel im *Mulamadhyamakakarika* eingehen, in dem *Nagarjuna* die *Atman*-Idee zu widerlegen und den Weg zur Erlösung aufzuzeigen versucht. Zunächst zeigt er, daß ein Selbst (*Atman*) weder identisch noch verschieden von den Gruppen ist: „Wäre der *Atman* dasselbe wie die *Skandhas*, so hätte er [wie diese] Anteil an Entstehen und Vergehen. Wäre er aber etwas anderes als die *Skandhas*, dann wäre er gar nicht durch sie konstituiert.“<sup>492</sup> Da *Atman*, ein Selbst oder Ich-Kern gemäß hinduistischer Lehre unveränderlich und ewig sein soll, kann es nicht dasselbe wie die Gruppen sein, da sie sich ständig verändern und Unvergänglichkeit damit nicht ausgewiesen werden kann. Andererseits kann das Selbst auch nicht woanders sein, da so sonst die *Skandhas* ihre Funktion als Träger des Selbst eingebüßt hätten; es ist kaum vorstellbar, daß ein Selbst oder ein Ich außerhalb von Körper und Geist wahrnehmbar ist.<sup>493</sup> *Atman* und *Skandhas* stehen somit in einem *Bedingungsverhältnis* und sind aus Sicht der höchsten Wahrheit somit Leerheit! *Nagarjuna* akzeptiert das Ich als empirische Gegebenheit. Die *Sarvastivadins* haben ja versucht, dieses empirische Ich bzw. das Nicht-Ich zu objektivieren, es als gänzlich nicht-existent auszuweisen. Im Gegensatz beispielsweise zur objektivierenden Annihilation des Subjekt im *Sarvastivada* wird das Subjekt im *Mahayana* bei *Nagarjuna*, so könnte man sagen, wieder eingeführt, da es zumindest als empirische Gewißheit nicht zu leugnen ist.<sup>494</sup> Das Subjekt oder Selbst ist aus *mahayanischer* Sicht in ähnlicher Weise als real ausweisbar wie die dessen Modalität, die *Skandhas* als Grundlage subjektiver Existenz, zumindest aus Sicht konventioneller Erkenntnis; das Selbst ist aufgrund dieser empirischen Bestimmung aber nur als ebenso flüchtig, kontingent und ephemere ausweisbar wie auch dessen einzige Bestimmungsgrundlage, der psycho-physische Komplex (*Skand-*

---

<sup>489</sup> *Mulamadhyamakakarika* 13.3. Die Leerheit ist dann nämlich das letztliche „Eigensein“ der Dinge (vgl. Weber-Brosamer/Back 1997, S. 47).

<sup>490</sup> *Mulamadhyamakakarika* 24.21.

<sup>491</sup> *Mulamadhyamakakarika* 24.23.

<sup>492</sup> *Mulamadhyamakakarika* 18.1.

<sup>493</sup> Vgl. hierzu auch Gyatso 2002, S. 118.

<sup>494</sup> Vgl. hierzu auch Batchelor 2002, S. 71.

has). Man kann dann weiterhin folgern: das Selbst (oder bei *Husserl* das transzendente Subjekt) kann es dann nur in Gestalt empirisch nachweisbarer (ephemerer) Bewußtseinsstrukturen und vor allem: als ein leiblich konstituiertes geben. Die subjektive Welt existiert auf der Grundlage der *Skandhas*, und beide sind untrennbar: *Skandhas* sind nur vorstellbar als Grundlage personaler Identität, und Identität als Form des Selbst ist nur innerhalb der *Skandhas* konstituierbar.<sup>495</sup> In dieser Sichtweise kann auch das Selbst wie im *Sarvastivada* nicht gänzlich negiert werden, denn gerade die Leerheit ermöglicht überhaupt das Entstehen des Selbst, aber auch Leid und Vernichtung von Leid, die allesamt somit als „Spiel“ der Leere erscheinen. Deshalb hat auch das Selbst seine Gültigkeit: Form ist zwar Leere (Selbst ist ohne wesenhafte unveränderliche Existenz), aber Leere eben auch Form (die Leerheit läßt überhaupt so etwas wie ein Selbst entstehen, weil entstehen Offenheit fordert<sup>496</sup>).

Weil nun – wie oben erwähnt – das Selbst und die *Skandhas* in letzter Konsequenz leer sind, wenn also ein Subjektkern nicht festgemacht werden kann, dann wird auch „Mein“ und „Ich“ hinfällig: „Wenn aber der Atman nicht existiert, woher sollte dann etwas ihm Zugehöriges, das ‚Mein‘ (*atmiya*), kommen? – Durch das Zur-Ruhe-Kommen des Atman und dessen, was ihm zukommt (*atmanina*), löst sich das ‚Mein‘ und das ‚Ich‘ (*ahamkara*) auf.“<sup>497</sup> Man sieht hier, daß *Atman* und Ich zwar unterschieden werden, aber ebenfalls in einem Bedingungsverhältnis stehen, insofern das Verschwinden des einen auch der andere seine Existenz einbüßt. Es wird – wie auch im Kapitel 3.3.2 – deutlich, daß die Konzepte *Atman* (als vermeinter Teil der Weltseele) und Ich sehr eng beieinanderstehen, und zwar hinsichtlich der Zuschreibung ihrer vermeinten Dauerhaftigkeit, Unveränderlichkeit und ihrer Existenz als solchen. *Nagarjuna* akzeptiert, daß es so etwas wie ein „Ich“ im Verbund mit den *Skandhas* gibt, wenngleich es für ihn gleichgültig ist, welcher *Skandha* nun die Hauptgrundlage des Ich ausmacht<sup>498</sup>: „Niemand läßt sich [...] finden, der ohne ‚Mein‘ und ohne ‚Ich‘ ist.“<sup>499</sup> Um nun aber befreit zu werden und Erlösung zu finden, muß dieser mit Leid verbundene Glaube letztlich annulliert werden: „Wenn [die Vorstellung] „Mein“ und „Ich“ vernichtet sind, hört auch das Ergreifen (*upadana*) auf – sowohl hinsichtlich der äußeren Welt als auch der eigenen Person. Durch dessen (des Ergreifens) Vernichtung wird auch das Geborenwerden vernichtet.“<sup>500</sup> *Trungpa* sei hier in einer größeren Textpassage zitiert, der den (wahrnehmungstheoretischen) Zusammenhang von (aus dem Kontakt mit den Weltobjekten resultierenden) konzeptuellen Mechanismen, Ich-Anhaftung, meditativer Läuterung des Bewußtseins und der Erweiterung des Wahrnehmungsfeldes (*Shunyata*) vor dem Hintergrund der *Madhyamaka*-Philosophie erläutert:

<sup>495</sup> Vgl. zu diesem Problem *Mulamadhyamakakarika* 10.1-10.16, und Weber-Brosamers und Backs Kommentar (1997, S. 38-39).

<sup>496</sup> Der Dalai Lama schreibt hierzu: „«Leerheit ist Form» bedeutet, daß diese natürliche Leerheit bezüglich inhärenter Existenz, dieses letztendliche Wesen, Leerheit – die das Nichtvorhandensein einer Selbstwesenhaftigkeit der Dinge ist, die in Abhängigkeit von anderen Faktoren existieren – Form überhaupt erst ermöglicht. Formen sind die Freude dieser Leerheit und werden von ihr in Abhängigkeit von besonderen Bedingungen begründet. Da Formen einer echten Begründung entbehren, da Formen die Grundlage der Leerheit sind, ist Leerheit Form. Formen treten als Leerheit in Erscheinung, Spiegelbildern der Leerheit gleich“ (Dalai Lama 1993, S. 28).

<sup>497</sup> *Mulamadhyamakakarika* 18.2.

<sup>498</sup> Vgl. Weber-Brosamer/Back 1997, S. 66.

<sup>499</sup> *Mulamadhyamakakarika* 18.3.

<sup>500</sup> *Mulamadhyamakakarika* 18.4.

„Auf welche Weise nimmt [...] der Glaube an ein ‚Ich‘, der gesamte neurotische Prozeß des Ego seinen Anfang? Verallgemeinernd gesprochen, entsteht den Madhyamikas zufolge immer dann, wenn es zu einer Wahrnehmung von Form kommt, eine unmittelbare Reaktion von Faszination und Unsicherheit von seiten eines stillschweigend eingeschlossenen Subjekts, das diese Form wahrnimmt. Diese Reaktion geschieht augenblicklich und dauert nur den Bruchteil einer Sekunde. Sobald wir erkannt haben, um welchen Gegenstand es sich handelt, besteht unserer nächste Reaktion darin, ihm einen Namen zu geben. Mit dem Namen geht natürlich auch die begriffliche Vorstellung Hand in Hand. Wir neigen dazu, den Gegenstand durch eine Begriffsbildung zu erfassen, was bedeutet, daß wir an diesem Punkt die Dinge nicht mehr so wahrnehmen können, wie sie tatsächlich sind. Wir haben eine Art Füllwerk, einen Filter oder Schleier zwischen uns selbst und dem Objekt erschaffen. Dadurch wird die Beibehaltung einer ständigen Bewußtheit sowohl während als auch nach der Meditationspraxis verhindert. Dieser Schleier trennt uns von der umfassenden Erfahrung eines Panorama-Bewußtseins und der Präsenz eines meditativen Zustandes, weil wir immer wieder unfähig sind, die Dinge so zu sehen, wie sie sind. Wir glauben, die Dinge mit Namen versehen zu müssen, sie in Begriffe zu übertragen, diskursiv zu denken, und diese Aktivität führt uns immer weiter von einer unmittelbaren und genauen Wahrnehmung fort. Daher bedeutet Shunyata nicht bloß das Gewahrwerden, was wir sind und in welcher Beziehung wir zu dem und dem Objekt stehen, sondern mehr noch die Klarheit, die über begriffliches Füllwerk und unnötige Verwirrung hinausgeht. Wir sind weder von dem Objekt fasziniert noch als Subjekt mit hineingezogen. Dies meint das Freisein von *diesem* und *jenem*. Was übrigbleibt, ist offener Raum, das Fehlen der Zweiteilung in ‚dieser hier‘ und ‚jenes dort.‘ Dies ist mit dem Mittleren Weg oder Madhyamaka gemeint.“<sup>501</sup>

Das Ergreifen (Upadana) bzw. die Identifikation mit den Gruppen schafft also wie das Ergreifen der Welt die Bindung an den Existenzkreislauf, und Erlösung kommt dann durch Überwindung dieser Anhaftung und des daraus resultierenden *Karma* zustande. Wichtig ist aber nun, daß gerade unsere (sprachlichen) *Vorstellungen* (Vikalpa) und unsere „begrifflichen Entfaltungen“ (Prapanca), die gedankliche Ausdifferenzierung der Erfahrung der Welt eben diesen leidhaften Prozeß, die Anhaftung wie das Entstehen des *Karma* in Gang halten. Werden die Vorstellungen beruhigt, kann dieser Prozeß *Nagarjuna* zufolge beendet werden:

„Erlösung kommt durch die Vernichtung von Karma und Anhaftung. Karma und Anhaftung kommen aus unterschiedenden Vorstellungen (*vikalpa*), sie kommen aus der begrifflichen Entfaltung (*prapanca*). Die Entfaltung aber wird in der Leerheit vernichtet.“<sup>502</sup>

Es geht *Nagarjuna* weniger um eine Erkenntnistheorie, als um die „therapeutische“ Aussage, daß die erfaßte Welt auf Vorstellung und sprachlichen dualistischen und identitätsbeflissenen Konzepten und Konstrukten (Parikalpita) beruht, die zugunsten der Annihilation des Leides überwunden werden müssen.<sup>503</sup> Die Welt und die Subjekte erscheinen dem konventionellen Bewußtsein, das noch nicht verwirklicht ist, als reale unterschiedene Entitäten. So auch Gier, Haß und Verblendung, die allesamt nicht wirklich sind, wenngleich sie auf der relativen Ebene

---

<sup>501</sup> Trungpa 1999, S. 211. Hervorhebung von Trungpa.

<sup>502</sup> Mulamadhyamakakarika 18.5.

<sup>503</sup> Weber-Brosamer/Back 1997, S. 67.

aufgrund der ebenfalls für wirklich gehaltenen Sinneseindrücke das Subjekt in das Leid verstricken.<sup>504</sup> Sie bestehen aber in der *Prasangika-Madhyamaka*-Schule nur nominell, also in Abhängigkeit von spezifischen Benennungen, die in der gezielten Analyse und durch die Vernichtung von Unwissenheit<sup>505</sup> (*Avidya*) zugunsten der Erkenntnis ihrer letztendlichen Bestehensweise aufgehoben werden können. Da alle konzeptuellen Entfaltungen und alle Objekte unserer Erfahrung voneinander (und von unserer Zuschreibung) abhängig sind und somit keine letzten Größen darstellen, sucht *Nagarjuna* am Ende die absolute Beziehungslosigkeit, die *Beruhigung der Entfaltung* in der Leerheit als Ort der Erlösung:

„Nicht von anderem abhängig, [in sich] ruhig, nicht durch Entfaltungen entfaltet, ohne unterscheidende Vorstellungen, ohne Vielheit: Dies ist das Kennzeichen des Wirklichen.“<sup>506</sup>

Die Leerheit beruhigt im *Madhyamaka* auch die vermeintlichen Gegensätze zwischen *Samsara* und *Nirvana*. Die Bedingungen die für *Samsara* (und den auf dieser Ebenen wirksamen *Dharma*s) gelten, sind auch konstitutiv für *Nirvana*, denn beide sind eben durch Leerheit charakterisiert: „Es gibt nichts, was den *Samsara* vom *Nirvana*, und das *Nirvana* vom *Samsara* unterscheidet.“<sup>507</sup> *Josef Keuffer* faßt den Zusammenhang zwischen *Nagarjunas* Dialektik, der Leere und der Identität von *Nirvana* und *Samsara* hinsichtlich des praktischen Aspekts der Überwindung der Anhaftung (aber auch bezüglich der Unaussprechlichkeit ihrer Eigenschaften) präzise zusammen:

„Durch die Erkenntnis abhängigen Entstehens (...) entsteht Loslösung. Durch Loslösung entsteht Einsicht in die Leere aller Erscheinungen (*shunyata*). Durch *shunyata* wird die Erkenntnis gewonnen, daß es ‚keine (wahren) Aussagen über Wirkliches gibt.‘ Genau dies ist identisch mit *nirvana* ohne unterschiedlich zu *samsara* zu sein. Das *Madhyamaka* des *Nagarjuna* versucht so, über das Denken und über Begriffe das Nichtdenkbare und Nichtbegriffliche zu umschreiben. Das beinhaltet keine Ontologie, sondern ihre Zerstörung. Denn das Festhalten am Seienden, in welcher Form auch immer, ist der Urgrund aller Unwissenheit (*avidya*, *ma-rigpa*).“<sup>508</sup>

Bezüglich der Einheit von *Samsara* und *Nirvana* spielt für *Nagarjuna* auch die *Problematisierung des Zeitbegriffs* eine Rolle. Wenn z.B. Gegenwart und Zukunft, die Vergangenheit „fordern“ (da die Vergangenheit die anderen Zeitpunkte vor dem Hintergrund der gegenseitigen Abhängigkeit konstituiert), dann müßten Gegenwart und Zukunft (da Beziehung in diesem Verständnis gleichzeitige Existenz erfordert) schon in der Vergangenheit enthalten sein.<sup>509</sup> Diese gleichzeitige Existenz läßt sich aber nicht mit dem Verständnis von Vergangenheit in Einklang bringen<sup>510</sup>, in der nämlich die anderen Zeitabschnitte nicht vorhanden sind: „Wenn aber Gegenwart und Zukunft dort [in der Vergangenheit] noch nicht vorhanden sind, wie könnten Gegen-

---

<sup>504</sup> Vgl. *Mulamadhyamakakarika* 23.

<sup>505</sup> *Mulamadhyamakakarika* 17.28.

<sup>506</sup> *Mulamadhyamakakarika* 18.9.

<sup>507</sup> *Mulamadhyamakakarika* 25.19.

<sup>508</sup> Keuffer 1991, S. 222.

<sup>509</sup> Vgl. *Mulamadhyamakakarika* 19.1.

<sup>510</sup> Vgl. Weber-Brosamer/Back 1997, S. 70.

wart und Zukunft sie (Vergangenheit) fordern?“<sup>511</sup> Wenn also die notwendige Beziehung für die Vergangenheit nicht gilt, da Gegenwart und Zukunft dort noch nicht existent sind, dann fällt auch das allgemeine wechselseitige Konstitutionsverhältnis und in diesem (modifizierbaren) Beispiel die Existenz von Gegenwart und Zukunft: „[Andererseits] läßt sich ein Nachweis [für ihre Existenz] ohne das Fordern der Vergangenheit nicht führen. Und deshalb findet sich weder die gegenwärtige noch die zukünftige Zeit.“<sup>512</sup>

Fernerhin kann Zeit überhaupt nicht ergriffen werden, da sie sich ständig bewegt, und eine unbewegte Zeit gibt es nicht.<sup>513</sup> *Nagarjuna* geht an anderer Stelle davon aus, daß die drei Zeitstufen (bzw. Dharmas), Entstehen, Bestehen, Vergehen insgesamt (von der absoluten Ebene aus betrachtet, nicht von der relativen, auf der sie gültig sind!) nicht wirklich sind<sup>514</sup>, und zwar u.a. weil es aufgrund der Augenblicklichkeit (die ja die Sautrantikas aufs extremste verfochten) kein Bestehen der Dinge geben kann.<sup>515</sup> Andererseits ist aber auch die nur kurze, augenblickliche Existenz des Dinges gar nicht bestimmbar. Denn entweder müßte das Ding dann teilweise vergehen oder ganz. Verginge es teilweise, wäre ein Teil an dem Ding nicht augenblicklich, sondern dauerhaft, was ein Widerspruch für *Nagarjuna* wäre. Verginge es ganz, wären die Dinge gar nicht in ihrer Kontinuität sichtbar, auch (in der Zeit sichtbares) Altern wäre dann nicht möglich. Schließlich ist der Begriff „Augenblick“ problematisch, der nämlich impliziert, daß er unabhängig existiert. Dieser ist aber als ein unmittelbares Vergehen abhängig von einem (zumindest kurzen) Bestehen und von einem davor liegenden Entstehen. Der Augenblick besteht also aus drei abhängigen Teilen. Einen unteilbaren Zeitabschnitt gibt es nicht, denn dann wäre die gesamte Zeit (die dann aus lauter unteilbaren Zeitmomenten bestünde) unteilbar.<sup>516</sup> Da also letztlich die Teile Anfang, Mitte und Ende relative Begriffe sind, sind sie eh wie das ganze zeitliche System substanzlos. Wenn nun, wie gezeigt, die zeitliche Grundlage von *Samsara* unwirklich ist, ist es selbst unbewegt und unwirklich, und damit es für *Nagarjuna* mit *Nirvana* identisch, das als ein Unbewegtes, in sich Ruhiges bestimmt wird:<sup>517</sup>

„Die Welt vergeht nicht, kommt nicht verharren auch nicht einen Augenblick. Wieso sollte sie also wirklich sein, da sie ihrem Wesen nach außerhalb der drei Zeitstufen liegt? Welcher Unterschied besteht daher in Wahrheit, zwischen der Welt und dem Nirvana, da es bei beiden in Wirklichkeit kein Kommen, kein Gehen und kein Beharren gibt?“<sup>518</sup>

Das *Nirvana* ist für *Nagarjuna* weder ein Sein noch ein Nicht-Sein. Wäre es ein Sein, wäre es bedingt, da alles Sein bedingt und Veränderung unterworfen ist, was aber gerade auf *Nirvana* nicht zutreffen darf. Wäre es ein Nicht-Sein, könnte es nicht unabhängig sein, weil „Nicht-Sein“

---

<sup>511</sup> Mulamadhyamakakarika 19.2.

<sup>512</sup> Mulamadhyamakakarika 19.3.

<sup>513</sup> Mulamadhyamakakarika 19.5.

<sup>514</sup> Vgl. auch Mulamadhyamakakarika 7.

<sup>515</sup> Vgl. *Nagarjuna* aus dem Text „Ratnavali“, Vers 64-77, übersetzt von Frauwallner 1994, S. 215-217.

<sup>516</sup> Umgekehrt unterhöhlt die Idee der Teilbarkeit die Möglichkeit von Gegenwart (vgl. hierzu auch Dalai Lama 2000, S. 77-78).

<sup>517</sup> Vgl. hierzu Frauwallner 1994, S. 207-208, Zott 1996, S. 132.

<sup>518</sup> *Nagarjuna* aus dem Text „Ratnavali“, Vers 64, übersetzt von Frauwallner 1994, S. 215. Wirklich interessant ist, daß Brown in seiner Studie zur Meditation feststellt, daß es einen Zustand im meditativen Prozeß gibt, der „in und außerhalb der Zeit“ angesiedelt ist (Brown 1988, S. 268).

von „Sein“ abhängt. Auch eine Kombination ist nicht denkbar, da es in der Kombination ja wieder beide für das *Nirvana* nicht gültigen Attribute, Abhängigkeit und Bedingtheit, enthielte. Und schließlich muß die Negation von beiden ihrerseits negiert werden, da eine Negation eines Kennzeichens (Seiend/Nicht-Seiend) nur gültig wäre, könnten auch die Kennzeichen selbst als positive bestimmt werden. Eine Negation von Nicht-Positivem (da Sein und Nicht-Sein zurückgewiesen wurden) geht ins leere.<sup>519</sup> In der Weise, wie das *Nirvana* solchermaßen mit Hilfe der für *Nagarjuna* zentralen Methode der vierfachen Negation, dem besagten *Tetralemma* (*Catuskoti*), nicht bestimmt werden kann, ist auch der Zustand des Erleuchteten (*Tathagata*) nicht artikulierbar:

„[Der *Tathagata*] ist nicht dasselbe wie die *Skandhas*, er ist nichts anderes als die *Skandhas*, sie sind nicht in ihm und er ist nicht in ihnen, auch ‚hat‘ der *Tathagata* die *Skandhas* nicht. Wer ist denn dann der *Tathagata*?

Weil er von seinem Wesen her leer ist, ist niemals der Gedanke zutreffend: ‚Den Buddha gibt es über den Tod hinaus‘ oder: ‚es gibt ihn nicht‘.

„Diejenigen, welche den Buddha, der unvergänglich und jenseits aller begrifflichen Entfaltung (*prapanca*) ist, [dennoch] begrifflich zu entfalten versuchen, alle die sind durch die Entfaltung geblendet, sie sehen den *Tathagata* nicht.

Das Eigensein des *Tathagata* ist dasselbe wie das Eigensein dieser Welt der Lebenden (*idam jagat*); wie [also] der *Tathagata* ohne Eigensein ist, so ist auch diese Welt ohne Eigensein.“<sup>520</sup>

Der Erleuchtete muß per Definition ein überweltliches Wesen sein. Dann wäre er aber von den *Skandhas* verschieden, was nicht sein kann, da er in diesen ja weiterexistiert. Überdies müßte er erloschen sein, was ebenfalls nicht zutrifft, da er eben weiterhin sichtbar ist und Handlungen wahrgenommen werden können. Wenn keine Beschreibung zutrifft, *muß er jenseits aller Definitionen und Vorstellungen existieren*. Erlösung ist nicht beschreibbar in Kategorien von „Sein“, „Nicht-Sein“, „Sein und Nicht-Sein“ und „Weder Sein noch Nicht-Sein“; der Erleuchtete ist letztlich leer wie diese Welt und alle in ihr lebenden Wesen. Die Realisation der Leere ist Ziel aller (konventionellen) Bemühung, und gerade weil sie wirksam ist, gibt es überhaupt die Lehre *Buddhas*: „Wer die Leerheit als zutreffend anerkennt, für den trifft auch der ganze [buddhistische Lehrinhalt] zu. Wer die Leerheit nicht als zutreffend anerkennt, für den trifft auch dieses ganze nicht zu.“<sup>521</sup> Die Leerheit, die der Grund von *Samsara* und *Nirvana* ist, stellt für *Nagarjuna* und für die auf ihn gegründete *Madhyamaka-Prasangika*-Schule die „höchste Form“ der Erkenntnis dar, die aber selbst – wenn sie *sprachlich* (auch mit Begriffen wie „höchste Form“) zu fassen versucht wird – *nur wieder zu eine relativen Wahrheit herabgesetzt wird*; sie kann nur nicht-dualistisch, nicht-konzeptuell in der Meditation verstehbar werden, Leerheit wird erst nur

---

<sup>519</sup> Vgl. *Mulamadhyamakakarika* 25. Vgl. hierzu auch Weber-Brosamer/Back 1997, S. 95-99.

<sup>520</sup> *Mulamadhyamakakarika* 22.1, 22.14-22.16.

<sup>521</sup> *Mulamadhyamakakarika* 24.14. Denn gerade die Leerheit ermöglicht ja Leid, Wandel und Überwindung des Leids.

durch die Negation eines vor allem sprachlich konstituierten Wesens (Svabhava) erlangt; sie ist Nicht-Wesenhaftigkeit oder auch Nicht-Identität.<sup>522</sup> So, wie *Nirvana* und der Zustand des Erleuchteten nicht sprachlich ausgedrückt werden können, so darf auch *Shunyata* selbst nicht als eine weitere Theorie verstanden werden, *es ist kein Konzept des Nicht-Konzepts*, da auch die Leerheit als Theorie nur konventionell existiert, ist letztlich auch die Leerheit aus absoluter Perspektive leer von inhärenter, identifizierbarer Existenz. *Nagarjuna* warnt deshalb vor einer falschen Ansicht der Leerheit:

„Die falsch aufgefaßte Leerheit richtet den, der von schwacher Einsicht ist, zugrunde – wie eine schlecht ergriffene Schlange oder falsch angewandte Magie.“<sup>523</sup>

Leere als letzter Grund des Erleuchteten und aller Wesen und Phänomene ist weder Selbst noch Nicht-Selbst, weder Identität noch Nicht-Identität, weder Sein, noch Nicht-Sein, weder beides, noch keins von beidem; hier kann keine sprachliche Aussage zutreffen. Alle Dinge und Kategorien und Ansichten erzeugen Gegensätze, und diese werden im *Madhyamaka* als voneinander abhängig betrachtet, jede Position, hat eine Gegenposition, und somit sind alle leer von wesenhafter Existenz. Auch die konventionelle Erscheinungsweise der Welt ist nur auf den ersten (unwissenden) Blick eigenständig und wirklich und auch verschieden vom Absoluten, denn eigentlich ist ja auch diese Welt vollkommene Leerheit. Erscheinung und Leerheit sind zwei Seiten einer Medaille; sie sind keine Gegensätze wie Sein und Nicht-Sein. *Zotz* schreibt: „Leerheit negiert Sein und Nicht-Sein. Sie ist die allem Seienden und Nichtseienden zukommende Freiheit von Identität.“<sup>524</sup> Die Personen haben kein Wesen, da sie aber erscheinen, können sie nicht *nicht* existieren: „Sein und Nichtsein gleichermaßen negierend, wahrt Leerheit den mittleren Weg zwischen den extremen Anschauungen. Daß alles zugleich da und leer ist, bedeutet, daß es weder nicht ist noch ist.“<sup>525</sup> Diese Doppeldeutigkeit, die ambiguoise Struktur des Seins, die zwar Leerheit, aber auch zugleich Form ist, wird ähnlich vom *Dalai Lama* in Anlehnung an das *Herz-Sutra* ausgedrückt:

„Dieses letztgültige Wesen der Formen – die Abwesenheit des Nicht-Abhängens von anderen Formen – ist es, wovon die Formen leer sind. Und so sind Formen das Spiel der Leere. Es ist wie bei den zwei Seiten einer Hand: Schaut man von der einen Seite, ist dort die Leere in bezug auf inhärente Existenz, das letztgültige Wesen. Schaut man aber von der anderen Seite, ist dort die Erscheinung, die das Substrat der Leere ist. Sie sind ein Wesen. Deshalb gilt: Form ist Leere, und Leere ist Form.“<sup>526</sup>

Daß Dinge abhängig entstehen heißt, wie oben mit *Nagarjuna* herausgestellt wurde, daß in ihnen keine eigenständige Wesenheit ausgemacht werden kann, daß sie leer sind. Dies bedeutet aber eben nicht, daß ihnen überhaupt keine Gültigkeit zugesprochen werden kann. Umgekehrt

---

<sup>522</sup> Vgl. *Zotz* 1996, S. 133

<sup>523</sup> *Mulamadhyamakakarika* 24.11.

<sup>524</sup> *Zotz* 1996, S.133.

<sup>525</sup> *Zotz* 1996, S.133.

<sup>526</sup> *Dalai Lama* 1991, S. 210.

ist doch gerade auch die Leerheit jene „Grundlage“, die die Funktion der konventionellen (sprachlichen) Phänomene garantiert; denn hätten sie ein konstantes Wesen, könnten sie eben nicht beeinflusst werden, sich verändern, neu gestaltet werden etc.<sup>527</sup> Obwohl sie aber zwei Seiten einer „Wesenheit“ darstellen, obwohl also Dinge ein Wesen zu haben scheinen, gleichzeitig diese Dinge (aus höchster Sicht) aber Leere sind, schließen sich diese Ebenen insbesondere hinsichtlich des faktischen Existenzmodus des Subjekts doch aus; wenn das Subjekt auf der konventionellen Ebene existiert, ist es von der Erkenntnis höchster Wahrheit zunächst ausgeschlossen; lebt das Subjekt aus der Leerheit heraus, kann es die Dinge nicht für wirklich halten. Der *Dalai Lama* drückt diese Ambiguität der zwei Wahrheiten in der *Madhyamaka*-Philosophie folgendermaßen aus:

„Wir sagen nicht, daß die beiden Wahrheiten eins seien, sondern daß sie einer Wesenheit sind. Tatsächlich schließen sie einander aus. So sind zum Beispiel die Rück- und Vorderseite einer Hand zwei Seiten der einen Hand, als Rück- und Vorderseite schließen sie aber einander aus. In ähnlicher Weise wird das konventionell existierende Ich als Basis oder Substrat aufgefaßt, und seine Leere in bezug auf inhärente Existenz wird als Subsistenzweise aufgefaßt. Demzufolge ist die Leere in bezug auf die inhärente Existenz die Natur, Grundbestimmung oder ein Attribut des Ich, und das Ich ist sein Substrat oder die Basis. Es gibt eine Wesenheit des bloßen Ich und seiner Leere, aber während man das Ich durch die konventionelle oder relativ gültige Erkenntnis findet, wird seine Leere durch letztgültige oder absolut gültige Erkenntnis gefunden, und daher schließen sich das Ich und seine Leere einander aus – das eine ist nicht das andere. Demzufolge sind die beiden Wahrheiten einer Wesenheit, technisch gesprochen sind sie verschiedene Isolate.“<sup>528</sup>

Die größte Schwierigkeit besteht darin, *Shunyata* hinter den Erscheinungen, vor allem hinter dem „bloßen“ konventionellen Ich, als tragende Kraft zu erkennen. Befreiung, die es durch die Erkenntnis der den Erscheinungen innewohnenden Leere zu erreichen gilt, rückt gemäß dem Buddhismus erst dann näher, wenn alle Konzepte überwunden werden und sich der „Bezugsrahmen des erkennenden Subjekts“ verändert.<sup>529</sup>

Abschließend möchte ich noch einmal die bei *Nagarjuna* zum Ausdruck kommenden Bedeutungsebenen von Nicht-Identität zusammenfassen, wobei das folgende hier unbedingt vor dem Hintergrund der epistemologischen Doppelperspektive bzw. der Erkenntnisebene radikaler Dekonstruktion gelesen werden muß; *dadurch wäre auch „Nicht-Identität“ als Konzept letztlich selbst zu überwinden*. Vor allem läßt sich Nicht-Identität ähnlich wie bei *Adorno* (auf konventioneller Ebene) auf eine Kritik an der Gültigkeit von Subjekt-Objekt-Trennung reproduzierenden Begriffen beziehen, die (gegenüber dem Subjekt) eine Identität mit dem identifizierten, einheitlich gefaßten Ding suggerieren sollen. Bei *Nagarjuna* wird diese Einheit mit der Leerheit als *heuristischem Prinzip*<sup>530</sup> zu unterminieren versucht, insofern das gegenseitige (dialektische) Abhängigkeitsverhältnis (und damit Substanzlosigkeit) – zwischen bipolaren Begriffen, zwischen Begriffen und gemeinten Objekten und zwischen diesen Objekten selbst – die ontologische

---

<sup>527</sup> Vgl. auch Dalai Lama 2002b, S. 114-115, auch Dalai Lama 1991, S. 193-196, und Shimizu 1979.

<sup>528</sup> Dalai Lama 1991, S. 110.

<sup>529</sup> Vgl. Keuffer 1991, S. 222.

<sup>530</sup> Vgl. Loy 1992a, S. 234.

Aussagekräftigkeit solcher Verbindungen wie auch die Einheit des Referenten in Frage stellt. Bleibt man allerdings, und das ist eben besonderes wichtig, der konventionellen Ebene in besonderer Weise verhaftet, können bestimmte (begrifflich manifestierte) Positionen wie „Sein“ oder „Nicht-Sein“, „Identität“ oder sogar „Nicht-Identität“ wiederum verdinglicht werden und u.a. zu einer Unüberbrückbarkeit von vermeintlich Gegensätzlichem (z.B. von spezifischen Sprachspielen wie bei Lyotard) und im Falle der objektivierenden Fokussierung von „Nicht-Identität“ oder „Differenz“ (wie z.B. bei den Sautrantikas) zu Nihilismus führen. David Loy beispielsweise kritisiert diesbezüglich mit *Nagarjuna an Derrida*, daß er gerade die „Differenz“ (als Merkmal kausaler Beziehungen und so als Verflüchtigung inhärenter Existenz) nicht selbst dekonstruiert.<sup>531</sup> Bei *Nagarjuna* geht es demgegenüber nicht darum, bestimmte Positionen bestehen zu lassen, noch darum, Aspekte von spezifischen, sich dem Begrifflichen entziehenden Erfahrungen in „konstellativem“ *Denken* (Adorno) zu erfassen zu versuchen.

In diese Arbeit ist diesbezüglich von besonderer Bedeutung, daß vor dem Horizont der *Madhyamaka*-Sicht letztlich nicht beschreibbar ist, was personale Identität oder das individuelle Selbst (oder Nicht-Selbst) ausmacht oder konstituiert, *und daß die Suche oder das Greifen nach einem Wesen des Selbst (oder Nicht-Selbst) aufzugeben wäre, da in der Objektivierung eines (Nicht-) Selbst (-Bildes) immer eine (auch nihilistische, selbterniedrigende oder eternalistische, selbstüberhöhende) Reduktion auf bestimmte Merkmale eingelagert ist*; für *Nagarjuna* (wie auch für Buddha) müssen alle Beschreibungen, die sich auf das Selbst oder die Identität beziehen, an der Erfahrungsrealität in verzerrender, reduktionistischer Weise vorbeigehen.<sup>532</sup> Deshalb ginge es in dieser speziellen Perspektive letztlich darum, alle auf den konventionellen Bereich gerichteten (einseitigen begrifflichen) Bemühungen zu überwinden, um zu der *Erfahrung* von *Shunyata* zu gelangen, welche ein weitere wesentliche Ebene, die sich wie *Anatman* hinsichtlich der *leiblichen personalen Dezentrierung* eines begrenzten Identitätserlebens mit Nicht-Identität in offener Weise beschreiben läßt, markiert. In einer moderateren Haltung gälte es, zumindest mit Begriffen und Sprache auf eine offenere Weise umzugehen, um Anhaftung und Abneigung schon auf sprachlicher Ebene die Grundlage entziehen zu können und andere Weisen des Selbst- und Weltbezuges zu ermöglichen. Im *Mahayana* insgesamt dient jedenfalls in letzter Konsequenz die unverschleierte Einsicht in die Egosigkeit schließlich als Basis für die aktive (u.a. in den Paramitas zum Ausdruck kommende) Hinwendung zum anderen, was eine letzte wichtige ethische Dimension von Nicht-Identität kennzeichnet (vgl. Kapitel 5.1.3 und 5.3). In dieser Dimension bezieht sich Unwissenheit (Avidya) oder Verblendung (Moha), insbesondere im *Madhyamaka*, vor allem auf die Unkenntnis der Leerheit (Shunyata) des Subjekts und der Dinge, die

---

<sup>531</sup> „In Derridean terms, the important thing about causality is that it is the equivalent of textual differance in the world of things. If differance is the ineluctability of textual causal relationships, causality is the differance of the ‚objective‘ world. Nagarjuna's use of interdependence to refute the self-existence of things is equivalent to what Derrida does for textual meaning [...]. But Nagarjuna's second and reverse move is one that Derrida doesn't make: the absence of any self-existing objects refutes causality/differance. The aporias of causality are well know-n; Nagarjuna's version points to the contradiction necessary for a cause-and-effect relationship: the effect can be neither the same as the cause nor different from it. If the effect is the same as the cause, nothing has been caused; if it is different, then any cause should be able to cause any effect“ (Loy 1992a, S. 274-248. Vgl. auch Coward 1990; S. 125-146). In der deutschen Übersetzung lautet Nagarjunas diesbezügliche Argumentation: „Wäre das Feuer [der Effekt oder Atman, B.P.P.] dasselbe wie der Brennstoff [Ursache oder Skandhas, B.P.P.], dann wären Täter und Tat identisch. Wäre Feuer etwas anderes als Brennstoff, so könnte es auch ohne Brennstoff entstehen“ (Mulamadhyamakakarika 10.1).

<sup>532</sup> Vgl. hierzu auch Epstein 1996, S. 80, 109.

dann als verwirklichte Basis die Wesensgleichheit des Wesen kenntlich machen und so ein aktives mitfühlendes und auf Erkenntnis gerichtetes Handeln anleiten soll. Bevor diese Ethik (und auch später die Meditation als Instrument der Realisation der Leerheit) besprochen werden soll, möchte ich noch auf eine andere herausragende Schule des *Mahayana* eingehen, in der ebenfalls *Shunyata* auf spezifische Weise wirksam wurde.

### 3.4.2.3 Cittamatra: Die Nur-Geist-Schule

Die andere bedeutende Schule des *Mahayana* ist die *Cittamatra*- („Nur-Geist“-) Schule, die auch *Vijnanavada* (Bewußtseinslehre) oder – weil in ihr der Aspekt kontemplativer Schau in besonderem Maße hervorgehoben wurde – auch *Yogacara* („das Ausüben des Yoga“) genannt wird. Beide *Mahayana*-Schulen opponierten ursprünglich gegen die Verselbständigung und übertriebene Systematisierung bestimmter Lehraspekte früherer Strömungen. Dennoch gab es auch im *Madhyamaka* Tendenzen, die auf ein Erstarrung bestimmter Lehraussagen hinausliefen. Diesbezüglich kann das *Cittamatra* vor dem Hintergrund seiner Rehabilitierung eines praktischen, meditativen Weges als eine Gegenbewegung zu diesen „scholastischen“ Tendenzen betrachtet werden.<sup>533</sup> Wenn also in den *Prajnaparamita-Sutras* noch ausschließlich in der Negation vom Absoluten gesprochen wurde und auch offen blieb, in welcher konkreten Weise die postulierte Identität mit dem Absoluten, die Einheit von Empirischem und Transzendtem, von *Samsara* und *Nirvana* verstanden und praktisch umgesetzt werden sollte, so änderte sich dieses mit dem *Cittamatra*. Das *Cittamatra*, das sich ca. im 1./2. Jh. n. Chr. zu entwickeln begann, versuchte, auf diesen Mangel zu antworten, indem es in besonderer Weise eine für das *Madhyamaka* unzulässige *artikulierende* Bewegung zum erfahrenden Bewußtsein vollzog. Gäng weist darauf hin, daß der Grund für den Fokus auf das Bewußtsein u.a. auch darin liege, daß das *Cittamatra* eben stärker in der meditativen Tradition gestanden habe und die (formlosen) meditativen Vertiefungserfahrung – in denen u.a. die nicht-duale Identität von Raum und Bewußtsein erfahren wird<sup>534</sup> – als Grundlage dieser Philosophie bedeutsam gewesen seien.<sup>535</sup> Mit dieser u.a. Wendung wird daran erinnert, daß doch, obwohl alles Leere sein soll, etwas angenommen werden muß, das das Leiden erfährt, das den Weg zur Überwindung initiiert und überwacht und das schließlich auch der Leere gewahr wird. *Murti* geht darüber hinaus davon aus, daß die vom *Madhyamaka* postulierte Verbindung zwischen Empirischem und Absolutem expliziter aufgezeigt wird:

„There is, however, this difference that [...] *Vijnanavada*, owing to their identification of the real with [...] *Vijnana*, are seemingly more able to provide a bridge between the world and the Absolute. The transition seems easier. The *Madhyamika* by his insistence on the sheer transcendence of the absolute and his refusal to identify it with anything met with in experience appears to do violence to our accustomed ways of approach. He is too abrupt and

---

<sup>533</sup> Vgl. von Brück 1998, S. 204.

<sup>534</sup> Vgl. Kapitel 3.5.

<sup>535</sup> Vgl. Gäng 2002, S. 187.

harsh. But in principle, however, there is no difference in the form of the Absolutes in all these systems. Shunyata represents the form of all absolutism.”<sup>536</sup>

Auch im *Cittamatra*, das vor allem hinsichtlich des nicht-dualen Bewußtseinsaspektes einen bedeutenden Einfluß auf den *Zen*-Buddhismus ausübte, spielt die Leerheit demnach eine große Rolle, wiewohl es eben einen anderen Schwerpunkt setzt.<sup>537</sup> Das *Lankavatara*-Sutra (4./5. Jh.u.Z.) stellt *eine* wichtige textliche Grundlage für einen Zweig im *Cittamatra* dar, wenngleich dieser Text insbesondere für den chinesischen Buddhismus von Bedeutung war. Im *Lankavatara*-Sutra, in dem der *Buddha* auch als überweltliches Prinzip spricht, findet die durch die Rehabilitierung des Wissen um die geistige Vermitteltheit herbeigeführte Wende zum Bewußtsein ihren spezifischen Ausdruck. Die Dinge gehören im *Cittamatra* wesentlich zum Geist, alles entsteht nur auf der Grundlage des Geistes. Ob die Außenwelt bzw. die Inhalte des Bewußtseins eine unabhängige und objektive Existenz haben, wird von dieser Schule bezweifelt.<sup>538</sup> Wenn in den *Nikayas* über die Existenzweise der Außenwelt noch nicht in einer extremen ontologischen Weise spekuliert wurde – sie allerdings als zumindest empirische Gewißheit akzeptiert wurde – so entspricht das *Cittamatra* durchaus der in den *Nikayas* vertretenen Ansicht, daß die subjektive Existenz, die Wahrnehmung der Welt und die Leidenserlöschung vom erfahrenden Bewußtsein abhängen.<sup>539</sup> Das *Cittamatra* tendiert, obwohl es die meditativ fundierte philosophische Wendung zum Bewußtsein vollzieht aber dennoch nicht zur ontologischen Aussage, daß Geist *ist*. *Auch hier geht das Lankavatara-Sutra den mittleren Weg hinsichtlich der Unterteilung in Samsara und Nirvana, Sein und Nicht-Sein:*

„Of neither existence nor non-existence do i speak, but of Mind-only which has nothing to do with existence and non-existence, and which is thus free from intellection.“<sup>540</sup>

Wenn *Buddha*, wie gesagt, an der Gültigkeit der Objektwelt nicht zweifelte, indem er u.a. in der Wahrnehmungsanalyse ein Objekt als Ausgangspunkt dualistischer Wahrnehmung affirmierte, fragt das *Cittamatra* in Anlehnung an den Aufweis der Vorrangstellung des primordialen Bewußtseins, inwieweit denn bei diesem Gegebensein für das Bewußtsein überhaupt von der Realität der darin enthaltenen Dinge gesprochen werden könne. Es ist gewissermaßen eine *empirische Haltung*, wenn das *Cittamatra* konstatiert, daß das einzige wirklich gesicherte Faktum der Umstand ist, daß die „Objekte“ nur Geist sind – mit dem Unterschied (zum *Madhyamaka* und den *Nikayas*), daß das *Cittamatra* sich in besondere Weise um *Sagbares* hinsichtlich einer höchsten Erfahrungsweise bzw. eines letzten Realitätsgrundes bemüht. Nicht nur die Objekte werden vom *Cittamatra* als objektive Gegebenheiten zurückgewiesen, sondern auch das sich im Dualismus erfahrende „Subjekt“ der Erkenntnis ist nur (nichtdualer, leerer) Geist (*Citta*):

---

<sup>536</sup> Murti 1974, S. 236-237.

<sup>537</sup> Für einige Anhänger handelt es sich beim Grundbewußtsein nur um eine andere Bezeichnung für Leere (vgl. Gäng 2002, S. 187).

<sup>538</sup> Vgl. hierzu auch Zotz 1996, S. 139.

<sup>539</sup> Vgl. *Dighanikaya* 11.

<sup>540</sup> *Lankavatara* 3, 30 (Übersetzung von Suzuki 1999. Im folgenden benutze ich nur die Übersetzung von Suzuki, wenn nicht anders angegeben).

„[According to the Buddha,] there is nothing in the world but the Mind itself, and all that is of duality has its rise from Mind and is seen as perceived and perceiving; an ego-soul and what belongs to it – they exist not.“<sup>541</sup>

Es wird hier deutlich, daß also eine Differenz besteht zwischen dem dualistischen Geist des die Objektwelt erfahrenden einfachen Subjekts und dem nicht-dualistischen umfassenderen *Citta*. Wie gezeigt wurde, wird in den *Nikayas* und in den *Abhidharma*-Analyse das Bewußtsein (*Vijnana*) noch in sechs spezifische Bewußtseinsarten unterteilt, fünf sinnliche und ein geistiges Bewußtsein (*Manovijnana*). Diese Analyse wird im *Cittamatra* durch das Postulat des Grund- oder Speicherbewußtseins, das als *Alayavijnana* bezeichnet wird, erweitert. Weiterhin wird das Denken (*Manas*) selbst als eine Bewußtseinskategorie neben dem eigentlichen Bewußtsein des Denkens (*Manovijnana*) eingeführt. Schon im frühen Buddhismus war die Idee des Konstruktcharakters unserer Wahrnehmung und der Realität lebendig. Im *Cittamatra* wird dieser Gedanke mit dem Grundbewußtsein, in dem alles enthalten ist, weiter ausformuliert.<sup>542</sup> Die folgende Stelle im *Lankavatara* beschreibt sehr detailliert das Verhältnis zwischen dem Grundbewußtsein (*Alayavijnana*) und den anderen Bewußtseinsarten:

„Wie die Wellen des Ozeans, durch den Wind aufgewühlt, sich tanzend entfalten (*pravartate*), ohne dass es eine Unterbrechung gibt, so wird das Meer des Grundbewusstseins ständig vom Wind der Objekte (*vishaya*) aufgewühlt und entfaltet sich tanzend als vielfältige Wellen-Bewusstseine. Schwarz, Rot, Salz, Muschel, Milch, Rahm, Düfte, Früchte, Blüten und dergleichen, Lichtstrahlen der Sonne – nicht als anders, nicht als nicht anders, werden die Wellen gegenüber dem Ozean gedacht. So sind auch die sieben Bewusstseine mit dem Geist (Grundbewusstsein) verbunden. Eine Wandlung (*parinama*) des Meeres ist die Vielfalt der Wellen; genauso entfaltet sich das Grundbewusstsein als Vielfalt (*citra*), die Bewusstsein genannt wird. / Geist, Denken und Bewusstsein stellt man sich wegen ihrer Merkmale vor. Alle acht haben als Merkmal ‚ungeteilt‘ (*abhinna*) – es gibt kein Merkmal (*lakshana*), und nichts, was mit einem Merkmal zu belegen wäre (*lakshya*). / So wie es keine Trennung der Wellen vom Ozean gibt, gibt es im Geist keine Wandlung der Bewusstseine. Mit dem Geist [*Citta*, B.P.P.] sammelt man (*ciyate*) Karma; mit dem Denken (*mano*) wird geprüft (*viciyate*); mit dem Denkbewußtsein [*Manovijnana*, B.P.P.] wird [man sich von etwas] bewusst. Die sichtbare Welt (*drishya*) wird durch die [„sinnlichen“, B.P.P.] fünf [Bewusstseine] vorgestellt. [...] / Es gibt keine Entfaltung [der Vielfalt], wenn der eigene Geist frei von Wahrnehmbaren (*grahya*) ist. Wenn es Wahrnehmbares gibt, dann gibt es auch jemanden, der wahrnimmt (*grahaka*). Dies ist wie bei den Wellen [mit Wellenberg und Wellental].“<sup>543</sup>

Dem Begriff Geist, *Citta*, wohnt eine doppelte Bedeutung inne: zum einen wird es als Kategorie für alle acht Bewußtseine verwandt, zum anderen als Synonym für das spezifische und von den anderen funktional, aber nicht wesenhaft unterschiedene Grundbewußtsein, das *Alayavijnana*.<sup>544</sup> Durch den Geist (*Citta*) als Ort aller Bewußtseine werden durch die Grundbefleckungen – Gier, Haß, Verblendungen – karmische Samen produziert. *Citta* wird dann in seinem Aspekt als *Spei-*

---

<sup>541</sup> Lankavatara 3, 121.

<sup>542</sup> Vgl. hierzu auch Gäng 2003b.

<sup>543</sup> Lankavatara 2, 99-106, 109. Hier nach einer Übersetzung von Gäng 2002, S. 186-187. „/“ markiert einen Absatz.

<sup>544</sup> Vgl. hierzu auch von Brück 1998, S. 197, Gäng 2002, S. 186.

*cher*, in dem sich die Eindrücke sedimentieren, *Alaya*-Bewußtsein genannt. Das *Cittamatra* geht in jedem Fall im Unterschied zum frühen Buddhismus und zum *Madhyamaka* von acht Bewußtseinen aus, die sich in eine Stufenabfolge hinsichtlich ihres Realitätsgrades bringen lassen: zunächst sind da die fünf Sinnesbewußtseine (Tast-, Seh-, Riech-, Hör- und Schmeckbewußtsein) und das Denkbewußtsein (*Manovijnana*), das Denken (*Manas*) als eigenes Bewußtsein und schließlich das Grundbewußtsein (*Alayavijnana*). Aus dieser Analyse werden vor allem drei Realitäts- bzw. Existenzebenen bestimmt:

„Mind (*citta*) is the *Alayavijnana*, *Manas* is that which has reflection as its characteristic nature, it apprehends the various sense-fields, for which reason it is called a *Vijnana*.“<sup>545</sup>

Die Ebene mit dem geringsten Wirklichkeitsgrad ist (1.) das differenzierende geistige Bewußtsein (*Manovijnana*), das zusammen mit den von ihm erfaßten fünf Sinnesbewußtseinen die Welt der Erscheinung entstehen läßt: „[...] the [*Mano*] *vijnana* together with the *Vijnanas* cuts the world in pieces as objects of *Citta*.“<sup>546</sup> Auf der Ebene des Vorgestellten (*Kalpita*), die durch das Denkbewußtsein (*Manovijnana*) begründet wird, entsteht also die äußere empirische Welt, wie wir sie in der Regel wahrzunehmen meinen: getrennt von dem Subjekt der Erfahrung, mit ihrer Vielfalt (*Prapanca*) und objektiven Beständigkeit. Der Mensch begreift nach dieser Lehre nicht, daß diese nur ein geistiges Konstrukt ist, sie nur als Objekt des *Manovijnana* entsteht und ihr an sich keine objektive Wirklichkeit zugesprochen werden kann. Nach dem *Cittamatra* ist sie nur Geist:

„The external world is not, and multiplicity of objects is what is seen of Mind; body, property, and abode – these I call Mind-only.“<sup>547</sup>

„The ignorant imagine that things originate from the accumulation of qualities, or atoms, or substances; but there is not a single atom in existence, and, therefore, there is no external world.“<sup>548</sup>

Die nächst höhere Ebene ist (2.) die Existenzweise der Vorstellung (*Vikalpa*), auf der das Subjekt bzw. die personale Identität konstituiert wird.<sup>549</sup> Dies ist der Bereich, in dem das Denken (*Manas*) die Hauptrolle übernimmt, insofern es u.a. – eigentlich nicht von ihm getrennt seiend – über das Grundbewußtsein (*Alayavijnana*) reflektiert und die daraus auftauchenden, durch Aktivitäten angesammelten karmischen Samen (*Bija*) oder Eindrücke (*Vasanas*) innerhalb des

---

<sup>545</sup> Lankavatara, Sagathakam (Versanhang) 102. Wichtig ist, was hier zumindest in bezug auf *Manas* und *Vijnana* anklingt, daß alle Bewußtseine aufeinander aufbauen, ausgehend vom *Alayavijnana* (vgl. Schumann 2000, S. 206). Vasubandhu bestimmt in ähnlicher Weise drei Existenzweisen: „Das Vorgestellte (*kalpita*), das Abhängige (*paratantra*) und das Absolute (*parinishpana*), dies sind die Drei Existenzweisen, die die verständigen gründlich kennen sollten“ (Vasubandhu, *Tri-Svabhava-Nirdesha* 1, nach der Übersetzung von Schumann 1995, S. 106. Vgl. auch die Übersetzung von Anacker 1994). Mit diesen drei Ebenen sind ebenfalls die Objektwelt, die empirische Person und das Grundbewußtsein angesprochen.

<sup>546</sup> Lankavatara, Sagathakam 461. Vgl. hierzu auch Kalupahana 1992, S. 181-182.

<sup>547</sup> Lankavatara 3, 33.

<sup>548</sup> Lankavatara, Sagathakam 441.

<sup>549</sup> Vgl. Kalupahana 1992, S. 181.

*Alaya*-Bewußtseins fälschlicherweise zu einem Ich vergegenständlicht und konsolidiert und es dem Grundbewußtsein so ermöglicht, sich überhaupt als Objekt zu erfassen.<sup>550</sup> Das Ich wie alle Erscheinungen des Geistes sind demnach eigentlich nicht substantiell existent, sondern nur durch *Vasanas* aufgeworfene Wellen, die verschwindet, werden die karmischen Impulse unterbrochen:

„As memory [or habit-energy, *vasana*] grows in various forms the Mind is evolved like waves; when memory is cut off, there is no evolving of Mind.“<sup>551</sup>

Das durch karmische Impulse evozierte Ich-Bewußtsein, das selbst vom *Alaya*-Bewußtsein abhängig ist und auf dessen Grundlage erst die Welt entstehen kann<sup>552</sup>, kann dann, wie schon in Kapitel 3.3.8.3 angedeutet wurde, als ein beflecktes Bewußtsein (*Kleshavijnana*) bezeichnet werden, insofern es sich zum einen hauptsächlich mit den aus dem Grundbewußtsein auftauchenden und auch willkürlich hervorgerufenen Gedanken und zum anderen mit den *Skandhas* insgesamt identifiziert und diese Objekte dann als einen abgetrennten Subjektraum dualistisch von der Welt trennt. Wie die vorgestellte (*Kalpita*) Welt ist auch die Existenzebene der Vorstellung (*Vikalpa*), der personalen Identität, der *Skandhas* und des damit verbundenen Ego, nur eine Illusion, eine fälschliche Gedankenkonstruktion:

„An ego-soul is a truth belonging to thought-construction, in which there is no real reality; the self-nature of the *Skandhas* is also a thought-construction, as there is no reality in it.“<sup>553</sup>

Auch das Ego ist nichts anderes als eine Welle im großen Ozean des *Alayavijnana*.<sup>554</sup> Das *Alayavijnana* ist gemäß dem *Cittamatra* nun (3.) die Grundlage all dessen, was sich daraus ausdifferenziert und was die Menschen als ihre Welt und ihre personale Identität in Besitz nehmen wollen. Diese Welt und diese Identität, gestützt auf das Denken, sind aber eben nur Aufwirbelungen, die dem, der in Unwissenheit (*Avidya*) lebt, zum Leid gereichen, da dieser mit diesen Wogen dahin schwimmt und keinen Ruhepunkt festmachen kann. Im *Lankavatara* nimmt der Geist die Rolle ein wie in den *Prajnaparamita*-Texten die Leere.

Wenn alles Geist ist, dann läßt sich der Wiedergeburtkreislauf ebenfalls nur als Illusion charakterisieren, die im Sinne der Lehre des *Entstehens in Abhängigkeit* aus dem Nicht-Wissen (*Avidya*) resultiert. In Wahrheit ist niemals etwas entstanden oder vergangen.<sup>555</sup> Auch im *Cittamatra* ist Erlösung bzw. die nicht-dualistische und durch Konzepte verunreinigte Wirklichkeit prinzipiell schon vorhanden und wird nicht als etwas Jenseitiges angenommen. Der Begriff der Buddhanatur (*Tathagatagarbha*) spielt konsequenterweise dann auch im *Cittamatra* eine beson-

---

<sup>550</sup> Vgl. hierzu auch von Brück 1998, S. 197.

<sup>551</sup> *Lankavatara*, Sagathakam 97.

<sup>552</sup> „Leaning on the *Alaya* for support the *Manas* is evolved; depending on the *Citta* [*Alaya*, B.P.P.] and *Manas* the *Vijnanasystem* [also die Weltreife, B.P.P.] is evolved“ (*Lankavatara*, Sagathakam 269).

<sup>553</sup> *Lankavatara* 3, 27. Vgl. auch *Lankavatara*, Sagathakam 859.

<sup>554</sup> Das *Lankavatara* weist darauf hin, daß das Wellengleichnis nur für die Unwissenden gedacht ist; es ist nur eine gedanklich Stütze, um auf die realen Zusammenhänge hinzuweisen (vgl. *Lankavatara*, Sagathakam 112).

<sup>555</sup> Vgl. *Lankavatara* 3, 14.

dere Rolle, indem er den Zustand der Befreiung zum Ausdruck bringt: „Der reine Geist, den man am Ende des Erlösungsweges erfährt, wird auch Schoß des *Tathagata* (tathagatagarbha) genannt.“<sup>556</sup> Wie später auch im *Vajrayana* findet sich auch der Begriff des Klaren Lichtes als Ausdruck für den von geistigen Vorstellungen unbefleckten Geist.<sup>557</sup> Die Erlösung wird nun durch die völlige Transformation des Grundlagenbewußtseins eingeleitet, indem anfangs schon das Wissen (Jnana) als ein analysierendes Hinsehen bzw. als ein geistiges Sortieren (Viciyata) wie auch bei *Nagarjuna* diesen Umkehrprozeß vorbereiten kann.<sup>558</sup> Für den Erlösungsweg ist im *Cittamatra* ebenfalls die Differenzierung in zwei Wahrheiten relevant. Die Unterteilung in konventionelle und letztendliche Bestehensweise bzw. die letzte Natur der Dinge wird, wie in der bisherigen Arbeit deutlich wurde, von Schule zu Schule verschieden beantwortet. Auch das *Cittamatra* bedient sich konsequenterweise dieser Unterscheidung:

„According to worldly knowledge (*samvriti*) everything exists, but in ultimate truth (*paramartha*) none exists; in ultimate truth, indeed, one sees that all things devoid of self-substance. Although there is no self-substance, there rises something which one perceives [as objective reality] – this is called worldly knowledge.“<sup>559</sup>

Durch die Anerkennung der konventionellen Ebene wird es auch im *Cittamatra* möglich, der Gefahr vorzubeugen, eine ethische Ausrichtung<sup>560</sup>, das Leid und vor allem den Kraft in Anspruch nehmenden Weg aus dem Leidenskreislauf als unnötig, weil illusionär abzutun. Die Unterteilung ermöglicht es auch, den Schulungsweg doppelspurig zu verstehen. Auf der konventionellen Ebene ist es hilfreich, sich über perspektivierende Motivation und über das Wissen (Jnana) der Befreiung anzunähern, indem es u.a. genutzt wird, um auf disziplinierte Weise, die für die Erkenntnis hinderlichen, Vorstellungen hervorbringenden Leidenschaften einzudämmen.<sup>561</sup> Auf der absoluten Ebene ist es die direkte nicht-duale Erkenntnis, die es vermag, die die Dualität und das Leid hervorbringenden Vorstellungen zu überwinden.

„When Mind-only is understood, external objects are abandoned and discrimination no more takes place; here the Middle Path is reached.“<sup>562</sup>

Die Umkehr findet statt, wenn das Ich und die Welt nicht mehr durch Vorstellungen als wesentliche Entitäten ergriffen werden.<sup>563</sup> Wie im *Madhyamaka* sind so es die Vorstellungen (Vikalpa), die das Subjekt an die Unwissenheit und an das damit verbundene Leid binden. Und wie im *Madhyamaka* wird der letzte Erkenntnisaspekt neben Soheit und Bewußtsein auch Leerheit ge-

---

<sup>556</sup> Zotz 1996, S. 92. Tathagatagarbha wird im Mahayana auch als Buddhanatur, als potentielle Basis der Buddhaschaft und auch als letzter der drei Körper eines Buddhas verstanden (Dharmakaya) (vgl. z.B. Fischer-Schreiber u.a. 1997, S. 387).

<sup>557</sup> Vgl. hierzu auch Gäng 2002, S. 192-194.

<sup>558</sup> Vgl. Gäng 2002, S. 195.

<sup>559</sup> Lankavatara, Sagathakam 120.

<sup>560</sup> Auch Vasubandhu ging diesbezüglich von mehreren Speicherbewußtseinen aus, da er an buddhistischer Ethik festhalten wollte (vgl. hierzu auch Zotz 1996, S. 145).

<sup>561</sup> Vgl. Lankavatara, Sagathakam 775.

<sup>561</sup> Vgl. Lankavatara, Sagathakam 775.

<sup>562</sup> Lankavatara, Sagathakam 358.

<sup>563</sup> Lankavatara, Sagathakam 77.

nannt und in nicht-dualer Haltung kein Unterschied zwischen der Welt der Erfahrung und dem Absoluten postuliert; denn auch das Nirvana ist nur Vorstellung.<sup>564</sup>

Wenn es auch Parallelen zum *Madhyamaka* gibt, so besteht doch eben ein wichtiger Unterschied. Das Postulat der höchsten Wahrheit in Form eines Bewußtseinsgrundes wird problematisch, wenn der Schule des Mittleren Weges solche Aussagen gegenübergestellt werden, denn hier trifft das *Madhyamaka* auf *positive* Begrifflichkeiten, die entsprechend ihrer Grundprämisse (der Zurückweisung aller Standpunkte, auch des Standpunktes „Zurückweisung aller Standpunkte“) nicht für die Kennzeichnung einer letzten Wirklichkeit herangezogen werden dürften. In aller Konsequenz müßte jede positive Äußerung als schon in sich selbst verfehlt charakterisiert werden. In Hinblick auf die *Cittamatra*-Schule gerät eben das *Alaya-vijnana*, das in dieser Schule als ein Absolutes artikuliert wird, in den Blick der Kritik, denn mit diesem Begriff wird auf den ersten Blick auf eine scheinbar idealistische Art eine Bewußtseinsentität auszuweisen versucht. Der *Dalai Lama* z.B. erklärt in dieser Sichtweise, daß die *Cittamatra*-Schule nur deshalb ein solches Grundlagenbewußtsein postuliere, weil sie eine faktische, inhärente und substantiell verstandene Grundlage für die Vorstellung eines in verschiedenen Wiedergeburten sich manifestierenden Ich oder Selbst zu begründen versuche.<sup>565</sup> Mit solchen Aussagen und jener, daß das *Cittamatra* dieses Bewußtsein als wirklich existent versteht, liegt er gemäß verschiedenen Aussagen von Buddhismusforschern und hinsichtlich der Aussagen, die im *Lankavatara* selbst getroffen werden, aber anscheinend nicht richtig. Denn im *Lankavatara* wird darauf verwiesen, daß auch das absolute Bewußtsein oder die sogenannte Buddhanatur in letzter Konsequenz Leerheit ist, unbestimmbar und jenseits aller Vorstellung von Sein und Nicht-Sein<sup>566</sup>; auch deshalb wäre die Kategorisierung als eine „idealistische“ Schule verfehlt.

Der Fokus auf das Bewußtsein und dem damit verbundenen Postulat, daß vor allem das Ego einem Traum oder einer Idee gleichkommt, ist wie im *Madhyamaka* die Leerheit so vor allem als „*therapeutische*“ *Hilfskonstruktion* zu begreifen, die den Menschen von Anhaftung und von dem oft mit Leid verbunden Konstrukt personaler Identität befreien möchte. Personale Identität wird in dieser Schule wie auch im *Madhyamaka* als hauptsächlich durch das ergreifende, objektivierende und konzeptuelle Denken – das eine Trennung zwischen dem sich selbst so ergreifenden Subjekt der Reflexion und den reflexiv ergriffenen Objekten schafft – konstituiert betrachtet. Das Nicht-Identische scheint hier dann über (und als) eine Annihilation des Konzeptuellen bzw. über eine Umkehr zum nicht-dualen, personale Identität transzendierenden Bewußtseinsgrund auf. Diese Umkehr, die durch meditative Achtsamkeits- und Konzentrationsübungen realisiert werden kann, verwischt so die Demarkationslinie zwischen dem „inneren“ und „äußeren“ Raum, zwischen dem cartesianischen Ego und der Außenwelt, wodurch auch das Absolute gemäß dieser Schule als eine die ganze Welt der erlebten Erfahrung umfassende Dimension aufzuscheinen vermag. Dieses nicht-dualistische Verständnis ist konstitutiv für die „Philosophie“ und Praxis des *Zen*-Buddhismus, aber auch für das *Vajrayana*, in denen der Aspekt der bewußtseinsbetonenden absoluten Nicht-Dualität bzw. Nicht-Zweiheit (*Advaya*), der

---

<sup>564</sup> Vgl. *Lankavatara* 2, 146.

<sup>565</sup> Vgl. *Dalai Lama* 1998, S. 81.

<sup>566</sup> Vgl. *Lankavatara* 2, 137 und S. 78.

im *Mahayana* und vor allem auch im *Madhyamaka* philosophisch vorbereitet wurde, zu einem charakteristischen Merkmal wurde.

#### 3.4.2.4 Ethik des Mahayana

Die Ethik des *Mahayana* kommt in besonderer Weise in dem *Bodhisattva*-Ideal zum Ausdruck. Der *Bodhisattva* ist ein (Erleuchtungs-)Wesen, das den Erlösungsweg nicht nur für sich selbst, sondern vor allem für die Befreiung der anderen auf sich nimmt. Dies ist eine zentrale Verschiebung ethisch-soteriologischer Akzentuierung, die u.a. aus der Modifikation von leer zur Leerheit und so aus der Idee eines alle Wesen umschließenden (Un-)Grundes resultierte. Im *Mahayana* durchdringt die Leerheit, wie gezeigt wurde, auch die höchsten Begriffe, Ideen und auch die höchsten Wesen, die *Bodhisattvas* selbst, denn alle Bezeichnungen sind abhängig voneinander, und so in sich leer. Wenn von dem „Großen Fahrzeug“ (*Mahayana*) gesprochen, mit dem ein *Bodhisattva* aufbricht, so sind dies letztlich nur relative Bezeichnungen, die aus höchster Sicht nicht zutreffen. Es gibt kein Fahrzeug und keinen, der damit aufbricht, keine *Skandhas*, keine zu erlangende Wahrheit, alles ist relationsbedingte Leerheit, niemals entstanden, jenseits von Entstehen und Vergehen. Es besteht nun im *Mahayana* die Aufgabe, die Relativierung des Existierenden durch die Leerheit mit dem (auf relativer Ebene ja existierenden) Leiden des anderen in Einklang zu bringen. Im *Ashtasahasrika*-Sutra fragt *Sariputra* den ehrwürdigen *Subhuti* diesbezüglich, ob einerseits der nicht-existente *Bodhisattva* die Leiden überhaupt wahrnehmen kann und ob andererseits die Leiden der anderen nicht als eine untragbare Bürde erfahren werden. Darauf antwortet *Subhuti*:

„Ich will gar keinen Bodhisattva, Mahasattva, der sich auf den schweren Weg macht, oder einen, der sich in der Wahrnehmung von Schwierigkeiten bewegt. Aus welchem Grund? Es kann nämlich einer, der die Wahrnehmung von Schwierigkeiten erzeugt, nicht zum Wohl der unermesslich vielen Lebewesen wirken. Aber jemand, der die Wahrnehmung von Glück erzeugt hat. In Bezug auf all diese Lebewesen, Männer und Frauen, hat er die Wahrnehmung Mutter, Vater, Sohn, Tochter entwickelt. Diese Wahrnehmung hat er entwickelt und so geht ein Bodhisattva, Mahasattva den Weg des Bodhisattva. Daher soll ein Bodhisattva, Mahasattva bei allen Lebewesen die Wahrnehmung Mutter, Vater, Sohn, Tochter entwickeln bis hin zur Wahrnehmung ich selbst: Wie ich selbst immer und überall von allen Leiden befreit werden soll, so sollen alle Lebewesen immer und überall von allen Leiden befreit werden. So muss bei allen Lebewesen die Wahrnehmung entwickelt werden: *Ich darf alle diese Lebewesen nicht im Stich lassen*. Ich will allen Lebewesen bei der Befreiung aus der unermesslichen Masse von Leiden helfen. Ich will ihnen gegenüber keinen hassvollen Geist entwickeln, selbst wenn ich hundertmal dahingeschlachtet werde. Auf diese Weise soll ein Bodhisattva, Mahasattva seine Einstellung (*citta*) entfalten. Wenn er solchen Geistes verweilt, dann wird er nicht in der Wahrnehmung von Schwierigkeiten wandeln und verweilen. Und ein Weiteres: Ein Bodhisattva, Mahasattva soll diese Einstellung entfalten: *So wie immer und überall, bei allem ein Selbst nicht zu finden und nicht zu erfassen ist, so sind auch immer und überall, bei allem Dinge nicht zu finden und zu erfassen*. So ist bei allen Dingen, seien sie innen oder außen, die Wahrnehmung zu entfalten.“<sup>567</sup>

---

<sup>567</sup> *Ashtasahasrika* 14, nach der Übersetzung von Gäng 2002, S. 168. Hervorhebung von B.P.P. Vgl. auch *Ashtasahasrika* 1,6 in der Übersetzung von Conze 1973, S. 93.

Es wird hier sichtbar, daß sich der *Bodhisattva* trotz der Erkenntnis der Leerheit der Wesen und Objekte für die Wesen, aber auch für sich selbst tätig werden soll. *Er handelt nach konventionellen Wahrheit und denkt nach der höchsten.*<sup>568</sup> Als eine Grundlage wird hier Glück (*Sukha*) genannt, welches schon im frühen Buddhismus als ein (relativer und letztlich zu überwindender) Erfahrungsaspekt der meditativen Vertiefungen genannt wird und das neben *Upekkha* (Gleichmut), *Piti* (Verzückung/Freude), *Vicara* (Diskursives Denken) und *Vitakka* (Denkanregung) als zur Auslöschung negativer Geistesfaktoren geeignet betrachtet wurde.<sup>569</sup> Darin liegt u.a. der Hinweis, was weiter unten noch angesprochen wird, daß es eben auch um eine (emotionale) Transformation geht, die sich auch auf das helfende Subjekt bezieht. Erst, wenn es selbst verwandelt ist und *Anatman* und *Shunyata* verwirklicht hat, dann ist es auch in der Lage, ohne moralisches *Urteil* und ohne (Gedanken an) Schmerz, Druck, Gewissen und Bürde wirklich für die anderen zu wirken.<sup>570</sup> In der Erkenntnis der Leerheit liegt gemäß dem *Mahayana* durch die Öffnung der Demarkationslinie zwischen den Subjekten die Möglichkeit, in diesem Raum einen empathischen Austausch von „ich“ und „anderen“ auf einem hohen psychologischen Niveau zu realisieren. In dieser doppelt ausgerichteten Ethik, die auf das handelnde und auf das andere Subjekt gerichtet ist liegt ein altruistisches Handeln begründet, welches weniger aus rationalen Erwägungen oder Gewissensimpulsen resultiert:

„Wenn aus der Anschauung, dass es kein Selbst gibt, für die Anhänger des Großen Fahrzeugs tatsächlich ein hohes Maß an Selbstlosigkeit folgte, dann war dies jedenfalls keine äußerliche und Erzwungene Einstellung, sondern die Freisetzung einer ganz ursprünglichen menschlichen Solidarität.“<sup>571</sup>

Daß die Subjekte leer sind von einem substanzartigen Identitätskern, diese Aussage konstituiert die ethische Basis des *Mahayana*, allerdings wandelt sich die adjektivische Zustandsbeschreibung „die Subjekte sind leer“ zu der substantivistischen „die Subjekte sind Leerheit“, wodurch gleichsam eine synthetische Dimension angesprochen ist, und zwar insofern, als die Leerheit im *Mahayana* auch eben als ein die Subjekte Verbindendes verstanden wird. Dennoch besteht hier keine wirkliche innere substantielle Identität, denn diese könnte nur durch ein Positives gestiftet werden, das *Shunyata* aber nicht ist.<sup>572</sup> Trotzdem gibt es eine erkennbare Beziehung zwischen der Erkenntnis der Leerheit oder Substanzlosigkeit aller Erscheinungen in der Welt und der Identität einer Person auf der einen Seite und einer ethischen Haltung in Richtung auf den anderen, den Mitmenschen, auf der anderen Seite: In der Leere kommt nach buddhistischem Ver-

---

<sup>568</sup> Vgl. Schumann 1995, S. 54-55.

<sup>569</sup> Vgl. Tabelle 8.1.2.

<sup>570</sup> Vgl. Gäng weist darauf hin, daß dies auch als ein bekanntes psychologisches Problem in der „Helfer-Psychologie“ verhandelt und daß im *Bodhisattva*-Ideal gerade dieses Problem mit angesprochen wird (vg. Gäng 2002, S. 169). Als bekanntes Beispiel wäre hier Wolfgang Schmidbauer zu nennen, der die problematischen Implikationen des sogenannten Helfersyndroms psychoanalytisch aufzuzeigen versucht (vgl. Schmidbauer 1996). Eine Gefahr sehe ich darin, wenn man nun jegliches altruistische Handeln vor diesem Hintergrund diskutieren will und ein Handeln, das möglicherweise nicht mit diesen Implikationen behaftet ist, aus dem Blick gerät. De Wit (1998, 2001) hat sich mit der buddhistischen (bzw. kontemplativen) Ethik auseinandersetzen versucht. In Abgrenzung zu andern ethischen Positionen macht er deren Gültigkeit jenseits von Helfersyndrom und (rationaler) Pflichtethik plausibel.

<sup>571</sup> Gäng 2002, S. 169.

<sup>572</sup> Vgl. Schumann 2000, S. 174.

ständnis Erbarmen (Karuna) unmittelbar zum Ausdruck, ethisch-moralisches Handeln soll direkt aus der direkten, leiblichen Erfahrung der Leerheit ableitbar sein. Ein wichtiger Aspekt, der schon oben angesprochen wurde, ist hierbei das Sich-Wiedererkennen im anderen bzw. intersubjektive Reversibilität, welche bei *Buddha* in der Realisierung der *Brahma-Viharas* angeklungen ist. Ähnliches gilt auch im *Mahayana*, insofern im Erkennen der Leerheit diese als der tragende „Grund“ aller Wesen (und Dinge) erkannt wird, wodurch eine potentielle auf Austauschbarkeit gegründete aktive Hinwendung (Karuna) zum anderen motiviert werden kann.<sup>573</sup>

Wiewohl die Erkenntnisphilosophie die *mahayanische* Ethik in besonderer Weise beeinflusst, wird deutlich, daß auch noch andere Faktoren ins Spiel kommen, die die ethische Stärke des *Mahayana* erklärlich machen. So steht die *mahayanische* Ethik am Ende vor allem auf zwei Säulen: *Prajna* und *Karuna*, die durch die transzendenten *Bodhisattvas Manjushri* und *Avalokiteshvara* symbolisiert werden. *Prajna* steht eben für die Einsicht in die Leerheit und die Wirklichkeit der Subjekte und der Welt. *Karuna* steht für das in *Upaya* artikulierte Mitleid. Beide Säulen sind gleichermaßen durch meditativ-kontemplative und analytisch-philosophische Bemühungen kultivierbar, wenngleich ein gezielte normativ-ethisch-sittliche Motivationen durch Ansammlung von Verdiensten die jeweiligen erkenntnis-theoretischen und ethischen Ausgangslagen beeinflussen sollen. Wirklicher Fortschritt kann im *Mahayana* nur durch das Zusammenwirken von Altruismus und Mitgefühl auf der einen Seite und Erkenntnis der Struktur der Wirklichkeit, der Leerheit, auf der anderen Seite verwirklicht werden. Diese Einheit wird auch als Einheit von Methode (*Upaya*) und Erkenntnis (oft als Weisheit bezeichnet) (*Prajna*) repräsentiert.<sup>574</sup> *Upaya* „ist die Aktivität des Absoluten in der phänomenalen Welt“, die u.a. in *Karuna* zum Ausdruck kommt, Weisheit/Erkenntnis ist das Prinzip der Einheit, des „Absoluten“, das sich in der Einsicht in die Leerheit manifestiert.<sup>575</sup> Es besteht zwischen Erkenntnis und *Karuna*, zwischen Leerheit und Mitgefühl somit eine enge Beziehung. Wenngleich sie sich gegenseitig unterstützen – also Mitgefühl Erkenntnis und Erkenntnis Mitgefühl hervorbringen soll –, so können sie auch als separate Entwicklungsmomente verstanden werden, die in ihrer beidseitigen Manifestation helfen, *einen mittleren Weg zwischen ziellosem Gefühl und gefühlloser Erkenntnis zu etablieren*:

„Es war das Mahayana, das dem Mitleiden (Karuna), gepaart mit Weisheit (Prajna), die zentrale Stellung in der buddhistischen Ethik zuwies und in der höchsten Entfaltung und Vereinigung dieser beiden das Wesensmerkmal eines jeden Erleuchteten erkannte. Denn Weisheit allein ohne Mitleid führt leicht in einen Bereich, in dessen Kälte alles erstarbt. Mitleid ohne Weisheit bringt stets die Gefahr mit sich, in eine bloße Gefühligkeit abzugleiten: sich in Aktivitäten zu verstricken, die regelmäßig Energien sinnlos vergeuden.“<sup>576</sup>

Im frühen Buddhismus, z.B. bei *Buddhaghosa* war es von den *Brahma-Viharas* noch vor allem Gleichmut (*Upekkha/Upeksha*), das es zu kultivieren galt, da die anderen eher mit „Abneigung“

---

<sup>573</sup> Vgl. hierzu auch Kapitel 5.3.5.

<sup>574</sup> Vgl. von Brück 1999, Dalai Lama 2001a, S. 153-171.

<sup>575</sup> Vgl. Fischer-Schreiber u.a. 1997, S. 418. *Upaya* kann also vor allem als *Karuna* verstanden werden (vgl. auch von Brück 1999, S. 115, Fn 182, Gäng 2002, S. 208).

<sup>576</sup> Govinda 1986, S. 108.

und „Neigung“ in Verbindung gebracht wurden<sup>577</sup>, wenngleich auch bei ihm *Karuna* das ist, „was die Herzen der guten Menschen bewegt, wenn sie andere leiden sehen; oder das, was der anderen Leiden tilgt.“<sup>578</sup> Obwohl nun in beiden Schulen der (philosophische und meditativ-praktische) Erkenntnisaspekt und eine damit verbundene ethische Ausrichtung eine große Rolle spielen, gibt es Unterschiede, die auch die Art der Befreiung berühren. So wird von den frühen Buddhisten zwar Erlösung für sich selbst auf der Grundlage in die Einsicht in die Leerheit gewonnen, dennoch ist diese Ansicht in philosophischer und ethischer Hinsicht aus *mahayani-scher* Perspektive begrenzt<sup>579</sup>, denn die höchste Buddhaschaft umfaßt u.a. die für den *Shravaka* nicht verfügbaren, aus besonderem Wissen bestehenden *Zehn Kräfte* (*Dashabala*).<sup>580</sup> Von größter Bedeutung ist in diesen das Wissen um die höheren und niederen Fähigkeiten und die Neigung der anderen Wesen, das vollständige Wissen um die Beschaffenheit der Welt und das Wissen um die zur Verstrickung und zur Befreiung führenden (meditativen) Pfade. Angesprochen ist hiermit vor allem die im Erleuchtungsgeist (*Bodhicitta*) kulminierende Motivation des *Bodhisattva*, den anderen anhand von *Geschickten Mitteln* (*Upaya*) *den Weg zur Erlösung auf mitfühlende Weise zeigen zu können*. Diese Mittel sind Teil der (erweiterten) *Paramitas*, der Tugendvollkommenheiten eines *Bodhisattva*. Der *Bodhisattva* macht sich im Großen Fahrzeug weniger mit einem dinghaften Vehikel auf den Weg, sondern insbesondere mit diesen *Paramitas* (Vollkommenheit/Hinübergelangen);<sup>581</sup> sie kennzeichnen die Tugenden eines *Bodhisattva*. Diese *Paramitas* bestehen aus (1.) Geben (*Dana*) von materiellen und geistigen Gütern, (2.) aus Sittlichkeit (*Shila*), die sich in rechtem Verhalten (*Rede, Körper, Geist*) äußert, (3.) aus Geduld (*Kshanti*) im Lehren und Ertragen von Hindernissen, (4.) aus *Tatkraft* (*Virya*) hinsichtlich der bevorstehenden Aufgaben, (5.) aus *Meditation* (*Dhyana*), in der – *Mitleid* (*Karuna*) und – (6.) die alles umschließende und führende Erkenntnis (*Prajna*) entwickelt werden kann. Im Laufe der Entwicklung sind noch weitere hinzugekommen, nämlich (7.) die besagten geschickten Mittel (*Upaya*) in der Weitergabe des Erlösungswissens, das vor allem von *Karuna* getragen wird, (8.) *Gelöbnis/Verpflichtung* (*Pranidhana*), das u.a. im Erleuchtungsgeist (*Bodhicitta*) Gestalt annimmt, (9.) *spirituelle Kraft* (*Bala*) und (10.) *Wissen* (*Jnana*).

Diesen Tugenden entsprechen dem *Bodhisattva*-Weg, der im *Mahayana* über zehn Stufen (*Bhumi*, wört.: *Land*) zum Ziel führen soll.<sup>582</sup> Auf der ersten Stufe, *Land der Freude*, erzeugt der *Bodhisattva* den Erleuchtungsgedanken (*Bodhicitta*), den mitfühlenden Wunsch, allen im Sinne der Erlösung zu helfen, und entwickelt *Dana* als Folge der Einsicht in die Nöte der anderen, die dadurch am Erlösungsweg gehindert sind. Auf der zweiten Stufe, *Land der Reinheit*, realisiert er den *Achtfachen Pfad des Buddha* und erlangt durch Sittlichkeit (*Shila*) *Gier- und Haßlosigkeit*. Auf der dritten Stufe, *Land des Strahlens*, vervollkommnet er sich in *Geduld* (*Kshanti*), übt aber auch schon die *Versenkungsstufen* (*Dhyana*) und die *Brahma-Viharas*. Auf der vierten, *Das flammende Land*, entwickelt er, gegründet auf zunehmende Einsicht in die *Selbstlosigkeit*

<sup>577</sup> Visuddhi-Magga IX, S. 362 (317).

<sup>578</sup> Visuddhi-Magga IX, S. 363 (317-318).

<sup>579</sup> Vgl. Suzuki 1989, S. 92.

<sup>580</sup> Vgl. Fischer-Scheiber u.a. 1997, S. 89.

<sup>581</sup> Vgl. *Ashtasahasrika* I, 5. (Walleser 1914, S. 48, Conze 1973, S. 91).

<sup>582</sup> Vgl. hierzu Schumann 1963, S. 78-81, 2000, S. 256-260, Dumoulin 1995, S. 181-183, Fischer-Schreiber u.a. 1997, S. 40-41, Powers 1998, S. 86-91.

(Anatman), Vertrauen und erlangt Energie und Tatkraft (Virya). Die fünfte Stufe, Das schwer zu gewinnende Land, ist charakterisiert durch die Vervollkommnung von *Dhyana*, wodurch die Konventionelle und Absolute Wahrheit und die Einsicht in die Leerheit der Wesen und Dinge erlangt werden. Auf der sechsten, Das der Weisheit zugewandte Land, wird die Weisheit (Prajna) verwirklicht. Hier wird die Nicht-Dualität von *Samsara* und *Nirvana* erfaßt und der Umstand, daß alles „Nur-Geist“ (Cittamatra) ist.<sup>583</sup> Ab der siebten Stufe ist kein Rückschritt des *Bodhisattva* mehr zu erwarten. Auf dieser Stufe, Das weitgehende Land, erschließt sich dem nun *Transzendenten Bodhisattva* – er ist vollständig von samsarischen Kräften frei und könnte nach dem Tod den Samsara verlassen – die Einsicht in die auf andere angewandte richtige Methode (Upaya) für die Leidensbefreiung. Auch wird die für Fremderlösung hilfreiche Verdienstübertragung auf andere realisiert. Auf der achten, Das unbewegte Land, hält der *Bodhisattva* unerschütterlich an dem Gelöbniß (Pranidhana) fest, ausschließlich für die anderen zu wirken. Er ist in der Lage, zugunsten hilfreichen Tätigseins in der Welt jegliche nötige Erscheinungsform anzunehmen. Auf der neunten Stufe, Das mit frommem Denken versehene Land, ist er im Besitz der „Zehn Kräfte“ (Dashabala, s.o.), entwickelt also Kraft (Bala) und legt die Lehre mit großem analytischem Sachverstand nahe. Auf der letzten Stufe, Das Land der Wolke der Lehre, wird der *Bodhisattva* ein himmlisches Wesen, da er den *Dharmakaya*, den höchsten Körper eines *Buddha* verwirklicht hat. Er wirkt aus den transzendenten Bereichen (Tushita) heraus in die WerdeWelt und vermag von dort, das Leiden der Wesen zu lindern, bis er wieder eine Inkarnation annimmt.<sup>584</sup>

So, wie Erkenntnis selbst durch rationale *und* meditative Bemühungen hervorgebracht werden kann, so basiert das für das *Mahayana* charakteristische Mitgefühl des *Bodhisattva*, wie in den *Paramitas* sichtbar wird, einerseits auf eher normativ-sittliche, willentliche, also nicht-meditative Momente, aber auch auf der direkten meditativen Einsicht in die Wesenlosigkeit der Dinge und fühlenden Wesen und auf intersubjektive Reversibilität ausgerichtete imaginativ-meditative Prozesse (Brahma-Viharas). Auf dem Weg des *Bodhisattva* gilt es, Mitgefühl für die Erzeugung des Erleuchtungsgeistes, *Bodhicitta*, zu kultivieren.<sup>585</sup> Der *konventionelle* Aspekte von *Bodhicitta* beinhaltet zum einen den altruistischen Wunsch, das in den *Paramitas* enthaltene Gelöbniß (Pranidhana) und auch bewußten Vorsatz, den Weg zur Erleuchtung für die anderen zu gehen. Dabei ist dieser Wunsch im besten Falle von praktischen auf Einsicht angelegte meditative Übungen begleitet, die den *absoluten* Erleuchtungsgeist, die Realisierung der Leerheit selbst, ermöglichen sollen, welche wiederum als Basis für den gerichteten Dienst am Nächsten dienen soll. *Bodhicitta* kann u.a. also zunächst ein spezifisches (sittliches) Moment des *Wollens* sein, die Bemühungen zur Erkenntnis für die anderen auf sich zu nehmen. Es ist dann ein „vom

<sup>583</sup> Vgl. Lankavatara-Sutra Kapitel 4.

<sup>584</sup> Es darf hierbei nie vergessen werden, daß die himmlischen Wesen im Mahayana vor allem in Meditation erfahren werden. Da diese Wesen dabei vor dem Hintergrund des Absoluten erscheinen, der Leerheit, haben sie eine größere Realität als die konventionelle erfahrene Realität. Darüber hinaus ist nach Schumann im Mahayana nie behauptet worden, diesen Erscheinungen wohne eine geschichtliche Existenz inne (vgl. Schumann 1963, S. 65). Auch im tibetischen Buddhismus werden solche Visualisationen von himmlischen Buddhawesen vor allem hinsichtlich ihrer psychologischen bewußtseinsintensivierenden Wirkungsweise praktiziert und weniger, um transzendente Wesen der Leerheit gegenüberzustellen (vgl. von Brück 1998, S. 298). Vgl. auch Avatamsaka-Sutra, übersetzt von Doi 2000, S. 139.

<sup>585</sup> Vgl. Suzuki 1989, S. 165-219, Fischer-Schreiber u.a. 1997, S. 42-43, Gyatso 1997b, S. 198, Dalai Lama 2001b, S. 50-55.

Willen geleitetes Streben nach Erleuchtung“, wobei dieser zwar von intellektuellen, philosophischen Praxen inspiriert werden kann, es aber im günstigsten Fall letztlich auf einem (auch durch unmittelbare Erkenntnis vermittelten) inneren Gefühl, auf einem Verlangen beruht.<sup>586</sup> In der Zweispurigkeit von *Bodhicitta* (Wollen/Wunsch und Einsicht) liegt auch die für das *Mahayana* wesentliche Einheit von Erkenntnis (Prajna, als transrationale Einsicht in die Leere) und Mitgefühl (Karuna, s.o.). Beide werden im Laufe der Entwicklung immer mehr zusammengeführt, insofern Mitgefühl vor allem auch durch Verwirklichung der Erkenntnis immer stärker wird und immer spontaner zur Anwendung gebracht werden kann. Schon im *Ashtasahasrika-Prajnaparamita-Sutra* wurde betont, daß Erkenntnis und damit verbundene Allwissenheit unabdinglich für die volle Umsetzung der Vollkommenheiten, der *Paramitas* ist:

„*Ananda*: The Lord does not praise the perfection of giving, nor any of the five perfections; he does not proclaim their name. Only the perfection of wisdom does the Lord praise, its name alone he proclaims.

*The Lord*: So it is, Ananda. For the perfection of wisdom controls the five perfections. What do you think, Ananda, can giving undedicated to all-knowledge be called perfect giving?

*Ananda*: No, Lord.

*The Lord*: The same is true of the other perfections. What do you think, Ananda is that wisdom inconceivable which turns over wholesome roots by dedicating them to all-knowledge?

*Ananda*: Yes, it is inconceivable, completely inconceivable.

*The Lord*: The perfection of wisdom therefore gets its name from its supreme excellence [paramatvat]. Through it the wholesome roots, dedicated to all-knowledge, get the name of ‚perfections‘. It is therefore because it has dedicated the wholesome roots to all-knowledge that the perfection of wisdom controls, guides and leads the five perfections. The five perfections are in this manner contained in the perfection of wisdom, and the term ‚perfection of wisdom‘ is just a synonym for the fulfilment of the six perfections. In consequence, when the perfection of wisdom is proclaimed, all the six perfections are proclaimed. [...] the five perfection [...] grow supported by the perfection of wisdom.<sup>587</sup>

Der *Bodhisattva* kann den Entschluß zum Handeln aufgrund verstandesmäßiger (philosophischer) Einsicht, im besten Falle aufgrund (auch karmisch bedingter und ermöglichter<sup>588</sup>) unmittelbarer meditativer Erkenntnis der Leerheit hervorgebrachte Motivation fassen und so das Verlangen in sich stärken, für andere in soteriologischer Hinsicht zu wirken. Er kann dabei anfangs durchaus von einer philosophisch-ethischen, normativen Ausrichtung inspiriert sein, die allerdings durch die meditative Einsicht und kontemplativ-meditative Imagination eine enorme Kraft und Authentizität erfährt. Es ist in jedem Fall ein mehrspuriger Weg, der letztlich in direkter leiblicher Schau kulminieren muß. *Die Paramitas insgesamt wären ohne meditativ erfaßte Erkenntnis oberflächliche Verhaltensregeln, die aus theoretisch-abstrakten Erwägungen befolgt werden müßten, Erkenntnis bliebe abstrakte Spekulation ohne praktische (leibliche) Bedeutung.* Erst Meditation (Dhyana) kann die Tiefe solcher Erkenntnisaspekte und auch die Bedeutung

---

<sup>586</sup> Suzuki 1989, S. 171.

<sup>587</sup> *Ashtasahasrika* III, 4 (Übersetzung von Conze 1973, S. 111-112). Es wäre bedeutsam, „wisdom“ nicht mit Weisheit zu übersetzen, sondern eher im Sinne von Erkenntnis.

<sup>588</sup> Vgl. Suzuki 1989, S. 175, 178.

und Kraft der anderen Tugenden vollständig hervorbringen. Hier zeigt sich die Wechselseitigkeit zwischen Rationalität und Spiritualität, zwischen Sittlichkeit und verleblichte meditativ verankerte Ethik, wengleich die direkte Einsicht immer einen höheren Stellenwert einnimmt, aber von rationalen und normativen Prozessen unterstützt werden kann.

Aufgrund des Umstandes, daß es kein Wesen im Subjekthorizont gibt, gibt es auch kein Wesen im Menschen, das „gut“ oder „böse“ ist. Der Mensch kann sich nach der buddhistischen Lehre prinzipiell stets zum „Guten“ aber auch zum „Schlechten“ Wandeln, wengleich besonders im *Mahayana* von der in allen Wesen (verwirklicht oder nicht) anwesenden *Buddhanatur* gesprochen wird, die auf die grundsätzliche Potentialität der Erlösung hinweist und *nicht* auf einen irgendwie gearteten realen Kern in der subjektiven Existenz, wie z.B. im *Lankavatara* betont wird. Das, was im Buddhismus gut oder böse ist, wird weniger an geltenden Normen festgemacht, sondern an dem Modus der subjektiven Erkenntnis und damit verbundenen Erfahrungen. Ein Subjekt, das volle Erkenntnis über die Wirklichkeit erlangt hat, handelt insofern gut, als es den Egozentrismus überwunden hat und Handlungen, die anderen Wesen (und aufgrund der reziproken Interpendenz und karmischer Folgen ihm selbst) emotional oder körperlich schaden, wegen ihrer kontraproduktiven Einflüsse auf die Erkenntnisse unterlassen werden. Im *Mahayana* geht man aber noch weiter, da es hier nicht nur um das Nicht-Schaden der anderen geht, sondern um die *aktive* Hinwendung zum anderen. Aber auch hier ergänzen sich normative und kontemplative Elemente. Die direkte Einsicht in die Leerheit der Person zeigt, daß alle Subjekte bar eines Identitätskerns sind und sich somit hinsichtlich ihrer Gegründetheit in der Leerheit alle gleichen, zumindest „wesens“-gleich sind.<sup>589</sup> Dadurch, daß das höchste Prinzip des *Mahayana*, die Leerheit, in allen Wesen manifest ist, gilt es auch, dieses Höchste in allen fühlenden Wesen wertzuschätzen; nicht nur in den Menschen, sondern auch in den Tieren. Gerade weil nun keine Wesenheiten identifiziert werden können, besteht, wie gezeigt, aus *mahayanischer* Sicht die Möglichkeit, daß überhaupt alles entstehen kann, daß Leid vorhanden ist, aber eben auch wird verschwinden kann, daß schädliche, egozentrische Handlungen entstehen können, aber auch durch erkenntnisgeleitete unbefleckte Handlungen ersetzt werden können. Schon für *Buddha* (und Nagarjuna) galt, daß gerade die Wesenlosigkeit Wachstum und Befreiung möglich macht: gebe es einen unveränderlichen Kern, wäre Bewegungen zum Guten wie zum Schlechten nicht möglich. Die *Buddhanatur* (Buddhata oder Tathagatagarbha) bezieht sich im *Mahayana* auf die prinzipielle, aber zu erkennende Erlöstheit des Individuums bzw. auf die Erkenntnis (Prajna), die die Leerheit (Shunyata) erfaßt, und auf die damit einhergehende Möglichkeit, aufgrund dieser (anfangs theoretisch-analytisch antizipierten) Einsicht den anderen Wesen mitfühlend zu begegnen und ihnen anhand von geschickten Mitteln (Upaya) auf dem Weg zur Erlösung vom Leid zu helfen.

---

<sup>589</sup> Schumann weist darauf hin, daß die Subjekte nicht in einer gemeinsamen Identität aufgehen, denn so einen positiven substantiellen Gedanken gibt es im Mahayana nicht (vgl. Schumann 2000, S. 174).

### 3.4.3 Vajrayana: Zum Aufweis des Nicht-Identischen im Identischen

Die letzte große Gruppierung im Buddhismus, die hier nur sehr fragmentarisch umrissen werden soll, findet sich im *Vajrayana* (diamantenes Fahrzeug, ca. ab dem 6./7. Jh. n. Chr.), das sich als eine Sonderform aus dem *Mahayana* in Indien entwickelt hat.<sup>590</sup> Das *Vajrayana*, das auch als *Mantrayana*, *Tantrayana* oder als *Tantrismus* bezeichnet wird<sup>591</sup>, bedeutet wörtlich *Diamant-Fahrzeug* und ist es eine der letzten großen und vielschichtigen Ausformungen des Buddhismus. Das *Vajrayana* begegnet dem Westen heutzutage hauptsächlich in seiner tibetischen Variante, die teilweise durch eine ununterbrochene Überlieferungslinie bis zu den indischen Anfängen des Tantrismus zurückreicht; der gesamte Tibetische Buddhismus gehört also dem *Vajrayana* oder *Tantrismus* an.<sup>592</sup> Wenn das *Vajrayana* auch ein eine besondere Schul-Form darstellt, so kommen in seiner tibetischen Variante alle drei Fahrzeuge zum Tragen: Das *Hinayana* durch das Bewahren der Disziplin, die zur *persönlichen* Befreiung beiträgt. Das *Mahayana* durch das *Bodhisattva*-Ideal und dem Bemühen um die Erleuchtung *anderer*. Auf der *geheimen* Ebene wird das Fahrzeug der *Tantras*, *Vajrayana*, in die Praxis umgesetzt.<sup>593</sup> Das *Vajrayana* ist eine hauptsächlich praxisorientierte Schulrichtung, in der sehr intensive und direkte Methoden verwendet werden, um das Ziel der Erleuchtung erreichen zu können. Dennoch bezieht sich der tibetische Buddhismus als Form des *Vajrayana* eben auch auf frühen Lehren des *Buddha*, die frühe Scholastik und die meditativen Grundübungen des *Hinayana* und auf die Philosophie und Ethik des *Mahayana*. Im *Vajrayana* sind Meditationsmethoden vordergründig, die z.B. das philosophische Material des *Mahayana*, beispielsweise in Form von *Mantras*<sup>594</sup> oder Visualisatio-

---

<sup>590</sup> Der Vajrayana-Buddhismus gehört in ikonographischer, psychologischer, symbolischer und philosophischer Hinsicht mit zu den komplexesten buddhistischen und religiösen Systemen überhaupt. Die folgende kurze Darstellung kann kaum eine Einleitung zu dieser Tradition genannt werden. Es kann hier nur angedeutet werden, in welche grobe Richtung die Praxis des Vajrayana geht. Zur genaueren Übersicht zum tibetischen Buddhismus, der im Westen eine dominante Form des tantrischen Buddhismus darstellt, vgl. aus Innen- und Außenperspektiven Söpa/Hopkins 1977, Trungpa 1976 (auch Trungpa 1982), Anderson 1981, Dalai Lama 1991 (auch Dalai Lama 1993, Dalai Lama 1999, Dalai Lama 2000), Gampopa (1989), Gyatso 1994a, Guenther 1995, von Brück/von Brück 1996, Low 1996, Powers 1998, von Brück 1999, Fräsch 1999, Tarthang Tulku 2000. Zum tibetischen Mahamudra-Pfad vgl. z.B. Chang 1979, Rabten 1979, Kalu Rinpoche 1991, Karmapa IX Wangtschug Dordsche 1992, 1999, Drikung Kyabgon Chetsang Rinpoche 2000, Gendün Rinpoche 2001. Wichtig zu erwähnen ist, daß der tibetische Buddhismus nur eine spezifische Form des Vajrayana darstellt. Um ein umfassenderes Bild des Vajrayana zu bekommen, ist es sinnvoll, sich auch mit den indischen Quellen, die erst später selektiv und spezifisch von Tibetern rezipiert wurden, zu beschäftigen. Peter Gäng hat hier den Versuch unternommen, den tantrischen Buddhismus von seinen indischen Wurzeln her darzustellen, um ein möglichst unverzerrtes Bild dieser beeindruckenden Form des Buddhismus zu präsentieren (vgl. Gäng 2001). Auch deutsche Übersetzung zu wichtigen tantrischen Quellen bietet Peter Gäng (vgl. Gäng 1981 (Candamaharosana-Tantra) und Gäng 1988 (Guhyasamaja-Tantra)). Wenn ich auch ein Stück auf diese Texte eingehe, so erfolgt die kurze Darstellung hauptsächlich entlang des von Tibetern veröffentlichten Materials. Dies ist sicherlich bezüglich des soeben gesagten zu kritisieren. Dennoch werden hier charakteristische, wenn auch tibetisch gefärbte, Merkmale des Vajrayana sichtbar gemacht werden können, wobei ich kritisch auf tibetische Besonderheiten hinzuweisen versuche.

<sup>591</sup> Vgl. Notz 1998, S. 1378. Vajra bedeutet diamantengleich oder unzerstörbar. Der Ausdruck Vajrayana bedeutet Vajra-Fahrzeug, also Fahrzeug der Unzerstörbarkeit. Auch ist eben die Bezeichnung Tantrayana zutreffend, was soviel wie Kontinuität bedeutet. Die Bedeutung des Begriffes Vajra dehnt sich somit aus und steht im übertragenen Sinne für die Kontinuität der Ichlosigkeit (vgl. Trungpa 1993, S.146).

<sup>592</sup> Vgl. Zotz 1996, S. 232.

<sup>593</sup> Dalai Lama 1993, S. 30.

<sup>594</sup> In den Mantras werden verschiedene traditionelle Texte (beispielsweise das wörtliche Bekenntnis, sich der Lehre Buddhas verpflichtet zu fühlen) zum Inhalt der Meditation gemacht. Dabei werden diese Texte formelartig wiederholt, auch um die rationale Struktur des Geistes zu durchbrechen.

nen von *Mandalas*<sup>595</sup>, verarbeiten. Da im *Vajrayana* für derartige Praktiken ein spezielles Wissen erforderlich ist, wird es auch das „Große Fahrzeug des Geheimen Mantras“<sup>596</sup> genannt. Dieses Wissen wird oft nur in einer direkten Übertragungslinie vom Lehrer zum Schüler durch die Initiation weitergegeben, da der Lehrer die persönliche Entwicklung seines Schülers solange überwachen muß, bis dieser in der Lage ist, diese Methoden ohne Risiko in der korrekten Weise anzuwenden.

Die Lehren, auf die sich das *Vajrayana* bezieht, sind in der Tat *mahayanisch* beeinflusst, da sie u.a. von einer radikalen Nicht-Dualität, der *Madhyamaka*-Lehre des *Nagarjuna*, von dem Mittleren Weg und von der Leerheit durchdrungen sind, sie sich aber auch in besonderer Weise dem *Bodhisattva*-Ideal verpflichtet fühlen, andererseits finden sich deutlich positive Elemente, die aus dem *Cittamatra*-System eingeflossen sind und in einem gewissermaßen objektivierenden Bewußtseinsverständnis zum Ausdruck kamen.<sup>597</sup> Diesbezüglich sind beispielsweise die artikulierten Vorstellung von Bewußtsein als einer klaren und reinen Entität oder auch die Idee von einem Grundlagenbewußtsein (*Alayavijnana*) zu nennen, die im *Cittamatra* als positive Definitionen der letzten Wahrheit, als im Gegensatz zu *Nagarjunas* negativer Dialektik stehend, zu begreifen sind.<sup>598</sup> Im *Vajrayana* formten sich diese positive Terminologie und das positive Verständnis des Absoluten zu Begriffen aus wie „Klares Licht“ oder „Geist-Vajra“ (Geist-Diamant), die als Beschreibungen für einen unzerstörbaren, ewigen Bewußtseinsgrund fungieren:

„Fest, Essenz [aller Gegebenheiten], völlig unzerstörbar, unzerscheidbar, unzerspaltbar, kennzeichenlos, unbrennbar, unvernichtbar: die Leere wird Diamant genannt.“<sup>599</sup>

Auch solche Verständnisse gingen über die Schule des Mittleren Weges (und über den ursprünglichen Buddhismus) hinaus, insofern in der Schule des Mittleren Weges ein „nicht-affirmatives Negativum“ betont wurde (Negation ohne erneute positive Festlegung: das Objekt der Meditation ist hier die Leere als nichtsagbares Absolutes), im *tantrisch* geprägten *Vajrayana* dagegen eher ein „affirmatives Negativum“ (das Klare Licht ist Objekt der Meditation, wobei die Leere inhärenter Existenz miterfahren wird).<sup>600</sup> Als Grundlage aller vier Schulen des tibetischen Buddhismus der „Alten“ und der „Neuen Übersetzung“ (*Nyingmapa* (Schule der Alten Übersetzung), *Sakyapa*, *Gelugpa* und *Kagyüpa* (Schulen der Neuen Übersetzung), die insgesamt zum *tantrischen* bzw. zum *Vajrayana*-Buddhismus gezählt werden können<sup>601</sup>, erscheint dabei

---

<sup>595</sup> Vereinfacht ausgedrückt, sind dies imaginierte Meditationsbilder, anhand deren eine Identifikation z.B. mit bestimmten Gottheiten mit dem Ziel praktiziert werden soll, u.a. die Leerheit der Gottheit und des Meditierenden zu erkennen.

<sup>596</sup> Vgl. Dalai Lama 1993, S.110.

<sup>597</sup> Vor allem in der Gelugpa-Tradition (vgl. Hopkins 1999a, Dalai Lama 2000, S.67-69, S. 81), aber auch in der Kagyüpa-Schule mit ihrem Mahamudra-Weg gilt die Schule des Mittleren Weges des Nagarjuna und Candrakirti als höchste philosophische Schule (vgl. Rabten 1979, S. 41, Dalai Lama 1991, 252-253, Gendün Rinpoche 2001, S. 206-207). Das Mahayana (und Madhyamaka) wird auch allgemein als wichtigster philosophischer Bezugspunkt des Vajrayana überhaupt gesehen (vgl. von Brück/von Brück 1996, S. 43, von Brück 1999, S. 107, Kvaerne 2000, S. 296).

<sup>598</sup> Vgl. Zotz 1996, S.142-145, S. 158, Gäng 2002, S. 192-194, 208-211.

<sup>599</sup> Advayavajra 37, nach der Übersetzung von Gäng 2002, S. 209

<sup>600</sup> Vgl. Dalai Lama 1991, S. 267-268. Im nächsten Kapitel wird dieses Verhältnis mit dem Dalai Lama zu bestimmen versucht.

<sup>601</sup> Vgl. von Brück 1991, S. 16. Zur Unterteilung der Schulen und deren Gemeinsamkeit vgl. auch Powers 1998, S. 249.

die Betonung weniger der Leerheit, sondern vielmehr des „Subjekts“, das die Leerheit erfährt bzw. des subtilsten Geistesgrundes selbst. In diesen Schulen steht die Natur des Geistes, die im tibetischen Buddhismus eben als Klares Licht bezeichnet wird, vor allem bei den *tantrischen* meditativen Praktiken im Vordergrund und erscheint als letzte anzustrebende Wahrheit. Der *Dalai Lama* hebt trotz aller Unterschiede diese Gemeinsamkeit der tibetischen Linien explizit hervor:

„Dieser [dem Wesen] immanente Geistgrund des Klaren Lichtes nimmt sowohl in den Systemen des Höchsten Yoga-Tantra der Schulen der Neuen Übersetzung als auch im Nying-ma-System der Großen Vollkommenheit eine ganz zentrale Stellung ein und ist deshalb die geeignete Vergleichsbasis für die Alten und Neuen Übersetzungsschulen.“<sup>602</sup>

Man versucht z.B. in der *Dzogchen*-Praxis der *Nyingmapa*-Schule oder auch in der *Mahamudra*-Praxis der *Kagyüpa*-Schule den Geist des Klaren Lichtes, der hier u.a. als *Buddhanatur* verstanden wird, selbst zum Gegenstand der Meditation zu machen, da das Klare Licht als der letzte (Bewußtseins-) Grund betrachtet wird, der in verschiedene Wirklichkeitsebenen hineinreicht: von der groben leiblichen Ebene des konventionellen, gewöhnlichen Bewußtseins bis zur subtilsten und feinsten Ebene, die als letzte Wirklichkeit gilt. Demnach besteht hier synchron (in jedem Augenblick) eine direkte (wenn auch zunächst nicht erkannte) Verbindung zwischen dem groben und dem letzten Geistgrund, und somit auch zwischen dem unverwirklichten und dem verwirklichten Subjekt.<sup>603</sup> Das Wort „*Tantra*“ bezieht sich insbesondere auf eben dieses *Kontinuum*, das sich diachron (von jetzt bis in die Zukunft) „als Bewußtseinsmatrix von der gewöhnlichen Person bis zum *Buddha* erstreckt.“<sup>604</sup> Das ist der Hauptgrund für die Fokussierung des Geistes im *Vajrayana*. Die Realisierung des Klaren Lichtes nun führt über all die gröberen Ebenen hindurch bis zum letzten Grund. Das Klare Licht oder der subtilste Geistgrund ist aber nicht identisch mit einem *Atman* als ein vom Individuum getrenntes und universelles Agens, das als substantieller universaler Grund fungiert. Das Klare Licht ist auch immer individuell und impermanent. Einzig die Leerheit, die im *Tantra* explizit mitgedacht ist, könnte als ein universelles und „stabiles“ Prinzip verstanden werden. Es existiert auch hier kein unabhängiges autonomes und inhärentes Subjekt, aber ein offenes Bewußtsein, das sich gemäß dem *Tantra* kontinuierlich entwickeln kann, bis es Buddhaschaft erlangt und den Dingen und Ereignissen gleichmütig, aber den Wesen mitfühlend gegenübersteht.

Eine wirksame Methode des *Vajrayana* bzw. des *Höchsten Yoga-Tantra*<sup>605</sup> besteht in der Visualisierung von und Identifizierung mit auf dem Geistgrund projizierten (symbolischen) Gottheiten bzw. mit einem *Buddha* als *Buddha*-Prinzip. Hierbei geht es nicht darum, sich nur einzureden, ein *Buddha* zu sein, sondern es wirklich zu werden, was u.a. als möglich gedacht wird, weil eben die potentielle und prinzipielle Kontinuität zwischen Unerleuchtetem und Er-

---

<sup>602</sup> Vgl. Dalai Lama 1991, S. 260. Vgl. auch Powers 1998, S. 249.

<sup>603</sup> Vgl. von Brück 1991, S. 16-21, von Brück/von Brück 1996, S. 78.

<sup>604</sup> Von Brück 1999, S. 125.

<sup>605</sup> Das erste höchste Yogatantra (Anuttara-yoga-tantra) ist das Tantra der verborgenen Vereinigung (Guhyasamajatantra; ca. 7. Jh.u.Z.). Vgl. Gäng 1988.

leuchtetem, die sich normalerweise über mehre Leben erstrecken würde, in der aktuellen unmittelbaren Identifikation in einem Jetztpunkt („ich bin Buddha“) vorweggenommen werden soll; womit „man sich identifiziert, dazu wird man, d.h. der Geist wird durch die Inhalte geformt, denen sich das Bewußtsein aussetzt.“<sup>606</sup> Durch diese Identifikation soll das Bewußtsein auf eine tiefere oder höhere Ebene gelangen, auf der wiederum eine Projektion und Identifikation erfolgt, uns so weiter, bis zum letzten Grund, der als Geist des Klaren Lichtes erscheinen soll.<sup>607</sup> Als Hilfe dient hier u.a. eine ausgefeilte Symbolik, in der u.a. die *Skandhas*, die Konstituenten der Persönlichkeit, nun als *Bodhisattvas* – welche wiederum die *Buddhanatur* (das Klare Licht) symbolisieren – visualisiert werden sollen. Die *Bodhisattvas Vairocana*, *Ratnasambhava*, *Amitabha*, *Amoghasiddhi* und *Akshobhya*, die schon im *Mahayana* als transzendente *Bodhisattvas* anerkannt waren, werden in den Quellen des *indischen Vajrayana* entlang spezifischer den *Bodhisattvas* zugeordneten Symboliken mit Form, Gefühl, Wahrnehmung, formende Kräfte und Bewußtsein assoziiert.<sup>608</sup> Solche Bilder kommen z.B. im folgenden zum Ausdruck:

„[Man schaut] in mondbergkristallen leuchtender Gestalt [Vairocana] mit einem Kranz von Haarflechten geziert, mit einem Rad in der Hand, flammenerfüllt, mit vielfältigem Schmuck geschmückt; in goldschmuckleuchtender Gestalt [Akshobhya] mit Wolken von Buddhas angefüllt, mit einem neunspitzigen unbegrenzten Diamanten in der Hand; in smaragdleuchtender Gestalt den diamantenflammengeschmückten [Ratnaketu] mit einem Juwel in der Hand, eine Flammenwolke ringsumher; in lotusleuchtender Gestalt [Amitabha], mit einem Kranz von Haarflechten geschmückt, in der Hand einen Lotos, flammenerfüllt, so bildet man den Diamanten des Lustverlangens; in fünfstrahlenleuchtender Gestalt läßt man den diamantenen Amogha entstehen, ein Schwert in der Hand tragend, mondgleich.“<sup>609</sup>

In der Meditation mit einem an solche Bilder orientierten *Mandala*, einem Meditationsbild, geht es darum, sich mit einem oder mehrere dieser *Bodhisattvas* als Verkörperungen der *Skandhas* zu identifizieren. Dabei ist bedeutsam, daß die Identifikation mit den *Bodhisattvas*, die symbolisch in einer topographisch-kosmologischen Ordnung stehen, auch spezifische Polaritäten überwinden sollen. Sie tragen, sehr vereinfacht ausgedrückt, in sich nämlich einerseits die negativen Aspekte der *Skandhas* wie auch deren symbolische Gegenkräfte als bestimmte Formen des Wissens. So steht *Akshobhya* für Bewußtsein (*Vijnana*), den aus der Bewußtseinsdualität erwachsenden Haß und für die Gegenkraft des Wissens über die Essenz aller Gegebenheiten (*Dharmadhatujnana*). *Vairocana* steht für Form (*Rupa*), die ebenfalls daraus sich gestaltende Verblendung (als Trennung zwischen Ich und anderen) und für die Gegenkraft der (nicht-dualistischen) Spiegelgleichheit (*Adarshajnana*). *Ratnasambhava* steht für Gefühl (*Vedana*), den Dünkel/Stolz (*Mana*) und für die Gegenkraft der Gleichheit (*Samatajnana*). *Amitabha* steht für Wahrnehmung (*Samjna*), das daraus resultierende Lustverlangen und die Gegenkraft des Genau-Hinsehens (*Pratyavekshanajanana*). Schließlich symbolisiert *Amoghasiddhi* die formenden Kräfte (*Samska-*

---

<sup>606</sup> Von Brück 1999, S. 127.

<sup>607</sup> Vgl. von Brück/von Brück 1996 und von Brück 1999.

<sup>608</sup> Vgl. hierzu von Brück 1999, S. 130-136, Gäng 2002, S. 211-224. Zum Verhältnis der *Bodhisattvas* im *Mahayana* vgl. Schumann 2000, S. 229-249.

<sup>609</sup> *Guhyasamajatantra* III (Gäng 1988).

ra), den Neid – der auch aus habituierten Interaktion mit anderen entstehen kann – und die Gegenkraft des Wissens um die Vollendung des richtigen Handelns (Kṛityanuśthanajñana). So kann also die Integration der *Skandhas* als Ausdruck des Identischen (des Personalen) und ihrer negativen Aspekte, der *Bodhisattvas* und ihrer positiven Aspekte eine Umwandlung der empirischen Komponenten (zum Nicht-Identischen, zur Leerheit) ermöglichen. *Von Brück* erklärt den Zusammenhang wie folgt:

„Durch die Imagination des jeweiligen Gegenmittels werden diese [negativen, B.P.P.] Kräfte sodann transformiert in ihr positives Gegenteil. Dabei geht Tantra von der Einsicht aus, dass abstrakte Vorstellungen und gute Vorsätze allein nicht genügen, um das Bewußtsein zu verwandeln, sondern dass konkrete Bilder vorgestellt und die betreffenden Gefühlszustände im Kult geradezu dramatisch erzeugt werden müssen, um die Transformation des Geistes zu erzielen. Positive Bewusstseinszustände wie Liebe, Freude, entspannte Ruhe und Gelassenheit kann man nicht direkt erzeugen und durch den Willen herbeiführen [...]. Vielmehr wird das Gegenteil – Hass, Sorge, Unruhe, Angst – genau angeschaut, analysiert und [...] visualisiert, wodurch diese Zustände sich von allein auflösen und das Gegenteil, also Liebe, Freude usw. zum Vorschein tritt, weil dies der wahren Natur des unverkrampften Geistes entspricht.“<sup>610</sup>

In so einer Sichtweise wird ansatzweise deutlich, daß die vom *Mahayana* postulierte Einheit von Empirischem und Transzendtem bzw. Erlösung hier eine sehr konkrete Umsetzung erfährt.<sup>611</sup> Die *Skandhas* z.B. sind nicht wie im frühen Buddhismus vor allem nur der Ort der leidhaften Existenz – wengleich auch dort schon Bewußtsein (*Vijñana*) als Brücke zur Erleuchtung verstanden wurde – , in der man z.B. das Formhafte, das Körperliche zurückwies. Im *Vajrayana* sind sie vielmehr unmittelbare Verkörperungen des letzten Ziels, der Befreiung durch Transformation des Bewußtseins; sogar durch negative oder intensive Emotionen hindurch (z.B. in sexuellen Praktiken) kann Erkenntnis der Leerheit zum Vorschein kommen. Insofern hier Nicht-Identität als Begriff für Leere und Identität als Begriff für konventionelle Erlebensbereiche (Haß, Angst, Lust etc.) verwandt wird, *kann dann von einem Aufweis des Nicht-Identischen im Identischen gesprochen werden.*

Die Doktrin vom Klaren Licht steht auch in enger Verbindung mit der Drei-Körper-Lehre (*Trikaya*, siehe oben Kapitel 3.4.2) des *Mahayana*. Im *Vajrayana*, so wurde gezeigt, gilt der Geist des Klaren Lichtes als letzte Grundlage aller Entitäten. Dieser Geist, der wie alle anderen subtilen Bewußtseinsformen im Buddhismus als anfanglose und endlose Kontinuität begriffen wird<sup>612</sup>, bildet die Basis für die gesamte Realitätsstruktur. Das Klare Licht, das unterteilt wird in

---

<sup>610</sup> Von Brück 1999, S. 130. Das Prinzip des emotionalen Einlassens auf bestimmte Gefühlsaspekte wurde ähnlich schon mit den *Brahma-Viharas* und im *Metta-Sutta* angesprochen, wobei dort die positiven Emotionen direkt herbeizuführen versucht werden. Auch im Frühbuddhismus war man sich schon – wie die Tabelle 8.1.2 zeigt – der ausschließenden Kräfte bewußt, allerdings wurden sie nicht in ein derartiges symbolisches System verankert und m.W. auch nicht bewußt verstärkt wie im *Vajrayana*. Zu bemerken ist noch, daß sicherlich hier bei von Brück das Sprechen über die „wahre Natur des unverkrampften Geistes“ aus höchster Sicht des *Madhyamaka* problematisch ist; dies muß als eine relative Ausdrucksweise begriffen werden.

<sup>611</sup> Vgl. auch von Brück 1998, S. 206.

<sup>612</sup> Vgl. von Brück/ von Brück 1996, S. 45, vgl. auch Dalai Lama 2001b, S. 22-27. Die Vorstellung, daß Bewußtsein anfang- und endlos existiert, gilt vor allem für das *Mahayana*, in dem ja die Erleuchteten nicht den Kreislauf der Existenzen (*Samsara*) verlassen, sondern so lange in ihm altruistisch wirken, bis das letzte Wesen befreit worden ist. Im frühen Buddhismus ist es ein

einen subjektiven (das Klare Licht selbst) und objektiven Aspekt (die Leerheit)<sup>613</sup>, bildet auch die Daseinsgrundlage der verschiedenen *Buddha*-Ebenen, wobei es von der größten bis zur subtilsten hinabreicht. Es ist „gleichsam der »Ort« der vollendeten Geistwesenheiten, der Buddhas“<sup>614</sup>, also auch der oben dargestellten *Bodhisattvas*. Auch in unserem weltlichen Leben manifestieren sich diese drei Dimensionen in Form von grobstofflichem Wachbewußtsein (*Nirmanakaya*), subtilem Traum (*Sambhogakaya*) und sehr subtilem Tiefschlaf (*Dharmakaya*)<sup>615</sup>, und darüber hinaus stellen diese drei Prinzipien die Verbindung zwischen den Wiedergeburten her. Im Tod erfahren wir gemäß dieser Lehre das Klare Licht bzw. den *Dharmakaya*, im Zwischenzustand zwischen zwei Existenzweisen erlangen wir den *Sambhogakaya* als subtilen Körper und bei der Geburt wieder einen grobstofflichen Körper (*Nirmanakaya*).<sup>616</sup> Bedeutsam ist in diesem System eben, daß das Absolute in direkter Verbindung mit allen (auch emotionalen, sinnlichen) Bereichen weltlichen und überweltlichen Daseins steht, wodurch die Idee der Erlösung überhaupt möglich erscheint, da im Grunde nichts erlangt wird, was nicht schon implizit auch im Leiblichen gegenwärtig ist. Genau dieses kann auch hier mit dem Begriff *Buddhanatur* gefaßt werden, der zum Ausdruck bringt, daß Erlösung unmittelbar in der leiblichen Existenz des Menschen als realisierbares Potential grundsätzlich angelegt ist. *Michael von Brück* faßt die Grundgedanken dieses (tantrischen) Systems zusammen:

„Die Gesamte Wirklichkeit folgt diesem Stufenaufbau, der eine nicht-dualistische Sicht von materiellen und geistigen Vorgängen erlaubt. Anders ausgedrückt: der Weg zur Buddhaschaft ist keine das Materielle zurückweisende Isolation, die man in individuellem Heilsegoismus anstreben dürfte, sondern eine alle Stufen der Wirklichkeit betreffende *Transformation* in den immer subtiler werdenden Geist bis hin zum Geistgrund, in dem das Materielle im dialektischen Sinne aufgehoben wird, damit die geistige Energie in universaler Zuwendung und Liebe zu allen Wesen erneut in den Bereich der geformten Wirklichkeit zurückstrahlen kann, zum Heile aller anderen Wesen, die sich auf dem Weg zur Vollendung befinden.“<sup>617</sup>

Hier wird schließlich die Grundmotivation des gesamten *Mahayana*-Buddhismus noch einmal deutlich, die darin besteht, diesen Weg zur *Buddhaschaft* nicht für sich allein, sondern für alle fühlenden Wesen auf sich zu nehmen. Für das *Vajrayana* gilt darüber hinaus, daß die altruistische Motivation von einer besonderen Art sein muß, um diesen Pfad gehen zu können.<sup>618</sup> Wichtig ist bezüglich des Verhältnisses zum gesamten Buddhismus auch, daß es auch im *Vajrayana* wie in allen Traditionen des Buddhismus um die Verwirklichung der Leere bzw. von *Anatman* geht. Im folgenden Zitat beschreibt der Religionswissenschaftler und tibetische Meditationsmeister *Chögyam Trungpa* diesbezüglich die Bedeutung des *Vajrayana* im tibetischen Buddhismus:

---

subtiles Bewußtsein (*Vijnana*), das zumindest bis zur Auslöschung aus dem Kreislauf von Geburt zu Geburt die relative Kontinuität als latente Energie sicherstellt (von Brück 1998, S. 127-136).

<sup>613</sup> Vgl. von Brück 1999, S.125, Dalai Lama 1999, S. 53, Dalai Lama 2000, S. 212.

<sup>614</sup> Von Brück 1991, S. 18.

<sup>615</sup> Vgl. von Brück/von Brück 1996, S. 78, Dalai Lama 1998, S. 115-117, Wilber 2001a, S. 761.

<sup>616</sup> Vgl. Dalai Lama 1998, S. 114.

<sup>617</sup> Vgl. von Brück 1991, S. 19.

<sup>618</sup> Vgl. Hopkins 1999b, S. 206.

„Das Vajrayana, die tantrische Lehre des Buddha, ist voller Magie und Kraft. Seine Magie liegt darin, daß es Verblendung und Neurose in erwachten Geist verwandeln kann und die alltägliche Welt als ein Reich des Heiligen offenbart. Seine Kraft besteht in der unfehlbaren Einsicht in das Wahre Wesen der Phänomene und im Durchschauen des Ich und seiner Täuschungsmanöver.“<sup>619</sup>

Auch *Trungpa* betont für das *Vajrayana*, daß es wesentlich ist, den illusorischen Charakter der Dinge und des Ichs zu erkennen. Diese Erkenntnis nimmt für ihn die wichtigste Rolle im *Vajrayana* ein. Allerdings weißt auch er darauf hin, daß eine gründliche konventionelle meditative Vorbereitung notwendig ist, bevor man sich der speziellen *tantrischen* Schulung unterziehen kann. Diese speziellen Praktiken kommen zumindest nicht in dieser Arbeit als bildungstheoretische Aspekte in den Blick, wenngleich ihre Zielsetzungen im Hinblick auf ethische und erkenntnistheoretische Momente m.E. mit dem gesamten Buddhismus kongruieren und, gegründet auf tantrische Schriften, eine wirkliche beeindruckende konsequente Weiterentwicklung des Buddhismus darstellen. Einige Praktiken, die hier nur angedeutet werden konnten, sind insbesondere im tibetischen *Vajrayana* hauptsächlich in der engen Verbindung mit dem Lehrer oder spirituellen Mentor (Guru) zu entfalten, auch weil sie teilweise nicht ungefährlich sind und der Erfahrung eines fortgeschrittenen Lehrers bedürfen. Daß die Rolle des Lehrers (Guru) so sehr betont wird, ist eine Besonderheit des (auch patriarchalisch beeinflussten) tibetischen Buddhismus. In einigen Traditionen des indischen Tantrismus wurde *Peter Gäng* zufolge dem Lehrer und der Lehrerin noch keine solche, teilweise übermenschliche Rolle zugesprochen: sie waren gleichgestellte Begleiter, „nicht aber die VertreterInnen eines himmlisch gedachten Buddha auf Erden.“<sup>620</sup> Wenn es auch in Indien die Betonung des *Gurus* gab, so wurde diese Rolle im tibetischen Tantrismus auch dadurch erhöht, daß viele Lehrer als in einer direkten Wiedergeburtslinie zu großen indischen Meistern oder sogar *Buddhas* stehend betrachtet wurden.<sup>621</sup> Das tibetische *Vajrayana* ist gerade dadurch aber besonders im Westen anfällig für problematische Lehrer-Schüler-Verbindungen, die sich zwischen „Freiheit und Unterwerfung“ konstituieren.<sup>622</sup> Menschen, die sich dem tibetischen *Vajrayana* nähern wollen, sind (auch nach tibetischem Selbstverständnis) aufgefordert, den Lehrer einer (auch langjährigen) Prüfung zu unterziehen, bis die Authentizität und Wahrhaftigkeit auf beiden Seiten gesichert ist.

### 3.4.4 Einheit und Vielfalt des Mahayana und Mahayana-Vajrayana<sup>623</sup>

Im folgenden möchte ich abschließend kurz die Gedanken des *Vajrayana* und *Mahayana* in bezug auf die Vereinbarkeit der Wahrheitsebenen erörtern. Die Frage, die hier also von Bedeutung ist, ist vor allem die Frage, in welchem Verhältnis im besonderen *Nagarjunas* Dialektik und die

---

<sup>619</sup> Trungpa 1993, S.141

<sup>620</sup> Gäng 2001, S. 26.

<sup>621</sup> Gäng 2001, S. 27. Kritisch zu der tibetischen Wiedergeburt-Idee der tibetischen Lamas vor dem Hintergrund der buddhistischen Anatman-Lehre vgl. Schumann 2000, S. 340-346.

<sup>622</sup> Zur Problematik zum Lehrer-Schüler-Verhältnis im tibetischen Buddhismus vgl. Berzin 2002. Zur (sexuellen) Unterdrückung der Frau im tantrischen Buddhismus vgl. Campbell 1997.

<sup>623</sup> Diesen Doppelbegriff entlehne ich Michael von Brück (vgl. von Brück 1991, S. 19).

spezifischen Ideen über einen letzten Geistesgrund der Subjekte stehen. *Nagarjuna* lehnt, wie gezeigt wurde, jede positive, affirmative Beschreibung der Wirklichkeit ab. Beschreibung dieser letztendlichen Wirklichkeit als Klares Licht, Geistgrund, oder reine Lichthaftigkeit wären demnach zurückzuweisen:

„Unter dem Gesichtspunkt der zwei Wahrheitsebenen, wie sie in der Schule des Mittleren Weges verstanden werden, würde man diese äußerst subtile Bewußtseinsform des Klaren Lichtes in diesem Fall aber als ein damit *übereinstimmendes* Absolutes, d.h. ein Relatives, das in sich nicht eine absolute Wahrheit ist, betrachten, denn für die Schule des Mittleren Weges ist eine tatsächliche absolute Wahrheit ein Objekt, das von einem die letztgültige Wahrheit der Erscheinungen - also Leere - suchenden Bewußtsein gefunden wird. Hingegen ist ein Objekt, das von einem Bewußtsein gefunden wird, das ein relatives Objekt – also alles außer Leere – unterscheidet, eine relative Wahrheit.“<sup>624</sup>

Alles, was in der Meditation (und in der Philosophie) als etwas Positives erscheint, muß aus *Prasangika-Madhyamaka*-Sicht als ein „affirmatives Negativum“ (Dalai Lama) bezeichnet werden. D.h., die Leerheit als gesuchtes Objekt der Meditation wird nicht wie entsprechend der Schule des Mittleren Weges *ausschließlich* durch Negation inhärenter Existenz ohne positive Ersetzung verwirklicht<sup>625</sup> (wie beispielsweise in der *Gelugpa*-Schule des tibetischen Buddhismus<sup>626</sup>), sondern durch die meditative Fokussierung einer positiven Größe, hier des Geistes des Klaren Lichtes. Im *Vajrayana*, insbesondere in der *Nyingmapa*-Schule gilt der Geist des Klaren Lichtes als letztgültige Wahrheit<sup>627</sup>, was aus Sicht der *Prasangika-Madhyamaka*-Schule nicht akzeptiert werden kann; für sie bleibt der Geistgrund eben letztlich eine relative Wahrheit. Der *Dalai Lama* weist aber darauf hin, daß *Prasangika-Madhyamaka* und *Vajrayana*, um die es hier insbesondere geht, in bezug auf die beschriebenen Differenzen zwischen der Betonung des Klaren Lichtes und der Leerheit keine unüberbrückbaren Gegensätze bilden. Schaut man sich die Erklärungen über die letztliche Natur genau an, findet man, daß der Geist, auch der letzte Geistgrund, das Klare Licht, selbst als ein veränderliches Phänomen verstanden wird, das deshalb nur konventionell existiert (darüber hinaus wird im konkreten Moment der nicht-dualistischen Erfahrung nichts postuliert als Klares Licht, da nichts „außen“, also kein Objekt wahrgenommen wird<sup>628</sup>):

„Selbst auf der Ebene der Buddhaschaft ist der Geist des Buddha, also in diesem Fall der Geist des Klaren Lichtes, ein geschaffenes, produkthaftes Phänomen. Das heißt, er ändert sich von Moment zu Moment. Die Objekte, die der Geist des Buddha erkennt, verändern sich. Tage, Wochen, Monate usw. existieren und vergehen. Mit den Objekten

---

<sup>624</sup> Dalai Lama 1991, S. 260. Hervorhebung vom Dalai Lama.

<sup>625</sup> D.h., in der Meditation erscheint einem Bewußtsein, das auf die Verwirklichung von Leere gerichtet ist, nichts weiter als die Negation des Negationsobjektes, das als unveränderliche, substantielle inhärente Existenz bestimmt ist (vgl. Dalai Lama 1991, S. 248).

<sup>626</sup> Vgl. Dalai Lama 1991, S. 267. Die Gelugpa-Schule ist in besonderem Maß an die Position der Schule des Mittleren Weges angelehnt, was auch dadurch zu erklären ist, daß die Schule von dem Gelehrten Tsongkhapa gegründet wurde, der die Prasangika-Madhyamaka als die höchste Schule ansah (vgl. Zotz 1996, S. 245-246, Schumann 2000, S. 336-340).

<sup>627</sup> Vgl. Dalai Lama 1991, S. 261.

<sup>628</sup> Vgl. Dalai Lama 1998, S. 86- 87.

verändert sich auch der Geist des Buddha. Da sich die Objekte endlos verändern, verändert sich auch der Geist des Buddha endlos.<sup>629</sup>

In eben diesem Sinne ist der Geist des Klaren Lichts, wie erwähnt, „positiv“, insofern er zwar existent ist, aber nur abhängig existent. Auch in der Lehre *Nagarjunas* gibt es nach diesem Verständnis etwas „Positives“: es liegt eben in der Anerkenntnis des abhängigen Entstehens; es gibt die Dinge, diese sind und existieren aber nur abhängig von anderen und anderem, so wie auch das Klare Licht.<sup>630</sup> Die Leere ist dann die andere Seite der Wirklichkeit, sie drückt aus, daß in dieser Abhängigkeit kein selbständiges Wesen gefunden werden kann. Selbst wenn es am Ende – entweder im Tod oder in der vollendeten Meditation über den Geist des Klaren Lichtes – zur Erfahrung dieser Erscheinung kommt, wird diese als veränderlich, von Moment zu Moment erscheinend erfaßt. Durch den ephemeren Charakter bzw. durch die Veränderlichkeit wird das Klare Licht als produkthaft und somit als leer ausweisbar. In diesem Sinne sind beide Sichtweisen der Wahrheitsebenen für den *Dalai Lama* durchaus vereinbar.<sup>631</sup> Das Klare Licht als subtilster Geistgrund ist am Ende durch Leerheit charakterisiert, die tatsächliche Existenzgrundlage des Geistgrundes ist *Shunyata*. Weiterhin baut die Meditation im *Vajrayana* auf der zuvor erkannte Leerheit des Selbst auf und stützt sich so auf die kontinuierlich fungierende Evidenz inhärenter Leerheit, die im *Madhyamaka* eben als höchste Wirklichkeit postuliert wird. Der *Dalai Lama* erklärt diesen Zusammenhang für die Schule der Großen Vollkommenheit (Dzogchen) der *Nyingmapa*-Tradition, die u.a. die Praxis des sogenannten höchsten *Yoga-Tantra* zur Basis hat, welches auch Bestandteil der *tantrischen Mahamudra*-Übungen der *Kagyüpa*-Schule ist.<sup>632</sup>

„Im System der Großen Vollkommenheit [...] meditiert man über den Geistgrund des Klaren Lichtes und betrachtet konzentriert den Faktor reiner Lichthaftigkeit und Erkenntnis. Somit hat diese meditative Geisteshaltung nicht den Aspekt eines nicht-affirmativen Negativums. Bevor er in dieses Stadium gelangt, [...] analysiert der die Große Vollkommenheit Übende, woher der Geist kommt, worin er Bestand hat und wohin er geht. Im Verlauf dieser Praxis vollzieht man – geradeso wie auch in den Texten der Schule des Mittleren Weges – die Erkenntnis, daß der Geist von den Extremen begrifflicher Gedankenbildung entleert ist. Und genau das ist die Erkenntnis, daß der Geist keine inhärente Existenz hat. Später, wenn der Übende über den Geistgrund meditiert ist deutlich, daß dies Meditation über ein affirmatives Negativum ist, da ja der Geistgrund erscheint, jedoch so verstanden wird, daß seine Leere in bezug auf inhärente Existenz evident ist.“<sup>633</sup>

---

<sup>629</sup> Dalai Lama 2002a, S. 36.

<sup>630</sup> Vgl. Dalai Lama 2002a, S. 74.

<sup>631</sup> Für Schumann ist das Konzept eines Identitätsbandes, das im Klaren Licht zum Ausdruck kommt, nicht mit der ursprünglichen Lehre vereinbar, die nur einen Konditionalismus von Bewußtseinsmomenten zuließ und keine wesenhafte Identität (vgl. Schumann 2000, S. 342). Allerdings gewinne ich aus der Darstellungen des Dalai Lama den Eindruck, daß dieser Bewußtseinsgrund nicht unbedingt mit der ursprünglichen Lehre konfligiert, da auch hier ein eher kontiguenten Prozeß angesprochen ist, der kein Wesen in sich trägt. Eine Differenz sehe ich zum Buddha (und Nagarjuna) vor allem in der positiven Aussage selbst, daß es eben diesen Grund gibt und dieser als Band zwischen den Existenzen fungieren soll; darüber kann aus empirischer Sicht eigentlich nichts ausgesagt werden.

<sup>632</sup> Vgl. hierzu von Brück/von Brück 1996, S. 75.

<sup>633</sup> Dalai Lama 1991, S. 267.

Wenn Leere im *Madhyamaka* u.a. in bezug auf die *Person* (und die Phänomene) verstanden wird, die in den Aggregaten und auch außerhalb dieser nicht aufgefunden werden kann (und auch weder „außerhalb und innerhalb zugleich“ noch „nicht außerhalb und nicht innerhalb zugleich“), bezieht sie sich hier eher auf den *Geist* selbst, wobei hier kein Unterschied besteht, da in beiden Fällen die inhärente Existenz negiert und die Leere erkannt wird.<sup>634</sup> Diese Verschiebung des Objekts der Meditation kann auch für das *Mahamudra*, das als eine der höchsten Lehren des *Vajrayana* bezeichnet werden kann<sup>635</sup>, konstatiert werden. Der Geist des Klaren Lichtes wird beispielsweise im Höchsten *Yoga-Tantra* – wozu eben auch die (tantrische) *Mahamudra*-Praxis gehört – als Meditationsgrundlage für die Erscheinung visualisierter Gottheit in Anspruch genommen, wobei die Leerheit des Grundes und dieser Projektionen des Geistes immer mitgefaßt ist. Klares Licht erscheint als ein affirmatives Negativum bzw. als ein Positives in der Meditation, um so als (leerer) Grund für Visualisationen noch tiefere Einsicht in die Natur des Geistes und schließlich wahre Buddhaschaft zu ermöglichen. Auch auf der *Sutra*-Ebene<sup>636</sup> gibt es ebenfalls die Unterscheidung zwischen subjektivem und objektivem Meditationsaspekt, allerdings soll auf der *Sutra*-Ebene das Bewußtsein gemäß den Ausführungen des *Dalai Lama* im Verhältnis zu der durch *tantrische* Praktiken erlangbaren Bewußtseinsstufen weniger subtil sein.<sup>637</sup> Bei allen Unterschieden ist die gemeinsame Basis die Erkenntnis der Leerheit von inhärenter Existenz, die im *Madhyamaka* des *Mahayana* ausschließliches, im *Vajrayana* begleitendes Objekt in der Meditation, aber doch wichtigstes Ziel der Buddhaschaft überhaupt ist. Die Leerheit selbst, die in beiden Systemen erkannt wird, unterscheidet sich im *Sutra* und *Tantra* nicht in den unterschiedlichen Praktiken und Schulen.<sup>638</sup> Auch in den indischen *Vajrayana*-Quellen ist die Leerheit bzw. die Nicht-Substantialität der *Buddhanatur*, die u.a. als Diamant verstanden wurde, gegenwärtig gewesen:

„Allwissend, Wünsche gewährend, sprechend, ohne einer Kaste zugeordnet zu sein, befreit von Gehen und Kommen, unbewegbar von allen Winden, von Feuer wird es nicht verbrannt, von Wasser nicht benetzt, von einem Schwert nicht zerspalten, auch wenn es noch so scharf wäre, ohne Widerstand, wie der Raum, durchdringend, von Merkmalen frei: das ist die höchste Dasheit, das allerhöchste Diamantenwissen.“<sup>639</sup>

Der Hauptunterschied besteht also darin, daß im *Vajrayana* vor allem eine meditationsrelevante Verschiebung des Gewichtes von einem zu erkennenden „Objekt“ (Leerheit)<sup>640</sup> auf das „Subjekt“ (Vajra-Geist) erfolgt, so, wie auch im *Cittamatra* das Bewußtsein als Aspekt subjektiven Erkennens betont wird. Es ist letztlich vor allem ein *Unterschied in der Methode*, die zur Realisierung der *Buddhanatur* bzw. der Leerheit benutzt wird; der Erkenntnisaspekt, also die Leer-

<sup>634</sup> Vgl. Dalai Lama 1991, S. 268.

<sup>635</sup> Vgl. Fischer-Schreiber u.a. 1997, S. 228.

<sup>636</sup> Sutra bezieht sich eher auf die ursprünglichen Lehren des Buddha, die in allen buddhistischen Lehren anerkannt werden, Tantra-Lehren werden vor allem im tibetischen Buddhismus akzeptiert und auch hier als authentische Worte des Buddha verstanden.

<sup>637</sup> Vgl. Dalai Lama 1991, S. 259 und S. 269.

<sup>638</sup> Vgl. hierzu Dalai Lama 1999, S. 52, Hopkins 1999b, S. 206, (zu *Mahamudra* und *Tantra*) vgl. Rabten 1979, S. 197.

<sup>639</sup> *Indrabhuti I*, v. 45 ff, übersetzt von Gäng 2002, S. 210.

<sup>640</sup> Wengleich darauf verwiesen wird, daß die Erfahrung der Leerheit in letzter Konsequenz nie entlang einer Trennung von Subjekt und Objekt realisiert wird.

heit, unterscheidet sich nicht. Obwohl dies als konkrete Erfahrung für den Nicht-Geübten kaum vorstellbar ist, scheint der wesentliche Unterschied also darin zu liegen, ob das Bewußtsein auf die Leere von Existenz oder auf den (leeren) Geist selbst gerichtet ist. Trotz dieser Differenz scheinen, vorsichtig ausgedrückt, die Größen Klares Licht, Vajra-Geist, Geist und Leere hinsichtlich einiger Erfahrungsbestimmungen nicht allzu weit voneinander weg zu liegen: alle weisen am Ende auf eine personale Identität transzendierende Erfahrung von absoluter *Nicht-Dualität* und *auf die Einheit von Form* (z.B. Körper, Emotion, Geist, Klares Licht) und *Leere hin*, die zentral für die *Mahayana*-Philosophie geworden ist (wenngleich das *Vajrayana* beispielsweise durchaus in den komplexen meditativen Symboliken polarisiert (z.B. männlich/weiblich), um gesetzte Gegensätze dann aber letztlich überwinden zu können).

Das Prinzip der Leerheit im Sinne einer Überschreitung des Denkens, die in einer Realisierung eines nicht-konzeptuellen, nicht-trennenden meditativen Bewußtseins kulminiert, findet sich auch im *Cittamatra*<sup>641</sup>, und ebenso beziehen sie sich *Madhyamaka* und *Cittamatra*, wie gezeigt wurde, auf die Unterscheidung der beiden Wahrheiten. Doch darf nicht außer acht gelassen werden, daß auch das *Cittamatra* bemüht ist, in der Wendung zum „Subjekt“ der Erfahrung den Modus bzw. die Grundlage der Selbst- und Welterfahrung, den Geist, als ein letztes Prinzip so weit, wie es geht, zu beschreiben. Der *Dalai Lama* unterstellt dem *Cittamatra* diesbezüglich sogar einen Substantialismus.<sup>642</sup> Da aber auch im *Cittamatra* selbst, z.B. im *Lankavatara*, ebenso wie im *Vajrayana*, trotz der Identifizierung eines Geistgrundes betont wird, daß diese Grundlage (*Alayavijnana*) letztlich nicht angemessen mit Worten gefaßt werden kann bzw. jenseits von einem Sein und Nicht-Sein verortet, also leer ist, liegt das Problem aus Sicht des kritischen *Madhyamaka* vor allem darin, daß man in beiden Systemen, *Vajrayana* und *Cittamatra*, dazu tendiert, das Absolute ganz grundsätzlich beim Namen zu nennen, das Unsagbare zu artikulieren. Unzulässig ist vor dem Hintergrund der *Prasangikas* so vor allem die explizierte *Verbindung zwischen einem konventionellen Begriff und dem Absoluten*. Wenn etwas absolut ist, dann gehen Worte, die dualistische, selektierende und differenzierende Funktionen ausüben und nur auf einer relativen Kommunikationsebene fungieren, immer an der Beschreibung des Absoluten vorbei, das ja alles umfassen muß und in einer Auswahl von Begrifflichkeiten demnach nicht aufgehen kann; sobald also gesprochen wird, verflüchtigt sich das, wovon gesprochen wird. Auf diesen Umstand versuchte die *Madhyamaka*-Philosophie zu Recht immer wieder aufmerksam zu machen.

---

<sup>641</sup> Vgl. Murti 1974, S. 59.

<sup>642</sup> Vgl. Dalai Lama 1998, S. 81

### 3.5 Buddhistische Meditation als verkörperte Reflexion

Wie vielfach deutlich wurde, ist die Meditation Grundlage aller buddhistischen Systeme, weshalb sie hier noch einmal aus buddhistischer Sicht ausführlicher thematisiert werden soll. Der Begriff der Meditation wird in unterschiedlichen Kontexten gebraucht, ist also nicht nur ein methodischer Bestandteil der buddhistischen Praxis. So nimmt er unterschiedliche Gestalt an in Abhängigkeit von den kulturellen bzw. religiösen kontemplativen Praxen. Meditation gibt es z.B. im Hinduismus, im Judentum, im Christentum und auch im Sufismus, wobei es bei all diesen Formen im großen und ganzen um kontemplative Identifikationen mit real verstandenen Gott- oder Wesenheiten geht, wodurch die enge Bindung mit dem weltlichen Ich aufzuheben angestrebt wird.<sup>643</sup> Die buddhistische Lehre gründet sich auf die angesprochene traditionelle Einteilung in drei besondere Schulungen (Trishiksha), die als eine untrennbare Einheit verstanden werden müssen: 1. Sittlichkeit (Shila), 2. Meditation (Samadhi/Dhyana) und Erkenntnis/Weisheit (Prajna).<sup>644</sup> Vor aller Analyse und Meditation (oder parallel dazu) steht im Buddhismus die Entwicklung von Ethik (Shila), die nicht nur die psycho-physischen Dispositionen (bzw. das Karma) verwandeln, sondern auch den Meditationsprozeß günstig beeinflussen soll. Im *Mahayana* bezieht sich *Shila* u.a. auf die rechte Motivation bzw. auf den Erleuchtungsgeist (Bodhicitta), der vor allem eine altruistische Haltung des Mitgefühls (Karuna) impliziert und in der Motivation besteht, die Entwicklung für die Befreiung aller fühlenden Wesen anzustreben.<sup>645</sup> *Shila* (und darunter Karuna), aber insbesondere Meditation (aber auch Kontemplation<sup>646</sup>) als tragendes Element des *Achtfachen Pfades* ist der Weg, der zur Erkenntnis führen soll. Ein wesentliches Merkmal des Buddhismus ist diesbezüglich, daß er das Leid nicht durch die Modifikation der dem ständigen Wandel unterworfenen Außenwelt zu überwinden sucht, sondern an der „Wurzel“ anzugehen versucht; beim *Erleber* des Leides. Die Identitätsfrage „Wer bin Ich“ bekommt hier eingangs eine besondere Bedeutung, insofern diesbezüglich nicht nach einer positiven, narrativ formulierbaren Antwort gesucht wird, sondern die Grundlage des Fragenden selbst zur non-verbalen, leiblichen „Frage“ wird sowie deren „Antwort“ letztlich nicht positiv zu formulieren ist. Nur in der konkreten nicht-konzeptuellen, nicht-dualen meditativen Erfahrung kann der potentielle Erkenntnisgehalt der Frage zutage treten, welche am Ende in der Erleuchtungserfahrung kulminieren soll.<sup>647</sup>

---

<sup>643</sup> Vgl. Thomas 1973, Goleman 1997, auch Gäng 2002, S. 91. Zum weiteren Überblick über Meditation und verschiedene kontemplative Wege in theoretischer und praktischer Hinsicht vgl. z.B. Tilmann 1974, Schwäbisch/Siems 1976, Fontana 1996 und Martin 1997. Einen Überblick speziell über buddhistische Meditationsmethoden, insbesondere Ruhe- und Einsichtsmeditation (Shamatha-Vipashyana), gibt Weil 1998.

<sup>644</sup> Vgl. Dalai Lama 1993, S. 21, 2000, S. 32, von Brück 1998, S. 108.

<sup>645</sup> Vgl. Rabten 1979, von Brück/von Brück 1996, S. 63, von Brück 1998, S. 112-113, Dalai Lama 2000, S. 115.

<sup>646</sup> Mit Kontemplation ist hauptsächlich ein intensives inneres (auch verstandesmäßiges) Vergegenwärtigen von spezifischen buddhistischen Grundkategorien wie z.B. Vergänglichkeit, Leerheit und Mitgefühl gemeint, was dann auch zu meditativen Zuständen führen kann, in denen diese Aspekte dann unmittelbar auf nicht-konzeptuelle Weise kultiviert oder erfahren werden können. Ich verwende Kontemplation in dieser Arbeit manchmal synonym mit Meditation.

<sup>647</sup> Vgl. Brown 1988.

Meditation ist weniger als Introspektion<sup>648</sup> zu betrachten oder durch rationale Lernprozesse bzw. durch abstraktes Wissen gekennzeichnet, wenngleich dieses im Vorstadium auch von wesentlicher Bedeutung ist.<sup>649</sup> Innerhalb der Meditation können nun traditionell zwei bzw. drei Formen der buddhistischen Meditation unterschieden werden: die Meditation zur Geistesberuhigung (*Shamatha*) und die Einsichtsmeditation (*Vipashyana*), aber auch ethisch motivierte autosuggestiv-meditative Meditationen wie die *Brahma-Viharas* (siehe Kapitel 3.3.4 und 5.3).<sup>650</sup> Diese im frühen Buddhismus entwickelten Meditationen sind Bestandteil der Praxis aller buddhistischen Traditionen wie *Hinayana*, *Mahayana* und *Vajrayana*. Im tibetischen bzw. im *Vajrayana*-Buddhismus werden diese Methoden, wie gezeigt, beispielsweise erweitert mit *tantrischen* Techniken, welche sich auf die psychologische Kraft von Visualisierungen oder *Mantra*-Rezitationen stützen, um tiefe Einsichten in die Struktur der Wirklichkeit bewirken zu können. Wenn im Kapitel 5.3 noch einmal auf die dritte Meditationsvariante eingegangen wird, so werde ich im folgenden die traditionellen Grundzüge vor allem von *Shamatha* und *Vipashyana* darzustellen versuchen, wobei es hier weniger um die Darstellung einer brauchbaren Anleitung zur Meditation, als um eine Differenzierung und grobe Charakterisierung spezifischer Meditationsformen und deren Zielausrichtung geht.<sup>651</sup> Nebenbei bemerkt, können schriftliche Darstellungen der Meditation überhaupt nur Anhaltspunkte geben. Um Meditation angemessen und mit der richtigen Haltung ausüben zu können, wäre es nicht nur für das komplexe *tantrische* System von Bedeutung, durch eine erfahrenen Meditationslehrer angeleitet zu werden.

Bevor *Shamatha* und die innere Sammlung bzw. Einsgerichtetheit des Geistes (*Samadhi*, als Resultat von *Shamatha*) und *Vipashyana* erreicht werden können, wird nicht nur im frühen, sondern auch z.B. im *mahayanisch* geprägten tibetischen Buddhismus eine philosophische Schulung über spezifische geistige Zustände und Faktoren vorangestellt und hervorgehoben. Im *Theravada*-Buddhismus galten und gelten *Abhidharma*-Studien über die Funktionsweise des Geistes als hilfreiches Mittel, um den Gedanken an ein unvergängliches Selbst entlang der Kenntnis der Fragmente des Selbst (*Dhatu*, *Ayatana*, *Skandhas*) und der heilsamen wie unheilsamen mentalen Faktoren (*Cetasika*) überwinden zu können.<sup>652</sup> Wenn auch die frühen *Abhidharma*-Schriften, die auch im tibetischen Buddhismus als Grundlage anerkannt und verwandt werden, vor allem ein systematisches Kompendium von Faktoren darstellen, die die Persönlichkeit (oder den Glauben an deren Einheitlichkeit) konstituieren und deren Kenntnis hilft, eine

---

<sup>648</sup> Besonders wird dies durch den gescheiterten Versuch deutlich, mit Hilfe der Introspektion (eine auf Selbstbeobachtung beruhende psychologische Technik der experimentellen Psychologie im 19. Jahrhundert) die Vorgänge des Geistes befriedigend erklären zu wollen. Da verschiedene Forschungsgruppen ebenso unterschiedliche Ergebnisse bei der Beobachtung und Beschreibung innerer Zustände hervorbrachten, galt diese Methode als unwissenschaftlich. Im Gegenzug entwickelte sich der Behaviorismus (ca. 1920-1950), in dem man den Geist als „Black Box“ bezeichnete und ausschließlich das Verhalten zu analysieren pflegte.

<sup>649</sup> In dem Kapitel 5.2.3 wird gezeigt, daß Rationalität in gewisser Weise auch als Moment der Meditation selbst betrachtet werden kann.

<sup>650</sup> Schon im *Visuddhi-Magga* sind aus *Theravada*-Sicht all diese Methoden ausführlich dargelegt.

<sup>651</sup> Zu eher praxisbezogenen Anleitungen unterschiedlicher Traditionen vgl. z.B. Nyanaponika 1970, Trungpa 1978b, 1993, 2002, Chang 1979, Rabten 1979, Ayya Khema 1988, Kalu Rinpoche 1991, Karmapa IX Wangtshug Dordsche 1992, 1999, Dalai Lama 1993, 2001a, Buddhadasa Bhikkhu 1998, Koudela 1998, Sangharakshita 1998, Suzuki 1998, Gendün Rinpoche 2001, Gruber 2001, Gruber 2003, Gyatso 2002, Hopkins 2002.

<sup>652</sup> Auch in modernen Strömungen des *Theravada* wie z.B. bei Mahasi Sayadaw (1904-1982) galt das *Abhidharma*-Studium als hilfreiches Instrument auf dem Weg zur Einsicht (vgl. auch Gruber 2001, S. 108, 138-139).

Differenzierung zwischen heilsamen und unheilsamen Aspekten hinsichtlich einer die geistige Gesundheit fördernden nicht-anhaftenden Entwicklung vorzunehmen, so werden im *Mahayana* auch Studien z.B. des *Madhyamaka* vorangestellt, um letztlich das Anhaften auch an solchen, wenn auch anfangs förderlichen Kategorisierungen aufgeben zu können. Hier ist in jedem Fall von Belang, daß es Geistesfaktoren gibt, die sich auf der praktischen Ebene günstig und ungünstig auf die Meditation auswirken können. Die Kenntnis der schädlichen Faktoren, deren *achtsames* Erfassen in der Meditation und die darauf in Anschlag zu bringenden Gegenmittel sind also von Nutzen, um in der Meditationspraxis Fortschritte zu machen.<sup>653</sup> Traditionell werden vor allem fünf Hemmnisse (Nivarana) genannt, die der Meditation und dem Heil im Wege stehen: Verlangen (Abhidhya), Übelwollen und Hassen (Vyapada-Padosa), Erstarren und Trägheit (Styana-Midha), Aufgeregtheit und Unruhe (Auddhatya-Kaukritya) und Schwankender Zweifel (Vicikitsa).<sup>654</sup> Dagegen stehen positive Faktoren, die sogenannten Glieder des Erwachens (Bodhyanga), die es ebenfalls mittels ihrer durch Achtsamkeit herbeigeführten Erfassung zu kultivieren gilt: Achtsamkeit (Smriti), Erkenntnis (Prajna), Energie/Ausdauer/Mut (Virya), Freude (Priti), Gestilltheit (Prashrabdhi), geistige Sammlung (Samadhi) und Gleichmut (Upeksha).<sup>655</sup> Daß Achtsamkeit hier Achtsamkeit erfaßt, bedeutet vor allem, daß Achtsamkeit rekursiv auf sich zurückgelenkt wird als eine Art Selbstkontrolle.<sup>656</sup> Achtsamkeit ist nun – als erstes Glied des Erwachens und auch als allgemeines Medium des Gewahrens heilsamer wie unheilsamer Faktoren – jenes Instrument, das einerseits für die Einsgerichtetheit des Geistes (Ekaggata/Ekagrata) und für die damit verbundenen meditativen Versenkungen (Dhyana), andererseits aber insbesondere für die Einsichtsmeditation (Vipashyana) unabdinglich ist. Aber zunächst zu den Versenkungen.

Es gibt insgesamt acht – vor allem innerhalb des *Theravada*-Buddhismus relativ einheitlich beschriebene – Versenkungsstufen, die als Ergebnis einer sehr intensiven Konzentration schrittweise entfaltet werden können: *vier formhafte Vertiefung* und *vier formlose Vertiefungen*, die frei von jeglicher Art von gegenstandsbezogener Sammlung sind.<sup>657</sup> Der Meditierende muß im Zuge dieser Entwicklung auf immer subtilere Meditationsobjekte umschalten, bis er am Ende von jeglichem dualistischen Erfahrungsmodus befreit ist, in dem noch grobe Objekte als Objekte eines Bewußtseins auftreten können. Die *erste Vertiefung* wird nun durch die konzentrative Eingrenzung des Wahrnehmungsfeldes erreicht, also z.B. durch die Konzentration auf den Atem, auf innere geistige oder äußere Objekte.<sup>658</sup> Auf der ersten Stufe sind – ebenso wie in der angrenzenden Sammlung – die größten Hemmungen wie sinnliches Begehren und starke negative Emotionen zumindest kurzzeitig überwunden; ganz und dauerhaft können sie nur durch

<sup>653</sup> Vgl. Tabellen 8.1.1 und 8.1.2 und Kapitel 3.3.8.3 und auch Nyanatiloka 1989, 1995.

<sup>654</sup> Vgl. z.B. Dighanikaya 22 und 34. Vgl. auch Gäng 2002, S. 66-68.

<sup>655</sup> Vgl. Majjhimanikaya 118, 29-40, auch Nyanaponika 1970, S. 69-75. Vgl. auch Tabelle 8.1.2 und Kapitel 3.3.8.3. Virya, Prajna und Samadhi/Dhyana gehören auch zu den Vollkommenheiten (Paramitas) im Mahayana.

<sup>656</sup> Vgl. auch Gäng 2002, S. 71.

<sup>657</sup> Vgl. Majjhimanikaya 25. Detaillierte Beschreibungen geben Ayya Khema 1988, Goleman 1997, Gäng 2002. Die Vertiefungen stehen auch in Zusammenhang mit der Wiedergeburt in verschiedene kosmologische Bereiche so wie z.B. Tier-, Mensch- oder Götterbereiche (vgl. z.B. Schneider 1997).

<sup>658</sup> Bezüglich der Entfaltung der acht Vertiefungen werden vor allem im tibetischen Buddhismus neun vorhergehende Stadien geistiger Ruhe beschrieben, die als eine detaillierte Darstellung der einzelnen Schritte hin zu den Vertiefungen, aber insbesondere zur Einsichtsmeditation dienlich sind (vgl. z.B. Rabten 1979, Dalai Lama 1993, Ngawang 1998).

tiefe Erkenntnisse in die Struktur der Wahrnehmung und personaler Identität überwunden werden. Dieses Stadium wird noch von geistigem Erfassen (Vitakka/Vitarka) und Durchdenken (Vicara) begleitet, diese Gedanken sind aber von eher positiver Art (mitfühlend, gleichmütig, freundlich). Gleichzeitig ist die erste Vertiefung durch ein sehr intensives, von Glück (Sukha) und Freude (Piti/Priti) begleitetes körperliches Wohlgefühl charakterisiert. Auf der *zweiten Stufe* wird das Denken und narrative (Identitäts-) Prozesse ganz überwunden und das körperliche Glücksgefühl tritt stark in den Vordergrund, wohingegen auf der *dritten Stufe* auch dieses gröbere Gefühl losgelassen wird und einem noch subtileren Glücksgefühl Platz macht, das von einer klaren wachen und gleichmütigen Achtsamkeit durchdrungen ist. Dieses Glücksgefühl wird in vollem achtsamen Gleichmut samt dem Korrelat eines (potentiellen, subtilen) Leidensgefühls auf der *vierten Stufe* transzendiert.

Wenn nun bis hier die Beschreibung möglicherweise noch nachvollziehbar war, so wirken die folgenden Ausführungen abstrakter. Auf der *fünften Stufe* wird jegliche (sinnliche) Formwahrnehmung und jeglicher dualistische und pluralisierende Unterscheidungstrieb zurückgelassen, um in das sogenannte „Raumunendlichkeitsgebiet“ einzutreten. Auf dieser Ebene – so kann man sagen – *findet die objektivierende identifikatorische Kraft sowie jegliche Demarkation (zwischen Welt und Subjekt) ihr Ende*, so daß auch das objektivierende Sich-selbst-Ergreifen in der personalen Identität und die Vergegenständlichung von Objekten gänzlich ausgesetzt wird zugunsten einer äußerst subtilen Erfahrung des Nicht-Identischen als Ego-Transzendenz. Diese offenbart sich als integrative Erfahrung eines unendlichen Raumes, welche sich auf der *sechsten Stufe* dann zur erlebten *Einheit von Bewußtsein und Raum* hin steigert.<sup>659</sup> Hier ist also nicht mehr ein Bewußtsein, das dem Raum noch getrennt gegenübersteht, sondern das eigene Bewußtsein selbst wird als ein unendlicher (Bewußtseins-) Raum erlebt, geht also völlig im Meditationsobjekt (Raum) auf.<sup>660</sup> Wichtig ist hier, daß Unendlichkeit mit Vereinheitlichung korrespondiert. Unendlichkeit ist dann als Negierung der Einzelhaftigkeit, der Abgrenzung und Differenzierung zu verstehen; hier als Überwindung des objektivierten, vom Bewußtsein verschiedenen Raumes.<sup>661</sup> Durch die Erfahrung der „Bewußtseinsunendlichkeit“ wird auf der *siebten Stufe* das Erleben der „Nichtsheit“ oder „Nichtetwasheit“ vorbereitet, wobei das Bewußtsein hier auf die Substanzlosigkeit des Bewußtseinsraumes und so aller Erscheinungen „ausgerichtet“ wird. Da aber auch diese Erfahrung noch von einem Inhalt abhängig ist und das Bewußtsein im Zuge der Suche nach dem Unbedingten auf immer feinere nicht-dualistische, vereinheitlichende Zustände umschalten will, die frei von geistiger trennender Bewegung und (differenzierender) Anhaften sind, wird schließlich auf der *achten Stufe* selbst dieser von Ruhe und Frieden begleitete sehr subtile Zustand der Nichtsheit überwunden zugunsten der absoluten *Annihilation des Beobachters und der Beobachtung*. Die achte Stufe, die als „Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung“ bezeichnet wird, ist dann die letzte Vorstufe und Bedingung für die vollständige Dekonstruktion des Selbstkonstruktes und damit für die Befreiung vom persönlichen Leid, die in den Vertiefungen zeitweise antizipiert wird, aber letztlich erst mit Hilfe der Einsichtsmedita-

---

<sup>659</sup> Vgl. auch Gäng 2002, S. 98-99.

<sup>660</sup> Aber nur retrospektiv gewahrt das Bewußtsein seine eigene Grenzenlosigkeit (vgl. Govinda 1992, S. 110).

<sup>661</sup> Vgl. Govinda 1992, S. 124.

tion (*Vipashyana*) auf der Grundlage der geistigen Flexibilität – als erlangt durch die Vertiefungen – vollständig und dauerhaft realisiert werden kann.

Neben der zu den Vertiefungen führenden *Shamatha*-Praxis ist vor allem die *Vipashyana*-Praxis grundlegend für die buddhistische Erkenntnispraxis. *Vipashyana* bedeutet soviel wie Einsicht, Hellblick und intuitives Erkennen und ist wie *Shamatha* eine Meditationsmethode, die nicht nur im frühen Buddhismus von Bedeutung war<sup>662</sup>, sondern auch zu den grundlegenden Methoden des *Mahayana* gezählt wird. Im tibetischen Buddhismus zählen *Vipashyana* und *Shamatha* zu jenen Meditationsformen, die als grundlegend für die buddhistische Praxis im allgemeinen<sup>663</sup> und für die tantrische im besonderen angesehen werden.<sup>664</sup> In der tibetischen *Kagyüpa*-Tradition z.B., in der u.a. die *Mahamudra*-Meditation praktiziert wird, ist die *Vipashyana-Shamatha*-Praxis als Zugangsvoraussetzung (neben darauf aufbauenden tantrischen Übungen) für die Einsicht in die Natur des Geistes unabdinglich.<sup>665</sup> Insbesondere auch der tibetische Meditationsmeister *Chögyam Trungpa* favorisiert im Rahmen der *Shambala*-Tradition eine auf Achtsamkeit bzw. *Vipashyana* gegründete Meditationspraxis.<sup>666</sup> Aber ebenfalls im *Zen*-Buddhismus ist vor allem die Achtsamkeitsmeditation bzw. *Vipashyana* (gerade in bezug auf den körperlichen und nicht-dualen Aspekt) für den Befreiungsweg unabdingbar.<sup>667</sup> Im *Mahayana*-Buddhismus wird *Vipashyana* allgemein als Untersuchung des Wesens von Personen und Dingen begriffen, die in die Erkenntnis der Leerheit (bzw. des Bewußtseins) kulminiert.<sup>668</sup> Die Erkenntnis der Leerheit (Selbst-Losigkeit) in der Meditation baut im *Mahayana* (vor allem im *Vajrayana*) auf philosophisch-analytischer Reflexion über das Wesen der Wirklichkeit auf, die in der meditativen Erfahrung als intuitive, nicht-begriffliche Erkenntnis (*Prajna*) vervollkommen wird. *Vipashyana* ist dann schließlich die eher leibliche Ausgangsbasis für die Erfahrung dieser Leerheit, deren Verständnis aber eben durch philosophische Untersuchung vorbereitet werden kann. Achtsamkeit (*Smriti*) ist der wesentlicher Aspekt von *Vipashyana*, da es hier nicht um Versunkenheit und Weltentrückung geht, sondern um die achtsame und erkennende Analyse und die dadurch bewirkte (dauerhafte) Modifikation der psychischen Struktur des Subjekts.<sup>669</sup> Im Gegensatz zu *Shamatha* und den daraus resultierenden Versenkungsstufen ist *Vipashyana* also weniger durch konzentrierte Fokussierung und Fixierung charakterisiert (was nicht negativ klingen soll), sondern durch Erweiterung der Wahrnehmung des Bewußtseinsstroms durch reine, anhaltende, nicht-konzeptualisierende Aufmerksamkeit, die allerdings ebenfalls von der allgemeinen Fähigkeit geistiger Stabilität und Einspitzigkeit, aber nicht unbedingt von den höheren Versenkungszuständen abhängig ist; *Shamatha* ist ohne Zweifel demnach eine außerordentlich wichtige, auch transpersonale Einsichten vermittelnde Grundlage für die Entwicklung der Einheitsmeditation, wiewohl *Shamatha* hinsichtlich der Erkenntnis in die Struktur des Selbst

---

<sup>662</sup> Vgl. Schumann 2000, S. 104, von Brück 1998, S. 125.

<sup>663</sup> Vgl. Dalai Lama 1991, S. 229-241, 1993, 2001a

<sup>664</sup> Vgl. von Brück/von Brück 1996, S. 74, Goleman 1997, S. 127-131.

<sup>665</sup> Vgl. Rabten 1979, Powers 1998, S. 285-286, Drikung Kyabgon Chetsang Rinpoche 2000, S. 57-58, Gendün Rinpoche 2001. Zur *Mahamudra*-Meditation aus psychologischer Sicht vgl. auch Brown 1988 und hier Kapitel 5.2.3.

<sup>666</sup> Vgl. vor allem Trungpa 1993, 1999, 2002. Hierzu auch Gruber 2001, S. 41-42.

<sup>667</sup> Vgl. Dumoulin 1990, S. 108, 127-135, Goleman 1997, S. 132, 135, Gruber 2001, S. 42.

<sup>668</sup> Vgl. Fischer-Schreiber u.a. 1997, S. 434.

<sup>669</sup> Vgl. Engler 1988, S. 34.

eben nicht in Richtung der Entfaltung aller mögliche meditativen Versenkungsstadien realisiert werden muß; man spricht hier u.a. von der Notwendigkeit des Zustandes der Angrenzenden Sammlung (P.: Upacara-Samadhi), um intuitive Erkenntnis zu ermöglichen.<sup>670</sup> Es wird darauf hingewiesen, daß vor allem die auf Achtsamkeit gegründete Einsichtsmeditation jene ist, die unabdingbar für den Befreiungsprozeß ist<sup>671</sup>, und zwar als Voraussetzung, um die klare, bewußte Einsicht in den illusorischen Charakter der Selbstrepräsentation, um die Überwindung des konzeptuellen Schleiers bzw. der Unwissenheit (Avidya) und die Befreiung von begrenzender, leidhafter psychologischer Struktur zu erlangen. Allerdings ist zu betonen, daß auch *Shamatha* Einsichten über die substanzlose Struktur der Selbstkonstruktion vermittelt. *Dogen* (1200-1253) beispielsweise, der in der *zen*-buddhistischen Tradition steht, bezeichnet die vier formlosen Versenkungsstufen explizit als „Meditation über die Leere“.<sup>672</sup> Die Trennungslinie dieser zwei meditativen Praxen scheint so insbesondere aus der Sicht eines ungeübten Theoretikers nur schwer zu ziehen zu sein.

Im traditionellen und berühmten *Satipatthana-Sutra* (Ssk.: Smriti-Upasthna) wird die Achtsamkeitsmethode auf die Analyse des Körpers, die Empfindungen, des Geistes (oder Bewußtsein) insgesamt (also z.B. heilsam, unheilsam bzw. konzentriert, zerstreut etc.) und einzelner Geistesobjekte bezogen.<sup>673</sup> Bei der Achtsamkeit auf Körper, Empfindung, Geist und Objekte besteht das Hauptziel darin, alle Informationen, die in das Bewußtsein treten, ausschließlich zu registrieren und auf nicht-identifizierende Weise nur wahrzunehmen, ohne eine Bewertung vorzunehmen und auf die Impulse mit Ablehnung oder Anhaftung zu reagieren, weshalb es auch als „nicht-wählendes Gewahrsein“ beschrieben wird.<sup>674</sup> In kognitiver Hinsicht handelt es sich bei diesem Gewahrsein also um die *Verhinderung einer rationalen, konzeptuellen Ausarbeitung der eintretenden Informationen zu spezifischen Gedankenkonstruktionen*, in emotionaler Hinsicht um die *Verhinderung einer affektiven Reaktion*, wobei der affektive und kognitive Informationsverarbeitungsprozeß eben durch ein rein wahrnehmendes Gewahrsein unterbrochen wird.<sup>675</sup> Wenn ein hoher Grad von Achtsamkeit erreicht wird, kann bei wiederholter Praxis die habituelle (Selbst-) Verdinglichung, wie sie *Nagarjuna* auch mit sprachlichen Mittel auszusetzen trachtet, durchbrochen und die Konstellation von „Subjekt“ und „Objekt“ als ein *unpersönlicher* und die Wirklichkeit verstellender Prozeß erfaßt werden. Die Achtsamkeitspraxis als auch praktischer Ort einer mit der Versöhnung korrespondierenden *leiblichen Realisierung von Intersubjektivität* bzw. einer „gemeinsamen Leiblichkeit“<sup>676</sup> (Merleau-Ponty) kann insofern dann als „verkörperte Reflexion“ verstanden werden, als hier eine *Gleichzeitigkeit* von Erleben und Erkennen impliziert ist, in der rein rational-reflexive Geistaktivitäten unterbrochen sind und in der

---

<sup>670</sup> Vgl. Nyanaponika 1970, S. 74, Goleman 1997, S. 51, Gruber 2001, S. 266.

<sup>671</sup> Vgl. Nyanaponika 1970, S. 74-75, Gruber 2003, S. 27. Und vgl. vor allem Anguttaranikaya IV, 170.

<sup>672</sup> Vgl. Shobogenzo 2 (Makahannyaharamitsu).

<sup>673</sup> Vgl. Majjhimanikaya 10, und auch Nyanaponika 1970, S. 117-118, Goleman 1997, S. 53, von Brück 1998, Gruber 2001, 2003, Gäng 2002.

<sup>674</sup> Wengleich es letztlich darum geht, keine begriffliche (Ich-) Identifikation vorzunehmen, so kann eine methodischer Aspekt auch gerade darin zum Ausdruck kommen, z.B. die auftauchenden Gedanken mit Namen zu versehen. Dies hat aber die einleitende Funktion, durch das Benennen verworrene Gedanken zu ordnen und verdeckte mentale Bewegungen hervorzuholen, um sie dadurch besser loslassen zu können (vgl. Nyanaponika 1970, S. 118-120).

<sup>675</sup> Vgl. Engler 1988, S. 34-35.

<sup>676</sup> Merleau-Ponty 1984a, S. 54, 1986, S. 274.

die Subjekt-Objekt-Konstruktion zugunsten einer Integration körperlicher und geistiger Erfahrung aufgelöst wird.<sup>677</sup> *Peter Gäng* bringt die Rolle des leiblich-subjektiven Momentes für die Achtsamkeitsmeditation als eine Erkenntnispraxis auch in bezug auf das hinduistische Wirklichkeitsverständnis folgendermaßen zum Ausdruck:

„Dieser Teil der [auf Körper, Gefühle und Geist gerichteten, B.P.P.] Achtsamkeitsübung füllt [...] das Vakuum, das eine Erkenntnismethode hinterlässt, die auf »Objektivität« setzt, aber auch den leeren Bereich, den eine Anschauung erzeugt, die alles zwischen dem absoluten Selbst (atman) und dem Weltgeist oder der Weltseele (brahman) Liegende für Täuschung und von daher der Beachtung nicht wert erachtet. Obwohl das Ziel der Achtsamkeit in erster Linie die Befreiung ist, während das Erkennen nur Ziel ist, sofern es der Befreiung dient, liegt der erkenntnistheoretische Gewinn auf der Hand: Ziel ist nicht Erkenntnis, die den subjektiven Anteil krampfhaft zu unterdrücken – das heißt meistens: zu verbergen – sucht, sondern die sich des persönlichen, lebendigen Charakters allen wirklichen Erkennens in einem hohen Maße bewusst ist.“<sup>678</sup>

Die nicht-verbalisierende reine Achtsamkeit ermöglicht es, die faktisch (oft verdrängten und meistens nicht realisierten) fluktuierenden mentalen und leiblich-emotionalen Prozesse wirklich ins Bewußtsein treten zu lassen, ohne daß der Automatismus der konzept- und vorstellungsbegleiteten dualistischen Hervorbringung von bestimmten identifizierbaren „Objekten“ und „Subjekten“ zum Tragen kommt, was auf Dauer auch zu einer Reduktion egozentrischer Impulse und schmerzlicher Erfahrungen wie z.B. Ängsten vor Tod und Krankheit führen kann.<sup>679</sup> Die aus dieser Praxis resultierende (und auch die antizipierte und vorbereitende) Erkenntnis über die Konstitutionsbedingungen des Bewußtseins kann *aus buddhistischer Sicht* als *Wissen* und der Prozeß dorthin könnte als („Selbst“-) *Bildung* verstanden werden, wenngleich das Wissen nicht mit reinem Bildungswissen zu vergleichen ist:

„Das durch die Bloße, Sehende Achtsamkeit hervortretende Erfahrungswissen hat wenig mit Bildungswissen gemein. Reines Bildungswissen oder rein kognitive Intelligenz haben keine innere Befreiungsmacht. Die Unterscheidungsmaßstäbe »der Welt« (Position, Macht, Besitz, Titel, Klasse, Rasse, Geschlecht oder Alter) spielen keine Rolle für die Fähigkeit, den buddhistischen Befreiungsweg zu verwirklichen.“<sup>680</sup>

---

<sup>677</sup> „Mit *verkörpert* meinen wir eine Reflexion, in welcher Körper und Geist zusammenfinden. Reflexion findet also nicht bloß *über* Erfahrung statt, sondern *ist* ihrerseits eine Form der Erfahrung – und diese reflexive Form von Erfahrung kann mit Achtsamkeit/Gewahrsein gemacht werden. So ausgeführt, durchbricht sie die Kette der gewohnten Denkmuster und Vorurteile, wird zu einer offenen Reflexion, offen für andere Möglichkeiten als jene, die in den geläufigen Repräsentationen des Lebensraums enthalten sind“ (Varela/Thompson/Rosch 1995, S. 49. Hervorhebung von Varela/Thompson/Rosch).

<sup>678</sup> Gäng 2002, S. 64. Die Rehabilitierung des Leiblich-Subjektiven ist eine vernachlässigte erkenntnistheoretische Aufgabe, der sich insbesondere auch Merleau-Ponty auf besondere Weise gestellt hat, wie noch deutlich wird.

<sup>679</sup> Einen Zusammenhang zwischen (Zen)-Meditation und einer Reduktion der Angst vor dem Tod postuliert Garfield als Ergebnis einer Studie zum Umgang mit Tod (vgl. Garfield 1974). Sicherlich ist diese Studie nicht allein repräsentativ, so wie überhaupt Untersuchung zur Meditation dünn gesät sind, was insgesamt eine wissenschaftliche Fundierung meditativer Praxis und ihrer Konsequenzen erschwert. Zu neueren Untersuchungen, die sich im Bewußtsein ihrer mangelnden Repräsentationskraft mit dem Zusammenhang von Meditation und positiven emotionalen Effekten (wie Angstreduktion, Mitgefühl, aber auch körperlichen Abwehrkräften) befaßten vgl. Davidson 2000 und 2003.

<sup>680</sup> Gruber 2001, S. 43. Vgl. Zum Verhältnis von Meditation und Bildung Kapitel 5.2.4.

Obschon die meditativen Versenkungsstufen eine enorme Umwandlung des Bewußtseins bewirken und tiefe Einsichten in die Struktur des Bewußtseins vermitteln können, so ist es für den westlichen Menschen vor dem Hintergrund der alltäglichen Geschäftigkeit und mentalen wie emotionalen Bewegtheit ein wirklich äußerst schwer zu realisierendes Unterfangen, das im besten Falle unter günstigeren Voraussetzungen wie eine anfängliche räumliche Abgeschiedenheit und äußere Ruhe angegangen werden kann. Eher scheint es möglich – wovon viele Unternehmungen zeugen –, die *Vipashyana*-Methode auf der Grundlage eines beruhigten Geistes (der angrenzenden Sammlung) anzuwenden, da hier jegliche (auch geräuschbehafteten und bewegten) Erfahrungen als Grundlage der Achtsamkeit dienlich sind und so eine systematische Ausweitung der Achtsamkeit entlang auch täglicher Aktivitäten wie Gehen, Essen, Arbeiten umgesetzt werden kann, was im günstigsten Fall zu existentiellen Einsichten in die transitorische Prozeßhaftigkeit und Substanzlosigkeit bzw. in die Leerheit der Person und der Phänomene (Anatman, Shunyata) führen kann. Dieses letzte Ziel – die Umwandlungen der psychologischen Struktur und der Art der gewöhnlichen Informationsverarbeitung, wodurch der Menschen das Leid nicht mehr als einen personalen Besitz erfährt – ist der Endpunkt aller buddhistischen Traditionen. Hier wird die Illusion personaler Identität als ein substanzartiges und von anderem und anderen getrenntes Agens als Illusion entlarvt, wobei dann diese Erfahrung der Leerheit von inhärenter Existenz als Grundlage einer bewußten mitmenschlichen Ausrichtung wirksam werden kann, wenn der Mensch neben der Meditation auch sittliche und philosophische Entwicklungsprozesse durchlaufen hat. Es ist für den westlichen Menschen, der nicht in dieser Methode geschult ist, schwer vorstellbar, daß so etwas wie Achtsamkeit und die daraus gewonnene intuitive Erkenntnis einen so fundamentalen Wandel in der psychologischen Struktur des Menschen bewirken kann. Die Bedeutung von Achtsamkeit wird vor allem in ethischer Hinsicht (z.B. hinsichtlich der Entwicklung emotionaler Kompetenzen wie Wahrnehmungsfähigkeit und Empathie) zunehmend auch von westlichen Forschern erfaßt.<sup>681</sup>

In diesem Kapitel wurde angedeutet, in welche Richtung *buddhistische* „Bildung“ in erkenntnis-*praktischer* Hinsicht geht. Im Gegensatz zu den meisten der besprochen Identitätstheorien spielt der abstrakt-rationale Aspekt in allerletzter Konsequenz eine untergeordnete und die damit verbundene Generierung einer *inhaltlich* (narrativ) bestimmten Identität oder eines Selbstbildes (Geschlecht, Beruf, Alter, Konfession, ästhetische Präferenzen etc) keine oder nur eine abgeleitete Rolle, insofern der Meditierende diesen Aspekten z.B. einen anderen Stellenwert beimißt und möglicherweise diese Aspekte inhaltlich den grundlegenden Einsichten, die aus der Meditation gewonnen wurden, anzupassen versucht (insofern er beispielsweise den Alltag derart gestaltet, daß er der präferierten Meditationspraxis und der damit verbundenen Ethik zuträglich ist, also er geistige und emotionale Ausgeglichenheit und einen verantwortungsvollen, im besten Falle mitfühlenden Umgang mit der Umwelt anstrebt). Die hier angestrebten Bildungsschritte bzw. potentiellen Entwicklungsschritte befinden sich angesichts der Fokussierung der eher *formalen* Grundstruktur der Existenz im großen und ganzen auf einer Ebene, die sich von derjenigen, auf der die Pädagogik ihre Ziele, Motivationen und Inhalte formuliert, deutlich unterscheidet. Auch die noch zu erörternde Kritik von *Adorno* an dem identifizierenden Denken

---

<sup>681</sup> Vgl. hier beispielsweise die Arbeiten von Goleman, Varela und von de Wit.

und *Merleau-Pontys* Rehabilitierung der Leiblichkeit als ein grundlegender Modus unserer Selbst- und Welterfahrung werden hier in gewisser Weise – wenn es um die Überwindung der Mechanismen konzeptuellen Denkens und um die Hinwendung zur leiblich-emotionalen Erfahrung geht – zwar in Anschlag gebracht, allerdings geht diese Methode in Abhängigkeit von ihrem spezifischen Ziel der Befreiung, aber auch von ihrem allgemein epistemologischen Anspruch, Erkenntnisse über die Welt und das Subjekt bzw. über die Wechselseitigkeit zu gewinnen, m.E. in bestimmter Weise hinaus, was im folgenden und im fünften Kapitel noch einmal unterstrichen wird. Den erkenntnistheoretischen Aspekt der Achtsamkeits- bzw. Einsichtsmeditation werde ich später noch aus psychologischer Sicht genauer erörtern (vgl. Kapitel 5.2), wobei auch dort die methodologische Besonderheit gegenüber europäischer Erkenntnispraxis noch deutlicher wird.

## 4 Europäische Identitätskritik in Pädagogik und Philosophie

Um einen Brückenschlag zwischen Buddhismus und Erziehungswissenschaft möglich zu machen, werde ich im folgenden verdeutlichen, in welcher Weise zunächst innerhalb der Pädagogik und dann innerhalb der Philosophie eine deutliche Kritik am Identitätsdenken formuliert werden kann. In einem ersten Schritt wird gezeigt, daß im Gegensatz zu den im zweiten Teil erörterten Identitätsfiktionen Identität auf der Grundlage „postmoderner“ Philosophie (wie jener von Lyotard) zugunsten eines offeneren Subjektverständnisses zurückgewiesen wird. Diesbezüglich wird mit den pädagogischen Konzeptionen von *Richter*, *Koller*, aber vor allem von *Meder* entlang einer sprachlichen Fokussierung die Dezentrierung eines ursprünglich eher punktförmig gedachten Subjekts nachgezeichnet; aber auch in der (nicht-explicit pädagogischen, aber verwandten) Analyse des Konzepts narrativer Identität (Meuter) wird eine solche Revision durch die Betonung transitorischer und dynamischer Momente in ähnlicher (sprachtheoretischer) Weise aufzeigbar. Abschließend gilt es, mit den explizit philosophischen Arbeiten *Adornos* und *Merleau-Ponty* eine je spezifische Identitätskritik durchzuführen, welche u.a. später als Grundlage dient, einen konkreteren bildungstheoretischen Bezug zur buddhistischen Lehre herzustellen, um daraus auch ihre spezifischen Grenzen und die besondere Bedeutung buddhistischer Theorie und Praxis herauszustellen.

### 4.1 (Pädagogische) Revisionen des Identitätsbegriffs in der (Post-)Moderne: Zur Verlagerung des Selbst ins Narrative

Es ist nun im Zusammenhang mit einer einleitenden Spezifizierung der „Postmoderne“ verständlicherweise unmöglich, hier einen detaillierten Überblick über die Zusammenhänge und Differenzen z.B. allein zwischen „Postmoderne“ und dem ebenfalls bedeutenden „Poststrukturalismus“ zu geben. Hier muß genügen der Hinweis, daß letzterer im wesentlichen „durch den Gedanken unaufhebbarer Differenz vom Strukturalismus – der jede Differenz auf Einheit hin überschreiten zu können glaubt – sich absetzt.“<sup>1</sup> Mit *Welsch* kann fernerhin grob festgehalten werden, daß das Denken von Autoren des Poststrukturalismus wie *Foucault*, *Deleuze* oder *Derrida* „eine deutliche Nähe zu postmodernen Themen und Betrachtungsweisen aufweist, ohne daß sie sich selbst dieses Etiketts bedienen würden.“<sup>2</sup> Aber auch *Lyotard*, auf den ich im folgenden etwas genauer eingehen möchte, wird umgekehrt nicht nur als Postmodernist, sondern in der Pädagogik auch als Poststrukturalist bezeichnet.<sup>3</sup> Unter dem Begriff „Postmoderne“ lassen sich so *oberflächlich* verschiedene Strömungen fassen, die aber beim genaueren Hinsehen auch teilweise völlig unterschiedene Haltungen deutlich werden lassen. Dennoch muß es hier ausreichen, mit *Welsch* davon auszugehen, daß Postmoderne und Poststrukturalismus sich beide von den Prinzipien der Neuzeit bzw. der *neuzeitlichen* Moderne und weniger von der Moderne absetzen:

---

<sup>1</sup> Welsch 1997, S. 141.

<sup>2</sup> Welsch 1997, 38.

<sup>3</sup> Vgl. Ehrenspeck 2001, Koller 2001.

„In einem strikten Sinn post-modern ist diese unsere postmoderne Moderne nur gegenüber einer anderen Moderne; nicht gegenüber der letzten und weiterhin verbindlichen des 20. Jahrhunderts, sondern gegenüber Moderne im ältesten und wirklich antiquierten Sinn, gegenüber Moderne im Sinn der Neuzeit. Die Postmoderne verabschiedet deren Grundobsessionen: die Einheitsträume, die vom Konzept der *Mathesis universalis* über die Projekte der Weltgeschichtsphilosophien bis zu den Globalentwürfen der Sozialutopien reichten. Die radikale postmoderne Pluralität bricht mit diesen Einheitsklammern, die auf eine Totalität hoffen, die doch nie anders als totalitär eingelöst werden kann. Daher ist die Postmoderne strikt nach-*neuzeitlich* – und also post-modern in diesem gegen ‚Moderne‘ im Sinn der Neuzeit profilierten Sinn. Orientiert man sich hingegen an der Moderne des 20. Jahrhunderts, so ist die Postmoderne als radikal Modern zu bezeichnen.“<sup>4</sup>

Postmoderne kann demnach im Sinne einer Radikalisierung von Moderne verstanden werden (deshalb die Klammern in (Post-)Moderne, s.o.). In welcher Weise diese dann im einzelnen artikuliert wird, das wird – bevor ich auf eine von *Adorno* und *Merleau-Pontys* formulierte Kritik an neuzeitlichen Fiktionen eingehen werden – im nächsten Kapitel exemplarisch mit einer explizit postmodernen Zurückweisungen neuzeitlicher „Erzählungen“ durch *Lyotard* erfolgen. Vielleicht auch vor dem Hintergrund der Angst, das Subjekt der Bildung und die Möglichkeit der Bildung selbst zu verlieren, was durch poststrukturalistische Analysen nahegelegt schien, erfolgte eine pädagogische Rezeption von Autoren wie z.B. auch *Lyotard* relativ spät, nämlich in den späten 1980er und den 1990er Jahren.<sup>5</sup> *Dieter Lenzen* faßte die Situation 1987 wie folgt zusammen:

„Die jetzt breit aufbrechende Auseinandersetzung über den Status unserer Kultur in ihrem Verhältnis zum sogenannten Projekt der Moderne (Habermas) hat, von einigen Anmerkungen abgesehen, in der Erziehungswissenschaft bislang keinerlei Rezeption erfahren. Soweit darüber doch geredet wird, geschieht dieses, zunächst nicht ohne Grund, abwehrend wegen der Befürchtung, das pädagogische Genre als solches könnte bedroht sein, welches wie kaum ein zweites Kulturprodukt mit der Idee der Aufklärung verknüpft ist.“<sup>6</sup>

Dennoch nahmen einige Autoren die Herausforderung in konstruktiver Haltung schon früher an und stellten sich direkt dem Angriff auf das „Projekt der Moderne“, wie beispielsweise *Norbert Meder*, dessen Beitrag hier unten skizziert werden soll.<sup>7</sup> Am Beispiel von *Lyotard* kann man exemplarisch den Kontrast zwischen Moderne und Postmoderne zeigen. Zwar wäre hier auch zusätzlich eine Untersuchung von *Foucault*, *Lacan* oder auch *Derrida* interessant und hilfreich, dennoch ist es hier nötig, die Darstellungsmöglichkeiten einzugrenzen. Da *Lyotard* als einer der prominentesten Vertreter um die Postmoderne gelten kann<sup>8</sup> und anhand seiner Philosophie sowohl bildungstheoretisch als auch subjekttheoretisch fruchtbare Impulse herausgearbeitet wer-

---

<sup>4</sup> Welsch 1997, S. 6. Hervorhebung von Welsch. Ähnlich versteht Beck Moderne dann als eine *halbierte Moderne*, deren Prinzipien zukünftig gegen ihre noch eingelassenen Widersprüche geltend gemacht werden müssen (Beck 1986, S. 370). Vgl. zur Neuzeit auch Kapitel 4.2.1.

<sup>5</sup> Vgl. Ehrenspeck 2001, S. 21.

<sup>6</sup> Lenzen 1987b, S. 41.

<sup>7</sup> Neben *Meder* (1985, 1987) können zu den frühen Rezipienten auch noch *Lenzen* (1987b), *Wimmer* (1988), *Koller* (1990) und *Meyer-Drawe* (1990a) gerechnet werden. (vgl. zum Überblick *Ehrenspeck* 2001, S. 21).

<sup>8</sup> Vgl. *Wellmer* 1985, S. 54 und *Welsch* 1997, S. 169.

den können und er außerdem auch in der aktuellen Diskussion (in dekonstruktiver und post-strukturalistischer Hinsicht) neben *Derrida*<sup>9</sup> und *Foucault*<sup>10</sup> eine besondere Rolle einnimmt<sup>11</sup>, fiel die Wahl auf ihn. Bevor ich die u.a. an *Lyotard* anschließende subjekttheoretische Diskussion von *Meder* und *Koller* und auch von *Meuter*, dessen Identitätsverständnis *Lyotards* Philosophie nahesteht, darstelle, werde ich in einem Exkurs die wichtigsten Positionen *Lyotards* aufzeigen.

#### 4.1.1 Exkurs: „Das Postmoderne Wissen“ oder vom Ende des Meta-Diskurses

Die zunehmende Informatisierung bzw. das in der modernen Welt zur wichtigsten Produktivkraft gewordene Wissen ist für *Lyotard* Ausgangspunkt in „Das Postmoderne Wissen“. Es geht ihm hauptsächlich um die Frage, wie dieses Wissen legitimiert werden kann.<sup>12</sup> *Lyotard* unterscheidet vor allem drei historische Phasen in bezug auf die Arten solcher Legitimationen: Vormoderne, Moderne und Postmoderne. In vormodernen Zeiten wurde das Wissen durch die Erzählung tradiert, und durch das persönliche Hören wurde der Hörer selbst zur Autorität des Wissens.<sup>13</sup> Dieses Wissen nennt er narrativ und die Erzählung ist für ihn „die Form dieses Wissens par excellence [...]“. <sup>14</sup> Es ist dem wissenschaftlichen Wissen keinesfalls unterlegen, denn es fällt mit einer Vielzahl von Kompetenzen zusammen wie erkennen, entscheiden, bewerten und verändern.<sup>15</sup> Dieses narrative Wissen zu legitimieren wird in der Moderne allerdings zum Problem, denn Wissenschaft kann sich nicht einfach selbst setzen und narrativ reproduzieren, sondern sie bedarf transparenter Verfahren, die ihre Aussagen verifizieren. In modernen Zeiten greift die Wissenschaft auf objektivierte Verfahren zurück, deren Ergebnisse darüber hinaus nur in einem spezifischen sprachlichen Rahmen zum Ausdruck kommen dürfen:

„Das wissenschaftliche Wissen fordert die Absonderung eines Sprachspiels, des denotativen; und den Ausschluß der andern. Das Kriterium der Annehmbarkeit einer Aussage ist ihr Wahrheitswert. [...]. Man ist also (in diesem Sinn) wissend, wenn man eine wahre Aussage über einen Referenten aussprechen kann, und wissenschaftlich, wenn man verifizierbare oder falsifizierbare Aussagen über einen den Experten zugänglichen Referenten auszusprechen imstande ist.“<sup>16</sup>

Dennoch reichen die Verfahren und Prinzipien der Wissenschaft selbst nicht aus; Wissenschaft kann nicht aus ihren eigenen konsistenzbeflissenen Prämissen konstituiert werden. Für *Lyotard*

---

<sup>9</sup> Vgl. z.B. Zirfas 2001.

<sup>10</sup> Vgl. z.B. Meyer-drawe 1990, Hartmann 2001.

<sup>11</sup> Vgl. Ehrenspeck 2001, Koller 2001.

<sup>12</sup> Vgl. Lyotard 1999, S. 33.

<sup>13</sup> Als Narratives Wissen kann auch das Wissen des frühen Buddhismus bezeichnet werden, da auch dies zunächst mündlich überliefert wurde. Der Vetter des Buddha, Ananda, der sich gemäß buddhistischen Aussagen unzählige Worte des Buddha gemerkt haben soll, beginnt seine Rede immer mit: „So habe ich es gehört.“ Auch hierdurch wurde die Rede Anandas selbst zur Autorität der Lehre (vgl. Zotz 1998, S. 14).

<sup>14</sup> Lyotard 1999, S. 67.

<sup>15</sup> Vgl. Lyotard 1999, S. 65.

<sup>16</sup> Lyotard 1999, S. 80-81.

kann sich wissenschaftliches Wissen nicht mittels seiner eigenen Verfahren begründen, es ist letztlich wieder auf spezifische Formen der Narration angewiesen:

„Das wissenschaftliche Wissen kann weder wissen noch wissen machen, daß es das wahre Wissen ist, ohne auf das andere Wissen – die Erzählung – zurückzugreifen, das ihm das Nicht-Wissen ist; andernfalls ist es gezwungen, sich selbst vorauszusetzen, und verfällt so in das, was es verwirft, die *Petitio principii*, das Vorurteil.“<sup>17</sup>

Solche Formen der narrativen Legitimationen der Wissenschaft, welche die Identität auch der wissenschaftlichen Forschung garantieren sollten, sieht *Lyotard* in den geschichtsphilosophischen Vorstellungen des 18. und 19. Jahrhunderts. Insbesondere die Erzählung über die *Emanzipation des modernen Subjekts* der Aufklärung, mit der er die Frankfurter Schule und *Habermas* in Verbindung bringt<sup>18</sup>, und auch die Erzählung der idealistischen Philosophie z.B. von *Hegel* oder *Humboldt*, in der von einer *Teleologie des Geistes* und der einheitlichen Bildung erzählt wird, werden von *Lyotard* als Legitimierungserzählungen unterschieden.<sup>19</sup> Letztere sah in der Bildung die Möglichkeit, den Menschen zu vervollkommen, und legitim war solches Wissen, wenn es an der Bildung zum einen umfassenden Geist hin ausgerichtet war. Aber die Geschichte zeigt, daß Wissen allein nicht zum einen Geist führt, der als Ort des Friedens und der Gerechtigkeit fungieren könnte. Die Bildung des Subjekts bzw. der Person erscheint *Lyotard* vollends fragwürdig:

„Das alte Prinzip, wonach der Wissenserwerb unauflösbar mit der *Bildung* des Geistes und selbst der Person verbunden ist, verfällt mehr und mehr.“<sup>20</sup>

Besser steht es für *Lyotard* auch nicht um die Emanzipationserzählung, welche von der „Menschheit als Helden der Freiheit“ handelt.<sup>21</sup> Wissenschaftliches Streben wurde dadurch begründet, daß sie dem Subjekt durch Aufklärung zur Freiheit verhelfen und letztlich die Grundlage für eine humanistische Gesellschaft schaffen sollte: „Hier findet das Wissen seine Gültigkeit [...] in einem praktischen Subjekt, welches die Humanität ist.“<sup>22</sup> Daß nun dieses emanzipatorische Streben nicht notwendigerweise in eine humanistische Gesellschaft führt, versuchte auch schon *Adorno* zu zeigen, indem er die starre Verbindung zwischen Vernunft und humanistischem Denken in Zurückweisung der *Hegelschen* Teleologie auflöste und Vernunft auch als Prinzip totalitären Machtgebarens auswies:

„Die Behauptung eines in der Geschichte sich manifestierenden und sie zusammenfassenden Weltplans zum Besseren wäre nach den Katastrophen und im Angesicht der künftigen zynisch. [...]. Keine Universalgeschichte führt vom Wilden zur Humanität, sehr wohl eine von der Steinschleuder zur Megabombe.“<sup>23</sup>

---

<sup>17</sup> Lyotard 1999, S. 90.

<sup>18</sup> Zum Verhältnis von Habermas und Lyotard vgl. z.B. Rorty 1984, Reese-Schäfer 1995, S. 105-110, Welsch 1997.

<sup>19</sup> Vgl. Lyotard 1999, S. 96-110.

<sup>20</sup> Lyotard 1999, S. 24. Hervorhebung von Lyotard.

<sup>21</sup> Lyotard 1999, S. 96.

<sup>22</sup> Lyotard 1999, S. 106.

<sup>23</sup> Adorno 1975, S. 114.

Auch nach *Lyotard* delegitimiert sich die Emanzipationserzählung in ähnlicher Weise gerade dadurch, daß sie den naturalistischen Fehlschluß vom Sein zum Sollen begeht und davon ausgeht, daß eine Identität zwischen Vernunft und Wissen einerseits und einer Entwicklung in Richtung einer humanistischen Gesellschaft bzw. präskriptiven Aussagen andererseits bestünde. Auch bei *Lyotard* wird diese Verbindung negiert:

„Nichts beweist, daß wenn eine Aussage wahr ist, die beschreibt, was eine Realität ist, die präskriptive Aussage gerecht ist, die notwendiger Weise die Wirkung hat, sie zu verändern. [...]. Es gibt keine Schlußfolgerung von *Die Tür ist geschlossen* zu *Öffnen Sie die Tür*.“<sup>24</sup>

Beide Aussagen gehören nach *Lyotard* – in methodischer Anlehnung an *Wittgenstein* – verschiedenen Sprachspielen an, und da es kein universelles Sprachspiel, keinen übergeordneten Meta-Diskurs gibt, kann auch das eine nicht das andere Sprachspiel reglementieren.<sup>25</sup> Aus wissenschaftlichem Wissen läßt sich nicht ableiten, wie zu handeln ist, denn zwischen dem wirklichkeitsbeschreibenden denotativen Sprachspiel der Wissenschaft und dem präskriptiven der politischen Entscheidungen z.B. besteht für *Lyotard* eine nicht zu überbrückende Kluft.

Das Wissen wurde in der Moderne legitimiert durch die Integrationskraft der großen Erzählungen, die vor allem durch eine einheitsstiftende Vernunft charakterisiert waren. Die Erzählungen wurden aber u.a. erschüttert von der Grundlagenkrise der Wissenschaft, insofern das Zerfallen der Wissenschaft in vielfältige gleichberechtigte Teilsysteme (und Vernunftarten) auch die Integrationskraft der großen Erzählungen sprengen mußte.<sup>26</sup> Diese großen Erzählungen stehen deshalb für *Lyotard* heutzutage neben vielen anderen, und es gibt keine Meta-Erzählung, welche die eine oder andere mehr privilegiert als die andere. In der Postmoderne ist Wissen nicht mehr durch einheitliche Prinzipien wie Emanzipation oder eine Teleologie des Geistes zu rechtfertigen. Heutzutage wird Wissen eher nach *performatorischen* Gesichtspunkten bewertet, d.h. hier geht es weniger darum, die Wahrheit zu finden, als darum, das konkrete Verhältnis zwischen Input und Output technisch zu verbessern.<sup>27</sup> Dabei bleiben die effizienzsteigernden Verfahren noch einem andern Diskurs unterworfen:

„Der Staat und/oder das Unternehmen geben die Erzählung der idealistischen oder humanistischen Legitimierung auf, um den neuen Einsatz zurechtzufertigen: Im Diskurs der stillen Teilhaber von heute ist der einzig kreditwürdige Einsatz die Macht (*puissance*). Man kauft keine Gelehrten, Techniker und Apparate, um die Wahrheit zu erfahren, sondern um die Macht zu erweitern.“<sup>28</sup>

Wissenschaft auf der einen Seite und Effizienz und Performativität auf der anderen legitimieren sich in diesem Spiel gegenseitig. Wissenschaft, aber auch Recht werden durch die Effizienz und

---

<sup>24</sup> Lyotard 1999, S. 117-118.

<sup>25</sup> Vgl. hierzu auch Reese-Schäfer 1995, S. 28-19.

<sup>26</sup> Vgl. Koller 1999, S. 26, vgl. Reese-Schäfer 1995, S.79-93.

<sup>27</sup> Vgl. Lyotard 1999, S. 135. Unter Performativität „ist eine Form der Autorisierung zu verstehen, bei der das Wissen allein unter dem Aspekt seiner Umsetzung oder Anwendung legitimiert wird“ (Koller 1999, S. 26-27).

<sup>28</sup> Lyotard 1999, S. 135.

Umsetzbarkeit legitimiert, welche wiederum von dem Urteil des Wissenschaftlichen abhängen und ihre Gültigkeit dieser entlehnen.<sup>29</sup> Beide Bereiche sind eingebunden in geregelte Machtstrukturen, insofern sich der Finanzkräftigste die Wissenschaft und deren Effizienz und somit schließlich das Recht zunutze machen kann:

„Also kein Beweis, keine Verifizierung von Aussagen und keine Wahrheit ohne Geld. Die wissenschaftlichen Sprachspiele werden Spiele der Reichen werden, wo der Reichste die größte Chance hat, recht zu haben.“<sup>30</sup>

Wissen ist heutzutage die wichtigste Produktivkraft und einer der bedeutendsten Machtfaktoren, es ist eine Ware, es wird produziert und konsumiert, getauscht und verwertet.<sup>31</sup> Das Effizienzkriterium ist nach *Lyotard* in legitimatorischer Hinsicht allerdings allein nicht tragfähig, denn es wird vor allem für Kontinuität und Produktivität bestehender Strukturen gebraucht. Das postmoderne Wissen gründet sich realiter letztlich auf andere Grundpfeiler als auf die der Effizienz und Performativität. Die Wissenschaft wird nicht durch einfache Input-Output-Kalküle in Gang gehalten bzw. dadurch, daß das bestehende Wissen garantiert effizienzsteigernd verarbeitet wird. Fortschritte, neue Denkansätze, Paradigmenwechsel werden in der Regel nicht innerhalb kontinuierlich bestehender konventioneller wissenschaftlicher Strukturen herbeigeführt, was auch schon *Paul Feyerabend* in ähnlicher Weise etwas negativ konstatierte<sup>32</sup> Vielmehr gilt es *neues* Wissen zu generieren, und diese Generierung geschieht nach *Lyotard* durch *Paralogie*. Die postmoderne Wissenschaft entwirft

„die Theorie ihrer eigenen Evolution als diskontinuierlich, katastrophisch, nicht zu berichtigen, paradox. [...]. Sie bringt nichts Bekanntes, sondern Unbekanntes hervor. Und sie legt ein Legitimationsmodell nahe, das keineswegs das der besten Performanz ist, sondern der als Paralogie verstandenen Differenz.“<sup>33</sup>

Paralogie legt den Fokus auf Dissenz, nicht wie in *Habermas'* Diskursethik auf Konsens, es müssen neue Spielzüge hervorgebracht werden, die „Ordnung der Vernunft“ muß gestört wer-

---

<sup>29</sup> Vgl. Lyotard 1999, S. 138.

<sup>30</sup> Lyotard 1999, S. 131.

<sup>31</sup> Vgl. Lyotard 1999, S. 14.

<sup>32</sup> Vgl. Feyerabend 1979, S. 14. Diesen Zusammenhang macht Feyerabend anhand einiger historisch-wissenschaftlicher Beispiele deutlich, die ausführlich in seinem Buch „Wider den Methodenzwang“ diskutiert wurden. Seiner Meinung nach deuten diese Beispiele darauf hin, daß bei den Erfolgen, die dort in der Wissenschaft erzielt worden sind, z.B. nicht ausschließlich die Rationalität als Übereinstimmung mit gewissen allgemeinen Regeln und Maßstäben das ausschlaggebende Moment gewesen sei, sondern unter anderem auch (z.B. Galileis Verteidigung des Kopernikanischen Systems betreffend) „ad-hoc-Hypothesen, willkürliche Sinnänderungen, willkürliches Beseitigen widersprechender Erfahrungen, willkürliches Vermindern des empirischen Gehalts gefährdeter Theorien, Unkenntnis, lügenhafte Darstellung bekannter Phänomene in den Wissenschaften oft vorkommen.“ (Feyerabend 1979, S. 16).

<sup>33</sup> Vgl. Lyotard 1999, S. 173. Eine solche Haltung findet, auf das Denken bezogen, in gewisser Weise eine Entsprechung im nicht-dualen „Denken“ von *Prajna*, insofern der Unterschied „zwischen unseren üblichen Denkweisen und den besonderen Fällen der Kreativität und Inspiration in dem Unterschied zwischen einem dualistischen Denken, das sich an vertraute und behagliche Gedanken klammert, und einem offeneren, empfänglichen Denken, in dem Gedanken nondual auftauchen (*pra*). Weil man aber demzufolge spätere Gedanken nicht kausal als die Wirkung früherer Ursachen erklären kann, haftet dem schöpferischen Prozeß etwas grundsätzliche Unerklärliches und Geheimnisvolles an“ (Loy 1988, S. 267). Auch in dem nicht-instituierten Sprechen Merleau-Pontys liegt dieses Neue begründet.

den, um ein neues wissenschaftliches Sprachspiel zu gestalten.<sup>34</sup> Nicht nur in wissenschaftstheoretischer Hinsicht ist das Konzept der Paralogie von Bedeutung. In gesellschaftstheoretischer Perspektive grenzt sich *Lyotard* explizit von *Habermas* ab, der versucht, den sprachlichen Konsens als universelles Prinzip der Gerechtigkeit auszuweisen. Für *Lyotard* hingegen muß der für ihn nur temporäre Konsens als Ziel zurückgewiesen werden; auch ist hier das Anzustrebende die Paralogie, die das Bestehende mit Gegensätzlichem konfrontiert, um daraus Neues zu gewinnen. Dennoch verwirft *Lyotard* nicht das Prinzip der Gerechtigkeit, welche allerdings nicht an den Konsens zurückgebunden werden soll:

„Der Konsens ist ein veralteter und suspekter Wert geworden, nicht aber die Gerechtigkeit. Man muß also zu einer Idee und einer Praxis der Gerechtigkeit gelangen, die nicht an jene des Konsens gebunden ist.“<sup>35</sup>

Bedingungen für die Umsetzung einer solchen Gerechtigkeitskonzeption sind die Anerkennung der „Heteromorphie der Sprachspiele“ und die Anerkennung der lokalen Determinierung eines erzielten Konsenses.<sup>36</sup> Eine universal gültiger Metadiskurs, wie ihn *Habermas* postuliert, ist nach dieser Theorie nicht haltbar, da die radikale Pluralität der Sprachspiele ihre egalitäre Zusammenbindung auf der Ebene der Sprache untergräbt. In ähnlicher Weise zeigt *Nagarjuna*, daß auf der sprachlichen (konventionellen Ebene) ein Konsens unmöglich ist, da sprachliche Positionen u.a. immer an (einnehmbare) Gegenpositionen geknüpft sind. Konsens dann in der Bedeutung einer „Beruhigung der Entfaltung“, die für *Nagarjuna* in besonderer Weise in der Beruhigung begrifflicher und sprachlicher Prozesse und Diskurse besteht, ließe sich für ihn nur durch deren Auflösung als Erfahrung der Leere herbeiführen. Auch Gerechtigkeit wäre demnach zumindest nicht allein als ein sprachlich konstituierendes Produkt zu realisieren; es bedürfte immer auch der Leerheit als eines erfahrungsbeflissenen Ausweges aus diskursiven Sackgassen, wengleich die Sprache diesen Weg vorbereiten kann.

Im „Widerstreit“ hat es sich *Lyotard* zur Aufgabe gemacht, die Differenz nicht nur der wissenschaftlichen Sprachspiele aufzuzeigen, sondern versucht er für alle Diskurse das Fehlen eines integrativen Meta-Diskurses sichtbar zu machen.<sup>37</sup> Ausgangspunkt ist für ihn dort die sogenannte linguistische Wende vom Subjekt und Bewußtseinsphilosophie zur *Analyse von Sprachstrukturen*. So ist dort der Ausgangspunkt auch nicht das Subjekt, sondern der Satz selbst: „Aus dem Satz *ich zweifle* folgt nicht, daß ich bin, es folgt vielmehr, daß es ein Satz gab.“<sup>38</sup> Ein Satz hat vier Instanzen: Den Referenten, den Sender, den Empfänger und die Bedeutung bzw. den Sinn.<sup>39</sup> Jeder spezifische Satz stellt für *Lyotard* ein eigenes Universum dar, das aus der jeweiligen Konstellation der vier Instanzen besteht<sup>40</sup>, und diese Instanzen können jeweils in einer Verkettung von Sätzen in unterschiedlicher Weise als kommunikative Bezugspunkte fungieren. Wichtig ist, daß für ihn Subjekte nur innerhalb dieses Systems zu denken

---

<sup>34</sup> Vgl. *Lyotard* 1999, S. 177.

<sup>35</sup> *Lyotard* 1999, S. 190.

<sup>36</sup> Vgl. *Lyotard* 1999, S. 191.

<sup>37</sup> Vgl. *Koller* 1999, S. 31.

<sup>38</sup> *Lyotard* 1987, S. 108.

<sup>39</sup> Vgl. *Lyotard* 1987, S. 34-35.

<sup>40</sup> Vgl. *Lyotard* 1987, S. 125.

sind. Das heißt nicht, daß *Lyotard* die Existenz der Subjekte negieren würde, sondern wird nur bestritten, so *Koller*, daß sie „vor oder außerhalb von Sätzen anzusiedeln wären.“<sup>41</sup> Im Gegensatz zu *Descartes* oder auch *Husserl* bleibt als einziger Pol der Gewißheit nicht das Cogito oder das (transzendente) Subjekt und dessen Intentionen, sondern ausschließlich das Sich-Ereignen von Sätzen, deren es unzählige gibt ebenso wie Satz-Universen.<sup>42</sup>

Sätze wiederum werden zusammengefaßt zu bestimmten *Satzregelsystemen* so wie z.B. präskriptive oder deskriptive<sup>43</sup> (die auf dieser Ebene aber schon eine gewisse Unvereinbarkeit aufweisen<sup>44</sup>). Solche Satzregelsysteme legen nun weiterhin spezifische *Verkettungen* nahe, die dann „passend“ erscheinen (so, wie ein Fragesatz einen Antwortsatz provoziert<sup>45</sup>). Solche Verkettungsregeln werden dann *Diskursarten* genannt, die mit bestimmten *Zwecken* verknüpft sind (z.B. Wissen, Lehren, Rechthaben, Verführen, Bewerten, Erschüttern, Rechtfertigen, Kontrollieren<sup>46</sup>). Er versucht nun aufzuzeigen, daß ein völlige Inkommensurabilität auch in bezug auf verschiedene Diskursarten wie z.B. wissenschaftliche, philosophische oder narrative besteht. Von Bedeutung ist, daß innerhalb der Verkettung von Sätzen nicht die Gewißheit besteht, daß ein geschehender Satz im Rahmen der jeweiligen Diskursart verweilt, sondern daß eine Verkettung auch ganz anders fortgesetzt werden kann; die Art und Weise der Verkettung ist im Gegensatz zur Verkettung selbst kontingent<sup>47</sup>, so daß dann bei dem Wechsel in eine andere Diskursart ein *Widerstreit* die Folge wäre, der im Gegensatz zu einem mit gleichartigen Sätzen geführten Rechtsstreit *nicht* geschlichtet werden kann, weil eben keinen übergeordneten Diskurs identifiziert werden kann:

„Im Unterschied zu einem Rechtsstreit [...] wäre ein Widerstreit [...] ein Konfliktfall zwischen (wenigstens) zwei Parteien, der nicht angemessen entschieden werden kann, da eine auf beide Argumentationen anwendbare Urteilsregel fehlt.“<sup>48</sup>

Wenn man im folgenden versuchte, den Widerstreit zwischen beiden Diskursarten durch eine einzige Urteilsregel zu entscheiden, „so fügt man einer von ihnen Unrecht zu [...]“<sup>49</sup> Ziel im Dienste der Gerechtigkeit wäre es demnach, die totale Heterogenität der Sprachspiele zu realisieren bzw. jedes Sprachspiel zu aktualisieren, ohne es auf ein anderes zu reduzieren. Nun bestehen allerdings in *Lyotards* Gerechtigkeitskonzeption und in seiner Sprachspielthese einige problematische Implikationen, die es zu erwähnen gilt. Bezüglich der postulierten diskursiven

---

<sup>41</sup> Koller 1999, S. 34. Hervorhebung von Koller.

<sup>42</sup> Wenn aus buddhistischer Sicht das „Subjekt“ bzw. das Ego auch ein Produkt von Manas und Manovijana ist und dadurch von Denk- und Sprachprozessen abhängig ist, so wurde deutlich, daß Bewußtsein (Citta, Vijnana) als fundamentaler subjektiver Modus der Wandlung und einer veränderten menschlichen Existenz anerkannt wird. Eine solche Bewußtseinsdimension geriete bei Lyotard aus dem Blick. Vgl. auch Wilbers Kritik an dem postmodernen Mangel an „Tiefe“ (Wilber 2001b, S. 191-192).

<sup>43</sup> Vgl. Lyotard 1987, S. 10.

<sup>44</sup> So wie eben die Sätze „Die Tür steht offen“ und „Mach die Tür zu“ unterschiedlichen Sprachspielen angehören und somit nicht einfach austauschbar sind (vgl. Lyotard 1987, S. 92).

<sup>45</sup> Vgl. Koller 1999, S. 35.

<sup>46</sup> Vgl. Lyotard 1987, S. 10.

<sup>47</sup> Vgl. Lyotard 1987, S. 58.

<sup>48</sup> Lyotard Lyotard 1987, S. 9.

<sup>49</sup> Lyotard 1987, S. 9.

Gleichwertigkeit läßt sich zunächst bezweifeln, ob alle Sprachspiele gleichzeitig im Rahmen eines Diskurses überhaupt aktualisiert werden könnten, denn in der konkreten Praxis werden wahrscheinlich immer einige Alternativen von vornherein ausgeschlossen zugunsten der Wahl einer spezifischen Sprach-, Lebens- oder Denkform.<sup>50</sup> Dennoch denke ich, daß die Motivation, noch nicht Artikuliertes zu artikulieren, als aspiratives Moment eines Gerechtigkeitsmodells legitim und sinnvoll ist; ähnlich wie auch das *Noch-nicht-Verstehen* – und vielleicht *Nie-Verstehen* – als Antrieb in Verstehensprozessen berechtigt ist. Neben der Problematik der Unvollständigkeit der Artikulation läßt sich zudem fragen, ob allen Sprachspielen tatsächlich auch gleiche Bedeutung zukäme, wenn damit doch eine Nivellierung von m.E. notwendigen, wenn auch sicherlich zu diskutierenden Werturteilen einhergehen könnte. *Benhabib* hebt diesen kritischen Punkt vor dem Hintergrund *Habermasscher* Theoriebildung hervor:

„Lyotard trifft nicht den Sachverhalt, wenn er Habermas vorwirft, er reduziere alle Sprachspiele auf das Metaspiel der Wahrheit. In der Theorie der universellen Pragmatik ist der Wahrheitsanspruch nur einer neben zwei weiteren Geltungsansprüchen; <Richtigkeit> und <Wahrhaftigkeit>, von denen keiner privilegiert ist. Die Frage ist also nicht, ob Habermas das Metaspiel der Wahrheit privilegiert, sondern welche Vorstellung von Sprache die adäquatere ist: die Habermassche, die in Sprache ein *kognitives* Medium sieht, durch das Normen der Handlungskoordination, kulturelle Interpretationsmuster und Bezugssysteme für die Artikulation unserer Bedürfnisse und Wünsche formuliert werden können, oder Lyotards Vorstellung von Sprache als *evokativem* Medium, in dem Rechtmäßigkeit und Gewalt, begründete Überzeugung und manipulierte Meinung nicht länger unterschieden werden können.“<sup>51</sup>

Diesbezüglich ist kritisch anzumerken, daß *Lyotard* letztlich anscheinend selbst seiner pluralistischen Haltung nicht treu bleibt, wenn er allen anderen ein besonderes Erkenntnisprinzip voranstellt: das Logische.<sup>52</sup> Nichtsdestoweniger wird bei *Lyotard* aufgrund der Unmöglichkeit, die Vielfalt allein durch das Logische zu strukturieren, gewiß eher die Pluralität in den Vordergrund gerückt als eine durch Logik herbeizuführende Widerspruchslosigkeit, die in einer substantiellen Identität des Heterogenen erfüllt wäre. In einer andern Hinsicht ist die These radikaler Heterogenität und damit die Unübersetzbarkeit von Sprachspielen, die „durch einen Abgrund voneinander geschieden sind“<sup>53</sup>, zu kritisieren, wenn man einräumt, daß diese in einer gemeinsamen, diese Spiele stiftenden Lebenswelt konstituiert sind und daß gerade dadurch auf der praktischen Ebene immer Übergänge beispielsweise zwischen deskriptiven und präskriptiven Sprach-

---

<sup>50</sup> Vgl. Stross 1991, S. 151.

<sup>51</sup> Benhabib 1997, S. 111. Wilber äußert sich ähnlich kritisch, wenn auch sehr allgemein zur Postmoderne: „Extreme Postmoderne [geht, B.P.P.] so von der noblen Einsicht, daß alle Perspektiven fairerweise beachtet werden müssen, zu der sich selbst widersprechenden Überzeugung über, daß keine Perspektive besser als irgendeine andere ist (sich selbst widersprechend, weil ihre eigene Überzeugung für viel besser gehalten wird als die Alternativen). So wurde unter der Wirkung der intensiven Anziehung des Flachlandes aus integral-aperspektivischer Bewußtheit einfach *aperspektivischer Unsinn* – der sich selbst widersprechende Glaube, daß kein Glaube besser als irgendein anderer ist – eine vollkommene Lähmung des Denkens, Wollens und Handelns angesichts einer Million Perspektiven, denen alle die gleiche Tiefe zuerkannt wird, nämlich keine“ (Wilber 2001b, S. 191-192. Hervorhebung von Wilber).

<sup>52</sup> „Es ist richtig, zu kritisieren, daß die scheinbare Einheit der Sprache die Illusion der Denkeinheit erzeugt. Wer aber mit *logischen Gründen* eine Metasprache ausschließt, erkennt letzten Endes doch etwas Übergeordnetes an: das Logische“ (Reese-Schäfer 1995, S. 102-103. Hervorhebung von Reese-Schäfer).

<sup>53</sup> Lyotard 1988, S. 203.

ebenen aufzufinden und auch aufzusuchen sind.<sup>54</sup> Gerade in der Erziehung provoziert das Gegebene manchmal eine (handlungsspezifische) Festlegung für eine Erziehungsperspektive und so z.B. auch den kritisch zu betrachtenden Übergang vom Sein zum Sollen. Dies ist z.B. eine, wenn auch sicherlich kritisch zu betrachtende Position *Kohlbergs*, der Psychologie (Sein) und Philosophie (Sollen) zusammenbindet, um zu klären, warum eine höhere Stufe auch eine bessere ist.<sup>55</sup> In der Postmoderne können solche Übergänge sicherlich nicht mehr universell, sondern nur noch lokal praktiziert und begründet werden (siehe unten bei Meder). Dennoch wäre es gerade in ethischer Hinsicht entlang solcher postmoderner Relativierung wichtig, auf den Unterschied zwischen einer entkörpernten und einer verkörpernten Perspektive zu achten, um ethischen Handlungen (theoretisch) nicht grundsätzlich den Boden zu entziehen. Hierbei ist wichtig, daß gerade das konkrete (leibliche) Handeln durch die Aufhebung einer pluralen Perspektive ermöglicht wird:

„Die Theorie der Lesarten ist eine Beobachterzuschreibung und nur solange möglich, wie ein eigenes Engagement nicht stattfindet. Ein Handelnder aber kann nicht sagen, seine moralische Ueberzeugung sei nur eine „Lesart“; wer das tut, riskiert die Grenzen des moralischen Diskurses und könnte doch zugleich weder eine Handlung rechtfertigen noch entschuldigen.“<sup>56</sup>

Aus einer *hermeneutischen* Perspektive müßte m.E. ebenso unterstellt werden, daß auch *kulturelle Verständnisse* trotz einer spezifischen Kontextualität zumindest teilweise übersetzbar sind, um so Übergänge und interkulturelle (interpersonale) Begegnungen anzustreben. Es ist wohl sinnvoll anzunehmen, daß viele auch der ganz besonderen kulturellen Narrationen in irgendeiner Weise auf einen gemeinsamen, wenn auch dynamischen und sich verändernden lebensweltlichen Horizont bezogen sind und eine (internarrative) Übersetzbarkeit erlauben (wenn dies auch nicht vor dem Hintergrund der Annahme einer Universalsprache verstanden werden muß).<sup>57</sup> So ist auch der These zuzustimmen, daß Konsens bzw. auch „eine herrschaftsfreie

---

<sup>54</sup> Vgl. Reese-Schäfer 1995, S. 102.

<sup>55</sup> Vgl. Kohlberg 1987, S. 31. „Ein Entwicklungspsychologe müßte schon ein Narr sein, wenn er sich mit Behauptungen zum Problemkreis > Vom Sein zum Sollen< in die Höhle der Philosophen-Löwen wagt [...] – es sei denn, er wäre dazu gezwungen. Ich bin der Überzeugung, daß Entwicklungspsychologen es am Ende aus zwei Gründen dennoch tun müssen. Zum einen ist es für jede ethisch oder philosophisch begründete erzieherische oder anderweitig praktische Anwendung von Forschungsbefunden nötig. Zum anderen glaube ich [...], daß eine psychologische Ethiktheorie auch als psychologische Theorie unvollständig ist, wenn ihre philosophischen Implikationen nicht ausbuchstabiert werden“ (Kohlberg zitiert nach Kohlberg 1997, S. 309). Auch in dieser Arbeit wird zu begründen versucht, warum die über personale Identität hinausführenden Entwicklungsstufen bedeutsam und dementsprechende pädagogische Interventionen sinnvoll sein könnten.

<sup>56</sup> Oelkers 1992, S. 93. Aus buddhistischer Sicht ist dann nicht nur das (radikal) dekonstruktive Denken von Bedeutung (Beobachter), das auch diese Lesarten selbst aushebelt (s.u.), sondern vor allem auch die Fähigkeit, dieses Denken gewissermaßen auszusetzen, um auf der konventionellen Ebene handlungsfähig zu bleiben. Hier werden dann sicherlich auch Bewertung vollzogen, die aus mahayanischer Sicht letztlich allerdings nur heuristischen erkenntnistheoretischen und ethischen Charakter haben.

<sup>57</sup> In diesem Sinne gälte es vor dem Hintergrund der Akzeptanz des Besonderen, nach interkulturelle Verbindungslinien zu suchen: „*Konstruktive Postmoderne* [...] nimmt befreit vom Pluralismus die vielfältigen Kontexte auf [...] und verwebt sie zu Netzwerken mit einer Vielfalt innerer Beziehungen. [...] Dieser Integral-Aperspektivismus – diese Einheit-in-Verschiedenheit, dieser universale Integralismus – erschließt globale Zwischenbeziehungen, ineinander verschachtelter Nester und riesige Holarchien von sich wechselseitig bereichernder Umarmung und verwandelt so pluralistischen ‚Haufismus‘ in integralen Holismus“ (Wilber 2001b, S. 193, Hervorhebung von Wilber). Diese „vernetzende“ Haltung wäre gerade auch in ethischer Hinsicht von großer Bedeutung.

Kommunikation nicht einfach apriori als unmöglich anzusehen ist [...]. Insofern behält Habermas gegen Lyotard recht.<sup>58</sup> Im Sinne der Möglichkeit von Verständigung ist auch schon bei Wittgenstein die Idee einer prinzipiellen Übersetzbarkeit, wenn auch nicht die Identität von Sprachspielen, in dem Konzept der *Familienähnlichkeiten* angelegt, insofern die Ähnlichkeiten „einander übergreifen und kreuzen.“<sup>59</sup>

Neben diesen nur vage ausgeführten Kritikpunkten ist abschließend in einer interkulturellen Perspektive doch besonders zu betonen, daß *Lyotard* insgesamt bemüht ist, das andere des Begriffs zurückzugewinnen, indem er sich eine Wahrnehmung vorzustellen versucht, „die gerade nicht von der ständig möglichen Vergewisserung des »ich denke« begleitet ist.“<sup>60</sup> Er ist also bemüht, jenen Hinweise auf das *Gegebene* (z.B. in Theater, Politik, Ökonomie, Mythologie, Theologie) wieder nachzugehen, die „mit einem obsoleten Wahn im abendländischen Denken brechen, mit dem Wahn eines Entzugs der Formen der Gebung zugunsten der Vorherrschaft des Kalküls und des Geschmiedeten.“<sup>61</sup> *Lyotard* ist bemüht, „die Wahrnehmung ohne bewußtes Subjekt zu denken und damit auch ohne [denkerisch herbeigeführte, B.P.P.] Einheit.“<sup>62</sup> Wie ähnlich auch *Adorno* will er das vielfältig (präreflexiv) Gegebene – für *Adorno* das Nicht-Identische – , das im Logozentrismus unterdrückt wurde, wieder zur Geltung bringen, wobei er dieses wie *Adorno* im sprachlichen Raum zu realisieren versucht.<sup>63</sup> So läßt sich auch bei *Lyotard* ebenso wie bei *Adorno* oder auch *Nagarjuna* von einer immanenten und zielgerichteten Kritik sprechen, insofern auch er – sehr vereinfacht ausgedrückt – die logisch-sprachlichen Mittel nutzt, um auf seine spezifische Weise darüber hinaus gehen zu können bzw. das Gegebene, eine spezifische Erfahrung sichtbar zu machen. In dieser Perspektive bleibt das Logisch-Sprachliche auch bei *Lyotard* prinzipiell nicht als letztes Prinzip oder als etwas Übergeordnetes bestehen, sondern erscheint es gleichsam als ein Floß, das am anderen Ufer zurückgelassen werden könnte. Allerdings kann festgehalten werden, daß *Lyotard* keine anderen als sprachliche Erkenntnismittel zur Verfügung stehen, was auch zur Frage führte, in welcher Weise dieses Gegebene dann erscheinen soll, wenn nicht wieder in einem rein sprachlichen, erneut trennenden Erkenntnisakt.

So, wie *Lyotard* nicht-sprachliche Erkenntnismethoden verschlossen bleiben, so ist es bei ihm m.E. nicht möglich, das vermeintlich Gegensätzliche in einer nicht-deformierenden Weise zu versöhnen. Für *Nagarjuna* läßt sich aber (wie ähnlich auch für Merleau-Ponty) gerade die auf der konventionellen Ebene hervortretende – und von *Lyotard* (aus buddhistischer Sicht auf relativer Ebene) zu Recht postulierte – Pluralität und die damit einhergehende Gegensätzlichkeit

---

<sup>58</sup> Mall 1995, S. 96. Es gilt auch in hermeneutischer Perspektive, einen mittleren Weg zwischen totalem Dissens und absolutem Konsens aufzusuchen, wenn totales Verstehen bzw. Identität auch nur eine „regulative Idee“ sein kann (vgl. Mall 1989, S. 98. Zum postmodernen Verhältnis von Dissens und Konsens vgl. Mall 1995, S. 95).

<sup>59</sup> Wittgenstein 2001, S. 787 (Philosophische Untersuchungen § 66).

<sup>60</sup> Reese-Schäfer 1995, S. 92.

<sup>61</sup> Lyotard 1986, S. 29.

<sup>62</sup> Reese-Schäfer 1995, S. 92.

<sup>63</sup> Wellmer liest Adornos Rehabilitierung des Nichtidentischen in der (sich für dieses Nichtidentische öffnenden) Kunst in einer Weise, die es u.a. erlaubt, ein dezentriertes Subjekt zu denken, in dem sich die Besonderheit und Vielschichtigkeit der dezentrierten und pluralen Welt widerspiegelt; dadurch will er die Philosophie Adornos als „Philosophie der Postmoderne“ verstanden wissen (Wellmer 1985, S. 160). Adorno selbst denkt tatsächlich ein „qualitatives Subjekt“, das auf die pluralen Qualitäten der Sache zu antworten vermag (Adorno 1975, S. 54. Siehe unten).

dadurch außer Kraft setzen, daß die vermeintlich voneinander getrennten Größen als voneinander abhängige Konstruktionen entlarvt werden. Selbst bei einem Sprachspiel des „Seins“, das jenes von „Nicht-Sein“ radikal ausschließt, bleibt es auf dieses, wenn auch negativ, bezogen, und es muß die grundlegende faktische, aber oft verborgene Gegenwart des Negativhorizontes, vor dem es sich abhebt, ertragen und anerkennen. *So weist also die Bedeutungslosigkeit und Unübersetzbarkeit eines Sprachspiels für und in ein anderes Sprachspiel, das als dessen Negation erscheint, im Prinzip auf eine grundlegende wechselseitige (negative) Relation und Verwiesenheit hin, die aus buddhistischer Perspektive gerade ihre Leerheit evident macht:* auch „Differenz“ wäre, wie angedeutet, in dieser von *Nagarjuna* inspirierten Perspektive als begriffliche Position auszusetzen.<sup>64</sup> Nach diesem Verständnis machte dann beispielsweise ein „präskriptives“ Urteil nur Sinn, wenn es in der Abgrenzung ein „deskriptives“ gibt und umgekehrt (so, wie auch ein „Lehrer“ durch den „Schüler“ oder „Licht“ durch „Dunkelheit“ konstituiert ist). Auf der konventionellen Ebene scheinen sich solche sprachlichen Positionen oftmals antagonistisch gegenüberzustehen.<sup>65</sup>

Auch das *Entstehen in Abhängigkeit* (Pratitya-Samutpada) drückt zwar zum einen die Anerkennung des realen Entstehens existentieller Pluralität (auch der Sprachspiele) in der Welt aus, kulminiert zum anderen über die Betonung des wechselseitigen Konsituationsverhältnisses letztlich aber im Verständnis der (auch die Phänomene ermöglichenden) Leere. Aus der Perspektive von *Shunyata* haben die Dinge keine feste Grundlage, und sind gerade dadurch nicht „substantiell“ verschieden; dies ist aus buddhistischem Blickwinkel die leiblich zu realisierende „Identität des sich Widersprechenden“, eine (nicht-gleichmachende) Einheit in Verschiedenheit.<sup>66</sup> So, wie *Lyotard* aber nun diese *Mahayana-* bzw. *Madhyamaka-*Sichtweise unbekannt ist, so ist auch seine wenn auch kritisch-rationale Suche nach einer Wahrnehmung ohne Subjekt mit der buddhistischen Methodologie sicherlich nicht zu vereinbaren. Gleichwohl bringt er nach buddhistischem Verständnis den einen (konventionellen) Pol der Wirklichkeit mit dem Pluralitätspostulat voll zum Ausdruck, vernachlässigt aber die m.E. vor allem in ethisch-(inter)kultureller und hermeneutischer Hinsicht notwendigen (sprachlichen) Übergänge und Verbindungslinien, durch die eine Bewertung und Vergleichbarkeit der Sprachspiele und Bedeutungskontexte durch die Aufhebung der Separatheit und Beziehungslosigkeit der Sprachspiele überhaupt möglich wäre. In ähnlicher Weise, wie nun *Lyotards* Philosophie vor allem hinsichtlich der Verlagerung des Subjekts in das plural und widersprüchlich gefaßte Sprachliche einen bedeutenden Anknüpfungspunkt für den Buddhismus darstellt, ist es möglich, auch durch den Blick auf an *Lyotard* anschließende bildungsphilosophische Arbeiten solche Verbindungslinien zutage zu fördern. Hierbei sind im folgenden vor allem die Arbeiten von *Norbert Meder*, aber auch jene von *Christoph Koller* und auch *Arndt Richter* bedeutsam, deren spezifische pädagogische Rezeptionen insbesondere der Philosophie *Lyotards* wichtige Impulse für eine komplementäre interkulturell per-

<sup>64</sup> Diese Kritik richtet, wie erwähnt, Loy gegen Derrida (vgl. Loy 1992a, auch Coward 1990).

<sup>65</sup> Aber so, wie auf der konventionellen Ebene bestimmte Positionen (aufgrund ihrer Verdinglichung) unüberbrückbar und so möglicherweise dann gleichwertig erscheinen, so wäre entlang der *Madhyamaka-*Philosophie auf konventioneller Ebene (ebenefalls aufgrund einer nun einseitigen Objektivierung) auch die Überhöhung einer spezifischen Position denkbar. Beide Alternativen sind aus absoluter Perspektive zu verwerfen, wobei aber eben gerade die *verkörperte* Dekonstruktion (der Verdinglichung) im Gegensatz zu *Lyotard* wieder einen Übergang zwischen den Positionen und den Subjekten aufscheinen lassen soll.

<sup>66</sup> Vgl. das *Shunyata-*Kapitel.

spektivierte bildungstheoretische Fruchtbarmachung identitäts- und subjektkritischer Ansätze liefern.

#### 4.1.2 Der Sprachspieler oder das Subjekt als „Superzeichen“

Das hier interessierende Konzept des Sprachspielers steht im Kontext der sogenannten Sprachspielthese, die zu konstruktivistischen Theorien, in denen Subjekt und Wirklichkeit (wie auch im Buddhismus und bei Merleau-Ponty, s.u.) als in einem wechselseitigen (Generierungs-)Verhältnis stehend gedacht werden, gezählt werden kann.<sup>67</sup> Die Sprachspielthese steht vor allem in Zusammenhang mit der (schon z.B. bei Schleiermacher und Humboldt angelegten) linguistischen Wende (linguistic turn) der Philosophie, welche in der sogenannten Postmoderne beispielsweise im Rekurs auf *de Saussure* und *Lévi-Strauss* und auch auf die Sprachphilosophie von *Searle*, *Peirce* und (insbesondere bei Lyotard) von *Wittgenstein* zum Ausdruck kommt.<sup>68</sup> Die linguistische Wende befreit die Philosophie von einem Denken, daß von einer sprachunabhängigen tieferliegenden Bedeutungsdimension ausgeht bzw. von der Idee, daß Sinn und Bedeutung der Welt im Inneren (des Bewußtsein) des Subjekts manifestiert sind. Ebenso wird ein referenztheoretisches und ein schon bei *Aristoteles* lebendiges ontologisches Identitätsdenken unterminiert, das von der *Identität* zwischen Wörtern und Dingen ausgeht. In der linguistischen Wende wird demgegenüber vielmehr betont, daß die (nur noch verweisende) *Sprache selbst als der Ort der Generierung von Wirklichkeit begriffen werden muß*, und es gibt nach diesem Verständnis keine grenzüberschreitende Möglichkeit, anders als über Sprache zur Erkenntnis zu gelangen.<sup>69</sup> Sprache bleibt dabei rekursiv immer wieder auf sich selbst verwiesen, denn es gibt keinen übergeordneten Standard, von dem aus über die in Konventionen verankerte Sprache *geurteilt* werden kann. Was nicht sagbar ist, entzieht sich dem Wissen bzw. wovon „man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.“<sup>70</sup> Die Welt besteht demnach für uns aus „Tatsachen“ bzw. aus Aussagen über Dinge, nicht aus diesen Dingen selbst.<sup>71</sup> In einer gleichsam zweiten, nämlich pragmatischen Wende (pragmatic turn) wird dann dieses Denken vor allem bei dem späteren *Wittgenstein* (nämlich in den „Philosophischen Untersuchungen“) zu einer *Gebrauchstheorie* der Bedeutung weitergeführt, wodurch sich *Wittgenstein* u.a. auch von dem Verweischarakter der Sprache abwendet und er auch die Idee einer Universalsprache zurückweist, entlang deren Bedeutungen noch als auf logisch identifizierbare Elementarsätze zurückführbar verstanden wurden. Bedeutungen liegen nicht mehr in einer objektiven Welt, sondern sind nur im Kontext des *konkreten Gebrauchs* einer prinzipiell offenen Sprache verstehbar; sie finden ihren Aus-

---

<sup>67</sup> Vgl. Richter 1997, S. 75.

<sup>68</sup> Vgl. Fromme 1997, S. 83. Interessant ist in unserem Zusammenhang, daß Merleau-Ponty vermutlich einer der ersten Philosophen ist, die de Saussures „Cours de linguistique générale“ rezipiert haben. Hier gibt es Impulse, die gleichermaßen auf Merleau-Ponty wie auch auf sogenannte postmoderne oder poststrukturalistische Kritiker gewirkt haben. Beispielsweise rekurriert Derrida wie Merleau-Ponty in seinen Arbeiten unter anderem auf Phänomenologen auf Husserl oder de Saussure: „Bemerkenswerterweise hat der Entwurf Jacques Derridas zu einer Schrift-Lehre, einer Grammatologie, denselben Hintergrund wie die philosophischen Strömungen, die ihm vorausgehen; denn sein Werk beginnt mit dem Studium von Husserl und Saussure.“ (vgl. Olesen 1998, S. 543; vgl. auch Derrida 1999).

<sup>69</sup> Vgl. Fromme 1997, S. 87.

<sup>70</sup> Wittgenstein 1963, S. 115 (Tractatus § 7).

<sup>71</sup> Wittgenstein 1963, S. 11 (Tractatus § 1.1).

druck so in einer Vielfalt von (auch immer neu zu generierenden) Sprachspielen.<sup>72</sup> Erkenntnis, die nicht mehr widerspruchsfrei zu einer Einheit gebracht werden kann und nur noch partiell erscheint, konstituiert sich in dieser Perspektive aus der Analyse und der Rekonstruktion der *Sprachverwendung* und resultiert nicht aus dem unmittelbaren Begreifen einer äußeren „Realität“. Diese (dekonstruktive) Wendung ermöglicht u.a. parallel zu *Nagarjuna*, daß die philosophischen Kategorien (Sein, Nicht-Sein, Wahrheit, Identität, Nicht-Identität) selbst genügend in den kritischen Blick geraten und der ihnen vermeintlich unterliegende objektive Grund (auch des Subjekts) sowie darauf bezogene metaphysische Hypostasierungen in Frage gestellt werden können. Überdies impliziert diese Wendung nicht, daß Sprache überhaupt geopfert werden muß, sondern vielmehr, daß ein Sprechen gewonnen werden kann, das sich seiner epistemologischen Grenzen und seiner Verortung in einem konventionell existierenden Sprachhorizont bewußt ist.

Dieser Hintergrund bildet im großen und ganzen den Anknüpfungspunkt für *Norbert Meder*, der hier von besonderer Bedeutung ist, da sein „eigenständiger Theorieansatz“<sup>73</sup> innerhalb der Postmoderne-Rezeptionen im Anschluß an *Wittgenstein*, aber eben auch an *Lyotard* hinsichtlich der Beweglichkeit und der Konstruktivität der Sprache bzw. der sprachlich artikulierten Wahrheit und hinsichtlich der peripheren sprachlichen Struktur des „Subjekts“ eine zentrale bildungstheoretisch relevante interkulturelle Vergleichsbasis darstellt. *Meder*s Ansatz des *Sprachspielers* muß im Zusammenhang mit dem technologischen Wandel im Computerzeitalter verstanden werden, insofern dem Sprachspieler jene Kompetenzen überantwortet werden, die u.a. für einen kreativen und sinnvollen Umgang mit diesen (auch simulativen) Technologien notwendig sind; der Sprachspieler ist „das Bildungsideal des Zeitalters der neuen Technologien.“<sup>74</sup> Der Sprachspieler, der sich den „Programmen möglicher Welten“<sup>75</sup> zu Hause fühlt, erhebt keinen Absolutheitsanspruch für spezifische Sprachspiele. Wichtig ist hier solchermaßen

„das Bewußtsein der Perspektivität der Sprachspieler; Perspektive ist stets diese und nicht jene, d.h. sie ist stets nur eine **im Horizont vieler Möglichkeiten**.“<sup>76</sup>

In Sprachspielen kann demgemäß kein universaler Erkenntnisanspruch mehr erhoben werden, so, wie hinsichtlich des Sprachspielers, dessen Denkfigur *Meder* eben aus der *Wittgensteinschen* Spätphilosophie herausliest, dann auch rationale, auf Einheit zielende Erkenntnis nur bedingt als gültig ausgewiesen werden kann. Das Moment der Perspektivität wirkt sich gleichermaßen auf den Bildungsprozeß aus, insofern auch hier die Suche nach einer alle Sprachspiele umfassenden Identität bzw. nach einem Allgemeinen der Pädagogik aufgegeben wird:

„Wenn es keine letztbegründete Einheit unserer Sprache gibt, dann zeichnen wir als Erzieher nur partielle Ausschnitte von Welt auf eine Leinwand der Sprachspiele. Wir wissen bestenfalls lokal und unter eingeschränkten Prämissen einer begrenzten Grammatik, wie die Dinge der Welt ihren Lauf nehmen.“<sup>77</sup>

---

<sup>72</sup> Vgl. Fromme 1997, S. 88.

<sup>73</sup> Vgl. Fromme 1997, S. 240.

<sup>74</sup> Meder 1987, S. 47.

<sup>75</sup> Meder 1987, S. 47.

<sup>76</sup> Meder 1987, S. 27. Hervorhebung von Meder.

<sup>77</sup> Meder 1988, S. 81.

Hinsichtlich des Lehr-Lern-Prozesses bedeutet der Verzicht auf ein umfassendes Bildungsideal, das noch auf ein „Sinnganzes“ zurückzuführen wäre, daß Sinn nur noch fragmentarisch und *beispielhaft* in der Kommunikation und das Allgemeine nur noch in aktuellen kommunikativen Verweisungszusammenhängen von Beispielen erfaßt werden kann.<sup>78</sup> Gemäß der Sprachspielthese ist bildungstheoretisch so auch eher die Frage von Bedeutung, „wie der Sinn beim Lernenden in *Gebrauch* gebracht werden kann.“<sup>79</sup> Man könnte demnach sagen, der Sinn bzw. der Weg entsteht erst beim Gehen<sup>80</sup>, oder auch, der „als er selbst nicht explizierbare Verweisungszusammenhang zeigt sich, d.h. konkretisiert sich in Wegen.“<sup>81</sup> Erst also die konkrete Verkettung von Beispielen bzw. die aktuelle spezifische Verwendung von Beispielen, was *Meder* mit *William Stern* als *Transduktion* beschreibt<sup>82</sup>, ließe ein Allgemeines hervortreten, das in dieser Perspektive allerdings nicht als ein statisches Letztes identifiziert werden kann, sondern nur in Form einer *nicht-eindeutigen* Fortsetzung von Beispielen erscheint.<sup>83</sup> Damit wird u.a. auch metaphorischen und bildhaften Momente ein Vorrang gegenüber dem kategorisierenden und identifizierenden Begriff zugesprochen<sup>84</sup>, wodurch eine Parallele zu *Adornos* Kritik am identifizierenden Denken und zu seinem konstellativen Verfahren angesprochen ist (s.u.).<sup>85</sup> Bei *Adorno* wie auch bei *Meder* wird Einheitlichkeit zugunsten eines *ästhetischen Bewußtseins* geopfert, wodurch im Konzept des Sprachspielers ähnlich wie bei *Adorno* der Hinweis auf ein *qualitatives Subjekt* liegt, das für Unterschiede, für Neues, für Besonderes bzw. für Nichtidentisches sensibel ist und dem so die „Variation des Gegebenen“ aufgegeben ist.<sup>86</sup> Das ästhetische Bewußtsein (der Perspektivität) impliziert weiterhin eine Bejahung des (auch von *Merleau-Ponty* freigelegten) Aspekts der Widersprüchlichkeit rationaler Strukturen, die gemäß der Sprachspielthese auch als ein Impuls für Kreativität und der Erfindung neuer Sprachspiele betrachtet werden kann:

„LYOTARD schlägt vor, den Postmodernen Menschen als Sprachspieler in Paralogie zu verstehen. Versteht man unter Paralogie Widersprüchlichkeit [...], so heißt dies: Der Sprachspieler bejaht den Widerspruch als Kraft der Erfindung neuer Sprachspiele. Wir wissen aus der modernen Intelligenzforschung, daß Kreativität wesentlich auf abweichendem, divergentem Denken beruht. Der Widerspruch ist nur Ausdruck optimaler Divergenz. Schon aus logischen Gründen ist auf der Basis des Widerspruchs alles möglich, und der Sprachspieler ist faszinierter Mög-

---

<sup>78</sup> Vgl. *Meder* 1987, S. 66. Hier sind m.E. Parallelen zu *Merleau-Ponty* zu sehen, der das Allgemeine bzw. die Universalität des Wissens an die stets gefährdete, *je aktuelle Kommunikation*, die er mit Rationalität als Instrument der intersubjektiven Übereinstimmung gleichsetzt, zurückbindet (vgl. hierzu *Madison* 1986). Vernunft ist dann nicht die Suche nach unumstößlicher Wahrheit, sondern die Fähigkeit, auf der Suche nach wechselseitiger Übereinstimmung weiterzugehen (vgl. *Madison* 1986, S. 182); man könnte mit *Meder* sagen, im Feld aktueller Verweisungszusammenhänge weiterzuspielen.

<sup>79</sup> *Meder* 1987, S. 68. Hervorhebung von B.P.P. Dies impliziert dann die Zurückweisung eines reinen Sinnes, der jenseits kontextueller Bezüge verortet wäre. Im Buddhismus ist, wie gezeigt, in eben dieser Haltung der Wert des Wissens an pragmatischen Geltungskriterien zu messen. Der (dann therapeutische) Wert des Wissens bemißt sich daran, in welcher Weise es der leidnähilierenden Dekonstruktion des begrenzten Selbstbildes konkret dienlich ist.

<sup>80</sup> Vgl. hierzu auch *Varela/Thompson/Rosch* 1995, S. 326.

<sup>81</sup> *Meder* 1987, S. 66-67.

<sup>82</sup> Vgl. *Meder* 1987, S. 64-65.

<sup>83</sup> Vgl. *Meder* 1987, S. 69.

<sup>84</sup> Vgl. *Meder* 1996, S. 155.

<sup>85</sup> Vgl. auch *Richter* 1997, S. 72-73.

<sup>86</sup> Vgl. *Meder* 1987, S. 27-28. Vgl. auch *Fromme* 1997, S. 52-53 und *Richter* 1997, S. 71.

lichkeitsmensch. Darüber hinaus setzt der Widerspruch das Simulative frei, denn der Widerspruch vernebelt die Grenze zwischen Realität und Fiktion. Dies ist die Kraft des Irrationalen.“<sup>87</sup>

Diesbezüglich kann zu den Aufgaben postmoderner Pädagogik die Vermittlung spezifischer „Sprachspielkompetenzen“<sup>88</sup> gerechnet werden, um die einzelnen für den Umgang mit der Vielfalt der unzähligen (auch technologischen bzw. Computer-) Simulationen und mit den Sprachspielen zu wappnen. Hierbei stellen z.B. die Ausbildung von Differenz-, Perspektiven- und Übergangsbewußtsein, von Mehrsprachigkeit, von sprachlicher Sensitivität und eben von (auf divergentem beruhender) Kreativität mögliche pädagogische Ziele dar. Insbesondere in bezug auf die eigenständig zu initiiierenden transduktiven Übergänge ist dann auch „das Erziehungsziel einer sozial gebundenen, aber dennoch individuell freien Person angesprochen“<sup>89</sup>, denn der Sprachspieler muß den „fairen“<sup>90</sup> Fortgang des Sprachspiels bzw. das Weiterverfolgen der (im Beispiel angelegten Bedeutungs-) „Spur“ selbständig auf kreative Weise herbeiführen. Der Sprachspieler hat es in seinem perspektivischen Bewußtsein dabei vor allem mit einer Kreativität zu tun, die auf der Offenheit des Gegebenen aufruht und von dort aus nicht nach Bekanntem sucht: „Unbestimmtheit ist die Bedingung der Möglichkeit des kreativen Prozesses.“<sup>91</sup> *Fromme* stellt in diesem Zusammenhang heraus, daß es dem Sprachspieler also nicht um Immer-schon-Gewußtes geht, „sondern um ein über gegebene Grenzen Hinausstrebendes, dessen Ziel nicht von vornherein feststeht, sondern im Spiel erfunden (und nicht nur gefunden) wird.“<sup>92</sup> Der Sprachspieler ist nun einmal ein Erfinder neuer Sprachspiele und so neuer (Computer-) Welten.<sup>93</sup> Der Sprachspieler ist in dieser Perspektive – gemäß der Sprachspielthese und dem konstruktivistischen Verständnis – der Mitproduzent der „Wirklichkeit“, die letztlich nicht vorgängig und unabhängig und von seinen sprachlichen Deutungen besteht. Dies impliziert, daß es nicht mehr um die Suche nach einer die Welt exakt abbildenden Sprache geht bzw. um die sprachliche Freilegung überzeitlich existierender Wahrheiten und Bedeutungen, sondern um die (auch intersubjektive und kommunikative) Art der Produktion unseres eigenen, je spezifischen Weltbildes<sup>94</sup>, „um die Prozedur der Erzeugung eines wahlfreien Textes“<sup>95</sup> und damit auch um die Verantwortung für die prinzipiell offene Gestaltung dieser Welt. *Meyer-Drawe* weist bezüglich einer die vernommene Wirklichkeit hinterfragenden Haltung, wie sie ja auch im Buddhismus zutage tritt, auf die problematischen Implikationen eines Denken hin, das es womöglich gänzlich aufgibt, einen Bezug zwischen Gedachtem und Wirklichem herzustellen, einen Bezug, der gerade in einer (extremen) konstruktivistischen Hinsicht aufgelöst werden könnte. Es könnte also zu Schwierigkeiten kommen,

---

<sup>87</sup> Vgl. Meder 1987, S. 49.

<sup>88</sup> Vgl. Fromme 1997, S. 306.

<sup>89</sup> Meder 1987, S. 65.

<sup>90</sup> „Die Ethik des Sprachspielers besteht ganz einfach darin, zu spielen und fair zu spielen“ (Meder 1996, S. 152).

<sup>91</sup> Meder 1987, S. 101.

<sup>92</sup> Fromme 1997, S. 100.

<sup>93</sup> Vgl. Meder 1987, S. 47.

<sup>94</sup> Vgl. Richter 1997, S. 75-76.

<sup>95</sup> Meder 1987, S. 181.

„wenn das Denken in sich kreist, vagabundiert durch ein Reich der Simulationen und seine Macht daraus zieht, daß es gar keinen Wert darauf legt, daß es auf Dingen aufruht, die Winke geben. Damit fiele auch jeder noch so fragile Zusammenhang mit dem menschlichen Handeln. Die Herrschaftsform im Reich der Simulationen ist zwar nicht nach dem Souveränitätsmodell zu begreifen, folgt aber einem Terror der Willkür.“<sup>96</sup>

Ein solches, extremes, sich in Simulationen verlierendes Denken birgt die Gefahr in sich, daß in eins mit einer solchen Haltung die Möglichkeit von intersubjektiv kommunizierbarer Erkenntnis überhaupt fragwürdig werden könnte, aber auch die Möglichkeit, den anderen in seiner Not und seinem faktischen Leid ernst zu nehmen. Im Buddhismus begegnet man der vor allem im *Mahayana* postulierten totalen Konstruktivität der Wirklichkeit (bzw. dem totalen simulativen, also verstellenden und vortäuschenden Charakter der Wirklichkeit<sup>97</sup>), wie gezeigt wurde, deshalb mit der Unterscheidung zwischen relativer und absoluter Wirklichkeit und insbesondere dem Zusatz, daß es zwischen den Alternativen des Seins und Nicht-Seins (oder des Scheins) des Empirischen immer um eine ethisch und soteriologisch inspirierte Entscheidung zugunsten des letzteren gehen muß. Auch bei *Meder* sehe ich die Implikation des Verlustes eines ethisch relevanten Realitätsbezuges und so einer Leugnung des Empirischen nicht, da es den Simulationen gerade um den sprachlich nicht darstellbaren, den nicht-identischen Rest, um die (nicht-sprachliche, sinnlich-leibliche) *Welt* geht.<sup>98</sup> Überdies überschneiden sich ja die Perspektiven der Sprachspieler (auch in ihrer leiblichen Gegenwart). Die jeweiligen Sprachspiele, die von verschiedenen Spielern gespielt werden, sind in ihrer Differenz und in ihrer je spezifischen Perspektive zwar zu akzeptieren, dennoch weist *Meder* darauf hin, daß gerade diese Sensibilität für Unterschiede und die (Wittgensteinsche) „Familienähnlichkeit der Perspektiven“ auch die Möglichkeit implizieren, „auch den anderen Sprachspieler in seiner alternativen Perspektive anzuerkennen.“<sup>99</sup> Der Sprachspieler könnte aufgrund seiner Sensibilität für Differenz und der Einsicht in seine eigene Perspektivität im Anschluß an den Abbruch seines Spiels sogar das Spiel des anderen als eine Alternative für einen *eigenen* Spielzug erkennen. Es gibt demnach keine völlige Getrenntheit der Sprachspiele, wengleich sicherlich aber auch kein übergeordnetes Bewertungs- oder Einheitskriterium.<sup>100</sup> Durch die Widerständigkeit des bzw. durch die Korrektur durch den anderen, der sein eigenes Sprachspiel seinem kommunikativen Gegenüber an die Seite und auch entgegenstellen kann – wenn er nicht vom Spiel ausgeschlossen wird –, wird m.E. in jedem Fall die Tendenz zur subjektiven (rationalen und emotionalen) Willkür geschwächt. Die Überschneidung ist fernerhin der besondere (nicht allgemeine) Ort pädagogischer Intervention, insofern der Pädagoge bei dem Abschluß und Beginn eines Sprachspiels unterstützend einwirken kann.

---

<sup>96</sup> Meyer-Drawe 1990, S. 42.

<sup>97</sup> Dadurch, daß die „objektive Wirklichkeit“ im Buddhismus illusionär ist und sich der Mensch in der offenen Leere bewegt, kann im Grunde nicht von *Simulation* eines nämlich Vorgängigen (eines Sprachspiels oder einer Welt) gesprochen werden. Mit *Meder* könnte man sagen, wir bewegen uns im „offenen Raum der Simulation von Simulationen“ (*Meder* 1996, S. 158).

<sup>98</sup> Vgl. *Meder* 1996, S. 158-159.

<sup>99</sup> Vgl. *Meder* 1987, S. 27.

<sup>100</sup> „Es kann zwar kein für alle Sprachspiele gemeinsames Merkmal angegeben werden, aber zwischen zwei beliebigen Sprachspielen kann vermöge der grundsätzlichen Dialektik von Erläuterung und Gebrauch stets eine Ähnlichkeit angegeben werden“ (*Meder* 1988, S. 79). Bei Nagarjuna bestünde die Ähnlichkeit der Sprachspiele, wie erwähnt, in ihrer grundlegenden bipolaren dialektischen Verwiesenheit und so in ihrer (vereinenden) Substanzlosigkeit (*Shunyata*).

Von besonderer Bedeutung ist im vorliegenden identitätskritischen (interkulturellen) Zusammenhang diesbezüglich, daß eine einheitlich gefaßte (vergesellschaftbare und objektivierbare) Subjektivität, die einen stringenten und widerspruchsfreien Sinn in sich trägt, durch das Primat des subjektkonstituierenden pluralen Sprachlichen fragwürdig wird. Der Sprachspieler existiert weder auf der Grundlage einer einheitlichen Erkenntnis noch auf der Grundlage eines metaphysisch substantialisierten Selbst oder einer solchen Identität<sup>101</sup>, wodurch ihm eine nichtbestimmbare Offenheit eignet, die das Potential zur gesellschaftlichen Veränderung, zur „Überraschung“ bzw. zur „Revolte“ in sich birgt.<sup>102</sup> Das „Innere“ des Subjekts wird als reine in Sprachspielen sich konstituierende Artikulation aufgefaßt; mit *Merleau-Ponty* ließe sich sagen: „[...] es gibt keinen inneren Menschen“<sup>103</sup>, und dies vor allem im Hinblick auf die Annahme, daß eben ein substanzartiger Subjektkern im Inneren der menschlichen Existenz, der unabhängig vor und von der (sprachlichen) Welt existieren soll, nicht auszuweisen ist. Das neuzeitliche autonome Subjekt kann in dieser Perspektive nicht mehr legitimiert werden:

„Wenn das Innere ein Zug der Sprache ist, dann ist das recht verstandene menschliche Subjekt der Sprachspieler [...]“<sup>104</sup>

Damit kann auch beispielsweise dann insbesondere *Mollenhauers* Verständnis von intentionalen Subjekten, die *vor* der Kommunikation bestehen sollen, nicht mehr aufrechterhalten werden, was bedeutet, daß auch der Raum für Neues geöffnet werden kann, da die Aktualisierung eines vorformulierten Identitätsziels nicht mehr vordergründig ist und dieses Neue nicht mehr in starrer teleologischer Haltung verdecken kann.<sup>105</sup> Der einheitliche gefaßte Zustand des Subjekts kann weiterhin über die Anerkennung der *Pluralität* der Sprachspiele in Frage gestellt werden, denn die auch widersprüchlichen Sprachspiele müssen sich in einer narrativen bzw. sprachlich konstituierten Identitätsstruktur niederschlagen; es gibt eben mehrere Identitätsspiele, die das Subjekt spielen kann bzw. spielen muß. Die Zersplitterung der Identitätsgrenzen betrifft dabei vor allem unser Denken und unser Verständnis eines Selbst, das bei *Meder* in der Unterscheidung zwischen den neuzeitlich-modernen und postmodernen Idealen nicht mehr als Fixpunkt der Identität erscheint:

„**Intensität, Sensibilität, Differenz** und **Grundlosigkeit** sind die Themen unserer Zeit. **Form, Rationalität, Einheit** und **Grund** waren die Themen der **Neuzeit** und der **Moderne**. Und diese Probleme scheinen auf eigentümliche Weise gelöst. Die Neuzeit und Moderne hat versucht, den Menschen in den Grundformen seiner Werke zu begreifen. Sie hat sein Handeln als Rationalität verstanden, sein Selbst als individuelle Einheit und als Grund aller

---

<sup>101</sup> Vgl. Meder 1996, S. 154.

<sup>102</sup> Vgl. Meder 1996, S. 155.

<sup>103</sup> Merleau-Ponty 1966, S. 7.

<sup>104</sup> Meder 1988, S. 74. Wenn dann die Einheit der Sprache (und des Denkens) obsolet wird (s.o.), dann kann auch an der inneren Einheit des Subjekts nicht mehr festgehalten werden (vgl. hierzu auch Loy 1988).

<sup>105</sup> Auch im Buddhismus gibt es sicherlich die Idee graduellen Fortschritts. Diese muß aber in der konkreten meditativen Praxis fallengelassen werden, da Ideen wie auch Konzeptualisierungen in einem antagonistischen Verhältnis zu solchen Entwicklungsprozessen stehen. Überdies gründet sich dieser Prozeß ja auf das Verständnis von Shunyata bzw. Anatman und nicht auf identitäts- oder subjekttheoretische Hypostasierungen.

Erkenntnis. / Dieses Selbstverständnis ist unglaubwürdig geworden. Wir sind **nicht** Grund, Ursprung und Zentrum der Welt, unser Selbst ist meist **irrational** und unsere Werke lassen sich **nicht** als Konstruktionen aus wenigen Form-Atomen begreifen.<sup>106</sup>

Dadurch, daß der Sprachspieler, der bezüglich seiner Spielzüge nur noch als „Superzeichen“<sup>107</sup> zu verstehen ist, nicht mehr der Einheit und der Rationalität verpflichtet ist, offenbaren sich ihm Erfahrungsdimensionen, die auch dem anderen des Rationalen zugewandt sind, wie beispielsweise dem grundlegenden menschlichen Aspekt des Emotionalen, das seinerseits die Fragwürdigkeit widerspruchsfreier Identität ausweist:

„Wir folgen nicht nur rationalen Spuren, sondern werden geführt durch die **Intensität** unseres Gefühls. Wir sind nicht nur Grund und Zentrum unseres Erkennens und Handelns, sondern auch die Folge und die Peripherie unserer **Emotionen**, die uns spontan erfassen. [...] Wir sind nicht nur Einheit, sondern auch die **Vielfalt** unserer Gefühle.“<sup>108</sup>

Aufgrund des Umstandes, daß sich für *Meder* in der Postmoderne das Rationale mehr und mehr in die Maschine verlagert, tritt das cartesianische Subjekt nunmehr in der Gestalt der künstlichen Intelligenz auf<sup>109</sup>, wodurch sich dem Sprachspieler eben die Möglichkeit eröffnet, z.B. *das Emotionale und das Leibliche als spezifische menschliche Existenzgrundlagen wiederzugewinnen*. Richter verweist diesbezüglich darauf hin, daß solches kritische Denken nicht dazu führen dürfe, den Emotionen (und dem Irrationalen) gänzlich freien Lauf zu lassen, „denn ansonsten würde der Terror nur seine Quelle wechseln“; auch Gefühle könnten zu Herrschaftszwecken mißbraucht werden.<sup>110</sup> Richter betont weiterhin, daß trotz dieser Gefahr, wie auch oben schon bei *Meder* auf spezifische Weise deutlich wurde, aber vor allem ein emanzipatorischer Gehalt in den Sprachspielen liegt, insofern die Sprachspieler im Sinne *Liotards* Widerstreite aufdecken könnten:

„Das postmoderne Bildungsideal ist nicht das identitätsbestimmte Subjekt, sondern ein durch divergente Sprachspiele geprägtes Subjekt. Dieses Ideal orientiert sich an einem Gerechtigkeitsmodell, das auf Verschiedenheit und nicht auf Gleichheit setzt“<sup>111</sup>

Auf die Schwierigkeit, *alle* relevanten Sprachspiele im Sinne eines nicht-reduktiven Gerechtigkeitsmodells zu aktualisieren, wurde allerdings schon oben bei *Liotard* hingewiesen. Eine solche Aufgabe, wäre sie abschließbar, setzte überhaupt eine besondere Vernunft voraus, wodurch

---

<sup>106</sup> Meder 1987, S. 107-108. Hervorhebung von Meder („/“ markiert einen Absatz). Zu den neuzeitlichen Merkmalen vgl. auch Kapitel 4.2.1.

<sup>107</sup> Vgl. Meder 1996, S. 154.

<sup>108</sup> Meder 1987, S. 108. Hervorhebung von Meder. Insgesamt betrachtet, könnte man sagen, daß Meder hier Ergebnisse der Abhidharma-Analyse unterstreicht, insofern auch in dieser Analyse die Skandhas bzw. u.a. Gefühl, Bewußtsein und Formationskräfte, zu denen auch das Denken gezählt werden kann, als uneinheitlich, zersplittert und bar eines Identitätskerns ausgewiesen werden.

<sup>109</sup> Vgl. Meder 1987, S. 22.

<sup>110</sup> Richter 1997, S. 74 (Fußnote 16).

<sup>111</sup> Richter 1997, S. 79.

es auch möglich würde, die „Heterogenität der Rationalitätstypen“, die mit der Heterogenität der Sprachspieltypen einhergeht, zu akzeptieren, aber auch zwischen ihnen zu vermitteln, ohne die „Unterschiedlichkeit zu relativieren oder gar zu negieren.“<sup>112</sup> Diese Kompetenz stellt für *Welsch* eine „transversale Vernunft“ dar. Transversalität stellt auch eine *formale* Form von Kohärenz dar, die sich nicht auf der Ebene inhaltlicher Bestimmungsversuche befindet. Verschiedene Identitätszustände und -Formen sind nach *Welsch* durch eine Art „Band“ verbunden, das das Übergehen zwischen verschiedenen Identitätskonstruktionen ermöglicht.<sup>113</sup> *Welsch* bestimmt das Verhältnis zwischen transversaler Vernunft und den Sprachspielmodi mit Bezug auf *Lyotard* folgendermaßen:

„Genau besehen, bewegt sich alles, was Lyotard konstatiert, im Medium transversaler Vernunft. Denn welche Instanz ist es denn, die generell den radikalen Unterschied von Diskursarten analysiert, ihn in konkreten Fällen versteht und aufdeckt, daß dieser Unterschied für die Verwirrung derer, die ihn nicht erkennen, verantwortlich ist?“<sup>114</sup>

*Richter* betont, daß diese Art von Vernunft charakteristisch für die Vernunft des postmodernen Subjekts ist, „das nicht mehr von der Idee einer einheitlichen Vernunft bestimmt ist, sondern bei dem die Einheit nur noch Ausdruck einer Differenzbeziehung von Rationalitätsformen ist.“<sup>115</sup> Dieses Subjekt wird bei *Richter* in Anschluß u.a. an *Meder* eben als postmodernes Bildungsideal bestimmt. Ebenfalls in bildungstheoretischer Perspektive und ebenfalls in Anlehnung an *Lyotard* bemüht sich *Christoph Koller* um eine vergleichbare Integration postmoderner Theorieelemente in den erziehungswissenschaftlichen Diskurs. Dabei bezieht auch er sich auf die Konzeption von *Meder*. *Koller* kritisiert zunächst an *Meder*, daß er politisch-ethische Fragestellungen weitgehend ausklammere und die Ethik allein darin zum Ausdruck komme, daß der Sprachspieler fair spiele bzw. daß er weiterspiele.<sup>116</sup> Auch bliebe unklar, ob Bildung eine normative Bedeutung zukomme, da *Meder* offenlasse, was „Bildungsideal“ bedeute. *Koller* hingegen bezieht seiner eigenen Aussage nach eine normative Position, indem Bildung seiner Ansicht nach sein *solle*, diese allerdings nicht mehr als Vereinheitlichung differenter Elemente verstanden werden könne, sondern eher als „Anerkennung, Offenheit und Ermöglichung des Widerstreits.“<sup>117</sup> Weiterhin betont *Koller*, daß die ethische Dimension, die in *Lyotards* Widerstreits enthalten sei, über *Meders* Forderung zum Weiterspielen bzw. Weitermachen hinausgehe, und zwar insofern, als „Lyotard neben dem Zwang zur Verkettung (dem „Weitermachen“) das Geltendmachen des bisher Nicht-Artikulierbaren als ethisches Kriterium einführt.“<sup>118</sup> Meiner Meinung nach ist aber gerade das Moment des Geltendmachen des Nicht-Identischen bzw. des noch nicht zur Sprache Gebrachten bei *Meder* im Postulat der *nicht-eindeutigen*, also prinzipiell offenen Fortsetzung

---

<sup>112</sup> Richter 1997, S. 83.

<sup>113</sup> Vgl. *Welsch* 1996, S. 847-849. Vgl. hierzu auch *Klika* 2000, S. 297-299.

<sup>114</sup> *Welsch* 1997, S. 311.

<sup>115</sup> Richter 1997, S. 84.

<sup>116</sup> Vgl. *Koller* 1999, S. 154.

<sup>117</sup> Vgl. *Koller* 1999, S. 154.

<sup>118</sup> *Koller* 1999, S. 154. Dies ist ein wichtiger Punkt auch hinsichtlich der Legitimierung der Beschreibung und Fruchtbarmachung des Buddhismus, und zwar insofern der Buddhismus als ein in der Erziehungswissenschaft noch nicht (oder kaum) Artikuliertes zur Sprache gebracht werden muß, dann zur Kenntnis genommen würde und möglicherweise gleichberechtigt neben anderen ethischen oder erkenntnistheoretischen Konzepten stehen könnte.

(von Beispielen, Sprachspielen) bzw. im bildungsrelevanten Darstellen von „etwas als anderes im anderen des anderen“<sup>119</sup> impliziert, so, wie auch aufgrund der Familienähnlichkeit und der Differenzsensibilität und entlang des pluralitätsbeflissenen Gerechtigkeitsdenkens<sup>120</sup> der *andere* Sprachspieler in seiner alternativen Perspektive grundsätzlich anerkannt wird. *Koller* hingegen fundiert seine ethische Dimension entlang des postulierten Erfordernisses, dem „Widerstreit gerecht zu werden“ (Lyotard) und eine Sprache zu finden, durch die diese nichtartikulierten Ansprüche formuliert werden können. Bei einem Widerstreit handelt es sich, wie gezeigt wurde, um das Zusammentreffen von zwei Diskursarten. Um diesen gerecht zu werden, ist es nach *Lyotard* notwendig, den Übergang in einen Rechtsstreit zu verhindern, denn in diesem besteht die Gefahr, daß der Streit durch die Unmöglichkeit, auf einen Meta-Diskurs zu rekurrieren, eben zugunsten einer Seite entschieden wird. Dadurch wird der Streit aber auch nur innerhalb einer Diskursart aufgelöst, wodurch eine Seite nicht zu ihrem Recht kommt bzw. ihr Anliegen keinen angemessenen sprachlichen Ausdruck findet. Das macht es demgemäß erforderlich, dem „Widerstreit gerecht zu werden“ (Lyotard) und eine Sprache zu finden, durch die diese nichtartikulierten Ansprüche formuliert werden können. Im Anschluß an diese und andere Gedanken *Lyotards* entwickelt *Koller* folgenden – m.E. auch für *Meder* zutreffenden – Bildungsgedanken:

„Die Konsequenz dieser Überlegungen für die Bildungstheorie könnten darin bestehen, Lyotards Forderung, dem Widerstreit gerecht zu werden, auch als Anspruch an Bildungstheorie zu begreifen. Bildung würde dann einerseits die Aufgabe bedeuten, die Pluralität und Heterogenität der Sprachspiele und Diskursarten anzuerkennen und zu bejahen, statt sie auf eine vermeintlich zugrundeliegende Einheit zurückzuführen beziehungsweise eine solche Einheit als Ziel anzustreben. ‚Gebildet‘ wäre demzufolge nicht das einheitliche Subjekt, sondern ein Subjekt, das seine eigene Gespaltenheit und Vielfältigkeit ebenso anerkennt wie die radikale Vielfalt anderer Subjekte und ihrer Artikulationsformen. Bildung bestünde zum anderen aber darüber hinaus auch im (Er-) Finden neuer Sätze und Sprachspiele für das, was danach drängt, gesagt zu werden, aber mit den vorhandenen Möglichkeiten nicht gesagt werden kann. ‚Gebildet‘ in diesem Sinne wäre weniger das autonome als das kreative, paralogische Subjekt, das durch gezielte Regelverletzung Neues hervorbringt und dabei dem Widerstreit Geltung verschafft.“<sup>121</sup>

Kreativität als Erfindung neuer Diskursarten und Anerkenntnis von Pluralität der Sprachspiele in Form eines „Bewußtseins von Perspektivität“ wurde gleichermaßen schon bei *Meder* auch als bildungstheoretisches Moment geltend gemacht. Insofern gelangt *Koller* m.E. in diesem Zusammenhang prinzipiell nicht über *Meder* hinaus. Bezüglich dieser bei beiden (mehr oder weniger) formulierten Anerkenntnis bzw. Notwendigkeit des Geltend-Machens des Nicht-Artikulierten läßt sich allerdings grundsätzlich mit *Benhabib* fragen, ob durch die prinzipielle Anerkenntnis der Gleichwertigkeit von Diskursarten als pädagogisches Ideal nicht die Anerkenntnis bestehender Machtstrukturen impliziert ist.<sup>122</sup> Es wäre in dieser kritischen Sichtweise erforderlich, auf seiten des einzelnen nicht nur den Sinn für Noch-nicht-Artikuliertes (das kann

---

<sup>119</sup> Meder 1996, S. 158.

<sup>120</sup> Auch bei *Meder* ist nämlich der Sprachspieler um eine Gerechtigkeit bemüht, die „nicht in der Natur des Menschen liegt, sondern auf der Vielfalt der Sprachspiele beruht (vgl. *Meder* 1988, S. 84).

<sup>121</sup> *Koller* 2001, S. 47.

<sup>122</sup> Vgl. *Benhabib* 1997.

ja alles sein) zu schärfen, sondern auch Kriterien für eine *Bewertung* von unterschiedlichen Diskursarten und Sprachspielen bereitzustellen. Eine Ethik ist meiner Meinung nach nicht tragfähig, wenn sie vor allem in dem Gelten-Lassen und Aktualisieren fremder Ansprüche oder im „Weiterspielen“ besteht. Manchmal müssen m.E. eben besondere Stellungen bezogen und damit einige Sprachspiele zurückgewiesen werden. *Benhabib* bringt dies zum Ausdruck, wenn sie schreibt:

„Es ist zynisch zu leugnen, daß Sprachspiele zu einer Frage von Leben und Tod werden können und daß der Intellektuelle, statt Diener mehrerer Herren zu sein, Stellung beziehen muß.“<sup>123</sup>

Vielleicht müßte Bildung dann eher auch Aspekte berücksichtigen, wie sie *Bernhard* im Auge hat und die darauf zielen, eine gewisse Widerständigkeit des Subjekts gegenüber der Forderung zu entwickeln, allen gesellschaftlichen Anforderungen gleichermaßen Genüge zu leisten. Ich-Stärke respektive Ich-Identität wäre demnach vielleicht doch nicht als pädagogisches Relikt zu betrachten, wobei sie angesichts gesellschaftlicher Umstände in ihrer starren Form wohl ebenfalls nicht mehr angemessen zu sein scheint. Es müßte für eine Lösung dieser Aporie dann aber vielleicht genauer angegeben werden, was unter „Stärke“ zu verstehen ist, so daß eine *spezifische* Stärke dann möglicherweise nicht nur als Quelle für eine intellektuelle Entscheidung bzw. eine Zurückweisung des einen oder anderen, sondern sogar für ein auf Nicht-Egozentrik beruhendes leiblich-emotionales mitfühlendes Handeln bildungstheoretisch in Anschlag gebracht werden kann.<sup>124</sup> Bei *Meder* sehe ich eine besondere Stärke zumindest des Bewertungsvermögens in dem Postulat der Differenzsensibilität angelegt, die „den eigenen Spielzug als *gelingen* erscheinen [läßt].“<sup>125</sup> Ob daraus dann neben einer impliziten Kritik, die aufgrund der *Wahl für ein spezifisches Sprachspiel* und aufgrund der Überschneidungen zwischen diesem und anderen Sprachspielen m.E. zu einer stillen Zurückweisung des anderen führen kann, auch eine *explizite* kritische Stellung erwachsen kann, sehe ich wie auch in bezug auf *Lyotard* vor allem an die Frage gebunden, auf welche *Weise* das Postulat der Relativität der Sprachspiele auf sich selbst angewandt wird. Wenn es resignativ in Anschlag gebracht wird, dann müßte geschwiegen werden. Wenn es in einer „positiv-skeptischen Haltung“ (*Meder*) wirksam werden würde, könnten auch weiterhin bestimmte Sprachspiele auch pädagogisch propioniert und damit die zumindest *lokale Geltung* der Position zugestanden werden.<sup>126</sup>

Es wäre vielleicht eine Möglichkeit vonnöten, die es erlaubt, bestimmte Bewertungen angesichts des aufrechtzuerhaltenden Gleichwertigkeitspostulats plausibel zu machen. In diesem Zusammenhang könnte wie schon bei *Lyotard* mit *Nagarjuna* zunächst gefragt werden (s.o.), ob die einzelnen Sprachspiele nicht selbst derart dekonstruierbar sind, daß über die radikale Relativierung der Heterogenität der Sprachspiele – auch konsistenterweise des eigenen – wieder eine

---

<sup>123</sup> Benhabib 1997, S. 122.

<sup>124</sup> In Kapitel 5.2.2 wird vor dem buddhistischen Hintergrund zu klären versucht, welcher Zusammenhang zwischen „Ich-Stärke“ und Nicht-Identität (Anatman) besteht. Auch wird daran anschließend dieser Zusammenhang auf eine ethische Praxis bezogen.

<sup>125</sup> Meder 1996, S. 152. Hervorhebung von B.P.P.

<sup>126</sup> Vgl. Meder 1988, S. 80-81.

Bewertung bzw. eine normative Position überhaupt legitimiert und ebenfalls eine (leibliche) Brücke zu dem anderen geschlagen werden könnte, kulturell und individuell. Interessant ist, daß aus buddhistischer Sicht die leibliche Annihilation des Selbst und die damit korrespondierende Dekonstruktion der Sprachspiele eine lokale Anerkennung des Normativen, zumindest in bezug auf das eigene Leben (mit Meder: den eigenen Spielzug) impliziert, und dies, weil ja das Normative (z.B. als bestimmte Verhaltensregeln, ethisch-moralische Lebensanweisungen, mitfühlende Hinwendung) als in einem funktionalen Verhältnis zum Erkenntnisvermögen stehend gedacht wird. Da es im Buddhismus hauptsächlich um die Identitätsgrenzen transzendierende Erweiterung dieses Erkenntnisvermögens und um die daraus resultierende Befreiung vom Leid geht, bezieht der *Mahayana*-Buddhismus dann insofern auch eine außengerichtete „normative“ Position, als er auf zurückhaltende, weil mitfühlende Weise bemüht ist, diesen Zusammenhang z.B. zwischen *sittlich-moralischem* Handeln und der leidreduzierenden Modifikation der Erkenntnisstrukturen auch den anderen einsichtig zu machen. In der Sprachspiel(er)-These sehe ich aufgrund des Aufweises der Kontingenz sprachlicher Wirklichkeit und der potentiell damit verbundenen Auflösung gesellschaftlicher und individueller Herrschaftsansprüche und intersubjektiv wirksamer Demarkationslinien gerade eine solche spezifische Entwicklung grundsätzlich angelegt, wenngleich sicherlich das Transrationale m.E. nur als Potential im „Geltendmachen des Nicht-Identischen“ (Koller) enthalten und nicht explizit systematisch formuliert ist.

Aus dem Zitat von *Koller* ergibt sich weiterhin die Forderung, das Subjekt nicht mehr einheitlich zu fassen, da – wie oben auch bei *Meder* herausgestellt wurde – die pluralen Sprachspiele auch innerhalb des Subjekts eine Pluralität konstituieren, die ihre individuellen Antworten fordert. Diese spezifische Auffassung von Subjektivität wird ebenfalls entlang der Philosophie *Lyotards* entwickelt. Das Subjekt existiert nämlich für *Lyotard* nicht außerhalb von Sätzen. Subjektivität entfaltet sich erst innerhalb von spezifischen Sprachstrukturen. Das Subjekt gibt es prinzipiell nur als Schnittpunkt spezifischer Satzkonstellationen. Unter Bildung wären dann Prozesse zu verstehen, in denen „neue Sätze, Satzfamilien und Diskursarten hervorgebracht werden, die den Widerstreit offenhalten, indem sie einem bislang unartikulierten ‚Etwas‘ zum Ausdruck verhelfen.“<sup>127</sup> Wenn Subjektivität demnach ausschließlich als eine narrative Struktur (s.u.) begriffen wird – und daneben keine anderen Verständnisse von potentiell entwickelbaren menschlichen Lebensformen präsent sind –, ist es m.E. allerdings nicht verwunderlich, wenn Bildung vornehmlich dann auch nur auf die Generierung und Modifizierung sprachlicher Strukturen, also doch vor allem rationaler Prozesse reduziert wird, wenngleich diese Rationalität z.B. wie bei *Welsch* auch plural bzw. transversal gefaßt wird. *Koller* findet es nun konstruktiver, anstatt der Kritik an einer narrativen Subjektauffassung durch die Betonung der faktischen Existenz der Subjekte Ausdruck zu verleihen, darüber zu diskutieren, „welche Vor- und Nachteile eine subjekt- bzw. sprachzentrierte Betrachtungsweise im Blick auf bestimmte Fragestellungen jeweils mit sich bringen.“<sup>128</sup> Wenn ich beispielsweise auch mit *Koller* (und *Meder*) davon ausgehe, daß in dem Hervorbringen neuer Sätze u.a. auch eine politische Kraft der Veränderung<sup>129</sup>

---

<sup>127</sup> Koller 1999, S. 150.

<sup>128</sup> Koller 1999, S. 148.

<sup>129</sup> Vgl. Koller 2001, S. 46-48.

und in dem Bewußtsein der Pluralität auch das Potential zur Anerkennung unterschiedlicher Diskursarten stecken, so scheint es mir problematisch zu sein, mit *Koller* „Subjekte als Effekte sprachlicher Vorgänge“<sup>130</sup> oder mit *Meder* den Sprachspieler als ein „figurales Gebilde im medialen Raum der Codierung und Decodierung von Zeichen“<sup>131</sup> zu verstehen und Bildung vornehmlich daran auszurichten. Narrative bzw. sprachliche Strukturen sind offensichtlich durchaus bedeutend für die (pädagogisch geförderte) Konstituierung von Subjektivität und (Nicht-) Identität, und einige Autoren gehen sogar von der grundsätzlich narrativen Struktur des Lebens aus.<sup>132</sup> Deren exklusive pädagogische Fokussierung läßt allerdings – wenngleich hier eine bedeutende (und interkulturell relevante) Kritik zum Ausdruck kommt, die sich im buddhistischen Verständnis von (simulativer) personaler Identität (als einem durch insbesondere *Manas* bzw. Konzepte und Vorstellung geprägtes oberflächliches Phänomen) widerspiegelt – andere mögliche Bildungsaspekte in den Hintergrund treten.<sup>133</sup> Im folgenden werde ich noch etwas detaillierter auf das narrative Paradigma eingehen. Hier wird noch einmal die oben angesprochene Dimensionierung von Subjekt bzw. personaler Identität als Narration expliziert, um auch damit die Brücke zum buddhistischen Identitätsverständnis, in dem personale Identität ja auf der konventionellen Ebene vor allem als (narratives) Produkt des Denkens erscheint, weiter zu untermauern.

#### 4.1.3 Narrative Identität

Der Narration wird in der postmodernen Diskussion um Identität ein besonderes Gewicht zugesprochen.<sup>134</sup> Die Betonung von Identität als ambivalenzertragender narrativer Struktur soll es u.a. ermöglichen, die gesellschaftlichen Veränderungen und Spannungen, die in der heutigen Welt zutage treten und auf das Subjekt einwirken, angemessener zu erfassen als Identitätsmodelle, in denen Identität vornehmlich nach solchen Prinzipien von Kohärenz und Konsistenz ausgerichtet wurde, welche eher an homogene Gesellschaftsstrukturen geknüpft waren.<sup>135</sup> In der Moderne wußte man (vielleicht), wer man war und was von einem erwartet wurde, und es konnte eine in sich stimmige Geschichte erzählt und präsentiert werden. Spannungen, Ambivalenzen und Widersprüche sollten in einem einheitlichen Identitätsbild integriert werden; denn Ambivalenz war der „größte Schmerz der Moderne.“<sup>136</sup> Die traditionellen Modelle von Identität legten darüber hinaus die Betonung eher auf die Rekonstruktion der Identität als ein teleologisch prinzipiell *abschließbares* Projekt, das innerhalb eines relativ formgebenden gesellschaftlichen Rahmens angesiedelt war. Die traditionellen Modelle von Identität

---

<sup>130</sup> Koller 1999, S. 151.

<sup>131</sup> Meder 1996, S. 145.

<sup>132</sup> Vgl. zum Überblick Bohleber 1999, Keupp 1999, S. 105-107.

<sup>133</sup> Vgl. hierzu Kapitel 4.1.5.

<sup>134</sup> In solchen Theorien wird unterschiedliches Gewicht auf die Bedeutung der Narration für die Identitätsbildungsprozesse gelegt. Einige gehen davon aus, daß Identität hauptsächlich durch Erzählung konstituiert wird, daß also Erfahrung selbst in Geschichten eingebettet, nur durch sie möglich ist, andere sprechen der Narration eher die Funktion zu, nicht-narrative Momente narrativ zu strukturieren (einen Überblick insgesamt gibt Keupp 1999, z.B. S. 105-106, einen detaillierteren Überblick geben Kraus 1996, Straub 1998, zur Narrativität im psychoanalytischen Kontext vgl. Bohleber 1999).

<sup>135</sup> Vgl. Keupp 1999, S. 250.

<sup>136</sup> Bauman 1996, S. 29.

„have all viewed personal identity as something akin to an achieved condition of the mind. The mature individual, on this account, is one who has ‚found‘, ‚crystallized‘, or ‚realized‘ a firm sense of self or personal identity. In general this condition is viewed as a highly positive one and, once achieved, variance or inconsistency in one’s conduct may be minimized.“<sup>137</sup>

Dieser Zwang zur Schaffung einer festen Identität, die auch als durch klare intersubjektiv vermittelte soziale Ansprüche definiert verstanden wurde, findet sich u.a. auch skizzierten klassischen Theorien wie z.B. bei *Erikson* oder bei *Habermas*, bei dem Identität als „Zuschreibung von Identität“ zum Ausdruck kommt, einer Identität, die „sich an jeweils herrschenden Identitätsvorstellungen orientiert und deren Legitimation im interaktionistischen Geschehen wie über das theoretische Postulat einer „Ich-Identität“ erfolgt.“<sup>138</sup> Zwar kann Identität auch hier als Narration verstanden werden, da Identität auch bei *Habermas* hauptsächlich eine sprachlich vermittelte Größe ist<sup>139</sup>, allerdings bleibt die Identitätsbildung dort an bestimmte „große (z.B. emanzipatorische) Erzählungen“ gebunden, die ihr Form und Gestalt geben sollen. Aber, so *Keupp*: „Die individuellen Narrationen, in denen heute Kohärenz gestiftet wird, schöpfen immer weniger aus den traditionsreichen «Metaerzählungen».“<sup>140</sup>

Die größte Erzählung ist jene der emanzipatorischen Vernunft, die auch in den traditionellen Identitätstheorien wie bei *Habermas* hinsichtlich ihrer Wirksamkeit noch optimistisch eingestuft wird. Die Menschen sollen danach fähig sein, sich der Sprache bzw. der kommunikativen Mittel so zu bedienen, daß eine argumentative Handhabung in einem freiheitlichen Raum möglichst zu einer allgemein akzeptierbaren Übereinkunft und zu einer konsistenten und kohärenten Selbstdarstellung der im Diskurs sich gegenüberstehenden und sich als identisch erfahrenden Interaktionspartner führt. Identität ist aber heute durch den gesellschaftlichen Wandel (und durch die Vielzahl von auch divergierenden großen und kleinen Erzählungen) mehr denn je durch Brüche und Spannungen charakterisiert, die weniger als jemals zuvor durch die Kraft einer harmonisierenden emanzipatorischen Vernunft zusammengehalten bzw. zu einer Erfahrung von Kohärenz integriert werden können (ungeachtet erst einmal der Bewertung des emanzipatorischen Interesses selbst). Hier ist also wichtig, daß personale Identität – verstanden auch als immer noch aktuelle Suche nach der Erfahrung von (sinnhafter) Kohärenz – überhaupt problematisch wird, wenn die gesellschaftlichen Umstände einen einheitlichen Zugriff auf bestimmte identitätsgenerierende Objekte (wie einen bestimmten Beruf oder bestimmte Kulturgüter, die mich von anderen individuell abgrenzen, aber vor allem einen klaren, erkennbaren Zusammenhang herzustellen erlauben könnten) nicht mehr zulassen und somit Identität in dieser Hinsicht verweigern:

---

<sup>137</sup> Gergen/Gergen 1988, S. 36.

<sup>138</sup> Stross 1991, S. 18.

<sup>139</sup> Beide Begriffe, Identität und Kompetenz, werden dabei synonym gebraucht, insofern die „Identität des Ich [...] die Kompetenz eines sprach- und handlungsfähigen Subjekts [bezeichnet], bestimmten Konsistenzforderungen zu genügen“ (*Habermas* 1995, S. 68). Diese besteht für *Habermas* mit *Erikson* vor allem darin, daß der von anderen wahrgenommenen Einheitlichkeit des Subjekt, die Fähigkeit entspricht, diese auch aufrechtzuerhalten.

<sup>140</sup> *Keupp* 1999, S. 251.

„Kohärenz bleibt als Aufgabe bestehen, aber sie wird nicht mehr gesellschaftlich abgesichert, sondern muß individuell realisiert werden. Da sich der (Selbst-) Erfahrungsgehalt als Basis für die Kohärenzproduktion permanent, rasch auf vielen Ebenen ändert, wird die Kohärenzproduktion zu einer nicht abschließbaren Aufgabe.“<sup>141</sup>

Es ist heute beispielsweise völlig offen, kontingent und fluktuierend, welchen gesellschaftlichen und sozialen Anforderungen die Subjekte gegenüberstehen respektive mit welchen Strategien spezifische opake Problemlagen angegangen werden sollen. Dies alles kulminiert in Ambivalenzen, die dem Subjekt unbeantwortbare Fragen aufgeben und seine Bemühungen um Kohärenz erschweren, wenn nicht gar verhindern. Diese Unstetigkeit bzw. die Momente von Pluralität und Widersprüchlichkeit können in der „reflexiven Moderne“ (Beck) dann auch nicht zwingend rational in sprachlicher Form im und vom Subjekt zur Einheit bzw. überhaupt zur Sprache (Narration) gebracht werden.<sup>142</sup> Die Macht- und Einflußmechanismen und -strukturen sind so subtil geworden, daß gar nicht mehr definiert werden kann, wovon und wie man sich emanzipieren soll und wovon man sich abgrenzen kann und darf, um sich noch als einheitliches Subjekt erfahren zu können. Die oft unfreiwillige Freisetzung des Subjekts auf hohem Niveau kann dabei nur schwerlich als gelungene Emanzipation bezeichnet werden.<sup>143</sup>

In der sogenannten Postmoderne werden die Möglichkeiten von eindeutigen kohärenten (Selbst) Zuschreibungen fragil, die selbst- und fremdbestimmten Bilder von Identität verschwimmen und fordern angemessenere Identitätsmodelle, in denen Ambivalenzen als „natürliche“, weil zeitgemäße Momente der Identität verstanden werden. Paralogische Momente (Lyotard) gewinnen mehr und mehr Raum in den Identitätsmodellen und Subjektverständnissen, in denen der Widerspruch und die Pluralität als (nicht mehr durch Vernunft integrierbare) konstitutive Momente heutiger Identität bestimmt werden.<sup>144</sup> Solche Widersprüche und Ambivalenz sollen in einem flexibleren *narrativen* Modell formulierbar sein. Identität wird z.B. bei Meuter, dessen Modell hier in besondere Weise exemplarisch behandelt wird, verstanden als Produkt einer auf das menschliche Leben gerichteten *Erzählung*, deren Einheit in der Kohärenz der narrativen Struktur selbst besteht:

„Der Zusammenhang eines Lebens muß als ein narrativer Zusammenhang verstanden werden. Die Einheit eines menschlichen Lebens entspricht in ihren Strukturen bzw. Organisationsprinzipien der Einheit einer erzählten oder erzählbaren Geschichte. Die eigene Identität ist, wie RICOEUR sagt, eine ‚narrative Identität‘.“<sup>145</sup>

---

<sup>141</sup> Kraus 1996, S. 183. Vgl. auch Keupp 1999, Pömbacher 1999.

<sup>142</sup> D.h. in Narrationen kann oder muß auch vieles verschwiegen werden, da etwas entweder nicht bewußt ist oder etwas nicht erzählt werden soll, das die Erzählstränge fragil werden läßt.

<sup>143</sup> Beck beschreibt diese Ambivalenz schon 1986: „Diese Ausdifferenzierung von Individuallagen in der entwickelten Arbeitsgesellschaft darf aber nun nicht mit gelungener Emanzipation gleichgesetzt werden. Individualisierung meint in diesem Sinne auch nicht den Anfang der Selbsterschaffung der Welt aus dem wiederauferstandenen Individuum. Sie geht vielmehr einher mit Tendenzen der *Institutionalisierung* und *Standardisierung* von Lebenslagen. Die freigesetzten Individuen werden arbeitsmarktabhängig und *damit* bildungsabhängig, konsumabhängig, abhängig von sozialrechtlichen Regelungen und Versorgungen, von Verkehrsplanungen, Konsumangeboten, Möglichkeiten und Moden in der medizinischen, psychologischen und pädagogischen Beratung und Betreuung. Dies alles verweist auf die besondere Kontrollstruktur »institutionenabhängiger Individuallagen« [...]“ (Beck 1986, S. 119).

<sup>144</sup> Vgl. z.B. Meder 1987, Kamper/Wulf 1994, Bilden 1997, Keupp, 1997, 1999, Richter 1997.

<sup>145</sup> Meuter 1995, S. 245. Auch hier wird wie im zweiten Kapitel sichtbar, daß ein inhaltlicher Fokus gesetzt wird.

Auch in narrativen Modellen kommt demnach das Prinzip der Einheit des menschlichen Lebens, der Kohärenz immer noch als Moment einer gelungenen Identitätsbildung in den Blick. Kohärenz nimmt aber nach *Keupp* eine andere Form an:

„Kohärenz kann für Subjekte auch eine offene Struktur haben, in der – zumindest in der Wahrnehmung anderer – Kontingenz, Diffusion im Sinne der Verweigerung von commitment, Offenhalten von Optionen [...] und die Verknüpfung scheinbar widersprüchliche Fragmente sein dürfen.“<sup>146</sup>

Selbstgeschichten müssen heutzutage dynamisch und beweglich sein. Das, was als eine individuelle Geschichte konstruiert wird, kann immer auch ganz anders erzählt werden. Die Optionen, den Inhalt, die Form und die Struktur einer Identität zu präsentieren, haben sich vervielfacht, so daß auch das Verständnis von Kohärenz als einem Prinzip, das trotz der Pluralität einen sinnvollen Zusammenhang zu stiften vermag, viel dynamischer und großzügiger formuliert werden muß. Die Subjekte finden sich heute in besonderem Maße in einer Welt wieder, die den einzelnen auffordert, als „Darsteller“ das „Drehbuch“ des Lebens (*Keupp*) selbst zu verfassen, wobei aber gerade fertiggestellte Drehbücher mit anderen konfrontiert werden, die „die Sinnhaftigkeit, zumindest die Einzigartigkeit des eigenen Drehbuchs in Frage stellen.“<sup>147</sup> Die individuellen Narrationen lassen sich, wie oben angesprochen, auch nicht mehr aus Metanarrationen herleiten, sie müssen vielmehr „individualisiert geschaffen werden.“<sup>148</sup> Der Erzählstoff wird dabei allerdings nicht nur von den einzelnen produziert, denn sie sind ganz im Sinne der interaktionistischen Modelle eingebunden in ein Geflecht von pluralen sozialen Beziehungen, die den Rahmen für die Narrationen mitbestimmen. Aus diesem Grund bleibt eine individuelle Narration permanent einer Prüfung (und zunehmenden Zerstreuung) durch das soziale Umfeld ausgesetzt, deren Kontrolle das Sich-Verlieren in Phantasie reglementiert und verhindert; „unsere Identitätsproduktionen müssen in unserer sozialen Umwelt/Realität auf eine hinreichend große Akzeptanz stoßen.“<sup>149</sup> Auch für die narrative Identität gilt so wie für die interaktionistischen Modelle dann prinzipiell, daß ihre Realisierung nur in einem sozialen Kontext zwischen individueller Identitätskonstruktion und sozialer Akzeptanz, zwischen „Dichtung und Wahrheit“ möglich wird.<sup>150</sup> Narrative Identität entsteht im Spannungsfeld von Sender/Erzähler und Empfänger/Zuhörer, welcher seinerseits die Form und den Inhalt der Erzählung mitbestimmt. Dadurch wird Identität eben als eine *soziale Konstruktion* offenbar, die in den intersubjektiven Generierungsprozessen ihre Grundlage findet.<sup>151</sup>

„Erzählend organisiert das Subjekt die Vielgestaltigkeit seines Erlebens in einen Verweisungszusammenhang. Die narrativen Strukturen sind keine Eigenschöpfung des Individuums, sondern im sozialen Kontext verankert und von ihm beeinflusst, so daß ihre Genese und ihre Veränderung in einem komplexen Prozeß der Konstruktion sozialer

---

<sup>146</sup> *Keupp* 1999, S. 57.

<sup>147</sup> *Keupp* 1999, S. 251.

<sup>148</sup> *Keupp* 1999, S. 251.

<sup>149</sup> *Meuter* 1995, S. 250.

<sup>150</sup> Vgl. *Meuter* 1995, S. 250.

<sup>151</sup> Vgl. *Richter* 1997, S. 85.

Wirklichkeit stattfinden. Insofern präformieren sie die Art und Weise, in der eine Person sich erzählen kann, und damit auch ihr Verständnis von sich selbst.<sup>152</sup>

Hier wird auch implizit die Dimension angesprochen, die sehr eng an Identität geknüpft ist: die der Individualität, welche in besonderer Weise problematisch wird, wenn die soziale Determiniertheit und Kontexthaftigkeit des subjektiven Erlebens offenbar wird. Identität und Individualität liegen (auch hinsichtlich von Kohärenz) sehr eng beieinander, können aber auseinandergehalten werden, da sie unterschiedliche Akzente setzen. Die Möglichkeit einer identitätstiftenden *Abgrenzung* von anderen ist sehr eng mit *Individualität* verbunden, die voraussetzt, daß man sich *unterschiedlich* zu anderen erfährt.<sup>153</sup> Man kann aber Kohärenz (bzw. Identität, wenn man diese Begriffe als verbunden versteht) wahren und diese erleben, ohne individuell zu sein, weil andere vielleicht den gleichen Weg gehen.<sup>154</sup> Wenn aber umgekehrt ein im Verhältnis zu anderen völlig unterschiedlicher, also individueller Weg eingeschlagen wird, kann, muß dieser aber nicht unbedingt einen eindeutigen Zusammenhang erkennen lassen. *Individualität* und individuelle Spielräume können nun (wie Kohärenz und Identität) verweigert werden, wenn die potentiellen individuell wählbaren Optionen, die kohärent im Sinne einer (für das Subjekt und für andere) erkennbaren Struktur sein können, aber nicht müssen, nicht genutzt werden können oder dürfen, oder wenn z.B. auch die Individualität versprechenden gesellschaftlichen (Konsum-) Angebote schon im Vorhinein durch ihren pseudo-individuellen, einheitlichen Charakter eine auf *Einzigartigkeit* ausgerichtete Identität unterminieren.

Trotz aller Unterschiedlichkeit ist es möglich, Identität und Individualität allgemein als zwei Seiten einer Medaille zu verstehen, denn es ist fraglich ob z.B. die eigene Identität gänzlich in den intersubjektiven Bezügen bzw. in den Ansprüchen der anderen aufgeht, wodurch individuelle Momente in der Identitätsgestaltung ausgeschlossen wären. Die subjektive Identitätsbildung verläuft oft auch entlang eines selbst beeinflussten, schöpferischen oder kreativen Sprachspiels bzw. einer Erzähllinie, in der ebenso eigene Höhepunkte konstruiert, erlebt und in narrativer Form artikuliert werden. Für *Meuter* gehören Identität, Individualität und die für ihn mit Individualität verbundene Innovativität zusammen. Identität ist für ihn kein Phänomen, das zu irgendeinem Zeitpunkt abgeschlossen sein könnte und ausschließlich in der Übernahme sozialer Muster besteht. Narrative Identität bringt zum Ausdruck, daß Geschichten nicht einfach beendet sind, sondern aufgrund ihres transitorischen Charakters immer auf besondere individuelle und innovative Art weitererzählt werden können und Identität stiften und modifizieren.<sup>155</sup> Wie *Meuter* herausstellt, steckt in einer narrativ verstandenen Identität (wie ähnlich auch bei Meder im revoltierenden Sprachspieler) das Potential, im Rahmen der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Ressourcen schöpferisch (und spielerisch) auf den Identitätsbildungsprozeß ein-

---

<sup>152</sup> Keupp 1999, S. 208.

<sup>153</sup> Fromm hat schon früh (1941) und überspitzt auf das Problem bei Individualität hingewiesen: „Wir sind zu Konformisten geworden, die in der Illusion leben, Individuen mit eigenem Willen zu sein. Diese Illusion hilft dem einzelnen Menschen, sich seiner Unsicherheit nicht bewußt zu werden, aber darin erschöpft sich auch die Hilfe, die einem eine solchen Illusion gewähren kann“ (Fromm 1995, 183).

<sup>154</sup> Kritisch hierzu Straub 1991.

<sup>155</sup> Auch für Meder gilt ja, daß der Sprachspieler entlang des Abbruchs und Beginns von Sprachspielen kreativ weiterspielen sollte.

zuwirken und diesem immer eine „neue“ Wendung zu geben. Hier wird dann auch die Möglichkeit zur (zumindest relativen) Transzendierung sozialer Bedingtheit angesprochen:

„Die eigene Identität ist [...] immer auch zu einem gewissen Teil eine Angelegenheit der eigenen und stets individuellen Deutung und des *individuellen Selbstverständnisses*. [...]. Die Ausbildung der eigenen Identität kann nicht nur als die blinde Übernahme sozialer Angebote verstanden, sondern muß immer auch als ein innovativer und individueller Vorgang aufgefaßt werden. Und genau aus diesem Grunde kann man [...] das narrative Modell von personaler Identität von anderen Modellen favorisieren, insofern ein narratives Modell es erlaubt, die Aspekte der Individualität mit in den Begriff der personalen Identität einzubeziehen.“<sup>156</sup>

Hier kommt auch zum Ausdruck, daß es gewissermaßen immer auch einen Überschuß an Optionen gibt, die nicht allesamt realisiert werden können, aber in denen das kreative Potential steckt, bestimmte Veränderungen (narrativ) herbeizuführen, die einen Übergang zu *qualitativ* veränderten Identitätsmerkmalen erlauben. *Alheit* formuliert dies als „transitorische Bildungsprozesse.“ Es geht dabei nicht um den

„ich-starken Umgang mit einer im übrigen unveränderbaren Grunddynamik [...], sondern um den *Übergang* in eine neue Qualität des Selbst- und Weltbezugs - ein Prozeß, der weder das lernende Subjekt noch den umgebenden strukturellen Kontext unverändert läßt. M.a.W: es handelt sich um ‚*transitorische Bildungsprozesse*‘.<sup>157</sup>

Neuere, narrative Ansätze, die vornehmlich aus der *narrativen Psychologie* stammen<sup>158</sup>, fragen insbesondere danach, *wie* die Geschichten vor dem Hintergrund radikaler gesellschaftlicher Pluralität und Kontingenz *weitererzählt* werden. Identität wird heute „nicht mehr als Resultat, als Fazit eines Lebens-, Entwicklungs- oder Sozialisationsabschnittes begriffen.“<sup>159</sup> Die Kohärenzerfahrung in Narrationen wird heute weniger getragen durch das Erreichen eines Ergebnisses, sondern durch einen zwischen Ende und Anfang eines Sprachspiels liegenden *Übergang* (*Alheit*) bzw. durch eine narrative *Bewegung*, die aber – wenn auch unter erschwerten Umständen – weiterhin auf ein übergreifendes Ziel bzw. auf ein Projekt ausgerichtet sein kann, welches die einzelnen Teilnarrationen in einen Gesamthorizont, in eine „Diskurswelt“ einbettet.<sup>160</sup> Damit einzelne (Teil-) Geschichten nicht in zusammenhangslose Fragmente zersplittern, müssen sie in einen Kontext eingelassen sein, der den singulären Narrationssträngen eine Form geben kann, die die Sinnhaftigkeit des subjektiven Handelns erfahrbar werden läßt: „Erlebnisse sind somit kleinste Bedeutungs- bzw. Sinneinheiten, deren Sinnhaftigkeit sich eben daraus ergibt, daß sie

---

<sup>156</sup> Meuter 1995, S. 244. Es ist m.E. nur wichtig, daß Identität und Individualität nicht hinsichtlich ihrer Betonung nivelliert werden, da mit dem Reden über das eine oder andere ganz andere Bedeutungen (s.o.) zusammenhängen können, wenngleich ich davon ausgehe, daß Identität und Individualität, also das *Kohärenz* stiftende und das *Besonderheit* stiftende im Prozeß der Aktualisierung von Lebensweisen manchmal vermischt sind, wenn - einfach ausgedrückt - ein Mensch z.B. seinem (vermeinten oder faktischen) individuellen Weg einfach einen übergeordneten Erfahrungszusammenhang geben will.

<sup>157</sup> Alheit 1996, S. 299. Hervorhebung von *Alheit*. Zu dem Ideenkomplex transitorischer Identität vgl. auch Straub/Renn 2002. Ich werde am Ende der Arbeit das transitorische Moment vor dem buddhistischen Hintergrund diskutieren.

<sup>158</sup> Vgl. Kraus 1996, S. 170.

<sup>159</sup> Kraus 1996, S. 6.

<sup>160</sup> Vgl. Kraus 1996, S. 184.

in einem übergeordneten Zusammenhang angesiedelt sind.“<sup>161</sup> Dieser Zusammenhang ist selbst dynamisch, interagiert mit den wechselnden Ereignissen, mit denen sich das Subjekt konfrontiert sieht und die es in Form immer neuer narrativer Stränge aktualisiert. Personale Identität ist dann nicht aber als statische Substanz, sondern nur noch als ein dynamischer *Prozeß* begreifbar:

„Im Hinblick auf personale Identität muß man besonders diesen dynamischen Aspekt betonen, denn wenn die eigene Identität auf die Komplexität einer individuellen Lebensgeschichte bezogen werden soll, muß deren oft extreme ‚Veränderung und Bewegtheit‘ [...] integriert werden. Sie ist [...] eine dynamische Einheit, die beständig die Veränderung der jeweiligen Person und ihrer Umwelt aufnimmt. Personale Identität muß demnach in besonderer Weise als dasjenige aufgefaßt werden, was permanent neu produziert, aufrechterhalten und variiert werden muß.“<sup>162</sup>

Dieser Punkt ist dann auch für die Pädagogik bedeutsam, da hier so doch das traditionelle Ziel aufgegeben werden muß, das Subjekt bei seinem Entwicklungsprozeß bis zur Generierung einer relativ stabilen und ausgeprägten Identität zu begleiten bzw. „die Identitätsbildung des einzelnen *sichern zu wollen*.“<sup>163</sup> Denn dieses Ziel als *abgeschlossenes* Ziel, wie es noch in früheren Identitätstheorien anvisiert wurde, ist heute noch mehr als zuvor in weite Ferne rückt.<sup>164</sup> Wird aber Identität im obigen Sinne in dieser zugespitzten historischen Situation dennoch als pädagogisches Regulativ beibehalten, so kann dies dazu führen, den Menschen in seiner kontinuierlichen und prinzipiell nicht abschließbaren Suche nach einem Endzustand von Identität in einem Zustand dauerhafter *Pubertät* zu belassen und ihn auf „Dauer in Unmündigkeit zu stellen“, was prinzipiell und traditionell schon in der (pädagogischen) Suche nach Identität angelegt ist<sup>165</sup> und nicht erst in der postmodernen Situation.<sup>166</sup> Begreift man dagegen Identität von vornherein als einen veränderbaren prozessualen Weg, der in modifizierbaren und flexiblen Narrationen zum Ausdruck kommen kann und in beweglichen sozialen Kontexten verankert ist, entsteht möglicherweise nicht die Verlegenheit, die Identitätsprojekte um jeden Preis verteidigen bzw. sie ein für alle Mal zu benennen und festzuschreiben zu müssen; dadurch wäre auch überhaupt das mögliche Fallenlassen des Projektes von Identität im buddhistischen Sinne vielleicht einfacher zugestalten.

*Norbert Meuters* Modell von narrativer Identität, das er im Anschluß an *Tugendhat*, *Luhmann* und *Ricoeur* präsentiert, kann auch im Zusammenhang mit *Lyotards* Sprachspielkonzeption (und eben mit *Meders* Sprachspieler) in Verbindung gesehen werden. *Lyotard* verzichtet auf einen eher substantialistischen Identitätsbegriff, insofern er Subjektivität ja als ein Sich-Ereignen-von-Sätzen versteht, die unterschiedlichen Sprachspielen folgen können. Ebenso ist narrative Identität dadurch charakterisiert, daß einzelne Sätze zu einer Geschichte zusammenge-

---

<sup>161</sup> Meuter 1995, S. 246.

<sup>162</sup> Meuter 1995, S. 248.

<sup>163</sup> Stross 1991, S. 40.

<sup>164</sup> Vgl. hierzu Zirfas 2001, S. 54.

<sup>165</sup> Vgl. Stross 1991, S. 40-42 und Lenzen 1987a, S. 322-323.

<sup>166</sup> Diesbezüglich ist interessant, daß z.B. gerade die mahayanische Idee der Buddhanatur in gewisser Weise als eine Idee verstanden werden kann, welche die permanente „Mündigkeit“ bzw. Vollendetheit des Menschen zugunsten der Überwindung eines mit der Suche nach Nicht-Identität (*Anatman/Shunyata*) potentiell verbundenen Anhaftens (auch überhaupt an die Idee eines Weges oder einer damit verbundenen Idee der Getrenntheit vom Ziel) in den Vordergrund stellt.

fügt werden, die gleichermaßen dann der Narration eines spezifischen Sprachspiels oder auch diversen Sprachspielen zugeordnet werden können. *Arnd Richter* zeigt resümierend die Verbindung zwischen narrativem Wissen (Lyotard), der Sprachspielkonzeption (Meder) und der narrativen Identität (Meuter) m.E. sehr treffend auf und spricht dabei gleichzeitig das Verhältnis von Individualität und Identität und die pädagogische Dimension an, weshalb abschließend ein längeres Zitat folgen soll.<sup>167</sup>

„Das narrative Wissen ist dadurch gekennzeichnet, daß es in sich nicht widerspruchsfrei, sondern höchst ambivalent ist. Es vereinigt unterschiedliche Sprachspiele, die ganz verschiedene Ebenen berühren und eine Pluralität von Sichtweisen ermöglichen. Das narrative Wissen ermöglicht eine narrative Identitätsbildung auf Erzählungen, d.h. unsere Identität ist narrativ strukturiert, weil unser Wissen um sie ebenfalls eine narrative Form hat. Die Kompetenzen der Sprachspielerin im Ausbilden neuer Perspektiven, die in Sprachspielen formuliert werden, wären für die Identitätsbildung von großer Bedeutung. Mit Hilfe von heterogenen Sprachspielen ist der Mensch in der Lage, aus seinen mannigfaltigen Erfahrungen verschiedenste Identitätsbilder zu synthetisieren. Der ‚postmoderne Mensch‘ ist sich darüber bewußt, daß ihn seine Suche nicht zu einem ‚wahren‘ Selbst führen wird, sondern daß Identitäten kontextgebundene Konstruktionen sind, die immer auch auf andere Möglichkeiten verweisen. Die postmoderne Identität bestimmt sich zwar nicht aus der Tiefe, aber sie ist keineswegs ohne Individualität. *Innerhalb eines narrativen Identitätskonzepts wird das Spannungsverhältnis von Einzigartigkeit und Veränderung aufrechterhalten und nicht einseitig zu einer festen oder gänzlich verflüssigten Identität aufgelöst.* [...] Identitätsbildung enthält etwas [...] Sprachspielerisches. Sowenig die Geschichte in einer großen Erzählung aufgeht, sowenig existiert eine Metaerzählung vom Einzelmenschen, die seine ganze Identität erfaßt.“<sup>168</sup>

In diesem Verständnis scheint ein mittlerer Weg zwischen Sein und Sicht-Sein auf; ein in den erörterten Ansätzen m.E. enthaltener Weg, der für eine Fruchtbarmachung buddhistischer Entwicklungsperspektiven jenseits von Nihilismus und Eternalismus unabdinglich erscheint. Identität wird so einerseits nicht verdinglicht und kann in ihrer grundsätzlichen Offenheit begriffen werden, andererseits kann das identitätstheoretische Projekt des Verknüpfens von Erzählsträngen als empirisches Phänomen und hinsichtlich seiner individuellen Bedeutung anerkannt werden.

#### **4.1.4 Personale Identität: eine unendliche Geschichte?**

Wiewohl die oben skizzierten (nicht-) identitäts- und subjekttheoretischen Ansätze die Anforderungen der Postmoderne auf konstruktive Weise zu erfüllen bemüht sind, bleiben sie m.E. bestimmten Aspekten von Rationalität – wenn man mit diesem Begriff auch das (subjektbezogene) Denken als solches beschreiben kann – und auf eine zu erörternde Weise auch dem, wenn auch strukturell anders gefaßten Identitätsprojekt weiterhin verpflichtet. Das narrative und sprachspielerische Paradigma impliziert m.E. zunächst die pädagogische Aufforderung, sich für die

---

<sup>167</sup> Hier kommen auch wichtige identitätstheoretische Aspekte und Probleme zur Sprache, die u.a. später eine Brücke zur buddhistischen Identitätstheorie schaffen: Kontingenz/Offenheit vs. Form/Struktur; Identität als sprachliche Benennung/Erzählung; Identität ist ein Spiel der Offenheit/Leerheit; Individualität vs. Sozialität.

<sup>168</sup> Richter 1997, S. 87-88. Hervorhebung von B.P.P.

sich vervielfältigenden gesellschaftlichen (informations-technologischen) Angebote zu rüsten, und zwar vor allem in rationaler Hinsicht, auch wenn Rationalität bzw. Vernunft als eine allgemeine Integrationskraft nicht mehr auf einer Makroebene bzw. als Metanarration wirken kann, die in einer teleologischen Ausrichtung alle verfügbaren Informationen lückenlos auf einer linearen Zeit- und Bedeutungsachse aufspannt. Die postmoderne Aufgabe besteht dennoch darin, die diversen und divergenten Sprachspiele und Narrationen intelligent, kreativ, paralogisch (kreativ durch Widerspruch), aufeinander zu beziehen, zu variieren und zu vernetzen, zumindest in einem lokalen Mikrokosmos, denn auch „der Sprachspieler verneint [...] den Widerspruch, indem er ihn lokal auflöst, d.h. er löst ihn auf, indem er ein neues Sprachspiel erfindet [...]“<sup>169</sup> Die heutige Einheit des Subjekts findet sich z.B. nach *Meder* (mit Kant) in der unregelmäßig funktionierenden Urteilskraft bzw. beruht sie auf Variationen, die es erlauben, trotz lückenhafter Informationslandschaft eine gewisse Kohärenz zu stiften: „In ihr [in der fungierenden Urteilskraft, B.P.P.] findet er die Vollständigkeit seiner Person wieder.“<sup>170</sup> Für *Meder* ist der Sinn des Lebens „die Vernetztheit meines Spielzuges mit jenen anderen, die die lokale Umgebung ausmachen“<sup>171</sup>; der Sprachspieler ist demnach angehalten, die Kette der Sprachspiele weiterzuführen, er braucht „*Beschäftigung wegen der Unruhe seines Geistes* [...]“<sup>172</sup> Ebenfalls wird bei *Welsch* die rationale Dimension der (narrativen) Verknüpfung in besonderer Weise deutlich. Er fordert eine transversale Vernunft, um die Subjektivitäts- bzw. Identitätsformen wie durch ein „Band“ miteinander verbinden zu können. Eine Vernunft, die es erlaubt, zwischen den teilweise divergenten Rationalitätstypen und Sprachspielen zu vermitteln. Das Band der Identität – allgemein verstanden als individuelle Fortführung eines inhaltlichen Erzählrahmens – reißt so nicht ab, wenngleich das Prinzip der Widerspruchsfreiheit innerhalb der Verknüpfung der Erzählung bzw. der Sprachspiele eindeutig aufgegeben wird. Ich erachte ein solches Kohärenzverständnis, wie es vor allem bei *Meder* zutage tritt, weitgehend vergleichbar mit *Keupps* offener Kohärenz und *Meuters* narrativer Identität als eine Folge von dynamischen Variationen (s.o.), die ebenfalls durch Widersprüchlichkeit, Optionsvielfalt und Diffusion charakterisiert sind.<sup>173</sup> Bildungsziel ist, grob angedeutet, demnach heute ein Mensch, der einen möglichst weiten narrativen und sprachspielerischen Spagat zwischen den Sprachspielen zustande bringt bzw. flexibel und kreativ mit den in Narrationen gefaßten Erfahrungen umzugehen fähig ist. Das Erfinden neuer Diskursarten und neuer Sprachspiele bleibt meiner Ansicht nach aber hauptsächlich einem bestimmten Identitätsdenken verpflichtet, und zwar weil das narrative Band im Rahmen eines inhaltlich zu bestimmenden Erfahrungsmodus weitersgesponnen werden soll. Dabei muß auch weiterhin das Denken für diese Aufgabe erhalten, wenngleich meiner Meinung nach zu Recht Finalitäts- und widerspruchslöse Einheitsfiktionen verabschiedet werden und vor allem in *Meders* Konzept des Sprachspielers die Möglichkeit angelegt ist, den Weg zum Außersprachlichen als einen sprachlich nicht zu objektivierenden Rest zu bahnen. Dennoch ist es immer vor allem eine

---

<sup>169</sup> Meder 1987, S. 49.

<sup>170</sup> Meder 1987, S. 49.

<sup>171</sup> Meder 1996, S. 152.

<sup>172</sup> Meder 1987, S. 183. Hervorhebung von B.P.P.

<sup>173</sup> Allerdings betont Meder eher die Pluralität der Sprachspiele, die ihren Einfluß auf das Subjekt einüben, als den Impuls zur Einheit.

geistig-theoretische, denkerisch-abstrakte Anstrengung, diverse Sprachspielebenen und Narrationsstränge auf irgendeine Art zu verbinden, fortzuführen oder aber auch überhaupt neue Spiele und Narrationen zu generieren; andere, nicht-sprachliche Aspekte werden in dieser Fokussierung m.E. zu wenig thematisiert. Obwohl gerade in der Sprachspieler-These die Idee eines Subjektkerns zugunsten eines offeneren sprachfokussierten Verständnisses von menschlicher Existenz aufgegeben wird, wird aus *buddhistischer Sicht* das auf der konventionellen Ebene existierende Subjektverständnis und -erleben durch solche sicherlich notwendige kritische Modifikationen, die weiterhin an das Denken (Manas) gebunden sind, nicht tangiert. Es wäre in dieser Sichtweise zu bemerken, daß dem Sprachlichen bzw. dem Sprachspieler nicht nur die Aufgabe innewohnt, neue Welten zu generieren bzw. die Welt für uns und für andere einzurichten, sondern sogar die Aufgabe, *das sicherlich über ein einfaches Wirklichkeits- und objektives Geltungsverständnis schon hinausgehende Weiterspielen im Bewußtsein des Simulativen überhaupt durch ein besonderes Sprachspiel bzw. durch ein spezifisches Denken zu durchbrechen.*

Meiner Meinung nach wird implizit und explizit bei den hier erörterten (postmodernen) Modellen auf theoretischer Ebene versucht, die *Antwortfähigkeit* des Subjekts auf die äußerst ambivalenten und widersprüchlichen Erfahrungen in Form einer narrativen und sprachspielerischen Kompetenz zu formulieren. Umgekehrt gerät über den hauptsächlich (wenn auch Nicht-Identisches erwägenden) Fokus auf äußere, sprachliche Subjektstrukturen durch deren sicherlich zur Recht durchgeführte Kennzeichnung als kontingent, ephemer und widersprüchlich aber eine tiefere Ebene von „Subjektsein“ (besser Bewußtsein), wie sie der Buddhismus in nicht-hypostasierender Weise und in praktischer Hinsicht durch die Akzeptanz einer Transformierbarkeit von *Vijnana* (oder *Citta* oder *Alayavijnana*) zum Ausdruck bringt, aus dem Blick. Der dominante Fokus auf Sprachlichkeit läßt es aus buddhistischer Sicht also nicht zu, nicht-sprachliche (pädagogisch relevante) Entwicklungspotentiale, die auch das Operieren mit Größen wie Bewußtsein und Subjekt auf spezifische Weise sinnvoll erscheinen lassen, genügend einzufangen. Der z.B. bei *Meder* deutlich werdenden Ansicht, daß das „Innere ein Zug der Sprache ist“, könnte man mit *Loy* in seiner Stellungnahme zu *Derridas* Dekonstruktion zunächst etwas lapidar antworten: „»Es gibt nichts außerhalb des Textes« kann wahr sein, aber es muß nicht wahr sein.“<sup>174</sup> Die Analyse der buddhistischen Meditation hat schon andeuten können, daß es Erlebnisbereiche gibt, die sich hinter dem konventionellen Identitätserleben eröffnen können. Die Sichtweise *Meders* trifft dann aber insofern, als das „Subjekt“ auch im Buddhismus nur an der Oberfläche existiert; was hinter diesem Subjekt liegt, bleibt für die meisten buddhistischen Schulen unaussprechlich. Der Weg dorthin wird jedenfalls mehr oder weniger formuliert und auch philosophisch thematisiert, was dann für postmoderne Kritiken am Subjekt weniger festgestellt werden kann; die philosophisch herausgearbeitete Basis kann nicht auf leiblicher Ebene umgesetzt werden.

Die Fortschreibung der Identität bzw. Antwortfähigkeit bedeutet meiner Meinung nach nun zunächst, einen wenn auch noch so dynamischen sinnhaften und nachvollziehbaren narrativ-sprachlichen Zusammenhang zu konstruieren, wenn auch z.B. auf dem Wege der Paralogie. Der Strang der Erzählung soll also nicht einfach abreißen, sondern gilt es, weiterhin auf der

---

<sup>174</sup> Loy 1988, S. 361.

(theoretischen-wissenschaftlichen und alltagsweltlichen) Ebene einen sinnträchtigen, wenn auch flexiblen und offenen und fehlerfreundlichen Zusammenhang herzustellen.<sup>175</sup> Dies kommt zum Vorschein wenn die besondere Bewegtheit und Dynamik des Lebens trotz aller Probleme in einer narrativen „dynamischen Einheit“ (Meuter) zur Ruhe gebracht werden soll, aber auch wenn der Umgang mit Kontingenz und Widersprüchlichkeit auf eine subjektgerechte Art durch spezifische Strategien zu ermöglichen versucht wird; sei es das Erfinden neuer Diskursarten (Koller), um Unausgesprochenes zum Ausdruck zu verhelfen; sei es die Formulierung neuer Sprachspiele, die mannigfaltige Erfahrungen zu neuen Identitätsbildern synthetisieren sollen (Richter); sei es die Aufforderung, den Widerspruch als einen Impuls zur Kreativität zu verstehen (Meder), die aus festgefahrenen Wegen neue Optionen generiert. Die hier präsentierten Modelle sind zwar darauf hin angelegt, die postmoderne Herausforderung des Offenbarwerdens der Offenheit menschlicher Existenz auf eine besondere Weise anzunehmen, in ihnen wird aber meiner Meinung nach weiterhin implizit und explizit an einem bestimmten Identitätsverständnis festgehalten, und zwar hinsichtlich der Reproduktion einer wenn auch plural gefaßten (dualistischen) *Selbstdarstellung*. Indem der Mensch als Schnittstelle zwischen äußeren Anforderungen einerseits und einer aktiven Verarbeitung von narrativ zu formulierenden pluralen Erfahrungsmomenten andererseits begriffen wird, kann m.E. in dieser Verarbeitung das Moment einer *permanenten* Aufforderung zur (divergenten) sprachlich-rationalen Reproduktion innerhalb auch dynamisch zu gestaltender Identitätsstrukturen nicht geleugnet werden; auch das Leibliche gerät m.E. dadurch auf eine spezifische Weise in den Hintergrund.

Im u.a. diskutierten *Mahayana*-Buddhismus wird wie in den oben skizzierten Ansätzen betont, daß die Ich-Vorstellung bzw. die Annahme der Identität des Subjekts hauptsächlich an die Kontinuität der Selbstnarration bzw. an die kontinuierliche (sprachlich-geistige) *Benennung* und konzeptuellen Objektivation eines Ich auf der Grundlage spezifischer (körperlicher, geistiger) Identitätsmerkmale gebunden bleibt und deshalb das Postulat eines transzendentalen Agens abgelehnt werden muß; dies korrespondiert insbesondere mit dem Sprachspieler-Modell, in dem das sich autonom vermeinende Subjekt ebenfalls als ein rein durch sprachliche Strukturen Konstituiertes, als ein „Superzeichen“<sup>176</sup> erscheint. Allerdings ist im Buddhismus expliziter eine dahinter liegende Dimension angesprochen, die auf der Grundlage einer spezifischen, die Offenheit konstruktiv aufnehmenden Systematik entfaltet werden können soll. Der im Buddhismus postulierte Befreiungszustand hat in gewisser Weise auf einer tieferen Erkenntnisebene ja ein „Subjekt“, denn das *Bewußtsein* soll nach der Annihilation des begrenzten, weil ausschließlich rational in Denkstrukturen (Manas; Manovijnana) zum Ausdruck kommenden Subjekts als ein Umfassenderes zutage treten. Vielleicht liegt ein Grund für das Außerachtlassen der Thematisierung von Bewußtsein in den genannten Ansätzen darin, daß die Philosophie des Buddhismus eine pragmatische ist, in der das „Subjekt“ der Reflexion in letzter Konsequenz miteinbezogen sein muß, wodurch das Wissen nicht vom Wissenden abgespalten wird. Ich denke jedenfalls, daß gerade bezüglich der Rolle narrativer Strukturen für das Subjektsein (im

---

<sup>175</sup> Dies können wir uns nun in besonderer Weise leisten, da der Computer als nach außen verlagerte Rationalität diese Fehlerfreundlichkeit nicht zuläßt und diese mühselige Aufgabe für die Subjekte übernimmt (vgl. Meder 1987 S. 42-43).

<sup>176</sup> Vgl. Meder 1996, S. 154.

Buddhismus vor allem als Aspekt von Manas verstanden) die buddhistische Analyse Aufschluß über die subjekttheoretische Stellung der Narration als inneres und nach außen gerichtetes Sprechen zu geben vermag. Zum anderen zeigt und zeigt die Untersuchung der Entwicklungsschritte der Meditation weiter, daß Bildung auch über die Bildung von Sprachlichem und Rationalem hinausgehen kann und gerade dadurch wichtigen Anforderungen, die heute an Subjektsein gestellt werden (Offenheit, Flexibilität, Verantwortlichkeit, Mitmenschlichkeit), möglicherweise Genüge leisten kann. Ich würde vermuten, daß

Trotz der hier aus buddhistischer Sicht formulierten Kritik ist allerdings noch einmal zu betonen, daß u.a. durch den Aufweis der Geschichtlichkeit, Kontextgebundenheit, Pluralität und Kontingenz der (narrativen) Struktur als eines zentralen und einzigen (äußeren) Ausdrucks des Subjektiven in den postmodernen Ansätzen der Raum für die unverwirklichten und möglichen zukünftigen Formen von Identität erweitert wurde sowie auch der Blick für die Ambivalenzen, die Bedeutungslücken und für das Nicht-Identische, das den Subjektstrukturen immanent ist, geschärft wurde. Sie gehen den Spuren der Erschütterung in diesen Subjektivitätsstrukturen nach und rehabilitieren Momente, die zuvor nicht in dieser Weise in das Bild des neuzeitlich-modernen Subjekts zu passen schienen. Die Kritik, die hier angesprochen ist, richtet sich deshalb auch weniger z.B. gegen in diesen Ansätzen reproduzierte spezifische rationale Prozesse allgemein, sondern vielmehr gegen ein Außerachtlassen von Subjektverständnissen und -momenten, die faktisch in einem gleichsam radikaleren Fortführen dieser oben skizzierten sprachtheoretischen Bewegung in einem nicht-sprachlichen, nicht-sprachspielerischen verkörperten Bereich ihre Grundlage finden und so diese *notwendige* theoretische Bewegung noch einmal anders bewerten, so, wie es beispielsweise in der Analyse des Buddhismus im erörterten Verhältnis von Sprache und Meditation (wie bei Nagarjuna) angedeutet werden konnte. Eine solche Bewertung wird in dem Kapitel 5.2.1 in Anlehnung an obendargelegte Ansätze, aber im besonderen in Anlehnung an die im folgenden zu erörternden Ansätze *Adornos* und *Merleau-Pontys* in einer buddhistischen Perspektive detaillierter vorgenommen.

## 4.2 Nicht-Identität und Erfahrung in der europäischen Philosophie

Um den Brückenschlag zu buddhistischer Psychologie und Philosophie weiter auszugestalten, ist es nötig, die oben angeklungene Identitätskritik auf spezifischen philosophischen Ebenen weiterzuführen. Hierbei wird insbesondere die Frage des (erkenntnistheoretischen) Verhältnisses von Leib und Bewußtsein, aber auch ein sprachtheoretischer Fokus relevant sein. Als einer der prominentesten Vertreter einer explizit auf Identität zielenden Kritik kann *Adorno* gelten, der hier in einem ersten Schritt für die Erörterung einer eher begriffszentrierten Identitätskritik – die in ähnlicher Weise auch im *Mahayana*-Buddhismus im *Madhyamaka* in Anschlag gebracht wurde – ins Zentrum gerückt werden soll. Wenngleich dieser erste Schritt bedeutend ist, so wird aus inhaltlichen Gründen dem zweiten Teil dieses Kapitels etwas mehr Aufmerksamkeit geschenkt, da die Philosophie *Merleau-Pontys* m.E. noch mehr als bei *Adorno* den Übergang in eine dezentrierte (praktische) Subjektphilosophie erleichtert, die ebenfalls aufgrund eines mittleren Weg zwischen Objektivismus und Subjektivismus die Bedingtheit und somit die radikale Offenheit des leiblichen „Subjekts“, nicht als ein in Nihilismus kulminierendes Defizit begreift, sondern als einzige Möglichkeit, überhaupt als ein erkenntnisbegabtes Wesen die Welt und ihre Gesetze erfassen und mit den in ihr lebenden Menschen interagieren zu können. Bevor ich nun auf *Adorno* eingehe, ist es sinnvoll, zuvor noch einmal kurz am Beispiel von *Descartes* den Horizont zu beschreiben, von dem Autoren wie z.B. *Lyotard*, *Meder*, *Adorno* und *Merleau-Ponty* u.a. sich abzuheben bemüht sind. Diese Abgrenzung gilt dann in besonderem Maße auch für die buddhistische Philosophie, die ebenfalls die Einseitigkeit eines vor allem auf das Denken gegründeten Subjektverständnisses in Frage stellt.

### 4.2.1 Exkurs: Charakteristika neuzeitlicher Identität

*Charles Taylor* versucht in seinem Buch „Quellen des Selbst“ die Genese neuzeitlicher Identität nachzuzeichnen. Hierbei geht er den historischen Entwicklungslinien des Verinnerlichungsprozesses neuzeitlicher Identität von der Selbstbeherrschung *Platons*, über die Innerlichkeit *Augustins* zur desengagierten Vernunft *Descartes'* und *Lockes* nach. Im vorliegenden Zusammenhang möchte ich insbesondere *René Descartes*, der u.a. als Begründer des modernen Rationalismus bezeichnet wird<sup>177</sup>, bzw. das cartesianische Weltbild in den Blick nehmen. Seine Philosophie spiegelt wider, in welcher Weise der moderne Mensch die Welt und sich selbst perspektiviert, und der Blick auf die Grundzüge seiner Haltung ermöglicht es, die spezifische Sichtweise des Buddhismus auf das Denken (*Manas*) und dessen Rolle für das Subjektsein noch einmal zu unterstreichen. Was ist nun so charakteristisch für unsere abendländische (Erkenntnis-) Haltung? Von Bedeutung ist zunächst, daß der Begriff des Ich, der in der klassischen antiken und mittelalterlichen Philosophie nur eine geringe Rolle spielte, seit Beginn der Neuzeit im 17. Jahrhundert mit *Descartes* ins Zentrum gerückt wird. Insbesondere der Akt des Denkens wird bei *Descartes* charakteristisch für das Verständnis des Ich:

---

<sup>177</sup> Vgl. Röd 1995, S. 22, auch Schischkoff 1991, S.128.

„Sodann untersuchte ich aufmerksam, was ich war und sah, daß ich fingieren konnte, ich hätte keinen Körper, ferner, es gebe weder eine Welt, noch einen Ort, an dem ich wäre. Dagegen konnte ich nicht fingieren, daß darum ich nicht war und daß ganz im Gegenteil eben daraus, daß ich daran dachte, an der Wahrheit der anderen Dinge zu zweifeln, in der evidentesten und gewissesten Weise folgte, daß ich sei.“<sup>178</sup>

Zum *cogito ergo sum* und zur für die abendländische Tradition bedeutende Dichotomie zwischen Innenwelt (*res cogitans*) und Außenwelt (*res extensa*<sup>179</sup>) gelangte *Descartes* demnach über die methodische Bezweifelung der Außenwelt. Mit *Descartes* und seinen philosophischen Grundlegungen beginnt, so könnte man einfach ausgedrückt sagen, in der Neuzeit auch die für uns bedeutsame und prägende Entwicklung der modernen Projekte der Vernunft, der Wissenschaft und der (instrumentellen) Strategien zur Befreiung des Subjekts aus naturhaften und gesellschaftlichen Zwängen. Es ist natürlich einseitig, eine kulturelle Entwicklung auf eine einzige historische Person zurückzuführen, allerdings scheint sich *Descartes'* Philosophie durchaus in besonderer Weise in unserem heutigen Selbstverständnis widerzuspiegeln, indem nämlich die instrumentelle Vernunft, Reflexion, ein dualistischer Blick auf die Außen- und Innenwelt und der Anspruch auf Universalität eben als Charakteristika unserer gegenwärtigen Welt erscheinen.

Mit *Descartes* begann ein radikaler Bruch mit dem Absolutheitsanspruch der theologischen und mythologischen Weltbilder.<sup>180</sup> Zentral ist in dieser Wendung, die sich auf unsere Kultur und Gesellschaft enorm auswirken sollte, daß der Mensch nicht mehr nur die Welt durch den Blick nach außen begreifen wollte, sondern sich nun auch selbst zum Gegenstand der Reflexion macht, es sich also nach innen wandte um den Grund der Erkenntnis zu analysieren. Diese Wendung nach Innen ist auch zentral für *Kant* geworden, der in dieser Reflexionsperspektive nach den inneren subjektiven Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt fragte.<sup>181</sup> Auch bei *Kant* spielt das Ich-Denke, das „alle meine Vorstellung begleiten können [muß]“<sup>182</sup>, eine bedeutsame Rolle. Das Ich-Denke besitzt bei *Kant* Vorrang gegenüber dem empirischen, in individuellen Vollzügen zum Ausdruck kommenden Ich. Dem Ich-Denke kommt bei *Kant* die

---

<sup>178</sup> *Descartes* 1919, S. 28.

<sup>179</sup> Diese Begriffe stehen für die von *Descartes* bevorzugte Zweiteilung in ausgedehnte Äußerlichkeit (Natur) und sich selbstvergewissernde Innerlichkeit (Bewußtsein). So war es mit der Philosophie als „Grenzwächter“ möglich, Psychologie und Physik zu trennen, was als Voraussetzung galt, wissenschaftliche Erkenntnis in diesen Disziplinen überhaupt möglich werden zu lassen. Allerdings wurde diese starre Unterscheidung zunehmend relativiert bzw. erweitert, als keine geringeren als *Bergson*, *Dilthey*, *Freud*, *Husserl*, *Marx* und *Peirce* das Leben als zentralen philosophischen Gegenstand erkannten und somit „den inzwischen vielschichtig sedimentierten Boden der naiven Konzeption vom menschlichen Bewußtsein durchschlugen und neue Fundierungen suchten“ (vgl. *Grathoff* 1976, S. 108).

<sup>180</sup> *Habermas* beschreibt diesen Übergang u.a. als durch Reflexivität und Vernunft verursacht: „Die obersten Prinzipien verlieren ihren fraglosen Charakter; der religiöse Glaube und die theoretische Einstellung werden reflexiv. Der Fortschritt der modernen Wissenschaften und der Fortgang der moralisch-praktischen Willensbildung wird nicht länger durch eine zwar begründete, aber absolut gesetzte Ordnung präjudiziert. Nun erst kann das in den rationalisierten Weltbildern schon enthaltene Potential freigesetzt werden. Die Einheit der Welt kann nicht länger gegenständlich über die Hypostasierung einheitsstiftender Prinzipien (Gott, Sein oder Natur) gesichert, sie kann nurmehr reflexiv über die Einheit der Vernunft (oder die vernünftige Gestaltung der Welt, die »Verwirklichung der Vernunft«) behauptet werden“ (*Habermas* 1995, S.19-20).

<sup>181</sup> *Nagarjuna* steht insofern *Descartes* und *Kant* nahe, insofern auch er eine Wendung nach innen vollzog, um die Grundlagen des Erkennens und der Subjektivität zu analysieren. Allerdings ist *Nagarjuna* im Gegensatz zu *Descartes* ein radikaler Non-Dualist, der darüber hinaus das Denken entschlossen zurückweist, wenn es um die letzte Erkenntnis von Wirklichkeit geht. Auch steht das transzendente Bewußtsein *Kants* dem hinduistischen *Atman* näher als der mahayana-buddhistischen Leerheit, denn in dieser ist letztlich kein auch noch so abstraktes und allgemeines Ich auffindbar (vgl. *Wilber* 2001a, S. 284).

<sup>182</sup> *Kant-W* Bd. 3 (Kritik der reinen Vernunft), S. 136.

Aufgabe zu, eine Synthese des Mannigfaltigen zu bewerkstelligen und Objektivität zu ermöglichen: „Die transzendente Einheit der Apperzeption ist diejenige, durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff vom Objekt vereinigt wird.“<sup>183</sup> Das transzendente Bewußtsein als reines Ich-Denke verkörpert dabei auch die Identität der Subjekte, insofern es gleichsam den Grund der wechselnden empirischen Erfahrungseinheiten darstellt; in der Erfahrung selbst kann kein einheitliches Prinzip festgestellt werden: „Denn das empirische Bewußtsein, welches verschiedene Vorstellungen begleitet, ist an sich zerstreut und ohne Beziehung auf die Identität des Subjekts.“<sup>184</sup> Auf der Ebene der transzendentalen Apperzeption sind die Subjekte identisch, auf der relativen, empirischen wird das Individuelle konstituiert. Die transzendente Apperzeption bzw. das abstrakte Ich und das empirische Ich sind dabei zwei Seiten einer Medaille, denn in einem Subjekt sind immer beide Momente wirksam.<sup>185</sup> Wichtig ist hier, daß *Kant* ebenso wie *Descartes* ein die wechselnden Erfahrungen *vereinheitlichendes Prinzip* zu begründen versucht (ähnlich wie auch Husserls *reines Ich*, s.u.). Bei *Kant* ist es insbesondere ein hinter den konkreten, vielfältigen Handlungsvollzügen liegendes Agens, bei *Descartes* ist es das (reine) Denken selbst.<sup>186</sup> Vor allem *Descartes* kann wohl (mit Locke) als populärster Vertreter derjenigen Personen gelten, die mit dem Entstehen der Innerlichkeit, der Introspektion, die mit einer Innen-Außen-Dichotomisierung einherging, in Zusammenhang gebracht werden.<sup>187</sup> Die Spuren dieses historischen Umbruches können eben bis in unsere Zeit verfolgt werden. Der japanische Philosoph *Keiji Nishitani*, der mit der philosophischen Tradition des Abendlandes und der buddhistischen gleichermaßen vertraut ist, schreibt zum Einfluß *Descartes*’ auf unser heutiges Welt- und Selbstverständnis:

„Es ist eine unbestreitbare Tatsache, daß unser Ich heute ein cartesianisches *ego* ist; das heißt, es existiert seiner selbst bewußt angesichts aller anderen Dinge und der Welt. Leben, Wille, Intellekt etc. werden als innere Fähigkeiten und Aktivitäten eines solchen Ich gedacht. Jedes Ich ist absolut unabhängig und durch nichts anders zu ersetzen.“<sup>188</sup>

*Charles Taylor* bestimmt die Charakteristika moderner Identität am Beispiel der cartesianischen Selbstbeherrschung als instrumentelle Kontrolle, wobei *Taylor* dem Aspekt der selbstreflexiven Bezugnahme hier eine besondere Stellung zuweist. Selbstbeherrschung und Reflexivität spielte

<sup>183</sup> Kant-W Bd. 3 (Kritik der reinen Vernunft), S. 141.

<sup>184</sup> Kant-W Bd. 3 (Kritik der reinen Vernunft), S. 137. Eine aus buddhistischer Sicht entscheidende Einsicht, wenngleich sie bei Kant zum Postulat eines vereinheitlichenden Prinzips führt und im Buddhismus zur Einsicht in die Ego-Losigkeit und Leerheit.

<sup>185</sup> Habermas macht dies in Anlehnung an Hegels Interpretation von Kant im folgenden deutlich: „Ich als Selbstbewußtsein ist Allgemeines, weil es abstraktes Ich ist, nämlich hervorgegangen aus der Abstraktion von allen Inhalten, die für ein erkennendes oder vorstellendes Subjekt gegebenen sind. In gleicher Weise wie von der Mannigfaltigkeit der äußeren Objekte muß ein Ich, welches sich als ein identisches festhält, von der Folge der inneren Zustände abstrahieren. Die Allgemeinheit des abstrakten Ichs zeigt sich darin, daß durch diese Kategorie *alle möglichen* Subjekte, also *jeder*, der Ich zu sich sagt, als ein Individuum bestimmt sind. – Andererseits ist aber die gleiche Kategorie Ich auch Anweisung, jeweils ein bestimmtes Subjekt zu denken, das, indem es Ich zu sich sagt, sich als ein unveräußerlich individuelles und einmaliges behauptet“ (Habermas 1973b, S. 14). Dies sind auch die Unterscheidungskriterien zwischen einer formalen und inhaltlich-narrativen Identitätsebene, was bedeutsam für die Bestimmung desjenigen Modus’ ist, in dem meditative Erfahrung gemacht wird.

<sup>186</sup> Vgl. hierzu im Vergleich auch zum buddhistischen Integrationsprozeß auch Varela/Thompson/Rosch 1995, S. 104-108.

<sup>187</sup> Vgl. Taylor 1996, S. 207-373.

<sup>188</sup> Nishitani 2001, S.57.

zwar schon bei *Platon* eine wichtige Rolle, nahmen aber erst durch *Descartes* die Züge an, die wesentlich für den heutigen Menschen sind:

„Der moderne [cartesianische, B.P.P.] Begriff der Selbstbeherrschung unterscheidet sich sehr vom platonischen, weil die Ordnung des Universums nicht mehr wichtig oder erforderlich ist. Sie hat keine Macht mehr. Außerdem muß ich mich nicht mehr nach innen wenden, um über mich hinaus zu Gott zu gelangen. Statt dessen verfüge ich über die innewohnende Fähigkeit, meine eigenen Gedanken und mein eigenes Leben zu ordnen, den Verstand als kontrollierendes und ordnendes Instrument zu nutzen. Es wird sehr wichtig für mich, mein eigenes Denken zu ordnen, in der richtigen Weise mit den richtigen Schritten, und mich darauf als einen Objektbereich zu beziehen, den ich irgendwie beherrsche. Für das westliche Leben ist dies absolut zentral geworden. Nicht der bestimmte Inhalt unserer Gedanken und Gefühle, sondern die Fähigkeit, sie reflexiv zu beherrschen, ist wirklich entscheidend, damit wir uns als *>Ich<* begreifen.“<sup>189</sup>

In unserer Kultur ist unsere personale Identität demnach im wesentlichen durch rationale und reflexive Bewußtseinsstrukturen geprägt, zumindest im Alltagsbewußtsein, das vom Unterbewußtsein und vom Überbewußtsein unterschieden werden kann.<sup>190</sup> Das abendländische Subjekt ist – sehr vereinfachend und kontrastierend gesagt – bemüht, sein Denken reflexiv nach rationalen Prinzipien zu organisieren, so daß auch dessen Identität in seiner narrativen Form als nach diesen Maßstäben organisiert erscheint. Diese innere narrative Leinwand, auf der sich das Denken (*Manas*, *Manovijnana*) bewegt, markiert oberflächlich den Ort unseres Egos. Dieser Umstand wird nur selten explizit, da dem Wissenschafts- und dem Alltagsbewußtsein die gleichen unhinterfragten Voraussetzung immanent sind, die u.a. auch aufgrund einer „natürlichen“, weil historisch bedingten Ausklammerung kulturfremder Subjektverständnisse und Subjektanalysen und aufgrund des selbstreproduzierenden Charakters des Denkens dazu führen, daß dieser Prozeß der Identitätskonstitution im Dunkeln bleibt und fortgesetzt wird. Aus buddhistischer Sicht verschleiert das sich selbst als Ich vergewissernde Denken eine ursprünglichere Reflexion:

„Wenn wir sagen können, *Descartes*' Philosophie habe die Weise, in der der moderne Mensch existiert, am besten zum Ausdruck gebracht, so kann man auch sagen, sie verdecke die Problematik, welche der Existenzweise des neuzeitlichen Ich zugrunde liegt.“<sup>191</sup>

Dieses neuzeitliche Ich-Verständnis muß nach *Nishitani* als eine Einschränkung begriffen werden, da es aus *mahayana*-buddhistischer Sicht letztlich nur als eine relative Erscheinung in einem umfassenderen Erfahrungshorizont begriffen werden muß:

---

<sup>189</sup> Taylor 1998, S. 20.

<sup>190</sup> *Scharfetter* schreibt hierzu: „Wir haben nicht Bewusstsein, sondern wir sind eingeleibtes Bewusstsein. Dieses Bewusstsein ist in ständigem Fluß. [...]. Sofern wir wach sind und auf die Alltagsrealität gerichtet, sind wir im sogenannten *Tagesbewusstsein* oder *Alltagsbewusstsein*, in welchem die Kategorien von Raum und linearem Zeitablauf, von Kausalität, von logischen Verknüpfungen gelten. In diesem Alltagsbewusstsein erleben wir unsere Personhaftigkeit, erleben die temporäre Konstellation von Eigenschaften und Funktionen, die wir „Ich“ nennen. Das Alltagsbewußtsein ist in unserer Kultur individuell personal und auf das Ego zentriert. Die Orientierung in diesem mittleren Tageswachbewusstsein ist, jedenfalls an der Oberfläche unserer Kultur, rational“ (*Scharfetter* 1999, S. 19. Hervorhebung von *Scharfetter*).

<sup>191</sup> *Nishitani* 2001, S. 65.

„Personzentrierte Selbstinterpretation der Person versteht sich jedoch nie von selbst, man könnte sogar sagen, daß die Art, wie die Person sich selbst begreift, bereits eine in der Tiefe des menschlichen Selbst-Bewußtseins verwurzelte Voreingenommenheit ist. Noch grundsätzlicher gesagt: Die Vorstellung, die der neuzeitliche Mensch von seinem *ego* hat, die ich-zentrierte Interpretation seines *ego*, stellt ebenfalls eine Voreingenommenheit dar und ist gleichfalls nie so selbstverständlich, wie das *ego* von sich selbst meint. Was aber bedeutet dann diese Voreingenommenheit? Sie besagt, daß die Selbst-Immanenz, in deren Perspektive der Mensch sein *ego* oder seine Persönlichkeit einholt, notwendigerweise eine Art Einschränkung bedeutet, in der sich das Gefangensein in sich und durch sich selbst, ja das Von-sich-eingenommen-Sein des sogenannten Narzißmus verbirgt. [...] Demgegenüber ist Person vielmehr eine Erscheinung oder ein Phänomen, das aus demjenigen, das selber nicht »personal« genannt werden kann, zum Vorschein kommt und das zudem in sich keine derartige Selbstverfängenheit enthält.“<sup>192</sup>

Das reflexive Denken spielt seit der Neuzeit eine besondere Rolle bei Selbstthematisierungsprozessen des Subjekts. Die historisch bedingte Ausgliederung der einzelnen aus traditionellen Lebenszusammenhängen verstärkte die Notwendigkeit, sich reflexiv und rational mit der eigenen Identität auseinanderzusetzen und ein gewisses Maß an Autonomie zu erlangen. Identität mußte jenseits von vorherrschenden gesellschaftlichen Mustern und Weltbildern bestimmt werden und forderte die einzelnen auf, durch reflexive Bezugnahme auf das Selbst- und Weltverhältnis einen eigenen Weg zu finden. Freiheit und Autonomie sind somit ebenfalls charakteristisch für das moderne Subjekt; unter den „Titeln von Selbstbewußtsein, Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung ist ein normativer Gehalt der Moderne entfaltet worden.“<sup>193</sup> Je stärker die Auflösung von traditionellen Strukturen offenbar wurde bzw. je weiter sich das Individuum über ein konventionelles Bewußtseinsstadium hinausentwickelte und prinzipiengeleitete Handlungen vollzog, desto stärker war Identität ein Produkt von Reflexivität und Rationalität.<sup>194</sup> *Taylor* weist diesbezüglich darauf hin, daß das Gefühl, ein Ich zu haben, Einheit zu erleben, in allen Kulturen vorhanden ist. Allerdings müsse man bei der Verlockung, Universalien zu postulieren, immer kritisch vorgehen und unterscheiden zwischen eben diesen Universalien und historischen Konstellationen.<sup>195</sup> So geht er davon aus, daß das neuzeitliche Selbst gerade in seiner dualistischen Überbetonung von Innerlichkeit und Äußerlichkeit und der damit verbundenen Reflexivität, die u.a. in dem cartesianischen Verständnis zum Ausdruck kommen, ein historisches ist, wengleich beispielsweise das einfache Gefühl der Einheit der Person, von „ich“ und „mein“, als ein allgemeines angenommen werden kann, das in allen Kulturen und zu allen Zweiten in ähnlicher Weise vorhanden war.<sup>196</sup> Die Auseinandersetzung mit dem Buddhismus verdeutlichte, in welcher Weise nun nicht nur das Reflexive, das Denken und überhaupt geistige Prozesse kontingent und somit als sichere Subjektbasis fragwürdig sind, sondern eben auch dieses grundlegende Gefühl der Einheit und die daraus resultierende Selbstentzweiung und Isolation des Subjekts, das seit der Neuzeit der Natur, den Dingen und den anderen Menschen antagonistisch ge-

---

<sup>192</sup> Nishitani 2001, S. 133.

<sup>193</sup> Habermas 1987, S. 427.

<sup>194</sup> Vgl. hierzu Habermas 1995, Böhme 1996, S. 336-337.

<sup>195</sup> Vgl. Taylor 1996, S.209.

<sup>196</sup> Vgl. Taylor 1996, S. 210.

genübertgestellt wurde, das aber gerade im Buddhismus als zur Welt und zu anderen in einem nicht-dualistischen Verhältnis stehend gedacht wird.

Neben der Funktion der Vernunft als Konstitutionsmoment der Identität kommt diesem auch *epistemologische* Bedeutung zu, insofern sich moderne Wissenschaft entlang eines historisch entstandenen rationalen Selbstverständnisses entfaltete: Aus heutiger Sicht „beginnt mit Descartes [...] die exakte Wissenschaft, die Mathesis universalis, die systematische Weltbeherrschung, die wissenschaftlich-technische Zivilisation – also die zu uns führende Linie.“<sup>197</sup> Das wissenschaftliche Subjekt vermochte durch die Kraft der rationalen Erkenntnis, im Gegensatz zur mystischen, die kirchliche, überweltliche Macht zu brechen und übernahm in einem radikalen Neuanfang nun die Rolle des Produzenten der Erklärung der „Wirklichkeit“, die aus traditionellen Quellen nicht mehr erklärt und legitimiert werden konnte. Der Aspekt der Spaltung, der Dualität, zwischen Subjekt und Objekt, Selbst und Welt, innen und außen, wurde hier wie bei der inneren Spaltung des Subjekts bestimmend. Die Spaltung von Selbst und Welt, die schon in der christlichen Tradition als Spaltung zwischen Leib und Seele ihren Ausgang nahm, „[erhält] in der cartesischen Philosophie ihre bis heute nicht überwundene erkenntnistheoretische Gestalt in der Lehre von den zwei Substanzen, der *res cogitans* und der *res extensa* [...]“<sup>198</sup> Der neutrale Blick des Wissenschaftlers richtet sich in dieser Perspektive auf die vermeintlich unabhängige Welt außerhalb seines Subjektseins. Eine derartige dualistische, selbstgewisse und vornehmlich selbstreflexive Haltung hat allerdings keine universale Struktur, wie eben durch die Auseinandersetzung mit dem Buddhismus herausgestellt wurde.

Auch innerhalb des historischen Zeitrahmens der Neuzeit im Übergang zur Moderne sind spezifische Tendenzen gegen diese Haltung feststellbar. So richtete sich beispielsweise *Rousseaus* Kritik – der (wie auch Schiller) Identität mit als erster zum Thema machte<sup>199</sup> – eben gegen die wissenschaftlich-technische Rationalisierung und gegen die zukünftig erhoffte Emanzipation durch Wissenschaft.<sup>200</sup> Allerdings ist neuzeitlichen Denkern wie deren neuzeitlichen Kritikern nach *Welsch* gemeinsam, daß sie „bei aller inhaltlichen Entgegensetzung – die formalen Charakteristika der Neuzeit – Radikalität und Universalität – ungebrochen übernehmen und unverändert reproduzieren.“<sup>201</sup> Und auch in der Vernunft sieht *Rousseau* die Kraft, die das moralische Potential als ein gesellschaftliches freizusetzen vermag. Der Grund für die Beibehaltung der zu kritisierenden Haltungen liegt für *Welsch* in dem Umstand, daß gerade durch die modifikatorischen und oppositionellen Strömungen eine Stärkung und Erweiterung des neuzeitlichen Denkens impliziert gewesen sei. Schließlich sei allen neuzeitlichen Denkern und deren Kritikern ein weiteres Merkmal gemein. Und dieses ist für *Welsch* entscheidend auch für die Absetzung von der Postmoderne:

---

<sup>197</sup> Welsch 1997, S. 69. Wenngleich Descartes' naturwissenschaftliche und mathematischen Arbeiten selbst schon früh ihrer Untauglichkeit überführt wurden (vgl. Röd 1995, S. 185).

<sup>198</sup> Meyer-Drawe 1984, S. 145.

<sup>199</sup> „Widerspruchsfreies Sein und Verhalten gilt für Rousseau und seit Rousseau als das wahre Sein und das gute Leben: *Identität* ist von nun an das oberste ethische Prinzip; und sie ist dieses oberste Prinzip um so mehr, als sie Rousseau zunächst dazu dient, eine schlechte und an der internen Widersprüchlichkeit der handelnden Subjekte leidende Gegenwart zu richten, d.h. den bedrückenden Mangel der modernen Existenz angesichts einer sehr elementaren und einleuchtenden Forderung zu enthüllen“ (Buck 1984, S. 159. Hervorhebung von Buck. Zum Identitätsbegriff bei Schiller und Rousseau vgl. auch Richter 1997).

<sup>200</sup> Vgl. Welsch 1997, S. 73.

<sup>201</sup> Welsch 1997, S. 74.

„Es ist in dieser Neuzeit und neuzeitlichen Moderne nicht möglich, daß eine Wahrheit anders als mit Ausschließlichkeitsanspruch auftritt. Singularität und Universalität sind ihr zuinnerst eigen, Pluralität und Partikularität zu tiefst fremd.“<sup>202</sup>

Wiewohl beispielsweise der Aspekt der Pluralität in der Neuzeit noch nicht maßgebend war und sich diesbezüglich ein Wandel zur Postmoderne hin vollzog, ist von Bedeutung, daß für uns Heutige die Betonung der Reflexivität und der Entgegensetzung zwischen Innerlichkeit (Ich) und Äußerlichkeit (Welt) weiterhin bedeutend sind, so wie auch vielleicht der Hang zum (universalistisch-) begrifflichen Ergreifen. Diese Akzentuierung hat sich über die (philosophischen) Wendungen in der Neuzeit entwickelt und konnte mehr oder weniger bis in unsere heutige Zeit fort dauern. Wenn einige neuzeitliche Aspekte sedimentierten und heute vielleicht noch unser Leben bestimmen, sind heute aber neue Erfahrungen wie jene der Pluralität hinzugekommen, die nach *Welsch* eher der Moderne bzw. der Postmoderne zugerechnet werden müssen, wie oben schon in der Bestimmung von Postmoderne deutlich wurde. Auch wenn die Einsicht, daß Reflexivität und Rationalität, Denken und Vernunft als Merkmale, die in der Neuzeit ihren Ausgangspunkt nahmen, in unserer wissenschaftlich-technischen Kultur einen konstitutiven und so dominanten Stellenwert haben, zunächst als eine triviale, weil selbstverständliche erscheint, so wird bei dem Blick über unserer eigene Kultur hinaus schnell sichtbar, daß auch ganz andere subjektbezogene Entwicklungspotentiale verwirklicht werden konnten, in denen die beschriebenen Aspekte nur *einen* Weg der Entwicklung darstellen und hinsichtlich ihrer Geltung folglich relativiert werden können.

Aus pädagogischer Sicht ist die cartesianische Haltung dann vor allem bedeutsam, macht man sich bewußt, daß Reflexivität und Rationalität auch im Sinne des Glaubens „an die Möglichkeit unbedingt sicherer Wirklichkeits- und Werterkenntnis und an die Möglichkeit einer an solcher Erkenntnis orientierten Praxis“<sup>203</sup> explizit – wie schon im zweiten Kapitel betont wurde – noch heute in soziologischen, psychologischen und erziehungswissenschaftlichen Identitätstheorien eine besondere Akzentuierung erfahren.<sup>204</sup> *Helsper* weist in diesem Zusammenhang u.a. mit *Wetzel* darauf hin, daß sich z.B. *Habermas*, der ja für die Pädagogik in identitätstheoretischer sehr bedeutsam war und ist, vor dem Hintergrund einer Auseinandersetzung mit der Kritik an philosophischen „Meisterdenkern“ (vor allem Kant und Hegel) explizit auf *Piagets* Konzept des „homo rationalis“ beziehe.<sup>205</sup> In Anschluß an *Descartes* und *Kant* entwerfe nämlich *Piaget* das Konzept eines rationalen Subjekts, wobei *Piaget* alle Äußerungen des Subjekts als durch rationale Strukturen determiniert ansehe, die letztlich eben auf ein unverzerrtes rationales

---

<sup>202</sup> *Welsch* 1997, S. 76-77.

<sup>203</sup> *Röd* 1995, S. 22.

<sup>204</sup> *Stross* zeigte, in welcher Form Rationalität in verschiedenen Theorien zum Ausdruck kommt: „Die Herausbildung von „Ich-Identität wird – so die rationalistischen Identitätskonzepte von Jürgen Habermas, Arnold Schäfer, Klaus Schaller, und anderen – dem versprochen, der im Verlaufe seiner Sozialisation entsprechende kommunikative Kompetenzen (Habermas) erlangt hat, dessen „Ich“ verschiedene Stufen eines moralischen Bewußtseins (Kohlberg) erreicht hat, der über die erforderlichen Rollenqualifikationen (Krappmann) verfügt und der seine individuelle Lebensgeschichte in sein Persönlichkeitskonzept (Erikson) zu integrieren weiß. Widersprüche dürfen, wenn überhaupt, nur auf sprachlicher Ebene geäußert werden und unterliegen dabei den Bewertungsstandards herrschender Rationalität“ (*Stross* 1991, S. 169).

<sup>205</sup> *Merleau-Ponty* richtet sich u.a. auch gegen *Piagets* (und somit auch gegen *Habermas*) Auffassung von Entwicklung als durch eine sich entfaltende Rationalität bestimmt (vgl. hierzu *Meyer-Drawe* 1984 und 1986).

Erkennen und Wahrnehmen der Wirklichkeit und auch auf Freiheit gegenüber Bedürfnissen, Gefühlen und sozialen Zwängen hin angelegt seien. *Habermas* sehe eben in diesem Konzept ein gelungenes Beispiel für die Kooperation zwischen Philosophie und Einzelwissenschaft, die bei *Habermas* selbst als Versuch erscheine, die Fragmente und Ansätze einer solchen Kooperation unter der Perspektive „der Wiedergewinnung eines umfassenden rationalen Konzepts im Begriff der „kommunikativen Rationalität“ aufeinander zu beziehen.“<sup>206</sup> *Habermas* und viele auf seinen Theorien aufbauende pädagogische Ansätze stehen so mit *Descartes* und *Kant* in einer Tradition der Aufklärung, die sich im wesentlichen an der Möglichkeit einer unverzerrten *rationalen* Erkenntnisfähigkeit und Lebensgestaltung orientiert, wenngleich sich *Habermas* selbst im Gegensatz zu neuzeitlichen Denkern der Pluralität von Erkenntnis- und Wahrheitsebenen bewußt ist, was im Postulat der verschiedenen Geltungsansprüche zum Ausdruck kommt. Es wäre also sicherlich einseitig, würde man *Habermas* aufgrund der Betonung von Rationalität und Universalität ausschließlich eine der Moderne bzw. Neuzeit verpflichtete Haltung zusprechen wollen, da ihm z.B. auch ein subjektzentriertes Denken nicht fremd ist.<sup>207</sup> Auch kann festgestellt werden, daß *Habermas*'s Verständnis von Identität nicht einem einfachen Subjekt-Objekt-Modell verpflichtet ist, wie es in der cartesianischen Philosophie durch die Trennung zwischen dem denkenden Subjekt und der Außenwelt, in der auch andere Subjekte leben, zum Ausdruck kommt. Vielmehr entfalten sich die subjektiven Identitätsstrukturen entlang der Existenz des Objekts (des anderen Subjekts). *Habermas* geht davon aus – so konstatiert auch *Charles Taylor* –, daß „der Handelnde in Wirklichkeit durch die Sprache konstituiert sei, folglich durch den Austausch zwischen mehreren Akteuren, deren Beziehung sich daher dem Subjekt-Objekt-Modell entziehe.“<sup>208</sup> Dennoch zeigt sich bei *Habermas* durchaus eine Überbetonung der Vernunft, auch wenn er dabei zwischen instrumenteller und kommunikativer Vernunft zu unterscheiden versucht.<sup>209</sup> Eine auch solche einseitige Haltung versuchen *Adorno* und auch *Merleau-Ponty* in ihren Arbeiten zurückzunehmen, wie im folgenden insbesondere durch eine je spezifische Rehabilitierung des schon auf verschiedene Weise angeklungenen Nicht-Identischen deutlich gemacht werden soll.

#### 4.2.2 Adorno: Zur Rehabilitierung des Nicht-Identischen

„In der negativen Dialektik versucht Adorno keineswegs die Dialektik der Aufklärung zu widerrufen, sondern er führt diese Dialektik in ihre letzte Konsequenz. Der dialektische Prozeß hat in der bestimmten Negation eine Möglichkeit und eine Offenheit, die zwar unverfügbar ist, aber doch Hoffnung wider alle Hoffnung aufrechterhält. Wenn Habermas diese radikale Vernunftkritik von Horkheimer und Adorno auf ein erträgliches Maß zurückzu-

<sup>206</sup> Helsper 1989, S. 40, auch Habermas 1983, S. 16, 22-23, und zu Piaget und dem Konzept des „homo rationalis“ vgl. Wetzel 1978.

<sup>207</sup> In bezug auf eine Rehabilitierung des Vernunftbegriffs macht er auf zwei Gefahren aufmerksam, dem ein subjektzentriertes Denken anheimfallen könnte: „Diese [Rehabilitierung, B.P.P.] muß sich nach beiden Seiten hüten, sich doch wieder in den Fallstricken eines subjektzentrierten zu verfangen, dem es nicht gelungen ist, den zwanglosen Zwang der Vernunft frei zu halten sowohl von den *totalitären* Zügen einer *instrumentellen* Vernunft, die alles ringsum und auch sich selbst zum Gegenstand macht, wie auch von den *totalisierenden* Zügen einer *inkluisiven* Vernunft, die sich alles einverleibt und am Ende als Einheit über sämtliche Unterschiede triumphiert“ (Habermas 1988, S. 395).

<sup>208</sup> Taylor 1996, S. 879. Vgl. auch Masscheleins Position in Kapitel 2.3.

<sup>209</sup> Vgl. Habermas 1973b.

nehmen sucht, dann gelingt es ihm nur, indem er eine Spaltung der Vernunft in instrumentale und kommunikative durchführt, in der das Interesse der Vernunft an sich selbst als transzendentes Selbstinteresse eine Anonymisierung erfährt. Die kollaborative Alibifunktion des Instrumentalen für das Dialogische und umgekehrt ist nichts anderes als die Zustimmung der Vernunft trotz und angesichts ihrer geschichtlichen Fatalität. In seiner Theorie des kommunikativen Handelns versucht Habermas der bürgerlichen europäischen Vernunft erneut eine Chance zu geben. Er hält daran fest, daß es einer konstitutiven und alles begründenden Vernunft gelingen kann, eine herrschaftsfreie Kommunikation zu realisieren. Auch sein transzendentalphilosophischer und sprachlicher Ansatz, in dem der Mensch seine Artikulationen bedeutet, vernachlässigt die vorsprachliche bzw. außersprachliche Ordnung der Dinge.<sup>210</sup>

Wenngleich man darüber streiten kann, ob ein Zuviel an Vernunft die geschichtlichen Katastrophen zu verantworten hat<sup>211</sup> und wenn sicherlich auch *Adorno* an Vernunft festhält, so ist offensichtlich, daß *Habermas* wie auch die früh daran anschließenden pädagogischen Theorien hinsichtlich einer im Diskurs eingelagerten unverzerrten Kommunikationsstruktur vor allem die (kommunikative) Vernunft im Blick haben und dann außersprachliche und außerrationale Bereiche sowie umgekehrt auch überhaupt das „Etwas“ oder „Worüber“ des Diskurses selbst kaum berücksichtigt werden.<sup>212</sup> Bei *Habermas* findet insbesondere Nicht-Identität – wenngleich in dem interaktionistischen Prinzip eben der andere als das Nicht-Identische konzeptuell mitgefaßt ist – beispielsweise als Kategorie für emotionale, nicht-rationale, nicht-sprachliche Entwicklungsprozesse oder auch für disparate, widersprüchliche Momente einen nur ungenügenden Niederschlag in der Theorie. *Jürgen Belgrad* hat diese Problematik in bezug auf die *Habermas*-Theorie eingehend analysiert und beschreibt es folgendermaßen:

„HABERMAS stützt sich explizit auf die von ADORNO entfaltete Dialektik. Mit ADORNO geht es ihm darum, den Zwangscharakter aufzuheben, der der Identität anhaftet. Die normative Folie von »Freiheit«, die HABERMAS der Subjektivitätsbildung unterlegt, sieht er in einer »zwanglosen Identität«. Er löst die Dialektik jedoch einseitig, zugunsten von Identität auf. Nicht einmal als ein Identität relativierendes Element findet Nichtidentität konzeptuell ihren Platz. Die »Regungen«, die die Subjekte »überwältigen«, um sich des Zwangscharakters der Identität zu entledigen, diese Momente des Nichtidentischen sind im Modell von HABERMAS nicht mehr aufzufinden. Statt dessen sehen wir Kompetenzen der Identität, die, obgleich sehr differenziert, den hier entstandenen Primat der Identität nur noch unterstreichen. Die *dialektische* Beziehung von Identität und Nichtidentität findet weder in dieser Identitätskonstruktion noch in den anderen Identitätsentwürfen eine Aufnahme.“<sup>213</sup>

Interessant ist der Hinweis auf die Unterdrückung der „Regungen“, die auf die Überwindung des Zwangscharakters von Identität hin ausgerichtet sind. Diese Regungen, so ließe sich festhalten, sind im Buddhismus der Ausgangspunkt, um in systematisch-analytischer und auch in leiblicher Weise dem Nicht-Identischen Rechnung zu tragen, das auf einer körperlichen, emotiona-

---

<sup>210</sup> Mall/Hülsmann 1989, S. 69-70.

<sup>211</sup> Vgl. hierzu Huyssen 1997.

<sup>212</sup> Vgl. Gripp 1986, S. 17.

<sup>213</sup> Belgrad 1992, S. 96. Mir den anderen Identitätsentwürfen meint er u.a. eben Eriksons, Goffmans und auch Meads Konzepte (vgl. Belgrad 1992, S. 96).

len und mentalen Ebene in Form von Diskontinuität, Kontingenz und Fragmentarität zum Ausdruck kommt. Ebenso kann man sagen, daß im Buddhismus die Verschränkung zwischen Identität und Nicht-Identität, zwischen Selbst und anderem, noch konsequenter mitgedacht ist als in einem rein kommunikationstheoretischen Ansatz, dem außersprachliche Entwicklungsebenen, auf denen eine solche Verschränkung und überhaupt nicht-identische Momente erfahren werden können, verborgen bleiben. Nicht nur durch die Analyse der Meditation zeigte sich die konstitutive Bedeutung des Nicht-Identischen für das Identische, nämlich als offener, nicht-substantieller, konkrete Erfahrungen ermöglichender und zwischenleiblicher Bewußtseinsraum, sondern auch in philosophischer Hinsicht, wie *Nagarjuna* es im mittleren Weg deutlich macht, wenn er auf die unauflösliche (sprachliche) Verbundenheit von Einheit und Differenz, von Identität und Nicht-Identität verweist. *Erfahrungen* des Nicht-Identischen (vor allem als Shunyata-Erfahrungen) würden (als leiblich-meditativ realisierte) im Gegensatz zum *Habermasschen* Ansatz sicherlich auch ihren Weg in die Theorie finden, da sie das Nicht-Identische als konstitutives Moment bzw. als subtile „Grundlage“ des Identitätsdenkens und -erlebens evident machten, was eine theoretische Mißachtung oder Vernachlässigung wie bei *Habermas* unwahrscheinlich werden ließe. *Adorno* hat nun auf seine Art das Nicht-Identische aufzuspüren und auch theoretisch festzuhalten versucht. Das folgende dient später als Grundlage, um Aspekte der Philosophie *Adornos* expliziter unter einer buddhistischen Perspektive lesen zu können.

#### 4.2.2.1 Zur immanenten Kritik am identifizierenden Denken

In welche Richtung geht nun *Adornos* Kritik an der Vernunft insbesondere in der *Negativen Dialektik*, in der es ähnlich wie in der *Dialektik der Aufklärung*<sup>214</sup> von *Horkheimer* und *Adorno* um das Offenlegen des Herrschaftscharakters von *instrumenteller* Vernunft (und der Dialektik von Subjektivierung und Verdinglichung<sup>215</sup>) geht? Schon bei *Platon* sieht *Adorno* die Dialektik in die Bemühung eingebunden, „durchs Denkmittel der Negation ein Positives“ herzustellen. Im Gegensatz dazu möchte er die Dialektik gänzlich von ihrem „affirmativem Wesen“ befreien<sup>216</sup>, und dies vor allem auch in Zurückweisung von *Hegels* metaphysischer positiver Vernunftteleologie, die das Besondere unter ein vereinheitlichendes (Geist-) Prinzip subsummiert: „mit überlegener Kälte optiert er nochmals für die Liquidation des Besonderen. Nirgends wird der Primat des Ganzen bezweifelt.“<sup>217</sup> *Adorno* will dagegen die Natur (auch die Naturhaftigkeit und Bedingtheit des Geistes), die durch das allgemeine begriffliche Denken und durch das Prinzip der Einheit von Denken und Sein eingerichtet bzw. zugerichtet wurde, über die Negation des positiven Denkens, das die Einzeldinge wie z.B. bei *Hegel* als Negation einer universalen Totalität begreift und die es durch eine weitere Negation zur positiven Totalität zurückgeführt sieht, ein Stück weit zurückzugewinnen; gegen ein solches positives Ganzes wird die negative Dialektik *Adornos* u.a. ins Feld geführt.<sup>218</sup> Die Zurücknahme der Trennung zwischen dem sich selbst ob-

<sup>214</sup> Vgl. Horkheimer/Adorno 1947.

<sup>215</sup> Vgl. Schweppenhäuser 2000, S. 56.

<sup>216</sup> Adorno 1975, S. 9.

<sup>217</sup> Adorno 2003b, S. 15.

<sup>218</sup> Vgl. hierzu auch Schweppenhäuser 2000, S. 54.

jektivierenden Subjekt<sup>219</sup> und dem Objekt, zwischen Mensch und Natur zurückzunehmen<sup>220</sup> gründet sich demnach nicht auf das Prinzip einer vereinheitlichenden und zurichtenden absoluten Identität, sondern auf der Idee der Möglichkeit, das Besondere in der Aufhebung der Entzweiung bestehen zu lassen.

*Adorno* bestimmt in seiner Kritik an der instrumentellen Vernunft zunächst das Denken als einen Identifikationsvorgang, durch den Begriff und Ding zu einer Einheit gebracht werden sollen. Dem Begriff wird hiernach das überantwortet bzw. soll er das zum Ausdruck bringen, was den Gegenstand in seiner vermeintlichen Kontinuität und Identität konstituiert. Den Ursprung für die strapazierte (dualistische cartesianische) Beziehung zwischen Gegenstand und Begriff sieht er eben auch im Drang zur Naturbeherrschung bzw. in der trennenden unterwerfenden, machträchtigen Art, wie das Subjekt mit dem Objekt (der Natur) umzugehen neigt. Diese Haltung schlägt sich für *Adorno* auch u.a. im Tauschprinzip kapitalistischer Ökonomie nieder, insofern z.B. die Arbeitskraft unabhängig von dem realen individuellen Kraftaufwand zu einem abstrakten kommutativen Moment gesellschaftlich-ökonomischer Machtstrukturen degeneriert.<sup>221</sup> So, wie dem Objekt im Zuge des Identifikationsvorgangs durch den vereinheitlichen Begriff Gewalt angetan wird, so erscheint demnach auch das Subjekt in der modernen Kultur (-Industrie) als eine qualitätslose, allgemeine objektivierte Größe, die zu einer beliebig austauschbaren Funktionseinheit reduziert wird. Insbesondere auch gegen diese einheitliche (personale) Identität richtet sich *Adorno*:

„Das Ziel der ‚gut integrierten Persönlichkeit‘ ist verwerflich, weil es dem Individuum jene Balance der Kräfte zumutet, die in der bestehenden Gesellschaft nicht besteht und auch gar nicht bestehen sollte [...]“<sup>222</sup>

Wenn auch die Überstrapazierung des Verhältnisses von identifizierendem Begriff und zugeschriebenen, aber auch individuellen Subjektattributen bei der Frage nach (Ich-) Identität relevant ist, wenn also begriffliches Denken bei der Identifizierung der sozialen wie auch der persönlichen Identität im Subjekt einheitlich zum Ausdruck bringen soll, was sich nicht fassen läßt und nicht gefaßt werden soll<sup>223</sup>, so ist in bezug auf die Negative Dialektik bedeutsam, daß für *Adorno* dort vor allem eben auch die Identität von Begriff und dem Objektbereich überhaupt nicht tragfähig ist, insofern die Objekte des Identifizierens nicht vollständig in den Begriffen aufgehen. Immer entzieht sich etwas dem allgemeinen Begriff, es gibt in bezug auf die menschliche Erfahrung ein Bedeutungsüberschuß, die vermeintliche Identität des Gegenstandes im Begriff ist immer von Nichtidentischem durchdrungen:

---

<sup>219</sup> „Zum Subjekt wird das Individuum, insofern es kraft seines individuellen Bewußtseins sich selbst objektiviert, in der Einheit seiner selbst wie in der seiner Erfahrung“ (Adorno 1975, S. 56).

<sup>220</sup> Vgl. hierzu Wellmer 1985, S. 151, Figal 1998, S. 331. Diese Zurücknahme wird expliziter in Adornos ästhetischer Theorie formuliert, in der es um die Versöhnung des unter der Trennung leidenden Menschen mit sich selbst und mit der Natur geht (vgl. hierzu Wulf/Wagner 1987, S. 35).

<sup>221</sup> Adorno 1975, S. 23, 149.

<sup>222</sup> Adorno 1974, S. 29.

<sup>223</sup> Stephen Levine schreibt bezüglich personaler Bestimmung m.E. treffend: „[...] wenn wir sehr aufmerksam sind, bemerken wir, daß wir immer dann, wenn wir sagen ‚ich bin dies‘ oder ‚ich bin das‘, in gewissem Maß das Gefühl haben, zu lügen. Daß immer dann, wenn sich das ‚Ich bin‘ des reinen Seins an diesem oder jenem der Welt verhaftet, ein Gefühl von Unwahrheit, von Unvollständigkeit vorhanden ist, ein Gefühl der Verschleierung der vollen Wirklichkeit“ (Levine 1999, S. 32-33).

„Ihr Name sagt zunächst nichts weiter, als daß die Gegenstände in ihrem Begriff nicht aufgehen [...]. Der Widerspruch [...] ist Index der Unwahrheit von Identität, des Aufgehens des Begriffenen im Begriff.“<sup>224</sup>

Dialektik ist dann nach *Adorno* das „konsequente Bewußtseins von Nichtidentität“<sup>225</sup>, und die Philosophie muß sich in diesem Sinne konsequenterweise mehr dem „Begriffslosen, Einzelnen und Besonderen“ zuwenden, dem, was jenseits des abstrakten Denkens und jenseits konzeptueller Vorstellungen lebendig ist.<sup>226</sup> Negative Dialektik wird von *Adorno* konsequentermaßen als „Logik des Zerfalls“ beschrieben, deren Ziel in der Annihilation „der zugerüsteten und vergegenständlichten Gestalt der Begriffe“ liegt.<sup>227</sup> Wiewohl sich *Adornos* Kritik in dieser Haltung eindeutig gegen das abstrakte rationale Denken richtet, so opfert er das (aufklärerische) Denken nicht völlig dem Irrationalen (bzw. dem Transrationalen) und strebt nicht die totale Annihilation des Rationalen an: „Die Utopie der Erkenntnis wäre, das Begriffslose mit Begriffen aufzutun, ohne es ihnen gleichzumachen“<sup>228</sup> bzw. „über den Begriff durch den Begriff hinauszugelangen.“<sup>229</sup> Philosophie ist für *Adorno* die permanente Anstrengung, „das zu sagen, was sich eigentlich nicht sagen läßt.“<sup>230</sup> Er geht also weiterhin in einer rationalen Haltung davon aus, daß Denken gegen sich selbst zu denken vermag, „ohne sich preiszugeben.“<sup>231</sup> So, wie *Adorno* trotz der Kritik am begrifflichen Denken an diesem letztlich festhält, so gesteht er ebenfalls trotz der Zurückweisung des Identitätsprinzip und der Möglichkeit, mit dem Begriff Wahrheit auszudrücken, diesem Prinzip Geltung zu, denn „im Vorwurf, die Sache sei dem Begriff nicht identisch, lebt auch dessen Sehnsucht, er möge es werden.“<sup>232</sup> Für *Adorno* lebt demnach etwas im Begriff, das ihm seine Kraft und seine Form verleiht<sup>233</sup>, das zu ihm „drängt“<sup>234</sup>, wodurch er in gewisser Weise auch an der Idee des Dinges-an-sich festhält, wobei ihm dessen begriffliche Vermitteltheit mit *Kant* bewußt bleibt.<sup>235</sup> *Adorno* verläßt also insgesamt nicht den Horizont der begrifflichen Vernunft und kritisiert sie, indem er deren immanente Widersprüchlichkeit aufzuzeigen sucht und dadurch bemüht ist, die Widersprüchlichkeit des Denkens im Denken auszuhalten, um dadurch den Objekten bzw. dem im einzelnen Begriff nicht faßbaren Nichtidentischen nahezukommen.<sup>236</sup> Vor diesem Hintergrund gilt für *Adorno*, daß das nach Erkenntnis strebende Subjekt die Welt nur über den „Schleier der Maya“ (Schopenhauer) erfassen kann, aber die Überwindung des Schleiers so gerade vom dem *Wie* der Benutzung des Schleiers abhängig ist, also z.B. von der Art der Verwendung der Sprache oder vom spezifischen Umgang

---

<sup>224</sup> Adornos 1975, S. 16-17.

<sup>225</sup> Adorno 1975, S. 17.

<sup>226</sup> Adorno 1975, S. 20.

<sup>227</sup> Adorno 1975, S. 148.

<sup>228</sup> Adorno 1975, S. 21.

<sup>229</sup> Adorno 1975, S. 27. Hervorhebung von B.P.P.

<sup>230</sup> Adorno 1973b, S. 82.

<sup>231</sup> Adorno 1975, S. 144.

<sup>232</sup> Adorno 1975, S. 152.

<sup>233</sup> „Kann ich etwas überhaupt denken, wenn nicht ein Motiv, eine Nötigung im Bewußtsein besteht, es zu denken?“ (Adorno 1973b, S. 114).

<sup>234</sup> Adorno 1975, S. 396.

<sup>235</sup> Vgl. Gripp 1986, S. 18, 70-71.

<sup>236</sup> Vgl. Gripp 1986, S. 176.

mit der Subjekt-Objekt-Spaltung.<sup>237</sup> Von Bedeutung ist in methodologischer Hinsicht bezüglich dieses Umgangs dann, daß bei *Adorno* insbesondere dem Objekt eine besondere Stellung zukommt.

#### 4.2.2.2 Der Vorrang des Objektes

In der Regel wird das „Wesen“ einer Erkenntnis, eines Gegenstand oder einer spezifischen Erfahrung mit einer begrifflichen allgemeinen Begriffskategorie zu fassen versucht, wodurch aber gerade diese „Wesen“ dem Bewußtsein als etwas Unspezifisches, Allgemeines oder Exemplarisches erscheint; so unterschied sich beispielsweise auch das von *Husserl* aufgesuchte Wesen (Eidos) der Erscheinungen „in nichts von den gängigen Allgemeinbegriffen.“<sup>238</sup> *Adorno* ist bemüht, auch das Wesen des Subjekts zu hinterfragen und Subjektivität und (machtbeflissenes), aus dem Kampf zum Überleben resultierendes identifizierendes Denken, das als „ideelles Werkzeug“ für die Naturbeherrschung fungiert<sup>239</sup>, zu relativieren, indem er es als durch Objektivität bzw. auch als durch eine geschichtlich-gesellschaftlich Ganzheit *vermittelt* versteht.

Das „Ganze“ *Hegels* ist dann für ihn insofern *wahr*, als auch *Hegel* alle einzelnen Momente (z.B. des Denkens) als durch ein objektives Übergreifendes bestimmt sieht. Der Satz „Das Ganze ist das Unwahre“<sup>240</sup> meint dann andererseits aber, daß dieses Ganze *nicht metaphysisch als Geist gesetzt werden darf*<sup>241</sup>, sondern es eben insbesondere in der *gesellschaftlich-objektiven Bedingtheit* gesucht werden muß.<sup>242</sup> Subjektivität und Denken sind bei *Adorno* also nicht nur das Autonome und Besondere, sondern eben auch das Allgemeine, das Soziale, das *Produkt der Gattung*. „Vorrang des Objektes“ bedeutet dann zunächst, daß es auch im Denken für *Adorno* demnach ein objektives „materialistisches Moment“<sup>243</sup> gibt, dessen Kenntnis Hypostasierungen eines wesenhaften Geistigen und Subjektiven wie bei *Hegel* unterminieren hilft.<sup>244</sup>

Das objektive Moment, das das Geistige, das Denken durchdringt, ist überdies vor allem auch von sinnlich-leiblicher Art: „Alles Geistige ist modifiziert leibhafter Impuls [...]“<sup>245</sup> Es ist damit auch das – u.a. durch die somatische Erfahrung des Überlebenskampfes bedingte – allgemeine (gesellschaftliche und gesellschaftlich bedingte) *Leiden der Gattung* gemeint, das wiederum allerdings auf besondere Weise vom einzelnen empfunden wird. Die Objektivität, die u.a. das vom begrifflichen Denken unterschlagene Mehr des Begriffs ausmacht, kann so auch als „somatisches Moment“ der *aspirative Antrieb kritischer Erkenntnis*<sup>246</sup> sein, was schließlich eine

---

<sup>237</sup> Vgl. Gripp 1986, S. 83.

<sup>238</sup> Adorno 1975, S. 21.

<sup>239</sup> Vgl. Horkheimer/Adorno 1947, S. 54.

<sup>240</sup> Adorno 2003b, S. 55.

<sup>241</sup> Auch für Merleau-Ponty verbietet es sich, „hinter dem Lauf der Dinge“ den Weltgeist Hegels vorauszusetzen (vgl. Merleau-Ponty 1973, S. 10).

<sup>242</sup> Vgl. Gripp 1986, S. 94-101. Unwahr ist das *gesellschaftliche* Ganze aber auch, wenn es aus der „Perspektive der *praktischen Umwälzung des bestehenden Ganzen*“ gesehen wird (Schweppenhäuser 2000, S. 36. Hervorhebung von Schweppenhäuser). Dies ist dann der Hinweis auf die *gesellschaftskritische* Funktion des Denkens, das die Ungerechtigkeit der geschichtlichen Verhältnisse zu überwinden sucht.

<sup>243</sup> Adorno 1975, S. 200.

<sup>244</sup> Vgl. Schweppenhäuser 2000, S. 33.

<sup>245</sup> Adorno 1975, S. 202. Vgl. auch Gripp 1986, S. 105.

<sup>246</sup> Vgl. Adorno 1975, S. 203

andere Bedeutung des „Vorrangs des Objektes“ kennzeichnet. Wichtig ist bei solcher Konstatierung allerdings: eine materialistische Dialektik, die das Objekt in den Vordergrund rückt, bleibt ein *Standpunkt des Denkens*, bedarf also der subjektiven Reflexion.<sup>247</sup> Vor dem Horizont buddhistischer Erkenntnispraxis ließe sich u.a. deshalb festhalten, daß *Adorno* diesem Vorrang des Objekts bzw. der wechselseitigen Durchdrungenheit von Subjekt und Objekt nicht radikal genug nachgeht, dieser „Vorrang“ verbleibt noch in *objektivierender* Subjektivität. *Adorno* ist in jedem Fall bemüht, Subjektivität als durch Objektivität vermittelt zu verstehen; der Mensch ist nicht weltloser Geist, sondern leiblich-geistige Existenz in der Welt.

Die These des Vorrangs des Objekts hat insbesondere auch für die *praktisch-ästhetische* bzw. für die konkret erkenntnistheoretische Ebene eine besondere Relevanz<sup>248</sup>, wodurch *Adorno* auch eine entsubjektivierte Richtung einer praktisch-leiblichen Umsetzung des „Vorranges des Objekts“ anzuzeigen versucht. *Adorno* geht es in dieser Sichtweise darum, den Weg zum Objekt konkret zurückzugehen, aber letztlich nicht wieder um den begrifflich-abstrakten Gehalt des Objektes zu entfalten, sondern um zum Nichtidentischen, zum Besonderen und zur im Begriff nicht aufgehenden Vielschichtigkeit des Objektes zu gehen. In diesem Sinne „wirft Erkenntnis, damit sie fruchte, à fond perdu sich weg an die Gegenstände.“<sup>249</sup> Die Hinwendung zum (Nichtidentischen, zum sprachlich noch nicht Erfassten im) Objekt korrespondiert auch mit *Adornos* Anliegen, den „Trug des zum Absoluten sich stilisierenden Subjekts“ einsichtig zu machen.<sup>250</sup> „Das erfahrende Subjekt arbeitet darauf hin, in ihr [der Nichtidentität, B.P.P.] zu verschwinden.“<sup>251</sup> Auf der praktischen Ebene impliziert dies die Forderung nach einer offenen, nichtidentifizierenden (mimetischen) Haltung des Subjekts den Gegenständen gegenüber, um schließlich den allgemeinen Begriff in Anlehnung bzw. in (ästhetischer) Hingabe an und in der Konfrontation mit der Sache kontinuierlich korrigieren zu können.<sup>252</sup> Erst in der Hingabe an das Objekt und durch die „Korrektur am Objekt“<sup>253</sup> kann das Besondere, das Nichtidentische als (ästhetische) Erfahrung aufscheinen, und zwar als Erfahrung eines Subjekts, das *Adorno* als „Schauplatz der geistigen Erfahrung“ bestimmt.<sup>254</sup> In diesem Sinne wartet „in der Sache [...] das Potential ihrer Qualitäten auf das qualitative Subjekt“ und differenziert ist dann, „wer an dieser [Sache, B.P.P.] und ihrem Begriff noch das Kleinste und dem Begriff Entschlüpfende zu unterscheiden vermag [...].“<sup>255</sup>

---

<sup>247</sup> Vgl. *Adorno* 1969 S. 158-159, auch *Gripp* 1986, S. 106.

<sup>248</sup> Vgl. hierzu vor allem *Koller* 1999. Auch der Kunst kommt bei *Adorno* ein erkenntnistheoretischer Gehalt zu, indem auch sie Wahrheit zum Ausdruck verhelfen will.

<sup>249</sup> *Adorno* 1975, S. 43.

<sup>250</sup> *Adorno* 1975, S. 187.

<sup>251</sup> *Adorno* 1975, S. 189-190. Hervorhebung von B.P.P.

<sup>252</sup> *Adorno* 1975, S. 43, 57. Vgl. auch *Figal* 1998, S. 333.

<sup>253</sup> *Adorno* 1975, S. 57.

<sup>254</sup> *Adorno* 1975, S. 55.

<sup>255</sup> *Adorno* 1975, S. 54, 55. Dieser von *Adorno* auch bildungstheoretisch gefaßte Aspekt der Differenziertheit, der im genauen Erfassen der pluralen Erfahrungsdimensionen zum Ausdruck kommt, ist als subjektspezifische Kompetenz gleichermaßen in der meditativen Praxis und Meditation relevant, in der ebenso eine besondere Form von achtsamer (*Smriti*) Hingabe an ein Objekt praktiziert wird. *Smriti* wäre dann ein bedeutendes Instrument für das „qualitative Subjekt.“ Überdies konnte auch im Kapitel über *Meders Sprachspieler* der (ästhetische) Fokus auf ein qualitatives Subjekt festgemacht werden.

*Adorno*, der u.a. das Verschwinden des Subjekts im Nichtidentischen durch die Hingabe an das Objekt propagiert und auch dadurch den „Mythos“<sup>256</sup> des Subjekts, den „Trug konstitutiver Subjektivität“<sup>257</sup> offenzulegen versucht – und damit gleichsam eine geschichtlich herstellbare und herzustellende Transzendenz anspricht, die in spezifischer Form und hinsichtlich einer Überwindung einer Subjekt-Objekt-Dichotomie aber in einer expliziteren Form bei *Merleau-Ponty*, in konsequenter und in besonderer leiblich-meditativer Form im Buddhismus zum Ausdruck kommt – bricht durch seine geschichtliche Haltung nicht gänzlich mit dem Subjekt als dem einen notwendigen Pol der (entwickelbaren) Erkenntnisstruktur. Er erhält es mit der Aspiration der (nicht dogmatisch geforderten) Emanzipation eines Subjekts, das die Fähigkeit und Bereitschaft entwickeln muß, diese Hingabe an das Objekt zu realisieren, um über die Realisierung der Vorrangstellung des Objekts den Schleier der Erkenntnisstrukturen zu überwinden und das Nichtidentische freizulegen. Das Subjekt wird erhalten, auch da er die Pole Subjekt und Objekt trotz ihrer Verschränkung nicht in einer gleichmachenden Identität, wie es bei *Hegel* im Weltgeist zum Ausdruck kommt, auflöst, *sondern er auf deren Differenz beharrt*.<sup>258</sup> Wenngleich aber *Adorno* in dieser Weise am Subjekt festhält, wird dem Subjekt in bildungstheoretischer Hinsicht beispielsweise im Vergleich zu *Humboldt*, für den die Ausbildung der Kräfte des Subjekts im Vordergrund steht<sup>259</sup>, weniger Bedeutung zugesprochen, insofern für *Adorno* das Objekt (als Nichtidentisches) das Primäre am Denken ausmacht:

„Kein Sein ohne Seiendes. Das Etwas als denotwendiges Substrat des Begriffs, auch dessen vom Sein, ist die äußerste, doch durch keinen weiteren Denkprozeß abzuschaffende Abstraktion des mit Denken nicht identischen Sachhaltigen [...]“<sup>260</sup>

Zwar wird hier das Moment der Intentionalität der Philosophie *Husserls* durch die Abhängigkeit des Denkens und des Bewußtseins von einem Korrelat deutlich unterstrichen, allerdings übernimmt *Adorno* nicht die Idee des Bewußtseins als einer „absoluten Seinsregion“ bzw. der transzendentalen Subjektivität, sondern begreift Bewußtsein auch im Sinne der *Abhidharma*-Psychologie (und des *Madhyamaka*) als dialektisch verschränkt mit seinem Gegenstand (siehe vor allem auch Kapitel 5.2.2, 5.2.3). Es ist demnach zu verstehen,

„daß die von der üblichen Erkenntnistheorie immer wieder geübte Methode, den Gegenstand als einen von dem Bewußtsein mehr oder minder fertig produzierten sich vorzustellen, die beiden Momente Bewußtsein und Gegenstand also starr einander gegenüberzustellen, auf der einen Seite das Bewußtsein als die notwendige und zureichende Bedingung gegenständlichen Bewußtseins, und auf der anderen Seite den Gegenstand als das Nettoresultat, das gewissermaßen dann erscheint, wenn die sinnlichen Gegebenheiten durch das Bewußtsein hindurchgefiltert sind, – daß also diese fixe Auffassung [...] von einander gegenüberstehendem Bewußtsein und Gegenstand nicht durchzuhalten ist, sondern daß in Wahrheit diese beiden Momente sich wechselseitig voraussetzen, wechselseitig vonein-

---

<sup>256</sup> Adorno 1975, S. 187.

<sup>257</sup> Adorno 1975, S. 10.

<sup>258</sup> „An der Zweifelt von Subjekt und Objekt ist kritisch festzuhalten [...]“ (Adorno 1975, S. 177).

<sup>259</sup> Vgl. in vergleichender bildungstheoretischer Hinsicht bezüglich Adorno und Humboldt Koller 1999.

<sup>260</sup> Adorno 1975, S. 139.

ander abhängen und nur als sich gegenseitig produzierend und durch einander produziert überhaupt gedacht werden können.<sup>261</sup>

Das Subjekt kann für *Adorno* (weil selbst objektivierbar) nicht ohne Objekt, das Objekt aber eher ohne Subjekt gedacht werden.<sup>262</sup> Für *Adorno* bleibt das Subjekt (und Bewußtsein) immer an die Natur (und an die Gesellschaft, s.o.) zurückgebunden, insofern es sich aus dieser entwickelt hat.<sup>263</sup> Also obschon *Adorno* im Zuge der Relativierung der Subjekt-Objekt-Spaltung betont, daß sich diese Pole gegenseitig bedingen und produzieren – was aus buddhistischer Sicht von großer Bedeutung ist –, spricht er dem Objekt einen höheren Rang zu – was dann vor allem nicht mit der *Madhyamaka*-Philosophie zu vereinen ist. Entgegen idealistischer Erkenntnistheorie, die alles *Sein* auf das Subjekt bzw. auf dessen transzendente Geisteskategorien (Kant) zurückführt und die die wesentlichen Erkenntnisstrukturen als ungeschichtliche versteht, kehrt so *Adorno* das Verhältnis um und bestimmt Subjektivität vor allem von der Objektseite her und versteht Subjekt dabei weniger als ein „Was“ als vielmehr als ein „Wie“ der Erkenntnis: „Subjekt [...], Inbegriff der Vermittlung [der Objekte, B.P.P.], ist das Wie, niemals [...] das Was [...].“<sup>264</sup> Dadurch wird entsprechend buddhistischem Denken mehr ein relatives funktionales als ein substantialistisches Moment der Subjektivität bzw. des Bewußtseins betont:

„Bewußtsein ist Funktion des lebendigen Subjekts, sein Begriff nach dessen Bild geformt. Das ist aus seinem eigenen Sinn nicht zu exorzieren. Der Einwand, dabei würde das empirische Moment der Subjektivität mit dem transzendentalen oder wesenhaften vermengt, ist schwächlich. Ohne alle Relation zu einem empirischen Bewußtsein, dem des lebendigen Ichs, wäre kein transzendentales, rein geistiges.“<sup>265</sup>

Das (mit sich selbst identische und Realität prüfende) Ich bzw. das Bewußtsein ist für *Adorno* als ein Absolutes nicht zu denken, es ist nicht „absolute Bedingung [...], sondern selber ebenso auch ein Bedingtes, [...] ein Entsprungenes [...].“<sup>266</sup> Es ist ein geschichtliches und konstituiertes Produkt der Auseinandersetzung mit der gegenständlichen Welt, was darauf hindeutet, daß auch die von *Adorno* postulierte Differenz zwischen Subjekt und Objekt keine geschichtliche Konstante zu sein scheint; dadurch wird auch der Gedanke einer Revision dieser Erkenntnisstruktur möglich.

---

<sup>261</sup> Vgl. Adorno, Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie, S. 100.

<sup>262</sup> Adorno 1975, S. 184.

<sup>263</sup> Vgl. Gripp 1986, S. 77. Auch bei Merleau-Ponty wird Bewußtsein zurück an die Natur gebunden, und zwar insofern er es an die Leiblichkeit koppelt, ohne welche keine Erkenntnis möglich wäre (s.u.).

<sup>264</sup> Adorno und vgl. Adorno 1969, S. 156.

<sup>265</sup> Adorno 1975, S. 186. Schließlich ist die Begründung der transzendentalen Subjektivität selbst nur aus dem – vor allem aus buddhistischer Sicht – *bedingten* Bereich des Sprachlich-Rationalen zu gewinnen: „das Mittel, mit dem versucht wird, transsubjektives Sein zu gewinnen, [ist] nichts anderes [...] als die gleiche subjektive ratio, die zuvor das Gefüge des kritischen Idealismus zustande gebracht hat. Die phänomenologisch-ontologischen Bemühungen stellen sich dar als einen Versuch einer Gewinnung transsubjektiven Seins mit den Mitteln der autonomen ratio und mit der Sprache der ratio, denn andere Mittel und eine andere Sprache stehen nicht zu Gebote“ (Adorno 1973a, S. 347). Auch Kants transzendentales Ich gilt für ihn als eine „Erschleichung“ gegenüber dem empirischen Ich, so wie er auch bei Kant eine Überbetonung der Subjekt-Objekt-Trennung durch das Postulat der Vermitteltheit aller Objektivität durch Subjektivität konstatiert (vgl. Gripp 1986, S. 163, 72).

<sup>266</sup> Vgl. Adorno, Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie, S. 101.

### 4.2.2.3 Versöhnung als Ergebnis gesellschaftlicher Veränderung

Bei *Adorno* findet sich trotz der Betonung dieser Differenz also die Idee einer erkenntnistheoretischen Überbrückung der Distanz zwischen Subjekt und Objekt, Anschauung und Begriff, Besonderem und Allgemeinem, Teil und Ganzem: „Utopie wäre über der Identität und über dem Widerspruch, ein Miteinander des Verschiedenen.“<sup>267</sup> Diese potentielle, aber nicht deutlich artikuliert Einheit wird bei *Adorno* neben dem konstellativen Verfahren (s.u.) vor allem an die ästhetische Erfahrung gebunden, in der es möglich sein soll, das das Ich, „um ein Winziges über das Gefängnis hinausschaut, das es selbst ist [...]“<sup>268</sup> Eine lebendige, unreduzierte ästhetische Erfahrung kommt dann auch dem Objekt näher als ein abstraktes identifizierendes Denken, das dann auch noch in transzendentaler, dualistischer Einstellung zu einem unreduzierbaren Pol hypostasiert wird. Diese *Versöhnung* denkt sich *Adorno* prinzipiell als einen Zustand, in dem die Unterschiede der Aspekte des Wirklichen zwar nicht in einer differenznivellierenden Identität verwischt werden also die Unähnlichkeit und Andersheit bewahrt bleiben, in dem sie aber dennoch als auf eine besondere (paradoxe) Weise aufeinander bezogen erfaßt werden können, wobei die Differenz zwischen Begriff und Sache immer mitgedacht ist:

„Der versöhnte Zustand annektierte nicht mit philosophischem Imperialismus das Fremde, sondern hätte sein Glück daran, daß es in der gewährten Nähe das Ferne und Verschiedene bleibt, jenseits des Heterogenen wie des Eigenen.“<sup>269</sup>

Auch das Leiden, das die Identitätsphilosophie der Erfahrung als ein Moment des Nichtidentischen absprechen möchte<sup>270</sup>, ist in dem Versöhnungsgedanken mitgefaßt. Der Weg zur leidaufhebenden Versöhnung ist bei *Adorno* dann als ein doppelspuriger Weg angelegt, insofern er bemüht ist, „materialistische Geschichtshoffnung und messianische Erlösungshoffnung zusammenzudenken: die Idee des ewigen Friedens mit der Hoffnung auf die Auferstehung des Leibes zu verknüpfen.“<sup>271</sup> Die Überwindung des Leidens ist allerdings durch den Mangel an Erlösungshoffnung<sup>272</sup> insbesondere an eine über Erkenntnis zu realisierende *Veränderung gesellschaftlicher Praxis* geknüpft<sup>273</sup>, es ist also nicht in erster Linie vom Individuum, sondern von der Gattung zu überwinden. Die leidhafte erkenntnistheoretische Trennung zwischen Subjekt und Objekt, Mensch und Natur ist für *Adorno* zwar real, weil sie im empirischen Leben ausweisbar ist, aber unreal, weil sie eben als historisch gewordene nicht zur Invarianz verdammt werden darf und verändert werden muß<sup>274</sup>, wodurch bei *Adorno* (mit dem Nichtidentischen als Leiden<sup>275</sup>) also explizit eine ethisch-politische Dimension angesprochen ist.<sup>276</sup> Das Postulat ge-

---

<sup>267</sup> Adorno 1975, S. 153. Vgl. auch Wellmer 1985, S. 154.

<sup>268</sup> Vgl. Adorno 2003a, S. 364.

<sup>269</sup> Adorno 1975, S. 192.

<sup>270</sup> Adorno 1975, S. 203.

<sup>271</sup> Wellmer 1985, S. 161.

<sup>272</sup> Vgl. Schweppenhäuser 2000, S. 50.

<sup>273</sup> Adorno 1975, S. 203.

<sup>274</sup> Vgl. Adorno 1969, S. 152. Wie auch bei Platon und bei Nagarjuna sind damit zwei Wirklichkeitsbereiche angesprochen: Der empirische und derjenige, der durch eine Form höherer Erkenntnis erlangt werden kann.

<sup>275</sup> Dieses ignoriert ja die Identitätsphilosophie für Adorno.

schichtlicher, also nicht überzeitlicher und auf ewige Zeiten eingeschriebener erkenntnistheoretischer Bedingtheit impliziert (auch im Gegensatz zu Kants Trennung von Immanenz und Transzendenz<sup>277</sup>) also überhaupt die Möglichkeit, Erkenntnisstrukturen zu verändern, bzw. die *Hoffnung*, die Grenzen des Bewußtseins und der Erfahrung (hin zum Objekt) zu erweitern:

„Das naive Bewußtsein, dem wohl auch Goethe zuneigte: man wisse es noch nicht, aber vielleicht enträtsele es sich doch noch, ist an der metaphysischen Wahrheit näher als Kants Ignorasmus.“<sup>278</sup>

Über die Veränderung bzw. über die Kritik gesellschaftlicher (machtbeherrschter und leidbringender) Praxis läßt sich für *Adorno* Erkenntniskritik so als Erweiterung von Erkenntnis realisieren: „Kritik an der Gesellschaft ist Erkenntniskritik und umgekehrt.“<sup>279</sup> Insofern *Adorno* davon ausgeht, daß das Denken das gute Überleben ohne Leid zum Ziel hat (s.u.), *ist Erkenntnis nicht vollkommen, solange es in der Gesellschaft noch Leid gibt.*<sup>280</sup> Die Aussage, daß die Grenzen der Erkenntnis erst auch über eine Veränderung der gesellschaftlichen Objektivität prinzipiell verändert werden können, ist dann eben ein Bedeutungsmoment der These vom Vorrang des Objekts bzw. der Aussage, daß Subjekt durch Objekt vermittelt ist.<sup>281</sup>

In bezug auf dieses gesellschaftskritische Moment geht es *Adorno*, wie auch schon hinsichtlich des qualitativen Objekts sichtbar wurde, auch um ein handlungsfähiges Subjekt, wenn er an dem emanzipatorischen Interesse der Kritik an Gesellschaft zwar nicht als alleinigem Ziel, aber als einer notwendigen Voraussetzung für geistige (ästhetische) Erfahrung überhaupt festhält.<sup>282</sup> Dadurch, daß Emanzipation aber nur noch als Moment, nicht mehr als Ziel von geistiger Erfahrung erscheint, kann bei *Adorno* schon nicht mehr von einer „großen Erzählung“ (Lyotard) gesprochen werden. Auch der Gedanke der Annäherung an das Objekt bleibt zwar an die Idee der Aufklärung bzw. an die Entwicklung eines rationalen (qualitativen) Subjekt gebunden, insofern z.B. das Schweigen für *Adorno* keine erkenntnistheoretische Alternative ist und die ästhetische Erfahrung des philosophischen Ausdrucks (durch das Subjekt) bedarf, um das, was in ihr liegt erfassen zu können (s.u.). Aber auch die darin liegende potentielle Aufhebung bzw. die Versöhnung von Subjekt und Objekt, von Welt und Ich muß bei *Adorno* weniger als notwendiges bildungstheoretisches Telos verstanden werden, da er mit dem Nichtidentischen mehr die *Pluralität von Erfahrungen* als deren mögliche Einheit in einem (zwanghaft) zusammenbindenden übergeordneten versöhnenden Prinzip hervorhebt.<sup>283</sup> Er fällt in seiner auf das Denken bezogenen Identitätskritik also nicht im Gegensatz zur Hypostasierung des Identischen in das andere Extrem und setzt nun das Nichtidentische als das Absolute, sowie er sich überhaupt in der „Ne-

---

<sup>276</sup> Vgl. hierzu auch Koller 1999, S. 127.

<sup>277</sup> Vgl. Wellmer 1985, S. 160.

<sup>278</sup> Adorno 1975, S. 379.

<sup>279</sup> Vgl. Adorno 1969, S. 158. Diese Haltung nimmt auch Habermas ein (vgl. Habermas 1968, S. 9.)

<sup>280</sup> Vgl. Gripp 1986, S. 167. So ist ähnlich auch im Mahayana vollständige Erleuchtung nur möglich, wenn alle Individuen erlöst werden können.

<sup>281</sup> Vgl. Gripp 1986, S. 82.

<sup>282</sup> Vgl. Koller 1991, S. 134.

<sup>283</sup> Vgl. Koller, S. 136-137.

gativen Dialektik“ gegen (das Besondere) deformierende und vergewaltigende totalitäre (Ganzheits-) Systeme ausspricht.<sup>284</sup>

„Ist Dialektik aber einmal unabweisbar geworden, so kann sie nicht wie Ontologie und Transzendentalphilosophie bei ihrem Prinzip beharren, nicht als eine wie immer auch modifizierte, doch tragende Struktur festgehalten werden. Kritik an der Ontologie will auf keine andere Ontologie hinaus, auch auf keine des Nichtontologischen. Sie setzte sonst bloß ein Anderes als das schlechthin Erste; diesmal nicht die absolute Identität, Sein, den Begriff, sondern das Nichtidentische, Seiende, die Faktizität. Damit hypostasierte sie den Begriff des Nichtbegrifflichen und handelte dem zuwider, was er meint.“<sup>285</sup>

Hier klingt an, daß *Adorno* einen Weg zwischen grundsätzlichen Aussagen wie „das ist“ und „das ist nicht“ zu gehen versucht, wobei dieser eingeschlagene Weg *Adorno* dazu anhält, keine extreme Aussagehaltung einzunehmen. Dialektik erscheint also bei ihm als Versuch einer „*Negation der Negation, welche nicht in Position übergeht*.“<sup>286</sup> Vor allem in Zurückweisung der Sein und Begriff zusammenbindenden formalen Logik und der These vom ausgeschlossenen Dritten, die besagt, daß zwei sich gegenseitig ausschließende Aussagen (wie „es ist“ und „es ist nicht“) nicht gleichzeitig gelten können, denkt *Adorno* jenseits des verdinglichenden Denkens eine dritte Möglichkeit, nämlich in Form negativer Dialektik bzw. in einem „anderen Genus des Denkens.“<sup>287</sup> Wiewohl sicherlich auch für *Adorno* (z.B. in der Zurückweisung Hegelscher Metaphysik) *Wittgensteins* Aufruf gilt, das Schweigen hinter das Unsagbare zu stellen<sup>288</sup>, spricht *Adorno* selbst ein metaphysisches Moment, nämlich das Absolute an. Das aus der Haltung negativer Dialektik zu gewinnende Absolute, das die Menschheit insbesondere in bezug auf die Aspiration eines guten Überlebens inspiriert hat und an das auch *Adorno* festhält, indem für ihn u.a. das „leibhafte Moment [...] der Erkenntnis an [meldet], daß Leiden nicht sein, daß es anders werden solle“<sup>289</sup>, ist bei *Adorno* aber eben ein Moment des (verborgenen) *Nichtidentischen*:

„Das Absolute [...] wie es der Metaphysik vorschwebt, wäre das Nichtidentische, das erst hervorträte, nachdem der Identitätszwang zerging. Ohne Identitätsthese ist Dialektik nicht das Ganze; dann aber auch keine Kardinalsünde, sie in einem dialektischen Schritt zu verlassen. Es liegt in der Bestimmung negativer Dialektik, daß sie sich nicht bei sich beruhigt, als wäre sie total; das ist ihre Gestalt von Hoffnung.“<sup>290</sup>

Der Weg auch zu einem guten Überleben, in dem die Selbstentzweiung der Natur (auch des Geistes) und damit das Leiden überwunden ist, ist aber für *Adorno* so eben nicht über eine neue Begrifflichkeit zu gewinnen, sondern liegt im Aufzeigen der *Grenzen* instrumenteller Vernunft

---

<sup>284</sup> Er bezeichnet Negative Dialektik auch als Antisystem (*Adorno* 1975, S. 10).

<sup>285</sup> *Adorno* 1975, S. 140.

<sup>286</sup> *Adorno* 1975, S. 398. Hervorhebung von B.P.P.

<sup>287</sup> *Adorno*: Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie, S. 274.

<sup>288</sup> „Worüber man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen“ (*Wittgenstein* 1963, S. 115 (Tractatus § 7)).

<sup>289</sup> *Adorno* 1975, S. 203. Für *Adorno* ist die Vernunft bzw. das aus dem Kampf fürs Überleben geborene begriffliche Denken weiterhin für den Menschen zu entfalten (vgl. *Gripp* 1986, S. 167). Also auch bei *Adorno* gibt es teleologische Ansätze, wenn gleich sich nicht als überzeitliche Prinzipien gesetzt werden.

<sup>290</sup> *Adorno* 1975, S. 398.

und in der Rehabilitierung des Nichtidentischen, was an bestimmte objektive historische Bedingungen geknüpft ist. Im folgenden wird ein sprachlicher Zugang *Adornos* zu diesem Nichtidentischen angedeutet.

#### 4.2.2.4 Denken in Konstellationen

Bei *Adorno* wird mit der „Versöhnung“ u.a. eine Einheit angesprochen, welche die Differenz der Gegensätze jenseits der Dimension dieser Gegensätze zu transzendieren sucht, und diese Einheit wird nicht eindeutig positiv bestimmt, sondern als ein Paradox bestehen gelassen, das zumindest in der *Negativen Dialektik* allerdings als eine wenig ausformulierte Aspiration erscheint und in bildungstheoretischer Hinsicht kaum Ausblicke gewährt.<sup>291</sup> In der *Negativen Dialektik* wird in methodologischer Hinsicht vor allem der *Raum* für die Erfahrung des Nichtidentischen vorbereitet, das *Adorno* u.a. letztlich eben als ästhetische Erfahrungen lebendig sehen möchte, was in der negativen Dialektik nur am Rande thematisiert wird.<sup>292</sup> In der Kunst sieht *Adorno* eine Möglichkeit, Rationalität und Kunst bzw. Natur (als Klang, Farbe, Stoff etc.) zu vereinen. Ein Musikstück z.B. arbeitet zwar mit Klängen, aber die Struktur selbst ist eine *rationale* Konstruktion des Künstlers, die vom Rezipienten erarbeitet werden muß, wenn sie verstanden werden soll.<sup>293</sup> Ein anderer Weg, den *Adorno* neben er Kunst in der Negativen Dialektik anspricht, um sich dieser paradoxen Versöhnung anzunähern, liegt für ihn in einer Sprache, welche die Differenz von Begriff und Ding über eine kritische Bestimmung der Möglichkeiten konzeptuellen Denkens und ihrer eigenen Verflüssigung berücksichtigt, sich aber dennoch durch die Sprache der Sache in *konstellativem* Denken anzunähern versucht und so dem Denken Spielräume offenhält:

„Als Konstellation umkreist der theoretische Gedanke den Begriff, den er öffnen möchte, hoffend, daß er aufspringe etwa wie die Schlösser wohlverwahrter Kassenschränke: nicht nur durch einen Einzelschlüssel oder eine Einzelnummer [!] sondern eine Nummernkombination.“<sup>294</sup>

Das hier spürbare Moment der Verflüssigung der Sprache spielt auch bei *Merleau-Ponty* eine Rolle, der in Anlehnung an *de Saussure* ähnlich wie *Adorno* eine Kritik an der zu eng gefaßten Verbindung zwischen Begriff und Gegenstand übt. Aber auch im *Madhyamaka* des *Nagarjuna* wird eine dialektische Lockerung des Sprache angestrebt, um sich dem Nicht-Identischen als

---

<sup>291</sup> Vgl. hierzu auch Koller 1999.

<sup>292</sup> Vgl. Adorno 1975, S. 10, 26-28.

<sup>293</sup> In bezug auf Adornos Sichtweise zur Musik ist allerdings zu erwähnen, daß hier die Haltung des Nichtidentischen nur in ungenügender Weise in Anschlag gebracht wird, da Adorno sehr deutlich das, was er für Kunst bzw. Musik hält, *identifiziert* und deren vermeintlich anders zurückweist: „Mit der Empfehlung von Jazz und Rock and Roll anstelle von Beethoven wird nicht die affirmative Lüge der Kultur demontiert [!] sondern der Barbarei und dem Profitinteresse der Kulturindustrie ein Vorwand geliefert. Die vorgeblichen vitalen, unvershandelten Qualitäten solcher Produkte sind synthetisch von eben jenen Mächten aufbereitet, denen angeblich die große Weigerung gilt: erst recht verschandelt“ (Adorno 2003a, S. 474-474). Ob er in dieser Haltung z.B. dem „Jazz“ so, wie er beispielsweise bei zeitgenössischen Künstlern wie John McLaughlin, Gary Thomas, Allan Holdsworth, Herbie Hancock u.v.a. zum Ausdruck kommt, gerecht wird, dürfte m.E. deutlich bezweifelt werden (vgl. zu dieser Problematik allgemein auch Schweppenhäuser 2000, S. 136).

<sup>294</sup> Adorno 1975, S. 166.

dem anderen des Begriffs anzunähern. Bei *Adorno* jedenfalls kulminiert die Kritik am identifizierenden Denken, die über den Vorrang des Objekts und eine unreduzierte Erfahrung Gestalt artikuliert wird, in einem konstellativen Verfahren, durch das der Begriff über den Begriff (s.o.) hinausgelangen kann, indem er sich um das Objekt „zentriert“:

„Sie [die Sprache, B.P.P.] bietet kein bloßes Zeichensystem für Erkenntnisfunktionen. Wo sie wesentlich als Sprache auftritt, Darstellung wird, definiert sie nicht ihre Begriffe. Ihre Objektivität verschafft sie ihnen durch das Verhältnis, in das sie die Begriffe, zentriert um eine Sache, setzt. Damit dient sie der Intention des Begriffs, das Gemeinte auszudrücken. Konstellationen allein repräsentieren, von außen, was der Begriff im Innern weggeschnitten hat, das Mehr, das er sein will so sehr, wie er es nicht sein kann. Indem die Begriffe um die zu erkennende Sache sich versammeln, bestimmen sie potentiell deren Inneres, erreichen denkend, was Denken notwendig aus sich ausmerzte.“<sup>295</sup>

Jenseits subsumierender Begrifflichkeit wird das Spezifische im konstellativen Verfahren aufgespürt, das „im Zentrum der individuellen Sache“ angesiedelt ist.<sup>296</sup> Bei diesem konstellativen Aufspüren geht es auch um eine noch im begrifflichen Raum zu initierende Rehabilitierung des *Mimetischen*. *Adorno* begreift den Begriff der Mimesis insbesondere in zweifacher Weise. Zunächst kommt sie hinsichtlich eines *ontogenetischen Prozesses* als erste von zwei Stufen zum Vorschein. Auf dieser Stufe bestand die noch archaische Rationalisierung einer menschlichen, auf die Natur bezogenen Bewältigungsstrategie darin, entlang des Selbstgewinnungsprozesses des Subjektes eben diese Natur *nachzuahmen*, um ihrer in der Nachahmung Herr zu werden. Ein zweiter Schritt hätte im Übergang zu einer höheren Form von Rationalität bestanden, in der die erste Stufe aufgehoben wäre; dieser Schritt aber, der „Eingriff durch Mimesis mißlang“<sup>297</sup>, *denn instrumentelle Vernunft hat das Mimetische verdrängt*. Zum anderen wird Mimesis insbesondere auch als (ästhetisches) sinnlich-rezeptives, sinnlich-somatisches Ausdrucks- oder (leidhaftes) Erfahrungsmoment verstanden, das sich vor allem dem identifizierenden Denken entzieht und immer auch auf einen Bedeutungsüberschuß verweist.<sup>298</sup> Das Mimetische läßt sich bei *Adorno* demnach allgemein als das Andere des Denkens, als das Nicht-Identische verstehen. Überdies steht auch das Konzept des „Denkens in Konstellationen“ insgesamt für das, „was *Adorno* als das Ausdrucksmoment der Philosophie, als Mimesis denkt.“<sup>299</sup>

Erkenntnis insgesamt muß für *Adorno* aus dem mimetischen Erfahrungsmoment als „Modus (Subjekt-Objekt transzendierender<sup>300</sup>) nicht-diskursiver Erkenntnis“ *und* aus dem diskursiven Moment konstituiert sein<sup>301</sup>, also aus Rationalität und Mimesis, *aus Denken und aus Erfahrung*. Zum einen können nur „Begriffe [...] vollbringen, was der Begriff verhindert“<sup>302</sup>, zum

---

<sup>295</sup> Vgl. *Adorno* 1975, S.164-165.

<sup>296</sup> Vgl. *Adorno* 1975, S.164.

<sup>297</sup> *Adorno* 2003a, S. 169.

<sup>298</sup> Vgl. z.B. *Adorno* 1973b, S. 83, und 2003a, S. 169, aber vgl. hierzu auch *Gripp* 1986, S. 124-127, und auch *Wellmer* 1985, S. 153 und *Wulf/Wagner* 1987, S. 36.

<sup>299</sup> *Gripp* 1986, S. 130.

<sup>300</sup> Die mimetische Verhaltensweise ist „eine Stellung zur Realität diesseits der fixen Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt [...]“ *Adorno* 2003a, S. 169.

<sup>301</sup> *Gripp* 1986, S. 121.

<sup>302</sup> *Adorno* 1975, S. 62.

anderen ist Philosophie doch der Versuch, *Erfahrung* verbindlich zu machen, sie zu objektivieren. Man könnte sagen, „sie wolle den Schmerz in das Medium des Begriffs übersetzen.“<sup>303</sup> Philosophie ist dann dieses „Es-sagen-wollen.“<sup>304</sup> In der Verbindung von (Wahrheit der) Philosophie und (Wahrheit der) Kunst als Ausdruck der lebendigen Erfahrung oder auch der lebendigen Natur kommt diese Verschränkung bzw. Komplementarität für *Adorno* zum Tragen. Wenn Philosophie als Ort diskursiver Erkenntnis das „Wahre“ zwar unverhüllt – weil zu Erkenntnis Unverhülltheit gehört – zeigt, so *hat* sie es nicht (handelt im Grunde also gar nicht mit dem Wahren).<sup>305</sup> Philosophie braucht die (ästhetische, sinnliche) Erfahrung, um nicht in leere Begrifflichkeit zu versinken. Nur die Kunst kann sagen, was die Philosophie nicht auszudrücken vermag, „während es doch nur von der Kunst gesagt werden kann, indem sie es nicht sagt.“<sup>306</sup> Die Kunst bedarf deshalb umgekehrt auch der Philosophie, „um zu sagen, was sie nicht sagen kann [...]“.<sup>307</sup> Die Kunst hat demnach insgesamt zwar das Wahre, kann es aber nicht mit ihren eigenen Maßstäben messen: „die Erkenntnis, welche Kunst ist, hat es, aber als ein ihr Inkommensurables.“<sup>308</sup> In dieser Unverfügbarkeit des Nichtidentischen und des Individuellen kommt das Wahre in der Kunst zum Ausdruck<sup>309</sup>, die auch als Form von Rationalität verstanden werden kann, in der das Nichtidentische lebendig bleibt. Beispielsweise stellen in der Dichtung die Worte als Material des Kunstwerks eine sinnhafte (rational erfassbare) Einheit dar. Im Material wiederum, das entlang einer rationalen Konstruktion konstellierte wird – insofern es zu einer Einheit gebracht wird und es dadurch als stimmige und vernünftige Gestalt erscheint und erfaßt werden kann – wird durch dessen Individualität und *Besonderheit* das Nichtidentische rehabilitiert, das für *Adorno* letztlich das nichtidentifizierbare Wahre ist.<sup>310</sup> In der Kunst ist das Wahre somit als „Rätsel“ verhüllt, es kann nicht begrifflich fixiert werden. „Das Rätsel lösen ist soviel wie den Grund seiner Unlösbarkeit angeben.“<sup>311</sup> Allein eine konstellative vorsichtige, zentrierende Annäherung an das zu Erkennende legt den Blick frei auf das Spezifische des Objekts und so (durch die Berücksichtigung der leiblich-sinnlichen Erfahrung, des Mimetischen) auf ein umfassenderes Erkenntnisverständnis. Wenngleich für *Adorno* im besonderen Kunst und Philosophie in ihrer Komplementarität dem Nichtidentischen nachspüren können, so liegt letztlich ihre „komplementäre Unzulänglichkeit“ (Wellmer) darin, daß auch sie das Absolute nicht ergreifen oder artikulieren können.<sup>312</sup>

„Die meinende Sprache möchte das Absolute vermittelt sagen, und es entgleitet ihr in jeder einzelnen Intention [...]. Musik trifft es unmittelbar, aber im gleichen Augenblick verdunkelt es sich, so wie überstarkes Licht das Auge blendet, welches das ganze Sichtbare nicht mehr zu sehen vermag.“<sup>313</sup>

---

<sup>303</sup> Adorno 1973b, S. 83.

<sup>304</sup> Adorno 1973b, S. 83.

<sup>305</sup> Adorno 2003a, S. 191.

<sup>306</sup> Adorno 2003a, S. 113.

<sup>307</sup> Adorno 2003a, S. 113.

<sup>308</sup> Adorno 2003a, S. 191.

<sup>309</sup> Vgl. Figal 1998, S. 335.

<sup>310</sup> Vgl. Figal 1998, S. 333, 335.

<sup>311</sup> Adorno 2003a, S. 185.

<sup>312</sup> Vgl. Wellmer 1985, S. 155.

<sup>313</sup> Adorno 1978, S. 254.

Die von *Adorno* popagierte Möglichkeit der Kunst oder der Dichtung, das Mimetische als das Nicht-Identische zum Ausdruck zu bringen, also als das, was nicht im identifizierenden Denken aufgeht, wird später wieder aufgegriffen, wenn es um die Erörterung dieser (sprachlichen, auch dichterischen) Potentiale entlang einer buddhistischen Perspektivierung geht (siehe Kapitel 5.2.1.1). Methodologisch ließe sich dieses Programm weiterhin u.a. (vor allem hinsichtlich z.B. des konstellativen Zugangs zur Sache) hermeneutisch thematisieren (siehe Kapitel 4.2.4), aber auch (hinsichtlich des über das Rationale hinausgehenden Mimetischen) in bezug auf eine bildungstheoretische Erörterung, die sich mit der Möglichkeit und den (sprachlichen) Voraussetzungen von *nicht-rationalen* Entwicklungsprozessen beschäftigt, die auf eine Öffnung hin zu kontemplativen und meditativen Erkenntnissen hin angelegt sind und für die mimetische Momente (z.B. im Sinne von aufmerksamer, dezentrierender Hingabe an ein meditatives Objekt) und Intuition als nicht-reflexives, direktes Erfassen (z.B. von Bewußtseinsstrukturen) konstitutiv sind.<sup>314</sup> Wenn auch *Adorno* hiermit wesentliche Momente buddhistischer Theorie und Praxis anspricht und er beispielsweise wie *Nagarjuna* einen mittleren Weg zwischen Sein und Nicht-Sein, zwischen Subjektivismus und Objektivismus einschlägt, indem er die subjektive Vermitteltheit von Erkenntnis mit *Kant* anerkennt, umgekehrt aber an der Möglichkeit der objektiven Welt und an einem Zugang zu ihr festhält, so geht *Merleau-Ponty* im Gegensatz zu *Adorno* der Verbindung zwischen Subjekt und Objekt m.E. noch intensiver nach und beharrt nicht so sehr wie *Adorno* – der sicherlich eine mögliche nicht-gleichmachende Versöhnung andenkt – auf ihrer Differenz. *Merleau-Ponty* spielt hier deshalb im folgenden eine große Rolle, da er hinsichtlich der Verschränktheit zwischen Subjekt und Objekt sowie hinsichtlich des Aspektes der leiblichen Erkenntnisvermitteltheit m.E. noch expliziter eine Brücke zwischen europäischer und buddhistischer Lehre zu schlagen erlaubt. Im Kapitel 5 wird dann vor allem in bildungstheoretischer Hinsicht das Verhältnis zwischen *Adorno*, *Merleau-Ponty* und buddhistischer Lehre (u.a. mit *Nagarjuna*) vor dem Hintergrund der ihre Philosophie beschreibenden Kapitel genauer erörtert.

---

<sup>314</sup> Ein mimetisches Moment steckt sicherlich in besonderer Weise auch in den Visualisationen des Vajrayana, bei denen sich der Meditand mit spezifischen Bildern, mit Gesten, körperlichen und geistigen Haltungen von Bodhisattvas identifiziert bzw. diese nachahmt und selbst zum Ausdruck bringt, um darüber zu Erkenntnissen über die erfahrene Wirklichkeit zu gelangen, aber auch in der Lehrer-Schüler-Beziehung, in der insbesondere auch eine geistige (altruistische) Haltung durch die Vorbildfunktion des Lehrers vermittelt werden kann.

## 4.2.3 Merleau-Ponty: Zur Rehabilitierung des Leiblichen

### 4.2.3.1 Zwischen der Philosophie und den Wissenschaften

Für *Merleau-Ponty* ist die *Phänomenologie* jene Instanz, welche den Dualismus der klassischen Philosophie zwischen Subjektivismus und Objektivismus, zwischen *empirisch* und *transzendental*, zwischen *Denken* und *Sein*, zwischen *res extensa* und *res cogitans* zu unterlaufen vermag, um so das Verhältnis zwischen der Philosophie und der Wissenschaft jenseits des cartesianischen Weltbildes neu bestimmen zu können und den Grund aller Erkenntnis freizulegen.<sup>315</sup> Dabei ist für ihn die Untersuchung der Erfahrung von größter Wichtigkeit, da sie von den Wissenschaften vernachlässigt wurde: „[...] das Wissen der Wissenschaft [hat] unsere Erfahrung verschoben [...] und wir [haben] zu sehen, zu hören und überhaupt zu empfinden verlernt [...].“<sup>316</sup> Um die Gegensätze zwischen Philosophie und Wissenschaft nicht erneut zu verstärken, öffnet sich *Merleau-Ponty* direkt einem kritischen Dialog mit den empirischen Wissenschaften. Wenn in seinem Werk „Die Struktur des Verhaltens“ die Kritik an den Wissenschaften noch mehr Raum einnimmt, dort vor allem *alle* Lebewesen Objekt des Interesses sind und eine ontologische Standortbestimmung hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Organismus und Welt nur teilweise expliziert wird, so baut die „Phänomenologie der Wahrnehmung“ auf dieser Untersuchung auf und widmet sich in größerem Umfang ontologischer Fragestellungen bezüglich der *Mensch-Welt-Beziehung*.<sup>317</sup> Hierbei ist von besonderer Bedeutung, daß sich *Merleau-Ponty* von dem Vorurteil objektivistischen (cartesianischen) Denkens der modernen Wissenschaft abzugrenzen versucht, indem er Mensch und Welt und vor allem Leib und Seele als eine dynamische Einheit versteht: „Die Einheit von Leib und Seele [...] vollzieht sich [...] von Augenblick zu Augenblick in der Bewegung der Existenz selbst.“<sup>318</sup>

*Merleau-Pontys* Kritik an dem Behaviorismus, insbesondere an der Reflexlehre *Pawlows*, in der kein Raum für solch eine Verbindung besteht, nimmt in dem frühen Werk „Die Struktur des Verhaltens“ Gestalt an und wird in einem seiner bedeutendsten Werke „Die Phänomenologie der Wahrnehmung“ weitergeführt, indem er dort die „unbefragten Grundvoraussetzungen“ des *Empirismus* (Realismus) und des *Intellektualismus* (Idealismus) mittels einer kritischen Darstellung der Untersuchungsergebnisse der zeitgenössischen Physiologie und Psychologie aufzudecken versucht.<sup>319</sup> Die Kritik an der Reflextheorie z.B. richtet sich an eine gleichsam mechanistische und substantialistische Sichtweise des Verhältnisses zwischen Reiz und Reaktion; sie behandelt „Verhalten wie ein Ding“.<sup>320</sup> Der Organismus ist für *Merleau-Ponty* kein Automat, dessen Reaktion entlang eines notwendigen Programms abgespult wird und die, in einzelne

---

<sup>315</sup> Vgl. Merleau-Ponty 1966, S. 17.

<sup>316</sup> Merleau-Ponty 1966, S. 268.

<sup>317</sup> Vgl. hierzu Pilz 1973, S. 13-14.

<sup>318</sup> Merleau-Ponty 1966, S. 114.

<sup>319</sup> Merleau-Ponty rekurriert hier z.B. auf Werke von V. von Weizsäcker, K. Goldstein, F.J.J. Buytendijk, H. Plessner, M. Wertheimer, W. Köhler und K. Koffka. Vgl. Pilz 1973, S.14-44, de Chadarevian 1990, S. 27, von Fabek 1994, S. 16-17. Merleau-Pontys kritische Untersuchungen dieser Wissenschaften, die teilweise sehr detaillierte experimentelle Beschreibung beinhalten, sollen in dieser Arbeit weniger berücksichtigt werden. Insbesondere geht es um die Darlegung seines Verständnisses des Verhältnisses zwischen Bewußtsein und Körper und zwischen diesen Aspekten und Welt.

<sup>320</sup> Merleau-Ponty 1976, S. 143.

Teile zergliedert, ohne weiteres rekonstruiert werden kann. Vielmehr trifft der Organismus selbst eine Auswahl von Reizen und wendet sich diesen zu. Auch die sterilen behavioristischen Untersuchungsbedingungen müssen von ihm kritisiert werden, denn dort werden Reize derart isoliert präsentiert, wie sie in der Umwelt niemals auf den Organismus wirken würden. Vielmehr findet sich dieser einer umfassenden Situation ausgesetzt, die variable Reaktionen ermöglicht.<sup>321</sup> Reine kausalistische Beziehungen, die exakte Entsprechungen zwischen verschiedenen substantiell verstandenen Reizen und Organismus bzw. Verhalten wie z.B. bei *Pawlow* implizieren, werden so fragwürdig. Verhalten wird von *Merleau-Ponty* nicht als eine Aneinanderreihung von Reflexen verstanden, die eine eindeutige Verhaltensentsprechung aufweisen, sondern vielmehr als eine *dynamische Struktur*:

„Gegenstand der Biologie ist die Erfassung dessen, was das Lebewesen zu einem Lebewesen macht, d.h. nicht – gemäß dem realistischen Postulat, in dem Mechanizismus und Vitalismus übereinkommen – die Übereinanderlagerung elementarer Reflexe oder das Eingreifen einer ‚Lebenskraft‘, sondern eine unzerlegbare Struktur der einzelnen Verhaltensweisen.“<sup>322</sup>

Auch wendet sich *Merleau-Ponty* gegen einseitige objektivistische Wahrnehmungstheorien. Eine *empiristische* Sicht der Wahrnehmung beispielsweise „baut die Wahrnehmung aus Bewußtseinszuständen auf wie ein Haus aus Steinen, und man ruft die geistige Chemie zu Hilfe, um diese Materialien zu einem kompakten Ganzen zu verschmelzen.“<sup>323</sup> In solch realistisch-atomistischer Sichtweise gerät das Lebendige, also die wirkliche vielfältige Erfahrung, das Subjektive (vor allem des analysierenden Wissenschaftlers selbst) überhaupt zugunsten eines objektivierenden bzw. die „objektive“ Welt erfassenden Blickes in den Hintergrund. In eins mit einer solchen Haltung gerät auch der konkrete Andere aus dem Blick (der so auch nicht mehr Ziel ethischer Handlung sein kann):

„Der also entstellte lebendige Leib war nicht mehr mein Leib, sichtbarer Ausdruck eines konkreten Ich, sondern nur mehr ein Gegenstand unter anderen. Entsprechend konnte auch der Leib eines Anderen nicht mehr als die Hülle eines anderen Ich erscheinen. Er war nur mehr eine Maschine [...]“<sup>324</sup>

Eine *intellektualistische* Sicht verfährt ähnlich, indem hier ebenfalls an einem objektiven Verständnis festgehalten wird, allerdings ein sicherer Bewußtseinsstandpunkt eingeführt und so zwischen An-sich-Sein der objektiven Welt und Für-sich-Sein des reinen Bewußtseins *dualistisch* unterschieden wird.<sup>325</sup> Dadurch wird der Mensch u.a. in einen objektiven Leib und ein subjektives Bewußtsein geteilt und auch die objektive Welt als ganze vom Subjekt geschieden:

---

<sup>321</sup> Vgl. hierzu auch Pilz 1973, S. 15.

<sup>322</sup> Merleau-Ponty 1976, S. 51.

<sup>323</sup> Merleau-Ponty 1966, S.41-42.

<sup>324</sup> Merleau-Ponty 1966, S. 79.

<sup>325</sup> Vgl. Pilz 1973, S. 44, Good 1998, S. 42-50. Mit dem Intellektualismus sind hier philosophische Positionen gemeint, die vor allem von einem starren Welt konstituierenden und sich selbst transparenten „Ich denke“ ausgehen wie z.B. bei Descartes, Kant, aber auch Husserl (vgl. hierzu Pilz 1973, S. 39, Bermes 1998, S. 40).

„Die cartesianische Tradition hat uns daran gewöhnt, von den Gegenständen Abstand zu nehmen: die reflexive Einstellung reinigt in eins den gemeinen Begriff des Körpers wie den der Seele, indem sie den Körper als Summe von Teilen ohne Inneres, die Seele als ganz sich selbst gegenwärtiges Sein ohne Abstand bestimmt. [...]. Das Objekt ist durch und durch Objekt, und das Bewußtsein ist durch und durch Bewußtsein. Das Wort ‚existieren‘ hat zweierlei Sinn, und zwar *nur* zweierlei Sinn: Existenz als Ding und Existenz als Bewußtsein.“<sup>326</sup>

Wenn der Empirismus das Subjekt bzw. das Bewußtsein ganz aus den Augen verliert, kann der Intellektualismus insofern als Vorteil begriffen werden, als er das Subjektive wieder betont; er ist zumindest „ein Fortschritt in der Besinnung“.<sup>327</sup> Er erkennt, daß das An-sich-Sein bzw. die Welt immer durch das Bewußtsein vermittelt ist. Allerdings geht der Intellektualismus von einem den Wahrnehmungsprozeß und Bedeutung konstituierenden, urteilenden absoluten Bewußtsein, einem sich selbst durchsichtigen (transzendentalen) Subjekt aus, das dort im Gegensatz zum Empirismus als zu reich entworfen wird, „um die Kontingenz der Anlässe des Denkens noch gelten zu lassen.“<sup>328</sup> Dieses Bewußtsein soll vor dem Horizont eines „cogito“ vor aller Erfahrung (a priori) schon im Besitz der Struktur, des Wesens der Gegenstände bzw. der kategorialen Denkmuster sein.<sup>329</sup> Erkennen ist demgegenüber für *Merleau-Ponty* aber nicht Besitz von überzeitlichen Gewißheiten in einem reinen Denken, sondern Denken und Erkennen müssen als der ständige kontingente „Übergang vom Unbestimmten zum Bestimmten“<sup>330</sup> in einem inkarnierten Bewußtseinsfeld begriffen werden. *Merleau-Ponty* weist deshalb u.a. ein allmächtiges Bewußtsein zurück, wovon auch *Husserls transzendentales Ego* betroffen ist, das dort ebenfalls als ein absoluter reiner Ich-Pol begriffen wird. *Merleau-Ponty* anerkennt wie auch *Bergson*<sup>331</sup> nun die *Wahrnehmung* – und somit auch den Leib – als jene Instanz, durch deren Analyse das Extrem einer mechanistischen Psychologie oder einer reinen Bewußtseinsphilosophie, zwischen Subjektivismus und Objektivismus vermieden werden kann. Wurde die Wahrnehmung im Empirismus und Intellektualismus aber entweder als ein psychischer Mechanismus oder als ein vornehmlich konstituierender Akt eines transparenten Bewußtseins begriffen und wurde dort entweder das Subjekt geleugnet (Empirismus) oder zu einem omnipotenten Agens hervorgehoben (Intellektualismus) und so von der Welt getrennt, so bildet die Wahrnehmung für *Merleau-Ponty* das primäre Untersuchungsfeld für die Klärung der objektiven und (inter-) subjektiven Daseinsbedingungen:

„Die Wahrnehmung ist nicht der Anfang der Wissenschaft; in Wahrheit ist die klassische Wissenschaft eine Weise der Wahrnehmung, die ihren eigenen Ursprung vergessen hat und sich für vollendet hält. Zur ersten Aufgabe der Philosophie wird so der Rückgang auf die diesseits der objektiven Welt gelegene Lebenswelt, um aus ihr Recht und Grenzen der Vorstellung einer objektiven Welt zu verstehen, den Dingen ihre konkrete Physiognomie wiederzugeben, das eigentümliche Weltverhältnis eines Organismus und die Geschichtlichkeit der Subjektivität zu begrei-

---

<sup>326</sup> Merleau-Ponty 1966, S. 234. In dieser Perspektive gibt es dann nur schwerlich eine Möglichkeit, die damit provozierte Entfremdung des Subjekts von Welt und seiner eigenen leiblichen Natur zurückzunehmen (vgl. hierzu auch Madison 1986).

<sup>327</sup> Merleau-Ponty 1966, S. 244.

<sup>328</sup> Good 1998, S. 43.

<sup>329</sup> Vgl. zum Verhältnis von Husserl und Merleau-Ponty in diesem Punkt Prechtl 1998, S. 147-153.

<sup>330</sup> Merleau-Ponty 1966, S. 52.

<sup>331</sup> Zum Verhältnis von Bergson und Merleau-Ponty vgl. de Chadarevian 1990, S. 15, allgemein zu Bergson vgl. Fellmann 1993.

fen; um Zugang zu gewinnen *zum phänomenalen Feld der lebendigen Erfahrung*, in dem Andere und Dinge uns anfänglich begegnen, zum Ursprung der Konstellation von Ich, Anderen und Dingen; um die Wahrnehmung selbst ins Licht zu setzen und ihre eigene List zu durchkreuzen, durch die sie sich selbst als solche vergessen zu machen sucht zugunsten der Gegenstände, die sie uns begegnen läßt, und zugunsten der rationalen Tradition, die auch auf sie sich gründet“<sup>332</sup>

Wahrnehmung wie auch Verhalten können für *Merleau-Ponty* weder als ein objektivierbarer Vorgang noch als ein rein privates Schauspiel aufgefaßt werden, sondern müssen vielmehr als ein „Zur-Welt-Sein“ (*être-au-monde*) begriffen werden, durch das sich der Mensch immer schon zwischen An-sich-Sein (als reines erklärbares Objekt der Welt) und Für-sich-Sein (als sich transparentes Subjekt) sinnhaft auf die Welt bezogen findet. Diese Verortung unterminiert so auch die Dichotomie zwischen Subjektivismus und Objektivismus, zwischen reinem Bewußtsein bzw. Verstand und sinnlich-leiblicher Erfahrung. Bevor dieses leibliche Zur-Welt-Sein genauer beschrieben wird, möchte ich kurz die phänomenologische Methode erörtern, deren sich *Merleau-Ponty* im Anschluß an *Husserl* in *modifizierter* Weise bedient, um die Wahrnehmung zu analysieren. Hierdurch kann u.a. ein – auch für den Vergleich mit dem Buddhismus – bedeutender, schon angeklungener Unterschied zwischen *Husserl* und *Merleau-Ponty* sichtbar gemacht werden.

#### **4.2.3.2 Zur „Unmöglichkeit vollständiger Reduktion“ als Ziel der phänomenologischen Methode**

Da der Begriff der Phänomenologie bzw. der phänomenologischen Methode bis jetzt nur am Rande behandelt worden ist und da dieser Begriff die Basis für *Merleau-Pontys* Vorgehensweise und für dessen kritische Weiterentwicklung der *Reduktion* ist und auch weil der Ansatz, der in der Phänomenologie verfolgt wird, ebenfalls hinsichtlich einer Fokussierung der Erfahrung eine Brücke zur buddhistischen Erkenntnistheorie darstellt, soll dieser Begriff nun kurz ins Zentrum der Aufmerksamkeit gestellt werden. Hierzu ist es erforderlich, sich ein Stück weit auf die Philosophie *Husserls* einzulassen, denn *Edmund Husserl* ist der Begründer der Phänomenologie und eben jener, der einen großen Einfluß auf *Merleau-Ponty* ausgeübt hat. Die Phänomenologie ist für *Husserl*, der sich interessanterweise ebenfalls mit dem Buddhismus auseinandergesetzt hat<sup>333</sup>, eine Philosophie des „tiefsten und universalsten Selbstverstandes des philosophierenden ego als Trägers der zu sich selbst kommenden absoluten Vernunft [...]“<sup>334</sup>, und er versucht, mit ihr der Philosophie eine wissenschaftliche Grundlage zu geben. *Husserl*, wie auch *Merleau-Ponty*, hebt in seinen Werken hervor, wie wichtig es sei, die konkrete Erfahrung in ihrem Bewußtseinsbezug direkt ohne Rückgriff auf verzerrende Theorien zu analysieren. „Zurück zu den Sachen selbst“ ist zum Leitspruch phänomenologischer Forschung geworden. In unseren alltäglichen Handlungen haben wir unzählige unhinterfragte Ansichten – *mundane* natürliche Einstel-

---

<sup>332</sup> Merleau-Ponty 1966, S. 80-81. Hervorhebung von B.P.P.

<sup>333</sup> Siehe Kapitel 4.2.4.

<sup>334</sup> Husserl 1962, S. 275.

lungen – über die (objektivierten) Objekte der Welt, über ihre (dualistische) Beziehung zu uns wie auch über die (objektivierte) Existenz unseres Ich. Diese Ansichten verzerren das „Wesen“ von diesen Objekten. *Husserl* entwickelte nun eine Methode, mit der das unverfälschte Wesen der Erfahrung aufzudecken suchte. Dieses Verfahren charakterisiert sich dadurch, daß die (innere) Erfahrung an sich in das Blickfeld gerückt wird, ohne auf die empirische Welt der Fakten zu rekurrieren bzw. *ohne einem Urteil über Sein, Nichtsein und Beschaffenheit der Welt anheimzufallen*. Ob die Welt existiert oder nicht, ist für die Methode zunächst zweitrangig. Diese Methode wird auch als Einklammerung, phänomenologische Reduktion oder Enthaltung naiver Seinspostulate, als *epoché* bezeichnet, da es in ihr zunächst darum geht, den naiven „Seinsglauben“ auszuschalten und eben die Dinge nicht mehr nur so hinzunehmen, wie sie dem Individuum unreflektiert erscheinen.<sup>335</sup> Den naiven Seinsglauben (also Urteile über das Verhältnis zwischen Erfahrung und Welt) oder aber auch, wie *Husserl* es nannte, die „natürliche Einstellung“ oder die „Generalthese der natürlichen Einstellung“<sup>336</sup> außer Geltung zu setzen, das ist für ihn der Weg, die Art zu beschreiben, wie Erfahrungen sich in uns zu bestimmten Bildern ausgestalten.

In der Analyse zeigt sich für *Husserl*, daß Erfahrungen immer Erfahrungen oder Erlebnisse *von* etwas sind, sie sind *intentional*, und diese intentionalen Inhalte des Bewußtseins will er rein intern – ohne theoriebehaftete Rückgriffe auf ihren Bezug zu Gegenständen in der Welt – analysieren. Von besonderer Bedeutung ist also, daß für *Husserl* wie auch für *Merleau-Ponty* die Dinge nie selbst direkt erfahren werden können, sondern immer nur vermittelt über intentionale Bewußtseinsakte, die dann das Zentrum der Analyse bilden sollen; eine (auch im Buddhismus gepflegte) Einsicht, die in der natürlichen und alltäglichen menschlichen Einstellung oft übersehen wird und den Eindruck vermittelt, das Subjekt stünde irgendwie direkt in Verbindung mit der Welt. Schon *Descartes* begriff den Geist als etwas, das sich durch Ideen oder Inhalte konstituiert, die auf äußere Eindrücke bezogen sind bzw. die den äußeren Objekten korrespondierten.<sup>337</sup> Bei *Franz Brentano* wird diese Gedanke weiterentwickelt zum Begriff der *Intentionalität*.<sup>338</sup> Für ihn beziehen sich mentale Zustände auf Objekte, das heißt, die geistigen Inhalte sind eben *von oder über etwas*, wobei der Gegenstand der Intention nicht unbedingt wirklich in der Welt existieren muß, sondern eben auch eine nicht empirisch fundierte Vorstellung sein kann. Diese Gerichtetheit nennt *Husserl* (mit *Brentano*) *Intentionalität*; „sofern sie [die Erlebnisse, B.P.P.] Bewußtsein von etwas sind, heißen sie auf dieses Etwas »intentional bezogen«.“<sup>339</sup> Mit dem Begriff der Intentionalität scheint nun eben ein grundlegendes Problem der neuzeitlichen Erkenntnistheorie außer Kraft gesetzt zu sein, die Frage nämlich, „wie ein zunächst weltloses Bewußtsein die Beziehung zu einer jenseits seiner liegenden »Außenwelt« aufnehmen könne.“<sup>340</sup> In der Analyse soll gezeigt werden, wie die Welt aus dem Subjekt selbst

<sup>335</sup> Vgl. Varela/Thompson/Rosch 1995, S. 34. Vgl. auch Danner 1989, S.126.

<sup>336</sup> Husserl 1950, S. 53.

<sup>337</sup> Varela/Thompson/Rosch 1995, S. 33-34.

<sup>338</sup> Vgl. Stegmüller 1989, S. 2-3. Vgl. auch Varela/Thompson/Rosch 1995, S.34.

<sup>339</sup> Husserl 1950, S. 64. Hervorhebung Husserls weggelassen.

<sup>340</sup> Held 1990, S. 25. Wenn die Welt nur intentional für das Bewußtsein gegeben ist, läßt sich die Frage stellen, ob diese nur für das Bewußtsein besteht. Klaus Held verneint dies, denn: „Die transzendente Phänomenologie sieht nicht von der Welt ab zugunsten des Bewußtseins, sondern ihr Interesse gilt gerade *in* der Durchleuchtung der Bewußtseinsphänomene der Welt“ (Held 1990, S. 41).

heraus für es selbst intentional erzeugt, konstituiert wird und von welcher Art die Gegebenheitsweisen sind, in denen uns ein Gegenstand subjektiv-situativ erscheint.<sup>341</sup> Die wichtigsten Elemente der Intentionalität sind zum einen das Bewußtsein als Ort des Erlebnisses, das *Husserl* mit dem Begriff *cogito* (oder *cogitatio*) benennt (z.B. die Erfahrung eines Musikstückes), und zum anderen der in verschiedenen Abschattungen erscheinende Gegenstand, was er mit *cogitatum* zu fassen versucht (das Musikstück selbst), wobei eben seine wirkliche Existenz zweitrangig ist.<sup>342</sup> Ähnlich bringt *Noesis* den vom Bewußtsein vollziehenden intentionalen, gerichteten Akt und *Noema* die konstituierte Sinneinheit zum Ausdruck, die in letzter Konsequenz das Wesen bzw. den Sinn einer Sache trotz unterschiedlicher Bewußtseinsbezüge festhält.<sup>343</sup> Wo führt nun die Analyse neben der Bestimmung von bestimmten wesenhaften Eigenschaften als Bewußtseinskorrelate spezifischer Gegenstände in letzter Konsequenz hin?

Wenn bei *Descartes* das Denken als Ergebnis des analytischen Zweifels erschien oder bei *Kant* das Ich „alle meine Vorstellungen begleiten können“ muß, so sieht *Husserl* letztlich die Möglichkeit, die „Seinssphäre absoluter Ursprünge“ zu gewinnen, welches er auch als das absolute Bewußtsein bzw. als den reinen Bewußtseinsakt versteht.<sup>344</sup> Am Ende dieser phänomenologischen Reduktion soll sich so die *transzendente Subjektivität*, das reine Ich offenbaren, das als reiner Bezugspunkt der intentionalen Akte und als Ich-Pol der diversen Erfahrungen betrachtet wird. In letzterem Sinne ist es für *Husserl* zu vergleichen mit *Kants* Vorstellung einer „transzendentalen Einheit der Apperzeption“, die sich gleichermaßen auf ein gleichsam reines Ich-Denke, das der Erfahrung Einheit verleiht, gründet.<sup>345</sup> Auf der Stufe der transzendentalen Subjektivität ist das Ich von allem Weltverhaftetsein gereinigt.<sup>346</sup> Dieses Ich befindet sich auf einer Ebene, die noch vor dem Bewußtsein (im psychologischen Sinn) und vor dem unbeteiligten Beobachter der phänomenologischen Einstellung angesiedelt ist, von welcher aus sich das Ich eben immer noch auf ein Objekt richtet.<sup>347</sup> Das transzendente Ich – das Bewußtsein als letzter Grund – löst sich nicht im Vollzug der transzendentalen Reduktion auf, da das „Bewußtsein in einer konsequenten inneren Erfahrung als in sich wesensmäßig zusammenhängend, <als> eine offen-endlose und doch für sich abgeschlossene Seinssphäre zu erfassen ist, mit ihren eigenen Formen einer „immanenten“ Zeitlichkeit.“<sup>348</sup> Da das Bewußtsein nicht mit dem Sein in der und der Welt zusammenfällt (nicht mundan ist), soll es der Phänomenologie über die „totale Änderung“ der natürlichen Einstellung<sup>349</sup> hinaus auch als Bezugspunkt erhalten bleiben:

---

<sup>341</sup> Gäbe es im Bewußtsein nur die Aneinanderreihung von subjektiv-situativen Gegebenheitsweisen, so würde uns die Welt mit ihren Gegenständen nicht als eine dauerhaft identische erscheinen. Die Gegenstände müssen folglich die situative Bedingtheit transzendieren, sie müssen den Eindruck erzeugen, daß sie über die jeweilige Situation hinausgehen. Nur so kann für *Husserl* ein An-sich-Sein der Gegenstände vermittelt werden. Die Konstitutionsanalyse mittels der phänomenologischen Reflexion *Husserls* versucht nun, über diesen Mechanismus Aufschluß zu geben, wobei sie auch die unterschiedlichen Gegebenheitsweisen zutage treten läßt. (vgl. Held 1992, S. 9-10).

<sup>342</sup> Vgl. *Husserl* 1950, S. 50, 62. „jedes *cogito*, jedes Bewußtseinserlebnis [...] meint irgend etwas und trägt in dieser Weise des Gemeinten in sich selbst sein jeweiliges *cogitatum* [...]“ (*Husserl* 1963, S. 71).

<sup>343</sup> Vgl. *Husserl* 1950, §§ 128, §§ 145. Vgl. auch Marx 1987, S. 12

<sup>344</sup> Vgl. *Husserl* 1950, S. 107.

<sup>345</sup> Vgl. *Husserl* 1950, S. 109. Hierzu auch *Precht* 1998, S. 114.

<sup>346</sup> Vgl. *Frostholt* 1978, S. 10, Marx 1987, S. 32.

<sup>347</sup> Vgl. *Danner* 1989, S. 132-133.

<sup>348</sup> *Husserl* 1950, S. 59.

<sup>349</sup> Vgl. *Husserl* 1962, S. 151.

„[...] Bewußtsein [hat] in sich selbst ein Eigensein [...], das in seinem absoluten Eigenwesen durch die phänomenologische Ausschaltung nicht betroffen wird. Somit bleibt es als »phänomenologisches Residuum« zurück, als eine prinzipiell eigenartige Seinsregion, die in der Tat das Feld einer neuen Wissenschaft werden kann – der Phänomenologie“<sup>350</sup>

Das *mundane* (weltliche) Ich ist mit dem transzendentalen Ich im Grunde identisch, denn jedem mundanen Ich ist die transzendente Subjektivität in jeder konkreten Lebenssituation vorgegeben<sup>351</sup>, sie ermöglicht Welt und menschliches Handeln überhaupt: „Ich als natürlich eingestelltes Ich bin auch immer transzendentales Ich, aber ich weiß darum erst durch Vollzug der phänomenologischen Reduktion.“<sup>352</sup> Dennoch ist das Wesen der transzendentalen Subjektivität nicht bis in seine letzten Gründe und Strukturen zurückzuverfolgen:

„Klar ist von vornherein so viel, daß wir nach der Durchführung dieser Reduktion in dem Flusse mannigfaltiger Erlebnisse, der als transzendentales Residuum übrig bleibt, *nirgends auf das reine Ich stoßen werden*, als ein Erlebnis unter anderen Erlebnissen [...]. Das Ich scheint beständig, ja notwendig da zu sein, und diese Beständigkeit ist offenbar nicht die eines stupide verharrenden Erlebnisses, einer „fixen Idee“. Vielmehr gehört es zu jedem kommenden und verströmenden Erlebnis, sein „Blick“ geht „durch“ jedes aktuelle cogito auf das Gegenständliche. Dieser Blickstrahl ist ein mit jedem cogito wechselnder, mit dem neuen neu hervorschießend und mit ihm verschwindend. Das Ich aber ist ein identisches. Mindestens [...] kann jede cogitatio wechseln, kommen und gehen [...]. Demgegenüber scheint aber das reine Ich ein prinzipiell Notwendiges zu sein, und als ein bei allem wirklichen und möglichen Wechsel der Erlebnisse absolut Identisches, kann es in keinem Sinn als reelles Stück oder Moment der Erlebnisse gelten.“<sup>353</sup>

Das reine Ich ist demnach auch nach der Durchführung der Reduktion nicht als etwas Habhaftes auffindbar, durch keine verweltlichende Objektivation einholbar<sup>354</sup>, denn es ist jedem sich auf Gegenständliches richtenden „Ich denke“ eben immer schon vorgegeben. Das Ich kann die eigene „Funktionsgegenwart“ nicht erblicken, da es selbst diese Gegenwart niemals zum Gegenüber hat.<sup>355</sup> Erst durch die transzendente Einstellung zeigen sich, zumindest prinzipiell, das Bewußtsein als der Ort des Sinnes und die Dinge als vermeinte Phänomene eines sinngebenden Bewußtseins.<sup>356</sup> Erst durch den Vollzug der phänomenologischen Methode kann nach *Husserl* schließlich die eigentliche Aufgabe der Phänomenologie erfüllt werden: Durch sie soll der Grund für alle anderen Wissenschaften bereitet werden, sie muß deshalb *strenge* Wissenschaft und dennoch von allen gegenständlichen und theoretischen Begrenzungen befreit sein, denn nur

---

<sup>350</sup> Husserl 1950, S. 59. Vgl. auch Lübcke 1998, S. 74.

<sup>351</sup> Ähnlich ist das Alayavijnana die Grundlage aller anderen Bewußtseine. Im fünften Kapitel wird aber noch auf eine wichtige Differenz eingegangen.

<sup>352</sup> Husserl 1963, S. 75. Vgl. auch Marx 1987, S. 32-33, Danner 1989, S. 133, Held 1990, S. 49, Prechtl 1998, S. 115.

<sup>353</sup> Husserl 1950, S. 109. Hervorhebung von B.P.P. Aus buddhistischer Sicht liegt der metaphysische Fehler gerade darin, hinter den einzelnen, fragmentarischen Bewußtseinsmomenten eine notwendige Einheit zu vermuten, anstatt die Fragmentarität selbst als die einzig mögliche „Basis“ zu erkennen.

<sup>354</sup> Deshalb nennt Husserl es auch reines Ich (vgl. Held 1990, S. 49).

<sup>355</sup> Vgl. Held 1966, S. 146.

<sup>356</sup> Vgl. Frosthalm 1978, S. 10.

so vermag sie es, jene Grundlagen zu erschließen, welche ihr erst eine Vorrangstellung vor allen anderen Disziplinen einzunehmen erlauben.<sup>357</sup>

*Merleau-Ponty* geht nun wie *Husserl* davon aus, daß die natürliche Einstellung und auch die Lebenswelt, ohne eben als solche erfaßt worden zu sein, jeglicher Reflexion immer schon vorausgeht, im Subjekt also unhinterfragt bestimmte Urteile über es selbst und die Welt fungieren, die Wahrnehmung und Erkenntnisse verzerren. Konventionelles Reflektieren bedeutet für ihn deshalb, daß der Grund dieser reflexiven Handlung ignoriert wird und Reflexion so nur eine Auslegung von unbefragten Voraussetzungen sein kann.<sup>358</sup> Für ihn kann das Ganze der Welt nicht nur aufgrund diskursiver Verstandestätigkeit in den Blick kommen, die nur Beziehungen herstellt oder bloß antithetisches Denken ist. Die gezielte Analyse der Wahrnehmung selbst ist allein angemessen, um die Dimension der lebensweltlichen Bedingtheit erschließen, um These und Antithese, Generalität und Individualität als Momente einer einzigen Struktur erkennen zu können.<sup>359</sup> Diesen Gedanken präzisiert und formuliert *Merleau-Ponty* in seinem Programm der Phänomenologie in der Einleitung zur *Phänomenologie der Wahrnehmung*:

„Phänomenologie ist Wesensforschung – alle Probleme, so lehrt sie, wollen gelöst sein durch Wesensbestimmung: Bestimmung des Wesens der Wahrnehmung etwa, des Wesens des Bewußtseins. Doch ebenso sehr ist Phänomenologie eine Philosophie, die alle Wesen zurückversetzt in die Existenz und ein Verstehen von Mensch und Welt in der ‚Faktizität‘ fordert. Phänomenologie ist Transzendentalphilosophie, die die Thesen der natürlichen Einstellung, um sie zu verstehen, außer Geltung setzt – und doch eine Philosophie, die lehrt, daß Welt vor aller Reflexion in unveräußerlicher Gegenwart ‚je schon da‘ ist, eine Philosophie, die auf nichts anderes abzielt, als diesem naiven Weltbezug nachzugehen, um ihm endlich eine philosophische Satzung zu geben. Sie hat es abgesehen auf Philosophie als ‚strenge Wissenschaft‘ – doch gleichwohl ist sie Besinnung auf Raum, Zeit und Welt des ‚Lebens‘. Sie ist der Versuch einer direkten Beschreibung aller Erfahrung, so wie sie ist, ohne Rücksicht auf Probleme genetischer Psychologie oder Kausalerklärungen, wie sie Naturwissenschaft, Geschichte und Soziologie zu bieten vermögen [...].“<sup>360</sup>

Dieses Programm entspricht im wesentlichen den Gedanken *Husserls* in bezug auf die Aufgabe der Phänomenologie. Dennoch gibt es einen wichtigen Unterschied: Wenn *Husserls* Philosophie „Konstitutionsphänomenologie, systematische Auslegung der konstituierenden Intentionalität ist, durch die der Ursprung der Phänomene in der transzendentalen Subjektivität gezeigt werde“<sup>361</sup>, so macht *Merleau-Ponty* diesen Rückgang auf ein reines Ich, auf die transzendente Subjektivität nicht mit, sondern weist auf die Bedeutung des *engagierten* Subjekts hin, das stets an situative Gegebenheiten gebunden, also auf die Lebenswelt zurückverwiesen bleibt:

---

<sup>357</sup> Vgl. Danner 1989, S. 123.

<sup>358</sup> Vgl. hierzu auch Wokart 1975, S. 21.

<sup>359</sup> Vgl. Merleau-Ponty 1966, S. 511.

<sup>360</sup> Merleau-Ponty 1966, S. 3.

<sup>361</sup> Vgl. Wokart 1975, S. 31.

„Die wichtigste Lehre der Reduktion ist so die Unmöglichkeit der *vollständigen* Reduktion. Wären wir absoluter Geist, so wäre die Reduktion kein Problem. Doch da wir zur Welt sind, da alle unsere Reflexionen ihrerseits auch in den Zeitstrom verfließen, den sie zu fassen suchen [...], gibt es kein Denken, das all unser Denken umfaßte.“<sup>362</sup>

Die empirische Lebenswelt, nicht das transzendente Ego, bleibt für *Merleau-Ponty* der zu analysierende Bereich, in dem die Verschränkung zwischen Subjekt und Welt verankert ist. Aber wie ist diese Lebenswelt und die Beziehung des Subjekts zur dieser Lebenswelt nun im einzelnen zu denken?

#### 4.2.3.3 Leiblichkeit als Vermögen des Zur-Welt-Seins

Die Lebenswelt ist *Sinnesfundament* (Husserl) der Wissenschaften, wobei dieses aus Sinnlichkeit, Leiblichkeit und aus der konkreten Erfahrung des Menschen zusammengesetzt ist.<sup>363</sup> Lebenswelt konstituiert sich aus dem Gesamthorizont menschlicher Erfahrung, sie ist die vom Menschen geformte Umwelt, die immer auch an die historischen und traditionellen Strukturen zurückgebunden, also geschichtlich und deshalb letztlich immer auch undurchdringlich bleibt und in welcher auch die „objektiven“ Wissenschaften eingebunden und folglich ihrer Vorrangstellung durch den relativen Charakter ihres Grundes enthoben sind. Im Gegensatz zu *Husserl*, für den über die Rekonstitution der lebensweltlichen Strukturen mittels der transzendentalen Reduktion das reine konstituierende Bewußtsein, die transzendente Subjektivität als Identitätspol des gesamten Erfahrungsstroms, ermittelt werden soll, ist für *Merleau-Ponty* letztlich die (Verknüpfung mit der) Lebenswelt die gesuchte Instanz. *Merleau-Ponty* denkt Bewußtsein und Lebenswelt in einem dialektischen Zusammenhang, m.a.W. das Sein des Bewußtseins gelangt nur zu einem Sinn, wenn es sich der Lebenswelt zuwendet, wobei das (inkarnierte) Bewußtsein in Wirklichkeit aber immer schon mit der Welt verwoben, eben immer schon *zur Welt* ist, nie in unabhängiger Reinheit aufgefunden werden kann.<sup>364</sup> Hierbei kommt auch der *Husserlsche* Gedanke der *Intentionalität* zum Tragen, insofern Bewußtsein auf einen Bewußtseinsgegenstand, der mental oder sinnlich in der Welt gegeben sein kann, gerichtet ist; Wahrnehmung richtet sich auf etwas, hebt etwas aus dem mannigfaltigen Horizont der Dinge hervor, das dann das Korrelat des Bewußtseins bildet. Allerdings hebt *Merleau-Ponty* „durch die *Inkarnierung* der Intentionalität die »Tyrannei des Theoretischen« auf, unter der Husserls Lehre der Intentionalität noch stand [...]“.<sup>365</sup> Eine Betonung der vorobjektiven, *verkörperten* Intentionalität im Gegensatz zu einer konstituierenden wird hier zentral:

---

<sup>362</sup> Merleau-Ponty 1966, S. 11. Zur Reflexionsproblematik in der Reduktion Husserls vgl. auch Lippitz 1980, S.30, und vgl. Varela/Thompson/Rosch 1995, S.37-39, und vgl. Müller 1975, S. 93.

<sup>363</sup> Vgl. Danner 1989, S. 136.

<sup>364</sup> Vgl. Merleau-Ponty 1966, S. 491.

<sup>365</sup> Meyer-Drawe 1984, S. 143. Hervorhebung von B.P.P.

„Mit der Aussage, eine solche Intentionalität sei kein Denken, wollen wir sagen, daß sie sich nicht in der Durchsichtigkeit des Bewußtsein vollzieht und daß sie sich auf den gesamten Erwerb meines Leibes an latenterm Wissen von sich selber stützt.“<sup>366</sup>

Der Leib wird bei *Merleau-Ponty* verstanden als Träger einer *ursprünglichen Intentionalität*.<sup>367</sup> Ursprüngliche Intentionalität bedeutet hier insbesondere auch, daß Intentionalität (als ein Bewußtsein-Von) keinen Sinn für ein *reines* Bewußtsein hat, welches sich auf nichts mehr bezieht (es wäre ja rein), sondern nur für einen Leib, *der sich der Welt (sinnlich) zuwendet und damit eben erst Intentionalität konstituiert*; dann sind auch z.B. „Sehen in der Art, wie ein Mensch [durch den Leib, B.P.P.] sieht, und Geistsein synonym.“<sup>368</sup> Intentionalität läßt sich – wie auch schon die *Abhidharma*-Analyse weitgehend zeigte – demnach als Zusammenspiel von Bewußtsein und leiblich-sinnlicher Perspektivierung verstehen. Indem *Merleau-Ponty* betont, daß Bewußtsein (und auch Ich) immer inkarniert und dadurch auch vom sinnlich-leiblich erfaßten Objekt durchdrungen ist, wird der Dualismus von Geist und Materie durchbrochen. Von Belang sind für ihn, so *Paul Good*, also nicht *Descartes'* dualistische Ideen von „Denken“ und „Ausdehnung“, sondern wie die „*Einheit beider im aktuellen Vollzug der Existenz*“ begriffen werden kann.<sup>369</sup> Die cartesianische Differenz zwischen Bewußtsein und Leib wird in dieser Perspektive obsolet. Ursprüngliche Intentionalität bedeutet überdies, daß „Wissen“ nicht immer expliziert wird und im abstrakten Denken Gestalt annehmen muß, sondern auch präreflexiv wirksam ist und intentionale Akte somit eben auch auf der vorobjektiven leiblichen (Sinn-) Ebene angesiedelt werden müssen.<sup>370</sup> Das Subjekt wäre demnach immer schon sinnhaft auf die Welt bezogen, es ist leiblich zur Welt (*être au monde*) und agiert in dieser, bevor es sich rational und diskursiv zu dieser Welt in Beziehung setzt. Nicht-expliziertes, nämlich *implizites Wissen* fungiert folglich auch als Basis einer erst darauf folgenden expliziten Reflexion.<sup>371</sup> Damit liegt eine Betonung u.a. auf der Übereinstimmung zwischen „Intention und Vollzug“. <sup>372</sup> Hierbei ist von Bedeutung, daß eine intendierte Handlung zuvor keiner reflexiven Bewegung bedarf.<sup>373</sup> Wenn ich

---

<sup>366</sup> Merleau-Ponty 1966, S. 272. Hier spricht Merleau-Ponty z.B. die Fähigkeit des „Leibes“ an, die von zwei Augen erfaßten Einzelbilder, zu einem einzigen gezielt zu synthetisieren. Der Leib stiftet also schon eine besondere Form Bedeutung und Wissen, die dem Denken unverfügbar bleiben.

<sup>367</sup> Vgl. Merleau-Ponty 1966, S. 166. Den Leib als intentional begreifen bedeutet auch, daß er als Medium des Sich-in-die-Welt-Entwerfens unbemerkt bleibt, denn „ein Medium erfüllt seine Aufgabe um so besser, je weniger es in der Vermittlung, die es leistet, selbst auftritt“ (Vgl. Müller 1975, S. 158). Dies trifft anscheinend auch auf intrapsychische Prozesse zu, in denen es notwendig ist, nicht ständig über das „Selbst“ zu reflektieren bzw. sich nicht zu sehr an personale Kontinuität und Selbstidentität zu klammern (vgl. Engler 1988, S. 31). Später soll gezeigt werden, daß es konstitutiv für ein Selbstgefühl bzw. Identitätsgefühl ist, sich in einem Spiegelungsprozeß von einem außen her zu bestimmen; so gilt auch auf dieser Ebene, daß das „Medium“ (das Selbst) dadurch seine Aufgabe am besten erfüllt, daß es selbst in der Reflexion oder in der Handlung gar nicht in Erscheinung tritt (vgl. hierzu auch de Levita 1976).

<sup>368</sup> Merleau-Ponty 1966, S. 166. Vgl. auch Good 1998, S. 78.

<sup>369</sup> Vgl. Good 1998, S. 78. Hervorhebung von B.P.P.

<sup>370</sup> Zur Möglichkeit prä-, besser *transrationalen* „Wissen“ im Buddhismus vgl. vor allem Kapitel 5.2.3.

<sup>371</sup> Der Aspekt des impliziten Wissens ist einer, den auch Michael Polanyi herausgearbeitet hat (vgl. Polanyi 1985. Vgl. auch de Chadarevian 1990, S. 90).

<sup>372</sup> Vgl. Merleau-Ponty 1966, S. 174.

<sup>373</sup> Merleau-Ponty 1966, S. 177, auch Good 1998, S. 81. Die Fähigkeit des Leibes liegt unter anderem in der *Gewohnheit*, sich leiblich in der Dingen einzurichten. Hierdurch ist es möglich, beispielsweise für einen Musiker, nicht über jede zu spielende Note nachdenken zu müssen. Diese (körperliche) Gewohnheit, die auch (ich spreche aus einiger Erfahrung als Schlagzeuger) aus Übung resultiert, ist allerdings nicht einfach mit einem Automatismus gleichzusetzen. Das letztendliche Vortragen eines

z.B. gehen möchte, muß ich nicht erst über den Mechanismus reflektieren, der Gehen konstituiert, geschweige denn müßte ich explizit formulieren, daß ich mich nun bewegen möchte.<sup>374</sup> Der Körper findet sich in seiner Umgebung zurecht, ohne daß das Denken alle einzelnen Vorgänge vorausdenken und überwachen müßte. Das Bewußtsein ist dabei keine selbstgenügsame Instanz, sondern intentional immer *durch den Leib* auf diese Umgebung, auf die Welt ausgerichtet: „Bewußtsein ist Sein beim Ding durch das Mittel des Leibes.“<sup>375</sup>

Das so inkarnierte, leibliche Subjekt als Träger der fungierenden Intentionalität, welches letztlich erst Bedingung der Möglichkeit ist, der Welt Sinn und Sein überhaupt zuzusprechen, wird dann eben auch für die Zurückweisung der transzendentalen Subjektivität als ein unblemektes, weil unleibliches reines Ich in Anschlag gebracht. Leib und Körper, dies wird durch das oben Erläuterte deutlich, bekommen so eine zentrale Bedeutung im Denken *Merleau-Pontys*. Durch den Fokus auf den Leib und durch die spezifische Art, diesen zu betrachten, steht er dann auch in einer kontroversen Position zu *Descartes*, indem er nämlich das tut, „was nach Descartes diejenigen tun, die niemals philosophieren und sich nur ihrer Sinne bedienen“<sup>376</sup>, „nämlich ausgehend von der Erfahrung unseres Körpers im alltäglichen Lebensvollzug die Verbindung von Körper und Seele zu begreifen und in all ihren Konsequenzen zu verfolgen.“<sup>377</sup> So schreibt *Merleau-Ponty*: zur

„Kenntnis des menschlichen Leibes führt kein anderer Weg als der, ihn zu er-leben, d.h. das Drama, das durch ihn hindurch sich abspielt, auf sich zu nehmen und in ihm selber aufzugehen.“<sup>378</sup>

Doch weist *de Chadarevian* darauf hin, daß dieses Verständnis einige Probleme in sich birgt, deren sich *Merleau-Ponty* aber durchaus bewußt ist.<sup>379</sup> Es geht hierbei vor allem um das Verhältnis bzw. die Differenz zwischen dem konkret untersuchenden (die vollzogenen und erlebbaren Reflexionen) und dem vorausgesetzten (beobachtenden) „Subjekt“ (als dem „Träger“ der Reflexion), um Größen also, die nicht koinzidieren:

„Immer bleibt zwischen mir, der ich die Wahrnehmung analysiere, und dem wahrnehmenden Ich selbst ein Abstand. Doch im konkreten Akt der Reflexion überwinde ich diesen Abstand, beweise ich durch die Tat mein Vermögen, zu *wissen*, was ich *wahrnahm*, beherrsche ich praktisch den Abstand zwischen den beiden Ich.“<sup>380</sup>

---

Solos z.B. ist nicht lediglich ein Abspulen von rhythmischen Sequenzen, das ist es manchmal auch. Auf den höheren technischen Ebenen der Instrumentalität gelingt es dem Virtuosen, alles gelernte „Wissen“ in einer kreativen Weise immer wieder *neuartig zu generieren* und an die jeweilige Spielsituation anzupassen. Dieses könnte unter anderem als leibliches Wissen verstanden werden.

<sup>374</sup> Dies ist ein Aspekt, den Gilbert Ryle betont, wenn er fragt: „In welchem Augenblick führte der Junge seinen Willensakt aus, einen Kopfsprung vom Sprungturm zu machen? Als er den Fuß auf die Leiter setzte? Als er tief Atem holte? Als er : > Eins, zwei, drei, los< zählte, aber nicht sprang? Ganz, ganz unmittelbar bevor er lossprang?“ (Ryle 1992, S. 82).

<sup>375</sup> Merleau-Ponty 1966, S. 167-168. Vgl. auch Good 1998, S. 78-79.

<sup>376</sup> De Chadarevian 1990, S. 86.

<sup>377</sup> De Chadarevian 1990, S. 86.

<sup>378</sup> Merleau-Ponty 1966, S. 234. Dieses Zitat mutet m.E. beinahe an wie eine Anleitung zur Meditation im buddhistischen Sinne.

<sup>379</sup> Vgl. de Chadarevian 1990, S. 87.

<sup>380</sup> Merleau-Ponty 1966, S. 65-66. V. Reijnen formuliert dieses Problem ähnlich im Anschluß an die Kritik Kants: „Nach Kant mehren sich die Zweifel darüber, ob das Ich durch Selbstreflexion diese Kontinuität, Identität und Transparenz aufbringen kann. Es folgt das Eingeständnis, daß das Ich, welches denkt, ein anderes Ich ist als jenes, worüber nachgedacht wird. Diese Konzession“

Erst die Reflexion ermöglicht demnach überhaupt, daß ein Ich als unbekanntes Präreflexives – aus dem die Reflexion (über ein Objekt) entspringt – angenommen und „erkannt“ werden kann. Das Wissen, von dem *Merleau-Ponty* hier spricht, entsteht dann aber auch erst, wenn das Erfahrene, die Wahrnehmung selbst, worauf sich die Reflexion bezieht, *schon vorbeigezogen ist*, so, wie auch das wahrnehmende Ich nicht direkt erfaßt wird. *Die Überwindung des Abstandes bleibt rein theoretisch*. Eine tatsächliche Einheit könnte wohl eher möglich werden durch eine „verkörperte Reflexion“, die durch eine faktische Gleichzeitigkeit von Erleben und Erkennen, in der auch der Abstand zwischen Subjekt (Ich) und Objekt (Reflexion) annihiliert ist, charakterisiert ist.<sup>381</sup> Trotz der Differenz zu verkörperten Reflexion ist *Merleau-Ponty* bemüht, an der gelebten Erfahrung und an der Wahrnehmung anzusetzen, so, wie dies im Grunde auch für den Buddhismus behauptet werden kann. Wahrnehmung wird in der Sichtweise *Merleau-Pontys* nicht nur durch die Umwelt geprägt, fungiert also nicht nur als repräsentationales neutrales Rezeptionsfeld externer Stimuli. Vielmehr bringt das wahrnehmende inkarnierte Subjekt diese Umwelt selbst mit hervor, insofern der *Leib*, der auch Produkt der Welt und dialektisch mit dieser Welt verwoben ist, das Wissen über die Welt, wie erwähnt, in gewisser Weise für die Wahrnehmung vorstrukturiert. Er bedeutet Beschränkung, ist aber auch Ermöglichungsgrund für eine Welt: *„Der Leib ist unser Mittel überhaupt, eine Welt zu haben.“*<sup>382</sup> Ihm selbst eignet selbst eine „Form der Sinnstiftung“, die dem konstituierenden Bewußtsein vorausliegt, und in „ihm lernen wir eine Verknüpfung von Wesen und Existenz kennen, die wir in der Wahrnehmung überhaupt wiederfinden und alsdann vollständiger zu beschreiben haben werden.“<sup>383</sup> Das folgende Zitat macht deutlich, in welcher Weise die Dialektik zwischen Organismus und Umwelt bei *Merleau-Ponty* erkenntnistheoretisch verstanden wird. Hierbei wird auch besonders deutlich, warum sich *Merleau-Ponty* zwischen Subjektivismus und Objektivismus bewegt, und deshalb soll es auch in voller Länge zitiert werden:

„Der Organismus läßt sich eben nicht vergleichen mit einer Klaviatur, auf der äußere Reize spielen und ihre eigentümliche Gestalt abzeichnen, aus dem einfachen Grunde, weil er selbst dazu beiträgt, die Gestalt zu bilden. Wenn meine Hand, ausgerüstet mit einem Fanggerät, jede Ausweichbewegung des zappelnden Tieres verfolgt, so ist klar, daß jede meiner Bewegungen auf einen äußeren Reiz reagiert, doch ebenso klar ist es, daß die Reize nicht gesammelt werden könnten ohne die Bewegungen, durch die ich meine Rezeptoren ihrem Einfluß aussetze. ....Die Verhältnisse des Objekts und die Intentionen des Subjekts mischen sich nicht nur..., sondern fügen sich auch zu einem neuen ganzen zusammen.’ Wenn Auge und Ohr ein flüchtiges Tier verfolgen, so läßt sich bei dem Austausch von Reizen und Reaktionen unmöglich sagen, ‚wer angefangen hat’. Da alle Bewegungen des Organismus stets durch äußere Einflüsse bedingt sind, kann man durchaus, wenn man so will, das Verhalten als eine Wirkung der Umwelt behandeln. Doch da alle Reize, die der Organismus aufnimmt, ihrerseits erst ermöglicht wurden durch die vorausgehenden Bewegungen, die schließlich das Rezeptionsorgan den äußeren Einflüssen aussetzen, könnte man gerade so gut sagen, das Verhalten sei die Primärursache aller Reize. So wird die Reizgestalt durch den Organismus selbst

---

sion impliziert jedoch eine unendliche Regression: immer wieder »entwischt« das Denkende dem Gedanken“ (v. Reijen 1988, S. 394). Vgl. auch *Merleau-Ponty* 1966, S. 396.

<sup>381</sup> Vgl. Varela/Thompson/Rosch 1995, S. 49. Siehe auch Kapitel 3.5 und Kapitel 5.2.1.2.

<sup>382</sup> *Merleau-Ponty* 1966, S. 176. Hervorhebung von B.P.P.

<sup>383</sup> *Merleau-Ponty* 1966, S. 177.

geschaffen, durch seine eigentümliche Art und Weise, sich den äußeren Einwirkungen auszusetzen. Zweifellos muß er, um überhaupt bestehen zu können, um sich herum eine bestimmte Anzahl physikalischer und chemischer Agenzien antreffen. Doch er ist es, der entsprechend der eigentümlichen Natur seiner Rezeptoren, den Schwellen seiner Nervenzellen und den Bewegungen der Organe aus der physischen Welt die Reize auswählt, für die er empfänglich ist. Man könnte sagen, ‚daß die Umwelt sich durch das Sein des Organismus aus der Welt ausschält, unpräjudizierlicher, daß ein Organismus nur sein kann, wenn es ihm gelingt, in der Welt eine adäquate Umwelt zu finden...‘ Es wäre das eine Klaviatur, die sich selbst bewegt, und zwar so, daß sie – nach wechselnden Rhythmen – diese oder jene ihrer Noten der Einwirkung eines äußeren Hammers aussetzt, die in sich selbst monoton ist.<sup>384</sup>

Hier wird deutlich, daß das Subjekt nicht einfach den äußeren Einflüssen ausgesetzt ist und daß es auch keine vom Subjekt gänzlich unabhängige objektive Welt gibt, die die Reize für das Subjekt auswählt und das Kognitions- und Verhaltensmilieu determiniert. Sosehr man in dieser mittleren Sichtweise von äußeren Impulsen abhängig und durch sie immer auch gefährdet ist, so sehr trägt man auch selbst dazu bei, sich spezifischen Impulsen auszuliefern bzw. sich ihnen aktiv auszusetzen oder auch nicht auszusetzen bzw. nicht auf sie zu reagieren; in dieser Sichtweise existiert so auch ein Moment der (erkenntnistheoretischen) Freiheit (das prinzipiell auch als Basis einer Modifikation des dualistischen neuzeitlichen Selbstentwurfs in Anschlag gebracht werden könnte):

„Die Lösung aller Transzendenzprobleme liegt in der Dichtigkeit der vorobjektiven Gegenwart, in der wir unsere Leiblichkeit, unsere Sozialität und die Präexistenz der Welt finden, d.h. aber den Ansatzpunkt aller irgend legitimen ‚Erklärungen‘ – und in eins die Grundlage unserer Freiheit.“<sup>385</sup>

Wenngleich der Leib für *Merleau-Ponty* auch sogar die Grundlage der Freiheit ist, so kann gerade dieser Leib nicht eindeutig erfaßt werden. Er wendet sich u.a. gegen die Auffassung der Psychologie, eine objektive Beobachterposition dem Gegenstand – der Leiberfahrung – gegenüber einnehmen zu können, wodurch die Leiberfahrung nicht als ein eigenständiges Phänomen behandelt, sondern zu einer Leib-Vorstellung, zu einer bloß physischen Tatsache herabgesetzt wird.<sup>386</sup> *Merleau-Ponty* versucht deutlich zu machen, daß sich der eigene Leib jeglicher Objektivierung entzieht, daß der Charakter des *phänomenalen Leibes* andere Dimensionen mitumfaßt:

„Auf immer wird es unverständlich bleiben, wie Bedeutung und Intentionalität Molekulargebäude oder Zellhaufen zu bewohnen vermögen; darin behält der Cartesianismus recht. Doch handelt es sich gar nicht um diesen absurden Versuch, vielmehr um die Einsicht, daß der Leib als chemischer Aufbau oder Geflecht von Geweben vorgestellt, nur ein verarmtes Gebilde aus dem ursprünglichen Phänomen des Leibes-für-uns, des *Leibes menschlicher Erfahrung* oder des Wahrnehmungsleibes ist, den das objektive Denken selbst zum Vorwurf hat, doch dessen vollständige Analyse es nicht zu beanspruchen vermag.“<sup>387</sup>

---

<sup>384</sup> Merleau-Ponty 1976, S. 13-14. Diese Sichtweise über ein Welt mithervorbringendes Subjekt findet sich auch in konstruktivistischen Theorien wieder wie z.B. die Maturana und Varela (vgl. Maturana/Varela 1987).

<sup>385</sup> Merleau-Ponty 1966 . S. 492.

<sup>386</sup> Vgl. Merleau-Ponty 1966, S. 120, und vgl. auch de Chadarevian 1990, S. 85.

<sup>387</sup> Merleau-Ponty 1966, S. 402 (Hervorhebung von B.P.P.). Vgl. auch Bermes 1998, S. 70-71.

Keine Beschreibung scheint dem Phänomen körperlicher Existenz wirklich gerecht zu werden; weder eine physikalistische noch eine solche, die den menschlichen Geist mit seinem kreativen und schöpferischen Potential losgelöst von seinen leiblich-faktischen Bezügen zu erhöhen versucht. „Konkret genommen, ist der Mensch nicht ein Psychismus, verbunden mit einem Organismus, sondern das Kommen und Gehen der Existenz, die bald sich körperlich sein läßt, bald wieder in persönlichem Handeln sich zuträgt.“<sup>388</sup> Die Existenz ist ein „äquivokes Milieu“<sup>389</sup> der Begegnung von Leib und Bewußtsein, ihr ist immer schon ein ambiguooser, kontingenter und opaker Charakter inhärent; das menschliche Leben bleibt so eine nie abschließbare Bewegung.<sup>390</sup> Noch einmal anders gewendet: Zum einen ist das Bewußtsein im Leiblichen und in eins damit in einer situativen, geschichtlichen, also determinierten Umgebung verankert, wodurch ihm keine Vormachtstellung vor der physischen Existenz zugewiesen werden kann.<sup>391</sup> Aber umgekehrt kann auch der Leib in behavioristischer Manier nicht allein auf seine physiologische Struktur reduziert werden, denn er ist eben immer schon beseelt, und erst durch ihn hat der Mensch überhaupt das Vermögen, den Dingen, den Menschen und der Welt Sinn zuzusprechen und in sie hineinzulegen, sich die Welt in Raum und Zeit zu erschließen und anzueignen. Die ambiguoose Struktur der Leiblichkeit wird für *Merleau-Ponty* u.a. gerade dadurch deutlich, daß der Leib im Netz von Raum und Zeit verankert ist, er von diesen Determinanten bestimmt wird, er andererseits aber in einer inneren Beziehung zu Raum und Zeit steht, er räumliche und zeitliche Verhältnisse *erst konstituiert*: „Er wohnt Raum und Zeit ein“<sup>392</sup> Es gibt demnach z.B. keinen objektiven Raum, da wir uns erst durch den Leib, der selbst Raum und Zeit ist, Räumlichkeit und Zeitlichkeit erschließen können. Die Welt wird hiernach gewissermaßen von uns selbst mitgeschaffen bzw. dadurch räumlich und zeitlich ermöglicht und erschlossen, *daß uns die „äußeren“ Kategorien ursprünglich einverleibt sind*. Der Körper ist gewissermaßen dann auch die Null, eine „Zone des Nicht-Seins“, die alle Erfahrung im zeitlichen und räumlichen Koordinatensystem erst festlegt.<sup>393</sup> Wir gehen aufgrund eines koordinierenden und positionierenden Leibes mit den Dingen um und bekommen so ein (auch räumliches/zeitliches) leibliches Wissen von ihnen, ohne immer über sie reflektieren zu müssen. Die Gewohnheit in einer Handlung führt dazu, daß sich das Wissen über diese Handlung im Leib sedimentiert und abrufbar bleibt, gleichzeitig ist der Leib befähigt, immer auch neue Erfahrungen zu machen und daraus neues Wissen zu schöpfen.<sup>394</sup>

---

<sup>388</sup> Merleau-Ponty 1966, S. 113.

<sup>389</sup> Merleau-Ponty 1966, S. 199.

<sup>390</sup> Vgl. Müller 1975, S. 173. Merleau-Ponty unterscheidet zwischen einer guten und einer schlechten Ambiguität. Eine schlechte Ambiguität bezeichnet ein schlichtes Sowohl-als-Auch, wohingegen eine gute Ambiguität dadurch gekennzeichnet ist, daß sie eine ontologische Zweideutigkeit (vgl. Müller 1975, S. 116) bestimmt, in der etwas nie mit sich völlig identisch ist. Wendete man sich beispielsweise dem Ich zu, würde man erkennen, daß dieses gleichermaßen von non-egologischen, nämlich sozialen Strukturen durchzogen ist, oder widmete ich mich bevorzugterweise meiner Physis, geriete der psychische Aspekt in den Mittelpunkt (Vgl. Meyer-Drawe 1984, S. 18). Vgl. zur Ambiguität vor allem in hermeneutischer Hinsicht auch Kapitel 4.2.4.

<sup>391</sup> Ähnlich betont ja auch Nagarjuna, daß das Ich (Atman) nur auf der Grundlage des psycho-physischen Komplexes (Skandhas) zu begreifen ist, wenngleich es aus Sicht absoluter Wahrheit durch das (auch von Merleau-Ponty auf spezifische Weise aufgewiesene) Abhängigkeitsverhältnis letztlich leer ist.

<sup>392</sup> Merleau-Ponty 1966, S. 169. Hervorhebung von Merleau-Ponty.

<sup>393</sup> Vgl. Merleau-Ponty 1966, S. 126.

<sup>394</sup> Vgl. Good 1998, S. 80.

Der Leib läßt sich solchermaßen durch seine Weltbezogenheit also nicht nur auf seine physikalische Natur begrenzen, denn der „Gebrauch, den der Mensch von seinem Leib macht, transzendiert den Körper als bloß biologisch Seiendes.“<sup>395</sup> Über das Physikalische hinaus ist er gleichzeitig auch ein *kultureller* Leib, leiblich, nicht ausschließlich sprachlich-kommunikativ (wie bei Habermas) verbunden und durchdrungen mit der Kultur, auf die er einwirkt, auf die er sich produktiv zubewegt, durch die er selbst existiert und sich bestimmt, sich verändert, in der er unauflöslich verankert ist. All unser Wissen – so auch das wissenschaftliche – ist in der so gear- teten leiblichen Existenz fundiert<sup>396</sup>, sie geht allem voraus und legt eben immer schon implizites leibliches Wissen zugrunde. Die ambiguo- se Struktur des Leibes, die im Denken analytisch nicht gänzlich gefaßt werden kann und bewirkt, daß so auch der Körper nicht als einfaches Objekt betrachtet werden kann, erweist sich für *Merleau-Ponty* insgesamt aber nicht nur als negatives, determinierendes Moment, sondern vor allem „als Vermögen einer Welt.“<sup>397</sup> Die Herausarbei- tung der Ambiguität, der ontologischen Zwischensphäre der Existenz hat *allerdings* negative Implikationen, und zwar vor allem für den Entwurf des neuzeitlichen Subjekts, der in dieser Perspektive obsolet zu werden scheint. Ein autonomes, rationales sinnkonstituierendes Subjekt und damit die Möglichkeit von widerspruchsfreier personaler Identität werden so in Frage ge- stellt, Subjektivismus und Objektivismus in einem mittleren Weg unterlaufen. Die hier deutlich werdende existentielle Ambiguität spiegelt sich also auch im Konstrukt personaler Identität wi- der, deren „Grund“ ein *heterogenes und kontingentes Geflecht von intersubjektiven und le- bensweltlichen Bezügen darstellt und deren Mittelpunkt nicht mehr eindeutig bestimmt werden kann*. Die Konstituierung von personaler Identität kann vor diesem Hintergrund nur als eine Fiktion, als eine Idee verstanden werden, die bis zu einem gewissen Punkt vielleicht eine (psy- chologisch-pädagogische) Notwendigkeit darstellt, als einziger Zielpunkt einer insbesondere auf Autonomie zielenden Pädagogik, die sich den hier anklingenden Dimension des Nicht- Identischen verschlossen hat, dann aber fragwürdig wird. Ich möchte diesen Dimensionen mit *Merleau-Ponty* noch ein wenig nachgehen.

#### 4.2.3.4 Nicht-Identität als Anonymität und Transzendenz inkarnierten Bewußtseins

„Ich, das ist in Wirklichkeit ein Niemand, es ist das Anonyme; es muß so sein, jeder Objektivierung, jeder Bennen- nung voraus, um Fungierender zu sein oder derjenige, dem all dies zustößt. Das Ich, das benannt ist, das namenhaf- te Ich ist ein Objekt. Das Ur-Ich, dessen Objektivierung dieses darstellt, ist der Unbekannte, *dem* alles zu sehen oder zu denken gegeben ist, an den alles appelliert, vor dem ... es etwas gibt. Es ist also die Negativität, – in eigener Person natürlich nicht zu fassen, da sie *nichts* ist.“<sup>398</sup>

Die Analyse der Leiblichkeit offenbart im Wahrnehmungshorizont ein Moment der *Anonymität*, das insofern auch Offenheit darstellt, als u.a. das „Ur-Ich“ nicht objektivierbar, eben „nichts“ und unbestimmt ist und es gerade damit umgekehrt alle (intersubjektiv-perspektivischen) Mög-

---

<sup>395</sup> Merleau-Ponty 1966, S. 224.

<sup>396</sup> Vgl. de Chadarevian 1990, S. 90, und vgl. Danner 1989, S. 140.

<sup>397</sup> Merleau-Ponty 1966, S. 132, und vgl. de Chadarevian 1990, S. 89.

<sup>398</sup> Merleau-Ponty 1986a, S. 310. Hervorhebung von Merleau-Ponty. Vgl. auch Merleau-Ponty 1966, S. 253.

lichkeiten im Horizont nicht-explizierbarer, weil unendlich interpendenter (leerer) lebensweltlicher Beziehungen enthält. Die Anonymität des Leibes (und somit personaler Identität), die u.a. auch durch seine Verwobenheit in und mit der Lebenswelt und durch seine Nichtexplizierbarkeit zum Ausdruck kommt, wird sichtbar als eine Anonymität, die auch den anderen durchdringt, der ja ebenfalls *zur Welt* ist und mit der Umwelt dialektisch verknüpft ist.<sup>399</sup> Folglich ist der andere als Teil der gemeinsamen Lebenswelt verbunden mit diesem wahrnehmenden Subjekt, das durch den anderen gleichsam auch negiert wird. *Meyer-Drawe* schreibt zum Aspekt der wechselseitigen Negierung:

„Die Genese von Identität und Sozialität vollzieht sich als dieses lebendige Paradox unserer Existenz. Dadurch daß ich nie ganz Ich, immer schon mitkonstituiert durch andere bin, wird ein Überschuß an Nicht-Identität, an non-egologischen Strukturen deutlich [...].“<sup>400</sup>

Identität des Subjekts ist demnach nur möglich durch einen heterogenen Grund des (sozialen) Nicht-Identischen, der wiederum die Bedingung der fremden Existenz schafft. Dieser Grund bestimmt das Subjekt und seine Identität paradoxerweise durch deren Negation, wodurch die ambiguoise Struktur der Existenz noch deutlicher hervortritt:

„Die Ambiguität als lebendige Dialektik unserer Existenz ist unaufhebbar: vereinzelt und sozial engagiert, selbstbekümmert und offen dem anderen gegenüber, non-egologisches Ego und solipsistische Sozietät, Produktivität und Zerfall. Ambiguität des Ego besagt dabei nicht, daß wir das Ego das eine Mal als *solus ipse* und das andere Mal als soziales ansehen können, wie auch Solipsität und Sozietät nicht zwei Aspekte des Gesellschaftlichen als solchen sind. Vielmehr bezeichnet die Ambiguität des Ego die *lebendige Nicht-Identität des Ich*, die darin besteht, daß es sich als Ego nie vollständig erfassen kann, weil es sich in gewisser Weise immer schon voraus ist. Non-egologische Strukturen erhalten das Ego, indem sie es negieren.“<sup>401</sup>

Für *Merleau-Ponty* ist in dieser Perspektive die „Subjektivität [...] nicht unbewegliche Identität mit sich selbst: um Subjektivität sein zu können, ist es ihr [...] wesentlich, sich einem anderen zu erschließen und aus sich selbst herauszugehen.“<sup>402</sup> Der andere ist hiernach ähnlich auch wie in den interaktionistischen Modellen konstitutiv für Identität. Der einzelne ist nicht nur Subjekt für sich, sondern ein Subjekt, welches auch die Perspektive des anderen durch das Nach-außen-Gehen (Extension) wahrnimmt und diese als eine Weise des Zur-Welt-Seins berücksichtigen und in sich hineinholen muß (Introjektion), bzw. ein Subjekt, in welchem sich diese fremde Perspektive durch die eigene leibliche Präsenz in einem bestimmten Kontext, in dem der andere auf mich (auch als ein Objekt) (ein-) wirkt, zwangsweise auch in meiner Subjektivität sedimentiert.

---

<sup>399</sup> Vgl. hierzu auch Madison 1986.

<sup>400</sup> Meyer-Drawe 1984, S. 151. Dieser Zusammenhang wird u.a. durch den Begriff der *Intersubjektivität* faßbar, insofern er zeigt, „daß in jedem Ich der Andere impliziert ist und daß diese Implikation den Sinn von objektiver Welt konstituiert“ (Schischkoff 1991, S. 342).

<sup>401</sup> Meyer-Drawe 1984, S. 153. Hervorhebung von B.P.P. Auf ähnliche Weise wurde Shunyata als Bedingung der Möglichkeit konventioneller Existenz bestimmt. Existenz offenbart sich zur einen Seite gewandt als Nicht-Identisches, zu anderen als (personale) Identität.

<sup>402</sup> Merleau-Ponty 1966, S. 485.

So bin ich eben nicht nur Subjekt für mich, sondern auch Objekt für andere, insofern ich externen Einflüssen anderer ausgesetzt bin und von diesen beeinflusst werde (z.B. durch Blicke, Handlungs- und Denkweisen etc.). Der Leib bzw. das Fleisch (*la chair*) bildet auch dadurch, daß es eben zugleich Subjekt (und auch Objekt) für mich und Objekt für andere ist, „zwischen reinem Subjekt und Objekt eine dritte Seinsweise [...]“<sup>403</sup>, die, wie gezeigt, jenseits klassischer Dichotomisierung (*res extensa/res cogitans*) anzusiedeln ist. Subjektivität heißt also vor allem Offenheit zur Welt, welche „durch das Faktum unserer Geburt gegeben [ist].“<sup>404</sup> Subjektivität und Identität sind Produkte der Differenz und der Beziehung zum anderen, die sich durch Offenheit bzw. durch das Zur-Welt-Sein konstituiert.

Nicht Transparenz und reine (überweltliche) Innerlichkeit, sondern Offenheit und Anonymität der leiblichen Existenz (als der primäre anonyme, von Natur abhängige „Kulturgegenstand“<sup>405</sup>) sind insgesamt Bedingung der Möglichkeit für die Wahrnehmung und Möglichkeit des anderen und dann überhaupt konstitutiv für menschliches Dasein in lebendiger *Kommunikation*. Offenheit läßt es erst zu, Welt und andere (ohne Selbstüberhöhung) zu durchdringen bzw. auch durchdrungen zu werden und die eigene ego-zentrische Existenzweise zu überschreiten. In dieser Offenheit ist es erst möglich, daß der andere Leib meinem eigenen Leib (als allgemeines Subjekt des Wahrnehmens) „wie eine wunderbare Fortsetzung seiner Intentionen, eine vertraute Weise des Umgangs mit der Welt“ erscheint.<sup>406</sup> Wäre ich ganz bei mir, wären mir die Welt und die (Perspektiven der) anderen versagt; mein Leib ist dagegen „Bewegung auf die Welt zu.“<sup>407</sup> Wäre in objektivistischer Hinsicht Bewußtsein gänzlich im Leiblichen „geschlossen“ und verschlossen, wäre Bewußtsein als Für-sich-Sein nur Selbstbezüglich bzw. ego-zentrisch, dann wäre es sich selbst zwar vielleicht transparenter und weniger anonym und opak<sup>408</sup>, „könnte aber im Prinzip keine wirklichen Bezüge zur Außenwelt und zum anderen mehr herstellen.“<sup>409</sup> Wäre es ihm dann noch möglich, eine Außenwelt zu *denken*, könnte es sich selbst (wie von klassischen Wissenschaften intendiert) nur noch der Welt (und seinem Leib) *dualistisch* und *unbeteiligt* gegenüberstellen (und sich damit selbst als Geschichtliches vergessen) und auch im Leib des anderen nur ein leeres An-sich-Sein ohne Innerlichkeit erkennen, es hätte also Schwierigkeiten, auch diesem Leib jenseits transzendentaler Fiktionen *lebendiges* Bewußtsein zuzusprechen.<sup>410</sup> Die Möglichkeit des anderen (Bewußtseins) ergibt sich demgegenüber gerade aus dem Umstand, daß ich eben nicht gänzlich bei mir bin, „daß ich mir selbst nicht transparent bin und auch meine

---

<sup>403</sup> Merleau-Ponty 1966, S. 401. Hervorhebung von B.P.P.

<sup>404</sup> Meyer-Drawe 1984, S. 150.

<sup>405</sup> Merleau-Ponty 1966, S. 400.

<sup>406</sup> Merleau-Ponty 1966, S. 405.

<sup>407</sup> Merleau-Ponty 1966, S. 401. Daß menschliche Existenz als eine exzentrische, weil nach außen gerichtete und somit auch heterogene ist, wird später noch deutlich anhand der psychoanalytischen, psychologischen und soziologischen Bestimmung der Identität.

<sup>408</sup> Aber ein „völlig selbsttransparentes Bewußtsein und eine vollständig aufgeklärte Lebenswelt [bleiben] in unserer historisch-konkreten Erfahrung unausweisbar“ (Meyer-Drawe 1984, S. 135). Wobei im Buddhismus postuliert wird, Bewußtsein und Identität durchschaubar zu machen und letztlich transzendieren zu können; aber gerade dann wird Bewußtsein in cartesianischer Perspektive nicht mehr als feststehender Pol (des Denkens) faßbar.

<sup>409</sup> „Ist das wahrnehmende Ich wahrhaft ein Ich, so kann es kein anderes wahrnehmen“ (Merleau-Ponty 1966, S. 407).

<sup>410</sup> Vgl. Merleau-Ponty 1966, S. 78-79, 401.

Subjektivität stets ihren Leib nach sich zieht.<sup>411</sup> Der eigene Leib ist dann ein (einfach über das Wahrnehmungsbewußtsein zu begreifender, nicht rational zu beweisender) Indikator für anderes Bewußtsein, insofern ich durch die Beseeltheit meines Leibes davon ausgehen kann, daß auch der andere Leib beseelt ist. „*Hat mein Bewußtsein einen Leib, warum sollten andere Leiber nicht Bewußtsein „haben“*“.<sup>412</sup> Die Wahrnehmung des anderen bereitet nach *Merleau-Ponty* vor allem dem Erwachsenen Schwierigkeiten, da das Kind noch im Bewußtsein einer ursprünglichen, nicht-bedrohlichen Verbundenheit mit allem existiert. Diese Verbundenheit gälte es, als grundlegende Basis auch der sich als denkende Einheiten erfahrenden Erwachsenen zu begreifen:

„Mit dem *cogito* beginnt der Kampf der Bewußtsein, deren jedes, nach Hegel, auf den Tod des anderen aus ist. Doch der Kampf könnte nicht beginnen, ein Bewußtsein die fremde Gegenwart nicht einmal ahnen, die es verneint, wäre nicht ein gemeinsamer Boden je schon da und erinnerte sich nicht jedes Bewußtsein der friedlichen Koexistenz in der Welt des Kindes.“<sup>413</sup>

Die (erkenntnistheoretisch bedeutsame) Anerkennung der (eigenen) Anonymität und Kontingenz ist u.a. auch deshalb Bedingung für die Evidenz des anderen, weil damit vor allem der Gefahr vorgebeugt wird, den anderen vor dem Horizont eines sich selbst und anderes vergegenständlichenden, sich überhöhenden Ich auf ein *identifizierbares* Ding bzw. ein reines (unbeseeltes) Objekt, zu reduzieren: „für das konstituierende Ich sind alle empirischen Ich bloß Objekte.“<sup>414</sup> Wenn aber die eigene ego-zentrisch gefaßte Grundlage zum Nicht-Identischen hin (theoretisch und praktisch) aufgelöst wird – so möchte ich diesen Zusammenhang insgesamt verstehen – *wären auch die Grenzen zum anderen hin (abstrakt oder leiblich) aufgelöst und die Basis für die Wahrnehmung der Evidenz des und der dialektischen Verbundenheit mit dem anderen geschaffen*, in einer Welt, „an der wir alle als anonyme Subjekte des Wahrnehmens teilhaben.“<sup>415</sup> Die Welt erscheint dann als der gemeinsame Ort, an dem sich die sich gegenseitig bedingenden Subjekte im *Überschreiten ihrer Perspektiven* treffen<sup>416</sup>, und das Anonyme als Nicht-Identisches bildet in der Welt den gemeinsamen Grund für die Subjekte: „[...] die anonyme Existenz, deren Spur mein Leib in jedem Augenblicke ist, bewohnt nunmehr die beiden Leiber in eins.“<sup>417</sup> Es gibt ein Allgemeines der Existenz. Dieses zeigt sich u.a. in der Unverfügbarkeit der sich vor mir (ohne meinen intentionalen Einfluß) abspielenden (sinnlichen) Erfahrungen und deutet auch auf *weitere* anonyme, weil nicht-explizierbare Erfahrungen hin.<sup>418</sup> Vor allem verweist das Anonyme als ein *Man* der Wahrnehmung aber auf die Möglichkeit einer *entperso-*

---

<sup>411</sup> Merleau-Ponty 1966, S. 404. Auch ist uns unsere Identität (wie auch unser Selbst dem anderen) nie gänzlich zugänglich: „So wie unser Leib unser Selbst dem Anderen öffnet, so verschließt er es auch gleichzeitig immer. Entsprechendes gilt für unsere Identität, die niemals eine vollendete sei kann, weil ich mir selbst bis zu einem gewissen Grad äußerlich bleibe“ (Meyer-Drawe 1984, S. 134).

<sup>412</sup> Merleau-Ponty 1966, S. 402. Hervorhebung von B.P.P.

<sup>413</sup> Merleau-Ponty 1966, S. 407.

<sup>414</sup> Merleau-Ponty 1966, S. 79.

<sup>415</sup> Merleau-Ponty 1966, S. 404.

<sup>416</sup> Vgl. Merleau-Ponty 1966, S. 390, 404, 413, und Good 1998, S. 123.

<sup>417</sup> Merleau-Ponty 1966, S. 405.

<sup>418</sup> Merleau-Ponty 1966, S. 254.

*nalisierten* Wahrnehmung *hin*, die unmittelbar an das Moment der Offenheit des *zur Welt* seierenden offenen Bewußtseins geknüpft ist. So bezieht sich Anonymität insbesondere, wie es auch im Einleitungszitat dieses Kapitels deutlich wurde, auf jede wirkliche Empfindung der Welt oder in der Welt, *in der ich mich selbst nicht als getrenntes Ich empfinde, sondern ganz in der Erfahrung ohne konzeptuelle Ich-Präsenz aufgehe*: „Jede Empfindung trägt in sich den Keim eines Traumes und einer Entpersönlichung: wir erleben es [...], wenn wir uns gänzlich einem Empfinden überlassen“<sup>419</sup>

Hier tritt m.E. die theoretische Basis für einen praktischen (meditativ-imaginativen), ethisch relevanten Austausch zwischen den einzelnen Subjekten in den Vordergrund, und zwar insofern die Erkenntnis der eigenen Anonymität bzw. der eigenen Wesenslosigkeit (Shunyata) gerade die Einnahme der fremden Perspektive, wie *Shantideva* dies postuliert, auf spezifische denkbar werden läßt (vgl. hierzu auch Kapitel 5.3.5). Insbesondere dieser Austausch bliebe aber eben keinem konstituierenden Subjekt als ein durchsichtiges, autonomes System (des Für-sich-Seins) anheimgestellt. Bewußtsein selbst stellt ein geschichtliches, lebensweltlich durchdrungenes und in die Zeit einfließendes offenes Agens dar, das die Strukturen der Lebenswelt nie erschöpfend zu explizieren vermag. Subjekt, Bewußtsein und auch Leib sind nur in Beziehung zu einem inkarnierten *Verhalten in Kommunikation* mit Welt und anderen und nicht als statische, abgeschlossene Größen zu begreifen.<sup>420</sup> Ein wie auch immer gedachtes überzeitliches Subjekt des Denkens wird so in die *gemeinsame* Welt zurückgeholt, wodurch wie im Buddhismus dann letztlich auch seine *Impermanenz* (Anitya) und *Bodenlosigkeit* (Shunyata) bzw. die Unmöglichkeit seiner transzendentalen Verankerung ausgewiesen wird. In dieser Perspektive scheint wie im Buddhismus so auch die *Interpendenz* und *Verbundenheit* mit allem anderen subjektiven und objektiven Sein und damit eine ethische Dimension auf. Wichtig ist bezüglich der Legitimierung einer solchen ethischen Dimension, die implizit und explizit in beiden Philosophien (auch im Buddhismus) zutage tritt, daß es hier nicht um „gut“ oder „böse“ und um dogmatisch zu verteidigende moralische Imperative oder anthropologische Überhöhungen (z.B. spezifische, dem Menschen inhärente Zwecke, die widerspruchsfrei durch Rationalität hervorgebracht werden können) geht, sondern um eine Ethik bzw. einen Humanismus, der sich aus der dialektischen Auflösung jeglicher ethisch-moralischer Dogmatismen und eben auch subjektbezogener Hypostasierungen als Ethik der leiblichen Unmittelbarkeit abzeichnet. Diese Ethik, die sich auf das Wissen um die Historizität und Kontingenz ethischer Postulate gründet und die so mit *Bauman* als „Solidarität des Kontingenten“<sup>421</sup> bezeichnet werden könnte, gewinnt sich also vor allem aus der Kenntnis um die dialektische soziale Verwobenheit zwischen mir und dem anderen:

---

<sup>419</sup> Merleau-Ponty 1966, S. 253.

<sup>420</sup> Merleau-Ponty 1966, S. 400.

<sup>421</sup> Bauman 1996, S. 287. Wichtig ist auch bei Bauman, daß Solidarität als Ausdruck postmoderner Ethik nicht als ein Notwendiges betrachtet werden kann, das als ein letztes, gewisses und unumstößliches Ziel objektiviert werden kann: „Die neue Solidarität des Kontingenten ist im Schweigen gegründet. Ihre Hoffnungen liegen darin, bestimmte Fragen nicht zu stellen und bestimmte Antworten nicht zu suchen; sie begnügt sich mit ihrer eigenen Kontingenz und will nicht auf den Status der Wahrheit, Notwendigkeit oder Gewißheit emporgehoben werden, da sie nur allzu gut weiß (oder eher, intuitiv fühlt), daß sie diese Beförderung nicht überleben würde“ (Bauman 1996, S. 287-288).

„Der heutige Humanismus stellt der Religion keine Welterklärung gegenüber: er beginnt mit dem Bewußtwerden der Zufälligkeit, er ist die ständige Erfahrung einer erstaunlichen Einheit von [...] meinem Körper und mir, mir und anderen, meinem Denken und meinem Wort, Gewalt und Wahrheit, er ist die methodische Ablehnung von Erklärungen, weil sie das Gemisch, aus dem wir gemacht sind, zerstören und uns selbst unverständlich machen.“<sup>422</sup>

Das Verständnis dieses Humanismus korrespondiert mit dem *Mahayana*-Buddhismus, insofern auch dort einerseits eine Zurückweisung von konzeptuellen Hypostasierungen und sprachlich formulierten Absolutheitsansprüchen, andererseits die Einheit der „Subjekte“ dort dann auf einer Erfahrungsebene als kontingente, mögliche Grundlage einer unmittelbaren ethischen Motivation im Vordergrund stehen. Bei *Nagarjuna* werden z.B. die ethischen Lehraussagen *Buddhas*, die auch normative Postulate enthalten, durchaus als hilfreiche Mittel auf dem Weg zur Erkenntnis erachtet. Letztlich müssen aber auch sie als kontingente, substanzlose Konstrukte verstanden werden, wenn es darum gehen soll, zugunsten einer umfassenderen Erkenntnis und eines letztlich nicht zu verdinglichenden spontanen, nicht-intentionalen Mitgefühls nicht wieder an sprachlichen Verabsolutierungen anzuhafeln. Aber auch dann ist die Entwicklung nicht garantiert, da es ja kein Wesen, keine feste Struktur gibt, die diese ethische und erkenntnistheoretische Entwicklung zwingend in eine bestimmte Richtung vorantreiben könnte. Es gilt also auf verschiedenen Ebenen, *die Offenheit in persönlicher Verantwortung zu ergreifen und in eine bestimmte Richtung zu lenken.*<sup>423</sup> Auch bei *Merleau-Ponty* kann nicht von einer notwendigen ethischen oder erkenntnistheoretischen Entwicklung gesprochen werden, die durch eine wie auch immer geartetes menschliches Wesen prädisponiert wäre: „Es ist nicht einmal prinzipiell ausgeschlossen, daß die Menschheit mitten auf dem Wege [zum Fortschritt, B.P.P.] scheitert, wie ein Satz der nicht dazu kommt, zu Ende gebracht zu werden.“<sup>424</sup> Aber auch in negativer Hinsicht bleibt Kontingenz bestimmend: „am Ursprung des menschlichen Lebens gibt es keine Kraft, die es in sein Verderben oder ins Chaos triebe.“<sup>425</sup>

Das Moment der Einheit zwischen den Subjekten und zwischen Subjekt und Objekt bzw. das Moment der (Ich-) Transzendenz soll hier noch abschließend kurz weiter mit *Merleau-Ponty* verfolgt werden. Ähnlich wie bei dem Phänomen der Zwischenleiblichkeit<sup>426</sup>, die als erlebte Einheit zwischen „mir und anderen“ bestimmt ist, soll das Moment des Nicht-Identischen als

---

<sup>422</sup> Merleau-Ponty 1984a, S. 132. Auch der „Fortschritt hat keine metaphysische Notwendigkeit“ (Merleau-Ponty 1984a, 131), so, wie auch die metaphysische Bestimmung eines (positiven) Absoluten zurückgewiesen werden muß, denn je „deutlicher man aufweist, daß dem Menschen kein absolutes Vermögen eignet, um so entschiedener wird die Behauptung eines Absoluten, nicht etwa wahrscheinlich, sondern verdächtig“ (Merleau-Ponty 1966, S. 446).

<sup>423</sup> So sind sogar Meditationserfahrungen und daraus resultierende Erkenntnis- und Handlungskonsequenzen abhängig von bestimmten mehr oder weniger willentlich herbeizuführenden (philosophischen) Perspektivierungen (vgl. Brown 1988), oder können spezifische meditative Erfahrungen des offenen Bewußtseinsraumes sogar zu einer Überhöhung des „grandiosen“ Selbst führen, wenn nicht zuvor bestimmte Haltungen (philosophisch, psychologisch, ethisch) eingeübt und verinnerlicht wurden (vgl. Epstein 1996). Dennoch läßt sich sagen, daß trotz der Fragilität und Kontingenz dieser Entwicklung die meditativen Prozesse insgesamt bei gezielter und intensiver Schulung prinzipiell auf die Dekonstruktion der egozentrischen Selbstidee hinauslaufen und daß diese Dekonstruktion aus psychologischer und buddhistischer Sicht als eine günstige Voraussetzung für eine ethische Wandlung angesehen wird. Die Umsetzung bleibt letztlich aber immer eine Sache persönlicher, willentlich übernommener Verantwortung und einer spezifischen „Ich“-Stärke, was noch im fünften Kapitel erörtert wird.

<sup>424</sup> Merleau-Ponty 1984a, S. 131.

<sup>425</sup> Merleau-Ponty 1984a, S. 130.

<sup>426</sup> Zur Zwischenleiblichkeit vgl. vor allem Merleau-Ponty 1984a.

Ich transzendierende Einheit zwischen Subjekt und Objekt ausgewiesen werden. Dieser Punkt ist außerordentlich interessant, da hier die Annihilation des Subjekts derart vollzogen wird, daß eine Transparenz aufscheint, die für *Merleau-Ponty* das Moment einer „Öffnungen zu den Dingen“ in sich trägt, das nicht nur bei *Adorno* in der praktischen Lesart des „Vorranges des Objekts“ und der Aufforderung zur Hingabe aufscheint, sondern sich in ähnlicher Weise auch im (Zen-) Buddhismus findet. Über die Öffnung zur Welt sagt *Merleau-Ponty*:

„Ebenso wie es auf der einen Seite zutrifft, daß ich den Verwirrungen, in die der Wahrnehmungsglaube mich versetzt, nur entkommen kann, wenn ich mich meiner Erfahrung der Welt zuwende, jener Verquickung mit der Welt, die für mich täglich neu beginnt, sobald ich die Augen öffne, mit jenem Fluß des Wahrnehmungslebens zwischen ihr und mir, der von früh bis spät nicht zu strömen aufhört [...] – ebenso ist es auf der anderen Seite gewiß, daß die Beziehung eines Denkens zu seinem Gegenstand, des *Cogito* zum *Cogitatum* weder das Ganze noch das Wesentliche unseres Austausches mit der Welt enthält und daß wir diese Beziehung zurückversetzen müssen in eine verschwiegene Beziehung zu Welt, in eine Einweihung in die Welt, auf der diese Beziehung beruht und die immer schon besteht, wenn die reflexive Rückkehr einsetzt. Jene Beziehung – die wir fortan Öffnung zur Welt [ouverture au monde] nennen – werden wir verfehlen gerade in dem Augenblick, in dem die reflexive Bemühung sie zu erfassen versucht, und im gleichen werden wir aber auch erkennen, welche Gründe ihr Gelingen verhindern und welcher Weg uns zum Erfolg verhelfen wird.“<sup>427</sup>

*Merleau-Ponty* versucht, die Einheit mit der Welt durch eine Entobjektivierung der Welt zu stiften, nicht aber, indem er die Subjekt-Objekt-Trennung unterdrückt, sondern indem er sie als eine ursprüngliche Beziehung in einem umfassenden Feld des Seins ausweist.<sup>428</sup> Bevor diese Verflechtung realisiert ist, befindet sich das Bewußtsein in der Subjekt-Objekt-Spaltung, weil es in einer objektivierenden Haltung immer Bewußtsein-von etwas (anderem) ist. Die von einem denkenden Bewußtsein konstituierte Sinneinheit, das *Noema*, läßt sich immer in Beziehung zu dem sinnverleihenden Akt, der *Noesis*, verstehen, die wiederum immer von einem Bewußtseinsfeld ausgeht. Das dualistische Bewußtsein essentialisiert den Gegenstand und benennt ihn im Kontext instituiertes Sprache. Diesen Zusammenhang in Richtung auf die Erfassung von Wesenheiten zu explizieren, war ja schon *Husserls* Projekt. *Merleau-Ponty* will nun – und das ist für den Brückenschlag zwischen Buddhismus und seiner Philosophie besonders wichtig – vor die Reflexion, vor den Akt der Objektivierung zurückgehen, um die Verflechtung zwischen Subjekt und Objekt sichtbar zu machen, aber nicht um zu einem Vorsprachlichen und einer bewußtlosen Einheit mit den Dingen zurückzugehen, sondern um dem Schweigen als Sprache des Leiblichen zugunsten der Klärung der Voraussetzung des Denkens im Sprachlichen selbst zur Geltung zu verhelfen:

„Die Inbesitznahme der Welt des Schweigens, wie sie aus der Beschreibung des menschliche Leibes hervorgeht, ist nicht mehr diese Welt des Schweigens, sondern sie ist artikulierte, zum *Wesen* erhobene, gesprochene Welt.“<sup>429</sup>

---

<sup>427</sup> Merleau-Ponty 1986a, S. 56-47.

<sup>428</sup> Vgl. Madison 1986, S. 177.

<sup>429</sup> Merleau-Ponty 1986a, S. 232. Hervorhebung von Merleau-Ponty. Vgl. auch Madison 1986, S. 178. Diese Haltung, in der das Sprachliche nicht gänzlich zugunsten des Schweigens zurückgewiesen wird, findet sich auch im Zen-Buddhismus, in dem gera-

*Izutsu* kritisiert nun aus buddhistischer Sicht, daß *Merleau-Ponty* den Akt des Rückgangs in den prä-objektiven Bereich nur halbherzig vollziehe, indem er den Ausgangspunkt dieser Analyse, das Subjekt des Denkens (und Sprechens) bestehen lasse und er dadurch die Subjekt-Objekt-Dichotomie nicht aufzuheben in der Lage sei, wodurch die Dinge immer noch dem Subjekt gegenüberstünden. *Izutsu* schreibt:

„Die Entobjektivierung der Dinge, die eine absolute Vorbedingung für die Verwirklichung der Prä-Objektivität ist, kann nie dadurch erreicht werden, daß man den Akt der Entobjektivierung einfach einseitig vorantreibt, dabei aber das Subjekt in seiner Subjektivität unberührt läßt. Vielmehr muß gleichzeitig die Entsubjektivierung des Subjekts durchgeführt werden. Die Annihilation der Objekte muß von der Annihilation des Ego begleitet sein. Das bedeutet, daß die gesamte Subjekt-Objekt-Spaltung des Bewußtseins mit einem Schlag transzendiert werden muß. Nur wenn dies gelingt, ist die Entobjektivierung der Dinge vollkommen und Prä-Objektivität erreicht.“<sup>430</sup>

*Yamaguchi* bemerkt zu dieser Kritik, daß es *Merleau-Ponty* in seinen späteren Werken, wie gezeigt, explizit um einen Zwischenbereich jenseits von Subjekt und Objekt gegangen sei, der nicht unter die von *Izutsu* angeführte Dichotomie falle. Den Unterschied zwischen der *zen*-buddhistischen Herangehensweise sieht *Yamaguchi* vor allem darin, daß *Merleau-Ponty* (und auch *Husserl*) den *zen*-buddhistischen (schweigenden) Bereich des „kosmischen Bewußtseins“ und des „Nicht-Geistes“ (*Mushin*) – die solche Zwischenbereiche auf der Erfahrungsebene markieren – zu wenig thematisiert habe, obwohl er z.B. bei *Merleau-Ponty* im Bereich der Kunst zum Ausdruck komme.<sup>431</sup> Ich persönlich würde *Izutsus* Kritik vor allem als eine Aufforderung lesen, durch welche die theoretische Kritik *Merleau-Pontys* einer *praktischen Umsetzung* zugeführt werden soll. Als ein wirklich überzeugendes Beispiel, in dem bei *Merleau-Ponty* dieser subjekt-objekt-transzendierender Zwischenbereich zumindest auf theoretisch-deskriptiver Ebene zutage tritt, möchte ich mit *Yamaguchi* im folgenden *Merleau-Pontys* Beschreibung der unmittelbaren Erfahrung eines Malers und im vorhinein auch *Herrigels* klassische Darstellung der *zen*-buddhistischen Kunst des Bogenschießens anführen; es sind die Beschreibungen eine Erfahrung, die auch bei *Kohlberg* für die 7. Stufe als Umkehr von „Figur und Grund“ charakteristisch ist. Wenn hier wohl auch keine Einigung über die Frage erzielt werden kann, ob dieser Bereich einer Annihilation des Subjektiven von *Merleau-Ponty* im buddhistischen Sinne selbst betreten und realisiert wurde – und vielmehr angenommen werden muß, daß *Merleau-Ponty* mehr der philosophischen *Artikulation* als der faktischen Verschmelzung mit den Dingen zugewandt ist<sup>432</sup> – so wird hier doch deutlich, daß *Merleau-Ponty* tatsächlich einen solchen Bereich, der später

---

de durch ein besonderes Sprechen der nicht-dualistischen Haltung des Mahayana Rechnung getragen werden soll (vgl. Kapitel 5.2.1.1).

<sup>430</sup> *Izutsu* 1984, S. 22.

<sup>431</sup> *Yamaguchi* 1997, S. 224.

<sup>432</sup> „Es war Bergsons Irrtum, zu glauben, das meditierende Subjekt vermöge mit dem Gegenstand seiner Reflexion zu verschmelzen, das Wissen sich zu erweitern, indem es sich ins Sein selbst auflöse; der Irrtum der Reflexionsphilosophie ist der Glaube, das meditierende Subjekt vermöge seinerseits den Gegenstand seiner Meditation gänzlich zu absorbieren und restlos zu erfassen, unser Sein also sich in unser Wissen aufzulösen. Doch nie sind wir als Meditierende das unreflektierte Subjekt, das wir zu kennen suchen; und ebensowenig vermögen wir je gänzlich Bewußtsein zu werden, uns auf das transzendente Bewußtsein zu reduzieren“ (*Merleau-Ponty* 1966, S. 87, Vgl. auch *Merleau-Ponty* 1986a, S. 162-164).

noch eingehender erläutert und zunächst mit *Herrigel* schon kurz angedeutet wird, in seinen späteren Werken zumindest explizit anzusprechen versucht hat:

„Bin ich es, er den Bogen spannt, oder ist es der Bogen, der mich in höchste Spannung zieht? Bin ich es, der das Ziel trifft, oder trifft das Ziel mich? Ist das ‚Es‘ in den Augen des Körpers geistig und in den Augen des Geistes körperlich – ist es beides oder keines von beiden? Dies Alles: Bogen, Pfeil und Ziel verschlingen sich ineinander, daß ich sie nicht mehr trennen kann. Und selbst das Bedürfnis zu trennen ist verschwunden.“<sup>433</sup>

„Der Maler lebt in der Faszination. Seine eigensten Handlungen [...] scheinen für ihn aus den Dingen selbst hervorzugehen, wie die Umrisse der Sternbilder. Zwischen ihm und dem Sichtbaren kehren sich die Rollen unweigerlich um. Eben deshalb haben so viele Maler gesagt, daß die Dinge sie betrachten, wie André Marchand nach Klee sagt: « In einem Wald habe ich zu wiederholten Malen empfunden, daß nicht ich den Wald betrachtete. An manchen Tagen habe ich gefühlt, daß es die Bäume waren, die mich betrachteten, die zu mir sprachen ... Ich war da und lauschte nur ... Ich glaube, daß der Maler vom Universum durchdrungen werden und es nicht selbst durchdringen wollen muß ... Ich warte darauf, innerlich überflutet und überschüttet zu werden. Vielleicht male ich, um wieder emporzutauchen.» Das, was man Inspiration nennt, sollte wörtlich genommen werden: Es gibt tatsächlich eine Inspiration und Expiration des Seins, ein Atmen im Sein, eine Aktion und Passion, die so wenig voneinander unterschieden sind, daß man nicht mehr weiß, wer sieht und wer gesehen wird, wer malt und wer gemalt wird.“<sup>434</sup>

In beiden Fällen wird die Transzendierung der Subjekt-Objekt-Dualität als Ergebnis einer Reflexion zurückweisenden leiblich-geistigen Hingabe offenbar, die in beiden Fällen nicht in einer Versenkung kulminiert, die als Rückzug aus der Welt zu verstehen ist, sondern die mit einer klaren und wachen Bewußtheit einhergeht, welche die Grenzen des identischen Subjekts annihiliert.<sup>435</sup> Dennoch muß für *Merleau-Ponty* konstatiert werden, daß er zwar die philosophische Reflexion (und auch Subjektivität) wie auch *Nagarjuna* und *Adorno* als notwendiges Mittel zu Erkenntniserweiterung begreift, er dabei sicherlich auch die Grenzen philosophischer Reflexion und vor allem des Subjekts der Reflexion erkennt (und diese ertragen muß), ihm allerdings buddhistische Erkenntnismethoden versagt bleiben.<sup>436</sup>

#### 4.2.3.5 Phänomenologie als eine unabschließbare Bewegung

An dieser Stelle sollte es jetzt möglich sein, annähernd zu bestimmen, auf welche Art Phänomenologie als Erkenntniswissenschaft für *Merleau-Ponty* angesichts seiner epistemologischen Kritik überhaupt zu denken ist, wie sie möglich oder eben auch *nur* möglich ist: Es wird deutlich, daß auch das phänomenologisch *reflektierende* leibliche Ich unaufhebbar an die empirischen lebensweltlichen Strukturen gebunden bleibt, es kann seine Bedingtheit und Perspektivität und seine raumzeitliche, geschichtliche Verankerung mit der Welt nicht ablegen, und kann auch die

---

<sup>433</sup> Herrigel 1999, S. 77.

<sup>434</sup> Merleau-Ponty 1984a, S. 21.

<sup>435</sup> Vgl. auch Yamaguchi 1997, S. 233.

<sup>436</sup> Vgl. auch Madison 1986.

Lebenswelt nicht total explizieren<sup>437</sup>; auch der reflektierende Weg in die transzendente Subjektivität *Husserls* oder zu einem reinen *Atman* bleibt dadurch konsequent unbegebar: alles, was sich sagen und denken läßt, kann sich nur auf diesen geschichtlichen und empirischen Horizont beziehen. Alle Reflexionen selbst gehen in den Fluß der Zeit ein, sind dort situiert, weil das Bewußtsein sich vor aller Reflexion immer schon selbst gegeben, es immer schon (leiblich vermittelt) zur Welt ist.<sup>438</sup> Demnach zielt phänomenologische Erkenntnis nicht auf ein abgeschlossenes System von Wahrheiten; sie ist, um „mit Husserl zu reden, endloser Dialog, endlose Meditation, und gerade wenn sie ihrer Absicht treu bleibt, wird sie nie wissen wohin sie geht.“<sup>439</sup> Sie muß „ständig sich selbst überholen“, ihr bleibt immer ein „inchoativer Charakter“ zu eigen.<sup>440</sup> *Käte Meyer-Drawe* formuliert eine solche erkenntnistheoretische Haltung auf einer allgemeineren Ebene:

„In dem Maße, wie wir kontingente Strukturen unseres faktischen Zur-Welt-Seins in notwendige überführen, verflüchtigt sich der thematisierte Gegenstand – sei dieser unsere soziale Existenz oder Welt überhaupt. / Opazität, Ambiguität und Kontingenz unseres Existierens und damit auch unseres Reflektierens als eine Weise konkreten Zur-Welt-Seins begründen, daß es eine vollständig rationale Aufklärung unserer sozialen Realität nicht geben kann, daß den Bezügen, in denen die Reflexion als »événement« (Merleau-Ponty, Foucault) engagiert ist, partielle Anonymität zueigen bleibt. Die Anerkennung der Unbestimmtheit unserer Existenz als positives Moment (Merleau-Ponty 1966a, 25) zeigt, daß hier nicht irgendeinem resignativen Irrationalismus der Weg bereitet wird. Im Gegenteil: Mit der Behauptung einer Erkenntnis, die nie in ihren vollen Selbstbesitz gelangt, die die Andersheit des Anderen nicht aufgrund eines horror alieni in ‚reine Identität‘ (gewaltsam) überführen muß, wird eine kritische Reflexion gefordert, die sich ihrer Grenzen jeweils versichert, die ihre Möglichkeiten innerhalb dieser Grenzen erkennt und anerkennt.“<sup>441</sup>

Und diese kritische Reflexion muß vor allem beim reflektierenden Subjekt selbst ansetzen. Wenn *Kants* Philosophie, so *Merleau-Ponty*, den Anfang der Analyse immer schon außerhalb des Individuums ansetzt, gilt es nicht doch vorrangig vielleicht zu fragen: „Wer meditiert?“<sup>442</sup> Für *Merleau-Ponty* reicht es nicht, „sich in einem unangreifbaren *cogito* zu verschanzen“, sondern bedarf es der „Reflexion auf diese Reflexion selbst [...], es bedarf des Bewußtseins der Verwandlung, die die Philosophie selbst im Anblick der Welt und in unserer Existenz vollbringt.“<sup>443</sup> Nur das kann demzufolge die eigentliche Aufgabe der Phänomenologie sein: Mittels der *radikalen Reflexion* die Strukturen der lebensweltlichen Bedingtheit konsequent bis in die letzten Winkel zurückzuverfolgen, um das menschliche Sein zur Welt in seinem dialektischen Sinn, in seiner Verwobenheit mit und in seiner Unablösbarkeit von der Welt am Ende sichtbar und begreiflich machen zu können. Auch wenn das Denken sich selbst nicht gänzlich einholen kann, so bekommt es doch zumindest durch das Wissen um seine Bedingtheit, nämlich seine

---

<sup>437</sup> Vgl. Müller 1975, S. 100.

<sup>438</sup> Vgl. Merleau-Ponty 1966, S. 485, 257 und 396, und vgl. Lippitz 1980, S. 64-65.

<sup>439</sup> Vgl. Merleau-Ponty 1966, S. 18.

<sup>440</sup> Vgl. Merleau-Ponty 1966, S. 18.

<sup>441</sup> Meyer-Drawe 1984, S. 19-20 („/“ zeigt einen Absatz an).

<sup>442</sup> Vgl. Merleau-Ponty 1966, S. 86.

<sup>443</sup> Vgl. Merleau-Ponty 1966, S. 86.

situative, geschichtliche Gebundenheit an die Lebenswelt, einen Einblick über die Relativität des Wissens im allgemeinen und über die vermeintlich objektive Außenwelt im besonderen, der sich das Individuum noch zuvor machtlos ausgeliefert sah, so daß der phänomenologisch eingestellte Mensch nunmehr die Verschränkung zwischen Individuum und Welt zu erkennen beginnt und in eins damit seine Möglichkeiten – aber auch seine Grenzen – als freies und verantwortungsbewußtes Wesen.<sup>444</sup> Es bleibt meiner Ansicht nach allerdings zu fragen, ob die rationale (rekursive) Reflexion die einzige Möglichkeit bleibt, die Voraussetzungen der subjektiven Erkenntnis freizulegen, oder ob es die Möglichkeit gibt, auch die „verkörperte Reflexion“ (Varela/Thompson/Rosch) als eine komplementäre Erkenntnispraxis zu begreifen, um der radikalen Geschichtlichkeit und dem rational nicht-explizierbaren Horizont des Subjekts auf der empirischen Erfahrungsebene weiter nachgehen zu können.

#### 4.2.3.6 Die offene Struktur leibhaftiger Sprache

Wie durch die bisherigen Ausführungen ansatzweise sichtbar gemacht werden konnte, nimmt der Strukturbegriff eine bedeutende Position im Denken *Merleau-Pontys* ein. Der Sinn liegt nicht in den Objekten noch im menschlichen Bewußtsein; es ist der Dialog zwischen Mensch und Umwelt, verstanden als eine sinngebende Struktur, die unsere Welt konstituiert.<sup>445</sup> Struktur ist weder Ding noch Idee, weder kann sie der Außenwelt noch der reinen Innenwelt eindeutig zugeordnet werden; die Gegensätze zwischen Empirismus und Rationalismus, Materialismus und Spiritualismus und auch die erkenntnistheoretische Dualität zwischen Subjekt und Objekt scheinen mit der Idee der Struktur außer Kraft gesetzt werden zu können, in einem Zwischenbereich der Ambiguität.<sup>446</sup> Auch für *Merleau-Pontys* Auseinandersetzung mit der Sprache wird in dem obigen Sinne der Strukturbegriff konsequenterweise bestimmend. Im menschlichen Dasein kann dem Begriff der Struktur eine besondere Bedeutung zugesprochen werden. Der Mensch wird durch das menschliche Vermögen des symbolischen, sprachlichen Verhaltens in die Lage versetzt, das Niveau einer bloßen Adaption an die vitale Umwelt zu übersteigen, um Möglichkeiten zu realisieren, die nicht in den vorgegebenen Strukturen determiniert sind, sondern eben erst aus diesen, die gleichsam den Grund bilden, neu erwachsen.<sup>447</sup> Bezogen auf die Sprache heißt das, daß es immer sprachliche Strukturen gibt, die zwar vorausgesetzt werden müssen, um überhaupt sprechen zu können, diese Strukturen können aber auch als Basis eines neuen Sprechens fungieren.<sup>448</sup> Wesentlich ist hier vor allem, daß *Merleau-Ponty* durch die Rezeption und Interpretation der Arbeiten des Linguisten *Ferdinand de Saussure* versucht, Positionen weiter zu verdeutlichen und zur Reife zu bringen, die schon in der *Phänomenologie der Wahrnehmung*

---

<sup>444</sup> Man könnte hier noch weiter fortfahren und den philosophischen Ansatz Merleau-Pontys letztlich so weit analysieren, daß deutlich wird, daß letztlich auch er wie Husserl sein Vorhaben nicht zu Ende bringen konnte. Trotz dieser Einsicht liegt eine Bedeutung seiner Werke „zumindest“ darin, „daß hier ein durchgeführter Versuch der Neubegründung der Philosophie vorliegt, der auch in seinem Scheitern ein Stück des Weges ist, den die Philosophie zu ihrer Neubegründung zu gehen hat“ (vgl. Wokart 1975, S. 159).

<sup>445</sup> Vgl. Kockelmans 1976, S. 14.

<sup>446</sup> Vgl. Waldenfels 1976, S. 18.

<sup>447</sup> Vgl. Waldenfels 1976, S. 18.

<sup>448</sup> Vgl. hierzu Good 1998, S. 199.

ihre Grundlegung gefunden haben: Die Konkretisierung der Sprache als jene Instanz, die „zur endgültigen Überwindung der klassischen Entgegensetzung von Subjekt und Objekt“ führen kann.<sup>449</sup>

In der *Phänomenologie der Wahrnehmung* rückt der Sprechakt aus der Perspektive des *Sprechenden* in das Zentrum der Analysen, um von dort aus den Sprechakt selbst erhellen zu können. Auch hierdurch soll der Überhöhung wissenschaftlicher Konstruktionen, die den faktischen Bezug zur Lebenswelt meist außer acht lassen, entgegengewirkt werden.<sup>450</sup> Die Untersuchungen in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* bereiten für *Merleau-Ponty* erst den Grund, auf den weitere Untersuchungen, namentlich Untersuchungen der intersubjektiven Beziehungen, der Erkenntnis, der Gesellschaft, der Religion und schließlich auch der Sprache, gegründet werden können. *Merleau-Ponty* vollzieht hier vor allem eine Wende zum sprechenden, leiblichen Subjekt. Er hebt dabei hervor, „daß das „ich spreche“ und das „ich spreche mit anderen“ weder auf faktische Sprachvorgänge noch auf reine Bewußtseinsakte zurückgeführt werden kann.“<sup>451</sup> Die Worte selbst haben einen Sinn, wir denken mit ihnen und verständigen uns durch sie; *die Annahme von tieferliegenden subjekt- und bedeutung-konstituierenden Strukturen tritt in dieser Perspektive in den Hintergrund.* „[...] Sprechen ist vielmehr selbst [...] Denken.“<sup>452</sup> Leiblich-sprachlicher Ausdruck ist in dieser Perspektive nicht vom Denken zu trennen, Denken läßt sich nicht als reine Sphäre jenseits konkreter Artikulation begreifen<sup>453</sup>; darin liegt auch ein Moment der Einheit von Subjekt (Denken) und Objekt (Leib).<sup>454</sup> Das gesprochene Wort darf hier nun nicht als Gegenstand einer Vorstellung oder als punktuelle, exakte, Ding und Begriff verbindende Repräsentation gedeutet werden, was sich, so *Waldenfels*, in ähnlicher Weise auch für den späten *Wittgenstein* verbietet<sup>455</sup>, sondern sind Worte „verfügbar für ein leibliches Vermögen, das sich in einer *Sprachwelt* (monde linguistique) betätigt.“<sup>456</sup> Worte sind nicht verfügbarer bedeutungstransparenter Besitz, sondern bleiben Worte als eher „emotionale Gebilde“ von ihrer Klanggestalt, von ihrer *unmittelbaren lebendigen Artikulation*, die auch im Stillen vollzogen werden kann<sup>457</sup>, abhängig:

„[So] ist auch das Wortbild nur eine Modalität meiner phonetischen Gestik, eine Modalität, die in eins mit zahllosen anderen mir gegeben ist im Gesamtbewußtsein meines Leibes.“<sup>458</sup>

---

<sup>449</sup> Merleau-Ponty 1966, S. 207. Vgl. auch de Chadarevian 1990, S. 132.

<sup>450</sup> Vgl. Giuliani-Tagmann 1983, S. 68.

<sup>451</sup> Waldenfels, 1976, S. 20.

<sup>452</sup> Merleau-Ponty 1966, S. 213.

<sup>453</sup> Vgl. auch Good 1998, S. 196.

<sup>454</sup> Darüber hinaus kann das Denken im Akt des Sprechens oder Zuhörens gänzlich zurücktreten: „Das ‚Denken‘ des Redners ist, solange er spricht, leer, und beim Anhören eines mit treffendem Ausdruck vorgelesenen Textes geht unser Denken nicht am Rande des Textes neben diesem her, sondern völlig ist unser Geist eingenommen von den gehörten Worten, die genau unseren Erwartungen entsprechen, wir haben ein Gefühl der Notwendigkeit des Gesagten, wiewohl wir außerstande sind, jeweils vorauszusagen - wir sind vom Gesprochenen wie besessen.“ (Merleau-Ponty 1966, S. 213-214).

<sup>455</sup> Vgl. Waldenfels 1976, S. 21. Vgl. auch Kapitel 4.1.2.

<sup>456</sup> Waldenfels 1976, S. 20.

<sup>457</sup> Vgl. Paul Good 1998, S. 198.

<sup>458</sup> Merleau-Ponty 1966, S. 214-215.

Worte (und Denken) sind nur *historisch* in Abhängigkeit vom leiblich-sprechenden Handeln zu deuten. Ein Sinn liegt, wie oben bei der Analyse der Leiblichkeit deutlich wurde, dabei schon in der leiblichen Situiertheit präreflexiv vorgeordnet, so daß der sprachliche Sinn ein auch durch leibliche Impulse beeinflusster und so nicht ein eindeutig bestimmbarer, sondern ein ambiguer Sinn ist; „das Gesprochene bleibt immer mehrdeutig, weil es durch seinen unauflöselichen Bezug zum Handlungsfeld immer schon über sich hinausweist.“<sup>459</sup> Diese Mehrdeutigkeit wäre mit *Adorno* als das Nichtidentische zu markieren

Wenngleich die Sprache auf die Leiblichkeit unhintergebar verwiesen bleibt, so gründet sich die Sprache auf eine Art System, eine innere Organisation, die erklärt werden muß. An dieser Stelle gewinnt *Ferdinand de Saussure* an Bedeutung für *Merleau-Ponty*. Er ist vermutlich einer der ersten Philosophen, der *de Saussures* „Cours de linguistique générale“ rezipiert hat und damit das Verhältnis zwischen Linguistik und Sprachphilosophie zu erhellen versucht hat, um zu bestimmen welchen Beitrag die Linguistik für die Philosophie zu leisten vermag.<sup>460</sup> Entgegen der Betrachtungsweise der traditionellen Linguistik habe *de Saussure*, so betont *Merleau-Ponty*, neben der Linguistik der Sprache (*la langue*) eine Linguistik des Sprechens (*la parole*) gesetzt, durch welche er die Sprache als ein lebendiges, in kommunikativen Kontexten auch veränderbares, kontingentes, eben historisches System, das aber durch eine innere Logik charakterisiert ist, zu erfassen sucht, so daß Sprache letztlich weder als eine Sache noch als ein Produkt des reinen Bewußtseins gedeutet werden kann.<sup>461</sup> Dennoch, und das ist wichtig, kann für *de Saussure* das etablierte Sprachsystem als Horizont der Sprache vom Individuum nicht verändert werden; sie ist „unabhängig vom Einzelnen, welcher für sich allein sie weder schaffen noch umgestalten kann [...]“.<sup>462</sup> Nichtsdestotrotz besteht für *de Saussure* zwischen den beiden ein dialektisches Verhältnis: Einerseits gelangen wir zum Sprachsystem nur mittels der Sprache, andererseits konstituiert sich das Sprachsystem durch den konkreten Sprachgebrauch heraus. *Am Ende bleibt das Sprachsystem aber vom Sprachgebrauch getrennt.*<sup>463</sup> Charakteristisch und revolutionierend für *de Saussure* ist die Kennzeichnung der Zeichen als eigentlich *negative* und relative Elemente, wodurch ihnen ein in ihnen selbst liegender, inhärenter, statischer Sinn abgesprochen wird; ihre Bedeutung erlangen Zeichen als Verbindung von (lautlichem) Ausdruck und Begriff nur in Abgrenzung zu anderen sprachlichen Zeichen, mit denen sie nicht zusammenfallen; im buddhistischen Sinne wären sie so als *leer* zu bezeichnen. Die Bestimmung der Sprache als ein diakritisches Zeichensystem verflüssigt so auch die traditionelle cartesianische Verbindung von akustischen Zeichen und deren eindeutigen positiven Bedeutungen, was der Auflö-

---

<sup>459</sup> Giuliani-Tagmann 1983, S. 70.

<sup>460</sup> Vgl. de Chadarevian 1990, S. 130.

<sup>461</sup> Arne Grøn schreibt zum „Sprechen“ bzw. zum „Sprachgebrauch“ (*la parole*) bei *de Saussure*: „Der faktische Sprachgebrauch [...] ist individuell, situationsgebunden und als solcher von unüberschaubaren Variationen geprägt, was sowohl den Ausdruck (die Aussprache) als auch den Inhalt (die Bedeutung) betrifft. Er unterliegt dem freien Willen“ (Grøn 1998, S.519). Waldenfels schreibt ähnlich zur Kontingenz vom Sprachsystem: „Das Sprachsystem [ist] weder Ding, d.h. ein Konglomerat vorgefundener Tatsachen, noch Idee, d.h. Produkt einer bewußten Tätigkeit, die Sprache ist um uns wie die Welt, in der wir leben“ (Waldenfels 1976, S. 21).

<sup>462</sup> Vgl. *De Saussure* 1967, S. 17.

<sup>463</sup> Vgl. hierzu Grøn 1998, S. 519.

sung des Leib-Seele-Dualismus entspricht.<sup>464</sup> *Merleau-Ponty* drückt dies entlang der Betonung des negativen und kontextuellen Charakters von Zeichen und von Sprache folgendermaßen aus:

[Man] meint, daß er [der Sinn, B.P.P.] den Zeichen insofern immanent sei, als jedes von ihnen, da es ein für alle mal *seinen* Sinn hat, zwischen sich und uns keinen undurchsichtigen Bezug bringen, ja uns nicht einmal zu denken geben kann: die Zeichen hätten nur die Rolle einer Aufforderung, sie wiesen den Hörer darauf hin, daß er diesen oder jenen *seiner* Gedanken zu erwägen habe. So wohnt jedoch der Sinn nicht dem Redefluß inne und so unterscheidet er sich nicht von diesem. Wenn das Zeichen nur insofern etwas bedeutet, als es sich von den anderen Zeichen abhebt, ist sein Sinn ganz an die Sprache gebunden, ein sprachlicher Ausdruck steht immer vor dem Hintergrund anderer sprachlicher Ausdrücke und ist immer nur eine Falte im unermesslichen Gewebe des Sprechens. Um ihn zu verstehen, brauchen wir kein inneres Lexikon zu befragen, das uns im Hinblick auf die Wörter oder Formen reine Gedanken angäbe, mit denen sie sich deckten. Es genügt, daß wir uns seinem Leben, seiner Differenzierungs- und Artikulationsbewegung, seiner sprechenden Gestik hingeben. Es gibt folglich eine Undurchdringlichkeit der Sprache: nirgends nimmt sie sich ganz zurück, um dem reinen Sinn Platz zu machen, immer wird sie nur wieder durch Sprache selbst umgrenzt, und er Sinn erscheint in ihr nur als ein in den Wörtern Eingefäßtes.<sup>465</sup>

Wenn sich der Sinn nur „am Rand der Zeichen“<sup>466</sup> offenbart, dann ist jede Rede „indirekt oder anspielend, und wenn man so will, Schweigen [...]“.<sup>467</sup> Ambiguität, Kontingenz und Opazität spiegeln sich demnach nicht auf der leiblichen, sondern auch auf der sprachlichen Ebene wieder, wobei Sprache selbst wiederum eben als konkretes, situatives leibliches Handeln verstanden werden muß. Nur aufgrund dieser Unbestimmtheit, dieser Wesenlosigkeit, die in bipolar-semanticischer Hinsicht insbesondere auch für *Nagarjuna* konstatiert werden konnte, wird es überhaupt möglich, etwas Neues zu sagen. Mit *Nagarjuna* könnte man sagen, die Leere der Sprache sei die Bedingung für ihre plurale konventionelle Existenz und kontextuelle Bedeutung. Im Sprechakt selbst jedenfalls werden sprachliche Strukturen überschritten, denn „der Sprechakt ist selbst strukturbildend“<sup>468</sup>, aber so, daß die alten Bedeutungen nicht einfach ersetzt werden, sondern leben diese in modifizierter Form in den neuen Bedeutungen fort. Es wird damit vor allem auch deutlich, daß die obengenannte *Saussursche Trennung von parole (Sprechen) und langue (Sprache) nun, im Sinne Merleau-Pontys, nicht mehr aufrechtzuerhalten ist*, denn beide beeinflussen und bedingen sich gegenseitig, sie stehen in einem Verhältnis der Reziprozität, das durch strukturübernehmende und strukturbildende Tendenzen charakterisiert ist.<sup>469</sup> Dies ist eine wesentliche Modifikation der *Saussurschen* Konzeption: „Die Rede (la parole) aktualisiert nicht nur die von der *langue* bereitgestellten Redemittel, sondern entwickelt eine eigene Dynamik, die schließlich verändernd auf das System der Sprache übergreifen kann.“<sup>470</sup> Wenngleich die Veränderung der Sprache prinzipiell möglich ist, Sprache eine offene und bewegliche Struktur ist,

---

<sup>464</sup> Vgl. de Chadarevian 1990, S. 133-134.

<sup>465</sup> Vgl. Merleau-Ponty 1984a, S. 72, und auch de Chadarevian 1990, S. 149-150, und vgl. Waldenfels 1976, S. 21.

<sup>466</sup> Merleau-Ponty 1984a, S. 70.

<sup>467</sup> Merleau-Ponty 1984a, S. 73.

<sup>468</sup> Waldenfels 1976, S. 22.

<sup>469</sup> Vgl. Waldenfels 1976, S. 23.

<sup>470</sup> De Chadarevian 1990, S. 135. Wobei Merleau-Ponty davon ausgeht, daß schon bei de Saussure die Rede nicht nur bloße Wirkung der Sprache ist (vgl. Merleau-Ponty 1973, S. 62).

so wird sie im Alltäglichen in der Regel so benutzt, daß nicht von dieser schöpferischen Struktur Gebrauch gemacht wird. In diesem Zusammenhang ist von Bedeutung, daß *Merleau-Ponty* zwischen ursprünglichem Sprechen und sekundärem Reden unterscheidet:

„Wir leben freilich in einer Welt, in der die Sprache *instituiert* ist. Für all die banalen Worte, die uns erreichen, ist die Bedeutung je schon in uns vorgebildet in unserem Besitz. Sie erregen nur noch sekundäre Gedanken, die ihrerseits sich in andere Worte übertragen, die keinerlei wirkliche Ausdrucksleistung von uns mehr verlangen, wie es zu ihrem Verständnis auch bei unseren Zuhörern keiner Mühe bedarf. [...]. Die Welt der Sprache und der Intersubjektivität erstaunt uns nicht mehr, [...], immer schon reflektieren wir in einer sprechenden und ausgesprochenen Welt. Der Kontingenz in Ausdruck und Kommunikation – beim Kind, das sprechen lernt, beim Schriftsteller, der etwas zum ersten Mal denkt und ausspricht, endlich bei all jenen, die einem gewissen Schweigen Worte verleihen – sind wir nicht mehr bewußt. Gleichwohl ist klar, daß die unser alltägliches Leben beherrschende konstituierte Sprache den entscheidenden Schritt des Ausdrucks als schon vollzogen voraussetzt. Unser Begriff vom Menschen bleibt oberflächlich, solange wir nicht auf diesen Ursprung zurückgehen, diesseits des Lärms des Wortes das ursprüngliche Schweigen ahnen und die Geste zu fassen zu vermögen, die dieses Schweigen bricht. Die Sprache ist Geste, ihre Bedeutung ist eine Welt.“<sup>471</sup>

*Merleau-Ponty* spricht hier eine Wirklichkeit an, die vor dem Sprechen liegt und die es zu erfassen gilt, um von dort aus neu sprechen zu können. In diesem Rückgang, in dieser Reduktion liegt für ihn auch das Potential, den „Begriff vom Menschen“ zu vertiefen. Wenngleich sich *Merleau-Ponty* auch deutlich gegen die Möglichkeit der Koinzidenz mit den Dingen und so gegen ein reines Schweigen ausspricht, so ist er dennoch bemüht, den Raum für einen vorsprachlichen Bereich zu öffnen. *Ueda* sieht vor allem in dieser Haltung eine Parallele zum *Zen-Buddhismus*, insofern auch hier versucht wird, ein ursprüngliches, zugrundliegendes Schweigen zu artikulieren.<sup>472</sup> Dabei spielt eine Rolle, daß auch im (*Zen-*) *Buddhismus* Sprache als instituiertes Medium verstanden wird, das den Blick auf eine tiefere Existenzstruktur versperrt. Insbesondere im *Zen-Buddhismus* ist man weiterhin bemüht, nach dem Rückgang auf das Schweigen, dieses auf eine besondere, schöpferische Weise wieder zu *artikulieren*. Im Kapitel 5.2.2 komme ich auf diesen interessanten Aspekt zurück.

Ich komme nun eingedenk des Vorhergehenden zu einem entscheidenden und abschließenden Punkt der obigen Betrachtung, der sich als maßgebend für die Epistemologie *Merleau-Pontys* erweist. Dadurch, daß die Sprache die Dinge eben immer nur zu umreißen, symbolisch zu deuten vermag, sie ausschließlich als Medium fungiert, kann von einer Repräsentation der „Wirklichkeit“ oder von einer Adäquation an ein vorgegebenes Sein, das durch die Sprache nur noch spezifiziert und gekennzeichnet werden muß, nicht mehr gesprochen werden. Vielmehr muß die „Wirklichkeit“, die durch die Sprache einzufangen versucht wird, als von präsumtivem bzw. opaken Charakter seiend verstanden werden. Sicherlich ist Sprache von einer inneren logischen Struktur durchzogen, auf die hinsichtlich einer intersubjektiv vermittelten Konstitution von Wirklichkeit rekuriert werden muß, doch kann man (allein) über die Sprache als kontin-

---

<sup>471</sup> Merleau-Ponty 1966, S. 218.

<sup>472</sup> Vgl. Ueda 1996.

gentes Medium der Hervorbringung von Wirklichkeit nicht unmittelbar an eine dahinterliegende „wirklichere“ Sphäre des Seins oder des Denkens gelangen.<sup>473</sup> Was hier in dieser Arbeit noch bedeutungsvoller ist und oben schon angeklungen ist: *es kann hinter dem Sprechenden selbst kein transzendentes Ego angenommen werden*, welches das Sprechen prä-strukturiert; der Leib ist selbst der Ort des Sprechens bzw. „meine ganze körperliche Ausrüstung sammelt sich, um zu Wort zu kommen und es auszusprechen, genauso wie meine Hand sich von selbst in Bewegung setzt, um zu ergreifen, was man ihr hinhält.“<sup>474</sup> Die inkarnierte Sprache selbst ist dann auch der primäre Ort von Erkenntnis, welche dann durch den Menschen im Akt eines (neuen) Sprechens modifiziert werden kann. Sprache ist eine Struktur, die sich zwar mittels einer inneren Logik konstituiert, diese Logik kann allerdings nur als „Logik der Kontingenz“ beschrieben werden; Sprache bedeutet eine „Vernunft, die Zufälligkeiten verarbeitet, ein bewegtes Gleichgewicht.“<sup>475</sup> Somit ist für *Merleau-Ponty* (wie auch für Nagarjuna) letztlich auch keine eindeutige Synthese verschiedener Standpunkte oder widersprüchlicher Aussagen als Variationen des Sprechens möglich, da diese Synthese selbst wiederum nur ein Zwischenstadium wäre, das nur vorläufigen, temporären und kontingenten Charakter für sich beanspruchen könnte. Jegliches Sprechen bleibt folglich immer in gewisser Weise immer sprachliche Offenheit, in der verschiedene Standpunkte verschiedene Standpunkte bleiben können und müssen; *eine Dialektik ohne Synthese*. Erneut wird auch an diesen Erläuterungen eine geschichtliche Dimension offenbar.<sup>476</sup> Diese ist aber nicht nur in der Sprache manifestiert, sondern, wie sichtbar wurde, auch in der Leiblichkeit und darüber hinaus folgerichtig auch in religiösen, kulturellen und politischen Institutionen, denen ebenso ein Zeichensystem zugrunde liegt, „das von den Einzelnen übernommen wird, ohne durch sie konzipiert werden zu müssen, und doch von ihnen getragen und modifiziert wird.“<sup>477</sup> Bedeutung und sprachlich konstituierte Wirklichkeit entstehen in einer nicht zu vollendenden Bewegung zwischen Zerfall und Neustrukturierung, sie bleiben so ständig kontingenten Kräften unterworfen;

„in jeder Kulturwelt [ist] ein historisches Apriori stets nur für eine bestimmte Phase und nur so lange konstant, als ein Gleichgewicht der *Kräfte* auch gleiche *Formen* bestehen läßt. So ist die Geschichte weder beständige Neuheit noch beständige Wiederholung, sondern die *einzig*e Bewegung, die feste Formen schafft und wieder zerbricht.“<sup>478</sup>

Demzufolge ist der Sinn der Geschichte und der in ihr sich vollziehenden (wissenschaftlichen) Akte ein Sinn, welcher im *Werden* begründet liegt: der Weg entsteht im Gehen. Doch dieses Verständnis impliziert eine weitere Konsequenz: Jeglicher menschliche Fortschritt ist nur relativ zu den jeweilig bestehenden Strukturen zu bewerten, und da jene Strukturen der Opazität und

---

<sup>473</sup> Good schreibt zu dieser Position Merleau-Pontys: „die Möglichkeit von Sinn und Kommunikation muß in der Verschiedenheit und Unordnung der tatsächlichen Sprachen selber gefunden werden und darf gerade nicht in die Reinheit des Denkens verlegt werden“ (Good 1998, S. 210).

<sup>474</sup> Merleau-Ponty 1984b, S. 42.

<sup>475</sup> Waldenfels 1976, S. 23.

<sup>476</sup> Merleau-Ponty interpretiert und entwickelt sein Verständnis von Geschichte unter anderem am Beispiel der Kunstgeschichte, insbesondere der Malerei. Ich werde darauf allerdings nicht eingehen, sondern dieses sein Verständnis neutral auf den Wahrheits- und Wissenschaftsbegriff beziehen.

<sup>477</sup> De Chadarevian 1990, S. 158.

<sup>478</sup> Merleau-Ponty 1966, S. 113.

Kontingenz unterliegen, gibt es in der menschliche Entwicklung für *Merleau-Ponty* kein logisches teleologisches Voranschreiten zu einem alles umfassenden gesetzgebenden Prinzip (wie z.B. zum strukturierenden Weltgeist Hegels), denn die Geschichte zeigt, daß ihr sowohl Fortschritt als auch Stagnation zu eigen, daß sie eben kontingent ist.<sup>479</sup> Diese Erkenntnis forderte eine Haltung, durch die der Mensch nunmehr sehr behutsam mit dem Begriff der Wahrheit und den damit verbunden Implikationen (im sprachlichen Raum) umzugehen geneigt sein sollte. Sogenannte „wahre Erkenntnisse“ oder „Wahrheiten“ wurden in der Geschichte nicht selten dazu verwandt, Machtstrukturen zu verfestigen und Menschen für zweifelhafte Ideale zu mißbrauchen. *Merleau-Ponty* versucht in diesem Sinne die Implikation der Mißachtung historisch-faktischer Gebundenheit sprachlicher, aber auch politischer Sinnstiftung zu bestimmen:

„Selbst das politische Denken hat diesen Charakter: es ist immer die Erhellung einer historischen Wahrnehmung, in die alle unsere Kenntnisse, Erfahrungen und Wertsetzungen zugleich eingehen und zu der unsere Thesen nur die schematische Formulierung liefern. Jedes Handeln und jede Erkenntnis, die diesen Prozeß nicht durchlaufen, sondern Werte setzen wollen, die nicht in unserer individuellen oder kollektiven Geschichte Gestalt angenommen haben, oder was auf dasselbe hinausläuft, die die entsprechenden Mittel durch ein Kalkül oder ein ganz und gar technisches Verfahren auswählen wollen, fallen hinter die Probleme, die sie lösen wollten, zurück. Das persönliche Leben, das Zum-Ausdruck-Bringen, die Erkenntnis und die Geschichte kommen nur auf Umwegen und indirekt zu Zielen oder Begriffen. *Was man allzu absichtsvoll sucht, das erreicht man nicht.* Wer dagegen in einem Leben der Meditation die eigentliche Quelle der Ideen und Werte gefunden hat, dem werden sie zur gegebenen Zeit nicht fehlen.“<sup>480</sup>

Auch eine spezifische Identität als übergeschichtliche pädagogische Zielkategorie müßte den Ausführungen entsprechend zurückgewiesen werden, da jegliche Hypostasierungen von einer wie auch immer gearteten Identität oder einem Selbst immer in einem geschichtlichen Horizont verortet werden müssen. So müßte sehr genau geschaut werden, welche Identitätsform als eine pädagogisch wünschenswerte erscheint, denn die „Annahme einer „Ich-Identität“ als (Ziel-) Vorstellung pädagogischer Theorien birgt eine Verkürzung der anthropologisch gegebenen Offenheit menschlicher Natur in sich.“<sup>481</sup> Eine Aufklärung über die konstitutiven Bedingungen von Identität und Subjektivität auf der theoretischen Ebene scheint demnach geboten zu sein, wenn es darum geht, die Fragwürdigkeit des Ziels einer als abgeschlossen und vollendet verstandenen personalen Identität kenntlich zu machen und dynamische, auf Reziprozität und Interpendenz angelegte Identitätsbilder zu entwickeln, die ihre Legitimation dann vor allem aus dem lebendigen (und pädagogisch zu unterstützenden) Zusammenspiel zwischen den Subjekten gewinnen und nicht aus zuvor gesetzten Einheitsfiktionen. Die Öffnung hin zu solchen Verständnissen erlaubt es also nicht nur, diese zweifelhaften Einheitsfiktionen zu hinterfragen, sondern fordert auch auf, sich weiterhin Gedanken über die Plausibilisierung von identitätstheoreti-

---

<sup>479</sup> Vgl. de Chadarevian 1990, S. 163, und vgl. auch Madison 1986, S. 182. Die Geschichtlichkeit ist auch ein Aspekt, der Schillers und Rousseaus Anthropologien entgegengehalten werden kann (vgl. hierzu Richter 1997). Vor allem im Buddhismus gilt das Prinzip der ewigen Wiederkehr, daß auch den möglich Verfall impliziert (vgl. hierzu Zotz 1996).

<sup>480</sup> Merleau-Ponty 1984a, S. 114. Hervorhebung von B.P.P.

<sup>481</sup> Stross 1991, S. 4.

schen Zielen zu machen, vor allem in ethischer Hinsicht. Die bildungstheoretische Analyse des Buddhismus zeigte u.a., wie gerade vor dem Hintergrund der (theoretischen und praktischen) Erkenntnis radikaler Kontingenz und Wesenlosigkeit, die sich auf die Objektwelt wie auf das leibliche Subjekt bezieht, insbesondere eine bestimmte ethische Haltung nicht nihilistisch geopfert werden muß und nicht geopfert werden sollte. Im fünften Kapitel versuche ich einer solchen Perspektive aus erziehungswissenschaftlicher Sicht weiter nachzugehen. Bevor dies in Angriff genommen wird, werde ich im Rückblick auf die Buddhismus-Analyse in Anlehnung vor allem an *Merleau-Ponty* und *Adorno* abschließend einen methodologischen Standpunkt zu formulieren versuchen, in dem sich viele der oben erörterten Aspekte widerspiegeln.

#### 4.2.4 Fragmente einer offenen Hermeneutik

Bei der Untersuchung des *Mahayana*-Buddhismus war es ein Hauptanliegen, eine Haltung des Verstehens in Anschlag zu bringen, die dem Eindämmen der Gefahren eines geistigen Vereinnahmens und einer einseitigen Auslegung der buddhistischen Kultur geschuldet ist. Hier werde ich nun u.a. mit Rekurs auf die vorangehenden Analysen *Merleau-Pontys* und *Adornos* die Grundstrukturen einer solchen Methodologie im Hinblick auf die aus der Analyse resultierenden Erfahrungen zu skizzieren versuchen. In diesem Kapitel ist also die Frage von Bedeutung, welche Merkmale eine Hermeneutik haben müßte, um ein angemessenes, nicht-reduktives und (selbst-) kritisches Verstehen realisieren zu können, so daß auch Ambivalenzen und Widersprüche ebenso wie Nicht-Verstehen bestehen bleiben könnten, ohne aber dabei das Projekt interkulturellen Verstehens aufgeben zu müssen. Wird mit *Adorno* der skizzierte Gedanke der Versöhnung hermeneutisch gewendet, geht es auch hier demnach darum, das Fremde nicht mit „philosophischem Imperialismus“ zu annektieren, sondern nach einer Möglichkeit zu suchen, durch die das Fremde „in der gewährten Nähe das Ferne und Verschiedene bleibt, jenseits des Heterogenen wie des Eigenen.“<sup>482</sup> Ich möchte eine Haltung skizzieren, bei der das Wesen des anderen, so *Volker Zotz*, „trotz lernendem Annähern immer ungeklärt und damit offen“ bleibt.<sup>483</sup> Mit *Ram Adhar Mall* und *Heinz Hülsmann* kann eine solche offene Hermeneutik einleitend wie folgt charakterisiert werden:

„Die Theorie einer offenen Hermeneutik geht von einem Erkenntnisbegriff aus, welcher das zu Verstehende nicht einverleibt, nicht der eigenen Denkform anpaßt. Da dieser alternative Erkenntnisbegriff die Ideologie der Identität durchschaut, achtet er die komplementäre Andersartigkeit des anderen.“<sup>484</sup>

Einer offenen Hermeneutik liegt in erster Linie ein *komplementäres* philosophisches und kulturelles Verständnis zugrunde, wodurch einer (methodologischen) Einseitigkeit zugunsten der eigenen wissenschaftlich geprägten Kultur entgegengewirkt werden könnte. Eine solche Hermeneutik erkennt die Notwendigkeit, den eigenen kulturellen Horizont zu überschreiten, um den

---

<sup>482</sup> Adorno 1975, S. 192.

<sup>483</sup> Zotz 1996, S. 23.

<sup>484</sup> Mall/Hülsmann 1989, S. 87.

eigenen philosophischen Wahrheitsgehalt in der Auseinandersetzung mit dem anderen zugunsten der Erweiterung der Erkenntnisstruktur hinterfragbar zu machen: „Ich habe oft betont: Die westliche Philosophie kann sich nicht endlos nur innerhalb ihrer eigenen Tradition bewegen, ohne provinziell zu werden.“<sup>485</sup> Auch *Husserl*, der selbst die buddhistische Lehre über die Übersetzung von *Neumann* zu studiert hat, verweist – etwas pathetisch – auf die interkulturelle Aufgabe und Chance, sich insbesondere dieser religiösen und philosophischen Tradition zu stellen:

„Wohl die höchste Blüte indischer Religiosität, einer in Schau und ringender Tat rein nach innen gewandten – ich möchte sagen einer nicht ‚transzendenten‘, sondern ‚transzendentalen‘ – , tritt erst mit diesen Übersetzungen in den Horizont unseres religiös-ethischen und philosophischen Bewußtseins, zweifellos dazu berufen, es von nun ab wirksam mitzubestimmen. Die vollendete sprachliche Neuschöpfung der kanonischen buddhistischen Schriften verschafft uns die vollkommene Möglichkeit, eine unserer europäischen völlig entgegengesetzte Art, die Welt anzuschauen, kennen zu lernen, zu ihr Stellung zu nehmen, sie religiös-ethisch zu überwinden, wirklich verstehend nachzuerleben und aus diesem Verstehen heraus ihre lebendige Wirkung zu erfahren. [...]. Nur mit den höchsten Gestaltungen des philosophischen und religiösen Geistes unserer europäischen Kultur kann der Buddhismus parallelisiert werden. Es ist nunmehr unser Schicksal, die für uns völlig neue indische Geistart mit der für uns alten und sich in diesem Kontrast selber wieder verlebendigenden und kräftigenden verarbeiten zu müssen.“<sup>486</sup>

Ein derart motiviertes parallelisierendes Hinüberschauen auf die andere Kultur muß nicht zwangsläufig einer offenen Hermeneutik verpflichtet sein. In einer ebenso möglichen reduktiven Hermeneutik hingegen eignet das „verstehende Subjekt [...] das zu verstehende Objekt an, indem es nach seinem eigenen Plan, Entwurf, nach Vorurteilen und Sedimentierungen und dgl. verändert, zurechtlegt und vergewaltigt.“<sup>487</sup> Einer solchen Haltung liegt, wie oben im Zitat von *Mall* und *Hülsmann* zum Ausdruck kommt, auch ein starres Identitätsdenken zugrunde, das als ein prekäres epistemologisches Moment oben mit *Adorno* erörtert wurde. Identität ist bei *Adorno* „die Urform der Ideologie.“<sup>488</sup> Die strenge Suche nach universalen Strukturen bzw. nach einem „Topos aller Kulturen“<sup>489</sup> – der im Rückblick auf die Geschichte meistens auf ein kulturelles Zentrum hin zentriert ist – liegt dieser Ideologie als Prinzip zugrunde. Die Möglichkeit, ein solches einheitliches Bild zu skizzieren bzw. im anderen die Gleichheit zu erblicken – oder auch nicht zu erblicken, um ihn dann womöglich zu marginalisieren – , wird anzweifelbar, wenn man beispielsweise gewahrt, daß schon der Ausgangspunkt dieser Einverleibung bzw. das (individuelle und so auch kulturelle) *Selbstverstehen* z.B. aufgrund der von *Merleau-Ponty* dargelegten Anonymität und Heterogenität des leiblichen menschlichen Daseins (und auch der Sprache) selbst zu einem Problem werden kann.

Diesbezüglich ist *Merleau-Pontys* vor allem subjektbezogene Unterscheidung zwischen einer „guten“ und „schlechten Ambiguität“ von Relevanz.<sup>490</sup> Eine gute Ambiguität drückt prin-

---

<sup>485</sup> Eliade 1976, S. 92.

<sup>486</sup> Husserl 1925, S. 18-19.

<sup>487</sup> Mall/Hülsmann 1989, S. 86.

<sup>488</sup> Adorno 1975, S. 151.

<sup>489</sup> Mall 1995, S. 30.

<sup>490</sup> Vgl. Merleau-Ponty 1973, S. 11.

zipiell aus, so faßt es *Meyer-Drawe* passend zusammen, „daß etwas nicht mit sich selbst völlig identisch ist [...].“<sup>491</sup> Es geht bei einer guten Ambiguität nicht wie etwa bei Ambivalenz darum, verschiedene divergierende Gesichtspunkte einer (relativ) identischen Sache zu betrachten. Vielmehr ginge es darum, zu erkennen, daß „eine angeblich identische Sache im Erfahrungsprozeß *selbst etwas anderes wird*“<sup>492</sup>, so, wie z.B. der analytische Blick auf das Ego nicht nur die Spielarten des (so weiter vorausgesetzten identischen) Ego hervorbringt, sondern dessen *gleichzeitig* bestehende (z.B. sozial bedingte) Nicht-Identität offenbaren könnte; damit wären auch, wie *Merleau-Ponty* in einem ähnlichen Zusammenhang hervorhebt, „scheinbar heterogene Elemente zusammengefaßt.“<sup>493</sup> Auch das Verhältnis zwischen dem *Entstehen in Abhängigkeit* (Pratitya-Samutpada) und der Leere (Shunyata) ist m.E. ein gutes Beispiel für eine gute ontologische bzw. bis in die tiefsten Strukturen des Seins gehende Ambiguität auf der *Subjektebene*, wobei beide (als scheinbar heterogene Bestimmungen) in einem Phänomen (das Form und Leere zugleich ist) zusammengefaßt sind.<sup>494</sup> Aus der Sicht des *Entstehens in Abhängigkeit* erscheint z.B. das *Ich*, wenn auch in einer unendlichen Relation zu anderem; aus der Sicht der Leerheit erscheint die Negation der inhärenten Existenz des Ego.

Überträgt man dann weiterhin den Gedanken der Ambiguität nun von der individuellen auf die (ja auch aus einzelnen bestehende) kulturelle Ebene, bedeutet dies in bezug auf einen *interkulturellen* Verstehensprozeß allgemein und auf einen auf den Buddhismus bezogenen Verstehensprozeß im besonderen, daß vor allem auf die Idee eines wie auch immer gearteten Wesens einer Kultur oder Tradition, deren Vielfalt sich durchaus hermeneutisch im wechselseitigen Verstehensprozeß (verstehen und verstanden werden wollen<sup>495</sup>) anzunähern wäre, verzichtet werden müßte und daß trotz der legitimen Motivation, die (ambivalente und ambigue) Vielgestaltigkeit zu erfassen, ein Anderes, Nicht-Identisches der Kultur, das in eine gute Ambiguität eingelassen ist, akzeptiert werden muß. Dieses könnte neben den anderen Momenten auf ambiguoise Weise koexistieren und auch dem auf den ersten Blick Erfassten eine grundsätzlich *andere* Qualität zuweisen. Eine Hermeneutik der guten Ambiguität lebte mit dem Wissen (bzw. Nicht-Wissen), daß dem schon Erschlossenen, aber auch dem eigenen aktuellen kulturellen Selbstverständnis ganz andere (Bedeutungs-) Dimensionen, aber eben auch grundsätzlich Nicht-zu-Explizierendes innewohnen könnten. So könnte z.B. der interkulturelle Blick auf eine buddhistische Schulrichtung wie auf das *Cittamatra* zunächst den Eindruck erwecken, hier handele es sich um ein den Geist verabsolutierendes idealistisches philosophisches System, obwohl das genauere Hinsehen zeigen würde, daß in letzter Konsequenz diesem „philosophischen System“ ein ganz anderes „Wesen“ innewohnt, insofern es nämlich beispielsweise, ontologisch zwischen „Es ist“ und „Es ist nicht“ operierend, einen nicht-philosophischen meditativen Befreiungsweg

<sup>491</sup> Meyer-Drawe 1984, S. 18. Auch sich widersprechende Teilaspekte einer Sache wären dann nicht mit sich identisch, wären veränderbar und auch in letzter Konsequenz dekonstruierbar.

<sup>492</sup> Meyer-Drawe 1984, S. 18. Hervorhebung von B.P.P.

<sup>493</sup> Vgl. Merleau-Ponty 1973, S. 11. Merleau-Ponty bezieht sich hier vor allem auf die leibliche Gebärde.

<sup>494</sup> Jay Garfield begreift diese Doppelwertigkeit beispielsweise ebenfalls mit dem Begriff Ambiguität (vgl. Garfield 1995, S. 90).

<sup>495</sup> „Verstehen und Verstandenwerdenwollen gehören zusammen und stellen die beiden Seiten derselben hermeneutischen Münze dar“ (Mall 2003, S. 21). Die alleinige Perspektive des Verstandenwerdenwollens ging in der Vergangenheit mit der Tendenz einher, die eigene absolute Wahrheit in der anderen Kultur auszudrücken und nicht sie verstehen zu wollen (vgl. Mall 1995, S. 80).

anzuregen versucht, dessen wahrhaftige *Erfahrung* dann schließlich gar nicht in den Begriffen aufgeht. Fernerhin ließe sich z.B. zeigen, daß dieses vermeintlich geschlossene System grundsätzlich aus einer Vielzahl von buddhistischen Lehren resultiert, ohne die es seine „Identität“ einbüßen müßte. Dieses gilt insbesondere auch für das (tibetische) *Vajrayana*, das in seiner Komplexität unzählige Aspekte buddhistischer Theorie und Praxis vereint und sich z.B. in Abhängigkeit von dem konkreten Entwicklungsstand des Adepten sehr unterschiedlich, auch äußerlich widersprüchlich darstellen kann. Auch ein einzelner kultureller (je spezifisch interpretierter) Aspekt wie *Shunyata* als ein zu erschließender Begriff kann, wie deutlich wurde, mehrere Bedeutungsdimensionen aufweisen, so daß er z.B. entweder als therapeutischer Begriff gegen Anhaftung, als Ausdruck für die Leere des Bewußtseins oder auch z.B. als Hinweis für den begrifflichen Konstruktcharakter der Wirklichkeit in Erscheinung treten kann. Es ist also insgesamt von Bedeutung, daß sich die Identität (des Subjekt, der Kultur, des (begrifflich gefaßten kulturellen) Objekts) je nach Perspektive verändern kann, was eben aus der grundlegenden Vielwertigkeit individueller und kultureller Existenz resultiert. Identität ist darüber hinaus (auch bezüglich der jeweiligen (interpretativen) ambigen Spielarten) nicht statisch, denn sie verändert sich ständig, auch in Auseinandersetzung mit dem anderen. Identität muß als ein transitorisches Projekt, als ein ständiges Werden begriffen werden, was verabsolutierenden Tendenzen entgegenwirkte:

„Die alte Frage nach dem Fortbestehen der Identität einer Nation, einer Kultur, einer Philosophie ist heute anders zu stellen. Dabei ist die Identität selber zu einer werdenden Größe zu erklären. Nur auf diese Weise kann sie ihre alten ontologischen Fixierungen verlassen und den essentialistischen Ansatz überwinden.“<sup>496</sup>

In der Idee der guten Ambiguität, die von *Merleau-Ponty* auch mit dem Begriff der Dialektik gefaßt wird<sup>497</sup>, liegt, wie erkenntlich wurde, fernerhin der Hinweis auf die u.a. von *Nagarjuna* postulierte grundsätzliche Dialektik zwischen sich scheinbar auszuschließenden Größen wie Gegenwart und Zukunft, Leben und Tod, Leid und Freude oder auch Ego und Sozialität, Identität und Nicht-Identität. Dialektik ist für *Nagarjuna* wie für *Merleau-Ponty* in diesem Sinne

„die Spannung der Existenz auf eine andere Existenz hin, die sie verneint, und ohne die sie doch sich selbst nicht aufrechtzuerhalten vermag.“<sup>498</sup>

In dieser Perspektive wäre Identität grundsätzlich auch auf das andere der in nur einer bestimmten Weise erscheinenden Existenz bezogen. An eine eindeutige Identifikation eines Wesens wäre auch dadurch nicht mehr zu denken. Ebenso ist kulturelle Identität in dieser Perspektive nicht als ein eindeutig Festzuschreibendes zu hypostasieren, da auch sie von der Abgrenzung von ihrem vermeintlich anderen abhängig ist; so, wie sich beispielsweise der Eurozentrismus erst aus der „europäisch-anthropozentrisch gesetzten Differenz“ entwickelt hat.<sup>499</sup> Aufgrund der

---

<sup>496</sup> Mall/Hülsmann 1989, S. 85-86.

<sup>497</sup> Vgl. Merleau-Ponty 1986a, S. 129.

<sup>498</sup> Merleau-Ponty 1966, S. 200.

<sup>499</sup> Vgl. Mall 1995, S. 37.

Ambiguität und der eigenen Unverfügbarkeit gälte es dann konsequenterweise, *auch der eigenen Gesellschaft gegenüber eine hermeneutische Position einzunehmen*, um die innere Ambiguität und auch wechselseitige Bezogenheit wahrnehmen zu können:

„Auch wir werden zu Ethnologen der eigenen Gesellschaft, wenn wir ihr gegenüber auf Distanz gehen.[...]. [Es] geht darum zu lernen, wie man das, was unser ist, als fremd, und das, was uns fremd war, als unsriges betrachtet.“<sup>500</sup>

Nicht nur in negativer (wechselseitig abhängiger) Hinsicht muß von einer Gemeinsamkeit zwischen Kulturen ausgegangen werden, denn vor dem Hintergrund der allgemeinen Akzeptanz des hermeneutischen Projekts, wird auch die Idee einer positiven Einheit, die maximal als „regulative Idee“ (Mall/Hülsmann) eines Verständigungsprozesses fungieren darf, in Hinsicht z.B. auf bestimmte sich kulturell überlappende Momente wie anthropologische Bedürfnisse, kulturelle, pädagogische, ethische oder auch biologische Merkmale sinnvoll.<sup>501</sup> Ginge man nun aber von totaler Identität (der in mir, der des anderen und vor allem der mit dem anderen) aus, wäre das hermeneutische Problem des Verstehens überhaupt aufgelöst; fest steht so für *Mall*, daß „Nur-Identität das Phänomen des Verstehens zur Farce werden läßt.“<sup>502</sup> Spezifische Momente, die in einem Verstehensprozeß naiverweise vorausgesetzt werden könnten und die sich aus dem zu untersuchenden und zu verstehenden Gegenstand gewissermaßen herauschälen lassen und die entlang bestimmter Rahmenkonzepte beschreibbar sein sollen (z.B. Widerspruchsfreiheit, Einheit, Ordnung und Identität) erscheinen dagegen eben auf dem zweiten Blick eher als kontingente, ambigüe und opake Strukturen, die sich schließlich dem vereinheitlichenden Denken entziehen.

Ein eindeutiges, widerspruchsfreies Verstehen wird in dieser Perspektive fragwürdig und weist den Weg zu einem realistischeren, weil ambiguitätstoleranten Verstehen, das vor allem die zu verstehende Kultur *nicht nach eigenen Maßstäben bewertet*, sondern in ihrer spezifischen auch mehrdeutigen und nicht zu identifizierenden Weise bestehen läßt. Dieses setzt dann auch *Nicht-Verstehen* bzw. Toleranz gegenüber dem Nichtverstehbaren als notwendiges Moment des Verstehens voraus.<sup>503</sup> „Das Nicht-Hermeneutische in der Auslegungskunst ist das Wissen von dem Nicht-Identischen.“<sup>504</sup> In einer solcherart gewendeten Methodologie könnte das Fremdsein-Lassen des anderen auch nun einmal als das Sich-selbst-fremd-Sein, also das Wahrnehmen der eigenen Kontingenz und Heterogenität im Sinne *Merleau-Pontys*, akzeptiert werden und umgekehrt. Eine Haltung, durch die man das Andere auch im Raum des Unbekannten zu lassen vermag und in welcher das Verstehen des Anspruches auf Endgültigkeit, Widerspruchsfreiheit und Einheitlichkeit entledigt wäre, müßte so auch nicht einer trennenden „Entweder-Oder-Logik“, sondern könnte mit *Mall* und *Hülsmann* einer „Sowohl-Als-Auch-Logik“ folgen.<sup>505</sup>

---

<sup>500</sup> Merleau-Ponty 1986b, S. 20. Hier spricht Merleau-Ponty dann aber auch gleichzeitig die Möglichkeit des (empathischen) Hineinversetzens in die andere Kultur an, was für das gegenseitige Verstehen unabdinglich ist (vgl. Mall 2003, S. 23).

<sup>501</sup> Vgl. Mall 1995, S. 45-54.

<sup>502</sup> Mall 1995, S. 31.

<sup>503</sup> Vgl. hierzu z.B. Wulf 1999 und Mall 2003, S. 23.

<sup>504</sup> Mall 1995, S. 39.

<sup>505</sup> Vgl. Mall/Hülsmann 1989, S. 86.

Darin liegt die Chance, daß trotz einer m.E. hermeneutisch sinnvollen Haltung des „Noch-Nicht-Verstehen“<sup>506</sup> als einer *permanenten nicht-reduktiven Bemühung um Verstehen* und trotz der Suche nach einer kulturellen Überlappung (Identität)<sup>507</sup> eine Kultur nicht einer anderen subsumiert wird und so beide als verschiedene kulturelle Wirklichkeiten bestehen bleiben können (Differenz). Es ist dies ein Weg zwischen Absolutismus und Relativismus. In dieser Perspektive müssen die „absolute Fremdheit ebenso wie eine totale Identität als bloße Fiktionen“ zurückgewiesen werden.<sup>508</sup> Demnach ist eine nicht-reduktive Hermeneutik „vom Geist der negativen Dialektik inspiriert, *da die Kategorien Identität und Differenz gleichwertig sind.*“<sup>509</sup> Im folgenden Zitat kommt dieses dialektische kulturelle Verständnis in besonderer Weise zum Vorschein. Darin kommt auch das bei *Nagarjuna* und *Merleau-Ponty* anklingende, Verabsolutierungstendenzen zurückweisende Moment der standpunktbedingten Kontingenz der Kultur zum Ausdruck, wodurch aber hier nicht die Relevanz der Traditionsgebundenheit preisgegeben wird:

„Es ist unbestritten, daß das Verstehen eine Traditionsgebundenheit zeigt und so immer von einem bestimmten Standpunkt ausgeht. Die hermeneutisch so wichtige Einsicht, alle Standpunkte sind als Standpunkte zu behandeln, ist selbst nicht mit einem neuen Standpunkt konkreter geschichtlicher Inhalte zu verwechseln. Daher stehen Traditionsgebundenheit und Standpunktlosigkeit nicht gegensätzlich zueinander. Diese Einsicht ist keine abgeleitete Erkenntnis, sondern vielmehr durch Umgreifen aus dem Bewußtsein des Vorhandenseins verschiedener Standpunkte entstanden. Ihre Inhaltsleerheit bezeugt ihre Unparteilichkeit. Darin zeigt sich zugleich ihr Reichtum: sie weist die verschiedenen Standpunkte in ihre Schranken und hilft, deren Verabsolutierungstendenzen zu überwinden. Ohne Selbstaufgabe und ohne sich selbst zu verabsolutieren, läßt sie uns betroffen sein von dem anderen.“<sup>510</sup>

Das Bestehen-lassen-Können des anderen setzt sicherlich überhaupt die Überwindung der Angst vor der Unmöglichkeit restloser sprachlicher Bestimmbarkeit und so den konstruktiven sprachlichen (und nicht-sprachlichen) Umgang mit grundlegender Bodenlosigkeit voraus, wodurch dann vielleicht eine echte, nicht-reduktive Annäherung in einem gemeinsamen (nicht endgültig zu objektivierenden) Raum angestrebt werden könnte; in diesem Raum wäre vor dem Hintergrund der prinzipiellen Offenheit menschlicher (kultureller) Existenz fernerhin auch die Möglichkeit zur extern und intern initiierten Infragestellung eigener Standpunkte und so zur eigenen *Transformation* (nicht zur Selbstaufgabe, s.o.) angelegt. *Theo Sundermeier* kommt diesbezüglich zu dem Schluß, daß

„die Hermeneutik einer interkulturellen Begegnung nicht auf Harmonie aus ist. Sie ist Begegnung mit dem *Fremden*. Das muß in dieser Härte auch durchgehalten werden. Es ist falsch, das Fremde im Verstehen vorschnell zu

---

<sup>506</sup> Vgl. Mall/Hülsmann 1989, S. 88.

<sup>507</sup> „Die offene Hermeneutik lebt nicht nur von der Überzeugung, der andere könnte auch recht haben, sondern wird von dem Willen zur Gemeinsamkeit getragen, der schmerzliche Selbstdisziplin verlangt. Das Motto: lesen und lesen lassen ist nicht hinreichend. Ohne den Überlappungskreis, der gesucht und gefunden werden muß, ist das gemeinsame Lesen illusorisch“ (Mall/Hülsmann 1989, S. 95).

<sup>508</sup> Mall 1995, S. 79

<sup>509</sup> Mall/Hülsmann 1989, S. 95. Hervorhebung von B.P.P.

<sup>510</sup> Vgl. Mall/Hülsmann 1989, S. 89. Die Autoren beschäftigen sich unter anderem auch mit dem buddhistischen Philosophen Nagarjuna. Die in dem Zitat beschriebene Haltung, eine dialektische Haltung, die alle Standpunkte als relative zurückweist, wird auch bei Nagarjuna offensichtlich.

sich hin interpretieren zu wollen, es in das eigene Selbstverständnis zu inkorporieren und damit aus dem Gegenüber ein je Eigenes zu machen, wie es in verschiedener Form in der bisherigen Hermeneutik der Fall war. Interkulturelle Begegnung ist *Heimsuchung* (Lévinas). Der andere bietet mir zwar Existenzrecht, aber sucht mich auch heim, er stellt mich in Frage.“<sup>511</sup>

*Eliade* formuliert diesen wichtigen Aspekt der Veränderung noch deutlicher, indem in ähnlicher Weise die Notwendigkeit betont wird, zugunsten der potentiellen Transformation den Absolutheitsanspruch auf den eigenen kulturellen (philosophischen) Horizont aufzugeben bzw. die transformative „Begegnung mit dem Fremden“ (Sundermeier) zu suchen:

„Eine Hermeneutik, die auf das Verstehen der Kulturschöpfungen abzielt, zögert vor der Versuchung, alle Arten von Dyaden und Polaritäten auf einen einzigen fundamentalen Typ zu reduzieren [...]“<sup>512</sup>

Letztlich verändert die schöpferische Hermeneutik den Menschen, sie ist mehr als eine Lehre, sie ist auch eine geistige Technik, die imstande ist, die Qualität der Existenz selbst zu verändern.“<sup>513</sup>

Die Möglichkeit für die *existentielle (kulturelle) Transformation*, die ja hier auch erziehungswissenschaftlich hinsichtlich des Überdenkens des (personalen) Identitätsdenkens relevant ist, liegt gerade in der Offenheit menschlicher Existenz, die nicht als ein fester und sicherer Bezugspunkt vor dem anderen abzugrenzen und dadurch nun einmal auch sprachlich nicht eindeutig zu identifizieren ist. Ich möchte bezüglich der Betonung der hier übernommenen Idee der grundlegenden Offenheit und Bodenlosigkeit festhalten, daß hier nicht die Bedeutung und die Realität von Kultur relativiert werden soll. Vielmehr geht es hier darum, möglichen Verabsolutierung mit dem Hinweis auf den historischen und transitorischen Charakter von Kultur zu begegnen. Wesenhaftigkeit impliziert – durchaus auch nach buddhistischem Verständnis – auch Unveränderlichkeit, wodurch überhaupt die Möglichkeit interkultureller transformativer Lernprozesse unterminiert wäre.

Das Moment der (transitorischen) Offenheit menschlicher Existenz, welche ihre Unverfügbarkeit im Begriff bzw. die Nicht-Identität zwischen sich und vereinheitlichendem Begriff bedingt, ist nun in besonderer Weise, wie deutlich wurde, in der buddhistischen Philosophie selbst angelegt bzw. für diese konstitutiv. Die buddhistische Philosophie und Psychologie, die grundsätzlich wie z.B. bei *Nagarjuna* auf (teilweise ebenso offener) sprachlicher Ebene der ontologisch-existentiellen Offenheit Ausdruck zu verleihen versucht, kann dann auch hermeneutisch gewendet werden, insofern man diese Offenheit auch im Verstehensprozeß in einer nicht-identifizierenden Haltung zur Geltung kommen läßt:

„Buddhistisches Philosophieren geht von solcher Offenheit des Menschen aus, dessen Wesen sich in einer Vielzahl ihn bedingender wandelbarer Faktoren verliert. Dasselbe gilt von Dingen und Gegebenheiten, deren *An-sich* im

---

<sup>511</sup> Sundermeier 1991.

<sup>512</sup> Eliade 1976, S. 226-227.

<sup>513</sup> Eliade 1976, S. 90.

Geflecht ihrer Bedingungen nicht auffindbar ist. Daher läßt sich für konsequente buddhistische Denker nichts endgültig festschreiben. Kein Definieren im Sinn des Wortes ist möglich, kein Bestimmen, allenfalls ein provisorisches Feststellen, dem in letzter Realität kein Feststehendes entspricht. Möchte man dem Buddhismus gerecht werden, muß man diesen Grundsatz auch auf ihn selbst anwenden. Nach seinem Eigenverständnis entzieht er sich der Definition; wird er zu repetierbaren Lehren, zielen diese nach Überwindung ihrer selbst. Nur um die Unhaltbarkeit jeder Theorie vor der Wirklichkeit des Werdens zu erweisen, produzierte er im Lauf seiner Entwicklung zahlreiche Theorien. Leicht können diese westlichen Interpreten dazu dienen, jeweils einen idealistischen, existentialistischen, naturwissenschaftskonformen oder psychologistischen Buddhismus zu behaupten, wird die grundlegende Haltung allen buddhistischen Denkens zur Theorie nicht berücksichtigt.<sup>514</sup>

Wie deutlich wurde, besteht die Tendenz, zu den im letzten Satz formulierten Einschätzungen zu kommen, in der Tat, und es ist hilfreich, sich von Anfang an, dieser oft unangemessenen, weil verzerrenden Verführung zu erliegen. Um solchen Tendenzen entgegen zu können, bedürfte es von Anfang an eines veränderten Zuganges zum Objekt des Verstehens. Hierbei könnte insbesondere die identitätstheoretische Kritik von *Adorno* in Anschlag gebracht werden, denn Kern einer solchen Kritik ist ja u.a. der Gedanke, daß das (allgemeine) identifizierende Denken das zu Verstehende (als ein Besonderes) nur unzureichend zu fassen vermag und daß sich hinter dem Identifizierten eine Vielfalt von nicht-identifizierbaren Erfahrungen und Ausdrücken, Momente des Nichtidentischen verbergen. Diese lassen sich gemäß der Philosophie *Adornos* dann vor allem in der Konfrontation mit dem Gegenstand auf tun. *Oevermann* skizziert vor dem Hintergrund des Entwurfs einer „materialen soziologischen Strukturanalyse“ das *Adornosche* Verhältnis von Theorieentwicklung und Gegenstand wie folgt:

„Adornos methodische Einstellung zum Geschäft soziologischer Strukturanalyse scheint mir wesentlich von dem geprägt gewesen zu sein, was man das *Prinzip der Sachhaltigkeit* nennen könnte und worunter vor allem zu verstehen wäre, daß Theorieentwicklung und Erkenntnisfortschritt in der Soziologie nur über konkrete Analysen zu sichern sind, die die Sache selbst zum Sprechen bringen, indem sie sich an sie anschmiegen und durch dieses unvoreingenommene, radikale Sicheinlassen auf die jeweilige Besonderheit des Gegenstandes hindurch zum zugleich klärenden wie kritisch überwindenden, allgemeinen Begreifen der gesellschaftlichen Wirklichkeit gelangen.“<sup>515</sup>

Um entlang eines solcherart gefaßten, sicherlich hilfreichen Einlassens auf die andere Kultur der Vielfalt der fremden Kultur, die sich nicht unter einfache sprachliche Formeln subsumieren läßt, gerecht zu werden, birgt überdies insbesondere das *konstellative* Verfahren *Adornos* die Chance, „so viele Lesarten wie möglich zu entwerfen [...]“.<sup>516</sup> Das *hermeneutische* „qualitative Subjekt“ (*Adorno*) konstituierte sich dann aus der unvoreingenommenen Hingabe an den „Gegenstand“, den es sich durch eine sprachliche „Nummernkombination“ in seiner Mannigfaltigkeit zu erschließen gälte. Die Untersuchung des Buddhismus zeigte, daß es in der Tat unmöglich und unsinnig ist, bei einer Wesenhaftigkeit und Substantialität grundsätzlich zurückweisenden Kultur

---

<sup>514</sup> Zotz 1996, S. 24.

<sup>515</sup> Oevermann 1983, S. 234. Hervorhebung von Oevermann.

<sup>516</sup> Wulf/Wagner 1987, S. 28.

eine strenge identifikationistische Haltung anzuwenden, um bestimmte Merkmale eindeutig dingfest und verfügbar zu machen; *ein konstellatives Verfahren, das sich nicht mit einer einzigen Antwort zufrieden gibt und das Verständnis immer wieder durch die „Korrektur am Objekt“ (Adorno) erweitert, erweist sich deshalb als ein angemesseneres Verstehensinstrument.* Grundlegende buddhistische Lehren (Anatman, Shunyata, Pratitya-Samutpada etc.) können und müssen auf vielfältige Weise – insbesondere auch aus buddhistischer Sicht selbst – interpretiert werden. In den buddhistischen Interpretationen bzw. Philosophien steckt darüber hinaus meistens dann immer der Hinweis auf ihren eigenen nicht-dogmatischen offenen Charakter. Diese Position resultiert vor allem aus der postulierten Notwendigkeit, die vielfältigen *theoretischen* Lehren auf leiblicher Ebene *praktisch* umzusetzen und hinsichtlich ihres auch *individuellen* Gehaltes fruchtbar zu machen! Insofern könnten dann die in den Schulen des Buddhismus und die in den daran anschließenden Analysen entwickelten Interpretationen – wie im Zitat von Zotz angeklungen ist – selbst als Beiträge einer (auch historisch übergreifenden) konstellativen Methodologie verstanden werden, in der eingedenk der Nicht-Wesenhaftigkeit und der Relativität von sicherlich notwendigen sprachlichen Artikulationsversuchen letztlich immer die pragmatisch-soteriologische Dimension buddhistischer Lehre vordergründig ist.

Übernimmt man das Denken in Konstellationen nun streng in der Perspektive, wie sie *Adorno* im Sinn hat, läßt sich auch eine Grenze seines konstellativen Verfahrens besonders in bezug auf das Verstehen *buddhistischer* Lehre aufzeigen, nämlich in bezug auf den grundsätzlich vermeinten Charakter des Untersuchungsgegenstandes, den *Adorno* selbst noch an die Vorstellung einer objektiven Existenz und so eines inhärenten Bedeutungsgehaltes zurückbindet, er also, wie oben mit *Wellmer* schon festgehalten wurde, u.a. auch „einer Namenstheorie der Bedeutung“ verpflichtet bleibt.“<sup>517</sup> *Adorno* hält daran fest, daß das Nichtidentische bzw. die Sache über das begriffliche Denken zu erlangen ist: „Was Sache selbst heißen mag, ist nicht positiv, unmittelbar vorhanden; wer es erkennen will, muß mehr, nicht weniger denken [...]. Dabei ist die Sache selbst keineswegs Denkprodukt; vielmehr das Nichtidentische durch die Identität hindurch.“<sup>518</sup> *Adorno* geht also weiterhin davon aus, daß ein Objekt, wenn auch in seiner *Viel*-*falt*, denkerisch zu erschließen sei bzw. daß „die eigene Identität der Sache gegen ihre Identifikationen“ begreifbar gemacht werden könne.<sup>519</sup> Vorstellungen von einer wie auch immer gearteten *objektiven* Wirklichkeit sowie die Idee, daß diese Wirklichkeit allein über die Sprache zu erfassen wäre, treten nun aus der empirischen Perspektive des Buddhismus – wengleich auch hier die Sprache ein wichtiges Erkenntnismittel ist – hinter die individuelle psychologische und soteriologische Dimension zurück, und insbesondere im *Mahayana* findet sich darüber hinaus der Verweis auf die sprachliche Nicht-Faßbarkeit und auf die relationsbedingte Nicht-Substantialität objektiver und subjektiver (auch sprachlich mitkonstituierter) Existenz, was u.a. mit dem *Shunyata*-Begriff auszurücken versucht wird. Wollte man dieser Haltung auch hermeneutisch gerecht werden, gälte es dann, eine Modifikation der *Perspektive* des konstellativen Verfahrens vorzunehmen. Diese Veränderung der Perspektive implizierte dann die Akzeptanz

---

<sup>517</sup> Wellmer 1985, S. 156.

<sup>518</sup> Adorno 1975, S. 189.

<sup>519</sup> Adorno 1975, S. 164.

der Idee von einem konsequenten Denken in Beziehungen, das sich in letzter Konsequenz mit dem Gedanken *grundlegender Offenheit* (des Objekts und des Subjekts) vertraut weiß, das also nicht mehr so sehr an Vorstellungen von Subjekt, aber auch eben nicht mehr (wie es Adorno noch zu eigen ist) an Vorstellungen von einem weiterhin zu erschließenden Objekt haftet. Eine objektivierende und streng an Objektivität (Dinge, Natur, Organismen, Subjekte) hängende Haltung wird also m.E. vor allem Schwierigkeiten haben, sich den Bedeutungsdimensionen der Leerheit anzunähern, die traditionell (z.B. in den Prajnaparamita-Texten) sprachlich auf paradoxe, nicht-identifizierende und nicht-verdinglichende Weise darzustellen versucht wurde. So könnte *Shunyata*, wie in der Einleitung betont wurde, gegenständlich gefaßt werden, so daß Leere (nihilistisch) als das ganz Andere der Identität (substantiell) erscheint – eine derartige Interpretation der buddhistischen Lehre scheint m.E. ein wenig bei *Adorno* auf.<sup>520</sup> Hermeneutisch könnte erst die Radikalisierung einer nicht-identifizierenden konstellativen Haltung die Möglichkeit implizieren, sich nicht mehr nur einem wie auch immer gearteten Bedeutungsgehalt eines Objektes wenn auch konstellativ anzunähern, sondern auch der hier ja interessierenden Idee (und möglicherweise der Erfahrung) der grundlegenden (auch von Merleau-Ponty angedeuteten) ontologischen Ambiguität dieses Objekts, die, zu einer bestimmten Seite gewendet, auch die Nicht-Identität bzw. die Leere von Selbst und Welt implizieren kann. Hermeneutisch müßte dann im Vorfeld die Idee solcher grundlegenden Offenheit von Existenz in Anschlag gebracht werden, um sich dadurch nicht nur des provisorischen Charakters von Sprache in bezug auf ein ambigues Objekt bewußt zu werden, sondern auch um sich möglicherweise diese Ambiguität – wie im Buddhismus – *leiblich-meditativ* erschließen zu können.

Das Verständnis einer „Dialektik ohne Synthese“ (Merleau-Ponty)<sup>521</sup> bzw. einer guten Ambiguität kommt insgesamt in hermeneutischen Fragestellungen zum Tragen, wenn es nicht darum gehen soll, den Gegenstand unmißverständlich zu identifizieren, was sich grundsätzlich auch für *Adorno* als ein abzulehnendes Projekt erweist. *Adorno* und *Merleau-Ponty* weisen also beide auf den identifikationistischen und oft reduktiven Charakter der Sprache hin, um diese zugunsten des Nicht-Identischen bzw. eines offenen (nicht-instituierten, konstellativen) Sprachmodus zu überwinden. Gerade bei der Erörterung buddhistischer Philosophie und Praxis muß eine solche offene Haltung gefordert werden, um nicht einseitigen Identifikationen zu erliegen, die bekannte Muster des Erkennens und Wissens unkritisch weitertransportieren. Die Einengung und die rigide, verabsolutierende Fixierung auf die eigene Kultur und die eigenen Werte können zu einem „Verstehen“ führen, das die Projektion vertrauter kulturell-identitärer Inhalte auf den Gegenstand impliziert und eher die eigenen Verständnisse reproduziert, als daß die kulturellen Besonderheiten der anderen Kultur sichtbar gemacht werden. Diese Gefahr besteht konkret meiner Meinung nach vor allem in bezug auf ein Verstehen der *Shunyata*- bzw. *Anatman*-Lehre, die – läßt man den meditativ zu realisierenden Erfahrungsaspekt außer acht – z.B. eben als nihilistische Kategorie fehlgedeutet werden könnte. Gerade *Merleau-Pontys* Überlegungen gehen diesbezüglich m.E. insofern in hermeneutischer Perspektive über *Adorno* hinaus, als er den Weg zum Verständnis der buddhistischen Leere anhand des (nicht-nihilistischen)

---

<sup>520</sup> Vgl. Kapitel 3.1.

<sup>521</sup> Vgl. Merleau-Ponty 1986a, S. 129.

Aufweises ontologischer Ambiguität, die in gewisser Weise bei ihm sogar in einer bestimmten „zur Fülle der Welt tauglichen“ Leere des Bewußtseins zum Ausdruck kommt<sup>522</sup>, vorbereiten hilft.

Die beschriebene methodologische Haltung, die hier in Anlehnung an die im dritten Kapitel erörterten problematischen Implikation der Buddhismusrezeption und an die Analyse buddhistischer Theorie und Praxis skizziert wurde, wäre m.E. im allgemeinen für eine (selbst-) kritische Herangehensweise an ein Verständnis des Buddhismus von Bedeutung. Gerade wenn solches Verständnis dann für die erziehungswissenschaftliche Theorie und Praxis „fruchtbar“ gemacht werden soll wie hier. Ein wichtiger Punkt bezieht sich dabei auf Notwendigkeit einer vielschichtigen und differenzierten Analyse, bei der vor allem der eigene kulturelle Standpunkt und die eigenen (pädagogischen) Intentionen bezüglich des Verstehen-Wollens des anderen immer kritisch hinterfragt und vor dem eigenen kulturell-geschichtlichen Hintergrund gesehen werden müssen. Insbesondere im letzten Teil werde ich diesbezüglich bemüht sein, dem komplementären und nicht-reduktiven hermeneutischen Anspruch Genüge zu leisten, wenn dort nach den Zielen und den Möglichkeiten einer (praxisorientierten) Buddhismus-Rezeption aus erziehungswissenschaftlicher Sicht gefragt wird. Das für diese Befragung notwendige kontextuelle Verstehen der buddhistischen Lehre setzt dann eben voraus, sich dieser entlang der oben explizierten hermeneutischen Haltung mittels einer (mit Adorno gesprochen: hingebenden) relativ intensiven Analyse der vielfältigen philosophischen, psychologischen und religiösen Texte angenähert zu haben, so, wie ich es in dieser Arbeit bis jetzt zu tun versuchte. Es wäre sicherlich problematisch, praktizierte man eine Herauslösung einzelner Momente buddhistischer Lehren (z.B. Meditation) aus dem umfangreichen, dann nicht berücksichtigten theoretischen und praktischen Kontext, denn damit könnten wichtige vor allem *intentionale* Bedeutungsdimensionen verloren gehen und es bestünde die Gefahr, ein nicht selten verworren gezeichnetes Bild zu reproduzieren und den Buddhismus so einseitig, stereotyp und identifikationistisch pädagogisch zu instrumentalisieren. Diesbezüglich was es mir ein Anliegen auch den Kontakt zu praktizierenden Buddhisten und Buddhismusforschern zu pflegen, um nicht in die Irre zu laufen – auch angesichts der angesprochenen Übersetzungsproblematik und der u.a. auch damit verbundenen Vielfältigkeit der Interpretation. In bezug auf die pädagogische Auslegung buddhistischer Lehren war in diesen (sicherlich allein nicht repräsentativen) Dialogen eben auch die Frage nach der Kompatibilität zwischen den von mir fokussierten pädagogischen Ansprüchen und den buddhistischen Verständnissen zentral. Überdies ist zu bemerken, daß die buddhistischen Lehren letztlich nur in ihrer Breite zu verstehen sind, wenn man auch bemüht ist, sich dem praktischen Aspekt, also der Meditation nicht nur theoretisch zuzuwenden, was für ein wissenschaftliches Arbeiten zunächst fragwürdig klingt. Wie in dieser Arbeit aber deutlich wurde und noch wird, verstehe ich buddhistische Meditation – wie mittlerweile ja auch viele renommierte westliche Wissenschaftler – generell ja als ein legitimes Erkenntnisinstrument, weshalb ich mich nicht scheue, meine eigene, wenn auch spärliche Praxiserfahrung in die Analyse mit einfließen zu lassen.

---

<sup>522</sup> Merleau-Ponty 1986a, S. 77, vgl. auch die Einleitung zur vorliegenden Arbeit.

Abschließend ist zu erwähnen, daß die methodologische (ambiguitätstolerante) Rahmung überdies auch als hermeneutische Grundhaltung in bezug auf die gesamte vorliegenden Arbeit verstanden werden kann. Es ist entlang der obigen Ausführungen naheliegend, daß ich eine Methodologie präferiere, die sich insgesamt als eine selbstkritische, perspektivische, geschichtliche, kontingente, fragile und vor allem nicht-vergegenständlichende, temporäre und transitorische versteht, auch wenn vielleicht entlang des interkulturellen Vergleichs und des Versuchs einer theoretischen Integration verschiedener kultureller Ansätze einige Zusammenhänge möglicherweise zu positiv erscheinen. Durch die hier präferierte Haltung wird eine Vorgehensweise provoziert, die sich auch von einer Terminologie distanziert, „wie sie sich in der wissenschaftlichen Tradition ausgehend von cartesianischen methodologischen Begründung sicherer Erkenntnis herausgebildet hat.“<sup>523</sup> Wenn ich mich hier gewiß auch Prinzipien wie inhaltlicher und struktureller Stringenz, logischer Folgerung, argumentativer Plausibilität und so reflexiver Kompetenz allgemein verpflichtet fühle und folglich meinen „Verstand“ einzusetzen versuche, um die Arbeit möglichst auf einem wissenschaftlich hohen Niveau zu präsentieren, so kann es m.E. letzten Endes *nicht um die Darstellung einer abgeschlossenen Wahrheit gehen*, die in einer spezifischen Weise auch erziehungswissenschaftlich nur noch instrumentalisiert bzw. verfügbar gemacht werden müßte. Vielmehr geht es um eine behutsame, suchende Bewegung zu einem besonderen, von mir sicherlich persönlich präferiertem Verständnis von Identität und Nicht-Identität, das aber als *eine* Sichtweise für einen kritischen Diskurs zu Verfügung und zur Diskussion gestellt werden soll.<sup>524</sup> Diese Arbeit würde sicherlich immer von einem Mehr an Zeit hinsichtlich des Aufspürens der vielen leider hier unexplizierten Implikationen und hinsichtlich des Auflösens möglicherweise bestehender Widersprüche und Einseitigkeiten profitieren. Da ich aber prinzipiell eben von der grundlegenden unabgeschlossenen Prozeßhaftigkeit wissenschaftlichen Arbeitens und auch von der paralogischen Struktur des Erkenntnisfortschritts ausgehe (und auch die fehlende Zeit leider immer eine Rolle spielt), könnte und dürfte diese Arbeit nie dem Urteil der Abgeschlossenheit und Vollständigkeit anheimfallen. In diesem Sinne verstehe ich mich mit *Norbert Meder* als einen Sprachspieler, der sich der grundlegenden sprachlichen Offenheit bewußt ist; und die vorliegende Arbeit begreife ich dann als *einen* „Spielzug in

---

<sup>523</sup> Meyer-Drawe 1984, S. 17.

<sup>524</sup> Da ich diese Haltung als Hintergrund zugrundelege – auch wenn an einigen Stellen z.B. der Eindruck entsteht, ich hielte weiterhin an einem einseitigen, substantialistischen Verständnis von Selbst und Identität fest – werde ich nicht alle Begriffe, mit denen ich auch diesbezüglich hier umgehe (Subjekt, Selbst, Identität, Autonomie etc.) an jeder Stelle in Anführungszeichen setzen, was ich im Sinne der Annahme des konstruktiven, offenen Charakters von Sprache eigentlich vielleicht praktizieren müßte. Die Möglichkeit vom Umgang auch mit relativen Kategorien und Begriffen wird in dieser Arbeit insbesondere mit der *mahayanischen* Idee der Zwei Wahrheiten, mit der auch z.B. der konventionelle Sprachgebrauch auf spezifische Weise legitimiert werden kann, umrahmt und gestützt.

einem Sprachspiel [...], in dem unser Weltbild hinterfragt wird – ohne den Anspruch vollständig zu sein.“<sup>525</sup>

---

<sup>525</sup> Meder 1987, S. 7.

## 5 Nicht-Identität als Bezugspunkt von Bildungsprozessen

### 5.1 Einleitende Überlegung zum Verhältnis von Buddhismus und (Erziehungs-) Wissenschaft

#### 5.1.1 Zwischenergebnis der Untersuchung

Die im zweiten Kapitel erörterten Identitätstheorien behandeln weitgehend ein Subjekt, dessen Identität in einem intersubjektiven, interaktionalen Kommunikationszusammenhang hergestellt werden und das sich dabei jenseits von Prozessen mechanischer Kulturübertragung als aktiver Akteur begreifen soll.<sup>1</sup> Daß in dem Identitätskonstrukt auch emotionale und leibliche Erfahrungsmomente narrativ-strukturierend und in bewältigender Weise eingebunden werden müssen, wurde als ein notwendig zu explizierendes Faktum in den klassischen und auch späteren pädagogischen Theorien allerdings insgesamt kaum berücksichtigt. – dies natürlich insbesondere auch in transrationaler, identitätstranszendierender Hinsicht. Emotionale und leibliche Aspekte wurden unter rationale Identitätskompetenzen subsumiert bzw. in diesen vernachlässigt und konsequenterweise auch nicht selbst als Basis der Generierung von erweiterten Identitätsverständnissen fokussiert. In den klassischen (neuzeitlich-modernen) Theorien wurden vor diesem Hintergrund noch spezifische, andere Entwicklungspotentiale vernachlässigende teleologische Verständnisse formuliert so wie eine durch Rationalisierung erreichbare „menschlichen Gesellschaft“ (Mead), ein „epigenetisches“ auf Identität gerichtetes Prinzip (Erikson), Ich-Identität als ontogenetisches und phylogenetisches, ebenfalls durch Rationalisierungsprozesse zu erreichendes Ziel (Habermas) oder auch ein aus fortschreitendem Denken resultierende Gerechtigkeitsprinzipien (Kohlberg, s.u.). Das abstrakte Denken hat bezüglich solcher teleologischer Formulierungen eine eindeutig dominante Position, und andere entwicklungstheoretisch relevante Momente geraten aus dem Blick. Vor allem reflexive (sprachliche) Fähigkeiten werden betont, insofern das Subjekt sich selbst in dualistischer, objektivierender, selbstrepräsentationaler Weise (besonders schon bei Mead) zum (einheitlichen) Gegenstand machen und dessen (heute nur noch schwer formulierbare einheitliche) Identität anhand von spezifischen Vermögen (z.B. Rollendistanz, Ambiguitätstoleranz und Frustrationstoleranz) ausgebildet werden soll. In dieser Haltung wird es schwierig, auch emotional-leibliche Momente und darauf ausgelegte Bewältigungs- und Gestaltungsmechanismen in den Theorien zu formulieren, da Rationalität, Denken und Reflexion vor allem mit *identifizierbaren* sprachlich-semantischen Einheiten operieren, welche die konkrete Erfahrung – in der sich in der Regel oft ambivalente, diffuse, verworrene und verschwommene, überlappende emotionale und körperliche beobachtbare Prozesse offenbaren – kaum angemessen erfassen und widerspiegeln können.

Die „Entwicklungspsychologie“ des Buddhismus setzt an einer anderen Stelle an als die im ersten Teil erörterten Identitätstheorien. Man könnte sagen, daß der Buddhismus die ersten Phasen der ontogenetischen Entwicklung voraussetzt bzw. diese nicht in den Blick zu nehmen versucht. Dies hängt auch damit zusammen, daß das formulierte Ziel im Buddhismus nicht eine

---

<sup>1</sup> Vgl. Neumann 1997, S. 82-83.

objektive theoretische Beschreibung ontogenetischer und phylogenetischer Entwicklungsprozesse ist, die den gesamten Lebenszyklus zu erfassen bemüht ist; er will *keine Theorie* darüber erstellen.<sup>2</sup> Wenn der Buddhismus von Transformation und Wachstum spricht, dann ist in soziologischer Hinsicht weniger das nach unserem Verständnis noch nicht erwachsene Subjekt Objekt der Aufmerksamkeit – wenngleich der Buddhismus ebenfalls die Entwicklung hin zu personaler Integrität und einem auf Wachstum gerichteten Selbstvertrauen betont. Vielmehr ist hier eine Entwicklung angesprochen, die erst an einer (schon in intersubjektiven Prozessen ausgebildeten) personalen Identität ansetzt und versucht, diesen Rahmen entlang einer auf Körper, Emotionen und Geist gerichteten selbstkultivierenden Analyse im Sinne einer nicht-anhaftenden, auch auf andere gerichteten Selbsterfahrung zu erweitern. Diese Erweiterung besteht insbesondere darin, leidbringende Emotionen und verwickelnde psychische Mechanismen derart aufzulösen, daß es letztlich überhaupt nicht mehr an weltliche Strukturen in schmerzlicher Weise gebunden ist; und diese Entwicklung setzt eben in der Regel erst bei einem Individuum an, welches ein relativ stabiles Selbstbild bzw. eine personale Identität errungen hat, um dann aber in einer nicht-identifizierenden Haltung die bis dahin möglicherweise entwickelte enge Verbindung zu den habitualisierten Identitätsmomenten aufzulockern. Die buddhistische Psychologie antwortet weiterhin m.E. expliziter auf die Ambiguität und Relativität von Erfahrungswirklichkeiten und von emotionalen Ambivalenzen, indem dort beispielsweise nicht nur den einzelnen emotional, leiblichen (und auch mentalen) Aspekten überhaupt einen Rahmen gegeben bzw. diesen Aspekten meditativ-analytische Aufmerksamkeit geschenkt wird und auch verdeckte Muster des Ergreifens und Zurückweisens aufgedeckt werden, sondern indem hier die Bemühung unterstrichen wird, Verfahren zu entwickeln, die auf eine *Modifikation* und *Transformation* habitueller, für das Subjekt leidhafter emotionaler und mentaler Muster hin angelegt sind.<sup>3</sup> Durch die in den klassischen Theorien feststellbare Überbetonung vor allem auf *Individuation* und Unabhängigkeit angelegter reflexiver Kompetenzen und Bewältigungsstrategien beraubt man sich der Möglichkeit, Raum für solche ambivalenten Erfahrungen und kontemplativ-analytischen Erkenntnisprozesse und auch für eine Verantwortlichkeit zu schaffen, die auf der Erkenntnis einer interdependenten Verbundenheit beruhen könnte, obwohl in den interaktionistischen Theorien das wichtige Moment interdependenter Beziehung schon sprachtheoretisch angelegt ist, aber eben nicht hinsichtlich einer verkörperten Umsetzung thematisiert wird. In den Identitätstheorien sind rationale Ziele und Kompetenzen formuliert, die (zumindest in ihrer moderaten und selbstkritischen, offeneren Form) sicherlich unabdingbar für (in intersubjektiven

---

<sup>2</sup> Hierbei muß, wie im zweiten Kapitel angedeutet, beachtet werden, daß auch der Buddhismus prinzipiell von der Möglichkeit graduellen Fortschritts ausgeht, er aber nicht ein teleologisches Prinzip postuliert in dem Sinne, daß eine phylogenetische und ontogenetische Entwicklung entlang eines vorab festgelegten Ziels und Weges (relativ) notwendig angestoßen und beendet werden könnte. Das „Ziel“ ist insbesondere in den Nikayas und im Mahayana (1.) gar nicht sprachlich eindeutig zu identifizieren bzw. kann es nicht zweckrationalisiert werden. In praktischer Hinsicht ist es vor allem überhaupt das faktische radikale Aufgeben der Vorstellung eines zu erreichenden Zieles, das dann erst Befreiung möglich machen soll; das Ziel kann (2.) somit nicht (wie in den Identitätsansätzen intendiert) allein durch rationale Prozesse hergestellt werden; der Träger dieser zielgerichteten Entwicklung wird (3.) wie dann auch das Ziel selbst grundsätzlich in dessen substantieller Existenz bezweifelt; und schließlich kann (4.) das Ziel gar nicht (endgültig) erreicht werden, da z.B. daß Erlösungsideal im Mahayana eine nie endende Zuwendung zu den Mitmenschen beinhaltet (vgl. Zotz 1996, S. 122) oder auch der Mensch prinzipiell schon die Frucht des Weges (Tathagatagarbha) in sich trägt.

<sup>3</sup> Vgl. hierzu auch de Wit 1998, z.B. S. 45-47, 70-71, 73-76.

Strukturen angelegte) subjekt- und gesellschaftsautonomisierende, für kommunikative und demokratische Entwicklungsprozesse sind. Auch im Buddhismus wird das Denken (Manas) ja als eine notwendige Voraussetzung für eine individuelle und gesellschaftliche Veränderung angesehen.

Entscheidend ist weiterhin, daß die klassischen Identitätsmodelle auch weitgehend – obwohl, wie *Stross* betont, den klassischen Theorien ein pädagogischer Anspruch erst nachträglich beigemischt wurde und dieser nicht intendiert war – für *pädagogische* Ziele verwandt worden sind. Auch in der Pädagogik liegt der Fokus dann auf sprachlich-reflexive Qualifikationsprozesse, die in der Vergangenheit in Richtung einer für erreichbar gehaltenen individuierten (narrativ konstituierten) personalen Identität in Anschlag gebracht wurden. Dabei sind überdies oft eher *inhaltliche* (narrative formulierbare) Aspekte wie Werte, Normen und persönliche Stellungnahmen anvisiert worden, wodurch die (dualistische) Erfahrung von Identität auf einer tieferliegenden Ebene nicht kritisiert werden konnte. Im besonderen Entwicklungsprozesse, die emotional-leibliche Strukturen und Zustände zum Ausgangspunkt haben und die u.a. auch nicht-narrative, nicht-reflexive, nicht-objektivierende Momente hinsichtlich epistemologischer und leidreduzierender, auch Zugehörigkeit und soziale Verantwortlichkeit berücksichtigender (ethischer) Ziele artikulieren, wurden ungenügend reflektiert und umzusetzen versucht. Schon *Schweitzer* wies 1985 darauf hin, daß die frühen Identitätstheorien wie z.B. bei *Erikson* (auch Habermas) vor allem auf Ablösung und Individuation angelegt gewesen seien und daß ein personales Entwicklungsverständnis deshalb so erweitert werden müsse, daß „es neben Ablösung und Individuation auch Bindung, Zugehörigkeit und Verantwortung mit einschließt.“<sup>4</sup> Eine Aufgabe der von diesen Bildern beeinflussten Pädagogik besteht nach *Schweitzer*, wie schon angedeutet wurde, in der Förderung eben solcher Momente intersubjektiven Vernetzungen.

Ich denke, es wird u.a. auch angesichts der globalen Vernetzung zunehmend problematischer, wenn (kulturelle und personale) Identitätsmodelle weiterhin einer starren (natürlich auch gesellschaftlich bedingten) Abgrenzungslogik verpflichtet bleiben. So ist es m.E. begrüßenswert, wenn in vielen (wenn man so will: postmodernen) Theorien ein offeneres Bild von Identität und Subjektivität entworfen wird, das dem schon in den interaktionistischen Theorien auftauchende Moment intersubjektiver Konstituierung deutlicher Rechnung trägt. Das weitere konstruktive Nachspüren solche Prozesse macht es meiner Ansicht nach auch sinnvoll, sich mit „alternativen“ Subjekt- und Entwicklungsverständnissen auseinanderzusetzen, in denen das Zugehörigkeits- und Verantwortlichkeitsprinzip, aber auch das Nicht-Identitische am „Subjekt“ von Anfang an mitgedacht wird. Im Buddhismus ist eine solche intersubjektive Vernetzungslogik explizit und pragmatisch formuliert: die *Pragmatik* erscheint dort, wo die (philosophisch, psychologisch thematisierte) Offenheit und intersubjektive Verbundenheit leiblich erfahrbar gemacht wird. Solche Entwicklungsmodelle buddhistischer Prägung, in denen sogar die von der Pädagogik vorausgesetzte formale Identitätsstruktur in ihrer Grundstruktur dekonstruiert und in denen diese Konstruktion als Ausgangspunkt weiterer sinnvoller (ethischer) Prozesse betrachtet wird, wurde in der Pädagogik fast überhaupt nicht reflektiert (nur am Rande in der Psychologie

---

<sup>4</sup> Schweitzer 1985, S. 12.

wie z.B. schon bei Kohlbergs Stufe 7, oder in der interkulturell perspektivierten Pädagogik bei Braun und Keuffer, s.u.).

Vor allem über *Adorno* und *Merleau-Ponty* wurden die unhinterfragten Voraussetzung eines einseitigen Identitätsdenkens theoretisch sichtbar zu machen versucht. *Adorno* zeigt vor allem, wie sehr die Identitätslogik mit Macht und Zwang auch bezüglich einer individuellen Unterwerfungslogik verbunden ist. *Adorno* versucht die Dominanz des identifizierenden Denkens auszuhebeln, indem er dem sich diesem Denken entziehenden Nichtidentischen durch ein (objekt-rehabilitierendes) konstellatives Verfahren Raum zu geben versucht, in dem auch das Subjekt nicht mehr als ein autonomes und reines Agens erscheinen kann. *Merleau-Ponty* bricht die starre Abgrenzungsstruktur der Subjektivität auf, indem er u.a. die faktische Unverfügbarkeit und die Nicht-Transparenz des subjektiven Raumes aufzeigt und durch die Rehabilitierung der Leiblichkeit bemüht ist, auf präreflexive sinngebende Prozesse hinzuweisen, die dem menschlichen Handeln seinen *auch* nicht-rationalen und nicht-intentionalen Charakter wiedergeben. Dabei entzieht er den (cartesianischen) Subjekten den Status homogener Agenzien, die, ihrer selbst vermeintlich durchsichtig, die Subjekt-Objekt-Spaltung rationalistisch reproduzieren. Durch den Aufweis ihrer Anonymität und selbsteinschließender Unverfügbarkeit wird gleichsam ebenfalls ein Raum eröffnet, der eine Brücke zwischen den Subjekten und eine „Öffnung zur Welt“ schafft, der aber vor allem der intersubjektiven Verbundenheit eine theoretische Grundlage gibt. *Adorno* wie *Merleau-Ponty* rühmen schließlich beide „Sprache nicht länger als Ort der Wahrheit“<sup>5</sup> und weisen so auch kommunikationstheoretische Modelle explizit und implizit zurück, in denen z.B. *allein* Sprache und Denken wie z.B. bei *Habermas* als Medien für Wahrheit, Wahrhaftigkeit und normative Richtigkeit fungieren sollen.

Wenn diese wie auch die u.a. daran anschließenden sozialwissenschaftlichen, pädagogischen und bildungsphilosophischen (Subjekt-) Kritiken zweifelsohne auch fundamental sind, gelangen sie aus buddhistischer Sicht letztlich nicht gänzlich über ihren theoretischen und weiterhin rationalen Charakter hinaus: das Subjekt (auch des Sprechens und Philosophierens) bleibt überhaupt ein *Subjekt*, es wird nur theoretisch, nicht in „leiblicher Reflexion“ (Varela) „hinterfragt“, es bleibt in mentalen, reflexiven Gedankenstrukturen gefangen, und man sieht dort in dieser objektivierenden, dem Denken verhaftenden „Instanz“ trotz Rehabilitierungsmaßnahmen bezüglich des Nichtidentischen (*Adorno*), des Leiblichen und heterogener, interpendenter Subjektstrukturen (*Merleau-Ponty*), des Pluralen und des Nicht-Artikulierten (*Lyotard*), des Kreativen und des Erfindens neuer Sprachspiele (*Meder/Koller*), der flexiblen Dynamisierung der Identität (*Meuter*) weiterhin die alleinige Quelle allen Handelns und Denkens. Und dies nicht so sehr, weil *explizit* (in den lebensweltlichen und wissenschaftlichen Kontexten) an einem solchen Subjektverständnis festgehalten wird, sondern weil vor allem die kulturellbedingte alltägliche *Praxis* ausschließlich in diesem Modus operiert und dann selbst die Kritik ihre Grundlage nicht außerhalb solcher Prozesse zu gründen vermag. Die Kritik, die teilweise in eine (nicht-selbsteinschließende) *Relativität* mündet, kann dann auch zu ethischen Artikulationsproblemen führen, da z.B. das Medium des Denkens und des Sprechens in seiner Begrenztheit zu Recht erkannt wird, aber keine alternativen „Begründungs“-Verfahren zur Verfügung stehen. So ließe

---

<sup>5</sup> Meyer-drawe 1990, S.87.

sich auch eine auf Zugehörigkeit gerichtete Ethik angesichts der theoretisch postulierten Relativität ethischer Standpunkte und der Unvereinbarkeit der Sprachspiele (wie bei Lyotard) nicht mehr auf ein unumstößliches Begründungsmodell errichten. Vielmehr muß auch ethisches Handeln – wie es teilweise z.B. bei *Meder* m.E. angeklungen ist – in seiner partiellen, nicht-universalisierbaren Form als notwendig riskante und fragile pädagogische Bewegung bzw. als ein pädagogisch proponiertes Sprachspiel verstanden werden. Wenn dies so ist, wenn Ethik vor allem nicht mehr rein theoretisch abzusichern, dann muß das Ethische also vielleicht wieder im spontanen (nicht-intentionalen), leibhaftigen praktischen Erfahrungshorizont aufgesucht werden, um es von dort aus dann auch aus pädagogischer Sicht wieder neu thematisieren zu können.

Der Buddhismus (in *all* seinen Ausformungen) spricht viele Themen und Wege der Selbst- und Weltgestaltung an, die m.E. auch in den obenangedeuteten Hinsichten überdenkenswert und notwendig erscheinen. Ich denke, wir können es uns heute, im Zeitalter der „Erziehung nach Auschwitz“ (Adorno)<sup>6</sup> insbesondere nicht leisten, überhaupt irgendeine ernstzunehmende Bemühung ethischer und ethisch inspirierter *epistemologischer* Art zu ignorieren, und der Buddhismus hat sich auch angesichts des in allen Zeiten allgegenwärtigen, durch Krieg, Ignoranz, Selbstbetrug, Haß und Gier verursachten Leidens und bezüglich der Aufhebung dieses Leidens in der Tat schlaue und wohldurchdachte „Gedanken“ gemacht und Wege entwickelt, die m.E. eine große Herausforderung für die westliche Philosophie, Psychologie und die Pädagogik darstellen. Sicherlich geht der Buddhismus einen anderen, uns nicht immer sofort verständlichen Weg, der seiner eigenen Logik folgt. Es ist ein Weg der *Einfachheit* im Sinne geistiger Klarheit und der Reduzierung zu mentaler und emotionaler Verwirrung führender Aktivität, wengleich buddhistische Theorie und Praxis selbst nicht immer einfach ist (Abhidharma, Meditationspraktiken, Philosophie). Es ist ein Weg der *Meditation*, des Transrationalen und des Kontemplativen, obzwar auch rationale und logische *philosophische Analyse* und der geschärfte analytische Blick nach außen und innen die Grundlage kontemplativer und meditativer Entwicklung bilden. Es ist ein Weg der kontemplativ-meditativen *Augenblicklichkeit*, der Jetzttheit, wiewohl Vision, Zukunft, anzustrebende und zu verwirklichende Veränderungen und *kultivierbarer Potentiale*, Übergangsdanken (Transition), Gradualität und Ziele als *Artikulation eines Wollens* trotz des Wissens um die Kontingenz der ontogenetischen und phylogenetischen Entwicklungen dem Buddhismus keine Fremdworte sind (Buddhaschaft, Nirvana, Leidfreiheit, Bodhicitta als Motivation des Weges, Dhyana-Stufen, Bhumi, Gesellschaft von Erleuchteten (Shambhala)). Es ist ein Weg, der im *Mahayana* selbst eigentlich kein Weg ist, denn alles, was erreichbar wäre, wird immer nur in einem konkreten Augenblick als Aktualisierung schon *bestehender Potentialität* erfaßt (Buddhanatur). Es ist ein Weg der unmittelbar zu erschauenden und tief zu verinnerlichenden Dezentralisierung, *Interpendenz* und *Wesenlosigkeit* (Entstehen in Abhängigkeit, Shunyata, Anatman, Konstruktivismus), obschon der Buddhismus die individuellen, subjektiven, objektiven Strukturen und Formen anerkennt (Leid, Psychologie, grundlegende Menschlichkeit, im Psycho-Physischen angelegtes Wachstum) und mit diesen in erkenntnisbeflissener und in einem auch explizit artikulierten, als kultivierbar verstandenen *ethischen Bewußtsein* arbeitet und sie in Richtung eines leidfreieren, *anhaftungsloseren Lebens* aller Wesen zu entwickeln

---

<sup>6</sup> Vgl. Adorno 1971.

trachtet (Shila, Bodhisattva, Bodhicitta, Paramitas, Brahma-Viharas). Es ist danach ein Weg der (normativen, disziplinierenden) Ethik, aber einer Ethik, die auch durch eine epistemologische Analyse der Relativität menschlicher psycho-physischer Subjektivität gestützt wird und so aus einer emotionalen Gesundheit des Menschen resultiert. Es ist ein Weg der *Bewußtseinstiefe*, obgleich alles, was im Subjekt und im Bewußtsein zu finden wäre, als unsere *leiblich* erfahrbare Welt selbst erscheint (Konstruktivismus, Vijnana als Ort der Entstehung und Überwindung der Welt) und diese Welt und das subjektive Bewußtsein gleichermaßen ohne festen Grund, nämlich leer von jeglicher manifester und gedanklich faßbarer Struktur und Form sind (Shunyata). Es ist ein Weg ohne helfenden und strafenden, gesetzgebenden Gott, aber ein Weg, der von der Kraft und dem Einfluß einiger *verwirklichter vorbildhafter Menschen* getragen wird und auch das geistige und körperliche Handeln in einen *Selbstverantwortlichkeit* nicht ausschließenden Kontext interpendenter Beziehungsgeflechte eingelagert sieht. Es ist ein Weg des teilweise Unterscheidens in heilsame und leidbringende Faktoren, in *Nirvana* und *Samsara*, wobei die *Ganzheit des Seins* nicht aus den Augen verloren wird und in allen physischen, emotionalen und geistigen Erscheinungen und Handlungen das zu Erlangende, die Freiheit, erkannt wird (Tantra, Zen). Es ist ein Weg, auf dem Vergänglichkeit, das Leid und der Tod direkt in Augenschein genommen wird, *aber des Leben gerade deshalb ernst genommen und in aller seiner Fülle erlebt und gelebt wird*. In den folgenden Kapiteln gilt es insgesamt, zumindest einige dieser genannten Aspekte aus philosophischer, psychologischer und pädagogischer Sicht zu betrachten. Dabei befaßt sich das nächste Kapitel zunächst mit den hermeneutischen Voraussetzungen, die vor allem auf die Frage der Möglichkeit der wissenschaftlich-sprachlichen Artikulation meditativer Prozesse gerichtet ist.

### **5.1.2 Verstehen des Nichtsprachlichen: Zum (sprachlichen) Verhältnis von Wissenschaft und Meditation**

Nachdem oben ein kurzes Resümee gezogen wurde, geht es also nun vor dem Hintergrund einer möglichen Zusammenführung der spezifischen Identitäts- und Nicht-Identitätsverständnisse um das allgemeine (sprachliche) Verhältnis zwischen Meditation und Wissenschaft. *Ernst Benz* hat sich mit dem Buddhismus auseinandergesetzt, und er fokussierte insbesondere dieses Verhältnis. *Benz* ist der Ansicht eines „der bedeutsamsten Argumente in der missionarischen Apologetik des modernen Buddhismus [sei] der Nachweis, daß die Lehre des *Buddha* mit den Ergebnissen der modernen Naturwissenschaften übereinstimm[e]“ und daß zwischen diesen beiden Traditionen nicht jener Interessenskonflikt bestehe wie in der Auseinandersetzung zwischen Christentum und Wissenschaft.<sup>7</sup> Im Gegenteil – der Buddhismus zeichne sich eben dadurch aus, daß er ermutige zu überlegter Kritik und objektiver Analyse. Man müsse eben nicht einfach an eine höhere Instanz glauben, sondern sei selbst gefordert, die Wirklichkeit der Welt eigenverantwortlich zu überprüfen. Trotzdem betont *Benz*, daß man nicht Gefahr laufen dürfe, den Buddhismus

---

<sup>7</sup> Vgl. Benz 1963, S. 171.

ebenfalls als rein rationalistisches System zu kennzeichnen<sup>8</sup>, auch wenn die Ergebnisse der Wissenschaft mit denen des Buddhismus zu vereinbaren seien. Zum Verhältnis von Buddhismus und Wissenschaft kommt *Benz* letztlich zu dem Schluß:

„Von hier aus erhebt sich der Anspruch, daß der religiösen Einsicht des Buddhismus eine Führerrolle auch gegenüber der wissenschaftlichen Erkenntnis zufällt. Die religiöse Einsicht vermag die wissenschaftliche Einsicht zu dem sittlichen und verantwortungsvollen Leben des Menschen in Beziehung zu setzen. Der Buddhismus umfaßt die wissenschaftliche Erkenntnis, er erschöpft sich aber nicht in ihr, sondern setzt ihre Ergebnisse in Beziehung zu einer sittlichen Lebenslehre und Lebenspraxis.“<sup>9</sup>

Solche Aussagen sind – auch eingedenk der angesprochenen Rezeptionsprobleme – natürlich zu allgemein und bedürfen weiterer (auch über diese Arbeit hinausgehender) Erläuterungen und Untersuchungen, um z.B. zu klären, ob die buddhistische Philosophie tatsächlich als in einem komplementären Verhältnis zu den wissenschaftlichen Identitätstheorien stehend betrachtet werden kann, oder inwiefern Meditation tatsächlich zu einer altruistischen Lebenseinstellung führt. Zunächst interessiert hier allerdings auf einer allgemeineren Ebene, ob und in welcher Weise sich „wissenschaftliches“ sprachliches Vorgehen von den buddhistischen Erkenntnismethoden unterscheidet, um dann im weiteren Verlauf auch anderen, davon abhängigen Fragen nachgehen zu können. Hier soll zunächst das Problem der Artikulation von Erfahrung im allgemeinen und meditativer Erfahrung im besonderen im Mittelpunkt stehen, denn die Sprache ist jenes linguistische Werkzeug, mit deren Hilfe auch Wissenschaft spezifische Erfahrungen in allgemeine intersubjektiv kommunizierbare symbolische Bedeutungseinheiten überführen will.

Buddhistischer Philosophie und Praxis geht es um rationale *und* meditative Aufklärung über konventionell erfahrenes, leidhaftes Alltagsbewußtsein, um mit *Husserl* zu reden, um die radikale Einklammerung und Überwindung der natürlichen, naiven Einstellung in der Lebenswelt, aufgrund deren der letzten Grund von Subjektivität feigelegt werden soll. Aus buddhistischer Sicht geht dies mit der Erfahrung einer Ich-Entgrenzung und einer Verminderung subjektiv erlebten Leidens einher. Im frühen Buddhismus wird dieses Ziel u.a. mit der *Anatman*-Lehre formuliert und im *Mahayana* mit der *Shunyata*-Lehre, wobei beide als „therapeutische“ Mittel zur Aufhebung der Anklammerung an ein Selbst oder Ich kenntlich gemacht wurden. Aus buddhistischer Sicht dient dabei die Meditation als Instrument der *Selbstüberprüfung* und der Einsicht in die Leerheit und weniger als Instrument philosophische Spekulationen, die zwar bedeutsam ist, aber eher vorbereitenden Charakter hat; schon der *Buddha* forderte auf, alle Glaubens- und Denksysteme letztlich an der eigenen (meditativen) Erfahrung zu messen. Dieses Zitat spricht auch für den selbstkritischen Charakter buddhistischer Gelehrsamkeit überhaupt:

---

<sup>8</sup> Diese Gefahr sieht, wie schon erörtert wurde, Volker Zotz. Er betont, daß im Zuge der Buddhismusrezeption das Projizieren vertrauter Inhalte dazu führen kann, daß man im Buddhismus z.B. ein rein rationales System sieht oder es sogar als ein naturwissenschaftliches kennzeichnet. Solche Deutungen sagen tatsächlich mehr über den Interpreten als über das betrachtete System aus (vgl. Zotz 1996, S. 22-23).

<sup>9</sup> Benz 1963, S.179.

„Geht Kalamer, nicht nach Hörensagen, nicht nach Überlieferungen, nicht nach Tagesmeinungen, nicht nach der Autorität heiliger Schriften, nicht nach bloßen Vernunftgründen und logischen Schlüssen, nicht nach erdachten Theorien und bevorzugten Meinungen, nicht nach dem Eindruck persönlicher Vorzüge, nicht nach der Autorität eines Meisters! Wenn ihr aber, Kalamer, selber erkennt: ‚Diese Dinge sind unheilsam, sind verwerflich, werden von Verständigen getadelt, und, wenn ausgeführt und unternommen, führen sie zu Unheil und Leiden‘, dann o Kalamer, möget ihr sie aufgeben.“<sup>10</sup>

Meditation als *persönliche Erfahrung* ist bezüglich der Vergewisserung der Echtheit einer Aussage das verlässlichste Mittel der Erkenntnisgewinnung. Ob Meditation nun im abendländischen Sinne selbst als eine (objektive) Wissenschaft des Bewußtseins, der Identität, verstanden werden kann, hängt u.a. davon ab, ob innere erlebte Zustände bzw. die Leerheit als buddhistisches Entwicklungsziel als Gegebenheiten verstanden werden, die ebenfalls intersubjektiv *kommunizierbar* sind so einer „objektiven“ Überprüfung standhalten bzw. einer (wissenschaftlichen) Gemeinschaft als objektive Grundlage der Verifikation und Falsifikation präsentiert werden können. Nach *Josef Keuffer* scheint beispielsweise die Erreichbarkeit der höchsten buddhistischen Erkenntnisebene eine wissenschaftlich nicht nachzuweisende These zu sein, wenn Philosophie für ihn durchaus Hinweise auf diesen Bereich geben könne.<sup>11</sup> *Ken Wilber* ist z.B. der Ansicht, daß kontemplative und meditative Erfahrungen ebenso zur Sprache gebracht werden können und ebenso überprüfbar seien wie alle nichtempirischen Wissenschaften:

„Die üblichen Einwände gegen die kontemplativen Wissenschaften sind nicht sehr überzeugend. Der häufigste Einwand ist der, daß mystische Zustände privater oder innerer Natur, also »rein subjektiv« und daher nicht öffentlich verifizierbar oder falsifizierbar seien. Das ist ganz einfach falsch; oder wenn es zutrifft, dann gilt es für alle nichtempirischen Wissenschaften, von der Mathematik über Literatur- und Sprachwissenschaft bis hin zur Psychoanalyse und Geschichtswissenschaft. Niemand hat »da draußen in der sinnlich wahrnehmbaren Welt« je die Quadratwurzel aus minus eins gesehen. Das ist ein mathematisches Symbol, das man nur »privat« oder mit dem inneren Auge sehen kann. Aber ausgebildete Mathematiker wissen sehr wohl, was mit diesem Symbol gemeint ist, sie können sich mühelos darüber verständigen und über den richtigen und logischen Gebrauch dieses Symbols urteilen. Auch kontemplative Wissenschaftler können ihre »privaten« Erfahrungen mit ihresgleichen austauschen und auf dem gleichen Wege zu einer Bestätigung oder Zurückweisung kommen.“<sup>12</sup>

*Wilber* verweist über die Zurückweisung der Kritik der Inkommensurabilität auf den Problembereich der Sprache. Zunächst werde kritisiert, daß spirituelle Erfahrungen grundsätzlich nicht in Sprache übersetzt werden könne bzw. nur unzureichend wiedergebe, was die Erfahrung konstituiere oder bedeute. Dies sei aber doch – und *Wilber* rezipiert *de Saussures* Philosophie (s.o.) – ein universelles Problem der Sprache überhaupt, daß sie Wirklichkeit immer nur umreißen könne. So sei die Erfahrung eines Sonnenuntergangs oder eines Liebesaktes selbst in der Poesie nur unzureichend abbildbar, *die Erfahrung sei nicht ersetzbar*. Die Analyse der Philosophie

---

<sup>10</sup> Anguttaranikaya III, 66.

<sup>11</sup> Vgl. Keuffer 1991, S. 257.

<sup>12</sup> Wilber 2001a, S. 330.

*Adornos* und *Merleau-Ponty* hat ja gezeigt, daß immer ein Rest, Nichtidentisches bleibt und daß eben sprachliche Strukturen eine ambiguoſe Realität (Merleau-Ponty) haben, die den Gegenstand nie gänzlich zu umfassen vermögen.<sup>13</sup> So sehr wie ich z.B. den Klang der Violine detailliert beschreiben und in seiner Struktur analysieren kann, so sehr ist die Erfahrung des Tones, der Schwingungen, die sich beim Hören auf meinen Körper übertragen, in dieser (nachträglichen) Beschreibung nicht mitgefaßt.<sup>14</sup> Ebenso bleibt mir die potentielle Modifikation der Geist-Körper-Modalität und das Durchschreiten einzelner psychologischer Ebenen hin zu der Erfahrung der Leerheit ein Rätsel, so lange ich nicht selbst Zeuge bzw. Nicht-Zeuge (da keine konventionelle Identitäts- und Subjekterfahrung mehr existiert) der Erfahrung geworden bin. So, wie sich in unserer wissenschaftlich geprägten Kultur aber beispielsweise aus der Praxis der Musik ein theoretisches Gebäude zur Musik entwickelt hat, so entwickelt sich vielleicht auch zunächst über den Weg der Theorie eine Praxis des Schweigens, über die wir dann ebenso selbstverständlich kommunizieren können wie beispielsweise über die Struktur einer Melodie oder eines Rhythmus'. Das Verständnis eines Sachverhaltes oder eines Objektes hängt demnach auch immer von einer *gemeinsamen* Erfahrung ab, die dann sprachlich artikuliert und kommuniziert wird.<sup>15</sup> Mit *Dilthey* könnte man hier von einem *objektiven Geist* sprechen, der als kulturelle Sphäre des Gemeinsamen die intersubjektiv kommunizier- und verstehbaren Bedeutungsstrukturen repräsentiert und in je spezifischen Kommunikationssituation aktualisierbar macht. So, wie Sprache abhängig ist von gemeinsamen Praxen des Sprechens und Deutens, Miteinanderlebens und Handelns, so ist auch das Verstehen einer kontemplativen Realität bis zu einem gewissen Grad abhängig von ihrem spezifischen gesellschaftlich-sozialen Kontext, innerhalb deren diese Erfahrungen ihren verstehbaren oder auch nicht-verstehbaren Bedeutungsgehalt erlangen:

„Wenn ein Zen-Meister »Leere« sagt, und Sie haben die Erfahrung gemacht, dann wissen Sie, was er meint. Ohne die Erfahrung kann man Wörter häufen, so lange man will, *niemals* werden sie vermitteln, was gemeint ist.“<sup>16</sup>

Eine solche Erfahrung ist natürlich nicht auf einen bestimmten geographischen und kulturellen Bereich beschränkt. Wenngleich ein Land, in dem der Buddhismus viele Jahrhunderte wirksam war und sich im Leben der Menschen, in der Kultur auf verschiedenen Weisen sedimentierte, schon eine gewisse Disponiertheit für meditative Praxis provoziert<sup>17</sup>, kann dieses Verstehen und Nicht-Verstehen prinzipiell in jeder Kultur, buddhistisch oder nicht, auftreten, denn auch wir

---

<sup>13</sup> Umgekehrt bringt Sprache als leibliches Handeln Erfahrung und Bedeutung sicherlich auch mit hervor, sie darf also nicht nur als ein verzerrendes Medium verstanden werden, sondern ist sie konstitutiv für intersubjektive Verständigungsprozesse und die Hervorbringung einer gemeinsam (Erfahrungs-) Welt.

<sup>14</sup> Allerdings kann eine mitgeteilte Erfahrung durchaus lebendige Züge annehmen, wenn beide Person in ähnlicher Weise an einer spezifischen Erfahrung partizipieren konnten. Erzählt mir jemand, wie tief der Zahnarzt gebohrt hat und welchen Schmerz dies verursacht hat, kann ich „spüren“, wie eigene Erinnerung diese Erfahrung sehr lebendig in mir hochsteigen lassen, wenn der Schmerz natürlich auch ausbleibt.

<sup>15</sup> Vgl. auch Wilber 2001a, S. 333-338.

<sup>16</sup> Wilber 2001a, S. 336.

<sup>17</sup> Browns und Englers Untersuchungen zur Meditation zeigen z.B., daß asiatische Schüler einen leichteren Zugang zur Meditation haben als westliche Schüler und auch hinsichtlich der möglichen Stadien den größten Erfolg verzeichnen (vgl. Brown/Engler 1988, und auch Engler 1988). Die westlichen Schüler zeigten in der Untersuchung, daß ihr Denken im Vergleich zu den asiatischen Schülern in der Selbstbeobachtung signifikant zunahm und daß sie sich viel mehr mit Träumereien und Phantasie beschäftigten, als wirklich zu meditieren und Einsichten zu gewinnen.

können uns eine – wenn auch eine uns zunächst weniger vertraute – Erfahrung zu eigen machen: „Es gibt nichts, was man schließlich nicht erreichen könnte, wenn man sich mehr daran gewöhnt hat.“<sup>18</sup> Interkulturelle Philosophie ist in diesem Sinne eine dynamischer Verstehensprozeß, „insofern man für fremde, aber unbestimmt vertraute Denk- und Lebensweisen empfänglich sein kann und vor dem Hintergrund einer zunehmenden Gewöhnung ein Verstehen und Bewußtwerden der Dynamik und Strukturen fremder Lebensweisen vor einem gesamten Kulturhintergrund erwerben kann.“<sup>19</sup> Über solche im habitualisierenden Lernprozeß angelegte (kritische) Integration spezifischer (philosophischer) Denkweisen, die dann ebenso spezifische Erfahrungen und Erkenntnisse vorbereiten und provozieren können, kann dann eben vielleicht auch ein intersubjektiver Aushandlungsprozeß über die Validität dieser dann vielleicht realisierten Erfahrungen anschließen. In diesem auf spezifische, meditative Erfahrungen gründenden Prozeß, der u.a. aufgrund einer hohen sprachlichen, methodisch-analytischen Präzision „wissenschaftlich“ genannt werden kann, ist – neben der Möglichkeit einer vorangehenden Kritik an dem Lehrgebäude selbst – natürlich auch die Möglichkeit der Zurückweisung der Gültigkeit der artikulierten Erfahrung gegeben:

„Die buddhistischen Lehren behaupten, lediglich Beobachtungen des seiner natürlichen Aufmerksamkeit nachgebenden Geistes selbst zu sein. Daher werden die Aussagen des Buddhismus von den buddhistischen Lehrern in aller Regel eher als Entdeckungen behandelt denn als Glaubenssätze oder Lehrmeinungen. Die buddhistischen Lehrer lieben es, ihre Schüler darauf hinzuweisen, daß sie diese Aussagen gerne in Zweifel ziehen dürfen, ja verlangen geradezu von ihnen, sie an ihrer eigenen Erfahrung zu überprüfen, statt sie unbesehen als Credo zu übernehmen. (Natürlich wird man ihnen, falls sie mit einer radikal abweichenden Antwort aufwarten sollten, ganz wie im normalen wissenschaftlichen Lehrbetrieb dazu raten, noch einmal genauer nachzuschauen.)“<sup>20</sup>

Die Anerkennung der Meditation als ein leiblich, offenes *Experimentieren* (Varela) würde die Kluft zwischen westlicher (experimenteller, beobachtender) Wissenschaft und einer analytischen meditativen Achtsamkeitspraxis möglicherweise verkürzen helfen und das Urteil der Inkommensurabilität und Nicht-Kommunizierbarkeit innerer Erfahrungen weniger relevant erscheinen lassen. Ähnlich wie *Wilber* und *Varela* verweist auch *Daniel P. Brown* darauf, daß es möglich ist, über meditative, transrationale Erfahrung zu sprechen, und auch er verweist auf die Kontexthaftigkeit von Erfahrung.<sup>21</sup> Die Möglichkeit, über meditative Erfahrungen zu sprechen, liegt für ihn darin, daß der Buddhismus eine Tradition mit Überlieferungslinien sei, wobei die mystischen Erfahrungen in der Gemeinschaft diskutiert und so auch andern zugänglich gemacht worden seien. In Traditionen, in denen die meditative Praxis sozial organisiert gewesen sei, habe sich eine technische Sprache für die Erfahrungen entwickelt, so daß diese in dem spezifischen Kontext eben zuverlässig und überprüfbar als Gegenstand von Diskussionen hätten fungieren können.

---

<sup>18</sup> Dalai Lama 1991, S. 181.

<sup>19</sup> Yamaguchi 1997, S. 11.

<sup>20</sup> Varela 1994, S. 105.

<sup>21</sup> Vgl. Brown 1988, S. 230-231.

Letztlich bleibt die Frage, ob auch *wir* in unserer Kultur über solche Erfahrungen sprechen können, *ohne* zunächst auf die unmittelbare Erfahrung, wie *Brown* es tut, zurückgreifen zu können. Ich gehe in bezug auf die noch zu erörternden meditativen Stadien davon aus, daß dies zumindest bis zu einem bestimmten Punkt möglich ist. Wir können im vorliegenden Zusammenhang beispielsweise die psychologische und phänomenale Struktur der Stadien diskutieren und die daraus resultierenden Verhaltensmuster erörtern, um dann zumindest theoretische Konsequenzen für die Erziehungswissenschaft zu ziehen. Die Erfahrung selbst ist sprachlich natürlich nicht in gleicher leiblich-geistigen Bedeutung und Reichweite zu vermitteln. Das ist ein Mangel, der grundsätzlich mit dem Sprechen über Erfahrung im allgemeinen und über ein Sprechen über die praktischen Aspekte des Buddhismus im besonderen einhergeht, denn in letzter Instanz bleiben die Erkenntnisse, die sich beispielsweise auf die „Natur des Geistes“ oder auf die „Leerheit“ beziehen aus buddhistischer Sicht, dem gesprochenen oder gedachten Wort faktisch unzugänglich.<sup>22</sup> Daß wir diese Erfahrungen nicht selbst gemacht haben, bedeutet aber nicht, daß eine zunächst theoretische Erörterung keinen Sinn macht. Einzelne Phänomene und Erkenntnisse werden schon durch die philosophische Erörterung des buddhistischen Systems sprachlich prästrukturiert. Das schrittweise Annähern an die Philosophie und das artikuliert Selbstverständnis des Buddhismus vermag durchaus, einen Einblick in diese Strukturen des Wissens zu ermöglichen. Der Weg über eine theoretische Erörterung des Themas ist aus erziehungswissenschaftlicher Sicht sinnvoll. Auch im *Mahayana*-Buddhismus geht in den meisten Traditionen die rationale Analyse der Leerheit den meditativen Stadien voran, wenn hier auch zu betonen ist, daß diese philosophischen Erörterungen in den höheren meditativen Stadien nicht nur einen klärenden, objektiven Effekt haben, sondern bis zu einem gewissen Punkt auch einen „verzerrenden“, wodurch die Meditationserfahrung auf eine spezifische Weise durch die spezifische philosophische Ansicht prästrukturiert wird.<sup>23</sup>

Wenn letztlich angemessen über Meditation gesprochen werden soll, setzt dies voraus, daß eine Auseinandersetzung mit dem „Stoff“ erfolgt. Unterwirft man sich aber den Praktiken und spezifischen Wissensgebäuden bzw. geht man ganz darin auf, so ist die Frage, ob ein gewisses Maß an Objektivität erhalten werden kann, oder ob die Tendenz besteht – wie in jeder Disziplin – , dem ausgewählten Gebiet offener und positiver, vielleicht sogar unkritischer gegenüberzustehen.<sup>24</sup> Aus diesem Dilemma wird es wohl nur schwer einen Ausweg geben, solange man dem Anspruch „reiner Objektivität“, die aber doch wohl nur einem göttlichen Wesen (wenn

---

<sup>22</sup> Vgl. hierzu beispielsweise Zotz 1996, S. 24. In den meisten hier diskutierten buddhistischen Quellen wird dieser Aspekt unmißverständlich hervorgehoben. Dennoch bleibt eine sprachlich-philosophische, auf die Meditation einflußnehmende Vorbereitung, die die Meditation perspektiviert, ein Faktum, das z.B. für den Theravada- und Mahayana-Buddhismus und auch für den Hinduismus gilt (vgl. Brown 1988).

<sup>23</sup> Zum Beispiel ist eine vorhergehende Analyse im tibetischen, insbesondere im tantrischen Buddhismus üblich (vgl. von Brück/von Brück 1996, S. 59-60). Aber auch im Kontext des allgemeinen Mahayana ist eine philosophische Schulung vor der Praxis bedeutsam, was doch z.B. in den Werken Nagarjunas und vielen anderen philosophischen Autoren zum Ausdruck kommt. Im Zen-Buddhismus hat die Praxis (*Zazen*) dagegen Vorrang vor jeglicher philosophischen Analyse. Später wird mit Brown noch deutlich, daß gerade die philosophischen Vorbereitung einen gleichsam „verzerrenden“ Einfluß auf die Sicht innerhalb der Meditation ausüben. Das zeigt, daß, wenn das philosophische System auch plausibel ist, die Sicht auf Identität und Welt in Abhängigkeit von der philosophischen Sichtweise jeweils eine andere Gestalt annehmen kann.

<sup>24</sup> So wie dies tatsächlich beispielsweise den Anhängern der Psychoanalyse vorgeworfen werden kann (vgl. Miller 1993, S. 148-149).

auch keinem im buddhistischen Sinne) zugesprochen werden kann, verpflichtet bleibt. Wenn man nun keine Erfahrungen hat mit Meditation oder diese nicht machen will, so bleibt eben die Möglichkeit, sich an wissenschaftliche Berichte zu halten, die zwar ein Sprechen über Buddhismus mit wissenschaftlicher Sprache praktizieren, die aber selbst wie alle (wissenschaftlichen) Artikulationen eine bestimmte paradigmatische, ethische, politische, disziplinäre Tendenz in sich tragen. Eine solche wissenschaftliche Untersuchung wurde, z.B. von *Brown* durchgeführt.<sup>25</sup> Nach *Brown* können – trotz variierender meditativ-inhaltlicher Merkmale – universale Stadien der meditativen Entwicklung identifiziert werden, die in struktureller Hinsicht aus kulturunabhängigen Einsichten bestehen sollen, insofern hier, vereinfacht dargestellt, eine kulturunabhängige Entwicklung postuliert wird, die von einem stabilen Ich-Stadium bis zu einem Zustand reichen soll, der als von psychologischer Struktur des Subjekts befreit betrachtet wird. Dies sind große Behauptungen. Ähnlich wie *Kohlberg* seine *höheren* moralischen Stufen (Stufe 7) aus psychologischen Lebenszeugnissen universal begründet<sup>26</sup>, so wird bei *Brown* die Existenz höherer Entwicklungspfade hier ebenso u.a. aus *psychologischen Zeugnissen* von „zeitgenössischen Meditierenden“ gewonnen<sup>27</sup>, wobei diese identifizierten Strukturen mit spezifische Verhaltensmustern in Verbindung gebracht werden (z.B. Altruismus). *Browns* zwölfjährige Untersuchung stützt sich also neben systematischen theoretischen und praktischen Untersuchungen zu unterschiedlichen Kontemplationstraditionen (Hinduismus, Hinayana- und Mahayana-Buddhismus) auf *sprachliche* Aussagen von Meditierenden, die Miteinander in Beziehung gesetzt und zu einem theoretischen System entwickelt wurden. Diese sprachlichen Aussagen scheinen ein gültiges Instrument der Analyse zu sein, denn sie „beziehen sich auf wiederholbare innere Zustände, die von jedem identifiziert werden können, der die gleiche Meditation praktiziert.“<sup>28</sup> Wenn diese auch letztlich auch nicht die Erfahrung vermitteln, so läßt sich aus ihnen eine Struktur einer über Identität hinausgehenden psychologischen Entwicklung ablesen. Wichtig ist aber, daß sich *Brown* (wie auch *Wilber*, *Varela* und *Engler* u.a.) selbst auf die Praxis eingelassen hat, um die Beschreibung angemessener systematisieren und bewerten zu können und letztlich überhaupt verstehbar zu machen. Er selbst führte seine Untersuchung zu kulturübergreifenden Meditationsstadien durch, indem er die jeweiligen Sprachen studierte, in denen die Meditationspfade beschrieben wurden, indem er Interviews mit Meditierenden und ihren Lehrern führte und indem er letztlich vor allem auch die Praxis selbst erlernte.<sup>29</sup>

*Bruno Rhyner* kritisiert an *Browns* kulturübergreifendes Stadienmodell (und auch an *Wilbers* Modellen zur Pathologie der höheren Entwicklungsstufen), daß es zu akademisch-theoretisch sei.<sup>30</sup> In der Tat wirken die Ausführungen (in Anbetracht eines doch eher praxis- und erfahrungsorientierten Gebiets) sehr abstrakt (bei *Wilber* manchmal etwas populistisch und bezüglich des Umgangs mit den kontemplativen Traditionen gefährlich undifferenziert), und machen es nicht leicht, die stadienspezifischen Merkmale zu „verstehen.“ Darüber hinaus scheinen

---

<sup>25</sup> Einen Überblick über weitere psychologische Untersuchungen gibt *Goleman* 1997.

<sup>26</sup> Vgl. *Kohlberg/Power* 1981, *Kohlberg* 1997, S. 121.

<sup>27</sup> Vgl. *Brown* 1988, S. 230.

<sup>28</sup> *Brown* 1988, S. 230.

<sup>29</sup> Vgl. *Brown* 1988, S. 230.

<sup>30</sup> Vgl. *Rhyner* 1999, S. 97

sie keine unmittelbare Hilfe für diejenigen zu sein, die sich anhand dieser Ausführungen selbst ein erschöpfendes über den *praktischen Weg* oder gar selbst auf den Weg machen wollen.<sup>31</sup> Die angesprochene Untersuchung von *Brown* erhebt aber weder den Anspruch, die konkrete Erfahrung selbst völlig zu erfassen und so über den Weg der sprachliche erfahrbar zu machen noch eine Beschreibung zu liefern, die den nicht Buddhismuskundigen – wenn dort z.B. von spezifischen Lichterscheinungen gesprochen wird – gänzlich plausibel und transparent erscheinen muß. Vielmehr ist es der (wenn auch abstrakte) wissenschaftliche Versuch einer kulturübergreifenden Systematik meditativer Entwicklungspfade bzw. einer strukturellen Identifizierung kulturinvarianter transpersonaler Entwicklungsstufen. Dies ist meines Wissens die einzige Arbeit in dieser Richtung und dieser Reichweite und deshalb eher Ausgangspunkt für viele kritische Untersuchung als Endpunkt einer als abgeschlossen verstandenen Psychologie. Ich denke für solche – man kann immer noch sagen Vorreiter- – Studien ist ein hohes Abstraktionsniveau durchaus verständlich. *Wilber* erklärt dies für seine Untersuchung mit der Aussage, daß hier mit „Systemen von Systemen von Systemen“ gearbeitet wird, „und eine derartige Koordination kann nur mit „orientierenden Verallgemeinerungen“ vor sich gehen.“<sup>32</sup> Dennoch ließe sich immer fragen, von welchem Nutzen ein Vergleich ist, wenn er zu viele (vielleicht unvereinbare) Systeme enthält und keine konkreten Sachverhalte mehr aufzeigen kann. Auch die vorliegende Arbeit operiert an einigen Stellen sicherlich am Rande der Legitimierbarkeit eines zu abstrakten vergleichenden Vorgehens.

Mit dem obengenannten Problem des sprachlich-wissenschaftlichen Ausdrucks innerer mentaler Zustände ist die bei *Varela* angeklungene Frage nach der Methode der Generierung der zur Sprache zu bringenden Erfahrung bzw. des Wissens verbunden. Die Gültigkeit von Wissen in den kontemplativen Traditionen wird nach *Wilber* nach den gleichen Prinzipien verifiziert wie jedes „echte Wissen“. *Wilber* führt dies aus: An erste Stelle steht hierbei eine Praxis der *Injunktion* (nach dem Motto: „wenn du wissen willst, ob es ein Ich gibt, schau nach“), die in einem spezifischen gesellschaftlichen Kontext steht, der bestimmt, von welcher *Art* das Schauen ist, welches Wissen sich bilden und dann sprachlich artikuliert werden kann. *Keuffer* verweist diesbezüglich auf die in erkenntnistheoretischer Hinsicht begrenzende (aber, wie beim Leib, auch ermöglichende) Struktur der Gesellschaft und zeigt gleichzeitig auf, daß die Veränderung dieser ebenfalls nur durch eine lebendige Praxis auf individueller und gesellschaftlicher Ebene herbeigeführt werden kann:

„Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit ist ein komplexer Vorgang kontinuierlich ablaufender Prozesse. Diese sind dadurch gekennzeichnet, daß in ihnen nur das bekannt werden kann, was bereits bekannt ist, indem nur das gefunden wird, was gesucht wird (sprich: was man finden will). Diese Konstruktion läßt sich nur aufbrechen durch individuelle Entdeckung ihres Zwangscharakters. Nicht gesellschaftliche Strukturen können Lernen, sondern nur individuelle Menschen. Auf gesellschaftlicher Ebene bedeutet dies aber die Forderung nach

---

<sup>31</sup> Allerdings sind die Stadien der Meditation in den Beschreibungen der Traditionen selbst äußerst komplex, wodurch sich natürlich eine ähnlich komplexe Beschreibung ergibt.

<sup>32</sup> *Wilber* 2001b, S. 18.

Strukturen, die solche Lernprozesse überhaupt erst ermöglichen. Diese Strukturen werden aber nicht gewährt, sondern sie müssen geschaffen werden.“<sup>33</sup>

Diese Aussage verweist auf die Bedingtheit des Veränderungsprozesses, der seiner Struktur nach – wie schon bei *Adorno* sichtbar wurde – in der dynamischen Komplementarität und Reziprozität gesellschaftlicher und individueller, bzw. intersubjektiv kommunizierter Erfahrungen besteht. Auch die an das Schauen anschließende *Erkenntnis*, die *Wilber* als zweite Form des Wissens benennt (z.B.: „es gibt kein Ich“, „ich bin dies oder das“), hängt ebenfalls von der Art und Weise der gesellschaftlichen Praxis ab. Das die Erkenntnisse unmittelbar sogar auch in der meditativen Praxis von bestimmtem Wissenspraxen bzw. von Arten des Blickens abhängig sind, zeigt *Brown*, wenn er herausstellt, daß eben „verzerrende Faktoren“ in Form von philosophischen Schulungen und Vorbereitungen Einfluß auf die Erfahrung in der Meditation nehmen – diese Feststellung überrascht dann all jene, die im Sinne der Ewigen Philosophie (*Philosophia perennis*) von einer allen Tradition gemeinsamen, überhistorischen mystischen, transpersonalen Erfahrung ausgingen. Als letztes Gültigkeitskriterium des Wissens nennt *Wilber* die *Bestätigung/Widerlegung* durch eine Gemeinschaft, deren Vertreter die ersten beiden Stränge angemessen und erfolgreich durchlaufen haben, so daß sie als authentische Interpreten der *sprachlich* präsentierten Phänomene fungieren können. So kommt *Wilber* zu dem Schluß:

„da der kontemplative Weg den drei Strängen des Erwerbs von gültigem Wissen folgt, unterliegen seine Ergebnisse denselben Fehlerkriterien, die auf alles echte Wissen angewandt werden.“<sup>34</sup>

Ich stimme dieser Einschätzung zu, wenn ich aber auch darauf hinweisen würde, daß sich die Arten und die Grundlagen des Wissen deutlich unterscheiden können. Jenes Wissen, welches beispielsweise in den Schulen oder an den Universitäten gelehrt wird, ist – wenngleich auch hier sicherlich *Erfahrungen* gemacht werden – nicht immer ein Wissen, das auf empirischer (leiblicher) Erfahrung beruht. Oft wird mit einem abstrakten, „entkörpernten Wissen“ (*Varela*) gearbeitet, das vor allem rationalen und abstrakten (metaphysischen) Überlegungen entstammt und dessen Gültigkeit von ebensolchen rationalen Standards und Praxen abhängt. Dahingegen resultiert meditatives „Wissen“ als leibliches Wissen letztlich aus spezifischen individuellen, non-verbalen transrationalen Erfahrungen, deren Gültigkeit, von außen betrachtet, nicht nur von abstrakten, rationalen, logischen Kriterien abhängt, sondern eher von phänomenologischen Beschreibungen, die in der Lehr-Lern-Situation zwischen Lehrer und Schüler deutlich machen, ob charakteristische meditationsspezifische Zustände erreicht wurden oder nicht; dennoch kann eben die Dreigliederigkeit auch für kontemplatives Wissens postuliert werden. Weiterhin geht es nach *Wit* in kontemplativen Traditionen wie dem Buddhismus nicht nur darum – wie z.B. in der akademischen Psychologie –, Wissen vor allem als intellektuelles Gut anzusammeln, sondern primär darum, den konkreten Menschen mit diesem Wissen zu *verändern*. Es handelt sich

---

<sup>33</sup> Keuffer 1991, S. 333. Die Hervorhebung ist von Keuffer selbst.

<sup>34</sup> Wilber 2001a, S. 342.

also um „das *Kultivieren des Kenners* statt um das Kultivieren der Kenntnisse.“<sup>35</sup> Es geht bei aller Vergleichbarkeit zu wissenschaftlicher Methodik im *Mahayana*-Buddhismus nicht um eine nach außen gerichtete Erkenntnis, die spezifische Zusammenhänge „begreifen“ und vergegenständlichen, objektivieren will, sondern um eine *transformative Praxis*, welche auf nicht-abstraktes, nach innen gerichtetes Gewahrsein basiert und auf die Erlösung des Subjekts vom leidhaften Dasein im Dienste aller fühlenden Wesen ausgerichtet ist.

Abschließend ist für das erziehungswissenschaftliche Vorgehen bezüglich des Verstehens und Artikulierens innersubjektiver Zustände auch mit Blick auf die nachfolgenden Kapitel festzuhalten, daß meditative Erfahrungen vor allem in Form von sprachlichen Zeugnissen untersucht werden und als Anhaltspunkte für spezifische, zumindest theoretisch erkennbare Entwicklungsstrukturen dienen können, wobei es für den Forscher hilfreich ist, die Entwicklung selbst, zumindest in Ansätzen, durchlebt zu haben. Ich gehe also davon aus, daß meditative Erfahrungen (in Abhängigkeit von der Kenntnis ihrer Kontextgebundenheit) ganz allgemein hinsichtlich einer Struktur- und Merkmalsbeschreibung kommuniziert werden können. Es lassen sich entlang erzählungsabhängiger qualitativer Untersuchung beispielsweise intentionale (Bedeutungen, Ziel), phänomenologische (subjektiver Erfahrungscharakter) und psychologische (Entwicklungsstufen, Selbststruktur) Aspekte festmachen, die dann auch im wissenschaftlichen Kontext als Datenquelle zur Sprache verwandt werden können; aber auch eher quantitative Untersuchung lassen sich referieren wie z.B. physiologische und neurologische Auswirkungen der Meditation (Gehirntätigkeit, Atmung, Herzfrequenz).<sup>36</sup> Diese Beschreibungen müssen aber aus buddhistischer Sicht eben abstrakt und teilweise unverständlich bleiben, wenn sich die eigene Erfahrung nicht in der Deskription wiederfindet, und dieses Wiederfinden ist möglich, da meditative Erfahrungen selbst prinzipiell *nicht* kulturell begrenzt sind. Es ist grundsätzlich und insbesondere natürlich auch in unserer Kultur möglich, die kontemplativen Praxen zu erlernen und durch Gewöhnung an diese Erfahrungen dann auch immer geeignetere sprachliche Artikulationsformen zu finden, in denen das Beschriebene mit „Leben“ gefüllt werden kann, wengleich es angesichts des allgemeinen sprachlichen Unvermögens, Erfahrung zu *vermitteln*, auch dann natürlich die Erfahrung nicht ersetzt. Weiterhin ist festzuhalten, daß buddhistisches Sprechen in eher rational-philosophischer Form, wie es u.a. bei *Nagarjuna* zutage tritt, als Ausgangspunkt einer kritischen philosophischen Analyse der *Begrenztheit sprachlicher Artikulationspotentiale* legitimiert werden kann, einer Analyse, die auch als eher logisch-rational vorgehende Prästrukturierung des Translogischen, Transrationalen verstanden werden kann, wengleich auch diese Analyse letztlich in meditativ-kontemplativer Schau kulminieren muß, um ihre Berechtigung zu

---

<sup>35</sup> De Wit 1998, S. 46. Hervorhebung von de Wit (er spricht hier zwar allgemein von kontemplativer, transformativer Psychologie, er meint aber auch die buddhistische Psychologie und Praxis). Natürlich soll auch wissenschaftliches Wissen allgemein eine Verbesserung des menschlichen Lebens bewirken. Allerdings geht es im Buddhismus auch darum, Wissen unmittelbar direkt aus der Erfahrung ohne akademische Umwege zu gewinnen. Insofern das leibliche meditative Wissen direkt zu einer befreienden Erfahrung führen kann, stellt sich das Theorie-Praxis-Problem hier nicht.

<sup>36</sup> Vgl. hierzu z.B. Ebert 1986. Goleman referiert einige neuere u.a. durch Kernspintomographie-Untersuchungen gewonnene neurowissenschaftliche Ergebnisse der (z.B. von Richard J. Davidson), die sich auf die Spezifizierung von Gehirnaktivitäten bei unterschiedlichen Meditationsformen beziehen. Interessant ist, daß anscheinend positive, mitfühlende Emotionen, die in bestimmten Meditationen kultiviert werden können, mit der Aktivierung spezifische Hirnareale korrelieren (nämlich mit dem linken Gyrus frontalis medialis). Die Untersuchungen deuten darauf hin, daß bei regelmäßiger Praxis eine dauerhafte Veränderung der Hirn- und somit der Charakterstruktur bewirkt werden kann (vgl. Goleman 2003, vgl. auch Davidson 2000, 2003).

behalten und ihre tatsächliche Funktion auszuüben. Schließlich kann dieser transrationale Bereich selbst hinsichtlich seines spezifischen Erfahrungsgehaltes, wenn überhaupt, nur in einer besonderen (ambigüenten) sprachlichen Form (z.B. Dichtung (Haiku<sup>37</sup>), Koan, spontanes, nicht-konzeptuelles Sprechen aus unmittelbarer Einsicht) zum Ausdruck gebracht werden kann (siehe Kapitel 5.2.1.1).

### 5.1.3 Zur Verwendung und (bildungstheoretischen) Bedeutung von „Nicht-Identität“

Ab dem nächsten Kapitel werden gezielter Überlegungen angestellt, die der Frage nach der Perspektive einer bildungstheoretischen Fruchtbarmachung buddhistischer Lehren nachgehen. Diese Aspekte werden hauptsächlich vor dem Hintergrund von zwei übergeordneten (ineinander übergehenden) Schwerpunkten thematisiert, nämlich *Erkenntnis* und *Ethik*. Diese Schwerpunkte gehören zur buddhistischen schulungstheoretischen Dreiteilung (Trishiksha) in Erkenntnis (Prajna), Meditation (Dhyana/Samadhi) und Ethik (Shila), die im *Mahayana* zu den *Paramitas* gezählt werden. Den meditativen Aspekt (Dhyana) werde ich hier unter der erkenntnistheoretischen Perspektivierung erörtern. Inhaltlich werde ich entlang dieser der buddhistischen Dreiteilung entlehnten Struktur eigene Schwerpunkte setzen, insofern ich beispielsweise das erste Kapitel weniger dazu nutze, den ohnehin schon erörterten Erkenntnisaspekt (Anatman, Shunyata, Pratitya-Samutpada) weiter nur aus buddhistischer Sicht zu analysieren, sondern um hier entlang einer bildungstheoretisch perspektivierten Gegenüberstellung von *Adorno/Merleau-Ponty* und buddhistischer Lehre schon teilweise angeklungene Übergänge und Grenzen zwischen den Traditionen/Philosophien detaillierter aufzuzeigen. Ebenso werde ich auch in anderen Kapitel diesen Übergang durch philosophische, psychologische und pädagogische Orientierungen zu gestalten versuchen

In allen Kapiteln soll diese Dimensionierung explizit und implizit immer unter einer Hauptperspektive, nämlich *Nicht-Identität*, betrachtet werden. Mit dieser nicht-identitätstheoretischen Perspektivierung, die implizit und explizit bis jetzt diese Arbeit inhaltlich dimensionierte geht es nun nicht um eine neue Theorie. Es ist einfach eine *undogmatische terminologische Rahmung* von theoretischen und vor allem praktisch orientierten (Erfahrungs-) Dimensionen, die weniger unter identitätstheoretisch assoziierte Begriffe wie Einheitlichkeit, Eindeutigkeit, Ordnung, (reflexive und emotionale) Transparenz, Wesenhaftigkeit, Homogenität, substantielle Kontinuität etc. subsumiert werden können, sondern die in gewissen Bereichen (wie Meditation, Erkenntnis und Ethik) Begriffen wie Ambiguität, Nicht-Wissen, Kontingenz, Offenheit, Transitorität und Transzendenz näherstehen. Da es also hier im weiteren Verlauf nicht um die Begründung einer Nicht-Identitäts-Theorie geht, sondern um die Thematisierung von Aspekten, die unverkrampft mit dieser Kategorie gefaßt werden können – so wie auch *Anatman* und *Shunyata* – werde ich nicht ständig bemüht sein, den Bezug zu dieser Kategorie

---

<sup>37</sup> Das Haiku ist eine sehr kurze japanische Gedichtform, die vor allem für den Zen-Buddhismus eine bedeutende Rolle spielt und in dem u.a. anderem auf ungekünstelte Weise versucht wird, die unmittelbare (sinnliche) Einheit zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Mensch und Natur sichtbar zu machen. Der Haiku-Dichter glaubt, daß die Dinge sagbar sind, eben weil der Mensch und die Dinge in dem gleichen Seinszusammenhang stehen.

argumentativ zu legitimieren. Wenn ich aber diese Kategorie entsprechend ihrer eigener Bedeutung in einer offeneren Weise verwenden will, so möchte ich des besseren Verständnisses halber einige Spezifizierungen vornehmen.

Der Begriff Nicht-Identität zielt und zielt im weiteren auf Aspekte, die in gewisser Weise alle einem *identifizierenden Denken zuwiderlaufen*, sich nicht auf einfache Weise subsumieren lassen, sich des reflexiven, rationalen und organisierenden Zugriffs entziehen und dadurch auch eine einheitlich gefaßte personale Identität irritieren und überschreiten können. In begriffskritischer Hinsicht reduziert identifizierendes Denken das *Besondere* und Unmittelbare einer Erfahrung, das sich vor allem in allgemeinen Begriffen nicht wiederfindet; die Einheit von Begriff und Ding löst sich auf. Damit ist die wichtige identitätstheoretische Problematisierung von *propositionaler Identität* angesprochen. Diese meint vornehmlich das intellektuelle Verknüpfen von Ding und Begriff eines sich als relativ einheitlich erlebenden Subjekts. Diesbezüglich läßt sich mit *Habermas* unterscheiden zwischen „der Identität, die Dingen und Ereignissen propositional zugeschrieben wird, und der Identität, die Personen für sich in Anspruch nehmen und im kommunikativen Handeln behaupten.“<sup>38</sup> Die propositionale Haltung nimmt das Subjekt auch sich selbst gegenüber ein, was in narrativen, selbstthematizierenden Identitätsprozessen zum Ausdruck kommt. Propositionale Identität ist also Teilaspekt der personalen Identität, und zwar vor allem des zuschreibenden (narrativen) Identitätskomplexes. Auf der propositionalen Ebene tauchen ganz eigene (philosophische) Inkonsistenzen und Probleme auf. Diese Identität unterscheidet sich von der personalen dadurch, daß sich personale Identität hauptsächlich auf die erfahrene, leibliche, emotionale und geistige Kontinuität, Konsistenz und Kohärenz des Subjekts selbst bezieht, propositionale aber vornehmlich auf die konstruierte Identität von theoretischen, geistigen Strukturen und (geistig vermittelten) Objekten überhaupt. Die Verbindung dieser beiden Ebenen kommt im Buddhismus in besonderer Weise zum Vorschein, indem diese beiden Ebenen in einer soteriologischen Perspektive durch eine Negation zusammengefügt werden: Die rationale philosophische und dann meditativ-kontemplative Relativierung der propositionalen Prozesse (und Aussagkräftigkeit) soll zur intuitiven Einsicht in das nicht-dualistische Namenlose (*Shunyata*) führen. Wichtig ist hier u.a., daß die Kritik am Denken wie bei *Adorno immanent*, also innerhalb des Denkens selbst in Anschlag gebracht wird, um den Raum für das Nicht-Identische zu öffnen. Obwohl also Vernunft und Rationalität auf spezifische Weise (teleologisch, soteriologisch, entwicklungspsychologisch, ethisch) als untauglich begriffen werden, führt die immanente Kritik insbesondere aus buddhistischer Sicht zur ihrer möglichen Transzendierung.

Die Erreichung dieses Ziel ist im Buddhismus allerdings nicht nur von immanenter rationaler Kritik abhängig, sondern auch und vor allem von einer kultivierungsbeflissenen Fokussierung *leiblich-emotionaler* Prozesse und Erfahrungen, die ebenfalls auf eine sich dem identifizierenden Denken entziehende Weise dem Nicht-Identischem näherstehen, wie mit *Merleau-Ponty* deutlich gemacht werden konnte. Leiblich-emotionale Erfahrungen, die von einem je Besonde-

---

<sup>38</sup> Vgl. Habermas 1995, S. 23. Er schreibt hierzu: „Mit Dingen und Ereignissen (und abgeleiteter Weise auch mit Personen und deren Äußerungen) nehmen wir in propositionaler Einstellung, also immer dann, wenn wir eine Aussage über sie machen (oder verstehen), eine Identifikation vor. Dafür verwenden wir Namen, Kennzeichnungen, hinweisende Fürwörter usw.“ (Habermas 1995, S. 20).

ren abhängig sind (individuelle Dispositionen, Kontext, Qualität etc.) so wie z.B. das Leidempfinden, können kaum adäquat mit allgemeinen Kategorien beschrieben oder verallgemeinert werden, was im schlimmsten Falle aufgrund der historisch bedingten Dominanz des Denkens überhaupt zur (bildungstheoretischen) Annihilierung solcher Aspekte führen könnte. Das Leiden läuft dem Identitätsdenken zuwider: „Die kleinste Spur sinnlosen Leidens in der erfahrenen Welt straft die Identitätsphilosophie Lügen, die es der Erfahrung ausreden möchte [...]“<sup>39</sup> Allein die Thematisierung des körperlichen und mentalen Leidens kann so, wie gezeigt, mit Adorno als Thematisierung von Nicht-Identischem bezeichnet werden, so wie ebenfalls die Thematisierung von emotionalen Aspekten überhaupt (wenngleich es aus buddhistischer Sicht sicherlich in praktischer Hinsicht nicht darum geht, Emotionen als das Nicht-Identische bzw. als das andere der Vernunft freien Lauf zu lassen, sondern die Aufmerksamkeit unmittelbar auf sie zu lenken, um ihre Substanzlosigkeit zu erkennen und „heilsame“ Emotionen zu fördern und zu kultivieren). In diesem Sinne verweist z.B. auch Mitgefühl (Karuna) als besondere Emotion im intersubjektiven Kontext ihrer praktischen Kultivierung auf Nicht-Identität: einmal überhaupt als Emotion und dadurch als das andere des Denkens, zum anderen hinsichtlich des ethischen Aspektes des mitfühlenden, nicht-anhaftenden, nicht-egozentrischen *Übergreifens* von einem „Subjekt“ aufs andere. Dies wiederum deutet einerseits hin auf die (meditative) *Praxis* einer *leiblich fundierten Ethik* im Gegensatz zur Praxis einer rational konstituierten Ethik oder Moral (wie bei Kohlberg), die von der Treffsicherheit prinzipiengeleiteter Urteile abhängig ist. Andererseits liegt im Übergreifen schließlich aus buddhistischer Sicht das Nicht-Identische als *Nicht-Selbst* (Anatman) oder als *verkörperte Leerheit* (Shunyata). Die ethische Dimension des Buddhismus ist durch die *Leerheits-* und *Anatman-Doktrin*, wie gezeigt wurde, nämlich eng verbunden mit der Überwindung egozentrischer Subjektstrukturen und mit der Überwindung eines auf Abgrenzung ausgerichteten Identitätsverständnisses, das gewöhnlich allein an ein durch das Denken generiertes narratives Selbstkonzept gebunden bleibt.<sup>40</sup> Entlang dieser nicht-identitätstheoretischen Dimensionierungen kann nun festgehalten werden, daß es in bildungstheoretischer Hinsicht hier im folgenden hauptsächlich weniger um die nur rationale Vermögen unterstützende Bildung eines wie auch immer qualitativ bestimmten, einheitlichen Identitätssubjekts geht, was pädagogisch nicht nur angesichts der gesellschaftlichen Vielschichtigkeit und Relativierbarkeit eh nicht mehr Ziel sein kann, was mit Blick auf die „Postmoderne“ deutlich gemacht wurde, sondern um die Fokussierung einer theoretischen *und* leiblich-praktischen Öffnung der (inhaltlichen und, damit verbunden, formalen) Identitätsgrenzen, die unmittelbar mit einer *ethischen Perspektive* verbunden sein kann. Diese Öffnung muß aus buddhistischer Sicht weiterhin vor dem allgemeinen Hintergrund der grundlegenden *Akzeptanz einer Kultivierbarkeit* bzw. Transformierbarkeit eines (transitorisch verstandenen) Subjekts gelesen werden, insofern entlang empirischer Erfahrung einfach von der Praktikabilität der ethischen Dimension und der damit verbundenen rationalen, emotionalen und meditativen Fähigkeiten ausgegangen wird. Schließlich kann der Hauptmodus der Kultivierung eben als ein *leiblicher Modus* bestimmt werden, insofern sich das hier gemein-

---

<sup>39</sup> Adorno 1975, S. 203. Hervorhebung von B.P.P.

<sup>40</sup> Aufgrund der übergreifenden Funktion des Begriffs kommt Nicht-Identität in dieser Weise zwar in der buddhistischen Anatman- oder Shunyata-Lehre zum Ausdruck, verstehe ihn aber nicht als damit identisch; dennoch nimmt sicherlich diese spezifische Verwendung des Begriffs hier eine zentrale Stellung ein.

te (auch ethische) Handeln im Gegensatz zu rationalem und kommunikativem Handeln vor allem auf dem „Grund“ eines emotional-leiblichen, weil meditativ-kontemplativen, nicht-abstrakten Kultivierungsmodus konstituiert.

Noch ein abschließendes Wort zum Verhältnis von Identität und Nicht-Identität. Identität soll in komplementärer Weis als um Nicht-Identität *erweitert* betrachtet werden, wobei (im Gegensatz z.B. zu Habermas) Nicht-Identität in dieser Arbeit, wie deutlich wurde, als immanentes Moment der Identität bildungstheoretisch hervorgehoben werden soll. Identität bezieht sich als Rahmenbegriff für ein auch artikuliertes Selbsterleben auf den konkret sich erfahrenden und sich mit verschiedenen geistigen und körperlichen Erlebensdimensionen identifizierenden Menschen, der permanent auch auf oft nicht-identifizierbare, nicht-konzeptualisierbare Erfahrungen antworten muß, die ihn umgreifen und negieren. Aus buddhistischer Sicht sind solche nicht-identischen Momente der Subjektstruktur selbst inhärent bzw. gründet sich das Identitätserleben vollständig auf den offenen Verband der *Skandhas* bzw. auf *Shunyata*. Identität und Nicht-Identität sind insbesondere aus dieser hier interessierenden Sicht dialektisch verschränkt: Identität gibt es aus diese Sicht gerade nur vor dem Horizont nicht-wesenhafter bzw. bedingter identitätskonstituierender Faktoren, und diese Faktoren (als nicht-identische, weil ohne dauerhaften Wesenkern und ohne übergeordnetes Selbst) machen wiederum nur Sinn für ein Identisches, das durch sie konstituiert wird und das vor allem auf der empirischen Ebene ausweisbar ist.<sup>41</sup> Die Dekonstruktion, welche u.a. die Fragmentarität offenlegt, unterminiert demnach nicht Identität, sondern erkennt Identität als deren notwendiges Komplement, ohne das die Fragmente (und die Dekonstruktion selbst) keinen Sinn ergeben. Wenn ich dann in dieser Arbeit weiterhin von „Subjekt“ und „Identität“ spreche, ist dieses Verständnis entlang der Akzeptanz dieses buddhistischen Standpunktes impliziert.

Auch in einem anderen Kontext ist eine Verschränkung von Identität und Nicht-Identität allgemein bedeutsam. Schon in interaktionistischen Theorien von *Mead* und *Goffman*, in der psychoanalytischen Theorien von *Erikson* und soziologischen von *Habermas* ist der andere prinzipiell (als das Nichtidentische) konstitutiv für personale Identität (wengleich das Moment des Nicht-Identischen in den hier erörterten Bedeutungen sicherlich nicht genügend reflektiert wurde). Umgekehrt kann sich erst über die Identität des einzelnen und dessen Anerkennung der andere als (für mich Nicht-Identisches, für sich Identisches) Subjekt erfahren. Die Verschränktheit von Identität und Nicht-Identität zeigt sich weiterhin in *entwicklungspsychologischer* Hinsicht einfach darin, daß personale Identität (als Erleben grundlegender Kohärenz und mentaler und emotionaler Stabilität und als notwendige reflexive Entwicklungsebene) auch im Buddhismus die individuelle Voraussetzung bildet, um im Sinne einer Überwindung zu eng gefaßter (egozentrischer) Subjektstrukturen voranzuschreiten. Schließlich zeigt sie sich dann auch in ethisch-moralischer Hinsicht zunächst allgemein insofern, daß sich moralisches Handeln z.B. bei *Kohlberg* einerseits auf der Basis einer integrierten moralischen Persönlichkeit konstituiert (z.B. Entwicklung spezifischer kognitiver Fähigkeiten, differenzierte Realitätssicht), andererseits die Fähigkeit zur Rollenübernahme erfordert, wodurch u.a. die Erwartung der *anderen* an-

---

<sup>41</sup> Dies ist eben Basis der erörternden Madhyamaka-Philosophie, die zwischen zwei Wahrheitsebenen unterscheidet und dabei auf der relativen Ebene den – wenn auch identitätslosen – psycho-physischen Faktoren ihre Bedeutung für das alltägliche Selbsterleben nicht abspricht.

tiziert und wiederum in die eigene Handlung integriert werden. Vor dem Hintergrund dieser Sichtweise geht es also insgesamt nicht um eine einseitige bildungstheoretische Fokussierung in Richtung Nicht-Identität, sondern um das Aufzeigen der grundlegenden Durchdrungenheit bzw. Komplementarität von Identität und Nicht-Identität, die in den frühen Identitätstheorien insbesondere hinsichtlich der hier interessierenden Perspektive nicht genügend berücksichtigt wurde.

## 5.2 Nicht-Identität als Erkenntnistheoretisches Bildungsmoment

Ich möchte im folgenden den buddhistischen Erkenntnisaspekt auf einer bildungstheoretischen Ebene zunächst im Vergleich zu europäischer Philosophie erörtern. *Prajna*, Erkenntnis, ist mit die wichtigste Säule *mahayana*-buddhistischer Lehre, wobei sie mit den Aspekten *Shila* und *Dhyana* unauflöslich verbunden ist. *Prajna* steht in direkter Verbindung mit den anderen Aspekten *Shila* und *Dhyana*, insofern die disziplinäre (normativ-) ethische und die meditative Ausrichtung über eine Beruhigung und Sammlung des Geistes jene Sammlung und Klarheit vorbereitet, die für das Erlangen der intuitiven, nicht-dualen, nicht-konzeptuellen Erkenntnis unabdingbar ist. Wie vielfach deutlich wurde, findet sich im Buddhismus eine Zweiteilung zwischen konventioneller und höherer Erkenntnis, die sich in bestimmter Hinsicht beide noch von einer weiteren, davorliegenden Wissens Ebene naiver oder *falscher Ansichten* und Anschauungen in qualitativer Hinsicht unterscheiden lassen; diese wird schon im frühen Buddhismus mit dem Begriff *Drishti* (P.: *Ditthi*) zum Ausdruck gebracht, wenn Ansicht ohne den Zusatz „recht“ (Ssk.: *Samyak*, P.: *Samma*) gebraucht wird. Die größte Verfehlung besteht hier in der Persönlichkeits- oder Ich-Anschauung, die sich als Annahme einer ewigen Fortexistenz des Ich (Eternalismus) oder als Vernichtungsglaube (Nihilismus) des Selbst äußern kann. Die Ebene naiver Anschauungen kann verlassen werden durch das Betreten der zweiten Ebene des intellektuellen Wissens (*Nana/Inana*) oder der Reflexion (*Vitarka*). Hier kann *Prajna* (P.: *Panna*) auch im Buddhismus zunächst in *konventioneller philosophischer* Einstellung gezielt vorbereitet werden.<sup>42</sup> Schließlich wird die Ebene der intuitiven Erkenntnis erlangt, wenn die begrenzten Methoden der zweiten Ebene überwunden werden. *Govinda* bringt die charakteristischen Merkmale dieser drei Ebenen auf den Punkt und markiert so auch die in den folgenden Kapiteln weiter herauszustellende Differenz der Erkenntnisebenen, wenn er schreibt:

„Obwohl strenggenommen alles Wissen subjektiv ist, d.h. auf individueller Erfahrung, Beobachtung und Gedankenkombination beruht, können wir den ersten Wissensgrad als im engeren Sinne «subjektiv» bezeichnen, nämlich insofern es das erlebende Subjekt betont; und in ähnlich begrenztem Sinne können wir den zweiten Grad als «objektiv» bezeichnen, während der dritte Grad die Vereinigung von Subjekt und Objekt darstellt. Das «begrenzt-subjektive» Wissen ist mit den augenblicklichen Problemen der sinnlichen (körperlichen) und emotionalen Seite unserer Existenz beschäftigt. Der zweite Grad, der dem intellektuellen Wissen entspricht, betont die Objekte unserer Wahrnehmung, indem er sie von dem wahrnehmenden Subjekt abstrahiert (nur in diesem relativen Sinne können wir von «objektivem» Wissen sprechen) und beschäftigt sich mit Wissenschaft und Philosophie, den Problemen der Erscheinungswelt, die als «Dinge» oder «Begriffe» dargestellt werden, d.h. als materielle oder gedankliche Einheiten, begrenzt durch Form oder Definition. / Intuitives Wissen, das den dritten Grad bildet, ist frei von Parteilichkeit, Vorurteil oder Dualismus: es hat die Extreme der Subjekt- oder Objektbetontheit überwunden und führt zu

---

<sup>42</sup> Sicherlich findet sich aus buddhistischer Sicht die konventionelle Ebene oft eben auch mit falschen Ansichten wie dem Ich-Glauben vermischt, sie kann und muß aber auch als Basis für den Übergang in eine andere, höhere Erkenntnisform angesehen werden, wie z.B. ja bei Nagarjuna betont wurde.

einer integralen Weltanschauung, zum Erlebnis eines kosmischen Bewußtseins, in dem das Unendliche nicht bloß verbegrifflicht, sondern verwirklicht wird.<sup>43</sup>

Ich sehe die Erziehungswissenschaft vor die Aufgabe gestellt, dieses Postulat einer u.a. in *Shunyata* zum Ausdruck kommenden Erkenntnis (Prajna), soweit es geht, philosophisch oder psychologisch zu ergründen, um es nicht schon im Vorfeld als ideologisch und unwissenschaftlich abzutun. Wie noch deutlicher wird, gibt es vor allem von psychologischer Seite seriöse und vielversprechende Bemühung, buddhistische Theorie und Praxis hinsichtlich des erkenntnistheoretischen Aspekts und des Aspekts der Aufhebung neurotischer, aber vor allem existentieller Leiden auszuloten.<sup>44</sup> Der Buddhismus erscheint dabei zunächst als ein System, das auf der individuellen, personalen Ebene operiert, insofern es in erster Linie nicht darauf angelegt ist, auf der gesellschaftlich-politischen Ebene wirksam zu werden – wiewohl viele der heute lebenden einflußreicheren Vertreter der buddhistischen Traditionen, bemüht sind, auch auf dieser Ebene einen positiven Wandel in Richtung Mitmenschlichkeit, Verstehen und internationale Solidarität herbeizuführen<sup>45</sup> und das *Mahayana* insgesamt ja explizit auf das Leiden in der Welt ausgerichtet ist. Ob sich nun die Erziehungswissenschaft ihrerseits bemüht, sich einem Dialog zu öffnen, hängt m.E. vor allem davon ab, wie das Verhältnis zwischen Rationalität und unmittelbarer transrationaler Erkenntnis bzw. diese letzte Erkenntnisform vor einem wissenschaftlichen (philosophischen) Hintergrund eingestuft wird. Bei der Klärung dieser Frage könnte es sich eingangs als hilfreich erweisen, inhaltliche (philosophische) Übergänge, aber auch (epistemologische) Divergenzen aufzuzeigen.

Diesbezüglich kann m.E. vor allem in dem konkreten Versuch, das Denken mit dem Denken an seine Grenzen zu bringen und die (naiv) konventionelle, alltagsweltliche Subjektvorstellungen zu problematisieren, eine Haltung gesehen werden, die eine auch bildungstheoretische Brücke zwischen Buddhismus und europäischer Philosophie möglich macht, insofern sich das reflektierende Subjekt der methodologischen Grenzen seiner (rein abstrakten, identifizierenden, dualistischen) Erkenntnisgenerierung bewußt wird und über deren Einschränkung explizit und implizit einer anderen Erkenntnisebene (auch bildungstheoretisch) Raum geben kann (d.h., wenn das Subjekt nicht in Nihilismus verfällt, weil es aufgrund des Fehlens systematischer Methoden diese Ebene im Zuge rationaler Dekonstruktion nicht erkennt). Das Aufzeigen dieser philosophischen Brücke und deren Grenze erleichtert es möglicherweise, den buddhistischen Erkenntnisbegriff aus einer philosophisch erweiterten Perspektive zu erfassen oder zumindest diese Perspektive vorzubereiten oder überhaupt auch erziehungswissenschaftlich thematisierbar

---

<sup>43</sup> Govinda 1992, S. 48 („“ markiert einen Absatz). Dabei ist von Bedeutung, daß Prajna (Pali: Panna/Panninriya) vom Verstehen über Erkennen und Wissen bis zur höchsten Erkenntnis in die Struktur der Wirklichkeit reicht (vgl. Govinda 1992, S. 160).

<sup>44</sup> M.E. ist hier vor allem das „Mind and Life“ Institute zu nennen, daß u.a. von Francisco Varela gegründet wurde. Hier ist man in besonderer Weise bemüht, die Erforschung des Geistes vor dem Hintergrund der wissenschaftlichen westlichen und der buddhistischen Tradition voranzutreiben, auch um die ethische Tragweite vor allem der buddhistischen Meditationspraktiken angesichts der gesellschaftlichen Probleme unserer Zeit auszuloten. Viele hochrangige Wissenschaftler wie Daniel Brown, Richard J. Davidson, Daniel Goleman, Eleanor Rosch, Charles Taylor, Arthur Zajonc u.v.a. haben sich diesem Unternehmen verpflichtet (siehe [www.mindandlife.com](http://www.mindandlife.com)). Im Rahmen dieser Bemühungen sind einige sehr interessante interdisziplinäre, interkulturelle Arbeiten entstanden (vgl. Hayward/Varela 1996, Varela 1998, Goleman 2001, 2003).

<sup>45</sup> Allen voran der Dalai Lama, aber auch der Friedenspreisträger Daisaku Ikeda (siehe Anhang).

zu machen. Dafür werde ich u.a. hier auf die im vierten Kapitel erörterten philosophischen Arbeiten *Adornos*, aber hauptsächlich *Merleau-Pontys* zurückgreifen.

### **5.2.1 Bildungstheoretische Reflexionen zur Nicht-Identität im Anschluß an Merleau-Ponty und Adorno und im Übergang zu buddhistischer Theorie und Praxis**

Es muß ein peripheres Unternehmen sein, hier auf der Grundlage der jeweiligen explizierten philosophischen Verständnisse im folgenden eine vergleichende Stellungnahme über das bildungstheoretische Verhältnis zwischen Buddhismus, *Merleau-Ponty* und *Adorno* abzugeben. Dennoch ist es mir wichtig, hier einige unterschiedliche Theorieaspekte in bildungstheoretischer Hinsicht unter die Perspektive buddhistischer Erkenntnislehre zu bringen, wobei ich hier den *Verbindungspunkten* von einer dekonstruktiv-sprachlichen Ebene aus bis zum Fokus der erkenntnistheoretischen Wendung zum Leiblichen hin nachgehen werde.

#### **5.2.1.1 Bildung als sprachliche Dekonstruktion (Selbst-) identifizierenden Denkens**

Was können die erörterten philosophischen Aspekte in den Arbeiten *Merleau-Pontys* und *Adornos* vor dem Hintergrund einer buddhistisch inspirierten *praktischen* Gesamtorientierung bildungstheoretisch bedeuten? Bevor ich dieser Frage zunächst hauptsächlich in bezug auf *Adorno* nachgehen werde, sollen eingangs einige allgemeine Hinweise zum Verhältnis zwischen *Adorno* und *Nagarjuna* gegeben werden. Wie deutlich wurde, bemüht sich *Adorno* um ein Denken, durch welches das Besondere, das andere des identifizierenden Denkens bzw. das Nicht-Identische nicht unter allgemeinen Kategorien zugunsten einer Identitätswahrung deformiert wird. In dieser allgemeinen Wendung zum Nicht-Identischen kann – wenn man dabei u.a. auch für *Nagarjuna* konstatiert, daß er in seiner Kritik an allgemeinen dualistischen Kategorien wie z.B. „Gegenwart“, „Identität“ oder „Entstehen“ immer ihr Gegenüber und damit ein *spezifisches* Besonderes, nämlich die nicht zu identifizierende Leerheit, offenlegen will – mit *Mall* und *Hülsmann* eine Parallele zwischen *Adorno* und *Nagarjuna* gesehen werden.

„In dem dialektischen Denken von Adorno und Nagarjuna wird auf dem legitimen Einspruch gegen ein Denken insistiert, das das Bewußtsein von Nichtidentität reduktiv mißhandelt. Sowohl bei Adorno als auch bei Nagarjuna ist das Nichtidentische das Begrifflose. Positiv ist es nicht zu gewinnen.“<sup>46</sup>

*Nagarjuna* und *Adorno* sind bemüht, eine dialektische Haltung in Anschlag zu bringen, die die Grenze positiver (allgemeiner) Bestimmungen, auch der Bestimmung nämlicher Dialektik, nicht unterschlägt. Sie verzichten darauf, auf einer Identität zwischen Begriff und Phänomen zu beharren und öffnen dadurch den Raum für Erfahrungsaspekte, die zuvor mit der identifizierenden Haltung aus dem Blick geraten sind. Es ist dies eine Dialektik, welche die Erkenntniskraft identitätsbeflissener Vernunft verwirft, ihre Grenze aufzeigt, ein anderes Sprechen provoziert und

---

<sup>46</sup> Mall/Hülsmann 1989, S. 70-71.

die vor allem bei *Nagarjuna* letztlich auf einen Weg zum Nicht-Sprachlichen verweist, wengleich beide auch die Unversöhnbarkeit zwischen (bei Adorno insbesondere auch individuellen und sozialen) Positionen herzustellen bemüht sind:

„Die Dialektik Nagarjunas wurde zur Quelle des Mystizismus jenseits des religiösen Dogmatismus und des intellektuellen Formalismus. Die Negation stellt das Scheitern der Vernunft dar. Dies ist zugleich ein Hinweis auf den Weg zur Intuition. Das Urteil von der Leerheit aller Dinge besitzt eine negative Valenz nur für das Denken, die Vernunft. Die Leerheit ist in sich selbst jedoch eine namenlose, aller Begrifflichkeit entthobene Unmittelbarkeit. Das Letzte des Denkens, der Sprache ist selbst darin nicht enthalten, sondern im Schweigen als ebenbürtige Seinsweise wie die des Sprechens. / Es ist nicht unproblematisch, den europäischen Ausdruck Dialektik auf das Denken Nagarjunas anzuwenden; denn seine Philosophie verzichtet auf eine positive Synthese. Er wendet Dialektik weder als eine eristische Methode im Sinne bloßer Disputation an noch mit der Intention, darin die letzte Wahrheit zu erblicken. So gerät die Dialektik zur Vorbereitungsübung für die Einsicht in das Namenlose. Ihr Ziel liegt jenseits einer jeden Entweder-Oder-Logik. Aus dem Gesagten folgt, daß es eine gewisse Nähe zwischen Adorno und Nagarjuna gibt. Sie wird in der Position des Nichtidentischen deutlich. Für beide ist Identität eine Konstruktion; damit kommt jede Versöhnung zu Fall.“<sup>47</sup>

Auch *Nagarjuna* als buddhistischer Philosoph nutzt zwar auf spezifische dialektische Weise das Denken, um es ebenfalls gegen sich selbst zu wenden, und auch *Nagarjuna* wendet das Denken seiner Gegner (Sarvastivada/Sautrantika) gegen sie selbst, so, wie *Adorno Kant* gegen *Kant* und *Hegel* gegen *Hegel* ins Feld führen will.<sup>48</sup> Allerdings nutzt *Nagarjuna* die Dialektik explizit dazu, um im Gegensatz zu *Adorno* noch eine andere erkenntnistheoretische Tür zu öffnen, die über das rein Rationale in einer leiblichen Erkenntnispraxis hinausführt, insofern das Rationale vor allem in Form von Wissen in einem nicht-sprachlichen Bereich wirksam werden soll. Das dialektische Denken im Sinne *Adornos*, das wie die *Madhyamaka*-Dialektik jegliche Positivierung (auch der eigenen philosophischen Grundprämissen) zu vermeiden sucht, fällt ebenso hinter dieser Ebene zurück, wenn im *Madhyamaka* jegliches Objekt und alle Kategorien und auch alle *Namen* – die *Adorno* als das Individuelle beschreibende Symbole noch für legitimierbar hält<sup>49</sup> – als abhängig konstituierte und deshalb als leere und nicht-substantielle konventionelle Geistesschöpfungen enttarnt werden, die in der Regel mit Anhaftung und Leid verbunden sind und deren Gebrauch nur auf einer relativen (leidhaften) Ebene von Bedeutung sein können. *Nagarjuna* ist damit nicht mehr wie *Adorno* bemüht, die Vielschichtigkeit des für *Adorno* noch bedeutsamen *Objekts* (begrifflich, namentlich) einzufangen, wengleich diese im *Mahayana* entlang der Identität von Lebenswelt (Samsara) und Befreiungszustand (Nirvana) durchaus als Ausdruck von *Shunyata* affirmiert wird. Umgekehrt könnte man aber auch den Vorzug *Adornos* Ansatzes hervorheben und konstatieren, daß *Adorno* auch entlang des konstellativen Verfahrens

---

<sup>47</sup> Mall/Hülsmann 1989, S. 74-75. „/“ zeigt einen Absatz an. Wenn bei beiden auch eine positive, deformierende Versöhnung ausgeschlossen wird, kommt bei ihnen, was sichtbar wurde, doch eine je spezifische Vorstellung von Versöhnung zum Tragen.

<sup>48</sup> Vgl. hierzu auch Gripp 1986, S. 21.

<sup>49</sup> „Wie statt dessen zu denken wäre, das hat in den Sprachen sein fernes und undeutliches Urbild an den Namen, welche die Sache nicht kategorial überspinnen, freilich um den Preis ihrer Erkenntnisfunktion“ (Adorno 1975, S. 61). Der je besondere Name ermöglicht es, sich dem ebenso je besonderen Nichtidentischen anzunähern (vgl. auch Koller 1999, S. 139).

auf gezieltere Weise bemüht sei, das Absolute, das Nichtidentische im relativen Bereich aufzuzeigen und es z.B. in der Welt als das bessere Leben und als Folge veränderter gesellschaftlicher Praxis zum Tragen kommen zu lassen bzw. zu markieren<sup>50</sup> oder es auch z.B. in der Bestimmung des Ästhetischen, der Kunst als des *konkreten* Ausdruck des Nichtidentischen auszuweisen, was im nächsten Kapitel noch einmal in bezug auf die meditative Praxis hervorgehoben wird. Im *Madhyamaka* wird dahingegen ja jegliches explizite Aufzeigen des Absoluten im Relativen bzw. im Weltlichen zurückgewiesen und muß jenseits eines jeglichen Beschreibungskontextes verortet werden<sup>51</sup>, wengleich die *mahayanische* „Identität“ von Relativem und Absolutem auch hier zugrunde liegt und die *Madhyamaka*-Ethik u.a. aus dieser Identität ihre Kraft schöpft.

Sicherlich gälte es, um hier nun einen präziseren Vergleich zu ermöglichen, dem Unterschied in der Sichtweise des *jeweiligen* Absoluten weiter Rechnung zu tragen. Bei *Adorno* zumindest scheint das Absolute zu sehr noch mit der – aus buddhistischer Sicht der Realisierung des Absoluten im Weg stehenden – Vernunft und bestimmten identifizierten Vorstellungen von ästhetischen und gesellschaftlichen Ausdrucksformen verknüpft zu sein, wengleich auch er im Versöhnungsgedanken m.E. einen Erkenntnisbereich andeutet, der auf praktische Erfahrungsmomente buddhistischer Lehre insgesamt verweist (z.B. hinsichtlich der paradoxen Doppelperspektive von Einheit und Differenz bzw. hinsichtlich der Versöhnung von Subjekt und Objekt, an deren Differenz er dennoch festhält). Für den Buddhismus insgesamt könnte aber dann trotzdem konstatiert werden, daß das spezifische Absolute wie auch der Weg dorthin konkreter und systematischer gefaßt werden, so, wie beispielsweise im *Vajrayana* entlang einer vielschichtigen Praxis das Nicht-Identische als eine über das Denken und über Subjektivität hinausgehende (Einheits-) Erfahrung im Relativen, im Leiblich-Sinnlich-Emotionalen praktisch ausgewiesen wird;<sup>52</sup> aber auch im *Cittamatra* findet sich eine derartige praxisorientierte Konkretisierung des Absoluten als einer höchsten Erkenntnisebene, wie sichtbar wurde. Diese höchste (integrative) Erkenntnisebene wird aus buddhistischer Sicht wie bei *Adorno* insbesondere über die (dialektische) Negation der begrifflich-identifizierenden Vorstellungen und des Denkens erreichbar, wobei – und das markiert einen bedeutenden bildungstheoretischen Unterschied – im Buddhismus diese Erreichbarkeit nicht als Folge eines *gesellschaftlichen* (rationalen) Umwandlungsprozesses interpretiert wird wie bei *Adorno* und auch *Habermas*, sondern als abhängig von dem *individuellen transrationalen* Vermögen des Subjekt gedacht wird, was in der Analyse herausgearbeitet wurde. Bildungstheoretisch sind mit dieser Differenz dann zwei Pole beschrieben, die als *komplementäre Bildungsdimensionen* gedeutet werden können. Einmal als Emanzipation im Sinne einer Überwindung gesellschaftlich überkommener Denk- und Wahrnehmungsweisen, die *Adorno* zwar nicht mehr als letztes Ziel der Bildung, allerdings als konstitutives Ziel für geistige Erfahrung bestimmt, welche auch mit der Hingabe an die Gegenstände verbunden ist.<sup>53</sup> Zum anderen lassen sich die individuellen Dekonstruktionspraktiken, die auf seiten des Subjekts den

---

<sup>50</sup> Vgl. Gripp 1986, S. 167.

<sup>51</sup> Vgl. hierzu, wie schon zitiert, Murti 1974, S. 236-237.

<sup>52</sup> Wengleich hier wie auch in bezug auf Merleau-Ponty sicherlich immer unterschiedliche Intentionen vorausgesetzt werden müssen, wodurch die hier und an anderen Stellen geübte „Kritik“ eher als ein Aufzeigen von alternativen philosophischen und methodischen Wegen, die hinsichtlich bestimmter Fragestellungen und Perspektiven bedeutsam sein *könnten*, verstanden werden muß.

<sup>53</sup> Vgl. auch Koller 1999, S. 134.

Konstruktcharakter der individuellen Konstruktion von Wirklichkeit (Keuffer) bewußt machen sollen, als ergänzende Momente eines umfassenderen Bildungsprozesses verstehen. *Josef Keuffer* führt diesen Punkt weiter aus:

„Während Adornos Denkprozeß in der Erkenntnis des Scheiterns der Vernunft in Ideologie- und Gesellschaftskritik mündet und somit Aufklärung über außengerichtete Gesellschaftsprozesse intendiert, mündet Nagarjunas negative Dialektik in mystische Innenschau, in Meditation. Die Gegensätzlichkeit oder, wenn man will, die Komplementarität wird deutlich in der Anwendung und Zielrichtung der Dialektik. Freiheit von Herrschaft kann es bei Adorno nur gesellschaftlich geben. Befreiung vom beherrschenden und begrenzenden Denken kann es bei Nagarjuna nur meditativ-individuell geben. Eine größere Spannung zwischen den genannten Zielen ist kaum möglich. Der Gedanke der Nichtidentität legt es aber nahe, gerade diese Spannung als produktiv im Sinne von Aufklärung zu verstehen. Denn ‚Versöhnung‘ im Sinne von Identität kann es in der ‚negativen Dialektik‘, wie sie als Methode beiden philosophischen Systemen zugrunde liegt, nicht geben. In einem Falle wäre sie als Ideologie zu benennen, im anderen Falle wäre sie als ‚Position‘ der Beweis für das Nicht-Erreichen des Ziels, der Ununterschiedenheit.“<sup>54</sup>

Ein gemeinsamer Schwerpunkt der komplementären Dialektiken liegt vor allem in der Zurückweisung der als „Organon des Denkens“<sup>55</sup> fungierenden Sprache als des eindeutigen und vordergründigen Trägers von Wirklichkeit und Erfahrung. Nichtreduktiver Erkenntnis liegt in dieser kritischen Perspektive eine auch spielerische Offenheit einer konstellativen Sprache zugrunde, in welcher die vielschichtige Erfahrungen in pluralen Lebenswelten und jene alltäglicher Erfahrungssituationen angemessener oder überhaupt zum Ausdruck gebracht werden können. *Adornos* und *Nagarjunas* Bemühung lassen sich so als theoretische Wende verstehen, *durch die das Netz der Sprache weiter geöffnet wird zugunsten eines Sprechens, das denjenigen Aspekten Geltung verschafft, die bei einem reduktiven Gebrauch der Sprache nicht berücksichtigt werden.* Wenn Wirklichkeit mit *Adorno* durch nicht-verdinglichende sprachliche „Konstellationen“ erschlossen werden würde, durch die man sich einer Sache mit einem „Gefüge aus Begriffen“ vorsichtig zu nähern bemüht ist, dann hätte dies schließlich einen Einfluß auch auf dasjenige sprachliche Handeln, auf das sich die Herstellung personaler Identität zu gründen versucht. Auch personale Identität basierte in solchem Sprechen möglicherweise nicht mehr auf dem Anspruch, einen einheitlichen Narrationsstrang darzustellen zu müssen, in dem sich Sinneinheiten auf widerspruchsfreie und vor allem auf transparente Art aufgereiht finden,<sup>56</sup> hier wäre dann also der Raum auch für Brüche, Antinomien und kreative Sprünge in Identitätsprojekten prinzipiell angelegt. Bei *Adorno* und *Nagarjuna* wird weiterhin insbesondere die Geschlossenheit des Subjekts durch eine Dezentrierung aufgebrochen, die sich m.E. bei beiden auf die Rehabilitation solcher Momente gründet, welche dem differenztheoretischen Charakter des immer vom anderen abhängigen Subjekts verpflichtet sind (z.B. die Abhängigkeit vom (je unterschiedlichen verstandenen) Objekt, von anderen Subjekten oder auch vom vermeintlich Gegensätzlichen der identifizierenden sprachlichen Bestimmung).

---

<sup>54</sup> Keuffer 1991, S. 231-232.

<sup>55</sup> Adorno 1975, S. 66.

<sup>56</sup> Überdies vollzieht sich solches Sprechen am besten im Wissen, daß das Subjekt sich als Objekt nie in seiner Fülle und Offenheit erfahren kann (vgl. Epstein 1996, S. 66-67).

Die bis hier beschriebene (komparative) Perspektive bleibt noch der Kontinuität und der Reproduktion sprachlicher Betätigung – auch hinsichtlich der Generierung personaler Identität als eines narrativen Bezugsrahmens – geschuldet, wodurch ein Zwang zur permanenten Artikulation spezifischer, wenn auch wandelbarer Selbstbilder einhergehen könnte. Der alleinige Fokus eines offenen Umgangs mit Sprache könnte in letzter Konsequenz überdies das sich Verlieren in einem unverbindlichen simulativen Sprachraum implizieren. Die dadurch provozierte mögliche Erschöpfung müßte nun allerdings nicht prinzipiell zu einer identitären (auch ethischen) Standpunktlosigkeit oder Aporie führen. Im Buddhismus gilt sogar und gerade das (zeitweilige) Beenden der Sprachspiele als eine Möglichkeit, tiefer in die Struktur der Existenz vorzudringen, um daraus nicht nur vor dem Hintergrund einer postulierten größeren identitätstheoretischen Integrationsfähigkeit neue subjektive, sondern auch neue intersubjektive, zwischenmenschliche Perspektiven zu gewinnen. Die radikale Dekonstruktion der sprachlichen Zwangs- und Identifikationsstruktur könnte also dann zunächst Erfahrungsaspekte offenlegen, die auf die Möglichkeit der Freilegung des Raumes individueller Realitätskonstruktion selbst und damit letztlich auch auf die Möglichkeit aktiver intersubjektiver Bezugnahme verweisen. Diesbezüglich liegt die *ethische* Kraft insbesondere auch des Sprachspielers (Meder) meiner Meinung nach in interkultureller Hinsicht darin, daß der grundlegend simulative und spielerische Charakter der Sprachspiele auf *leiblicher* individueller Ebene aktualisiert werden könnte, um die Allmachtsphantasien eines einheitlichen, *sein* „Spiel“ zu ernst nehmendes Subjekts über einen sprachspielübergreifenden (philosophischen, ästhetisch-künstlerischen) Impuls zu entkräften. Es ginge um den *leiblichen* Aufweis der prinzipiellen Gleichwertigkeit der nicht-hypostasierbaren Sprachspiele und ihrer Spieler, was im Buddhismus über die *Shunyata*-Praxis dann auch eben nicht in ethischen Nihilismus kulminieren muß, sondern in einer aktiven, erkenntnisabhängigen Ethik, welche u.a. auch die Grundlage für partielle normative Stellungnahmen bildet. Der Weg dorthin könnte in jedem Fall durch einen dekonstruktiven Bildungsprozeß geebnet werden, in dem die Perspektivität, aber auch – im Gegensatz zur starren *Lyotardschen* Dichotomisierung – die Abhängigkeit und Verbundenheit der Spiele zunächst philosophisch, wahrhaft *sprachspielerspezifisch*, weil *nicht-anhaftend* ergründet wird.

Damit würde auch die *Vorbildfunktion* eines pädagogischen Sprachspielers in den Vordergrund gerückt, insofern dieser nämlich auch die Relativität *seines* Sprachspiels in einem dekonstruktiven, sprich Sprache verflüssigenden Verfahren, das das Spiel als Spiel ausweist und dadurch die Subjektgrenzen transzendiert, zumindest teilweise zum Ausdruck bringt. Aus buddhistischer Sicht müßte dieses (rationale) dekonstruktive Verfahren schließlich eben auf einer leiblich-reflexiven Ebene wirksam werden, indem der gegenseitigen Abhängigkeit und folglich der Leerheit der (auch normativen) Spiele und der daraus resultierende prinzipiellen Vernetztheit der Sprachspieler in meditativ-leiblichen Erkenntnisprozessen nachgegangen wird. Der Pädagoge könnte *dann* als Vorbild angemessen fungieren, wenn die unmittelbare Einsicht in die leibliche Vernetztheit (bzw. in eine verleiblichte Intersubjektivität) bzw. in die Leerheit und ein daraus resultierendes mitfühlendes Handeln einen *beispielhaften* (letztlich auch inspirativ-

mimetischen) Einfluß auf den Edukanden ausüben.<sup>57</sup> Diese hier beschriebene dekonstruktiv-sprachphilosophische Haltung, die der Leerheit bzw. dem simulativen Charakter des Subjektiven geschuldet bleibt, ist aber eben nicht nur aus der Sprachspielthese herauszulesen, sondern auch aus der Philosophie *Adornos*, die allerdings (wie u.a. in der Sprachspielthese) weniger von der Hervorbringung der Gegenstände durch die Sprache bzw. von ihrer produktiven Kraft als von der Möglichkeit ausgeht, sich über ihren Gebrauch den Gegenständen mimetischen zu nähern.<sup>58</sup> *Koller*, der auch *Adornos* Arbeiten bildungstheoretisch reflektiert hat, bestimmt ein solcherart inspiriertes Bildungsverständnis wie folgt, wengleich auch nicht mit einer explizit buddhistischen Orientierung:

„Wenn die Erfahrung des Nichtidentischen bzw. dessen Gleichschaltung in identifizierenden Akten nicht nur das Denken, sondern den gesamten Welt- und Selbstbezug des Subjekts trifft, so kann die erkenntnistheoretische Forderung Adornos, ‚die Richtung der Begrifflichkeit zu ändern, sie dem Nichtidentischen zuzukehren‘<sup>59</sup> auch auf den Bildungsbegriff bezogen werden. Bildung hätte dann zum Ziel, in den faktisch sich vollziehenden Lern- und Entwicklungsprozessen der Subjekte deren widersprüchliche Momente zur Geltung zu bringen, Momente, die dem Identitätsprinzip zuwiderlaufen und von ihm verdrängt werden: all das, was in den Gegenständen von Lern- oder Bildungsprozessen sich der begrifflichen Erfassung entzieht und dem identifizierenden Denken inkommensurabel bleibt; aber auch das, was in den sich bildenden Subjekten selber an Nichtidentischem zum Ausdruck kommt: ihre konkreten, lebendigen Tätigkeiten, ihre über identifizierende Zurichtung hinausgehenden Erfahrung, ihr Leiden.“<sup>60</sup>

Vorzugsweise die letztgenannten Aspekte sind hier vor dem Hintergrund einer buddhistischen Bildungsperspektive zentral. Wenn beispielsweise in der rationalen Moraltheorie von *Kohlberg* im Anschluß an das kognitive Entwicklungsdenken Piagets moralische Handlungen auf rational rekonstruierbare Urteilsstrukturen reduziert werden, so fällt das Nicht-Identische als Begriff auch für leibliche Lernprozesse, die ethisches Handeln spontan und nicht-rational anleiten können, unter den Tisch. Bildung müßte dann diesen Bereich des Nicht-Identischen, das in der leiblichen, nicht-reflexiven Lernstruktur, aber auch der Öffnung zum anderen sichtbar wird – zunächst sprachlich auszuloten versuchen (vgl. Kapitel 5.3). Weiterhin ist besonders die Artikulierung des Leidens hervorzuheben, das bildungstheoretisch in den bis hier erörterten pädagogischen Theorien kaum berücksichtigt wird. In der vorliegenden Arbeit konnte hauptsächlich bei *Mollenhauer* ein solcher Fokus festgestellt werden. Im Buddhismus – so kann man sagen – ist die Reflexion des Leidens, also überhaupt dessen Faktizität, dessen Ursache, dessen Ausdruck und dessen Überwindung, das wichtigste „Bildungsziel“, besser: Entwicklungsziel überhaupt. Mit diesem Ziel ist ein weiteres verknüpft, das in gewisser Weise auch von *Koller* angesprochen wird: es muß bildungstheoretisch- und praktisch um das *existentielle* Nicht-Identische in den einzelnen selber gehen. Aus buddhistischer Sicht sind damit weniger (aber auch) verdrängte Emotionen und Erfahrung verbunden, die, wie schon *Wellendorf* versuchte, z.B. in der Schule

---

<sup>57</sup> Schon Dogen beispielsweise hat als Zenmeister in bezug auf die Vermittlung buddhistischer Lehre explizit auf die Vorbildfunktion des Lehrers hingewiesen (vgl. Shobogenzo 3 (Shinjingakudo)).

<sup>58</sup> Vgl. Koller 1999, S. 139.

<sup>59</sup> Adorno 1975, S. 24.

<sup>60</sup> Koller 1999, S. 129-130.

zu thematisieren sind, sondern auf einer tieferen Ebene jenes Nicht-Identische, das die grundlegende Offenheit und Nicht-Substantialität des Subjekts repräsentiert (vgl. Kapitel 5.2.2 bis 5.2.5). Ich will im weiteren, noch auf die sprachlichen Ebene bezogen, diesen Weg zum Nicht-Identischen weiter nachgehen.

Das von *Adorno* inspirierte Lösen des Identitätszwanges weist die Sprache in ihre Schranken zurück, um die Illusion der Identität von begrifflichen Konstruktionen und dadurch zu erfassenden Objekten und Subjekten zu befreien. Wenn *Adorno* dabei noch ein Mehr an Rationalität fordert, um die Dinge weiter freizulegen, so kommt der Buddhismus dieser Forderung zumindest soweit nach, wie rationale Analyse offenzulegen vermag, daß das sprachlich unterstützte Freilegen der Dinge und der Individuen bedeuten würde, ihre grundlegende Abhängigkeit und somit ihre Leerheit von einem wie auch immer gearteten Wesen schon auf rationaler Ebene zu erkennen. Wenn *Adorno* also den Zwangscharakter der Sprache offenlegt, um dem „Vorrang der Objekte“ Rechnung zu tragen – wodurch er wie *Nagarjuna* die immanente Abhängigkeit des Subjekts vom Objekt aufzeigt – , so will *Nagarjuna* deutlich machen, daß personale Identität wie auch die Dinge selbst aus einem „komplexen Zusammenspiel von Bedingungen, Merkmalen und Sprachen [entstehen], mit denen sie nicht identisch sind und von denen sie sich nicht unterscheiden.“<sup>61</sup> *Nagarjuna* provoziert entlang seiner Unterscheidung der zwei Wahrheiten durch solche Argumentationen in letzter Konsequenz eine Situation, die aus gewohnten sprachlichen Mustern hinausführen kann, um das Problem der Nicht-Artikulierbarkeit der (existentiellen) Identitätsfrage auf einer anderen, intuitiven Ebene auflösen zu können.

„NAGARJUNA argumentiert, daß die erste dieser zwei Dimensionen, das heißt die linguistisch artikulierte Welt, reine Vorstellung sei. Was wirklich *ist*, sei die Dimension der Wirklichkeit vor dem analytischen Begreifen durch das Netz der artikulierten Worte. Diese prälinguistische Wirklichkeit ist die Wirklichkeit, das heißt das Nichts (*shunyata*). Das Wort *shunyata* bezieht sich auf den ursprünglichen metaphysischen Zustand der Wirklichkeit, in der es keine fälschlich gesetzten und fixierten Dinge gibt. Die einfache Tatsache, daß es hinter den immerveränderlichen Formen der Phänomene überhaupt keine fixierten Wesen gibt, ist, wenn sie vom Menschen subjektiv verstanden wird, die höchste Wahrheit. Wenn der Mensch diese höchste Stufe erreicht hat und zurückschaut, dann entdeckt er, daß die Unterscheidung zwischen erstem oder «heiligem» Bereich der Wirklichkeit und zweitem oder «gemeinem» Bereich der Wirklichkeit reine Vorstellung war.“<sup>62</sup>

Die Bedeutungseinheit der Leere ist nicht wie bei vielen anderen alltäglichen Bedeutungen und Sinnzusammenhängen eine unmittelbar sprachliche und intersubjektiv konstruierte (zumindest

---

<sup>61</sup> Batchelor 2002, S. 67. So kann der Körper z.B. nicht auf seine Bestandteile, seine physischen Bedingungen und Merkmale reduziert werden: er ist nicht der Arm, noch das Bein, noch der Brustkorb oder der Kopf oder die Gesamtheit (vgl. hierzu auch Bodhicaryavatara IX, 58-116, und Gyatso 2002, S. 120-125). Aber er ist auch nicht ohne diese Teile zu denken. Schließlich ist „Körper“ selbst ein sprachliches Konstrukt, durch dessen alltägliche Reproduktion die Tendenz verstärkt wird, ihm eher einen von den Teilen unabhängigen Status zuzusprechen, so, wie auch unser „Ich“ irgendwie unabhängig von den erfahrbaren körperlichen und geistigen Zuständen (und Veränderungen) auch durch sprachlich-narrative Zuschreibungen zu existieren scheint, es aber ebenfalls weder identisch (da es stabiler erscheint als die Aggregate) noch verschieden von den physischen und psychischen Prozessen verstanden werden kann (da keine andere Zuschreibungsebene existiert, von der aus sich über Ich sprechen läßt).

<sup>62</sup> Izutsu 1986, S. 74. Hervorhebung von Izutsu.

in der tatsächlichen Erfahrung<sup>63</sup>), sondern eine, die von einem explizit nicht-sprachlichen, nicht-kategorisierenden Bereich aus, *erst in einem zweiten Schritt artikuliert wird*. Der Buddhismus (und auch westliche kognitive Psychologie) geht davon aus, daß Erfahrungen – vor dem Horizont des relativ verstandenen dualistischen personalen Identitätsfeldes – auf einer konventionellen alltagsweltlichen Ebene meistens (hauptsächlich auch unbewußt) mit Kategorisierungen und Klassifizierungen einhergehen, die auch als Basis für unmittelbar darauf folgende sprachlich-begriffliche Identifikationsprozesse fungieren. M.a.W.: Erfahrungen (Wahrnehmungen) sind in der Regel mit spezifischen subjektiven Vorstellungsbildern und Konzepten vermischt, die in einem wechselseitigen Verhältnis zur Sprache stehen, welche sich mehr oder weniger direkt im Anschluß an solche Erfahrungen manifestiert und wiederum auch solche Bilder prä-strukturiert und begünstigt.<sup>64</sup> Schon im frühen Buddhismus unterstreicht die Komponente „Wahrnehmung“ (Sanna/Samjna), die zu den *Skandhas* gehört, ja auch den Aspekt des Benennens im Prozeß der Wahrnehmung, wie oben gezeigt wurde (vgl. Kapitel 3.3.8). Diese Vermischung, die so mit sprachlichen Artikulationen und semantischen Einheiten einhergeht, bedeutet, daß Wirklichkeit, wie ähnlich auch u.a. in der Sprachspielthese, insbesondere sprachlich konstituiert ist und Erfahrungen bzw. Wahrnehmungen nur selten in einer „reinen“, nicht-kategorisierenden Form zutage treten, geschweige denn aus einer Aktualisierung der Leerheit heraus. Der Japaner *Shizuteru Ueda* definiert den Einfluß, den die Sprache auf unsere Erfahrung ausübt, etwas allgemeiner:

„Jede Wirklichkeit, die wir erfassen, ist für uns bereits eine durch Sprache gedeutete Wirklichkeit. Die Sprache führt und lenkt durch den ihr eigenen Artikulations- und Auslegungshorizont alle Erfahrungen und ermöglicht sie dadurch erst. In diesem Sinne ist unsere Welterfahrung von vornherein sprachlich verfaßt, wie es Wilhelm von Humboldt und Ernst Cassirer in einer klassischen Weise herausstellten. Durch das In-der-Welt-Sein wohnen wir zugleich in der Sprachwelt. Sprache gilt uns dann als Weltansicht im Humboldt'schen Sinne; sie zeigt sich in ihrer schöpferischen weltöffnenden Funktion.“<sup>65</sup>

Die instituierte Sprache (Merleau-Ponty) macht aus dem menschlichen Leben das, was es ist: einen reflexiv-sprachlich zugänglichen symbolischen Bereich, in dem Erfahrungen, Subjekten und Objekten Bedeutungen verliehen werden und in dem diese lebensweltlichen Aspekte voneinander unterschieden werden können. Diese sprachlichen Beziehungen und Strukturen prä-strukturieren bzw. begrenzen eben allerdings auch Erfahrung:

„Wir müssen aber auch die Kehrseite der Welt als Sprachwelt klar ins Auge fassen. Sprache erschließt zwar eine Welt als Sinnhorizont, sie bestimmt und beschränkt jene aber auch. Allerdings täuscht der Entschlossenheitscharakter der Welt zunächst über diese Beschränktheit hinweg. Die Ambivalenz des Menschseins waltet bereits in seiner elementaren Sprachlichkeit. Die Sprache als solche kann durch ihre eigene Funktion auch gefährlich werden. So kommt es häufig vor, daß der durch Sprache vorgezeichnete Verständnishorizont der Welt neue Erfahrungen schwer, manchmal sogar unmöglich macht. [...]. In der Tat ist die sprachlich verfaßte Welt zunächst meist ein

---

<sup>63</sup> Wenngleich rationale, sprachliche Prozesse in dem nicht-sprachlichen und nicht-konzeptuellen Raum der Meditation durchaus eine analytische Strukturierung vornehmen können (vgl. Brown 1988).

<sup>64</sup> Vgl. Colman 1990, S. 16-19.

<sup>65</sup> Ueda 1996, S. 91.

Weltnetz und Weltkäfig, in dem wir eingesperrt sind. [...]. Man sagt unbefangen, man erfahre etwas. Und schon ist es geschehen. Denn meistens verstehen wir zugleich, was wir erfahren. Dies zeigt sich daran, daß wir unsere Erfahrung sprachlich formulieren können, zum Beispiel: »Ich sehe Blumen.« Und es ist zunächst völlig unerheblich, ob man es ausspricht oder nicht. [...]. Dann verstehen wir, erfahren wir, beziehungsweise dann haben wir schon erfahren, was wir so verstehen, was wir durch die Sprache so fassen.«<sup>66</sup>

In unserer sprachlich-geistigen Welt bleibt die besondere Kluft zwischen der Neigung zur geistig-sprachlichen Verbalisierung (der Erfahrungen) und logischen Schlußfolgerungen einerseits und der Möglichkeit zu einer wirklichen non-verbalen, nicht-konzeptuellen meditativen Erfahrung der Leerheit andererseits, wie sie im *Mahayana*-Buddhismus angestrebt wird, ein nur schwer zu ignorierendes Faktum. Das *Mahayana* geht (mit Nagarjuna), wie gezeigt wurde, diesen Weg zu einer letztlich nicht-konzeptuellen Erfahrung der Leerheit über eine Problematisierung des Geltungsbereiches der Sprache, eine Kritik, die in der Zurückweisung jeglicher sprachlich-philosophischen Positionen und Syntheseversuchen ihren Ausgangspunkt findet. *Izutsu* macht ähnlich wie *Ueda* darauf aufmerksam, daß die Sprache, in der uns gewöhnlich gewöhnliche Erfahrung vermittelt wird, aus buddhistischer Sicht zu einem Problem werden kann und zu einem Problem werden muß. Jenes „mehr“ des *sprachlichen* Verstehens, das in einer propositionalen identifikatorischen begrifflich-kategorialen Zuschreibung der Erfahrung angehängt wird uns so über die eigentliche Erfahrung hinausgeht, prä-formuliert (und verzerrt) mögliche Erfahrungshorizonte und verweigert noch unbekanntes nichtsprachliches Terrain bzw. ein anderes „Mehr“ der Erfahrung, das für *Adorno* der Begriff so sehr sein will, wie er es nicht sein kann.<sup>67</sup>

„Dieses »mehr« bildet aus der Sprache als Verständnishorizont einen möglichen Weltkäfig. Es wirkt als Sperre für ein anderes »mehr« der Erfahrung, welches ursprünglich das übersteigt, was in der Erfahrung durch die Sprache gefaßt ist. Wir erfahren etwas, und zwar in der Weise, daß wir sagen: »Ich sehe Blumen.« Die Erfahrung wird dabei schon vom Ich her rekonstruiert, auf daß das Ich das so Erfahrene in die Hand nimmt und begreift. Für den Zen-Buddhismus bilden das geschlossen Ich und die Sprache als Weltnetz und Weltkäfig durchweg ein Bedingungsverhältnis. Um des wahren Selbst willen kommt es also auf eine Auflösung des geschlossenen Ich an; auf der Sprach-Ebene des Problems gilt dies als die Befreiung von der Sprache hin zur Sprache. Erst dadurch können wir uns von der Gefahr der Sprache lösen, so daß unser Sprechen schöpferisch wird.«<sup>68</sup>

Wenn z.B. die *Madhyamaka*-Schule des *Nagarjuna* jegliches Sprechen über das Absolute zurückweist, tendiert man im *Cittamatra*-System und im *Vajrayana* bzw. im tibetischen Buddhismus dazu, dem Absoluten wieder Namen zu geben, es also wieder zu artikulieren und dessen Reichweite im empirischen Leben aufzuzeigen.<sup>69</sup> Diese Artikulation hat u.a. die Funktion, auf die im *Madhyamaka* postulierte Einheit von Absolutem und Relativem hinzuweisen, was in rein denotativer Hinsicht aber scheitern muß, da Worte das Absolute (und auch das Relative) nicht

---

<sup>66</sup> Ueda 1996, S. 92.

<sup>67</sup> Vgl. Adorno 1975, S. 164.

<sup>68</sup> Ueda 1996, S. 92.

<sup>69</sup> Vgl. hierzu Murti 1974, Gäng 2002.

direkt darzustellen vermögen. Die Bemühung, die sich auf eine Artikulation spezifischer meditativer Erfahrungen richtet, findet sich explizit und auf spezifische Weise im *mahayanischen Zen-Buddhismus*, der vor allem die postulierte dialektische Struktur von bedingter und unbedingter Wahrheit zur Sprache zu bringen zur Aufgabe sich gemacht hat.<sup>70</sup> Auch im *Zen-Buddhismus* wird auf eine spezifische Weise gesprochen und so eine ebenso spezifische Erfahrung artikuliert. Die Art des Sprechens ist aber von gänzlich anderer Struktur als eine solche denotative Sprache, die einen *konkreten* einheitlichen Bedeutungskern repräsentationistisch voraussetzt. Mit dem Wort gilt es, einen Ausschnitt der Wirklichkeit festzuhalten, zu artikulieren, wobei eine solche Sprache in besonderer Weise in einem dualistischen (leidträchtigen) zwischen Subjekt und Objekt trennenden Existenzmodus operiert, der aus *mahayanischer* Sicht eben in der Sprache seine gewichtigste Ursache hat. Die hier gemeinte andere Form der Sprache, die im *Zen* artikuliert wird, unterscheidet sich in gewisser Weise auch von den philosophischen Artikulationen *Nagarjunas*,<sup>71</sup> wengleich in beiden „Sprachspielen“ Nicht-Dualität und somit die Verschränktheit von Relativem (Sprachlichem) und Absolutem (Nicht-Sprachlichem) im Zentrum stehen und wengleich das *Zen* selbst durchaus dem *Mahayana* und so neben der *Madhyamaka*-Schule des *Nagarjuna* auch der *Cittamatra*-Schule angehört.<sup>72</sup> Im *Zen*, das betont z.B. *Toshihiko Izutsu*, geht es angesichts der ersten bzw. der Wahrheit im höchsten Sinn (Paramartha-Satya), welche ja im *Mahayana* (noch im Bereich des Relativen artikulierend) von der relativen Wahrheit (Samvriti-Satya) unterschieden wird, nicht um das gewöhnliche, konventionelle Sprechen. Es ist ein Sprechen, welches nicht auf den konventionellen (auch nicht philosophischen) Bedeutungsbereich des Menschen ausgerichtet ist, sondern auf den *nicht-artikulierten Bereich*, den Bereich des Absoluten:

„Wenn wir zum Beispiel auf der zweiten oder gewöhnlichen Ebene der Wirklichkeit sagen: «Der Tisch ist quadratisch» oder «Der Himmel ist blau», dann bildet der Satz im Geist des Hörers eine Art semantische Einheit, die sich gegen den Hintergrund der Stille abzeichnet. Im ersten Bereich der Wirklichkeit kann sich eine solche Einheit auf keinen Fall bilden, denn sowie der Satz ausgesprochen ist, löst er sich er sich auch schon völlig in seine ursprüngliche Quelle, die erste Dimension der Wirklichkeit, auf. [...]. Die Aussage «Der Himmel ist blau» ist keine objektive Naturbeschreibung. Es ist eine subjektive Äußerung des psychischen Zustandes des Sprechers. Es ist eine augenblickliche Selbstdarstellung der absoluten Wirklichkeit selbst. Und als solche *bedeutet* diese Aussage überhaupt nichts; sie bezeichnet oder deutet auf nichts anderes als sich selbst.“<sup>73</sup>

Eine besondere Schwierigkeit liegt im gewöhnlichen Sprechen im Unterschied zu dem anvisierten *nicht-dualen Sprechen*, in dem keine Trennung zwischen Subjekt und Objekt gegenwärtig ist<sup>74</sup>, z.B. darin, daß auch hier im konkreten Sprechen – über Artikuliertes (Relatives) und Nicht-Artikuliertes (Absolutes) – selbst schon eine Differenzierung vorgenommen wird, die

---

<sup>70</sup> Zum Verhältnis von Sprache und Erfahrung im Zen vgl. insbesondere Izutsu 1984, 1986, Ueda 1996, Yamaguchi 1997.

<sup>71</sup> Allerdings nur, wenn man z.B. das Werk *Mulamadhyamakakarika* rein logisch-philosophisch interpretiert und übersetzt und nicht in eher poetischer Weise, so daß man dann von *Nagarjuna* auch als einem Poet der Leere sprechen könnte (vgl. hierzu Batchelor 2002).

<sup>72</sup> Vgl. z.B. Izutsu 1986, S. 71-74, Schumann 2000, S. 289.

<sup>73</sup> Izutsu 1986, S. 70.

<sup>74</sup> Vgl. hierzu Loy 1988.

eigentlich vom Standpunkt der Leere, der endgültigen Wahrheit aus nicht gültig ist. Diese Unterscheidung zerfällt, wird von der Verwirklichung der Leere aus zurückgeblickt; sie existiert also nur vom relativen Standpunkt aus. M.a.W., auch diese dualistischen Sätze des Redens über „Relatives“ und „Absolutes“ verfehlen das Gemeinte; es ist die Grundlage vom „Relativen“ und vom „Absoluten“ zugleich. Das, was charakteristisch ist für das Relative, seine Leerheit, ist auch bezeichnend für das Absolute, das ebenfalls nur reine Leere ist. Wird das Absolute auf direkte Art sprachlich zu fassen versucht, ist es nur noch Relatives. Artikulation und Denken ist in der Regel im Bereich des Konventionellen verortet, in dem es darum geht, wie auch *Adorno* hervorhebt, die Dinge namentlich, begrifflich zu identifizieren, „die Wirklichkeit in eine gewisse Anzahl von Einheiten zu artikulieren“, wie *Izutsu* schreibt.<sup>75</sup> Konventionelle, auf semantische Einheit gerichtete Sprache bzw. Artikulation vermag in dieser ihrer bezeichnenden, denotativen Funktion trotz dialektischer Verschränkung mit dem Absoluten diese Verschränkung, die aus buddhistischer Sicht das ganze Bild der Wirklichkeit impliziert und in der Relatives und Absolutes in der Leere miteinander verbunden sind, nicht erschöpfend zu erfassen<sup>76</sup>, wengleich aber umgekehrt das Schweigen ebenso nicht als letztes „Wort“ betrachtet wird, *denn auch der sprachliche (alltagsweltliche, philosophische und poetische) Bereich gehört eben zur Wahrheit im höchsten Sinne.*<sup>77</sup> Es ist dies aber im *Mahayana* vor allem ein Sprechen, daß letztlich nicht das Begrifflose allein mit Begriffen bzw. dekonstruktiver sprachlicher Methodik aufzutun bemüht ist, sondern in dem immer auch entlang einer offenen, nicht-anhaftenden *Haltung* der ausdrückliche Anstoß für den *Übergang* in den nicht-sprachlichen, nicht-dualen meditativen Bereich enthalten ist, in den sich auch diese Haltung über den sprachlichen Raum hineinziehen kann. Vor allem das Moment der Nondualität, das mit Absichtslosigkeit bzw. Nichtintentionalität einhergeht, ist hier ausschlaggebend. Dieses Moment kann besonders im *Zen*-Buddhismus aber nicht nur im Sprechen bzw. Denken zum Ausdruck kommen, sondern auch in den Künsten (z.B. Malerei, Bogenschießen) und in alltäglichen Abläufen (z.B. Gehen, Waschen).<sup>78</sup>

Eine solche Möglichkeit sieht das *Zen* vor allem, wie oben im *Zitat* angedeutet, in einer offenen Form der Artikulation, durch die Worte nun einmal nicht in ihrer eindeutig identifizierenden und diskriminierenden Funktion in Anspruch genommen werden, sondern in einer „ver-

---

<sup>75</sup> *Izutsu* 1986, S. 90.

<sup>76</sup> *Izutsu* bringt diese Begrenzung unmißverständlich zum Ausdruck: „Wie kann Sprache mit ihrer benennenden (das heißt artikulierenden) Funktion die besondere Situation [...] zwischen dem Nicht-Artikulierten und dem Artikulierten meistern? Wenn wir dieses Problem angehen, müssen wir uns vor Augen halten, daß vom *Zen*-Standpunkt aus weder das Nicht-Artikulierte allein (sei es das Absolute, das Eine, das Ganze, oder das Noumenale genannt) noch das Artikulierte allein (sei es das Relative, die phänomenalen Dinge oder das Viele) die letzte Wirklichkeit, das heißt die Wirklichkeit in ihrem Sosein darstellt. Die Wirklichkeit in ihrem Sosein ist viel eher das Nicht-Artikulierte, das in Myriaden von Dingen der phänomenalen Seinsordnung artikuliert ist [ , ! ] und jedes der artikulierten Dinge als Verkörperung des Nicht-Artikulierten. [...]. Das Nicht-Artikulierte und das Artikulierte müssen als zwei Aspekte der endgültigen Wirklichkeit angesehen werden [...]. Die Frage lautet nun: Kann die Sprache diese beiden Aspekte des Soseins der Wirklichkeit mit Worten fassen? Die Antwort muß natürlich «Nein» sein. Denn [...] die Funktion der Worte [ist] die des Artikulierens, niemals die des «Nicht-Artikulierens»“ (*Izutsu* 1986, S. 90).

<sup>77</sup> Vgl. *Izutsu* 1986, 91, auch *Ueda* 1996. Insbesondere *Nagarjuna* betonte die Notwendigkeit konventioneller (philosophischer) Sprache, wie gezeigt wurde.

<sup>78</sup> Vgl. hierzu *Loy* 1988, S. 165. Auch was nichduales Denken sein kann beschreibt *Loy* hier sehr anschaulich. Wesentlich ist auch hierbei, daß kein „Denker“ empfunden wird, der getrennt vom Gedachten existiert, und daß in solchem Denken Gedanken nicht miteinander verknüpft werden, sondern als singuläre Eindrücke ohne substantielle, kontinuierliche Grundlage erkannt werden (vgl. *Loy* 1988, S. 266-267).

flüssigsten“ (Izutsu) und eher übergreifenden auch *poetischen* Weise.<sup>79</sup> Diese besondere Art des Sprechens, das auch auf sich selbst als ein unmittelbarer, spontaner Akt zurückgeworfen bleibt und dadurch eine Einheit von Erfahrung und Artikulation anspricht, ist ein charakteristisches Moment in der Kunst des *mahayanisch* geprägten *Zen*-Buddhismus, der in besonderer auch künstlerischer Weise bemüht ist, die Einheit von relativer und endgültiger Wahrheit auch in der sprachlichen Artikulation zum Ausdruck zu bringen. Vor dem Horizont japanischer Sprachkultur, die durch eine eher offene Verwendung der Sprachelemente charakterisiert ist und in der u.a. auch ein nicht-substantielles, dezentriertes Denken lebendig ist<sup>80</sup>, sind in diesem sprachlichen Sinne die japanischen *Haikus* zu verstehen, die auch vom *Zen*-Buddhismus beeinflusst wurden.<sup>81</sup> *Haikus* gehören mit zu den kürzesten lyrische Formen und bestehen meistens aus drei Zeilen, wodurch jedem Wort zwar eine große Bedeutung zukommt, aber eine dennoch „locker gefügte, gleichsam schwebende Aussage“ getroffen wird;<sup>82</sup> nicht also in jener identifizierenden Weise, wie dies in unserer Kultur in einer denotativen Sprachanwendung strapaziert wird. *Haikus* versuchen trotzdem konkrete Ereignisse und Erfahrungen einzufangen, wodurch sie ebenfalls der Tendenz des Abdriftens ins Allgemeine Vorschub leisten. Auch eine leiblich-sinnliche Einheit zwischen den Dingen (der Natur) und dem Menschen wird durch das Ansprechen und den provozierten Nachvollzug einer konkreten sinnlichen Situation fokussiert. Eine Gedicht von dem berühmten japanischen Dichter *Basho* (1644-1694) soll hier als kurzes Beispiel dienen:

Stille, oh  
in den Felsen dringt  
Zikadenstimme<sup>83</sup>

Zunächst läßt sich festhalten, daß Stille und das Geräusch der Zikadenstimme normalerweise als Gegensatz aufgefaßt werden, der hier aber dadurch aufgelöst werden kann, daß Stille und Geräusch dialektisch verschränkt sind. Stille wird erst „hörbar“ durch die Stimme der Zikade, die Zikadenstimme bekommt durch den Hintergrund der Stille eine besondere Kraft, die sie sogar in den Felsen eindringen läßt. „In der menschlichen Wahrnehmung, die scheinbar Gegensätzliches, scheinbar sich Ausschließendes plötzlich als sich gegenseitig Bedingendes, Ergänzendes erfährt, halten Zikadenlärm und Stille sich in atemberaubender Balance.“<sup>84</sup> Weiterhin wird deutlich, daß durch die minimalistische Art das *Haiku* etwas Schwebendes an sich hat, das an die eigene sinnliche Erfahrung und so an die Phantasie, Kreativität und Spielfreude des Hörers appelliert, der diesem Gedicht konkrete Lebendigkeit und Sinnhaftigkeit verleiht.<sup>85</sup> Dieses Schwebende kann mit *Adorno* als ein Hinweis auf das Nicht-Identische gelesen werden, insofern die Offenheit des

<sup>79</sup> Vgl. Izutsu 1984, S. 16, 1991, S. 90-93.

<sup>80</sup> Wengleich sicherlich auch in Japan und im *Zen*-Buddhismus weiter zu dezentrierende Momente lebendig sind, so wie beispielsweise in einigen Formen des *Zen* die Buddhanatur als „infinite center“ betrachtet wird, was sich für das *Madhyamaka* verbietet, das eben metaphysisch gesetzte Fixpunkte vor allem auf der Erfahrungsebene zurückweist (vgl. z.B. Odin 1990, S. 64-65).

<sup>81</sup> Zur *Haiku*-Dichtung vgl. Krusche 1994, Ueda 1996 und auch Hoffmann 2000.

<sup>82</sup> Vgl. Krusche 1994, S. 132.

<sup>83</sup> Zitiert nach Ueda 1996, S. 96.

<sup>84</sup> Krusche 1994, S. 135.

<sup>85</sup> Vgl. hierzu Krusche 1994, S. 130-132.

Textes eine *individuelle* mimetische, spontane Hinwendung provoziert. Die aus dieser Hinwendung resultierende (ästhetische) nachempfundene Erfahrungsdimension geht nicht in identifizierender, diskursiver allgemeiner Begrifflichkeit auf. Die Hinwendung zum *Haiku* muß für solches begriffliche Denken, „das mit der Eindeutigkeit der Dinge rechnet, eine radikale Fremdheits-Erfahrung“ sein.<sup>86</sup> Vielmehr muß, wie *Adorno* es propagiert, die Rätselhaftigkeit und Unbestimmbarkeit eines auch solchen Kunstwerkes zugunsten der Mimesis als einer nachempfundenen individuellen Erfahrung akzeptiert werden.

Von besonderer Bedeutung ist bezüglich des Nicht-Identischen, daß in diesen Gedichten sogenannte Schneideworte (Kireji) zum Einsatz kommen, die eindeutige Bedeutungszusammenhänge verflüssigen und so das sprachliche Weltnetz aufschneiden sollen.<sup>87</sup> In dem obigen Gedicht ist es das „Oh“, durch das der (Bedeutungs-) Raum geöffnet und die (identifizierende) Sprache zum Schweigen gebracht wird, aber durch das sich das Schweigen gleichsam auch selbst ausspricht.<sup>88</sup> Das „Oh“ oder ähnliche poetische Ausdrücke („Ach“, „Ah“ oder „der Himmel ist blau“, s.o. Zitat von Izutsu) können so im Rahmen einer Dichtung als Interjektionen für das diskursiv nicht-artikulierbare „Wahre“ (*Adorno*) bzw. für eine spezifische sinnliche Erfahrung oder auch für eine Erfahrung wie die der Leerheit gedeutet werden. Damit wird innerhalb der Sprache das Nicht-Artikulierbare „ausgerufen“. Im Zen-Buddhismus kann sich ein solcher Ausruf als Ergebnis der unmittelbaren Einheitserfahrung finden, in der die Dualität zwischen Subjekt und Objekt aufgehoben ist. Es kann z.B. als Ergebnis einer *Koan*-Aufgabe zutage treten. *Koans* sind psychoaktive Wortspiele bzw. paradoxe Sprachaufgaben, durch deren rationale Unlösbarkeit der Sprung ins Intuitive, Nicht-Identische, Transrationale bzw. in die Leerheit vorbereitet werden kann.<sup>89</sup> Wie auch immer; auch hier geht es um eine Rehabilitierung des Nicht-Identischen, indem durch divergentes, widersprüchliches Denken, so könnte man sagen, dieses überwunden und ein anderer Bereich aufgetan wird.

Hier ist insgesamt abschließend von Bedeutung, daß im *Zen*-Buddhismus vor allem in der Dichtung eine konstellative, offene Sprache bzw. Sprachelemente zur Anwendung gebracht wird, die u.a. auf eine Auflösung identifizierender Denkgewohnheiten hin ausgerichtet ist, um auch eine im konventionellen Sprachraum eigentlich nicht-artikulierbaren (Leerheits-) Erfahrung zu artikulieren. Wenn *Adorno* nun das Nicht-Identische noch im Horizont der Bedeutungsdimensionen der konkreten Dinge aufsucht, so könnte sein Zugang zum Nicht-Identischen hinsichtlich einer Unterminierung des reduktiven identifizierenden allgemeinen Denkens und der Präferenz einer offenen, konstellativen sprachlichen Methodik als Versuch verstanden werden, die Dinge wie im *Haiku* selbst sprechen zu lassen. Umgekehrt könnte das *Haiku* beispielsweise als Versuch gelesen werden, „das Begrifflose mit den Begriffen aufzutun“<sup>90</sup>, oder auch durch den in ihm liegenden Anspruch, Einzelheiten der lebendigen Erfahrung am Objekt zu erfassen<sup>91</sup>, als sprachlicher Weg zum Besonderen interpretiert werden, der im „Vorrang des Objektes“

---

<sup>86</sup> Krusche 1994, S. 136.

<sup>87</sup> Vgl. Ueda 1996, S. 96.

<sup>88</sup> Vgl. Ueda 1996, S. 97.

<sup>89</sup> Vgl. zu den *Koans* z.B. Wachs 2003.

<sup>90</sup> *Adorno* 1975, S. 21.

<sup>91</sup> Vgl. Krusche 1994, S. 117.

(Adorno) seine Richtung bekommt. Auch *Merleau-Pontys* Bemühung, die instituierte Sprache aufzubrechen, um auf die vor der Sprache liegende Erfahrung durch eine „Öffnung zur Welt“ zurückzugehen, das „ursprüngliche Schweigen“ zu ahnen und „die Geste zu fassen zu vermögen, die dieses Schweigen bricht“<sup>92</sup>, läßt eine ähnliche Lesart zu, wenngleich *Merleau-Ponty* in Opposition zu *Adorno* dann schon ein Inneres der Dinge, das den Subjekten noch gegenübersteht, zugunsten eines *Dazwischen*, das die Trennung zwischen Subjekt und Objekt aufbricht, weniger aufspüren möchte. Faßt man die Bemühungen *Adornos* und *Merleau-Pontys* in sprachkritischer Hinsicht vor dem Hintergrund buddhistischer Lehre dann insgesamt zusammen, wäre Bildung auf die Aufgabe bezogen, eindeutige sprachliche Bedeutungssedimentierungen zu unterminieren, um schließlich „Leerheit durch das Spiel der Sprache [...] enthüllen“ zu können<sup>93</sup>. Auf der sprachlichen Ebene gälte es dann zunächst, habitualisierte Alltagskonzepte sprachlich zu dekonstruieren, um starre Identitätsfixierungen und so starre Antworten auf die Identitätsfrage auszusetzen:

„Bildungstheoretisch wären diese Überlegungen [zur Sprache in der Negativen Dialektik Adornos, B.P.P.] so weiterzudenken, daß eine als geistige Erfahrung verstandene Bildung in ähnlicher Weise wie das philosophische Denken die rhetorischen und konstellativen Potentiale der Sprache zu nutzen hätte, um die ideologische Fixierung auf die behauptete Identität von Begriff und Gegenstand aufzubrechen und damit Verfestigungen des Denkens bzw. des Welt- und Selbstbezugs der Subjekte zu lösen.“<sup>94</sup>

Der Wert dieses (vorbereitenden) Verfahrens liegt, buddhistisch gewendet, letztlich in der „therapeutischen“ Absicht, die Narrationen, welche auf Wesensbegriffe aufrufen, zu beenden, bzw. die Lückenhaftigkeit bzw. *Selbst-Losigkeit* dieser Narration nachzuweisen, und zwar deshalb, weil die Illusion von Wesensimmanenz der Dinge und der Lebewesen Anhaftungen und eine damit verbundene leidbringende emotional-geistige Widerständigkeit erzeugen. Der Buddhismus will diese Illusion beenden, um über die Auflösung sprachlicher Fixierungen die leibliche Dekonstruktion personaler Identität bzw. des Ich und so die Freiheit vom Leid vorzubereiten, was durch die Meditation systematisch umgesetzt werden soll. Auf der sprachlichen Ebene zumindest arbeitet ein „Denken in Konstellationen“ (*Adorno*) und ein „nicht-instituiertes Sprechen“ (*Merleau-Ponty*) – wie es auch von *Nagarjuna* in spezifischer Weise durch das Aufbrechen sprachlicher Konventionen und durch die Vermeidung von sprachlichen Extremen jenseits eines Denkens von Identität und Differenz zugunsten einer Annäherung an die Wirklichkeit praktiziert wird<sup>95</sup> –, einer Haltung zu, die für die meditative Haltung und so für die Einsicht in die Offenheit konstitutiv ist. Sprache bzw. Sprechen als ein leibliches Handeln ist dann das grundlegende Medium, *ein neues Verhalten zur Welt zu initiieren*; eine der wichtigsten Eigenschaften der Sprache ist also auch hier, „uns in die Welt zu versetzen und eine Auseinandersetzung mit ihr möglich zu machen, die sonst unerreichbar wäre.“<sup>96</sup> Denken bzw. Sprechen ist also

---

<sup>92</sup> Merleau-Ponty 1966, S. 218.

<sup>93</sup> Batchelor 2002, S. 31. Hervorhebung von Batchelor.

<sup>94</sup> Koller 1999, S. 141.

<sup>95</sup> Wie es aber auch in den Zen-Koans oder poetischen japanischen Gedichten (Haikus) zum Ausdruck kommt.

<sup>96</sup> Taylor 1986, S. 206.

die unabdingbare Voraussetzung auch für die neue Perspektive von *Prajna*, die nicht-duale Erkenntnis der Leere – auch deshalb weil es im Buddhismus gar nicht so sehr um die Annihilation des Denkens als solchen, sondern um die Zurückweisung eines *selbst*-konstituierendes, anhaftendes, verknüpfendes Denken geht.<sup>97</sup>

In diesem Zusammenhang könnten hier u.a. eben auch die pädagogischen Bemühungen *Meders* und *Kollers*, die auf das Erfinden von Sprachspielen und von Diskursarten hin angelegt sind und in denen durch die mit *Lyotard* vorgebrachte Anerkennung der Paralogie das Nicht-identische der Sprache – ihre Pluralität, Widersprüchlichkeit, Fragmentarität, Offenheit – berücksichtigt wird, als Bemühungen gelesen werden, die Fixierungen der Sprache und somit auch der personalen Identitätsprojekte grundlegend zu lösen, um neue, offenere (Nicht-) Identitätsperspektiven zu ermöglichen. Bildung wäre in dieser Perspektive zunächst ganz allgemein auf den  *kreativen, spielerischen, nicht-anhaftenden Umgang mit Worten gerichtet bzw. auf das Sichtbarmachen des möglichen instituierten Zwangscharakters von Sprache, um der Gefahr der Kristallisierung einer durch sprachlich starre Formen und Positionen determinierten Identität eben durch die Verflüssigung der Sprache vorzubeugen und um Momente der Anonymität, des Nichtidentischen schon im sprachlichen Gebrauch zur Geltung zu bringen*; der sprachliche Raum fungierte so eher als konstellatives, offenes Netz als eine sich die Wirklichkeit zurecht-rückende und Subjektivität verdinglichende Bedeutungsschablone. Dieser spezifisch offene, aber dennoch verantwortliche Umgang mit Sprache könnte als Basis auch für die Auflösung des Anhaftens auf einer tieferen Ebene personaler Identität betrachtet werden, um über solch offenen sprachlichen Gebrauch möglicherweise sogar dem menschlichen Leid, der Vergänglichkeit, der Krankheit und dem Tod durch eine nicht-anhaftende, offene Haltung, die im Wirklichkeit produzierenden Sprachraum vorbereitet werden kann, entgegentreten zu können. Dieser eingeschlagene Weg setzt in letzter Konsequenz aus buddhistischer Sicht allerdings das Verlassen der verdinglichenden (intentionalen, dualistischen) sprachlichen Ebene und so auch eine Überwindung einer ausschließlichen Fokussierung von Bildung als geistige (rational-ästhetische) Erfahrung wie bei *Adorno* voraus.<sup>98</sup>

Weiterhin wandelt sich in dieser Perspektive der Fokus von emanzipativen auf Gesellschaft gerichteten hin zu emanzipativen auf individuelle Transformation zur Leidfreiheit gerichteten Entwicklungsprozessen, wobei die sprachliche Dekonstruktion sicherlich in beide Richtungen wirksam werden kann. Sicherlich ist auch im Buddhismus das Moment einer gewissermaßen gesellschaftlichen Leidensüberwindung lebendig, wenngleich nicht vorrangig die gesellschaftliche Transformation als Bedingung des Wandels für Erkenntnisstrukturen betrachtet wird. Philosophie und Erkenntnis (*Prajna*) ist im *Mahayana*, so könnte man angesichts der starken Betonung des *Bodhisattva*-Ideals sagen allerdings, nutzlos, wenn sie eben nicht der Annihilation des Leidens *in der Welt* dienlich ist. Der Grad der Artikulation (und der daraus resultierenden Motivation zur Überwindung) des Leidens in der philosophischen Sprache, zeigt dann in gewisser Weise den Wahrheitsgehalt der philosophischen Erkenntnis an. *Adorno* formuliert dies

---

<sup>97</sup> Vgl. hierzu Loy 1988 (Kapitel 4: Nonduales Denken).

<sup>98</sup> Wenn man mit geistiger Erfahrung vornehmlich Denkprozesse versteht. Bildung im buddhistischen Sinne kulminiert letztlich ja auch – wenn auch über leibliche Entwicklungen und achtsame leiblich-emotionale Analysen vermittelt – in Erkenntnisse, die sich auf das Bewußtsein beziehen.

folgendermaßen: „Das Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit.“<sup>99</sup> Im Buddhismus ist die Artikulation und Überwindung des eigenen und fremden Leidens *Konsequenz* der meditativ zu konstituierenden Erkenntnis, so, wie umgekehrt die Überwindung der Egozentrik in der aktiven Hinwendung und die philosophische Thematisierung (auch des Leidens) zum andern aber sicherlich ähnlich wie bei *Adorno* auch eine *Voraussetzung* für die Realisierung der Wahrheit ist, *insofern hier das Realisieren und Artikulieren des Leidens einen Impuls zur erkenntnisabhängigen Überwindung darstellt*. Das kritische Denken wird aber im Buddhismus so weit in die Enge getrieben, daß jegliches positive Denken in einem intuitiven Zustand eines „Ist-und-zugleich-Ist-Nicht“ (Ueda) zum Stillstand kommt. Dadurch wird dann die Überwindung des Leidens zwar nicht an die Struktur der Gattung, sondern an das individuelle Vermögen des einzelnen zurückgewendet, so, wie auch die Kritik nicht auf die Gesellschaft als Ganze gerichtet ist. Allerdings ist kritisches Denken dann auch hier unter buddhistischer Perspektive, wenn auch nicht explizit auf die gesellschaftlichen Umstände, so doch auf das konkrete individuelle Leid bezogen, insofern eine Modifikation der Erkenntnisstrukturen als mit einer mitfühlenden Hinwendung zum *anderen Leidenden* verbunden betrachtet wird.

### **5.2.1.2 Bildung als Wendung zur Leiblichkeit als Ausgangspunkt transrationaler Entwicklungsprozesse**

Wenn die pädagogischen Identitätstheorien vor allem in den 70er und 80er, aber auch noch in den späten 1990er Jahren den Schwerpunkt hauptsächlich auf ein seine Identität rational konstituierendes Subjekt legten und damit die emotional-leiblichen Momente von diesem Subjekt entkoppelten, so liefert die Fokussierung des Leiblichen nun im Gegenzug zu hier fokussierten Bildungsmomenten, die eher auf eine sprachliche Dekonstruktion von Identität hin angelegt sind, überhaupt die Basis einerseits einer theoretischen Hinterfragung der Voraussetzung eines rational verfaßten dualistischen Menschen- und Weltbildes und andererseits einer daraus möglicherweise resultierenden umfassenderen Bildungspraxis, die gleichermaßen den somatischen wie den geistigen Aspekten des Menschen gerecht wird.<sup>100</sup> Diese – wenn man so will: ganzheitlichere – Perspektive kann insbesondere mit *Merleau-Ponty*, der die Frage Philosophie eng an die Identitätsproblematik bindet<sup>101</sup>, fundiert werden, da hier auf einer grundlegenden (existentiellen) Ebene Geistiges und Körperliches nicht mehr als getrennte Substanzen erscheinen. Mit dem „Leib-für-uns“ bzw. mit dem „Fleisch“ (la chair), in dem das Körperliche *und* das Geistige zusammengedacht sind<sup>102</sup>, spricht *Merleau-Ponty* grundsätzlich die Notwendigkeit an, das Bewußtsein nicht mehr als ein die Welterfahrung konstituierendes Für-sich-Sein und den Leib

---

<sup>99</sup> Adorno 1975, S. 29

<sup>100</sup> Wiewohl sicherlich auch Adorno die Grundlage für einen solchen Perspektivenwechsel bereitstellt.

<sup>101</sup> „Jede Frage, selbst noch die simple Wissensfrage, hat teil an der zentralen Frage, die wir selbst verkörpern [...]“ (Merleau-Ponty 1986a, S. 141): Wir selbst sind demnach „eine einzige beständige Frage [...], ein fortwährender Versuch, den Ort unseres Selbst innerhalb der Weltkonstellation und den Ort der Dinge im Verhältnis zu unseren Dimensionen zu bestimmen“ (Merleau-Ponty 1986a, S. 139).

<sup>102</sup> Vgl. hierzu auch Madison 1986, S. 176. Interessant ist, daß Dogen bezüglich der Vereinigung körperlicher und geistiger Übung von einem „wahren Körper des Menschen“ spricht, in dem die Einheit von Subjekt und Objekt, von Geist und Leib verwirklicht ist (vgl. Shobogenzo 3 (Shinjingakudo)). Vgl. zu Leib-Seele-Einheit bei Dogen aus phänomenologischer Sicht auch Shaner 1985.

nicht als rein physisches, zu unterdrückendes Objekt zu begreifen, sondern beide als eine verflochtene, nicht-substantielle strukturelle *Ganzheit*, in der die starre Grenze zwischen Geistigem und Körperlichem grundsätzlich aufgehoben ist – was aber umgekehrt nicht in einer gleichmachenden Identität kulminiert.<sup>103</sup> Der Leib ist auf der Handlungsebene der natürliche „Umschlagplatz“ von Geist und Materie<sup>104</sup> bzw. muß Bewußtsein, wie gezeigt, als „Sein beim Ding durch das Mittel des Leibes“ verstanden werden. Dadurch wird es unmöglich, Geist und Vernunft (buddhistisch verstanden als besonderen Aspekt des Geistes, Citta/Vijnana) von dem anderen der Vernunft, dem Leib, abzuspalten.<sup>105</sup>

Schon die *Abhidharma*-Analyse machte deutlich, wie in der buddhistischen Philosophie und Wahrnehmungspsychologie Bewußtsein (Vijnana) oder Geist (Citta) dialektisch mit spezifischen *sinnlichen* Erfahrungsebenen verknüpft ist, also nur in diesem Zusammenhang (zumindest auf der konventionellen Ebene) Sinn bekommt. Auch Vernunft bzw. das Denken (Manas) wird dabei als nur eine „sinnliche“ Quelle im Erfahrungshorizont des Menschen begriffen, die selbst wiederum auch von anderen sinnlich-somatischen Erfahrungsströmen gespeist wird. Von einer Autonomie oder einer konstituierenden Unabhängigkeit des Denkens bzw. des Bewußtseins kann deshalb gerade auch im Buddhismus, aber auch eben bei *Merleau-Ponty* nicht gesprochen werden. Insbesondere im Leib als Vermögen unserer Welterfahrung, als Vorbote einer Welt, kommt dann die Einheit und auch die (erkenntnistheoretische) Gleichwertigkeit von Körper und Geist zum Ausdruck, die sich im Buddhismus neben dem vereinheitlichenden Erfahrungsaspekt – der bei *Merleau-Ponty* nur angedeutet und in der im Festhalten an der philosophischen Reflexion nicht für erstrebenswert gehalten wird<sup>106</sup> – u.a. in der Wertschätzung der leiblichen menschlichen Existenz als grundlegend für die Möglichkeit einer leiblichen Reflexion (Varela) und einer damit verbundenen Erlösung erweist. *Merleau-Ponty*, der mit *Husserl* in einigen anderen komparativen buddhistisch-phänomenologisch orientierten Arbeiten auch u.a. in der hier vorgeschlagenen Perspektive eine größere Rolle spielt<sup>107</sup>, kommt vor allem dann deshalb hier eine besondere Bedeutung zu, weil es bei ihm in *methodischer* Hinsicht in besonderer Weise ähnlich wie im Buddhismus darum geht, sich zunächst überhaupt der *leiblichen Vermitteltheit* des rationalen Wissens und der Welterfahrung zu vergewissern, um im Zuge der Beschreibung der wahrgenommenen konkreten Erfahrung u.a. die Voraussetzung auch unseres Denkens bzw. un-

---

<sup>103</sup> Geist und Körper bleiben entlang ihrer deutlichen Bezogenheit also dennoch als spezifische Aspekte der Existenz unterscheidbar, so wie z.B. auch in der Berührung der eigenen Hand oder eines Gegenstandes - wenngleich hier ein grundsätzlicher Chiasmus aufscheinen kann - Koinzidenz für Merleau-Ponty nicht gänzlich möglich ist (vgl. hierzu Madison 1986, S. 176).

<sup>104</sup> Vgl. Good 1998, S. 79. Diese ganzheitlichere Sichtweise von „Körper“ bzw. „Leib“ entspricht sehr deutlich der tantrischen Sichtweise vom Körper (vgl. hierzu Guenther 1995, S. 19-40).

<sup>105</sup> In diesem Sinne äußert sich *Böhme*, der die Vernunft als abhängig von deren immanenter Abgrenzungstendenz (auch vom Leib) bestimmt: „»Das Andere der Vernunft, das ist inhaltlich die Natur, der menschliche Leib, die Phantasie, das Begehren, die Gefühle«. Unsere These ist, [...] daß die Vernunft – entgegen aller öffentlichen Proklamationen von Autonomie und Selbstbestimmung – sich nicht aus sich selbst bestimmt, sondern in ständiger Absetzung, Abgrenzung, in ständiger Auseinandersetzung mit ihrem Anderen. Die Vernunft, die von ihrem Anderen wegblickend es nur per negationem nennt, nämlich als das Irrationale, erweist sich in ihrem Wesen selbst durch dieses Andere gezeichnet“ (Böhme 1986, S. 230-231).

<sup>106</sup> Dies vor allem deshalb, da es für ihn – wie auch für Adorno und Nagarjuna – nicht um ein Zurück in einen gewissermaßen vor-wissenschaftlichen Primitivismus, in eine bewußtlose Einheit mit den Dingen geht (vgl. Merleau-Ponty 1986a, S. 235). Allerdings wird m.E. die Möglichkeit einer *transsubjektiven, transrationalen* im Gegensatz zu einer prä-subjektiven, prä-rationalen Erkenntnis nicht genügend ins Auge gefaßt sowie Rationalität und Vernunft, wenn auch in einer anderen Form, weiterhin als leitende Erkenntnismittel verstanden werden.

<sup>107</sup> Vgl. Izutsu 1984, Yamaguchi 1984, Yamaguchi 1997, Ueda 1996.

seres wissenschaftlichen und philosophischen Arbeitens zu klären. In der *Abhidharma*-Psychologie (Dhatu, Ayatana) sehe ich dann beispielsweise *ein* die Philosophie *Merleau-Ponty* ergänzendes (auch bildungstheoretisch relevantes) Instrument für eine systematische theoretische und leibliche Reflexion angelegt, die diesem von *Merleau-Ponty* aufgewiesenen Bezug zwischen Leib und Bewußtseins in einer nicht-vergegenständlichenden Weise nachzugehen hilft, um den rationalen Raum bzw. das in der cartesianischen Tradition überhöhte Bewußtsein letztlich unmittelbarer als einen veränderlichen, offenen, aber abhängigen „Strom“ (James) von (Objekt-) Erfahrungen erkennen zu können. Mit *Yamaguchi* könnte dann solche Reflexion so der expliziten Thematisierung auch transrationaler Erkenntnisbereiche, die er bei *Merleau-Ponty* vernachlässigt sieht (s.u.), Rechnung getragen werden.

Die Notwendigkeit der Klärung der erkenntnistheoretischen Voraussetzung des Subjekts, die sich u.a. im Wissen um den leiblich vermittelten konstrukthaften Charakter der Selbst- und Welterfahrung widerspiegelt, war nicht erst im *Abhidharma*, sondern schon in den *Nikayas* präsent, in denen die Welterfahrung insbesondere auf der Grundlage der Sinneserfahrung verstanden wurde: „Was ist also [...] alles? Das Auge ist es und die Formen, das Ohr und die Töne, die Nase und der Duft, die Zunge und die Säfte, der Körper und die Gegenstände, der Geist und die Dinge [Geistobjekte, B.P.P.].“<sup>108</sup> *Buddha* geht entlang seiner erkenntnistheoretischen Perspektive mit der Betonung des Empirischen einen mittleren Weg zwischen den Extremen des Eteralismus und Nihilismus. Indem er einerseits der Welt und den Objekten Eigenständigkeit zugesteht – insbesondere um eben deutlich zu machen, daß hier der Ort des Leidens, aber auch der Leidensaufhebung *und* des ethischen Handelns ist – , er andererseits den Ort der Entstehung personaler Identität und das soteriologische Ziel an die Entwicklung (Befreiung) des Bewußtseins zurückbindet, vermeidet er eine Neigung zum (Welt vernachlässigenden) Subjektivismus einerseits und zum (subjektive Vermögen und subjektives Erleben auf objektive Gegebenheiten reduzierenden) Objektivismus andererseits. Eine vergleichbare Haltung nimmt *Merleau-Ponty* ein, der nämlich bemüht ist, nicht zwischen zwei extremen Positionen zu entscheiden, sondern in einer dialektischen Haltung einen *mittleren Weg* zwischen Heteronomie und Autonomie, zwischen einem rein von äußeren (objektiven gesellschaftlichen, politischen, ökonomischen, naturhaften) Determinanten bestimmten Subjekt und einem freien, rationalen und sinnstiftenden Subjekt, zwischen subjektivem, selbstvergewisserndem Ich und vorgegebener Welt, zwischen *res extensa* und *res cogitans*, zwischen Körper und Geist in Betracht zu ziehen. Ein solche Haltung, welche u.a. die Bezogenheit antagonistisch erscheinender Positionen und Phänomene ausweist, kulminiert bei ihm nicht in einer vermeintlich notwendigen Synthese, sondern wie schon in den *Nikayas* in einer erkenntnistheoretischen Offenheit, entlang deren eine eindeutige (metaphysische) sprachliche Identifizierung der Dinge zugunsten einer angemesseneren, nicht-einseitigen Perspektive ausgesetzt wird. Wenn es *Merleau-Ponty* dabei sicherlich auch nicht um ein soteriologisches Ziel geht, er also wie auch *Adorno* von *anderen Intentionen* geleitet wird, so wird auch bei ihm das Subjekt zumindest als eine offene Seinsweise in seiner konkreten leiblichen Erfahrung gegen den mechanistischen Empirismus, gegen den Intellektualismus, insbesondere gegen die dualistische cartesianische Tradition, die auch in *Husserls* transzendentalen Subjekt –

---

<sup>108</sup> Samyuttanikaya 35, 23.

gegen das sich buddhistische Philosophie eindeutig aussprechen muß – zum Ausdruck kommt, rehabilitiert.

Sicherlich stellt schon *Husserls* Hinwendung zu den Konstitutionsprozessen unserer Welt- und Subjekterfahrung eine subjektkritische Haltung dar, die in einer konsequenten Hinwendung zur Erfahrung, zu den „Sachen selbst“, auf eine besondere Weise mit den unhinterfragten naiven Voraussetzungen dieser Erfahrung zu brechen versucht. So schreibt *Shaner* m.E. zu Recht in bezug auf das Verhältnis von dem *mahayanischen Zen-Meister Dogen* und *Husserl*: „The crucial point [...] is that Husserl's existentialist/phenomenological position (zu den Sachen selbst) is one strikingly similar to Dogen's reflective orientation.“<sup>109</sup> Der auch für *Merleau-Ponty* ausschlaggebende methodische Versuch *Husserls*, der hinsichtlich der einklammernden Blickrichtung auf das Innere Geschehen des Subjekts ebenfalls zu vergleichen ist mit buddhistischer Theorie und Praxis<sup>110</sup>, mußte letztlich allerdings an der theoretisch nicht zu durchbrechenden Grenze des Erfassens des Ausgangspunktes der Reflexion scheitern. *Varela, Thompson* und *Rosch* z.B. weisen auf Antinomien hin, die mit einer *theoretischen* Analyse der Erfahrung und der Bedingungen der Subjektivität bzw. des Ich in Verbindung stehen. Sie betonen, daß die phänomenologische Tradition seit *Husserl* zugegebenermaßen das Fehlen einer „selbsteinschließenden Reflexion.“<sup>111</sup> beklagt habe. Immer wenn man sich dem Ich zu nähern versuchte, sei diese Art der Reflexion doch fruchtlos geblieben, da sie eine „abstrakte, entkörperte Aktivität“ sei, die den Gegenstand (das Ich) zum Objekt zu machen versuche.<sup>112</sup> Somit sei diese Form der Reflexion etwas Partielles; sie beruhe auf dem cartesianischen Dualismus, indem die Reflexion als etwas eindeutig Mentales betrachtet werde, was letztlich aber zur Frage führen müsse, wie man sie mit dem körperlichen Leben verbinden könne. Diese Reflexion strebe danach, das Ich mit einem „Blick aus dem Nirgendwo“ zu betrachten, aber dieses Streben führe eben auch dazu, „von einem sehr spezifischen, theoretisch begrenzten, durch Vorurteile geprägten Irgendwoher zu sehen.“<sup>113</sup> Diese Art der Reflexion bleibt somit eine entkörperte. Wenngleich es auch nun nicht unbedingt *Merleau-Pontys* Intention war, im buddhistischen zu meditieren, so hat er im Bewußtsein der Grenzen des Reflexiven und Rationalen sicherlich deutlich dazu beigetragen, gerade den entkörperten „Blick“ des reflektierenden Subjekts wieder zu inkarnieren, um u.a. auch eben den cartesianischen Dualismus und eine auf Identität bzw. souveräne Subjektivität gerichtete Haltung aufzubrechen.

*Husserl* dagegen nimmt noch an, daß die Reduktion auf ein reines Ich als einen notwendigen Identitätspol prinzipiell möglich sei. Es solle „in dem Flusse mannigfaltiger Erlebnisse“ als „transzendentes Residuum“ übrig bleiben, wenngleich er einräumt, daß man nicht auf dieses Ich als einen Gegenstand unter anderen stoßen könne. Es wurde gezeigt, daß *Husserl* beispielsweise von dem „Blick“ des reinen notwendigen Ich spricht, der „durch“ jedes aktuelle Cogito auf das Gegenständliche treffe. Wie ebenfalls deutlich wurde, geht man auch im Buddhismus davon aus, daß man bei der meditativen „Reduktion“ nicht auf ein reines Ich als ein Objekt sto-

---

<sup>109</sup> Shaner 1985, S. 33.

<sup>110</sup> Vgl. hierzu Varela 1994, Varela/Thompson/Rosch 1995, Yamaguchi 1997.

<sup>111</sup> Vgl. Varela/Thompson/Rosch 1995, S. 50.

<sup>112</sup> Vgl. Varela/Thompson/Rosch 1995, S. 49-50.

<sup>113</sup> Varela/Thompson/Rosch 1995, S. 50.

ßen wird. Vergleichbar ist *Husserls* Ansicht mit der buddhistischen Wahrnehmungsanalyse, insofern man auch in der buddhistischen Psychologie annimmt, daß – so könnte man sehr allgemein sagen – der „Blick“ des (geistigen) Bewußtseins (Manovijnana) auch gewissermaßen durch das wechselnde Denken (Manas) „hindurch“ gehen bzw. auf dieses als ein Sinnesobjekt (neben den anderen 5 Sinnen) treffen kann. *Unvereinbar ist aber der Gedanke, daß sich hinter diesem Blick ein notwendiges, unveränderliches identisches Ich befindet*, daß „alle mein Vorstellungen soll begleiten können“ (Kant). Diese Idee wird im Buddhismus und auch von *Merleau-Ponty* eindeutig zurückgewiesen; „[...] es gibt keinen inneren Menschen.“<sup>114</sup> Wovon im Buddhismus maximal gesprochen werden kann, ist ein absolut bedingtes, von Objekten der Wahrnehmung abhängiges (und somit leeres) Bewußtsein (Vijnana), das – wenngleich es die Kontinuität des Daseinsstromes sichert und die Objekt zu erkennen vermag – *selbst* aus einer Reihe von aufeinanderfolgenden, sich ständig verändernden Bewußtseinsmomenten besteht, wodurch nur durch das Faktum deren ständigen Fließens die Illusion eines „notwendigen“ Ich (Husserl) hervorgebracht wird. So ist das, was *Husserl* als synthetisierenden Ich-Grund der wechselhaften Kontinuität des Cogito und dessen erfaßte Objekte vermeint, nur dieses Fließen selbst, dessen „Stabilität“ einzig in der relativen Zusammengehörigkeit der aufeinanderfolgenden, sich gegenseitig bedingenden Bewußtseinsmomente besteht und die auch die Verbindung ermöglicht, die zwischen einem „unvollkommenen“ und „vollkommenen“ erleuchteten Subjekt prinzipiell angelegt ist; vor allem gründet sich diese fragile Identität auf der *Alltagsebene* aber eben auf das Körperliche, das eine wesentliche Grundlage für das Einheitserlebens des von Sinnlichem gespeisten Bewußtseins darstellt.

Fernerhin läßt sich der Vergleich mit dem „idealistischen“ *Cittamatra* nur äußerlich hinsichtlich des Sprechens über einen absoluten Bezugspunkt aufrechterhalten. Wenn man (wie der Dalai Lama) z.B. dem buddhistischen *Cittamatra*, in dem ja von einem Grundlagenbewußtsein bzw. Speicherbewußtsein (Alayavijnana) und der Idee „Alles ist nur Geist“ ausgegangen wird, unterstellt, es verfechte einen „absoluten Idealismus“<sup>115</sup> und es suche nach einem festen substantiellen Bezugspunkt des Ich<sup>116</sup>, so trifft dies – legt man z.B. das *Lankavatara-Sutra* zugrunde – nicht tatsächlich zu und ist auch hinsichtlich der Vergegenständlichung eines transzendentalen Egos nicht vergleichbar mit der Akzentuierung des Bewußtseins im *Cittamatra*. Z.B. werden im *Lankavatara-Sutra* jegliche Ontologisierungen in letzter Konsequenz eindeutig zurückgewiesen: So heißt es dort: „Ich spreche nicht von Sein und Nichtsein, sondern von *Cittamatra*, das frei ist von Sein und Nichtsein und auch frei von Intellektualität.“<sup>117</sup> Wenn also wie bei *Husserl* die Evidenz, die zunächst (noch vergleichbar mit buddhistischem Wirklichkeitsanspruch) als eine „Erfahrung von Seiendem und So-Seiendem“ von „Es-selbst-geistig-zu Gesicht-bekommen“ verstanden wird<sup>118</sup>, nun aber auf ein „ego cogito verengt wird und dabei das transzendente Ego als ein Identitätspol notwendig angesehen werden muß, gibt es mit der buddhistischen Ansicht

---

<sup>114</sup> Merleau-Ponty 1966, S. 7.

<sup>115</sup> Vgl. z.B. Conze 1990, S. 363. Auch Schumann 1998, S. 215.

<sup>116</sup> Vgl. Dalai Lama 1998.

<sup>117</sup> *Lankavatara-Sutra* 3, 30. Hierzu auch Gäng 2002, S. 190.

<sup>118</sup> Husserl 1963, S. 48.

keine Gemeinsamkeit mehr.“<sup>119</sup> Schließlich beruht die meditative Erfahrung der Umwandlung des *mahayanischen* Grundlagenbewußtseins auf einem völligen Nicht-Dualismus des Bewußtseins (Citta), insofern aufgrund des Zusammenbruchs des Konzepts des Ego bzw. des (denkenden) Subjekts auch das Objekt und so die gesamte dualistische Struktur (und eine mögliche Einheit von „Subjekt“ und „Objekt“) aufgehoben sind. So kann keinesfalls mehr von einem irgendwie gearteten Ich gesprochen werden; jegliche Konzepte, Ontologisierungen, Standpunkte werden auf dieser Ebene transzendiert.<sup>120</sup> Was aber hier zentral ist, ist die insbesondere im *Mahayana* (Zen, Vajrayana) lebendige Rehabilitierung des Leiblichen, das vor dem Hintergrund der postulierten Einheit von *Samsara* und *Nirvana* ähnlich wie bei *Merleau-Ponty* nicht mehr als das nichtwünschenswerte andere der Vernunft erkenntnistheoretisch und soteriologisch vernachlässigt werden kann.

*Merleau-Ponty* wendet sich in dieser Rehabilitierung wie der Buddhismus im Gegensatz zu *Husserl* gegen das Postulat eines absoluten, wie auch immer gearteten Ich-Pols und zeigt, wie in der Arbeit angesprochen wurde, am Beispiel der hingebenden Handlung des Malers zumindest theoretisch auch eine nicht-reflexive erfahrungsmäßige Transzendenz jenseits der Subjekt-Objekt- und Leib-Seele-Dualität auf. Eine solche Transzendenz ist auch in *Adornos* *ästhetisch* inspirierten Rehabilitierung des Mimetischen entlang des Postulats vom Vorrang des Objekts angelegt. Das Subjekt ist für *Adorno* selbst zum einen immer Objekt für andere, zum andern hängt es überhaupt von Objekten ab; „ohne das Moment von Objektivität [wäre Subjekt, B.P.P.] buchstäblich nichts.“<sup>121</sup> Dadurch verschiebt sich auch das Verständnis von Aufklärung, die nun als „Einsicht in den Trug des zum Absoluten sich stilisierenden Subjekts“ auch eben das Subjekt (der Aufklärung) als „Mythos“ bloßstellt.<sup>122</sup> Angesichts der Idee des Vorrangs des Objekts, die sich ebenfalls aus den Meditationsbeschreibungen und der *Abhidharma*-Analyse herauslesen ließe, könnte man dann aber z.B. fragen, *wer* diese Unabhängigkeit des Objekts konstatiert und ob das Reden von der Existenz eines Objekts ohne Subjekt sinnvoll ist.<sup>123</sup> Die *Madhyamaka*-Philosophie jedenfalls versucht zu zeigen, daß derartige Postulate unabhängig (oder vorrangig) existierender Entitäten (Subjekt ohne Objekt oder umgekehrt) fragwürdig sind, wiewohl im Buddhismus insgesamt mit der Möglichkeit der Leidaufhebung durch die Umstrukturierung des Bewußtseins in letzter Konsequenz die Möglichkeit der relativen, auf das Leid be-

---

<sup>119</sup> Yamaguchi 1997, S. 176.

<sup>120</sup> „Wenn das Bewusstsein einen Gegenstand wirklich nicht erfasst, dann ruht es im Zustand von ‚nur Bewusstsein‘, weil es wegen des Nichtergreifens (*agraha*) etwas zu Ergreifendes (*grahya*) nicht mehr gibt. [Wer dieses verwirklicht hat,] der ist ohne [individuellen] Geist (*acitta*), ohne Erfassen (*anpalambha*); das Wissen (*jnana*) [das so verwirklicht wird] ist überweltlich, ist Umwälzung/Umkehr der Grundlage (*ashraya*) aus der Beendigung der zweifachen Hindernisse (*daushthulya* = *avarana*). Das ist der Bereich ohne Einfließungen, der undenkbar, heilsame, grundlegende, der glückhafte, der Körper der Befreiung, der Körper der Wahrheit genannt wird: Das ist der große Weise“ (Vasubandhu (aus *Trimshika* 28-30), übersetzt von Gäng 2003b, S. 165-166. Die Hemmnisse sind emotional und intellektuell bedingte Irrtümer). Vgl. zu diesem Zusammenbruch der Subjekt-Objekt-Struktur aus buddhistischer und psychoanalytischer Sicht auch Loy 1992b.

<sup>121</sup> Adorno 1975, S. 187.

<sup>122</sup> Adorno 1975, S. 187.

<sup>123</sup> Adorno beantwortet dies damit, indem er davon ausgeht, daß aus der Erkenntnis der Abhängigkeit des Objekts von dem es erkennenden Subjekt „kein ontologisches Vorrecht des Bewußtsein [folgt]“ (Adorno 1975, S. 186). Angesichts z.B. der Lehre des Entstehens in Abhängigkeit (*Pratitya-Samutpada*) hätte er aus *mahayana*-buddhistischer Sicht recht, denn diese Lehre bedeutet, daß alles, auch Bewußtsein, ein abhängig entstandenes Phänomen ist, dem deshalb keinesfalls ein unabhängige, unveränderliche Position zukommen könnte; diese wäre wieder *Atman*.

zogenen Unabhängigkeit des „Subjekts“ (des Bewußtseins (Vijnana, Klares Licht, Alayavijnana)) vom Objekt (Welt/leidhaften Leib) angesprochen ist, wenngleich das Schicksal des abhängigen Bewußtseins nach der Befreiung unterschiedlich interpretiert wird (Auslöschung vs. Weiterexistenz). Im *Mahayana* wird nichtsdestotrotz eine dialektische Verknüpfung von „Subjekt“ und „Objekt“ angenommen, was sich auch in der Meditationserfahrung widerspiegelt, insofern das Bewußtsein auf einer fortgeschrittenen nicht-trennenden Erfahrungsebene in seinem dynamischen Fluß als abhängig von in ihm gespiegelten Ereignissen erfahren wird (vgl. auch Kapitel 5.2.3). Vorrang hat hier dann das *Bewußtsein* (als Basis des bewußten Erlebens), wenn die Entwicklung in letzter Konsequenz eben in einer Leidfreiheit kulminiert, die u.a. als relative Unabhängigkeit von externen (sinnlichen) Einflüssen empfunden werden soll. Sicherlich müssen alle anhaftenden, objektivierenden und egozentrischen Muster in diesem Zustand als überwunden begriffen werden, wodurch dann „Subjekt“ oder „Bewußtsein“ mit dem konventionellen Verständnis von solcherart identifizierten Größen nichts mehr gemein haben; sie sind leer, unbeschreibbar, sowie auch die potentielle „Einheit“ von Subjekt und Objekt. Wie auch immer die (bewußtseins-) philosophischen Parallelen und Differenzen auch im einzelnen aussehen mögen, *Adorno* schlägt mit der Hervorhebung des Objekts in jedem Fall eine Richtung ein, die sich insbesondere gegen eine überhöhte, substantialisierte Subjektvorstellung richtet, welche sich auf spezifische Weise auch in der hinduistischen *Atman*-Philosophie niedergeschlagen hat und welche gleichermaßen in einer kritischen (nicht-metaphysischen) Weise vom Buddhismus zurückgewiesen wird. Dieser Einschränkung, die auf eine Dezentrierung des Subjekts hinausläuft, läßt sich für *Adorno* wie für *Merleau-Ponty* insbesondere auch auf der Erfahrungsebene, die an das Leibliche gebunden ist, nachspüren.

Für *Merleau-Ponty* ist Erfahrung immer mit einem aktuellen, im Hier und Jetzt existierenden individuellen, ichbezogenen Leib verbunden, was für ihn wie für *Adorno*, wie oben angedeutet wurde, eine transzendente Bewußtseinsüberhöhung verbietet. Auf der leiblichen Ebene ist es für *Merleau-Ponty*, wie gezeigt, z.B. möglich, daß eine (u.a. durch Gewohnheit erworbene) Handlung unmittelbar, ohne reflexive Vermittlung eines auch trennenden (transzendentalen) Ego vollzogen werden kann bzw. daß auch der Leib selbst ein Wissen (über spezifische Handlungsvollzüge) und so Bedeutung in sich trägt.<sup>124</sup> Dieses Moment der Übereinstimmung zwischen Intention und Vollzug, das *Merleau-Ponty* schon in bezug auf alltägliche Lebensprozesse theoretisch stark macht, ist in expliziter Form in der buddhistischen Praxis lebendig. Zum einen gründet sich die buddhistische Ethik, wie noch deutlicher gemacht wird, auf die Habitualisierung von Mitgefühl und einem darauf gestützten Handeln; in diesem Handeln liegt wie bei *Merleau-Ponty* gleichsam ein Wissen, „das in den Händen ist“<sup>125</sup> bzw. ist dieses letztlich ein nicht-intentionales Handeln, das keiner reflexiven Bewegung bedarf. Zum anderen ist die Einheit von Intention und Vollzug in der buddhistischen (Achtsamkeits-) Meditation präsent und für diese konstitutiv. Der intendierte Meditationszustand, dem im Vorfeld ähnlich wie bei *Merleau-Ponty* das Moment einer leiblichen, emotionalen und geistigen Analyse der Erfahrung und der Wahrnehmung vorausgeht, ist gleichermaßen durch eine Einheit von Intention (z.B. die Absicht, den

---

<sup>124</sup> Vgl. hierzu auch Good 1998, S. 80-81.

<sup>125</sup> Merleau-Ponty 1966, S. 174.

Körper zu beobachten, um zur Ruhe und Einsicht zu kommen) und Vollzug (nicht-dualistisches, unmittelbares, achtsames Erkennen) auf einer nicht-konzeptuellen Ebene charakterisiert.<sup>126</sup>

In dieser Einheit liegt vor allem auch die potentielle *Verbindung von (intentionalem) Denken und Erfahrung*, und zwar eben als eine „verkörperte Reflexion“ (Varela). In diesem Sinne ließe sich auch die *Adornosche* – bei *Merleau-Ponty* in der erkenntnistheoretischen Rehabilitierung des Leiblichen enthalten – Haltung der *Komplementarität* von nicht-diskursiver (leiblich-ästhetischer) und diskursiver Erkenntnis, eben von *Erfahrung und Denken*, auf die noch genauer zu erörternde buddhistische Komplementarität von (rational konstituierter) philosophischer und meditativer Erkenntnis ausweiten. Das mimetische Erkenntnis- bzw. Erfahrungsmoment, das bei *Adorno* und auch bei *Meder* ein qualitatives Differenzierungsbewußtsein enthält und vor allem bei *Adorno* so gedacht wird, daß es die Subjekt-Objekt-Trennung unterminiert, käme u.a. nämlich als ein sinnliches zur Geltung, insofern die Meditation auf der *analytisch-qualitativ-differenzierenden*, Subjekt-Objekt transzendierenden Wendung zum Sinnlich-Somatischen aufbaut.<sup>127</sup> Die Komplementarität zwischen Erfahrung und Denken, zwischen Rationalität und Mimesis als auch leiblichem, weil nicht-abstraktem, nicht-dualen Erfahrungsaspekt nimmt dann in besonderer Weise Gestalt an, insofern sogar rationale philosophische Erkenntnis im Modus einer „verkörperten Reflexion“ (Varela) wirksam bleiben kann, ohne aber im abstrakt-begrifflichen Netz gefangen zu bleiben (siehe Kapitel 5.2.3). Meditation geht dann auch hier meiner Ansicht nach aber über die Methodologie *Adornos* „hinaus“, da dieser die Transzendenz, die Verbindung zwischen Subjekt und Objekt, noch in einer sporadisch auftretenden und etwas unspezifisch anklingenden ästhetischen Erfahrung verortet, *wohingegen in der meditativen Tradition des Buddhismus ästhetisch vermittelte Transzendenz-Erfahrungen nur einzelne Momente einer systematisch herbeizuführenden und klarer definierten Erfahrung der Ich-Überwindung repräsentieren*. *Adornos* „Es-sagen-wollen“ der Philosophie, die u.a. den Schmerz zu artikulieren trachtet, avanciert im Buddhismus dann eher zu einem *Es-machen-Können* (savoir-faire)<sup>128</sup>, das als eine Überwindung leidhafter Existenz und als Kultivierung des Ethischen (Kapitel 5.3) durch die Philosophie sehr gezielt strukturiert werden kann.

Es ist bezüglich der Einheit von Ästhetischem und Erkenntnistheoretischen und sogar Ethischem in der Meditation interessant, daß so mit dieser Praxis prinzipiell ein Bereich angesprochen ist, der vor allem drei wesentliche Momente umfaßt, die sich in der Moderne dissoziiert haben. Die Moderne ist nach *Habermas* (und mit *Weber*) dadurch ausgezeichnet,

„ [...] daß die in religiösen und metaphysischen Weltbildern ausgedrückte substantielle Vernunft in drei Momente auseinandertritt, die nur noch formal (durch die Form argumentativer Begründung) zusammengehalten werden.

---

<sup>126</sup> Trungpa formuliert noch einmal den Aspekt, der schon an vielen Stellen (z.B. mit Hinweis der Einheit von Körper und Geist in der auch japanischen Kunst) in dieser Arbeit angesprochen wurde: „Wie brauchen uns nicht [analytisch, B.P.P.] zu vergewissern, daß wir wirklich atmen, daß wir sichtbar sind. Wir müssen nicht erst nachsehen, ob wir auch wirklich einen Schatten werfen. Einfach nur leben, das ist genug. Wir bleiben nicht stehen, um das zu überprüfen. Leben wird sehr klar und bestimmt, sehr lebendig, sehr präzise“ (Trungpa 1993, S. 46). Die abstrakte Absicht zu meditieren wird gerade im Vollzug aufgelöst bzw. in besonderer Form in diesen integriert.

<sup>127</sup> Wie gezeigt, fördert *Adorno* ja ein qualitatives Subjekt, das wieder sensibel für Unterschiede, für Besonderes wird, das dann nicht mehr in den konzeptuellen, begrifflichen Schleiern verloren geht.

<sup>128</sup> Vgl. Lyotard 1999, S. 64.

Indem die Weltbilder zerfallen und die überlieferten Probleme unter den spezifischen Gesichtspunkten der Wahrheit, der normativen Richtigkeit, der Authentizität oder Schönheit aufgespalten, jeweils *als* Erkenntnis-, *als* Gerechtigkeits-, *als* Geschmacksfragen behandelt werden können, kommt es in der Neuzeit zu einer Ausdifferenzierung der Wertssphären Wissenschaft, Moral und Kunst.<sup>129</sup>

Für *Habermas* besteht das Problem der Moderne nicht in der Ausdifferenzierung als solcher, weil sie ja erst die Freilegung der Rationalitätspotentiale ermöglichte, sondern in der Dissoziation zwischen Expertentum (Wissenschaft) und Lebenswelt (Ich (ästhetisch, subjektiv) und Wir (intersubjektiv, moralisch-ethisch)).<sup>130</sup> Die Aufgabe besteht für *Habermas* darin, die drei auseinandergetretenen Vernunftmomente wieder zu integrieren, was nach *Habermas* nicht durch die klassische Vernunftphilosophie, sondern nur im Alltag bzw. durch die Expertenkulturen (der Wissenschaft, der Moral und der Kunst) bewerkstelligt werden kann.<sup>131</sup> Wie dies im einzelnen umgesetzt werden soll, wird bei *Habermas* aber anscheinend nur skizziert.<sup>132</sup> Die Meditation erscheint zumindest als *ein* individueller Bereich, in dem diese Momente nicht antagonistisch gegenüberstehen, und zwar insofern als durch meditative „Experten“ ein individueller Entwicklungsprozeß intitiert werden könnte, der nicht nur der Generierung intersubjektiv kommunizierbarer Erkenntnis dient (Wissenschaft), sondern der über die qualitativ-unterscheidende und vor allem nicht-dualistische und dadurch nicht-intentionale Modifikation des individuellen Gewahrseins (Ästhetik) auch eine mit dieser Modifikation korrespondierenden intersubjektive mitmenschliche Perspektive (Ethik) anvisiert.<sup>133</sup>

Im Gegensatz zu der mit diesem meditativen Weg verbundenen Transzendenz hat nun die cartesianische Tradition dafür gesorgt, „von den Gegenständen Abstand zu nehmen“ und „die Seele als ganz sich selbst gegenwärtiges Sein ohne Abstand bestimmt.“<sup>134</sup> Wenngleich der Intellektualismus „ein Fortschritt in der Besinnung“<sup>135</sup> ist, so ist die strikte Trennung zwischen Bewußtsein und Leib, und auch das Postulat eines jenseitigen „absoluten Bewußtseins“ (Husserl) für *Merleau-Ponty* wie für *Adorno* nicht akzeptabel. Es geht vor allem *Merleau-Ponty* vielmehr um den Versuch, die rationale Trennung von Leib und Seele durch die Beschreibung der konkreten Erfahrung wieder zurückzunehmen, indem eben u.a. gezeigt wird, daß Bewußtsein immer in einem Leib situiert und der Leib immer ein Bewußtsein nach sich zieht. Die Existenz ist dabei

---

<sup>129</sup> Habermas 1981, S. 452.

<sup>130</sup> Vgl. Habermas 1981, S. 452-454. Diese Ansicht vertritt auch Ken Wilber, der (auch in bezug auf die meditativen Traditionen) versucht, diese Stränge wieder zusammenzuführen (vgl. Wilber 2001a, 2001b, 2001c).

<sup>131</sup> Vgl. Habermas 1983, S. 26.

<sup>132</sup> Vgl. Gripp 1984, S. 137.

<sup>133</sup> Mit dem Verhältnis von Erkenntnis, Ethik und nicht-intentionaler, nicht-dualistischer Ästhetik beschäftigte sich Loy, und zwar vor dem integrativen Hintergrund der „Nondualität“ als eines wesentlichen Momentes meditativer Traditionen. Er arbeitet u.a. heraus, daß sogar aus mahayanischer Sicht, in der nur die Leerheit als letzte Wahrheit akzeptiert wird, das Ästhetische nicht in einem antagonistischen Verhältnis zur Shunyata-Doktrin stehen muß, und zwar vor allem deshalb, weil die spirituelle, meditative Erfahrung wie auch die Kunst, die für Adorno das „Wahre“ hat, eben epistemologisch und non-dual ausgerichtet ist. Am Ende transzendiert sich ja sogar die Kunst selbst, weil – wie auch Merleau-Ponty betont – nichts mehr außer dem nicht-dualen, selbstlosen (künstlerischen) Akt zurückbleibt: beide Perspektiven laufen auf ein Transzendieren des Subjekts und konventioneller Kategorien (wie das „Ästhetische“) hinaus (vgl. Loy 1988, S. 429-434). Überdies ist bezüglich des Verhältnisses von Ästhetik und Meditation zu erwähnen, daß auch eine Parallele hinsichtlich des ästhetischen *Genusses* und der in der Meditation erlebten Freude (*Sukha*) bestehen könnte; auch vor allem hinsichtlich der Auflösung des Ich im Objekt.

<sup>134</sup> Merleau-Ponty 1966, S. 234.

<sup>135</sup> Merleau-Ponty 1966, S. 244.

immer schon zur (sprachlichen) Welt, immer mit dieser unauflöslich verbunden und nie ein reines Für-Sich, so, wie für das Objekt (wie im Mahayana) kein reines An-sich behauptet werden kann. Das Subjekt ist für *Merleau-Ponty* so vor allem ein *dezentriertes* bzw. extensionales, es ist aktiv auf die „Außenwelt“ und auf die anderen Subjekt gerichtet und gewinnt seine Existenz und seine Welterfahrung vor allem durch diesen *lebensweltlichen aktiven* Bezug, der selbst nicht erschöpfend expliziert werden kann und so als ein anonymer, ebenfalls nicht explizierbarer Horizont fungiert. *Varela/Thompson/Rosch* weisen bezüglich dieses Horizont auf eine Parallele zu *Shunyata* hin:

„In der Tradition der Achtsamkeit/Gewahrseins-Meditation wird angestrebt, Absolutismus und Nihilismus direkt und fundiert als Formen des Ergreifens zu durchschauen, die aus der Suche nach einem festen Ich resultieren und damit unsere konsensuelle Lebenswelt auf die Erfahrung von Leid und Enttäuschung beschränken. Indem man fortschreitend lernt, diesen Hang zum Ergreifen zu überwinden, beginnt man zu erkennen, daß alle Phänomene leer von einer absoluten Grundlage sind und daß diese «Grundlosigkeit (*Shunyata*) das Gewebe des Entstehens in gegenseitiger Abhängigkeit bildet. / Im Sinne der Phänomenologie könnten wir sagen: Grundlosigkeit ist geradezu die Bedingung für die eng verwobene, interpendente Welt der menschlichen Erfahrung. Das haben wir [...] mit der Formulierung angesprochen, daß alle unsere Tätigkeiten von einem Hintergrund abhängen, der sich niemals endgültig festlegen läßt. Damit findet sich Grundlosigkeit nicht nur in entlegenen, abstrus philosophischen Analysen, sondern in der alltäglichen Erfahrung.<sup>136</sup>

*Shunyata* kann so u.a. verstanden werden als offener Ermöglichungsgrund der menschlichen interpendenten Welt, wobei die Verwobenheit und Interpendenz in der Lebenswelt mit dem buddhistischen Postulat des *Entstehens in Abhängigkeit* korrespondiert. In einem Konstitutionsnetz aus unzähligen Faktoren kann letztlich keine Basis, keine Substanz festgemacht werden; alles ist strukturell von anderem abhängig und wird erst durch dieses Andere konstituiert, was im strukturalen Denken *Merleau-Pontys* einen deutlichen Widerhall erfährt. Vor dem Hintergrund eines strukturalen, nicht-substantiellen Denkens in Beziehungen ist alles am Ende leer, bar eines jeglichen ontologisch hypostasierbaren Grundes. Eben auch das Subjekt und seine Identität ist von dieser Interpendenz betroffen, wodurch unter anderem auch das Implizite letztlich als Grund jeglichen Wissens zu erscheinen vermag. *Shunyata* kann so verstanden werden als der implizite (aber auch zu explizierende) „Urgrund“ von Subjekt und Objekt, die auf dem Felde der Leere, erst entstehend, als prinzipiell verbunden gedacht werden können. Lebenswelt ist, so verstanden, nicht nur ein rational uneinholbar verwobenes Feld, sondern letztlich völlig an den Horizont der Leerheit zurückgebunden, welcher ebenfalls *rational* nicht gänzlich erfaßt werden kann. Die Erkenntnis kann sich gemäß buddhistischer Lehre – wenn auch im *Madhyama* dem rationalen Wissen eine Große Bedeutung zugesprochen wird – nur durch transrationale Methoden, durch Meditation einstellen. Dadurch wird aber im Buddhismus postuliert, daß *Shunyata*, verstanden auch eben als vorobjektiver lebensweltlicher, interpendenter Horizont, leiblich bzw. unmittelbar *erfahrbar* gemacht (aber nicht objektiviert) werden kann. Interessant ist diesbezüglich, daß *Brown* in seiner Untersuchung zur Meditation feststellt, daß *ein* Ergebnis

---

<sup>136</sup> Varela/Thompson/Rosch 1995, S. 202. Einen hier weggelassenen Absatz habe ich mit „/“ markiert.

transrationaler Entwicklungsprozesse im *Mahayana* (und im Hinduismus) ein Gewahrsein höherer Ordnung ist, „in der alle potentiellen Ereignisse des Universums und das Gewebe potentieller Zusammenhänge zwischen diesen Ereignissen hervortreten.“<sup>137</sup> Diese Interpendenz, die insbesondere zwischen den individuellen Bewußtseinsmomenten aufscheint, sieht auch er im Zusammenhang mit dem buddhistischen *Entstehen in Abhängigkeit*.<sup>138</sup> Ich denke, daß hier ein Hinweis auf die Möglichkeit der konkreten Erfahrung der interpendenten und vielfältigen lebensweltlichen Zusammenhänge liegen könnte, eine Erfahrung, in der aber vor allem der simulative Charakter des Ich bzw. eines verdinglichten Bewußtseins offenbar, aber sicherlich nicht unbedingt die Grundlage einer neuen Theorie gefunden werden könnte.

Das Ego, das für *Merleau-Ponty* die Welt nicht unabhängig von dieser diese erst setzen und konstituieren muß, sondern schon in dieser, leiblich sich verhaltend, existiert und mit dieser Welt verschlungen ist, läßt sich auch für ihn in der Analyse rational nicht dingfest machen. Es gibt „keine »Subjektivität«, kein »Ego«, das Bewußtsein ist ohne »Bewohner« [...] und ich muß es als »Nichts«, als »Leere« entdecken, die zur Fülle der Welt tauglich ist oder dieser vielmehr bedarf, um seine Nichtigkeit zu ertragen.“<sup>139</sup> Bewußtsein als „Leere entdecken, die zur Fülle der Welt tauglich ist“, diesen Anspruch sehe ich insbesondere in den buddhistischen Vertiefungen (Jhana/Dhyana) auf eine sehr spezifische und konkrete Weise widergespiegelt, insofern Bewußtsein (Vijnana, Citta, Klares Licht, Alayavijnana) als unendlich offener, leerer, nicht objektivierbarer Horizont fungiert, vor dem die Welt in ihrer je besonderen Form für das in diesem Ausdifferenzierungsprozeß erst konstituierte „Subjekt“ Gestalt annehmen kann. Die Leere bzw. die totale Vereinheitlichung des Bewußtseins auf der „subliminalen“ Ebene (Govinda) ist dann aus buddhistischer Perspektive der Grundmodus der menschlichen Existenz, der dann als Ausgangspunkt eines aus buddhistischer Sicht notwendigen individualisierenden Differenzierungsprozeß auf der sub-peripherischen (unterbewußten) und peripherischen (bewußten, intellektuellen) Ebene dient.<sup>140</sup> Auf dieser peripherischen (narrativen) Ebene muß dann aber über eine Transformationen der Formkräfte (Samskara) eine Rückwendung zur subliminalen Ebene initiiert werden, auf der dann erst alle Erfahrungen des Bewußtseins als bewußt seiende integriert werden können; dies entspricht auch *Wilbers* Unterscheidung eines Prä- und eines Trans-Stadiums, die ebenso wie im Buddhismus deutlich machen soll, das unbedingt ein Durchgang durch den differenzierten peripheren Seins- und Identitätsmodus, der auch durch rationale, intellektuelle Analyse bestimmt ist, erfolgen muß, um eine Vereinheitlichung auf einem reiferen Bewußtseinsniveau zu realisieren; *es geht also nicht um einen Rückgang zu einer wie auch immer gearteten unbewußten synkretischen Einheit oder um eine bewußtlose Verschmelzung mit der Natur, sondern um einen hochkomplexen Prozeß, an dessen Ende eine praktische bewußte Integration aller zuvor gemacht Erfahrungen des Individuums steht.*<sup>141</sup> In dieser Seinsweise wäre dann auch die (sinnliche) Vielfalt nicht unterdrückt: die „Fülle der Welt“ wird aber nicht mehr aus der begrenzten Ich-Perspektive erfaßt, sondern vom leeren, weil entobjektivierten

---

<sup>137</sup> Brown 1988, S. 266.

<sup>138</sup> Brown 1988, S. 268.

<sup>139</sup> Merleau-Ponty 1986a, S. 77. Hervorhebung von B.P.P. Vgl. auch Merleau-Ponty 1966, S. 7.

<sup>140</sup> Vgl. Govinda 1992, S. 112-124.

<sup>141</sup> Vgl. Govinda 1992, S. 118-119.

„Standpunkt einer allem Bewußtsein und seinen Objekten zugrundeliegenden Einheit oder Ganzheit [...]“<sup>142</sup> In dieser soll schließlich auch „die Fülle der Welt“ in einer nicht-egozentrischen Weise zwischen Sein (Vielfalt) und Nicht-Sein (Leere) auch im Modus des „Ist-und-zugleich-Ist-Nicht“ (Ueda) aufscheinen.<sup>143</sup> Wenngleich auch *Merleau-Ponty* mit der Zurückweisung des transzendentalen Ego *Husserls* und der Ablehnung der Möglichkeit eines „inneren Menschen“ (Augustins) überhaupt sichtbar macht, in welcher Weise das Reden über einen festen, von der Welt (und vom Körper) getrennten Bewußtseinsgrund problematisch ist, weil dieser immer schon auf leibliche (nicht-dualistische) Weise zur Welt und auf diese gerichtet ist, Subjektivität mit seinen Worten also Leere ist, so bleibt auch für ihn das konkrete leibliche Subjekt (im Gewahren der Verbundenheit mit Welt und Subjekten) wie im Buddhismus der Ort von Erkenntnis und zwischenleiblichem Handeln. Schließlich verweist er wie der Buddhismus eben auch auf eine ich-transzendente Erfahrungsebene, insofern in der genauen Erfahrungsanalyse die erkannte intersubjektive und interobjektive Verwobenheit die Verkapselung des Subjekts fragwürdig werden und ein Dazwischen aufscheinen läßt.

*Merleau-Ponty* versucht diesen Ort einer prä-objektiven Erfahrung, des Dazwischen, wiederzugewinnen, indem er – im Bewußtsein, daß das (instituierte) Sprechen über die Welt und über die subjektive Beziehung zu ihr immer erst stattfindet, wenn die Erfahrung schon vorbei ist – eine Entobjektivierung vor allem durch das reine Beschreiben des (jenseits der Objekt-Subjekt-Dichotomie) Gegebenen vorantreiben möchte. Mit *Ueda* wurde darauf verwiesen (Kapitel 4.2.3.6), daß *Merleau-Pontys* Versuch, diesen Ort des prä-objektiven Schweigens, den Ort der ursprünglichen Erfahrung von dem Schweigen aus wieder zur Sprache zu bringen – zu einer schöpferischen, nicht-instituierten Sprache – wesentliches Moment des *Zen* ist. Mit *Izutsu* wurde dann (Kapitel 4.2.3.4) deutlich gemacht, daß das *mahayanische Zen* auf eine radikalere Weise die Entobjektivierung der Dinge vollzieht, da es nicht wie *Merleau-Ponty* das Subjekt, welches die Quelle der Objektivierung der Objekte darstellt, in dem Festhalten am entkörpernten Rationalen selbst von dieser Annihilation unberührt lassen will. Sprache und das Subjekt des Sprechens werden bei *Merleau-Ponty* als philosophische und reflexive Basis nämlich nicht zugunsten des prä-reflexiven Schweigens als des ursprünglichen Ortes der Erfahrung aufgegeben.

Mit *Yamaguchi* würde ich diesbezüglich – und angesichts der u.a. im *Madhyamaka* favorisierten erkenntnistheoretischen Doppelperspektive, in der ja rational-sprachliche und meditativ-nicht-sprachliche Erkenntnisse aufeinander bezogen sind – gar nicht so sehr in der grundlegenden Unterscheidung zwischen Sprechen oder Schweigen und in der einseitigen Wahl das eigentliche Problem bzw. die Differenz zwischen *Merleau-Ponty* und dem die konzeptualisierende Sprache überwindenden und nicht-dualistischen *Zen* sehen, sondern eher in dem Umstand, daß *Merleau-Ponty* den Zugang zum Schweigen, zum *zen*-buddhistischen Nicht-Geist (*Mushin*) nicht ausführlicher thematisiert hat und auch kein darauf gerichtetes besonderes Sprechen ähnlich wie im *Zen* in Anschlag zu bringen trachtet, obwohl vor allem in seinen ästhetischen Analysen der Bereich des Dazwischen, der Leib-Seele-Einheit doch aufscheint.<sup>144</sup> Meiner Ansicht

---

<sup>142</sup> Govinda 1992, S. 120.

<sup>143</sup> Vgl. Kapitel 3.4.2.1.

<sup>144</sup> „Wenn daher von verschiedenen Akzenten innerhalb der östlichen und westlichen Philosophie gesprochen werden kann, kann es sich nicht um eine Akzentuierung einerseits des Schweigens und andererseits des Redens handeln, sondern lediglich um

nach thematisiert *Merleau-Ponty* aber nicht nur dieses Schweigen und eine spezifische, offene (bzw. wie bei Nagarjuna, dekonstruktive) Form des Sprechens zu wenig. Vielmehr fehlt ihm (wie auch *Adorno*) ein systematischer erkenntnistheoretischer Zugang zum Schweigen bzw. zu der hier fokussierten verkörperten Reflexion. Dies resultiert m.E. daraus, daß er die auch von *Bergson* auf spezifische Weise angestrebte (aber von ihm selbst abgelehnte) Koinzidenz mit den Dingen, die aus *mahayanischer* Sicht gleichsam Resultat eines *über Identität und Denken hinausgehenden* Erkenntnisprozesses sein kann<sup>145</sup>, anscheinend nur als Rückfall ins Vorwissenschaftliche, also in Nicht-Erkenntnis begreift.<sup>146</sup> *Merleau-Ponty* bleibt gegenüber dem *Mahayana* zumindest ein den offenen Bereich des Dazwischen berücksichtigender Philosoph. Für *Merleau-Ponty*, aber auch *Adorno* und eben auch *Nagarjuna* führt Philosophie vor allem bis zu ihrer Grenze, die aber von *Merleau-Ponty* und *Adorno* nicht schweigend bzw. in einer verkörperten Reflexion durchbrochen wird, um von dort aus dann ein verändertes Sprechen im Sinne (des Zen) zu ermöglichen:

„Beiden war Schweigen kein möglicher Ausweg angesichts der Einsicht in den herrschenden Charakter des Sprechens. Beiden war auch deutlich, daß eine bloße Rückkehr zu den Dingen vor der Reflexion weder möglich noch wünschenswert ist. Beide reagieren auf eine versagte Erfahrung der Koinzidenz mit den Dingen, indem sie hier die Möglichkeit aufweisen, Verantwortung zu übernehmen im Antworten auf die Dinge, indem sie Sprache nicht länger als Ort der Wahrheit rühmen, sondern als Macht des Irrtums durchschauen. Beide philosophieren an den Grenzen der Nichtphilosophie, nicht indem sie mit dem Okkulten liebäugeln, sondern indem sie sich vom Standort der Philosophie auf deren Grenzen zubewegen.“<sup>147</sup>

Ein weiterer bildungstheoretisch relevanter Vergleich, der einige angesprochene Punkte noch einmal auf spezifische Weise unterstreicht, ist hier in bezug auf die Rehabilitierung des Leiblichen abschließend wichtig. Im frühen Buddhismus glaubte man weitgehend an die Realität der Dinge und der Welt und verstand sie teilweise als ein Geflecht von kausalistischen Beziehung von *Dharmas*. *Merleau-Pontys* Zurückweisung des mechanistischen Empirismus läßt sich vergleichen mit der im *Mahayana* aufkommenden Ablehnung der im *Abhidharma* sich entwickelnden scholastischen Konzepte über die mechanischen Wechselbeziehungen der in Listen zusammengestellten *Dharmas*. *Zotz* z.B. wies ja darauf hin, daß die frühbuddhistischen auf Selbstbefreiung gerichteten Bemühungen, die Welt in bedingte und nicht-bedingte Faktoren einzuteilen,

---

einen Unterschied darin, was primär gesprochen und auf welche Weise gesprochen wird“ (Yamaguchi 1997, S. 235. Vgl. auch S. 224).

<sup>145</sup> Wenngleich, genau genommen, im Mahayana in letzter Konsequenz eben nicht mehr von „Dingen“ und dann auch nicht mehr von einer Einheit eines „Subjekts“ mit diesen „Dingen“, sondern nur von einer im Leib erlangbaren Erfahrungs-Einheit gesprochen werden kann, die als eine vor der Spaltung in Subjekt und Objekt existierende zu verstehen ist (vgl. noch einmal Ueda 1974, S. 149).

<sup>146</sup> Womit m.E. auch eine Außerachtlassung der angesprochenen Prä-Trans-Unterscheidung impliziert ist, die aber gerade für die Anerkennung einer möglichen Koinzidenz, in der Erfahrung und Reflexion vereint sind, notwendig ist.

<sup>147</sup> Meyer-drawe 1990, S.87. Ähnlich äußert sich Müller: „Da jede Reflexion in gewissem Maße Ausschaltung dieses Vollzugs [des konkreten körperlichen Erlebens, B.P.P.] ist, muß sie notwendigerweise immer zu kurz greifen. Konsequenter Verfolgung, hieße dies, daß die Leib-Seele-Einheit nur noch schweigend zu vollziehen, nicht jedoch reflexiv und sprachlich zu fassen wäre. Doch diese Konsequenz [...] zieht Merleau-Ponty selbst nicht“ (Müller 1975, S. 157 (Hervorhebung von B.P.P.)). Es wurde aber deutlich, daß durchaus vor allem bei Merleau-Ponty in seinen Spätwerken die Tendenz zur Rückkehr stärker wurde, wenngleich er sicherlich dem Reflexiven, dem Philosophischen nicht den Rücken kehrte (vgl. auch Madison 1986).

mit der Gefahr einhergehen, den anderen aus den Augen zu verlieren und sich nicht mehr für ihn einzusetzen. *Kalupahana* zeigte, daß nur noch die substantialisierte Maschine, nicht mehr der Geist, das Subjektive, das Leibliche, in einigen *Abhidharma*-Schulen zur Geltung gebracht wurde. Ähnlich könnte man mit *Merleau-Ponty* sagen, daß der mechanistische Empirismus ebenfalls in seiner die Erfahrung ignorierenden Haltung dazu neigte, das eigene und das fremde Subjektive zu verleugnen und so „konnte auch der Leib eines Anderen nicht mehr als die Hülle eines anderen Ich erscheinen. Er war nur mehr eine Maschine [...]“<sup>148</sup> *Merleau-Pontys* Kritik an der Reflextheorie richtete sich an die mechanistisch-substantialistische Sichtweise des Verhältnisses zwischen Reiz und Reaktion richtet, die Verhalten wie ein „Ding“ behandelt<sup>149</sup> und die einzelnen Aspekte atomistisch aufgliedert. Von einem hohen Abstraktionsniveau aus könnte gesagt werden, daß *Merleau-Ponty* das Ganze (des Lebens und Verhaltens), das nicht nur die Summe seiner Teile ist, wieder in den Blick zu bekommen versucht und daß er durch die Betonung leiblicher *Erfahrung* das Subjektive insbesondere auch als Schnittstelle der Begegnung zwischen den Menschen wieder zurückholen möchte. Wenngleich es im Buddhismus nicht explizit um eine objektive Analyse des Verhaltens geht, sondern um einen pragmatischen Weg der Befreiung, so ist man, wie gezeigt, im *Mahayana* ebenfalls bemüht, die reduktionistische Sichtweise der *Abhidharma*-Scholastik hinsichtlich atomistisch aufgegliederter, Subjektivität leugnender Subjektverständnisse zurückzunehmen, indem man dem Subjektiven (auf der relativen Ebenen) solche Wahrheit zuspricht, daß das Subjekt nicht als ein aus verschiedenen *Dharmas* zusammengesetzter Automat, sondern als ein wirkliches Wesen erscheint, dessen man sich annehmen sollte; denn letztlich sind auch *Dharmas* und ihre postulierten Beziehungen nicht realistischer als die konkrete Selbsterfahrung, sie sind gleichermaßen leer, was aber eben nicht in Nihilismus kulminieren soll, sondern in einer aktiven Hinwendung zum anderen, der in dem gleichen (Un-) Grund verankert ist wie alle Objekte und alle fühlenden Wesen. Es wurde gezeigt, daß ebenso bei *Nagarjuna* diesbezüglich beispielsweise das im frühen Buddhismus annihilerte Subjekt zumindest auf der relativen Ebene (*Samvriti-Satya*) wieder eingeführt wird, denn die *Skandhas* sind nur denkbar in der Abhängigkeit von einem subjektivem Ich-Pol, ohne diesen Bezugspunkt bleibt ihre Existenz überflüssig<sup>150</sup> (und auch *Merleau-Ponty* hält trotz seiner Kritik an einem Subjekt-Verständnis fest<sup>151</sup>). Die *Skandhas* sind die psycho-physische Benennungsgrundlage für das Ich, welche ihre Berechtigung daraus gewinnen, daß sie (aufgrund ihrer Leerheit und so ihrer Modifizierbarkeit) der Ort des Leidens, der Erkenntnis, der Aufhebung des Leidens und der Ort ethischen Handelns sind:

---

<sup>148</sup> Merleau-Ponty 1966, S. 79.

<sup>149</sup> Merleau-Ponty 1976, S. 143.

<sup>150</sup> Am Beispiel des Verhältnisses zwischen Feuer und Brennstoff, als Synonyme für Atman und Skandhas zeigt er, daß beide zusammengehören. Wenn es die Skandhas (Brennstoff) nicht gibt bzw. wenn Atman, Ich (Feuer), nicht mit diesen zusammenfällt und mit ihnen verbunden ist, dann existiert es nicht (brennt es nicht): „Als [vom Brennstoff] verschieden wird [das Feuer den Brennstoff] nicht erreichen; [den Brennstoff] nicht erreicht habend, brennt es nicht [...]“ (Mulamadhyamakakarika 10.5). Durch ihre Abhängigkeit ist schließlich gerade ihre Substanzlosigkeit ausgewiesen (vgl. auch Weber-Brosamer/Back 1997, S. 38-39).

<sup>151</sup> Vgl. Madison 1986. In beiden Traditionen wird dies spürbar vor allem in Hinblick auf die Notwendigkeit des Wissens und rationaler Prozesse für die Erweiterung der Erkenntnis.

„Auf dem buddhistischen Weg muß man verkörpert sein, um zur Erkenntnis zu gelangen. Achtsamkeit, Gewahrsein und Leere sind keine Abstraktionen, denn es muß etwas geben, für das man achtsam und dessen man gewahr sein kann, dessen Leere man erkennt (und [...] dessen ursprüngliches Gutsein man erfahren und mit dem man mitfühlen kann). Die habituellen Muster des Anhaftens, der Angst und der Enttäuschung selbst sind die Inhalte von Achtsamkeit/Gewahrsein. Sobald man erkennt, daß sie leer von jeder wirklichen Existenz sind, zeigt sich dies empirisch als zunehmende Offenheit und Auflösung aller Fixierungen. Ein offenes, mitfühlendes Interesse an anderen kann die ständige Angst und Irritationen des Egoismus überwinden.“<sup>152</sup>

Das sich auf das (eher sprach-theoretische) *Madhyamaka* und auf das (eher meditations-beflissene) *Cittamatra* stützende *Zen* und auch der tibetische Buddhismus (Vajrayana) reduzieren das Leibliche in besonderer Weise nicht auf objektive Gegebenheiten, wenngleich insbesondere der tibetische Buddhismus einige scholastischen Arbeiten des *Abhidharma* (vor allem den *Abhidharmakosha*) als hilfreiches Instrument der Subjektanalyse anerkennt. Die Schule des Mittleren Weges erlaubt es nicht mehr, eine Grenze zwischen dem Empirischen (Samsara) und dem Transzendenten (Nirvana) zu ziehen und so daß eine auf das andere zu reduzieren. Metaphysische Spekulationen werden von *Nagarjuna* wie auch von *Buddha* – wenn auch auf andere Weise – abgelehnt. *Zen*, das Philosophischem und Metaphysischem kaum Raum gibt, und der tibetische Buddhismus suchen letztlich unter Zurückweisung konzeptueller Analyse und abstrakter Reflexionen im Leiblichen, in der Erfahrung der Nicht-Dualität zwischen Subjekt und Objekt, Transzendente und Empirischem, Körper und Geist, Emotionalität und Nicht-Verhaftetsein einen Weg zur Befreiung aus den egozentrischen Mustern des Denkens und des Handelns. Wenn die Unterschiede im besonderen zwischen *Merleau-Ponty* und dem *Mahayana*-Buddhismus vor allem in der Motivation und in auch in der Methodologie nicht zu unterschätzen sind, so lassen sich die rudimentär ausgeführten Parallelen hinsichtlich der (wie zunächst auch immer praktizierten) Entobjektivierung und -subjektivierung und in eins hinsichtlich der erkenntnistheoretischen Rehabilitierung des Subjektiven und der strukturellen, ganzheitlicheren Sichtweise eines nicht atomistisch zu fassenden und ganzheitlich, nicht nur reflexiv handelnden leiblichen Subjekts, hinsichtlich der Zurückweisung einseitiger metaphysischer (ethischer, epistemologischer, auch religiöser) Weltbilder und auch hinsichtlich einer Ethik, die sich aus der Kontingenz und der Einheit der intersubjektiven Existenz, aus der „Erfahrung einer erstaunlichen Einheit von [...] meinem Körper und mir, mir und anderen“<sup>153</sup> m.E. ableiten läßt, nicht von der Hand weisen.<sup>154</sup> In jedem Fall kann mit *Merleau-Ponty* gezeigt werden, daß schon auf der theoretischen phänomenologischen Ebene deutlich wird, wie gespalten und uneinheitlich das Ich durch die psycho-physische Ambiguität und seine extensionale Ausgerichtetheit ist, und zwar so sehr, daß Bewußtsein als Leere zu beschreiben, auch für *Merleau-Ponty* selbst (vgl. Einleitung) nicht unangemessen erscheint. *Dabei zeigt er wie auch Adorno deutlich die Grenzen einer ab-*

---

<sup>152</sup> Varela/Thompson/Rosch 1995, S. 318. Auch für Merleau-Ponty gilt: Erkenntnis ohne Verkörperung ist nicht möglich.

<sup>153</sup> Merleau-Ponty 1984a, S. 132. Auch der „Fortschritt hat keine metaphysische Notwendigkeit“ (Merleau-Ponty 1984a, 131).

<sup>154</sup> Vor allem auch mit den ethisch-ontologischen Parallelen zwischen Buddhismus bzw. zwischen der Philosophie Nagarjunas und der Philosophie Merleau-Pontys hat sich als einer der wenigen Michael Berman intensiv auseinandergesetzt (vgl. z.B. Berman 2004).

*strakten, identifizierenden und verdinglichenden Philosophie am Rande des Übergangs zum Schweigen auf.*

Im Sinne des Buddhismus könnte mit dem genaueren durch *Adorno* und *Merleau-Ponty* vermittelten Blick auch in einer solchermaßen perspektivierten Bildungspraxis insbesondere die Idee unterminiert werden, das Ich oder das Bewußtsein wäre eine starre Größe, die für sich und unabhängig von ihren leiblichen, leidhaften Erfahrungen – die sich für *Adorno* dem Begrifflichen allgemeinen Denken entziehen wollen und so dem Nichtidentischen zugerechnet werden – und unabhängig von der Welt existierte. Die transitorische Qualität, die Geschichtlichkeit bzw. die Abhängigkeit des Bewußtseins eines Menschen, der immer schon im Kontext des Zur-Welt-Seins mit (sprachlichen) Objekten und Wesen Erfahrungen macht, könnte ebenso wie die Vielschichtigkeit einer ganzheitlicheren Erfahrung ins Zentrum der pädagogischen Intervention rücken. Bildung zielte dann – im Rahmen einer theoretischen Modifikation eines pädagogischen Subjektverständnisses, in dem Bildung u.a. mit *Adorno* als Öffnung zum Nichtidentischen erscheint – u.a. *auf eine Förderung des „Erlebens des Leibes“, auf die Sensibilisierung von Wahrnehmungsvorgängen, die auf ein Erfahren und Erfassen (ambiguer, fragmentarischer) körperlicher und emotionaler Prozesse bzw. auf das Zusammenwirken von mentalen und physisch-emotionalen Vorgängen ausgerichtet sind.* Im Gegensatz zum Ergreifen und Analysieren der „Dinge“ bzw. der Handlungsgegenstände in unseren Wahrnehmungsfeldern ermöglicht es insbesondere die Philosophie *Merleau-Pontys*, den grundlegenden Modus der Erkenntnis selbst, die Wahrnehmung eines leiblich aktiv Handelnden bzw. die Struktur des Wahrnehmungsfeldes selbst in den Blick zu bekommen, um daraus ihre Geltung für unser Dasein neu bestimmen zu können.<sup>155</sup> Wenn mit *Merleau-Ponty* der leiblich Handelnde sein Wahrnehmungsfeld bzw. seine Wirklichkeit – wenngleich er auch einem bestimmten Milieu ausgesetzt ist, er also die Wahrnehmung und Bewußtsein nicht abschalten kann – zumindest mit hervorbringt, *so liegt in dieser Wendung zum Erkenntnismodus leiblich konstituierter Wirklichkeitsgestaltung auch die Möglichkeit, diese Wirklichkeit durch eine Modifikation des leiblichen Handelns bzw. Wahrnehmens zu verändern.* Es läßt sich mit *Merleau-Ponty* in dieser Wendung am Anfang des hier interessierenden Bildungsprozesses insbesondere dann fragen, „wer meditiert“ bzw. wer die Welt in welcher Weise wahrnimmt und wer das der Welt vermeintlich gegenüberstehende Subjekt des Leidens ist. Die Haltung, in der das „Subjekt“ unhinterfragt immer schon vorausgesetzt wird, könnte so selbst zum „Objekt“ einer subjektkritischen Reflexion werden, um letztlich das Handeln und Denken aus einer offeneren, nicht-objektivierenden Perspektive her zu speisen. Über eine damit einhergehende Relativierung der Dominanz des Denkens (und des allmächtigen Subjekts) könnten wichtige Fähigkeiten wie erhöhte Achtsamkeit, „Hingabe an das Objekt“ (*Adorno*) und mentale und physische Detail- und Qualitätswahrnehmung ins Zentrum pädagogischer Interventionen gerückt werden. Der Leib würde als primärer Ort der Erkenntnis mit solcher Fokussierung – wie auch *Mollenhauer* sie in seinen letzten Werken vorbereitet hat – überhaupt ernstgenommen werden können, einer Fokussierung, die für den Buddhismus konstitutiv ist und in soziobiologischer Hinsicht ja sogar als (gewissermaßen dann durch Nicht-Handeln konstituierter) Weg zur Befreiung vom menschlichen Leid angesehen wird. Mit solcher erkenntnistheoretischer

---

<sup>155</sup> Vgl. hierzu auch Taylor 1986, S. 206-207.

Wendung allgemein wäre die Perspektive also insgesamt frei für bildungstheoretische Reflexionen, welche nicht nur bei einem immer schon rationalen (intentionalen) Subjekt ansetzen und in denen Wissensvermittlung und -generierung auch nur innerhalb dieses Horizontes angesiedelt ist – so, wie es in den pädagogischen Reflexionen immer noch zutage tritt. *Vielmehr könnten auch die konkreten menschlichen leiblich-emotionalen Erfahrungen als ein eigenes Feld von zu kultivierender Erkenntnis und Wissen begriffen werden, durch deren analytische Rehabilitierung nicht-identische Erfahrungsdimensionen wie Wandel, Verlust, Krankheit und Tod, aber auch andere entgrenzende mitmenschliche Impulse in den Blick geraten.* Bei Adorno und auch bei Merleau-Ponty klingt m.E. jedenfalls eine solche Form von Erkenntnis an, wenn bei beiden insbesondere deutlich die Bemühung in den Vordergrund tritt, den sicheren Standpunkt des neuzeitlichen Subjekts zugunsten des Nicht-Identischen zu hinterfragen. Die „Aporie“ in ihren Ansätzen liegt dabei weniger in der Haltung, das Nicht-Sprachliche, das andere der Vernunft, das Leibliche und das Nicht-Identische *reflexiv* zu ergründen, sondern aus *buddhistischer* Sicht vielmehr darin, daß diese *notwendige* sprachliche, reflexive und philosophische Kritik nicht als legitimer Ausgangspunkt einer darauf gegründeten nicht-sprachlichen, verkörperten nach *vorne* gerichteten (trans- *nicht* prä-rationalen) Erkenntnisform verstanden wird. Einer über das Denken hinausgehenden (bzw. einer dieses Denken komplementierenden) Perspektive wird im folgenden detaillierter vor allem entlang psychologischer Untersuchungen nachzugehen versucht, wobei eine m.E. auch bei Merleau-Ponty und Adorno anklingende Einheit von Denken und nicht-sprachlicher Erkenntnis bzw. Erfahrung expliziert wird.

### **5.2.2 Nicht-Identität oder die psychologische Struktur der Einsichtsmeditation im Verhältnis zu Identitätsbildungsprozessen**

Um u.a. das Verhältnis von Identität und Nicht-Identität genauer bestimmen zu können und um den erkenntnistheoretischen Implikationen einiger buddhistischer Meditationsformen weiter auf den Grund zu gehen, möchte ich im folgenden die transpersonale meditative Praxis aus psychologischer Sicht betrachten. Dabei ist u.a. *Jack Engler* bedeutsam, der aus dieser Sicht die *Vipasshyana*-Meditation darstellt, welche im Prinzip für alle Schulen des Buddhismus maßgebend ist. Dabei stellt er letztlich auch ein wichtiges Verhältnis zwischen Identität und Nicht-Identität her. Im Anschluß daran werde ich mit der Erörterung von *Browns* Analyse kulturübergreifender Meditationsstadien dem oben angesprochenen Verhältnis zwischen Rationalität und Transrationalität, zwischen Denken und (erkenntnisgeleiteter) Erfahrung, weiter nachspüren. Es gibt, wie gezeigt wurde, im Buddhismus viele Varianten meditativer Praxis. Ich werde mich hier insgesamt auf einzelne Aspekte beziehen, die ich in diesem Rahmen für sinnvoll erachte, Aspekte, die den Prozeß der Überwindung einer zu eng gefaßten Selbst- oder Identitätsvorstellung und die damit verbundene Erkenntnis zu erhellen vermögen.

Bevor nun der Prozeß der Annihilation einer solchen Vorstellung/Erfahrung beschrieben werden soll, möchte ich kurz den Weg *zur* Identität insbesondere aus psychologisch-psychoanalytischer Sicht darstellen, um gewissermaßen topologisch den zu dekonstruierenden Ort bzw. den entwicklungstheoretischen „Rückweg“, der eigentlich kein *Rückweg* ist, etwas genauer zu bestimmen. Dabei kann ebenfalls eine schon in Kapitel 2 angedeutete Unterschei-

dung zwischen einer eher peripheren (inhaltlichen) und einer „tieferen“ (formaleren) Identitätsebene weiter markiert werden. Der Blick auf die psychoanalytische Tradition (auch in bezug auf die Analyse Englers) ist trotz des dort anklingenden objektivierenden Aussagestatus m.E. diesbezüglich hilfreich, weil sich diese Tradition sehr intensiv mit den hier interessierenden Begriffen wie „Selbst“ und „Identität“ auseinandergesetzt hat. Dies soll hier allerdings eher aus *heuri-stischen Gründen* erfolgen und *nicht* um gewissermaßen „natürliche“ und feststehende Momente eines vermeintlich statischen und sicher verlaufenden Entwicklungsprozesses zu objektivieren bzw. zu vergegenständlichen. Ähnlich wie bei der *Abhidharma*-Analyse, in der ja auch bestimmte Positionen in bestimmten Schulen vergegenständlichenden Charakter angenommen haben, können solche analytischen Untersuchungen zumindest als eine interessante, praktisch relevante Stellungnahme zum Problembereich des Selbst insbesondere hinsichtlich *einer* Idee über die Konstituierung der *dualistischen* Wahrnehmungsstruktur gesehen werden, zumindest wenn wie hier die Kontingenz und der hypothetische (metaphysische) Charakter solcher Positionen mitbedacht wird. So hat auch das *Mahayana* letztlich einige stellenweise objektivierende und zum Sein tendierende *Abhidharma*-Positionen zurückgewiesen, wengleich durch die Anerkennung der konventionellen Erkenntnisebene auch solchen Analysen eine hilfreiche Funktion dort nicht abgesprochen werden konnte.<sup>156</sup> So könnte man in vergleichender Weise vorsichtig sagen, daß die Analysen der psychoanalytische Tradition z.B. eine Relevanz für die auf der *praktischen (klinischen) Ebene* manchmal geforderten Handlungen haben, die auf die Konstituierung eines „Selbst“ zielen, was z.B. *Englers* klinisch analytischer Sicht entspräche.<sup>157</sup> Auf der anderen Seite sind dann auch die Beschreibungen der *Abhidharma*-Analyse hinsichtlich der dort als notwendig empfunden praktischen Umsetzung des „Nicht-Selbst“ als hilfreich zu betrachten.<sup>158</sup> Aus der hier u.a. mit dem *Madhyamaka* letztlich eingenommen dekonstruktiven bzw. konstruktivistischen Perspektive müßte aber in letzter Konsequenz immer auf den provisorischen, fragmentarischen Charakter solcher (konventionellen) Beschreibung des Selbst oder Nicht-Selbst hingewiesen werden. Beispielsweise wäre zu bemerken, daß Informationen, die sich auf die Innenperspektive von Menschen beziehen, vor allem entweder aus äußeren Beobachterdaten oder aus (auf Erfahrung beruhenden) verbalen Auskünften bzw. individuell gestalteten „Sprachspiele“ gewonnen werden. Das, was sich „wirklich“ hinter dem Beobachtbaren oder Gesagten (auch in bezug auf meditative Phänomene) befindet, wird bis zu einem gewissen Grad immer auch Spekulation bleiben und könnte nur von jedem einzelnen selbst erfahren und bewertet werden. Über Selbst und Nicht-Selbst ließe sich so im Prinzip überhaupt nichts Unvermitteltes aussagen; dies entspricht eben der empirischen Haltung des historischen *Buddha*, der metaphysische Positionen zum Selbst oder Nicht-Selbst zugunsten der individuellen praktischen soziologischen Perspektive zurückgewiesen hat. Sollen andere als die eigenen Erfahrungen Basis der Erkenntnis sein, müssen diese Erkenntnisse als äußere (z.B. psychoanalytische) Beschrei-

---

<sup>156</sup> Das läßt sich m.E. am tibetischen Buddhismus erkennen, der z.B. in der Gelugpa-Tradition trotz der Mahayana-Ausrichtung den *Abhidharma*-Schriften eine zentrale Rolle hinsichtlich einer umfassenden Erkenntnisgewinnung zuspricht.

<sup>157</sup> Ähnlich können dann pädagogische Zielkategorien wie Autonomie, Emanzipation und Identität als möglicherweise handlungsrelevante, aber hinsichtlich einer unangemessenen Hypostasierung immer kritisch zu betrachtende Größen verstanden werden.

<sup>158</sup> Wengleich die Ergebnisse des *Abhidharma* sicherlich eher aus unmittelbaren Erfahrungen gewonnen wurden und weniger aus äußeren Beschreibung, wiewohl dann sicherlich die *Artikulation* der Erfahrung dann wieder eine äußere Beschreibung ist.

bung innerer nicht-artikulierter (z.B. bei noch-nicht sprachbegabten Kindern) oder artikulierter (z.B. bei Ich-Aussagen von Meditierenden) Zustände verstanden werden; diese Beschreibungen müßten in ihrer (wissenschaftlichen) Reproduktion und Verwendung dann selbst wie auch zugrundegelegte Ich-Aussagen ebenso als bestimmte (wissenschaftliche denotative, heuristische, deskriptive, komparative etc.) Sprachspiele behandelt werden, die hinsichtlich ihrer praktischen und theoretischen Relevanz immer wieder aktuell bewertet und legitimiert werden müßten.

Ich möchte nun kurz zu einem solchen, zunächst auf das Selbst gerichteten Sprachspiel kommen. Der Ausgangspunkt der voranschreitenden Individuation, die, einfach ausgedrückt, von der körperlichen bis zur geistig-reflexiven Ebene reicht, wird in verschiedenen Zusammenhängen als synkretische oder symbiotische Einheit definiert. Auf dieser Entwicklungsebene soll sich der Säugling in einem noch undifferenzierten Zustand der Nichtdualität, in einem symbiotischen Zustand befinden.<sup>159</sup> Merleau-Ponty, der sich ebenfalls mit ontogenetischen Entwicklungsprozessen befaßt hat<sup>160</sup>, schreibt zu dieser Ebene:

„Das Kind lebt in einer Welt, die es in eins allen es Umgebenden zugänglich glaubt, es hat weder von sich noch von den Anderen ein Bewußtsein als privaten Subjektivitäten, es ahnt nichts davon, daß es selbst und wir alle begrenzt sind auf einen gewissen Gesichtspunkt der Welt gegenüber.“<sup>161</sup>

Mahler, Pine und Bergman beschreiben diese ursprüngliche Symbiose als „jenen Zustand der Undifferenziertheit, der Fusion mit der Mutter, in dem das »Ich« noch nicht vom »Nicht-Ich« unterschieden ist und Innen und Außen erst allmählich als verschieden empfunden werden.“<sup>162</sup> Dieser in der menschlichen Entwicklung gemäß solchen Ausführungen zu aller erst existente Zustand der synkretischen Einheit und auch das später entstehende Grundgefühl der körperlichen und emotionalen Identität treten in der Regel im Laufe des Individuationsprozesses in den Hintergrund bzw. bilden die unhinterfragte, spätere Basis für menschliches Denken und Handeln.

In bezug auf die weitere Entwicklung möchte ich ein Phänomen besonders betonen, dessen Erörterung einerseits das Verhältnis zwischen innerer Identitätsstruktur und Prozesse, die in der Interaktion mit der Umwelt ablaufen, markiert, andererseits einen Bezug zur Meditation herstellt. Wichtig ist in bezug auf die Entstehung des Selbst, daß sich von Anfang an im Entwicklungsprozeß des Selbst gemäß des psychoanalytischen Verständnisses ein sogenannter *Spiegelungsprozeß* vollziehen soll (mirroring), durch den sich das Kind anscheinend erst als jemand anders wahrnimmt (als die Mutter) und sich dann selbst in diesem Bild erkennt.<sup>163</sup> Es wird angenommen, daß indem die Mutter dem Kind seinen eigenen Gefühlszustand zurückspiegelt, das Kind lernt, seine eigene *Emotionalität* über die mütterlichen Reaktionen kennenzulernen und das Selbstgefühl weiter zu stabilisieren. Diese Erfahrung wird als Vorläufer einer

---

<sup>159</sup> Vgl. Mahler/Pine/Bergmann 1999, S. 19. Vgl. auch Habermas 1995, S. 14-15.

<sup>160</sup> Vgl. hierzu Meyer-Drawe 1984.

<sup>161</sup> Merleau-Ponty 1966, S. 406.

<sup>162</sup> Mahler/Pine/Bergman 1999, S. 63.

<sup>163</sup> Zur Erörterung des frühkindlichen Spiegelungsphänomens vor dem Hintergrund des Verhältnisses zwischen Merleau-Ponty und Lacan vgl. O'Neill 1986.

realen Spiegelerfahrung begriffen, bei der sich das Kind im Spiegel zunächst ebenso als jemand anders erfährt und dann aber das „so erkannte Selbst-Bild [...] introjiziert [wird].“<sup>164</sup> Dieses Interaktionsmoment kann als konstitutiver Teil der psychoanalytischen Objekttheorie bezeichnet werden.<sup>165</sup> Die frühkindlichen Erwartungen, die in der Interaktion mit der Mutter verstärkt oder modifiziert werden, bewirken unter anderem im Laufe der Entwicklung das Gefühl, *gemeint* zu sein, wodurch sich demnach schon früh ein basales Selbstgefühl und in der weiteren Entwicklung auch die *dualistische* Reflexionsbeziehung des Selbst zu sich selbst entwickeln.<sup>166</sup> Der Prozeß der Spiegelung ist gemäß dieser psychoanalytischen Theorie also konstitutiv für die Identität in allen weiteren Entwicklungsphasen. Identität entwickelt sich erst im Verhältnis zum anderen, kann erst durch den anderen entstehen. Es besteht somit auch eine *Spaltung im Kern des Selbst*, da es im Grunde das ist, was es nicht ist, nämlich eine Spiegelung des anderen. Diese Spiegelung holt nicht nur das Außen (das Bild der Mutter) nach Innen, sondern soll sich auch intrapsychisch ausgestalten. Das Selbst projiziert sich in dieser Perspektive also selbst auf eine innere Leinwand. Diese originäre Spaltung soll die spätere reflexive Kompetenz und Realitätsprüfung erst möglich machen, sie ist also demnach die Voraussetzung dieser Kompetenzen<sup>167</sup>, welche schließlich grundlegend für die personale Identitätsentwicklung sind. Bedeutsam ist diesbezüglich, daß angenommen wird, daß sich entlang der Spiegelungserfahrung (ca. zwischen dem zweiten und sechsten Monat) ein prä-repräsentationales, noch undifferenziertes Kern-Gefühl herausbildet, das weniger ein kognitives Konstrukt ist, sondern ein aus der Interaktion entstehendes basales bzw. formales *Gefühl*; dieses Gefühl sedimentiert sich hiernach im Laufe der Entwicklung derart, daß es als immer schon existent vermeint wird. Bei *Bohleber* bezieht sich das Kern-Gefühl, das er in Anlehnung an *Daniel Stern* als Kern-Selbstgefühl bezeichnet, auf einen Zustand, *der vor dem Auftauchen einer selbstreflexiven Ich-Identität existiert* und als Basis dieser bestehen bleibt. *Federn* beschreibt ein solches Gefühl auf ähnliche Weise:

„Das Ich-Gefühl ist die Sensation, die man jederzeit von seiner eigenen Person hat, das Eigengefühl des Ichs von sich selbst [...]. [Die Einheit des Ich bezieht sich auf, B.P.P.] die Kontinuität der Person in zeitlicher, räumlicher und kausaler Hinsicht [...]. Das heisst, wir fühlen und wissen ständig, dass die Kontinuität unseres Ichs auch über eine Unterbrechung durch Schlaf oder Bewußtlosigkeit hinweg fort dauert [...]. / So ist das «Ichgefühl» der einfachste und doch umfassendste Zustand, der vom eigenen Sein in der seienden Person ausgelöst wird, auch wenn kein äußerer oder innerer Reiz es trifft.“<sup>168</sup>

Auf dieser Ebene ist vor allem noch nicht inhaltlich bestimmt, „*wer* ich bin, sondern *daß* ich bin – als solches ist es der erste Schritt auf dem Weg zur Entfaltung der Individualität“<sup>169</sup> Bei *Bohleber* ist das dann hier formal verstandene Kern-Selbst neben interaktiven Prozessen mit der Mutter vor allem durch innere *körperliche* und *emotionale* Impulse begründet, und auch für

<sup>164</sup> Vgl. Bohleber 1997, S. 101-105, S. 108.

<sup>165</sup> Vgl. Bohleber 1999, S. 509.

<sup>166</sup> Vgl. Bohleber 1997, S. 102, 104, 108.

<sup>167</sup> Vgl. Bohleber 1997, S. 108.

<sup>168</sup> Federn 1978, S. 59 und 61. Absatz durch „/“ markiert.

<sup>169</sup> Mahler/Pine/Bergman 1999, S.19. Vgl. Bohleber 1997, Bohleber 1999.

*Bohleber* bildet dieses „vorrepräsentationale Kern-Selbstgefühl [...] die Basis und die Verankerung unseres Identitätsgefühls und trägt dazu bei, daß wir in aller Veränderung uns stets als die gleichen fühlen.“<sup>170</sup> Dieses kann demnach auch als „primäre Identität“ oder „primäres Selbst“ bezeichnet werden.<sup>171</sup> Erst wenn dieses Kern-Selbstgefühl entwickelt und verschiedene Differenzierungsphasen durchlaufen wurden, entsteht in dieser theoretisch-analytischen Perspektive so etwas wie ein sich als getrennt erfahrendes Selbst, eine Identität bzw. ein Identitätsgefühl als übergeordnete Funktionseinheit respektive als fortgeschrittenes „inneres Regulationsprinzip.“<sup>172</sup>

Der Spiegelungsmechanismus kommt nach *Bohleber* in den späteren Entwicklungsphasen auch in gesellschaftlicher Hinsicht zum Tragen, d.h. „die Erwartungen der Bedeutungsvollen anderen und später die gesellschaftlich vorgegebenen Rollen und Verhaltensnormen bilden den Spiegel, in dem sich der einzelne mit seiner Identität bestimmt.“<sup>173</sup> Hier wird auch eine Spannung offenbar, insofern der einzelne einerseits äußere Erwartung und Ansprüche übernimmt, andererseits seine Besonderheit zum Ausdruck bringt. Es muß folglich – wie im zweiten Kapitel mit *Krappmann* und auch *Habermas* ja angedeutet werden konnte – ein Balanceakt vollzogen werden zwischen individuellen Dispositionen bzw. intrapsychischen Strukturen und äußeren Rollenerwartungen. Diese Spannung kennzeichnet *ein* Feld, in dem Identitätskrisen auftauchen können. Es müssen beispielsweise die Selbst- und Objektgrenzen stabil sein, damit es unter anderem möglich wird, Selbstbilder anzunehmen, sich aber auch wieder von diesen zu trennen.<sup>174</sup> Dieser Selektions- bzw. Identifikationsprozeß entwickelt sich laut *Jack Engler* aber schon sehr früh. Um die ödipale Phase herum soll eine Konsolidierung der intrapsychischen Strukturen stattfinden, wodurch Identifikation immer selektiver wird. „Was ichstörend und unvereinbar mit dem eigenen Selbstgefühl ist, wird verdrängt, ein Prozeß, der für die Selbstkohärenz wesentlich ist.“<sup>175</sup> All die beschriebenen Stadien sind Stufen auf dem Weg zu dem, was am Ende Identität genannt werden kann. Diese konstituiert sich, sehr vereinfacht ausgedrückt, durch einen immer *weiter differenzierenden Prozeß der Individuation*, dem eine primordiale synkretische Einheit zugrunde liegen soll. Man kann sagen, Identität umschließt einerseits einen Entwicklungsprozeß, der zunächst von einer undifferenzierten symbiotischen Ebene, über die Entwicklung eines prä-repräsentationalen primären Selbst (als primäres Agens einer grundlegenden Erfahrung des Selbstseins) zu einer leiblichen und emotionalen Identität führt (insofern sich ein Selbst mit der leiblichen und emotionalen Ebene identifiziert). Zum anderen ist diese gewonnene Identität Voraussetzung, um dann auf einer höheren Ebene eher kognitive, diskursive und symbolische Kompetenzen zum Ausdruck zu bringen, die wiederum verstärkend auf ein dann umfassenderes Identitätsgefühl einwirken. Auf dieser Ebene wird Identität dann auf eine andere, weil repräsentationale, symbolisierende und diskursive Weise ständig neu hervorgebracht und reproduziert.

---

<sup>170</sup> Bohleber 1997, S. 104.

<sup>171</sup> Vgl. Bohleber 1997, S. 104.

<sup>172</sup> Vgl. Bohleber 1997, S. 113.

<sup>173</sup> Bohleber 1997, S. 108.

<sup>174</sup> Vgl. Bohleber 1997, S. 109. Vgl. auch Engler 1988.

<sup>175</sup> Engler 1988, S. 54. Daß solche und ähnliche analytischen Aussagen - die hier in einem auch sehr spannungsreichen Verhältnis zur hier präferierten dekonstruktiven Sichtweise stehen - angesichts ihres spekulativen Charakters äußerst kritisch betrachtet werden sollten, darauf hat mich u.a. Ulrich Kerzbeck freundlicherweise hingewiesen.

Sie muß darüber hinaus auch eben verstanden werden als ein Akt der Balance zwischen Persönlichkeitssystem und gesellschaftlichen Ansprüchen.

Diese vorliegende Beschreibung des Prozesses der Identitätsentwicklung ist (im Rahmen der eingangs erwähnten Einschränkung) vor allem interessant, da hier insbesondere *eine* Erklärung für die aus buddhistischer Sicht mit Leid verbundene und gemäß der hier referierten Ansätze schon früh angelegte (und auch deshalb vielleicht äußerst beharrliche) *dualistische Selbst-Welt-Spaltung* gegeben wird. *Diese Spaltung würde ich als eine formale, weil prinzipiell grundlegende Dimension des Identitätserlebens begreifen wollen.* Es wird weiterhin nicht nur in diesen Ansätzen, sondern auch vor allem in der buddhistischen Psychologie deutlich, daß ein stabiles, dualistisches, einheitliches Selbst als Grundlage von Identität – verstanden letztlich auch eben als kohärentes Symbol- und Narrationssystem – nicht nur ein äußerst kontingentes, verletzliches und offenes Konstrukt ist, sondern auch daß dieses nicht das letzte Entwicklungsstadium in der menschlichen Entwicklung sein muß. In der buddhistischen Praxis geht es nämlich gewissermaßen darum, diesen (in der Skandha-Theorie zum Ausdruck kommenden dualistischen<sup>176</sup>) Prozeß der Ich-Konstitution, bzw. der „Selbst- und Objektrepräsentation“ und den Fluß der Informationsverarbeitung – durch die ein Bild der personalen Identität hervorgebracht wird, das dann auch in einer zu starren, anhaftenden Weise als Objekt der Identifikation fungiert – zu durchbrechen bzw. umzukehren, wengleich es, wie schon angedeutet wurde, *nicht um eine Rückkehr* in entwicklungstheoretischer Hinsicht in einen nicht-bewußten synkretischen Urzustand geht. *Trungpa* schreibt zur „Umkehrung“:

„Der gesamte Vorgang [der Meditation, B.P.P.] dreht sich darum, das Ego aufzulösen und sozusagen ‚rückgängig‘ zu machen. Wir beginnen damit, daß wir es lernen, mit neurotischen Gedanken und Emotionen umzugehen. Dann werden falsche Begriffsvorstellungen durch das Verständnis von Leerheit und Offenheit beseitigt.“<sup>177</sup>

Worum geht es nun bei dieser Technik aus psychologischer Sicht? Zunächst einmal hat Meditation aus buddhistischer Sicht prinzipiell gewiß nichts mit dem unreflektierten Rückzug aus dem weltlichen Geschehen zu tun. Im Buddhismus geht es, wie oft betont wurde, um die Befreiung vom individuellen existentiellen Leid. Das Ziel buddhistischer Praxis besteht demnach nicht in unspezifischen und verworrenen mystischen, weltabgekehrten (Versenkungs-) Erfahrungen, sondern in der Durchleuchtung der „Wirklichkeit“. Diese soll über die Überwindung der Illusion der anhaftenden und verzerrenden personalen Identitätserfahrung auch zugunsten der Leidensminderung des fremden Leidens erkannt werden. Es geht dabei unter anderem um die Herstellung der Beziehung zwischen Geist und Körper, um die Aufhebung des empfundenen Dualismus bzw. um eine Veränderung der Geist-Körper-Modalität. Der Geist soll u.a. die Fähigkeit erlangen, die reflexiv-rationalen, narrativen und abstrakten Aktivitäten so weit zu verlangsamen, daß er am Ende ganz in sich selbst zu ruhen vermag, um der geistigen und körperlichen Prozesse *gewahr* zu werden, aber auch um der Umwelt gegenüber eine völlig präsente, achtsame Hal-

---

<sup>176</sup> Wie gezeigt wurde, ist es vor allem Vijnana, das Bewußtsein, das in seiner „ungeläuterten“ Form die Dualität im gewöhnlichen Wahrnehmungsprozeß hervorbringt.

<sup>177</sup> Trungpa 1999, S. 212.

tung einnehmen zu können. Wenn der Meditierende weit genug fortgeschritten ist, wird die Fähigkeit erlangt, diese Prozesse intuitiv zu deuten, also zu verstehen und als Wissen (Jnana), Reife oder Weisheit/Erkenntnis (Prajna) zu verkörpern. Dieses „Wissen“ oder die „Reife“ müssen aber unterschieden werden von unserem traditionellen Verständnis der Begriffe des Wissens und der Reife:

„Es ist wichtig zu begreifen, daß Reife nicht bedeutet, die abstrakte Haltung einzunehmen. Wie buddhistische Lehrer oft betonen, ist Erkenntnis im Sinne von *Prajna* nicht Wissen *über* etwas. Es gibt keinen abstrakten Kenner der Erfahrung, der von der Erkenntnis getrennt wäre. Buddhistische Lehrer sprechen häufig davon, daß man mit seiner Erfahrung eins werden muß.“<sup>178</sup>

Die Frage nach der Beziehung zwischen Körper und Geist und Körper/Geist und Welt (auch verstanden als Fragen der Identität) stellt sich in dieser Erfahrung nicht mehr, da die Frage, wer der Fragende und was der Prozeß des Fragens selbst ist, in dieser Form der Reflexion auf nicht-dualistische Weise mit einbezogen ist und am Ende nunmehr einen anderen, verkörperten Charakter annimmt. Körper und Geist sollen gemäß dieser Praxis koordiniert und zusammengefügt werden, so daß die Frage nach der Beziehung zwischen Körper und Geist also nicht abstrakt, entkörperlicht und isoliert beantwortet werden muß. In gewisser Weise könnte man hier von einer anderen Form von Identität sprechen, einer Identität der Identitätslosigkeit, der Leerheit der Person, deren fragile körperliche und mentale Sensationen in der Offenheit der Erfahrung integriert werden. Das erste, was es nun in dieser Richtung praktisch zu tun gälte, ist, wie angedeutet, zu versuchen, Abstand von den emotionalen und körperlichen Stimuli wie von den oberflächlichen, reflexiv-rationalen, abstrakten Prozessen des Geistes zu nehmen. Abstand also vor allem von der Ebene, die gemäß der oben referierten Ansätze gleichsam als „letzte“ in dem Prozeß der Individuation, durch die ein Identitätsgefühl mitkonstituiert wird, auftaucht. Dabei ist *Achtsamkeit* (Sati/Smriti) ein essentielles Werkzeug der Analyse. Achtsamkeit ist das Instrument, das Wandel auf der meditativ-kontemplativen und alltagsweltlichen Ebene zu unterstützen bzw. zu realisieren vermag. Achtsamkeit ist also Bedingung für einen Wandel der Identitätsstruktur, denn Achtsamkeit schärft den Blick für die Kontingenz körperlicher und mentaler Prozesse und besonders für Gewohnheiten, die erst durchbrochen werden können, werden sie als solche erkannt und fällt die Angst, die mit diesem Durchbruch überhaupt verbunden sein mag. Sie ist dann der Schlüssel, der aus buddhistischer Sicht die Tür auch zu einer existentiellen Wandlung öffnen kann. Schon *James* war sich der allgemeinen Bedeutung der Achtsamkeit im pädagogischen Kontext bewußt:

„And the faculty of voluntarily bringing back a wandering attention, over and over again, is the very root of judgement, character and will. [...]. An education which should improve this faculty would be *the education par excellenc.*“<sup>179</sup>

---

<sup>178</sup> Varela/Thompson/Rosch 1995, S. 48.

<sup>179</sup> James 1950, S. 424.

Achtsamkeit ist im Buddhismus die Grundlage der *Einsichtsmeditation* (Vipassana/Vipashyana). Man versucht bei dieser Art der Meditation, die Achtsamkeit z.B. ganz auf den Atem als einen körperlichen Aspekt (Rupa) zu richten, um den Prozeß der Gedankenbildung zu unterbrechen, *aber dies nicht um bestimmte Identitätsmomente zu unterdrücken, sondern Raum zu schaffen für die direkte Wahrnehmung des psycho-physischen Konstitutionsprozesses der Identität.*

„Sie [die Achtsamkeitsmeditation, B.P.P.] richtet sich darauf, die *Illusion erzeugenden Bewegung* unseres Geistes selbst im Augenblick ihres Entstehens zu erkennen und diese Bewegung selbst in eine andere Richtung zu lenken und aufzulösen. In dieser Weise wird dem Aufkommen von Illusionen, Ängsten und Selbstbetrug der Weg abgeschnitten. Diese Methode ist keine Form der Unterdrückung, sondern einer geistigen Hygiene.“<sup>180</sup>

Man läßt sich im Zuge des (erfolgreichen) Praktizierens einer solchen Technik nicht mehr auf mentale Interaktion und Bewegungen ein, sondern hält inne in einer (mental) schweigenden bzw. nicht aktiv konzeptuell tätigen Selbstbeobachtung, man reagiert im günstigsten Falle also nicht mehr auf Informationen, die in das Bewußtsein gelangen. Auch Emotionen werden durch eine konzentrierte, aufmerksame Haltung als Identifikationsobjekte in der reinen Achtsamkeit fallengelassen. Das Problem besteht aber eben genau darin, die Konzentration auf das Meditationsobjekt bzw. die rein gewahrende Achtsamkeit aufrecht zu erhalten, so daß das habituelle Ergreifen der identitären Objekte (Gedanken, Emotionen, Bilder, Geräusche) aufgegeben werden kann.

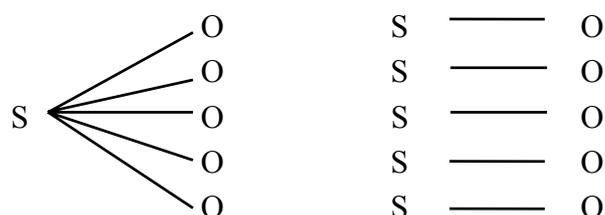
Das erste, was eintreten soll, wenn man wirklich nur bewußt ist und vor allem das Bewußtsein selbst und nicht die Objekte des Geistes zum „Gegenstand“ der Wahrnehmung macht, ist nicht nur, daß der inhaltlich-narrative Strang, der diskursive Prozeß der Selbstdarstellung unterbrochen wird, sondern daß *auf einer grundlegenden Erfahrungsebene das Empfinden eines integrierten, kohärenten Selbst bzw. einer isolierten Identität, die sich im Zuge der beschriebenen Entwicklung konstituierte, relativiert und sogar ausgesetzt wird*<sup>181</sup>; die zuvor konstituierte repräsentationale Spaltung in Subjekt und Objekt (auch Leib), die oben beschrieben wurde, wird unterminiert. Der als unabhängig repräsentierte Beobachter löst sich in diesem Prozeß der bloßen Achtsamkeit, des Innehaltens zunehmend auf. Von Bedeutung ist neben dem Verschwinden der Identitäts-Grenzen hierbei, daß die Identitätswahrnehmung bzw. das Selbst entlarvt wird als ein Prozeßgeschehen; *das Selbst entsteht nur von Augenblick zu Augenblick, es wird gemäß der individuellen Berichte als eine psychische Konstruktion erfahren.* Das Erscheinen des Selbst ist nach Engler vorstellbar wie das Erscheinen der Illusion eines Bildes bei der tachistoskopischen Verschmelzung vieler Einzelbilder zu einem Ganzen. Durch die Geschwindigkeit ist der Prozeß nicht mehr zu durchschauen und das Bild erhält das Charakteristikum eines integrierten, kohärenten Objektes. Ebenso bei dem Empfinden der Identität meiner Selbst: das Selbst entsteht als Folge unzähliger Einzelinformationen, die im Geiste einen intrapsychischen Kern hervorbrin-

---

<sup>180</sup> De Wit 2001, S. 135. Hervorhebungen von de Wit.

<sup>181</sup> Vgl. Engler 1988, S. 55. Es wird dabei also nicht nur der inhaltliche narrative Strom, das Diskursive „einfach“ angehalten, sondern verändert sich der „formale“ bzw. grundlegende existentielle Modus der Wahrnehmung von dualistischer Kohärenz und stabiler Kontinuität, was in 5.2.5 noch einmal unterstrichen wird.

gen. Ist nun die Aufmerksamkeit des Übenden allerdings sehr stark ausgeprägt, dann tritt dieser Konstitutionsprozeß ins Bewußtsein und wird transparent, die Einzelbilder werden erkennbar, was das folgende Diagramm veranschaulichen soll.<sup>182</sup>



In der Wahrnehmung bleibt nur das psychische Geschehnis, nicht aber ein fester Beobachter, ein Selbst oder ein Identitätsempfinden, welche als individuelle Konstruktion aufgedeckt werden.<sup>183</sup> Wichtig ist im besonderen, daß das Identitätsempfinden erkannt wird als das Endprodukt einer *Interaktion* mit einem Objekt. *Jack Engler* schreibt hierzu:

„Ich beobachte, wie eine Selbstrepräsentation in jedem Augenblick als Ergebnis einer Interaktion mit einem Objekt und *nur* als Ergebnis einer solchen Interaktion gebildet wird; und umgekehrt, wie ein Objekt nicht an sich erscheint (was immer das bedeuten sollte), sondern immer relativ zu meinem Beobachtungszustand. Ich sehe, wie vorhergehende Ursachen wirken und jeden Augenblick der Selbst- und Objektrepräsentation bedingen, und wie jeder Augenblick den nächsten Augenblick bedingt. Auf diese Weise beginne ich wahrzunehmen, daß es strenggenommen *keine konstanten Endprodukte der Repräsentation gibt; es gibt nur einen fortgesetzten Prozeß der Repräsentation.* Ich entdecke, daß es in Wirklichkeit überhaupt keine dauerhaften Wesenheiten oder Schemata gibt; es erfolgen nur augenblickliche Konstruktionen.“<sup>184</sup>

Bezüglich der Objektabhängigkeit wird zwischen dem Spiegelungsprozeß bzw. der Spaltung des Selbst in psychoanalytischer Sichtweise und buddhistischer Erkenntnispraxis hier ein interessanter Berührungspunkt deutlich, den ich noch einmal unterstreichen möchte. *Trungpa* fokussiert diese Parallele folgendermaßen: „[...] der Geist gelangt dadurch zu seiner eigentlichen Natur, daß diese Wahrnehmung sich auf etwas anders als das Ich richtet. Der Geist macht sogar die Wahrnehmung von etwas anderem zum Beweis für die Existenz des Ich.“<sup>185</sup> Der Geist (der hier u.a. als Funktion eines offenen, fließenden, letztlich nicht zu explizierenden „Selbst“ verstanden werden soll) und so das Identitätserleben sind ganz allgemein – wie auch in psychoanalytischen Selbsttheorien – abgänglich von äußeren Selbst-Objekten. Das Primäre/Proximale<sup>186</sup> (offenes, nicht-explizierbares Selbst, Geist, Klares Licht, Vijnana) und Sekundäre/Distale (Ich, narrative Identität, Manas) sind gleichermaßen abhängig von externen Impulsen und verändern sich oder reagieren, wenn sich äußere Bedingungen ändern. Aus der Interaktion mit bedeutungsvollen

<sup>182</sup> Diagramm von Engler 1988, S. 56.

<sup>183</sup> Vgl. Engler 1988, S. 56, auch Epstein 1996, S. 120, 133.

<sup>184</sup> Engler 1988, S. 57. Ich habe weiter oben schon darauf hingewiesen (Kap. 2..2), daß in der Abhidharma-Analyse nicht von Repräsentation gesprochen werden kann.

<sup>185</sup> Trungpa 1993, S. 33.

<sup>186</sup> Siehe zu den Begriffen „proximal“ und „distal“ Kapitel 5.2.5.

anderen entwickelt sich ein Kern-Selbst und später personale Identität. Auch eine Nähe zu *Husserls* Begriff der Intentionalität oder *Merleau-Pontys* Begriff des Zur-Welt-Seins kann vorsichtig konstatiert werden. In allen Theorien, Buddhismus, Phänomenologie und auch in der psychoanalytischen Objekttheorie – die auch dadurch bestimmt werden kann, daß das Selbst oder die Vorstellung eines Objekts aus Interaktionen mit Objekten und Personen heraus entsteht<sup>187</sup> – gibt es, allgemein formuliert, das subjektkonstitutive Moment einer Bestimmung von einem „externen“ Bezugspunkt her.<sup>188</sup> Externe Impulse konstituieren Identität und Subjektivität mit und bestimmen in gegenseitiger Abhängigkeit die dualistische Wahrnehmung und das Wirklichkeitserleben.

Die psychoanalytische Theorie der Objektbeziehungen und die buddhistische Psychologie definieren Identität bzw. das Ego nach *Engler* interessanterweise so auch auf ähnliche Weise, nämlich „als einen Prozeß von Synthese und Anpassung zwischen innerem Leben und äußerer Realität, der ein Gefühl persönlicher Kontinuität und Gleichheit in der gefühlten Erfahrung erzeugt, ein «Selbst» zu sein, ein Gefühl des Daseins und des Fortbestehens der Existenz.“<sup>189</sup> Beide hier besprochenen Theoriesysteme betrachten das Identitätserleben also als etwas, *das nicht angeboren ist, sondern „sich aus Erfahrung von Objekten und den Arten von Interaktionen, die wir mit ihnen haben, entwickelt.“*<sup>190</sup> Es ist, wie oben im Zitat betont wird, letztlich eine *Konstruktion*, die in jedem Augenblick neu erzeugt wird und ständig gefährdet ist.<sup>191</sup> Interessant ist insbesondere, daß der Buddhismus das Identitätsgefühl bzw. das Ich-Gefühl eben gleichermaßen als Resultat eines Identifikationsprozesses erklärt, eines Prozesses, in dem wir uns mit verschiedenen Aspekten, besonders mit Ich relevanten Objekten identifizieren, nämlich im Buddhismus vor allem mit den *Skandhas*.<sup>192</sup> Diese Identifikation wird aber eben nicht als die letzte Entwicklungsebene verstanden, sondern werden geistigen bzw. der reflexiven Prozesse eingeklammert, um dann in der Entwicklung in Richtung der Auflösung verschiedener Identifikationsebenen weiterzugehen. Man könnte sagen, daß im Grunde alle beschriebenen Ebenen, die geistige, die emotionale und die physische Identitätsebene als Identifikationsobjekte hinsichtlich ihrer relativen Begrenztheit transzendiert werden. Auch *Wilber* macht deutlich, daß das Selbst die Fähigkeit besitzt, sich mit verschiedenen (externen) Selbstobjekten zu identifizieren und diese Identifikation dann wieder zu lösen (siehe Kapitel 5.2.5). Der Prozeß der Selbstrepräsentation wird im Buddhismus, wie angedeutet, gewissermaßen umgekehrt bzw. zurückverfolgt<sup>193</sup>, das Identitätsphänomen wird analysiert und in der Erfahrung dekonstruiert. Der Meditierende durchbricht die habitualisierte Wahrnehmung, indem er vor die „Mustererkennung“

---

<sup>187</sup> Vgl. Engler 1988, S. 40.

<sup>188</sup> Zumindest werden sie als „extern“ repräsentiert (bzw. von dem wissenschaftlichen Beobachter als extern repräsentiert *vermeint*). Mit „extern“ könnte dann vielleicht eher einfach eine Spaltung angesprochen werden, die sich im Bewußtseinsraum vollzieht und dazu führt, ein „Selbst“ von „Objekten“ oder „anderem“ zu unterscheiden.

<sup>189</sup> Engler 1988, S. 35.

<sup>190</sup> Engler 1988, S. 36. Hervorhebung von Engler. Vgl. auch Mahler/Pine/Bergman 1999, S. 13. Dort schreiben sie: „Die biologische und die psychische Geburt des Menschenkinde fallen zeitlich nicht zusammen. Die erste ist ein dramatisches, beobachtbares und genau umrissenes Ereignis, die zweite ein sich langsam entfaltender intrapsychischer Prozeß.“

<sup>191</sup> Vgl. Engler 1988, S. 36.

<sup>192</sup> Vgl. auch Engler 1988, S. 34

<sup>193</sup> Vgl. Engler 1988, S. 57.

zurückgeht und dort die „temporäre Natur der Wahrnehmung“ erlebt.<sup>194</sup> Dadurch, also durch die unmittelbare Erkenntnis des Selbst als eines Prozeßgeschehnisses, durch welches das Selbst nur von Augenblick zu Augenblick in der Interaktion mit Geistesobjekten hervorgebracht wird, entsteht auch die Erkenntnis der Impermanenz, der Leere der Objekte und des Selbst bzw. der Identität. Diese Erkenntnis ist im Buddhismus von zentraler Bedeutung, da sie der Schritt auf dem Weg zur Befreiung von der Illusion der Ego-Haftigkeit ist, die durch das ständige Anhaften an objektivierten Selbstbildern und Dingen entsteht und die durch den damit implizierten potentiellen und faktischen Verlust dieser Bilder und Objekte mit kontinuierlichem Leid verbunden ist. Durch das Auflösen der engen Grenzen der personalen Identität und durch die Einsicht in die Unbeständigkeit und Leere erlangt der Mensch aus buddhistischer Sicht die Befreiung vom Leid, eben durch die Befreiung von den habituellen menschlichen Handlungs-, Fühl- und Denkmustern, die letztlich auch das Anhaften an Leiblichkeit impliziert (Gesundheits- und Schönheitswahn, sexuelles Anhaften etc.).

Es ist bildungstheoretisch von Bedeutung, daß die beschriebene meditative Entwicklung im fortgeschrittenen Verlauf unter kundiger Anleitung erfolgen sollte, da das naive Einlassen auf solche Praktiken durchaus auch mit subjektiven Konflikten und Pathologien einhergehen kann.<sup>195</sup> So entscheidend und wichtig eine Analyse der Identität im buddhistischen für das Subjekt auch sein kann, so ist ebenso zu betonen, daß sich Fortschritte hierbei nur nach disziplinierter, kontinuierlicher Übung einzustellen vermögen. Einen sehr wichtigen Grund dafür hebt Engler, indem er dabei an schon oben erläuterte grundsätzliche Zusammenhänge buddhistischer Theorie und Praxis erinnert, im folgenden hervor:

„[Die] Meditation [wurde] bei ihrer Verpflanzung in den Westen aus ihrem breiteren Kontext einer Kultur herausgerissen, die von buddhistischen Perspektiven und Werten durchdrungen ist und in der sie Teil eines Gesamtsystems geistiger Schulung (*bhavana*) und einer Lebensweise ist. Wenn dieser therapeutische Kontext wegfällt, wird Meditation *als isolierte Technik praktiziert*, und viele andere wichtige verhaltensmäßige, motivationale, intrapsychische und interpersonale Faktoren wie rechter Lebenserwerb, rechtes Handeln, rechtes Verstehen und rechte Absicht werden nicht beachtet. Der buddhistische Achtfache Pfad der Geistesentfaltung (*bhavana*) oder Entwicklung umfaßt auch die Pflege des begrifflichen Verstehens, der richtigen Motivation, ethischen Verhaltens, angemessener Lebensführung und der richtigen Art der Bemühen zusätzlich zur Übung der spezifisch meditativen Fertigkeiten von Achtsamkeit und Konzentration.“<sup>196</sup>

Hier wird noch einmal die Vielschichtigkeit buddhistischer Lehre betont, die sich auf ethisch-normative Aspekte (Shila), rational-analytisches Wissen (Jnana) und meditativ-kontemplative Momente (Dhyana) stützt, um letztlich die Einsicht in die Selbststruktur zu ermöglichen. Im vorliegenden Zusammenhang halte ich in Anlehnung an Englers Zitat vor allem die Achtsam-

---

<sup>194</sup> Vgl. Engler 1988, S. 57.

<sup>195</sup> Vgl. Wilber/Engler/Brown 1988, Epstein 1996, Scharfetter 1999.

<sup>196</sup> Engler 1988, S. 43. Ulrich Kerzbeck hat mich diesbezüglich darauf verwiesen, wie wichtig es ist zu betonen, daß die Meditation nicht nur aus einer bestimmten Kultur herausgenommen wird, sondern vor allem auch in eine auf *Individualität* und *Individualisierung* ausgerichtete Traditionen hineingesetzt wird. Englers und Browns Untersuchung verweisen beide u.a. auch auf die Probleme, die gerade westliche Menschen mit der Umsetzung der Meditation haben.

keitsmeditation für pädagogisch bedeutsam, nicht, weil die pluralistische Gesellschaft, wie in Kapitel 2.2.3 erwähnt, ein transitorisches Subjekt fordern könnte, das flexibel auf die Bedingungen und Ansprüche zu reagieren vermag; dann könnte der Fall eintreten, den *Bernhard* zu Recht zurückweist, nämlich, daß die Auflösung von Identitätsmustern hinsichtlich einer Funktionalisierung des Subjekts als „demokratisches Ereignis“ zelebriert werden könnte.<sup>197</sup> Also, was eine bestimmte Gesellschaft fordert, muß nicht unbedingt pädagogisch-kritisch wünschenswert sein; dennoch ist es natürlich pädagogisch möglich, auf solche Anforderungen (kritisch) zu reagieren. Vielmehr aber als eine solche gesellschaftsfunktionalistische Begründung scheint es vernünftig zu sein, auf die *grundsätzliche* mit einer krampfhaften Identifikation mit emotionalen, leiblichen und mental-narrativen Identitätsebenen verbundene existentielle Problematik hinzuweisen – was anfangs über die Bewußtmachung der Transitorität erfolgen kann –, um daraus eine (sprachlich unterstützte) Loslösung von habitualisierten Denk-, Fühl- und Handlungsmustern zugunsten von Einsichten in die Struktur personaler Identität und einer möglicherweise daraus resultierenden Redzierung egozentrischer Muster bewirken zu können. Dies würde dann auch einer Verfremdung der buddhistischen Achtsamkeitspraxis entgegenwirken. So sehr nämlich das Konzept der Achtsamkeit auch dazu geeignet ist und deshalb dazu verleitet – wovon viele Bücher zeugen –, es ausschließlich für alltagsweltliche Ziele und gesellschaftlich bedingte (Streß-) Probleme als „isolierte Technik“ (Engler) heranzuziehen, so darf eben nicht vergessen werden, daß es bei Achtsamkeit um „rechte“ oder „treffliche Achtsamkeit“, also um eine soteriologische und auch ethisch ausgerichtete Kategorie geht. *Keuffer* weist in Anlehnung an *Trungpa* auf die Gefahren einer Loslösung von diesem Verwendungssinn hin, wenn Meditation z.B. als Entspannungstechnik in Prüfungssituationen Verwendung finden soll:

„Dies ist [...] sicher nicht im ursprünglichen Sinn der Ich-Überwindung gedacht, sondern dient der Ego-Stabilisierung in Streßsituationen. Kein Meditationslehrer wird dagegen etwas einzuwenden haben; denn die Wahrung der Aufmerksamkeit auf Geist und Körper auch bei intellektuellen Tätigkeiten und bei außergewöhnlichen Situationen (z.B. Prüfungen) ist die Anwendung der Meditation. Die ausschließliche Verwendung dieser Techniken zur Lösung zivilisatorischer Streßprobleme kann dann aber in einen Bereich führen, den *Trungpa* als ‚spirituellen Materialismus‘ kritisiert. Meditation ist dann keine Wahrnehmungsebene mehr, die die Basis für eine Erkenntnis der nicht Ich-haften Natur des Geistes schaffen könnte, sondern dient nur noch der Verdrängung oder der Anpassung an die gesellschaftliche Leistungsnorm. Meditation hat aber keine Anpassung als Zielsetzung, sondern eher den Charakter einer ‚anarchischen‘ Selbsterkenntnis, die Raum schafft für die Lösung von individuellen Fixierungen oder von gesellschaftlicher Fremdbestimmung.“<sup>198</sup>

Im Buddhismus geht es bei der Achtsamkeit ausschließlich um die (letztlich intentionslose) Einsicht in die Natur des Selbst bzw. der Identität und der Erscheinungen, was sich von vielen aktuellen (populären) Versuchen, Achtsamkeit nutzbar zu machen, unterscheidet, denn, so *Gruber*,

---

<sup>197</sup> Bernhard 1999, S. 297.

<sup>198</sup> Keuffer 1991, S. 236. Hervorhebung von Keuffer. *Trungpa* spricht mit seine Kritik noch einer subtilen Ebene der Anhaftung an, die sichtbar wird, selbst wenn man den spirituellen Weg eigentlich im Sinne einer Ich-Überwindung in Anschlag bringen will. Selbst dann besteht die Gefahr, daß das „Ich“ diesen Weg, dieses Wissen, diese Methoden, die Lehrer als einen Besitz ergreift und dadurch gerade nicht von grundlegenden Anhaftungsmechanismen loskommt (vgl. *Trungpa* 1999).

„diese verfolgen häufig eher eine zweckbezogene, beliebig steuernde Achtsamkeit im Sinne einer bloßen, zweckneutralen Beobachtungsfähigkeit.“<sup>199</sup> Achtsamkeit wird dann z.B. für therapeutische, christliche, psychologische, esoterische und auch medizinische Zwecke in die Pflicht genommen.<sup>200</sup> Auch hier im erziehungswissenschaftlichen Kontext besteht die Gefahr solcher spezifischen zweckbezogenen Instrumentalisierungsversuche. Achtsamkeit könnte dann beispielsweise – was angesichts verbreiteter Konzentrationsstörungen sicherlich gar nicht überflüssig erschiene – als Übung eben zur Konzentration und der allgemeinen Wahrnehmungsfähigkeit herangezogen werden. Ich würde nicht grundsätzlich verurteilen, wenn man die buddhistische Achtsamkeitsmethode auch entlang einer solchen Motivationen verwenden wollte. Dabei sollte aber immer mitgedacht werden, daß die buddhistische Methode einen „tieferen Zweck“ verfolgt, als einfach nur besser mit beruflichen, schulischen, gesundheitlichen Problemen umgehen zu können, wenngleich dies durchaus wünschenswerte Nebeneffekte sein können. Gerade wenn man sich dann aber an solche Nebeneffekte klammert, könnte die Achtsamkeitspraxis aus buddhistischer Sicht genau in ihr intentionales Gegenteil umschlagen und zu einem weiteren Faktor im leidhaften Anhaftungsprozeß werden.

Ich möchte abschließend noch auf das *Verhältnis* zwischen einem integrierten und kohärenten Selbst und dessen Annihilation, zwischen Identität und Nicht-Identität eingehen. *Jack Engler* weist aus klinischer Sicht darauf hin, daß der klinisch normale Zustand der (meist egozentrischen) Ich-Funktion aus buddhistischer Sicht als gestört interpretiert wird. Der „pathologische“ Zustand wird interessanterweise gleich beschrieben, allerdings geht es bei dieser Beschreibung um unterschiedliche Voraussetzungen. Er wird definiert als „die Konstruktion eines Wahnsystems oder einer Welt unwahrer Wahrnehmungen des Selbst, anderer und der Außenwelt.“<sup>201</sup> Im Buddhismus ist es allerdings eben jener Zustand, der in der klinischen Psychologie als „normal“ bezeichnet wird: das Empfinden eines kohärenten, abgegrenzten stabilen Ich oder Selbst. Der Buddhismus geht also über die konventionelle Realitätsprüfung hinaus, er „*unterzieht diese Welt von Repräsentationen einer Realitätsprüfung; die klinische Psychiatrie nimmt sie im Sinne des gesunden Menschenverstandes als gegeben an.*“<sup>202</sup> Ein Unterschied besteht methodologisch auch darin, daß das *Selbst* (wie auch Identität, und nicht nur die Welt von Repräsentationen) im psychologischen Sinne durch empirische Untersuchungen und Beobachtungen als etwas vorausgesetzt wird, das einer direkten Analyse unzugänglich bleibt. Es wird, wie eingangs betont, von der *äußeren* Betrachtung her erschlossen als eine Funktionseinheit, wie auch die (reflexiv-narrativ konstituierte) Identität. Der Begriff steht also genaugenommen nur für das *äußere Phänomen* des Selbst, also für am Kind (oder am Erwachsenen) von außen erkennbare Erfahrung der Getrenntheit, Kohärenz und Kontinuität, nicht für etwas Substantielles.

---

<sup>199</sup> Gruber 2003, S. 25-26.

<sup>200</sup> Solche Bemühungen werden z.B. von Goleman unternommen, der Achtsamkeit als psychologisches Instrument für „Emotionale Intelligenz“ auch als Hilfe für Management- bzw. Führungs-Fragen in Großunternehmen zu etablieren versucht (vgl. Goleman 2002), kritisch hierzu Gruber 2003). Auch als Basis für die Entwicklung von Kreativität überhaupt wird das Konzept der Achtsamkeit in Anspruch genommen (vgl. Brodbeck 2000). Schon Boden hat auf die Problematik der Instrumentalisierung einer auch traditionell perspektivierten Meditationspraxis, die den Wert in sich selbst als Weg zur Erkenntnis betont, kritisch hingewiesen (vgl. Boden 1978, S. 24-28).

<sup>201</sup> Engler 1988, S. 61.

<sup>202</sup> Engler 1988, S. 61.

Der Buddhismus ist bemüht, diesem Selbst (und der Identität) unmittelbarer auf den Grund zu gehen, um zu entdecken, daß es in einer substantiellen Form gar nicht vorhanden und so auch gar nicht wünschenswert, weil leidverursachend ist.<sup>203</sup> Beide genannten Traditionen verstehen Identität und Selbst jedenfalls als Konstruktion, nur daß der Buddhismus m.E. Methoden hat, diesen Prozeß in der Erfahrung systematischer und unvermittelter zu erfassen; wenngleich solche Erkenntnisse wie auch alle anderen Beschreibungen von „Selbst“ oder „Identität“ ebenfalls vor allem als spezifische Sprachspiele in die (wissenschaftliche) Welt treten.

Eins der wichtigsten Ergebnisse der Arbeit *Englers*, nicht nur aus klinischer Sicht, sondern auch aus erziehungswissenschaftlicher Sicht, ist die Einsicht, daß die Auflösung bzw. die Transzendierung des Identitätserlebens, das Ziel buddhistischer Praxis, in der Regel nicht einem pathologischen Zustand anheimgestellt werden und in keinem Gegensatz stehen muß zu dem auch (leider oft einseitig gefaßten) pädagogischen Ziel, der Person dazu zu verhelfen, sich als „mündig“ und „autonom“ handelnde, fühlende und denkende Ganzheit zu verstehen. Dennoch, zunächst scheint die *Anatman*-Lehre Probleme aufzuwerfen, denn das „Ich transzendieren“ würde auf den ersten Blick eigentlich bedeuten, „genau die Fähigkeiten aufzugeben, die uns menschlich machen – die psychologischen Strukturen, die es uns ermöglichen zu denken, zu planen, uns zu erinnern, vorzuschauen, zu organisieren, über uns selbst zu reflektieren, Realität von Phantasie zu unterscheiden, willentliche Kontrolle über Impulse und Verhalten auszuüben und zu lieben.“<sup>204</sup> Eine Gefahr, die in der auch auf solche Fähigkeiten bezogenen Identitätsentwicklung liegen kann, besteht aber darin, daß die Menschen sich von bestimmten Identifikationsobjekten (z.B. infantile Bindungen) nicht lösen können und daß „das Anklammern an ein Gefühl personaler Kontinuität und Selbstidentität zu chronischer Unzufriedenheit und psychischem Konflikt führt.“<sup>205</sup> Dennoch weist *Engler* vor dem Hintergrund seiner therapeutischen Erfahrung mit leidenden „schizophrenen“ und „Borderline-Patienten“ darauf hin, daß die Entwicklung eines grundlegenden Gefühls von Identität, Kontinuität und fortbestehender Existenz auf der konkreten Erfahrungsebene der einzelnen unabdinglich ist. Damit ist auch *ein* Verhältnis angesprochen zwischen Identität und Nicht-Identität, was *Engler* m.E. vor allem aus klinischer Sicht treffend, wenn auch einfach formuliert, wenn er schreibt: „*Sie müssen zuerst jemand sein, ehe sie niemand werden können.*“<sup>206</sup> *Wit* kritisiert nun die obige Äußerung von *Engler* in bestimmter Hinsicht als mißverständlich, indem *Wit* vor dem psychotherapeutischen Hintergrund betont, daß auch der Buddhismus die normale Entwicklung hin zu Identität überhaupt nicht in Frage stelle und daß diese Äußerung den Eindruck vermittele, es gehe im Buddhismus z.B. um die Annihilation eines stabilen Selbstgefühls und Selbstvertrauens:

---

<sup>203</sup> Vgl. hierzu auch Engler 1988.

<sup>204</sup> Engler 1988, S. 32.

<sup>205</sup> Engler 1988, S. 31.

<sup>206</sup> Engler 1988, S. 38. Straub beschreibt in negativer Hinsicht Identitätsmomente, von denen aus sicherlich auch der Buddhismus ausgeht und die teilweise durch buddhistische Praxis gestärkt werden: „Wer nicht (mehr) in der Lage ist, sich Orientierungen im physikalischen, sozialen und moralischen Raum zu verschaffen, wer an einer Diffusion des physikalischen, biographischen und historischen Zeitbewußtseins leidet und es aus diesen Gründen nicht mehr vermag, selbstbestimmt zu handeln, wer über dies die Fähigkeit eingebüßt hat, jene auch unbewußten »Leistungen« zu vollbringen, welche einem das Gefühl und Bewußtsein vermitteln, trotz wechselhafter Lebensumstände und vielfältiger Widerfarnisse und Aktivität die nämliche, einheitliche Person zu sein, der erfährt jenen Mangel an sich selbst, den Erikson eine Identitätskrise nennt“ (Straub 1998, S. 85).

„Der Gedanke, eine eigene Identität sei für unsere geistige Gesundheit wichtig, ist in unsrem täglichen Leben, aber auch in der Entwicklungspsychologie eine Selbstverständlichkeit. Wie im täglichen Leben verweist der Begriff ‚Ego‘ auch in der Psychologie auf ein sicheres Vertrauen oder Selbstvertrauen, auf das Gefühl, sich nicht für unsere Existenz, die Tatsache unseres Lebens oder für jeden anderen Grund entschuldigen zu müssen. In diesem Sinne bezieht sich der Begriff ‚Ego‘ auf etwas sehr Positives. / Der Buddhismus stuft dieses Vertrauen ebenfalls als wichtig und positiv ein. Er sieht ihn aber nicht als einen Aspekt dessen, was diese Tradition als ‚Ego‘ ansieht, sondern auf den Aspekt der Egosigkeit. Denn der Begriff ‚Ego‘ verweist im buddhistischen Sinn [...] gerade auf die fundamental überflüssige Krampfhaftigkeit, deren Ursache die Angst ist. Die Angst, nicht im Ozean der Existenz schwimmen zu können. Der Begriff ‚Ego‘ bezeichnet die Nervosität und Unsicherheit in bezug auf unsere Identität und die Art des Umgangs mit ‚uns‘. Der Buddhismus bezeichnet also mit Ego genau das, was unser fundamentales Vertrauen in unsere Existenz unterminiert. / Daher hat ‚Ego‘ nach westlichem Verständnis eine vollkommen andere Bedeutung als nach buddhistischem Verständnis. Präziser ausgedrückt meinen spirituelle Traditionen mit ‚Ego‘ etwas anderes als die Psychotherapie [...]. Daher ist es irreführend und ein grundlegendes Mißverständnis des Wesens der Psychotherapie als auch der Spiritualität zu sagen, ‚man müsse für das Loslassen (oder Überwinden) des Ego erst ein Ego entwickeln [...]‘. Der in diesem Zitat zweimal verwendete Begriff ‚Ego‘ hat beide Male eine unterschiedliche Bedeutung.“<sup>207</sup>

Wenn letzteres Ego also als Ziel der Psychotherapie<sup>208</sup> bzw. Psychologie erscheint und es im besten Falle dabei verbunden wird mit einem gesunden Selbstvertrauen und überhaupt der Fähigkeit zu denken, zu planen und zu reflektieren (s.o. bei Engler), so bezieht sich der buddhistische Ego-Begriff vor allem auf die *negativen* Implikation solch einer personalen Identitätsentwicklungen, also auf das übertriebene Anhaften an einem körperliche, emotionalen und mentalen Identitätsgefühl, das zu Leid führen kann, wenn Veränderungen und Verluste auf der existentiellen Ebene dieses Anhaften dann unvorbereitet zwanghaft lösen. Wie gezeigt wurde, wird in konventioneller Hinsicht gerade ja auch das Denken (Manas) als notwendig für den Beginn einer positiven Wandlung verstanden, wenngleich es letztlich durch das Erkennen seiner Funktionsweise hinsichtlich seiner egozentrischen Impulse und begrenzten Erkenntnisrahmens überwunden werden muß, will man Meditation im buddhistischen Sinne praktizieren.<sup>209</sup>

Daß die Äußerung *Englers* jedenfalls mißverständlich ist, kann z.B. auch mit *Epstein* deutlich gemacht werden, wenn er mit dem *Dalai Lama* betont, daß es z.B. aus buddhistischer schon gar nicht um die Auflösung von etwas gehen kann, das nie existent war, oder daß die Meditation auch nicht die Verleugnung von mit dem Ich oder Selbst in Verbindung gebrachten

---

<sup>207</sup> De Wit 2001, S. 132- 133. Ich habe hier mit „/“ in dem Texte vorfindliche Absätze markiert. Daß Vertrauen (Saddha) ein Grundpfeiler buddhistischer Theorie und Praxis insgesamt ist, dies wurde im Kapitel 3.3.8.3 schon angedeutet, indem Saddha und Sati (Achtsamkeit) als Verblendung (Moha) ausschließender Faktoren bestimmt wurden. Vertrauen bezieht sich im Buddhismus vor allem auf das Vertrauen in die Plausibilität der Lehre und so in die Möglichkeit, eine konkrete Transformation mit der Realisierung der leiblichen Dekonstruktion bis zur Leidfreiheit voranzutreiben (vgl. hierzu auch Govinda 1992, S. 42-44, 158, 164, 227).

<sup>208</sup> Zum Verhältnis zwischen Meditation und Therapie vgl. z.B. Lesh 1970 (Zen-Meditation und Zunahme von Empathie), Fromm 1971 (Psychoanalyse und Zen), Leung 1973 (Zen-Meditation und Empathie), Goleman/Schwartz 1976 (Meditation und Streßreduktion), Thomas 1973, Wilber/Brown/Engler 1988, Dumoulin 1990, Loy 1992b (Psychotherapie und Anatman), Epstein 1996 (Buddhismus und Psychoanalyse), Goleman 1997 (Überblick zu Meditation und Therapie), Frascch 1999 (Tibetischer Buddhismus und Psychotherapie), Scharfetter 1999 (Meditation und diesbezügliche Gefährdungen und Krisen).

<sup>209</sup> Epstein schreibt zur

Aspekten anvisiert (z.B. Sexualität, Emotionen, kritisches Denken).<sup>210</sup> In der Meditation geht es also gerade konkret um den mittleren Weg, der sich zwischen Anhaften (Sein) und Verleugnung (Nicht-Sein) ausgestaltet. Allerdings ist sich Engler m.E. durchaus der hier angesprochenen Problematik bewußt, denn auch er ist sich ja des Konstruktcharakters des Selbst deutlich bewußt und auch für ihn heißt das Ich zu transzendieren z.B. letztlich nicht, die damit verbundenen positiven Entwicklungsmomente oder eine spezifische Selbsterfahrung preiszugeben; klinisch gesehen „wird das Ich durch Meditation eher *gestärkt* als transzendiert.“<sup>211</sup> Epstein macht in ähnlicher Weise (und in einer mittleren Haltung) aus psychoanalytischer Sicht wie Engler deutlich, daß eine *bestimmte* Ich-Stärke als Voraussetzung für die Meditation betrachtet werden muß:

„Ohne daß das Freudsche Ego seine Funktionen wahrnimmt, ist die bewußte Disziplinierung von Körper und Geist schier unmöglich. Richtig verstanden ist Meditation also nicht dazu da, das Ich zu vergessen; sie ist vielmehr eine Methode, das Ich zur Beobachtung und Bändigung seiner eigenen Manifestationen zu gebrauchen. Die Entwicklung der Fähigkeit, der eigenen Geistestätigkeit von Augenblick zu Augenblick gewahr zu sein, gestattet es dem Selbst, sich unverzerrt durch Idealisierung oder Wunschphantasien zu erleben. [...]. Wir im Westen stellen uns häufig vor, das entwickelte Selbst müsse unserer traditionellen Vorstellungen von einem Boxchampion gleichen: stark, muskulös, zuversichtlich und einschüchternd. [...]. Der Buddha forderte eine andere Art von Stärke. Versucht man umgekehrt, das Freudsche Ego über Bord zu werfen, so unterhöhlt man nur die Ichstärke, die für eine erfolgreiche Meditationspraxis unbedingt erforderlich ist.“<sup>212</sup>

In dieser Perspektive wäre Ich-Stärke dann nicht prinzipiell mit dem gleichzeitigen Fokus auf Nicht-Identität (bzw. Nicht-Selbst) oder auf ein offen angelegte Identitätsstruktur verwerfen, wodurch auch die (bei Engler deutlich werdende) zeitliche, entwicklungstheoretische Reihenfolge von Identität und Nicht-Identität ins Wanken geriete.<sup>213</sup> Ich-Stärke müßte dann aber eben in einem sehr spezifischen Sinne verstanden werden, wenn z.B. eben die in der Meditation zum Tragen kommende Fähigkeit der stabilen, integrierenden<sup>214</sup>, dekonstruierenden Selbstbeobachtung als eine Fähigkeit des Ich bezeichnet wird. Dabei muß unbedingt mitbedacht werden, daß gerade ja das konventionelle Ich-Empfinden mit dieser Fähigkeit zunehmend aufgelöst wird. Auch deshalb soll diese eingenommene Perspektive insgesamt sicherlich nicht wieder einer einseitigen Reproduktion des mit sich selbstidentischen und sich selbst transparenten autonomen Subjekts zuarbeiten. Vielmehr soll mit ihr zum einen der Umstand angesprochen werden, daß es weiterhin pädagogisch sinnvoll und notwendig ist, auf der praktischen Ebene in offener Weise von Subjektsein und von damit verbundenen, immer wieder neu zu verhandelnden Kompetenzen auf nicht-dogmatische (dekonstruktive) Weise auszugehen. Zum anderen ginge es aber entlang der hier deutlich werdenden Begriffsverwendungen dann ebenfalls darum, die Begriffe

---

<sup>210</sup> Epstein 1996, S. 107.

<sup>211</sup> Engler 1988, S. 33.

<sup>212</sup> Epstein 1996, S. 102-103.

<sup>213</sup> Vgl. hierzu auch Epstein 1996, S. 107 und 167.

<sup>214</sup> Eine integrierende Leistung des „Ego“ besteht z.B. in der Fähigkeit, Erfahrungen, die eigentlich destabilisierend wirken würden, zu „halten“ bzw. diese ohne Anhaften und Angst zu erleben (vgl. Epstein 1996, S. 142).

„Ich“ und „Selbst“ auf eine Weise zu gebrauchen, *die auch dekonstruktive Momente des (individuellen) stabilen Erkennens oder reinen Beobachtens der konventionellen Selbststrukturen hervorzuheben versucht.*<sup>215</sup> Wie man diese Fähigkeiten letztlich auch begrifflich umrahmen will, *Epstein* und *Wit*, aber auch *Engler* betonen deutlich, daß es in der Meditation jedenfalls um die Überwindung des *starr* Anklammerns an ein (überhöhtes oder auch erniedrigtes) Selbst- bzw. Identitätsbild geht und daß diese Überwindung prinzipiell mit Identität zugeschriebenen Merkmalen einhergehen kann. Der meditative Weg und die *Anatman*-Lehre wird so insbesondere als Möglichkeit verstanden, den begrenzten personalen Identitätsrahmen aufzulösen und das Wachstumspotential u.a. auch in die praktische Richtung von mehr Selbstvertrauen und Stabilität (nicht Rigidität und Allmachtsphantasie) zu entfalten, und nicht als ein Weg zurück zu einem prä-personalen Zustand bzw. in ein undifferenziertes Nichts. *Wilber* formuliert diesen wichtigen Punkt, wenn auch nicht explizit aus buddhistischer Sicht, noch einmal aus:

„Die meisten transpersonalen Forscher sagen von den höheren Stufen, sie seien ‚jenseits des Ich‘ oder ‚transegoisch‘, was zu implizieren scheint, daß man das Ich verliert. [...]. Wenn man mit Ich eine *ausschließliche* Identifikation mit dem persönlichen Selbst meint, dann wird diese *Ausschließlichkeit* zum größten Teil verloren oder in höherer Entwicklung aufgelöst – dieses Ego wird zum größten Teil zerstört (und die höheren Stufen werden korrekt transegoisch genannt). Wenn man mit dem Ich ein funktionales Selbst meint, das sich auf die konventionelle Welt bezieht, dann wird dieses Ich ganz entschieden behalten (und oft gestärkt). Ebenso, wenn man – wie die Psychoanalyse – der Ansicht ist, daß ein wichtiger Teil des Ich die Fähigkeit zu distanzierter Selbstbeobachtung ist, dann wird dieses Ich mit Sicherheit behalten (und fast immer gestärkt). Wenn *Engler* sagt, daß ‚Meditation Ichstärke fördert‘, dann hat er absolut recht. Auch wenn man mit Ich die Fähigkeit der Psyche zur Integration meint – wie die Ich-Psychologie –, dann wird dieses Ich auch behalten und gestärkt.“<sup>216</sup>

Hier findet sich u.a. die oben angedeutete und auch weiter unten mit *Keuffer* noch zu unterstreichende Annahme, daß eine (weitgehend) auf Selbstbestimmung angelegte Entwicklung der kontemplativen *komplementär* gegenüberstehen könnte. Es wurde hier bis jetzt jedenfalls ansatzweise deutlich, daß der Prozeß der Meditation (psychologisch, äußerlich) beschreibbar ist und somit auch erziehungswissenschaftlich entwicklungs- und identitätstheoretisch gedeutet werden kann, wengleich die hier thematisierte Entwicklung auf den ersten Blick gewissermaßen das Postulat eines starken emanzipierten Subjekts auf den Kopf stellt, insofern hier berechtigterweise gefragt wird, *wer denn dieses Subjekt überhaupt ist*. Bevor es möglich wird über „Emanzipation“ und auch „Autonomie“ als Attribute einer starken Identität zu sprechen, macht es demnach

---

<sup>215</sup> Diesen Weg geht *Wilber* m.E. auf überzeugende Weise, wengleich bei ihm manchmal das Selbst einen etwas vergegenständlichten Charakter bekommt.

<sup>216</sup> *Wilber* 2001b, S. 109. Vgl. hierzu auch *Epstein* 1996, S. 138. Wenn *Wilber* hier auch nicht explizit aus buddhistischer Sicht argumentiert, so korrespondiert seine Sicht durchaus mit den Beschreibung z.B. von *Brück*, der zu *Anatman* festgehalten hat, daß der Buddha ein „Selbst“ als nicht zu explizierenden Erfahrungshorizont in einem umfassenden und transzendenten Sinne nicht geleugnet habe, sondern eben vor allem das Ich als Zentrum des Anhaftens. Dennoch ist ausdrücklich darauf hinzuweisen, daß *Wilber* eine sehr spezifische Psychologie präsentiert, die an vielen Stellen explizit mit der teleologischen *Atman*-Theorie verbunden wird (vgl. z.B. *Wilber* 1999, S. 28). *Wilber* geht davon aus, daß sich die Menschheit ontogenetisch und phylogenetisch zu einer Weltseele hin entwickelt, wobei auch er auch mal eben die hinduistische *Atman*-Theorie mit dem buddhistischen „Buddha-Wesen“, das er als einen ewigen Bewußtseinsgrund definiert, gleichsetzt, was völlig unvertretbar ist (vgl. *Wilber* 1999, 27).

Sinn, auf erziehungswissenschaftlicher und alltagsweltlicher Ebene die Analyse von Subjektivität und Identität im obigen Sinne zu reflektieren und im besten Fall selbst zu vollziehen, zumindest solche *theoretischen* Aspekte im erziehungswissenschaftlichen Diskurs zu berücksichtigen. Meditative Praxis könnte entlang solcher Reflexion dann vielleicht auch selbst gleichermaßen als eine „emanzipative“ Bewegung verstanden werden (s.u.). Aber die Frage der daraus resultierenden Autonomie – neuzeitlich-modernistisch noch verstanden als rationales Handeln eines souveränen Subjekts jenseits von bedingenden Einflüssen – muß dann anders gestellt werden.

Wenn Autonomie nur gedacht wird als die eines starken (identitätsbeflissenen) Subjekts, das unabhängig und unerschütterlich auf einem festen identitären Grund steht und sich in eins abgrenzend gegen den anderen behauptet, dann wird der Begriff der Autonomie in anbetracht der bisherigen Ergebnisse der Untersuchung äußerst fragwürdig. Wenn Autonomie allerdings gedacht wird als *individuelles Vermögen*, auch der eigenen Konstruktion der „Wirklichkeit“ gewahr zu werden, also auch der „Illusionen von Autonomie“ (Meyer-Drawe) wie sie ursprünglich konzipiert wurde, dann könnte Autonomie eben als Vermögen der Einsicht in die tatsächlichen Möglichkeiten von Rationalität und Subjektivität verstanden werden. So eröffnet sich eine realistischer verstandene Autonomie vor dem Hintergrund des *Wissens um die Grenzen von Subjektivität*, also um das Nicht-Wissen, um die rational nicht gänzlich explizierbare Interpendenz, die aus buddhistischer Sicht aber nicht negativ erscheinen muß, sondern durch einer Öffnung der Verslossenheit zur leiblich-geistigen Offenheit werden kann. Autonomie bedeutet m.E. also in diesem Rahmen zunächst *rational* zu erkennen, daß Identität und Subjektivität Konstruktionen (auf einem offenen, vielleicht erfahrbare Grund) sind, um dann weiterzugehen und durch das Erkennen der Grenzen der Rationalität im buddhistischen Sinne die beschriebenen Konstitutionsmechanismen in der konkreten Erfahrung freizulegen. Ob dies alles möglich ist, sei zunächst (theoretisch) dahingestellt. Das *persönliche* empirische Überprüfen solcher Postulate sollte auf der erziehungswissenschaftlichen wie auf der (u.a. von ersterer abhängigen) alltagsweltlichen Ebene zumindest in Erwägung gezogen werden. Dies setzt natürlich nicht nur eine theoretische, sondern auch eine leibliche Auseinandersetzung voraus, insofern die buddhistische Praxis eben das konsequente Einlassen auf die Meditation in der gelebten Erfahrung erforderlich macht, um die theoretischen Postulate von *Anatman* und *Shunyata* überprüfen zu können.

Autonomie bzw. Selbstbestimmung könnte – vor dem Horizont der praktisch-pädagogischen Bedeutsamkeit solcher Kategorien und vor dem Horizont der möglicherweise notwendigen sprachlich-identifizierenden Implikationen der (wissenschaftlichen) Fortführung des Projektes „Bildung“<sup>217</sup> – trotz oder gerade wegen der hier favorisierten und explizierten dekonstruktiven Kritik m.E. als regulatives Prinzip in der Erziehungswissenschaft bestehen bleiben. Insbesondere, wenn die buddhistische Praxis eben (auf konventioneller Ebene) als praktisch voraussetzende *individuelle Möglichkeit* der „Aufklärung“ (Keuffer), besser: Erkenntniserweiterung über die subjektiven Strukturen/Grenzen der Identität auf – wie ich hoffe – weitestgehend nicht-vergegenständlichende und ideologisierende Weise begriffen wird und dabei

---

<sup>217</sup> In einem Projekt, in dem man eben vielleicht nicht gänzlich umhin kommt, manchmal auch auf widersprüchliche und zweifellos zu kritisierende Art eine identifizierende und favorisierende Haltung einzunehmen.

vor allem eine eher pragmatische Dimension zum Vorschein kommt, die den Konstruktcharakter von „Autonomie“ und „Subjekt“ mitbedenkt. Vor allem in bezug auf die buddhistische und phänomenologische Analyse, in der die Fragwürdigkeit einer autonomen, sich selbst transparenten Subjektivität durch den Aufweis der Heterogenität und illusionären Einheitlichkeit dessen Identität sichtbar gemacht wurde, kann das folgende Zitat von *Käte Meyer-Drawe* abschließend vor dem Hintergrund der Frage nach den Möglichkeiten von Autonomie und Identität betrachtet werden:

„Die Schwierigkeit der Situation besteht darin, Subjektivität weiterhin als kritische Kategorie des Verstehens mitmenschlicher Praxis zu bewahren, ohne der Verführung durch Allmachtsphantasien zu erliegen. Unverzichtbar ist eine Konzeption von Subjektivität nicht nur wegen ihrer historischen Bedeutung, sondern weil sie auch im Hinblick auf unsere Zukunft die politische Potenz der Selbstbestimmung gleichsam als Chiffre einer bislang unerfüllten Sehnsucht wahrt und zur Diagnose pathologischer Formen der Selbsterzeugung beitragen kann [...]. Zweifel an umfassenden Möglichkeiten von Autonomie legitimieren nicht Heteronomie, sondern zielen auf ein neues Verständnis der Strukturen menschlicher Existenz, das die Möglichkeit in der Differenz der Lebensextreme aufsucht und nicht an einen Ort verbannt, der zwar makellos, aber unerreichbar ist.“<sup>218</sup>

Meines Erachtens kann auch die Theorie und Praxis des Buddhismus zu einem solchen neuen „Verständnis der Strukturen menschlicher Existenz“ beitragen. Dabei kann das Verständnis der *zwei Wahrheiten* auf diese beschriebene Forderung bezogen werden. Im *Mahayana* wird ja – im Wissen um deren prinzipielle Ununterschiedenheit – Handeln vor allem auf die „relative“ Ebene und Denken/Erkenntnis auf die „absolute“ bezogen –, wenn man sie denn erreicht hat. Das Subjekt wird von der verwirklichten Ebene aus als ein menschliches „Wesen“ „kontrafaktisch“ unterstellt. Es muß auf dieser (relativen) Ebene akzeptiert werden, auch um der Möglichkeit zum Wandel und dem ethischen (oder auch pädagogischen) Handeln nicht den Grund zu entziehen, um den andern als Zielobjekt mitmenschlicher Praxis zu bewahren, obwohl dessen Fragmentarität, Abhängigkeit und Leerheit erkannt werden könnte. Die Ebene der Subjektivität ist im Buddhismus der Ort des Leidens, aber auch des möglichen Wandels und des damit verbundenen Willens. Die konventionelle Ebene ist auch jene Ebene, auf der das Sprechen vor allem zugunsten seines dekonstruktiven Vermögens, aber nicht nur, seine Bedeutung behält. Darin, aber auch bezüglich der nicht-nihilistischen Position zum Subjekt (Atman), dem auf relativer Ebene Bedeutung zugesprochen wird, liegt m.E. insbesondere im *Madhyamaka* ein impliziter Hinweis auf die *Notwendigkeit von praktischer Handlungsfähigkeit* (des Edukanden, Patienten etc.) und einer damit auf theoretischer (psychologischer, psychoanalytischer, pädagogischer) Ebene sinnvoller Weise einhergehenden Bestimmung von spezifischen identitätsspezifischen Phänomenen oder Zusammenhängen, aber auch von Kompetenzen und Zielen.<sup>219</sup>

Von der übergeordneten Erkenntnisebene aus könnten dann die Strukturen und die Möglichkeiten des „Subjekts“ derart erfaßt werden, daß seine autonom verstandenen Handlungen

---

<sup>218</sup> Meyer-drawe 1990, S. 152.

<sup>219</sup> Diese Ziele werden bei Nagarjuna in konventioneller Sicht mit der ursprünglichen Lehre des Buddha und dessen praktischen Hinweisen (z.B. bezogen auf die Vier Edlen Wahrheiten) akzeptiert, wenngleich letztlich aus höchster (selbstdekonstruierender) Sicht relativiert.

bedingt und abhängig erscheinen. Durch das Bewußtsein der Relativität dieser vermeintlichen Autonomie kann das Subjekt über die meditative Praxis und der Erfahrung dieser Interpendenz und der Leerheit dann zu einem anderen Autonomieverständnisses gelangen, welches nun aus einer unmittelbareren Erkenntnis der Wesenslosigkeit genährt wird. Autonomie bzw. Identität im konventionellen Sinne gibt es dann nicht mehr, da sich das Subjekt der wechselseitigen Konstitutionsprozesse bewußt wird, es sich in bewährter Form nicht mehr verstehen kann. Die neue „Freiheit“ könnte sich aus buddhistischer Perspektive dann aber einstellen als erlebtes Wissen um die Gebundenheit, aber auch als individuell erlebte Freiheit, die in einer nichtanhängenden, nichtablehnenden, ethischen Haltung zum Ausdruck kommen könnte. *In dieser Doppelperspektive sehe ich eine untersuchungswürdige und in Zukunft weiter zu analysierende Grundlage für den Umgang mit der heute zunehmend größer werdenden Spannung zwischen der Einsicht in den heteronomen Charakter von Subjektivität und der dennoch wahrgenommenen pädagogischen Notwendigkeit von praktischem Handeln.* Ich denke, daß diese Perspektive eine Möglichkeit bietet, nicht auf bestimmte für das Handeln notwendige Kategorien zu verzichten, aber diese auch nicht zu letzten absoluten Wahrheiten zu verdinglichen, wodurch eine permanente Neu-reflexion über ihren (pädagogischen) Geltungsstatus in Gang gehalten werden müßte. Letzteres gilt dann uneingeschränkt sowohl für „Autonomie“, „Selbst“ und „Identität“ wie auch für „Heteronomie“, „Nicht-Selbst“ und „Nicht-Identität“. Solche Kategorien können vor allem aus *Madhyamaka*-Sicht immer nur einen partiellen Ausschnitt des Wirklichen geben, wodurch sicherlich auch solche z.B. von *Engler* gegebenen Beschreibung des „Nicht-Selbst“ oder solche von *Brown* postulierten Stadien der *Mahamudra*-Meditation (s.u.) als eingeschränkt betrachtet werden müssen. Das „Wirkliche“ des Buddhismus kann nie sprachlich, sondern nur in der Erfahrung erkannt werden; so gilt auch für *Wittgenstein*: „Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische.“<sup>220</sup>

Der Zustand des „Mystischen“, der im *Mahayana*-Buddhismus u.a. entlang einer solchen Doppelperspektive resultieren soll, ist überdies natürlich ein *idealer Zustand* und es bleibt zu fragen, wie real die praktischen Möglichkeiten der Meditation in dieser Richtung einzuschätzen sind.<sup>221</sup> Es wird in jedem Fall von buddhistischer und nicht-buddhistischer Seite darauf hingewiesen, daß der Weg zu dieser Art von Freiheit ein äußerst beschwerlicher sein kann und nicht von jedermann bis zu seinem Ende durchgehalten wird. Es wird aber gleichzeitig auch betont, daß auch zu Beginn der Praxis die Freiheit im Erleben und Reagieren reales Moment sein kann. Dann nämlich, wenn man bemüht ist, im realen, dann achtsamen Leben Stück für Stück die egozentrischen Muster abzulegen; dazu muß man nicht erleuchtet sein. Es ist ein Weg, der auf jeder Stufe kultiviert werden kann und auf jeder Stufe seine Erfolge mit sich bringt. Es ist anfangs dann sicherlich noch ein Weg, der mehr vom Glauben und einer spezifischen Motivation getragen wird als von einer realen Einsicht, die der universalen Struktur selbstlosen Handelns geschuldet bleibt. Aber vielleicht kann die Praxis zunehmend den Hintergrund selbstlosen Han-

<sup>220</sup> Wittgenstein 1963, S. 115 (Tractatus § 6.522). Hervorhebung von Wittgenstein.

<sup>221</sup> „Merkmalsumwandlungen sind in der Tat sehr schwer zu erreichen. Vielleicht bringt Meditation nur sehr wenigen, die sie zu praktizieren versuchen, wirkliche Merkmalsveränderungen. Doch diejenigen von uns, die Gelegenheit hatten, einige der weniger Meister kennenzulernen und zu studieren [...], haben diese als ungewöhnliche und zutiefst mitfühlende Individuen erfahren, die seltene, lebendige Beispiele für ein Ideal darstellen: eine Kultur jenseits des Unbehagens“ (Brown/Engler 1988, S. 227).

delns buddhistischer Prägung sichtbar machen und die Motivation wiederum aus dieser Erkenntnis nähren. Die Frage ist nur, ob sich solche motivationalen Impulse in einer Kultur verbreiten können, in der solche Einstellungen allzu schnell als Folge eines „Helfersyndroms“ oder letztlich wieder als Resultat von selbstsüchtigen Charaktereinstellungen deklariert werden. Man wird nicht darum herumkommen und muß sich wohl selbst einer solchen transformatorischen Praxis hingeben, um die selbstkultivierende Kraft leerheits- respektive nicht-identitätsbezogener Entwicklungsprozesse kennenzulernen und diese dann vielleicht auf andere anzuwenden.

### 5.2.3 Meditation als erkenntnisgerichtete Einheit von Rationalität und Erfahrung

Daß vor allem die westliche Psychologie den „Wert“ des Buddhismus erfaßt und sich ihm einer modifizierten erkenntnistheoretischen Haltung kritisch, aber ernsthaft widmet, verwundert m.E. nicht angesichts der schon in den *Nikayas* und vor allem im *Abhidharma* zum Ausdruck kommenden psychologischen Klarheit und Überzeugungskraft. Gerade die oben erörterte psychologische Herangehensweise ist in bezug auf eine erziehungswissenschaftliche Fruchtbarmachung des buddhistischen Erkenntnisaspektes sicher hilfreich, wenn man sie als vorläufige Matrix für Überlegungen zu einer erweiterten, insbesondere entwicklungspsychologischen identitätsbezogenen und auch auf die Praxis gerichteten Rahmung versteht. Vor allem vor diesem Hintergrund der (äußerlich) qualitativ beschreibbaren Veränderung der psychologischen Struktur scheint m.E. ein Ansatzpunkt auch für die Diskussion über die Frage, inwieweit *Shunyata* – allgemein verstanden als eine personale Identität erweiternde Entwicklungsperspektive – , in Zukunft von Relevanz für die Bildungspraxis sein kann. Aber auch in philosophischer Hinsicht sehe ich viele Ansatzpunkte, die z.B. über eine sprach-, identitäts- und subjekttheoretische Kritik eine Brücke zu buddhistischer Erkenntnislehre stützen könnten. *Prajna* bezieht sich zwar letztlich hauptsächlich auf eine unmittelbare Anschauung, allerdings werden diese Anschauungen eben auch philosophisch vorbereitet und fundiert, wie oben an vielen Stellen gezeigt wurde. Auf der sprachlichen Ebene werden in jedem Fall schon wie bei *Nagarjuna* grundlegende Verständnisse über die Struktur der Wirklichkeit zu klären und zu verinnerlichen versucht, so daß eine Annäherung an *Shunyata* leichter erfolgen kann; in dieser Hinsicht läßt sich *Prajna* eben auch auf den Bereich philosophischer Erkenntnis ausdehnen bzw. steht er in Verbindung mit dem Wissen (*Jnana*). Bis hier kann m.E. die hier erläuterte abendländische Philosophie und auch die Wissenschaft folgen, wenngleich offenbleibt, wie sie sich gegenüber der Aufforderung zu einer nicht-rationalen bzw. meditativen Erkenntnisform in Zukunft verhalten wird.

Das *Zen*, expliziter aber hauptsächlich die tibetische Tradition bedient sich der *Mahayana*- bzw. *Madhyamaka*-Philosophie, um sie für die meditative Praxis als Matrix wirksam werden zu lassen. Hier von außerordentlicher Bedeutung ist nun, daß in dieser Praxis die meiner Meinung nach bei *Adorno* und *Merleau-Ponty* angeklungene Einheit von unmittelbarer meditativer Erkenntnis und philosophischer Schulung, von Erfahrung und Erkenntnis auf eine spezifisch Weise zum Ausdruck kommt. Wenn in unserer Kultur philosophische Erkenntnis auf der rationalen, abstrakten, entkörpernten Ebene verbleibt, so finden wir hier eine Tradition, die rationale Einsichten explizit nutzt, um sie auf einer transrationalen Ebene zur nicht-sprachlichen, nicht-

konzeptuellen Anwendung zu bringen; aber sicherlich auch im *Theravada* und im Hinduismus bilden die philosophischen Überlegungen die Matrix, entlang deren die meditative Analyse ausgerichtet wird. Jede Kultur macht so ihre Voraussetzung für die meditative Schau explizit.<sup>222</sup> Diesbezüglich macht *Brown* auf eine interessante Entdeckung aufmerksam:

„Die hier vorgelegten Schlußfolgerungen sind beinahe das Gegenteil der um Stereotyp gewordenen Ewigen Philosophie, der zufolge die vielen spirituellen Pfade zum gleichen Ziel führen. Nach sorgfältigem Vergleichen müssen wir zu folgendem Schluß kommen: Es gibt nur einen Weg, *aber er hat mehrere Ergebnisse*. Es gibt mehrere Arten von Erleuchtung, wenn auch alle das Gewahrsein von psychologischer Struktur befreien und Leiden lindern.“<sup>223</sup>

*Brown* weist zwar darauf hin, daß die jeweiligen philosophischen Grundlagen einen verzerrenden bzw. beeinflussenden Charakter haben, dennoch postuliert er *kulturübergreifende Stadien*, die insgesamt als „systematischer Abbau der Strukturen des gewöhnlichen Wachbewußtseins“ beschrieben werden können.<sup>224</sup> Ich möchte zur hier interessierenden Erläuterung der Einheit von rationaler und transrationaler Praxis kurz zusammenfassen, welche Erfahrungen der Meditierende nach *Browns* (phänomenologisch orientierter) Untersuchung bezüglich der *mahayanisch* orientierten tibetischen *Mahamudra*-Meditation, in der Leerheit die maßgebende Kategorie ist, zu machen scheint.<sup>225</sup> *Brown* geht (bezüglich hinduistischer, der tibetischen *Mahamudra*- und der *Theravada*-Meditation) von sechs kulturübergreifenden invarianten Stadien aus, die in drei Hauptebenen unterteilt sind: (I) Vorbereitende Übungen, (II) Konzentrations- (*Shamatha*) und (III) Einsichtsmeditation (*Vipashyana*). Zunächst muß sich der Übende einer ethischen Schulung unterziehen, die eine Veränderung der Sichtweise unterstützen und den inneren Entwicklungspotentialen vor dem Hintergrund der Akzeptanz des transitorischen Moments (siehe Kapitel 5.3.4) eine psychologische Grundlage (Ruhe, Ausgeglichenheit) und innere Ausrichtung geben soll (z.B. *Bodhicitta*).<sup>226</sup> Auf einer zweiten Ebene geht es entlang der Beruhigung von Körper, Geist und Rede um die Förderung der Umstellung auf innere Zustände, was durch Veränderung der äußeren Situation, durch Meditationshaltungen und durch nichteingreifende Achtsamkeit (*Smriti*) auf somatische (z.B. Atem, Gefühle) und mentale Prozesse (Gedanken) erzielt wird. Dabei ist von Bedeutung, daß das schon hier das Denken reduziert wird und diese inneren Aktivitäten immer deutlicher vor Augen treten können. Auf einer dritten Ebene werden vom

---

<sup>222</sup> Vgl. *Brown* 1988, S. 257.

<sup>223</sup> *Brown* 1988, S. 277. Hervorhebung von B.P.P. Dies zeigt, daß klassische (pädagogische ethische) Vorstellungen von der Einheit (Allgemeinheit) spiritueller, religiöser Erfahrungen nicht aufrechterhalten werden können (vgl. zum Verlust des ethisch Allgemeinen in der klassischen Pädagogik auch *Oelkers* 1992, S. 86). Es gibt verschiedene Wege, die aber sicherlich hinsichtlich der Möglichkeit gemeinsamer Merkmale untersucht werden können. Im Buddhismus kommt dieses Wissen um die Offenheit der religiösen Wege m.E. deutlich in der *Shunyata*-Doktrin zum Ausdruck, entlang deren es nicht mehr möglich ist, den soteriologischen Wege zu hypostasieren oder (philosophisch) zu verdinglichen. Sicherlich zeigt *Brown*, daß auch die *Shunyata*-Doktrin hier gleichsam eine *bestimmte* (meditative) Perspektive hervorruft, wodurch das Postulat radikaler Dekonstruktion (auch der eigenen Leerheits-Sicht) eingeschränkt wäre. Diese „bestimmte“ Sicht beinhaltet aber sogar auf meditativer Ebene eine mittlere Haltung zwischen Nihilismus und Eternalismus, wodurch auch hier einer Verdinglichung bzw. Übergewichtung extremer Positionen (Sein/Nicht-Sein) entgegengewirkt werden soll (s.u.).

<sup>224</sup> *Brown* 1988, S. 274.

<sup>225</sup> Zum tibetischen *Mahamudra*-Pfad vgl. z.B. *Chang* 1979, *Rabten* 1979, *Kalu Rinpoche* 1991, *Karmapa IX Wangtshug Dordzshe* 1992, 1999, *Drikung Kyabgon Chetsang Rinpoche* 2000, *Gendün Rinpoche* 2001.

<sup>226</sup> Vgl. *Brown* 1988, S. 237.

Meditierenden (zunächst gegenständlich anhand von Bildern fokussiert dann imaginiert) neue Objekte des Gewahrseins produziert (Visualisation von Gottheiten, Mantras etc), die anfangs noch schwer, später immer stabiler im Bewußtsein gehalten werden.<sup>227</sup> Obwohl diese Bilder aber im Bewußtsein gehalten werden können, verändern sie Größe, Form, Ort und Leuchtkraft; sie werden in ihrem ständigen Wandel wahrgenommen. Ab hier wird die Beschreibung etwas technischer, aber auch für den nicht oder kaum meditierenden Menschen schwerer zu verstehen. Im Zuge der Meditation tritt dann eine Modifikation des Visualisationsbildes auf, die in der Erscheinung eines „Samens“ kulminiert, ein winzig kleiner Punkt, der Licht auszustrahlen scheint und kombinierte Informationen aus allen Sinnesbereichen enthält. In diesem Stadium ist der Meditierende in der Lage, die Sinnesquellen im Bewußtsein zu halten und die gröbere mentale Inhalte produzierenden Aktivitäten einzustellen. Aus den Informationen werden dann „keine groben perzeptuellen und kognitiven Muster mehr ‚konstruiert‘ (bcos pa).“<sup>228</sup> *Es handelt sich auch hier also um eine Dekonstruktion des gewöhnlichen, Welt und Subjekt konstruierenden Informationsverarbeitungsprozeß, der hier auf einer subtilen Ebene als eine sich verändernde Manifestation von Lichtenergie erscheint.*<sup>229</sup> Im vierten Stadium fällt entlang der Fähigkeit, aus dem nun klar als Fließen wahrgenommen Licht keine groben Bilder mehr zu konstruieren, die Konstruktion des Ich:

„Vom Beobachtungsstandpunkt aus betrachtet ist das Ergebnis dieser Übung der Zusammenbruch der gewöhnlichen Selbstrepräsentation. Die gewöhnliche Bewußtheit operiert anhand eines stabilen Bezugsrahmens oder einer Selbstrepräsentation, die als zentrales organisierendes Prinzip für die Interpretation von Sinnesdaten dient. Diese «Konstruktion» heißt in der *Mahamudra* das «Ich» [...]. Durch das Anhalten des groben mentalen Inhalts und das Festhalten am subtilen Fließen des Lichts fällt auch die grobe Selbstrepräsentation weg. Die Bewußtheit ist weniger mit grobem oder subtilem Erfahrungsinhalt identifiziert und mehr mit der Aktivität von Erfahrung. Was bleibt, ist Gewahrsein des Selbst-als-Agens.“<sup>230</sup>

Auf der fünften Stufe, der Einsichtsmeditation (*Vipashyana*), werden nun die *philosophischen Grundlagen bedeutsam, die ein strukturiertes Erkennen des inneren Bewußtseinsstroms auf einer verkörperten, tieferen Erkenntnisebene ermöglichen soll*. Nachdem der Meditierende der *mahayanisch-tibetischen Mahamudra*-Praxis, wie oben beschrieben, genügend Stabilität in der konzentrativen bzw. Ruhemeditation (*Shamatha*) erlangt hat, soll er die zuvor auf der konventionellen Ebene erlernten Grundlagen in der verkörperten Einsichtspraxis zur Anwendung bringen.<sup>231</sup> Auf dieser Ebene unternimmt der Meditierende eine Hochgeschwindigkeitsanalyse des Bewußtseinsstroms, und zwar derart, daß jede der darin vorkommenden Bewegungen erfaßt und unterschieden werden kann. Höchst interessant ist hier eben, daß Buddhisten nun die Diskontinuität und z.B. die Hinduisten die Kontinuität des inneren Stroms erfassen; ganz in Abhängig-

---

<sup>227</sup> Vgl. Brown 1988, S. 245.

<sup>228</sup> Vgl. Brown 1988, S. 250.

<sup>229</sup> Vgl. Brown 1988, S. 251.

<sup>230</sup> Brown 1988, S. 252. Wichtig ist hier, daß auch in den anderen untersuchten Traditionen in jedem Fall dieses konventionelle Ich als Konstruktion entlarvt wird, wenngleich die subtileren Bewußtseinsprozesse unterschiedlich behandelt werden.

<sup>231</sup> Dogen würde diesbezüglich vielleicht sagen: „Denken ohne zu Denken“ (*Shobogenzo 3 (Shinjingakudo)*).

keit von ihrer philosophischen Schulung (s.o.). Vor dem Hintergrund der *Mahayana*-Philosophie wird schließlich die Leerheit zur „Such-Aufgabe“ im Bewußtseinsstrom. Obwohl also die grobe kognitiv-philosophische Ebene in der Meditation zurückgelassen wird, bleibt sie als „Kategorie“ bestehen und übt explizit Einfluß auf diesen transrationalen Erkenntnisprozeß aus.<sup>232</sup>

„In der *Mahamudra* beginnt der Meditierende mit einer Untersuchungsmeditation über die Leere der Person. Er studiert die maßgeblichen Schriften über die Leere und wendet dann dieses Verständnis auf seine Selbsterfahrung an, bis er zu dem Schluß gelangt, daß das Selbst eine «Nicht-Wesenheit» (M, *ngo bo nyid med*) ist, weil es in der unmittelbaren Erfahrung nicht aufgefunden werden kann. Dann kehrt der Meditierende auf eine Ebene von *Samadhi* zurück, wo einzelne Lichtblitze und die gleichzeitigen einzelnen Bewußtseinsmomente erscheinen. Der erste Schritt ist das «Richtigstellen [der Schau] des Geistes» (M, *sems gtan la phebs*) durch Einbringen der Nicht-Substantialität als Einsichtskategorie in den *Samadhi*. Der nächste Schritt umfaßt das wiederholte Vergleichen jedes Bewußtseinsaugenblicks mit der Kategorie, um «Einsicht hervorzubringen» (M, *skabs su bab pa'i lhag mthong*). Der letzte Schritt tritt ein, wenn der Meditierende «die Grenze der Analyse erreicht» (M, *dpyad pa'i mthar*) und der Lichtfluß eine profunde «Umstellung» (M, *gtan la phebs*) erfährt. Die Wurzel der perzeptuellen Verzerrung ist «abgeschnitten» (M, *rsta bcod*). Dieser nicht-substantielle und momentane Beobachtungstandpunkt, genannt «Gewahrsein selbst» (M, *rang rig*), tritt an die Stelle jeglicher «[verzerrten] mentalen Repräsentation» (M, *sems dmigs*) als Beobachtungsstandpunkt. Dann wiederholt der Meditierende dieselben Schritte aus der Perspektive der beobachtbaren Ereignisse, um Leere der Phänomene zu erreichen.«<sup>233</sup>

Wenn diese Beschreibung auch sehr abstrakt ist und für den, der die Erfahrung nicht gemacht hat, eben eine reine Beschreibung einer fremden Erfahrung bleibt, so gibt sie dennoch einen Hinweis auf die Struktur der *Mahamudra*-Meditation, insofern deutlich wird, daß die philosophischen Kategorien des Nicht-Identischen auf eine spezifische Weise in dem Modus meditativer Erkenntnisprozesse als verkörperte Nicht-Identität wirksam werden. Im fünften Stadium wird der Meditierende weiterhin der temporalen Struktur der gewöhnlichen Wahrnehmung gewahr und erkennt genau, wie im Prozeß von Entstehen und Vergehen (der schnell aufeinanderfolgenden Bewußtseinsmomente) die Erscheinungen „in die Existenz zu treten und aus der Existenz zu verschwinden scheinen“, wobei mit jener Erkenntnis auch das Wissen um die Entstehungsprozesse im gesamten Kosmos verbunden sein soll.<sup>234</sup> Diesbezüglich ist vor allem wichtig, daß die „Philosophie der Leere“ (*Shunyavada*) hier ihre meditative Entsprechung findet:

„Die *Mahamudra*-Erfahrung ist der Mittlere Weg, weil die untereinander zusammenhängenden Geschehnisse und ihre Bewußtheit sich verändern; die augenscheinliche Existenz der spezifischen, als zusammenhängend erlebten Ereignisse ist von ihrer Beziehung zu allen potentiellen Ereignissen abhängig, und die gleichzeitig auftretende Bewußtheit verändert sich, wenn sich die Ereignisse zu verändern scheinen.«<sup>235</sup>

---

<sup>232</sup> Vgl. Brown 1988, S. 257, vgl. auch Rabten 1979, S. 243.

<sup>233</sup> Brown 1988, S. 258. Das „M“ steht hier für *Mahamudra*.

<sup>234</sup> Brown 1988, S. 264.

<sup>235</sup> Brown 1988, S. 266.

Hier wird deutlich, daß im *Mahayana* das Bewußtsein nicht nihilistisch wie im *Theravada* interpretiert wird, in dem der Fokus der meditativen Analyse vor allem auf dem (erlebten) Verschwinden der einzelnen Bewußtseinsmomente liegt, oder eternalistisch wie in der hinduistischen Praxis, in welcher der Fokus auf der „stabilen“ Kontinuität des (dann auch so erfahrenen) Bewußtseinsstrom liegt. Bewußtsein wird nicht als ewig und unveränderlich oder als ein zu beendendes Kontinuum bewertet, sondern durch die philosophische Schulung zwar als abhängig, aber als weiterlaufend verstanden und letztlich erkannt. Am Ende dieses Weges steht letztlich für *Brown* auf der fünften Stufe seines Stadienmodells eine universale psychologische Subjektstruktur des Erleuchteten, die in allen Traditionen einen ähnlichen Charakter hat. Sie verweist zum einen auf eine dauerhafte Veränderung der Wahrnehmungsstruktur und zum anderen auf eine Reduktion innerlich erlebten Leidens:

„Die Verschiebung in der Beziehung zwischen Struktur und Gewahrsein hat auch eine tiefgreifende Auswirkung auf die Erfahrung menschlichen Leidens. Die wesentliche Behauptung und daher der wichtigste Antrieb zur Praxis der Meditation ist, daß die Erleuchtung menschliches Leiden lindern kann. [...]. In jedem Falle wird die menschliche Erfahrung von Leiden verändert, weil die Art und Weise verändert ist, wie Information über Emotionen verarbeitet wird. [...]. Was die Meditationstexte behaupten, ist ziemlich radikal: nicht weniger, als daß es möglich ist, ein Leben ohne die Erfahrung emotionalen Schmerzes zu verwirklichen. Freud war in bezug auf die Psychoanalyse pessimistischer: seiner Meinung nach ersetzte die Deutung freier Assoziationen neurotisches Leiden nur durch gewöhnliches menschliches Elend. Die Meditationsmeister setzen da an, wo Freud aufhörte. Mit den Worten Buddha: «Wenn es nur eines gibt, das ich euch lehre, dann ist es das Ende des Leidens.» Die disziplinierte Schulung und Entfaltung der Aufmerksamkeit, die die menschliche Informationsverarbeitung auf Dauer verändern kann, kann auch alle Spuren von Alltagsunglück lindern.“<sup>236</sup>

Dies ist letztendlich das Ziel auch der *philosophischen* Schulung im (tantrischen) *Mahayana-Vajrayana*. Wie schon erwähnt wurde, ist nach *Josef Keuffer* die Erreichbarkeit der höchsten Erkenntnisebene, *Shunyata*, eine wissenschaftlich (und auch philosophisch) nicht nachzuweisende These. Allerdings ist er auch der Ansicht, daß Philosophie eben durchaus Hinweise auf diesen Bereich geben könne.<sup>237</sup> Oben habe ich entlang einer kurzen Gegenüberstellung von europäischer und buddhistischer Philosophie versucht, die Bedeutung buddhistischer Philosophie auch für das europäische Denken herauszustellen. Ich bin der festen Überzeugung, daß die theoretischen Elemente des Buddhismus zunächst auf der psychologischen und auf der philosophischen Ebene den kritischen Diskurs um den Status des Subjekts in fundierter Weise bereichern können. Dies insbesondere, weil die buddhistische Erkenntnislehre das Problem auf einer tieferen Ebene anzugehen vermag, auf einer Ebene, auf der das Subjekt den Status des Ich nicht aus dessen begrenzter konzeptueller Perspektive heraus analysieren muß. Wenn diese oben psychologisch beschriebene Praxis auch zunächst nicht zum wissenschaftlichen Objekt gemacht werden kann, so bestehen die auf solche Erkenntnisse gegründeten philosophischen Aussagen durch ihre Klarheit und Pragmatik. Nebenbei bemerkt: wenn auch die buddhistische Lehre ä-

---

<sup>236</sup> Brown 1988, S. 281-282.

<sup>237</sup> Vgl. Keuffer 1991, S. 257.

berst vielfältig ist, so ist es diesbezüglich sicherlich kein Zufall, daß grundlegende Ansichten bezüglich der Struktur und des Status des Subjekts in den Hauptströmungen des Buddhismus deutliche Parallelen aufweisen, und dies über einen Zeitraum von ca. 2500 Jahren. Aussagen einer solchen hauptsächlich empirisch ausgerichteten Tradition über Identität und Nicht-Identität zu ignorieren oder herabzuschätzen, dies wäre m.E. eine nur schwer zu begründende Haltung. Wenngleich es sich also bestimmt lohnen würde, einige hier auf wissenschaftlicher Ebene nur angedeutete Parallelen weiter als philosophische und psychologische Erkenntnisaspekte zu untersuchen und diese auch als Grundlage bildungstheoretischer Überlegungen oder – damit verbunden – dann auch z.B. als Gegenstand beispielsweise des Philosophie-, Ethik-Religions- oder Psychologieunterrichts heranzuziehen, so wurde ebenso deutlich, daß hinsichtlich einer wissenschaftlichen Zugänglichkeit eine deutliche Grenze besteht, auf die u.a. auch *Keuffer* verweist. Bis zu einem bestimmten Punkt, lassen sich spezifische Inhalte gedanklich vorbereiten und erfassen, darüber hinaus bedarf es – auch um diese Philosophie ganz oder teilweise zu erfassen – dann allerdings einer uns weitgehend unbekanntes Praxis, deren Relevanz auch für die Bildungspraxis weiter überprüft werden müßte, wobei dieses Prüfen dann nicht auf ein äußeres Prüfen beschränkt bleiben dürfte, da es sonst ein oberflächliches, den eigenen abstrakten, rationalen Horizont reproduzierendes Prüfen wäre, das nicht mit dem Mut operiert, sich ins Unbekannte aufzumachen, um eine anderes, verkörpertes Verstehen zuzulassen. Eine veränderte Verstehens- und Erkenntnispraxis wäre also in letzter Konsequenz oberstes Gebot hinsichtlich einer ernsthaften Analyse buddhistischer Theorie und Praxis. Aber sicherlich wäre es schon ein bedeutender Schritt, würde man sich der beeindruckend vielschichtigen und intellektuell anspruchsvollen buddhistischen Lehre auf der theoretischen psychologischen und philosophischen Ebene annähern. Die Doppelspurigkeit und Doppelperspektive des Buddhismus, in dem entlang einer rationalen *und* transrationalen Systematik operiert wird, erlaubt und fordert ja gerade zunächst den Zugang auf der wissenschaftlichen psychologischen und philosophischen Ebene<sup>238</sup> (z.B. durch Abhidharma-, Madhyamaka-, Cittamatra- oder Vajrayana-Studien), wenngleich das Erlangen der postulierten letzten Erkenntnisebene das Verlassen des Sprachlichen und Konzeptuellen erforderlich machen würde.

#### **5.2.4 Zum bildenden Charakter der (Einsichts-) Meditation**

Wie ja im zweiten Kapitel deutlich wurde, stand und steht der Bildungsbegriff insbesondere seit den 70er Jahren in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Identitätsbegriff. *Friedrich Schweitzer* oder und *Margit Heissenberger* haben Mitte der 80er Jahre diese seit den 70er Jahren auftauchende enge Verbindung zwischen Identität, Erziehung und Bildung dokumentiert. Beispielsweise wurde „Erziehung als Identitätsbildung“ bestimmt<sup>239</sup>, oder auch betont, „Erziehung und Bildung [seien, B.P.P.] Hilfe zur Identitätsfindung [...]“<sup>240</sup> Im zweiten Teil der Arbeit wurde weiterhin eine enge Verbindung zwischen dem Identitätsbegriff und inhaltlicher, wenn auch

---

<sup>238</sup> Vgl. auch *Keuffer* 1991, S. 254.

<sup>239</sup> *Schweitzer* 1985, S. 20-21.

<sup>240</sup> *Heissenberger* 1987, S. 11.

sehr allgemeiner Kategorien wie Emanzipation, Mündigkeit und Autonomie sichtbar, die teilweise als Synonyme für Identität auftraten. Wenn man sich auch in der Folge kritischer zu dem Identitätskonzept verhielt, so bleibt es doch bis heute samt den genannten Attributen Thema in der Pädagogik, weil damit weiterhin die Möglichkeit der Fortsetzung der erzieherischen und bildenden Einflußnahme auf das Subjekt verbunden wird. Welche Grenzen müssen nun vor diesem Hintergrund zwischen Pädagogik und Buddhismus grundsätzlich angenommen werden, bevor es um eine mögliche Fruchtbarmachung buddhistischer Lehre gehen kann? Im Buddhismus ist das Ziel in identitätstheoretischer Perspektive auf den ersten Blick ein anderes als in der Pädagogik: es geht hier, sehr vereinfacht formuliert, nun einmal nicht in erster Linie um Identität, nicht um die Entfaltungen der „Person“, ihrer (narrativ formulierten) widerspruchsfreien Einheit, sondern um Nicht-Identität insbesondere im Sinne der erörterten rationalen *und* meditativen Dekonstruktion des konventionellen Alltagsbewußtseins. In der Philosophie des Buddhismus gilt darüber hinaus insbesondere das Mitgefühl (Karuna) als Ausdruck der Leere und der Nicht-Substantialität des Menschen. *Volker Zotz* umreißt das kulturelle Verhältnis etwas überspitzt, verweist aber zugleich auf eine in der Unterschiedlichkeit liegenden Chance:

„Dieser pointierte Nicht-Individualismus, der weder den Menschen, noch sein Wollen und Wünschen zum Maß aller Dinge macht, läßt die Auseinandersetzung mit dem Buddhismus zur Chance für das Abendland werden, dessen Menschen nach zwei Jahrtausenden als Ebenbilder des einen Gottes diesen entthronten, um die «freie Entfaltung der Persönlichkeit» als Grundwert von Verfassungen festzuschreiben.<sup>241</sup> / Wer oder was, ließe sich vor dem Hintergrund der Anatman-Lehre anfragen, sollte sich hier entfalten? Gewiß klingt dieser Angriff auf das Ich für viele provozierend. Wem gelehrt wurde, den Nächsten zu lieben wie sich selbst, macht das, was er für sein Selbst hält, sogar in der Liebe zum Maßstab. Doch ist die Bestätigung des eigenen Wegs einer Selbst-Erkenntnis weniger hilfreich als die Verunsicherung durch ein Abweichendes.“<sup>242</sup>

So sehr es auch richtig ist, daß der Buddhismus durch die *Anatman*-Lehre ein ethisches Moment als theoretisches und letztlich praktisches in sich trägt und in der Begegnung mit dieser Lehre u.a. viele positive psychologische Impulse enthalten sind, so darf eben doch gleichzeitig nicht vergessen werden, daß auf buddhistischer Seite in gewisser Weise ein Mangel an Wissen über personale Entwicklungsstufen besteht, die ebenso das Subjektsein konstituieren und auch jene Identitätsstrukturen ermöglichen, die einen graduellen (ethischen) Fortschritt im buddhistischen Sinne sinnvoll und möglich werden lassen. Der Buddhismus setzt, wie erwähnt, da an, wo die Pädagogik in entwicklungstheoretischer Hinsicht ihr Ende erkennt; er hat, wie *Wilber* im folgenden unterstreicht, wenig theoretische Kenntnisse über die Entwicklung hin zur personalen Identität:

---

<sup>241</sup> So wird vielleicht zu Recht gefragt, ob die Identitätssuche nicht auf diese Entthronung bzw. auf *implizite* religiöse Bewegmotive zurückgeht: „Man könnte [...] vermuten, daß mit dem Identitätsbegriff die Seele gesucht wird, nämlich die unzerstörbare Einheit, die hier auf Erden gefährdet, beschädigt, unterdrückt und ausgenutzt wird [...] ; die aber nicht eigentlich aufgelöst und jedenfalls auch gestärkt und gerettet werden kann“ (Luhmann/Schorr 1982, S. 234. Vgl. hierzu auch Stross 1991, S. 37-40).

<sup>242</sup> Zotz 1996, S. 297. Mit „/“ habe ich einen ausgelassenen Absatz markiert.

„Die Psychologien Asiens brillieren typischerweise in ihrer Beschreibung der Entwicklung des Bewußtseins von den persönlichen zu den transpersonalen Bereichen, besitzen aber nur wenig Verständnis von der frühen Entwicklung vom Vorpersönlichen zum Persönlichen. Kognitive Wissenschaft wendet auf bewundernswerte Weise einen wissenschaftlichen Empirismus auf das Problem an, reduziert aber Bewußtsein schließlich oft einfach auf seine objektiven Dimensionen, neuronale Mechanismen und auf Funktionen, die denen eines Biocomputers gleichen, und zerstören so die Lebenswelt des Bewußtseins selbst.“<sup>243</sup>

Insofern wären interkulturelle Lernprozesse wünschenswert, die kategorischen Ausschließungen spezifischer kulturfremder Erkenntnisse und Erkenntnismethoden entgegenwirken und die Möglichkeit eröffnen, die eigene Sichtweise durch eine andere ergänzen zu können, wobei die damit einhergehende hermeneutische Bewegung sicherlich zunächst immer von dem eigenen Bedeutungsfeld ausgehen muß. Aber vor welchem *theoretischen* Hintergrund kann buddhistische Theorie und Praxis aus europäischer, erziehungswissenschaftlicher Sicht reflektiert werden? *Josef Keuffer*, der einer der wenigen ist, die sich differenziert mit dem Buddhismus aus erziehungswissenschaftlicher Sicht auseinandergesetzt haben, bestimmt mit *Herwig Blankertz* einen für ihn außerordentlich wichtigen Bezugspunkt europäischer Bildungstradition:

„Die europäische Bildungstradition hat bestimmte Formen und Inhalte des Lernens und des Lehrens hervorgebracht, deren Maßstab und Zwecksetzung, Herwig Blankertz folgend, für jede Erziehungswissenschaft unverzichtbar geworden sind. Dies gilt zum Beispiel für die regulativen pädagogischen Prinzipien der Emanzipation und Mündigkeit, die sich aus der europäischen Geschichte der Pädagogik heraus gebildet haben.“<sup>244</sup>

Auch hier wird deutlich, wie stark das emanzipatorische Regulativ ausgeprägt ist, daß es dann auch als – heute zumindest nicht mehr als universell gültig zu legitimierender – Maßstab für interkulturelle Lernprozesse herangezogen wird. Wenn diese Erzählung der Emanzipation heute auch fragwürdig wird, so müßte angesichts der Dominanz dieser Erzählung in der Pädagogik doch vielleicht die Frage gestellt werden, ob es sich bei der Entwicklung von Nicht-Identität – hier im buddhistischen Sinne als *Anatman*- oder *Shunyata*-Erfahrung – als Folge von Meditation dann um Bildung im (emanzipatorisch) pädagogischen Sinne handelt. Bei dem Versuch, den Stellenwert der Meditation innerhalb der Pädagogik zu bewerten, gerät also die Frage nach dem *bildenden Charakter* buddhistischer Philosophie und Praxis bzw. der Meditation entlang auch sicherlich fragwürdiger Regulative wie z.B. Emanzipation in den Mittelpunkt.<sup>245</sup> *Josef Keuffer* hat sich dieses Problems eingehend angenommen und beurteilt zunächst aus tibetisch-buddhistischer Perspektive, in welchem Maß in diesem Kontext von Bildung gesprochen werden kann:

---

<sup>243</sup> Wilber 2001b, S. 17-18.

<sup>244</sup> Keuffer 1991, S. 11. Hervorhebung von Keuffer.

<sup>245</sup> Mit dieser Frage hat sich schon 1978 Liselotte Boden auf verschiedenen Ebenen vor einem pädagogischen Hintergrund sehr detailliert entlang altersspezifischer Praxiszugänge beschäftigt. Dabei bezieht sie sich aber nicht nur auf buddhistische Meditation, sondern u.a. auch auf Musik-, Bild-, Mal-, Mantra-, Symbol- und Bewegungsmeditation. Auch stellt sie unterschiedliche meditative Systeme westlichen Heilswegen wie z.B. Psychotherapie oder autogenem Training gegenüber. Sie liefert mit ihrer Arbeit m.E. eine Basis für eine praktische Umsetzung von Meditation in einem weitgefaßten pädagogischen Handlungsfeld.

„In der tibetisch-buddhistischen Kulturtradition haben Meditation und Kontemplation den höchsten Stellenwert innerhalb dessen eingenommen, was in der deutschen Sprache als Bildung bezeichnet wird. Die größtmögliche Verwirklichung der Leere (Shunyata) repräsentiert den höchsten Grad an Bildungsamkeit im historischen Tibet. Der gelehrte buddhistische Mönch oder der unkonventionelle tantrische Yogi waren die anerkannten und sichtbaren Ausdrucksformen ‚gebildeter Menschen‘.“<sup>246</sup>

Diese Einschätzung kann prinzipiell auch für das *Mahayana* gelten, wengleich ich hier am Rande betonen möchte, daß *Keuffers* Bestimmung der Verwirklichung der Leere als des „höchsten Grades an Bildungsamkeit“ eine aus *Madhyamaka*-Sicht m.E. unzulässige Hypostasierung von relativen Größen darstellt. *Keuffer* behält diese m.E. etwas zu objektivierende und vereinnahmende Haltung auch in bezug auf die erziehungswissenschaftliche Bewertung der Meditation bei:

„In Abgrenzung zu Kritikern transrationaler Erkenntnisbemühungen sehe ich im interkulturellen Austauschprozeß mit asiatischen Kulturen ein kritisches Potential angelegt, das Aufklärung über eigene Begrenzungen leisten kann. Meditation und kontemplative Disziplinen sind auch aus europäischer Sicht bildend. Die Praxis der Meditation ist Bildung.“<sup>247</sup>

Zunächst wäre zu bemerken, daß die Klassifikation von Meditation als Bildung als eine besitzergreifende Handlung bewerten werden könnte, die eine außereuropäische Erkenntnispraxis als etwas „Eigenes“ identifiziert. Ich selbst würde diese Handlung (jenseits einverleibender Intentionen) aber grundsätzlich deshalb gutheißen, weil mit der Bestimmung der Meditation als etwas, das in der eigenen Kultur prinzipiell mit etwas Erstrebenswertem verbunden scheint, m.E. auch erst die Möglichkeit gegeben ist, einen Diskurs zu eröffnen, einen erziehungswissenschaftlichen Diskurs, der sich dann erst detailliert mit der möglichen Funktion diese Praxis, aber im interkulturellen Dialog auch mit der Frage nach dem eigenen Verständnis von Bildung auseinandersetzen kann. Ich würde mit *Keuffer* entlang dieser Einschätzung fernerhin davon ausgehen, daß es in bezug auf interkulturelle Lern-Prozesse prinzipiell um die Ausweisbarkeit der Komplementarität/Kompatibilität abendländischer und östlicher Praxis gehen muß, durch die einer einseitigen ideologischen Durchsetzung spezifischer (religiös-philosophischer) Inhalte Einhalt geboten werden kann, aber durch die auch umgekehrt eben vielleicht die eigenen Selbstverständnisse (wie z.B. bezüglich des Fokus auf Emanzipation) hinterfragbar bleiben. Die Meditation könnte dabei als eine Schnittstelle gedeutet werden, die im Durchgang durch kulturspezifische Maßgaben auch solche Selbstkritik möglich macht. Sie könnte dabei auch als ein *allgemein pädagogisches* epistemologisches Moment fokussiert werden, wenn diese Komplementarität zwischen buddhistisch-meditativer und (erziehungs-) wissenschaftlicher Erkenntnispraxis prinzipiell vorausgesetzt oder ausgewiesen wird, was eben von der Bewertung der meditativen Praxis aus wissenschaftlicher Sicht abhängt. *Keuffer* formuliert diese Komplementarität bzw. Kom-

---

<sup>246</sup> Keuffer 1991, S. 266.

<sup>247</sup> Keuffer 1991, S. 278. Hervorhebung von Keuffer.

patibilität mit der „europäischen Bildungstradition“ und damit allerdings ausschließlich vor dem Hintergrund einer emanzipatorischen Pädagogik:

„Bisherige pädagogische Fragen in bezug auf den Buddhismus und auf die Methode der buddhistischen Meditation wurden zumeist vor einem religionspädagogischen Hintergrund behandelt. Dies ist unzureichend, da die Meditation einen *allgemeinen pädagogischen Anspruch* enthält. Dieser Anspruch muß sich aber messen lassen am Anspruch einer Erziehungswissenschaft in ihrer nicht-normativen Begründung der Pädagogik. Geschieht dies nicht, entsteht unkritische Weltanschauungspädagogik, der im Kontext heutiger pädagogischer Bemühungen nicht mehr entsprechen werden kann. Erst im Durchgang durch die von der westlichen Erziehungswissenschaft begründeten und sie selbst begründenden regulativen Prinzipien von Emanzipation und Mündigkeit und unter Berücksichtigung der historischen Bedingungen von Erziehung erweist sich der Anspruch transrationaler Erfahrungsgehalte als erziehungswissenschaftlich und pädagogisch deutbarer Bereich.“<sup>248</sup>

Die Prinzipien Emanzipation und Mündigkeit bilden für *Keuffer*, wie schon oben sichtbar wurde, den Hauptleitfaden, entlang dessen seine Untersuchung der buddhistischen Theorie und Praxis perspektiviert wird und der bis zum Schluß der Arbeit maßgebend bleibt: Dem Anspruch der Mündigkeit, aufgrund deren das Subjekt aus gesellschaftlich bedingten Machtstrukturen befreit werden sollte, „wird sich Erziehung heute auch in einer buddhistisch inspirierten Sicht stellen müssen“<sup>249</sup>, schreibt *Keuffer*. Umgekehrt hebt er aber auch m.E. zu Recht hervor, daß dieses Emanzipationspostulat durchaus eine *Einschränkung durch buddhistische Theorie und Praxis erfahren muß*, insofern die buddhistische Praxis überzogenen Identitätsfiktionen entgegenwirken kann.<sup>250</sup> Da die Wirklichkeit gesellschaftlich wie auch individuell konstruiert wird<sup>251</sup>, ist für *Keuffer* nicht nur die „Aufklärung“ über die gesellschaftliche Konstruktion von Wirklichkeit aus buddhistischer Sicht von Bedeutung, sondern auch die „Aufklärung der individuellen Konstruktion von Wirklichkeit.“<sup>252</sup> Allerdings bezieht sich buddhistische Praxis anscheinend nicht nur nicht auf personale Entwicklungsverläufe, sondern verbleibt buddhistische Selbsterziehung nach *Keuffer* überhaupt in dem Feld der Aufklärung über individuelle Konstruktion von Realität, denn zur „Aufklärung über gesellschaftliche Herrschaft, zur beruflichen Bildung und zu Quali-

---

<sup>248</sup> Keuffer 1991, S. 314. Hervorhebung von B.P.P.

<sup>249</sup> Vgl. Keuffer 1991, S. 370.

<sup>250</sup> Vgl. Keuffer 1991, S. 372. Daß diese Einschränkung auch durch die europäische Philosophie selbst unterminiert werden kann, wie hier gezeigt wurde, wird bei Keuffer weitgehend außer acht gelassen. Trotz der notwendigen Einschränkung der Möglichkeit und der Bedeutung von Emanzipation (z.B. hinsichtlich der Annahme der prinzipiellen Einlösbarkeit von Vernunft, die nicht in sich selbst begrenzt sei, sondern nur gesellschaftlich, und der Annahme, Vernunft stelle sich zwangsläufig ein, würden Herrschaftsverhältnisse beseitigt,) lassen sich dennoch einige vielleicht weiterhin gültige Implikationen von „Emanzipation“ bestimmen. So schreibt Ruhloff: „Unbestritten bleibt [...], daß Emanzipation als das Problematisch-werden-Lassen von Vorurteil, Meinung, Ambition, sozial beschränktem Interesse und als Kritik von Bedingungen, die Erziehung und Unterricht auf die Funktion der sozialen Prägung systemkonformen Nachwuchses beschränken, ihren Sinn behält“ (Ruhloff 1998, S. 394). Emanzipation kann in jedem Fall nicht voraussetzungslos als absolutes Ziel pädagogischer Intervention bestimmt werden, wengleich ich auch davon ausgehe, daß z.B. die Madhyamaka-Philosophie „emanzipatorische“ Bewegungen in dem von Ruhloff genannten Sinne unterstützen helfen könnte (s.u.).

<sup>251</sup> Vgl. Keuffer 1991, S. 367.

<sup>252</sup> Vgl. Keuffer 1991, S. 370.

fizierungsansprüchen in der technisch-wissenschaftlichen Zivilisation wird sie kaum einen Beitrag leisten können.<sup>253</sup>

Versteht man unter „Aufklärung“ in wohlwollender Außerachtlassung der negativen modernistischen Implikationen, die *Keuffer* bei der Verwendung solcher und ähnlicher Termini auszublenken neigt, vor allem als *Erkenntniserweiterung*, dann könnte Meditation aber neben (bzw. mit) dem bildungstheoretischen Moment des Geltendmachens des Nicht-Identischen insofern auch gleichsam als „emanzipative Bildung“ und so m.E. auch als Potential zur Erkenntniserweiterung über gesellschaftliche Herrschaft verstanden werden, als sie sich, wie oben in der psychologischen Reflexion angegeben, positiv z.B. auf Selbstvertrauen, distanzierter Selbstbeobachtung und Integrationsfähigkeit auszuwirken scheint.<sup>254</sup> Schon 1976 haben *Schwäbisch* und *Siems* auf einen allgemeinen Zusammenhang zwischen Emanzipation und Meditation im erziehungswissenschaftlichen Kontext hingewiesen:

„[Die] Effekte der Meditation gehen [...] in Richtung der Erziehungsziele einer demokratischen Gesellschaft: Autonomie, Selbstbestimmung, Unabhängigkeit, innere Selbstregulation, natürliche soziale Verbundenheit und Abbau von Angst, Hemmungen und Unterlegenheitsgefühlen. Menschen, die meditieren, werden weniger beeinflussbar und manipulierbar – und das scheint uns die beste Garantie gegen totalitäre und inhumane politische Entwicklung.“<sup>255</sup>

Daß der hier vermittelte Eindruck, daß man nur meditieren müsse, um Widerstandskraft gegen *äußere* Beeinflussbarkeit zu erlangen, überzogen ist, wird nicht nur daran deutlich, daß z.B. in dem Verhältnis zwischen spirituellen Lehrern und ihren meditierenden Schützlingen immer auch eine Haltung zur Unterwerfung zutage treten kann.<sup>256</sup> Wichtiger noch als die Einschränkung der Möglichkeit von zweifellos kritisch zu betrachtenden „Widerständigkeit“ ist aber die Annahme, daß es *angesichts der in dieser Arbeit vor allem auch mit der Madhyamaka-Philosophie ja präferierten dekonstruktiven Haltung sicherlich nicht um die kritiklose Rehabilitation modernistischer Regulative wie z.B. Emanzipation und Autonomie gehen kann*. Überdies werden hier ja völlig unterschiedliche (nicht-) subjekttheoretische Voraussetzungen zugrundegelegt. Dennoch ließe es m.E. gerade die erkenntnistheoretische Doppelperspektive des *Mahayana* umgekehrt zu, auf der konventionellen Ebene auch mit solchen begrifflichen Kategorien und damit verbundenen Handlungsintentionen prinzipiell umzugehen, *wenn* der relative und kontingente Charakter dabei bestimmend bleibt. Vor diesem Horizont, und nur vor diesem Horizont könnte man ein „emanzipatorisches“ Moment auch aus der Meditation herauslesen.

Die gesellschaftliche Bedingtheit des Subjekts ist wie auch das Problem der rasanten – von *Adorno* für Erkenntniserweiterung als notwendig erachteten – gesellschaftlichen Veränderung nur bis zu einem gewissen Maß zu annihilieren, so daß es immer Momente der gesellschaftlichen Fremdbestimmung geben wird, wenngleich sicherlich aber umgekehrt auch das

---

<sup>253</sup> Vgl. *Keuffer* 1991, S. 370.

<sup>254</sup> Wie in Kapitel 3.3.5 sichtbar wurde, korrespondieren diese Kompetenzen durchaus mit einem emanzipatorischen Verständnis Buddhas.

<sup>255</sup> *Schwäbisch/Siems* 1976, S. 30.

<sup>256</sup> Vgl. z.B. *Boden* 1978, S. 59-64, *Engler* 1988, *Scharfetter* 1999, S. 57-58, *Berzin* 2002.

subjektive Empfinden eines gleichsam freien Handelns nicht zu ignorieren ist.<sup>257</sup> Die Meditation könnte es ermöglichen, über die betonte spezifische „Stärkung“ des Menschen und über die daraus potentiell zu gewinnende außengerichtete Erkenntniserweiterung über gesellschaftliche Zwangsstrukturen hinaus, eben über den *inneren* Prozeß Auskunft zu geben, aufgrund dessen das Empfinden eines mehr oder weniger stabilen Identitätskerns und des damit eng verbunden Leids entsteht. Wenn eine solche Entwicklung dazu führt, daß das Subjekt sein individuelles Leid verringern kann und es so freier und unabhängiger von emotionalen und leiblichen Schmerzen würde, kann m.E. von einer emanzipatorischen Entwicklung besonderer Art gesprochen werden, die dem pädagogischen, vor allem auf Identität gerichteten Emanzipationspostulat – setzte man dies als Maßstab – komplementär gegenübersteht. Geht man also davon aus, daß menschliches Leben mit Schmerz verbunden ist und daß dieser Schmerz oft zu Verwirrung und weiterem Leid führt, wovon dann auch andere betroffen sind, dann könnte buddhistische Praxis dadurch (in der Pädagogik) begründet werden, daß sie dieses Leid rückhaltlos überprüfen hilft und die dabei gewonnen Erkenntnisse in befreiender Weise dem untersuchenden Individuum und möglicherweise dessen Gegenüber hinsichtlich einer zwischenmenschlichen Praxis zugute kommen. Diese Art von „Emanzipation“ (ohne souveränes Subjekt) ist in jedem Fall primäres Ziel der Meditation, wobei es aus erziehungswissenschaftlicher Sicht dann meiner Ansicht nach mit *Keuffer* geboten scheint, dieses Ziel der Fähigkeit zu kritischem Denken an die Seite zu stellen:

„Wenn das Interesse an interkulturellem Lernen einen Beitrag zur Überwindung der selbstverordneten Abstinenz in bezug auf transrationale Lernprozesse leisten könnte und im Gegenzug bei den ‚Meditierern‘ aufklärerisches Denken im Sinne des Anspruchs von Emanzipation und Mündigkeit nicht als mindere Leistung, sondern als unhintergebares Stadium auf dem Weg zur Transzendenz verstanden würde, dann wäre auch Shunyata als komplementärer Bestandteil einer philosophischen und meditativen Praxis für den Westen ein geeignetes Mittel der Erkenntnis.“<sup>258</sup>

Ich würde über *Keuffer* hinaus *Shunyata*, wie mit *Nagarjuna* gezeigt, aber auch als eine *philosophische* (wenn man so will: „emanzipatorische“) Kategorie verstehen, die dazu taugt, auch historisch sedimentierte sprachliche Denkgewohnheiten, aber auch mit totalitärem Anspruch auftretende (sprachlich verfochtene) ideologische Positionen derart zu analysieren, daß ihr konstruktiver und veränderbarer Charakter offenbar wird. Hier tritt dann m.E. eine *gesellschaftskritische Dimension der Leerheit hervor, die aber immer auch die Dekonstruktion ihrer selbst*

---

<sup>257</sup> Ob wirklich all unser Handeln als determiniert ausgewiesen werden könnte, wenn man nur alle Faktoren erfassen würde, ist aus buddhistischer Sicht eine überflüssige Frage, da sich das Subjekt empirisch sichtbar zur Erlösung hinbewegen kann. Dieses Sich-Hinbewegen wird zumindest auf der empirischen, relativen Ebene oft als durch eigene Impulse verursacht angesehen. Wichtig ist, daß die Alternative, jedes Handeln als äußerlich determiniert zu betrachten, die Gefahr impliziert, keine Anstrengungen für den eigenen und fremden Heilsweg zu unternehmen und die Verantwortung für jegliches ethische Handeln deterministisch abzuwälzen.

<sup>258</sup> *Keuffer* 1991, S. 261. Als unhintergebares Stadium ist es aber nur zu verstehen, wenn Emanzipation (vor allem verstanden als eine Bewegung zu einem kritischen gesellschaftlichen, politischen, religiösen, ästhetischen etc. Reflexions- und Distanzierungsvermögen) auf der anderen Seite von Prozessen der zu kultivierenden Einsicht in den offenen Charakter der Identität und – wie dies schon *Schweitzer* forderte – von Prozessen der Übernahme sozialer Verantwortung und der mitmenschlichen Praxis begleitet wird.

und damit wie auch immer verbundener (emanzipatorischer) Intentionen impliziert. Ob letztlich *Shunyata* vor allem in transrationaler, meditativer Hinsicht wirklich als Bildung behandelt werden können, ist aber eben nicht ohne Voraussetzung.

Man kann diesbezüglich noch einmal festhalten, daß es aus wissenschaftlicher Sicht hauptsächlich um die (artikulationstheoretische) Frage geht, in welcher Weise die dargestellten Zusammenhänge einer Forschergemeinschaft derart zugänglich gemacht werden können, daß sie für diese Gemeinschaft als transparenter Bezugspunkt der Kritik, Bewertung, Validierung und Weiterentwicklung fungieren können. Man steht mit diesem Versuch *dann* an der Schwelle zur Unwissenschaftlichkeit, wenn die buddhistische Philosophie und Psychologie, die sich aus einer persönlichen Erfahrung resultieren, als rein *subjektiv* begründbare Wissensbereiche betrachtet werden, die einer allgemeinen Betrachtung unzugänglich bleiben, was dann auch dazu führt, daß sie als Bildungsmomente einer „wissenschaftlich“ dominierten Bildungsforschung unberücksichtigt bleiben. Es wurde aber schon darauf hingewiesen, daß sich im Buddhismus eine rational verfahrenende Philosophie und eine exakte, nach unserem Sprachgebrauch wissenschaftliche Sprache für die in der Meditation gemachten Erfahrungen entwickelt hat, die dann, und das ist der wichtige Punkt, hinsichtlich ihrer Validität und ihres Wirkungsgrades bis zu einem gewissen Punkt intersubjektiv kommuniziert werden können. So wäre in diesem Kontext prinzipiell entscheidbar, ob Leere verwirklicht wurde und ob der einzelne tatsächlich seine egozentrische Bezogenheit reduzieren konnte, oder ob er sich (und andere) bei seinen Bemühungen getäuscht hat und keine authentische Erfahrung und eine daraus resultierende Veränderung stattgefunden hat. Insofern würde ich auch *Keuffers* Aussage, daß die letzte Wahrheitsebene wissenschaftlich nicht nachweisbar sei, eher abhängig machen von dem *Verständnis* wissenschaftlicher Praxis, als von der Frage nach der wie auch immer vorausgesetzten „Wissenschaftlichkeit“ der Aussagen einer authentischen Gemeinschaft; vor allem wenn dort durch die traditionsspezifische Kenntnis dieser Ebenen doch ein objektiver, weil *kommunizierbarer* Maßstab erhoben werden kann (so wird hier also „Wissenschaftlichkeit“ vor allem mit Kommunizierbarkeit bzw. kommunikativer Validierbarkeit individueller Erkenntnisse in Zusammenhang gesehen). Wie auch immer; am Anfang einer solchen interkulturellen Begegnung scheint es ratsam, die Bedeutsamkeit und Sinnhaftigkeit der meditativen Praxis und der philosophischen Arbeiten voranzusetzen, um nicht im Vorfeld einem naiven wissenschaftlichen Reduktionismus zu erliegen, der allein schon bei dem Verdacht, es könnte sich um Untersuchungsfragen handeln, die jeglicher wissenschaftlichen Seriosität – im Sinne von ernsthaftem, präzisiertem erkenntnisverpflichteten Streben – und (sprachlichen) Überprüfbarkeit entbehren, das „Kinde mit dem Bade auszuschütten“ trachtet bzw. den Forschungsgegenstand von Anfang an nicht einmal als einen solchen betrachtet. Glücklicherweise ist eine Tendenz festzustellen, vor allem von psychologischer und philosophischer Seite, den Buddhismus hinsichtlich seiner philosophischen und psychologischen Erkenntnisse ernst zu nehmen und seine Postulate in einem wissenschaftlichen Kontext zu thematisieren und über dessen reale Bedeutung angemessen zu reflektieren.

Hier neige ich jedenfalls dazu, mit *Keuffer* Meditation allgemein als Bildung zu bestimmen, und zwar zunächst vor dem Hintergrund, daß die Realisierung von *Shunyata* bzw. *Anatman* im *Buddhismus* einen entwicklungstheoretischen Schwerpunkt bzw. eine *spezifische* Form von (Selbst-) Bildung darstellt. Es macht dann m.E. Sinn, diese spezifische Art der Bildungsamkeit,

insbesondere im Anschluß an *Adorno* verstanden als *Geltendmachen des Nicht-Identischen* (Koller), auch in unsere Bildungspraxis als komplementäres Moment zu diskutieren; insbesondere wenn man auch grob voraussetzt, daß es sich bei Bildung in beiden Traditionen allgemein um die *Erweiterung der individuellen Erkenntnis* und um eine damit korrespondierende Verbesserung des Umgangs mit den Widrigkeiten und Anforderungen des menschlichen Lebens handelt und daß es in beiden Traditionen, wie deutlich wurde, immer auch um die (philosophische) Frage der Identität, der Frage nach der Grundlage und den Sinn unseres Daseins geht.

Meditation zielt im Buddhismus auf Bildung bzw. auf eine Ausbildung von Erkenntnisprozessen, die eine größere Einsicht über den Prozeß der Informationsverarbeitung und über die Konstruktion von Selbst- und Weltbildern jenseits eines konzeptualisierenden (narrativen) Selbst vermitteln sollen. Es sind, wie gezeigt, Methoden, die es in verschiedenen Graden insbesondere ermöglichen sollen, durch eine nichtwertende innere, stabile, achtsame Haltung, die (fragmentierenden, kontingenten) Aspekte personaler Identität gezielt zum Objekt einer Beobachtung zu machen, so daß der Zwang zur Identifikation überhaupt sichtbar wird und dann auf einer körperlichen, emotionalen und mentalen Ebene möglicherweise derart gelockert werden kann, daß der einzelne die mit einer starren Identifikation verbundenen Leiden zu reduzieren vermag. Aus buddhistischer Perspektive ist das letzte Ziel die völlige Transformation der habituellen Muster des Ergreifens, was u.a. dazu führen kann, das sich der Mensch den Ängsten vor der Annihilation seiner Existenz z.B. auf der Ebene der Intersubjektivität (hohe interpersonelle Erwartungen und Ansprüche, psychische Gewalt, Verlust/Trauer, Unsicherheit in Partnerschaften) oder auf einer leiblich-existentialen Ebene (Krankheit, Tod) stellen kann. Insgesamt ginge es also vor allem um die Fähigkeit, mit Impermanenz als konstitutivem Moment der individuellen Existenz leben zu können: „Statt zu einem konsolidierten, seiner eigenen Festigkeit gewissen Selbst zu ermutigen, zielt der Buddhismus eher auf eine Flexibilität ab, die potentiell destabilisierende Erfahrungen der Nicht-Wesenhaftigkeit und Vergänglichkeit integriert.“<sup>259</sup> Dieses Ziel ist vielleicht aus identitätstheoretischer pädagogischer Perspektive in der Vergangenheit nicht explizit oder weniger als Bildungsziel bestimmt worden. In der Gegenwart scheint es mir allerdings geboten zu sein, vor dem Hintergrund der Rehabilitierung des Nicht-Identischen diese Perspektive zunehmend bildungstheoretisch mitzubedenken, also als Bildungselement überhaupt zu thematisieren, um zunächst auch überhaupt eine Diskussion zu ermöglichen.

Die Bestimmung von Nicht-Identität – hier also verstanden als erkenntnisbegleitende Überschreitung konventioneller Ich-Strukturen – als Bildung ist insofern interessant, da in aktuellen Diskursen um die Postmoderne die Frage gestellt wird, ob die Möglichkeit von Bildung in hochindividualisierten Gesellschaften in eins mit dem Subjekt der Bildung verschwindet. Einigen postmodernen bzw. poststrukturalistischen Philosophen geht mit dem Subjekt bzw. mit der „ideologischen Vereinseitigung moderner Menschenbilder“<sup>260</sup> nicht nur die Bildung, sondern auch die Möglichkeit für eine Begründung ethischen Handelns überhaupt verloren. Auf der anderen Seite wird im Buddhismus die leibliche bzw. die verkörperte, nicht-abstrakte Überschrei-

---

<sup>259</sup> Epstein 1996, S. 103.

<sup>260</sup> Keupp 1999, S. 24. Meyer-Drawe betont, daß z.B. Foucault verständlicherweise nicht davon ausgeht, daß „der Mensch [...] als konkretes Gattungswesen stirbt, sondern eine bestimmte Betrachtungsweise, die im achtzehnten Jahrhundert einen gewissen Höhepunkt erreichte“ (Meyer-Drawe 1996, S. 49).

tung und Auflösung des konventionellen Identitätsrahmens nicht nur, wie *Keuffer* im erläuterten Sinne zu Recht betont, selbst als Bildung betrachtet, sondern ist damit eben auch ein ethisches Moment verbunden, das ebenfalls bildungstheoretisch relevant sein könnte. So sehr nun aber auch die Vorzüge buddhistischer Meditation in ethischer und epistemologischer Sicht ins Auge zu springen scheinen, so sehr ist man doch auch angehalten, auf die Probleme zu verweisen, die mit der buddhistischen Meditation verbunden sind. *Keuffer* betont z.B., daß der Buddhismus in der tibetischen (Mahayana-Vajrayana-) Variante nur für wenige Erwachsene (nicht für Jugendliche) überhaupt verständlich und zur konkreten Praxis werden könne, da seine Strukturen und Inhalte derart komplex seien, daß sie nur Tibetologen, Mönchen oder willensstarken und ausdauernden Praktizierenden verständlich und nachvollziehbar seien.<sup>261</sup> Wenngleich ich ebenfalls das Problem sehe, daß insbesondere die tibetische Variante des *Vajrayana* zumindest keinen leichten, schnellen Zugang – so wie im Grunde überhaupt keine Tradition des Buddhismus – gewährt, so könnte eine solche explizite Zurückweisung den Buddhismus in dieser Variante zu sehr *mystifizieren*, wodurch entweder der m.E. mögliche Zugang völlig verwehrt wird oder sich bestimmte Leute, die oberflächlich von den Eigenarten des *Vajrayana* (z.B. von dem oft mißverstandenen sexuellen Aspekt) fasziniert sind, erst recht angezogen fühlen können. In welchem Sinne die buddhistische Praxis der Meditation dennoch für die Erziehungswissenschaft – auch und gerade in der Postmoderne – relevant ist, führt *Keuffer* aus, wenn er schreibt:

„Durch das spontane ‚Aufgeben‘ der Aktivitäten des Verstandes kann der Mensch die passive Seite seines Erlebens kennenlernen, die von der Erziehungswissenschaft traditionell weniger beachtet wurde. Die Meditation kann dem Menschen dazu verhelfen, die offene, hingebungsvolle und rezeptive Seite kennen- und akzeptieren zu lernen. Das Hindurcharbeiten durch die Phänomene der Emotionen, der Angst des Kampfes mit sich selbst, der Depression und der Aggression, der Selbstdeutung in der Erfahrung der ‚schönen‘ und der ‚häßlichen‘ Seite, dies alles vermag eine Verbindung zwischen Körper und Geist herzustellen, die Selbstvertrauen ermöglicht. Die Beobachtung seiner Selbst, des Ich in all seinen Schattierungen, ist der Beginn der unmittelbaren Erfahrung. Der Prozeßcharakter dieser Selbstbeobachtung wird in den Stadien der Meditation beschrieben, die als pädagogisches Konzept gedeutet werden können.“<sup>262</sup>

Die Pädagogik könnte ihrer prinzipiell auf Interdisziplinarität ausgerichteten Rezeptionstradition folgen und zunächst an dem philosophischen und psychologischen Wissen des Buddhismus ansetzen, um im interkulturellen Verstehensprozeß ein grundlegendes Verständnis des Buddhismus zu erwerben. Diese Reflexion muß dabei vielleicht nicht vordergründig die Soteriologie bzw. die Erleuchtung als ein zweckrational zu erreichendes Ziel im Blick haben, was sich methodisch (das Ziel muß praktisch in der Meditation losgelassen werden) und philosophisch (das Ziel kann letztlich nicht eindeutig philosophisch identifiziert und operationalisiert werden) auch für den (Mahayana-) Buddhismus selbst verbietet.<sup>263</sup> Entlang der Vergegenwärtigung dieses übergeordneten Ziels lassen die psychologischen und meditativen Kenntnisse aber

---

<sup>261</sup> Vgl. Keuffer 1991, S. 254.

<sup>262</sup> Vgl. Keuffer 1991, S. 316-317. Hervorhebung ist von mir.

<sup>263</sup> Die Vermittlung von solchem Wissen erforderte deshalb eine weitestgehend offene Lehr-Lern-Situation, deren Charakteristika später noch zu skizzieren versucht werden.

schon, wie im Zitat u.a. anklingt, auch auf eher vorbereitenden Stufen ihren Nutzen insbesondere bezüglich der Realisierung einer gewissermaßen erfahrbaren Leichtigkeit des Seins zutage treten, welche auf die sukzessive Auflösung des neurotischen alltäglichen „Ego-Wahn“ hinstrebt.<sup>264</sup> Mit diesem Weg ist insbesondere auch der konstruktive Umgang mit (destruktiven) Emotionen verbunden, welcher den rationalen und reflexiven auf Identität zielenden Bildungsprozessen mit der Kategorie der Nicht-Identität gegenübergestellt werden kann. Wenn es darum geht, über menschliches Leiden, über die Folgen Ich-hafter Allmachtsvisionen, aber auch über die Möglichkeiten von Humanität aufzuklären, sehe ich mit *Keuffer* die kritische Erziehungswissenschaft eben nicht im Gegensatz zu einer buddhistisch orientierten Selbsterziehung, sondern würde auch ich, wie schon erkennbar wurde, beide Wege als „*mögliche komplementäre Analysen eines Erziehungsprozesses beschreiben*.“<sup>265</sup> In solcher unterstellter Komplementarität, die nicht auf Gleichmachung oder Nivelierung der jeweiligen Ziele aus ist, steckt m.E. gleichsam der Sinn in der interkulturellen Begegnung, wie es ja schon in *Zotz'* Zitat anklang, daß nämlich wirkliche Veränderungen und Bewegungen erst durch „Abweichendes“, durch neue, andere Gedanken, Ideen und Fähigkeiten eingeleitet werden und stimuliert werden können, die in der eigenen Kultur keine oder nur geringe Bedeutung haben. Wenn der andere oder wir selbst alle Wissensbereiche abgedeckt oder überhaupt alle Probleme gelöst hätten, bedürften wir weder des anderen noch seines Beitrages, seiner Motivation und Ideenreichtum und umgekehrt. Von unserer kulturellen Seite aus betrachtet, scheint es in jedem Fall klug zu sein, sich die (ethisch motivierten) Systeme transpersonaler Entwicklung genauer anzusehen und sie in Beziehung zu setzen zu den Pfaden, die in unserer Kultur für wertvoll befunden werden. Die Unterschiede sollen dabei nicht annulliert werden, aber es wäre m.E. pädagogisch sinnvoll, auch das andere als potentiell eigene Lebensform zugunsten einer interkulturellen Bewältigung der Probleme in einer globaler werdenden Welt ins Auge zu fassen. Ob es dabei letztlich auch um „Bildung“ in unserem Sinne geht und mit welchen (reduktionistischen) Problemen diese Annahme verbunden ist, bleibt weiter mit kritischem Blick auf unsere eigene Tradition zu reflektieren.

*Keuffer* übt beispielsweise schon an der westlichen Erziehung und Bildung Kritik, wenn er darauf hinweist, daß die Erziehung mit ihrem Anspruch von Mündigkeit und Emanzipation zu einem Freiheitsbegriff führen kann, der im Gegensatz zu dem buddhistischen Ziel von der Ich-Auflösung auf eine „Ego-Fixierung“ hinsteuert. In Anbetracht der heutigen Probleme bezweifelt er deshalb, ob gesteigerte „Ego-Tätigkeit“ diese lösen kann, und stellt der These *Blankertz'* „der Befreiung des Menschen zu sich selbst“<sup>266</sup> die These „der Befreiung des Menschen von sich selbst“ „im Sinne eines Ego-Abbaus in der Deutung buddhistischer Nicht-Selbst-Vorstellung“ gegenüber.<sup>267</sup> Hier wird dann auch noch mal deutlich, warum „Emanzipation“ dann auf völlig unterschiedliche subjekttheoretische Verständnisse bezogen wäre, würde man diesen Begriff auch auf die meditative Form von „Befreiung“ anwenden wollen – was ich im Grunde für möglich halte, bleibt diese Differenz zwischen einer Identität/Subjekt zentrierenden und einer Identi-

---

<sup>264</sup> Vgl. Trungpa 1993, 1999.

<sup>265</sup> Vgl. Keuffer 1991, S. 370. Hervorhebung von B.P.P.

<sup>266</sup> Vgl. Blankertz 1992, S. 307.

<sup>267</sup> Vgl. Keuffer 1991, S. 372.

tät/Subjekt dezentrierenden Tradition im Bewußtsein. Ich stimme in bezug auf die „Befreiung des Menschen von sich selbst“ weiterhin auch dahingehend mit *Keuffer* überein, daß Meditation dann als Methode der Erkenntnis nicht-bedingten Gutseins gelehrt werden kann.<sup>268</sup> In bezug auf die zunehmenden sozialen, politischen und wirtschaftlichen Konflikte betont er in dieser ethischen Perspektive die Notwendigkeit einer *solidarischen* Haltung in der Weltbevölkerung, die s.E. eben nur durch einen solchen Ego-Abbau erlangt werden kann. Ich möchte dieses Kapitel mit einem Zitat von *Josef Keuffer* beenden, in dem meiner Meinung nach der Kernpunkt seiner auch hier relevanten Gedanken in bezug auf die mögliche Bedeutung der Meditation zum Ausdruck gebracht wird:

„Solidarität bedeutet Widerstand gegen Herrschaft. Herrschaft entsteht aber nicht nur innerhalb gesellschaftlicher Strukturen, sondern ebenso in den Köpfen der Individuen selbst. Meditation kann zur Schaffung eines herrschaftsfreien Raums in den Köpfen, den Körpern und den Gedankenströmen der Meditierenden beitragen, indem sie in verstärkter Achtsamkeit den Prozeß zur Nicht-Identifizierung mit den Daten der Wahrnehmung überhaupt erst ermöglicht.“<sup>269</sup>

So sieht *Keuffer* eine möglich bildungstheoretische Komplementarität von emanzipatorischen Prozessen, die auf Erkenntniserweiterung über gesellschaftliche *und* individuelle psychologische Macht- und Herrschaftsstrukturen ausgerichtet sind. Mit *Keuffer* gehe ich davon aus, daß die Meditation und die daraus gewonnene Erkenntnis der Ich-Losigkeit auch in unserem Kulturkreis das Verständnis für „Selbstkonzepte, Ich-Entwicklung und Grundstrukturen des Bewußtseins“ erweitern könnte.<sup>270</sup> Voraussetzung einer solchen Einbeziehung ist allerdings das kritische Bewußtsein für die anzuerkennende Unterschiedlichkeit der jeweiligen, nicht um jeden Preis zu vereinbarenden Entwicklungsziele und der jeweiligen unterschiedlichen gesellschaftlichen und individuellen Bedingungen, die so eine Entwicklung begünstigen und fundieren, aber auch verhindern oder unangemessen erscheinen lassen können. Um noch einmal *einen* spezifischen identitätstheoretischen Unterschied zu unterstreichen, der besonders schon im zweiten Kapitel und in der psychologischen (psychoanalytischen) Fokussierung angeklungen ist, der die in den Kulturen jeweils interessierenden Entwicklungs- bzw. Bildungsebenen zum Gegenstand hat und der so für eine bildungstheoretische Fruchtbarmachung meditativer Pfade bedeutsam ist, möchte ich im folgenden abschließend das Verhältnis zwischen einzelnen hier relevanten Identitätsmodi genauer in den Blick nehmen.

### 5.2.5 Bildung als Dekonstruktion des „formalen“ Identitätsmodus

Im zweiten Kapitel wurde das Problem angesprochen, daß inhaltliche Maßstäbe aufgrund „post-moderner“ Pluralität z.B. der ethischen Positionen nicht mehr als verbindlich ausgewiesen werden können und daß vor allem der formale Modus bzw. die grundlegenden dualistischen und

---

<sup>268</sup> Vgl. Keuffer 1991, S. 255. Daß dies eine ernsthafte und sinnvolle Ergänzung zu rationalen Moralkonzeptionen darstellen kann, versuche ich in Kapitel 5.3 zu erörtern.

<sup>269</sup> Keuffer 1991, S. 374.

<sup>270</sup> Vgl. Keuffer 1991, S. 265.

kontingenten Strukturen von Identität pädagogisch wenig in den Blick gekommen sind. Was mit einer solchen „formalen“ Ebene genauer assoziiert sein kann, wurde schon in Kapitel 5.2.2 angedeutet. Hier ist diesbezüglich noch einmal (aus psychoanalytischer Sicht) wichtig, daß bevor (narrativ) bestimmt werden kann, *was* dieses Ich (z.B. in ästhetischer, religiösen, politischer, intellektueller und epistemologischer Hinsicht) ausmacht, erst einmal ein sich aus Interaktionen entwickelndes grundlegende Gefühl von Sein, von „primärer Identität“ (Bohleber) angenommen werden kann. Dieses differenziert sich gemäß der erörterten Ansätze im Laufe der ontogenetischen Entwicklung auf einer emotionalen, leiblichen und mentalen Ebene weiter aus und konsolidiert in einem dualistischen Selbst und Ich-Erleben, das insbesondere geistig-narrativ verstärkt und reproduziert wird. Das Formale bezieht sich hier also vor allem auf die isolierte, *dualistische Grundstruktur des Daseins*, die schon in frühen Interaktionsprozessen mit bedeutungsvollen anderen und Objekten angelegt sein soll. Ebenso könnte aber auch der geistig-sprachliche Raum (auch aus buddhistischer Sicht hinsichtlich des Ergreifens von Manas als einem Strom im Bewußtsein) u.a. zur formalen Ebene von Identität gerechnet werden, insofern hinsichtlich der Aufrechterhaltung des dualistischen Selbstgefühls auf dieser Ebene nicht nur von Bedeutung ist, *was* in diesem Raum artikuliert wird, sondern daß sich überhaupt „Sprechen“ auf kontinuierliche (z.B. strukturierende, organisierende) Weise ereignet:

„Was wir unser »Ich« nennen, läßt sich als Ergebnis unserer rekursiven sprachlichen Fähigkeiten und der durch sie gegebenen einzigartigen Möglichkeit zur Selbstbeschreibung und narrativen Selbstdarstellung begreifen. [...]. Unsere Empfindung eines persönlichen »Ich« läßt sich als ein fortlaufendes, interpretierendes *Narrativ* über bestimmte Aspekte der parallel laufenden Aktivitäten unseres täglichen Lebens deuten; von daher erklären sich auch die dauernden Wechsel in der Form unserer Aufmerksamkeit, die für unsere Mikrowelten typisch sind, und nicht zuletzt auch die verhältnismäßig große Brüchigkeit unserer narrativen Deutung.“<sup>271</sup>

Außerordentlich wichtig ist nun, daß gerade die formale Einheit des sich in Dualität befindenden Subjekts bzw. dieses kontinuierlich narrativ ausformulierte „Ich“ unabhängig von materialen Aspekten – die allerdings auf diesem Weg hinsichtlich ihrer inhaltlichen Aussagekraft (z.B. durch die Dialektik Nagarjunas) ebenfalls relativiert werden – aus buddhistischer Perspektive in den analytischen Blick genommen wird, insofern in aller erster Linie das Unterbrechen des narrativen Stroms bzw. das Aussetzen des identifizierenden und dualistischen Sprechens, also Nicht-Anhaftung zuarbeitender Disidentifikation angestrebt wird. Hier ist auch angesprochen, was ich meinte, als ich von der Unvollständigkeit der Relativierung personaler Identität vor allem durch die durchaus schon subjektkritische Sprachspielthese sprach. Wenn der narrative Strang dort vor allem hinsichtlich seiner inhaltlichen Relativität kritisch in den Blick genommen wird und es in bildungstheoretischer Hinsicht dabei darum ginge, neue kreative Verknüpfungen zu schaffen, so wird hier im Buddhismus hinter diese inhaltliche Relativität zurückgegangen und die „Geschichte“, überspitzt ausgedrückt, überhaupt zu einem Ende gebracht – wiewohl es,

---

<sup>271</sup> Varela 1994, S. 65-66. Aber in dieser Beschreibung wird sicherlich auch deutlich, daß formale (Kontinuität des rekursiven Sprechens) und inhaltliche Aspekte (narrative Selbstdarstellungen) sehr eng ineinandergreifen, was auf den fragilen Charakter auch solcher Differenzierungen verweist.

wie betont, nicht um die Verleugnung auch solcher narrativer Identitätsaspekte geht. Wenn man nun die Entwicklung hin zur buddhistischen Transzendierung der (narrativen) Subjektgrenzen durch die Meditation aufgrund ihrer universalen, weil potentiell für alle erreichbaren Erkenntnisstruktur als Bildung begreift, käme die (von der Pädagogik prinzipiell außer acht gelassene) formale dualistische Struktur hier hinsichtlich ihrer Annihilation bzw. der Kritik am fundamentale narrativ konstituierten dualistischen Identitätsglauben in den erziehungswissenschaftlichen Blick; zumindest wenn die bildungstheoretische Komplementarität und Sinnhaftigkeit dieser Zielperspektive wie in dieser Arbeit angenommen wird.

Die formale Dimension von Identität, insgesamt u.a. verstanden als den von inhaltlich-narrativen Bestimmungen freien subjektiven dualistischen Horizont, verliert in der beschriebenen Sichtweise allerdings dann ihre Bestimmung als formal, da eine formale Bestimmung m.E. auch vor allem impliziert, daß eine Erfahrung im weitesten Sinne für die meisten Menschen als eine *grundlegende* von spezifischeren Bestimmungen freie *allgemeine* Basis gültig sein muß – natürlich würde dieser Status auch in allen pathologischen Fällen negiert werden, allerdings geht es hier um nicht-pathologische Fälle, die eher auch pädagogisch relevant sein können. Fällt diese basale Erfahrung von Einheit, dieses dualistische Ich im konventionellen Sinne aber weg, ohne daß das Subjekt als krank bestimmt werden muß, würde eine andere Dimension als eine formale bestimmt werden müssen, weil sie dann eben nicht mehr als eine allgemeine subjektive Erfahrungsweisen markiert werden kann. Insofern würden an so einem Punkt die Grenzen zwischen „formal“ und „inhaltlich“ verwischt werden, denn dann erschiene das einst Formale nun gewissermaßen als Inhaltliches, da es dann nur als *eine* (kohärenzerfahrende) historische Existenzweise neben anderen (offenheiterfahrenden) Existenzweisen in Abhängigkeit von einer *individuellen* Motivation gewählt bzw. in „naiver“ Einstellung aufrechterhalten werden würde.

Anhand von *Wilbers* spezifischem (mit dem Buddhismus allerdings teilweise schwer zu vereinbarenden) Verständnis von personaler Entwicklung könnten die inhaltlichen (hier nun eher im Sinne von individuell/fragiler/sekundär) und formalen (allgemeinen/stabiler/primär) Dimensionen als Ebenen verstanden werden, die sich im Laufe der phylogenetischen und ontogenetischen Entwicklung verändern können. Was in dem einen Stadium noch als unabdingbarer formaler (dualistischer) Rahmen erschien, kann auf der nächsten Ebene eine Dimension unter anderen möglichen sein. So sind z.B. in der ontogenetischen Entwicklung vor allem, wie oben schon erörtert wurde, zunächst körperliche und emotionale Impulse die hauptsächlichen Identifikationsebenen des „Subjekts“, wobei es später auch Abstand von den Emotionen nehmen und sie von einer geistigen Ebene aus erfassen kann. Auf der *yogischen* bzw. meditativen Ebene käme dann das Narrativ-Mentale und das Emotionale dann wiederum von einer noch umfassenderen Perspektive aus in den Blick, von der aus diese Aspekte dann ebenfalls als inhaltliche, weil veränderbare und nicht als allgemeine Aspekte des Erlebens erscheinen. Die einzelnen Identitätsebenen werden also auf jeder Ebene gelockert, um ein Weitergehen zu ermöglichen, wobei die „unteren“ Stufen bestehen bleiben und umschlossen werden. Die Entwicklung bleibt aus *Wilbers* Sicht prinzipiell immer offen, insofern sie auch auf den „höheren“ Ebene nicht abgeschlossen und starr betrachtet werden darf. Dennoch gibt es für ihn bestimmte Wege, die evolutionäre Spuren ermöglicht haben, die als Wege für alle bereitstehen. Hinsichtlich der *Potentialität* der Erfahrung der Nicht-Identität (Anatman, Shunyata) – oder hinsichtlich der Annahme

der grundlegenden Präsenz von *Shunyata* – allerdings bleibt die Erfahrung der Dekonstruktion weiterhin eine formale, also prinzipiell allgemeine Erfahrung, die aber dann als eine bildungstheoretisch relevante zum Vorschein kommt, indem es hier um subjektrelevante Erkenntnisse geht, die zwar nicht von jedem gemacht werden müssen, aber von jedem gemacht werden könnten.

*Wilber* hat weiterhin vorgeschlagen (in ontogenetischer und phylogenetischer Hinsicht) zwischen *proximalem* und *distalem Selbst* zu unterscheiden, was ich im vorliegenden Zusammenhang als äußerst brauchbar ansehe, wenngleich zu betonen ist, daß ich dieses Selbst (wie auch die Unterscheidung selbst) hier gemäß buddhistischer Haltung nicht als etwas Substantielles oder Stabiles verstehe, sondern einfach als eine „leere“, nicht-substantielle funktionale, transitorische Basis, die den Identifikationsprozeß plausibel macht. Das Selbst kann dabei als der Träger oder Bezugspunkt der Identität bezeichnet werden. Unterscheiden würde ich zwischen Identität und Selbst hiernach deshalb, weil Selbst eher die (offene Bewußtseins-) Instanz des qualitativ unbestimmten Beobachters bzw. eines subtilen (leeren), nicht rational zu explizierenden Subjekts zum Ausdruck bringt. Das Selbst identifiziert sich im Zuge der Identitätsentwicklung mit verschiedenen Selbstobjekten und bringt so eine spezifisch erfahrene Identität hervor. Identität ist also, wie ja schon deutlich wurde, Ergebnis einer Identifikation des Selbst mit einem bestimmten Objekt: Nachdem das Selbst anfangs relativ undifferenziert in bezug auf seine Umwelt erfahren wird, identifiziert sich das Selbst mit dem Körper und den Gefühlen bzw. vor allem mit dem Leiblichen: das proximale (nahe, erfahrende) Selbst ist dann der Körper mit seinen Empfindungen; in diesem Fall wäre dies nach meiner Definition eine formale Ebene, weil sie in diesem Stadium eine relativ stabile, grundlegende Ausgangsbasis darstellt. Schließlich identifiziert sich das Selbst mit dem (narrativen) Geist, welcher dann als proximales Selbst erfahren wird und dann z.B. den Körper als ein distales (etwas ferner zu beobachtendes) Objekt versteht, das dann keine formale, für Identität konstitutive Ebene mehr repräsentiert, insbesondere wenn der Geistraum in den höheren Meditationsphasen als primäres Agens gegenüber dem Körper erfahren wird.<sup>272</sup>

Das proximale Selbst kann in bezug auf die Kontinuität seiner jeweiligen temporären funktionalen Existenzweise als relativ stabil gesehen werden, wenn auch der jeweilige Identitätsmodus ein anderer ist, weil er von der jeweiligen Entwicklungsphase abhängt. Das proximale Selbst integriert z.B. im Stadium der Identifikation mit der konventionellen mentalen Ebene allerdings auch die körperlich-emotionale Ebene, insofern die Erfahrung des Körpers und der Emotionen und deren Grundfunktionen bestehen bleiben.<sup>273</sup> Vor diesem relativ stabilen Horizont des proximalen Selbst präsentiert sich das distale Selbst. Das distale Selbst ist weniger stabil bzw. weniger dauerhaft, da alle entfernteren objektiven Identitätsaspekte wie körperliche Attribute, individuell und sozial zugeschriebene Sozialisationsmerkmale (Beruf, soziale Rolle)

---

<sup>272</sup> Govinda hat diesen Prozeß schon oben ähnlich beschrieben: „Der primitive Mensch empfindet den Körper als sein «Selbst», der mehr entwickelte seine seelischen und geistigen Funktionen. Der *Buddha* betrachtet jedoch weder Körper noch Geist als sein «Selbst», da er ihre Relativität und ihre bedingte Entstehung kennt“ (Govinda 1992, S. 188). Es wird hier auch deutlich, daß es nicht um eine Abwertung des Körpers geht, sondern überhaupt um die Auslöschung des Ergreifens der körperlichen und geistigen Identitätsobjekte.

<sup>273</sup> Vgl. Wilber 2001b, S. 50-54.

und auch ästhetische, religiöse, politische und moralische Präferenzen größeren Veränderungen unterworfen sein können. Auch wenn beispielsweise religiöse oder moralische Verhaltensstrukturen im Vergleich zu äußerlicheren Präferenzen möglicherweise beständiger sind, lassen sie sich doch verändern, was das Modell der moralischen Entwicklung nach *Kohlberg* trotz aller Einschränkung zeigt (s.u.). Auch religiöse bzw. transpersonale Entwicklung kann als eine Entwicklung entlang spezifischer, sich verändernder Stufen verstanden werden, was *Brown* anhand seiner kulturübergreifenden Studie deutlich gemacht hat. Beide Aspekte, distales und proximales Selbst nennt *Wilber* Gesamtself, und ich würde sie zusammenfassen als personale Identität, insofern das (proximale und distale) Selbst der Träger der psycho-physischen Identität (der Skandhas) ist. Beiden Dimensionen liegt das dualistische Moment (zumindest bis zu den transpersonalen Stufen) als übergeordnete formale, grundlegende Struktur zugrunde.

Der Buddhismus geht von der Prämisse aus, daß es Aufgabe sein kann und muß, auf den Konstruktcharakter der inhaltlichen peripheren Menschenbilder und auch eben dieser grundlegenden formalen Dimension hinzuweisen, also vor allem auf den grundlegenden Seinsglauben in Form eines begrenzten, dualistischen (Geist-) Ich bzw. einer begrenzten personalen Identität. Auch wenn nun das proximale Selbst, das u.a. am „Ende“ der beschriebenen konventionellen Entwicklung als ein konzeptuell-rationaler, verbaler (narrativer) Geist erscheint, als das Nächste und Unmittelbarste am Identitätserleben erfahren wird, ist auch dies gemäß buddhistischer Lehre veränderlich. Im Buddhismus wird selbst das geistig-narrative Selbst, das vor allem durch *Manas* bestimmt ist, als ein Agens verstanden, das transzendiert werden kann. Im Buddhismus ist man sich sicherlich der konventionellen, formalen Identitätsdimension als eines notwendigen, allgemeinen (auch rationalen) Entwicklungsstadiums bewußt, das es allerdings vor allem hinsichtlich des narzißtischen und des isolierten, leidhaften Charakters auszumerzen gilt. Im Rahmen dieser Transzendierung wird jenseits von – wenn im Buddhismus insbesondere anfangs auch im Zusammenhang mit – inhaltlichen ethischen Bestimmung so auch eine ethische Dimension berührt, die aus buddhistischer Sicht durch die radikale Öffnung der inhaltlichen (narrativen, emotionalen) und formalen (dualistischen, isolierten) Identitätsstrukturen motiviert werden kann. Aus konventioneller Sicht, in der u.a. die prinzipiell erfahrene leibliche und mentale Kohärenz als formal bestimmt wird, wäre diese ethische Haltung insofern als eine *Ethik der Dekonstruktion des formalen Identitätsmodus* definierbar, als in dem ursprünglichen, dann aber transzendenten Bereich der konventionellen formalen, dualistisch erfahrenen Kohärenz nun eine ethische Dimension aufscheint; in einem Bereich der Doppelschlossenheit des Subjekt: im „Da im Nichts“ (Ueda).<sup>274</sup> M.a.W.: Durch die radikale Einklammerung (epoché) des isolierten Identitätsglaubens kann die mit Mitgefühl in Verbindung stehende Leerheit personaler Identität – die immer schon als ermöglichender Hintergrund fungiert – gemäß dem Buddhismus aktualisiert werden. Insofern diese Entwicklung als eine prinzipiell für *alle* erreichbare und allgemein kultivierbare Möglichkeit im Horizont dekonstruktiver erkenntnistheoretischer Prozesse begriffen werden kann, könnte die daraus gewonnene altruistische Haltung fernerhin als eine „formale“ Ethik bestimmt werden, die nicht einer relativistischen Beliebigkeit anheimgestellt werden muß. Der Buddhismus meldet sich also in erkenntnistheoretischer und ethischer Hinsicht dort zu

---

<sup>274</sup> Vgl. Ueda 1996.

Wort, wo die Pädagogik den Mangel an Zugriffsmöglichkeit (implizit) bzw. ihr Desinteresse bekundet, nämlich vor allem bei der Kritik an formalen (dualistischen und rationalen) Strukturmerkmalen von Identität und bei der Frage nach einer darüber zu konstituierenden „Neubestimmung“ einer formalen (allgemein anstrebbaren) Entwicklungsebene von (Nicht-) Identität, die als eine Voraussetzung für eine ethische Dimension jenseits von inhaltlichen normativ-ethischen Dogmen wahrgenommen werden könnte. In den folgenden Abschnitten werde ich diesen mit der *leiblich-meditativen Dekonstruktion* verbundenen ethischen Momenten weiter nachgehen, um ihre Relevanz für den erziehungswissenschaftlichen Kontext weiter auszuleuchten.

### 5.3 Nicht-Identität als ethisches Bildungsmoment

Ein Aspekt dieser Arbeit bezog sich auf das Sichtbarmachen der abendländischen Verankerung in rationalen (cartesianischen) Strukturen, die sich auch in unserem heutigen (pädagogischen) Identitätsverständnis prinzipiell widerspiegeln und in unserem auch ethischen Selbst- und Weltverständnis in reflexiv-kommunikativer Form zum Ausdruck kommen. Der Weg führte nach einer Kontrastierung mit buddhistischen soteriologischen, philosophischen, psychologischen und meditativen Nicht-Identitäts-Konzepten u.a. mit *Adorno* weiter zu einer europäischen Kritik, die insbesondere zeigte, daß ein dualistisches, entkörperertes Identitätsdenken der Erkenntnis durch die Verleugnung des Nicht-Identischen wesentliche Aspekte der menschlichen Erfahrungen vorenthält und daß es notwendig wäre, dieses Denken seiner begrifflichen Zwangstrukturen zugunsten einer subjektkritischen epistemologischen Horizonterweiterung zu entledigen. Weiterhin zeigte sich in der Rehabilitierung des (nicht-sprachlichen) Wissens, das das Denken wieder im *leiblichen* Subjekt verankerte und somit auch dessen Gebundenheit und ebenfalls dessen erkenntnistheoretische Unvollkommenheit offenbarte, eine Möglichkeit, das Mensch-Welt-Verhältnis anders, nun weniger dualistisch zu fassen, wodurch die Trennung zwischen Subjekt und Objekt transparenter und ein mittlerer Weg sichtbar wurde, der in reziproken Konstitutionsprozessen zwischen leiblichem Subjekt einerseits und der durch leibliches Verhalten hervorgebrachten Welt und der darin lebenden Menschen andererseits seine Grundlage hat (Merleau-Ponty). Möglicherweise ist es u.a. gerade die Verleugnung dieser leiblichen intersubjektiven Verbindung und auch des Nicht-Identischen, die im historischen Rückblick in unserer Kultur den ausschließlich auf rationale Kräfte sich stützenden ethischen Idealen nicht zuträglich war und so eher „von der Steinschleuder zur Megabombe“ führte, wie *Adorno* dies formuliert.<sup>275</sup> Mit dem Buddhismus konnte demgegenüber bisher explizit gezeigt werden, daß die Rehabilitierung des Leiblichen als Modus erkenntnistheoretischer Prozesse und damit der Durchgang durch das Nicht-Identische als die grundlegende Offenheit menschlicher Existenz auch einer ethischer Entwicklung dienlich sein könnten. Hätte sich z.B. *Adorno* intensiver mit den Traditionen des Buddhismus befaßt, hätte diese spezifische nicht-identitätstheoretische Perspektive, die sich in ethischer Hinsicht auf einen radikalen leiblichen und philosophischen Nicht-Dualismus gründet, vielleicht seine Meinung über die Möglichkeit der *Kultivierung* von Liebe bzw. von Mitgefühl geändert:

„Die Aufforderung, den Kindern mehr Wärme zu geben, dreht die Wärme künstlich an und negiert sie dadurch. Überdies läßt sich in beruflich vermittelten Verhältnissen wie dem von Lehrer und Schüler [...] Liebe nicht fordern. Sie ist ein Unmittelbares und widerspricht wesentlich vermittelten Beziehungen. Der Zuspruch von Liebe [...] ist selber Bestandteil der Ideologie, welche die Kälte verewigt.“<sup>276</sup>

Wenngleich *Adorno* sicherlich auch zu Recht betont, daß Liebe nicht präskriptiv gesetzt bzw. „gepredigt“ werden kann, so hebt er doch hervor, daß die Menschen zu wenig lieben können.

---

<sup>275</sup> Adorno 1975, S. 114.

<sup>276</sup> Adorno 1971, S. 102-103.

Damit ist dann zumindest ein „Appell eines Denkers“ (Pöggeler) verknüpft, den *Pöggeler* explizit im Kontext der Erziehung nach Auschwitz folgendermaßen verstanden wissen will:

„Wenn schon Erziehung zum *Haß* zu verwerfen ist, weil sie Menschen zu Feinden macht [...], ist eine Erziehung zur Liebe zu konstituieren, der vorauszusetzen ist, daß allen Menschen gleicher Wert und Würde zukommt und Menschen nicht wegen ihrer Zugehörigkeit zu einem bestimmten Staat, einer Glaubens- oder Denkart, einem Geschlecht, einer Rasse oder einer sonstigen Menschengruppe benachteiligt oder gar diffamiert werden dürfen. Das klingt so selbstverständlich, wird aber auch in der Erziehung oft nicht befolgt.“<sup>277</sup>

*Pöggeler* formuliert im Zuge der inhaltlichen Konkretisierung der „Erziehung nach Auschwitz“ weitere Aspekte, die insbesondere in diesem Kapitel von Bedeutung sind und mit unterschiedlicher Gewichtung explizit und implizit behandelt werden: die Entwicklung einer *solidarischen Menschlichkeit*; eine sich der *religiösen und ideologischen Nicht-Exklusivität bewußten Ethik*; Sensibilisierung und *Kultivierung von Empathie*; aktive *Toleranz*; und einen *Gewalt- und unterdrückungsfreien Erziehungsraum*.<sup>278</sup> Ich gehe davon aus, daß der Buddhismus einen wesentlichen Beitrag insbesondere auch in bezug auf die Kultivierung von Empathie und Mitgefühl zu leisten hat und daß diese Kultivierung nebst ihrem Aufforderungscharakter nicht – wie es bei *Adorno* anklingt – zur Künstlichkeit oder gar zur Negation von Hinwendung kommen muß. Momente einer buddhistischen ethischen Praxis pädagogisch nutzbar zu machen, scheint eine attraktive Option zu sein, und es wird explizit von verschiedenen Seiten darauf verwiesen, daß dieser Punkt wesentlich für eine pädagogische Praxis sein könnte. Aber sicherlich besteht bei dem Versuch, buddhistische Theorie und Praxis von europäischer Seite aus erziehungswissenschaftlich fruchtbar zu machen, u.a. immer die Gefahr, einerseits in weltverbessernder Haltung solche ethischen Perspektiven ideologisch zu überhöhen, aber auch dem „Wesentlichen“ oder besser dem (soteriologischen) hohen Anspruch des Buddhismus in pädagogischen Kontexten andererseits nicht gerecht zu werden. Allerdings bin ich der festen Überzeugung, daß es legitim und möglich ist, den Buddhismus in Abhängigkeit vom Erkennen der jeweiligen Verständnishorizonte in nicht-ideologischer Weise auf eine spezifische (westliche) Weise zu interpretieren, so daß vielleicht eine besondere universale ethische Basis gefunden werden kann, in der zentrale ethische buddhistische Grundgedanken formulierbar bleiben. Der *Dalai Lama*, der sich diesbezüglich selbst explizit für eine *buddhistisch inspirierte*, aber letztlich religionsfreie, säkularisierte *universale Ethik* einsetzt<sup>279</sup>, hebt die Möglichkeit einer solchen kritischen Adaption, die nichts mit Einverleibung zu tun hat, hervor, wenn er schreibt:

„Das Wesen der buddhistischen Glaubenslehren verändert sich nicht: wo immer es hingelangt, ist es geeignet und der Situation entsprechend. Die äußeren Aspekte jedoch – gewisse Rituale und Zeremonien – sind nicht notwendigerweise für eine neue Umgebung geeignet; diese unterliegen dem Wandel. Wie sie sich in einer anderen Umwelt verändern werden, läßt sich nicht vorhersagen. Es geschieht mit der Zeit. Als der Buddhismus von Indien nach

---

<sup>277</sup> Pöggeler 1987, S. 63.

<sup>278</sup> Vgl. Pöggeler 1987, S. 64-65.

<sup>279</sup> Vgl. hierzu vor allem Dalai Lama 2003, aber auch Goleman 2001, 2003.

Tibet kam, konnte niemand mit Vollmacht sagen: »Jetzt ist der Buddhismus in einem neuen Land, jetzt müssen wir ihn in dieser oder jener Weise praktizieren.« Solch eine Entscheidung gab es nicht. Allmählich, mit der Zeit, hat sich eine einzigartige Tradition herausgebildet. Das könnte in bezug auf die Entwicklung im Westen auch so sein. Allmählich könnte sich ein Buddhismus formen, der sich mit westlicher Kultur verbindet. Wie dem auch sei, diese Generation – ihre Generation –, die damit beginnt, diese Ideen in neuen Ländern zu praktizieren, hat große Verantwortung, das Wesen zu erkennen und der eigenen Praxis anzupassen.<sup>280</sup>

Von entscheidender Bedeutung ist in interkultureller Perspektive demnach das Empfinden einer *Verantwortlichkeit* für die (relative) „Identität“ bzw. die Grundlehren des Buddhismus, die nicht verfälscht werden sollten (so, wie es im Kapitel 3.1 sichtbar wurde). Ist dies gewährleistet, scheint es möglich, gewisse Aspekte im interkulturellen Verstehensprozeß herauszulesen, die möglicherweise eine ethische Praxis des Buddhismus innerhalb auch pädagogischer Kontexte anleiten und inspirieren könnten. Mit dieser Perspektivierung könnte gleichzeitig ein gegenseitiger Lernprozeß eröffnet werden, der (auf beiden Seiten) auf kulturelles und individuelles Wachstum, auf interkulturelle Kommunikation, und schließlich aber auf die *notwendige gemeinsame Artikulation einer mitmenschlichen Praxis* ausgerichtet ist. Beide Kulturen, westliche und östliche (und natürlich *alle anderen*), können voneinander in dieser Hinsicht viel lernen und sich bemühen, den eigenen Horizont zu erweitern und die Aufgaben anzugehen, die von dem offensichtlichen Aufeinandertreffen der Kulturen unweigerlich an die Menschen gestellt werden. Die dieser Perspektive entgegengesetzte Haltung, in der speziell der Buddhismus beispielsweise ungerechtfertigterweise als „Flucht vor dem Kampf ums Dasein“ begriffen wird – so etwa, „wie die europäische Müdigkeit sie in Schlagworte Weltfriede, Humanität und Verbrüderung aller Menschen kleidet“<sup>281</sup>, und in der dann jegliche Versuche, tatsächlich eine humanistische Praxis zu begründen, als Schwäche belächelt werden – scheint m.E. die schlechtere Perspektive zu sein, ebenso wie eine relativistische Haltung, in welcher dem Impuls zu mitmenschlicher Praxis der legitimatorische Boden entzogen werden könnte.

Der Buddhismus zeigt gerade, daß die radikale Dekonstruktion von Wesenheiten, ob sie in ethischen, psychologischen, religiösen und philosophischen Kontexten Gestalt annehmen, nicht mit der (relativistischen) Annihilation einer mitmenschlichen Praxis einhergehen muß. Das *Bodhisattva*-Ideal beispielsweise bringt in spezifischer Weise zum Ausdruck, daß sich der fortgeschrittene Mensch durchaus der Relativität und Bedingtheit der Aspekte der Erscheinungswelt bewußt ist. Aber gerade diese Einsicht wird zur letzten theoretischen und praktischen Konsequenz geführt; wenn es das Subjekt nicht als ein unabhängiges, uneingeschränktes „Ich-bin“ gibt, wenn kein Selbst und kein Ich im konventionellen Sinn in der Analyse ausgemacht werden kann, gibt es aus buddhistischer Sicht keinen Grund, warum eine Zuwendung auf der Basis solcher Einsicht ausbleiben sollte, da gerade das Spiel der Leerheit diesen Austausch erlaubt. *Peter Gäng* weist hinsichtlich des vermeintlichen Widerspruchs zwischen der Einsicht in die Selbstlosigkeit und der aktiven Hinwendung auf einen wichtigen Punkt hin:

---

<sup>280</sup> Dalai Lama 1991, S. 124-125.

<sup>281</sup> Spengler 1923, S. 459.

„In unserer Kultur gilt jeder Mensch als höchst wirklich, seine eigenständige Existenz wird nicht im Geringsten in Frage gestellt. Daraus folgt aber keineswegs, dass eine zwingende Verpflichtung gelte, leidenden Menschen zu helfen. Einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen einer ontologischen und ethischen Orientierung gibt es hier nicht. Wenn aus der Anschauung, dass es kein Selbst gibt, für die Anhänger des großen Fahrzeugs [Mahayana, B.P.P.] tatsächlich ein hohes Maß an Selbstlosigkeit folgte, dann war dies jedenfalls keine äußerliche und erzwungene Einstellung, sondern die Freisetzung einer ganz ursprünglichen menschlichen Solidarität.“<sup>282</sup>

Es stellt sich vor allem die Frage, wie man einen solchen spezifischen ethisch-kontemplativen Weg, der in einem spezifischen historischen Rahmen seinen Ursprung hat, möglicherweise als *einen* möglichen legitimieren kann. Bei der Fruchtbarmachung buddhistischer Theorie und Praxis kann es in jedem Fall nicht darum gehen, dogmatisch, moralisierend und ideologisierend vorzugehen; das lag dem *Buddha* selbst fern. Aber behutsames kritisches Erörtern des pragmatischen buddhistischen Wissens und der darauf bezogenen Methoden, dies scheint mir auch in einer kritischen Erziehungswissenschaft, die heutzutage mehr denn je um die Schwierigkeiten der Legitimation pädagogischer Eingriffe weiß, vertretbar zu sein. Dies muß letztlich von einer Forschungspraxis begleitet sein, die die Erreichbarkeit der meditativen Pfade und die daraus gewonnenen ethischen Gesinnungen bestätigt. Man kann den buddhistischen Weg zumindest nicht als *einzig* verbindlich ausweisen, und so muß man schließlich auch von der Möglichkeit einer ethischen Letztbegründbarkeit absehen, um die es auch hier nicht mehr gehen kann. Wenn auch gewisse universale Entwicklungsstrukturen postuliert werden, so ist es nur ein Weg unter vielen Wegen, die alle ihre Notwendigkeit und ihre Bedeutung für die Menschen behalten. Diese Einsicht ist dem Buddhismus vollgegenwärtig. Wenn es im Buddhismus auch die Bemühungen gibt, den Buddhismus selbst „populär“ zu machen, dann sind diese vor allem darauf ausgelegt, den Menschen einen praktikablen Weg an die Hand zu geben, mit der universellen Suche nach Glück möglichst so umzugehen, daß der Mensch dabei einen auf Leidfreiheit ausgerichteten Weg verfolgen kann, der insbesondere auch in aktiver zwischenmenschlicher Kooperationen und in aktivem Mitgefühl nach außen getragen werden kann. In jedem Fall ist in Zukunft weiter zu prüfen, ob dieser Weg in psychologischer und ethischer Hinsicht hält, was er verspricht, welche Menschen für diesen Weg faktisch geeignet sind, und wie pädagogische Praxis dann konkret aussehen sein müßte, um buddhistische Theorie und Praxis dem Edukanden zeitgemäß und kritisch anheimzustellen. Ich gehe jedenfalls hier davon aus, daß es sinnvoll und möglich ist, diesen Weg weiterzuverfolgen und buddhistische Theorie und Praxis als ernsthafte Antwort auf die ethischen und, damit verbunden, epistemologischen Fragen unserer Zeit zu lesen. In den folgenden Kapiteln möchte ich eine solche Perspektive entlang einer intensiveren Fokussierung bestimmter, teilweise schon angesprochener Aspekte zumindest vorbereiten helfen. Zunächst geht es im Übergang zwischen der Erkenntnis- und Ethik-Fokussierung darum, noch einmal der spezifischen buddhistischen Verbindung von Erkenntnis und Ethik nachzuspüren.

---

<sup>282</sup> Gäng 2002, S. 169.

### 5.3.1 Zum Verhältnis von Erkenntnis und (normativer) Ethik

Es ist nicht unproblematisch, vor allem intuitive Erkenntnis bzw. Weisheit<sup>283</sup> in einem wissenschaftlichen Kontext als ethische Kategorie zu erörtern, insbesondere, wenn man z.B. davon ausgeht, daß Wahrheit nur durch das Denken erlangt werden kann. Wenn man aber intuitive Erkenntnis als Möglichkeit eines spezifischen Mensch-Welt-Verhältnisses im Buddhismus als direkt an empirisch gewonnene und beschreibbare meditative Einsichten zurückgebunden versteht, wäre solche Erkenntnis möglicherweise von einer Assoziation mit obskuren, undurchsichtigen Praktiken enthoben; d.h. wenn man Meditation als legitimes erkenntnistheoretisches Mittel anerkennen würde, so, wie es Kapitel 5.2 expliziert wurde. In dieser Perspektive würde intuitive Erkenntnis vor allem bedeuten, daß es sich um Erkenntnisse handelt, die auf der unmittelbaren leiblich-meditativen Erfahrung innerer Informationsverarbeitungsprozesse beruhen und letztlich in der Realisation der Substanzlosigkeit personaler Identität, in *Shunyata*, kulminieren sollen. *Shunyata* ist im *Mahayana* vor allem für eine ethische Praxis ausschlaggebend. Im Buddhismus-Kapitel wurde u.a. gezeigt, welche methodischen und auch philosophischen Faktoren (ebenfalls als Aspekte von *Prajna*) die Basis buddhistischer (mahayanischer) Ethik bilden. In aller letzter Konsequenz, so wurde deutlich, sind die *Paramitas*, also z.B. Gebefreudigkeit und die normativen sittlichen Aspekte, die auf dem idealen Weg des *Bodhisattvas* kultiviert werden sollen, ohne den Pfeiler der Erkenntnis (*Prajna*), nur mit halber Kraft auszuführen. Ohne die Erkenntnis von *Shunyata* bleiben die sittlichen Regeln, die ethischen Gebote leere formale (normative) Verhaltensregeln. *Chang* stellt die Bedeutung von *Shunyata* im Hinblick auf *Karuna* und auf die anderen Tugenden (*Paramitas*) im folgenden heraus:

„Ein von *Shunyata* durchdrungener Geist ist zugleich erfüllt von grenzenloser Weite, Lebendiger Antriebskraft und tiefem Erbarmen, weil die Verfinsterungen durch das Ich und die Selbstheit beseitigt worden sind und das Licht der *Dharmadhatu* in dem alles umschließenden Buddha-Geist unbehindert aufzuleuchten vermag. / Die *Shunyata*-Doktrin der *Prajnaparamita* wird vom *Mahayana* als *die wichtigste Lehre des Buddhismus* gepriesen. Ein *Bodhisattva* ohne *Prajnaparamita* gleicht einem Fisch ohne Wasser. Er mag, um die unermeßlichen Gelübde und Werke eines *Bodhisattva* zu erfüllen, alle geistigen Anstrengungen unternehmen – wohlütig sein, Geduld üben, die [sittlichen, B.P.P.] Regeln erfüllen, meditieren und so weiter –, aber all diese guten Tätigkeiten, so verdienstvoll sie sein mögen, können ihn nicht zur Befreiung noch auf die transzendente Ebene der Unendlichkeit bringen. Ohne *Shunyata* bleibt Gut-Sein auf die engen Grenzen der Endlichkeit beschränkt. Die Sechs *Paramita* [...] – alle hängen von der *Shunyata*-Praxis ab. Ohne *Shunyata* oder *Prajna*-Sicht mag man Almosen geben oder die disziplinären Regeln einhalten, aber das kann nicht als die *Vollkommenheit* der Gebefreudigkeit oder die *Vollkommenheit* der Sittlichkeit angesehen werden.“<sup>284</sup>

Der *Dalai Lama* hebt einen weiteren wichtigen Punkt hervor, der den Erkenntnisaspekt in bezug auf Mitgefühl so wichtig macht:

---

<sup>283</sup> *Prajna* wird in vielen Übersetzungen mit Weisheit wiedergegeben, besser wäre allerdings, nach Aussage von Peter Gäng, Erkenntnis.

<sup>284</sup> *Chang* 1989, S. 163. Das Zeichen „/“ markiert einen Absatz. Hervorhebungen von *Chang*.

„Auf der ersten Stufe besteht Mitgefühl [...] einfach nur in dem Wunsch, die anderen empfindenden Wesen von Leid befreit zu sehen. Es wird durch keine besondere Einsicht in die Natur des Leids oder in die Natur eines empfindenden Wesens verstärkt. Auf der zweiten Stufe besteht Mitgefühl nicht mehr nur in dem bloßen Wunsch, die anderen empfindenden Wesen vom Leid befreit zu sehen. Es wird durch die Einsicht in die Vergänglichkeit des Daseins verstärkt; zum Beispiel durch die Einsicht, dass das Dasein des Wesens, dem ihr Mitgefühl gilt, nicht von Dauer ist. Wird ihr Mitgefühl durch Einsicht ergänzt, gewinnt es dadurch an Kraft. Auf der dritten Stufe schließlich wird das Mitgefühl als «nichtvergegenständlichtes Mitgefühl» bezeichnet. Es kann sich auf dasselbe leidende Wesen richten, bezieht jetzt aber seine Kraft aus der vollkommenen klaren Einsicht in die letztendliche Natur jenes Wesens. Diese Art von Mitgefühl ist deshalb so kraftvoll, weil Sie sich auf den betreffenden Menschen einlassen können, ohne ihn oder sie zu vergegenständlichen – ohne an der Vorstellung zu haften, er oder sie verfüge über eine objektive Wirklichkeit.“<sup>285</sup>

Beide Faktoren, Mitgefühl und Erkenntnis (die auch Schopenhauer als Einheit sieht, s.u.), müssen sich also ergänzen, *Karuna* und *Shunyata*, Erbarmen und Einsicht in die Selbstlosigkeit, vermittelt durch Meditation, müssen eine Einheit bilden: „Wer die Soheit der Dinge und Wesen [in ihrer Leerheit, B.P.P.] erfährt, leidet mit anderen und setzt sich für sie ein; wer aus Mitleid handelt, hebt die Schranken der Egozentrik auf und erlangt Weisheit.“<sup>286</sup> In ähnlicher Weise wie der *Dalai Lama* betont *Hopkins* die Kraft einer auf Mitgefühl und Weisheit/Erkenntnis gegründeten Ethik, die ein verzerrendes und hinderliches subjektives und egozentrisches Moment zu überwinden trachtet:

„Man erkennt, dass die Leere und das Mitgefühl vereinbar sind. Es ist keineswegs so, dass die Buddhisten mitfühlend werden und dann, nachdem sie einmal die »Leere« begriffen haben, keinen Finger mehr rühren. Die Erkenntnis der Leere ist ein Mittel zur Erweiterung des Mitgefühls, und sie hilft uns auch, einen klaren Geist zu gewinnen, der uns befähigt, anderen wirklich weiterzuhelfen, weil wir uns nicht mehr von ihrer äußeren Erscheinung in die Irre führen lassen. Die Weisheit, die die Erkenntnis der Leere mit sich bringt, vergrößert das Mitgefühl. Man sieht, wie das eigene Leid (oder zumindest ein Großteil davon) aus dem Mißverständnis resultiert, dass Personen und andere Erscheinungen aus sich selbst heraus existieren, und genauso sieht man das Leid aller anderen Wesen daraus resultieren, und da man sie liebt, möchte man sie – aus ganzem Herzen – von ihrem Leid befreien. So gründen Liebe und Mitgefühl in der Erkenntnis der Wirklichkeit, ganz anders als die gewöhnlich begrenzte Liebe, die oft auf der einseitigen Sicht der angenehmen Seiten eines Menschen beruht und daher leicht verfliegt oder überraschend schnell in Desinteresse oder sogar Zorn umschlägt.“<sup>287</sup>

Buddhistische Ethik ist möglicherweise deshalb nicht so sehr mit den negativen Implikationen behaftet, die normalerweise mit empathischen Prozessen verbunden sind, insofern nämlich persönliche Anteilnahme in der Regel mit äußerst leidhaften, destruktiven Emotionen einhergeht, die an objektivierende, vergegenständlichende Anhaftungsprozesse gekoppelt sind. Die Einsicht in die Leerheit ermöglicht es gemäß der *Prajnaparamita*-Lehren, die mitmenschliche Praxis auf

---

<sup>285</sup> Dalai Lama 2001b, S. 66. Ist die etwas paradoxe Situation angesprochen, auf die auch Gäng oben schon verwiesen hat.

<sup>286</sup> Zotz 1996, S. 115.

<sup>287</sup> Hopkins 2002, S. 214-215.

eine Grundlage der Losgelöstheit und einer damit verbundenen Freude (Sukha) zu stellen. Der *Bodhisattva*, dessen Rolle von jedem Menschen entsprechend seiner Fähigkeit übernommen werden kann, handelt, wie gezeigt wurde, auf der konventionellen Ebene (Samvriti-Satya), denkt und „empfindet“ auf dem fortgeschrittenen Pfad aber auf der Ebene der Wahrheit im höchsten Sinne (Paramartha-Satya). Auf dem Weg dorthin ist der *Bodhisattva* ein nach Erkenntnis und Mitgefühl strebender Mensch. Der Pädagoge *Josef Derbolav* und der Japaner *Daisaku Ikeda* haben auf der Grundlage des *Mahayana* in einer Suchbewegung eine humanistische Ethik zu formulieren versucht.<sup>288</sup> *Derbolav* z.B. sieht ebenfalls – hier im Vergleich mit christlicher Ethik – den Vorteil buddhistischer Ethik in dem Erkenntnis- bzw. Weisheitsmoment:

„Während für jede Form von Humanitätsmoral die Menschenliebe (philanthropia) zentrale Voraussetzung ist, nimmt im Buddhismus der Barmherzigkeit [Karuna, B.P.P.] genannte Beistand für die schwächeren Geschöpfe, das Mitgefühl oder Mitleiden also, die Stelle der westlichen Menschenliebe ein. Wenn ich meine eigenen Erfahrungen hier zu Rate ziehe, denn scheint es mir in der Tat nicht unwahrscheinlich, daß Mitleid und Mitgefühl der Liebe gegenüber genetisch und substantiell noch vorausgehen. / Was der Christ lediglich als Prüfung betrachtet, den Durchgang durch die unvermeidlichen Leidenserfahrung des menschlichen Lebens, gehört für den Buddhisten zum Grundstatus des Daseins, der ertragen und auf dem Weg der Selbstvervollkommnung überwunden werden muß, wie ihn die sechs Weisheitspraktiken [Paramitas, B.P.P.] aufzeigen. *Die entscheidende Station ist dabei wohl die meditative Versenkung, die zu Weisheit weiterführt.* Die westliche Ethik – die christliche eingeschlossen – kennt ein solches Remedium gegen das Leiden nicht. Daher ist ihr [...] die Tugend der Meditation [...] fremd, die im Buddhismus der Weisheit als Fähigkeit angemessenen Urteils über die Dinge vorangeht.“<sup>289</sup>

Entlang dieser Einschätzung kommt *Derbolav* zu dem Schluß, daß die Lehre von den sechs buddhistischen Praktiken (Paramitas), die zur Erleuchtung führen, eine „höchst bedenkenswerte Alternative zum Humanitäts- und zum christlichen Liebesideal darstellt, die auch von uns westlichen Menschen durchaus ernstgenommen zu werden verdient.“<sup>290</sup> *Derbolav* stellt diese Ethik überdies in den Kontext des Selbstvollendungstrebens und sieht eine Parallele zum westlichen Selbstvollendungsgedanken:

„Was schließlich die Selbstvervollkommnung überhaupt betrifft, so ist auch sie eine Tugend im westlichen Sinn, ja vielleicht die universellste, die sich denken läßt; denn sie reicht vom schlichten Maßhalten der griechischen Volksmoral über die sokratische Selbsterforschung bis zur ständigen Arbeit an sich selbst empor, wie sie noch Kant als zentrale Pflicht der eigenen Person gegenüber geltend macht.“<sup>291</sup>

*Ikeda* geht dann noch weiter:

---

<sup>288</sup> Ikeda/Derbolav 1988, S. 9.

<sup>289</sup> Derbolav in Ikeda/Derbolav 1988, S. 114-115. Hervorhebung von B.P.P. („/“ markiert einen Absatz).

<sup>290</sup> Derbolav in Ikeda/Derbolav 1988, S. 115.

<sup>291</sup> Derbolav in Ikeda/Derbolav 1988, S. 115.

„Ich neige [...] dazu, Kants Idee des Selbstvollendungsstrebens mit dem buddhistischen Läuterungsgedanken und seine Bemühung um das Glück der anderen mit der altruistischen Dienstbereitschaft des Bodhisattwa auf eine Stufe zu stellen.“<sup>292</sup>

Hier in den beiden Zitaten wird noch einmal die Vielschichtigkeit buddhistischer Ethik angesprochen, die auf verschiedenen Ebenen zum Tragen kommt. Wie im einzelnen thematisiert, gibt es im Buddhismus zum einen einfache Verhaltensregeln, aber eben auch meditative Praktiken, die in einem Einsichtsmoment kulminieren: dies ist die Triade von *Shila*, *Samadhi* (Dhyana) und *Prajna*; die Grundpfeiler buddhistischer Lehre. Schließlich kann das *Bodhisattva*-Ideal hier nach als eine besondere Form des Selbstvollendungsstrebens betrachtet werden, das auf den höheren Stufen (Bhumi) mit intuitiver Erkenntnis zusammengeführt wird, allerdings nur wenn vorausgesetzt wird, daß das „Selbst“ in der Weise „vollendet“ wird, als dessen radikal virtueller Charakter durchscheint. Wichtig ist in bezug auf *Ikeda*s Vergleich mit *Kant* fernerhin, und darauf verweist *Josef Keuffer*, daß das ethische System des Buddhismus sicherlich „kein zu verordnender "kategorischer Imperativ"“ ist,<sup>293</sup> den auch *Adorno* z.B. im Sinne einer Pflicht zur Liebe (s.o.) zurückweisen würde. Auch *Keuffer* betont aber den Umstand, daß buddhistische Ethik letztlich auf *Einsichten* in die Struktur des Leidens und somit in den Prozeß der Selbst- und Weltkonstruktion und in den meditativen Weg zur Leidensüberwindung beruht. Es handelt sich also weniger um Fragen der Moral (um ein Verständnis von „gut“ und „böse“) bzw. um reine Willensanstrengungen, sondern um Fragen der unmittelbaren Erkenntnis in die Substanzlosigkeit der so nicht mehr antagonistisch gegenüberstehenden Erscheinungen.<sup>294</sup> Die aus solcher Erkenntnis potentiell resultierende Reduzierung der egozentrischen Kräfte könnte dann für sich betrachtet als Bildung betrachtet werden, insofern ein „gebildeter Mensch [...] den animalischen Egozentrismus hinter sich gelassen [hat]“ und es [ihn] interessiert [...], „wie die Welt aus anderen Augen aussieht.“<sup>295</sup> Wenn dies Bildung ist, könnte auch die buddhistische meditative und kontemplative Praxis, die zur Verwirklichung von *Shunyata* und zur Reduktion egozentrischer Impulse führen soll, im bildungstheoretischen Kontext eines spezifischen Geltendmachens des Nicht-Identischen als individuell ausgerichtete Bildungspraxis begriffen werden.

Es ist in bezug auf die ethische Perspektive nun sicherlich nicht einfach davon auszugehen, daß, wenn man nur meditiere, ein ethisches Verhalten zutage treten würde, denn der Weg muß zuvor – wie deutlich wurde – mit vielen subjektiven Veränderungen und Einstellungsänderungen einhergegangen sein, die auch in *normativen Strukturen* wurzeln. Auf diesem Weg sind schon vor der meditativen Praxis also gewisse ethische Merkmalsveränderungen in identitätstheoretischer Hinsicht vonnöten, und zwar vor allem weil die meditative Praxis sonst keine innere Ausrichtung hätte und auch die für Geistesruhe und Konzentration nötige Disziplin fehlen würde: „Aus diesem Grunde ist auch *Samadhi* – die innere Integration und Ganzwerdung – nicht

---

<sup>292</sup> Ikeda in Ikeda/Derbolav 1988, S. 119.

<sup>293</sup> Keuffer 1991, S. 329.

<sup>294</sup> Vgl. Loy 1988, S. 426. Wenngleich zu betonen ist, daß der Wille (*Cetana*) im Buddhismus durchaus eine wichtige Voraussetzung ist, ethisches Handeln überhaupt zu initiieren und eine Entwicklung einzuleiten, die allerdings über den rationalen Willen hinausgeht.

<sup>295</sup> Spaemann 1994/95, S. 34-37.

möglich ohne Shila, denn Sammlung und Einswerdung können nicht ohne innere Harmonie verwirklicht werden.<sup>296</sup> Diese eher normativen Richtlinien stehen so in einem wechselseitigen Verhältnis zur konkreten Erfahrungspraxis, insofern spezifische (äußere) Verhaltensweisen den pragmatischen Zugang zur Meditation erleichtern, die wiederum die nach außen in die Lebenswelt zu tragende altruistische Motivation aufgrund der Annihilierung egozentrischer Mechanismen zu stärken vermag. *Wit* hebt diesbezüglich hervor, daß buddhistische Ethik in ihrer Doppelspurigkeit von zu verwirklichender Erkenntnis und ethischer Disziplin in erster Linie auf das Hervorbringen eines Verlangens nach einer (auch oben von Pöggeler im Kontext einer „Erziehung nach Auschwitz“ geforderten) „fundamentalen Menschlichkeit“ abzielt:

„Ethische Verhaltensregeln sind aus buddhistischer Sicht nicht weniger – und vor allem auch nicht mehr – als ein Mittel, dieses fundamentale Verlangen in uns zu wecken, es zu stärken und wirksam in unsere Handlungen einfließen zu lassen. Der allgemeine buddhistische Begriff für diese Verhaltensregeln ist *Shila* [...]. Dieser Begriff bezieht sich auf alle Formen von Handlungen, seien diese geistig, verbal oder körperlich [...]. Der Buddhismus kennt Formen des *Shila* für jede dieser drei Arten des Handelns. Legen wir dem Begriff *Shila* die Bedeutung dessen zugrunde, was uns ein Arzt als Medizin verschreibt, können wir ihn auch als ‚Verschreibung‘ übersetzen. Die buddhistischen Verschreibungen sind Rezepte für die Verwirklichung von Erleuchtung und haben daher nicht den Charakter von ethischen Imperativen, sondern von Mitteln zur Unterstützung dieser Verwirklichung.“<sup>297</sup>

Meditation muß begleitet sein von einer durch *Shila* perspektivierten disziplinierten Haltung. Es ist ein aktiver Weg, auf dem viele rational-philosophische, emotionale, motivationale und eben auch ethisch-sittliche Hürden überwunden werden müssen. Der meditative Weg ist keiner des Rückzugs, sondern erfordert er neben geistig-konzentrativen auch intellektuelle Anstrengung für die Gewinnung von Erkenntnis, innere Wahrhaftigkeit<sup>298</sup> und Aufrichtigkeit in bezug auf den eigenen Entwicklungsstand und dessen mögliche Veränderung, Kraft zur mentalen und emotionalen Transformation, Ausdauer für Rückschläge und für die Zeit, die ein Wandel der Persönlichkeit in Anspruch nimmt. Es geht also immer um eine umfassende Entwicklung, welche sich auf die gesamte Triade von *Shila*, *Samadhi* und *Prajna* bezieht. Vor allem die *Bodhisattvaschaft* insgesamt ist von dem Zusammenschluß von sittlicher Eigenverantwortlichkeit (*Shila*, *Paramitas*, *Brahma-Viharas*), die anfangs von einem einfachen Wunsch oder einem Wollen zum mitmenschlichen Handeln initiiert worden sein kann, von philosophischem und psychologischem Studium (*Jnana*, *Prajna*) und Meditation (*Shamatha*, *Vipashyana*, *Samadhi*, *Dhyana*, *Smriti*), welche wiederum auf *Prajna* und vor allem auf *Shila* bzw. auf die altruistisch-soteriologische Motivation (*Bodhicitta*) zurückwirkt, abhängig. *Govinda* beschreibt den Weg des heutigen Menschen zu *Bodhicitta* als die motivationale

---

<sup>296</sup> Govinda 1986, S. 93.

<sup>297</sup> De Wit 2001, S. 179. Ich würde *Shila* eher als Moment von *Moral* verstehen. Der Sinn des *Ethischen* gewinnt sich im Buddhismus m.E. dann daraus, daß *Prajna* die kontingentere *Moral* (als spezifische Verhaltensregeln) transzendiert bzw. ihren heuristischen Charakter offenlegt, aber dennoch eine interpersonale zwischenmenschliche Perspektive (*Karuna*) eröffnet. Das *Ethische* hat so einen übergeordneten, allgemeinen Charakter, auch insofern es mit *Shunyata* (als Form von Erkenntnis) prinzipiell als eine universell erreichbare und intersubjektiv (interkulturell) kommunizierbare Größe verstanden werden kann (zu einer ähnlichen Form der Unterscheidung zwischen Ethik und *Moral* vgl. Oelkers 1992, S. 12-13).

<sup>298</sup> Diese ergibt sich nach Govinda aus der von ihm als *Shila* bezeichneten Harmonie zwischen geistiger Einstellung (Motivation) und Handlung (vgl. Govinda 1986, S. 93).

schen zu *Bodhicitta* als die motivationale Grundlage mahayanischer (Bodhisattva-) Ethik in Anlehnung an die drei Säulen (Ethik, Meditation, Erkenntnis) außerordentlich klar, wenn er schreibt:

„Auf den vorbereitenden Stufen dieses [Bodhisattva-, B.P.P.] Weges, die sowohl die intellektuellen wie die emotionalen Kräfte des Menschen aktivieren, wird er lernen, klares Denken als ordnendes Element des Geistes und als ein sicheres Fundament zu gebrauchen, auf dem sich das intuitive Erleben entfalten kann. Seine Emotionalität wird er in Form vollkommener Hingabe an das Ziel zur Triebkraft seines Strebens machen. Er wird das Denken meistern, indem er dessen Gesetze beherrschen lernt, um dann die Grenzen allen Denkens und Erwägens zu überschreiten und sich klaren, wachen Bewußtseins den leidenden Wesen zuzuwenden. Dann mag eines Tages spontan in ihm Bodhicitta aufleuchten: Es bricht plötzlich in einem Menschen, der offensteht, als ein ganzheitliches, «totales» Ergriffensein vom Leid und der Not aller Wesen durch. Unbedeutend erscheint ihm dann alles persönliche Mißgeschick, alle Qual, aller Schmerz. Nur ein Wunsch erfüllt blitzartig sein Bewußtsein: alle diese Wesen frei und glücklich zu machen. [...]. Wenn etwas in dieser Welt Bodhicitta den Weg bahnen kann, dann ist es allein ein liebevolles, verstehendes Sich-Öffnen und Mitfühlen mit anderen Wesen, das nicht Besitz ergreift noch einen Lohn für sich erstrebt (und sei er noch so subtil) oder sich gar einbildet, «Verdienste zu erwerben»: Ich-freies Handeln mit wachem Bewußtsein aus Liebe, Mitleiden und Mitfreuen mit allen fühlenden Wesen ist allein der Schlüssel dazu. Und wem es gelingt, auch nur ein einziges Wesen selbstlos zu lieben, ohne zu verlangen und das Seine zu suchen, der wird durch diese Liebe zu *einem* Wesen befähigt, *alle* Wesen zu lieben und Bodhicitta in sich zu erzeugen beziehungsweise durchbrechen zu lassen.“<sup>299</sup>

Wenn man gerade angesichts der Vielschichtigkeit buddhistischer Ethik auch nicht davon ausgehen muß, daß Ethik der Weisheit nähersteht als Vernunft<sup>300</sup>, so scheint es meiner Ansicht nach geboten zu sein, die sehr vielfältigen, auch unterschiedlichen Praxen des Buddhismus hinsichtlich der erkenntnistheoretischen und daran anknüpfenden ethischen Momente in Zukunft aus pädagogischer Sicht genauer in Augenschein zu nehmen. Überzeugend ist eine solche Ethik und eine solche ethische Praxis nicht nur weil in ihr der Mut offenbar wird, die Offenheit menschlicher Subjektivität als Verantwortung zu begreifen, das eigene Handeln aktiv auf den anderen auszurichten, sondern hauptsächlich auch, weil das ethische Moment jenseits von „gut“ und „böse“ letztlich an eine unmittelbare Erkenntnispraxis geknüpft ist, die auch als Basis eines (wissenschaftlichen) Diskurses fungieren kann. Diese Praxis gibt dem ethischen Handeln eine motivationale, erkenntnistheoretische und psychologische Basis, insofern der Prozeß zur Einsicht in die Selbstlosigkeit der Person – bei angemessener sittlicher Vorbereitung – aus buddhistischer Sicht mit der Annihilation der intersubjektiven Demarkationen und mit der Reduzierung egozentrischer und Handlungsmuster einhergehen kann. Nicht nur angesichts des alltäglich sich abspielenden Dramas, daß die Menschen sich kriegerisch gegenüberstehen, brauchen wir u.a. auch solche Mittel, um auf allen Ebenen (individuell, sozial, politisch) eine Entwicklung hin zu Verständnis und Solidarität vorantreiben zu können. Ich denke, wir sind gerade aus erziehu-

---

<sup>299</sup> Govinda 1986, S. 137-138. Hervorhebung von Govinda. Hier wird ebenfalls die in Kapitel 5.2 entwickelte Perspektive der Komplementarität von Identität (bzw. Rationalität als Erkenntnismodus von Identität) und Nicht-Identität bzw. (Transrationalität als Erkenntnismodus von Nicht-Identität).

<sup>300</sup> So wie Varela (1994) dies tut.

wissenschaftlicher Sicht verpflichtet, der buddhistischen Antwort auf die ethischen Fragen der Zeit kritisch nachzugehen.

Der Buddhismus legt explizit eine Psychologie und pragmatische Philosophie dar, welche als ein Weg zu einer ethischen Grundhaltung betrachtet werden kann. Dieser muß explizit als *ein Potential neben anderen* verstanden werden, um nicht schon auf dieser sichtenden Ebene gefährlichen Dogmatismen das Wort zu reden. Die Fruchtbarmachung solcher Verständnisse hängt dann m.E. vor allem von einer *komplementären wissenschaftlichen Praxis* ab, die sich kritisch der vielschichtigen rationalen und auch meditativen Möglichkeiten von Erkenntnis und einer damit sinnvoll zu verbindenden ethischen Artikulation anzunähern versucht. Ich persönlich würde in dieser komplementären Perspektive dann für eine Ethik plädieren, die auf Rationalität als ein auf den Konstruktcharakter des Selbst und u.a. auf moralische Begründungsstrukturen (s.u.) gerichtetes Denken *und* eine verkörperte meditativ-kontemplative Einsicht (und eine emotionale Kultivierung, s.u.) sich gründet, was eben für das buddhistische Vorgehen selbst charakteristisch ist. Eine solche Haltung ist heute angesichts der Pluralität von (ethischen) Lebensformen in legitimatorischer Hinsicht natürlich nicht unproblematisch. Der Buddhismus selbst aber erfaßt diese Pluralität in der Lebenswelt und erkennt die Unmöglichkeit, bestimmte Positionen als zu universalisierende im konventionellen Bereich auszuweisen; selbst die Lehren des *Buddha* sind ja letztlich nicht als dogmatische Formeln zu verstehen, sondern der Leere anheimgestellt, wie *Nagarjuna* zeigt.<sup>301</sup> Ich halte es gerade in dieser Perspektive für vertretbar, sich auf argumentative Weise für bestimmte ethische Ziele und Wege einzusetzen, gerade wenn sie nicht blind und dogmatisch gesetzt werden, sondern selbst an eine *dekonstruktive* Erkenntnispraxis gebunden sind, die der Offenheit auf radikale Weise nachzuspüren hilft. *Diese Praxis könnte es letztlich u.a. vielleicht ermöglichen, diese erfahrene und erfahrbare „Offenheit unse- res Selbstverständnisses mit der äußerlichen, wissenschaftlichen Darstellung vom Funktionieren des Geistes“ zu verbinden.*<sup>302</sup> Die Pädagogik befände sich dann – ließen sich einige auf dieses Experiment ein – an der Schnittstelle einer (meditativen) Wissenschaft der Erkenntnis des Geistes und der *pädagogischen* Verantwortung, dieses Wissen für die nachkommenden Generationen auch in ethischer Hinsicht fruchtbar zu machen.

Das schlichte *Denken* über Gut und Böse kann heute keine absolute Basis mehr für ethisch-moralisches Handeln bieten.<sup>303</sup> Der Buddhismus will gerade dieses (auch manchmal in sein Gegenteil umschlagende) Denken bis in seine letzten Wurzeln zurückverfolgen und am Ende überwinden, wenngleich er sich auch rationaler Methoden bedient, um diesen Weg vorzubereiten. In diesem Sinne könnte der Buddhismus als eine „rationale Spiritualität“ (de Wit) bezeichnet werden, insofern er das Denken für dessen Überschreitung in Anschlag zu bringen versucht, dabei aber auch die emotionale, mitfühlende Seite des Menschen nicht vergißt.<sup>304</sup> Diese komplexe Praxis, die gleichsam auch auf eine „Solidarität des Kontingenten“ hinzielt (Bauman),

---

<sup>301</sup> Vgl. Mulamadhyamakakarika 24.

<sup>302</sup> Vgl. Varela 1994, S. 41. Hervorhebung von B.P.P.

<sup>303</sup> Keuffer 1991, S. 330, de Wit 2001, S. 173. Der Buddhismus „denkt“ dann eher im Sinne von heilsam und nicht heilsam, wie gezeigt wurde (vgl. z.B. auch Govinda 1986, S. 96).

<sup>304</sup> Vgl. de Wit 2001, S. 64.

kann und muß vielleicht auch nicht ausschließlich rational gerechtfertigt werden.<sup>305</sup> Die Überprüfung ihrer Tragfähigkeit bedürfte selbst auf wissenschaftlicher Ebene einer veränderten Praxis legitimatorischer Verfahren, welche ihre Kraft dann möglicherweise auch aus verkörperten Einsichten in die unmittelbare Struktur in die individuelle Konstruktion der Wirklichkeit gewinnt und dadurch der Transformationskraft solcher Praxis gewahrt wird. In bezug auf die (wissenschaftliche) Alltagsebene mag die Forderung nach einer solchen ethischen Praxis, die auf transrationale Erfahrungen beruht, allerdings überzogen sein angesichts des Umstandes, daß die Potentiale des Denkens auf vielen Ebenen sicherlich noch gar nicht ausgeschöpft sind. Im Buddhismus ist man sich der Notwendigkeit der Entwicklung des Denkens für jede weitere (ethische) Entwicklung bewußt. Um das Denken auch zugunsten einer ethischen Praxis überwinden zu können, muß es erst einmal etabliert sein:

„Wenn wir unsere begrenzte intellektuelle Haltung überwinden wollen, so müssen wir zunächst einmal unsere Denkfähigkeit und unser Unterscheidungsvermögen voll entwickeln; denn man kann einen Intellekt nicht überwinden, den man nie besessen oder nie beherrscht hat. Denken ist ebenso notwendig für die Überwindung bloßer Gefühlsschwelgerei und geistiger Verworrenheit, wie die Intuition notwendig ist für die Überwindung intellektueller Begrenzungen und begrifflicher Verhaftungen.“<sup>306</sup>

In diesem Sinne wäre man auf dem richtigen Weg, wenn ein mittlerer Weg eingeschlagen würde und die ethischen Probleme unserer Zeit nicht vornehmlich der Vernunft angelastet oder die Möglichkeiten einer mitmenschlichen Praxis ganz der Vernunft überantwortet würden, sondern wenn man das Denken als gültige Basis der dekonstruktiven, kritischen Erkenntnis überhaupt, aber vor allem als Ausgangsbasis auch emotional-leiblicher Entwicklungen anerkennen könnte. Dies ließe sich ganz im buddhistischen Sinne in Zukunft vielleicht durch eine kritische und achtsame Überprüfung im Rahmen einer möglicherweise anvisierten Integration buddhistischer Theorie und Praxis in unsere Bildungspraxis erreichen.

### **5.3.2 Ethik als Einsicht in rationale Begründungsstrukturen: Zur Moralkonzeption Lawrence Kohlbergs**

Ich möchte bezüglich einer (prinzipiell dennoch komplementär ausgerichteten) Abgrenzung zwischen rationalen bzw. willensorientierten einerseits und emotionsbezogenen und kontemplativ-meditativ fundierten Ethik-Konzeptionen andererseits exemplarisch die moralischen Legitimationsversuche von *Kohlberg* heranziehen, auch da er in dem für die Pädagogik bedeutenden

---

<sup>305</sup> Vgl. hierzu auch Kapitel 4.2.3.4.

<sup>306</sup> Govinda 1986, S. 81. Auch der Dalai Lama betont (im Gespräche mit Michael von Brück) die Wichtigkeit einer auf Mitmenschlichkeit und Zukunft gerichteten Vernunft: „Wir müssen uns mehr auf den gesunden Menschenverstand und die Vernunft besinnen. Sehen Sie, wenn ich sage, dass es wichtig ist, ein gütiges Herz zu entwickeln, so beinhaltet das nicht notwendigerweise eine religiöse Lehre. Ich glaube, es ist möglich auch ohne Religion ein mitmenschliches Herz herauszubilden. Vernunft und logisches Denken können allen Menschen den angemessenen Weg weisen, um die Dinge zu verändern“ (Dalai Lama in von Brück 1999, S. 236). Problematisch ist es, wenn die Praxis der Vernunft entkoppelt wird von ethischen Motivationen. Im Buddhismus laufen rationale, ethische und kontemplative Entwicklungen parallel. Der Dalai Lama hebt in ethischer Hinsicht insbesondere die Kultivierung des Gefühls einer grundlegenden Mitmenschlichkeit (vgl. vor allem Dalai Lama 2003. Vgl. Ikeda 2002).

*Habermasschen* Identitätsansatz eine konstitutive Rolle einnimmt. *Kohlbergs* Ansatz ist auf ein breites rationalistisches Fundament gegründet, insofern universale moralische Begründungsstrukturen postuliert werden, die das Gerechtigkeitsdenken bzw. das Verhalten und Urteilen in sozio-moralischen Konflikten auf Seiten der Subjekte beeinflussen und determinieren sollen. *Kohlbergs* Theorie kann diesbezüglich als eine moderne Version des Kategorischen Imperativs *Kants* verstanden werden<sup>307</sup>, wobei er dabei einer liberalen (vorurteilslos, freiheitlich), rationalen, insbesondere aber einer formalistischen und deontologischen Tradition folgt, die, von *Kant* ausgehend, im großen und ganzen auch von *John Rawls* und *Jürgen Habermas* weitergetragen wurde.<sup>308</sup> Eine solche Prinzipienmoral ist wesentlich an Werten wie Freiheit und Gleichheit ausgerichtet, also an Prinzipien, die in Einklang stehen mit dem Postulat der liberalen Moralphilosophie, „moralische Prinzipien seien letzten Endes Prinzipien der Gerechtigkeit.“<sup>309</sup> Insbesondere das Gerechtigkeitsprinzip soll *Kohlbergs* Modell zufolge auf sechs bzw. sieben Stufen unterschiedliche strukturspezifische Qualität annehmen<sup>310</sup>, wobei es in der gesamten (moralischen) Entwicklung maßgebend ist und sich in immer ausgeprägterer Weise ausformt.<sup>311</sup> Die teilweise empirisch nachgewiesenen Strukturen bzw. die höchste (nicht nachgewiesene) universalisierte rationale Begründungsstruktur werden dann ebenfalls „im Versuch der rationalen Rekonstruktion der Ontogenese des Gerechtigkeitsdenkens“ in rationaler Weise als angemessener und besser zu legitimieren versucht.<sup>312</sup> Sein Stufenkonzept der moralischen Entwicklung gründet sich so gänzlich auf die Vorstellung einer kulturunabhängigen invarianten Sequenz von Stufen des moralischen Urteilens, die in einer idealen universalistischen Prinzipienmoral (Stufe 6) kulminiert.<sup>313</sup> Sie ist für *Kohlberg* die angemessenste Form des Gerechtigkeitsprinzips, wobei er die sechste Stufe als normativ-ethische Annahme von eher formalen meta-ethischen Annahmen trennt.<sup>314</sup> Die sechste Stufe wird hiernach nur für *philosophisch* begründbar gehalten und unterscheidet sich deshalb von der Ebene der psychologischen Empirie hinsichtlich der Möglichkeit

---

<sup>307</sup> Vgl. Nunner-Winkler 1987, S. 21, und Vgl. Kohlberg 1987, S. 31. Im Sinne *Kants*: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“ (vgl. *Kant-W* Bd. 7 (Kritik der praktischen Vernunft), S. 140).

<sup>308</sup> Vgl. Kohlberg 1987, S. 31.

<sup>309</sup> Kohlberg 1987, S. 32.

<sup>310</sup> Kohlberg geht u.a. noch von A- und B-Unterstufen aus, wobei die B-Unterstufe u.a. eine stabilere Sozialperspektive und z.B. eine explizitere Orientierung zum Wert des Lebens hin bedeutet (vgl. z.B. Kohlberg 1997, S. 145, 210, 278).

<sup>311</sup> Auf Stufe 1 (prä-konventionelle Stufe) bedeutet Gerechtigkeit z.B. die Bestrafung der „Bösen“ (Auge um Auge...); auf 2 (prä-konventionell) besteht sie im Austausch von Gefälligkeiten und basiert auf Fairneß; auf 3 und 4 (konventionelle Stufe) besteht sie im „gut sein“ und Behandeln der bedeutungsvollen anderen (Bezugsgruppe, soziales System) gemäß der ihnen gegenüber übernommenen Pflichten; auf 5 (post-konventionelle Stufe) werden Regeln und Gesetze entlang der erkannten und praktizierten Reversibilität von Standpunkten rational, auf einen Konsens zielend, ermittelt und einzuhalten versucht, wobei z.B. aber individuelles Leben und Freiheit schon den (als relativ erfaßten, aber sinnvoll erscheinenden) gesellschaftlichen Kontrakten übergeordnet werden; auf 6 (post-kon) erscheint Gerechtigkeit als universales Prinzip, das unabhängig von geltenden Normen (wenn diese gegen diese Prinzipien verstoßen) zum Einsatz gebracht werden soll. Gerecht ist hier, was z.B. allein mit dem universalisierbaren individuellen Recht auf Leben oder mit der Würde des einzelnen vereinbar ist (vgl. hierzu Kohlberg 1997, S. 128-132).

<sup>312</sup> Vgl. Kohlberg 1997, S. 304, auch 309, 315. Die jeweiligen Moralvorstellungen und Rechtfertigungsargumente konnten anhand von Konfliktgeschichten, die Heranwachsenden unterschiedlichen Alters präsentiert wurden, eruiert werden. Beispielsweise gab es Längsschnittstudien in Chicago (30 Jahre), in der Türkei (10 Jahre) und in Israel (10 Jahre) (vgl. Kohlberg 1987, S. 28).

<sup>313</sup> Vgl. Kohlberg 1997, S. 30-31.

<sup>314</sup> Vgl. Kohlberg 1997, S. 225.

ihrer Legitimierbarkeit. Letztere Ebene, die sich durch die Charakterisierung immer differenzierter werdender, aufsteigender psychologischer Stufen auszeichnet, legt nach *Kohlberg* die normative Behauptung des Gerechtigkeitsprinzips zwar nahe, kann sie aber nicht beweisen. Philosophisch-ethische Annahmen durchdringen somit das psychologische Konstrukt *Kohlbergs* bzw. besteht nach *Kohlberg* ein Arbeitsverhältnis zwischen empirischer Psychologie und normativer Philosophie, was er mit *Habermas* die Komplementaritätsthese nennt.<sup>315</sup> Wichtig ist hier nun, daß *Kohlbergs* Bemühung um eine rational konstituierte Moral und Ethik insbesondere seit der Aufklärung überhaupt im westlichen Denken verankert sind und u.a. dazu führen kann, daß das Gefühl überhaupt aus dem Bereich ethischer Konzepte verbannt wird. *Kohlberg* anerkennt zwar den Affekt als Faktor im moralischen Handeln, versteht auch diesen aber vor allem durch kognitive Prozesse vermittelt:

„Während die Gefühlstheorie die rationale Komponente des moralischen Urteils ganz ausklammert, wird mit unserem Kognitivismus-Postulat tatsächlich aber, anders als bei Kants Rationalismus, der Affekt als integraler Bestandteil des moralischen Urteilens oder Gerechtigkeitsdenkens nicht geleugnet. Unsere Theorie erkennt (an), daß Gemütsbewegungen eine Rolle spielen, wenn an die Achtung vor der Menschenwürde appelliert oder für zwischenmenschliche Anteilnahme und Verantwortlichkeit eingetreten wird. Affekt wird in unserer Theorie *aber immer als durch kognitive Prozesse – wie etwa Rollenübernahme – vermittelt oder strukturiert angesehen*. Ein solcher kognitiv strukturierter Affekt kann sich dann als Mitgefühl für das Opfer, als Empörung gegenüber dem Ausbeuter und/oder als Engagement für andere und Übernahme von Verantwortung äußern.“<sup>316</sup>

Das Problem einer solchen Aussage sehe ich nun weniger in der Frage, ob und in welcher Weise Kognition und Emotion<sup>317</sup> verbunden sind, als eher in der Konsequenz, die eine hauptsächliche Fokussierung auf kognitive und damit wie bei *Kohlberg* rationale Entwicklungsprozesse fordert, nämlich daß auch in der pädagogischen Praxis vor allem die Entwicklung kognitiver, rationaler Vermögen in den Blick genommen wird und eine leiblich-emotionale Fokussierung, die sicherlich, wie ja der Buddhismus zeigt, auch auf kognitive bzw. auf *Erkenntnis*prozesse (z.B. im Gewahren der Unbeständigkeit) zurückwirkt, im Mittelpunkt steht. Schaut man sich eine darauf angelegte Umsetzung der Moraltheorie an, wird diese Annahme plausibel. Wie oben schon deutlich wurde, geht *Kohlberg* davon aus, daß es universelle menschliche Strukturen oder Prinzipien gibt, die sich in einer invarianten Sequenz entwickeln. Die Unterschiede, die sich in bezug auf die Grundstrukturen moralischen Urteilens feststellen lassen, sind nach *Kohlberg* somit Unterschiede zwischen den jeweiligen Entwicklungsniveaus.<sup>318</sup> Legte man diese Vorstellung einmal zugrunde, so wäre es dem Lehrer möglich, unter Bezug auf die Kenntnis dieser Stufen und somit des „soziokognitiven“ Entwicklungsstandes<sup>319</sup> durch gezielte *argumentativ-philosophische Stimulierung* den Schüler auf die nächst höhere Stufe zu begleiten, wobei zu betonen ist, daß die Prinzipien des moralischen Urteilens für *Kohlberg* nicht unmittelbar gelehrt werden können.

---

<sup>315</sup> Vgl. Kohlberg 1997, S. 236-237, 370-371.

<sup>316</sup> Kohlberg 1997, S. 331-332. Hervorhebung von B.P.P.

<sup>317</sup> Vgl. hierzu Goleman 2003, S. 283.

<sup>318</sup> Vgl. Kohlberg/Turiel 1978, S. 47.

<sup>319</sup> Vgl. Nunner-Winkler 1987, S. 23.

Bestenfalls scheint es möglich zu sein, „das Kind anzuregen, Moralkonflikte eingehend zu reflektieren und auf einer höheren Stufe aufzulösen.“<sup>320</sup> Hierbei wäre es sinnvoll und wünschenswert, wenn der Lehrer auf einem möglichst hohen Niveau argumentiert, zumindest eine Stufe über der des Schülers steht. Es wäre insgesamt somit wichtig, daß der Lehrer das Denken des Kindes der richtigen Stufe zuordnet, er entwicklungsgerechte Denkanstöße gibt, die zur nächst höheren Stufe führen, und daß er den Fokus auf *Begründungen* richtet.<sup>321</sup> Ebenso wie bei dem Ansatz der Wertklärung gehe es bei dem kognitiv-entwicklungspsychologischen darum, über Werte und über ihre Begründungsstrukturen aufzuklären, nur mit dem Unterschied, daß sich letzterer nicht in einem Relativismus erschöpfe, sondern eine Möglichkeit biete, moralische Entwicklung zielgerichtet (möglichst bis zur 6. Stufe)<sup>322</sup> zu fördern. Überdies geht *Kohlberg* davon aus, daß jegliche Indoktrination durch diesen auf moralische Begründung gestützten Entwicklungsansatz zu umgehen sei, und zwar aus folgenden Gründen: (1) Veränderungen, die durch die Stimulation erzielt würden, bezögen sich mehr auf die Struktur (die Form) des Urteils als auf die spezifischen Überzeugungen (den Inhalt). (2) Aufgrund der Tatsache, daß die Schüler einer Klasse auf unterschiedlichen Niveaus argumentierten, könne jedem gemäß seinem Entwicklungsniveau geholfen werden; es gebe somit kein gemeinsames „Schnittmuster“. (3) Die Meinung des Lehrers bliebe letztlich im Hintergrund. (4) Der Schüler würde ermutigt, seinen eigenen Standpunkt in Absetzung von den anderen philosophisch zu begründen. So sei die Angemessenheit seiner Begründung nicht so sehr eine Sache der Übereinstimmung mit der Gruppe, sondern beziehe sich eher auf die *philosophische Plausibilisierbarkeit* als solche.<sup>323</sup> Für *Kohlberg* hat dieser Ansatz somit konkretere Ziele als die Wertklärung, auch weil „er sich in der Werteerziehung auf das beschränkt, was moralisch ist, spezifischer gesagt: auf die Gerechtigkeit.“<sup>324</sup>

An dieser Stelle sei nochmals betont, was oben schon angesprochen wurde: *Kohlberg* geht davon aus, daß die Stufen universelle Gültigkeit haben. Die Entwicklung kulminiert seines Erachtens in der höchsten Stufe moralischer *Urteilsfähigkeit*, die unter anderem eben durch ein ausgeprägtes Gerechtigkeitsempfinden des Individuums geprägt ist.<sup>325</sup> So liegt es für ihn auch nahe, Gerechtigkeit, die es rational zu konstituieren gilt, schlechthin zum Erziehungsziel ersten Ranges zu erklären<sup>326</sup>, wenngleich er – auch aufgrund einiger Kritik – einräumt, daß auch andere Konzeption zur Erklärung moralischen Handelns von Bedeutung sein könnten.<sup>327</sup> Er verwahrt sich überdies auch gegen die Auffassung, moralische Erziehung (z.B. mißverstanden als religiöse Erziehung), verletze die Rechte und die Freiheit der Individuen, da sie seiner Meinung nach nicht behandelt werden dürfe wie eine Sache des privaten Glaubens.<sup>328</sup> So besteht für *Kohlberg* auch ein direkter Zusammenhang zwischen Demokratie und Erziehung, nämlich insofern – so

---

<sup>320</sup> Kohlberg/Turiel 1978, S. 75.

<sup>321</sup> Vgl. Kohlberg/Turiel 1978, S. 67.

<sup>322</sup> Vgl. Kohlberg/Turiel 1978, S. 48.

<sup>323</sup> Vgl. Kohlberg 1987, S. 35.

<sup>324</sup> Kohlberg 1987, S. 35.

<sup>325</sup> Vgl. Kohlberg/Turiel 1978, S. 38.

<sup>326</sup> Vgl. Kohlberg 1987, S. 36.

<sup>327</sup> Vgl. Kohlberg 1997, S. 355.

<sup>328</sup> Vgl. Kohlberg/Turiel 1978, S.50.

verstehe ich ihn – , als die auf argumentative Begründung basierenden moralischen Urteile überhaupt ein demokratisches, nämlich diskursives Vermögen bilden.<sup>329</sup> Es ist abschließend zu betonen, daß diese Theorie nicht nur abstrakten Bemühungen geschuldet blieb, sondern daß *Kohlberg* aktiv versuchte, die Reformierung von Schulen (just community) und Gefängnissen entlang seiner Modelle praktisch voranzutreiben.<sup>330</sup> Hierbei stand immer ein zentrales Anliegen im Vordergrund, nämlich den Wirksamkeits- und Einflußspielraum und in eins damit die Fähigkeit der Individuen, demokratische, bzw. gerechte Entscheidung autonom und vernunftbeflissen treffen zu können, uneingeschränkt zu vergrößern.

So attraktiv dieses Modell auch erscheinen mag, andere, nicht-rationale, leiblich-emotionale Kriterien, die bei ethisch-moralischen Handlungen zum Tragen kommen können und bildungsrelevant wären, bleiben hier weitgehend unberücksichtigt, wiewohl *Kohlberg*, wie im zweiten Kapitel erläutert, eine transrationale, nicht-duale Entwicklungsperspektive andeutet, die im Buddhismus auf leiblich-emotionale Momente gegründet ist. Wir haben es bei *Kohlberg* insbesondere mit *Urteilen* darüber zu tun, was ethisch angemessen ist oder nicht. Ist ein Urteil ausgesprochen, gilt es diesem entsprechend pflichtgemäß zu handeln. Ebenso bleibt auch die *Habermassche* Diskursethik, die an die *Kohlbergesche* Gerechtigkeitstheorie anlehnt, ein insbesondere rationales Projekt, das seine ethische Legitimität aus der Annahme einer in der Sprache angelegten Gerechtigkeitsstruktur gewinnt, die in der (impliziten) Erhebung und Akzeptanz spezifischer Geltungsansprüche letztlich als *ideale Sprechsituation* aufscheinen soll.<sup>331</sup> Auch im Diskurs, wenn er entlang zu erfüllender Bedingung (Herrschaftsfreiheit, egalitäre Reziprozität, Verzicht auf Autoritätsansprüche, argumentative Rede) eröffnet wird, werden von den Gesprächspartnern unterschiedliche Prinzipien aufrecht zu erhalten und argumentativ zu verteidigen versucht, bis ein *sprachlicher Konsens* erzielt werden kann. Auch hier müssen die Interaktionspartner gemäß individueller und diskursspezifischer Handlungsprinzipien pflichtgemäß handeln und argumentieren. Im Gegensatz zu solchen Ethikkonzeptionen, die an universalistische rationale Prinzipien zurückgebunden sind, gibt es nun jene Ethikkonzeptionen, die eher auf die Kraft (des u.a. bei Merleau-Ponty hervorgehobenen) *impliziten Wissens* über ethisches Handeln setzen bzw. die auch emotionale Aspekte als zu kultivierende Handlungsdeterminanten miteinbeziehen. *Charles Taylor* macht diesen Unterschied deutlich, wenn er schreibt:

„In der heutigen Moralphilosophie vor allem der englischsprachigen Welt (aber nicht nur dort) wird die Betrachtung des Moralischen derart eng gefaßt, daß einige der entscheidenden Zusammenhänge [...] in den Begriffen dieser Philosophie unverständlich sind. Was in dieser Moralphilosophie tendenziell im Mittelpunkt steht, ist nicht die Frage, welches Dasein gut ist, sondern die Frage, welches Tun richtig ist; es geht nicht um die Bestimmung des Wesens des guten Lebens, sondern um die des *Inhalts der Pflicht*. Diese Philosophie hat keinen begrifflichen Platz

---

<sup>329</sup> Vgl. Kohlberg 1987, S. 38.

<sup>330</sup> Vgl. Kohlberg 1987, S. 35-43, vgl. Nunner-Winkler 1987, S. 24, vgl. Franzen 1994, S. 315. Zur Erläuterung der gerechten Gemeinschaftsschule vgl. Higgins 1987, S. 54-72. Zu den Grenzen und Möglichkeiten Kohlbergs Theorie und Praxis in den deutschen Schulen vgl. Oser 1987, S. 44-53. Brumlik hält Kohlbergs Modell in legitimatorischer Hinsicht zu den wenigen Ansätzen, die ethisch-moralische Erziehung überhaupt von einer rational begründbaren Grundlage aus möglich machen (vgl. Brumlik 1992, S. 8).

<sup>331</sup> Der Eintritt in einen Diskurs bedeutet so, daß die „Beteiligten einzig durch die Kraft des besseren Argumentes zu einem zwanglosen Konsens über strittige Geltungsansprüche gelangen“ (Habermas 1995, S. 343-344).

übrig für eine Vorstellung, wonach das Gute als *Gegenstand unserer Liebe oder Bindung* gilt bzw. [...] als bevorzugter Richtpunkt der Aufmerksamkeit oder des Willens.<sup>332</sup>

Hier werden zwei wichtige Punkte angesprochen, die auf eine andere Bestimmungsform ethischer Handlung verweisen: es gibt (1.) eine auf das leiblich-emotionale *Gefühl* gegründete Ethik, welche (2.) eng an den Ausdruck des *Willens* bzw. des Wollens (im Buddhismus *Cetana*) gebunden ist. Das Gefühl, das in leiblichen Strukturen verankert ist, kann in der hier anvisierten Perspektive als komplementärer Gegenpart des Denkens begriffen werden, und zwar vor allem insofern im Buddhismus das Denken die Kultivierung des Emotion motivieren kann. Wenngleich *Taylor* hier durch die Betonung der Emotion einen Aspekt anspricht, der buddhistischer Ethik hinsichtlich der Kultivierung eines altruistischen Gefühls nahesteht, so unterscheidet er sich durch den Versuch, zu bestimmen, was „gut“ ist, letztlich von dieser Ethik, die am Ende des Weges jenseits ethischer Konzepte und Vorstellungen von einem begrifflich bestimmbareren Wesen des „Guten“ und des „Bösen“ verortet ist. Dennoch gibt es ja im *Mahayana*-Buddhismus auf der relativen Ebene Richtlinien über das „gute“ Leben, das dann aber eben darüber hinausführen muß, jenseits von jeglicher Konzeptualisierung. *Taylor*s Unterscheidung ermöglicht in jedem Fall zunächst eine Abgrenzung von rationalistischen Konzepten. *Wit* beschreibt, warum sich zunächst eine Gefühlsethik und eine rationalistische (Pflicht-) Ethik zumindest aus rationalistischer Sicht auszuschließen scheinen:

„Rationalisten sind der Ansicht, eine Ethik auf dem Fundament eines universellen menschlichen Verlangens anstatt der Ratio führe uns – bevor wir uns versehen – zurück in die Romantik, in der Gefühl die Basis von Moral ist und die tatsächlich nicht viel Gutes hervorgebracht hat, wie die Geschichte zeigt. Rationalisten sind daher auch sehr empfindlich, wenn es um den Stellenwert des Gefühls in der Verankerung des Sittlichkeit geht. Das Wort ‚Gefühl‘ löst bei ihnen negative Gefühle aus, denn Gefühle sind aus ihrer Sicht fast per Definition irrational und als Basis für Moral gefährlich. Diese Auffassung ist möglicherweise ein Erbe der christlichen Tradition, die seit Jahrhunderten das Gefühl als etwas Negatives definiert und mit ‚Leidenschaften‘ und *Daimonen* identifiziert hat.“<sup>333</sup>

Aus der Sicht einer Gefühlsethik liegt umgekehrt ein Problem rationalistischer Ethiken darin, daß immer eine zu überbrückende Kluft zwischen dem Urteil und dem daraus potentiell resultierenden Handeln besteht; ein Problem dessen sich auch *Kohlberg* bewußt ist.<sup>334</sup> Es ließe sich fragen, ob rationalistische Ethiken deshalb diese Spannung zwischen Urteil und faktischem Handeln implizieren, weil die rationale Motivation gewissermaßen von den leiblichen Strukturen entkoppelt sind und somit auch eine Verweigerung des Handeln vielleicht leichter möglich ist, als wenn ein unmittelbarer, spontaner emotionaler Handlungsimpuls in einer spezifischen Situation dieses Handeln motiviert. *Varela* formuliert diesbezüglich eine für dieses Kapitel wichtige Prämisse:

---

<sup>332</sup> Taylor 1996, S. 15. Hervorhebung von B.P.P.

<sup>333</sup> De Wit 2001, S. 176.

<sup>334</sup> Vgl. z.B. Kohlberg 1997, S. 492.

„Der entscheidende Punkt ist die Unterscheidung zwischen absichtlichen und absichtslosen Handlungen, und was diese Unterscheidung bedeutet. Von unserem gewöhnlichen Standpunkt aus scheint es absurd, auf Absichten verzichten zu wollen. Aber wie wir bereits dargelegt haben, besteht ein Großteil unseres Lebens in Wirklichkeit ohnehin aus absichtslosen Handlungen wie Ankleiden, Essen und, wichtiger noch, einem protoethischen Verhalten der Rücksichtnahme auf andere. Unter absichtslosem Tun wäre demnach ein zielloses oder rein spontanes Tun zu verstehen. Gemeint sind damit Handlungen, die im Laufe eines langen Lernprozesses durch angemessene Ausdehnung und Achtsamkeit zu leiblichem Verhalten geworden sind.“<sup>435</sup>

Hier wird ist nun ein wesentliches Charakteristikum der buddhistischen meditativen Tradition nicht nur hinsichtlich einer ethischen Perspektive, sondern auch hinsichtlich einer epistemologischen Haltung angesprochen: in letzter Konsequenz leitet sich das hier fokussierte Handeln aus einer *spontanen, nicht-intentionalen und auch non-dualen Motivation* ab.<sup>436</sup> Im folgenden möchte ich mich dieser Perspektive und vor allem dem hier angesprochenen leiblich-emotionalen Aspekt weiter annähern. Bei der Erörterung buddhistischer Psychologie wurde schon gezeigt, daß rationale Prozesse – auch hinsichtlich eines bewußten, absichtsvollen ethischen Wandels in der Persönlichkeit – durchaus von großer Bedeutung sind, allerdings auch, daß letztlich das entkörperte Denken und Urteilen (Manas) nur *ein* Aspekt im psycho-physischen Identitätsgefüge und auch hinsichtlich einer ethischen Perspektive darstellt. Die Möglichkeit von ethischem Wachstum gründet sich ja schon im Frühbuddhismus in den Lehren *Buddhas* auf den leiblich zu realisierenden Umstand, daß Identität ein transitorisches nicht-substantielles, fließendes Konstrukt ist, und auf einer praktisch-meditativen Haltung, die durch eine Öffnung konzeptueller Zuschreibungen begünstigt wird.<sup>437</sup> Dieser leiblich-emotionalen transitorischen Perspektive möchte ich im weiteren zunächst über einen Vergleich mit einem bedeutenden europäischen Mitleidskonzept nachgehen.

### 5.3.3 Die Mitleidsethik Schopenhauers und buddhistische Ethik

Eine Ethik, die auf ein Gefühl, auf Mitleid bzw. Mitgefühl (Karuna) gegründet ist, ist auch in der deutschen Philosophie nicht unthematisiert gewesen.<sup>438</sup> *Schopenhauer*, der sich wie kaum ein anderer deutscher Philosoph mit den damals zur Verfügung stehenden hinduistischen Lehren und den Lehren des Buddhismus auseinandersetzte und der seine Philosophie von diesen Lehren ermöglicht sieht<sup>439</sup>, nimmt entlang der Zurückweisung der Pflichtethik *Kants* in der deutschen Philosophie eine unvergleichlich positive Haltung zum Mitleides-Konzept ein; er macht es zum tragenden aktiven Prinzip seiner Ethik und nimmt dabei – trotz deutlicher metaphysischer Tend-

---

<sup>435</sup> Varela 1994, S. 40. Das heißt aber, wie betont, nicht, daß in bezug auf ethisches Handeln anfangs der Wille oder der Wunsch keine Rolle spielt. Er ist im Buddhismus der Ausgangspunkt, der zum Wandel, zur Spontaneität hinführen kann.

<sup>436</sup> Zum Aspekt der Nondualität in bezug auf das Denken und (ethische) Handeln vgl. Loy 1988.

<sup>437</sup> Hier noch einmal: „Weil es aber auch nicht einmal so viel an einem Persönlichkeitsgebilde gibt, das unvergänglich ist, beständig, ewig, unveränderlich, [...], deshalb ist es ersichtlich, daß dieser heiliger Wandel gelebt werden kann zur völligen Versiegung des Leidens“ (Samyuttanikaya 22, 96, 16).

<sup>438</sup> Mit der Rolle des Mitleids in der Philosophie hat sich Gramer auf eine Vernunft und Mitleid synthetisierenden Weise in seiner Dissertation auseinandergesetzt (vgl. Gramer 2000).

<sup>439</sup> Vgl. zum Einfluß des Buddhismus auf Schopenhauers Lehre vgl. vor allem von Glasenapp 1960, Mistry 1983, Son 2001.

denzen – letztlich eine dem *Mahayana* vergleichbare negative Haltung zu ihrer Fundierung ein, weshalb er hier kurz behandelt werden soll. Ähnlich wie im Buddhismus stellt *Schopenhauer*, der wie *Merleau-Ponty* dem Leib (als Objektivation, Ausdruck des Willens) einen besonderen erkenntnistheoretischen Status u.a. jenseits objektiver Bestimmbarkeit zuspricht<sup>340</sup>, die menschliche „Triebfeder“ Egoismus (und auch Bosheit als zweite Triebfeder) und Mitleiden antagonistisch gegenüber; wo das eine ist kann das andere nicht sein. Mitleid wird bei *Schopenhauer* als ein natürliches universelles Gefühl menschlicher Existenz bestimmt.<sup>341</sup> In *Schopenhauers* Mitleidsethik ist vor allem das Prinzip des *Austauschs des Selbst mit den anderen* von grundlegender Bedeutung. Im folgenden Zitat wird auch eine Kernfrage angesprochen, die in der buddhistischen Lehre, wie deutlich wurde und noch weiter deutlich wird, auf spezifische Weise thematisiert wird:

„Wenn nun aber meine Handlung ganz allein des Anderen wegen geschehn soll; so muß sein Wohl und Wehe unmittelbar mein Motiv sein: so wie bei allen anderen Handlungen das meinige es ist. Dies bringt unser Problem auf einen engeren Ausdruck, nämlich diesen: wie ist es irgend möglich, daß das Wohl und Wehe eines Anderen, unmittelbar, d.h. ganz so wie sonst nur mein eigenes, meinen Willen bewege, also direkt mein Motiv werde, und sogar es bisweilen in dem Grade werde, daß ich demselben mein eigens Wohl und Wehe, diese sonst alleinige Quelle meiner Motive, mehr oder weniger nachsetze? – Offenbar nur dadurch, daß jener *Andere der letzte Zweck meines Willens wird*, ganz so wie sonst ich selbst es bin: also dadurch, daß ich ganz unmittelbar sein Wohl will und sein Wehe nicht will, so unmittelbar, wie sonst nur das meinige. Dies aber setzt nothwendig voraus, daß ich bei seinem Wehe als solchem geradezu mit leide, sein Wehe fühle, wie sonst nur meines, und deshalb sein Wohl unmittelbar will, wie sonst nur meines. Dies erfordert aber, daß ich auf irgend eine Weise mit ihm identificirt sei, d.h. *daß jeder gänzliche Unterschied zwischen mir und jenem anderen, auf welchem gerade mein Egoismus beruht, wenigstens in einem gewissen Grade aufgehoben sei.*“<sup>342</sup>

Für *Schopenhauer*, der ja u.a. vom Buddhismus stark beeinflusst wurde und mit ihm u.a. auch das Dasein als grundsätzlich leidvoll einstuft, ist das durch die Reduzierung der Egozentrik konstituierbare Mitleid (im Gegensatz zu Kohlberg) die „Basis aller freien Gerechtigkeit und aller ächten Menschenliebe“, es ist ähnlich auch für *Schopenhauer* das „alltägliche Phänomen des

---

<sup>340</sup> „Dem Subjekt des Erkennens, welches durch seine Identität mit dem Leibe als Individuum auftritt, ist dieser Leib auf zwei ganz verschiedene Weisen gegeben: ein Mal als Vorstellung in verständiger Anschauung, als Objekt unter Objekten, und den Gesetzen dieser unterworfen; sodann aber auch zugleich auf eine ganz andere Weise, nämlich als jenes Jedem unmittelbar Bekannte, welches das Wort Wille bezeichnet. Jeder wahre Akt seines Willens ist sofort und unausbleiblich auch eine Bewegung seines Leibes: er kann den Akt nicht wirklich wollen, ohne zugleich wahrzunehmen, daß er als Bewegung des Leibes erscheint. Der Willensakt und die Aktion des Leibes sind nicht zwei objektiv erkannte verschiedene Zustände, die das Band der Kausalität verknüpft, stehn nicht im Verhältnis der Ursache und Wirkung; sondern sie sind Eines und das Selbe [...]“ (*Schopenhauer-ZA Bd. 1 (Die Welt als Wille und Vorstellung I, § 18)*, S. 143. Hier wird m.E. auch die bei *Merleau-Ponty* aufscheinende Einheit von Intention und Vollzug angesprochen). Im Gegensatz zur trennenden Vorstellung des Leibes als Objekt kann sich der Mensch in der Erfahrung des Leibes des Willens unmittelbar bewußt werden: „Der Leib ist für ihn der methodische Ausgangspunkt der Welterschließung“ (*Son 2000*, S. 27). Die Wendung zur leiblichen Erfahrung spielt demnach auch für *Schopenhauer* eine zentrale Rolle, wobei hier u.a. bedeutsam ist, daß die *leibliche Erkenntnis* des Willens als Selbsterkenntnis die Basis für das Mitleid ist (s.u.).

<sup>341</sup> *Schopenhauer 1979*, S. 110-111 (*Grundlage der Moral § 17*).

<sup>342</sup> *Schopenhauer 1979*, S. 105-106 (*Grundlage der Moral § 16*). Hervorhebungen von B.P.P. Alle folgenden Zitat sind diesem Paragraphen entnommen.

Mitleids“, und alle anderen Handlungen haben für ihn keinen moralischen Wert. Die Quelle moralischen Handelns ist für *Schopenhauer* die Identifikation mit dem anderen, die eben von der Auslöschung des Persönlichkeitsglaubens bzw. des begehrenden Willens abhängt. Nun ist sich *Schopenhauer* dabei der Grenze einer vollständigen Identifikation prinzipiell bewußt, da wir eben nicht gänzlich „in der Haut des Andern“ stecken.<sup>343</sup> Die Realisation des Austauschs muß für *Schopenhauer* in der Vorstellung von dem anderen in unseren Köpfen bzw. der auf ihn bezogenen Erkenntnis stattfinden, so daß die Trennung von Identität und Nicht-Identität, von Ich und Nicht-Ich so weit wie möglich aufgehoben werden kann:

„Wir sehn, in jedem Vorgang, die Scheidewand, welche [...] Wesen von Wesen durchaus trennt, aufgehoben und das Nicht-Ich gewissermaßen zum Ich geworden.“<sup>344</sup>

Von Bedeutung ist weiterhin, daß die Ethik *Schopenhauers* eine *aktive* ist, die wie im Buddhismus die willentliche Hinwendung zum anderen impliziert.<sup>345</sup> Dies ist wiederum an eine *erkenntnistheoretische* Dimension geknüpft ist, insofern das Leiden zunächst als ein universales Daseinsmerkmal erkannt werden soll. Die Erkenntnis des fremden Leidens motiviert also die Liebe bzw. das Mitleid:

„Was daher auch Güte, Liebe und Edelmuth für Andere thun, ist immer nur Linderung ihrer Leiden, und folglich ist, was sie bewegen kann zu guten Thaten und Werken der Liebe, immer nur die Erkenntniß des fremden Leidens, aus dem eigenen unmittelbar verständlich und diesem gleichgesetzt. Hieraus aber ergiebt sich, daß die reine Liebe (agapê, caritas) ihrer Natur nach Mitleid ist; das Leiden, welches sie lindert, mag nun ein großes oder ein kleines, wohin jeder unbefriedigte Wunsch gehört, seyn.“<sup>346</sup>

Der erkenntnistheoretische Aspekt bezieht sich aber auch – und dies weist auf die bedeutungsvollste Parallele hin – auf das Durchschauen des *principii individuationis*, der isolierten Individualität, die *Schopenhauer* vor allem als die dem Raum und der Zeit zugrundeliegende Vielheit der Dinge und Wesen deutet und die er damit von dem integrativen *Willen* als Ding an sich, der allem zugrunde liegt und der in seiner leibhaften, nicht-abstrakten Erkenntnis mit den Leidenden verbindet, trennt:

„Denn Jenem, der die Werke der Liebe übt, ist der Schleier der Maja durchsichtig geworden, und die Täuschung des principii individuationis hat ihn verlassen. Sich, sein Selbst, seinen Willen erkennt er in jedem Wesen, folglich auch in dem Leidenden. Die Verkehrtheit ist von ihm gewichen, mit welcher der Wille zum Leben, sich selbst verkennend, hier in Einem Individuo flüchtige, gauklerische Wollüste genießt, und dafür dort in einem andern leidet und darbt, und so Qual verhängt und Qual duldet, nicht erkennend, daß er, wie Thyestes, sein eigenes Fleisch gierig verzehrt, und dann hier jammert über unverschuldetes Leid und dort frevelt ohne Scheu vor der Nemesis, immer und immer nur weil er sich selbst verkennt in der fremden Erscheinung, und daher die ewige Gerechtigkeit

---

<sup>343</sup> Vgl. hierzu auch Son 2000, S. 82.

<sup>344</sup> Schopenhauer 1979, S. 106 (Grundlage der Moral § 16, vgl. auch § 22).

<sup>345</sup> Vgl. hierzu Gramer 2000, S. 85-87.

<sup>346</sup> Schopenhauer-ZA Bd. 2 (Welt als Wille und Vorstellung I, § 67), S. 465-466.

nicht wahrnimmt, befangen im *principio individuationis*, also überhaupt in jener Erkenntnißart, welche der Satz vom Grunde beherrscht. *Von diesem Wahn und Blendwerk der Maja geheilt seyn, und Werke der Liebe üben, ist Eins*. Letzteres ist aber unausbleibliches Symptom jener Erkenntniß.<sup>347</sup>

In dieser Haltung sind auf dem ersten Blick wichtige Parallelen zur buddhistischen Ethik festzustellen. Insbesondere die Komplementarität des Aspekts von dem erkenntnisbegleiteten Aussetzen der Illusion des Identitätsglaubens und so der Illusion (voneinander getrennter) individueller Wesen und einem daraus resultierenden bzw. mit ihm identischen Mitleid und der aus Mitleid resultierenden Menschenliebe und Gerechtigkeit. Bei näherem Hinsehen werden aber entlang des spezifischen Erlösungsweges *Schopenhauers* durchaus Differenzen zum Buddhismus deutlich. Eine Schwierigkeit *Schopenhauerscher* Philosophie besteht nun in bezug auf den für die *Schopenhauersche* Philosophie grundlegenden Willen, der nämlich bei *Schopenhauer* zu einigen, etwas paradoxen Implikationen führt.<sup>348</sup> Zum einen ist der Wille als ein richtungsloser und blind fungierender die begierdevolle Ursache für das menschliche, insbesondere leidhafte Leben, wobei es gilt, diesen *begehrenden* Willen mit der Illusion der vereinzelt personalen Identität im „Nichtwollen“ zu negieren: es gilt demnach einzusehen, daß das, „was jetzt das Phänomen der Welt hervorbringt, auch fähig seyn müsse, dieses nicht zu thun, mithin in Ruhe zu verbleiben [...]“.<sup>349</sup> Die Überwindung des illusionären Charakters des personalen Identitätsprinzips und die Beherrschung des Begehrens (Lobha) oder des Durstes (Trishna) sind zunächst einmal mit *Schopenhauers* Willenverneinung und der damit verbundenen Durchschauung des *principii individuationis* zu vereinbaren.<sup>350</sup> Vor allem *Upadana*, das Ergreifen, identifiziert *Schopenhauer* selbst mit dem Willen zum Leben.<sup>351</sup>

Andererseits versteht *Schopenhauer* nun aber den Willen als einen Willen *an sich*, als ein dem Intellekt (und auch dem Leiblichen) übergeordnetes, *nicht-zerstörbares universales, feststehendes Prinzip der Einheit alles Existierenden*: „Der Wille, als das Ding an sich, macht das innere, wahre und unzerstörbare Wesen des Menschen aus.“<sup>352</sup> Der Wille kann also gar nicht ausgelöscht werden, vielmehr muß dieser zwecks der Überwindung des Leidens zunächst *unmittelbar* erkannt werden, um ihn zur Ruhe zu bringen: „Die Erkenntniß des Willens im Selbstbewußtseyn ist demnach keine Anschauung desselben, sondern ein ganz unmittelbares Innewerden seiner successiven Regungen“<sup>353</sup> Der Wille als Begehren bzw. das Subjekt kann demnach als ein *wollendes* unmittelbar erfahren werden. Obwohl der Wille in der dessen Erkenntnis beruhigt werden soll, bewertet *Schopenhauer* den Willen selbst aber eben als An-sich-Sein, also u.a. auch hinsichtlich seiner prinzipiellen Unstillbarkeit als beständig und unüber-

---

<sup>347</sup> Schopenhauer-ZA Bd. 2 (Welt als Wille und Vorstellung I, § 66), S. 462-463. Hervorhebung von B.P.P. Dieser Vorgang der Einheit von Selbst und anderem bleibt für Schopenhauer allerdings ein undurchsichtiger, es ist für ihn das „große Mysterium der Ethik“ (Schopenhauer 1979, S. 106 (Grundlage der Moral § 16), das nicht willentlich herbeigeführt werden kann, wiewohl für ihn Tugenden, die nicht allein zur Erlösung führen, und so auch das Wohl des anderen selbst durch das Mitleid gewollt werden müssen, wie oben sichtbar wurde (vgl. hierzu auch Son 2000, S. 88).

<sup>348</sup> Zu den unterschiedlichen Perspektiven des Willens vgl. Mistry 1983, S. 81, Gramer 2000, S. 86, Son 2000, S. 25-37.

<sup>349</sup> Schopenhauer 1988, S. 278 (Parerga und Paralipomena § 161).

<sup>350</sup> Vgl. von Glasenapp 1960, S. 92 und Mistry 1983, S. 84.

<sup>351</sup> Vgl. hierzu Glasenapp 1960, S. 92, Son 2000, S. 225.

<sup>352</sup> Vgl. Schopenhauer-ZA Bd. 3 (Die Welt als Wille und Vorstellung II, Kapitel 19), S. 234.

<sup>353</sup> Schopenhauer-ZA Bd. 3 (Die Welt als Wille und Vorstellung II, Kapitel 20), S. 289.

windbar. Es kann dann letztlich nur um eine „Freiheit vom Wollen“ gehen.<sup>354</sup> Der Wille selbst kann nie befriedigt und so annulliert werden, denn „solange wir Subjekt des Wollens sind, wird uns nimmermehr dauerndes Glück, noch Ruhe.“<sup>355</sup> Diese *Freiheit vom Wollen* und die Durchleuchtung der Illusion der Persönlichkeit hängen allerdings ab von dem „*Wollen* des Mitleids.“<sup>356</sup> Das tätige und *gewollte* Mitleid sind also Bedingung der Möglichkeit für diese Erkenntnis und die Freiheit. Umgekehrt ist das Mitleid und die Aufdeckung des *principii individuationis* paradoxerweise gleichzeitig aber bedingt durch die *Aushebelung des Willens* – , der wiederum paradoxerweise als ein Ding an sich ja letztlich unaufhebbar, nur erkennbar bleibt und dadurch zu beruhigen sein soll. Wie noch weiter betont wird, ist es gerade auch im Buddhismus so, daß der Wille (Cetana) gewissermaßen einen Prozeß in Gang setzt, der am Ende auch den Ausgangspunkt, nämlich das fungierende, objektivierte Ich (Atman), das Denken (Manas) und den Willen (Cetana), hinsichtlich ihrer vermeintlichen Dinghaftigkeit durch die Erkenntnis von *Shunyata* unterminieren soll (s.u.); diese Unterminierung ist aber dort eben gerade nur möglich, weil keine Substanz auffindbar ist.

Insbesondere mit der Verdinglichung des Willens wird trotz dieser Parallele nun bei *Schopenhauer* eine durch die hinduistische *Brahman*-Theorie inspirierte, aus buddhistischer und vor allem *mahayanischer* Sicht aber gänzlich unzulässige Trennung zwischen empirischer Welt und dem Ding, dem Willen an sich und vor allem eine ebenso gänzlich unzulässige Überhöhung dieses Willens-Prinzips als „philosophischer Wahrheit“<sup>357</sup> bzw. eine unzulässige Postulierung einer universalen Wesenheit (Svabhava) vollzogen. In dieser Haltung arbeitet er also dann – wenngleich der Wille aufgrund der negativen Implikationen (z.B. Leid, Anhaftung, Gier) auch aus *Schopenhauers* Sicht nicht uneingeschränkt mit dem erlösenden *Brahman* zu vereinbaren wäre<sup>358</sup> – deutlich der *Atman*-Vorstellung zu, die aber aus buddhistischer Sicht mit der Vorstellung eines unvergänglichen, überzeitlichen Subjekts des Erkennens abgelehnt werden muß.<sup>359</sup> Die Vorstellung eines wie auch immer gearteten Menschenwesens bleibt aber für *Schopenhauer* allem Anschein nach gerade das Ziel, das sogar *nach der totalen Überwindung des Willens gleichsam als Grundlage des Individuationsprinzips aufscheinen soll*. In bezug auf eine auch bei *Schopenhauer* anvisierte Subjekt-Objekt-Trennung aufhebende Transzendenzerfahrung, die *Schopenhauer* neben der Askese, des Mitleidens und der Philosophie auch an die Erfahrung der Genialität als Quelle des Ästhetischen koppelt, wird die Vorstellung eines festen Subjektgrundes (Atman) als Ergebnis einer Ich-Überwindung deutlich:

„Demnach ist Genialität die Fähigkeit, sich rein anschauend zu verhalten, sich in die Anschauung zu verlieren und die Erkenntniß, welche ursprünglich nur zum Dienste des Willens daist, diesem Dienste zu entziehen, d.h. sein In-

---

<sup>354</sup> Vgl. Mistry 1983, S. 84.

<sup>355</sup> Schopenhauer-ZA Bd. 1 (Die Welt als Wille und Vorstellung I, § 38), S. 252.

<sup>356</sup> Gramer 2000, S. 86. Hervorhebung von Gramer.

<sup>357</sup> Schopenhauer-ZA Bd. 1 (Die Welt als Wille und Vorstellung I, §18), S. 146.

<sup>358</sup> Vgl. Mistry 1983, S. 81.

<sup>359</sup> Vgl. Mistry 1983, S. 82.

teresse, sein Wollen, seine Zwecke, ganz aus den Augen zu lassen, sonach seiner Persönlichkeit sich auf eine Zeit völlig zu entäußern, *um als rein erkennendes Subjekt, klares Weltauge, übrig zu bleiben.*<sup>360</sup>

Nicht nur der zu beruhigende Wille, sondern auch das übrigbleibende, willenlose Subjekt der Erkenntnis wird so Gegenständlich gefaßt bzw. als ein überzeitliches Agens verstanden. An anderer Stelle wird es im Verhältnis zur Überwindung des Willens noch prägnanter als substantielle Grundlage aller „erkennenden Wesen“ ausgesprochen:

„Denn in dem Augenblicke, wo wir, vom Wollen losgerissen, uns dem reinen willenlosen Erkennen hingeeben haben, sind wir gleichsam in eine andere Welt getreten, wo Alles, was unsern Willen bewegt und dadurch uns so heftig erschüttert, nicht mehr ist. Jenes Freiwerden der Erkenntniß hebt uns aus dem Allen eben so sehr und ganz heraus, wie der Schlaf und der Traum: Glück und Unglück sind verschwunden: wir sind nicht mehr das Individuum, es ist vergessen, sondern nur noch *reines Subjekt der Erkenntniß*: wir sind nur noch da als das eine Weltauge, was aus allen erkennenden Wesen blickt, *im Menschen allein aber völlig frei vom Dienste des Willens werden kann*, wodurch aller Unterschied der Individualität so gänzlich verschwindet [...].“<sup>361</sup>

Bezüglich des Dualismus zwischen dem leidhaften und zurückzuweisenden Empirischen und dem zu suchenden Transzendenten ist weiterhin hervorzuheben, daß im Buddhismus gerade die empirische Welt den (ethischen) Ausgangspunkt und in ihrer Durchdringung den Zielpunkt der philosophischen und meditativen Analyse darstellt. Das, was die empirische Welt bestimmt, bestimmt deshalb im *Mahayana* auch das Absolute selbst, nämlich die Leerheit, und „gerade sie (die Leerheit) bildet den mittleren Weg“<sup>362</sup>, jenseits von extremen Anschauungen. Fernerhin könnte insbesondere mit *Nagarjuna* der Einwand erhoben, daß es gemäß dem mittleren Weg auch nicht um die dann von *Schopenhauer* angestrebte und streng metaphysisch verfochtene völlige Auslöschung der Persönlichkeit bzw. des Willens gehen kann; was aufgrund der Leerheit aus buddhistischer Sicht schon gar nicht möglich wäre: etwas (wesenhaft) Nicht-Existentes wie personale Identität kann gar nicht negiert werden, „Nicht-Identität“ (hier als totale Annihilation) fällt also mit der Identität.<sup>363</sup> Ein (metaphysisches) Zurückweisen des Ich oder des Willens wäre insbesondere im Mittelweg-Buddhismus wieder nur ein Extrem, das dem Vernichtungsglauben, also einer einseitigen *Vorstellung* (*Vikalpa*) das Wort reden würde.<sup>364</sup> *Nagarjuna* zeigt ja in der Zurückweisung der *Sautrantika*- und der *Sarvastivadin*-Lehren, daß weder die Vorstellung von „ist“ noch „ist nicht“ der Wirklichkeit gerecht wird und daß es nicht (wie in einigen Schulen des frühen Buddhismus) um die extreme Zurückweisung des *Atman* gehen kann: Es *gibt* ein Subjekt des Erkennens, dieses ist aber (wie auch sein Wille) eben abhängig entstanden

---

<sup>360</sup> Schopenhauer-ZA Bd. 1 (Die Welt als Wille und Vorstellung I, § 36), S. 240. Hervorhebung von B.P.P. Vgl. auch Mistry 1983, S. 86.

<sup>361</sup> Schopenhauer-ZA Bd. 1 (Die Welt als Wille und Vorstellung I, § 38), S. 254. Hervorhebung von B.P.P. Es bleibt demnach das reine Subjekt nach der Beruhigung des Willens übrig.

<sup>362</sup> *Mulamadhyamakakarika* 24.18.

<sup>363</sup> Und auch in bezug auf das Nirvana wurde gezeigt, daß Nirvana weder Sein noch Nicht-Sein, noch beides, noch keines von beiden ist. Es geht um das Aufgeben jeglicher *anhaltender Positionen*, weniger um die explizite Auslöschung eines subjektiven Seins überhaupt, was die Standpunktlosigkeit des Buddha oder Nagarjunas bezüglich der Frage des Seinsstatus im Nirvana zum Ausdruck bringt.

<sup>364</sup> Vgl. Mistry 1983, S. 82.

und somit Leerheit. Es geht also z.B. bei *Nagarjuna*, wie gezeigt, vordergründig weniger um die Zerstörung des *Atman*, (auch nicht bezüglich des Erwachten, des So-Gegangenen (Tathagata)<sup>365</sup>, sondern vielmehr um die *umfassende Unterminierung des Anhaftens und aller Vorstellungen*; was daraus für den Erleber folgt, bleibt unbestimmbar, Leerheit. Wäre überdies hingegen einer solchen Leerheits-Auffassung, die sich auf die Unaussprechlichkeit, aber auch auf den ontologischen Status von Dingen bezieht, der Wille oder das (reine) Subjekt selbst wie bei *Schopenhauer* unzerstörbar, so könnten beide gar nicht überwunden werden; gerade die Nichtsubstantialität ermöglicht gemäß der *Anatman*-Lehre die Überwindung des Begehrens (Lobha), des Leidens (Duhkha) und des *egozentrischen* Selbst.<sup>366</sup> Im Gegensatz zu *Schopenhauer* haben personale Identität und Wille als Ausdruck des individuellen Selbst, wenngleich substantiell nicht vorhanden, im Buddhismus eine wichtige Bedeutung. Wenn bei *Schopenhauer* der Wille als Begehren aufgrund seines inhärenten Wesens selbst nicht aufgehoben werden kann und damit bei ihm auch eine willentliche Anstrengbarkeit der Erlösung unmöglich erscheint, wird in der buddhistischen Lehre – und dies ist wiederum auch bedeutsam für das weitere Voranschreiten – die Möglichkeit individueller Willensfreiheit als Ausdruck eines auf konventioneller Ebene für notwendig erachteten Subjekts in bezug auf das letztendliche Erlösungsziel positiver bewertet. Die Erlösung steht demgegenüber bei *Schopenhauer* gänzlich außerhalb der Möglichkeiten des Subjekts und muß daher als *Gnadenwirkung* verstanden werden.<sup>367</sup>

„Diese seine Aufhebung ist es, welche Asmus, [...] als die »katholische, transscendentale Veränderung« bezeichnet und anstaunt: eben sie ist auch Dasjenige, was in der Christlichen Kirche, sehr treffend, die Wiedergeburt, und die Erkenntniß, aus der sie hervorgeht, Das, was die Gnadenwirkung genannt wurde.“<sup>368</sup>

Es ist zweifellos zu betonen, daß auch im Buddhismus wie bei *Schopenhauer* die Willensfreiheit prinzipiell als eingeschränkt betrachtet bzw. zurückgewiesen wird, „weil der Mensch vermöge des einfachen Wunsches nicht ein anderer werden kann.“<sup>369</sup> Gerade im Kontext des Postulats des Entstehens in Abhängigkeit, das von der wechselseitigen Beeinflussung aller mentalen und physischen Momente ausgeht, kann nicht von Willensfreiheit (noch nicht einmal von der Idee der Willensfreiheit) gesprochen werden<sup>370</sup>, und vor allem die *Anatman*-Lehre unterminiert ja das Subjekt eines solchen freien Willens. Allerdings wurde auch deutlich, daß der Buddhismus von der prinzipiellen Möglichkeit der Kultivierung des Charakters ausgeht und somit auch von der Möglichkeit, durch das Denken (*Manas*) auf der konventionellen Ebene positiv auf diese Ent-

---

<sup>365</sup> „Wer abhängig von anderem existiert, der muß ohne Atman sein. Wie aber könnte einer, der ohne Atman ist, der Tathagata sein?“ (Mulamadhyamakakarika 22.3). Er ist letztlich undefinierbar, nämlich leer (vgl. auch Weber-Bosamer/Brack 1997, S. 66-68, 80-81).

<sup>366</sup> So schreibt von Glasenapp zurecht, daß sich das „Vorhandensein einer zur Ruhe hinzielenden Tendenz bei einer Lehre, für welche der Wille das Ding an sich ist, schwerer begründen läßt als in einer Dogmatik, welche das Dasein als das gesetzmäßige Zusammenwirken von entstehenden und wieder vergehenden Einzelkräften ansieht“ (von Glasenapp 1960, S. 95). Im Buddhismus dringt man in den Willen ein, nicht um seine Wesenhaftigkeit, sondern sein Leerheit zu erkennen; dies im Buddhismus der Weg zur Befreiung.

<sup>367</sup> Vgl. Mistry 1983, S. 84-89, Son 2001, S. 318.

<sup>368</sup> Schopenhauer-ZA Bd. 2 (Welt als Wille und Vorstellung I, § 70), S. 498.

<sup>369</sup> Mistry 1983, S. 85.

<sup>370</sup> Vgl. auch Son 2000, S. 251.

wicklung einzuwirken, um so Erlösung bzw. letztlich Aufhebung jedes spezifischen Charakters erlangen zu können: „Die vergangenen karmas bedingen und begrenzen zwar die Willenstätigkeit, die dennoch schöpferisch und verwandelnd wirken kann. [...]. Je stärker der Wille [auch hinsichtlich der Durchsetzung von Shila, von Sittlichkeit, B.P.P.], desto dauerhafter die Veränderung.“<sup>371</sup> Es läßt sich in dieser Hinsicht also nicht leugnen, daß sich die Aussagen des Buddha an

„freie Subjekte richten. Demnach wäre jener Willensakt als frei zu erachten, in dem sich der [Mensch, B.P.P.] dazu entschließt, die Praxis einzuüben, die ihm die von Buddha postulierte Einsicht vermitteln soll. Ferner würde ein solcher Willensakt ein *Subjekt des Handelns* implizieren, insofern es ein »Ich« ist, daß sich da entscheidet, sich auf den von Buddha vorgezeichneten Weg zu machen.“<sup>372</sup>

Eine Paradoxie stellt sich dann in gewisser Weise, wie oben schon angedeutet, wenn sich im Buddhismus das Ich samt Denken und Willen auf den Weg macht, um sich selbst zu überwinden. Die Auflösung dieses vermeintlichen Widerspruchs scheint in dem Umstand auf, daß sich das Ich zwar aufmacht, das Ich letztlich aber nicht durch das *Ich* selbst fallengelassen wird. Es lernt vielmehr, obwohl der ursprüngliche Impuls zur Wandlung vom Ich ausging, die Ich-Illusion im Laufe der Entwicklung durch immer konsequenteres *Loslassen* von allen Willensimpulsen letztendlich zu überwinden.<sup>373</sup> Es geht also ähnlich wie für *Schopenhauer*, wenn auch unter anderen nicht-substantiellen Vorzeichen, letztlich um eine Freiheit vom Wollen bzw. insbesondere im Buddhismus um eine (nicht-dualistische) Freiheit vom Handlungsmotiv.<sup>374</sup> In dieser Perspektive wird das (ethische) Handeln überhaupt zu einem Nicht-Handeln, da kein intentionales Subjekt mehr bestehen bleibt. Für den Buddhismus, aber auch für *Schopenhauer* ist nur ein *grundloses, nicht-intentionales Tun*, das nicht zweckrational auf den anderen einwirkt, ein Tun, das Mitmenschlichkeit und Leidfreiheit in der Überwindung der interpersonalen Trennung hervorbringen kann: „Nur grundloses Tun ist *leidfreies* Tun.“<sup>375</sup> Trotz dieser Parallelen unterscheidet sich der *Schopenhauersche* Ansatz allerdings eben dadurch vom buddhistischen, daß *Schopenhauer* die Freiheit letztlich in einem Willen sucht, der als ein totalistisches und monistisches Seins- bzw. Identitäts-Prinzip erscheint: „des Menschen Wille [ist] sein eigentliches Selbst, der wahre Kern seines Wesens [...]“<sup>376</sup> Durch die Hypostasierung eines solchen Subjekts bliebe die konsequente Aufhebung der Trennung von Welt und Mensch dann aus buddhistischer Perspektive ein nicht zu vollendendes Projekt.

So, wie nun die Ansichten vor allem über den ontologischen Status des Willens, aber auch über die Möglichkeit aktiv zu initiierender Wandlungen auseinanderlaufen, so läßt sich auch *Schopenhauers* deutlich pessimistische Haltung zum Leiden bzw. die Überbetonung der radika-

---

<sup>371</sup> Mistry 1983, S. 85.

<sup>372</sup> Son 2000, S. 262. Hervorhebung von B.P.P. Das persönliche willensbeflissene Ich, das Schopenhauer so vehement zurückweist, ist also im Buddhismus als aktiver Ausgangspunkt wichtig für den Erlösungsweg, wengleich in beiden Systemen der Egozentrismus und die Dualität im einzelnen aufgehoben werden soll.

<sup>373</sup> Vgl. Ayya Khema 1988, S. 103.

<sup>374</sup> Vgl. Son 2000, S. 258-259.

<sup>375</sup> Son 2000, S. 37. Hervorhebung von Son.

<sup>376</sup> Schopenhauer 1978, S. 56.

len Vernichtung und Verneinung der subjektiven Existenz bzw. des Willens zum Leben nicht mit dem mittleren Weg des *Buddha* und *Nagarjuna* vereinbaren. *Buddhas* Charakter war zwar von großem Ernst geprägt, dennoch gab er sich aber nicht dem Nihilismus und dem Pessimismus hin: „Seine Einsicht ist durchwegs von dem Gefühl der Freundschaft, der Heiterkeit und des Vertrauens getragen.“<sup>377</sup> Eine weitere Grenze besteht wohl ganz allgemein schon in dem Verständnis vom buddhistischen Mitleiden, das bei *Schopenhauer* in einer demgegenüber verengten Weise gebraucht wird, insofern sich dieses – wenn es auch so scheint – nicht aus einer kontemplativ-meditativen Erfahrung schöpft, sondern aus rein philosophischen Überlegungen ableitet.<sup>378</sup> Für *Dumoulin* ist allerdings auch die *philosophische* Ethikbegründung im Buddhismus nicht besonders tragfähig, da sich der Widerspruch ergebe, daß die Wesen leer seien, ihnen aber geholfen werden solle.<sup>379</sup> Diese philosophische Zweideutigkeit ist nicht von der Hand zu weisen, allerdings gründet sich buddhistische Ethik – was auch *Dumoulin* herausarbeitet – auf mehrere Säulen, so daß sogar die Erfahrung der Leerheit durch eine angemessene ethisch-sittliche Perspektivierung (Shila) – auch entlang des Umstandes, daß eine Erfahrung der Leerheit mit der (wenn auch möglicherweise unaperspektivierten) Reduktion egozentrischer emotionaler und mentaler Muster einhergeht – diesem philosophischen Mangel begegnen kann. Weiterhin läßt fragen, ob es sich wirklich um einen Mangel handelt, wenn das Problem der Notwendigkeit der Hinwendung zum leeren anderen explizit in der Philosophie des *Mahayana* behandelt wird und, wie gezeigt wurde, in der Einführung der zwei Wahrheiten eine Beantwortung erfährt, insofern der *Bodhisattva* zwar in der Einsicht der Leerheit lebt, aber weiterhin auf der konventionellen Ebene handeln soll. Weiterhin läßt sich das Leerheitsprinzip ja auch für den anderen in Anschlag bringen, wie unten mit *Shantideva* gezeigt wird. Und wie ja schon mit *Gäng* unterstrichen wurde, läßt sich sagen, daß umgekehrt aus der Anerkennung der „realen“ Existenzweise der anderen eben nicht die zwingende Verpflichtung folgt, ihr Leiden zu mindern.

Ohne die hier angesprochenen Fragen erschöpfend beantworten zu können, läßt sich trotz aller Unterschiedlichkeit in jedem Fall konstatieren, daß in der Ethik *Schopenhauers* wesentliche Aspekte angesprochen werden, die auch für die buddhistische Ethik bestimmend sind. Ähnlich wie im frühen Buddhismus führt auch für *Schopenhauer* der Weg zur Erlösung und zur mitfühlenden Hinwendung über die Überwindung des anhaftenden Willens zum Leben, der u.a. eben mit der buddhistischen Kategorie des Durstes (Tanha/Trishna) bzw. Begierde zum Leben (Lobha) oder auch mit dem Ergreifen (Upadana) als Folge des Durstes vergleichbar ist, der als achttes Glied in der Kette des *Entstehens in Abhängigkeit* (Pratitya-Samutpada) bestimmt wurde<sup>380</sup>, wengleich die Erlösung selbst ein Gnadenakt bleibt. Ebenso äußert sich *Schopenhauer*

<sup>377</sup> Mistry 1983, S. 89.

<sup>378</sup> Auf das Moment der meditativen Erfahrung der Vernetztheit mit den Wesen wurde ja schon an vielen Stellen hingewiesen. Darüber hinaus reduziert Schopenhauer die Ethik hauptsächlich auf das Gefühl des Mitleidens und nicht wie der Buddhismus auch auf z.B. auch auf Mitfreude (Mudita), da er glaubt, daß Mitfreude eine weniger starke Kraft ist, weil Freude als solche nur auf der Empfindung der *Negation* eines Mangels beruhe und nicht auf einem aktuellen positiven Gefühl einer Entbehrung, eines Leidens (Schopenhauer 1979, S. 108 (Grundlage der Moral § 16). Auf die Grenze der Vergleichbarkeit zwischen Schopenhauers und buddhistischem Verständnis des Mitleidens verweist auch Dumoulin (1991, S. 95).

<sup>379</sup> Vgl. Dumoulin 1991, S. 102-102.

<sup>380</sup> „Diese Identität [zwischen den Wesen, B.P.P.] ist aber eigentlich nur im Zustande der Verneinung des Willens (Nirwana) vorhanden, da seine Bejahung (Sansara) die Erscheinung desselben in der Vielheit zur Form hat. Bejahung des Willens zum

trotz der spürbaren metaphysischen Haltung letztlich in einer Weise, die mit dem *Shunyata*-Gedanken, der u.a. auf die Nicht-Artikulierbarkeit des Absoluten verweist, korrespondiert. Er gesteht zu, daß seine auf ihrem „Gipfelpunkte“ angelangte Erlösungslehre einen „negativen Charakter“ annimmt:

„Sie kann hier nämlich nur von Dem reden, was verneint, aufgegeben wird: was dafür aber gewonnen, ergriffen wird, ist sie genöthigt [...] als Nichts zu bezeichnen, und kann bloß den Trost hinzufügen, daß es nur ein relatives, kein absolutes Nichts sei. Denn, wenn etwas nichts ist von allen Dem, was wir kennen; so ist es allerdings für uns überhaupt nichts. Dennoch folgt hieraus noch nicht, daß es absolut nichts sei, daß es nämlich auch von jedem möglichen Standpunkt aus und in jedem möglichen Sinne nichts seyn müsse; sondern nur, daß wir auf eine völlig negative Erkenntniß desselben beschränkt sind; welches sehr wohl an der Beschränkung unsers Standpunkts liegen kann.“<sup>381</sup>

In besondere Weise bildet aber gerade die eingangs angesprochene und auch bei *Schopenhauer* von der Einsicht in die Illusion einer separaten personalen Identität abhängige aktive, willensabhängige mitleidende Haltung einen wesentlichen Vergleichspunkt zwischen dem Buddhismus und *Schopenhauers* Philosophie. „*Verletzte niemanden; hilf allen, soweit du kannst*“<sup>382</sup>, diese Worte *Schopenhauers*, die nicht im Sinne des kategorischen Imperativs, eines Sollens, zu verstehen sind, sondern im besten Falle als unmittelbarer Ausdruck der Überwindung des Schleiers des individuellen und abgetrennten Seins, bringen den im folgenden weiter zu diskutierenden Grundgedanken buddhistischer Ethik prägnant zum Ausdruck. Im folgenden geht es dabei auch um einen Aspekt, der bei *Schopenhauer*, wie angedeutet, allerdings nicht zum tragenden (soteriologischen) Grundgedanken gehört: die Möglichkeit von individuell initiiertem (auf Befreiung gerichteten) Wandel durch den auf konventioneller Ebene, wenn auch eingeschränkt wirkenden Willen (*Cetana*).

#### **5.3.4 Transitorität als theoretische und praktische Voraussetzung von (ethischer) Wandlung**

„Transitorische Identität“ ist eine Bezeichnung, die in neueren psychologischen und sozialwissenschaftlichen Untersuchungen den „Prozeßcharakter des modernen Selbst“ zum Thema hat.<sup>383</sup> Bei *Straub* und *Renn* beispielsweise ist mit dieser Kategorie auch ein mittlerer Weg zwischen einer zwanghaften Sich-Selbst-Gleichheit und der Möglichkeit angesprochen, Identität als einen lockeren Bezugspunkt, als Aspiration personaler Entwicklungsprozesse zu begreifen:

---

Leben, Erscheinungswelt, Diversität aller Wesen, Individualität, Egoismus, Haß, Bosheit entspringen aus einer Wurzel; und eben so andererseits Welt des Dinges an sich, Identität aller Wesen, Gerechtigkeit, Menschenliebe, Verneinung des Willens zum Leben“ (vgl. *Schopenhauer-ZA* Bd. 4 (Die Welt als Wille und Vorstellung II, Kapitel 48), S. 713-714).

<sup>381</sup> *Schopenhauer-ZA* Bd. 4 (Die Welt als Wille und Vorstellung II, Kapitel 48), S. 716.

<sup>382</sup> *Schopenhauer* 1979, S. 35 (Grundlage der Moral § 6). Hervorhebung von B.P.P.

<sup>383</sup> Vgl. z.B. Alheit 1996, vor allem aber *Straub/Renn* 2002.

„Der Verdacht ist berechtigt, dass im Zeichen der vollständigen Sich-Selbst-Gleichheit der Person eine zwanghafte Verleugnung und gewaltsame Verdrängung des Selbstentzugs, der Uneinholbarkeit der Person und der Heterogenität und Kontingenz des Daseins und seiner Kontexte, über die die Person nicht verfügen kann (und auch nicht verfügen können wollen sollte), eingerichtet wird. / Ungeachtet dessen hat der Identitätsbegriff dennoch seine Verdienste und weiterhin seine Funktion als das Explikat normativer Ansprüche, deren Implikationen es verdienen, in einer Revision des Identitätsbegriffs angemessen artikuliert zu werden. Eine solche Revision erweitert den Begriff gegenüber der falschen Vorstellung einer möglichen und zu fordernden gegenwärtigen Selbstgleichheit der Person mit sich. Identität als Desiderat erscheint in dieser Revision als Fluchtpunkt der Bewegung des Selbstverhältnisses, nicht mehr als faktisch realisierbarer Abschluß dieser Bewegung, sondern als notwendig kontrafaktische, aber realiter wirkungsvolle Aspiration.“<sup>384</sup>

Mit dem Begriff der transitorischen Identität wollen die Autoren die Momente der „Beweglichkeit, der Zeit, des Handelns und der sozialen Prägung jener notorisch vorläufigen, immer noch ausstehenden, aufgegebenen Identität“<sup>385</sup> hinweisen. Identität wird so als eine Bewegung begriffen, als eine unsubstantielle narrative legitime Zielartikulation, die sich immer wieder entlang kontingenter und historischer intersubjektiver Kommunikationsprozesse behaupten muß. Es geht nun nicht darum, diese Theorien im einzelnen zu erörtern, aber schon auf den ersten Blick fällt auf, daß (wie Benz etwas allgemein betont), ein solches wissenschaftliches Verständnis von Identität nicht mit der buddhistischen Beschreibung der menschlichen Persönlichkeit konfligiert. Im Buddhismus ist man sich der Fragmentarität (die dennoch eine relative Einheit findet), der Prozeßhaftigkeit von Identität auf der leiblichen, emotionalen und geistig-narrativen Ebene voll bewußt.<sup>386</sup> Ebenso ist man aber der Bedeutung von Identität als ein – wenn auch hinsichtlich der meisten durch egozentrische Impulse hervorgerufenen Ziele zum Scheitern verurteiltes, weil leidhaftes – lebensweltliches und praktisch notwendiges Projekt gewahr, vor allem gerade deshalb, da hier die *willentliche* Entscheidung des Subjekts über den Beginn eines Entwicklungsprozesses getroffen werden kann, der in letzter Konsequenz zur Beendigung zumindest Reduzierung physischen und psychischen Leidens führen könnte. Wenn der Buddhismus auch gemäß dem *Karma*-Prinzip von einem Zusammenhang zwischen Taten und daraus resultierenden Ergebnissen und Umständen ausgeht und dadurch die Bedingtheit des handelnden Subjekts betont, so unterstellt er doch, daß der einzelne – im besten Falle aufgrund der direkten Einsicht in die Wesenslosigkeit und ohne die Willensfreiheit als philosophisches Problem zu erörtern – im Rahmen seiner Fähigkeiten und gesellschaftlichen Umstände die Möglichkeit hat, positiv auf sein Leben im Sinne einer Reduzierung von emotionalem und geistigen Leid (auch des anderen) und einer mitmenschlichen Praxis einzuwirken. Obschon die willentliche Basis vielleicht schmal ist, ist sie auf der konventionellen Ebene der einzige Ausgangspunkt für eine positive Wandlung:

---

<sup>384</sup> Renn/Straub 2002, S. 12. Hier ist ein Absatz mit „/“<sup>384</sup> markiert worden.

<sup>385</sup> Vgl. Renn/Straub 2002, S. 13.

<sup>386</sup> Und das schon seit über zwei Jahrtausenden.

„Der freie Wille ist nur ein kleiner Lichtfunke in der Dunkelheit des Schicksals, und dennoch ist dieser winzige Funke mit seinem rebellischen «Nein» gegen alles, was sich ihm in den Weg stellt, Anfang und Ursprung all dessen, was schließlich unser Leben und unserer Welt umwälzen wird.“<sup>387</sup>

Interessant ist, daß *Merleau-Ponty*, der wie auch der Buddhismus die Kontingenz der nicht von einem Telos geleiteten Geschichte erfaßt, m.E. in einem ähnlichen Sinne diesen winzigen Funken anerkennt, indem er trotz dieser geschichtlichen Kontingenz ein gewisses Voranschreiten nicht zurückweist. Er geht davon aus, daß

„alle menschlichen Bezüge [...] – nun abgesehen von Stagnation oder Rückschlägen – heranreifen [können], ihre schlechten Erfahrungen in Lehren umwandeln, die Wahrheit der Vergangenheit in die Gegenwart aufnehmen, bestimmte störende Rätsel wegräumen, d.h., sie können sich selbst zur Klarheit bringen.“<sup>388</sup>

Ebenso wie nun der Wille als zumindest relative Kraft (da alles Leerheit ist) im Buddhismus akzeptiert wird, ist die Identitätsebene jene (relative) Ebene, auf der die anderen Subjekte hinsichtlich eines auf Mitgefühl und Mitmenschlichkeit angelegten Handelns in den Blick kommen müssen. Die Kontingenz, Prozessualität und Transitorität dieser Ebene – verstanden als eine Bewegung und kontinuierlicher Übergang – ist im Buddhismus philosophisch und psychologisch allgegenwärtig. Transitorität bedeutet im Buddhismus, wie an vielen Stellen deutlich wurde, u.a., daß Identität und Subjektivität ausschließlich auf der Basis eines zwar (hinsichtlich seiner bedingenden Notwendigkeit) kontinuierlichen, letztlich aber eines unsubstantiellen, beweglichen, wandelbaren psycho-physischen Lebensprozesses denkbar ist. In diesem gibt es – wie deutlich gemacht wurde – natürlich auch kein „gutes“ oder „schlechtes“ *Wesen*. Darin kommt schließlich eine (mit einem spezifischen Menschenbild verbundene) Haltung zum Ausdruck, die sich der Relativität von ethischem Denken, von Menschenbildern (und von anthropologischen Hypostasierungen) überhaupt (auch des eigenen) zwar bewußt ist, diese Einsicht dann aber gerade als Ausgangslage nimmt, um von einer anderen Ebene aus ethisches Handeln zu initiieren:

„Das Bewußtsein der Relativität des ethischen Denkens ist seit seinen Ursprüngen ein Allgemeingut des Buddhismus. In unserem Kulturkreis dagegen ist das Bewußtsein der Relativität von ethischen Begriffen verhältnismäßig neu und hat bei Menschen große Zweifel über die Gültigkeit ihrer Ethik ausgelöst und zu einem Fiasko im ethischen sowie seiner typisch postmodernen moralischen Mutlosigkeit geführt. Jeder muß nun für sich selbst entscheiden. In gewissem Sinne sind wir von unserem Denken über das Kultivieren unseres Gewissens als Barriere gegen unsere egoistischen Leidenschaften abgekommen. Wir haben letztlich nicht nur keine Basis für unsere ethische Sichtweise gefunden, sondern auch ihre Erziehungsstrategie – das Mobilisieren des Gewissens gegen destruktive Triebe – scheint nicht wirksam zu sein. Die Dämonen in uns und in unserem Umfeld sind nicht besiegt, sondern ihre Kraft ist eventuell sogar noch gewachsen! Dieses Fiasko hat in der modernen westlichen Kultur zu einem

---

<sup>387</sup> Chang 1989, S. 118. Vgl. zur relativen Freiheit im Buddhismus auch Schumann 2000, S. 59. Vgl. zum Willen im Buddhismus auch Kapitel 3.3.8.2.

<sup>388</sup> Merleau-Ponty 1973, S. 10.

moralischen Defätismus geführt, aus buddhistischer Sicht öffnet dieses Fiasko jedoch gerade aufgrund unseres Durchlebens dieses Kreislaufs eine neue und inspirierende Perspektive.<sup>389</sup>

In dieser Perspektive, die in letzter Konsequenz in einer tiefen kontemplativen Einsicht gegründet sein muß, stecken auch transitorische Momente des Glaubens, der Hoffnung, der Vision und Utopie, die allesamt im Horizont des Wissens um die radikale Offenheit integrale Bestandteile buddhistischer Lehre sind. Vor allem der transitorische Aspekt *Hoffnung* drückt sich im *Bodhisattva*-Ideal aus, also in einem (auf Transitorität bauenden) Ideal, das in *Bodhicitta*, in der Hoffnung und im Wunsch, daß Wandel hinsichtlich einer leidfreien Zukunft möglich ist oder zumindest angestrebt werden sollte, seine Wurzel findet:

„Die buddhistische Ikone der Hoffnung ist der Bodhisattva, der das Gelübde abgelegt hat, unermüdlich segensvoll zu wirken und nicht eher ins *nirvana* einzugehen, bis alle Lebewesen befreit werden. Und dies ist bereits das nirvanische Bewußtsein – vollkommenen Einsseins mit allen Wesen. Der Bodhisattva strahlt Liebe (*maitri*) und barmherzige Hinwendung zu allen Wesen (*karuna*) aus [...]. Er ist Vorbild und wird damit zum Inbild einer Pädagogik der Hoffnung, denn er verhält sich zu den Lebewesen wie Eltern zu ihrem Sohn.“<sup>390</sup>

*Han F. de Wit*, ein Psychologe und Schüler von dem tibetischen Meditationsmeister *Chögyam Trungpa*, bringt dieses aspirative Moment für die kontemplativen Traditionen insgesamt, zu denen er vor allem auch den Buddhismus zählt, auf einer allgemeineren Ebene deutlich zum Ausdruck:

„In den kontemplativen Traditionen haben die Menschenbilder eine ganz andere Funktion. Sie fungieren hier nicht als eine theoretische Annahme, sondern sie sind Gradmesser für die Mentalitätsentwicklung ‚des Menschen auf dem Weg‘. Menschenbilder sind hier nicht etwas Unbewegliches, sondern etwas, das sich in Zusammenhang mit der kontemplativen Entwicklung verändert. Das Menschenbild, das wir jetzt haben, ist eine Schöpfung, und es beschreibt deshalb den Ausdruck unseres Geistes, wie er jetzt ist. Es schließt sich einer bestimmten Phase in unserem Selbsterleben und Wirklichkeitserleben an. Es geht nicht darum, eine neue Ideologie anzubieten. Im kontemplativen Leben geht es darum, sich diese Menschenbilder bewußt zu machen, sie zu erkennen *und in eine Richtung zu transformieren, die unsere grundlegende Menschlichkeit zur Blüte bringt.*“<sup>391</sup>

Die hier angesprochene Wandelbarkeit wird zwar auch philosophisch und psychologisch auf der theoretischen Ebene reflektiert, diese Reflexion ist aber eben entweder Resultat einer unmittelbaren kontemplativ-meditativen Einsicht in die Kontingenz der alltagsweltlichen personalen

---

<sup>389</sup> De Wit 2001, S. 173. Daß dieses Fiasko bzw. der aus der gewahrenden Relativität entstehende Zweifel, der im Zen-Buddhismus auch als „großer Zweifel“ bezeichnet wird, durch seine leibliche meditative Durchdringung zu eine „Grundlage“ auch für mitmenschliches Handeln werden kann, dies ist ein buddhistischer Gedanke, der sehr ausgeprägt und überzeugend von Keiji Nishitani in seiner Auseinandersetzung mit abendländischer Religion und Philosophie dargelegt wird (vgl. Nishitani 2001).

<sup>390</sup> Von Brück 2002, S. 87. Wenn von Brück hier auch vielleicht etwas zu pathetisch das Bodhisattva-Ideal preist, so sind die mit diesem Ideal verbundenen erkenntnistheoretischen und ethischen Implikationen, wie hier bis jetzt zu zeigen versucht wurde, sicherlich von pädagogischer Relevanz.

<sup>391</sup> De Wit 1998, S. 58-59. Hervorhebungen von B.P.P.

Identität oder nur theoretisches Vorspiel in diese konkrete Erfahrung, die sich im *Mahayana* als Leerheits-Erlebnis praktisch und letztlich nicht-dualistisch, und nicht-konzeptuell ausgestalten soll. Die theoretische und praktische Einsicht in *Shunyata* oder *Anatman*, die sich als Erfahrung des transitorischen, ständig im Übergang befindlichen Bewußtseins offenbaren kann, läßt sich nicht nur hinsichtlich des schwer zu erreichenden soteriologischen Zieles formulieren, wenngleich dieses im Buddhismus immer den Horizont allen Denkens und Handelns bildet. Transitorität bedeutet, auch alltagspraktisch gesehen, den Griff, der eine inhaltliche Identitätsform zu fokussieren versucht, überhaupt zu lockern, um dem Leben einen offeneren (nicht-dualistischen) Raum der zwischenmenschlichen Gestaltung zu gewähren. Diese Offenheit ist das Kulminat eines nicht-vergegenständlichenden Denkens, so, wie es z.B. *Chang* mit der *Negation* des buddhistischen Begriffs *Svabhava* (Wesenheit) formuliert und dadurch die *Madhyamaka*-Philosophie (und auch Merleau-Pontys und Adornos offeneres, nichtidentisches Denken) zum Ausdruck bringt:

„Die Svabhava-Denkweise besteht darin, die Dinge als unabhängig, einheitlich, statisch und fest zu sehen, während die «Nicht-Svabhava»-Denkweise sie als voneinander abhängig, strukturiert, dynamisch und fließend ansieht. Erster ist unfrei, anklammernd und eindeutig eingeschränkt; letztere ist frei und voll unendlicher Möglichkeiten.“<sup>392</sup>

Die Anwendung dieses *mahayanischen* Denkens wendet *Ueda* gemäß dem *Mahayana* dann auch auf die Identität der Person an und zeigt zugleich die praktische Dimension auf:

„Für das nicht-substanzialisierende Denken hat ein Ding, ein Sachverhalt, eine Situation, eine Person kein fest bestimmtes Eigensein, sondern unendlich viele Aspekte und Sinnvariationen je nach der Beziehung. [...]. Das nicht-substanzialisierende Denken weiß, daß eine Situation keine feste Substanz eindeutigen Charakters ist, sondern unendliche Bedeutungsmöglichkeit je nach dem Beziehungsrahmen hat. Es weiß das nicht nur theoretisch, sondern es weiß auch [...], in einer gegebenen Situation tatsächlich eine andere Perspektive schöpferisch von sich aus auszuführen. *Denn es ist für dieses Denken bezeichnend, sich auf Grund seines nicht-diskursiven Charakters sofort und gleichzeitig konkret in einer leibhaften Handlung ausdrücken zu können, in der Weise des Denken-Handelns.*“<sup>393</sup>

Der letzte Satz verweist auf *Merleau-Pontys* Idee der Einheit von Intention und Vollzug, in der keine Distanz zwischen Absicht und Handeln besteht (s.o. Zitat von Varela). *Ueda* spricht hier vor allem die schon oben angeklungene Möglichkeit an, auf einer sehr praktischen alltagsweltlichen Ebene ein absichtsloses, *nicht-intentionales Handeln* herbeizuführen, das gleichzeitig mit Barmherzigkeit verbunden ist. Er nennt dies in Anlehnung an den Buddhismus „die wunderbare Tat aus dem Nichts des Herzens“<sup>394</sup> und spricht hiermit die *mahayanische* Komplementarität von Erkenntnis (*Prajna*) als Einsicht in die Leerheit und Mitleid (*Karuna*) an. Aber neben der wichtigen ethischen Komponente ist hier auch überhaupt die Möglichkeit des Wandels vor dem

---

<sup>392</sup> Chang 1989, S. 123.

<sup>393</sup> Ueda 1974, S. 146-147. Hervorhebung von B.P.P.

<sup>394</sup> Ueda 1974, S. 146.

Hintergrund der Realisation der Leerheits-Erfahrung bzw. des daraus resultierenden oder auch *Shunyata* vorbereitenden Nicht-*Svabhava*-Denkens angesprochen. Dabei wird im *Mahayana* ja nicht betont, daß Leerheit als Grund und Ursache dieses Denkens prinzipiell erst geschaffen werden muß, sondern daß Leerheit ständig wirksam ist, da sonst keine Existenz möglich wäre; alles muß sich, um zu existieren, ständig wandeln.

In erkenntnistheoretischer, ethischer und soteriologischer Sicht geht es darum, diesen offenen Horizont freizulegen, auch dadurch, daß man die allgegenwärtige Möglichkeit der Modifikation habitueller Denk- und Handlungsmuster ergreift, selbst wenn nur kleine Wandlungen möglich sind. Im Buddhismus ist man sich der Bedeutung der kleinen (mitmenschlichen) Schritte sehr wohl bewußt. Das Instrument für diese Wandlung, die letztlich in einer umfassenden mitfühlenden Haltung kulminieren könnte, ist die Meditation, die die Loslösung bzw. die Disidentifikation mit den vor allem emotionalen und mentalen sedimentierten Strukturen ermöglichen soll. In der Meditation, z.B. in der erörterten Achtsamkeitsmeditation, lernt man von Anfang an, den Prozeß emotionaler und mentaler Verstrickung zu beobachten und diesen durch ein mentales und emotionales Nicht-Eingreifen sukzessive aufzulösen. Die meditative Kontinuität dieser Disidentifikation schafft zunehmend Raum auch für *alternative Handlungs- und Denkstrukturen*, die für jeglichen Erziehungsprozeß von Bedeutung sind. Umgekehrt zeigt unser alltägliches Leben – wenn man es zuläßt –, daß das Loslassen von bestimmten Identitäts- und Selbstbildern möglich ist und nicht als ein Verlust erfahren werden muß. Dieser Wandel kann dann wiederum den Prozeß der letztlich auf Alltagssituationen gerichteten Meditation unterstützen. Es geht hierbei also gerade nicht, wie noch einmal mit *Alheit* – wenn er sich auch nicht auf Meditation bezieht – betont werden kann, um den „ich-starken Umgang mit einer im übrigen unveränderbaren Grunddynamik [...], sondern um den *Übergang* in eine neue Qualität des Selbst- und Weltbezugs“<sup>395</sup>, *womit dann auch das Nicht-Identische als die Potentialität möglicher Identitätsmodifikationen angesprochen ist.*

Das auf die Praxis ausgerichtete transitorische Moment, das in der buddhistischen *Anatman*- und *Shunyata*-Lehre zum Ausdruck kommt, ist m.E. dazu geeignet, die allgemeine Möglichkeit einer aktiven qualitativen Wandlung offenkundig zu machen, und zwar, weil eben die strukturelle psycho-physische Grundlage des Subjekt – die Beweglichkeit, Offenheit, Kontingenz – gerade diese Transformation, diesen „Übergang in eine neue Qualität“ auf der Basis spezifischer, diese „Grundlage“ sichtbar machender Methoden auf eine besondere Weise ermöglichen kann:<sup>396</sup> gäbe es einen unwandelbaren, eternalistischen Grund, wäre alles zur eigener Unbeweglichkeit verdammt, wie schon *Buddha* und später auch *Nagarjuna* immer wieder deutlich zu machen versuchten.<sup>397</sup> Es gibt (im Gegensatz auch zu Schopenhauer) keinen Wesenskern,

---

<sup>395</sup> Alheit 1996, S. 299. Hervorhebung von Alheit.

<sup>396</sup> Als bekanntes traditionelles buddhistisches Beispiel des Wandels par excellence gilt die Geschichte von Angulimaliya, der den Wandel von einem böswilligen Räuber zu einem Mönch vollzog (vgl. Majjhimanikaya 86).

<sup>397</sup> Neuere (neuro-) psychologische Untersuchungen zeigen zumindest schon tendenziell, daß (im Gegensatz zu früheren Annahmen) aufgrund der prinzipiellen Plastizität des Gehirns (Neuroplastizität) auch im Erwachsenenalter noch Veränderungen in bezug auf die Neuentwicklung von Neuronen und vor allem in bezug auf die meditativ-emotionale, aber auch gedankliche Kultivierung von Mitgefühl möglich sind: „Wir kommen langsam dahinter, daß diese Art der Übung, bei der jede Tat vom Gedanken an das Mitgefühl begleitet ist, tatsächlich das Gehirn verändern. Es spricht alles dafür, daß eine so gründliche und systematische Übung unser Gehirn zu beeinflussen vermag“ (Davidson zitiert nach Goleman 2003, S. 318. Vgl. hierzu auch Davidson 2000, 2003 und Dalai Lama/Cutler 2003, S. 53).

und diese Einsicht provoziert im *Mahayana*-Buddhismus eben nicht Nihilismus, sondern auch die Verantwortlichkeit, diese Offenheit im Sinne einer ethischen Praxis nutzbar zu machen. Wenn einerseits die Offenheit, allgemein betrachtet, Wandel überhaupt ermöglicht, gilt im besonderen diese Offenheit, *Shunyata*, im *Mahayana* gleichzeitig als ethisch motivierender *Erfahrungshorizont*, in dem die prinzipielle (nicht substantielle) Einheit allen Seins unmittelbar aufscheinen können soll. Wenn abendländische Psychologie sich gerade aus einer ethischen Diskussion heraushalten will<sup>398</sup>, verbindet der Buddhismus die psychologischen Erkenntnisse, die u.a. die Virtualität der personalen Identität aufzeigen, mit einer ethischen Motivation, die einerseits normativ, andererseits meditativ-kontemplativ gestützt wird.

Die buddhistische Philosophie und Psychologie halte ich diesbezüglich für außerordentlich hilfreich, um dem Aspekt der Offenheit fundiert und systematisch auf einer nicht in Nihilismus verfallenden Weise auch in pädagogischen Kontexten nachgehen zu können. Auf der praktisch-leiblichen Ebene ginge es insbesondere in dieser Perspektive dann darum, den theoretischen dekonstruktiven Prozeß meditativ zu begleiten, um der mit so einer Auseinandersetzung verbundenen Angst vor totaler personaler Annihilation auf der Erfahrungsebene entgegenzutreten. Der Psychologe *Christian Scharfetter* macht deutlich, daß Meditation als Bewegung hin zur Relativierung des „Ich“ als Einsicht in die faktische, Entwicklung ermöglichende transitorische Struktur (allgemein) eben nicht als Angst empfunden werden muß. Er faßt diese Entwicklung mit dem Begriff des „Überbewusstsein“, wobei er dies nicht substantialistisch begreift, sondern als Bezeichnung für die Transzendierung des relativen Ich-Bewußtseins:

„Schon eine Ahnung von diesem Bereich wirkt befreiend: vom Ich, von der Gebundenheit an die Person, von den Bedingungen und Kategorien, welche dort Geltung haben. Die Entwicklung des Überbewusstseins bedeutet eine Ahnung vom Aufgehobensein in einem überindividuellen Geschehen, bedeutet ein Hinauswachsen über die im Alltagsbewusstsein gegebenen Anhaftungen und das darin begründete Leid (die buddhistische Lehre). In der Entfaltung des Überbewusstseins wird der Mensch frei (Liberation, Salvation, Erlösung). Das Überbewusstsein ist natürlich nicht ein Ort, sondern es ist ein Stand der Bewusstseinsentwicklung, etwas, was sich ereignet und sich wieder entziehen kann, was nicht Besitz wird. Das Wünschenswerte ist nicht ein Austritt aus dem Tageswachbewusstsein in das Überbewusstsein, sondern die allmähliche Ausdehnung des Bewusstseins mit der Integration immer weiterer Bewusstseinsbereiche. Man spricht dann von holistischem Bewusstsein. Die Entfaltung eines solchen grösseren Bewusstseinshorizontes heisst im Bild: [...] sich öffnen für neue Horizonte, neue Masstäbe, neue das Bisherige relativierende Perspektiven. Es heisst, den Blick auf die Ganzheit des Einen gerichtet zu haben: Ganzsein im Sinne von Vollständigsein, Heilsein als Ergebnis eines Wandlungsprozesses. [...]. Es heisst in der Botschaft Buddhas ‚In allem sich selbst erkennen‘, sich selbst in allem widergespiegelt erfahren. [...]. Voraussetzungen für dieses Ganz- und Heilwerden in der Entfaltung des Überbewusstseins sind das Loslassen, das Nichthaften, die Klarsicht (*vidya*, *vipassana*), die Entfaltung von den vier erhabenen Weilungen (Bewusstseins-einstellungen, Haltungen) Güte, Mitleid, Mitfreude, Gelassenheit.<sup>399</sup> Der Vollzug dieser Übungen muss im Alltag geschehen, nicht in

---

<sup>398</sup> „Es ist nicht der Anspruch der *Psychologie*, eine Ethik zu begründen. Sie will stattdessen [?] aufzeigen, wie unterschiedlich Normen sind, die das Erleben, Urteilen und Handeln von Menschen leiten, wie unterschiedlich Menschen diese Normen verstehen, wie unterschiedlich sie diese begründen und rechtfertigen, wie unterschiedlich sie diese Normen einhalten und wie unterschiedlich sie auf Übertretung reagieren“ (Montada 1998, S. 864. Hervorhebung von Montada).

<sup>399</sup> Die Brahma-Viharas.

exzeptionellen Bewusstseinszustände, sondern in der gütigen, liebevollen, toleranten Werk­­tätigkeit des täglichen Lebens.<sup>400</sup>

Hier sind viele wichtige Punkte angesprochen. Einer der wichtigsten, ist noch einmal der Hinweis, daß Meditation nicht Rückzug bedeutet, sondern ein von einer ebenfalls entwickelbaren mitfühlenden Haltung begleiteter Prozeß, *der bis in den Alltag hineinreicht*. Weiterhin spricht *Scharfetter* eben von dem transitorischen Aspekt der Öffnung hin zu neuen Perspektiven und Maßstäben. Schließlich nennt er die Bedingung: nämlich Loslassen, Nichthaften und einige wichtige erörterte buddhistische Praxisformen, die u.a. in der Kultivierung einer offeneren Geisteshaltung auf einer meditativ-imaginativen Ebene verortet sind (Brahma-Viharas). Für den Buddhismus ist wichtig, daß Veränderung in der Regel zunächst aufgrund eines (durch intellektuelle, philosophische, leibliche, meditative Einsichten hervorgerufenen) Wunsches oder eines starken Willens zur Transformation in Richtung auf Erkenntnis und einem damit eng verbundenen Mitgefühl (Bodhicitta) initiiert werden kann. Es ist, wie *Suzuki* oben formuliert hat, ein „vom Willen geleitetes Streben nach Erleuchtung“<sup>401</sup>, das an die aktive Hinwendung gekoppelt ist. Ein solcher Wille zur Erleuchtung wird im Buddhismus beispielsweise durch eine starke Bewußtmachung der radikalen Transitorität, nämlich Vergänglichkeit des Lebens, und damit der Besonderheit der menschlichen Existenz, die dann auf diesen Weg ausgerichtet wird, hervorge­­rufen. *Brown* beschreibt diese Motivation aus psychologischer Sicht entlang seiner kulturübergreifenden Studie zur Meditation:

„Als Einheit genommen, erzeugen diese Übungen einen hypermotivierten Zustand, der den Anfänger befähigt, langsam das Interesse an alltäglichen Aktivitäten zu verlieren und eine starke Motivation zur Aufnahme der Dharma-Praxis zu entwickeln. Ein derartiger hypermotivierter Zustand ist analog zu dem, was Sozialpsychologen als «Reaktanz» (Brehm 1972) bezeichnet haben und was auftritt, wenn die Freiheit eines Individuums bedroht ist. Diese Reflexion über Chance und Tod führen zu einer starken, positiven Neubewertung spiritueller Angelegenheiten im Verhältnis zu alltäglichen Dingen und einem intensiven Wunsch nach meditativer Schulung.“<sup>402</sup>

In der Tat wird an vielen Stellen der buddhistischen Literatur auf die Besonderheit des Lebens hingewiesen, auch teilweise mit dem Hinweis, keine Zeit zu verschwenden.<sup>403</sup> Dies muß vor dem Hintergrund gelesen werden, daß im *Mahayana* die Transformation des Lebens – wenn sie

---

<sup>400</sup> Scharfetter 1999, S. 41-42.

<sup>401</sup> Suzuki 1989, S. 171. Hervorhebung von B.P.P.

<sup>402</sup> Brown 1988, S. 236.

<sup>403</sup> Vgl. Visuddhi-Magga Kapitel VIII. Dort steht z.B. „Er soll also Denken; ‚Gerade als ob ein Mörder mit gezücktem Schwerte vor uns stände und das Messer zur Kehle führte, um uns das Haupt abzuschlagen: genau so wartet der Tod auf uns“ (Visuddhi-Magga VIII, S. 269 (230)). Vgl. bezüglich der positiveren Anerkennung und der Betonung der Kostbarkeit des Lebens im tibetischen Buddhismus Gampopa (1989), Karmapa IX Wangtshug Dordsche I (1999). Im Mahayana, aber auch im Vajrayana, liegt das Schwergewicht bezüglich der Motivation in den Quellentexten immer auf Einsicht und Mitgefühl (vgl. Ashtasahasrika-Prajnaparamita-Sutra (Walleser 1914, Conze 1973), Lankavatara-Sutra (Golzio 1996, Suzuki 1999), Vajracchedika-Sutra, Hridaya-Sutra (Conze 1975)). Durch den Nicht-Dualismus wird im Mahayana der Tod nicht so sehr als Gegensatz zum Leben und so als Motivationsquelle für die spirituelle Haltung gesehen. So sagt z.B. Dogen als Vertreter des mahayanischen Zen: „Akzeptiere Leben und Tod als Nirvana. hasse [!] keines von beiden, und begehre nicht das Nirvana. Nur dann bist wahrhaft losgelöst von Leben und Tod“ (Shobogenzo 5 (Shoji)).

als ein schwer zu erreichendes Ideal wirklich umgesetzt werden kann – immer eingedenk des Wunsches, diese Transformation für *alle* Wesen herbeizuführen, interpretiert werden muß. *Brown* stellt die Bedeutung eines solchen auch durch philosophische Überlegungen begleiteten Wunsches heraus, wenn er schreibt:

„Die innere Reflexion über das Ziel wird ergänzt durch rigoroses formales Studium der philosophischen Grundlagen der Praxis. Auf diese Weise verändert der Anfänger langsam, aber gründlich seine Erwartungen und Überzeugungen bezüglich der Praxis. Sozialpsychologen haben gezeigt, daß Veränderungen in den Ergebniserwartungen und im Überzeugungssystem einen signifikanten Einfluß auf jede Art von Verhaltensveränderung haben. Frank (1961) beispielsweise würde die inneren Reflexionen und das formale Studium als Manipulation des «Systems von Annahmen» und der «Erwartung psychischer Gesundheit» interpretieren, wodurch der Meditierende immer stärker überzeugt wird, die Praxis werde durch die Erleuchtung positive, irreversible Erfahrungsveränderungen herbeiführen.“<sup>404</sup>

Die Effizienz solcher Einstellung ist im *Mahayana* eben in besonderer Weise gekoppelt an das *Bodhisattva*-Ideal. Der *Bodhisattva* will die Einsicht in die Struktur des (intersubjektiven) Seins, die auf dem Postulat der Möglichkeit des Wandels bzw. der Transitorität als eines gewollten Übergangs beruht – und „*Paramita*“ heißt ja auch: „Das, was das andere Ufer erreicht“ – , nicht nur für sich erlangen. Diese im *Bodhisattva* lebendige Idee des Erleuchtungsgeistes (*Bodhicitta*) verstärkt also seine eigene Motivation, den Weg bis zum Ende für alle anderen Wesen zu gehen, und zwar vor allem eben auch deshalb, weil im Bewußtsein der Leerheit keine Trennung mehr zwischen sich und anderen vollzogen werden kann: „*Wenn man die ganze Welt ist, dann kann man nur dann vollständige Erleuchtung erlangen, wenn sie auch alle anderen erlangen.*“<sup>405</sup> So kann sich Transformation in ethischer und erkenntnistheoretischer Hinsicht im *Mahayana* entlang des transitorischen Bewußtseins letztlich auch immer nur auf den gesamten sozialen Raum und nicht nur auf einige Person beziehen. Wenn in diesem Kapitel nun vor allem auch deutlich gemacht werden sollte, daß die durch Einsichten in die (gemeinsame) Wesenlosigkeit gestützte Annahme bzw. Überzeugung der prinzipiellen Möglichkeit solcher Transformation und auch die damit zusammenhängende explizite Affirmation eines ethischen Wollens – das auch bei *Schopenhauer* wichtig wurde, wengleich Erlösung selbst als Gnadenwirkung erfaßt wurde – buddhistische Grundvoraussetzungen für eine realiter herbeigeführte Wandlung sind, so geht es im folgenden darum, diese Momente in konkret praktischer Hinsicht zu beleuchten, und zwar vor allem im Hinblick auf die explizite Kultivierung des Mitgefühls, das auf den sozialen Raum ausgerichtet ist.

### 5.3.5 Bildung als Verleiblichung von Mitgefühl

Im *Mahayana*-Buddhismus gründet sich Ethik – zum Graus aller Rationalisten – wie bei *Schopenhauer* auf ein Intuition, auf ein (leibliches) Gefühl bzw. auf einen unmittelbaren Erfahrungs-

---

<sup>404</sup> Brown 1988, S. 237.

<sup>405</sup> Loy 1988, S. 426. Hervorhebung von B.P.P.

aspekt, der durch die Motivation, Glück und Wohlsein für sich, aber vor allem für andere zu finden, charakterisiert ist.<sup>406</sup> Dabei erscheint eine egozentrische, von Unwissenheit (Avidya) getragene Seinsweise als Grund für die mangelnde Aktualisierung und eine auf Erkenntnis (Prajna) und Leerheit (Shunyata) gegründete Existenz als Bedingung eines aktiven Mitgefühl (Karuna), das prinzipiell auf das Wohl und Glück des anderen ausgerichtet ist. Der Buddhismus ist damit (auch seinem Selbstverständnis nach<sup>407</sup>) eine Tradition, die sich explizit mit der Entwicklung einer pragmatischen Ethik befaßt hat, bei der es am Ende nicht darum geht, sie auf ein theoretisches Fundament zu stellen, um sie einer Letztbegründung (auch vor anderen) fähig zu machen. Der Buddhismus sieht (als ideales und auch wahrhaft weitgehend praktiziertes System) das vielschichtige Leid und anerkennt in allen Schulen die unmittelbare Notwendigkeit, darauf eine befriedigende und unmittelbare Antwort zu geben. Wenn Philosophie im Buddhismus wichtig ist, dann als Instrument der (ethischen) Praxis. Da die buddhistische Ethik unmittelbar an ein erkenntnistheoretisches Moment gekoppelt ist, insofern die *leibliche* Einsicht in die Selbstlosigkeit (neben dem dort kultivierbaren Wunsch und Willen) eine fundamentale Säule mitmenschlicher Hinwendung konstituiert, stellt sich an die Stelle eines abstrakten Sollens ein *spontanes leibliches* (durch Gewöhnung und Übung gefestigtes<sup>408</sup>) *Tun*, das sich eben in der Hinwendung zu anderen äußern soll.<sup>409</sup> Das spontane Tun gründet sich im Buddhismus (wie ähnlich auch bei Schopenhauer) auf ein natürliches, grundlegendes menschliches Gefühl. Der Buddhismus setzt an diesem Gefühl an, das uns prinzipiell allen zugänglich ist. Die ethischen Verhaltensweisen

„werden uns dadurch transparent, daß wir in Gesellschaft aufwachsen. Lernprozesse verlaufen bekanntlich zirkulär: Wir lernen zu sein, was man von uns erwartet, weil wir als Lernende akzeptiert werden möchten. [...]. Aus dieser Perspektive ist ein ethischer Könnler folglich nicht mehr und nicht weniger als ein Vollmitglied einer Gemeinschaft: Wir alle sind Könnler, weil wir alle an einer umfassend textuierten Tradition teilhaben, innerhalb derer [...] wir uns mit Leichtigkeit bewegen. In traditionellen Gemeinschaften gibt es darüberhinaus [...] Modelle ethischer Meisterschaft, die als einzigartig angesehen werden (die »Weisen«). In unserer modernen Gesellschaft sind solche Vorbilder ethischer [...] Könnerschaft fragwürdig und vielgestaltig geworden. Hierin liegt [...] eine der wichtigsten Ursachen für den nihilistischen Beigeschmack modernen ethischen Verhaltens [...].“<sup>410</sup>

---

<sup>406</sup> Vgl. hierzu de Wit 2001, S. 174.

<sup>407</sup> Gerade dem Buddhismus wird ja nachgesagt, er sei eine anderen Religionen und Denkweisen gegenüber offene Religion, was ich zumindest in den von mir untersuchten wissenschaftlichen und autoritativen Schriften weitgehend bestätigt fand. Natürlich gibt es auch hier Kritik, die sich aber in ihrer seriösen Form weniger auf den Buddhismus in seiner im Prinzip angelegten philosophisch-praktischen Dimension, sondern vor allem in seinen mißbräuchlich verwandten Manifestationen bezieht. So z.B. die Kritik an der einseitigen Rolle des Mannes im tibetischen Buddhismus (vgl. Campbell 1997, vgl. dazu und auch allgemein zum tibetischen Buddhismus vgl. von Brück 1999).

<sup>408</sup> Hier kommt dann auch Merleau-Pontys Einheit von Intention und Vollzug zur Geltung, da es auch hier eher um eine leibliche Habitualisierung von Handeln und nicht um ein abstrakt gesteuertes Handeln geht.

<sup>409</sup> Zu einer solchen gezielten ethischen Übungspraxis des tibetischen Buddhismus vgl. Gyatso 1994b, Dalai Lama 2001b, Hopkins 2002.

<sup>410</sup> Varela 1994, S. 29-30.

*Wit* erklärt, in welcher Weise die durch Sozialisation mehr oder weniger vermittelte *grundlegende Menschlichkeit*, die selbst sowie deren Beschreibung eigentlich gar nicht kompliziert zu sein scheint und auf die auch *Varela* anspielt, zu verstehen ist:

„Wir erleben unsere grundlegende Menschlichkeit gerade in dem Augenblick, in dem wir fühlen, daß wir ‚in bester Verfassung‘ sind; nicht in dem Sinne, daß wir irgendeine Spitzenleistung vollbringen können oder daß wir uns erst dann glücklich fühlen, sondern eher in dem Sinne, daß wir erfahren, daß wir ein Lebewesen sind, das durch seine menschliche Geburt *vollständig ausgerüstet* ist für das menschliche Leben in Glück und Leid. In solchen Augenblicken gelangen wir zur Erkenntnis, daß wir zuallerst als Mensch und nicht als ‚Jan‘ oder ‚Marie‘ geboren sind. [...]. Als Jan oder Marie haben wir oft das Gefühl, unser Dasein rechtfertigen, erörtern, verteidigen oder verdienen zu müssen. Und als Jan oder Marie mir unserer Vorgeschichte und unseren Erwartungen, mit unseren Über- und Unempfindlichkeiten, fühlen wir uns nicht immer dem Leben gewachsen. Aber in dem Augenblick, in dem wir unsere grundlegende Menschlichkeit erleben, fühlen wir und zu gleicher Zeit stark und sanft, erfüllt von jugendlicher Lebenskraft und selbstverständlicher Zuversicht. Nicht stark in dem Sinne, daß wir uns jetzt auf dem Höhepunkt fühlen und die Welt besiegen oder ihr widerstehen können, sondern stark in dem Sinne, daß wir die Welt, wie sie sich uns präsentiert, zulassen und ihr Raum geben können. Diese Kraft hebt uns einerseits über uns selbst – als Jan oder Marie – hinaus, und andererseits bringt sie uns uns selbst näher, näher zu uns selbst als menschliches Lebewesen. Auf irgendeine Art und Weise sind wir mit einer Lebensfreude und einem Lebensmut erfüllt, die dafür sorgen, daß wir offen für unsere Umgebung sind und imstande, mit ihr zurecht zu kommen. Vielleicht haben wir selber ein angegriffene Gesundheit oder sind auf andere Art und Weise eingeschränkt; jedoch: In diesen Augenblicken haben wir trotz allem etwas zu bieten; nicht weil wir unbedingt etwas geben wollen, sondern weil diese Augenblicke selber von Natur her eine *weite Sicht* und *großzügige Herzlichkeit* besitzen.“<sup>411</sup>

*Wit* spricht, da er auch den Buddhismus erörtert, vielleicht (wie an vielen Stellen auch Trungpa) nicht zufällig vom „Raum“, der im *Mahayana* schon im *Ashtasahasrika-Prajnaparamita-Sutra* als Ausgangspunkt und Ziel und auch als keines von beiden (weil alles Leerheit ist, in der es kein kommen, gehen etc geben kann) „bestimmt“ wurde.<sup>412</sup> Wie dem auch sei, dieses auch von *Wit* angesprochene grundlegende Gefühl ist nun u.a. die Basis buddhistischer auf Achtsamkeit gegründeter Ethik. Solch ein Gefühl als Basis einer Ethik ist nun auch von philosophischer Seite Ziel der Kritik. Schon *Kant* wandte sich streng gegen das Konzept des Mitleids:

Selbst dies Gefühl des Mitleids und der weichherzigen Teilnehmung, wenn es vor der Überlegung, was Pflicht sei, vorhergeht und Bestimmungsgrund wird, ist wohlgedenkenden Personen selbst lästig, bringt ihre überlegte Maximen in Verwirrung, und bewirkt den Wunsch, ihrer entledigt und allein der gesetzgebenden Vernunft unterworfen zu sein.<sup>413</sup>

In bezug auf die Frage nach der Legitimierbarkeit bzw. Plausibilisierbarkeit einer leiblich emotionalen, auf Mitleid gegründeten Ethik ist vielleicht die gewichtigste Kritik, daß einige Mitge-

---

<sup>411</sup> De Wit 1998. S. 16. Hervorhebung von de Wit.

<sup>412</sup> *Ashtasahasrika* 1,5.

<sup>413</sup> *Kant-W Bd. 7 (Kritik der praktischen Vernunft)*, S. 248.

fühl haben, andere eben nicht. In der Unkultiviertheit eines natürlichen Mitleids bzw. Mitgefühl kann dieses möglicherweise wirklich nur unzureichend eine zuverlässige Grundlage ethischen Verhaltens konstituieren. Aber damit gibt sich der Buddhismus, in dem sich „ethische Köpfer“ (Varela) heranbilden wollen, nicht zufrieden. Auch aus dem Zitat von *Wit* kann man entnehmen, daß es sich auch in seiner (unkultivierten) Grundstruktur um eine emotionale Haltung handelt, die jenseits von personaler und narrativ reproduzierter Identität „operiert.“ Es ist ein Zustand, der jenseits von konzeptuellen und intentionalen Bestimmungen, Interpretationen und letztlich auch von willentlichem Tun angesiedelt ist; was oben auch schon mit *Varela* betont wurde. Wie kann nun diese spontane Ethik hervorgerufen oder bewußt kultiviert werden? *Wit* bringt die zentralen Charakteristika, die in er vorliegenden Arbeit schon thematisiert wurden, noch einmal auf den Punkt:

„In jeder Kultur finden wir [...] Traditionen, die sich mit Hilfe von geistigen Disziplinen und von Disziplinen im Bereich von Handeln und Sprechen auf das Kultivieren grundlegender Menschlichkeit verlegen. Wie findet dies statt? Zunächst durch *das Sichtbarmachen und das Beseitigen von Faktoren, die diese grundlegende Menschlichkeit ersticken*. Denn obwohl wir auf unsere grundlegende Menschlichkeit keinen Zugriff haben – wir sind nicht imstande, die Augenblicke, in denen sie sich manifestiert, zu beeinflussen –, haben wir jedoch Zugriff auf die Faktoren, die sie ausdörren. Denn diese Faktoren haben wir selbst eingerichtet. Darum ist das Kultivieren der verborgenen Blüte eher ein *Prozeß des Aufdeckens und des Loslassens* von dem, was unsere Menschlichkeit erstickt, als das Kultivieren dieser Menschlichkeit selbst.“<sup>414</sup>

In der buddhistischen Meditation werden u.a. durch das Prinzip des reziproken Ausschlusses (siehe oben Kapitel 3.3.8.3 und Tabelle 8.1.2) negative geistige Faktoren auf der Basis der Wesenlosigkeit des Subjekts durch ihre gegenteiligen annulliert. Wie gezeigt wurde, schafft eine äußere achtsame und ruhige Haltung, die auch durch eine Befolgung normativer selbstaufgelegter Richtlinien evoziert werden kann, zum einen die Bedingung, überhaupt in die meditativen Achtsamkeits-Zustände zu kommen, andererseits ist mit der Übung der Meditation ein unmittelbarer Läuterungsprozeß verbunden, der sich wiederum in post-meditativen Zuständen als gelebte Handlung offenbart und sich so dort fortsetzt.<sup>415</sup> Da solche meditativen Zustände u.a. dadurch hervorgerufen werden können, daß man die körperlichen und geistigen Prozesse achtsam beobachtet, ohne aktiv mental einzugreifen, kann man dann von einem „Aufdecken“ (*Wit*) sprechen, insofern meditative Geisteszustände, in denen Selbstlosigkeit erkannt wird, durch Abfallen von habitualisierten Mustern des Ergreifens und emotionalen Anhaftens charakterisiert sind. Neben den gleichsam formalen dazu hinführenden Methoden *Shamatha* und *Vipashyana* gibt es, wie im Verlauf der Arbeit sichtbar wurde, im Buddhismus u.a. auch eher *imaginativ-meditative*

---

<sup>414</sup> De Wit 1998, S. 26. Hervorhebung von B.P.P. Auch wenn ich hier zustimme, verwende ich u.a. weiterhin das Bild des Kultivierens.

<sup>415</sup> „Dieses instinktive Gefühl von Wärme, das während der Meditation auftritt, setzt sich auch in der Erfahrung von Bewußtheit nach der Meditation fort. Mit dieser Art von echter Bewußtheit können wir nicht mehr zwischen uns und unseren Handlungen trennen. [...]. Wahre Bewußtheit ist offen und nicht vorsichtig oder auf die eigene Abschirmung bedacht. Sie bedeutet das unvoreingenommene Erleben des offenen Raumes in jeder gegebenen Situation. Wir können durchaus arbeiten, doch im Kontext dieser Arbeit ist gleichzeitig auch Bewußtheit wirksam, und dies würde dann der Praxis von Mitgefühl und Meditation entsprechen“ (Trungpa 1999, S. 223).

bzw. *autosuggestive Methoden*, die zum Ziel haben, grundlegende Gefühle wie Mitleid, Mitfreude, Gleichmut und Güte hervorzurufen und gezielt zu entwickeln. Es geht in diesen darum, bekannte grundlegende Gefühle der Bezogenheit zunächst (auch durch Achtsamkeitspraxis) zu aktivieren und diese dann systematisch imaginativ und dann auch praktisch im Alltag auf die Mitmenschen auszudehnen. Neben dem *Metta-Sutra* oder den *Brahma-Viharas* wurden z.B. von *Shantideva* (7./8. Jh.), einem bedeutenden Anhänger des *Madhyamaka*, zwei meditative Übungen entwickelt, die auf die Kultivierung altruistischer Emotionen ausgerichtet sind. Einmal wäre da auf der Grundlage der *Shamatha-Vipashyana*-Praxis, die Einsicht in die Leerheit ermöglichen sollen, zunächst die meditative Methode der „Gleichheit des anderen und des Selbst“ (Paratmasamata) zu nennen. Es geht bei dieser Methode, die m.E. die größten Parallelen zu *Schopenhauers* Mitleidsethik deutlich werden läßt, u.a. darum, sich das Leid und das Glück des andern als eigenes Leid vorzustellen, es als universales Merkmal zu empfinden: „Alle haben das gleiche Leid und das gleiche Glück. Ich muß sie beschützen wie mich selbst. [...]. Des anderen Leid muß ich beseitigen, weil es Leid ist wie mein eigenes.“<sup>416</sup> Diese Haltung wird gestärkt durch die *Einsicht in die Ganzheit* der von Menschen wie Tieren bewohnten Welt. Wenn ein Mensch deshalb des anderen Leides mißachtet, mißachtet er auch sein eigenes: „Wenn nur der das Leid abwehren soll, der es empfunden hat, [dann] ist der Schmerz des Fußes nicht Sache der Hand.“<sup>417</sup> Der Grund für eine solche Haltung liegt in dem im gesamten Buddhismus kritisierten Ichbewußtsein, das als emotionale Verschleierung das spontane Handeln verhindert.<sup>418</sup> In einem zweiten Schritt wird die meditative Übung des Austauschs des anderen und des Selbst (Paratmaparivartana) praktiziert: „Die unglücklich sind in der Welt, sie alle sind es durch das Verlangen nach eigenem Glück. Die glücklich sind in der Welt, sie alle sind es durch das Verlangen nach dem Glück der anderen.“<sup>419</sup> Die Einsicht der Leerheit wird im *Mahayana* zur Basis des Austausches des anderen und des Selbst: „*Warum wird so nicht auch der fremde Körper als Selbst erkannt? Das Fremdsein des eigenen Körpers steht ja fest [und so ist der Austausch des andern und des selbst] nicht schwierig.*“<sup>420</sup> So, wie dann das Selbst aus Gewohnheit aus der Identifikation mit dem ja eigentlich wesenlosen Körper hervorgeht, könnte sich diese Identifikation auch entlang der anderen konstituieren.<sup>421</sup> Wenn man also das Selbst als fehlerhaft erkannt hat, kann man den Austausch von Selbst und anderen auf der Grundlage der Leerheit für *Shantideva* leicht üben.<sup>422</sup> Schließlich betont *Shantideva* am Ende seiner Erläuterungen zur Meditationspraxis noch einmal die zentrale Anweisung für die Praxis: „Wenn du das Selbst liebst, darfst du dich selbst nicht lieben. Wenn du das Selbst schützen mußt, darfst du es nicht schützen.“<sup>423</sup>

<sup>416</sup> Bodhicaryavatara VIII, 90, 94.

<sup>417</sup> Bodhicaryavatara VIII, 99.

<sup>418</sup> Bodhicaryavatara VIII, 100.

<sup>419</sup> Bodhicaryavatara VIII, 129.

<sup>420</sup> Bodhicaryavatara VIII, 112. Hervorhebung von B.P.P. Hier wird auch eine schon erörterte Bedeutung von Shunyata angesprochen, nämlich das Fremde als das Geschwollene, in dem etwas ist, was nicht hinein gehört: der Glaube an ein substantielles Selbst, das mit mentalen und physischen Aspekten identifiziert wird. Aber schon Buddha sagte ja: „Dies ist nicht mein, dies bin ich nicht, dies ist nicht mein Selbst“ (Majjhimanikaya 109, 96).

<sup>421</sup> Bodhicaryavatara VIII, 115.

<sup>422</sup> Bodhicaryavatara VIII, 113.

<sup>423</sup> Bodhicaryavatara VIII, 173. Dogen drückt im Werk *Shobogenzo* ein ähnliches Verhältnis zwischen Affirmation („liebst“) und Negation („nicht lieben“) in bezug auf die Erleuchtungserfahrung aus, wenngleich er – wie es besonders für das Zen charakteristisch ist – eine positive Wendung zum Feld der Wahrnehmung anschließt: „Den Buddha-Weg erfahren, bedeutet, sich selbst

Nun muß man vielleicht noch einige Worte solchen und ähnlichen ethisch inspirierten meditativ-autosuggestiven Praxen sagen, um ihre Wirkungsweise annähernd zu verstehen. Es darf hier in keinem Fall der Eindruck entstehen, daß das alleinige und gelegentliche Praktizieren solcher Methoden zu einer dauerhaften Merkmalsveränderung führen kann, die sich auch in den Alltag problemlos integrieren ließe. Vielmehr sind sich die Anhänger einer solchen Praxis, die auch im *Vajrayana* eine besondere Rolle einnimmt, durchaus der Fragilität und Kontingenz noch nicht etablierter individueller ethischer Haltungen bewußt. Dies führt aber dazu, daß man sich noch mehr vor dem Hintergrund des formulierten epistemologischen und ethischen Zieles einer solchen kultivierenden Praxis widmet und den eigenen Entwicklungsgrad immer wieder in der Praxis überprüft.<sup>424</sup> In jedem Fall scheinen imaginativ-meditative Methoden wie *Metta*-Meditation oder das Praktizieren der *Brahma-Viharas* Möglichkeiten zu bieten, mit Mitgefühl auf eine kultivierende Weise umzugehen, so daß sie eine tatsächliche Wandlung im Menschen bewirken können, wenn die Praxis entweder schon früh verinnerlicht wird oder sie später als eine hilfreiche kontinuierliche Übungen zum letztlich praktischen Umgang mit den Mitmenschen angesehen wird. In diesem Sinne stellen solche Übungen eine besondere Art des „sozialen Lernens“ dar.<sup>425</sup>

*Peter Gäng* erklärt vor dem *tantrischen* Hintergrund, daß die Kraft der Umwandlung, die aus Visualisationen, Suggestionen und meditativen Konzentrationen resultiert, damit zusammenhängt, daß ähnlich wie bei der Hypnose die meditativen Zustände das Imaginierte nicht nur auf einer oberflächlichen Vorstellungsebene belassen, deren Irrealität gegenwärtig ist, sondern daß sie diesem eine realistische Erfahrungsdimension verleihen, wodurch einer Transformation dann auch ein intensivere und stabilerer Charakter innewohnt. Im Unterschied zur Hypnose sind meditative Zustände aber nicht von einem schlafähnlichen Zustand durchdrungen, sondern – auch durch die Einheit von hypnotisierter und hypnotisierender Person – von einer *klaren achtsamen Bewußtheit*, die es u.a. ermöglicht, eigene Empfindungen, Gefühle und Reaktionen genau (nicht distanziert, sondern leiblich präsent) zu beobachten.<sup>426</sup> Wichtige Grundlagen der buddhistischen Ethik liegen also auch dabei in der auf *Achtsamkeit* gegründeten meditativen Kultivierung eines Mitgefühls bzw. in einem Mitgefühl hervorbringenden Loslassen (s.o. Wit), wobei Achtsamkeit die Funktion erfüllt, das Leid der anderen wahrzunehmen, also mitzuleiden, und auch dieses Mitleiden in der Meditation im Bewußtsein präsent zu halten. Achtsamkeit ist aber schließlich eben vor allem das Instrument, um die Leerheit von substantieller Existenz zu erkennen. Auch im *tantrischen Mahayana* ist sie letztlich eine Bedingung, um in bestimmten Visualisationen die Einheit von Bild (z.B. Buddha) und eigener Buddhanatur (Leerheit) zu realisieren.<sup>427</sup> Im tantrischen Buddhismus liegt die Besondere ethische Kraft also in der Möglichkeit,

---

erfahren [Affirmation, B.P.P.]. Sich selbst erfahren heißt sich selbst vergessen [Negation, B.P.P.]. Sich selbst vergessen heißt, sich selbst wahrnehmen – in allen Dingen [Affirmation, B.P.P.]“ (Shobogenzo 1(Genjokoan)).

<sup>424</sup> Vgl. Gäng 2001, S. 81, vgl. auch Hopkins 2002, S. 24.

<sup>425</sup> Vgl. Boden 1978, S. 137. Boden gibt hier auch einige Beispiele aus der pädagogischen Praxis, die zeigen, daß solche Methoden auch in der Schulsituation hilfreich sein können, allerdings im Westen auf die Initiative einzelner Lehrer beschränkt bleiben (vgl. Boden 1978, S. 161). Zum Aspekt der Modifikation neuronaler Strukturen durch (Mitgefühl kultivierende) Meditation vgl. auch noch einmal Goleman 2003, Davidson 2000, 2003).

<sup>426</sup> Vgl. Gäng 2001, S. 81-82.

<sup>427</sup> Vgl. Gäng 2001, S. 84.

*psychologisch kraftvolle* und lebendige visualisierte Bilder (z.B. in Form einer mitfühlenden „Gottheit“) mit dem erkenntnistheoretischen Moment der durch Achtsamkeit bedingten Einsicht in die letztendliche Leerheit der Gottheit und – durch Identifikation mit ihr bedingt – die Leerheit der eigenen Person zu verbinden.<sup>428</sup>

Wenngleich z.B. im *Madhyamaka* philosophische Untersuchungen – wie auch bei *Shantideva*<sup>429</sup> – unerlässlich sind<sup>430</sup>, so liegt die buddhistische Ethik (Shila) neben äußerlichen Handlungen (wie Gewaltlosigkeit, nicht Stehlen, rechte Rede etc.) so vor allem in meditativer Praxis und in einer daraus resultierenden Erkenntnis begründet, die einerseits z.B. als Kultivierung spezifischer altruistischer Emotionen, andererseits als verkörperte Einsicht in die Leerheit der Erscheinungen und des Subjekts zum Ausdruck kommt. Man sieht hier eindeutig, daß es nicht um die Etablierung rationaler Urteile für prinzipienorientiertes ethisches Handeln geht, sondern im Grunde um die Erzeugung eines „weiten Herzens.“ Wenngleich die Methoden, die auf die Entwicklung positiver Emotionen und die Reduzierung egozentrischer Gefühle angelegt sind (wie Brahma-Viharas, Paratmasamata, Paratmaparivartana), auch wichtig sind und bestimmte Einsichten vorbereiten können, so können inhaltlich bestimmte Gefühle wie Erbarmen und Gebefreudigkeit (und die anderen Paramitas) schon gemäß der *Prajnaparamita*-Literatur nur dann in ihrer ganzen Tragweite zum Ausdruck kommen und auch die Buddhaschaft nur dann erreicht werden, wenn *Shunyata* über die Meditation als Hauptsäule der (Bodhisattva-)Praxis realisiert bzw. wenn (ähnlich wie bei Schopenhauer) der Schleier (Maya) der Verblendung, der die Illusion getrennter inhärent existierender Wesenheiten hervorbringt, durchbrochen werden kann. Um tiefe Einsichten im buddhistischen Sinne zu verwirklichen, bedarf es, wie betont wurde, vor allem einer achtsamen Haltung, die für Ruhe-, vor allem aber für Einsichtsmeditation unerlässlich ist. Aus bildungstheoretischer Sicht wäre der Ausgangspunkt einer solchermaßen perspektivierten Praxis, die letztlich in *Shunyata* ihre Quelle hat, der sich selbst kultivierende Erzieher, was im folgenden unterstrichen werden soll.

### 5.3.6 Bildung als ethische und meditative Selbstkultivierung des Erziehers

Um mich dem (ethischen Moment des) Buddhismus aus erziehungswissenschaftlicher Sicht weiter anzunähern, möchte ich eine Arbeit von *Claudia Braun* vorstellen. *Claudia Braun* hat mit ihrem Buch „Buddhismus und Erziehung“ eine Untersuchung vorgelegt, die sich mit dem Buddhismus auf der Ebene allgemeiner Pädagogik beschäftigt. Dabei stellt sie den Buddhismus nicht in den schulischen Ausdifferenzierungen vor, sondern stellt ihn vor allem in einer auf die *Nikayas* bezogenen Weise dar, was ich im Gegensatz zu *Keuffer*, der dies als geschichtslose und undifferenzierte Präsentation deutet, zunächst nicht so problematisch finde, da sie ihre Untersuchung, so weit ich es sehen kann, sehr getreu der ursprünglichen Lehre vorbringt.<sup>431</sup> *Braun* setzt

---

<sup>428</sup> Vgl. auch Dalai Lama 2002b, S. 131, auch von Brück 1999.

<sup>429</sup> Vgl. Bodhicaryavatara IX.

<sup>430</sup> Sowie auch rationale Abhidharma-Analyse hilfreich sind auf dem Weg zur Erkenntnis der Selbstlosigkeit.

<sup>431</sup> Wenn ich *Keuffers* Untersuchung auch hinsichtlich vieler seiner Darstellungen und Schlußfolgerungen bemerkenswert finde und sich viele in dieser Arbeit vorgestellten Gedankengänge auf seine Untersuchung stützen, stellt man fest, daß obwohl er versucht, die Lehre in den schulischen Ausformungen darzustellen, diese Ausdifferenzierungen selbst nicht immer sehr tief reichen. Die Darstellung des frühen Buddhismus (Hinayana) ist z.B. auf knapp einer Seite und vor allem auf die im Hinayana

bei der Thematisierung des Buddhismus beim modernen Subjekt an, welches sich jenseits von Glauben und getrennt von der Natur in seinem Ich-Wahn die Erde Untertan zu machen versucht und in seiner Suche nach dem verlorenen Glück entweder dem Fortschrittswahn (Naturausbeutung, Leibtraining) oder der verheißungsvollen Rückwendung zur verlorenen Einheit verfällt:

„Der ichbewußte Mensch hat sich die Erde untertan gemacht, die Götter enttrohnt, eine Trennung zwischen sich (Ich) und allem anderen (Welt) gesetzt, die scheinbar allen Verbindungsversuchen widersteht. Er findet in der Natur keine belebenden Götter mehr und in sich keinen Glauben mehr an den begriffenen Gott. Die Natur scheint erforscht, Gott zum Begriff erstarrt. Die Ich-Macht wird extrem genutzt zur Ausbeutung der Natur durch den Menschen und des Menschen durch sich selbst. Im Zeitalter der Egozentrik projiziert sich der ichmächtige Mensch einerseits im Glauben >alles ist möglich< – dem so genannten blinden Fortschrittsglauben: Naturausbeutung, Leibtraining, – sucht andererseits eine Rückwendung – Religion – im Glauben >nichts geht mehr< – der ebenso blinde Rückschrittsglaube: Wiederfinden einer Einheit durch die Rückkehr zum Natürlichen (bio-logischen), bzw. Einheitssuche durch bewusstseinsstrübende Mittel oder althergebrachte religiöse Praktiken.“<sup>432</sup>

*Braun* nimmt dies als Ausgangslage, um die buddhistische Lehre als einen Weg der *Selbsterziehung* gegen solche Tendenzen stark zu machen. Dabei ist für sie gemäß der buddhistischen Lehre das schon hervorgehobene Moment der Aufmerksamkeit jenes zentrale Instrument, das den Wandel zur Einsicht in die fluktuierende Selbststruktur auf seiten des Erziehers ermöglichen soll, der gewöhnlich vornehmlich nur auf die Art und Weise seiner erzieherischen „Vorführung“ achtet. Für sie ist die *Buddha*-Lehre das Angebot, „wie jeder Mensch Leid lösen kann: durch Selbsterziehung.“<sup>433</sup> *Braun* formuliert entlang der *Anatman*-Lehre ihr Verständnis von der Fruchtbarmachung buddhistischer Lehre im pädagogischen Kontext als Ausweg aus der oben beschriebenen Situation:

„Will der gegenwärtige Mensch überleben und künftigen Generationen Lebensraum sichern, wird er umdenken, Einsicht statt Egozentrik. Bestgemeintes Bemühen wird keine Veränderung bewirken, wenn es nicht in einer Haltung wurzelt, die die Ich-Illusion als Leidensursache erfahrbar werden läßt. Mitgefühl und Güte werden erst dann verwirklicht, – statt nur nachgeahmt oder befolgt zu werden, – wenn sie aus der Einsicht erwachsen, dass Ich veränderlich ist, dass Anhaften an ihm Leid erzeugt und Erlösung Selbsterlösung sein kann. Umdenken ist eigenste Entfaltungsmöglichkeit des ichbewussten Menschen, ist Selbsterziehung. Durch Selbsterziehung im buddhistischen Sinne kann ein Zeitalter des Menschen gewirkt werden, indem der Mensch das zu seiner Zeit notwendige Gegensatzdenken läßt. / Der Buddhist erzieht allererst sich selbst. Er ist deshalb nicht egozentrisch, sondern entledigt sich der Egozentrizität. Er übt sich für sich und trägt damit zu friedlichem Miteinander bei.“<sup>434</sup>

---

(teilweise tatsächlich) eingeschränkte Form des individuellen Erlösungsideals beschränkt. Wenngleich er auch betont, daß er den tibetischen Buddhismus vor allem aus der Innenansicht der Exiltibeter darzustellen versucht, könnte man ihm im Gegensatz zu *Braun* vorwerfen, daß er so gut wie keine Quellentexte verwandt hat. Weder die Reden des *Buddha* noch bedeutende *Mahayana*-Sutras noch *Tantra*-Texte des *Vajrayana* finden sich bei ihm, wenngleich zu betonen ist, daß gute Übersetzungen insgesamt wirklich sehr rar sind.

<sup>432</sup> *Braun* 2001, S. 19-20.

<sup>433</sup> Vgl. *Braun* 2001, S. 8.

<sup>434</sup> *Braun* 2001, S. 23. „/“ markiert einen Absatz.

Nun stimme ich zunächst mit ihr darüber ein, daß Veränderung zur Überwindung der Egozentrik und die Entwicklung von Mitgefühl mit der konkreten Einsicht in die illusionäre leidhafte Ich-Struktur einhergehen und diese Entwicklung zunächst auch in einer Selbsterziehung des Erziehers zum Ausdruck kommen kann, die sich dann an den Edukanden richtet. Deutlich wird auch die von mir unterstrichene Wichtigkeit des erörterten transitorischen Momentes, das u.a. darin zum Ausdruck kommt, daß der „ichbewusste“ Mensch die Fähigkeit hat, die Wandelbarkeit menschlichen Seins zu erkennen und die damit verbundenen Möglichkeiten einer positiven Entwicklung zu nutzen. Probleme habe ich (wie auch Keuffer), wenn *Braun* einen komplementären Anspruch hinter sich läßt, indem sie nur durch den Buddhismus ein durch ganzheitliches Denken geprägtes „Zeitalter des Menschen“ realisieren und nur den Buddhismus in einer weltanschaulichen Haltung quasi als Allheilmittel für die Weltprobleme in Anschlag bringen will: „Ein buddhistischer Erzieher richtet sich nach einer bestimmten Weltanschauung, der Buddha-Lehre.“<sup>435</sup> Dies ist nun sicher eine Position, die ideologische Züge in sich trägt, und zwar insofern, als hier nahegelegt wird, daß sich alle anderen Tradition als der Bekämpfung des Leidens und der Kultivierung des Mitgefühls unfähig erweisen könnten. Der Buddhismus ist nicht die einzige Tradition, die zur Reduzierung egozentrischer Muster und zur Entwicklung von Mitmenschlichkeit beitragen kann, wenngleich ich ebenfalls glaube, daß er in jedem Fall *einen* besonderen Beitrag leisten kann. *Braun* geht dann noch weiter und zieht aus ihrer Haltung die Konsequenz, daß es um die Entwicklung einer buddhistischen Schule gehen müsse, wobei ihre Begründung, wie auch *Keuffer* hervorhebt, dafür etwas fragwürdig ist:

„Die Notwendigkeit buddhistischer Schulen im Westen ergibt sich aus der größer werdenden Anzahl der Buddhisten, die ihren Kindern freie Lerntätigkeit ermöglichen wollen, aber auch daraus, eine neue Möglichkeit denen anzubieten, die eine Alternative suchen.“<sup>436</sup>

Man muß keine Beispiele dafür nennen, warum der Umstand, daß *Viele* eine bestimmte Haltung auch institutionell vertreten sehen wollen, wirklich jeglicher Grundlage entbehrt. Hier bedürfte es wohl schlagenderer Argumente, wenn man solche Forderungen denn vertreten würde. Eher geeignet scheint mir z.B. dagegen ein komplementärer Ansatz, der sich der Relativität der eigenen wie der anderen Standorte bewußt ist und in einem dialogisch-kritischen Verfahren die Angemessenheit bestimmter (religiöser, ethischer, erkenntnistheoretischer) Standpunkte kritisch prüft. Dies würde dann nicht im Rahmen einer rein buddhistischen Schule erfolgen müssen, sondern wäre denkbar und sinnvoll auch in staatlichen Schulen im Rahmen des Philosophie-, Psychologie-, Pädagogik-, Ethik- oder auch Religionsunterrichts, wo man möglicherweise neutraler über spezifische Werte-, Erkenntnis- und Soteriologie-Systeme diskutieren kann, so daß der Edukand eine eigene Wahl treffen kann. Hier möchte ich diesbezüglich kurz auf einen Vorschlag von *Michael von Brück* hinweisen, der solch ein dialogisches Vorgehen (hier vor allem für den Religionsunterricht) ebenfalls für angemessen hält:

---

<sup>435</sup> Braun 2001, S. 225.

<sup>436</sup> Braun 2001, S. 226.

„Welche Form des Religionsunterrichts bzw. der Vermittlung unterschiedlicher kulturell/religiöser Werte dem demokratischen Staat und den Interessen der in der Pluralität miteinander umgehenden religiösen Gruppen am besten gerecht wird, ist strittig und sollte unter dem Gesichtspunkt der Vermittlung von Kompetenz in interreligiöse Kommunikation erörtert werden: Vorurteile werden abgebaut und Hilfen zur persönlichen Entscheidungsfindung geben dadurch, daß man umfassende und sachlich korrekte Kenntnisse über die eigene wie zumindest eine fremde Werte-Tradition (Religion) erhält, deren Vermittlung nicht durch institutionelle Machtinteressen gefiltert ist.

Demnach könnte der Religionsunterricht dreigliedrig gestaltet werden, wonach

- erstens eine bekenntnisgebundene Einführung und Beheimatung in einer bestimmten religiösen Tradition erfolgt
- zweitens eine neutrale religionswissenschaftliche Betrachtung die unterschiedlichen religiösen Traditionen in Beziehung setzt und
- drittens eine dialogische Einübung in Verstehen und Kooperation zwischen verschiedenen Traditionen gelehrt wird.<sup>437</sup>

Solches Vorgehen wäre dann eben auch denkbar für andere Schulfächer wie die obengenannten, wenn man z.B. den Buddhismus entweder beispielsweise als ein psychologisches oder auch philosophisches System betrachtet. Ein solches Vorgehen entspricht buddhistischer Lehre selbst, gemäß deren Selbstverständnis sie ihre theoretischen und praktischen Aspekte letztlich nicht in einem abgeschlossenen (buddhistischen (Schul-)) Raum sehen will, sondern im lebendigen Dialog mit anderen ethischen, psychologischen und erkenntnistheoretischen Systemen und mit den in diesen Systemen wirkenden Menschen. Schon aus dem Grund wäre eine buddhistische Schule, wie *Braun* sie fordert, zwar nicht per se z.B. als „Alternative“ zu verwerfen, stünde aber m.E. nicht unbedingt im Fokus buddhistischer Theorie und Praxis, die sich u.a. aus dem Grundprinzip der Interpendenz von theoretischen und gesellschaftlichen Systemen wie aus der Verbundenheit aller Dinge und fühlenden Wesen und somit aus der Motivation zum *Aufsuchen dieser Vernetztheit* ableiten läßt. Richtig ist aber natürlich auch, daß es aus buddhistischer Sicht – hat man sich eigenständig dazu entschieden, diesen Weg zu gehen – sinnvoll sein kann, wenn man sich auch ganz in einen buddhistischen (Lern-) Raum zurückzieht, in dem man geschützt und gezielt die Lehre lernen und umzusetzen lernen kann, um sie dann aber wieder nach außen in das alltägliche Leben zu tragen; schließlich muß auch Meditation aus buddhistischer Sicht zu Meditation im Alltag werden.

*Braun* nun entschärft ihre einseitige Haltung allerdings, wenn sie darauf hinweist, daß die Weltsicht, die der Erzieher durch das Leben der buddhistischen Lehre vertritt, nicht durch blinden Glauben entsteht und gelebt werden soll, sondern daß sie direkt gebunden bleibt an „Erfahrungswissen um die Daseinsmerkmale“<sup>438</sup>; sie betont hier also m.E. zu Recht den erkenntnistheoretischen Aspekt, der schon in dieser Arbeit hervorgehoben wurde. Dieser relativiert dann

---

<sup>437</sup> Von Brück 2002, S. 198-199. Zu erwähnen ist diesbezüglich, daß im Jahr 2003 der erste buddhistische Religionsunterricht in Berlin in Zusammenarbeit mit der „Buddhistischen Gesellschaft Berlin e. V. (BG Berlin)“ und der „Deutschen Buddhistischen Union e. V.“ stattgefunden hat. Dieser Unterricht und der diesem Unterricht zugrundeliegende Rahmenplan scheint *eine* Grundlage für eine ernsthafte Beschäftigung mit dem Buddhismus an deutschen Schulen zu liefern; dabei scheint er auch die genannten Kriterien zu erfüllen, insofern er auf eine authentische, bekenntnisorientierte und interkulturell-dialogische Vermittlung ausgerichtet ist.

<sup>438</sup> Braun 2001, S. 225.

m.E. auch die etwas einseitig postulierte Haltung. *Braun* betont solchermassen – entlang einer Unterscheidung in autoritäre, anti-autoritäre und *autoritative* Erziehung – im Zuge des Vergleichs zwischen buddhistischer und staatlicher Erziehung und hinsichtlich ihrer Hervorhebung des erkenntnistheoretischen Aspekts die indoktrinierenden und instrumentalisierenden Tendenzen auch der autoritären staatlichen Schulen, die – obwohl sie zum „mündigen Staatsbürger“ erziehen sollen – die Reproduktion des Systems garantieren wollen:

„Die so genannte öffentliche Schule ist insofern Autorität, als sie den Auftrag hat, zum >mündigen Staatsbürger<, zum >Wahren, Guten und Schönen< zu erziehen. Die vermittelte Weltsicht ist die einem Staat im weitesten Sinn jeweils dienliche. Die der Entwicklung immanenten anarchistischen Momente, das Wollen des Einzelnen, soll dem Sollwert der Gesellschaft untergeordnet werden. Vom Kind wird erwartet, dass es sich durch den Lob-Strafe-Mechanismus einfügen lernt. Es darf Fragen stellen, aber nicht in Frage stellen. Die In-Frage-Stellung des Erziehungssystems an sich ist unerwünscht. Sinnhaftigkeit erschließt sich nicht jeweils einsichtsvoll, sondern der Sinn ist vorgegeben. Erziehung ist Anerziehung, mithin Erfüllung eines vorgegebenen Ziels. Das Kind kann sich nicht selbst >systematisieren<, es wird in ein System gebracht. Erziehung ist daher Ich-Erziehung, die nicht über die Ich-Macht hinausweist, sondern im System bleibt, denn die Sicherung des Systems ist eben der Zweck.“<sup>439</sup>

Wenngleich *Brauns* Kritik den durchaus auch *bildenden* Aspekt der Schule hier einseitig ausblendet und *Ich-Erziehung* mit der Reproduktion des gesellschaftlichen Systems gleichsetzt, so geht diese Kritik natürlich nicht ganz ins Leere. Richtig ist wohl auch, daß Erziehung in unseren Schulen tatsächlich im Rahmen personaler Identität verbleibt und Entwicklungswege, die darüber hinausgehen, unberücksichtigt bleiben. Ebenso, wie dann solche Entwicklungswege dem einzelnen Schüler überlassen blieben, so geht *Braun* davon aus, daß die Möglichkeit zu einer ich-überschreitenden Selbsterziehung überhaupt auch auf seiten des Lehrers, der hauptsächlich dazu ausgebildet sei, Inhalte am effektivsten zu vermitteln, an private außerschulische Bemühungen gebunden bleibt. Wichtig ist für sie diesbezüglich, daß die in der alltäglichen Erziehungspraxis zutage tretende Neutralität des Lehrers gegenüber dem Schulstoff normalerweise aus dem „Zwang zur Machbarkeit“ resultiert, wodurch man sich dann schlicht – so verstehe ich sie – in einer neutralen Haltung den gesellschaftlichen Anforderungen unterwerfen muß. Der „autoritative“ Lehrstil gewinnt gegenüber dem „autoritären“ seine Neutralität aus dem „Erfahrungswissen um die Einheit alles Lebendigen und der Einsicht, dass Weltsicht vom jeweiligen Wissensgrad abhängig ist.“<sup>440</sup> Die Bewertung des „Grades“ des Wissens hängt natürlich dann aber von den spezifischen *buddhistischen* Maßstäben ab, die hier möglicherweise allein angesetzt werden. Es bestünde dann die Gefahr, daß vor allem dieses Wissen einseitig als das beste ausgewiesen werden könnte. Aber diese Gefahr sieht m.E. auch *Braun*, denn „autoritative Erzieher wirken aus einer bestimmten Weltanschauung, erziehen aber nicht zu ihr.“<sup>441</sup> Die Autorität, die in der buddhistischen Erziehung dann durch die buddhistische Positionierung, durch das Vertreten einer festen Anschauung zutage tritt, geht für sie einher, mit einer dem Buddhismus

---

<sup>439</sup> Braun 2001, S. 221-222.

<sup>440</sup> Braun 2001, S. 222.

<sup>441</sup> Braun 2001, S. 221.

eigentümlichen selbstkritischen Haltung, durch die die vertretene Weltansicht nicht als absolutes Ziel präsentiert wird, sondern in der diese „>systemimmanent< ihre Selbst-Erlösung (-Auflösung) beinhaltet“<sup>442</sup>; Selbstentfaltung bedeutet für sie Offenwerden und Nicht-Anhaften, *auch letztlich nicht an die vertretene Weltanschauung*, so, wie es schon in den *Nikayas* explizit zum Ausdruck gekommen ist.

Diese selbstkritische Positionierung unterschlägt m.E. *Keuffer* ein wenig, wenngleich er zumindest hinsichtlich der Gefahr einer traditionsspezifischen Überbewertung und einer damit verbundenen Abkoppelung von staatlicher Bildungsinstitution und damit u.a. auch von allgemeiner Pädagogik zu Recht die Forderung nach einer buddhistischen Schule ablehnt. Für *Keuffer* ist *Brauns* Haltung bezüglich dieser Forderung zum einen eine weltverbessernde „naive Weltanschauungspädagogik“, welcher „im Kontext heutiger pädagogischer Bemühungen nicht mehr entsprochen werden kann“<sup>443</sup> und die letztlich in eine normative Pädagogik führen müsse, da der Buddhismus durch die *alleinige* Ausrichtung an spiritueller-meditativer Bildung eindeutig normative Züge aufwies.<sup>444</sup> Hier würde ich allerdings widersprechen, da es im Buddhismus ja unterschiedliche epistemologische Gewichtungen gibt, die eben auch mit einer eher *philosophischen* „Bildung“ wie im *Madhyamaka* korrespondieren – wenngleich sicherlich Meditation als ein grundlegender erkenntnistheoretischer Pfeiler betrachtet werden muß. Zu Recht wird aber fernerhin betont, daß der tibetische Buddhismus teilweise hierarchische und patriarchalische Strukturen aufweist, die beispielsweise mit dem pädagogisch bedeutsamen Gedanken einer (sozial orientierten) Emanzipation nicht immer in Einklang zu bringen sind.<sup>445</sup> Mit *Keuffer* gehe ich schließlich davon aus, daß in jedem Fall das Konzept der Selbsterziehung des Erziehers „als eine buddhistisch inspirierte Didaktik Aufschluß geben kann über den Prozeß des Erkennens und Handelns im Zusammenhang der Didaktik“, und in diesem Sinne läßt sich der Buddhismus als ein „pädagogisches Konzept für den Erzieher und dessen Selbsterkenntnis verstehen.“<sup>446</sup> *Braun* bestimmt dann für *Keuffer* wie auch für mich treffend die Art und Weise der (Selbst-)Entwicklung des „Abendländers“:

„Der abendländische Denker ist Illusionist, indem er die Tatsache der Vergänglichkeit aller Dinge negieren möchte und stets nach einem Unwandelbaren Ausschau hält. Er lebt nicht im momentan so-geschaffenen Hier und Jetzt, sondern im Prinzip Hoffnung auf ein Anderes, Kommendes, ist stets in Erwartung. Die heutzutage ansatzweise erkennbare Zeitwende, jahrhundertlang unbewusst vorbereitet, ist gewissermaßen logische Konsequenz für den an seine Ich- und Denkgrenze gekommenen und durch selbstgeschaffene Waffen bedrohten Menschen. Der Abendländer hat auf seinem Denkweg zum Ich gefunden und es als Selbstsetzung erkannt, er erkannte die Moral als Eigenproduktion und Selbsteinschätzung, und er ahnte die Notwendigkeit des Loslassens. Löst sich der Abendländer denkend von seinem Ich, so erscheint das Nichts. Am östlichen Weg wird, was dem Abendländer ängstigendes

---

<sup>442</sup> Braun 2001, S. 225.

<sup>443</sup> Vgl. Keuffer 1991, S. 314.

<sup>444</sup> Auch die ursprünglich freiere von Buddha gegebene Anleitung zur Ethik habe sich in der Entwicklung des Buddhismus teilweise zu einer dogmatischen ethischen Haltung hin entwickelt. Letztlich gelte allerdings, daß aus der Kenntnis der absoluten Wahrheitsebene die ethische Richtlinie folge, eben keine verbindlichen Handlungsanweisungen zu geben (Keuffer 1991, S. 316).

<sup>445</sup> Vgl. Keuffer 1991, S. 266. Vgl. auch Gäng 2001, S. 26.

<sup>446</sup> Keuffer 1991, S. 312.

Nichts ist, als wahre Wirklichkeit intuitiv erkannt. Denn dem östlichen Denker ist es gewohnter, Werden und Vergehen, die Vergänglichkeit, die dem Abendländer Schein ist, als Tatsache zu sehen. Auch ein Buddhist will der Vergänglichkeit, weil der den Beharrungswillen verspürt, entkommen. Er sieht aber nun nicht in der Vergänglichkeit an sich ein Negatives, sondern in der durch das Beharrenwollen des jeweiligen Menschen bedingten Leidhaftigkeit. Das Übel liegt nicht außerhalb der Einflussosphäre des Menschen, sondern in und an ihm. Leben ist nicht Leiden, weil sich nichts Absolutes finden lässt, Leben heißt Leiden, weil der Mensch danach sucht, anhaftet.<sup>447</sup>

Mit *Keuffer* ist es m.E. dann angemessen, die Arbeit von *Braun* vor allem als einen Beitrag zum „Entwicklungsprozeß durch Meditation“ zu verstehen, durch den der Lern-Lehr-Prozeß in der Schule eine Bereicherung erfahren könnte. *Keuffer* formuliert diesen Aspekt, der auch für das nächste Kapitel bedeutsam ist, folgendermaßen:

„Eine Didaktik, die sich von buddhistischer Denkweise inspirieren läßt, hat keinen fixen Endpunkt und gründet sich in einer universellen Beförderung von ‚inherent goodness‘ und Nicht-Selbst (anatta). Zielorientierung und Spezifizierung wären dann nicht die Maximen von Lehren und Lernen. Das Erkennen der eigenen Orientierungsmuster, ihre Durchdringung und Veränderung auf der Basis von ‚Achtsamkeit‘ und ‚Gewahrsein‘ kann nur eine Selbsterziehung sein, die den einzelnen Menschen zu einer unmittelbaren Beziehung zur Wirklichkeit führt. Der Prozeß ist nicht immer angenehm, da dabei alte Verhaltensweisen als nicht mehr angemessen erkannt werden können und daraus Veränderungen resultieren, die Ängste und Unsicherheit in bezug auf die eigene Person mit sich führen. Der Lernprozeß ist zunächst ein Verlernen, nämlich ein Loslassen alter Verhaltensmuster und somit ein Prozeß von der Gewißheit bisheriger Erkenntnisstrukturen hin zu einer Ungewißheit in der mit ihr verbundenen Offenheit. Dieser Vorgang wird ausgelöst durch die Praxis der Meditation.“<sup>448</sup>

*Keuffer* spricht hier jenes Moment an, das dann als eine wesentliche Grundlage des buddhistischen Beitrags zur pädagogischen Theorie und Praxis gesehen werden muß. Mit der Meditation und ihren Auswirkungen ist hier noch einmal ein bedeutendes identitätstheoretisches Moment berührt, daß eben in der zu realisierenden Transition, der Bewegtheit und Bodenlosigkeit auf seiten des Edukanden *und* des Erziehers zum Ausdruck kommt. Das transitorische Moment, das die Bewegtheit und damit auch mögliche Veränderbarkeit anzeigt, ist die Grundlage jeglicher meditativen Prozesse, die auf der Transformation der Wahrnehmungs- und Reaktionsmuster in Richtung der Realisation von grundlegender existentieller Offenheit aufbauen. Im folgenden möchte ich abschließend auch entlang *Keuffers* (und *Brauns*) Analyse noch einmal einem ethischen Aspekt weiter nachgehen, der innerhalb der Lehr-Lern-Situation im Gegensatz beispielsweise zu der bei dem frühen *Mollenhauer* aufscheinenden *zweckrationalen* Kommunikationsstruktur auf die Möglichkeit verweist, einen dem Edukanden gegenüber verantwortungsvollen, offeneren Lehr-Lern-Modus auf der Grundlage der und in Richtung der Realisation dieser Offenheit zu gestalten.

---

<sup>447</sup> Braun 2001, S. 212-213. Zum Verhältnis von abendländischem Nihilismus und dem positiven Erkennen der Grundlosigkeit und Leerheit (Shunyata) vgl. auch Nishitani 2001.

<sup>448</sup> Keuffer 1991, S. 313-314.

### 5.3.7 Offenheit als interpersonalen Ausgangspunkt von Bildungsprozessen

Bezüglich der psychologischen Dimension, die hinsichtlich der Modifikation der Selbststruktur letztlich bedeutsam ist, lassen sich entlang der buddhistischen Philosophie abschließend einige eher *ideale* bzw. aspirative Schwerpunkte skizzieren, die den bildungstheoretischen Diskurs bezüglich auch der im zweiten Teil angesprochenen dualistischen zweckrationalen Interaktionsstruktur zwischen Erzieher und Edukanden und damit hinsichtlich der didaktischen Grundlage des Geltendmachen des Nicht-Identischen inspirieren könnten. Zu fragen ist in diesem Kapitel vor allem: was kann Erkenntnis, *Prajna* als Realisation von *Shunyata*, für den Erzieher und den Edukanden nicht nur als explizites meditatives Ziel, sondern darüber auch hinsichtlich einer allgemeineren *Form der pädagogischen Interaktion* bedeuten? *Shunyata* kann zunächst überhaupt als Grundlage für verschiedene (ethische) Lernprozesse betrachtet werden, die in neuen Handlungs- und Denkmöglichkeiten kulminieren können. Die Voraussetzung für solches Lernen besteht für *Francisco J. Varela* also gerade in der Tatsache

„daß unsere Mikrowelten und Mikroidentitäten nicht ein festes, zentralisiertes, einheitliches Selbst ergeben, sondern eher einer Abfolge von schwankenden Mustern gleichen, die auftauchen und wieder verschwinden. In der buddhistischen Lehre entspricht dem die recht unmittelbar durch die direkte Beobachtung erfahrbare Feststellung, daß das Selbst *wesensleer* ist, daß ihm jegliche greifbare Substantialität fehlt. Sobald wir fähig sind, uns auf die enorme Offenheit der *shunya* des Selbst einzulassen, stehen dem weiteren Lernen völlig offene Möglichkeiten zur Verfügung.“<sup>449</sup>

*Shunyata* erscheint hier als Voraussetzung, daß Menschen überhaupt neue Erfahrungen und Erkenntnisse sammeln und *kreative Akte* vollziehen können.<sup>450</sup> Der transitorische Charakter von Subjektivität bedingt ja aus buddhistischer Sicht gerade die Möglichkeit zu erkenntnistheoretischem und ethischem Lernen in Richtung der Minderung von existentiellen Leid. Das schrittweise Fallenlassen habitueller emotionaler und konzeptuelle Muster steht im Dienst der Auflösung verschleiender und leidbringender Grenzen der Selbst- und Welterfahrung, um damit dem eigenen Selbstverständnis letztlich einen neuen Interpretationsrahmen geben zu können. Dies geschieht durch die Erfahrung von leiblich-mentaler Offenheit bzw. von „Raum“ (Trungpa), die sehr deutlich von einem Zustand der Weltentrücktheit unterschieden werden muß.<sup>451</sup>

Diese Erfahrung könnte sich nun insofern in der Interaktion widerspiegeln, als z.B. auch personale Festschreibungen umgangen werden könnten, durch die dem Edukand vor dem Hintergrund der situativen Präsentation seiner aktuellen Vermögen oder Unvermögen spezifische, noch nicht sichtbare Entwicklungs- und Lernoptionen bzw. die „Potentialität des ungelebten

---

<sup>449</sup> Varela 1994, S. 41. Hervorhebung von Varela.

<sup>450</sup> Vgl. hierzu auch Loy 1988, S. 223-239.

<sup>451</sup> „Die Erfahrung von *Shunyata* bedeutet keineswegs, nichts mehr wahrzunehmen und von der Erde abzuheben. Man lebt immer noch auf der Erde, doch man sieht weitaus genauer, was hier ist. Wir glauben, daß wir die Dinge so kennen, wie sie sind, aber wir nehmen nur unsere eigene, recht unvollkommene Version von ihnen wahr. Wir müssen noch weitaus mehr über die wirkliche Subtilität des Lebens lernen, denn unsere Sicht der Dinge ist nur sehr grob und oberflächlich. die [!] Erfahrung von *Shunyata* bedeutet nicht, daß sich die ganze Welt völlig in den Raum hinein auflöst, sondern wir beginnen, den Raum überhaupt zur Kenntnis zu nehmen, so daß uns sie Welt weniger gedrängt und voll erscheint“ (Trungpa 1999, S. 216).

Lebens“ (Alheit) abgesprochen und so letztlich versagt würden; die Realisation der Offenheit könnte also, wie auch *Varela* deutlich macht, die prinzipielle Möglichkeit zum neuen Lernen und somit zur prinzipiellen Wandlung offenkundiger machen. Auf dieser Ebene ist dann mit *Braun* und entlang der *Shunyata*- bzw. *Anatman*-Doktrin also noch mal insbesondere das *Selbstkultivierungspotential des Erziehers* angesprochen, der zunächst seine eigenen Anhaftungs-, Verhaltens- und Deutungsmuster durcharbeiten müßte, *um die eigenen und letztlich auch jene Entwicklungsmöglichkeiten des Edukanden in transitorischer Haltung als potentiell zu realisierende und zu erlernende Lebensformen anzuerkennen*. Dies wäre auch im Bewußtsein des *Nicht-Wissens* zu vollziehen, daß vielleicht überhaupt noch nicht absehbar ist, welche Potentiale und Ressourcen irgendwann einmal auf seiten des Edukanden ins Leben treten können; die Zukunft ist in diesem Sinne das unergreifbare Andere (Derrida), das nicht im (teleologischen) Identitätsdenken eingefangen werden kann.<sup>452</sup> Insbesondere würde vielleicht auch die Kontingenz der dann als nicht-substantiell erscheinenden Ziele deutlich zutage treten und eine Instrumentalisierung der kommunikativen Praxis ausschließlich in Richtung der Entwicklung souveräner Subjekte oder anderer verdinglichter Ziele unterminiert werden können; wodurch der Entwicklung hin zu Nicht-Identität im Sinne von *Shunyata* hinsichtlich einer offen, dekonstruktiven Haltung selbst dann der Boden bereitet wäre. Hier ist dann weiterhin wichtig, daß die Ermöglichung von „Raum“ – als potentieller Ausdruck einer nicht-ergreifenden Haltung – Ausgangspunkt ist für das prinzipielle Zulassen der anderen Perspektive bzw. für eine *machtfreie, nicht-identifizierende Kommunikationsstruktur*, in der dann auch das identifizierende, zweckrationale Denken zeitweise zugunsten kommunikativer und kreativer Spontaneität zurücktritt. Der tibetische Meditationsmeister *Trungpa* formuliert diese folgendermaßen:

„Bei der Kommunikation mit einem anderen Menschen werden wir gewöhnlich von einer neurotischen Hektik getrieben. Wir müssen damit anfangen, diese durch eine gewissen Spontaneität zu ersetzen, damit wir uns dem Gesprächspartner nicht aufdrängen oder ihn überfordern. Besonders dann, wenn wir von etwas sprechen, *was für uns sehr wichtig ist*, reden wir nicht nur darüber, sondern überfallen den anderen geradezu damit. Natürliche Spontaneität ist immer vorhanden, doch wir sind durch das Denken verdeckt. Wenn immer die Wolkenbank des Denkens auseinanderreißt, scheint sie durch. Wir brauchen nur die Hand danach auszustrecken.“<sup>453</sup>

Oben wurde mit *Merleau-Ponty* von einem nicht instituierten Sprechen gesprochen, das nicht in permanenter Weise als Reproduktion sedimentierter sprachlicher Horizonte aufscheint, sondern als ein spontanes, neues Sprechen zutage tritt, und in Kapitel 5.3.4 wies *Chang* auf die Nicht-*Svabhava* Denkweise hin, die dem ergreifenden und objektivierenden Denken in Wesenheiten gegenübersteht. Auch der andere wird oft aufgrund der Erhebung einiger weniger Information schnell in eine „Schublade“ gesteckt und identifiziert, wobei nicht-identische, transitorische Aspekte seiner Persönlichkeit aus dem Blick geraten und weitere Bemühungen hinsichtlich seiner Förderung vielleicht ausgesetzt werden. Daran angelehntes Sprechen, das sich dann wirklich – wie in der Sprachspielthese angedeutet – als kreatives und offenes (aber hinsichtlich der Wirk-

---

<sup>452</sup> Vgl. Derrida 1992, S. 16, 22, 25 und vgl. auch Zirfas 2001; S. 54-56.

<sup>453</sup> Vgl. Trungpa 1999, S. 174. Betonung von B.P.P.

samkeit von Sprache dennoch verantwortungsbeflissenes) Spiel (der Leerheit) begreift, ermöglicht es dann vielleicht eben auch, den noch nicht artikulierten (und vielleicht erst noch zu schaffenden) individuellen Potentialen, dem Nicht-Identischen entlang der Brüche in den Narrationssträngen Geltung zu verschaffen bzw. sie zumindest nicht durch ein anhaftungsbedingtes instrumentalisiertes, „überfallendes“ Sprechen (hervorgerufen z.B. durch das Einhalten-Wollen des Lehrplans, eigene berufliche Unzufriedenheit, persönliche Verletztheit durch Leistungsverweigerung des Edukanden) für alle Zeiten sprachlos zu machen. In solch offener Kommunikationsstruktur, die durch Achtsamkeit den habituellen Identifikationsprozeß verlangsamt und unterbricht, liegt damit ein ethisches, weil nicht-reduktiv anerkennendes Moment der Verantwortung für die individuelle Entwicklung des Edukanden, die in dieser Perspektive nicht einseitig durch den Einfluß des Erziehers kristallisiert werden dürfte.

Schon in der Kommunikationsstruktur ist das Moment interpersonaler Reziprozität bzw. von Intersubjektivität, wie schon *Masschelein* mit *Habermas* unterstrichen hat, grundsätzlich verankert. Der Sprechakt (z.B. „ich verspreche, morgen zu kommen“) bleibt nach *Habermas* gebunden an die „Doppelstruktur umgangssprachlicher Kommunikation“, die in der Regel aus einem *intersubjektiven* Aspekt (die Dialogpartner sprechen *miteinander*) und einem *gegenständlichen* Aspekt (die Dialogpartner sprechen *über* etwas) besteht.<sup>454</sup> Diese Struktur besteht weiter aus einem *performativen* oder *illokutionären* (bestimmenden („ich verspreche“)) und einem *propositionalen* oder *lokutionären* (abhängigen („morgen zu kommen“)) Aspekt, die die „eigentümliche Doppelstruktur“ eines Sprechakts ausmachen.<sup>455</sup> Der erstere bestimmt dabei im einzelnen, wie der letztere verstanden werden muß. In der „eigentümlichen“ spiegelt sich nun die Doppelstruktur „umgangssprachlicher“ Kommunikation wieder. Wenn ich also sage, „ich verspreche (performative, bestimmender Teil), morgen zu kommen“ (propositionaler, abhängiger Teil), dann verweist der erste Teil auf ein Miteinander-Sprechen, der zweite auf ein Über-etwas-Sprechen.<sup>456</sup> Der illokutionäre Teil ist von besonderer Bedeutung. Der illokutionäre Aspekt bestimmt, daß ein Satz ein Sprechakt wird, also eine gerichtete sprachliche Äußerung, die in einem bestimmten kommunikativen Kontext plaziert und in einer spezifischen Weise verstanden wird; *es wird dadurch die intersubjektive Ebene betreten*. Er verbindet den einen Sprecher mit seinem Gegenüber und bestimmt den Verwendungssinn des propositionalen Teils. Der illokutionäre Teil ist der zentrale Aspekt eines Sprechaktes aber nicht nur, weil er die Beziehung zum anderen konstituiert, sondern weil er dadurch eben gleichzeitig mit der Erhebung von vier Geltungsansprüchen (Wahrheit, Wahrhaftigkeit, normative Richtigkeit, Verständlichkeit<sup>457</sup>) in Zusammenhang steht, auf die der andere ebenfalls durch Beziehungsaufnahme reagieren muß. Immer wenn ich zu jemandem über etwas spreche, erhebe ich nach *Habermas* implizit diese Ansprüche. Wenn nun auf der (eher kontextbezogenen) Ebene des „kommunikativen Handelns“, die *Habermas* von der (eher abstrakten) Diskursebene unterscheidet<sup>458</sup> und auf der diese Geltungsan-

---

<sup>454</sup> Vgl. Habermas 1971, S. 105.

<sup>455</sup> Vgl. Habermas 1971, S. 104.

<sup>456</sup> Vgl. hierzu auch Gripp 1984, 47.

<sup>457</sup> Vgl. Habermas 1984. Habermas hat, wie erwähnt, Verständlichkeit später nicht mehr als Geltungsanspruch verstanden, da dieser für ihn eher eine Verständigungsregel ist (vgl. hierzu Horster 1990, S. 40).

<sup>458</sup> Vgl. Habermas 1971, S. 114-115.

sprüche noch fraglos erhoben werden, diese Geltungsansprüche problematisch werden, können diese explizit auf der Ebene des Diskurses verhandelt werden, was aber auch schon auf der Ebene des kommunikativen Handelns (als ideale Sprechsituation) unterstellt wird. Im Normalfall, im kommunikativen Handeln, geht der Sprecher also von der Annahme aus, daß der andere ihn versteht. Bei einer Störung der Kommunikation oder bei einer Infragestellung der Geltungsansprüche, wird dann unterstellt, daß immer ein Diskurs über diese Störung eröffnet werden kann<sup>459</sup> und daß Verständigung bzw. Konsens in diesem Diskurs auf eine rationale, argumentative Weise erzielt werden kann bzw. daß Verständigung auch eine wirkliche Verständigung ist.<sup>460</sup> Dieser Umstand impliziert auch die Annahme, daß der andere weiß was er tut, er seine Äußerung rechtfertigen kann, er also als mündig verstanden werden kann. *Wichtig ist hier vor allem nun, daß schon die (nicht gänzlich verfügbare) dialektische sprachliche Struktur die gegenseitige Abhängigkeit der Interaktionspartner offenbart und eine für Identität bedeutende gleichwertige strukturelle Beziehung zwischen diesen herstellt.* Insbesondere schon auf der sprachlichen Ebene kommt also das Moment der Wechselseitigkeit als ein ethisches zum Ausdruck, so, wie es auch schon bei *Buber* betont wurde, der in der intersubjektiven Beziehung „Welten“ konstituiert sieht:

„Wer Du spricht, hat kein Etwas zum Gegenstand. Denn wo Etwas ist, ist anderes Etwas, jedes Es grenzt an andere Es, Es ist nur dadurch, daß es an andere grenzt. Wo aber Du gesprochen wird, ist kein Etwas. Du grenzt nicht. Wer Du spricht, hat kein Etwas, hat nichts. Aber er steht in der Beziehung.“<sup>461</sup>

Die hier zum Ausdruck kommende ethische Dimension von einer auf Nicht-Wissen gestützten Interaktion müßte schon angesichts dieses sprachtheoretischen Intersubjektivitätsverständnisses konsequenterweise begleitet sein von einer unspezifischen bzw. – wie oben von *Keuffer* durch die Negation von „Zielorientierung und Spezifizierung“ angedeutet – *nicht-zweckrationalen*, aber auch positiven, motivierenden, nicht-verletzenden, nicht-diskriminierenden *gewaltfreien* Haltung (die auch vielleicht dort ermuntert, wo die eigenen (fachgebunden) Interessen vielleicht aktuell enttäuscht werden). *Zirfas* z.B. hat bezüglich der Akzentuierung der Notwendigkeit einer solchen Haltung versucht, das Differenzdenken *Derridas* bildungstheoretisch zu reflektieren. Er arbeitet u.a. heraus, daß eine Konsequenz aus *Derridas* dekonstruktivem Denken – das die Uneinholbarkeit der Identität im Faktum der retentionalen Verschiebung (Identität als eine nicht mit einem Subjektkern koinzidierende Erinnerung) bzw. in der Spaltung des inneren Reflexionsbezugs (vgl. auch Kapitel 5.2.2) und in einem dezentrierten, pluralen intersubjektiven Verweisungszusammenhang erkennt und dies u.a. mit dem Begriff *Différence* markiert, – darin liegt, daß in „der Perspektive der *Konstruierung von Verweisungszusammenhängen* [...] Erziehung als Pädagogik der fehlenden reinen Intentionalität [erscheint].“<sup>462</sup> Dadurch werden beispielsweise teleologische Identitätsfiktionen, die zweckrational auf ein bestimmtes Ziel bzw. auf ein (auch ursprüngliches, intentionales) Wesen hin ausgerichtet sind und die dadurch den „Ein-

---

<sup>459</sup> Vgl. Habermas 1971, S. 119.

<sup>460</sup> Vgl. Habermas 1971, S. 114.

<sup>461</sup> Buber 1974, S. 10-11.

<sup>462</sup> Zirfas 2001, S. 58. Hervorhebung von Zirfas.

bruch des Neuen“ (Zirfas) verhindern, in Frage gestellt. Vor allem eine Pädagogik, die z.B. auf die Rückgewinnung eines (natürlichen) Ursprungs im Subjekt abzielt und dadurch Bildung als eine geschlossene, integrierende Bewegung durch disparate Erfahrungselemente versteht, wird hier zugunsten des „Aushaltens von Aporien“ – mit *Adorno*: des Nichtidentischen – zurückgewiesen.<sup>463</sup> Ein ähnliches pädagogisches Verständnis, das die Kommunikation innerhalb des Erziehungsverhältnisses nicht von der Intentionalität der Subjekte und von Zweckrationalität abhängig macht, konnte im zweiten Kapitel mit *Masschelein* angedeutet werden. *Zirfas* bestimmt (u.a. mit *Wimmer*<sup>464</sup>) im Anschluß an *Derrida* ähnlich eine nicht-intentionale Haltung des Erziehers:

„Den Gewinn der Idee der *différence* sehen wir schließlich in einer *dekonstruktiven Erziehungstheorie*. Diese legt nahe, Erziehung nicht als eine Form des Tausches und der Ökonomie, sondern zunächst als *Gabe* zu betrachten (*Wimmer* 1996). Versteht man unter Erziehung ein intentionales Geben – als Konstruieren, Präsentieren, *performance* und Dramaturgie von Sachverhalten – so stellt man nach *Derrida* diese Gabe zugleich in Frage, will doch der Erzieher ‚etwas wiederhaben‘ – einen Reaktion, eine Antwort, eine Verantwortung, eine Kompetenz, eine Einstellung, einen Charakter etc. – die die verausgabende Gabe in die Bewahrung einschließt und damit unmöglich werden läßt. Wenn der Erzieher Erziehung gibt, so darf er nichts (zurück) verlangen; [...]. Wenn es die Gabe der Erziehung gibt, so ist sie selbstlos, sie ist entpflichtend (*Derrida* 1993: 29, 161, 178, 200). Denn wenn es die Gabe der Erziehung gibt, dann nur so, dass der Erzieher für den Zögling radikal verantwortlich ist.“<sup>465</sup>

Für den konkreten Erziehungsakt bedeutet dies entsprechend des auf Offenheit gerichteten Kommunikationsraumes, daß das je spezifische Wissen um die Offenheit, um die Perspektivität und Transition der Identität die Forderung nach der Relativierung bestimmter Erziehungsintentionen implizieren muß.<sup>466</sup> Der Edukand sollte bis zu einem gewissen Grad die Richtung der Bildung vorgeben können, insofern er z.B. die Freiheit haben sollte, den m.E. weiterhin notwendigen Angeboten des Pädagogen eine mögliche Antwort zu verweigern, um dadurch dem Nicht-Identischen, das sich u.a. als kreativer Wechsel des Sprachspiels (Fragespiels) im Raum der Verweigerung zeigen könnte, im Erziehungsprozeß Rechnung zu tragen. Zumindest seitens des Pädagogen wäre entlang dieser Überlegungen eine Haltung gefordert, die dadurch charakterisiert ist, daß dessen wertschätzende, unterstützende individuelle Hinwendung mit der Relativierung und Zurücksetzung seiner Intention und Erwartungen in bezug auf sein pädagogisches Angebot einhergehen sollte (was sicherlich als ein Ideal verstanden werden muß, das kontextspezifische Gestalt annimmt).<sup>467</sup> In diesem offenen Raum liegt dann vielleicht auch das Potential, den Edukanden aufgrund des Ausbleibens strenger Sanktionierungen beim Geltendmachen seiner „eigenen“ Ansprüche zu ermutigen, die Haltung der Offenheit zurückzuspiegeln.<sup>468</sup> In

---

<sup>463</sup> Vgl. *Zirfas* 2001, S. 56, 60.

<sup>464</sup> Vgl. *Wimmer* 1996, S. 154-155.

<sup>465</sup> *Zirfas* 2001, S. 58-59. Unterstreichungen von B.P.P. Vgl. auch *Wimmer* 1996, S. 153-158.

<sup>466</sup> Vgl. auch *Zirfas* 2001, S. 57-58.

<sup>467</sup> So wie z.B. die Sinnhaftigkeit der auf Kinder gerichteten Strukturgebung dieses Ideal im konkreten Erziehungsakt – aber nicht als wirksame *Maxime* - einschränken muß.

<sup>468</sup> Dieser Punkt der wechselseitigen Einflußnahme ist z.B. auch wichtig für *Rogers*' Theorie interpersoneller Beziehung, in der postuliert wird, daß die kommunizierte Kongruenz (Echtheit) von Erfahrung und Verhalten des einen (Therapeuten) eine Ver-

einem solcherart konstituierten offenen und gewaltfreien Feld der Gabe, begleitet vom Wissen um die Irreduzibilität des anderen und um die Grenzen der Intervention könnte eine pädagogische Situation geschaffen werden, die jenseits möglicher Verweigerung auch (oder dann sogar eher) eine stellungbeziehende konstruktive Artikulation auf seiten des Edukanden provoziert, um dann auf diese Artikulation von seiten des Pädagogen dann wiederum so zu antworten, daß „sie die Ankunft des Anderen nicht gefährdet“<sup>469</sup> bzw. seine Bemühungen nicht durch spezifische inhaltlich zu befolgende (Lehr-) Strukturen unterminiert. „Verweigerung“ muß hier vor allem dann auch so verstanden werden, daß sich der Edukand den möglicherweise angesetzten *Standards* verweigern darf und kann, weniger den Lehrangeboten insgesamt – die als Gabe allerdings nicht gänzlich vom Prinzip der Ökonomie, des Tausches entbunden werden können.<sup>470</sup> Auch dadurch, also beispielsweise durch eine individuellere Bewertung, die sich an den faktischen Fähigkeiten des Schülers orientiert – so, wie es z.B. schon auf *Waldorfschulen* oder auch an der *Laborschule Bielefeld* praktiziert wird –, könnte sich in einem freieren Raum, in dem der Schüler sich mehr mit seinen eigenen Möglichkeiten unter der Obhut eines Mentors auseinandersetzen kann, möglicherweise eher eine Motivation zur Stellungnahme zu den Angeboten des Lehrers einstellen.

Hier ist nun abschließend hervorzuheben, daß die buddhistische Philosophie und Praxis m.E. weitgehend mit der u.a. auch von *Zirfas* präferierten Haltung – die aus dem verantwortungsvollen Bewußtsein des konstrukthaften und kontingenten Charakters von Identität und auch von dem pädagogisch zu vermittelnden, auf den Edukanden einwirkenden Wissen resultiert – korrespondiert. Auch bei *Zirfas* z.B. wird im Anschluß an *Derrida* eine Ethik angesprochen, die (im Buddhismus als sicherlich schwer zu erreichender Idealfall) als aspiratives, perspektivierendes Moment den Modus der pädagogischen Interaktionen bestimmen könnte. Dieses Ideal wäre verkörpert in der bedingungslosen Wertschätzung des Edukanden, die als spontanes Handeln jenseits habitueller (institutionell gefärbter) Denkmuster oder auch als Zustand des „Vergessens“ (*Derrida*) der noch von Erwartungen begleiteten Gabe Gestalt annehmen könnte. *Derrida* schreibt zum Vergessen der Gabe:

„Damit es Gabe gibt, darf sie dem Gabenempfänger oder dem Geber nicht bewußt sein, er darf sich ihrer nicht dankbar erinnern und das heißt er darf die Gabe erst gar nicht als solche wahrnehmen; zu diesem Zweck aber muß er sie augenblicklich vergessen und dieses Vergessen muß so radikal sein, daß es auch nicht mehr unter die psychoanalytische Kategorie des Vergessens fällt [...].“<sup>471</sup>

Der Erzieher darf dann nach *Zirfas* die Erziehung nicht als Gabe wahrnehmen, da eben in dem Bewußtsein der Gabe auch spezifische Intentionen und Erwartungen geknüpft sind. In beiden

---

stärkung der Kongruenz im anderen (Klienten), aber auch besseres Verstehen insgesamt bewirken soll. Im Buddhismus spielt die, man könnte sagen, Vorbildfunktion, die sich eben aus der Selbstkultivierung des Erziehers gewinnen läßt, ebenfalls eine große Rolle.

<sup>469</sup> *Zirfas* 2001, S. 60.

<sup>470</sup> In diesem Sinne ist die Gabe das „Unmögliche“; aber eine Gabe, die zwischen diesem Unmöglichen und dem Denkbaren aufzuscheinen vermag (vgl. *Derrida* 1993, S. 20). Auch diese Denkbewegung *Derridas* verstehe ich vor allem als eine solche, die wie *Nagarjuna* im Denken das (konventionelle) Konstrukt einer „Gabe“ zu unterhöhlen versucht, aber gleichzeitig die Bedeutung der Gabe nicht gänzlich preisgibt, sondern ihre relative Funktion und auch ihren aspirativen Gehalt anerkennt.

<sup>471</sup> *Derrida* 1993, S. 28. Das Vergessen darf also nicht nur Verdrängung sein (vgl. auch *Wimmer* 1996, S. 156).

Verständnisweisen liegt die Betonung jedenfalls auf der (sicherlich unterschiedlich zu fassenden) „selbstlosen“ *Hinwendung zum Edukanden, dessen (erlebte) Unverfügbarkeit und Offenheit auf diese Weise explizit den Modus nicht-zweckrationaler Kommunikation bestimmen könnte*. Buddhistische Theorie und Praxis könnte dieser verantwortlichen Beziehung zwischen Zögling und Erzieher hinsichtlich der beschriebenen Perspektive m.E. eine systematische und gegenüber einer kommunikationstheoretisch ausgerichteten Rehabilitierung der egalitären Reziprozität eine *leibliche Grundlage* geben, die insbesondere aus dem verkörperten Wissen um die Offenheit und damit um die Verbundenheit menschlicher Existenz und aus einer daraus möglicherweise resultierenden verantwortungsvollen Haltung besteht. Die *Weitergabe* dieses Wissens im Lehr-Lern-Prozess an den Edukanden wäre dann u.a. auch dadurch zu „legitimieren“, daß hier gerade das Postmoderne (dekonstruktive) Wissen um die radikale Kontingenz und Offenheit des Seins durch eine spezifische Systematik auf beiden Seiten der pädagogischen Interaktionsbeziehung auf nicht-nihilistische Weise zur letzten Konsequenz gebracht wird, was eben auch der potentiellen kommunikativen Gleichwertigkeit dieser Beziehung zuarbeiten könnte.

Solch einem Verständnis insgesamt entspricht dann vor allem auch die *Art* der Aneignung von Bildung. Bildung bzw. damit verbundenes Wissen stellt sich ein als individuelle und aktiv hervorgebrachte Erkenntnis auf Seiten des Edukanden und nicht durch blinde Übernahme von rein zweckrational vermitteltem Wissen, wobei der Bildungs- bzw. Entwicklungsprozess aus buddhistischer Sicht vor allem durch das *Vorbild* – das ich, konform mit der buddhistischen Lehre, als einen wesentlichen Ausdruck nicht-zweckrationalen Handelns verstehen möchte – angestoßen werden kann. Um diese Art von Wissen bzw. Erkenntnis, die von außen durch individuell ausgerichtete Impulse und gegebenenfalls sogar durch Schweigen angeregt werden kann, ging es auch dem historischen *Buddha*, was *Braun* zu Recht akzentuiert:

„Der Buddha kann dem Erzieher Vorbild sein. Er hat nichts vermittelt, wovon er sich nicht selbst erfahrend überzeugt hat. Es kam ihm nicht auf die fraglose Übernahme einer Theorie an, sondern auf die *Metanoia*, die mögliche Wende, auf die er [...] hinwies. Jedes eingetrichterte Wissen ist kein rechtes Wissen. Rechtes Wissen entsteht durch Einsicht des Unwissenden, und einsichtiges Wissen zeitigt gegenüber bloß mechanischem Lernen Wirkungen in folgenden Handlungen. Er ging auf die Individualität des Schülers ein und sprach ihn dementsprechend an, durch Lehrvorträge, Gedichte, Legenden u.a. Seine Worte erschöpfen sich nicht in Abstraktionen, sie richten sich nach jeweils Verständlichem [...]. Schließlich fehlt auch nicht eine humorvolle Note und ein >feines Schweigen<<sup>472</sup> (F. Nietzsche) zur rechten Zeit, wenn dadurch dem Gesprächspartner zur Entwicklung eigener Gedanken verholfen wird.“<sup>473</sup>

---

<sup>472</sup> Trungpa bringt die Shunyata-Lehre explizit mit dem Schweigen bzw. dem Raum in der Kommunikation in Verbindung: „Raum ist bei der Kommunikation mit einem anderen Menschen ebenso wichtig wie das Sprechen selbst. Wir dürfen den anderen nicht mit einem Schwall von Worten und Ideen und Lächeln gleichzeitig überfallen. Wir können ihm Raum lassen, lächeln, etwas sagen, dann eine Pause einlegen, wieder sprechen, Raum lassen, Satzzeichen. [...]. Wir dürfen nicht unsicher und starr darin sein, diesen Raum zuzulassen; wir brauchen uns nur in den natürlichen Fluß einzufügen“ (Trungpa 1999, S. 169).

<sup>473</sup> Braun 2001, S. 200. Hier wird auch noch einmal angesprochen, daß es um die Transformation des Wissenden geht und nicht um Ansammlung von Wissen, wie mit de Wit unterstrichen werden konnte (vgl. Kapitel 5.1.2). Ebenfalls wird hier noch einmal auf ein leibliches Wissen hingewiesen, das letztlich in Handlung kulminiert, was in dieser Arbeit u.a. mit Varela vor allem in ethischer Hinsicht in Abgrenzung zu rationalen Ethiken hervorgehoben wurde.

Die auch hier deutlich werdende interaktionale Offenheit findet in der *Shunyata*-Erfahrung aus buddhistischer Sicht, so könnte man sagen, ihren spezifischen Ausdruck. Im Buddhismus wird *Prajna*, die nicht-konzeptuelle, nicht-sprachliche und nicht-duale Erkenntnis der Leerheit und Wesenlosigkeit/Offenheit des abhängigen Subjektraums zur Grundlage einer ethischen Dimensionierung bzw. zum Ausgangspunkt einer umfassenden Anerkennung (der Vielschichtigkeit) des anderen, die auch in der Lehr-Lern-Situation als didaktische Aspiration bzw. als idealer, aspirativer Modus der Interaktion fungieren könnte. Hierbei ist nun zum Schluß noch einmal auf die besondere Rolle des *Bodhisattva*-Ideals hinzuweisen, das meiner Ansicht nach der hier entfalteten Idee einer nicht-zweckrationalen Interaktionsstruktur eine untersuchungswürdige und interessante, wenn auch eben aspirative Basis zu geben scheint. Im Idealfall denkt der *Bodhisattva*, wie gezeigt, auf der Ebene der Verwirklichung von *Shunyata* und handelt auf der konventionellen Alltagsebene. Wichtig ist hier also, daß die Handlung des Gebens (z.B. des Mitgefühl oder auch des Wissens um die Offenheit des Seins) im unmittelbaren (*Prajna*-) Bewußtsein vollzogen wird, daß der Handelnde (der *Bodhisattva* selbst) und der Empfänger beide gleichermaßen leer von Substanz sind. Im folgenden *Mahayana*-Text kommen die besonderen, im vorliegenden Zusammenhang bedeutenden Charakteristika der *Bodhisattva*-Haltung, in der auch das „Vergessen“ (Derrida) eine Rolle spielt sehr treffend zum Ausdruck:

„Die überweltliche Vollendung des Gebens [...] besteht in der dreifachen Reinheit. Was ist die dreifache Reinheit? Hierbei gibt ein *Bodhisattva* eine Gabe, und er weiß nichts von einem Ich, einem Empfänger, einer Gabe, auch nicht von einem Lohn für sein Geben. Er übergibt diese Gabe allen Wesen, aber er weiß nichts von Wesen und nichts von einem Ich. (*Pancavimshatisahasrika*).“<sup>474</sup>

*David Loy* hebt in seinem Buch „Nondualität“ entlang der Unterscheidung zwischen dualem und nicht-dualem Wahrnehmen, Handeln und Denken insbesondere hervor, daß gerade in dieser durch *Prajna* verwirklichten Nicht-Dualität ein Handeln jenseits von Subjekt-Objekt-Kategorien und dadurch jenseits von Zweckrationalität eingelassen ist. Hier ist dann auch noch einmal abschließend die von *Trungpa* hervorgehobene, in der Regel durch das konventionelle Denken verdeckte Spontaneität angesprochen:

„Ein solches [auf Leerheit gegründetes. B.P.P.] Handeln kann als nondual erfahren werden, weil es in sich vollständig und ganz ist. Es kann nicht auf etwas anderes bezogen sein, den ein solches Beziehen ist ein Denkakt, der zeigt, daß es einerseits Denken und andererseits Handeln gibt und das Handeln daher nur »teilweise« ist. Wenn das nichtduale Handeln in sich vollständig ist und sich nicht auf etwas anderes bezieht, dann ist es auch bedeutungslos, d.h. es ist einfach, was es ist, nämlich Soheit (*tathata*). Damit ist das Problem mit der Absicht präzise gefaßt, denn diese ist die der Tat einen »Sinn« verleihende Bezugnahme auf einen Zweck, den die Tat erfüllen soll.“<sup>475</sup>

---

<sup>474</sup> Text zitiert nach Loy 1988, S. 162-163. Im *Prajnaparamita-Ratnagunasamcayagatha* wird ähnlich auf die offene, nichtdualistische Seinsweise des *Bodhisattva* hingewiesen: „No wisdom can we get hold of, no highest perfection, No *Bodhisattva*, no thought of enlightenment either. When told of this, if not bewildered and in no way anxious, A *Bodhisattva* courses in the Well-Gone's wisdom. In form, in feeling, will, perception and awareness Nowhere in them find a place to rest on. Without a home they wander, dharmas never hold them, Nor do they grasp at them [...]“ (1:5-7, übersetzt von Conze 1973, S. 9).

<sup>475</sup> Loy 1988, S. 162.

Wenngleich hier auch eine deutliche Parallele zu den pädagogischen Überlegungen bezüglich der *allgemeinen* Idee eines nicht-intentionalen Gebens offenkundig wird, so sollte dieser Vergleich wie auch die sich hier ebenfalls gewiß nicht erschöpfende Erörterung anderer Momente buddhistischer Theorie und Praxis nun sicherlich *nicht den Eindruck vermitteln, daß im Buddhismus die Lösung aller Probleme unsere Gesellschaft im allgemeinen und jener der Erziehungswissenschaft im besonderen zu finden sind*. Wie beispielsweise ein solches (didaktisches) nicht-duales (pädagogisches) Handeln konkret denkbar ist, wie es erlangt werden kann und worauf es sich neben der Vermittlung und Thematisierung von Nicht-Identität bzw. der (ethisch umrahmten) Dekonstruktion von Identität und Selbst noch beziehen kann, dies sind nur einige Fragen, deren Beantwortung in dieser Arbeit nur fragmenthaft angegangen werden konnte. Ziel dieser und der anderen interkulturell perspektivierten Überlegungen in dieser Studie war insbesondere die kritische, wenn auch teilweise sehr abstrakte und rudimentäre Rehabilitierung von Erkenntnis- bzw. Erfahrungsaspekten, die m.E. bisher zu wenig in der *Identität* fokussierenden Pädagogik berücksichtigt worden sind. Daß die Erweiterung dieser hier offen mit Nicht-Identität gerahmten psychologisch, philosophisch-erkenntnistheoretisch und ethisch ausgerichteten pädagogischen Perspektive, in welcher insbesondere der Status der (objektivierenden) *Selbst*bezüglichkeit neuzeitlicher Subjektivität explizit hinterfragbar wird, insbesondere durch den (Mahayana-) Buddhismus in Zukunft auf konstruktive, fundierte und kritische Weise vorangetrieben werden kann, dies zu zeigen war die zentrale Aufgabe dieser Arbeit.

Die Möglichkeit der realen Fruchtbarmachung der hier vor allem im letzten Kapitel thematisierten Bildungsperspektiven ist in der Tat an viele, in dieser Arbeit eben zweifellos *nicht erschöpfend diskutierte Voraussetzungen geknüpft*. Um letztlich eine fundierte Aussage darüber zu machen, ob die durch den Buddhismus angestoßenen theoretischen und praktischen Perspektiven in welcher Form auch immer realiter Einzug in den erziehungswissenschaftlichen Diskurs halten und diesen befruchten könnten, und vor allem, ob sie auch in schulischen Kontexten von praktischer Relevanz sein könnten, bedürfte m.E. zunächst einer noch viel detaillierteren Beschäftigung mit den theoretischen und praktischen *Grundlagen* des Buddhismus, die insbesondere gerade der Erziehungswissenschaft meiner Ansicht nach immer noch zu wenig bekannt sind bzw. deren Interesse erwecken (wenngleich sicherlich festzustellen ist, daß die Aktualität und Bedeutsamkeit buddhistischer Lehren vor allem für psychologische, aber auch philosophische und ethische Zusammenhänge in der Zunahme von darauf zielenden interkulturell angelegten Veröffentlichungen sichtbar wird, wenn auch noch nicht so sehr im deutschsprachigen Raum). Wären nun die Voraussetzungen einer intensiveren Rezeption des Buddhismus in der Pädagogik geschaffen, hängt die Möglichkeit der Fruchtbarmachung buddhistischer Philosophie vor allem von der Frage ab, wie die Erziehungswissenschaft die spezifischen Dimensionen des Nicht-Identischen, die viele traditionelle wissenschaftliche objektivistische, identifikationistische und repräsentationistische Grundhaltungen selbst in Frage stellen, im einzelnen bewerten wird.

Gerade dieses Nicht-Identische z.B. in Gestalt von *Shunyata* ist in letzter Konsequenz nicht allein von außen zu erschließen bzw. in identifizierender Haltung zu objektivieren oder zu ergreifen, was aus traditioneller wissenschaftlicher Sicht als Problem betrachtet werden und zum gänzlichen Außerachtlassen dieser Perspektive führen könnte. Demgegenüber wäre es ge-

mäß der buddhistischen Tradition notwendig, der gesellschaftlichen, individuellen und eben auch der wissenschaftlichen Bodenlosigkeit auf *unmittelbare* Weise nachzugehen, so daß am Ende des Weges – würde diese Perspektive den pädagogischen Diskurs tatsächlich beeinflussen – nicht Nihilismus oder die rigide Suche nach neuen (metaphysischen) Grundlagen (z.B. von Identität) als einzige Alternativen den pädagogischen Diskurs bestimmen müßten, sondern möglicherweise ein konstruktiver, pragmatischer und nicht-anhaftender Umgang mit dieser Offenheit im anhaltenden Bewußtsein pädagogischer Verantwortung erfolgen könnte. Aus buddhistischer Sicht wäre dazu in erster Linie die in dieser Arbeit fokussierte *verkörperte Reflexion* über die Offenheit personaler Identität vonnöten, was aus erziehungswissenschaftlicher Sicht zweifellos einen kühnen (und weiter zu prüfenden) Sprung zu einer doch noch fremden Erkenntnisweise nötig werden lassen würde. Es wäre wahrscheinlich ein leichter und auch kluger (und vielleicht auch ein völlig ausreichender) Schritt, zunächst über die theoretische pädagogische Erörterung psychologischer Studien und m.E. insbesondere über eine philosophische erziehungswissenschaftlich perspektivierte Diskussion eine Ausgangslage zu schaffen, von der aus zumindest die *Voraussetzungen für einen weiterführenden interkulturellen Dialog auf wissenschaftlicher Ebene geschaffen wären*, aber von der aus gegebenenfalls auch eine solche spezifische Reflexionsform und auch die im letzten Kapitel erörterten ethischen Ansätze des Buddhismus vielleicht dann weniger überzogen und unwissenschaftlich erscheinen und sogar die pädagogische Praxis realiter beeinflussen könnten.

In Anlehnung an weitervorzutreibende psychologische oder psychologisch orientierte Studien gälte es m.E. zukünftig z.B. vor allem – wären die Voraussetzung für diesen weiterführenden Dialog geschaffen worden – , die stadienspezifische meditative Modifikation der psychologischen Struktur und damit auch die Chancen einer tatsächlichen ethisch perspektivierten Realisierung der Einsicht in die Virtualität des Selbst weiter zu erforschen, da hierzu meiner Ansicht nach noch viel zu wenig repräsentative Untersuchungen vorliegen. Dabei gälte es u.a. entlang einer psychologisch-phänomenologisch ausgerichteten Perspektivierung aus westlicher Sicht ein „genauerer Bild“ von den einzelnen Erfahrungsstufen insbesondere der im gesamten Buddhismus mehr oder weniger bedeutsamen Einsichts- und Ruhemeditation zu bekommen. Mit diesem zu gewinnenden Verständnis wäre u.a. eine Bedingung für die Möglichkeit gegeben, die am ethischen Ideal angelehnten Prozesse der Kultivierung positiver und der Reduzierung negativer Emotionen hinsichtlich ihrer Angemessenheit und Wirksamkeit im Rahmen schulischer Intervention auch im deutschsprachigen Raum zu evaluieren<sup>476</sup>, aber überhaupt auch dem hohen, schwer zu erreichenden ethischen Ideal der *Shunyata*-Realisation auf seiten des Edukanden und auf seiten des Erziehers eine vielleicht realistischere Perspektive in schulisch-interaktiven

---

<sup>476</sup> Eine Grundlage für solch eine Untersuchung, die auf die Praktikabilität einer buddhistisch orientierten theoretischen und praktischen Erziehung angelegt ist, wäre m.E. u.a. der im Jahr 2003 in Berlin an einigen Schulen erstmals angebotene buddhistische Religionsunterricht, der, wie schon angedeutet, in Zusammenarbeit mit der „Buddhistischen Gesellschaft Berlin e. V. (BG Berlin)“ und der „Deutschen Buddhistischen Union e. V.“ ins Leben gerufen wurde. Gerade aber auch eine eher säkularisierte bzw. weniger religionspezifische wissenschaftliche Fokussierung (s.u.) scheint mir möglich und gerade in bezug auf den epistemologisch ausgerichteten Buddhismus sinnvoll zu sein, wenn es beispielsweise um die Frage nach der Kultivierung von nicht-destruktiven Emotionen und den Umgang mit der Erfahrung einer sich wie auch immer (gesellschaftlich oder individuell) verflüssigenden Identität geht. Solche Momente könnten auch in anderen Unterrichtsfächern wie Philosophie, Psychologie, Ethik oder auch in speziell dafür eingerichteten Fächern thematisiert werden, die dann wiederum eben als Grundlage einer je spezifischen Evaluierung dienen könnten.

Kontexten geben zu können.<sup>477</sup> Vor allem mit der Überprüfung der ethischen Dimension korrespondiert die Klärung der Frage nach dem Verhältnis von buddhistischer Tradition und einer *säkularisierten Ethik* bzw. nach der Möglichkeit einer allgemeinen, aber vielleicht *buddhistisch inspirierten Ethik*. Die Möglichkeit einer solchen Thematisierung spezifischer buddhistischer Lehren auf einer allgemeinen (pädagogisch-) ethischen Ebene – insbesondere in Hinblick auf die Kultivierung von Mitgefühl – wird auch schon aus buddhistischer Perspektive behandelt.<sup>478</sup>

In Anlehnung u.a. an subjekt- und identitätskritische Arbeiten könnte eine weitere, meiner Ansicht nach ebenfalls wichtige interdisziplinär zu bewältigende<sup>479</sup> Aufgabe darin bestehen, dem im Buddhismus auf besondere Weise angesprochenen Verhältnis von Sprache bzw. sprachlichen Vorstellungen (und Verdinglichungen) einerseits und der individuellen Konstruktion von Wirklichkeit, Selbst und Identität andererseits nachzugehen. Über die Analyse (und Ausformulierung) einer hier nur skizzierten dekonstruktiven, offenen, weniger identifizierenden und objektivierenden, aber einer ihre faktischen (schöpferischen wie sedimentierenden) Wirkungen gewährenden Sprache wäre es eventuell möglich, die Prozesse und Übergänge zu einer darauf aufbauenden veränderten (nicht-anhaftenden) Erkenntnisweise bzw. zu einem modifizierten, hier mit Nicht-Identität fokussierten Mensch-Welt-Verhältnis und damit überhaupt das Phänomen der Offenheit und Transitorität von Identität genauer in den Blick zu bekommen.<sup>480</sup> Vor dem Hintergrund der möglichen Gewinnung eines Verständnisses über solche Aspekte könnte dann entlang der epistemologischen Doppelperspektive des *Mahayana* – die sich gleichsam gerade auch von dem Bereich des Übergangs aus entweder zur konventionell-objektivierenden oder zur dekonstruktiv-offenen Seite hin ausgestaltet<sup>481</sup> – vielleicht auch der Status des Wissens

---

<sup>477</sup> Es gälte dabei, die Spannung von Ideal und Realität im buddhistischen Sinne als (ethische) Aufgabe zu begreifen, in der es eben vor allem darum gehen müßte, Wandel aufgrund der tiefgreifenden (konstruktivistischen) Einsicht in die Offenheit der menschlichen grundsätzlich für möglich zu halten, wodurch auch möglicherweise weiter gesteckte Ziele nicht als unerreichbar erscheinen könnten; gerade die Vorstellungen von „weit“ und „nahe“, „realistisch“ und „unrealistisch“ stehen aus buddhistischer Sicht ja der Realisierung des menschlichen Potentials im Wege. Die Möglichkeit der auch mit diesem zu gewinnenden Verständnis verbunden breiteren Umsetzung der hier angesprochenen ethischen und erkenntnistheoretischen Perspektive würde ich allerdings angesichts der doch großen Unterschiede zwischen den Tradition und angesichts des (zukünftig sicherlich überbrückbaren) Mangels an Wissen über den Buddhismus doch noch etwas zurückhaltend einschätzen wollen, wengleich ich von der Sinnhaftigkeit (der weiteren Überprüfung) dieses Weges insgesamt überzeugt bin.

<sup>478</sup> Mit diesen Fragen hat sich vor allem Daniel Goleman, aber auch der Dalai Lama auseinandergesetzt (vgl. insbesondere Goleman 2001, 2003 und Dalai Lama 2003). Der Dalai Lama z.B. betont diesbezüglich: „Die Pflege von Güte und Mitgefühl ist nichts spezifisch Religiöses, sondern von umfassender Bedeutung und Anwendbarkeit. Man braucht dazu nicht religiös zu sein oder einer religiösen Doktrin zu glauben. Deshalb ist es in meinen Augen wichtig, Techniken zu entwickeln, die nicht nur religiös, sondern säkular ausgerichtet sind.“ Er geht dann noch etwas weiter: „Wir brauchen eine andere Bezeichnung dafür [für die Entwicklung des Geistes, B.P.P.], nicht >moralische Ethik< oder >säkulare Ethik<, sondern so etwas wie >friedliche Gesellschaft< oder >soziales Wohlergehen< oder menschliches Wohlergehen – etwas ohne eine ethische oder auch nur entfernt religiöse Konnotation. Statt religiösen oder ethischen Studien wäre es besser in den Sozialwissenschaften aufgehoben; dann bekäme es einen säkularen Anstrich. [...]. In dem Rahmen könnte man dann fragen, was Kinder wirklich lernen sollten, nicht nur Rechnen und dergleichen, sondern auch, daß sie befähigt werden, destruktiven Emotionen entgegenzuwirken und heilsame oder positive Emotionen zu pflegen“ (Dalai Lama in Goleman 2003, S. 320-322. Hervorhebung von B.P.P.). Hier bleibt dann die zu behandelnde Frage, welche Rolle der Buddhismus in solch einem anvisierten Programm explizit und implizit spielen kann.

<sup>479</sup> Die Pädagogik hätte sich weiterhin also gerade in bezug auf die wissenschaftliche Annäherung an den Buddhismus (auch bezüglich des hier im folgenden angesprochenen Aspektes) in koordinierender Weise auf psychologische, philosophische und linguistische Untersuchungen vor dem Hintergrund erziehungswissenschaftlicher Fragestellungen zu beziehen, um letztlich vor allem auch in ihrer besonderen Rolle als reflexiver und kritischer *Vermittler* des aus dieser Bezugnahme resultierenden Wissens auf pragmatische Weise fungieren zu können.

<sup>480</sup> Damit ist dann nicht nur gemeint, daß ein anderes (dekonstruktives, offenes) Sprechen direkt in Anschlag gebracht werden müßte, das dann zu einer neuen Erfahrung führen könnte, sondern auch, daß schon auch die Dekonstruktion der „instituierten“ Sprache (Merleau-Ponty) diesen Weg vorbereiten könnte; wobei die Suche nach einer neuen (dekonstruktiven, schöpferischen) Sprache sicherlich nicht so scharf zu trennen ist von der Dekonstruktion der instituierten Sprache selbst.

<sup>481</sup> Ueda macht diesbezüglich auf sehr interessante Weise deutlich, wie gerade der praktische Wechsel zwischen (konventioneller) Sprache und (absoluter) Offenheit, zwischen Sprechen (in der Welt) und Schweigen (in der Meditation) für den Weg des Mahayana (Zen) konstitutiv ist. Hier ist dann nicht nur vor allem die Gleichwertigkeit und Komplementarität von Welt und

bzw. der auf Begriffe angewiesenen erziehungswissenschaftlichen Aussagen eine spezifische Einschätzung erfahren. Mit der aus dieser spezifischen Perspektive vor allem resultierenden kritischen bzw. negativen Bewertung der Möglichkeit, unanfechtbare pädagogische Referenzpunkte und Autorenschaften begründen zu können, wäre dann gemäß buddhistischer Philosophie gerade nicht das Schweigen des Erziehungswissenschaftlers und Pädagogen impliziert, sondern eben eher der Impuls, *im Bewußtsein grundlegender Bodenlosigkeit pädagogisches Sprechen und Handeln weiterhin als eine besondere Verantwortung und als eine behutsam zu gestaltende Aufgabe sich geschichtlich erfassender Akteure zu begreifen*. Ließe sich u.a. diese pädagogisch relevante Perspektive in Zukunft weiter auf *theoretischer* Ebene plausibilisieren, wäre dann auch vielleicht eine Brücke zur buddhistisch inspirierten, ethisch und meditativ ausgerichteten *praktischen* Erkenntnisdimension zu schlagen, aus der möglicherweise letztlich auch die hier angesprochene Verantwortung ihre besondere (leibliche) Kraft in kritisch-reflexiver Haltung schöpfen könnte.

---

Schweigen angesprochen, sondern liegt in diesem Übergang auch das Potential, im ständigen Wechsel eine Qualitätssteigerung innerhalb des jeweiligen Erfahrungsmodus zu erlangen: einerseits kann – zurückkehrend von der Welt des Schweigens – durch die kontinuierliche, nicht immer linear verlaufene Praxis von Meditation eine Vertiefung der Offenheits-Erfahrung erlangt werden, andererseits kann durch den wiederholten Übergang vom Schweigen zur Welt des Sprechens ein schöpferischer, präziser Umgang mit den dann vielleicht „nicht-instituierten“ Worten (Merleau-Ponty) erreicht werden (vgl. Ueda 1994, S. 28). Mit dem Zen-Buddhismus wäre also zu fragen, „wie sich das ereignet, diese Umwandlung vom gesprochenen [Wort, über das Schweigen, B.P.P.] zum sprechenden Wort, welche zugleich eine Verwandlung des Menschseins bewirkt“ (Ueda 1996, S. 93). Anders ausgedrückt: es wäre also entlang einer Analyse des Sprechens *und* Schweigens zu fragen, wie sich der Übergang von unserem konventionellen Umgang mit der Welt zu einem Schweigen hin ausgestaltet, von dem aus wieder, und zwar dann in offener schöpferischer Weise gesprochen werden kann.

## 6 Zusammenfassung der Ergebnisse<sup>1</sup>

In dieser Arbeit ist eine Kritik am (neuzeitlichen) Konstrukt des autonomen und rationalen Subjekts und an einem damit verbundenen einsträngigen pädagogischen Verständnis von personaler Identität entfaltet worden, indem in systematischen Schritten identitäts- bzw. *nicht-identitätstheoretischen* Momenten von Subjektivität nachgegangen wurde. Kapitel 2 befaßte sich zunächst mit den Charakteristika der „klassischen“ Identitätstheorien vor allem von *Mead*, *Habermas* und *Erikson* und den daran anschließenden (praxisorientierten) pädagogischen Ausformungen. Hier zeigte sich exemplarisch, daß die Pädagogik in der frühen Phase der Rezeption vor allem interaktionistischer Theorien Identität in korrespondierender Weise als eine intersubjektiv, in kommunikativen Prozessen herzustellende Größe gedacht hat, die es auf seiten des Subjekts mittels pädagogischer Vermittlung rationaler kommunikativer Kompetenzen aufrechtzuerhalten galt (z.B. bei Wellendorf, Peukert, Rumpf, Mollenhauer). In der hauptsächlich auch rezeptionsbedingten Fokussierung rationaler Kompetenzen sowie der aus interaktionistischen Ansätzen übernommenen (dualistischen) Identitätsattribute (Kohärenz, Kontinuität, Konsistenz), gerieten trotz identitätskritischer, auf den fiktionalen Charakter hinweisender Einwände (Mollenhauer, Krappmann) auch in aktuelleren Arbeiten (Neumann, Bernhard) solche bildungstheoretisch bedeutsamen Überlegungen aus dem pädagogischen Blick, welche der Fragmentarität, Brüchigkeit, Kontingenz, der leiblich-intersubjektiven Vernetztheit, der sinnlich-somatischen Merkmale, der Kultivierbarkeit emotionaler und emotional-ethischer Momente und insbesondere der ephemeren und transitorischen Grundstruktur von personaler Identität entlang eines über Identität hinausgehenden Entwicklungsverständnisses hätten Rechnung tragen können; solche Momente wurden in diesem zweiten Kapitel in einer noch rudimentären, perspektivierenden Weise mit „Nicht-Identität“ zu beschreiben versucht.

In bezug auf die Attribute Kohärenz, Kontinuität und Konsistenz konnte fernerhin unterstrichen werden, daß diese in der Pädagogik vornehmlich auf eine *materiale* Identitätsebene bezogen und so nicht – wie in den klassischen Theorien weitgehend intendiert – als *formaltheoretische* Größen behandelt wurden, mit denen es u.a. eher gegolten hätte, grundlegende, historisch bedingte formale Strukturmerkmale von Identität zu *beschreiben*. Mit der inhaltlichen bzw. normativ ausgerichteten Lesart unterlegte die Pädagogik den klassischen Theorien einen in dieser Form nicht-intendierten – und in der fortgeschrittenen Moderne aufgrund von gesellschaftlicher und individueller Pluralität kaum einzulösenden – pädagogischen Anspruch, der sich vor allem auf die Möglichkeit der Konstituierung eines mit personaler Identität in Verbindung stehenden *Selbstbildes* bezog. Im normativen Modus operierend, beraubte sich die Pädagogik dann überdies der Möglichkeit, Nicht-Identisches in genügender Weise auf einer *materiale* und einer formalen bzw. nicht peripher-narrativen Ebene auszuweisen und als Kritik an Identität insgesamt geltend zu machen. Mit dem Außerachtlassen einer möglichen Fokussierung der formalen (basalen, dualistischen) Ebene von personaler Identität konnten gerade die grundsätzlichen Voraussetzungen von personaler Identität, nämlich überhaupt die Erfahrungen von

---

<sup>1</sup> Neben der zusammenfassenden Funktion dieses Kapitels wird hier auch noch einmal die Struktur bzw. die „Choreographie“ der Arbeit in der Vordergrund gestellt.

(isoliertem) Ich, leiblichem und geistigem Selbstsein und (relativer) Einheitlichkeit, nicht als kontingente und ständig gefährdete, aber auch als „über Identität hinaus“ entwickelbare Momente menschlicher Existenz in den Blick kommen. Mit personaler Identität oder Ich-Identität wurden auf einspurige Weise nur bestimmte, äußere Fragmente (nicht-) subjektbezogener Entwicklungs- und Beschreibungsmöglichkeiten erfaßt.

Diese Einspurigkeit konnte schließlich in Verbindung mit jenen problematischen Implikationen gebracht werden, die sich u.a. aus der *intentionalen* Hypostasierung einer vorgängig autonomen, aber kommunikativ hervorzuholenden Subjektivität auf der zwischenmenschlichen Ebene (auch in der Lehrer-Schüler-Interaktion) ergaben. In einer dem Subjekt-Objekt-Modell verpflichteten Annahme eines prinzipiell autonomen Subjekts und in der daraus resultierenden Aufforderung, angesichts des Noch-nicht-Status diesen Subjektentwurf pädagogisch kommunikativ zu realisieren, lag (z.B. beim frühen Mollenhauer) eine dualistische *Zweck-Mittel-Relation* begründet, die dann auch dem Operieren mit Kategorien des Seins näher stand als mit solchen der Beziehung – wenngleich z.B. *Mollenhauer* in seiner frühen Phase eigentlich doch das Beziehungsmoment als kommunikatives Geschehen zum Ausdruck bringen wollte. Das *Habermas* Paradigma des *kommunikativen Handelns* ernst zu nehmen bedeutete demgegenüber (mit *Masschelein*) – wenngleich auch *Habermas* Nicht-Identität im Hintergrund ließ – , das zweckgerichtete (gewaltsame) Moment aus der Kommunikation durch den Aufweis herauszufiltern, daß Subjektivität gerade noch *nicht vor der Kommunikation besteht*, sondern erst im intersubjektiven sprachlichen Geschehen konstituiert wird. *Mollenhauer*, aber auch andere, die am Emanzipationspostulat, am autonomen Subjekt oder (wie auch z.B. *Peukert*) an einem subjektbezogenen Wesensbegriff festgehalten haben, konnten dieses radikale Verständnis von Intersubjektivität in der starken Fokussierung auf Identität nicht umsetzen.

Um den zweckgerichteten Charakter eines (jeglichen) kommunikativen Geschehens unterterminieren zu können, bedürfte die Interaktion nicht nur der Anerkennung der prinzipiellen Offenheit menschlicher Existenz und der Einsicht in die Grenzen restloser Identifizier- und -Instrumentalisierbarkeit kommunikativer pädagogischer Praxis, sondern auch einen nicht-intentionalen, nicht vornehmlich nur auf ein bestimmtes Ziel (z.B. Autonomie, Emanzipation, Identität, Selbst etc.) gerichteten Sprachmodus, durch den dem Edukandus prinzipiell ein Noch-Nicht-Status zugeschrieben werden muß. Durch diese offenere Sichtweise würde u.a. nicht schon im Vorfeld die *Antwort* des Edukanden zu einer reinen Wirkung eines „Zweck-Mittel-Denkens“<sup>2</sup> herabgesetzt, sondern könnte die Wirklichkeit des Edukanden auch als „*neues Handeln und Sprechen*“ (*Masschelein*) in der Interaktion verstehbar werden, so daß wiederum auch die Perspektive des Gegenübers tangiert und so ein reziproker und vor allem gleichwertiger Lehr-Lern-Prozeß ermöglicht würde – eine erkenntnistheoretische Haltung, die auch für interkulturelle Verstehensprozesse von Bedeutung wäre. Ein noch wichtigerer damit verbundener Aspekt bezog sich auf die später noch aufzugreifende Idee, daß die vorgängige kommunikative Ausrichtung an die pädagogisch umzusetzende Freistellung eines autonomen Subjekts überhaupt *die sprachliche Artikulation des Nicht-Identischen als eines essentiellen Modus von Subjektivität untergräbt*. Damit verbundene potentielle Entwicklungsprozesse – welche eine radikal

---

<sup>2</sup> Vgl. *Tischner* 1985, S. 187.

verstandene Intersubjektivität, aber auch die Offenheit menschlicher Existenz nicht nur auf eine theoretische, sondern *praktische* Weise radikaler geltend machen könnten – wären so nicht formulier- und initiiierbar. Im Ausblick auf buddhistische Lehre und Praxis wurde schließlich die Möglichkeit einer auf Offenheit und Intersubjektivität ausgerichteten praktischen Analyse antizipiert, die (mit und über Masschelein hinaus) die pädagogische Beziehung in besonderer Weise als eine *ethische* andeutete, insofern in dieser Sichtweise die *Verantwortung* des Erziehers für das Geltendmachen und für die Gestaltung des offenen menschlichen Horizontes und für das Geltendmachen des intersubjektiven Momentes und der darin liegenden Gleichwertigkeit auf einer leiblich-praktischen Ebene eine Umsetzung erfahren könnte.<sup>3</sup>

Um auch diesem Ausblick eine theoretische Basis zu geben, erfolgte in dem dritten Kapitel eine Kontrastierung dieser einseitigen Identitätsansätze, und zwar über die kritische Darstellung buddhistischer Identitäts- bzw. Nicht-Identitätstheorien und deren psychologischer und philosophischer Grundlagen. Über einen historischen Zugang zum Buddhismus, ausgehend vom Stifter *Siddhartha Gautama* bis zu den schulischen Ausformungen (Mahasanghika, Theravada, Sarvastivada, Sautrantika und später die Mahayana-Schulen Madhyamaka und Cittamatra), konnte insgesamt gezeigt werden, daß der Buddhismus personale Identität nicht als letztes Entwicklungsstadium akzeptieren kann, wobei sicherlich der entwicklungstheoretische Weg dorthin, wie er beispielsweise von den klassischen Identitätsansätzen thematisiert wurde, im Buddhismus zwar prinzipiell als bedeutsam erachtet, allerdings nur unzureichend in den Blick genommen wird. In dieser Identität voraussetzenden bzw. darüber hinausgehenden Perspektive wird in der buddhistischen Tradition insbesondere ein mit einheitlichen und rigiden Identitätsvorstellungen korrespondierender, Kontinuität und Kohärenz sichernder autonomer Subjektkern und dessen unhistorische (philosophische, psychologische und alltagsweltliche) Hypostasierung deutlich zurückgewiesen. Die solche Vorstellungen unterminierende Einsicht in die Kontingenz und Gespaltenheit menschlicher Existenz gründet sich u.a. auf psychologische und philosophische Analysen, welche in letzter Konsequenz allerdings immer an *empirisch praktische* meditative Untersuchungen zurückgebunden werden. Dieser empirische Fokus wird auch deshalb schon im frühen Buddhismus gesetzt, weil die unmittelbare Erfahrungsebene gemäß buddhistischer Lehre jene Ebene ist, wo allein dem soteriologischen Anspruch hinsichtlich einer *Verleiblichung der Erkenntnisse* auf pragmatische Weise Genüge geleistet werden kann. Die pragmatische, weil auf Erlösung und auf Hilfe zur Überwindung des individuellen existentiellen menschlichen Leides angelegte (rationale) Psychologie und Philosophie des Buddhismus geht gewiß auch z.B. entlang der systematischen Aufgliederung von Subjektfaktoren (Skandhas, Ayatana, Dhatu) von der Evidenz des Subjektes und dessen Identität auf der (relativen) lebensweltlichen Ebene aus. Sie deutet aber dann im Anschluß daran in epistemologischer und soteriologischer Perspektive sowie in inhaltlicher *und* formaler Hinsicht nicht entwicklungstheoretisch – wie Symbolischer Interaktionismus, Psychologie, Soziologie und Pädagogik – auf Momente von Identität, Konsistenz und Kontinuität, sondern letztlich auf den unbeständigen (Anitya), sub-

---

<sup>3</sup> Mit Schweitzer konnte in der Arbeit hervorgehoben werden, daß schon die klassischen und pädagogischen Identitätstheorien in ihrer Fokussierung auf Individuation gerade auch Aspekte der Bindung, Zugehörigkeit und der Verantwortung vernachlässigt haben.

stanzlosen (Anatman), relationalen und auf den vornehmlich leidhaften Charakter (Duhkha) dieser Identitätsaspekte hin. Auch das Bewußtsein (Vijnana) als eine zentrale Grundlage menschlicher Subjektivität ist auf der relativen Ebene immer an sinnliche und mentale Wahrnehmungsprozesse gekoppelt und damit ständigem Wandel unterworfen.<sup>4</sup> Rationalität bzw. Denken (Manas) als (philosophischer und psychologischer) Erkenntnismodus und als Handlungsweise von Subjektsein kommt im Buddhismus auf der praktischen Ebene dabei auch dann weniger die explizite und ausschließliche Funktion zu, als ein (substantieller) Ort des „reinen Subjekts“ disparate und widersprüchliche Subjektanteile entlang des ebenfalls rationalen Umgangs mit der Umwelt zu integrieren und die anfangs als *notwendig anerkannte* personale Identität<sup>5</sup> womöglich in rigider und egozentrischer Weise aufrechtzuerhalten. Vielmehr werden Rationalität und Denken als sinnvolle und notwendige Werkzeuge begriffen, die es erlauben, die physische und mentale Erfahrung der drei Wesenmerkmale (Trilakshana: Anitya, Duhkha, Anatman) systematisch wie z.B. im *Abhidharma* zu formulieren, um diese Beschreibungen dann als *dekonstruktive Matrix* für die meditativ-analytische bzw. leibliche Umsetzung zu nutzen. Das Leid (Duhkha) wird dabei im Gegensatz zum Christentum weniger als abzuleistende Bürde verstanden, sondern als ein menschlicher Erfahrungsbereich, den es hinsichtlich des Subjektbezuges genauestens zu analysieren und ohne Verleugnung zu durchdringen gilt.

Die weitere Untersuchung brachte hervor, daß im *Mahayana*-Buddhismus u.a. die rein *praktische Bedeutung* solcher Systematisierungen von Lehraussagen gewissermaßen dadurch explizit unterstrichen wurde, daß man den in einigen buddhistischen Schulen auftauchenden anhaftenden, objektivierenden Hypostasierungen derartiger, wenn prinzipiell auch soteriologisch hilfreicher theoretischer Analysen der Gegebenheiten (Dharma) die dekonstruktive *Leerheits-Doktrin* (Shunyata) entgegensetzte. *Shunyata* als grundlegender Aspekt einer nicht-dualen Erkenntnis, *Prajna*, konnte insbesondere als ein Prinzip bestimmt werden, das auf die transitorische, offene Qualität bzw. auf die Substanzlosigkeit „subjektiver“ und „objektiver“, begrifflich identifizierter Phänomene und dadurch auf die lebendige und *dynamische Beziehung* der in dieser Offenheit sich wechselseitig bedingenden Erscheinungen und Wesen ausgerichtet ist. *Shunyata* (als Aspekt der absoluten Erkenntnisebene, Paramartha-Satya) und die formhafte Welt (als Aspekt der konventionellen, begrifflichen Erkenntnisebene, Samvriti-Satya) stehen dabei in einem dialektischen Verhältnis, insofern Leere einerseits zwar die (nicht-) ontologische Bedingung für die veränderlich-offene (konzeptualisierte) Lebenswelt und die Lebewesen ist, andererseits *Shunyata* erst in den voneinander abhängigen Dingen als deren Attribut evident wird, was wiederum auf die Leerheit der Leere hinweist; so gilt auch für *Nagarjuna*: „Wenn es etwas Nicht-Leeres gäbe, könnte auch etwas Leeres existieren. Etwas Nicht-Leeres gibt es aber

---

<sup>4</sup> Unter anderem konnte mit dem Dalai Lama gezeigt werden, daß sogar das Bewußtsein in der Buddhaschaft ständigem Wandel unterworfen ist, da es in permanenter, wenn auch nicht mehr leidträchtiger Verbindung mit den sich verändernden Phänomenen steht (vgl. Kapitel 3.3.3 und Dalai Lama 2002a, S. 36-37).

<sup>5</sup> Hiermit sind Fähigkeiten und Entwicklungsaspekte gemeint wie Selbstvertrauen, Distanzierungs-, Reflexions- und (Selbst-) Repräsentationsvermögen, funktionell-kognitive Fähigkeiten, Integrationsfähigkeit von Selbstbildern, emotionale Kompetenzen. Solche und ähnliche Aspekte von personaler Identität setzt auch der Buddhismus, allerdings in einer darüber hinausgehenden Perspektive voraus. Transrationale Entwicklungsprozesse stehen dann keinesfalls in einem antagonistischen Verhältnis zu diesen Fähigkeiten, sondern haben in vielerlei Hinsicht unterstützende Funktionen (vgl. auch Kapitel 5.2.2).

nicht, woher sollte also etwas Leeres kommen.“<sup>6</sup> In dieser spezifischen Perspektive, in der *Shunyata* hinsichtlich der Wandelbarkeit des Seins auch der Erlösung als Folge möglichen Wandels eine (Nicht-) Grundlage gibt, *ist Identität (hier Form, Sprache) unmittelbar an Nicht-Identität (hier Leere, Nicht-Sprachliches) geknüpft*. Dadurch kann Identität vor allem als personales Phänomen nicht mehr als ein beständiges, von Nicht-Identität abgeschottetes Agens begriffen werden kann (so, wie in dieser Perspektive ähnlich wie bei Merleau-Ponty auch Begriffe als auf einem offenen, kontingenten sprachlichen Horizont aufruhend verstanden werden müssen).

Die nicht-dualistische Philosophie des *Mahayana*, welche die Verbindung aller Gegensätze und damit ihre Substanzlosigkeit aufzuzeigen bemüht ist, ermöglicht so insbesondere auch eine deutliche *Aufwertung des Leiblichen* (und sicherlich aller Aspekte des relativen Seins) als eines selbst von der Wahrheit im höchsten Sinne (Paramartha-Satya) nicht zu trennenden, epistemologisch, soteriologisch und ethisch bedeutsamen Momentes menschlicher Existenz. *Shunyata* impliziert letztlich keine feststehende Philosophie, sondern muß u.a. als *heuristisches Prinzip bzw. als „therapeutischer“ Begriff* (Chang) verstanden werden, der als offene, nicht-verdinglichende und nicht-verdinglichte Methode *gegen die subjektive Anhaftung an Personen bzw. spezifischen (reduktionistischen) Vorstellungen von Selbstbildern und an (objektivierten) Phänomenen fungiert*; eine Anhaftung, die aus buddhistischer Sicht eben gerade auch aus der (parteiischen) Dichotomisierung von Leiblichkeit und Geistigkeit, Identität und Nicht-Identität, von Objekt und Subjekt, *Nirvana* und *Samsara* resultiert. Der nicht-duale Aspekt von *Shunyata* führt z.B. in der *Zen*-Tradition und auch im *Vajrayana* zu einer besonderen theoretischen und praktischen Anerkennung von Erfahrungsaspekten, die hier als Ausdruck höchster Wirklichkeit angesehen wurden, welche in einer dualistischen Haltung allerdings diskriminiert werden mußten (z.B. Körperlichkeit, Emotionalität, Sexualität): Im *Zen* z.B. ist „das Wesen des Menschen [...] nicht getrennt vom Wesen dieses Körpers, sondern dieser Körper *ist* der Buddha-Körper [...]“.<sup>7</sup>

Vor dem Horizont der heuristisch-therapeutischen Intention wird desgleichen bei dem bedeutenden *Mahayana*-Philosophen *Nagarjuna* in dessen „Philosophie der Leere“ (*Shunyata-vada*) bzw. in der *Madhyamaka*-Schule die Rationalität wie schon im frühen Buddhismus nicht preisgegeben. Im Gegensatz dazu wird sie als philosophisches Instrument einer *selbsteinschließenden dekonstruktiven sprachlichen Haltung* verstanden, anhand deren die Anhaftung bedingenden konventionellen alltagssprachlichen und philosophischen Kategorien, die (wie auch „Identität“ und „Nicht-Identität“<sup>8</sup>) als *bipolare bzw. negativ konstituierte* Konstrukte erscheinen, ihrer Untauglichkeit überführt werden sollen, um die leiblich-leidhafte personale Existenz, nicht die Existenz überhaupt, letztlich beenden zu können. Rationales Verhalten ist so eine *notwendige* (konventionelle) Form gerichteter *immanenter sprachlicher Kritik*, die den Erkenntnishorizont – im Bewußtsein der historischen bzw. transitorischen und veränderbaren menschlichen Existenzweise – zu vergrößern bemüht ist, um letztlich den Sprung in eine nicht-duale, nicht-

---

<sup>6</sup> Mulamadhyamakakarika 13.7.

<sup>7</sup> Von Brück 1998, S. 266. Hervorhebung von M. von Brück.

<sup>8</sup> Wiewohl hier die „Leere“ auch dieser Begriffe thematisiert wurde, wurde „Nicht-Identität“ bezüglich des Buddhismus als brauchbare Kategorie vor allem auch für die Dimensionen dieser Leere und damit auch für ein dekonstruktives sprachliches Verfahren und ein ethisches zwischenmenschliches Verhältnis in Anschlag gebracht.

sprachliche intuitive Lebensweise möglich zu machen. Unter anderem auch in diese therapeutische Richtung zielt innerhalb des *Mahayana* das nicht-dualistische *Cittamatra*, das den Fokus im Gegensatz zum *Madhyamaka* u.a. auf die meditative Praxis lenkte. Das *Cittamatra* begegnete dabei dem auch in einigen (frühen) buddhistischen Schulen vertretenen Realismus mit dem nachdrücklichen (praktisch orientierten) Hinweis auf die *geistige* Vermitteltheit dieser „realen“ Außenwelt, aber vor allem der subjektiven leidhaften personalen Existenzweise: „personale Identität“ ist wie auch die objektiv vermeinte Welt hier ein aus der geistigen Differenzierung bzw. aus der begrifflichen Entfaltungen (Prapanca) entstandenes *konzeptuelles* Konstrukt, das den buddhistischen Lehren zufolge das Potential einer offeneren, umfassenderen und vor allem leidfreien Existenzmöglichkeit verdunkelt. Differenzierendes und identifizierendes konzeptuelles Denken einerseits und die (leidhafte, weil isolierte und verletzbare) Identität des Menschen andererseits stehen demnach in einem engen Verhältnis, wodurch dann auch die Richtung der Befreiung markiert werden kann.

Auch das *Madhyamaka* des *Nagarjuna* setzt sich in ein ähnliches Verhältnis zum Konzeptuellen, wenn *Nagarjuna* zwar nicht wie das *Cittamatra* die positive Betonung explizit auf das Bewußtsein (Citta, Vijnana) als den einzigen Ort der Erkenntnis legt, aber ebenso (wie auch *Adorno*) die „terminologische Maske“<sup>9</sup> der Wirklichkeit vermeintlich abbildenden *Begrifflichen* vom Menschen abzustreifen bemüht ist, um die Realisierung von *Shunyata* als eine nicht-identische bzw. offene, nicht-vergegenständlichende Weise eines spezifischen Zur-Welt-Seins (Merleau-Ponty) vorzubereiten. In bezug auf die insbesondere im *Madhyamaka* in Anschlag gebrachte rationale, dekonstruktive negative Kritik wurde die Grenze des identifizierenden konzeptualisierenden Denkens, dessen Aussagen über Wirklichkeit im Rahmen der vorab ontologisch gesetzten Identität zwischen Denken bzw. sprachlichem Zeichen und Ding als unzureichend verstanden werden, im Übergang zur „prälinguistischen Wirklichkeit“<sup>10</sup> als ein Aspekt nicht-identitätstheoretischer Reflexion bzw. als Aspekt von Nicht-Identität charakterisiert. Diese Charakterisierung trifft nicht nur deshalb, weil *Shunyata* einer positiven Verbindung überhaupt den ontologischen bzw. substantiellen Boden entzieht, sondern expliziter deshalb, weil sich Begriff und Bedeutung für *Nagarjuna* (ähnlich wie auch für Derrida) aus der *Ausgrenzung des Widerspruchs* bzw. des *anderen* der sprachlichen Einheit gewinnen, das (ebenso wie auch die Entsprechung des Sprachlichen mit der Welt und wie die Welt selbst) auch in der unreflektierten Sprachverwendung immer konstitutiv bleibt. Als bedeutsam wurde aber für diese Philosophie des mittleren Weges herausgestellt, daß diese Kritik auf konventionelle Weise dann nicht in einer Philosophie der „Nicht-Identität“ oder der „Differenz“ kulminiert: auch „Differenz“ und „Nicht-Identität“, zum konventionellen sprachlichen Bereich gehörend, werden über eine sprachliche Kritik zugunsten einer nicht-sprachlichen, intuitiven, auf Nicht-Anhaftung ausgerichteten Erkenntnis zu überwinden versucht.<sup>11</sup> Im konventionellen sprachlichen Bereich muß

---

<sup>9</sup> Vgl. Gripp 1986, S. 164.

<sup>10</sup> Izutsu 1986, S. 74. Hiermit ist nicht ein Zurück des Denkens gemeint, sondern ein Darüber-Hinausgehen, was u.a. Wilbers Prä-Trans-Unterscheidung entspricht.

<sup>11</sup> Diese Kritik wurde später auf Lyotard und die Annahme der Unüberwindbarkeit bzw. der Differenz von Sprachspielen gerichtet. Auch diese Differenz wäre aus Nagarjunas Perspektive ebenfalls eine begriffliche *Position*, die es wie alle anderen auch zu annihilieren gälte.

auch Leerheit als *objektiviertes Konzept* immer fehlgehen, was schließlich auf eine deutliche Einschränkung der Möglichkeiten der *Shunyata*-Thematisierung mit der Kategorie der „Nicht-Identität“ auch in dieser Arbeit verweist. So, wie „Nicht-Identität“ hier eher eine konventionelle Kritik auf sprachlicher Ebene beschreibt, so impliziert Nicht-Identität als offene, dekonstruktive Kategorie in dieser Arbeit fernerhin auf der *Erfahrungsebene* insbesondere die nicht-dualistische und unmittelbare *leibliche* Offenlegung der Konstrukthaftigkeit (Parikalpita) der vom konzeptualisierenden Subjekt abhängigen widerspruchsbehafteten Ideen bzw. Vorstellungen (Vikalpa) von Wirklichkeit und ihren vermeintlichen mit sich selbst identischen und abgeschlossenen Teilaspekten (so wie z.B. Vorstellungen von „Subjekt“ und „Objekt“, aber auch „Shunyata“ in diesem Sinne selbst). *Shunyata* als ein relativ verstandener und selbst zu überwindender Begriff wird im gesamten *Mahayana* so also ebenfalls mit der *Befreiungserfahrung* selbst gleichgesetzt; im *Cittamatra* (oder auch im *Vajrayana*) wird diese Erfahrung darüber hinaus positiv nicht nur mit Leerheit, sondern auch mit *Buddhanatur* oder dem Begriff des *Klaren Lichts* zu artikulieren versucht. Insbesondere hinsichtlich ihres personale Identität transzendierenden Charakters wurden solche Erfahrungen, die Einblick in die non-egologische Struktur des Selbst und Ich geben, insgesamt in dieser Arbeit gleichermaßen mit der Kategorie Nicht-Identität bestimmt.

Die potentielle Veränderbarkeit der Strukturen des menschlichen Erkenntnisvermögen gilt im frühen Buddhismus, insbesondere aber im *Mahayana* als Basis für eine veränderte *zwischenmenschliche Praxis und Interaktion*. Im *Mahayana* gründet sich Mitgefühl (Karuna) explizit auf den Erkenntnisaspekt (Prajna), insofern dieser als mit einer Reduktion egozentrischer Subjektimpulse und als mit der Annihilation der Wahrnehmung intersubjektiv fungierender Demarkationslinien verbunden begriffen wird, was schon der frühe Buddhismus und die *Abhidharma*-Psychologie konstatierte. Dabei gilt für den gesamten Buddhismus vor dem Hintergrund der *Anatman*- und *Shunyata*-Lehre, also u.a. der Nicht-Wesenhaftigkeit von Subjektivität, daß auch *emotional*-geistige Dispositionen entlang eines in der Lebenswelt zu verändernden zwischenmenschlichen Handelns als *kultivierbar* in Richtung insbesondere einer mitfühlenden (Karuna) und gütigen (Maitri) Haltung verstanden werden müssen. Schon im frühen Buddhismus gelten z.B. die *Brahma-Viharas* als meditativ zu erlangende Verweilungszustände, die auf die Entwicklung spezifischer positiver Gefühlszustände ausgerichtet sind, aber auch im *Mahayana* gibt es wie im weiteren Verlauf der Arbeit gezeigt wurde, ähnliche Methoden, welche aber in ihrer „Effizienz“ immer auch von *Shunyata* abhängig bleiben. Die erkenntnistheoretische Realisation der Leere ist demnach wesentliche Grundlage für den ethischen Prozeß, der aus buddhistischer Sicht dessen *faktisches Hinübergreifen in das alltägliche Leben* und in die zwischenmenschliche Interaktion impliziert. Überdies bleiben auch eher *normative* Verhaltensanweisungen an das erkenntnistheoretische Moment gebunden, insofern das Erfüllen von (äußeren) Normen im Sinne der Erlangung von Geistesberuhigung, Klarheit, Konzentriertheit, Achtsamkeit etc. erkenntnistheoretisch dienlich ist, und umgekehrt. Von Bedeutung ist abschließend, daß trotz des Konstruktkarakters bzw. der Leere der Wirklichkeit in letzter Konsequenz *die empirische Wirklichkeit im Buddhismus nicht zurückgewiesen wird*, und zwar weil sie als der einzige Ort der Leidensüberwindung, aber insbesondere auch als der Ort mitfühlender Praxis anerkannt wird; diese Doppelperspektive faßt der Buddhismus u.a. eben mit der Unterteilung in konven-

tionelle Wahrheit (Samvriti-Satya) und Wahrheit im höchsten Sinn (Paramartha-Satya): Der *Bodhisattva* als altruistisches *mahayanisches* Erleuchtungsideal soll nach der höchsten Wahrheit denken, aber unbedingt nach der konventionellen Wahrheit handeln. Auch in der Ethik spielt das Moment der Nicht-Dualität eine große Rolle, da die Lebenswelt (Samsara) und die in ihr lebenden Menschen nicht mehr als das ganz andere des *Nirvana* begriffen werden. Da der durch den Erleuchtungswillen (Bodhicitta) motivierte *Bodhisattva* die Abhängigkeit von allem Seienden erfassen muß, *ist seine vollständige Erlösung letztlich durch die Erlösung aller anderen Wesen bedingt.*

Am Ende des dritten Teils konnte dann konkreter gezeigt werden, wie die Einsicht in die Offenheit und Nichtsubstantialität der Subjektivität und der Welt herbeigeführt werden kann, nämlich vor allem durch zwei traditionelle meditative Praktiken: *Shamatha* und *Vipashyana*. Als konzentrierte und in die Vertiefungen (Jhana/Dhyana) gehende Methode dient erstere – wenngleich auch hier tiefe Einsichten in die Struktur des keinesfalls gegenständlich gefaßten und faßbaren Bewußtseins jenseits des konzeptualisierenden Denkens impliziert sind – hauptsächlich als eine Grundlage für letztere, die auf einem stabilen und fokussierten, aber letztlich auf einem nicht-einflußnehmenden achtsamen und gewahrenden Geist aufbaut, um das Erkenntnisvermögen auszuweiten: Achtsamkeit (Sati/Smriti) wurde als jenes Erkenntnisinstrument bestimmt, welches traditionell z.B. in der Methode der „Grundlage der Achtsamkeit“ (Satipatthana/Smriti-Upasthna) über die empirisch-analytische Fokussierung leiblich-emotionaler und geistiger Momente zur Überwindung der Illusion eines unabhängigen und starren Identitätskerns oder Selbst eingesetzt wird bzw. für die Einsicht in die radikale Kontingenz, Flüchtigkeit, und Leerheit des Subjekts. Daran anschließend konnte Achtsamkeit in dieser Arbeit als eine Geisteshaltung gekennzeichnet werden, die in kognitiver Hinsicht mit der Verhinderung einer rationalen und einer *Selbst* generierenden Ausarbeitung eintretender Stimuli, in emotionaler Hinsicht mit der Verhinderung von affektiven (für den Menschen schädlichen, den Geist aufwühlenden) Reaktionen auf diese Stimuli einhergeht. Als Folge einer langen und ausdauernden Übung und Selbstkultivierung soll die Habitualisierung und Vertiefung dieser Praxis aus buddhistischer Sicht dann zu einem Zustand der Befreiung des (von der Ganzheit isolierten und von Impermanenz) leidgeprägten Menschen führen, einem Zustand, der durch eine nicht-anhaftende, nicht-egozentrische, gleichmütige (Upeksha) und achtsame Haltung charakterisiert sein soll; auch das ursprünglich an das trennende und getrennte Identitätserleben gebundene psychische und physische Leid soll gemäß dem Buddhismus mit der (ethisch und erkenntnistheoretisch) nicht-nihilistischen und nicht-objektivierenden meditativen Entsubjektivierung ausgelöscht werden können.

Es konnte in meditativ-praktischer Hinsicht weiterhin herausgearbeitet werden, daß sich ein bedeutsamer Aspekt buddhistischer Meditation auf die Modifikation des Selbst- und Weltbezugs bezieht, wobei diese auf ein „*versöhnendes*“ *Verhältnis zwischen wahrnehmendem Subjekt und wahrgenommenen Objekt hin orientiert ist.* Dadurch erfährt auch die erwähnte ethisch relevante Überwindung der Trennung zwischen den Subjekten ihre praktische Umsetzung, indem in der Meditation diese Spaltung ebenfalls als eine Illusion bzw. als eine spezifische *historische Konstruktion des Geistes* begriffen werden soll. Dieser versöhnende *Erfahrungs-*Aspekt der Meditation leistet wie die Achtsamkeitsmethode überhaupt auch dem in den in den erörter-

ten Identitätstheorien (und in der cartesianischen erkenntnistheoretischen Tradition überhaupt) vernachlässigten *leiblichen* Aspekt auf besondere Weise Genüge. Die in der Meditation bzw. in der „verkörperten Reflexion“ (Varela) nicht abstrakt realisierte (und vor allem im Zen-Buddhismus als ästhetisch-soteriologische Haltung betonte<sup>12</sup>) Subjekt-Objekt-Einheit, die als Folge der zunehmenden Lösung und letztlich der Überwindung von inneren mental-narrativen Konstruktionen aufscheinen soll, ist ja zunächst überhaupt „*nur durch das Medium des Leibes*“<sup>13</sup> umsetzbar: unsere Verkörperung ist im Buddhismus – wenn auch dem Bewußtsein ein besondere Bedeutung innewohnt – als der einzige mögliche Ort menschlicher Erkenntnis, der ethischen Praxis und auch der (nicht-dualen) Erlösung evident. Überdies – wenn auch der Leib, wie *Merleau-Ponty* zeigt, in seinen subjektiven Ausdruckweisen nicht einfach als ein Objekt unter anderen erscheint – wird auch der Leib, der als ein vom Bewußtsein getrenntes Objekt empfunden werden kann, in der Meditation gleichsam vom achtsamen Bewußtsein zurückgeholt bzw. das Bewußtsein wieder in den Leib eingelassen.<sup>14</sup> Dadurch, daß gemäß buddhistischer Theorie und Praxis auch die Realisation der intersubjektiven bzw. interpersonalen Vernetztheit nicht nur theoretisch (z.B. als repräsentiertes Moment intersubjektiver Kommunikation) aufscheint, sondern in der Meditation verkörpert durch den Leib hindurch erfaßt, *erfahren* wird, läßt sich der meditative Prozeß aus buddhistischer Perspektive als eine *Etablierung leiblicher Intersubjektivität* oder auch als eine leibliche Realisierung intersubjektiver Verbundenheit bestimmen. Aufgrund der über die leiblich-meditative Dekonstruktion des Ego potentiell erreichbaren Erkenntnisstruktur und der ethischen Haltung läßt sich dem Buddhismus zufolge so auch ein sich auf rein rationaler Ebene konstituierender Nihilismus, der sich angesichts der rational erfaßten Bodenlosigkeit überhaupt gegen die Möglichkeit von Wahrheit und Ethik wendet, unterminieren; auch dann in bezug auf allgemeine Verhaltensnormen, die im Buddhismus ja als in einem *pragmatischen* Verhältnis zur Modifikation der Erkenntnisstruktur stehend gedacht werden.

Um spezifische bildungstheoretisch relevante Verbindungslinien zwischen buddhistischer Lehre und der Pädagogik ziehen zu können, wurden im vierten Kapitel zunächst solche pädagogischen Ansätze diskutiert, die über die im zweiten Teil erörterten Identitätskonzepte hinsichtlich einer zunehmenden Berücksichtigung von nicht-identitätstheoretischen (sprachlichen) Momenten hinausgehen. Es zeigte sich exemplarisch vor allem in Anlehnung an solche pädagogische Ansätze, die aus einer Auseinandersetzung mit der „postmodernen“ Philosophie *Lyotards*, aber auch der Sprachspielthese *Wittgensteins* resultierten (Richter, Meder, Koller), daß mit dem dort u.a. gehandelten Konzept des Sprachspiels, in dem die Pluralität und prinzipielle Unübersetzbarkeit sprachlicher Strukturen sowie – ähnlich wie auch im narrativen Identitätsverständnis (Meuter) und eben auch im Buddhismus – überhaupt der radikale nicht-intentionale, nicht-substantielle *sprachliche* bzw. narrative Charakter von personaler Identität in den Vordergrund

---

<sup>12</sup> Dies meint, vereinfacht gesagt, daß im Zen-Buddhismus u.a. die Kunst als ein Handeln begriffen wird, in dem die Harmonie zwischen somatischen und mentalen Aspekten realisiert werden muß, um eben gerade auch in der lebensweltlichen Sphäre das Absolute (Shunyata, Citta, Alayavijnana) als Moment der Befreiung sichtbar zu machen.

<sup>13</sup> Yamaguchi 1997, S. 234. Hervorhebung von Yamaguchi.

<sup>14</sup> Wengleich auch betont wurde, daß es Versenkungsstufen gibt, die als unabhängig von der körperlichen Sphäre beschrieben werden; aber auch diese Versenkungen in tiefere Bewußtseinsebenen sind wiederum nur durch den Leib hindurch möglich.

gehoben wird, eine Kritik in Richtung einer pluralitätsbeflissenen sprachlichen Dezentrierung des auf Einheit gerichteten neuzeitlichen Subjektes formuliert werden konnte. Hierdurch war es möglich, über die Eröffnung eines neuen „Sprachspiels“ schon innerhalb der Pädagogik eine Zurücknahme der Vernachlässigung von Identitätsmomenten aufzuzeigen, die der *Widersprüchlichkeit, der Fragmentarität, dem transitorischen und prinzipiell offenen Charakter von Subjektivität und damit auch von dann nur noch partiell und lokal zu legitimierender pädagogischer Intervention überhaupt Rechnung zu tragen vermögen*. Obwohl frühe pädagogische Zielvorstellungen, die mit *Habermas* eher dem Identitäts- als dem Nicht-Identitätsdenken verpflichtet waren, in dieser Fokussierung unterminiert und auch aus dem Blick geratene bildungstheoretische Momente rehabilitiert werden konnten, wurde aber (auch vor dem Hintergrund der *Madhyama-ka*-Philosophie) deutlich, daß auch in narrativen und der Sprachspielthese verpflichteten Ansätzen weiterhin eine spezifische Tendenz zu einer bildungstheoretischen Einseitigkeit besteht. Insbesondere entlang eines in narrativen und sprachspieltheoretischen Modellen implizierten Impulses zum Weitersprechen und kreativen Generieren neuer personaler Narrationen, Diskurse und divergenter Sprachspiele konnten radikal dekonstruktive, nicht-rationale leibliche Erkenntnisprozesse als Bildungsaspekte nur potentiell rehabilitiert, *noch nicht aber systematisch erfaßt, formuliert und konkret anvisiert werden*, so, wie es vor allem im Buddhismus vollzogen und hier in dieser Arbeit als pädagogische Perspektive kritisch favorisiert wird. Vor allem Erfahrungsmomente, die entlang der m.E. bedeutsamen Fokussierung buddhistischer kontemplativer und meditativer Praktiken z.B. im Hinblick auf postulierte Bewußtseinsstufen jenseits identitätsbezogener konzeptueller Aktivität in praktischer Hinsicht thematisiert werden, fallen aus dem narrativen und sprachorientierten Raster gänzlich heraus. Diesem Außerachtlassen liegt u.a. eine kulturelle Differenz zugrunde, die darin besteht, daß in der buddhistischen pragmatischen Philosophie, das „Subjekt“ des Philosophierens in der Reflexion miteingeschlossen wird und nicht das Wissen vom Wissenden entkörperlicht wird; dadurch werden eben auch innere Bewußtseinszustände wieder bedeutsam.

Um weitere Verbindungslinien auf erkenntnistheoretischer und identitätstheoretischer Ebene aufzuzeigen und auch um dem leiblichen Aspekt und dem Nicht-Identischen innerhalb der eigenen Kultur weiter nachzuspüren, führte die Untersuchung zu *Adorno* und *Merleau-Ponty*. Mit *Adorno* konnte zunächst der dualistische und identifikationsistische *historisch* bedingte und dadurch transitorische und veränderbare Charakter des auch personale Identität konstituierenden positiven Denkens aufgezeigt werden. Bei *Adorno* konnte über die Rehabilitation des in der Tradition des begrifflichen Denkens vernachlässigten Mimetischen (u.a. die sinnlich-leibliche Erfahrung) und des damit verbundenen Leides der „*Trug konstitutiver Subjektivität*“ u.a. durch den (auch in der Abhidharma-Psychologie erbrachten) Aufweis der *Wechselseitigkeit von Subjekt und Objekt* (auch als gesellschaftliches Moment und als Natur) deutlich gemacht werden. Für *Adorno* ist die Idee der Getrenntheit von Bewußtsein und Gegenstand nicht durchzuhalten, denn für ihn setzen sie sich gegenseitig voraus, wobei dem Objekt nach *Adorno* letztlich noch mehr Geltung zukommen soll, da Objekt eher ohne Subjekt denkbar sei, aber nicht umgekehrt. Es konnte gezeigt werden, daß das Verständnis vom „Vorrang des Objekts“ auf einer eher praktischen Ebene das Verschwinden des objektivierenden, vereinheitlichenden Subjekts, und im Gegenzug dann ein „qualitatives Subjekt“ fordert, das sich erst aus der (mimeti-

schen bzw. ästhetischen, sinnlichen) *Hingabe an die Mannigfaltigkeit und Besonderheit des Objekts* gewinnt, in dessen Vielgestaltigkeit und Besonderheit *Adorno* das *Nichtidentische* erblickt. Das Nichtidentische bezieht sich vor allem auf eine Dimension hinter dem durch Begriffe konstituierten Bedeutungsnetz, und der Zugang zum Nichtidentischen ist dann abhängig von der *Dekonstruktion des begrifflichen Zurichtungsnetzes* und der Modifikation sprachlichen Verhaltens in Richtung eines Denkens in „Konstellationen“, das sich dem Besonderen des Gegenstandes durch eine sprachliche „Nummernkombination“ anzunähern versucht, wodurch *Adorno* mit dem Begriff über den Begriff hinauszugelangen versucht. Utopie wäre dann für *Adorno* überdies eine Erfahrung und Denken zusammenführende Philosophie, in der sich in der Hingabe an das Objekt die „unreduzierte Erfahrung im Medium begrifflicher Reflexion“ offenbaren könnte.<sup>15</sup> Das negativ-dialektische Vorgehen, das zwar erkenntnistheoretisch ähnlich wie *Nagarjuna* eine immanente Kritik vollzieht, indem es mit den gegebenen Möglichkeiten (Sprache, Denken) das Gegebene (Leid, Begrenztheit der Erkenntnis, Dualität) zu überschreiten versucht, bleibt einerseits der Idee von Gegenständlichkeit, der „Identität der Sache“<sup>16</sup>, wenn auch pluralitätsbeflissen und keinesfalls statisch oder substantialisierend, verpflichtet; es bewegt sich zwischen Nominalismus und Realismus, um Begriffe nicht gänzlich ihrer Funktion zu entheben, sie aber auch nicht hinsichtlich ihrer Realität spiegelnden Repräsentationsvermögens überzubewerten. Durch den Umstand aber, daß *Adorno* hauptsächlich auf sprachlich-philosophischer Weise dem Nichtidentischen des Objekts zugeneigt ist und er sich der „unreduzierten Erfahrung“ wieder vor allem im Modus des Begrifflichen zuzuwenden versucht, bleibt er andererseits dem „*Modell eines sinnkonstitutiven Subjekts und einer Namenstheorie der Bedeutung verhaftet*.“<sup>17</sup> Das Festhalten an der Idee vom Objekt korrespondiert mit *Adornos* Betonung der *Differenz* von Subjekt und Objekt, wenngleich sichtbar wurde, daß er auch die Möglichkeit der *Versöhnung* mitbedenkt. Diesbezüglich findet sich auch bei *Adorno* ähnlich wie im Buddhismus eine erkenntnistheoretische *Zweiteilung*, insofern z.B. das durch die Subjekt-Objekt-Trennung bzw. durch die Trennung von Natur hervorgerufene Leid des Menschen, das die Philosophie nach *Adorno* wieder zur Sprache bringen muß, sowie auch dieser Erkenntnismodus selbst auf der empirischen Ebene *real* sind. Da für ihn die menschlichen Erkenntnisstrukturen aber *historisch gewordene* sind, sie also nicht für alle Zeiten in den Menschen eingebrannt sind, lassen sie sich verändern, was *Adorno* dann letztlich zum Gedanken einer *Versöhnung* führt, also zu einer Möglichkeit die dualistischen Erkenntnisstrukturen in einer höheren Erkenntnisform aufzulösen. In der Zurückweisung eines (transzendentalen) unabhängigen Subjekts findet sich dann auch bei *Adorno* der Hinweis, daß *das leibliche empirische Subjekt* der Ort der (ästhetischen) Erkenntnis und der Transformation ist. Da dieses aber in letzter Konsequenz von der Objektivität gesellschaftlicher Realität abhängt, kann eine Transformation der Erkenntnisstrukturen und eine damit verbundene Aufhebung des Leidens nur über eine *veränderte Gesellschaftsstruktur* realisiert werden, die für *Adorno* das ist, was für *Hegel* noch der Geist war: eine auf intersubjektive Beziehungen beruhende *Gesamtheit*, die allerdings eben nicht statisch, sondern veränderbar ist. Mit dem Denken

---

<sup>15</sup> Adorno 1975, S. 25.

<sup>16</sup> Adorno 1975, S. 164.

<sup>17</sup> Wellmer 1985, S. 156. Hervorhebung von B.P.P.

an Versöhnung hält *Adorno*, obwohl er metaphysische Spekulationen zurückweist, in nicht-dogmatischer Weise auch an einem Absoluten fest, welches sich für ihn wie für *Nagarjuna* aber erst offenbart, *wenn der begriffliche Zwangscharakter zerspringt*.<sup>18</sup>

Mit dem Ziel, solche erkenntnis- und (nicht-) identitätstheoretische Momente als Anknüpfungspunkte aus philosophischer Perspektive zu formulieren, die mit *Adorno* nicht oder nicht so deutlich zum Ausdruck gebracht werden konnten, aber im Zuge der Rehabilitierung des Nicht-Identischen für eine Akzentuierung buddhistischer Lehre bedeutsam sind, wurden über die phänomenologische Analyse mit *Merleau-Ponty* Momente herausgearbeitet, die sich insbesondere aus einer epistemologisch-phänomenologischen Fokussierung von *Leiblichkeit* ergeben. Methodologisch wird dieser Akzent bei *Merleau-Ponty* mit *Husserl* durch eine Wendung zur Sache bzw. zur konkreten Erfahrung und deren Beschreibung gesetzt, was mit der Forderung, den Leib „zu er-leben, [...] in ihm selber aufzugehen“<sup>19</sup>, einhergeht. Im Gegensatz zu einer bewußtseinsorientierten Philosophie, die Sinn und Bedeutung menschlicher Existenz in eine Sphäre jenseits des Empirischen, nämlich in ein reines, konstituierendes (transzendentes) Bewußtsein verlegt, ist der „Leib [...] unser Mittel überhaupt, eine Welt zu haben.“<sup>20</sup> Es zeigte sich in der Analyse in erkenntnistheoretischer Hinsicht so vor allem, daß die Erkenntnisakte des Bewußtsein immer als eingelassen in historische, also kontingente leibliche Strukturen angesehen werden müssen, die dabei selbst ein Modus von *nicht-rationalem Wissen* darstellen. Erkenntnis ist in dieser Perspektive immer abhängig von der Art, wie sich der Mensch leiblich oder auch sprachlich in seiner Leiblichkeit zur Welt verhält; vom Betrachter unabhängige und absolute Erkenntnis ist hiernach nicht mehr denkbar; der Mensch ist immer schon (historisch) „zur Welt“, es gibt „kein Denken, das all unser Denken umfaßt.“<sup>21</sup> Ebenso liegt beispielsweise Sinn wie bei *Adorno* nicht irgendwo in den sprachlichen Zeichen oder in den exemplarischen Begriffen selbst, sondern ist *Bedeutung vom Individuum und seinem sprachlichen intersubjektiven Verhalten abhängig*. Dadurch, daß sich der Betrachter selbst also in einem nicht-explizierbaren geschichtlichen (sprachlichen) Horizont bewegt, sind seine Reflexionen nie rein, sondern eben kontingent und bedingt durch die vielfältigen lebensweltlichen Strukturen. Kritik nimmt dann ähnlich wie bei *Adorno* Gestalt an als eine *immanente* Kritik, insofern im spezifischen Erkenntnisakt immer die Frage nach dem Subjekt der Erkenntnis bzw. nach dem *Wer des Sprechens* und dadurch die historische, leiblich-empirische Begrenztheit dieses konkreten Aktes mitgefaßt ist, so daß auch die Grenzen der Erkenntnisstrukturen – wenn auch zunächst nur hinsichtlich des notwendigen Erkennens der Bedingtheit und der gewonnene Perspektive für das real Mögliche – erweitert werden können; darin liegt auch für *Merleau-Ponty* überhaupt die Chance, das Fortschreiten der Philosophie möglich zu machen. Auf sprachlicher Ebene beispielsweise wäre das Überschreiten der Erkenntnisgrenzen nach *Merleau-Ponty* an die Möglichkeit eines *nicht-instituierten Sprechens* gebunden, das es erlauben würde, aus den gewohnten sprachlichen (Erkenntnis-) Mustern auszurechnen, um auch neue Erfahrungen, mit *Adorno* könnte man sagen, das Nichtidentische

---

<sup>18</sup> Wenn *Adorno* auch mit dem „Nichtidentischen“ dem Objekt zugeneigt bleibt, so gibt es beim ihm ähnlich wie im Buddhismus eine soteriologische Aspiration, die auf eine Subjekt-Objekt-Einheit hinzielt.

<sup>19</sup> *Merleau-Ponty* 1966, S. 234.

<sup>20</sup> *Merleau-Ponty* 1966, S. 176. Hervorhebung von B.P.P.

<sup>21</sup> *Merleau-Ponty* 1966, S. 11.

artikulieren zu können, um etwas zu sagen, das noch nicht gesagt wurde; aber eben im Horizont der menschlichen Artikulation.

In identitätstheoretischer Hinsicht offenbart eine leibliche phänomenologische Perspektive, daß die Demarkationslinien personaler Identität nicht so starr zu ziehen sind, wie es u.a. im cartesianischen Entwurf angelegt war. Nicht-Identität offenbart sich zum einen darin, daß der Grund von Subjektivität wie auch die sie bestimmenden lebensweltlichen Bezüge nicht rational expliziert werden können. Es wurde deutlich, daß Subjektivität von heterogenen, non-egologischen und anonymen Strukturen durchzogen ist. Opazität, Kontingenz und Ambiguität sind unter anderem als Begriffe bestimmt worden, die der Subjektivität und somit der Identität zu eigen sind und die eine widerspruchsfreie, einheitliche Identität auf der leiblichen Ebene schon als Fiktion ausweisen *und vielmehr Nicht-Identität als „Basis“ von Identität kenntlich machen*. Der Leib selbst entzieht sich im Grunde objektivierender, einheitlicher und einseitiger Bestimmungen. Die menschliche Existenz ist weder eine nur geistige noch nur eine (objektivierbare) körperliche und kann rational nicht klar als eine dieser Weisen bestimmt werden: die (leibliche) Existenz ist ein „äquivokes Milieu“, das stets zum anderen und zur Welt hingewandt ist und in dem sich die personale Identität aufgrund auch der faktischen Unverfügbarkeit des eigenen Subjektgrundes nicht vollenden kann.<sup>22</sup> Auch durch diese Unverfügbarkeit, die in der subjektiven Bodenlosigkeit gründet, wird die starre cartesianische Dichotomie von *res extensa* und *res cogitans* unterminiert. Wenn die rational errichteten Grenzen der Subjektivität von innen, vom geistigen *und* leiblichen Grunde her, porös zu werden drohen<sup>23</sup>, wird es schwieriger, die objektivierende Haltung und so die Trennung zu den Objekten und auch zum eigenen Leib aufrechtzuerhalten, der immer schon mit Bewußtsein verflochten ist: die *Verbundenheit von Körper und Geist vollzieht sich „von Augenblick zu Augenblick in der Bewegung der Existenz selbst.“*<sup>24</sup> Merleau-Ponty spricht in seiner Philosophie die Möglichkeit an, eine immer schon bestehende prä-reflexive „verschwiegene Beziehung zu Welt“ jenseits reduktiver Reflexion zurückzugewinnen. Für Merleau-Ponty gibt es eine „Inspiration und Expiration des Seins, ein Atmen im Sein, eine Aktion und Passion, die so wenig voneinander unterschieden sind, daß man nicht mehr weiß, wer sieht und wer gesehen wird [...]“.<sup>25</sup> In solcher Sphäre der Verflechtung, der Einfaltung, liegt schließlich für ihn überdies eine Form des Humanismus, der auf der „Einheit von [...] meinem Körper und mir, mir und anderen“ sich gründet.<sup>26</sup> Entlang dieser nicht-dualen Perspektive konnte insbesondere darauf hingewiesen werden, daß die buddhistische Meditation Momente umfaßt, die insbesondere in der Moderne dissoziiert wurden: bezüglich der Möglichkeit, die individuellen Erkenntnisgrenzen zu erweitern, ist Meditation *epistemologisch* ausgerichtet; hinsichtlich des qualitativ-differenzierenden und nicht-dualen (mimetischen) Charakters impliziert sie ein *ästhetisches* Moment; und in bezug auf die damit verbundene Annihila-

---

<sup>22</sup> Insbesondere in der objektivierenden Haltung läßt sich mit dem Blick nach „innen“ nichts finden, das begrifflich dingfest gemacht werden kann. Die Meditation böte die Möglichkeit, dieser Bodenlosigkeit weiter nachzugehen, indem der Blick, weg von der Projektion, zurückgeworfen wird auf den „Projektor“ (Trungpa) selbst (vgl. Trungpa 1993, S. 35).

<sup>23</sup> Was die Analyse der Abhidharma-Psychologie deutlich machte.

<sup>24</sup> Merleau-Ponty 1966, S. 114. Hervorhebung von B.P.P.

<sup>25</sup> Merleau-Ponty 1984a, S. 21.

<sup>26</sup> Merleau-Ponty 1984a, S. 132. Auch der „Fortschritt hat keine metaphysische Notwendigkeit“ (Merleau-Ponty 1984a, 131).

tion der subjektiven Demarkationslinien zielt sie auf die Fundierung einer *ethischen*, leiblich-intersubjektiven Haltung.

Am Ende des vierten Kapitels galt es, im reflektierenden Blick auf den Buddhismusteil u.a. im Anschluß an *Adorno* und *Merleau-Ponty* die Strukturen einer nicht-reduktiven, „offenen Hermeneutik“ (Mall/Hülsmann), die diese Arbeit methodologisch perspektivieren sollte, zu skizzieren. Hierbei wurde vor dem Hintergrund der Annahme der Notwendigkeit und Sinnhaftigkeit interkultureller Verstehensprozesse überhaupt vor allem das offene, nicht-identifizierende Verständnis von Sprache und Subjektivität auf den Verstehensprozeß übertragen, insofern beispielsweise *Merleau-Pontys* Verständnis der (guten) Ambiguität des Leibes, in der „scheinbar heterogene Elemente zusammengefaßt“<sup>27</sup> sind, auf eine kulturelle Ebene bezogen wurde. Kultur – als zu verstehende und verstehende – ist in dieser Hinsicht ein durch und durch heterogenes Konstrukt, dessen Identität historisch bedingt und somit veränderbar, aber auch grundsätzlich doppelwertig ist, wobei sich solche Heterogenität und Ambiguität auch aus einem Differenzdenken ableitet, das ebenso das vermeintliche andere als konstitutives Element des „Eigenen“ (an)erkennt und umgekehrt das Eigene als Fremdes. „*Es ist einer Kultur eigen, daß sie nicht mit sich selber identisch ist*“, schreibt *Derrida*.<sup>28</sup> In dieser Sicht ist eine (auch hermeneutisch bedeutsame) Dialektik „die Spannung der Existenz auf eine andere Existenz hin, die sie verneint, und ohne die sie doch sich selbst nicht aufrechtzuerhalten vermag.“<sup>29</sup> Neben der Implikation der Unmöglichkeit der Vollständigkeit des Verstehens, die sich gerade für den Offenheit propagierenden und lebenden, vielfältigen Buddhismus verbietet, wird damit insbesondere der sichere Standpunkt des sprachlich sich artikulierenden Verstehenden erkenntnistheoretisch fragwürdig. In der Sprache kann z.B. nie die Frage, >Wer versteht?< bzw. „>Wer spricht?< endgültig durch die Angabe einer Autorenschaft beantwortet werden.“<sup>30</sup> Es gälte so mit *Merleau-Ponty*, daß auch wir „zu Ethnologen der eigenen Gesellschaft“ werden, indem wir auch „ihr gegenüber auf Distanz gehen“, um das unsrige als fremd zu betrachten lernen.<sup>31</sup> In der anzustrebenden Begegnung mit dem anderen, die auch diese Distanz möglich macht, liegt mit *Eliade* solchermaßen auch das Schöpferische der Hermeneutik, insofern sie „imstande ist, die Qualität der Existenz selbst zu verändern.“<sup>32</sup> Wenngleich so auch die kulturellen Demarkationslinien im ambiguitätsbeflissenen Blick aufzuweichen beginnen und dadurch eine mögliche Verwandtschaft mit dem anderen zu Tage zu treten scheint, ist eine offene Hermeneutik insofern von einer negativen Dialektik durchdrungen, als die Kategorien Identität (zwischen Eigenem und Fremden) und Differenz prinzipiell gleichwertig sind.<sup>33</sup> Weil beide nicht in einem Übergreifenden synthetisiert werden können, bleibt das Verstehen so eine „regulative Idee“ (Mall/Hülsmann), die den Verstehensprozeß als ein Noch-Nicht (oder auch ein Vielleicht-Nie) des Verstehens anzutreiben vermag. *Adornos konstellatives* Verfahren wurde als ein mit dieser Haltung korrespondierendes bestimmt, insofern eine offene Analyse in Anschlag gebracht wer-

---

<sup>27</sup> Vgl. Merleau-Ponty 1973, S. 11. Merleau-Ponty bezieht sich hier vor allem auf die leibliche Gebärde.

<sup>28</sup> Derrida 1992, S. 12. Hervorhebung von Derrida.

<sup>29</sup> Merleau-Ponty 1966, S. 200.

<sup>30</sup> Waldenfels 1999, S. 69.

<sup>31</sup> Merleau-Ponty 1986b, S. 20.

<sup>32</sup> Eliade 1976, S. 90.

<sup>33</sup> Mall/Hülsmann 1989, S. 95.

den kann, anhand deren die kulturellen Besonderheiten durch eine plurale Kombination bzw. Konstellation von sprachlichen Bestimmungen und im „Anschmiegen“ und „Sich-einlassen“ an und auf die Sache im eigenen Verständnishorizont aufscheinen könnten.<sup>34</sup> Allerdings wurde am Ende des vierten Kapitels auch die Grenze einer solchen Verfahrensweise insbesondere in bezug auf den Buddhismus sichtbar: sie scheint u.a. dort auf, wo vor allem die verkörperte, auf *Shunyata* gerichtete Erkenntnispraxis des Buddhismus ausschließlich im Modus einer weiterhin objektivierenden bzw. einer der *Sache* verpflichteten Suche erfaßt werden soll, was aus buddhistischer Sicht immer fehlgehen muß.

Im fünften Kapitel galt es, die erziehungswissenschaftlichen Implikationen buddhistischer Theorie und Praxis vor allem aus (komparativer) psychologischer, philosophischer und pädagogischer Sicht entlang einer erkenntnistheoretischen und ethischen Dimensionierung weiter auszuformulieren. Nachdem eingangs u.a. Meditation als eine erkenntnistheoretische Methode bestimmt wurde, die insbesondere im Rahmen intentional, phänomenologisch, physiologisch und psychologisch perspektivierten Untersuchungen spezifischen Validierungs- und Kommensurabilitätsprozessen zugänglich zu sein scheint, und nachdem schließlich schon in Anschlag gebrachte Begriffsdimensionen von „Nicht-Identität“ genauer umgrenzt wurden, sind zunächst solche bildungstheoretischen Momente aus den Arbeiten *Merleau-Pontys* und *Adornos* herausgearbeitet worden, die epistemologisch und methodisch vor dem Hintergrund buddhistischer Philosophie und Praxis gedeutet und dabei für die bildungstheoretische Praxis in identitätstheoretischer Sicht fruchtbar gemacht werden konnten. Vor allem hinsichtlich einer *sprachlich-dekonstruktiven*, auf Nicht-Identität zielenden Fokussierung zeigt sich in einem ersten Schritt die kulturübergreifende bildungstheoretische Relevanz. *Bildung als „Geltendmachen des Nicht-identischen“* (Koller) bzw. als eine in den frühen Identitätskonzeption vernachlässigte Artikulation und bildungstheoretischen Etablierung des Nicht-Identischen zielt zunächst auf die Dekonstruktion des auch gesellschaftlich determinierten Sprachgebrauchs bzw. des identifizierenden Zwangscharakters von Sprache. Der spielerisch-kreative, konstellative und nicht-identische (aber verantwortliche) Umgang mit Sprache stellt die *Bedingung für die Unterminierung identitätsorientierter Kristallisierungsprozesse dar*, die auf individueller Ebene u.a. aufgrund der sich zunehmend verflüssigenden gesellschaftlichen Struktur und der damit verbundenen Identitätsproblematik zu menschlichem Leid führen können. Der gesellschaftliche Wandel muß dabei nicht als (pädagogische) Aufforderung zur uneingeschränkten sozialen Anpassung verstanden werden, sondern kann dieser gleichsam als Spiegel des existentiellen *inneren* transitorischen und offen Charakters von Identität gelesen werden, so, wie auch die aktive sprachliche Dekonstruktion dann sowohl als Instrument der Kritik bzw. der Aufklärung über äußere, gesellschaftliche wie über innere, individuelle Zwangsstrukturen betrachtet werden kann; wenngleich aus buddhistischer Sicht der Fokus vor allem auf der kritischen Modifikation der *existentiellen* Ebene liegt, um diesen Wandel dann aber wieder als *praktische Kritik am universellen Leid* in das gesellschaftliche Leben zu tragen – *Adorno* geht dann über die buddhistische Kritik hinaus, insofern er *explizit* im gesellschaftlichen (aus buddhistischer Sicht: relativen) Horizont das Nicht-Identische als kritische Kategorie in Anschlag zu bringen versucht, wohingegen z.B. *Nagarjuna*

---

<sup>34</sup> Oevermann 1983, S. 234.

*Shunyata* als spezifisch Kategorie des Nicht-Identischen vor allem in individuell-soteriologischer Hinsicht in den Vordergrund stellt. In einem zweiten Schritt konnte der für diesen erkenntnistheoretische Wandel aus buddhistischer Sicht unbedingt notwendige Perspektivenwechsel auf die leibliche Ebene, die ja als dialektisch mit Geistigem verwoben ausgewiesen wurde, insbesondere mit *Merleau-Ponty* unterstrichen werden. Eine *leibliche* Analyse bedeutete entlang der buddhistischen Rahmung vor allem in bildungstheoretischer Hinsicht, den identitätstheoretisch notwendigen rationalen (emanzipativen) Entwicklungsprozessen, die in früheren Identitätskonzeptionen allein maßgebend waren und dort teilweise zu einer Überhöhung des autonomen rationalen Subjekts führten, das unmittelbare „Erleben des Leibes“ (Merleau-Ponty) zur Seite zu stellen, um über die zu steigende Sensibilisierung von Wahrnehmungsvorgängen insbesondere die grundlegende *Kontingenz und Offenheit der menschlichen Existenz* unmittelbar erfassen und zukünftiges Handeln eines seine Wirklichkeit mitgestaltenden leiblichen Subjekts an dem damit verbundenen Wandel ausrichten zu können.

Damit in methodologischer Hinsicht dem vorgezeichneten leiborientierten, dekonstruktiven identitätskritischen Weg über *Adorno* und *Merleau-Ponty* hinaus weiter nachgegangen werden bzw. damit der Charakter der Einsichtsstruktur der leib-seele-integrierenden Nicht-Identitäts-Erfahrung (Anatman, *Shunyata*) detaillierter erfaßt werden konnte, bedurfte es insbesondere einer psychologischen Belichtung des Untersuchungsfeldes. Diese zeigte – eingedenk der Annahme, daß es sich bei auf innerpsychischen (meditativen) Phänomenen und Prozessen bezogenen psychologischen Ergebnissen immer um lebendige individuelle und in Folge um wissenschaftlich verbalisierte Erfahrungen bzw. um spezifische Sprachspiele, also nicht um eindeutig zu vergegenständlichende Wahrheiten handelt – vor allem mit *Engler*, daß in der Meditation die schon von *Adorno* und besonders von *Merleau-Ponty* aufgewiesene, aber von diesen aus buddhistischer Sicht noch nicht so systematisch erfaßte Subjekt-Objekt-Verwobenheit bzw. die Abhängigkeit des „Subjekts“ vom „Objekt“ auf einer tieferen existentiellen Erkenntnisebene von Identität überhaupt den grundlegenden Modus von Identität ausmacht: in der Einsichtsmeditation (*Vipashyana*) des Buddhismus, die vor allem von einer *intensiv zu schulenden Achtsamkeitspraxis* abhängt, soll entlang der leiblichen Dekonstruktion der dualistischen Geist-Körper-Modalität der wechselseitige Konstitutionsprozeß und damit die Kontingenz und Nicht-Substantialität des „Subjekts“ (als eines dann abhängigen, kontinuierlichen Konstruktions- und Repräsentationsprozesses) deutlich und unmittelbar zutage treten.

In dieser eingenommenen Perspektive mußte dann auch die Frage nach dem Verhältnis von personaler Identität und Nicht-Identität gestellt werden, da u.a. personale Identität für das alltägliche, auch wissenschaftliche Handeln als unabdingbar erscheint, aber auf einer grundlegenden Existenzebene gemäß den Ergebnissen dennoch nicht als etwas Greifbares, Identisches aufzufinden ist. Personale Identität so wie auch rationale Prozesse der Subjektwerdung und Erkenntnisgewinnung wurden u.a. als unhintergehbare Momente auf dem Weg zum Nicht-Identischen markiert, und zwar mit *Engler* vor allem hinsichtlich der Generierung eines für Handlungsfähigkeit notwendigen, „gesunden“ Erlebens von psycho-physischer Kohärenz und Kontinuität, und von u.a. daraus resultierendem Selbstvertrauen und Selbstbestimmung. Vor allem mit *Wit* und *Epstein* konnten diese kontingenten Basisstrukturen und -Kompetenzen dann allerdings als Momente auch *nicht-identitätsorientierter* (dekonstruktiver meditativer) Entwick-

lungsprozesse charakterisiert werden; so wie auch das Moment einer *spezifischen* „Ich-Stärke“, dem auch in der Meditation die Funktionen der Stabilisierung (des Wahrnehmungsfokus), Distanzierung (von konzeptuellen Mustern und Identifikationsobjekten) und Integration (von destabilisierenden Erfahrung) zugesprochen werden können. Diese Momente werden im Gegensatz zur abendländischen Psychologie im Buddhismus dann aber weniger mit dem Begriff des „Ego“ assoziiert und verbunden – der im Buddhismus mit Ich-Zentrierung, Anhaftung und Leid korrespondiert –, sondern eben mit der *Anatman-* bzw. *Shunyata-*Realisation. In diesem Sinne kann in besonderer Weise eine Komplementarität der entwicklungstheoretischen Ziele in den jeweiligen Traditionen verstanden werden, zumindest wenn aus pädagogischer Sicht personale Identitätsentwicklung grundsätzlich jenseits egozentrischer Allmachtsphantasien verortet wird und die bezeichneten Kompetenzen nicht der Durchsetzung dieser Phantasien anheimgestellt werden.

Bezüglich der u.a. auch in diesem Kapitel sichtbar werdenden Identifizierung bestimmter identitätstheoretischer Entwicklungsebenen und spezifischer psychologischer bzw. pädagogischer Ziele (wie z.B. Nicht-Selbst, eine spezifisch gefaßte Autonomie, Selbstvertrauen, Selbstbestimmung) wurde eine – auch in bezug auf sich in folgenden Kapiteln weiter ausdifferenzierende pädagogische Reflexionen – wichtige Grundannahme in den Vordergrund gestellt. Die vor allem *mahayana*-buddhistische Unterscheidung in eine alltagspraktische (konventionelle) Erkenntnisdimension (Samvriti-Satya) und in eine philosophisch und meditativ zu erlangende übergeordnete Erkenntnisdimension (Paramartha-Satya) – von der aus eben keineswegs die Lebenswelt heruntergestuft wird – könnte als ein untersuchungswürdiger und in Zukunft weiter zu analysierender theoretischer Rahmen für einen konstruktiven Umgang mit der zunehmend größer werdenden Spannung zwischen der Einsicht in den heteronomen Charakter von Subjektivität, der Kontingenz normativer Richtlinien und wissenschaftlicher Kategorien einerseits und der hier vor allem unterstellten pädagogischen Notwendigkeit von praktischem Handeln und einer damit verbunden Identifikation pädagogischer Regulative andererseits begriffen werden. Nach diesem Verständnis wäre es insbesondere prinzipiell denkbar, zum einen auf der praktischen Ebene bzw. für die praktische Ebene unabdingliche Handlungskompetenzen und -Bedingungen theoretisch-begrifflich zu bestimmen und mit diesen unmittelbar umzugehen (z.B. mit „Subjekt“, „Identität“, „Autonomie“, „Emanzipation“, aber auch mit „Nicht-Selbst“, „Nicht-Identität“), diese zum anderen hinsichtlich auch ihrer faktischen theoretischen und praktischen Grenzen allerdings letztlich immer als relative, kontingente (sprachliche) Größen in einem letztlich philosophisch (und leiblich-meditativ) dekonstruierbaren Bedeutungskontext zu verstehen; dies würde dann u.a. eine *nie abzuschließende kritische legitimatorische Reflexion und die permanente kreative, kontextuell abhängige pädagogische Verantwortung für einen prinzipiell offenen, aber weiterhin konkret zu gestaltenden pädagogischen Raum implizieren.*

Eine weitere komplementäre identitätstheoretische Perspektive konnte in diesem Teil anhand einer weiteren psychologischen Studie von *Brown* herausgearbeitet werden, die sich mit der tibetischen, *mahayanisch* perspektivierten *Mahamudra*-Meditation beschäftigte. Wichtigstes Ergebnis dieser Untersuchung bezog sich auf das bei *Adorno* und *Merleau-Ponty* angedeutete, aber m.E. nicht detaillierter ausgearbeitete Verhältnis von unmittelbarer (sinnlich-leiblicher) Erfahrung und Rationalität, von Mimesis (hier als somatisches Moment des Nicht-Identischen)

und Erkenntnis (als begrifflich-philosophisch konstituiertes Moment von Identität). Es zeigte sich, daß Rationalität nicht nur als ein auch strukturierendes, perspektivierendes Instrument der Erkenntnisgewinnung auf der abstrakten epistemologischen Ebene betrachtet werden muß und so einseitig aus meditativer Sicht zurückgewiesen werden müßte, sondern ermöglicht eine letztlich modifizierte Form von Rationalität gemäß der buddhistischen Lehre auf einer tieferliegenden meditativen Bewußtseinsebene eine in bestimmten Erkenntnisphasen *traditionsabhängige* nicht-abstrakte, *verkörperte Strukturierung von Einsichtsprozessen*, die dann aber nach *Brown* insbesondere als eine *universelle* Möglichkeit zur meditativen Dekonstruktion des begrenzten alltagsweltlichen Ego- und Identitätsbewußtseins verstanden werden können. Dies ist m.E. eine, wenn auch sicherlich sehr spezifische Form des Strebens *Adornos*, Nichtidentität „durch die Identität hindurch“ zu erlangen, um in ihr zu verschwinden,<sup>35</sup> wobei dieses epistemologische Moment der Nicht-Identität hier in den Meditation nicht mehr als abstrakte begrifflich-philosophische, wenn auch zunächst konstellative oder dekonstruktive Bestimmung, sondern eher als eine *zuvor* begrifflich-philosophisch perspektivierte Art des dann *unmittelbaren* erkenntnisbegleiteten Erlebens wirksam ist. Hier werden also *die philosophischen Kategorien des Nicht-Identischen auf eine spezifische Weise in dem Modus meditativer Erkenntnisprozesse als verkörperte Nicht-Identität wirksam zu machen versucht*. Diese auf Achtsamkeit gegründete leibliche Dekonstruktion kann im Idealfall jenseits des konzeptuell-narrativen Erlebens mit der Modifikation der Informationsverarbeitung über Emotionen und damit insbesondere mit *einer Umwandlung der alltäglichen Erfahrung von Leiden einhergehen*; der Weg dorthin ist allerdings äußerst beschwerlich und wird in unserer Kultur bis jetzt nur von wenigen in Angriff genommen, geschweige denn überhaupt bis zum Ende gegangen.

Im Anschluß an diesen psychologischen Hintergrund, der *einen* tieferen Blick in die Struktur und Erfahrungsdimensionen der Meditation gewährte, zielte die Untersuchung vor allem mit *Josef Keuffer* auf eine explizit erziehungswissenschaftliche Diskussion u.a. explizit auch dieser psychologischen Analysen. Es zeigt sich in der Untersuchung *Keuffers*, daß auch hier anfangs teilweise solche europäischen bildungstheoretischen Maßstäbe in Anschlag gebracht wurden, die sich auch schon im zweiten Kapitel in identitätstheoretische Hinsicht in der Vordergrund drängten: die Entwicklung eines Subjekts hin zu *Emanzipation* und *Mündigkeit*. Wenngleich auch in *Keuffers* interkultureller Arbeit zum Buddhismus die erziehungswissenschaftliche Dominanz solcher (Vergleichs-) Kategorien deutlich wurde, bildeten diese für *Keuffer* m.E. doch eher den *heuristischen Ausgangspunkt* einer interkulturellen Begegnung als den unanfechtbaren Endpunkt erziehungswissenschaftlichen Strebens, wodurch es insbesondere möglich wurde, Meditation – entlang ihrer in Zukunft weiter (selbst-) kritisch und nicht-reduktionistisch auszuarbeitenden Bestimmung – als eine das Nicht-Identische kultivierende Methode überhaupt als „Bildung“ dem erziehungswissenschaftlichen Diskurs anheimzustellen und damit nach dem bildenden Charakter bzw. nach dem allgemeinen pädagogischen Anspruch der Meditation, aber auch vor allem nach der Differenz von Bildungsverständnissen zu fragen. Die rudimentäre Bestimmung der Meditation als „Bildung“ ist dann eher als von *inchoativem Charakter* zu verstehen, insofern Meditation nicht als eine von Anfang an zu exkludierende Me-

---

<sup>35</sup> Adorno 1975, S. 189-190.

thode betrachtet und so ein Diskurs überhaupt erst eröffnet werden könnte. Aus *buddhistischer* Sicht bedeutet die Realisierung von *Anatman*- bzw. von *Shunyata* den „höchsten Grad an Bildsamkeit“ (Keuffer). Allerdings wird diese Bestimmung m.E. von Keuffer teilweise in Außerachtlassung der auch von ihm referierten nicht-hypostasierenden, nicht-metaphysischen und nicht-dualistischen *Madhyamaka*-Philosophie – in der letztlich auch solche hierarchisierende, dualistische Konzeptionalisierungen der relativen Erkenntnisebene zugeordnet werden – auf etwas verdinglichende Weise in den Mittelpunkt der Diskussion gerückt. Aber wie in dieser Arbeit auch entlang der erkenntnistheoretischen Doppelperspektive des *Madhyamaka* betont wurde, ist es möglich, solche und ähnliche Bestimmungen – wenngleich auch nicht unbedingt in solch leicht idealisierender Form – prinzipiell zu verwenden, *wenn das Wissen um ihren uneingeschränkt konstruktiven Charakter den expliziten Horizont des Denkens und Handelns bildet*, was in dieser Arbeit insgesamt angestrebt wurde.

Vor diesem Hintergrund ließe sich, wie in diesem Kapitel dargestellt wurde, z.B. konstatieren, daß Leerheit bzw. die Nicht-Identitäts-Perspektive nicht als in einem antagonistischen Verhältnis zu (auch von Keuffer) pädagogisch favorisierten „emanzipatorischen“ Bildungsprozessen stehend betrachtet werden muß. Schon die psychologische Reflexion zeigte, daß die mit Emanzipation – allgemein auch verstanden als (rationale und leibliche) Freisetzung von leidhaften Identitätsstrukturen – traditionell in Zusammenhang gebrachten Fähigkeiten wie Selbstvertrauen, Selbstbestimmung, Integration und Distanzierungsfähigkeit als potentielle und spezifisch gedeutete Resultate meditativer Praxis begriffen werden können. Diesbezüglich ist dann in praktischer (entwicklungstheoretischer) Hinsicht herausgestellt worden, *daß es vor allem nicht um eine pädagogische Entscheidung zugunsten von Identität oder Nicht-Identität geht*<sup>36</sup>; zumindest wenn es möglich ist, die Entwicklung von personaler Identität (als einem offenen Rahmen (inter-) subjektiv vermittelter Bedeutungsgebung) von Abgrenzung, Allmachtsstreben und (objektivierendem) Egozentrismus zu trennen, aber eben nicht von kreativer, flexibler, vernetzender und vor allem kritisch-dekonstruktiver Denkfähigkeit.<sup>37</sup> In diesem Sinne ließe sich auch *Shunyata* vor allem bei *Nagarjuna* als *kritische philosophische Kategorie* verstehen, die auf theoretisch-reflexiver Ebene gegen sprachlich artikulierte ideologische Fixierung in Anschlag gebracht werden kann. Angesichts einerseits der eher (meditativ anzustrebenden) individuellen und andererseits solcher eher auch gesellschaftlichen (kritisch-philosophisch zu fundierenden) Dimension von Emanzipation wurde überdies deutlich gemacht, daß die „Aufklärung“ bzw. (angesichts der negativen modernistischen Konnotation besser) Erkenntniserweiterung über die gesellschaftliche Konstruktion von Wirklichkeit in einem komplementären Verhältnis zur individuellen Erkenntniserweiterung über die Konstruktion von Wirklichkeit steht, und zwar inso-

---

<sup>36</sup> Dies zeigte ja auch auf theoretischer Ebene schon die Dialektik Nagarjunas und auch das Verständnis von Leere im Mahayana, die jegliche kategoriale Differenzierungen, auch Identität und Nicht-Identität, zugunsten des soteriologischen Zieles unterminiert.

<sup>37</sup> Daß kreatives, folgerichtiges und argumentatives Denken wesentliches integratives Moment auch für Bildungsprozesse ist, welche sich auf die Identifikation und den konstruktiven Umgang mit Emotionen beziehen, dies kommt sehr deutlich beispielsweise im „PATHS“-Curriculum (Providing Alternative Thinking Strategies) zum Ausdruck. Dieser (ursprünglich an gehörgeschädigten Kindern orientierte) vor allem von Mark Greenberg entwickelter Unterrichtsplan bleibt insgesamt der Vermittlung von sozialen Lösungen geschuldet und scheint inhaltlich sehr gut zu hier entwickelten Perspektive des konstruktiven Umgangs mit negativen und der Kultivierung von positiven, nicht-destruktiven Emotionen zu passen (vgl. z.B. Greenberg/Kusché 1993). Einen Überblick zu diesem Curriculum vor dem buddhistischen Hintergrund gibt Goleman 2003).

fern – so möchte ich *Keuffers* Aussage vor allem interpretieren – , als beide Entwicklungen als Aspekte einer unauflösbaren Gesamtentwicklung in Richtung der *Dekonstruktion sedimentierter* (z.B. mit Adorno) *gesellschaftlich und* (mit dem Buddhismus) *individuell vermittelter begrenzter und eingrenzender Erkenntnisstrukturen verstanden werden könnten*. Emanzipation müßte aus buddhistischer Sicht dann insbesondere in der individuellen Dimensionen auch als eine Form von Befreiung verstanden werden, die letztlich nicht – wie schon an frühen pädagogischen Identitätskonzepten z.B. von *Schweitzer* kritisiert wurde – der Fähigkeit zur Übernahme von mitmenschlicher Verantwortlichkeit verlustig ginge. Vielmehr gälte es, sie *im Bewußtsein der Offenheit subjektiver Existenz als Chiffre für einen solchen Zustand der Befreiung von individuellem Leid zu verstehen, von dem aus in aktivem Mitgefühl neue Brücken und intersubjektive Verantwortungen erschaffen werden könnten*.

All diese Bestimmungen und Verständnisse sind aber dann eben gerade aus *Madhyamaka*-Perspektive nicht zu absoluten Größen und notwendigen pädagogischen Regulativen zu hypostasieren, *sondern wären als hilfreiche, praktisch relevante, veränderbare und offene pädagogische Perspektivierungen zu betrachten*. Sicherlich sind solche möglichen Perspektiven in dieser Haltung erst einmal auch von *aspirativem Charakter*, denn hinsichtlich ihrer realen auch pädagogischen Umsetzung, wäre diese angestrebt, bedürfte es großer individueller und vor allem wissenschaftlicher Anstrengung, was wiederum insbesondere von der erörterten Frage der wissenschaftlichen Akzeptanz und Kommunizierbarkeit meditativer Prozesse abhängt. In bildungstheoretischer Perspektive scheinen buddhistisch-meditative Erfahrungsanalysen und die darauf sich richtenden (nicht-) identitätsphilosophischen dekonstruktiven Bemühungen jedenfalls vor allem vor dem bildungstheoretischen Hintergrund des *Geltendmachens des Nicht-Identischen* und damit einer spezifischen leiblichen-ethisch ausgerichteten Erkenntniserweiterung für den (postmodernen, dekonstruktiven, selbstkritischen) pädagogischen Diskurs vielversprechende Untersuchungsperspektiven zu öffnen; insbesondere in bezug auf die *Revision des Projektes neuzeitlicher Subjektivität*. Mit *Keuffer* zumindest läßt sich schon explizit im pädagogischen Diskurs eine solche Kritik vor dem buddhistischen Horizont formulieren, wenn er *Blankertz'* These „der Befreiung des Menschen zu sich selbst“ die These „der Befreiung des Menschen von sich selbst“ zugunsten eines „herrschaftsfreien Raumes in unseren Köpfen“ gegenüberstellt und damit eine buddhistische Kritik an erziehungswissenschaftlichen Prämissen eröffnet und dem Nicht-Identischen auf spezifische Weise zur Geltung verhilft. Hier sehe ich dann auch bei *Keuffer*, daß er sich auch des kontingenten Charakters solcher Kategorien wie Emanzipation, Mündigkeit und Aufklärung (des neuzeitlichen Subjekts) bewußt ist und diese letztlich ebenfalls im Horizont dekonstruktiven Bewußtseins verortet. Abschließend wurde im erkenntnistheoretisch-orientierten Teil des fünften Kapitels noch einmal die für die auch von *Keuffer* anvisierte Entwicklung bildungstheoretisch relevante Subjekt- bzw. Identitätsebene in den Blick genommen, wobei hier auf die im zweiten Teil erörterte pädagogische Einschränkung auf materiale Identitätsbildungsprozesse zurückgegriffen wurde, um – wie auch schon zuvor teilweise mit psychoanalytischen Ansätzen auf offene Weise geschehen – den ursprünglich von der Pädagogik vernachlässigten bzw. vorausgesetzten formalen bzw. *grundlegend dualistischen (rationalen) Modus von Identität* als den ausschlaggebenden Bereich meditativer und ethisch ausgerichteter Dekonstruktion zu bestimmen.

Der Übergang von dem erkenntnistheoretischen zum ethisch perspektivierten Abschnitt wurde im weiteren in der detaillierteren Erörterung des Verhältnisses von dieser dekonstruktiv verfahrenen Erkenntnis und eben buddhistischer Ethik widergespiegelt. Dabei wurde auf den besonderen Status von eher durch den Willen (Cetana) getragenen normativen sittlichen Regeln (Shila) im Buddhismus verwiesen, die wie z.B. die *Paramitas* (als auch Meditation prästrukturierende Faktoren) grundlegend auf die auf *Shunyata* zielende dekonstruktive Erkenntnispraxis ausgerichtet bleiben, um sich in letzter Konsequenz zu Momenten einer intendierten *unmittelbaren, verleiblichten ethischen Handlungsdisposition* bzw. einer „fundamentalen Menschlichkeit“ (de Wit) wandeln zu können: „Ohne Shunyata bleibt Gut-Sein auf die engen Grenzen der Endlichkeit beschränkt“<sup>38</sup>, wie *Chang* betonte. Im besonderen das Mitgefühl (*Karuna*) wird aus der Einsicht in den virtuellen Charakter gespeist, weil die Realisation der Leerheit gemäß buddhistischer Lehre mit einer Reduktion egozentrischer Muster und einem nicht-anhaftenden und somit leidfreieren Impuls zur Hilfe für andere einhergehen soll. In dieser Perspektive lassen sich, wie mit *Keuffer* hervorgehoben wurde, normativ-präskriptive Regeln bzw. das moralisch-ethische System des Buddhismus – auch z.B. in der Perspektive eines „Zuspruchs zur Liebe“ (Adorno)<sup>39</sup> – nicht als „zu verordnender ‚kategorischer Imperativ‘“ verstehen<sup>40</sup>, sondern müssen bestimmte normative Grundsätze im Kontext einer von ihnen unterstützten *und* sie unterstützenden meditativen und erkenntnistheoretischen Praxis gesehen werden, die hinsichtlich der Rehabilitierung des Nicht-Identischen (als *Shunyata/Anatman*) und hinsichtlich einer im Buddhismus daraus potentiell resultierenden Annihilation egozentrischer Impulse und eines Gefühls unmittelbarer Verbundenheit (Nicht-Identität als *Zwischenleiblichkeit*) auch als zumindest *ein* Aspekt von ethischer Bildung diskutiert werden kann; diese hätte aus buddhistischer Sicht im *Bodhisattva*-Ideal entlang einer rationalen *und* transrationalen Schulung ihren *idealen* bzw. aspirativen Bezugspunkt. Vor dem Horizont der (postmodernen) Verflüssigung universaler Begründungsversuche scheint die Verbindung von (normativer) Ethik und dekonstruktiver philosophischer und verkörperter Erkenntnispraxis gerade als Desiderat eines konsequenten und radikalen postmodernen dekonstruktiven Denkens begriffen werden zu können: das nur noch schwer zu legitimierende Normative wäre (mit denkonstruktivem Denken) dann notwendiges Sprungbrett ins Nicht-Identische; das Nicht-Identische aber wäre dann gerade ein offener erkenntnistheoretischer Modus zwischenmenschlicher Praxis, der dem Normativem wieder eine relative (leibliche) Grundlage geben könnte. Zunächst gälte allerdings wohl als oberste Prämisse, daß man keinen Intellekt zugunsten des Nicht-Identischen überwinden kann, „den man nie besessen oder nie beherrscht hat“<sup>41</sup>, bzw. daß man zu erst „jemand“ werden müßte, bevor man „niemand“ sein kann (Engler).

---

<sup>38</sup> Chang 1989, S. 163.

<sup>39</sup> Adorno 1971, S. 102.

<sup>40</sup> Keuffer 1991, S. 329.

<sup>41</sup> Govinda 1986, S. 81. Auch der Dalai Lama betont (im Gespräche mit Michael von Brück) die Wichtigkeit einer auf Mitmenschlichkeit und Zukunft gerichteten Vernunft: „Wir müssen uns mehr auf den gesunden Menschenverstand und die Vernunft besinnen. Sehen Sie, wenn ich sage, dass es wichtig ist, ein gütiges Herz zu entwickeln, so beinhaltet das nicht notwendigerweise eine religiöse Lehre. Ich glaube, es ist möglich auch ohne Religion ein mitmenschliches Herz herauszubilden. Vernunft und logisches Denken können allen Menschen den angemessenen Weg weisen, um die Dinge zu verändern“ (Dalai Lama in von Brück 1999, S. 236). Problematisch ist es, wenn die Praxis der Vernunft entkoppelt wird von ethischen Motivationen. Im Buddhismus laufen rationale, ethische und kontemplative Entwicklungen parallel. Der Dalai Lama hebt in (säkularer) ethischer Hin-

Um die Charakteristika buddhistischer Ethik deutlicher herausarbeiten zu können, galt es im weiteren, diese einem auch für den (durch Habermas inspirierten) pädagogischen Identitätsdiskurs bedeutenden Moralkonzept gegenüberzustellen. *Kohlbergs* universalistisch und hierarchisch angelegte Gerechtigkeitskonzeption diene dabei exemplarisch als Beispiel einer vor allem rationalen, *formalistischen und deontologischen* Zugangsweise zum Problembereich ethisch-moralischer Begründungsversuche. Dabei ist letztlich aus erziehungswissenschaftlicher Sicht von Bedeutung, daß der Fokus, den *Kohlberg* auch in pädagogischer Hinsicht setzt und der vordergründig eine philosophisch-argumentative stimulative Bildungspraxis impliziert, die darauf zielt „das Kind anzuregen, Moralkonflikte eingehend zu reflektieren und auf einer höheren Stufe aufzulösen“<sup>42</sup>, eine *Vernachlässigung emotional-leiblicher Momente in Kauf nimmt*; Momente, die aus buddhistischer Sicht neben (auch dort für eine identitätstheoretische Kritik als notwendig erachteten) philosophischen, auf Motivation zielenden ethischen Reflexionsbemühungen als grundlegend für die Kultivierung mitmenschlichen Handelns angesehen werden. Dieses dann eher „leibliche Verhalten“ (Varela) gründet sich gegenüber einer vordergründig auf Absichten und rationale Begründungen gestützten ethischen Handlungen in letzter Konsequenz auf ein spontanes, *nicht-dualistisches und nicht-intentionales* Tun bzw. auf ein leibliches Wissen.

Um im weiteren Verlauf einen Übergang zwischen einer bei *Kohlberg* erscheinenden, rein rationalen Begründungs- oder Pflichtethik und solchem nicht-intentionalen leiblichen Tun zu vollziehen, wurde der Fokus mit *Schopenhauer* auf ein europäisches Ethikkonzept gelegt, um insbesondere auch noch einmal die in diese Richtung zielenden wesentlichen Charakteristika buddhistischer Ethik hervorheben zu können. Für *Schopenhauer* ist wie für den Buddhismus (im Gegensatz zu Kant) das Mitleid als *der* wesentliche Ausdruck ethischen Verhaltens *unmittelbar an die Dekonstruktion bzw. an die von unmittelbarer Erkenntnis abhängige Überwindung des Individualitätsglaubens gebunden*. Diese Überwindung, die bei *Schopenhauer* vor allem durch das konkrete moralische, auch *gewollte* Handeln eingeleitet werden kann, soll die in die Praxis umzusetzende Einsicht in die Austauschbarkeit der Wesen herbeiführen bzw. soll die Scheidewand aufgehoben werden, „welche [...] Wesen von Wesen [...] trennt“, so daß „das Nicht-Ich gewissermaßen zum Ich“ werden kann“<sup>43</sup> Wichtig ist bezüglich der Leidensüberwindung und des ethischen Handelns bei *Schopenhauer* wie im *Mahayana* also, daß solches Handeln ein vom begehrenden Willen und vom Individualitätsglauben befreites Handeln sein muß. Es ist dann für *Schopenhauer* (zumindest theoretisch) ein nicht-intentionales Tun, „ein Handeln, für das kein zureichender Grund angegeben werden kann. Nur grundloses Tun ist *leidfreies* Tun.“<sup>44</sup> Wenn gleich auch bei *Schopenhauer* die Erlösungsphilosophie ähnlich wie im *Madhyamaka* negativ formuliert wird, er also das Höchste als unsagbar bestimmt, so konnte demgegenüber gezeigt werden, daß *Schopenhauer* letztlich die Annihilierung des vereinzelt Subjekt in deutlich entgegengesetzter Weise auflöst als der Buddhismus, denn er postuliert am Ende der Willensnegie-

---

sicht insbesondere die Kultivierung des Gefühls einer grundlegenden Mitmenschlichkeit (vgl. vor allem Dalai Lama 2003. Vgl. Ikeda 2002).

<sup>42</sup> Kohlberg/Turiel 1978, S. 75.

<sup>43</sup> Schopenhauer 1979, S. 106 (Grundlage der Moral § 16, vgl. auch § 22).

<sup>44</sup> Son 2000, S. 37. Hervorhebung von Son.

rung ein „reines Subjekt der Erkenntnis.“ Ebenso versteht er den Willen selbst als Ergebnis der individuellen Entzweiung paradoxerweise auch als absolutes Prinzip des Seins, als ein (Subjekt und Objekt zugrundeliegendes) „Ding an sich“, das somit gar nicht aufgehoben werden kann. Der Wille erscheint so in seinem konventionellen, weltlichen Modus dann auch *nicht* zur willentlichen Bestimmung und Initiierung des Erlösungsweges tauglich: Erlösung ist bei *Schopenhauer* trotz des aktiv (auch durch das Wollen) in Anschlag zu bringenden Mitleids letztlich als „Gnadenwirkung“ gefaßt; der Wille kann in letzter Konsequenz nicht willentlich vom einzelnen überwunden werden. Umgekehrt wird das *Wollen* des Mitleids überdies nicht durch andere methodische Säulen abgestützt und bleibt so alleinige Quelle des ethischen Handelns. Ein systematischer Zugang zu einer Kultivierung des Mitleids bzw. des Mitgefühls sowie auch ein systematisches Instrument zur Dekonstruktion des *principii individuationis* sind bei *Schopenhauer* im Gegensatz zur buddhistischen Praxis nicht zu finden.

Vor allem die von *Schopenhauer* nicht in Anschlag gebrachte „Nicht-Svabhava Denkweise“ (Chang) muß im Buddhismus, wie im anschließenden Kapitel in eher *formaler* Hinsicht gezeigt wurde, als Bedingung erkenntnistheoretischen und insbesondere ethischen Wandels verstanden werden. Ausschließlich ein transitorisches Denken, welches sich auf Nicht-Wesenhaftigkeit gründet und der radikalen Bewegtheit subjektiven Seins in einer nicht-nihilistischen Haltung gewahr ist, kann aus buddhistischer Sicht (Identitäts-) Wandel überhaupt erklärbar machen. Dabei bleibt personale Identität trotz ihres aspirativen transitorischen Charakters als Ziel ethischer Handlungen und als konventionell notwendiger Rahmen für willentliche Entscheidungen erhalten; auch wenn der Wille nur „ein kleiner Lichtfunke in der Dunkelheit des Schicksals“ ist, so ist dieser Funke, wie mit *Chang* hervorgehoben wurde, „Anfang und Ursprung all dessen, was schließlich unser Leben und unserer Welt umwälzen wird“<sup>45</sup>, und dies insbesondere in bezug auf ein aktives mitmenschliches Handeln, das im *Mahayana* auf einer ebenso aktiv herbeizuführende erkenntnistheoretische Modifikation auf Seiten des *Bodhisattva* basiert. In ihm sind (im Idealfall) *Wille* zu Wandlung und *Hoffnung* auf allgegenwärtige Leidfreiheit jene Säulen, welche zum einen auf der Grundlage des sukzessiv zu realisierenden (und auch den Willen rekursiv stärkenden) transitorischen Bewußtseins und zum anderen eingedenk der zu erfahrenden Einheit der Wesen in der Leerheit gerade dem mitfühlenden Handeln im Alltag als wesentliche Grundlagen dienlich sein könnten. Der *Bodhisattva* könnte so mit *von Brück* als „Inbild einer Pädagogik der Hoffnung“ betrachtet werden.<sup>46</sup> In einer weniger pathetischen und etwas weniger überschwenglichen Lesart würde ich davon ausgehen, daß dieses Ideal vor allem hinsichtlich der erkenntnistheoretischen und ethischen Dimensionierung einen in Zukunft zumindest untersuchungswürdigen Themenbereich bereitstellt. Dabei käme auch die mit dem *Bodhisattva*-Ideal verbundene Idee in den kritischen Blick, daß der *Bodhisattva* entlang der (durch den idealerweise vorhandenen Wunsch nach universaler Leidfreiheit stark motivierten) Einsicht in den virtuellen Charakter von personaler Identität und in die Nicht-Selbsthaftigkeit von Gewohnheitsstrukturen überhaupt den Raum für *alternative Handlungs- und Denkstrukturen* erkennen und eröffnen könnte, aber auch „neue Horizonte, neue Maßstäbe“ und „neue das

---

<sup>45</sup> Chang 1989, S. 118.

<sup>46</sup> Von Brück 2002, S. 87.

Bisherige relativierende Perspektiven“, wie *Scharfetter* in bezug transrationale Entwicklung allgemein betont.<sup>47</sup> Dies sind aber alles zweifellos zunächst nur rudimentäre und sicherlich idealisierte Perspektiven, die in Zukunft auf verschiedenen wissenschaftlichen Ebenen hinsichtlich ihrer Tragfähigkeit und Relevanz gezielt untersucht werden müßten.

Wie schon im frühen Buddhismus die *Brahma-Viharas* als Aspekte einer meditativ-autosuggestiven Verinnerlichung bedeutsam für die „Kultivierung“<sup>48</sup> einer ethischen Perspektive auf der Grundlage gleichsam grundlegender und natürlich vorhandener Emotionen waren, so lassen sich auch im *Mahayana* solche Momente festmachen, die dann in eher *inhaltlicher* Perspektive insbesondere als ethisch dimensionierte Bildungsmomente hinsichtlich einer pädagogischen Konstituierung „ethischer Köpfer“ (Varela) diskutiert werden könnten, was im anschließenden Kapitel perspektiviert wurde. Im *Mahayana* kommt z.B. bei *Shantideva* eine solche – mit *Schopenhauers* Haltung vergleichbare, aber hier – *systematische* ethische Methode zum einen in der Übung der „Gleichheit des anderen und des Selbst“ (Paratmasamata) zum Ausdruck, in der über die Anerkennung des fremden als des eigenen Leides die emotionale *Motivation* zur Überwindung des fremden Leides initiiert werden soll. Zum anderen geht es auf einer weiteren Stufe um den „Austausch des anderen und des Selbst“ (Paratmaparivartana), der durch einen vollständigeren, auch im Leben umzusetzenden intersubjektiven Perspektivenwechsel charakterisiert ist.<sup>49</sup> Solche meditativ-autosuggestiv gestützten, emotional-geistigen transformativen Übungen, die mit *Boden* als nützliche, aber auch hier sicherlich als weiter zu erforschende Grundlagen für „soziales Lernen“ bestimmt wurden, sind eine bedeutende systematische Ausgangsbasis praktischer buddhistischer Ethik, wobei sie als kontinuierlich und intensiv zu praktizierende Methoden immer auf der Einsicht in die Leerheit, in die fundamentale Offenheit und Wandelbarkeit allen Daseins aufbaut, von wo sie dann auch letztlich ihren *nicht-intentionalen* und *spontanen* verkörperten Charakter erst gewinnen können.

Daß dieser Charakter sich nun zunächst vor allem auf seiten des Erziehers widerspiegeln müßte, um dann erst in der pädagogischen Praxis wirken zu können, korrespondiert mit der buddhistischen Hervorhebung der besonderen Rolle des auf verschiedenen Erkenntnisebenen funktierenden *Dharma*-Lehrers. In diesem Sinne wurde im vorletzten Kapitel dann die Selbsterziehung des Erziehers u.a. mit dem hinsichtlich der unangemessenen Überbetonung buddhistischer Lehre leicht ideologische Züge tragenden allgemeinen pädagogischen Ansatz von *Braun* in den Vordergrund gestellt. Mit *Keuffer* wurde zunächst die sich aus dem Hinweis auf die wachsende Zahl von Buddhisten gewinnende Forderung *Brauns* nach einer buddhistischen Schule zugunsten einer solchen eher integrativen Sichtweise zurückgewiesen, welche die Möglichkeit der *dialogisch-komplementären* Thematisierung buddhistischer Lehre innerhalb staatlicher Schulen z.B. im Philosophie-, Ethik- und sicherlich auch im Religionsunterricht favorisiert. Wenn bei *Braun* auch deutlich eine einseitige, weltanschauliche Haltung zum Ausdruck kommt, so wird diese durch die m.E. angemessene Betonung des epistemologischen Momentes buddhistischer Praxis, welches als „Erfahrungswissen um die Daseinsmerkmale“<sup>50</sup> zutage treten kann, im Sinne

---

<sup>47</sup> Scharfetter 1999, S. 41-42.

<sup>48</sup> „Kultivierung“ wurde mit de Wit vor allem eher auch als Loslassen von habituellen Handlungs- und Denkmustern verstanden.

<sup>49</sup> Shantideva ist genauer allerdings erst in Kapitel 5.3.5 thematisiert worden.

<sup>50</sup> Braun 2001, S. 225.

einer (selbst-) kritischen Haltung entschärft, welche sich auch auf den Interaktionsmodus zwischen Lehrer und Schüler aber auch auf die Institution Schule als solche bezieht. Dabei gerät vor allem der zweckrationale und systematisierende und vom Schüler nicht in Frage zu stellende Zwangscharakter der staatlichen Schule in Blick, was bei *Braun* mit einer starren, nicht über die Ich-Macht hinausgehenden Ich-Erziehung in Verbindung steht. Der „autoritative Erzieher“ gewinnt nach *Braun* seine Überzeugungskraft daraus, daß er zwar gemäß buddhistischer Erkenntnisse lebt, *aber nicht explizit zu ihnen erzieht*. Er gewährt so einen für die personale Entwicklung nötigen Raum, der gerade durch die buddhistische Praxis unterstützt werden könnte. Die gelebte Weltsicht beinhaltet in dieser Sichtweise „>systemimmanent< ihre Selbst-Erlösung (-Auflösung).“<sup>51</sup> Dementsprechend kann mit *Keuffer* davon ausgegangen werden, daß das Konzept der vor allem auf Einsicht in den Konstruktionscharakter des Selbst und auf die Kultivierung von Mitgefühl beruhenden Selbsterziehung des Erziehers „als eine buddhistisch inspirierte Didaktik Aufschluß geben kann über den Prozeß des Erkennens und Handelns im Zusammenhang der Didaktik“, wodurch sich der Buddhismus als ein „pädagogisches Konzept für den Erzieher und dessen Selbsterkenntnis“ verstehen ließe.<sup>52</sup> In solcher Haltung wären „Zielorientierung und Spezifizierung [...] dann nicht die Maximen von Lehren und Lernen. Das Erkennen der eigenen Orientierungsmuster, ihre Durchdringung und Veränderung auf der Basis von ‚Achtsamkeit‘ und ‚Gewahrsein‘ kann nur eine Selbsterziehung sein, die den einzelnen Menschen zu einer unmittelbaren Beziehung zur Wirklichkeit führt.“<sup>53</sup>

Am Ende der Arbeit wurde vor dem Hintergrund dieser auch von *Keuffer* herausgearbeiteten nicht-intentionalen Perspektive noch einmal auf die auch schon im zweiten Kapitel angesprochene Problematik einer zweckrational strukturierten Interaktion zwischen Erzieher und Edukand gezielter eingegangen. Dabei konnte herausgearbeitet werden, daß sich die *Shunyata*-Doktrin als ein eher *idealer* und *aspirativer* Bezugspunkt auf besondere Weise auf den Interaktionsmodus beziehen ließ, und zwar in der Weise, daß *Shunyata* als verwirklichte bzw. sukzessiv verwirklichte Erkenntnis zunächst das Moment der Offenheit und damit der Lern- und Wandlungsfähigkeit (des Nicht-Identischen) des Menschen auf seiten des sich selbstkultivierenden Erziehers, der dann bezüglich potentieller Wandlungsperspektiven ebenfalls einer Haltung des *Nicht-Wissens* verpflichtet wäre, auf unvermittelte Weise evident machen könnte. Diese Haltung entspräche vor allem eben einer nicht-identifizierenden, nicht-zweckrationalen raumgebenden Haltung, die im pädagogischen Diskurs (z.B. bei Masschelein, Wimmer oder auch Zirfas) in Zurückweisung traditioneller Subjekt-Objekt-Modelle – in denen das eine auf das andere souveräne Subjekt ursprünglich einwirken sollte – auch sogar unter Bezug klassischer soziologischer Ansätze (z.B. mit Habermas) zunehmend in Anschlag gebracht wird. Hierbei tritt ein Erziehungsmodell in den Vordergrund, in dem das *Geben* des Erziehers als *eine nicht-intentionale, selbstlose, weil nicht zweckrational motivierte Handlung erscheint*. Dieser herausgearbeitete Handlungsmodus konnte schließlich als eine weitere Brücke zur *Shunyata*-Lehre begriffen werden, insofern u.a. das in diesem angestrebten Modus wirksame „Vergessen“ einer

---

<sup>51</sup> Braun 2001, S. 225.

<sup>52</sup> Keuffer 1991, S. 312.

<sup>53</sup> Keuffer 1991, S. 313-314. Hervorhebung von B.P.P.

noch intentional belasteten Gabe (Zirfas) bzw. die darin liegende Selblosigkeit als ein *Korrelat zum nicht-dualen Handlungsmodus des Bodhisattva-Ideals* deutlich wurde: Der Bodhisattva „weiß nichts von einem Ich, einem Empfänger, einer Gabe, auch nicht von einem Lohn für sein Geben. Er übergibt diese Gabe allen Wesen, aber er weiß nichts von Wesen und nichts von einem Ich.“<sup>54</sup> Hiermit ließe sich das erzieherische Verhältnis auf besondere Weise als ein ethisches bestimmen, insofern der selbstkultivierte Erzieher sein – trotz der leiblichen Realisation der Virtualität von „subjektiven“ und „objektiven“ Wesenheiten (Svabhava) weiterhin vollzogenes<sup>55</sup> – Geben im Idealfall von nichts abhängig machte und im Wissen um die Offenheit und (pädagogischen) Unverfügbarkeit menschlicher Existenz insbesondere das intentionale und teleologisch motivierte Projekt der Generierung einer *einheitlichen* personalen Identität zugunsten des *Nicht-Identischen als Bezugspunktes von Bildungsprozessen* aufzugeben vermögen würde.

Damit wäre schließlich eine bedeutende Perspektive auch des „postmodernen“ Diskurses angesprochen, nicht nur in eher inhaltlicher Hinsicht bezüglich der Rehabilitierung des Nicht-Identischen (z.B. als noch nicht Artikuliertes), sondern überhaupt in bezug auf die allgemeine Aporie des pädagogischen Handelns im Kontext des Endes der „großen Erzählungen“ (Lyotard): die Einsicht in die Offenheit bzw. die dekonstruktiven (sprachlich-philosophischen) Momente würden in dieser Perspektive selbst möglicherweise als faktische (immer weiter zu dekonstruierende) Momente eines Bildungsprozesses begreifbar, insofern im Rahmen einer u.a. vielleicht auch buddhistisch inspirierten Bildungspraxis die (auch legitimatorische) Bodenlosigkeit des pädagogischen Handelns unmittelbar auf der *individuellen* Ebene hinsichtlich einer epistemologischen und ethischen *leiblichen* Rehabilitierung des Nicht-Identischen auf nicht-nihilistische Weise fruchtbar gemacht werden könnte; eben dies implizierte u.a. dann auch eine Modifikation des Modus pädagogischer Interventionsbeziehungen. Ein nichtintentionales „Ziel“ wäre demnach dann, innerhalb der Interaktion gerade die fundamentale pädagogische Einsicht, daß es kein einheitliches (pädagogisches) Ziel und so vor allem keine unerschütterlichen identitäts- und subjekttheoretischen Bezugspunkte geben kann, letztlich auf seiten des Edukanden in einer behutsamen Weise evident zu machen. Ob dieses Ziel dann noch in Termini eines strengen Zweck-Mittel-Verhältnisses beschrieben werden kann bzw. ob der *Zwang* zur Durchsetzung des Ziels im Vordergrund steht, diese Frage wäre aus buddhistischer Perspektive im Prinzip zu verneinen, da auch der Pädagoge, um diese Anleitung leisten zu können, sich selbst von intentionalem Denken befreit haben müßte, um erst von dort aus wieder die Befähigung zu erlangen, bestimmte Positionen in einer dann offenen Weise zu beziehen.<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> Text zitiert nach Loy 1988, S. 162-163.

<sup>55</sup> In diesem vermeintlichen Widerspruch liegt ja ein wichtiger Impuls für den postmodernen pädagogischen Diskurs, der nach der Dekonstruktion von Wesenheiten, von z.B. gesellschaftlichen, wissenschaftlichen, philosophischen und anthropologischen Konstanten, vor der Frage der Legitimierbarkeit des Handelns zu stehen scheint.

<sup>56</sup> In diesem Sinne schreibt Loy in bezug auf das Verhältnis von Derridas Dekonstruktion und nichtdualer (meditativer) Traditionen: „Was nötig ist, ist nicht bloß ein »Stilwandel«, wie verlockend oder frustrierend dieser auch immer sein mag. Vielmehr kann erst die vollständige Dekonstruktion solcher [auch begrifflicher, B.P.P.] Dualitäten nicht nur zu ihrer selbstbewußteren »Wiedereinschreibung« führen, sondern auch zu einem Erfahrungsmodus, *der nicht von ihnen beherrscht wird*. Der Nichtdualist gesteht zu, daß solche Dualitäten zwangsläufig der Sprache eingeschrieben und daher grundlegende Denkkategorien sind; dies bedeutet aber nicht, daß man ihnen niemals entinnen könne, sondern daß ihre Dekonstruktion letztlich auf eine Erfahrung jenseits der Sprache verweist [...], auf eine nonduale Erfahrung von Sprache und Denken“ (Loy 1988, S. 361. Hervorhebung von B.P.P.).

## 7            **Literatur**

- Adorno, Theodor W.: Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie. Frankfurt (o.J.).
- Adorno, Theodor W.: Stichworte. Kritische Modelle 2. Frankfurt am Main 1969.
- Adorno, Theodor W.: Erziehung zur Mündigkeit. Frankfurt am Main 1971.
- Adorno, Theodor W.: Philosophische Frühschriften. Frankfurt am Main 1973a.
- Adorno, Theodor W.: Philosophische Terminologie. Band I. Frankfurt am Main 1973b.
- Adorno, Theodor W.: Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie. In Sociologica. Frankfurter Beiträge zur Soziologie. Band I. Frankfurt am Main 1974.
- Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik. Frankfurt am Main 1975.
- Adorno, Theodor W.: Musikalische Schriften I-III. Frankfurt 1978.
- Adorno, Theodor W.: Ästhetische Theorie. Frankfurt am Main 2003a.
- Adorno, Theodor W.: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt am Main 2003b.
- Alheit, Peter: »Biographizität« als Lernpotential: Konzeptionelle Überlegungen zum biographischen Ansatz in der Erwachsenenbildung. In Heinz-Hermann Krüger & Winfried Marotzki (Hrsg.): Erziehungswissenschaftliche Biographieforschung. Opladen 1996, S. 276-307.
- Anacker, Stefan: Seven Works of Vasubandhu. The Psychological Doctor. Delhi 1994.
- Anderson, Walt: Das offene Geheimnis. Der tibetische Buddhismus als Religion und Psychologie - Eine Einführung aus westlicher Sicht. Bern/München 1981.
- Arifuku, Kogaku: Deutsche Philosophie und Zen-Buddhismus. Komparative Studien. Berlin 1999.
- Anguttaranikaya: siehe Nyanatiloka 1984.
- Ayya Khema: Meditation ohne Geheimnis. Zürich 1988.
- Ayya Khema: Das Geheimnis von Leben und Tod. Das Wesen der Buddha-Lehre aus weiblicher Sicht. Bern/München/Wien 1995a.
- Ayya Khema: Buddha ohne Geheimnis. Die Lehre für den Alltag. Zürich/München/Berlin 1995b.
- Batchelor, Stephen: Nagarjuna – Verse aus der Mitte. Eine buddhistische Version des Lebens. Berlin 2002.
- Bauman, Zygmunt: Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit. Frankfurt am Main 1996.
- Bechert, Heinz: Die Erneuerung des asiatischen und die Entstehung des abendländischen Buddhismus. In Heinz Bechert & Richard Gombrich: Der Buddhismus. Geschichte und Gegenwart. München 2000, S. 336-360.
- Beck, Ulrich: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt am Main 1986.
- Beck, Ulrich/Beck-Gernsheim, Elisabeth (Hrsg.): Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften. Frankfurt am Main 1994.
- Beck, Ulrich/Vossenkuhl, Wilhelm/Ziegler, Ulf: Eigenes Leben. Ausflüge in die unbekannte Gesellschaft in der wir leben. München 1995.
- Beck, Ulrich: Das „eigene Leben“ in die Hand nehmen. In Pädagogik, 1996, 7-8, S.41-47.

Belgrad, Jürgen: Identität als Spiel. Eine Kritik des Identitätskonzepts von Jürgen Habermas. Opladen 1992.

Bendall, Cecil/Rouse, W.H.D. (Übers.): Siksha Samuccaya. A Compendium of Buddhist Doctrine. Compiled by Santideva. London 1922.

Benhabib, Seyla: Kritik des <Postmodernen Wissens> – eine Auseinandersetzung mit Jean-François Lyotard. In Andreas Huyssen & Klaus R. Scherpe (Hg.): Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels. Reinbek bei Hamburg. 1997, S. 103-127.

Benz, Ernst: Buddhas Wiederkehr - und die Zukunft Asiens. München 1963. Bern 1985.

Berman, Michael: Merleau-Ponty and Nagarjuna: relational social ontology and the ground of ethics. In Asian Philosophy, 2004, Vol.14, 2, S. 131-145.

Bermes, Christian: Maurice Merleau-Ponty zur Einführung. Hamburg 1998.

Bernhard, Armin: „Multiple Identität“ als neues Persönlichkeitsideal? Der sozialwissenschaftliche Diskurs über Identität und seine möglichen Folgen für die Pädagogik. In Neue Sammlung, 39. Jg., 1999, S.291-305.

Bertram, H.: Moralische Sozialisation. In Klaus Hurrelmann & Dieter Ulich (Hrsg.): Handbuch der Sozialisationsforschung. Weinheim/Basel 1982, S. 717-744.

Berzin, Alexander: Zwischen Freiheit und Unterwerfung. Chancen und Gefahren spiritueller Lehrer-Schüler-Beziehungen. Berlin 2002.

Bilden, Helga: Das unhistorische Subjekt. Zur Kritik sozialisationstheoretischer Grundkonzepte. Weinheim/Basel 1977.

Bilden, Helga: Das Individuum – ein dynamisches System vielfältiger Teil-Selbste. Zur Pluralität in Individuum und Gesellschaft. In Heiner Keupp & Renate Höfer (Hrsg.): Identitätsarbeit heute. Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung. Frankfurt am Main 1997, S. 227-249.

Blankertz, Herwig: Die Geschichte der Pädagogik, Von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Wetzlar 1992.

Boden, Liselotte M.: Meditation und pädagogische Praxis. Methoden, Vorstufe, Modelle. München 1978.

Bodhicaryavatara: siehe Steinkellner 1989.

Bohleber, Werner: Zur Bedeutung der neueren Säuglingsforschung für die psychoanalytische Theorie der Identität. In Heiner Keupp und Renate Höfer (Hrsg.): Identitätsarbeit heute. Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung. Frankfurt a. Main 1997, S.93-119.

Bohleber, Werner: Psychoanalyse, Adoleszenz und das Problem der Identität. In Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen. 53. Jahrgang, Heft 6, Juni 1999, S. 507-529.

Böhme, Gernot: Philosophieren mit Kant. Zur Rekonstruktion der Kantischen Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie. Frankfurt am Main 1986.

Böhme, Gernot: Selbstsein und derselbe sein. Über die ethische und sozialtheoretische Voraussetzung von Identität. In Anette Barkhaus, Matthias Mayer, Neil Roughly und Donatus Thürnau (Hrsg.): Identität, Leiblichkeit, Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens. Frankfurt a. Main 1996, S. 322-340.

Braun, Claudia: Buddhistische Erziehung. Ein Weg der Selbsterziehung des Menschen. Heidelberg 2001.

Brodbeck, Karl-Heinz: Erkenntnis und Meditation. Das Schwert der Weisheit und die Kraft der Stille in der Lehre des Buddha. Gröbenzell-Würzburg 1998. Dieser Text wurde im Internet zur Verfügung gestellt unter: <http://home.t-online.de/home/brodbeck/>.

Brodbeck, Karl-Heinz: Mut zur eigenen Kreativität. Wie wir werden, was wir sein können. Freiburg/Basel/Wien 2000.

Brown, Daniel P.: Stadien der Meditation in kulturübergreifender Perspektive. In Ken Wilber, Jack Engler & Daniel P. Brown: Psychologie der Befreiung. Perspektiven einer neuen Entwicklungspsychologie – die östliche und die westliche Sicht des menschlichen Reifungsprozesses. Bern/München/Wien 1988, S. 229-294.

Brown, Daniel P./Engler, Jack: Die Stadien der Achtsamkeitsmeditation: eine Validierungsuntersuchung. Erster Teil: Untersuchung und Resultate; zweiter Teil: Diskussion der Ergebnisse. In Ken Wilber, Jack Engler & Daniel P. Brown: Psychologie der Befreiung. Perspektiven einer neuen Entwicklungspsychologie – die östliche und die westliche Sicht des menschlichen Reifungsprozesses. Bern/München/Wien 1988, S. 171-227.

Brück, Michael von: Einleitung zu „Dalai Lama: Logik der Liebe. München 1991“, S. 7-32.

Brück, Michael von: Buddhismus. Grundlagen-Geschichte-Praxis. Gütersloh 1998.

Brück, Michael von: Religion und Politik im Tibetischen Buddhismus. München 1999.

Brück, Michael von: Weisheit der Leere. München 2000.

Brück, Michael von: Wir können wir leben? Religion und Spiritualität in einer Welt ohne Maß. München 2002.

Brück, Regina von/Brück, Michael von: Die Welt des Tibetischen Buddhismus. München 1996.

Brumlik, Micha: Advokatorische Ethik. Zur Legitimation pädagogischer Eingriffe. Bielefeld 1992.

Brumlik, Micha: Symbolischer Interaktionismus. In Dieter Lenzen (Hrsg.): Pädagogische Grundbegriffe. Band I. Reinbek bei Hamburg 1998, S. 764-781.

Buber, Martin: Ich und Du. Heidelberg 1974.

Buck, Günther: Identität und Bildung. In Lehren und Lernen, Heft 2, 1980, S. 19-34.

Buck, Günther: Rückwege aus der Entfremdung. Studien zur Entwicklung der deutschen humanistischen Bildungsphilosophie. München/Paderborn 1984.

Buddhadasa Bhikkhu: Die meditative Entwicklung der Geistesgegenwart beim Atmen (anapanasati-bhavana). In Alfred Weil (Hrsg.): Stiller Geist- Klarer Geist. Buddhistische Meditation. Berlin 1998, S. 117-139.

Campbell, June: Göttinnen, Dakinis und ganz normale Frauen. Weibliche Identität im tibetischen Tantra. Berlin 1997.

Chamberlain, Houston Stewart: Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts. Erste Hälfte. München 1904.

Chadarevian, Soraya de: Zwischen den Diskursen. Maurice Merleau-Ponty und die Wissenschaften. Würzburg 1990.

Chang, Garma C.C.: Mahamudra-Fibel. Einführung in den tibetischen Zen-Buddhismus. Wien 1979.

Chang, Garma C.C.: Die buddhistische Lehre von der Ganzheit des Seins. Das holistische Weltbild der buddhistischen Philosophie. Bern/München/Wien 1989.

Chödrön, Pema: Wenn alles zusammenbricht. Hilfestellungen für schwierige Zeiten. München 2001

Colman, Michael: Definitionen psychologisch-ethischer Faktoren in der Philosophie des Buddhismus: auf der Grundlage eines lamaistischen Textes von Gegän Lobsang Gyatso. Eingeleitet, übersetzt, zusammengestellt und kommentiert von Michael Colman. Pfaffenweiler 1990.

Conze, Edward: Der Buddhismus. Wesen und Entwicklung. Stuttgart 1953.

Conze, Edward: The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines & its Verse Summary. Bolinas 1973.

- Conze, Edward: Buddhist Wisdom Books. The Diamond Sutra and the Heart Sutra. Translated and explained by Edward Conze. London 1975.
- Conze, Edward: Eine kurze Geschichte des Buddhismus. Frankfurt am Main 1986
- Conze, Edward: Buddhistisches Denken. Frankfurt a. Main 1990.
- Coward, Harold: Derrida and Indian Philosophy. State University of New York Press 1990.
- Dahlke, Paul: Buddhismus als Religion und Moral. Leipzig 1914.
- Dalai Lama, Tenzin Gyatso, der XIV. u.a.: Wege zur universellen Verantwortung: Aus Tushita 2. Nach mündlichen Übermittlungen der Tibetischen Tradition. Übersetzt von Michael Hellbach. Rheinberg 1981.
- Dalai Lama, Tenzin Gyatso, der XIV.: Logik der Liebe. aus den Lehren des Tibetischen Buddhismus für den Westen. München 1991.
- Dalai Lama, Tenzin Gyatso, der XIV.: Das Auge einer neuen Achtsamkeit. München 1993.
- Dalai Lama, Tenzin Gyatso, der XIV., im Gespräch mit westlichen Wissenschaftlern. In Francisco Varela: Traum, Schlaf und Tod. Grenzbereiche des Bewußtseins. München 1998.
- Dalai Lama, Tenzin Gyatso, der XIV.: Das Wesen des Tantra. In Jeffrey Hopkins (Hrsg.): Tantra in Tibet. Das Geheime Mantra des Tsong-ka-pa, eingeleitet vom 14. Dalai Lama. München 1999, S. 9-76.
- Dalai Lama, Tenzin Gyatso, der XIV.: Die Lehren des Tibetischen Buddhismus. München 2000.
- Dalai Lama, Tenzin Gyatso, der XIV.: Die Essenz der Meditation. Praktische Erklärungen zum Herzstück buddhistischer Spiritualität. München 2001a.
- Dalai Lama, Tenzin Gyatso, der XIV.: Ohne Anfang, ohne Ende. Die acht Schritte zu einem sinnerfüllten Leben. Bern/München/Wien 2001b.
- Dalai Lama, Tenzin Gyatso, der XIV.: Die Buddhanatur. Tod und Unsterblichkeit im Buddhismus. Grafing 2002a.
- Dalai Lama, Tenzin Gyatso, der XIV.: Der Weg zum Glück. Sinn im Leben finden. Herausgegeben von Jeffrey Hopkins. Freiburg/Basel/Wien 2002b.
- Dalai Lama, Tenzin Gyatso, der XIV.: Das Buch der Menschlichkeit. Eine neue Ethik für unsere Zeit. Bergisch Gladbach 2003.
- Dalai Lama, Tenzin Gyatso, der XIV/Cutler, Howard C.: Regeln des Glücks. Bergisch Gladbach 2003.
- Danner, Helmut: Methoden geisteswissenschaftlicher Pädagogik. Einführung in Hermeneutik, Phänomenologie und Dialektik. München/Basel 1989.
- Davidson, Richard J./Jackson, Daren C./Kalin, Ned H.: Emotion, Plasticity, Context, and Regulation: Perspectives from Affective Neuroscience. In Psychological Bulletin, 2000, Vo. 126, No 6, 890-909.
- Davidson, Richard J./Kabat-Zinn, Jon/Schumacher, Jessica/Rosenkranz, Melissa/Muller, Daniel/Santorelli, Saki F./Urbanowski, Ferris/Harrington, Anne/Bonus, Katherine/Sheridan, John F.: Alterations in Brain and Immune Function Produced by Mindfulness Meditation. In Psychosomatic Medicine, 2003, 65, 664-570.
- Descartes, René.: Abhandlung über die Methode. Übersetzt und herausgegeben von Artur Buchenau. Leipzig 1919.
- Derrida, Jacques: Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa. Frankfurt am Main 1992.
- Derrida, Jacques: Falschgeld. Zeit geben I. München 1993.
- Derrida, Jacques: Randgänge der Philosophie. Wien 1999.

- Dhammapada: siehe Schickel 2002.
- Dighanikaya: siehe Neumann 1957.
- Dixon, N.F.: Subliminal Perception. London 1971.
- Döbert, Rainer/Habermas, Jürgen/Nunner-Winkler, Gertrud (Hrsg.): Entwicklung des Ichs. Königstein/Ts 1980.
- Dogen Zenji: Shobogenzo. Die Schatzkammer der Erkenntnis des wahren Dharma. Band I und II. Zürich 1989.
- Doi, Torakazu: Avatamsaka-Sutra. In Michael von Brück: Weisheit der Leere. Wichtige Sutra-Texte des Mahayana-Buddhismus. Mit einer Einführung des XIV Dalai Lama. München 2000, S. 110-196.
- Drikung Kyabgon Chetsang Rinpoche: Die Praxis von Mahamudra. München 2000.
- Duden: Fremdwörterbuch. Mannheim 1974.
- Dumoulin, Heinrich: Einleitende Vorbemerkung zu: Theravada-Buddhismus in Ceylon, Südostasien und Indien. In Heinrich Dumoulin (Hrsg.): Buddhismus der Gegenwart. Freiburg im Breisgau 1970, S.
- Dumoulin, Heinrich: Der Erleuchtungsweg des Zen. Frankfurt a. Main 1976.
- Dumoulin, Heinrich: Geschichte des Zen-Buddhismus. Band I. Indien und China. Bern 1985.
- Dumoulin, Heinrich: Geschichte des Zen-Buddhismus. Band II. Japan. Bern 1986.
- Dumoulin, Heinrich: Zen im 20. Jahrhundert. München 1990.
- Dumoulin, Heinrich: Begegnung mit dem Buddhismus. Herder Freiburg/Basel/Wien 1991.
- Dumoulin, Heinrich: Spiritualität des Buddhismus. Einheit in lebendiger Vielfalt. Mainz 1995.
- Ebert, Dietrich: Physiologische Aspekte des Yoga und der Meditation. Stuttgart 1986.
- Eckensberger, Lutz H.: Die Entwicklung des moralischen Urteils. In Heidi Keller (Hrsg.): Lehrbuch Entwicklungspsychologie. Bern/Göttingen/Toronto/Seattle 1998, S. 475-516.
- Ehrenspeck, Yvonne: Strukturalismus und Poststrukturalismus in der Erziehungswissenschaft. Thematische, theoretische und methodische Implikationen einer Rezeption. In Bettina Fritzsche, Jutta Hartmann, Andrea Schmidt & Anja Tervooren (Hrsg.): Dekonstruktive Pädagogik. Erziehungswissenschaftliche Debatten unter poststrukturalistischen Perspektiven. Opladen 2001, S. 21-33.
- Eliade, Mircea: Die Sehnsucht nach dem Ursprung. Von den Quellen der Humanität. Frankfurt am Main 1976.
- Engler, Jack: Therapeutische Ziele in Psychotherapie und Meditation: Entwicklungsstadien der Selbstrepräsentation. In Ken Wilber, Jack Engler & Daniel P. Brown: Psychologie der Befreiung. Perspektiven einer neuen Entwicklungspsychologie - die östliche und die westliche Sicht des menschlichen Reifungsprozesses. Bern/München/Wien 1988, S. 31-66.
- Epstein, Mark: Gedanken ohne den Denker. Das Wechselspiel von Buddhismus und Psychoanalyse. Frankfurt am Main 1996.
- Erikson, Erik: Identität und Lebenszyklus. Frankfurt a. Main 1998.
- Fabeck, Hans von: An den Grenzen der Phänomenologie. Eros und Sexualität im Werk Maurice Merleau-Pontys. München 1994.
- Federn, Paul: Ichpsychologie und Psychosen. Frankfurt am Main 1978.
- Fellmann, Ferdinand: Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung. Reinbek bei Hamburg 1993.

- Feyerabend, Paul: Erkenntnis für freie Menschen. Frankfurt am Main 1979.
- Figal, Günter: Max Horkheimer und Theodor W. Adorno. In Anton Hügli & Poul Lübcke (Hg.): Philosophie im 20. Jahrhundert. Band I. Phänomenologie, Hermeneutik, Existenzphilosophie und Kritische Theorie. Reinbek bei Hamburg 1998, S.315-336.
- Fontana, David: Kursbuch Meditation. Die verschiedenen Meditationstechniken und ihre Anwendung. Frankfurt am Main 1996.
- Franzen, Winfried. Ethikunterricht. In Heiner Hastedt und Ekkehard Martens (Hrsg.): Ethik. Ein Grundkurs. Reinbek bei Hamburg 1994, S. 301-323.
- Fischer-Schreiber, Ingrid/Erhard, Franz-Karl/Friedrichs, Kurt/Diener, Michael S.: Lexikon der östlichen Weisheitslehren. Buddhismus, Hinduismus, Taoismus, Zen. Bern/München/Wien 1997.
- Foucault, Michel: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt am Main 1971.
- Foucault, Michel: Paolo Caruso: Gespräch mit Michel Foucault. In Michel Foucault: Von der Subversion des Wissens. Hrsg. und aus dem Französischen und Italienischen übertragen von Walter Seitter. Frankfurt am Main 1987, S. 7-27.
- Frasch, Albrecht: Eine neue Dimension. Geist und Psyche. Psychologisch und psychotherapeutisch relevante Aspekte des Tibetischen Buddhismus. Horst 1999.
- Frauwallner, Erich: Die Philosophie des Buddhismus. Berlin 1994.
- Fromm, Erich./Suzuki, Daisetz.Taitaro./Martino, Richard de: Zen-Buddhismus und Psychoanalyse. München 1971.
- Fromm, Erich: Die Furcht vor der Freiheit. München 1995.
- Fromm, Erich: Die Kunst des Liebens. München 1999.
- Fromme, Johannes: Pädagogik als Sprachspiel. Zur Pluralisierung der Wissensformen im Zeichen der Postmoderne. Neuwied/Kriftel/Berlin 1997.
- Frostholm, Birgit: Leib und Unbewußtes. Freuds Begriff des Unbewußten interpretiert durch den Leib-Begriff Merleau-Pontys. Bonn 1978.
- Gampopa: Juwelenschmuck der geistigen Befreiung. Das Buch des tibetischen Buddhismus. Aus dem Tibetischen übertragen und mit einem Glossar schwieriger Begriffe versehen von Herbert Guenther. München 1989.
- Gäng, Peter: Das Tantra des Grausig-Groß-Schrecklichen. Übersetzung des Candamaharosanatantra. Berlin 1981.
- Gäng, Peter: Das Tantra der Verborgenen Vereinigung. Guhyasamaja-Tantra. München 1988.
- Gäng, Peter: Tantrischer Buddhismus. Experimentelle Mystik – Radikale Sinnlichkeit. Berlin 2001.
- Gäng, Peter: Buddhismus. Frankfurt am Main 2002.
- Gäng, Peter: Die Tri-Kaya-Lehre. In Marianne Wachs (Hrsg.): Form ist Leere – Leere Form. Buddhistische Lehrbegriffe 1. Berlin 2003a, S. 102-121.
- Gäng, Peter: Das alaya-vijnana und die acht vijnanas. In Marianne Wachs (Hrsg.): Form ist Leere – Leere Form. Buddhistische Lehrbegriffe 1. Berlin 2003b, S. 151-167.
- Garfield, Charles A.: Consciousness Alteration and Fear of Death. In Journal of Transpersonal Psychology Vol. 7, 1974, S. 147-175.
- Garfield, Jay L (Translation and Commentary): The Fundamental Wisdom of the Middle Way. Nagarjuna's Mulamadhyamakakarika. New York/Oxford 1995.

- Geiger, Wilhelm: Samyutta-Nikaya. Die in Gruppen geordnete Sammlung aus dem Pali-Kanon der Buddhisten zum ersten Mal ins Deutsche übertragen von Wilhelm Geiger. Erster Band. München-Neubiberg 1930.
- Geiger, Wilhelm/Nyanaponika, Mahathera/Hecker, Hellmuth (Übers.): Die Reden des Buddha. Gruppierte Sammlung. Samyutta-Nikaya. Stammbach-Herrnschrot 1997.
- Gendün Rinpoche: Herzensunterweisungen eines Mahamudra-Meisters. Berlin 2001.
- Gergen, Kenneth J./Gergen, Mary M.: Narrative and the Self as Relationship. In Leonard Berkowitz (Hrsg.): Advanced in Experimental Social Psychology. New York 1988, S. 17-56.
- Gerlitz, Peter: Die Ethik des Buddha. Philosophische Grundlagen und sittliche Normen im Frühen Buddhismus. In Carl Heinz Ratschow (Hrsg.): Ethik der Religionen. Ein Handbuch. Primitive, Hinduismus, Buddhismus, Islam. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1980, S. 227-348.
- Giuliani-Tagmann, Regula: Sprache und Erfahrung in den Schriften von Merleau-Ponty. Bern/Frankfurt am Main/New York 1983.
- Glaser, Helmut von: Die Weisheit des Buddha. Baden-Baden 1946.
- Glaser, Helmut von: Vedanta und Buddhismus: In Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse. Mainz, Jahrgang 1950, Nr. 11, S. 1013-1028.
- Glaser, Helmut von: Kant und die Religionen des Ostens. Kitzingen am Main 1954.
- Glaser, Helmut von: Das Indienbild deutscher Denker. Stuttgart 1960.
- Glaser, Helmut von: Pfad zur Erleuchtung. Ein buddhistisches Lesebuch. Bergisch-Gladbach 2000.
- Godman, David: (Hrsg.): Ramana Maharshi. Sei, was du bist. Ramana Maharshis Unterweisungen über das Wesen der Wirklichkeit und den Pfad der Selbstergründung. Bern/München/Wien 1991.
- Goffman, Erving: Interaktion: Spaß am Spiel, Rollendistanz. München 1973.
- Goffman, Erving: Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität. Frankfurt am Main 1975.
- Goleman, Daniel/ Schwartz, Gary E.: Meditation as an Intervention in Stress Reactivity. In Journal of Consulting and Clinical Psychology 44, 1976, 456-466.
- Goleman, Daniel: Wege zur Meditation. Innere Stärke durch östliche und westliche Lehren. Weinheim/Basel 1997.
- Goleman, Daniel: Emotionale Intelligenz. München 1999.
- Goleman, Daniel (Hrsg.): Die heilende Kraft der Gefühle. München 2001.
- Goleman, Daniel: Emotionale Führung. München 2002.
- Goleman, Daniel: Dialog mit dem Dalai Lama. Wie wir destruktive Emotionen überwinden können. München/Wien 2003.
- Golzio, Karl-Heinz: Die Makellose Wahrheit erschauen. Die Lehre von der höchsten Bewußtheit und absoluten Erkenntnis. Das Lankavatara-Sutra. Bern/München/Wien 1996.
- Good, Paul: Maurice Merleau-Ponty. Eine Einführung. Düsseldorf/Bonn 1998.
- Govinda, Lama Anagarika: Lebendiger Buddhismus im Abendland. Bern/München/Wien 1986.
- Govinda, Lama Anagarika: Die psychologische Haltung der frühbuddhistischen Psychologie und ihre systematische Darstellung nach der Tradition des Abhidhamma. Wien 1992.
- Gramer, Norbert: Mitleid in der Ethik. Zu Geschichte und Problem eines vernachlässigten Prinzips. Bonn 2000.

Grathoff, Richard: Grenze und Übergang: Frage nach den Bestimmungen einer cartesianischen Sozialwissenschaft. In Richard Grathoff & Walter Sprondel (Hrsg.). Maurice Merleau-Ponty und das Problem der Struktur in den Sozialwissenschaften. Stuttgart 1976, S. 108-126..

Greenberg, Mark T./Kusché, Carol A.: Promoting social and emotional development in deaf children: The PATHS project. University of Washington Press 1993.

Grimm, Georg: Ewige Fragen. Die religiösen Grundprobleme und ihre Lösung im indischen Geiste. Eine Einführung in die philosophischen Religionen. Konstanz 1950.

Grimm, Georg: Buddhistische Weisheit. Gelnhausen 1961.

Grimm, Georg: Botschaft des Buddha. Pfullingen/Württ. o.J.

Gripp, Helga: Jürgen Habermas. Und es gibt sie doch – Zur kommunikationstheoretischen Begründung von Vernunft bei Jürgen Habermas. Paderborn/München/Wien/Zürich 1984.

Gripp, Helga: Theodor W. Adorno. Erkenntnisdimensionen negativer Dialektik. Paderborn/München/Wien/Zürich 1986.

Grøn, Arne: Struktur und Sprache. In Anton Hügli & Poul Lübcke (Hg.): Philosophie im 20. Jahrhundert. Band I. Phänomenologie, Hermeneutik, Existenzphilosophie und Kritische Theorie. Reinbek bei Hamburg 1998, S.516-536.

Gruber, Hans: Kursbuch Vipassana. Wege und Lehrer der Einsichtsmeditation. Frankfurt am Main 2001.

Gruber, Hans: Die Achtsamkeits- bzw. Einsichtspraxis Vipassana – Kernmeditation und -tradition. In Marianne Wachs (Hrsg.): Form ist Leere – Leere Form. Buddhistische Lehrbegriffe 1. Berlin 2003, S. 20-46.

Guenther, Herbert V.: Philosophy and Psychology in the Abhidharma. Berkely/London 1976.

Guenther, Herbert V.: Tantra als Lebensanschauung. Seinserfahrung durch die Einheit von Körper und Geist. Düsseldorf 1995.

Gudjons, Herbert: Pädagogisches Grundwissen. Bad Heilbrunn 1999.

Guhyasamajatantra: siehe Gäng 1988.

Gyatso, Geshe Kelsang: Tantric Grounds and Paths. London 1994a.

Gyatso, Geshe Kelsang: Allumfassendes Mitgefühl. Ein Kommentar zur Geistesschulung in sieben Punkten des Bodhisattvas Chekhawa. Zürich 1994b.

Gyatso, Geshe Kelsang: Den Geist Verstehen. Eine Erklärung der Natur und der Funktionen des Geistes. Zürich 1997a.

Gyatso, Geshe Kelsang: Herz der Weisheit. Die essentiellen Weisheitslehren Buddhas. Zürich 1997b.

Gyatso, Geshe Kelsang: Das Meditationshandbuch. Grundriß der Buddhistischen Meditation in 21 Schritten. Zürich 2002.

Habermas, Jürgen: Erkenntnis und Interesse. Frankfurt am Main 1968.

Habermas, Jürgen: Thesen zur Theorie der Sozialisation. In Jürgen Habermas: Arbeit, Erkenntnis, Fortschritt. Amsterdam 1970 (1968), S. 376-429.

Habermas, Jürgen: Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz. In Jürgen Habermas & Niklas Luhmann: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Frankfurt am Main 1971, S. 101-141.

Habermas, Jürgen: Kultur und Kritik. Frankfurt am Main 1973a.

- Habermas, Jürgen: Technik und Wissenschaft als »Ideologie«. Frankfurt am Main 1973b.
- Habermas, Jürgen: Kleine Politische Schriften I-IV. Frankfurt am Main 1981.
- Habermas, Jürgen: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt am Main 1983.
- Habermas, Jürgen: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt am Main 1984.
- Habermas, Jürgen: Metaphysik nach Kant. In Konrad Cramer, Hans Friedrich Fulda, Rolf-Peter Horstmann und Ulrich Pothast (Hrsg.): Theorie der Subjektivität. Frankfurt a. Main 1987, S. 425-443.
- Habermas, Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt am Main 1988.
- Habermas, Jürgen: Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. Frankfurt am Main 1995.
- Hartmann, Jutta: Bewegungsräume zwischen Kritischer Theorie und Poststrukturalismus. Eine Pädagogik vielfältiger Lebensweisen als Herausforderung für die Erziehungswissenschaft. In Bettina Fritzsche, Jutta Hartmann, Andrea Schmidt & Anja Tervoooren (Hrsg.): Dekonstruktive Pädagogik. Erziehungswissenschaftliche Debatten unter poststrukturalistischen Perspektiven. Opladen 2001, S. 65-84.
- Hayward, Jeremy W./Varela, Francisco J.: Gewagte Denkwege. Wissenschaftler im Gespräch mit dem Dalai Lama. München 1996.
- Hecker, Hellmuth: Einleitung zu: Die Reden des Buddha. Gruppierte Sammlung (Samyutta-Nikaya). Aus dem Palikanon übersetzt von Wilhelm Geiger, Nyanaponika Mahathera, Hellmuth Hecker. Stambach-Herrnschrot 1997, S. XI-XX.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Werke. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main 1979 (Theorie-Werkausgabe).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Ästhetik. Band I. Nach der zweiten Ausgabe Heinrich Gustav Hothos (1842) redegirt [...] von Friedrich Bassenge. Berlin/Weimar 1985.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die objektive Logik: nach dem Text G.W.F. Hegel, Gesammelte Werke, Band 21. Band I. Die Lehre vom Sein (1832). Neu herausgegeben von Hans-Jürgen Gawoll. Hamburg 1990.
- Heissenberger, Margit: Erziehung und Identität. Zur Identitätsfindung im pädagogischen Handlungsfeld. Frankfurt a. Main 1987.
- Held, Klaus: Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des Transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, Entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik. Den Haag 1966.
- Held, Klaus: Einleitung zu: Husserl, Edmund: Die phänomenologische Methode. Ausgewählte Texte I. Mit einer Einleitung herausgegeben von Klaus Held. Stuttgart 1990, S. 5-51.
- Held, Klaus: Einleitung zu: Husserl, Edmund: Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte Texte II. Mit einer Einleitung herausgegeben von Klaus Held. Stuttgart 1992, S. 5-53.
- Helsper, Werner: Selbstkrise und Individuationsprozeß. Opladen 1989.
- Herrigel, Eugen: Zen in der Kunst des Bogenschießens. Bern/München/Wien 1999.
- Higgins, Ann. Moralische Erziehung in der Gerechte Gemeinschaft-Schule - Über schulpraktische Erfahrungen in den USA. In Georg Lind & Jürgen Raschert (Hrsg.). Moralische Urteilsfähigkeit. Eine Auseinandersetzung mit Lawrence Kohlberg. Weinheim/Basel 1987, S. 54-72.
- Hoffmann, Dietrich: 'Identität' als Ideologie. Zur Kritik des Begriffs und seiner pädagogischen Bedeutung. In Dietrich Hoffmann & Gerhart Neuner (Hrsg.): Auf der Suche nach Identität. Pädagogische und politische Erörterungen eines gegenwärtigen Problems. Weinheim 1997, S. 29-50.

- Hoffmann, Erich: Irritation und Identität. Schule in den Paradoxien lebensweltlicher Modernisierung. In Neue Sammlung, 34. Jg., 1994, S. 27-49
- Hoffmann, Yoel: Die Kunst des letzten Augenblicks. Todesgedichte japanischer Zenmeister. Freiburg/Basel/Wien 2000.
- Holzbrecher, Alfred: Wahrnehmung des Anderen. Zur Gestaltung interkultureller Zwischenräume. Opladen 1997.
- Hopfner, Johanna: Das Subjekt im neuzeitlichen Erziehungsdenken. Ansätze zur Überwindung grundlegender Dichotomien bei Herbart und Schleiermacher. Weinheim/München 1999.
- Hopkins, Jeffrey (Hrsg.): Tantra in Tibet. Das Geheime Mantra des Tsong-ka-pa, eingeleitet vom 14. Dalai Lama. München 1999a.
- Hopkins, Jeffrey: Erläuterungen. In Jeffrey Hopkins (Hrsg.): Tantra in Tibet. Das Geheime Mantra des Tsong-ka-pa, eingeleitet vom 14. Dalai Lama. München 1999b, S. 165-208.
- Hopkins, Jeffrey: Mitgefühl und Liebe. Meditationstechniken und buddhistische Sichtweise. München 2002.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung. Amsterdam 1947.
- Horster, Detlef: Habermas zur Einführung. Hamburg 1990.
- Hubig, Andreas: Vinnana: Bewusstsein und »(programmierte) Wohlerfahrungs-Suche«. In Marianne Wachs (Hrsg.): Form ist Leere – Leere Form. Buddhistische Lehrbegriffe 1. Berlin 2003, S. 122-135.
- Husserl, Edmund: Eine Meditation „Über die Reden Gotamo Buddhos.“ In Der Piperbote für Kunst und Literatur, Piperbote II,1, 1925, S. 17-20.
- Husserl, Edmund: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Herausgegeben von Walter Biemel. Tübingen/Haag 1950.
- Husserl, Edmund: Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Herausgegeben von Walter Biemel. Köln/Haag 1962.
- Husserl, Edmund: Husserliana. Band I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Herausgegeben von S. Strasser Haag 1963.
- Husserl, Edmund: Erfahrung und Urteil. Untersuchung zur Genealogie der Logik. Hamburg 1972.
- Huyssen, Andreas/Scherpe, Klaus R. (Hg.): Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels. Reinbek bei Hamburg. 1997.
- Ikeda, Daisaku/Derbolav, Josef: Auf der Suche nach einer neuen Humanität. München 1988.
- Ikeda, Daisaku: Die sieben Schritte für den Frieden. München 2002.
- Izutsu, Toshihiko: Die Entdinglichung und Wiederverdinglichung der „Dinge“ im Zen-Buddhismus. In Yoshihiro Nitta (Hrsg.): Japanische Beiträge zur Phänomenologie. Freiburg/München 1984, S. 13-40.
- Izutsu, Toshihiko: Philosophie des Zen-Buddhismus. Reinbek bei Hamburg 1986.
- Jakobi, H. (Übers.): Vasubandhu: Trimsikavijnapti. Stuttgart 1932.
- James, William: Psychologie. Leipzig 1909.
- James, William: The Principles of Psychology. New York 1950.
- Johansson, Rune E.A.: The Psychology of Nirvana. London 1969.
- Johansson, Rune E.A.: The Dynamic Psychology of Early Buddhism. London/Malmö 1979.

- Kalu Rinpoche: Den Pfad des Buddha gehen. Eine Einführung in die meditative Praxis des tibetischen Buddhismus, von den vorbereitenden Übungen bis zur höchsten Stufe der Meditation. Bern/München/Wien 1991.
- Kalupahana, David J.: Causality: The Central Philosophy of Buddhism. Honolulu 1975.
- Kalupahana, David J.: Buddhist Philosophy. Honolulu 1976.
- Kalupahana, David J.: The Principles of Buddhist Psychology. New York 1987.
- Kalupahana, David J.: A History of Buddhist Philosophy. Continuities and Discontinuities. Honolulu 1992.
- Kamper, Dietmar/Wulf, Christoph: Einleitung: Zum Spannungsfeld von Vervollkommnung und Unverbesserlichkeit. In Dietmar Kamper und Christoph Wulf (Hrsg.): Anthropologie nach dem Tode des Menschen. Vervollkommnung und Unverbesserlichkeit. Frankfurt am Main 1994, S. 7-12.
- Kant, Immanuel: Werke in zwölf Bänden. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main 1977.
- Karmapa IX Wangtshug Dordsche: Mahamudra. Ozean des Wahren Sinnes. Dritter Teil: Vertiefung der Praxis. Berlin 1992.
- Karmapa IX Wangtshug Dordsche: Mahamudra. Ozean des Wahren Sinnes. Erster Teil: Mahamudra Vorbereitungen. Zweiter Teil: Geistige Ruhe und Intuitive Einsicht. Berlin 1999.
- Kassapa, Anagarika: Über das Bewusstsein aus Sicht des Theravada-Abhidhamma. In Marianne Wachs (Hrsg.): Form ist Leere – Leere Form. Buddhistische Lehrbegriffe 1. Berlin 2003, S. 136-150.
- Keller, Heidi: Lehrbuch Entwicklungspsychologie. Bern/Göttingen/Toronto, Seattle 1998.
- Keuffer, Josef: Buddhismus und Erziehung. Münster/New York 1991.
- Keupp, Heiner: Ambivalenzen postmoderner Identität. In Ulrich Beck und Elisabeth Beck-Gernsheim (Hrsg.): Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften. Frankfurt am Main 1994, S. 336-350.
- Keupp, Heiner/Höfer, Renate (Hrsg.): Identitätsarbeit heute. Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung. Frankfurt am Main 1997.
- Keupp, Heiner u.a.: Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne. Reinbek bei Hamburg 1999.
- Kiper, Hanna: Geschlechtsspezifische Identität – nur eine Frage für Mädchen und Frauen? In Dietrich Hoffmann & Gerhart Neuner (Hrsg.): Auf der Suche nach Identität. Pädagogische und politische Erörterungen eines gegenwärtigen Problems. Weinheim 1997, S. 51-66.
- Kitaro, Nishida: Last Writings. Nothingness and the Religious Worldview. Translated with an Introduction by David A. Dilworth. University of Hawaii Press 1987.
- Kitaro, Nishida: Über das Gute. Eine Philosophie der reinen Erfahrung. Frankfurt am Main 1989.
- Klafki, Wolfgang: Die bildungstheoretische Didaktik. In Westermanns pädagogische Beiträge, 1980, 32. Jg., H. 1, S. 32-37.
- Klika, Dorle: Identität – ein überholtes Konzept? Kritische Anmerkungen zu aktuellen Diskursen innerhalb und außerhalb der Pädagogik. In Zeitschrift für Erziehungswissenschaft, H. 2, 3. Jg., 2000, S. 285-304.
- Kockelmans, Joseph J.: Strukturalismus und existentielle Phänomenologie. In Richard Grathoff & Walter Sprondel (Hrsg.). Maurice Merleau-Ponty und das Problem der Struktur in den Sozialwissenschaften. Stuttgart 1976, S. 1-16.
- Koeppen, Carl Friedrich: Die Religion des Buddha und ihre Entstehung. Berlin 1857.
- Kohlberg, Lawrence/Turiel, Elliot: Moralische Entwicklung und Moralerziehung. In Gerhard Portele. Sozialisation und Moral: neuere Aufsätze zur moralischen Entwicklung und Erziehung. Weinheim/Basel 1978.

- Kohlberg, Lawrence/Power, Clark: Moral development, religious thinking, and the question of a seventh stage. In Lawrence Kohlberg: Essays on Moral Development. Vol. I: The Philosophy of Moral Development. Moral Stages and the Idea of Justice. San Francisco 1981, S. 311-372.
- Kohlberg, Lawrence. Moralische Entwicklung und demokratische Erziehung. In Georg Lind & Jürgen Raschert (Hrsg.). Moralische Urteilsfähigkeit. Eine Auseinandersetzung mit Lawrence Kohlberg. Weinheim/Basel 1987, S. 25-43.
- Kohlberg, Lawrence: Die Psychologie der Moralentwicklung. Frankfurt am Main 1997.
- Koller, Hans-Christoph: Die Liebe zum Kind und das Begehren des Erziehers. Weinheim 1990.
- Koller, Hans-Christoph: Bildung und Widerstreit. München 1999.
- Koller, Hans-Christoph: Bildung und die Dezentrierung des Subjekts. In Bettina Fritzsche, Jutta Hartmann, Andrea Schmidt & Anja Tervooren (Hrsg.): Dekonstruktive Pädagogik. Erziehungswissenschaftliche Debatten unter post-strukturalistischen Perspektiven. Opladen 2001, S. 35-48.
- Koudela, Genro: Selbst und Nicht-Selbst im Zen. In Alfred Weil (Hrsg.): Stiller Geist- Klarer Geist. Buddhistische Meditation. Berlin 1998, S. 239-250.
- Krappmann, Lothar: Soziologische Dimensionen der Identität. Stuttgart 1972.
- Krappmann, Lothar: Identität – ein Bildungsprozeß? In G. Grohs u.a. (Hrsg.): Kulturelle Identität im Wandel. Stuttgart 1980, S. 99-118.
- Kraus, Wolfgang: Das Erzählte Selbst. Die narrative Konstruktion von Identität in der Spätmoderne. Pfaffenweiler 1996.
- Krusche, Dietrich (Übers.): Japanische Gedichte. München 1994.
- Kvaerne, Per: Der Tibetische Buddhismus. In Heinz Bechert & Richard Gombrich: Der Buddhismus. Geschichte und Gegenwart. München 2000, S. 293-333.
- Lankavatara-Sutra: zur hier hauptsächlich verwandten Übersetzung vgl. Suzuki 1999, siehe auch Golzio 1996.
- Lamotte, Étienne: Der Buddha, Seine Lehre und Seine Gemeinde. In Heinz Bechert und Richard Gombrich (Hrsg.): Der Buddhismus. Geschichte und Gegenwart. München 2000, S.34-67.
- Leibnitz, Gottfried Wilhelm: Die Theodicee. Ins Deutsche übersetzt von Artur Buchenau. Leipzig 1925.
- Lenzen, Dieter: Heilige Identität – Identität des Heiligen. In Dietmar Kamper & Christoph Wulf (Hrsg.): Das Heilige. Seine Spur in der Moderne. Frankfurt am Main 1987a, S. 318-327.
- Lenzen, Dieter: Mythos, Metapher und Simulation. Zu den Aussichten systematischer Pädagogik in der Postmoderne. In Zeitschrift für Pädagogik, 1987b,33. Jg., H.1, S. 41-60.
- Lenzen, Dieter: Moderne Jugendforschung und postmoderne Jugend. Was leistet noch das Identitätskonzept? In Helsper, Werner (Hrsg.): Jugend zwischen Moderne und Postmoderne. Opladen 1991, S. 41-56.
- Lesh, Terry V.: Zen Meditation and the Development of Empathy in Counselors. In Journal of Humanistic Psychology 10, 1970, 39-54.
- Leung, Paul: Comparative Effects of Training on External and Internal Concentration on Two Counseling Behaviors. In Journal of Counseling Psychology 20, 1973, 227-234.
- Levine, Stephen: Weg durch den Tod. Bielefeld 1999.
- Levita, David J. de: Der Begriff der Identität. Frankfurt am Main 1976.
- Lindtner, Chr.: Master of Wisdom. Writings of the Buddhist Master Nagarjuna. Translations and Studies by Chr. Lindtner. Berkeley 1997.

Lippitz, Wilfried: „Lebenswelt“ oder die Rehabilitierung vorwissenschaftlicher Erfahrung. Ansätze eines phänomenologisch begründeten anthropologischen und sozialwissenschaftlichen Denkens in der Erziehungswissenschaft. Weinheim/Basel 1980.

Lohauß, Peter: Moderne Identität und Gesellschaft. Theorien und Konzepte. Opladen 1995.

Loy, David R.: Nondualität. Über die Natur der Wirklichkeit. Frankfurt am Main 1988.

Loy, David R.: The Deconstruction of Buddhism. In Harold Coward & Toby Foshay (ed.): Derrida and Negative Theology. State University of New York Press 1992a, S. 227-253.

Loy, David R.: Avoiding the Void: The Lack of Self in Psychotherapy and Buddhism. In Journal of Transpersonal Psychology, Vol. 24, No 2, 1992b, S. 151-180.

Low, James: Aus dem Handgepäck eines tibetischen Yogi. Grundlegende Texte der Dzogchen-Tradition. Übersetzt und erläutert von James Low. Berlin 1996.

Lübcke, Poul: Edmund Husserl: Die Philosophie als strenge Wissenschaft. In Anton Hügli & Poul Lübcke (Hg.): Philosophie im 20. Jahrhundert. Band I. Phänomenologie, Hermeneutik, Existenzphilosophie und Kritische Theorie. Reinbek bei Hamburg 1998, S.68-110.

Luhmann, Niklas/Schorr, Karl Eberhard: Personale Identität und Möglichkeiten der Erziehung. In Niklas Luhmann & Karl Eberhard Schorr (Hrsg.): zwischen Technologie und Selbstreferenz. Frankfurt am Main 1982, S. 224-261.

Liotard, Jean-François: Grundlagenkrise. In Neue Hefte für Philosophie, 26, 1986, S. 1-33.

Liotard, Jean-François: Der Widerstreit. München 1987.

Liotard, Jean-François: Beantwortung der Frage: Was ist postmodern? In Wolfgang Welsch (Hrsg.): Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion. Weinheim 1988, S. 193-203.

Liotard, Jean-François: Das postmoderne Wissen. Wien 1999.

Madison, Gary B.: Merleau-Ponty und die Postmodernität. In Alexandre Métraux & Bernhard Waldenfels (Hrsg.): Leibhaftige Vernunft. München 1986, S. 162-193.

Mahler, Margaret/Pine, Fred/Bergmann, Anni: Die psychologische Geburt des Menschen. Symbiose und Individuation. Frankfurt am Main 1999.

Majjhimanikaya: siehe vor allem Zumwinkel 2001, aber auch Neumann 1956.

Mall, Ram Adhar/Hülsmann, Heinz: Die drei Geburtsorte der Philosophie. China, Indien, Europa. Bonn 1989.

Mall, Ram Adhar: Philosophie im Vergleich der Kulturen: interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung. Darmstadt 1995.

Mall, Ram Adhar: Zur Theorie und Praxis der Toleranz. Eine interkulturelle und interreligiöse Perspektive. Frankfurt am Main 2003.

Marquard, Odo/Stierle, Karlheinz (Hrsg.): Identität. München 1979.

Marquard, Odo: Identität: Schwundtelos und Mini-Essenz-Bemerkungen zur Genealogie einer aktuellen Diskussion. In Odo Marquard & Karlheinz Stierle (Hrsg.): Identität. München 1979, S. 347-369.

Martin, Bruno: Handbuch der spirituellen Wege. Eine Entdeckungsreise. München 1997.

Marx, Werner: Die Phänomenologie Edmund Husserls. München 1987.

Masschelein, Jan: Pädagogisches Handeln und Verantwortung. Erziehung als Antwort. In Jan Masschelein & Michael Wimmer: Alterität, Pluralität, Gerechtigkeit. Randgänge der Pädagogik. Sankt Augustin/Leuven 1996, S. 163-186.

- Maturana, Humberto R./Varela, Francisco J.: Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln menschlichen Erkennens. Bern/München 1987.
- Mead, George Herbert: Geist, Identität und Gesellschaft. Frankfurt am Main 1973.
- Mecheril, Paul: Prekäre Verhältnisse. Über natio-ethno-kulturelle (Mehrfach-) Zugehörigkeit. Münster 2003.
- Meder, Norbert: Bildung im Zeitalter der neuen Technologien oder der Sprachspieler als Selbstkonzept des post-modernen Menschen. In Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik, 61. Jg., 1985, S.325-39.
- Meder, Norbert: Der Sprachspieler. Der postmoderne Mensch oder das Bildungsideal im Zeitalter der neuen Technologien. Köln 1987.
- Meder, Norbert: Sprachspiele und Familienähnlichkeit – eine skeptisch-transzendentalphilosophische Position. In D.J. Löwisch, J. Ruhloff & P. Vogel (Hg.): Pädagogische Skepsis. St. Augustin 1988, S. 67-86.
- Meder, Norbert: Der Sprachspieler. Ein Bildungskonzept für die Informationsgesellschaft. In Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik, 1996, 72. Jg., Heft 1, S. 145-162.
- Merleau-Ponty, Maurice: Phänomenologie der Wahrnehmung. Übersetzt und eingeführt von Rudolf Boehm. Berlin 1966.
- Merleau-Ponty, Maurice: Vorlesungen Band I. Übersetzt und eingeleitet von A Métraux. Berlin/New York 1973.
- Merleau-Ponty, Maurice: Die Struktur des Verhaltens. Berlin 1976.
- Merleau-Ponty, Maurice: Das Auge und der Geist. Philosophische Essays. Herausgegeben und übersetzt von Hans Werner Arndt. Hamburg 1984a.
- Merleau-Ponty, Maurice: Die Prosa der Welt. München 1984b.
- Merleau-Ponty, Maurice: Das Sichtbare und das Unsichtbare. München 1986a.
- Merleau-Ponty, Maurice: Von Mauss zu Claude Lévi-Strauss. In Alexandre Métraux & Bernhard Waldenfels (Hrsg.): Leibhaftige Vernunft. München 1986b, S. 13-28.
- Meuter, Norbert: Narrative Identität: Das Problem der personalen Identität im Anschluß an Ernst Tugendhat, Niklas Luhmann und Paul Ricoeur. Stuttgart 1995.
- Meyer-Drawe, Käte: Leiblichkeit und Sozialität. München 1984.
- Meyer-Drawe, Käte: Zähmung des wilden Denkens? Piaget und Merleau-Ponty zur Entwicklung der Rationalität. In Alexandre Métraux & Bernhard Waldenfels (Hrsg.): Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken. München 1986, S. 258-275.
- Meyer-Drawe, Käte: Illusionen von Autonomie. Diesseits von Ohnmacht und Allmacht des Ich. München 1990.
- Meyer-Drawe, Käte: Tod des Subjekts – Ende der Erziehung? Zur Bedeutung „Postmoderner“ Kritik für Theorien der Erziehung. In Pädagogik, 7-8, 1996, S. 48-49, 56-57.
- Meyer-Drawe, Käte: Streitfall „Autonomie“. Aktualität, Geschichte und Systematik einer modernen Selbstbeschreibung von Menschen. In Walter Bauer u.a. (Hrsg.): Fragen nach dem Menschen in der umstrittenen Moderne. Hohengehren 1998, S. 31-49.
- Meyer-Drawe, Käte: Die Not der Lebenskunst. Phänomenologische Überlegungen zur Bildung als Gestaltung ex-zentrischer Lebensverhältnisse - Fünf Überlegungen. In Cornelia Dietrich & Hans-Rüdiger Müller (Hrsg.): Bildung und Emanzipation. Klaus Mollenhauer weiterdenken. Weinheim/München 2000, S. 147-154.
- Miedema, Siebren/Wardekker, Willem L.: Pädagogik, Identität und gesellschaftlicher Wandel. In Heinz Sünker und Heinz-Hermann Krüger (Hrsg.): Kritische Erziehungswissenschaft am Neubeginn?! Frankfurt am Main 1999, S. 87-111.

- Miller, Patricia H.: Theorien der Entwicklungspsychologie. Heidelberg/Berlin/Oxford 1993.
- Mistry, Freny: Der Buddhist liest Schopenhauer. In Schopenhauer Jahrbuch. Band 64, 1983, S. 80-91.
- Mollenhauer, Klaus: Theorien zum Erziehungsprozeß. München 1972.
- Mollenhauer, Klaus: Erziehung und Emanzipation. München 1973.
- Mollenhauer, Klaus: Vergessene Zusammenhänge. München 1983.
- Mollenhauer, Klaus: Über die bildende Wirkung ästhetischer Erfahrung. In Dieter Lenzen (Hrsg.): Verbindungen. Vorträge anlässlich der Ehrenpromotion von Klaus Mollenhauer an der FU Berlin am 15.1.1993. Weinheim 1993, S. 17-36.
- Mollenhauer, Klaus: Der Leib – Bildungstheoretische Beobachtungen an ästhetischen Objekten. In Michelle Borelli & Jörg Ruhloff (Hrsg.): Deutsche Gegenwartspädagogik. Band 3. Baltmannsweiler 1998, S. 56-78.
- Mollenhauer, Klaus: „Über die Schwierigkeit, von Leuten zu erzählen, die nicht recht wissen, wer sie sind“. Einige bildungstheoretische Motive in Romanen von Thomas Mann. In Cornelia Dietrich & Hans-Rüdiger Müller (Hrsg.): Bildung und Emanzipation. Klaus Mollenhauer weiterdenken. Weinheim München 2000a, S. 49-72.
- Mollenhauer, Klaus: Fiktionen von Individualität. Bildungstheoretische Belehrungen durch Kunst. In Cornelia Dietrich & Hans-Rüdiger Müller (Hrsg.): Bildung und Emanzipation. Klaus Mollenhauer weiterdenken. Weinheim München 2000b, S. 127-146
- Montada, Leo. Moralische Entwicklung und moralische Sozialisation. In Rolf Oerter und Leo Montada (Hrsg.). Entwicklungspsychologie. Ein Lehrbuch. 4. Auflage. Weinheim 1998; S. 862-894.
- Mulamadhymakakarika: siehe Weber-Brosamer/Back 1997.
- Müller, Werner: Etre-au-monde. Grundlinien einer philosophischen Anthropologie bei Maurice Merleau-Ponty. Studien zur französischen Philosophie des 20. Jahrhunderts, herausgegeben von Vincent Berning und Heinz Robert Schlette. Band 6. Bonn 1975.
- Murti, Tirupattur: The Central Philosophy of Buddhism. A Study of the Madhyamaka System. London 1974.
- Nath Hanh, Thich: Wie Siddhartha zum Buddha wurde. Eine Einführung in den Buddhismus. Berlin 1998.
- Neumann, Karl: Mit sich selbst identische Subjekte? – Welche Identität soll und kann die Schule heute vermitteln? In Dietrich Hoffmann & Gerhart Neuner (Hrsg.): Auf der Suche nach Identität. Pädagogische und politische Erörterungen eines gegenwärtigen Problems. Weinheim 1997, S. 81-103.
- Neumann, Karl Eugen (Übersetzer): Die Reden Gotamo Buddhos. Aus der Mittleren Sammlung Majjhimanikayo des Pali-Kanons. Zürich/Wien 1956.
- Neumann, Karl Eugen (Übersetzer): Die Reden Gotamo Buddhos. Aus der Längeren Sammlung Dighanikayo des Pali-Kanons. Zürich/Wien 1957.
- Neuner, Gerhart: Vereinigungskrise – Was kann die Schule tun oder unterlassen? Zum Problem von Identität und Identitätsbrüchen. In Dietrich Hoffmann & Gerhart Neuner (Hrsg.): Auf der Suche nach Identität. Pädagogische und politische Erörterungen eines gegenwärtigen Problems. Weinheim 1997, S. 231-265.
- Ngawang, Geshe Thubten: Shamatha – Die Entfaltung geistiger Ruhe. In Alfred Weil (Hrsg.): Stiller Geist- Klarer Geist. Buddhistische Meditation. Berlin 1998, S. 88-102.
- Nietzsche, Friedrich: Werke in drei Bänden. Zweiter Band. München 1955.
- Nishitani, Keiji: Die Religiös-Philosophische Existenz im Buddhismus. In Richard Wisser (Hrsg.): Sinn und Sein. Tübingen 1960, S. 381-398.
- Nishitani, Keiji: Was ist Religion? Frankfurt am Main 2001.

Nordau, Max: Entartung. Band I Berlin 1893.

Notz, Klaus-Josef (Hrsg.): Lexikon des Buddhismus. Grundbegriffe, Traditionen, Praxis. Digitale Bibliothek. Freiburg im Breisgau 1998.

Nunner-Winkler, Gertrud. Ein Plädoyer für einen eingeschränkten Universalismus. In Wolfgang Edelstein & Gertrud Nunner-Winkler (Hrsg.). Zur Bestimmung der Moral. Philosophische und sozialwissenschaftliche Beiträge zur Moralforschung. Frankfurt a. Main 1986, S. 126-144.

Nunner-Winkler, Gertrud: Was bedeutet Kohlbergs Theorieansatz für die moderne bildungspolitische Situation in der Bundesrepublik? In Georg Lind & Jürgen Raschert (Hrsg.): Moralische Urteilsfähigkeit. Eine Auseinandersetzung mit Lawrence Kohlberg. Weinheim/Basel 1987; S. 16-24.

Nyanaponika (Übers.): Sutta-Nipata. Früh-buddhistische Lehr-Dichtungen aus dem Pali-Kanon. Mit Auszügen aus den alten Kommentaren. Konstanz 1955.

Nyanaponika: Geistestraining durch Achtsamkeit. Konstanz 1970.

Nyanaponika: Abhidhamma Studies. Buddhist Explorations of Consciousness an Time. Boston 1998.

Nyanatiloka (Übers.): Die Lehrreden des Buddha aus der Angereichten Sammlung. Anguttra-Nikaya. Aus dem Pali übersetzt von Nyanatiloka. Überarbeitet und herausgegeben von Nyanaponika. Band 1-5. Freiburg im Breisgau 1984.

Nyanatiloka (Übers.): Visuddhi-Magga oder der Weg zur Reinheit. Die größte und älteste systematische Darstellung des Buddhismus. Konstanz 1989.

Nyanatiloka (Übers.): Anuruddha. Handbuch der buddhistischen Philosophie (Abhidhammattha-Sangaha). Uttenbühl 1995.

Odin, Steven: Derrida and the decentered Universe of Chan/Zen Buddhism. In Journal of Chinese Philosophy, 1990, 17, S. 61-86.

Oelkers, Jürgen: Pädagogische Ethik. Eine Einführung in Probleme, Paradoxien und Perspektiven. Weinheim 1992.

Oerter, Rolf/Dreher, Eva: Jugendalter. In Rolf Oerter & Leo Montada (Hrsg.). Entwicklungspsychologie. Ein Lehrbuch. 4. Auflage. Weinheim 1998; S. 310-395.

Oetke, Claus: Rationalismus und Mystik in der Philosophie Nagarjunas. In Studien zur Indologie und Iranistik, 1989, 15, S. 1-39.

Oevermann, Ulrich: Zur Sache. Die Bedeutung von Adornos methodologischem Selbstverständnis für die Begründung einer materialen soziologischen Strukturanalyse. In Adorno Konferenz 1983, hrsg. von Ludwig v. Friedeburg & Jürgen Habermas. Frankfurt am Main 1983, S. 234-289.

Oldenberg, Hermann: Buddha. Sein Leben. Seine Lehre. Seine Gemeinde. München 1961.

Olesen, Søren Goswig: Die neuere französische Philosophie. In Anton Hügli & Poul Lübcke (Hg.): Philosophie im 20. Jahrhundert. Band I. Phänomenologie, Hermeneutik, Existenzphilosophie und Kritische Theorie. Reinbek bei Hamburg 1998, S. 538-570.

O'Neill, John: Der Spiegelleib. Merleau-Ponty und Lacan zum frühkindlichen Verhältnis von Selbst und Anderem. In Alexandre Métraux & Bernhard Waldenfels (Hrsg.): Leibhaftige Vernunft. München 1986, S. 236-257.

Oser, Fritz: Möglichkeiten und Grenzen der Anwendung des Kohlberg'schen Konzepts der moralischen Erziehung in unseren Schulen. In Georg Lind & Jürgen Raschert (Hrsg.): Moralische Urteilsfähigkeit. Eine Auseinandersetzung mit Lawrence Kohlberg. Weinheim/Basel 1987, S. 44-53.

Peukert, Helmut: Bildung – Reflexionen zu einem uneingelösten Versprechen. In Bildung. Die Menschen stärken, die Sachen klären. Friedrich Jahresheft VI. Seelze 1988, S. 12-17.

- Peukert, Ursula: Interaktive Kompetenz und Identität. Zum Vorrang sozialen Lernens im Vorschulalter. Düsseldorf 1979.
- Pio, Edwina: Buddhist Psychology: A Modern Perspective. New Delhi 1988.
- Pilz, Georg: Maurice Merleau-Ponty. Ontologie und Wissenschaftskritik. Bonn 1973.
- Platon: Sämtliche Werke. Berlin (Lambert Schneider) 1940.
- Pöggeler, Franz.: „Erziehung nach Auschwitz“ als Fundamentalprinzip jeder zukünftigen Pädagogik. In F. Hatmut Paffrath (Hrsg.): Kritische Theorie und Pädagogik der Gegenwart. Aspekte und Perspektiven der Auseinandersetzung. Weinheim 1987, S. 54-68.
- Polanyi, Michael: Implizite Wissen. Frankfurt am Main 1985.
- Pörnbacher, Ulrike: Ambivalenzen der Moderne – Chancen und Risiken der Identitätsarbeit von Jugendlichen. Opladen 1999.
- Powers, John: Religion und Kultur Tibets. Das geistige Erbe eines buddhistischen Landes. Bern/München/Wien 1998.
- Precht, Peter: Edmund Husserl zur Einführung. Hamburg 1998.
- Rabten, Geshe: Mahamudra. Der Weg zur Erkenntnis der Wirklichkeit. Zürich 1979.
- Rabten, Geshe: The Mind and its Functions. Mont Pèlerin, Switzerland 1992.
- Rahula, Walpola: Was Der Buddha Lehrt. Bern/Schweiz 1982.
- Reese-Schäfer, Walter: Lyotard zur Einführung. Hamburg 1995.
- Reijen, Willem v.: Das unrettbare Ich. In Manfred Frank (Hrsg.): Die Frage nach dem Subjekt. Frankfurt am Main 1988, S. 373-400.
- Rhyner, B.: Zen-Krankheit. In Christian Scharfetter. Der spirituelle Weg und seine Gefahren. Stuttgart/New York 1999, S. 90-100.
- Richter, Arnd: Die Jagd nach Identität. Ideen zu einer postmodernen Bildungsphilosophie auf der Grundlage einer Kritik an humanistischen identitätsgeprägten Bildungsvorstellungen der Moderne der Moderne. Oldenburg 1997.
- Röd, Wolfgang: Descartes. Die Genese des cartesianischen Rationalismus. München 1995.
- Rorty, Richard: Habermas and Lyotard on Post-Modernity. In Praxis International, 4, 1, 1984, S. 32-44.
- Ruhloff, Jörg: Emanzipation. In Dieter Lenzen (Hrsg.): Pädagogische Grundbegriffe. Band I. Reinbek bei Hamburg 1998, S. 390-395.
- Rumpf, Horst: Unterricht und Identität. Perspektiven für ein humanes Lernen. München 1976.
- Ryle, Gilbert: Der Begriff des Geistes. Stuttgart 1992.
- Samyuttanikaya: siehe zur hier verwandten Übersetzung Geiger/Nyanaponika/Hecker 1997.
- Sangharakshita: Ein System der Meditation. In Alfred Weil (Hrsg.): Stiller Geist- Klarer Geist. Buddhistische Meditation. Berlin 1998, S. 252-275.
- Saussure, Ferdinand de: Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft. Berlin 1967.
- Schäfer, Arnold: Kritische Kommunikation und gefährdete Identität. Stuttgart 1978.
- Schaller, Klaus.: Einführung in die kritische Erziehungswissenschaft. Darmstadt 1974.

- Scharfetter, Christian: Der spirituelle Weg und seine Gefahren. Stuttgart 1999.
- Schiekel, Munish B. (Übers.): Dhammapada – die Weisheitslehren des Buddha. Freiburg im Breisgau 2002.
- Schischkoff, Georgi (Hrsg.). Philosophisches Wörterbuch. Stuttgart 1991.
- Schmidbauer, Wolfgang: Hilflöse Helfer. Über die seelische Problematik der helfenden Berufe. Reinbek bei Hamburg 1996.
- Schneider, Ulrich: Der Buddhismus. Eine Einführung. Darmstadt 1997.
- Schopenhauer, Arthur: Zürcher Ausgabe (ZA). Werke in zehn Bänden. Der Text folgt der historisch-kritischen Ausgabe von Arthur Hübscher. Die editorischen Materialien besorgte Angelika Hübscher. Redaktion von Claudia Schmölders, Fritz Senn und Gerd Haffmanns. Zürich 1977.
- Schopenhauer, Arthur: Die beiden Grundprobleme der Ethik: behandelt in 2 akad. Preisschriften. Band I: Preisschrift über die Freiheit des Willens. Hamburg 1978.
- Schopenhauer, Arthur: Die beiden Grundprobleme der Ethik: behandelt in 2 akad. Preisschriften. Band II: Preisschrift über die Grundlage der Moral. Hamburg 1979.
- Schopenhauer, Arthur: Parerga und Paralipomena. Band II. Zürich 1988.
- Schumann, Hans Wolfgang: Buddhismus. Philosophie zur Erlösung. Bern 1963.
- Schumann, Hans Wolfgang: Mahayana-Buddhismus. Das Große Fahrzeug über den Ozean des Leidens. München 1995.
- Schumann, Hans Wolfgang: Buddhismus. Stifter, Schulen und Systeme. München 1998.
- Schumann, Hans Wolfgang: Der historische Buddha. Leben und Lehre des Gotama. München 1999.
- Schumann, Hans Wolfgang: Handbuch Buddhismus. Die zentralen Lehren: Ursprung und Gegenwart. Kreuzlingen/München 2000.
- Schumann, Hans Wolfgang: der Buddha erklärt sein System. Pali-Buddhismus für Fortgeschrittene. Konstanz 2002.
- Schumann, Hans Wolfgang: War Pali die Sprache des Buddha? In Marianne Wachs (Hrsg.): Form ist Leere – Leere Form. Buddhistische Lehrbegriffe 1. Berlin 2003, S. 13-19.
- Schwäbisch, Lutz./Siems, Martin: Selbstentfaltung durch Meditation. Reinbek bei Hamburg 1976.
- Schweitzer, Friedrich: Identität und Erziehung. Was kann der Identitätsbegriff für die Pädagogik leisten? Weinheim/Basel 1985.
- Schweppenhäuser, Gerhard: Theodor W. Adorno zur Einführung. Hamburg 2000.
- Shaner, David Edward: The body mind experience in Dogen's Shobogenzo: a phenomenological perspective. In Philosophy East and West, 35:1 (January 1985), 17-35.
- Shantideva: zu den hier verwandten Übersetzung siehe Steinkeller 1989 (Bodhicaryavatara) und auch Boddall/Rouse 1922 (Siksha-Samucca).
- Shimizu, Masumi: Das ‚Selbst‘ im Mahayana-Buddhismus in japanischer Sicht und die ‚Person‘ im Christentum im Licht des Neuen Testaments. Rheinische Friedrich-Wilhelm-Universität. Bonn 1979.
- Shobogenzo: siehe Dogen.
- Silva, Lilly de: Die khandha: das vom Menschen selbst geschaffene Gefängnis. In Marianne Wachs (Hrsg.): Form ist Leere – Leere Form. Buddhistische Lehrbegriffe 1. Berlin 2003, S. 47-63.

- Son, Giok: Schopenhauers Ethik des Mitleids und die indische Philosophie. Parallelität und Differenz. München 2001.
- Söpa, Geshe Lhündub/Hopkins, Jeffrey: Der Tibetische Buddhismus. Düsseldorf/Köln 1977.
- Spaemann, Robert: Wer ist ein gebildeter Mann? In Scheidewege. Jahresschrift für skeptisches Denken. Jahrgang 24, Heft 1994/95, S. 34-37.
- Spengler, Oswald: Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. Erster Band. Gestalt und Wirklichkeit. München 1923.
- Steinkeller, Ernst (Übers.): Santideva. Eintritt in das Leben zur Erleuchtung. Poesie und Lehre des Mahayana-Buddhismus. München 1989.
- Stegmüller, Wolfgang: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung. Band I. Stuttgart 1989.
- Straub, Jürgen: Identitätstheorie im Übergang? In Sozialwissenschaftliche Literaturreisenschau (SLR), Heft 23, 1991, S.49-71.
- Straub, Jürgen (Hrsg.): Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte. Frankfurt am Main 1998.
- Straub, Jürgen: Personale und kollektive Identität. Zur Analyse eines theoretischen Begriffs. In Aleida Assmann & Heidrun Friese (Hrsg.): Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität 3. Frankfurt a. Main 1999, S. 73-104.
- Straub, Jürgen/Renn, Joachim (Hg.): Transitorische Identität. Der Prozeßcharakter des modernen Selbst. Frankfurt am Main 2002.
- Straus, Florian/Höfer, Renate: Entwicklungslinien alltäglicher Identitätsarbeit. In Heiner Keupp & Renate Höfer (Hrsg.): Identitätsarbeit heute. Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung. Frankfurt am Main 1997, S. 270-307.
- Stross, Annette M.: Ich-Identität. Zwischen Fiktion und Konstruktion. Berlin 1991.
- Sturm, Hans P.: Weder Sein noch Nichtsein. Der Urteilsvierkant (catuskoti) und seine Korollarien im östlichen und westlichen Denken. Würzburg 1996.
- Sundermeier, Theo: Erwägung zu einer Hermeneutik interkulturellen Verstehens. In Theo Sundermeier (Hrsg.): Die Begegnung mit dem Anderen. Plädoyers für eine interkulturelle Hermeneutik. Gütersloh 1991.
- Sutta-Nipata: siehe Nyanaponika 1955.
- Suzuki, Daisetz Teitaro: Über den Zen-Buddhismus. In Erich Fromm, Daisetz Teitaro Suzuki & Richard de Martino: Zen-Buddhismus und Psychoanalyse. München 1963.
- Suzuki, Daisetz Taitaro: Erfülltes Leben aus Zen. Mit einer Einführung in die Texte von Wei-Lang (Hui-neng). München/Bern 1973.
- Suzuki, Daisetz Taitaro: Die große Befreiung. Einführung in den Zen-Buddhismus. Frankfurt am Main 1975.
- Suzuki, Daisetz Taitaro: Der westliche und der östliche Weg. Essays über christliche und buddhistische Mystik. Frankfurt a.M./Berlin/Wien 1984.
- Suzuki, Daisetz Taitaro: Karuna. Zen und der Weg der tätigen Liebe. Bern/München/Wien 1989.
- Suzuki, Daisetz Taitaro: Prajna: Zen und die höchste Weisheit. Bern/München/Wien 1990.
- Suzuki, Daisetz Taitaro: Shunyata. Die Fülle in der Leere. Bern/München/Wien 1991.
- Suzuki, Daisetz Teitaro (Übers.): The Lankavatara Sutra. A Mahayana Text. Delhi 1999.

- Suzuki, Shunryu : Zen-Geist – Anfänger-Geist: In Alfred Weil (Hrsg.): Stiller Geist- Klarer Geist. Buddhistische Meditation. Berlin 1998, S. 276-298.
- Tarhang Tulku (Hrsg.): Schritte auf dem Diamantweg. Münster 2000.
- Taylor, Charles: Leibliches Handeln. In Alexandre Métraux & Bernhard Waldenfels (Hrsg.): Leibhaftige Vernunft. München 1986, S. 194-217.
- Taylor, Charles: Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität. Frankfurt am Main 1996.
- Taylor, Charles: Was steckt hinter dem Ich? In Francisco J. Varela: Traum, Schlaf und Tod Grenzbereiche des Bewußtseins. Der Dalai Lama im Gespräch mit westlichen Wissenschaftlern. München 1998, S. 18-26.
- Thomas, Klaus: Meditation. Stuttgart 1973.
- Tillmann, Klaus-Jürgen. Sozialisationstheorien, Reinbek bei Hamburg 1996.
- Tilmann, Klemens: Die Führung zur Meditation. Zürich/Einsiedeln/Köln 1974.
- Tischner, Wolfgang: Der Dialog als grundlegendes Prinzip der Erziehung. Frankfurt am Main 1985.
- Trungpa, Chögyam: Tantra im Licht der Wirklichkeit. Wissen und praktische Anwendungen. Freiburg im Breisgau 1976.
- Trungpa, Chögyam: Jenseits von Hoffnung und Furcht. Gespräche über Abhidharma. Wien 1978a.
- Trungpa, Chögyam: Das Märchen von der Freiheit und der Weg der Meditation. Freiburg im Breisgau 1978b.
- Trungpa, Chögyam: Feuer trinken, Erde atmen. Die Magie des Tantra. Köln 1982.
- Trungpa, Chögyam: Das Herz des Buddha. Bern/München/Wien 1993.
- Trungpa, Chögyam: Spirituellen Materialismus durchschneiden. Zürich/München/Berlin 1999.
- Trungpa, Chögyam: Das Buch vom meditativen Leben. Reinbek bei Hamburg 2002.
- Ueda, Shizuteru: Das Nichts und das Selbst im buddhistischen Denken. Zum west-östlichen Vergleich des Selbstverständnisses des Menschen. In *Studia Philosophica*, XXXIV, 1974, S. 145-161.
- Ueda, Shizuteru [in diesem Journal angegeben als Shizuteru, Ueda]: The Practice of Zen. In *The Eastern Buddhist*, Vol. XXVII No. 1, Spring 1994, S. 10-29.
- Ueda, Shizuteru: Schweigen und Sprechen im Zen-Buddhismus. In Tilo Schabert & Rémi Brague (Hrsg.): Die Macht des Wortes. München 1996, S. 91-113.
- Uhle, Reinhard: Bildung in Moderne-Theorien. Eine Einführung. Weinheim 1993.
- Uhle, Reinhard: Über erziehungswissenschaftliche Verwendungen des Themas 'Identität'. In Dietrich Hoffmann & Gerhart Neuner (Hrsg.): Auf der Suche nach Identität. Pädagogische und politische Erörterungen eines gegenwärtigen Problems. Weinheim 1997, S. 15-27.
- Uhlig, Christa: Die Konstruktion pädagogischer Identität in Autobiographien – Fallstudien zur DDR. In Dietrich Hoffmann & Gerhart Neuner (Hrsg.): Auf der Suche nach Identität. Pädagogische und politische Erörterungen eines gegenwärtigen Problems. Weinheim 1997, S. 187-216.
- Varela, Francisco J.: Ethisches Können. Frankfurt am Main 1994.
- Varela, Francisco J./Thompson, Evan/Rosch, Eleanor: Der Mittlere Weg Der Erkenntnis. München 1995.
- Varela, Francisco J.: Traum, Schlaf und Tod. Grenzbereiche des Bewußtseins. Der Dalai Lama im Gespräch mit westlichen Wissenschaftlern. München 1998.

- Vasubandhu: zu Übersetzungen einiger Arbeiten von Vasubandhu siehe Jakobi 1932 und Anacker 1994.
- Visuddhi-Magga: siehe Nyanatiloka 1989.
- Wachs, Marianne: Das koan, eine chinesische Erfindung. In Marianne Wachs (Hrsg.): Form ist Leere – Leere Form. Buddhistische Lehrbegriffe 1. Berlin 2003a, S. 81-101.
- Wagner, Peter: Fest-Stellungen. Beobachtungen zur sozialwissenschaftlichen Diskussion über Identität. In Aleida Assmann & Heidrun Friese (Hrsg.): Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität 3. Frankfurt a. Main 1999; S. 44-72.
- Walleser, Max: Prajnaparamita. Die Vollkommenheit der Erkenntnis. Göttingen 1914.
- Waldenfels, Bernhard: Die Offenheit sprachlicher Strukturen bei Merleau-Ponty. In Richard Grathoff & Walter Sprondel (Hrsg.): Maurice Merleau-Ponty und das Problem der Struktur in den Sozialwissenschaften. Stuttgart 1976, S. 17-28.
- Waldenfels, Bernhard: Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1. Frankfurt am Main 1999.
- Weber-Brosamer, Bernhard/Back, Dieter M.: Die Philosophie der Leere: Nagarjunas Mulamadhyamaka-Karikas; Übersetzung des buddhistischen Basistextes mit kommentierenden Einführungen von Bernhard Weber-Brosamer & Dieter M. Back. Wiesbaden 1997 (Beiträge zur Indologie Bd. 28).
- Weber, Max: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Band II: Hinduismus und Buddhismus. Tübingen 1921.
- Weil, Alfred (Hrsg.): Stiller Geist- Klarer Geist. Buddhistische Meditation. Berlin 1998.
- Wellendorf, Franz: Schulische Sozialisation und Identität. Weinheim/Basel 1974.
- Wellmer, Albrecht: Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Frankfurt am Main 1985.
- Welsch, Wolfgang: Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft. Frankfurt am Main 1996.
- Welsch, Wolfgang: Unsere postmoderne Moderne. Berlin 1997.
- Wetzel, Fred G.: Elemente des Rationalismus in der Erkenntnistheorie Jean Piagets. In G. Steiner (Hrsg.): Die Psychologie des 20. Jahrhunderts. Band VII. Piaget und die Folgen. Zürich 1978, S. 41- 63.
- Wilber, Ken: Das Spektrum der Entwicklung. In Ken Wilber, Jack Engler und Daniel P. Brown (Hrsg.): Psychologie der Befreiung. Perspektiven einer neuen Entwicklungspsychologie - die östliche und die westliche Sicht des menschlichen Reifeprozesses. Bern/München/Wien 1988.
- Wilber, Ken: Halbzeit der Evolution. Der Mensch auf dem Weg vom animalischen zum kosmischen Bewußtsein. Frankfurt a. Main 1999.
- Wilber, Ken: Eros, Kosmos, Logos. Eine Jahrtausend-Vision. Frankfurt am Main 2001a.
- Wilber, Ken: Integrale Psychologie. Geist, Bewußtsein, Psychologie, Therapie. Freiamt 2001b.
- Wilber, Ken: Ganzheitlich handeln. Eine integrale Vision für Wirtschaft, Politik, Wissenschaft und Spiritualität. Freiamt 2001c.
- Wilber, Ken/Engler, Jack/Brown, Daniel P. (Hrsg.): Psychologie der Befreiung. Perspektiven einer neuen Entwicklungspsychologie - die östliche und die westliche Sicht des menschlichen Reifeprozesses. Bern/München/Wien 1988.
- Willems, Herbert/Hahn, Alois (Hrsg.): Identität und Moderne. Frankfurt am Main 1999.
- Wimmer, Klaus-Michael: Der Andere und die Sprache. Berlin 1988.

- Wimmer, Michael: Die Gabe der Bildung. Überlegungen zum Verhältnis von Singularität und Gerechtigkeit im Bildungsgedanken. In Jan Masschelein & Michael Wimmer: Alterität, Pluralität und Gerechtigkeit. Sankt Augustin/Leuven 1996, S. 127-162.
- Wit, Han F. de: Die verborgene Blüte. Über die psychologischen Hintergründe der Spiritualität. Petersberg 1998.
- Wit, Han F. de: Buddhistischer und westlicher Geist. Buddhismus im Gespräch mit der westlichen Kultur. Petersberg 2001.
- Wittgenstein, Ludwig: Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung. Frankfurt 1963.
- Wittgenstein, Ludwig: Philosophische Untersuchung. Frankfurt am Main 2001.
- Wokart, Norbert: Versuch einer neuen Grundlegung der Philosophie bei Merleau-Ponty. Eine Systematisch-Kritische Erörterung. Universität Tübingen 1975.
- Wulf, Christoph/Wagner, Hans-Josef: Lebendige Erfahrung und Nicht-Identität. Die Aktualität Adornos für eine kritische Erziehungswissenschaft. In Hartmut Paffrath (Hrsg.): Kritische Theorie und Pädagogik der Gegenwart. Aspekte und Perspektiven der Auseinandersetzung. Weinheim 1987, S. 21-39.
- Wulf, Christoph: Der Andere: Perspektiven zur interkulturellen Bildung. In Pascal Dibie und Christoph Wulf (Hg.): Vom Verstehen des Nichtverstehens. Ethnosoziologie interkultureller Begegnungen. Frankfurt a. Main/New York 1999, S. 61-75.
- Yamaguchi, Ichiro: Bewußtseinsfluß bei Husserl und in der Yogacara-Schule. In Yoshihiro Nitta (Hrsg.): Japanische Beiträge zur Phänomenologie. Freiburg/München 1984, S. 41-68.
- Yamaguchi, Ichiro: Ki als leibhaftige Vernunft. Beitrag zur interkulturellen Phänomenologie der Leiblichkeit. München 1997.
- Zirfas, Jörg: Identitäten und Dekonstruktionen. Pädagogische Überlegungen im Anschluss an Jacques Derrida. In Bettina Fritzsche, Jutta Hartmann, Andrea Schmidt & Anja Tervooren (Hrsg.): Dekonstruktive Pädagogik. Erziehungswissenschaftliche Debatten unter poststrukturalistischen Perspektiven. Opladen 2001, S. 49- 63.
- Zotz, Volker: Geschichte der buddhistischen Philosophie. Reinbek bei Hamburg 1996.
- Zotz, Volker: Buddha. Reinbek bei Hamburg 1998.
- Zumwinkel, Kay: Die Reden des Buddha aus der Mittleren Sammlung. Majjhima Nikaya. Aus dem Pali-Kanon übersetzt von Kay Zumwinkel. Uttenbühl 2001.

**8 Anhang**  
**8.1 Tabellen**  
**8.1.1 Bewußtseinsfaktoren/Geistformationengruppe**

<p><b>A 13 karmisch variable (Anna-Samana)</b>          Diese können je nach den Umständen heilsam neutral oder unheilsam sein.</p> <p><b>(a) 7 Untrennbare (Sabba-Citta-Sadharana)</b>          Dies sind bei jedem Bewußtsein gegenwärtig</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Bewußtseinseindruck (<i>Phassa</i>)</li> <li>2. Gefühl (<i>Vedana</i>)</li> <li>3. Wahrnehmung (<i>Sanna</i>)</li> <li>4. Wille (<i>Cetana</i>)</li> <li>5. Sammlung (<i>Ekagatta = Samadhi</i>)</li> <li>6. Geistige Vitalität (<i>Jivitindriya</i>)</li> <li>7. Aufmerken (<i>Manasi-Kara</i>)</li> </ol> <p><b>(b) 6 Gelegentliche (Pakinnaka)</b></p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Geistiges Erfassen (<i>Vitakka</i>)</li> <li>2. Diskursives Denken (<i>Vicara</i>)</li> <li>3. Entschluß (<i>Adhimokkha</i>)</li> <li>4. Energie (<i>Viriya</i>)</li> <li>5. Interesse (<i>Piti</i>)</li> <li>6. Absicht (<i>Chanda</i>)</li> </ol>	<p><b>C 25 lautere (Sobhana)</b>          Dies gelten als karmisch heilsame Faktoren</p> <p><b>(a) 19 Untrennbare (Sobhana-Sadharana)</b>          Allem heilsamen Bewußtsein gemeinsam</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Vertrauen (<i>Saddha</i>)</li> <li>2. Achtsamkeit (<i>Sati</i>)</li> <li>3. Schamgefühl (<i>Hiri</i>)</li> <li>4. Gewissensscheu (<i>Ottapa</i>)</li> <li>5. Gierlosigkeit (<i>Alobha</i>)</li> <li>6. Haßlosigkeit (<i>Adosa</i>)</li> <li>7. Gleichmütigkeit (<i>Upekkha</i>; <i>Tatra-Majjhata</i>)</li> <li>8. Gestilltheit der Geistesfaktoren (<i>Kaya-Passadhi</i>)</li> <li>9. Gestilltheit des Bewußtseins (<i>Citta-Passadhi</i>)</li> <li>10. Beweglichkeit der Geistesfaktoren (<i>Kaya-Lahuta</i>)</li> <li>11. Beweglichkeit des Bewußtseins (<i>Citta-Lahuta</i>)</li> <li>12. Geschmeidigkeit der Geistesfaktoren (<i>Kaya-Muduta</i>)</li> <li>13. Geschmeidigkeit des Bewußtseins (<i>Citta-Mudata</i>)</li> <li>14. Gefügigkeit der Geistesfaktoren (<i>Kaya-Kammannata</i>)</li> <li>15. Gefügigkeit des Bewußtseins (<i>Citta-Kammannata</i>)</li> <li>16. Geschultheit der Geistesfaktoren (<i>Kaya-Pagunnata</i>)</li> <li>17. Geschultheit des Bewußtseins (<i>Citta-Pagunnata</i>)</li> <li>18. Geradheit der Geistesfaktoren (<i>Kayujjukata</i>)</li> <li>19. Geradheit des Bewußtseins (<i>Cittujjukata</i>)</li> </ol> <p><b>(b) 6 Gelegentliche</b></p> <p>3 Enthaltensamkeiten (<i>Virati</i>)</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>20. Rechte Rede (<i>Samma-Vaca</i>)</li> <li>21. Rechtes Werk (<i>Samma-Kammanta</i>)</li> <li>22. Rechter Lebenserwerb (<i>Samma-Ajiva</i>)</li> </ol> <p>2 Unermeßliche (<i>Appamanna</i>)</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>23. Mitleid (<i>Karuna</i>)</li> <li>24. Mitfreude (<i>Mudita</i>) und ferner</li> <li>25. Rechtes Wissen (<i>Pannindriya; Panna</i>)</li> </ol>
<p><b>B 14 karmisch unheilsame (Akusala)</b></p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Verblendung (<i>Moha; Avijja</i>)</li> <li>2. Schamlosigkeit (<i>Ahirika</i>)</li> <li>3. Gewissenlosigkeit (<i>Anottapa; Ahirika</i>)</li> <li>4. Aufgeregtheit (<i>Uddhacca</i>)</li> <li>5. Gier (<i>Lobha</i>)</li> <li>6. Üble Ansicht (<i>Ditthi</i>)</li> <li>7. Dünkel (<i>Mana</i>)</li> <li>8. Haß (<i>Dosa</i>)</li> <li>9. Neid (<i>Issa</i>)</li> <li>10. Geiz (<i>Macchariya</i>)</li> <li>11. Gewissenunruhe (<i>Kukkucca</i>)</li> <li>12. Geistige Starrheit (<i>Thina</i>)</li> <li>13. Mattheit (<i>Middha</i>)</li> <li>14. Zweifelsucht (<i>Vicikiccha</i>)</li> </ol>	

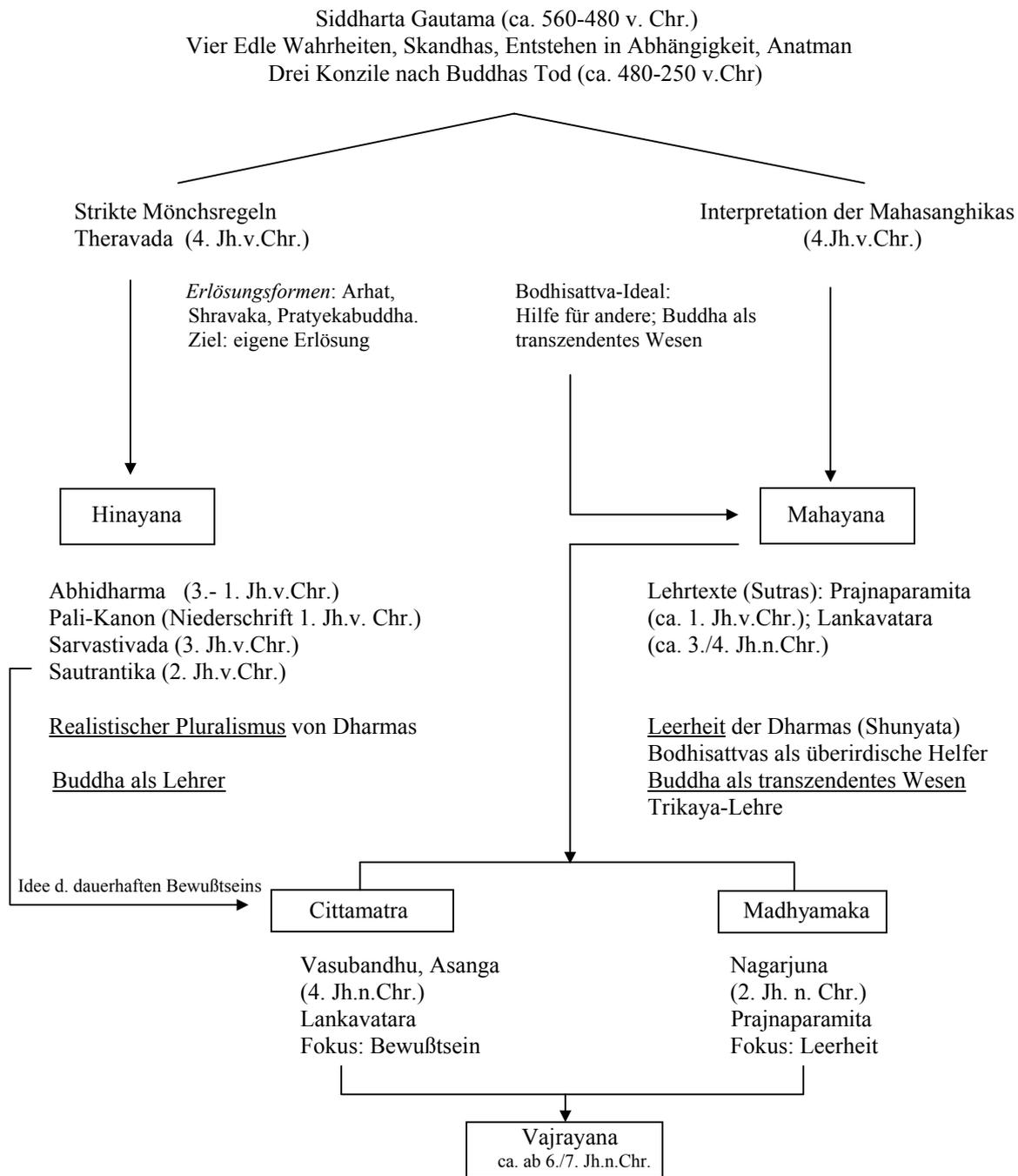
Diese Liste wurde mit kleineren Veränderungen übernommen von Nyanatiloka 1995, S. 31-35. Diese 52 Geistesfaktoren (Cetasika), die teilweise emotionalen Status haben, sollen (in bestimmten Kombinationen) gleichzeitig mit dem Bewußtsein auftauchen und wieder verschwinden. Zu bemerken ist hier, daß Mitleid (23) und Mitfreude (24) zu den 4 Brahma-Viharas gehören. Die anderen beiden (Güte, Gleichmut) finden sich unter C (a), nämlich 5 und 7, wobei Güte (Metta) als Gierlosigkeit (Alobha) aufgeführt ist. Panna (25) wird im Sanskrit mit Prajna übersetzt und meistens als Weisheit wiedergegeben.

## 8.1.2 Bewußtseinsfaktoren (Cetasika) und ihre antagonistisch-reziproken Beziehungen in der Abhidhamma-Scholastik

7 Untrennbare (Sabba-Citta-Sadharana)	6 Gelegentliche (Pakinnaka)	14 karmisch unheilsame (Akusala)	25 lautere (Sobhana)	
			<b>Sobhana-Sadharana</b>	
			<b>Virati</b>	
1. Bewußtseinseindruck ( <i>Phassa</i> )	V ↑ ↑ ↑ ↑ (Sammlung ( <i>Ekaggata</i> ))	13. Absicht ( <i>Chanda</i> )	Vertrauen ( <i>Saddha</i> ) Achtsamkeit ( <i>Sati</i> )	Rechte Rede ( <i>Sammavaca</i> ) Rechtes Werk ( <i>Samma-Kammanta</i> ) Rechter Lebens- erwerb ( <i>Samma-Ajiva</i> )
2. Gefühl ( <i>Vedana</i> )	IV ↑ ↑ (Freude ( <i>Sukha</i> ))	12. Interesse ( <i>Piti</i> )	Schamlosigkeit ( <i>Ahirika</i> ) Gier ( <i>Lobha</i> ) Aufgeregtheit ( <i>Uddhacca</i> ) Gewissensscheu ( <i>Ottappa</i> )	Schamgefühl ( <i>Hiri</i> ) Gierlosigkeit ( <i>Alobha</i> ) Gewissensscheu ( <i>Ottappa</i> )
3. Wahrnehmung ( <i>Sanna</i> )	III ↑ ↑ (Interesse ( <i>Piti</i> ))	11. Energie ( <i>Viriya</i> )	Üble Ansicht ( <i>Ditthi</i> ) Haß ( <i>Dosa</i> ) Neid ( <i>Issa</i> ) Gleichmütigkeit ( <i>Upekkha; Tatra-Majjhata</i> )	Haßlosigkeit ( <i>Adosa</i> ) Gleichmütigkeit ( <i>Upekkha; Tatra-Majjhata</i> )
4. Wille ( <i>Cetana</i> )	II ↑ ↑ (Energie ( <i>Viriya</i> ))	10. Entschluß ( <i>Adhimokkha</i> )	Geiz ( <i>Macchariya</i> ) Gewissenunruhe ( <i>Kukkucca</i> ) Gestilltheit ( <i>Passadhi</i> )	Gestilltheit ( <i>Passadhi</i> )
5. Sammlung ( <i>Ekagatta = Samadhi</i> )	I ↑ ↑ (Entschluß ( <i>Adhimokkha</i> ))	9. Diskursives Denken ( <i>Vicara</i> )	Geistige Starrheit ( <i>Thina</i> ) Geschmeidigkeit ( <i>Muduta</i> ) Mattheit ( <i>Middha</i> ) Gefügigkeit ( <i>Kammannata</i> )	Geschmeidigkeit ( <i>Muduta</i> ) Gefügigkeit ( <i>Kammannata</i> )
6. Geistige Vitalität ( <i>Jivitindriya</i> )	I ↑ ↑ (Diskursives Denken ( <i>Vicara</i> ))	8. Denkanregung ( <i>Vitakka</i> )	Zweifelsucht ( <i>Vicikiccha</i> ) Geschultheit ( <i>Pagunnata</i> ) Geradheit ( <i>Ujjukata</i> ) Beweglichkeit ( <i>Lahuta</i> )	Geschultheit ( <i>Pagunnata</i> ) Geradheit ( <i>Ujjukata</i> ) Beweglichkeit ( <i>Lahuta</i> )
7. Aufmerken ( <i>Manasi-Kara</i> )	I ↑ ↑ (Denkanregung ( <i>Vitakka</i> ))		* Beweglichkeit ( <i>Lahuta</i> )	Mitleid ( <i>Karuna</i> ) Mitfreude ( <i>Mudita</i> )
				Wissen ( <i>Panna</i> )
	5 in der ersten Vertiefungsstufe auftretende Bewußtseinsfaktoren (10,11,13 in allen Vertiefungen)			

Tabelle weitestgehend übernommen von Govinda 1992, S. 162. Die mit Linien verbundenen Faktoren sind entgegengesetzt. Wichtig ist hier, daß die unheilsamen Faktoren Haß und Gier durch die in der ersten Versenkungsstufe auftretenden Faktoren (Piti, Sukha) aufgehoben werden können, Verblendung hingegen wird so nur in seiner Erscheinungsform (Uddhacca) neutralisiert. Der Verblendung kann hauptsächlich durch Vertrauen (Saddha) und Aufmerksamkeit/Geistesklarheit (Sati) entgegengewirkt werden. \* Diese 6 müssen jeweils einmal mit kaya (Wahrnehmung, Gefühl, Geistesformationen) und einmal mit citta (Bewußtsein) kombiniert werden (siehe auch 8.1.1). Die unheilsamen Faktoren Moha, Lobha und Dosa bilden eigentlich Oberbegriffe für die anderen Unterfaktoren. Die Darstellung der spezifischen Zuordnung ist in der vorliegenden Arbeit nicht vordergründig und deshalb hier weggelassen worden.

### 8.1.3 Schautafel über die Entwicklung des Buddhismus in Indien



Das Diagramm ist weitestgehend von Michael von Brück übernommen worden (1998, S. 339). Allerdings sind hier einige Veränderungen und Ergänzungen vorgenommen worden, um das Diagramm dem Text inhaltlich anzugleichen. Die ungefähren zeitlichen Angaben wurden insbesondere in Anlehnung an Schumann (2000b) ergänzt.

## 8.2 Glossar über die wichtigsten buddhistischen Begriffe<sup>1</sup>

**Abhidharma** (P.: Abhidhamma) Detaillierte systematische Untersuchung buddhistischer Psychologie und Philosophie. Neben Sutra und Vinaya der dritte „Korb“ des buddhistischen „Drei-Korb“ (⇒ Tripitaka).

**Achtfacher Pfad** (Atthangika-Magga/Ashtangika-Marga) Bezeichnet die vierte der ⇒ Vier edlen Wahrheiten und kennzeichnet den Weg zur Erlösung. Im Buddhismus besteht dieser Pfad aus den folgenden 8 Gliedern: 1. Vollkommene Sichtweise; 2. Vollkommener Entschluß; 3. Vollkommene Rede; 4. Vollkommenes Handeln; 5. Vollkommener Lebenserwerb; 6. Vollkommene Anstrengung; 7. Vollkommene Achtsamkeit; 8. Vollkommene Meditative Gleichgewichtsfindung. Diese Aspekte müssen alle je nach Umständen parallel entwickelt werden, sind also unbedingt nicht chronologisch zu verstehen. Sie können in drei Hauptgruppen unterteilt werden: ⇒ Prajna (Weisheit/Unterscheidende Erkenntnis; 1,2), ⇒ Shila (Ethik; 3,4,5) und ⇒ Samadhi (Meditation/Sammlung; 6,7,8).

**Alayavijnana** Das achte Bewußtsein der ⇒ Cittamatra-Schule des ⇒ Mahayana. Es wird als Speicherbewußtsein für alle karmischen Eindrücke verstanden, die unter bestimmten Bedingungen aktualisiert werden. Befreit von allen Eindrücken, ist es seiner „Natur“ nach leer und unbestimmbar.

**Anatman** (P.: Anatta) Bezeichnet das Nicht-Selbst und drückt vor allem aus, daß keine unabhängige, unvergängliche und ewige Substanz im Menschen existiert. ⇒ Buddha betonte, daß in den prozeßhaften ⇒ Skandhas kein Selbst (⇒ Atman) aufzufinden sei, daß alle psycho-physischen Komponenten nicht ein festes, einheitliches Selbst darstellen. In diesem Verständnis richtet sich die Anatman-Doktrin vor allem gegen die hinduistische Vorstellung eines außerhalb der vergänglichen Subjektstruktur liegenden Wesens, das von allem Wandel unberührt bleiben soll. Auch die eher alltagsweltlichen Vorstellungen von „ich“ und „mein“, von einer wesenhaften personalen Identität werden durch die Anatman-Lehre zurückgewiesen.

**Arhat** (P.: Arhat) Erlösungsideal des frühen Buddhismus, für den vor allem die eigene Erlösung maßgebend war. Der Arhat ist befreit von allem Persönlichkeitsglauben und hat als Heiliger alle emotionalen Unreinheiten ausgelöscht, die ihn an den Daseinskreislauf binden könnten.

**Atman** (P.: Atta) Im Hinduismus als unsterbliches vom Geist und Körper unabhängiges Selbst des Menschen verstanden, das im Wesen identisch mit dem universalen Brahman, mit der absoluten, nicht-dualistischen, das Sein ausmachenden Wirklichkeit ist. Atman wird vom Buddhismus nicht akzeptiert.

**Avidya** (P.: Avijja) Der Zustand der Unwissenheit, in dem der Mensch nicht erkennt, daß die Existenz leidhaft und vergänglich ist und in ihrer vermeintlichen Einheit, Festigkeit und Kontinuität eine grundsätzliche Illusion darstellt. Nach ⇒ mahayanischer Auffassung bedeutet Unwissenheit, daß die Leerheit (⇒ Shunyata) des Seins nicht erkannt wird und demgegenüber die erscheinende Welt als die wahre Existenzweise aufgefaßt wird. Im ⇒ Madhyamaka

---

<sup>1</sup> Hier sind vor allem die Sanskrit-Begriffe aufgeführt. In den Klammern ist meistens der Pali-Begriff mit angegeben, sofern es einen entsprechenden Begriff gibt bzw. sofern es nicht ein hauptsächlich im Mahayana vorkommender Begriff ist oder auch sofern es sich nicht um einen im Pali gleichlautenden Begriff handelt. Ansonsten habe ich die Herkunft angegeben (Pali=P; Tibetisch=Tib.; Japanisch=Jap.). Wenn in den Klammern zwei Begriffe auftauchen, bezieht sich der erste auf den Pali- der zweite auf den Sanskrit-Terminus.

wird mit Avidya auch die geistige Verschleierung von Konzepten und A-priori-Vorstellungen zum Ausdruck gebracht.

**Ayatana** Die zwölf Sinnesbereiche. Die Organe Auge, Ohr, Nase, Zunge, Körper und auch der denkende Geist und die korrespondierenden Objekte Form, Ton, Geschmack, Körperempfindung und geistige Objekte wie Ideen und Konzepte.

**Bodhicitta** Auf das Erwachen fokussierter Geist. Der konventionelle Aspekt von Bodhicitta bezieht sich im ⇒ Mahayana auf die Motivation, die Erleuchtung für alle fühlenden Wesen anzustreben. Der absolute Aspekt bezieht sich auf eine durch den konventionellen Geist motivierte Erkenntnis, die Leerheit (⇒ Shunyata) dann unmittelbar realisiert.

**Bodhisattva** Im ⇒ Mahayana ein Mensch, der mittels der Ausübung der Tugendvollkommenheiten (⇒ Paramitas) die Buddhaschaft, das Erwachen anstrebt, welches allerdings ausgesetzt wird, solange noch ein Wesen im Daseinskreislauf unerlöst ist.

**Bodhyanga** (P.: Bojjhanga) Die für das Erwachen förderlichen Faktoren: Achtsamkeit (Smriti), Erkenntnis (⇒ Prajna), Energie/Ausdauer/Mut (Virya), Freude (Priti), Gestilltheit (Prashrabdhi), geistige Sammlung (⇒ Samadhi) und Gleichmut (Upeksha)

**Buddha** Ein voll erleuchtetes Wesen. Es gibt grundsätzlich zwei Arten von Buddhas. Ein ⇒ Pratyeka-Buddha ist zwar erleuchtet und hat die grundlegenden Fesseln der Existenz abgelegt, er legt die Lehre aber nicht dar. Ein Samyak-Sambuddha ist voll erleuchtet, verkündet seine Einsichten und wird als allwissend betrachtet, was im ⇒ Mahayana vor allem mit dem Wissen um die letztgültige Natur der Dinge und der fühlenden Wesen, also der ⇒ Leerheit, in Verbindung steht.

**Buddhanatur** Im ⇒ Mahayana hauptsächlich verstanden als ein im Prinzip angelegtes Potential, um ein ⇒ Buddha zu werden. Im ⇒ Lankavatara-Sutra wird mit dem Begriff *Tathagatagarbha* zum Ausdruck gebracht, daß Buddhaschaft als Prinzip in allen Wesen vorhanden ist. Es wird in Abhängigkeit von der Schule dann jeweils mit unterschiedlichen Größen assoziiert: ⇒ Leerheit, ⇒ Nirvana, geläutertes Bewußtsein (⇒ Alayavijnana), ⇒ Klares Licht (vor allem im tibetischen Buddhismus).

**Bhumi** Die zehn Stufen, die ein ⇒ Bodhisattva bis zur Erlösung durchlaufen muß: 1. Die Freudige, 2. Die Makellose, 3. die Strahlende, 4. die Flammende, 5. die schwer zu Gewinnende, 6. die der Weisheit Zugewandte, 7. die Weitgehende, 8. die Unbewegte, 9. die mit frommem Denken Versehene, 10. die Wolke der Lehre. Voraussetzung des Stufenweges ist ⇒ Bodhicitta. Auf den einzelnen Stufen werden auch die ⇒ Paramitas verwirklicht.

**Brahma-Vihara** Dies sind die Vier Brahma-Verweilungen, die in grenzenloser Güte (Maitri), grenzenlosem Erbarmen und Mitgefühl (⇒ Karuna), grenzenloser Freude (Mudita) und grenzenlosem Gleichmut (Upeksha) als spezifische Meditationsaspekte an Kraft gewinnen sollen. Diese Aspekte (insbesondere Karuna) sind auch bedeutende Tugenden eines ⇒ Bodhisattva, der diese als Aspekte spezifischer Meditationen (Dhyana, ⇒ Paramita) verwirklicht.

**Catushkoti** (=Tetralemma, Vierkant) Dieser Begriff bezieht sich auf die dekonstruktive Methode Nagarjunas, welche auf die Zurückweisung von vier ontologischen Standpunkten ausgerichtet ist: es ist; es ist nicht; es ist und ist zugleich nicht; weder ist es noch ist es nicht.

**Cittamatra** Von Asanga und ⇒ Vasubandhu gegründete Schule des ⇒ Mahayana. Auch wird diese Schule Vijnanavada und Yogacara genannt. In dieser Schule wird vor allem gelehrt, daß alles Wahrnehmbare „nur Geist“ (Cittamatra) ist. Subjekt und Objekt sind gleichermaßen eine Schöpfung des Geistes. Das Grundlagenbewußtsein (⇒ Alayavijnana) hält durch die angesammelten karmischen Eindrücke diesen Prozeß in Gang, wobei es durch eine potentielle Umwandlung auch zur Basis der Befreiung werden kann.

**Dharma** (P.: Dhamma) Bezeichnet u.a. die Lehre des ⇒ Buddha, aber auch die Daseinsfaktoren der empirischen Persönlichkeit (⇒ Skandha, Dhatu, Ayatana) sowie mentale Faktoren, Ideen und Denkobjekte, und auch Elemente der Wirklichkeit und des Phänomenalen. Im scholastischen Hinayana wurden die Dharmas streng systematisiert und klassifiziert.

**Dharmakaya** ⇒ Trikaya.

**Dhatu** Vor allem die 18 Elemente, die alle geistigen Prozesse konstituieren (6 Sinnesorgane, ihre 6 Objekte und 6 Bewußtseine). Bezeichnet aber u.a. auch die vier Elemente (Mahabhuta), die das Körperliche bedingen: a) das Erd-Element (Prithivi), b) das Wasser-Element (Apa), c) das Feuer-Element (Teja), d) das Wind-Element (Vayu).

**Dhyana** (P.: Jhana) Vertiefungszustände. Traditionell gibt es vier „formhafte“ und vier „formlose“ meditative Vertiefungszustände, die gepaart mit spezifischen Einsichten zur Befreiung führen sollen.

**Dukkha** (P.: Dukkha/=Leiden/) Zentraler Begriff buddhistischer Welt- und Existenz Erfahrung. Es ist eines der Merkmale aller Existenz in der Welt. Daher bedeutet im Buddhismus Erlösung die Beendigung der leidhaften Wiedergeburt in ⇒ Samsara. Dukkha ist Grundlage der ⇒ Vier edlen Wahrheiten.

**Entstehen in Abhängigkeit** (Paticca-Samuppada/Pratitya-Samutpada) Drückt aus, daß die Erscheinungen in einem kausalen bzw. konditionalen Abhängigkeitsverhältnis voneinander und zueinander stehen und daß es etwas Nicht-Abhängiges, Nicht-Kontingentes, also etwas Absolutes, in der Welt nicht gibt. Für ⇒ Nagarjuna ist dies ein Merkmal ihrer Leerheit (⇒ Shunyata). Es werden traditionell vor allem 12 Ursachen oder Glieder genannt, die Entstehen wie Vergehen auf der Subjektebene bedingen: 1. Unwissenheit (⇒ Avidya), 2. karmische Gestaltungen (⇒ Samskara), 3. Erkennen (⇒ Vijnana), 4. Person (Nama-rupa), 5. Sinnesbereich (Shadayatana), 6. Berührung (Sparsha), 7. Empfindung (Vedana), 8. Begierde oder »Durst« (Trishna), 9. Ergreifen oder Haften (Upadana), 10. Werden (Bhava), 11. Geburt bzw. Wiedergeburt (Jati), 12. Altern u. Sterben (Jara). Diese Bindeglieder (Nidana) konstituieren das ewige Kreisen in der Werdewelt (⇒ Samsara).

**Hinayana** (=Kleines Fahrzeug) Bezeichnet aus mahayanischer etwas abschätzig die frühe buddhistische Strömung, die insbesondere durch eine strengere monastische Struktur und ein auf die individuelle Befreiung ausgerichtetes Erlösungsziel (durch den ⇒ Arhat realisiert) charakterisiert ist. Im vielen Schulen des frühen Buddhismus hat sich im Laufe der Zeit ein pluralistischer Realismus entwickelt, in dem den Daseinselementen (⇒ Dharmas) eine Identität bzw. ein Eigensein (⇒ Svabhava) zugesprochen wurde. Diese Sichtweise wurde im Mahayana aufgrund der ⇒ Leerheit aller Dharmas zurückgewiesen.

**Karma** (P.: Kamma) Begriff für das Ursache-Wirkung-Prinzip, welches aufgrund von Denken, Reden und Handeln entweder mit heilsamen, erlösungsdienlichen oder unheilsamen, erlösungshinderlichen Folgen einhergeht. Mit dem Karma ist u.a. die Wiedergeburt verbunden. Die karmische Entwicklung ist vor allem durch Denken (⇒ Manas), den bewußten Willen (Cetana) bzw. durch die Geistesformationen (Samskara) und Geistesfaktoren (Cetasika) beeinflusst. Eine Wiedergeburt kann in Abhängigkeit von den karmischen Ansammlungen in einem der sechs Existenzbereiche (Gati) erfolgen (Höllenbereiche, Hungrige Geister, Tiere, Menschen, Götterbereiche und Asuras/Dämonen).

**Karuna** Zentraler Begriff insbesondere des ⇒ Mahayana, in dem das Mitgefühl (Karuna) und das aktive Wirken für die anderen fühlenden Wesen als unerläßliche Faktoren auf dem Weg des ⇒ Bodhisattva erachtet werden. Es ist neben ⇒ Prajna (Erkenntnis) die wichtigste Tugend des ⇒ Bodhisattva, der diese auf der dritten ⇒ Bhumi-Stufe in der in den ⇒ Paramitas enthaltenen Meditation (Dhyana) als eine der Vier Brahma-Verweilungen (⇒ Brahma-Vihara) verwirklicht.

**Klares Licht** (Tib. Ösel/Od-gsal) Im tibetischen Buddhismus (⇒ Vajrayana) subtilste Bewußtseinsebene, die zwar wandelbar, aber unzerstörbar und anfang- und endlos die individuelle Existenz trägt. Keinesfalls zu verstehen als substantielles Selbst. Klares Licht als Begriff findet sich aber schon im frühen Buddhismus und auch im ⇒ Cittamatra und bezeichnet dort ebenfalls einen von Befleckungen befreiten Geist.

**Ku** (Jap.) ⇒ Shunyata.

**Lama** Qualifizierter spirituelle Meister und Führer.

**Lankavatara-Sutra** Neben den ⇒ Prajnaparamita-Sutras eine wichtige schriftliche ⇒ Mahayana-Quelle.

**Leerheit** ⇒ Shunyata.

**Madhyamaka** Auf den Gründer ⇒ Nagarjuna zurückgehende mahayanische Schule des „Mittleren Weges.“ Zentral ist hier die Unterscheidung zwischen konventioneller und absoluter Wahrheit, deren letztere in der Erkenntnis der Leerheit (⇒ Shunyata) von Personen und Dingen besteht. Dies Schule geht wie schon der ⇒ Buddha den mittleren Weg zwischen Eternalismus/Essentialismus und Nihilismus.

**Mahamudra-Lehren** Das sind von Maitripa (11. Jh.) übermittelten Unterweisungen, die die tiefgründigsten esoterischen Lehren der tibetischen Kagyüpa-Schule bilden. Ziel der nach ⇒ Sutra-Art praktizierten Lehren ist die Erfahrung der Leerheit von Personen und Dingen, Ziel der ⇒ tantrischen Lehren ist die Erfahrung des ⇒ Klaren Lichtes, des subtilsten Bewußtseins bzw. die Erfahrung der Einheit von höchster „Glückseligkeit“ und Leerheit.

**Mahasanghikas** Für das Mahayana bedeutende frühbuddhistische Schule, in welcher der ⇒ Bodhisattva-Gedanke, eine stärkere Laienbewegung und die Idee eines überzeitlichen Buddhas (⇒ Trikaya) aufkam.

**Mahayana** (=Großes Fahrzeug) Neben ⇒ Hinayana und ⇒ Vajrayana eine der drei großen Schulen des Buddhismus. Im mehr auf Erlösung der anderen ausgerichteten Mahayana wurde das Prinzip der Leerheit (⇒ Shunyata) zu einer tragenden philosophischen und praktischen Grundlage des Erlösungsideals. Die Schulen ⇒ Madhyamaka und ⇒ Cittamatra und ihre Vertreter ⇒ Nagarjuna und ⇒ Vasubandhu sind von großer Bedeutung für das Mahayana.

**Manas** (P.: Mano) Im Buddhismus das sechste „Sinnesorgan“, welches Seh-, Hör-, Schmeck-, Riech-, Tastorgan koordiniert und diese reflexiv ergreift. Manas ist als Denken die Hauptquelle unserer vermeintlichen Identität. Im Cittamatra wurde Manas als das 7. befleckte Bewußtsein bezeichnet (Kleshamanas), da es die aus dem ⇒ Alaya-vijnana aufkommenden emotionalen und mentalen Impulse als Ich interpretiert.

**Mano-Vijnana** (P.: Mano-Vinnana) Bezeichnet das Bewußtsein des Denkens oder auch das geistige Bewußtsein. Es gilt als wichtigste Grundlage des bewußten Erfassens mentaler und perzeptionaler Impulse.

**Nagarjuna** Einer der bedeutendsten Philosophen des Buddhismus (2./3.Jh.) und Begründer der ⇒ Madhyamaka-Schule. Wichtiges Werk ist Mulamadhyamakakarika.

**Nikaya** (=Korpus) Der Begriff bezieht sich vor allem auf die Schriften der Reden des ⇒ Buddha. Der zweite Korb des Pali-Kanons (⇒ Tripitaka) ist in fünf Schriften unterteilt: Dighanikaya, Majjhimanikaya, Samyuttanikaya, Anguttaranikaya, Khuddakanikaya.

**Nirvana** (P.: Nibbana) Zentraler buddhistischer Begriff für die Erlösung, die im ⇒ Hinayana vor allem in dem ausscheiden aus dem Daseinskreislauf, im Verlöschen besteht. Es bezeichnet das Ende der leidhaften Wanderungen durch die Wiedergeburten. Im ⇒ Mahayana wird die dualistische Trennung zwischen Nirvana und ⇒ Samsara als Existenzkreislauf in der Konzeption der ⇒ Leerheit aufgehoben und das Jenseits ins Diesseits zurückgeholt. Im Mahayana sind alle Wesen prinzipiell schon erlöst, was „nur“ erkannt werden muß.

**Nivarana** Dieser Begriff steht für erlösungshinderliche Faktoren, nämlich Verlangen (Abhidhya), Übelwollen und Hassen (Vyapada-Padosa), Erstarren und Trägheit (Styana-Midha), Aufgeregtheit und Unruhe (Auddhatya-Kaukritya) und Schwankender Zweifel (Vicikitsa).

**Nirmanakaya** ⇒ Trikaya.

**Paramita** (=Vollkommenheit/Hinübergelangen) Bezeichnet im ⇒ Mahayana wichtige Tugendvollkommenheiten eines ⇒ Bodhisattva. Diese sind vor allem Geben (Dana), Sittlichkeit (⇒ Shila), Geduld (Kshanti), Tatkraft (Virya), Meditation (⇒ Dhyana) und Erkenntnis (⇒ Prajna). Später sind noch weitere hinzugekommen: geschicktes Mittel (Upaya), Gelöbniß/Verpflichtung (Pranidhana), spirituelle Kraft/Anstrengung (Bala) und Wissen (Jnana). Diese Tugenden werden auf den ⇒ Bhumi-Stufen verwirklicht.

**Prajna** (P.: Panna/=Erkenntnis, Einsicht) Ist ein für alle buddhistischen Strömungen bedeutsamer Begriff, der sich vor allem auf die Erkenntnis der Natur der Wirklichkeit bezieht. Er gehört zu der dreifachen Schulung (⇒ Trishiksha). Durch die enge Verbindung mit Leerheit (⇒ Shunyata) erfährt er eine enorme Aufwertung und eine exklusive Stellung im ⇒ Mahayana in bezug auf die Erleuchtung. Es ist in der Verwirklichung der Leerheit auch ein Synonym für die ⇒ Buddhaschaft.

**Prajnaparamita-Sutra** (=Sutra der das andere Ufer erreichenden Weisheit) Die Sutras gehören zu den ältesten und bedeutendsten Texten des ⇒ Mahayana (ca. 2. Jh. n. Chr.). Die bekanntesten sind hieraus das Herz- und das Diamant-Sutra, und ⇒ Nagarjuna ist ihr bedeutendster Interpret. Zentrale Stellung nimmt die Leerheit in diesen Texten ein.

**Prasangika-Madhyamaka** ⇒ Nagarjunas Philosophie interpretierende Schule von Buddhapalita und Candrakirti, in der vor allem zurückweisende Folgerungen (Prasanga) benutzt wurden, um die gegnerische Position ad absurdum zu führen. Die andere bedeutenden Schule des Madhyamaka ist die Svatantrika-Madhyamaka-Schule.

**Pratitya-Samutpada** ⇒ Entstehen in Abhängigkeit.

**Pratyeka-Buddha** (=Einzelbuddha) Ein Mensch, der aufgrund eigener Bemühungen die Befreiung aus dem Existenzkreislauf gefunden hat und diese Erkenntnis nicht verkündet. Er steht über dem ⇒ Shravaka (Hörer) bzw. ⇒ Arhat und unter dem Samyak-Sambuddha, der als Verkünder der Lehre hinsichtlich des Pfades zur Erlösung allwissend ist und schon im frühen Buddhismus als höchster Verwirklichter gilt.

**Samadhi** (=Sammlung) Dieser Begriff steht im Buddhismus für eine einsgerichtete, konzentrierte Geisteshaltung, welche als Ergebnis der Meditation aufscheinen kann.

**Sambhogakaya** ⇒ Trikaya.

**Samsara** Bezeichnet den Geburtenkreislauf, in dem ein Wesen innerhalb der sechs Existenzweisen (Gati, siehe Karma) gefangen ist. Die Gefangenschaft in Samsara ist vor allem durch Haß (Dosa/Dvesha), Gier (Lobha) und Verblendung (Moha) bedingt. ⇒ Nirvana.

**Samskara** (P.: Sankhara) Bezeichnet vor allem innerhalb der ⇒ Skandhas die Formationsgruppe/psychischen Formkräfte, die in Sprachlichem, Geistigem oder Aktionalem durch willentliche Akte zum Ausdruck kommen können. Sie konstituieren das ⇒ Karma-Prinzip, das erst beendet wird, wenn keine neuen willentlichen durch Haß, Gier und Verblendung begleiteten Taten stattfinden und keine Eindrücke (Vasanas) in den Bewußtseinstrom (Bhavanga-Sota) mehr eingehen.

**Sarvastivada** Neben ⇒ Theravada die wichtigste Schule des ⇒ Hinayana. Insbesondere in dieser Schule wurde hinsichtlich der Daseinselemente (⇒ Dharmas) ein pluralistischer Realismus vertreten. Für sie existieren die Dharmas in allen Zeiten, auch dann, wenn sie nicht in Erscheinung treten; dann nämlich sind sie dennoch potentiell als latente, nur inaktive transzendente Entitäten vorhanden. U.a. gegen diesen Wesenspluralismus richtet sich die Kritik ⇒ Nagarjunas.

**Satipatthana** (=Pali/Ssk.: Smriti-Upasthna). Bedeutet Errichtung oder Grundlage der Achtsamkeit. Dies ist eine der meditativen Basisübungen schon des frühen Buddhismus. Der Reihe nach geht es darum, die Achtsamkeit auf den Körper, die Gefühle, den Geist und die Geistobjekte auszurichten. Es ist eine empirisch angelegte Methode, die vor allem der Schulung der Wahrnehmung und der Achtsamkeit dienen soll, die wiederum für die Einsicht in die Struktur der Wirklichkeit als bedeutsam angesehen werden.

**Sautrantika** Eine die nur den ⇒ Sutra-Pitaka (Lehrreden des ⇒ Buddha) akzeptierende Schule des ⇒ Hinayana. Hier ging man von der augenblicklichen Realität der ⇒ Dharmas aus und nicht wie die ⇒ Sarvastivadins von der Idee, daß die Daseinselemente in allen Zeiten (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft) als potentielle und faktische Entitäten existieren. Diese Schule der Sautrantikas ist für das ⇒ Mahayana (⇒ Cittamatra) hinsichtlich der Idee eines unzerstörbaren „Samen des Guten“ von Bedeutung gewesen, der als Grundlagenbewußtsein (⇒ Alayavijñāna) im Cittamatra Gestalt annahm.

**Shamatha** (P.: Samatha) Neben ⇒ Vipashyana einer der bedeutenden Meditationsformen. Shamatha zielt vor allem auf eine gesammelte Geistesruhe, die spezifische Versenkungsstufen durchlaufen kann und die vor allem die Basis für die Einsichts- oder Klarblicksmeditation (Vipashyana) bildet, durch die die Selbstlosigkeit und Leerheit (⇒ Shunyata) der Person und der Dinge erkannt werden kann.

**Shambhala** Name eines mythischen, geheimen, die Welt errettenden Königreiches. Es ist vor allem gemäß tibetischem Verständnis geprägt von furchlosen Menschen, die der Erleuchtung zustreben und anderen auf diesem Weg zur Seite stehen. Shambhala dient in diesem Sinne u.a. als ein formulierbares Ziel (tibetisch-) buddhistischer Prägung.

**Shantideva** (7./8. Jh.) Bedeutender Vertreter des mahayanischen ⇒ Madhyamaka. Bedeutende Werke sind Siksha-Samuccaya und Bodhicharyavatara.

**Shila** (P.: Sila) Steht für die ethischen Verhaltensgebote, deren Einhaltung als notwendig für den Weg zur Erlösung erachtet wird.

**Shravaka** Bezeichnet einen „Hörer“ der Lehre des ⇒ Buddha und aus mahayanischer Sicht einen ausschließlich nach persönlicher Befreiung strebenden Menschen. Siehe auch ⇒ Pratyeka-Buddha.

**Shunyata** (P: Sunnata) Zentraler Begriff der ⇒ Madhyamaka-Schule des ⇒ Nagarjuna, der vereinfacht besagt, daß in den Personen und Dingen kein substantieller, unabhängiger inhärenter Wesenskern vorhanden ist. Vielmehr sind die Erscheinungen abhängig und gerade deshalb leer bzw. Leerheit. Auch die Lehre der Leerheit selbst darf nicht ontologisierend vorgebracht werden; sie ist selbst leer von Existenz.

**Skandhas** (P: Khandha) Die Skandhas sind die 5 Gruppen des subjektiven Anhaftens und die Form personaler Identität. Sie bilden die Elemente des psycho-physischen Komplexes (Nama-Rupa), der die empirische Person ausmacht. Diese Elemente sind Form (Rupa), Gefühl (Vedana), Wahrnehmung (Samjna), psychische Formationskräfte (Samskara) und Bewußtsein (Vijnana). Innerhalb dieser Gruppen kann kein fester Ich-Kern gefunden werden. Selbst das Bewußtsein darf nur als ein sich ständiger wandelnder, veränderbarer Energieprozeß verstanden werden, der letztlich leer von Substanz ist.

**Soku-Hi** (jap.) Dieser Begriff steht in der Zen-Tradition des ⇒ Mahayana vor allem für die Dialektik von Sein und Nicht-Sein, die es als paradoxe Einheitserfahrung zu verwirklichen gilt.

**Sutra** (Pali: Sutta) Bedeutet Faden oder Richtschnur und bezieht sich vor allem auf die kohärente Lehrstrukturen. Die frühen Lehrreden des ⇒ Buddha werden insbesondere mit diesem Begriff bezeichnet. ⇒ Tripitaka.

**Svabhava** Bedeutet „selbstseiend“ oder „aus sich selbst“. Ein unabhängiges Eigensein wird in jeglicher Hinsicht vom ⇒ Mahayana abgelehnt, das die Leerheit (⇒ Shunyata) aller Erscheinungen und Daseinselemente (⇒ Dharmas) postuliert. Damit wendet sich das Mahayana mit ⇒ Nagarjuna insbesondere gegen die ⇒ Sarvastivadins, die von dem transzendenten Charakter der ⇒ Dharmas ausgingen und ihnen so Wesenhaftigkeit zusprachen.

**Tantra** (=Kontinuum, Gewebe, Zusammenhang) Bezeichnung für die dem transzendenten Buddha (⇒ Trikaya) zugeschriebenen späten Schriften des Buddhismus, die für das ⇒ Vajrayana konstitutiv sind. Sie werden in Tibet in

der engen Guru-Schüler-Beziehung übermittelt und enthalten vor allem spezifische Meditationsformen (z.B. Visualisierungen), die auf schnelle, aber nicht ungefährliche Weise den Weg zur Befreiung bereiten sollen. Es gibt vier Tantra-Klassen (Kriya-, Charya-, Yoga-, Höchstes Yoga-Tantra), die den spezifischen Fähigkeiten der Schüler entsprechen sollen. In den Tantras wird insbesondere die Idee einer zu realisierenden unzerstörbaren und reinen Geistesebene (⇒ Klares Licht) postuliert. Die Tantras werden vom ⇒ Hinayana nicht als authentische Lehren akzeptiert, und die *Benennung* eines Absoluten unbefleckten Geistes konfliktiert mit der negativen Philosophie ⇒ Nagarjunas.

**Theravada** (=Pali/Ssk.: Sthavira-Vada/=Lehre der Ordensältesten) Die einzige bis heute überlebende Schule des ⇒ Hinayana, die sich selbst als ursprünglichste Schule des Buddhismus versteht. Hier werden die Lehren des ⇒ Entstehens in Abhängigkeit, die Nicht-Selbst-Theorie (⇒ Anatman), die ⇒ Vier edlen Wahrheiten und der ⇒ Achtfache Pfad als unersetzlich auf dem Weg zum ⇒ Arhat betrachtet. Im Theravada gilt insbesondere, die Erlösung für sich selbst zu suchen, wenngleich auch hier Handlungs-Aspekte wie Mitgefühl (⇒ Karuna) und Güte (Metta) nicht unbedeutend sind.

**Trikaya** Bezeichnet die ⇒ mahayanische Idee der Drei-Körper-Lehre. Sie erklärt die Transzendenz eines überweltlichen Buddha und dessen Erscheinungsweisen in drei Sphären. Der höchste „Körper“ (Dharmakaya) ist mit der absoluten Wirklichkeit (der ⇒ Leerheit) und so mit der Wirklichkeit aller Buddhas identisch. In einem Zwischenbereich existieren die ⇒ Buddhas in Form eines nicht sichtbaren feinstofflichen Körpers, der auch Körper des gemeinsamen Genusses genannt wird (Sambhogakaya). Diese in dieser Gestalt existierenden Buddhas können spirituell von meditierenden ⇒ Bodhisattvas erfahren werden. Nirmanakaya bezeichnet die sichtbare irdische Erscheinungsweise eines Buddha innerhalb der Unterteilung der drei Körper. Es gibt allerdings auch andere Bedeutungen dieser Lehre.

**Trilakshana** (P.: Tilakkhana) Bezeichnet die wesentlichen Merkmale der Existenz: Vergänglichkeit (Anicca/Anitya), Leidhaftigkeit (Dukkha/Duhkha) und Nicht-Selbsthaftigkeit (Anatta/Anatman).

**Tripitaka** (P.: Tipitaka) Der „Drei-Korb“ des Pali-Kanons (frühe buddhistische Lehrsammlung) besteht aus Vinaya-Pitaka (Ordensregeln), Sutta-Pitaka (Lehrreden des ⇒ Buddha) und ⇒ Abhidhamma-Pitaka (Korb der Scholastik).

**Trishiksha** (P.: Tisso-Sikha/=Dreifache Schulung) bezeichnet die drei Grundpfeiler buddhistischer Praxis: Schulung in Sittlichkeit (⇒ Shila), Schulung des Geistes/Meditation (⇒ Samadhi) und Schulung in Erkenntnis (⇒ Prajna).

**Upaya** steht für die geschickten Mittel und Methoden eines ⇒ Bodhisattva, der diese für die Befreiung aller fühlenden Wesen zur Anwendung bringen kann. Upaya wird dabei insbesondere von ⇒ Karuna begleitet bzw. ist Karuna die motivationale Ausgangsbasis und für Upaya.

**Vajrayana** (=Diamantfahrzeug; wird auch Tantrayana, Mantrayana genannt) Letzte historische uneinheitliche Ausformung buddhistischer Schulrichtungen mit spezifischen meditativen Praktiken. Das Vajrayana stützt sich u.a. auf die ⇒ Mahayana Philosophie und vor allem auf die ⇒ Tantras. Das Vajrayana ist ein auf Rituale und auf komplexe Symboliken gegründetes und auf die Erkenntnis der Wirklichkeit gerichtetes buddhistisches System, das die

vorhergehenden Lehren des Buddhismus auf eine kreative und beeindruckende Art und Weise weiterentwickelt hat. Der tibetische Buddhismus ist eine Variante des Vajrayana.

**Vasubandhu** Vasubandhu ist ein Gelehrter der ⇒ Sarvastivadins des ⇒ Hinayana und des ⇒ Cittamatra des ⇒ Mahayana. Er gilt als Verfasser des Abhidharmakosha der Sarvastivada-Schule, eines der bedeutendsten Werke buddhistischer Psychologie. Außerdem hat er neben Asanga bedeutende Texte für die Cittamatrins verfaßt, z.B. das Werk Trimshikavijnapti.

**Vier edle Wahrheiten** (Ariya-Sacca/Arya-Satya) Grundpfeiler aller buddhistischen Schulen. 1. Die Wahrheit vom Leiden (⇒ Duhkha), das in allen menschlichen Situationen zum Ausdruck kommt (Tod, Krankheit, Trennung). 2. Wahrheit der Entstehung des Leidens, das durch Gier (Trishna) verursacht wird. 3. Wahrheit vom Ende des Leidens, das durch die Auslöschungen der Begierden erreicht werden kann. 4. Wahrheit vom Pfad zur Beendigung, des Leidens, der durch den ⇒ Achtfachen Pfad definiert ist.

**Vijnana** (P.: Vinnana/=Bewußtsein, Erkennen) Ein Element der Fünf Gruppen des Anhaftens (⇒ Skandha) und drittes Element der Kette des ⇒ Entstehens in Abhängigkeit. Durch Vijnana wird die Außenwelt und die empirische Persönlichkeit sich ihrer selbst bewußt. Vijnana ist von den sechs Sinnesorganen (auch Denken, ⇒ Manas) und deren Objekten (Sehobjekt etc.) abhängig und ist demnach in sechs Bewußtseinsklassen eingeteilt, von denen das geistige bzw. Denkbewußtsein eine übergeordnete koordinierende Stellung einnimmt. Im ⇒ Cittamatra ist Vijnana als ⇒ Alayavijnana das die Wirklichkeit produzierende Grundlagenbewußtsein.

**Vipashyana** (P.: Vipassana) Hellblicks- oder Klarblicksmeditation, die auf das Erkennen der Vergänglichkeit (Anitya), der Leidhaftigkeit (⇒ Duhkha) und der Selbstlosigkeit (⇒ Anatman) gerichtet ist. Im ⇒ Mahayana dient sie insbesondere der analytischen Einsicht in die Wirklichkeit bzw. die Leerheit (⇒ Shunyata) von inhärenter Existenz in den Dingen und Subjekten. ⇒ Shamatha.

**Yogacara** ⇒ Cittamatra.

**Zwei Wahrheiten** Im Buddhismus findet sich die Unterscheidung zwischen konventioneller Wahrheit (Samvriti-Satya), welche die Ebene der gewöhnlichen, begrifflich bestimmten menschlichen Existenzweise bestimmt, und der Wahrheit im höchsten Sinn (Paramartha-Satya), welche aus ⇒ Mahayana-Sicht mit der ⇒ Shunyata-Erkenntnis korrespondiert.