

- Geldsetzer, Lutz Nāgārjuna: *Die Lehre von der Mitte, Chinesisch-Deutsch*. Übers. u. kommentiert, Hamburg 2010.
- Jaspers, Karl: *Die großen Philosophen*. Berlin 1957.
- Kaplan, Robert: *Die Geschichte der Null*. Frankfurt/N.Y. 1999/2000.
- Weber-Brosamer, Bernhard; Back, Dieter M.: *Die Philosophie der Leere. Nāgārjunas Mu-lamadyaka Kārikās* (MMK), *Übersetzung des buddhistischen Basistextes mit kommentierenden Einführungen*. Wiesbaden 1997.
- Zimmer, Heinrich: *Philosophie und Religion Indiens*, Frankfurt 1961.

KAPITEL 5

Der präreflexive Grund des Bewusstseins: Eine transzendentalphilosophische Interpretation Nāgārjunas

Fabian Völker

Abstract

The article recapitulates the different phases of the western interpretation of Nāgārjuna (2nd–3rd century CE) and aims, proceeding from a foundation enriched by a critique of them, to obtain elements of a renewed transcendental-philosophical interpretation of the philosophy of emptiness (*śūnyatā*), such as was initiated by Fyodor Ippolitovich Stcherbatsky (1866–1942) in his approach inspired by Immanuel Kant (1724–1804). Based primarily on Johann Gottlieb Fichte's (1762–1814) transcendental logic and Wissenschaftslehre a systematic reconstruction of Nāgārjuna's thought is undertaken. Taking up an insight of Bhavya/Bhā(va)viveka (500–570 CE), we suggest that the absolute (*tattva*) known by Nāgārjuna as pre-reflexive being-conscious is the concept-bound appearance of the absolute in the medium of *prapañca* (*saprapañca/paryāya-paramārtha*) and not the absolute itself dispensed from *prapañca* (*niṣprapañca/aparyāya-paramārtha*), which as the unthinkable beyond of all thinking can be immediately realized in actuality only by the self-annihilation of thinking (*prapañca-upaśama*). This will bring to light the cognitive yield of Nāgārjuna's effort, which is of a transcendental nature *avant la lettre*, and which makes him a witness for the claim to universality of transcendental-philosophical knowledge, beyond Europe.

Keywords

Madhyamaka – Buddhism – Fichte – Transcendental Philosophy – Absolute

Zusammenfassung

Der Aufsatz rekapituliert die verschiedenen Phasen der westlichen Rezeptionsgeschichte Nāgārjunas (ca. 2.–3. Jh. n. Chr.) und plädiert für eine erneute transzendentalphilosophische Interpretation der Philosophie der Leerheit (*śūnyatā*), wie sie die von

Immanuel Kant (1724–1804) inspirierte Interpretation Fyodor Ippolitovich Stcherbatskys (1866–1942) inauguriert hat. Ausgehend von Johann Gottlieb Fichtes (1762–1814) transzendentaler Logik und Wissenschaftslehre wird eine systematische Rekonstruktion von Nāgārjunas Denken unternommen und das von Nāgārjuna affirmierte Absolute (*tattva*) als präreflexives Bewusst-Sein interpretiert. Im Anschluss an Bhavya/Bhā(va)-viveka (500–570 n. Chr.) wird das präreflexive Bewusst-Sein Nāgārjunas als absolute Erscheinung des Absoluten (*saprapaṇca/paryāya-paramārtha*) vom Absoluten selbst (*niṣprapaṇca/aparyāya-paramārtha*) unterschieden, das als undenkbares Jenseits allen Denkens nur durch die faktische Selbstvernichtung des Denkens (*prapaṇca-upaśama*) unmittelbar realisiert werden kann. Anhand dieser exemplarischen Untersuchung wird die These vertreten, dass Nāgārjuna Erkenntnisse errungen hat und zwar – *ante litteram* – transzendente, die ihn zu einem Zeugen des Universalitätsanspruches transzendentalphilosophischer Erkenntnis außerhalb Europas machen.

Schlüsselbegriffe

Madhyamaka – Buddhismus – Fichte – Transzendentalphilosophie – Absolute

1 Zur westlichen Rezeptionsgeschichte Nāgārjunas

Seitdem der italienische Jesuit und Tibet-Missionar Ippolito Desideri (1684–1733) im 18. Jh. die erste westliche systematische Auseinandersetzung mit der Madhyamaka-Lehre Nāgārjunas (ca. 2.–3. Jh. n. Chr.) unternommen und den Buddhismus in seinen Schriften als Atheismus verurteilt hatte, ist Nāgārjunas Philosophie der Leerheit (*śūnyatādarśana*) in den folgenden Jahrhunderten u.a. als Nihilismus, Monismus, Irrationalismus, Misologie, Agnostizismus, Skeptizismus, Kritizismus, Dialektik, Mystizismus, Akosmismus, Absolutismus, Relativismus, Nominalismus und linguistische Analyse mit therapeutischem Wert interpretiert worden.¹ Andrew P. Tuck hat diese Historie der abendländischen

1 Vgl. Ruegg, David Seyfort: *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*. Wiesbaden 1982, S. 2. Neue Forschungen haben gezeigt, dass Desideri neben Nāgārjunas Hauptwerk, i. e. den Lehrstrophen (*kārikā*) über die grundlegende (*mūla*) Lehre des mit-
tigsten (*madhyamaka*) Weges (*mūlamadhyamakakārikā*), auch dessen *Zurückweisung der Vorwürfe* (*vigrahavyāvartanī*), *Sechzig Verse über die Beweisführung* (*yuktiśaṣṭikā*) und *Juwelenkette* (*ratnāvalī*) kannte. Darüber hinaus war er mit Candrakīrtis (ca. 570–650 n. Chr.) Kommentar zu den *Sechzig Versen über die Beweisführung* (*yuktiśaṣṭikā-ṛtti*), dem Kommentar zu den *Mūlamadhyamakakārikā* (*prasannapāda*) und dessen Einführung in den Mittelweg (*madhyamakāvatāra*) vertraut. Neben den Werken von Asaṅga, Āśvaghoṣa, Buddhapaṇita,

Nāgārjuna-Rezeption als eine Aneinanderreihung von Eisegesen („a collection of intelligent misreadings“²) beschrieben und anhand zentraler Interpretationsparadigmen in insgesamt fünf Phasen unterteilt. Mit *The Conception of Buddhist Nirvāṇa* (1927) habe Fyodor Ippolitovich Stcherbatsky (1866–1942) die bis zu diesem Zeitpunkt vielfach maßgebende Auffassung des Buddhismus als Atheismus und Nihilismus (I) abgelöst, wie sie nach Desideri u. a. von Eugène Burnouf (1801–1852), Jules Barthelemy Saint-Hilaire (1805–1895), Max Müller (1823–1900), Johan Hendrick Caspar Kern (1833–1917), Louis de La Vallée Poussin (1869–1938) und Arthur Berriedale Keith (1879–1944) vertreten worden war und eine *kantische Phase* (II) inauguriert, in der das Madhyamaka als transzendentaler und absoluter Idealismus paraphrasiert worden sei.³ Daran habe sich eine *analytische Phase* (III) angeschlossen, in der sich eine Hinwendung von metaphysischen Begriffen und Fragestellungen zu sprachphilosophischen Problemkomplexen vollzogen habe. Richard Hugh Robinson (1926–1970) kritisierte als einer der ersten Vertreter dieser Phase Stcherbatskys Explikation des indischen Buddhismus und Madhyamaka als kantische und hegelsche Paraphrase, deren Ergebnis ein Zerrbild – „[a] destructured, untextured ch-
angeling“⁴ – sei, welches fälschlicherweise als authentische Beschreibung und genuine Darstellung des Originals ausgegeben werde. Ziel sei hingegen eine am Programm des logischen Empirismus angelehnte, formal-logische Sprachanalyse, aussagenlogische Rekonstruktion und vollständige Übertragung der *Mūlamadhyamakakārikā* „into logical notation, thus bringing to light formal features which do not appear from the consideration of examples taken out of context and listed topically.“⁵

Śāntideva und Atiśa, hatte Desideri auch Bhāvavivekas (ca. 500–560 n. Chr.) *Prajñāpradīpa* und *Madhyamakahrdayakārikā* sowie Āryadevas (ca. 3. Jh. n. Chr.) *Catuhśatakaśāstrakārikā* eingehend studiert. Vgl. Pomplun, Trent: *Jesuit on the Roof of the World. Ippolito Desideri's Mission to Tibet*. Oxford/New York 2010, S. 92.

2 Tuck, Andrew P.: *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship. On the Western Interpretation of Nāgārjuna*. New York/Oxford 1990, S. 100.

3 Vgl. Stcherbatsky, T.: *The Conception of Buddhist Nirvāṇa. With Sanskrit Text of Madhyamaka-Kārikā*. Delhi 2003. Neben Stcherbatskys Arbeiten gilt *The Central Philosophy of Buddhism* (1955) von Tiruppattur Rameshchayyar Venkatachala Murti (1902–1986) als zentrale Arbeit dieser Phase. Vgl. Murti, T.R.V.: *The Central Philosophy of Buddhism. A Study of the Mādhyamika System*. London 1968.

4 Robinson, Richard H.: „Comments on 'Non-Western Studies: The Religious Approach' by Wilfred Cantwell Smith.“ In: *A report on an invitational conference on the study of religion in the State University: held october 23–25, 1964 at Indiana University Medical Center Indianapolis*. New Haven 1965, S. 63.

5 Robinson, Robert H.: „Some Logical Aspects of Nāgārjuna's System.“ In: *Philosophy East and West* 6 (1957, 4), S. 307.

Im Anschluss an die postum publizierten *Philosophischen Untersuchungen* (1953) Ludwig Wittgensteins (1889–1951) und der darin dokumentierten Aufgabe seines ursprünglichen Programms der Reglementierung der natürlichen Sprache qua Konstruktion einer logisch-semanticen Idealsprache, kam es zu einer vierten Phase der Nāgārjuna-Interpretation, die Tuck als *post-Wittgensteinsche Phase* (IV) bezeichnet. Mit Wittgensteins Radikalisierung der methodischen Sprachkritik zur Therapie, die philosophische Fragen wie im Denken wurzelnde und in der Sprache sedimentierte Krankheiten behandelt, wurde auch Nāgārjunas Leerheit (*śūnyatā*) als Kathartikon der Sprache und Therapeutikum des von spekulativ-metaphysischen und existentiellen Fragen bedrängten Denkens interpretiert. Die Weisheitslehre des Madhyamaka sei in ihrem soteriologischen Telos daher als Analogon zu Wittgensteins therapeutischem „Kampf gegen die Verhexung unsres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache“⁶ zu verstehen, denn „Friede in den Gedanken“ – so Wittgenstein in einer Bemerkung aus dem Jahre 1944 – sei „das ersehnte Ziel dessen, der philosophiert.“⁷ Frederick J. Streng (1933–1993) vertrat als Initiator dieses Interpretationsparadigmas zudem die Auffassung, dass Nāgārjuna die Einsicht Wittgensteins vorweggenommen habe, dass sich die Verbindung von Signifikant und Signifikat keiner naturgegebenen Gesetzmäßigkeit und Isomorphie von Sprache und Welt verdanke, sondern arbiträr sei und auf einer ansich völlig willkürlichen und beliebigen Konvention beruhe, die nur in der Welt der menschlichen Sprachpragmatik und Familienähnlichkeiten intersubjektiver Sprachspiele (*loka-saṃvṛti/vyāvahārika*) Geltung habe.⁸

Die Folgezeit bestätigte die bereits von Tuck antizipierte *dekonstruktionistische Phase* (V), in der Nāgārjuna als buddhistischer Vorläufer poststrukturalistischer Positionen expliziert wurde.⁹ Tuck bezog sich dabei

6 *Philosophische Untersuchungen* § 109. In: Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914–1916. Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main 1984, S. 299.

7 Wittgenstein, Ludwig: *Bemerkungen über die Farben. Über Gewißheit. Zettel. Vermischte Bemerkungen*. Frankfurt am Main 1984, S. 511.

8 Vgl. Streng, Frederick J.: *Emptiness. A Study in Religious Meaning*. Nashville/New York 1967, S. 139–142.

9 „[I]t has not been difficult to anticipate current studies trumpeting the arrival of a new deconstructionist interpretation of Mādhyamika“. Vgl. Tuck, Andrew P.: *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship*, S. 99. Neben Magliola ist der amerikanische Religionsphilosoph David R. Loy ein zentraler Vertreter der *dekonstruktionistischen Phase*. Loy hat wiederholt auf die postmodernen Implikationen buddhistischen Denkens hingewiesen, die einer Vielzahl der zeitgenössischen Anliegen poststrukturalistischen Denkens entsprächen: „These include similar critiques of self-existence/self-presence; a shared suspicion about the onto-theological quest for Being, and a corresponding emphasis on groundlessness; the deconstruction of such ,transcendental signifieds‘ into ungraspable traces of traces;

auf die erstmals 1984 erschienene Publikation *Derrida on the Mend* von Robert Magliola und seinem darin ausgeführten Vergleich von Nāgārjuna und Jacques Derrida (1930–2004). Nāgārjunas Leerheit (*śūnyatā*) zielt genau wie Derridas *différance* auf die umfassende Kritik identitäts- und präsenzlogischen Denkens und die Dekonstruktion der logozentrischen Vorstellung isolierter Bedeutungen und starrer Identitäten (*présence*). Während Derridas *différance* den ursprungslosen Mechanismus einer endlosen Streuung (*dissémination*) und Erzeugung von Bedeutung bezeichne und damit einen irreduzibel polysemantischen und endlosen Iterationsprozess eines prinzipiell unabschließbaren Zeichensystems generiere, weise Nāgārjunas *śūnyatā* noch über Derridas Spur einer anfangs- und endlosen Sprachbewegung hinaus. Nāgārjunas buddhistischer Dekonstruktionismus der Leerheit verflüssige nicht nur die Identitätslogik inhärenter Existenz und relationsloser Aseitität (*svabhāva*) zu einem differentiellen Gefüge gegenseitiger Abhängigkeit und konstitutiv-dynamischer Sinnverweisungen (*pratītyasamutpāda*), sondern thematisiere auch das apophatische Jenseits der semiologischen Differenz (*tattva*).¹⁰

Im Folgenden soll keine der hier genannten Deutungen Nāgārjunas verfolgt werden, weder der nihilistische (I), analytische (III), post-wittgensteinsche (IV) oder dekonstruktionistische (V) Ansatz. Aber sie sollen auch nicht ignoriert werden, vielmehr beabsichtige ich, von einem durch deren Kritik bereicherten Fundament ausgehend, Impulse für eine erneute transzendentalphilosophische Interpretation (II) zu gewinnen, wie sie die von Immanuel Kant (1724–1804) inspirierte Interpretation Stcherbatskys inauguriert hatte. Unter „transzendental“ wird im Folgenden die über Kant hinausgehende philosophische Methode Johann Gottlieb Fichtes (1762–1814) verstanden, welche die Akte apriorischer Synthesis, auf denen Kants Methode beruht, selbst zum Thema transzendentalphilosophischer Reflexion erhebt.¹¹ Und es ist dieser

a rejection of Truth (with a capital T) as the intellectual attempt to fixate ourselves; and the questioning of both objectivists and subjectivists values.“ Loy, David R.: „Indra's Post-modern Net.“ In: Park, Jin Y. (Hg.): *Buddhisms and Deconstructions*. Delhi 2011, S. 65.

10 Vgl. Magliola, Robert: *Derrida on the Mend*. West Lafayette 2000, S. 87.

11 „Ich nenne alle Erkenntnis *transzendental*, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit *unserer Erkenntnisart* von Gegenständen, *so fern diese a priori möglich sein soll*, überhaupt beschäftigt. Ein System solcher Begriffe würde *Transzendental-Philosophie* heißen.“ (KrV B 25) So lautet Kants bekannte Definition des Transzendentalen. Diese Fassung des Begriffs musste Kant hinsichtlich der in den folgenden Kritiken untersuchten Bereiche des Moralischen und Ästhetischen sinngemäß erweitern. Was *allen* apriorischen Urteilsakten im theoretischen, moralischen und ästhetischen Sinne als synthetische Leistung der Vernunft zugrundeliegt, nämlich die sie ermöglichende Akt-Einheit des vernünftigen Erkennens, machte Fichte zum Thema einer über Kant hinausgehenden,

transzendentalphilosophische Ansatz Fichtes in seiner spezifischen Methode und Differenz gegenüber Friedrich Wilhelm Joseph Schellings (1775–1854) Ansatz und Georg Wilhelm Friedrich Hegels (1770–1831) spekulativer Dialektik, von dem aus ich aufweisen möchte, dass und wie die Vielheit unterschiedlicher Interpretationen Nāgārjunas in Beziehung gesetzt und zu einem konsistenten Gesamtbild des Madhyamaka vermittelt werden kann.¹² Erst eine über die Einsichten Stcherbatskys hinausgehende transzendentalphilosophisch inspirierte Betrachtung kann die Weite und Tiefe von Nāgārjunas Denken in all seinen Aspekten umfassend würdigen. Und dabei wird sich zeigen, dass Nāgārjuna Erkenntnisse errungen hat und zwar – *ante litteram* – transzendente, die ihn zu einem Zeugen des Universalitätsanspruches transzendentalphilosophischer Erkenntnis außerhalb Europas machen. Das bedeutet allerdings auch, dass die spezifische Problematik des Selbstverständnisses der Philosophie fortan nicht mehr erörtert werden kann, ohne außereuropäischen Denkern wie Nāgārjuna einen entscheidenden Platz darin einzuräumen.

2 Nāgārjunas Philosophie der Leere transzendentalphilosophisch betrachtet

In den postum erschienenen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* findet sich ein Passus, in dem Hegel die kantischen Antinomien als universales Merkmal aller Begriffe und Verstandeskategorien ausweist:

transzendentalphilosophischen Methodik. Mit ihr geht er über das auf Begriffen und begrifflichen Reflexionen beruhende, mittelbare Erkennen der Transzendentalphilosophie Kants hinaus zu einer nur durch „intellektuelle Anschauung“ intuitiv zu realisierenden, unmittelbaren Einsicht der Einheit der Vernunft und damit zum Ursprung aller ihrer analytischen und synthetischen Leistungen: „Die transcendente Logik wird also nicht fragen, wie Kant: wie sind diese oder jene Bestimmungen des Wissens möglich, innerhalb des schon zu Stande gekommenen Wissens, z. B. synthetische Urteile a priori? Sondern: wie ist das Wissen selbst möglich, d. i. durch welcher Elemente Verbindung ist es möglich? Wir hinein uns versetzend in dieses Bild, sehen es entstehen aus einem Nichtwissen, d. h. wir verstehen es. So weit reicht dieser wissenschaftliche und genetische Blick, so allein ist darum auch Wissenschaft des Wissens, d. i. W.-L. [Wissenschaftslehre; F.V.] möglich.“ (TL II SW IX, S. 129; Vgl. TL II GA II/14, S. 209).

¹² Zu Fichtes spezifischer Methode des anschaulichen Intelligierens und ihrer Differenz zu Hegels Dialektik (Begriff) und Schellings intellektueller Anschauung spekulativen Stils (Intuition), vgl. Lauth, Reinhard: *Hegel vor der Wissenschaftslehre*. Mainz/Wiesbaden 1987, S. 135–174. Vgl. WL-1805 GA II/9, S. 213.

Kant zeigt vier Widersprüche auf; das ist wenig, allenthalben sind Antinomien. In jedem Begriffe ist es leicht, einen Widerspruch aufzuzeigen; denn der Begriff ist konkret, so nicht einfache Bestimmung. So enthält er unterschiedene Bestimmungen, diese sind sogleich Entgegengesetzte; diese Widersprüche nannte Kant Antinomien.¹³

Für Nāgārjuna steht dieser, um mit Arthur Schopenhauer (1788–1860) zu sprechen, „Widerspruch, der in allen Grundbegriffen stecken soll“¹⁴, im Zentrum seiner destruktiv-dialektischen Überlegungen und bildet gleichsam die Quintessenz seiner begriffskritischen Analyse abstrakter Identitäten.¹⁵ Wie Hegel ist sich auch Nāgārjuna bewusst, dass jede Affirmation eine Negation impliziert (*omnis determinatio est negatio*), zu der sie in logischer Dependenz und innerer Abhängigkeit steht und somit jeder Begriff notwendigerweise seinen kontradiktorischen und schlechthin unabtrennbaren Gegensatz (*pratidvandvin*) mit- und entgegengesetzt.¹⁶ Der Begriff, so Fichte in seiner Vorlesung *Vom Unterschiede zwischen der Logik und der Philosophie selbst* (1812), setze immer den „Charakter eines Etwas: es ist das und das, d. h. alles dasjenige nicht, was durch diese Bestimmung ausgeschlossen wird.“ (TL II GA II/14, S. 198) Diese universale Interdependenz und Interrelationalität erfasst auch Nāgārjuna

¹³ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*. Frankfurt am Main 1986, S. 356.

¹⁴ Schopenhauer, Arthur: „Ueber die Universitäts-Philosophie.“ In: Lütkehaus, Ludger (Hg.): *Parerga und Paralipomena I*. Frankfurt am Main 2006, S. 160.

¹⁵ Zur kantischen Antinomienlehre und deren Analogie bei Nāgārjuna hat sich bereits früh der polnische Buddhologe Stanislaw Schayer (1899–1941) geäußert, vgl. Schayer, Stanislaw (Übers.): *Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā* (V, XII, XIV, XV, XVI). Krakau 1931, S. xxviii–xxxiii. Ein ausführlicher Vergleich der Antinomienlehre Kants und des Buddhas (*caturdaśa-avyākṛta-vastūni*) findet sich unter Verlängerung auf Nāgārjuna bei Sturm, vgl. Sturm, Hans P.: *Weder Sein noch Nichtsein. Der Urteilsvierkant (catuṣkoṭi) und seine Korollarien im östlichen und westlichen Denken*. Würzburg 1996, S. 47–105.

¹⁶ Der Satz *omnis determinatio est negatio* findet sich nicht in Baruch de Spinozas (1632–1677) postum publizierter *Ethica, ordine geometrico demonstrata* (1677), sondern in abgewandelter Form in einem Brief an Jarig Jelles vom 2. Juni 1674: „Quia ergo figura non aliud, quàm determinatio, & determinatio negatio est; non poterit, ut dictum, aliud quid, quàm negatio, esse“. Epistola 50. In: Gebhardt, Carl (Hg.): *Spinoza Opera IV*. Heidelberg 1972, S. 240. „Da also Gestalt nichts anderes ist als Bestimmung und Bestimmung Verneinung, so wird sie wie gesagt nichts anderes sein können als eine Verneinung.“ 50. Brief. In: Walther, Manfred (Hg.): *Briefwechsel*. Hamburg 1986, S. 210. Die Stelle in Hegels *Wissenschaft der Logik* (1812) lautet: „Die Bestimmtheit ist die Negation als affirmativ gesetzt, ist der Satz des Spinoza: *Omnis determinatio est negatio*, dieser Satz ist von unendlicher Wichtigkeit; [...]. Von diesem Satze, daß die Bestimmtheit Negation ist, ist die *Einheit der Spinozistischen Substanz*, oder daß nur Eine Substanz ist, – die nothwendige Konsequenz.“ TWA 5, S. 121.

zufolge ausnahmslos alle Verstandeskategorien des diskursiv-thetischen Denkens (*vikalpa/vicāra/vitarka*). Die logische Relationalität aller Begriffe exemplifiziert Nāgārjuna in den *Mūlamadhyamakakārikā* anhand eines konkreten Gegensatzpaares:

Das Reine existiert nicht unabhängig, [denn um es zu erfassen] müssen wir uns das Unreine vor Augen führen (*prajñāpayemahi*). Weil das Reine [also] bedingt ist, deshalb kommt es nicht vor. Das Unreine existiert nicht unabhängig, [denn] wir müssen uns das Reine vor Augen führen. Weil das Unreine bedingt ist, deshalb läßt sich [auch] das Unreine nicht finden.¹⁷

Entsprechend kann etwas nur in Relation zur Gegenwart (*pratyutpanna*) als zukünftig (*anāgata*) oder vergangen (*atīta*) beschrieben werden und die Gegenwart nur als Übergang von der Vergangenheit zur Zukunft. Eine Ursache (*pratyaya/hetu*) ist nur Ursache in Relation zu einer Wirkung (*phala*) und somit abhängig von ihr. Der Gedankengang wiederholt sich in den *Mūlamadhyamakakārikā* ständig, aber an immer anderem Material: Einheit (*ekārtha*) und Vielheit (*nānārtha*); Identität (*ekatva*) und Differenz (*anyatva*); Substanz (*dravya*) und Attribut (*lakṣaṇa*); Subjekt (*viśayin*) und Objekt (*viśaya*); Eigensein (*svabhāva*) und Anderssein (*parabhāva*); Seiendes (*bhāva*) und Nichtseiendes (*abhāva*); Dasein (*astitva*) und Nichtsein (*nāstitva*); Vergänglichkeit (*nitya*) und Unvergänglichkeit (*anitya*); Entstehen (*utpāda/sambhava*), Bestehen (*sthiti*) und Vergehen (*bhaṅga/nirodha/vibhava*); Geburt (*jāti*) und Tod (*maraṇa*); Bindung (*bandhana*) und Befreiung (*mokṣa*); Saṃsāra und Nirvāṇa, etc. Da alle Begriffe ausschließlich aus der Relationalität ihrer positiven und negativen Größen heraus bestimmt werden können, besitzen sie laut Nāgārjuna kein Eigen- oder Selbstsein (*svabhāva*), i. e. keine unbedingte, von aller Relation dispensierte Identität und sind daher buddhistisch gesprochen leer des Ansichseins (*svabhāva-śūnya/niḥsvabhāva*). Nāgārjuna definiert *svabhāva* in den *Mūlamadhyamakakārikā* folglich als dasjenige, welches nicht in Korrelation zu Bedingungen (*pratyaya*) und Ursachen (*hetu*) geworden und daher nicht auf ein anderes bezogen ist (*akṛtrimah svabhāvo hi nirapekṣaḥ paratra ca*):

Das Eigensein kann unmöglich aus Bedingungen und Gründen entstehen. Ein Eigensein, das aus Gründen und Bedingungen hervorgegangen

17 Mūlamadhyamakakārikā 23, 10–11. In: Weber-Brosamen, Bernhard und Dieter M. Back (Übers.): *Die Philosophie der Leere. Nāgārjunas Mūlamadhyamaka-Kārikās*. Wiesbaden 2005, S. 86.

ist, wäre etwas künstliche Geschaffenes (*kṛtaka*). Wie aber könnte denn Eigensein etwas Geschaffenes sein? – Das Eigensein ist ja nichts Künstliches und völlig unabhängig von anderem.¹⁸

Gottlob Ernst (Aenesidemus-)Schulze (1761–1833) hat diese von Nāgārjuna betonte Leerheit der Reflexions-Erkenntnis des Verstandes, die ihrer Natur nach auf Entgegensetzung beruht, in seinen *Aphorismen über das Absolute* (1803) schlagend formuliert. Demnach sei der Verstand schlechterdings unfähig sich jemals denkend zu einem Ansichsein zu erheben, da er wesensmäßig aus lauter Relationen und Bedingtheiten bestehe und alles dasjenige, was bloß durch und für ein Anderes Etwas sei, nur scheinbares Sein für sich beanspruchen könne. Alle einzelnen und bestimmten Begriffe seien nur in durchgängiger Beziehung aufeinander oder bloß dadurch, dass sie nach-, mit- und durch-einander existieren und außerhalb dieser Relation nichts:

Das dem Verstande eigenthümliche Product, ist die *Reflexion*. Diese aber besteht in der Betrachtung der Verhältnisse des Entgegengesetzten zu einander. Alles was sie auffaßt, faßt sie nur auf vermittelt einer Beziehung und Bestimmung desselben auf und durch etwas von ihm Verschiedenes. Ihr Geschäft ist ein beständiges Sich-hin-und-her-wenden von dem Einem zum Andern, um bei jedem etwas denken zu können, ein bloßes Setzen eines Etwas durch das Voraussetzen eines andern Etwas, oder eine Annahme dessen, was für sich betrachtet Nichts ist, vermittelt der Annahme von etwas Anderem, das gleichfalls ohne eine Annahme nichts ist.¹⁹

Nun könnte eingewendet werden, dass allein das in Relationsbegriffen operierende Denken leer ist und die faktische Mannigfaltigkeit fertiger Weltvorstellungen von unserem antinominalen Denken unberührt bleibt. Für

18 Mūlamadhyamakakārikā 15, 12. In: Weber-Brosamen, Bernhard u. Dieter M. Back (Übers.): *Die Philosophie der Leere*, S. 52. Für eine ausführliche Beschreibung aller Bedeutungsdimensionen von *svabhāva*, vgl. Westerhoff, Jan: *Nāgārjuna's Madhyamaka. A Philosophical Introduction*. Oxford/New York 2009, S. 1952, 188–198.

19 Schulze, Gottlob Ernst: „Aphorismen über das Absolute.“ In: Bouterwek, Friedrich (Hg.): *Neues Museum der Philosophie und Litteratur* 1 (1803, 2), S. 112. „Die Substanz wird also, als solche, durch ihr Accidenz, und dieses, gleichfalls als solches, durch jene bedingt, oder beide sind ohne einander Nichts, und von ihnen sucht das Eine immer in dem Andern seinen Halt und das Seyn.“ Ebd., S. 116.

Nāgārjuna stehen aber nicht nur alle Begriffe in einem Nexus interdependenter und wechselseitiger Setzungs- und Abhängigkeitsverhältnisse zueinander, sondern auch die vermeintlich von ihnen repräsentierten Dinge sind keine unabhängig voneinander existierenden Entitäten. Der universalen Relationalität aller Verstandesbegriffe und formalen Dekonstruktion identitätslogischen Denkens (*subjektiv-idealer Aspekt*) korrespondiert die universale Kausalität ontischen Einzelseins (*bhāva/dharma*) und die materiale Dekonstruktion mit sich selbstidentischer Entitäten (*objektiv-realer Aspekt*). In der *Vigrahavyāvartanī* identifiziert Nāgārjuna das buddhistische Prinzip des abhängigen Entstehens (*pratītya-samutpāda*) explizit mit der Leerheit (*śūnyatā*) und diese in den *Mūlamadhyamakakārikā* wiederum mit der universellen Abwesenheit inhärenter Existenz (*niḥsvabhāvatā*):²⁰

Das abhängige Entstehen der Dinge wird nämlich Leerheit genannt. Denn ein Ding, das abhängig entsteht, ist wesenlos.²¹

Eine Gegebenheit (*dharma*), die ohne Bedingungen entstanden ist, lässt sich nicht finden. Deshalb lässt sich ja auch keine Gegebenheit finden, die nicht leer ist.²²

Gegenüber Nāgārjuna vertrat der frühe Buddhismus in dieser Hinsicht eine wesentlich gemäßigtere Form der Daseinsanalyse. Das Wagengleichnis aus dem *Samyutta-Nikāya* und den *Milindapañha* illustriert, dass ein Wagen nur eine bloße Bezeichnung (*pāli paññatti*) für ein Konglomerat aus Einzelteilen ist, das unabhängig von Deichsel, Achsel, Rädern, usw. nicht der Substanz

²⁰ Lambert Schmithausen hat deutlich gemacht, dass die Bedingungsverhältnisse der Formel vom Entstehen-in-Abhängigkeit (*pratītya-samutpāda*) ursprünglich nicht als gegenseitige interpretiert wurden und Abhängigkeit nicht als Interdependenz verstanden wurde: „Die zwölfgliedrige Kette ist [...] an Interdependenz überhaupt nicht interessiert, sondern an der Zurückführung des Wiedergeburtensprozesses auf seine *spirituell* relevanten Wurzeln, an denen der Erlösungsweg ansetzen kann.“ Vgl. Schmithausen, Lambert: „Zur zwölfgliedrigen Formel des Entstehens in Abhängigkeit.“ In: *Hōrin. Vergleichende Studien zur japanischen Kultur* 7 (2000), S. 74. Indem Nāgārjuna die *pratītya-samutpāda*-Formel mit der Leerheit und damit der logischen Korrelativität aller Begriffe identifiziert, betont er die ontische Relevanz des Logischen und verschiebt die Bedeutung von einseitiger Abhängigkeit zu wechselseitiger Interdependenz.

²¹ *Vigrahavyāvartanī* 22. In: Frauwallner, Erich (Übers.): *Die Philosophie des Buddhismus*. Berlin 2010, S. 130.

²² *Mūlamadhyamakakārikā* 24, 19. In: Weber-Brosamen, Bernhard u. Dieter M. Back (Übers.): *Die Philosophie der Leere*, S. 92.

(*dravyasat*), sondern lediglich der Bezeichnung nach existiert (*prajñaptisat*).²³ Aber auch die Deichsel, Achsel und Räder selbst sind wiederum aus Teilen zusammengesetzt und folglich nicht für sich seiende Substanzen. Analoges gilt für das menschliche Selbst. Die Lehre vom Nicht-Selbst (*pāli anattā*, skt. *anātman*) artikuliert eine zentrale Grundeinsicht des Buddhismus, der zufolge der Mensch kein unvergängliches (*nitya*) und leidloses (*aduḥkha*) Selbst (*ātmā*) besitzt, sondern der psycho-physische Komplex des Menschen aus den fünf Daseinsgruppen (*pañca-upādāna-skandhā*) als einer Ansammlung unbeständiger Aggregate und unpersönlicher Prozesse besteht, an denen ein spirituell unerfahrener Weltmensch (*pāli puthujjana*) anhaftet und sie als dauerhaftes und substantielles Selbst fehldeutet. Während die Einheit zusammengesetzter Gegenstände und Körper nur relative Existenz (*saṃvṛtisat*) für sich beanspruchen konnte und als illusorische Hypostase verworfen wurde, wurden die *prthag-dharmas*, i. e. die letzten, irreduziblen und aufgrund ihres je individuellen und unverkennbaren Wesensmerkmals (*svalakṣaṇa*) qualitativ voneinander unterschiedenen Daseinskonstituenten (*dharma*) in der realistischen Ontologie der frühbuddhistischen Abhidharma-Scholastik als Grenze der Reduktion, Substrat und wirklichkeitskonstitutive Realitäten (*paramārthasat*) betrachtet, die durch den Konditionalnexus (*pratītya-samutpāda*) geregelt werden.²⁴ Aber auch diese atomistisch vorgestellten und fluktuierenden

²³ Vgl. *Samyutta-Nikāya* 1, 5, 10. In: Bodhi, Bhikkhu (Übers.): *The Connected Discourses of the Buddha. A New Translation of the Samyutta Nikāya. Volume I*. Boston 2000, S. 230. Vgl. *Milindapañha* 1, 1. In: Nyānaponika (Übers.): *Milindapañha. Ein historisches Gipfeltreffen im religiösen Weltgespräch*. Bern/München/Wien 1998, S. 51f.

²⁴ Der Abhidhamma-piṭaka (*abhidharma*: den Dharma betreffend) des Pāli-Kanons beinhaltet die systematisierte Scholastik der Lehrreden des Buddha aus dem Sutta-piṭaka und enthält in beiden erhaltenen Rezensionen sieben Bücher (*Dhammasaṅgaṇi, Vibhaṅga, Dhātukathā, Puggalapaññatti, Kathāvatthu, Yamaka, Paṭṭhāna*). Die abhidharmische Lehre besteht primär darin, die kleinsten, irreduziblen Daseinsphänomene/-faktoren (*dharma*) zu unterscheiden, zu klassifizieren, zu kategorisieren und die Bedingungsbeziehungen (*pāli paṭṭhāna*) zwischen ihnen zu analysieren. Die *dharmas* konstituieren der Analyse des Abhidharma zufolge die absolute Wirklichkeit (*pāli paramatthato*): „According to the Abhidhamma philosophy, there are two kinds of realities – the conventional (*sammuti*) and the ultimate (*paramattha*). Conventional realities are the referents of ordinary conceptual thought (*paññatti*) and conventional modes of expression (*voḥāra*). They include such entities as living beings, persons, men, women, animals, and the apparently stable persisting objects that constitute our unanalyzed picture of the world. The Abhidhamma philosophy maintains that these notions do not possess ultimate validity, for the objects which they signify do not exist in their own right as irreducible realities. Their mode of being is conceptual, not actual. They are products of mental construction (*parikkappanā*), not realities existing by reason of their own nature. Ultimate realities, in contrast, are things that exist by reason of their own intrinsic nature (*sabhāva*). These are the dhammas: the final, irreducible components of existence, the ultimate entities

*dharma*s setzen sich dem Madhyamaka-Gelehrten Śāntideva (ca. 7.–8. Jh. n. Chr.) zufolge noch aus den sechs Richtungsabschnitten – Norden, Süden, Osten, Westen, Zenit und Nadir – zusammen und können daher keine letzte, substantielle Realität (*dravyasat/paramārthasat*) für sich beanspruchen.²⁵ Denn das, was „eine östliche Seite hat“ – so der direkte Nāgārjuna-Schüler Āryadeva (zw. 150–250 n. Chr.) in seinem *Werk in vierhundert Strophen* (*catuḥśataka*) – das habe auch einen östlichen Teil: „Weil also das Atom Teile hat, darum wird das Atom als Nichtatom bezeichnet.“²⁶ Allgemein, so bereits Nāgārjuna in seiner *Juwelenkette* (*ratnāvalī*) und den *Siebzig Strophen über die Leerheit* (*śūnyatāsaptatikārikā*), könne es logisch keine Einheit ohne Vielheit und keine Vielheit ohne Einheit geben; nichts könne Eins sein, wenn es mehrere Teile enthalte und etwas Teilloses sei nirgendwo zu finden.²⁷ Nāgārjuna bezeichnet die *dharma*s in der *Acintyastava* entsprechend als *catuḥkoṭi-vinirmukta*, i. e. sie sind durch keine der vier kombinatorisch möglichen Thesen, mit denen wir uns auf etwas beziehen können und die in der Figur des Tetralemmas oder Vierkants (*catuḥkoṭi*) zusammengefasst werden, widerspruchsfrei sag- oder denkbar, i. e. die *dharma*s können weder als seiend [~a], noch als nicht-seiend [~a], noch als sowohl seiend als auch nicht-seiend [~(a~a)], noch als weder seiend noch nicht-seiend [~(a~a)] konsistent beschrieben oder gedacht werden. Als Inbegriff der phänomenalen Welt stehen die *dharma*s somit *pars pro toto* für die universelle Unaussprechlichkeit und Undenkbarkeit der allumfassenden Totalität ontischen Einzelseins und diskursiv-thetisch Denkbarem: „Therefore the *dharma*s have been said by you to be free from the four alternative positions [*catuḥkoṭivinirmuktās tena dharmās tvayoditāḥ*], unknowable even for the consciousness, how much less objects of words [*vijñānasyāpy avijñeyā vācāṃ kim uta gocarāḥ*]?“²⁸

Nāgārjuna und die in seiner Nachfolge stehenden Mādhyamikas vertreten folglich eine radikale Interpretation des *pratītya-samutpāda*, der zufolge

which result from a correctly performed analysis of experience. Such existents admit of no further reduction, but are themselves the final terms of analysis, the true constituents of the complex manifold of experience.“ Bodhi, Bhikkhu (Übers.): *A Comprehensive Manual of Abhidhamma. The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha*. Onalaska 2010, S. 25.

25 Vgl. Bodhicaryāvatāra 9, 87. In: Steinkellner, Ernst (Übers.): *Śāntideva. Der Weg des Lebens zur Erleuchtung. Das Bodhicaryāvatara*. Kreuzlingen/München 2005, S. 141.

26 Catuḥśataka 9, 15. In: Frauwallner, Erich (Übers.): *Die Philosophie des Buddhismus*, S. 143.

27 Vgl. Ratnāvalī 1, 71. In: Frauwallner, Erich (Übers.): *Die Philosophie des Buddhismus*, S. 140. Vgl. Śūnyatāsaptatikārikā 7. In: Tola, Fernando und Carmen Dragonetti (Übers.): *On Voidness. A Study in Buddhist Nihilism*, Delhi 2002 S. 73.

28 Acintyastava 23. In: Tola, Fernando und Carmen Dragonetti (Übers.): *On Voidness*, S. 129. Sanskritergänzungen F.V. *catuḥ*: vierfüßig; *koṭi*: Spitze, Kante; *vinirmukta*: Befreiung.

mit der Dekonstruktion identitätslogischen Denkens zugleich auch jede denkmögliche Existenz mit sich selbstidentischer Entitäten (*bhāva/dharma*) unterminiert und zerstört ist.²⁹ Die phänomenale Mannigfaltigkeit in Zeit und Raum unterschiedener und interagierender Entitäten ist demnach die alleinige Projektion unserer Begriffe, die schlechthin ursprünglich und unbewusst vom Geist ergänzt werden. Für Nāgārjuna ist also nicht nur das Denken als subjektiv-kognitive, konzeptuell-noetische und begrifflich-ideale Dimension phänomenaler Existenz (*nāma*) leer des Eigenseins (*svabhāva-śūnya*), sondern auch das Seiende (*bhāva/dharma*) als deren objektiv-ontische, perzeptuell-noematische und sinnlich-reale Entsprechung (*rūpa*). Bei ausnahmslos jeder Vorstellung eines einzelnen und abgesonderten Etwas handelt es sich demnach um eine irreale Reifikation, die auf der welt-konstitutiven Operation des Geistes und der Sprache (*prapañca*) beruht, von der sie losgelöst keine Existenz besitzt.³⁰

29 Die „Struktur der Welt“, so Tilmann Vetter (1937–2012), sei für Nāgārjuna nicht unabhängig von unserem Denken, sondern konstitutiv durch dasselbe bedingt, sodass mit der „Überwindung der Bestimmungen des Denkens“ auch „die Welt in ihrer Bestimmtheit verschwinde.“ Vetter, Tilmann: „Die Lehre Nāgārjunas in den MūlaMadhyamakaKārikās.“ In: Oberhammer, Gerhard (Hg.): *Epiphanie des Heils. Zur Heilsgegenwart in indischer und christlicher Tradition*. Wien 1982, S. 92.

30 *prapañca*: Mannigfaltigkeit; Sinneswelt. *prapañcikā*: vervielfachend. Bhikkhu Nānanada führt *papañca* (pāli) etymologisch auf *pra* + *√pañc* zurück: „[I]t conveys such meanings as 'spreading out', 'expansion', 'diffuseness' and 'manifoldness.' The tendency towards proliferation in the realm of concepts may be described in any one of those terms, and this is probably the primary meaning of 'papañca'.“ Nānanada, Bhikkhu: *Concept and Reality in Early Buddhist Thought. An Essay on Papañca and Papañca-Sañña-Sankhā*. Kandy 1976, S. 4. Sturm führt *prapañca* etymologisch ebenfalls auf *pra* + *√pañc/pac* zurück, was ursprünglich das Spreizen oder Auffächern der fünf Finger bedeute: „Über diese fünf (*pañcan*) hinweg mit dem Zeigefinger der anderen Hand deutend, wird bekanntlich, wie wir es auch hier und heute zu tun pflegen, gezählt bzw. ausführlich, manchmal auch ausschweifend, er-zählt und erklärt.“ Sturm, Hans P.: *Widerspiegelung des Geistes i. Die vier Stadien des Ent-Setzens (ausgehend von) der buddhistischen Mittelweg-Philosophie Ārya Nāgārjuna's, nebst Parallelen aus den „Wissenschaftslehren“ von J.G. Fichte. Eine Grundlegung der Strukturtheorie der Reflexion*. Augsburg 2014, S. 106. Lindtner übersetzt *prapañca* mit „extended world of plurality“. Lindtner, Christian: *Master of Wisdom. Writings of the Buddhist Master Nāgārjuna*. Berkeley 1997, S. 336. Lusthaus gibt *prapañca* wieder mit „psycho-linguistic proliferation of cognitive-conative projections onto experience; or the linguistic ‚excess‘ responsible for and resulting from mistaking interpretation for ‚reality‘“. Lusthaus, Dan: *Buddhist Phenomenology. A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih lun*. London/ New York 2006, S. 55. Schmidt-Leukel übersetzt mit „Vielheitlichkeit‘ (Vielheitswelt) bzw. ‚in Unterscheidungen wahrgenommene Phänomene“. Dabei sei im Kontext von Nāgārjunas Philosophie an „die begriffliche Konstruktion der Welt gedacht, die uns diese in der Struktur des von Nāgārjuna attackierten Gewebes aus unterschiedenen Entitäten und deren Relationen präsentiert.“

Solche Überlegungen sind nicht ohne signifikante Parallelen in der westlichen Philosophie der Neuzeit. Vor allem Francis Herbert Bradley (1846–1924) und Fichte haben analoge Gedanken formuliert. So beschreibt Bradley die Pluralität der Weltvorstellungen in inhaltlicher Übereinstimmung mit Nāgārjuna als eine bloße Fiktion, die, „sich selbst vergessend, ein Gespenst für echte Wirklichkeit“³¹ nehme:

Es gibt eine Operation, die, indem sie einen Teil von dem Gegebenen wegnimmt, den anderen Teil in abstrakter Form darbietet. Dies Ergebnis wird niemals irgendwo ohne andauernde Abstraktion zu erreichen sein. Wenn wir keine weitere Quelle dafür haben, finde ich keine Entschuldigung dafür, daß das Resultat als ein Faktum hingestellt wird, das auch ohne den Prozeß besteht.³²

Auch die transzendente Logik zeigt Fichte zufolge mit Evidenz, dass „die ganze Natur garnichts seyn“ könne, als „die Darstellung unsrer Begriffe“ (TL II GA II/14, S. 201), da „sogar das blosses Etwas nur durch eine Aussonderung [/] von <den> übrigen, u. durch die Beschreibung des Gegensatzes, u. des Verhältnisses zu <ihnen> möglich sey, daß es drum sey das Resultat eines Denkens, ein Begriff.“ (TL II GA II/14, S. 207f.) Ziel aller drei Denker ist es also, in Genesis aufzulösen, was sich dem „unwissenschaftlichen Sinne“ (TL II GA II/14, S. 211) als fertig und gemacht darstellt und *durch* das stehende Sein der faktisch vorausgesetzten Weltvorstellungen auf deren Werden zu blicken:

Denn man setze: die Vorstellung sey nur die eines Etwas, eines abgeordneten, u. *einzelnen*: so ist sie *dies* doch nur im Gegensatze mit allen übrigen, aus ihnen ausgesondert, mithin im Fluge dieses Aussonderns,

Schmidt-Leukel, Perry: „Mystische Erfahrung und logische Kritik bei Nāgārjuna. Zum Verhältnis von meditativer, begrifflicher und existentieller Welttranszendenz im Buddhismus.“ In: Kreiner, Armin und Perry Schmidt-Leukel (Hg.): *Religiöse Erfahrung und theologische Reflexion. Festschrift für Heinrich Döring*. Paderborn 1993, S. 382. *Prapañca* ist Weber-Brosamen und Back zufolge „einerseits die Welt, im Sinne des Vielfältigen, das als Objekt dem erkennenden Subjekt entgegensteht, andererseits auch die ausdifferenzierte gedankliche Tätigkeit des Subjekts, dessen begriffliches Erfassen der Welt. Wenn sich nun diese (doppeldeutige) Entfaltung (*prapañca*) in der Leerheit (*śūnyatā*) auflöst, dann lösen sich naturgemäß auch die Vorstellungen (*vikalpa*) auf; mit deren Verschwinden aber, lösen sich auch Tat (*karman*) und Anhaftungen (*kleśa*) auf.“ Weber-Brosamen, Bernhard u. Dieter M. Back (Übers.): *Die Philosophie der Leere*, S. 67.

31 Bradley, Francis Herbert: *Erscheinung und Wirklichkeit. Ein metaphysischer Versuch*. Leipzig 1928, S. 12.

32 Ebd., S. 22.

u. durch den Flug ist sie. Diese Etwasheit an ihm ist drum nur dieses Aussondern u. Gegensetzen selbst; welches wieder die stehende Einheit seines Bildes setzt, drum ein Begriff, wie wir es geschildert haben. Es ist ein Produkt des Denkens. Aber das, was schlechthin jeder Vorstellung zukommen muß, ist, daß sie sey ein Etwas. Der Beweis der tr. L. [transzendentalen Logik; F.V.] ist drum strenge geführt. (TL II GA II/14, S. 207)³³

Obwohl Einzelseiendes (*bhāva/dharma*) also in Wirklichkeit leer des Ansichseins (*niḥsvabhāva*) sei und es aufgrund der universalen Relativität und Interdependenz aller Verstandeskategorien überhaupt kein Eigensein (*svabhāva*) geben könne, so Candrakīrti in der *Prasannapāda*, seinem Kommentar zu den *Mūlamadhyamakakārikā*, würde Einzelseiendes von einfältigen Individuen (*bālāḥ*), deren Geistesauge durch die Timira-Krankheit (Diplopie) der Unwissenheit (*avidyā*) geblendet sei, mit Eigensein (*svabhāva*) gesehen, wodurch die Illusion des Seienden (*bhāva-vikalpa*) erzeugt werde.³⁴ Insofern der Buddhismus unsere Individualität aber als eine durch den *prapañca* projizierte Hypostase betrachtet, kann es sich beim *prapañca* um kein, irgendwelchen ansichseienden Individuen objektiv zukommendes Denken handeln. So erklärt bereits der Buddha das individuelle Selbst-Bewusstsein im *Yavakalāpi-Sutta* des Saṃyutta-Nikāya unzweideutig als Form des *prapañca*: „Bhikkhus, I am‘ is a proliferation [*asmīti bhikkave papañcitametam*]“³⁵. Folglich kann der *prapañca*

33 „Dies die Natur des reinen Begriffs: Zeichen statt der Sache; in welchem von der Sache selbst gar nichts liegt, sondern nur die leere Stelle im Wissen besetzt wird.“ (TL I GA II/14, S. 49) „Entscheidend: das Ding, Produkt des Denkens, begreifen, eines Verhältnisses, u. Vergleichung.“ (TL II GA II/14, S. 211)

34 Prasannapādā 15, 1. In: Schayer, Stanislaw (Übers.): *Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapādā*, S. 61.

35 Saṃyutta-Nikāya 4, 248. In: Bodhi, Bhikkhu (Übers.): *The Connected Discourses of the Buddha. Volume II*, S. 1259. Pāli-Ergänzungen F.V. Dies deckt sich grundsätzlich mit den Ausführungen Schmithausens: „Viewed in a concrete way, worldly existence (*bhava*) is the personality (*satkāya*) or its constituents (*skandha*), or the ‚basis-of-personal-existence‘ (*ātmā-bhāva*), which is likewise equated with *prapañca*.“ Schmithausen, Lambert: *Ālayavijñāna. On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy. Part II. Notes, Bibliography and Indices*. Tokyo 1987, S. 511. „Thus, *prapañca* in the expression *prapañcābhīrata* is [...] the objects-of-desire (*kāma*, i.e. *kāmaguṇa*) and the (basic constituents of) personal existence (*bhava*, i.e. *ātmā-bhāva*).“ Ebd., S. 513. Fernerhin werde der *prapañca* auch im Yogācāra unmittelbar mit dem Ich- und Selbst-Bewusstsein (*ahamkāra*) assoziiert. Vgl. ebd., S. 513f. Ian C. Harris (1952–2014) hat diesen Aspekt folgendermaßen zusammengefasst: „*Prapañca* then is the activity of consciousness that leads us to the belief that we are isolated beings at large in an extended world

auch bereits in einem prä-mahāyānistischen Sinn keinem Ich, sondern das reifizierte Ich nur dem *prapañca* zukommen, dem das diskursiv-konzeptuelle Denken (*vikalpa/vicāra/vitarka*) ureigentlich als dessen subjektiver *modus operandi* entspringt. Auch für Fichte gibt es kein „Ich an sich“, das denkt. Das Ich werde im ursprünglich denkenden Wissen gebildet, genau so, wie die uns als faktisch und schlechtweg fertig entgegen tretenden Dinge.³⁶ Denken und Sein, Subjekt und Objekt, Ich und Welt sind demnach korrelative Glieder einer Disjunktion, deren Zweierheit eine höhere Einheit verlangt. Als solche werden sie im Madhyamaka als Widerschein eines höheren Prinzips (*prapañca*) betrachtet. Vom *prapañca* als absolutem Denken werden Subjekt und Objekt, Ich und Welt, relatives Denken (*nāma*) und vorgestelltes Sein (*rūpa*) als Inbegriff der Totalität phänomenalen Daseins überhaupt erst ursprünglich hindenkend projiziert (*nāmarūpa-prapañca*). Das Denken, so Fichte in seiner Vorlesung *Vom Verhältniß der Logik zur wirklichen Philosophie* (1812), „welches erscheint als durch das Ich gedacht“, ist folglich „nur der Reflex des wahren ursprüngh. Denkens, das der Philosoph, durchschauend, sieht; durch welches das Seyn, u. alle Dinge, u. das Ich selbst ist, weit entfernt, daß dieses durch dasselbe wäre.“ (TL I GA II/14, S. 11)³⁷

Gegenüber der realistischen Ontologie der frühbuddhistischen Abhidharma-Scholastik existiert dem radikalen Antisubstantialismus Nāgārjunas zufolge also kein Weltfaktor der Substanz (*dravyasat*), sondern als Setzung des Denkens und der Sprache lediglich seinem Begriff nach als „leeres Zeichen“ (TL I GA II/14, S. 49) (*prajñaptir-upādāya/prajñaptimātra*). Das formale und leere Dasein der Totalität der Erscheinungswelt ist bloße Projektion (*prajñaptisat*) des absoluten Denkens des *prapañca*:³⁸ „It has been loudly

of plurality. [...] In other words, because of *prapañca* categories such as self, other, being, non-being, *nirvāṇa*, *samsāra*, subject, object, etc. arise.“ Harris, Ian Charles: *The Continuity of Madhyamaka and Yogācāra in Indian Mahāyāna Buddhism*. Leiden [u. a.] 1991, S. 18.

36 Vgl. TL II GA II/14, S. 212.

37 „Das Denken, das ursprüngliche nemlich u. absolute, das nicht gedacht wird durch irgend ein Ich, sondern welches schlechthin ist, dieses Denken ist ein verbinden nach einem Systeme von Gesetzen, welches System die Logik aufweist.“ (TL I GA II/14, S. 14).

38 *Prajñapti* bezeichnet Jacques May zufolge wörtlich „den Vorgang, bekannt zu machen“ (*l'action de faire connaître*), „die Aktivität, bekannt zu machen“ (*l'activité qui fait connaître*). Es sei die Operation des empirischen Geistes, der die zuerst unbestimmten Daten, die ihm dargeboten werden, in Begriffe faßt: „Un équivalent possible serait: «conceptualiser», «conceptualisation». *Kalpanā* [...] et *prajñapti* désignent deux aspects d'un même phénomène: *kalpanā* étant l'aspect subjectif, la «conception» en tant qu'activité de l'esprit; et *prajñapti* l'aspect objectif, la «conceptualisation» de l'objet. Mais pour la pensée indienne, concevoir un objet et le nommer sont une seule et même opération; le concept

declared by you that the whole world is only name [*nāma-mātram jagat sarvam*]; separated from the word (that expresses it), that which is expressed does not exist. Therefore, all *dharma*s have been shown (by you) to be only mental creation [*kalpanā-mātram*]; the mental creation itself, by which Voidness is conceived, has been proclaimed (by you) to be non-existent.“³⁹

Indem die Leerheit auf die Dekonstruktion des *prapañca* als dem Prinzip aller formalen und materialen Mannigfaltigkeit zielt, besitzt sie einen ebenso universalen Geltungsbereich und erfüllt eine allumfassende, i. e. eine epistemische, ontisch/onto-logische und linguistische Funktion/Destruktion: Der gnoseologischen Leerheit unserer Erkenntnis (*śūnyatā*) korrespondiert die onto-logische Leerheit (*niḥsvabhāvatā*) ontischen Einzelseins (*bhāva/dharma*) und die linguistische Inhaltslosigkeit leerer Sprachkonstrukte (*prajñaptir-upādāya*). Alle Aspekte sind Projektionen des *prapañca* und der *prapañca* wird „in der Leerheit vernichtet“⁴⁰ (*prapañcas tu śūnyatāyām nirudhyate*).

3 Jenseits des *prapañca*

Nāgārjunas revolutionärer Interpretation zufolge ist der Lehrsatz vom Entstehen-in-Abhängigkeit (*pratītya-samutpāda*) in seiner letzten Konsequenz allerdings keine Aussage über die universale Bezüglichkeit und integrale Totalität interdependenter Begriffe und kausal verknüpfter Entitäten, sondern die

et le terme ne se distinguent pas.“ May, Jacques: *Chandrakīrti Prasannapadā Madhyamakavṛtti. (Commentaire limpide au Traité du Milieu)*. Paris 1959, S. 159. Fußnote 489. *Prajñaptir-upādāya* kann Sturm zufolge auf dreierlei Art gedeutet werden: „Zum einen handelt es sich um den Bezug auf die phänomenale Wirklichkeit und Lebenswelt und das sich darin abspielende menschliche Handeln und Verhalten (Epistemik, Referenz, Urteil, Extension, Denotation) [...]; zum anderen um die Abhängigkeit vom [...] alltäglichen Sprach- und Vernunftvermögen, das durch Übereinkunft, Gewohnheit und Brauch geprägt ist (Semantik, Bedeutung, Sinn, Prädikation, Konnotation, Intension) [...], beide in Zusammenhang mit dem Sprachhandeln (Sprachpragmatik, Kommunikation, Lesen und Schreiben); und zum dritten, daß es sich dabei um ein Erfassen [...], und zwar eines Aufweises, einer Demonstration, Erkenntnis, Einsicht oder Idee handelt. Alle Bedeutungen zusammen, die Referenz auf das Bedingte Entstehen, der Bezug auf die konventionelle Konzept- und Gedankenanwendung, deren Essenz der Begriff »Leere« (*śūnyatā*) bildet, und das ideelle Erfassen und Ergreifen bringen den Sachverhalt der Geiststruktur erst zur vollen Geltung.“ Sturm, Hans P.: *Widerspiegelung des Geistes I*, S. 263f.

39 Acintyastava 35–36. In: Tola, Fernando und Carmen Dragonetti (Übers.): *On Voidness*, S. 130. Sanskritergänzungen F.V.

40 Mūlamadhyamakakārikā 18, 5b. In: Weber-Brosamen, Bernhard u. Dieter M. Back (Übers.): *Die Philosophie der Leere*, S. 69.

akosmistische Lehre ihrer primordialen Inexistenz.⁴¹ Der Konditionalnexus widerlegt ja gerade die Existenz für sich bestehender Entitäten, ohne deren Dasein keine Relationen mehr möglich sind und somit Relationalität und Kausalität selbst nicht mehr denkbar ist. Daraus ergibt sich nach Schmidt-Leukel ein zweistufiges Grundargument: „Die Relationalität aller Gegebenheiten zeigt, daß diesen ein Eigenwesen fehlt (Stufe 1). Das Fehlen des Eigenwesens zeigt, daß auch die Relationen keine realen Relationen sind (Stufe 2).“⁴²

Indem der Konditionalnexus nicht nur identitätslogisches Präsenzdenken, sondern zugleich auch alteritätslogisches Differenzdenken radikal dekonstruiert, hebt er sich selber auf. Der Buddha, so Nāgārjuna in den Widmungsversen der *Mūlamadhyamakakārikā*, habe „die beglückende, alle Entfaltung auflösende Lehre vom abhängigen Entstehen [*yaḥ pratītyasamutpādaṃ prapañca-upaśamaṃ śivam*]“ verkündet, die nicht alles umfassende Interrelationalität, sondern „Nichtvergehen [*anīrodham*], Nichtentstehen [*anutpādam*], Nichtabbrechen [*anucchedam*], Nichtandauern [*aśāśvatam*], Nichteinheit [*anekārtham*], Nichtvielheit [*anānārtham*], Nicht-zur-Erscheinung-Kommen [*anāgamam*], Nicht-aus-ih-Ver-schwinden [*anirgamam*]“⁴³ bedeute. Der *pratītya-samutpāda* ist einer Formulierung David R. Loys zufolge somit kein Lehrsatz vom Entstehen-in-Abhängigkeit, sondern ein Lehrsatz vom nicht-abhängigen-nicht-Entstehen („non-dependent non-origination“⁴⁴). Dass die Dinge leer sind, heißt also dezidiert nicht, dass es jetzt „Dinge ohne Eigensein“ gäbe und der letzte Sinn der Lehre Nāgārjunas allein darin bestünde, die Welt *sub specie vanitatis* zu betrachten und den drei universalen Daseinsmerkmalen (*trilakṣaṇa*) des Buddhismus, i. e. der Nichtselbsthaftigkeit (*anātmavā*), Vergänglichkeit (*anityavā*) und Leidhaftigkeit (*duḥkhatvā*), noch die Leerheit (*śūnyatā*) und Wesenlosigkeit (*niḥsvabhāvatā*) als weitere, allgemeine Merkmale (*sāmānya-lakṣaṇa*) hinzuzufügen wären.⁴⁵ Alle subjektiven

41 Auf diese Konsequenz hat auch Loy in seinen Untersuchungen wiederholt hingewiesen: „Dependent origination is not a doctrine about causal relations among things, because the mutual interdependence of phenomena means there are really no things.“ Loy, David R.: „Zhuangzi and Nagarjuna on the Truth of No Truth.“ In: Loy, David R.: *Awareness Bound and Unbound. Buddhist Essays*. New York 2009, S. 64.

42 Schmidt-Leukel, Perry: „Mystische Erfahrung und logische Kritik bei Nāgārjuna“, S. 376. Fußnote 22.

43 *Mūlamadhyamakakārikā* Widmungsverse. In: Weber-Brosamen, Bernhard u. Dieter M. Back (Übers.): *Die Philosophie der Leere*, S. 1. Sanskritergänzungen F.V.

44 Loy, David R.: *Lack and Transcendence. The Problem of Death and Life in Psychotherapy, Existentialism, and Buddhism*. New York 1996, S. 93.

45 Exemplarisch für diese phänomenalistische Verkürzung Nāgārjunas, die den leeren Reflex des Absoluten (*māyā*) mit dem Absoluten (*tattva*) selbst verwechselt und glaubt der Letztsinn des Śūnyāvāda bestehe allein darin, die Dinge „so wie sie sind“ (*yathābhūtam*)

und objektiven Gegebenheiten der Erscheinungswelt sind vielmehr wie der leere Raum:

Diejenigen aber, die ‚Existenz‘ und ‚Nicht-Existenz‘ der Dinge sehen, sind von geringer Einsicht [*astitvaṃ ye tu paśyanti nāstitvaṃ cālpabuddhayaḥ*]; sie sehen nicht das beglückende Zur-Ruhe-Kommen des Sichtbaren [*bhāvānāṃ te na paśyanti draṣṭavyopāśamaṃ śivam*].⁴⁶

Was auch immer in Abhängigkeit wird, ist seinem Wesen nach beruhigt. So sind auch das gerade Entstehende und der Vorgang des Entstehens beruhigt [*asmād utpadyamānaṃ ca śāntam utpattir eva ca*].⁴⁷

Wie Zauber, wie Traum, wie eine Fata Morgana [*yathā māyā yathā svapno gandharvanagaram yathā*] werden Entstehen, Bestehen und Vergehen aufgefaßt [*tathotpādas tathā sthānaṃ tathā bhaṅga udāhṛtam*].⁴⁸

Das, was bezeichnet werden soll (abhidhātavya), ist verschwunden, das Objekt des Gedankens (citta-gocara) ist verschwunden. Denn das Wesen der Dharmas ist – wie Nirvāṇa – weder entstanden noch vernichtet [*anutpannāniruddhā hi nirvāṇam iva dharmatā*].⁴⁹

Für dich mag gelten, daß Entstehen und Vergehen [doch] gesehen werden. Man sieht Entstehen und Vergehen [jedoch] nur aus Verblendung [*drśyate sambhavaścaiva mohād vibhava eva ca*].⁵⁰

als Nicht-Dinge und antinominalen Schein zu durchschauen, kann die folgenden Aussage Strengs angeführt werden: „[E]mptiness does not destroy everyday life but simply perceives its nature as being empty. Thus the ideal is not dissolution of the structures of existence, but the awareness that that these structures are empty, i.e. that they exist in mutual dependence.“ Streng, Frederick J.: *Emptiness*, S. 168. Ich schließe mich hier der transphänomenal-akosmistischen Interpretation Schmithausens und Vettters an, insofern es Nāgārjuna darum geht zu zeigen, dass die Wesenlosigkeit (*niḥsvabhāvatā*) kein „abstraktes Allgemeines“ ist, „das den Daseinsfaktoren bloß zukommt und deren Existenz voraussetzt“, sondern eine Bestimmung ist, „die ihre Träger negiert.“ Schmithausen, Lambert: „Zur Struktur der erlösenden Erfahrung im indischen Buddhismus.“ In: Oberhammer, Gerhard (Hg.): *Transzendenz Erfahrung, Vollzugshorizont des Heils. Das Problem in Indischer und Christlicher Tradition*. Wien 1978, S. 114. „Es geht aber nicht um dieses negative Kennzeichnen aller Objekte, sondern um ihre Eliminierung.“ Vetter, Tilmann: „Gedanken zu einer Geschichte der indischen Mystik.“ In: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 78 (1994). S. 183.

46 *Mūlamadhyamakakārikā* 5, 8. In: Weber-Brosamen, Bernhard und Dieter M. Back (Übers.): *Die Philosophie der Leere*, S. 20. Sanskritergänzungen F.V.

47 *Mūlamadhyamakakārikā* 7, 16. In: Ebd., S. 26. Sanskritergänzungen F.V.

48 *Mūlamadhyamakakārikā* 7, 3334. In: Ebd., S. 29. Sanskritergänzungen F.V.

49 *Mūlamadhyamakakārikā* 18, 7. In: Ebd., S. 69. Sanskritergänzungen F.V.

50 *Mūlamadhyamakakārikā* 21, 11. In: Ebd., S. 78. Sanskritergänzungen F.V.

When [someone] understands [something] as born or unborn, present or gone, bound or liberated, he maintains duality [and consequently] does not know the truth. How can what does not arise pass into nirvana? Since it is like an illusory elephant it is in truth originally at peace [*ādiśāntatvam*]. Just as [we] assert that an illusory elephant, though [apparently] born, is not born, thus everything [apparently] born is in reality unborn [*utpannam ca tathā viśvam anutpannam ca tattvataḥ*].⁵¹

Nāgārjuna vermeidet die Fehlformen der eternalistischen Affirmations- (*śāśvatavāda*) und annihilationistischen Negationslehre (*ucchedavāda*) also nicht, weil er die Leerheit (*śūnyatā*) mit dem Entstehen-in-Abhängigkeit (*pratītya-samutpāda*) identifiziert und ein von allen subjektiven und objektiven Hypostasen befreites Universum phänomenaler Interdependenz als positives Residuum übrig lässt, sondern durch die radikal akosmistische Lehre der uranfänglichen Inexistenz allen Einzelseins. Denn was sollte affirmiert oder negiert werden, wenn es niemals etwas gegeben hat, das überhaupt affirmiert oder negiert werden könnte?

Wenn Dharmas nicht entstanden sind [*anutpanneṣu dharmeṣu*], ist [auch deren] Vernichtung (*nirodha*) nicht möglich.⁵²

So wie für alle Dharmas unmöglich ist, daß sie entstehen [*yadaiva sarvadharmāṇām utpādo nopapadyate*], so ist es auch nicht möglich, daß sie vergehen [*tadaivaṃ sarvadharmāṇām nirodho nopapadyate*].⁵³

Und woher käme Seiendes (*bhāva*), 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 (*abhāva*) nicht, denn [der Begriff] ‚Nicht-Seiend‘ wird gemeinhin als Veränderung (*anyatābhāva*) [des Begriffs] ‚Seiend‘ verstanden. Diejenigen, die Eigensein, Fremdsein, seiend und nicht-seiend sehen, die sehen nicht die Wahrheit (*tattva*) in der Lehre Buddhas.⁵⁴

Sagt man, ‚es ist‘, hält man an ewiger Dauer fest. Sagt man, ‚es ist nicht‘, hat man die Vorstellung des Aufhörens [der Dinge] [*astīti śāśvatagrāho*

nāstīty ucchedadarśanam]. Deshalb möge sich der Verständige nicht auf die beiden [Ansichten], ‚es ist‘ und ‚es ist nicht‘, festlegen lassen [*tasmād astitvanāstiv nāsrīyeta vicakṣaṇaḥ*].⁵⁵

Wenn es den Samsāra als Inbegriff alles Einzelseienden folglich nie gegeben hat, welchen Sinn macht dann noch die Rede vom Nirvāṇa? Wer glaubt es gäbe ein Nirvāṇa, das durch Aufgeben des Samsāra zu erreichen wäre, fällt in die Fehlformen des Ewigkeits- und Vernichtungsglaubens zurück. Ziel ist vielmehr die heilskonstitutive Erkenntnis, dass das Universum, einschließlich der eigenen Existenz, eine widerlogische Scheinentfaltung ist, der niemals absolute Realität zukam und der wir nur aufgrund einer anfangslosen und unerklärlichen Verblendung (*avidyā/moha*) Existenz zuschreiben.⁵⁶

Wenn Nirvāṇa nicht zu erreichen und Samsāra nicht aufzuheben ist [*na nirvāṇasamārope na saṃsārāpakarṣaṇam*], wie unterscheidet man dann noch hier Samsāra, dort Nirvāṇa [*yatra kaṣ tatra saṃsāro nirvāṇam kiṃ vikalpyate*]?⁵⁷

Wenn die ganze Welt leer ist, so gibt es kein Entstehen und kein Vergehen. Was [aber] soll dann im Verlangen nach Nirvāṇa aufgegeben oder vernichtet werden [*prahāṇād vā nirodhād vā kaṣya nirvāṇam iṣyate*]?⁵⁸

Es gibt nichts, was den Samsāra vom Nirvāṇa, und das Nirvāṇa vom Samsāra unterscheidet. Die Grenze des Nirvāṇa ist zugleich die Grenze des Samsāra [*nirvāṇasya ca yā koṭiḥ koṭiḥ saṃsāraṇasya ca*]. Zwischen diesen beiden wird auch nicht der feinste Unterschied gefunden [*na tayor antaram kiṃcit susūkṣmam api vidyate*].⁵⁹

Those men who do not see the truth believe in the world and in the *nirvāṇa*; those who perceive the truth do not believe in the world and in the *nirvāṇa*. Existence and *nirvāṇa* – both do not exist.⁶⁰

55 Mūlamadhyamakakārikā 15, 8. In: Ebd., S. 53. Sanskritergänzungen F.V.

56 Zur ontodizee-/theodizee-analogen Frage nach Ursprung und Sinn der Weltenillusion, vgl. Völker, Fabian: „Der Ursprung und Sinn des Bösen und des Seins der Welt. Zu einer theodizee-analogen Frage im Vedānta und Buddhismus.“ In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 22 (2014, 22), S. 330–374.

57 Mūlamadhyamakakārikā 16, 10. In: Weber-Brosamen, Bernhard und Dieter M. Back (Übers.): *Die Philosophie der Leere*, S. 57. Sanskritergänzungen F.V.

58 Mūlamadhyamakakārikā 25, 1. In: Ebd., S. 96. Sanskritergänzungen F.V.

59 Mūlamadhyamakakārikā 25, 1920. In: Ebd., S. 100. Sanskritergänzungen F.V.

60 Yuktīṣaṣṭikārikā 56a. In: Tola, Fernando und Carmen Dragonetti (Übers.): *On Voidness*, S. 35.

51 Acintyastava 2830. In: Lindtner, Christian: *Master of Wisdom*, S. 21f. Vgl. Tola, Fernando und Carmen Dragonetti (Übers.): *On Voidness*, S. 129. Sanskritergänzungen F.V.

52 Mūlamadhyamakakārikā 1, 9a. In: Weber-Brosamen, Bernhard und Dieter M. Back (Übers.): *Die Philosophie der Leere*, S. 3. Sanskritergänzungen F.V.

53 Mūlamadhyamakakārikā 7, 29. In: Ebd., S. 29. Sanskritergänzungen F.V.

54 Mūlamadhyamakakārikā 15, 46. In: Ebd., S. 53.

Wenn zwischen Samsāra und Nirvāṇa auch nicht der feinste Unterschied festgestellt werden kann, dann bezeichnen beide Terme Gregor Paul zufolge denselben Bereich. Sie haben dieselbe Extension, aber verschiedene Intension und beziehen sich wie „Morgenstern“ und „Abendstern“ auf denselben „Gegenstand“, ohne dabei denselben Sinn zu besitzen.⁶¹ Wenn es den Samsāra aber nie gegeben hat und ohne die Existenz des Samsāra auch das Nirvāṇa als dessen kontradiktorischer Gegensatz (*pratidvandvin*) seine Bedeutung verliert, werden dann nicht beide Begriffe bedeutungslos und bekommen eine Null-Extension? Ist die Welt nur eine illusorische Gestaltung des reinen Nichts, die aller Realität gänzlich ermangelt, oder ist sie antinominaler Abglanz und Widerschein eines widerspruchsfreien Absoluten und die Leerheit (*śūnyatā*) somit das von Rudolf Otto (1869–1937) beschriebene numinose „Ideogramm des ‚Ganz Anderen‘“ und Epékeina der Mystik jenseits alles Seienden?⁶²

4 Reines Nichts und reines Sein: Grenzgänge zwischen Nihilismus und Absolutismus

Seit den Anfängen des Madhyamaka wurde diese Frage nach dem Substrat (*adhiṣṭhāna/āśraya*) der Illusion diskutiert und danach gefragt, „ob die Tetrammatik auf eine positive Erschließung eines außerlogischen, übersprachlich Seienden oder Wahren“⁶³ führe oder die Welt im Nichts versinken lasse. In polemischer Absicht wurde die Leerheit (*śūnyatā*) bereits von Śāṅkara (zw. 650–780 n. Chr.) und späteren Advaitins als Bezeichnung eines absoluten Nichts interpretiert und perhorresziert: „The absolute nihilist says, *na asti, na asti*, It does not exist, It does not exist. [...]. And *abhāvaḥ* relates to an absolute non-existence.“⁶⁴ Damit war der Śūnyavāda als absoluter Nihilismus diffamiert und die Mādhyamikas als Apologeten einer hypertrophen und exzessiven Leerheit (*atyanta-śūnyatā*) stigmatisiert. Der substantielle Seinsgehalt war für

Śāṅkara im selbstwidersprüchlichen Nichts (*nihil negativum*) des Madhyamaka verschwunden und die phänomenale Welt – weit davon entfernt die Erscheinung eines unterschiedslosen (*nirviśeṣa*) und qualitätslosen (*nirguṇa*) Bewusst-Seins (*brahman/ātman/sākṣi-caitanya*) jenseits aller Relativität und Diskursivität (*niṣprapañca*) zu sein – zu einem widersinnigem Schein herabgesunken.⁶⁵ In den Worten Schopenhauers wäre somit „aller Inhalt der Erscheinung“ verschwunden, sodass „bloße Form“ übrigbleibe: „Das, WAS da erscheint, wäre zurückgeführt auf Das, WIE es erscheint [...], daher endlich bloßes Phantom, Vorstellung und Form der Vorstellung durch und durch: nach keinem Ding an sich könnte gefragt werden.“⁶⁶

Der Nihilismus-Vorwurf wurde allerdings nicht nur von Seiten des orthodoxen Brahmanismus an Nāgārjuna und dessen Philosophie der Leere angetragen, sondern auch innerhalb des buddhistischen Saṅgha laut. Die Behauptung der Mādhyamikas, die phänomenale Welt sei eine Illusion, die konstitutiv durch die Reziprozität letztlich irrealer Hypostasen gekennzeichnet ist, die als konzeptuelle Konstrukte nur im absoluten Denken des *prapañca* existieren (*prajñaptisat*), setzte auch der Ansicht einiger Denker des Abhidharma und des Yogācāra/Cittamātra zufolge notwendig die Affirmation einer realen Substanz (*dravyasat*) als irreduzible und unhintergehbare Basis der Negation voraus. So konnte auch Vasubandhu (ca. 4./5. Jh. n. Chr.) in der Lehre der Mādhyamikas nichts als seinsvergessenen Nihilismus erkennen: „Some [the Pudgalavādins] cling to the person, Others [the Mādhyamikas] cling to the non-existence of everything [*ekeṣāṃ sarvanāstigrāha iti madhyamakacittānām*].“⁶⁷ Asaṅga (ca.

65 Vgl. Brahmasūtraśāṅkarabhāṣya 3, 2, 22. In: Deussen, Paul (Übers.): *Die Sūtras des Vedānta. Oder die Ćārikara-Mīmāṃsā des Bādarāyaṇa nebst dem vollständigen Commentare des Ćaṅkara*. Hildesheim/New York 1982, S. 532–536.

66 Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung. Erster Band*. Frankfurt am Main, 2006, S. 180.

67 Ātmavādapratīṣedha 3, 10. In: Duerlinger, James (Übers.): *Indian Buddhist Theories of Persons. Vasubandhu's 'Refutation of the Theory of a Self'*. London/New York 2006, S. 95. Unter Auslassung einiger Einschübe des Übersetzers. Sanskritergänzungen F.V. Bei Paul Williams findet sich eine pointierte Zusammenfassung dieser innerbuddhistischen Kritik. Für Williams basiert die ontologische Opposition zwischen Cittamātra und Madhyamaka „on the (intuitively quite convincing) Abhidharma claim that there must be a real substance (*dravya*) in order for there to be conceptual constructs (*prajñapti*). To claim, as Madhyamaka clearly does, that literally everything is simply a conceptual construct (*prajñaptimātra*, i.e. all *dharma*s are lacking in inherent existence (*niḥsvabhāva*)) is in Vaibhāṣika Abhidharma terms and, I suggest, Cittamātra terms also, quite incoherent. No matter how clever the Madhyamaka arguments are, they must involve misusing the concept '*prajñapti*', and if taken literally would amount to nihilism in spite of the Madhyamaka claim to deny nihilism in favor of an equation of emptiness and dependent origination. To say that all things

61 Vgl. Paul, Gregor: *Philosophie in Japan. Von den Anfängen bis zur Heian-Zeit. Eine kritische Untersuchung*. München 1993, S. 136.

62 „Das śūnyam ist das mirum schlechthin (zugleich gesteigert in das 'Paradoxe' und in das 'Antinomische' [...]).“ Otto, Rudolf: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München 2004, S. 35.

63 Paul, Gregor: „Buchbesprechung zu Hans P. Sturm. Weder Sein noch Nichtsein.“ In: *Hōrin. Vergleichende Studien zur japanischen Kultur* 4 (1997). S. 264.

64 Gauḍapādiyakārikābhāṣya 4, 83. In: Gambhīrānanda, Swāmī (Übers.): *Eight Upaniṣads. Volume Two (Aitareya, Muṇḍaka, Māṇḍūkya & Kārikā, and Praśna). With the Commentary of Śāṅkarācārya*. Kalkutta 1992, S. 387f.

4. Jh. n. Chr.) ging sogar so weit, die Mādhyamikas im Abschnitt über die wahre Realität (*tattvārthapaṭala*) der *Bodhisattvabhūmi* als Erz-Nihilisten (*pradhāna nāstika*) zu bezeichnen:

There are some who say: 'Everything is designations only; this is reality [*prajñaptimātram eva sarvam etat tattvaṃ*]. If one sees in this way, he sees correctly'. Since for them the mere thing that is the basis of designation is not there, the designation itself cannot by all means be there! How could then reality be there as designations-only? Therefore, in this way, they have over-negated both reality and designation. And since he over-negates designation and reality, such person should be understood to be the foremost nihilist [*prajñaptitattvāpavādāc ca pradhāno nāstiko veditavyaḥ*].⁶⁸

Aber handelt es sich bei Nāgārjunas Negationsexzess tatsächlich um eine *absolute Negation* (*prasajya-pratiṣedha*), die der ersatzlosen Nihilisierung des ontologischen Gehalts dient, sodass lediglich der Schein der phänomenalen Welt bleibt oder gibt es Stellen die darauf hinweisen, dass Nāgārjuna die vierfache Negation vielmehr als *ausgrenzende Negation* (*paryudāsa-pratiṣedha*) verstanden hat, die als apagogischer Beweis auf eine hyperontologische

are conceptual constructs is to say that *all* things are constructed but patently are not constructed out of anything. Ontologically in opposing a nihilism which it was sure resulted from complete *niḥsvabhāvatā* Cittamātra had to involve a *dravya*, and this meant the inherent existence of something. Given the Abhidharma framework, not to mention the requirements of rationality, this was thought to be coherent and sensible." Williams, Paul: *The Reflexive Nature of Awareness. A Tibetan Madhyamaka Defence*. Delhi 2000, S. 11f. Auf dieser argumentativen Basis hat David Burton die nihilistische Form der Nāgārjuna-Interpretation erneuert: „I believe that the knowledge-claim that all entities lack *svabhāva* entails nihilism (despite Nāgārjuna's advocacy of the Middle Path between nihilism and eternalism) [...] because [...] the universal absence of *svabhāva* means, not simply that all entities dependently originate, but furthermore that all entities have an entirely conceptually constructed existence (*prajñaptisat*). [...], if there is nothing unconstructed *out of which* and *by whom/which* conceptually constructed entities can be constructed, then it is impossible that these conceptually constructed entities themselves can exist. In which case, Nāgārjuna's epistemology would appear to fall into contradiction, for he claims to have knowledge of the ultimate truth, yet the ultimate truth of which he (supposedly) has knowledge entails that nothing exists, including Nāgārjuna's knowledge of this ultimate truth." Burton, David: *Emptiness Appraised. A Critical Study of Nāgārjuna's Philosophy*. Delhi 2001, S. 4f.

68 Bodhisattvabhūmi-Tattvārthapaṭala. In: Salvini, Mattia: „Language and Existence in Madhyamaka and Yogācāra.“ In: Garfield, Jay L. und Jan Westerhoff (Hg.): *Madhyamaka and Yogācāra. Allies or Rivals?* Oxford [u. a.] 2015, S. 29. Sanskritergänzungen F.V.

Ebene als akosmischen Illusionsgrund verweist?⁶⁹ Entgegen advaitischer und innerbuddhistischer Kritik finden sich im Werk Nāgārjunas trotz radikaler Apophase durchaus Stellen, die eine unmissverständliche Affirmation einer widerspruchsfreien und unwiderlegbaren Realität jenseits des *prapañca* (*paramārtha-tattva/tathatā*) enthalten und diese mit dem wahren Sein (*dravya*) des Buddhas (*tathāgata*) identifizieren, durch dessen Erkenntnis und unmittelbare Innewerdung man selbst zum Buddha wird:

Nicht von anderem abhängig, [in sich] ruhig, nicht durch Entfaltungen entfaltet [*aparapratyayaṃ śāntaṃ prapañcāir aprapañcitam*], ohne unterscheidende Vorstellung, ohne Vielheit: Dies ist das Kennzeichen des Wirklichen [*nirvikalpam anānārtham etat tattvasya lakṣaṇam*].⁷⁰

Diejenigen, welche den Buddha, der unvergänglich und jenseits aller begrifflichen Entfaltung (*prapañca*) ist, [dennoch] begrifflich zu entfalten suchen [*prapañcayanti ye buddhaṃ prapañcātitaṃ avyayam*], alle die sind durch diese Entfaltung geblendet, sie sehen den Tathāgata nicht [*te prapañcahatāḥ sarve na paśyanti tathāgataṃ*].⁷¹

(That) which is beyond both, existence and non-existence, but (which is) not passed over to any place [*bhāvābhāvadvyātītam anātītam ca kutra cit*], and (which is) neither knowledge nor a knowable (object) [*na ca jñānaṃ na ca jñeyam*] and (which) neither is nor is not [*na cāsti na ca nāsti yat*], which is neither one nor not one [*yan na caikaṃ na cānekaṃ*], neither both nor not both [*nobhayaṃ na ca nobhayaṃ*], (which is) without base and not manifest, unthinkable, which cannot be pointed out

69 Die *absolute Negation* (*prasajya-pratiṣedha*) und die *ausgrenzende Negation* (*paryudāsa-pratiṣedha*) werden von Bhavya/Bhā(va)viveka folgendermaßen erläutert: „Die ausgrenzende Negation weist mit der Negation der Natur eines Gegenstandes die Natur eines Gegenstandes nach, welcher dieser [negierten] ähnlich ist, von dieser [aber] verschieden ist; wie zum Beispiel die Negation ‚dieser ist nicht ein Brahmane‘ nachweist, daß er ein gewöhnlicher Mensch ist, welcher diesem Brahmanen ähnlich, [aber] von diesem verschieden ist, ein Nicht-Brahmane ist [und] geringer an Askese und Studium usw. ist. Die reine Negation ist darauf beschränkt, die bloße Natur eines Gegenstandes zurückzuweisen, ein anderes Wesen aber, welches dieser ähnlich ist, diese [aber] nicht ist, nicht nachzuweisen, wie zum Beispiel [die Negation:] ‚Ein Brahmane trinkt keinen Wein!‘ Sie ist darauf beschränkt, bloß dies zurückzuweisen, aber sie sagt nicht aus, ob er ein anderes Getränk trinkt oder ob er (überhaupt) nicht trinkt.“ Madhyamakahrdayavṛtti-Tarkajvālā 3, 26. In: Heitmann, Annette L. (Übers.): *Nektar der Erkenntnis. Buddhistische Philosophie des 6. Jh.: Bhavyas Tarkajvālā I–III*, 26. Aachen 2004, S. 124f.

70 Mūlamadhyamakakārikā 18, 9. In: Weber-Brosamen, Bernhard und Dieter M. Back (Übers.): *Die Philosophie der Leere*, S. 69. Sanskritergänzungen F.V.

71 Mūlamadhyamakakārikā 22, 15. In: Ebd., S. 83. Sanskritergänzungen F.V.

[*anālayam athāvyaktam acintyam anidarśanam*], which neither arises nor disappears, (which is) neither liable to destruction nor eternal [*yan nodeti na ca vyeti nocchedi na ca śāśvatam*] – that, similar to space, is not within the range of words and knowledge [*tad ākāśapratīkāśaṃ nākṣarajñānagocaram*]. What is Origination in Dependence, that indeed has been considered by you to be Voidness [*yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatā saiva te matā*]; and of the same sort is the Good Doctrine, and identical to it is the *thatāgata* [*tathāvidhaś ca saddharmas tatsamaś ca tathāgataḥ*]. That is regarded as truth, the supreme reality, the suchness, the substance [*tat tattvaṃ paramārtho 'pi tathatā dravyam iṣyate*]; that is the element which coincides (with all); through its knowledge (bodha) one is called *buddha* [*bhūtaṃ tad avisaṃvādi tadbodhād buddha ucyate*].⁷²

Der zentrale Affirmations-Begriff *tattva*, so Huntington, sei aus zwei grammatikalischen Elementen zusammengesetzt, i. e. *tat* „das“ oder „es“ und *tva* „-heit“, einem Suffix, das verwendet werde, um Abstraktnomen zu bilden. *Tattva* bedeute etymologisch folglich „Das-heit“ oder „Es-heit“.⁷³ Christian Lindtner führt den Begriff *tattva* wiederum auf das vedāntische *tattvamasi* der Chāndogya-Upaniṣad zurück: „Later on, *tat* and *tvam* become a substantive, *tattvam*. In a simple and elegant fashion *tattva* expresses the non-duality of macrocosm and microcosm. In Madhyamaka there is no real distinction between *saṃsāra* and *nirvāṇa*. Both ultimately lack *svabhāva*. A *mahātman*, Nāgārjuna tells us, has *tattvadarśana*, and therefore does not see *saṃsāra* and *nirvāṇa* as *dvaya*.“⁷⁴ Schayer hat wiederum überzeugend nachgewiesen, dass

72 Acintyastava 3741. In: Tola, Fernando und Carmen Dragonetti (Übers.): *On Voidness*, S. 130. Sanskritergänzungen F.V.

73 Vgl. Huntington, C.W. with Geshé Namgyal Wangchen: *The Emptiness of Emptiness. An Introduction to Early Indian Mādhyamika*. Delhi 2007 S. 202. Fußnote 3.

74 Lindtner, Christian: „Madhyamaka Causality.“ In: *Hōrin. Vergleichende Studien zur japanischen Kultur* 6 (1999), S. 47. Vedānta bedeutet wörtlich *Ende des Veda* und bezeichnet damit die Upaniṣads (ab ca. 700 v. Chr.) als jüngste Schicht und Abschluss (*anta*) der vedischen Textsammlung und in einem metaphorischen Sinn die Vollendung des Wissens (*veda*) und das Endziel der Veden selbst. Die Veden gelten der orthodoxen Tradition des hinduistischen Brahmanismus als nicht vom Menschen herrührende, autorlose (*apauruṣeya*) Offenbarung (*śruti*), die von Sehern (*rṣis*) „erschaut“, respektive vom *brahman* „ausgehaucht“ wurde. Die frühesten Teile der Veden (*ṛgveda/rksamhitā*) können auf ca. 1800 v. Chr. datiert werden. Eine erste Redaktion kann am ehesten für die Zeit zwischen 1200 und 1000 v. Chr. angenommen werden. Erst ab dem 5. Jh. n. Chr. wurden die ursprünglich in Priesterschulen und mittels Mnemotechnik ausschließlich mündlich überlieferten Texte auch schriftlich aufgezeichnet. Der Begriff *upaniṣad* bedeutet wörtlich so viel wie „sich (zu einem Lehrer) setzen“, „Zusammen-Setzen“ oder auch „(etwas) in Beziehung setzen“, insofern die Upaniṣads das hermetische Prinzip der Analogie und somit den

der Ausdruck *tattva* für die Mādhyamikas entgegen der Behauptung Stcherbatskys nicht allein die epistemische Bedeutung von Wahrheit, sondern auch die ontologische Bedeutung von Wirklichkeit habe. Entscheidend sei, dass es Kontexte in Madhyamaka-Werken gäbe, in denen *tattva* eben nur Realität mit Ausschluss der Wahrheit bedeute. Dabei bezieht sich Schayer auf den Ausdruck *paramārthasatyatattva* aus Prajñākaramatis (10./11. Jh. n. Chr.) *Bodhicaryāvatāra-Parīkṣā*, einem Kommentar zu Śāntidevas *Bodhicaryāvatāra*, was „nur als die ‚Wirklichkeit der höchsten Wahrheit‘ und gewiß nicht tauologisch als ‚die Wahrheit der höchsten Wahrheit‘ übersetzt werden“⁷⁵ könne. Der Terminus *tattva* kann Sturm zufolge also „sowohl für Wahrheit als auch für Wirklichkeit und ebenso für Prinzip oder Wesen stehen.“ Im Buddhismus bezeichne er „meist das Unbezeichnenbare, die Absolutheit“⁷⁶.

Die sinnverwandte Kategorie *tathatā* (Soigkeit/Wahrheit) bezeichnet Schmithausen zufolge im Pāli-Kanon wiederum ursprünglich den Lehrsatz vom Entstehen-in-Abhängigkeit (*pratītya-samutpāda*) als „die sich immer bewahrheitende, niemals unzutreffende, unabänderliche Regel“⁷⁷. Diese ursprüngliche Auffassung habe sich gewandelt, sodass *tathatā* im Mahāyāna-Buddhismus „zu einer metaphysischen Wesenheit, zur wahren Wirklichkeit verdichtet“⁷⁸ worden sei, indem Äquivalente wie „außerhalb von Vorstellung und Rede liegendes Element“ (*niṣprapañco-dhātu*), „merkmalloses Element“ (*animittodhātu*), „wahres Wesen der Gegebenheiten“ (*dharma-dhātu*) und „Grenze des ephemeren Seienden“ (*bhūtaakoṭi*) hinzugefügt wurden. Die Yogācāra-Schule vertrete die konkrete Auffassung, nach der „die erlösende Einsicht als eine von sogenannten *vikalpas* freie Erfahrung einer einheitlichen transphänomenalen, aber auch Sprache und Denken transzendierenden wahren Wirklichkeit,

„(verborgenen) Zusammenhang“ zwischen menschlichem Mikrokosmos (*adhyātman*) und göttlichem Makrokosmos (*adhidaivatam*) lehren. Diese Lehren gelten als geheim, weshalb die Upaniṣads auch als Arkanum (*rahasya*) bezeichnet werden. Vgl. Slaje, Walter: *Upanischaden. Arkanum des Veda*. Frankfurt/Leipzig 2009, S. 383ff. *Tattvamasi* („Das bist Du“) bedeutet der nondualen Interpretation Śāṅkaras zufolge, dass das reine Bewusstsein als unhintergebares Prinzip des menschlichen Mikrokosmos (*adhyātman/ātman*) und das reine Sein als unwandelbares Prinzip des Makrokosmos (*adhidaivatam/brahman*) in einer letzten Konsequenz identisch sind im absoluten Bewusst-Sein (*brahmātmatva*).

75 Schayer, Stanislaw: „Das mahāyānistische Absolutum nach der Lehre der Mādhyamikas.“ In: *Orientalistische Literaturzeitung* 38 (1935), S. 413.

76 Sturm, Hans P.: *Widerspiegelung des Geistes I*, S. 61. Fußnote 2.

77 Schmithausen, Lambert: *Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Vinīścayasamgrahaṇī der Yogācārbhūmiḥ*. Wien 1969, S. 105.

78 Ebd., S. 106.

der sog. *tathatā* bestimmt⁷⁹ werde. Eine entscheidende Weiterbildung habe der Begriff schließlich im Kontext der „illusionistischen Ontologie“ oder „Anti-Ontologie“ des Mahāyāna-Buddhismus erfahren. Schmithausens diesbezügliche Ausführungen sind m. E. essentiell für ein richtiges Verständnis Nāgārjunas, weshalb ich sie hier in voller Länge wiedergebe:

Die *tathatā* – das wahre Wesen der Daseinsfaktoren – ist somit im Mahāyāna nicht mehr nur als die Nichtselbsthaftigkeit der Daseinsfaktoren, sondern als deren Wesenlosigkeit ((*dharma*)-*nairātmya*) bestimmt. Als solche aber ist die *tathatā* nicht einfach – wie die Nichtselbsthaftigkeit – ein abstraktes Allgemeines, das den Daseinsfaktoren bloß zukommt und deren Existenz voraussetzt, sondern ist eine Bestimmung, die ihre Träger negiert. Insofern die *tathatā*, das wahre Wesen der Welt, als deren Wesenlosigkeit bestimmt ist, ist sie zugleich die Negation der Welt, ihr Seit-jeher-Zurruhegekommensein, und das bedeutet: das Nirvāṇa – das aber nun nicht mehr ein fernes Jenseits ist, sondern etwas hier und jetzt ontologisch immer schon Antizipiertes. Durch diese Identität mit dem metaphysischen Aspekt des Nirvāṇa, dem von Alters her zum mindesten in Teilen der buddhistischen Tradition auch positive Züge zuerkannt wurden, nimmt die *tathatā*, insbesondere in Yogācāra-Quellen, häufig den Charakter einer positiven wahren Wirklichkeit an, eines hinter oder in der vordergründigen, unwirklichen Erscheinungswelt verborgenen wahren, absoluten Seins, das trotz seiner völligen Unausdrückbarkeit keineswegs ein bloßes Nichts ist. Auf die erlösende Erfahrung bezogen beinhaltet dies, daß die *tathatā* nun nicht mehr bloß ein abstrakter Aspekt sein kann, unter dem die Daseinsfaktoren erfaßt werden; vielmehr bildet die *tathatā* – als das ontologisch immer schon antizipierte Nirvāṇa, das zugleich das eigentliche, wahre Wesen der Erscheinungswelt ist – den alleinigen Inhalt der erlösenden Erfahrung, der für die endlichen Erscheinungen selbst keinen Raum mehr läßt. Insofern die *tathatā* sowohl das Nirvāṇa als auch das wahre Wesen der Welt – also in ontologisch-metaphysischer Sicht im Gegensatz zum Nirvāṇa des Hīnayāna kein Jenseits – ist, ist sie immanent. Insofern sie aber unausdrückbar und der alltäglichen, auf endliche Erscheinungs- und Vorstellungsbilder fixierten

79 Schmithausen, Lambert: „Zur Struktur der erlösenden Erfahrung im indischen Buddhismus“, S. 112. Über die Etymologie des Wortes schreibt Schmithausen: „*Tathatā* wird meist – im Sinne späterer Erklärer – mit ‚Soheit‘ wiedergegeben, also als Abstraktbildung zu *tatha* (so) aufgefaßt. Genau genommen ist das Wort aber von einem Adjektiv (soig, d. h. ‚wahr‘) abgeleitet und bedeutet infolgedessen ‚Wahrheit‘.“ Ebd., S. 113.

Erfahrung unzugänglich ist, ist sie transzendent, und die sie manifestierende mystische Erkenntnis eine ‚Transzendenzenerfahrung‘.⁸⁰

Insofern auch für Nāgārjuna das wahrhaft Reale (*tattva/tathatā*) nie zum Objekt der Erkenntnis werden kann und infolgedessen nicht in den Bereich von Sprache und Wissen (*nākṣarajñānagocaram*) fällt, ist es transzendent, i. e. *tattva/tathatā* ist jenseits des *prapañca* und kann somit weder in das Ding (*rūpa/nacajñeyam*) als dessen objektiver *modus operandi* noch in die Vorstellung des Dinges (*nāma/nacajñānam*) als dessen subjektiver *modus operandi*, sondern nur in das allen ephemeren Projektionen des *prapañca* zugrunde liegende, übergegensätzliche Prinzip qualitativer Einheit, i. e. in die „wahre rechte Einheit“ als „das Princip der erscheinenden Einheit, und der erscheinenden Disjunktion zugleich“ (WL-1804-II GA II/8, S. 87), gesetzt werden. Auch Jñānagarbha (8. Jh. n. Chr.), der von der tibetischen Tradition als Nachfolger Bhavyas und Lehrer Śāntarakṣitas (ca. 725–788 n. Chr.) identifiziert wird, erklärt in seinen *Satyadvayavibhaṅgakārikā* unzweideutig: „[The ultimate] cannot be classified as something that corresponds to appearances, [because] it does not appear at all as an object of cognition.“⁸¹ Und Śāntideva iteriert die Einsicht Nāgārjunas in die reflexionsphilosophische Uneinholbarkeit des Realen mit folgenden Worten: „*Tattva* ist nicht Gegenstand von Erkenntnis/im Bereich des Intellekts [*buddheragocarastattvaṃ*].“⁸²

Insofern *tattva/tathatā* die gemeinsame Extension von Saṃsāra und Nirvāṇa ist, handelt es sich fernerhin um eine immanente Realpräsenz der Transzendenz, die Nāgārjuna in der *Ratnāvalī* anhand eines Zitats aus dem *Kevaṭṭa-Sutta* des Dīgha-Nikāya näherhin als transzendentes Bewusst-Sein und nicht-objektivierbare Geistigkeit spezifiziert, die dem reflexiven Selbstbewusstsein präreflexiv vorausliegt und der in Begriffen gefassten Sinnenwelt (*nāma-rūpa*) radikal enthoben ist:

Es wird vom Sieger (d.h. Buddha) gelehrt, dass die Erde (*prthivī*), das Wasser (*āp*), das Feuer (*tejas*), der Wind (*vāyu*), die Länge (*dirgha*), die Kürze (*hrasva*), die Feinheit (*aṇu*), die Grobheit (*sthūla*) und das Gute (*śubha*) usw. im Bewusstsein (*vijñāna*) aufhören (*uparudh*). In [jenem] Bewusstsein (*vijñāna*), das unzeigbar (*anidarśana*) und grenzenlos (*ananta*) ist und überall herrscht, haben die Erde, das Wasser, das Feuer und das

80 Ebd., S. 114f.

81 Satyadvayavibhaṅgakārikā 5. In: Eckel, Malcolm David (Übers.): *Jñānagarbha on the two Truths*. Delhi 1992, S. 72.

82 Vgl. Bodhicaryāvatāra 9.2. In: Steinkellner, Ernst (Übers.): *Shantideva*, S. 125.

[sic!] Wind keinen festen Platz eingenommen (*na gādh*). Hier (d.h. im Bewusstsein) [hört die Vorstellung von der Existenz] der Länge (*dirgha*), der Kürze (*hrasva*), der Feinheit (*aṇu*), der Grobheit (*sthūla*), des Guten (*śubha*) und des Schlechten (*aśubha*) [auf]. Hier hören eben (*api*) [die Kategorien] Name (*nāma*) und Form (*rūpa*) restlos (*aśeṣam*) auf. Alle diejenige [Dinge], die vormalig im Bewusstsein entstanden sind, weil man sie nicht [richtig] erkannt, die verschwinden später ebenso wieder aus dem Bewusstsein, weil man sie [genau] erkannt hat. Es wird gelehrt, dass alle weltlichen Gegebenheiten Brennstoff für das Feuer des Bewusstseins sind. [Das Feuer des Bewusstseins] verbrennt sie mit seinen Flammen, nämlich der richtigen Erkenntnis, und kommt dann zur Ruhe.⁸³

Der Buddhist Peter Harvey hat diesen Passus in eine Reihe anderer Stellen des Pāli-Kanons gestellt, die eine Identifikation des Nirvāṇa als unendliches Erkennen (pāli *viññāṇa*) und auf nichts gestütztes Bewusst-Sein (pāli *appatitṭhite viññāṇe*) dokumentieren.⁸⁴ So erklärt der Buddha im *Brahmanimantanika-Sutta* des Majjhima-Nikāya dem Brahmā Bako, dass er die Erde, das Wasser, das Feuer, die Luft, die Kreaturen, die Götter, Prajāpati, Brahmā, usw., kurz des Alls Allheit (*sabbam*) durchschaut und ihr entsagt habe, weil er unmittelbar erkannt habe, woran die Allhaftigkeit von allem keinen Anteil habe. Daraufhin fragt Brahmā den Buddha, ob dasjenige, woran die

Allhaftigkeit von Allem keinen Anteil hat, nicht nutzlos und leer (*tucchakam*) sei. Der Buddha verneint dies, indem er das von allem Losgelöste als unaufweisbares (*anidarśana*), grenzenloses (*anata*) und allseits lichtet (*sabbato-pabham*) Erkennen (*viññāṇa*) konkretisiert: „Discernment, non-manifestive, infinite, shining in every respect (*viññāṇam anidassanam anantaṃ sabbato-pabham*) that is not reached by [...] the allness of the all“⁸⁵.

Die Welt wäre dieser transzendentalphilosophischen Interpretation Nāgārjunas zufolge nicht bloßer Schein und illusorische Gestaltung des Nichts, sondern eine im absoluten Denken gebildete Erscheinung (*prapañca*) des präreflexiven, nicht thetischen oder absoluten Bewusst-Seins (*tattva/tathatā*).⁸⁶ Die der Realität gänzlich ermangelnden und vergänglichen Weltfaktoren, deren (Un-)wesen in der Privation wahren Seins besteht, wären somit aufgehoben im unvergänglichen Übersein des Buddhas als einem „auf nichts gestützten Bewusst-Sein“ (*appatitṭhite viññāṇe*) und unendlichen Erkennen (pāli *viññāṇa*), das zugleich das wahre (nirvānische) Wesen der Welt und unser Selbst konstituiert.⁸⁷ Dieses transzendente Bewusst-Sein ist in Abwandlung eines Zitats von Fichte kein Bewusstsein von Etwas, noch ein Bewusstsein von Nichts, sodass es ein Bewusstsein von Etwas, dieses Etwas aber Nichts wäre; es ist nicht einmal ein Bewusstsein von sich selbst; denn es ist überhaupt kein Bewusstsein von – noch ist es ein Bewusstsein (quantitativ und in der Relation), sondern es ist *das* Bewusst-Sein (absolut qualitativ). Es ist

83 Ratnāvalī 1, 93–97. In: Eda, Akimichi (Übers.): *Untersuchungen zur Nāgārjunas Ratnāvalī unter besonderer Berücksichtigung des Kommentars des Rgyal tshab*. Marburg 2005, S. 301–308. Ich schließe mich bei meiner Interpretation dem Kommentar Buddhaghosas (*sumāṅgalavilāsini*) an, der das erste *viññāṇa* als „Name des Nirvāṇa“ (*nibbānassa nāmanam*) und das zweite *viññāṇa* als phänomenales Bewusstsein (*carimakaviññāṇam pi abhisamkhāravīññāṇam pi*) deutet. Vgl. Bhattacharya, Kamaleswar: *Some Thoughts on Early Buddhism. With Special Reference to its Relation to the Upaniṣads*. Pune 1998, S. 27. Auch Harvey weist darauf hin, dass es sich bei diesem nirvānischen *viññāṇa* nicht um das saṃsārische *viññāṇa* der fünf Daseinsgruppen (*pañca-skandhā*) handelt. Vgl. Harvey, Peter: *The Selfless Mind. Personality, Consciousness and Nirvāṇa in Early Buddhism*. Richmond 1995, S. 205–208.

84 Harvey, Peter: *The Selfless Mind*, S. 198–226. Das auf nichts gestützte Bewusst-Sein (pāli *appatitṭhite viññāṇe*) wird im *Cetanā-Sutta* des Saṃyutta-Nikāya erörtert: „[W]hen one does not intend, and one does not plan, and one does not have a tendency towards anything, no basis exists for the maintenance of consciousness. When there is no basis, there is no support for the establishing of consciousness. When consciousness is unestablished [*appatitṭhite viññāṇe*] and does not come to growth, there is no descent of name-and-form. With the cessation of name-and-form comes cessation of the six sense bases.... Such is the cessation of this whole mass of suffering.“ Saṃyutta-Nikāya 2, 39. In: Bodhi, Bhikkhu (Übers.): *The Connected Discourses of the Buddha. Volume 1*, S. 577. Pāli-Ergänzungen F.V.

85 Majjhima-Nikāya 49. In: Harvey, Peter: *The Selfless Mind*, S. 200.

86 Zu einem analogen Ergebnis kommt auch Lindtner in seiner Interpretation Nāgārjunas und Bhavyas: „[I]n Madhyamaka it is impossible to make any absolute distinction between Bhagavat and *tattva*. When one 'wakes up' as a buddha there is no distinction to be made between *tattva* and *jñāna*: Nāgārjuna's *tadbodhād* (viz. *tattvabodhād*) *buddha ucya-te* [...] in Bhavya becomes: *tadbodhād ucya-te buddho* [...]. That *tattva* and *jñāna* – being and knowing – are not really different [...], means that *tattva* cannot be a *jñeya* [...]. Still, such a *tattva* is *pratyātmasaṃvedya* [...], or *aparapratyaya* [...]. It is accessible to a yogin by not 'seeing' or apprehending any object, *anupalambhayoga* or *adarśanayoga* [...]. There is nothing surprising in this sort of reasoning once we recall that we are here dealing with yoga, the main purpose of which, of course, is *cittavṛttinirodha*. Obviously, when mind no longer has any object, it no longer is painfully active“. Lindtner, Christian (Hg.): *Bhavya's Madhyamakaḥṛdaya (Pariccheda Five)*. *Yogācārātattvaviniśaya-vatāra*. Madras 1995, S. 11f.

87 „Nibbānic discernment is where the vortical interplay of (conditioned) discernment and *nāma-rūpa* no longer spins out the conditioned realm of *dukkha*. [...]. Of course, such 'aloneness' cannot be seen as the state of a 'lone individual'; for there is nothing in *nibbāna* that would allow individuation. There is nothing in 'one person's' *nibbāna* to separate it from that of another 'person'. As it is beyond time and spatial location, there can only be one *nibbāna*, however or whenever, or by whoever it comes to be experienced.“ Harvey, Peter: *The Selfless Mind*, S. 208.

kein Akt, keine Begebenheit oder das Etwas *im* Bewusst-Sein, sondern es ist eben das Bewusst-Sein, in welchem allein alle Akte und alle Begebenheiten, die da gesetzt werden, gesetzt werden können, i. e. die Totalität der durch den *prapañca* projizierten Wandelbarkeit relativen Denkens (*nāma*) und vorgestellten Seins (*rūpa*). Das alles bedingende selbst aber unbedingte transzendente Bewusst-Sein wird nicht entgegengesetzt dem *Etwas*, dessen wir uns bewusst sind; denn dann wäre es das Bewusstsein von Etwas oder das besondere Bewusstsein, sondern es ist als absolutes Bewusst-Sein entgegengesetzt dem *Bewusstsein von Etwas*.⁸⁸

Haben wir damit trotz aller Kritik Nāgārjunas eine adäquate Definition des Absoluten (*tattva/tathatā*) erreicht, durch die dessen komprehensible Erfassung möglich ist, oder handelt es sich um eine reifizierende Verfehlung des Absoluten, das sich schlechthin jeder Kategorialisierung und Prädzierbarkeit entzieht?

5 Das transzendente Bewusst-Sein als absolute Erscheinung (*saprapañca*) des Absoluten (*niṣprapañca*)

Ich deute die Intention Nāgārjunas inhaltlich in einer Weise, wie es Fichte in der *Darstellung der Wissenschaftslehre aus den Jahren 1801/02* beschreibt; demnach will Nāgārjuna „alle Form von der Realität ablösen, und durch die Erkenntnis der Nichtigkeit der Form die wahre Realität im Hintergrunde aufzeigen.“ (WL-1801/02 GA II/6, S. 130) Was das Absolute (*tattva/tathatā*) schlechterdings an sich selbst ist, d. h. was es ist, abgesehen davon, dass es *als* nicht-objektivierbares, präreflexives Bewusst-Sein erscheint und gewusst wird, diese Frage, so Schopenhauer in Bezug auf das *Ansich* des Willens, sei „NIE zu beantworten“, weil „das Erkenntwerden selbst schon dem Ansichseyn“ widerspräche und „jedes Erkannte schon als solches nur Erscheinung“⁸⁹ sei. Das *Ansich*, so auch Fichte im zweiten Berliner Vortrag der Wissenschaftslehre (1804), habe keine Bedeutung „außer in wie fern es nicht das *construierte*, das alles *construierte*, alles *construieren*, und alle *Construierbarkeit* durchaus *negierende*“ sei:

Bedenken Sie wohl: wenn Sie sagen: so ists *an sich*, *schlechthin* an sich, so sagen Sie: so ists durchaus unabhängig von meinem Seyn und Denken,

88 Vgl. WL-1801/02 GA II/6, S. 145.

89 Schopenhauer, Arthur: „Von der Erkennbarkeit des Dinges an sich.“ In: Lütkehaus, Ludger (Hg.): *Die Welt als Wille und Vorstellung II*. Frankfurt am Main 2006, S. 229f.

und allem Seyn und Denken, und Anschauen und was noch alles außer dem *Ansich* Namen haben mag. So, sagen Sie, müssen Sie das *Ansich* sich erklären, falls Sie es sich erklären wollen, und jede andere Erklärung gäbe nicht das *Ansich*. Resultat: das *Ansich* ist zu beschreiben lediglich als das das Denken vernichtende. (WL-1804-II GA II/8, S. 183)⁹⁰

Statt einer begrenzenden Definition muss folglich die entgrenzende Indeterminabilität pointiert werden, denn wer das transdiskursive und merkmalsleere, das attribut- und bestimmungslose (*lakṣaṇa-śūnya/alakṣaṇa*) *Noumenon* (*tattva/tathatā*) begrifflich zu erkennen vermeint, verwechselt es mit dem Inbegriff von Erscheinungen. In einer letzten Konsequenz, so Schelling in seiner *Darstellung des philosophischen Empirismus* (1836), gelte es selbst den Begriff des *Noumenons* zu verabschieden, da es sich um ein „schlechterdings mit dem Verstande nicht zu Begreifendes“⁹¹ handle, das seiner Definition nach vielmehr ein *Anoumenon* sei. „Was bleibt also übrig?“, fragt Schelling und gibt in seiner Abhandlung *Ueber die Natur der Philosophie als Wissenschaft* (1821) die einzig mögliche Antwort: „[I]ch muß eben das Indefinible, das nicht zu Definierende [...] selbst zur Definition machen.“⁹² Und selbst damit entkommen wir Schelling zufolge nicht dem Problem, dem Unbestimmbaren das „Gepräge des Verstandes“⁹³ oktroyiert zu haben: „[W]obei also das an sich Verstandlose, dem Verstand Widerstrebende, obgleich es schon die Form desselben angenommen hat und so weit ihm unterworfen ist, doch noch als das an sich Verstandlose unterschieden wird“.⁹⁴ Einen analogen Gedankengang vollzog auch Fichte im Erlanger Vortrag der *Wissenschaftslehre* aus dem Jahre 1805:

90 Aber auch das *Ansich* ist Fichte zufolge nur ein Relationsbegriff zum Nicht-*Ansich*. Diese absolute Relation müsse in einem letzten Schritt folglich ebenfalls aufgegeben werden, wonach uns Nichts mehr übrig bleibe „als das reine bloße Sein, wobei unsere objektivierende Intuition, der Maxime zufolge, als ungültig abgewiesen werden“ (WL-1804-II GA II/8, S. 228) müsse.

91 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: „Darstellung des philosophischen Empirismus (1836).“ In: Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Schriften von 1813–1830*. Darmstadt 1976, S. 522.

92 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: „Ueber die Natur der Philosophie als Wissenschaft (1821).“ In: Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Schriften von 1813–1830*. Darmstadt 1976, S. 238.

93 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: „Darstellung des philosophischen Empirismus (1836)“, S. 522.

94 Ebd., S. 523.

Das absolute, ganz rein gefaßt, ist ein *Begriff*: u. zwar ein Relationsbegriff, durchaus nur verständlich neben dem *Nichtabsoluten*, [...]. Das Absolute ist sonach als absolutes, eben nicht absolut. (WL-1805 GA II/9, S. 222)

Absolut ist selbst ein relativer Begriff, nur denkbar im Gegensatz mit dem *relativen*; u. ich wünschte das K[un]ststück, den ersten ohne das letzte zu denken, angestellt zu sehen. Sie helfen sich dadurch, daß sie überhaupt nicht *denken*, [...]. Wem die Absolutheit beigelegt wird, dem wird sie gerade dadurch genommen. (WL-1805 GA II/9, S. 195)

Für ein unmittelbares Aufgehen im transdiskursiv Absoluten (*niṣprapañca/nirabhisamṣkāra*) wird folglich die Selbstvernichtung diskursiven Denkens und damit das Verschwinden alles Erkenn- und Wahrnehmbaren (*prapañca*) zur *conditio sine qua non*.⁹⁵ Was als Selbstmord des Denkens erscheint, führt

95 Hier trennen sich scheinbar die Wege des Yoga-praktizierenden Buddhismus und Fichtes, der eine faktische Vernichtung des Denkens im Unterschied zum Buddhismus für unmöglich hält: „Aus diesem Princip der Sonderung kommen wir nun innerlich faktisch, d. h. nach dem was wir *thun und treiben*, selber als Wl. nie heraus; wohl aber kommen wir *intelligibel* heraus, in Rücksicht dessen was an sich gültig ist, in welcher Rücksicht eben das Princip der Sonderung sich selber aufgibt und vernichtet.“ (WL-1804-II GA II/8, S. 57) Ich stimme mit Sturm nicht darin überein, dass man „sich aufgrund der Unausprechlichkeit und Undenkbarkeit der extraschematischen Realisation und anderer an die Mystik und den Mystizismus erinnernder Wendungen keinesfalls dazu verleiten lassen“ dürfe, im Unterschied zum Buddhismus und Advaita-Vedānta „auf eine wahrhaft existentielle Verwirklichung der Wissenschaftslehre“ bei Fichte zu schließen. Sturm, Hans P.: *Widerspiegelung des Geistes I*, S. 518. Eine solche scheint für Sturm nur in der faktischen und nicht der rein schematischen Selbstvernichtung des Denkens möglich zu sein, weshalb er es für eine „krasse Fehleinschätzung“ hält, die „Weisheit des befreiten Vedāntin, des zu Lebzeiten Erlösten (*jīvan-mukta*), und des aufgeklärten »Wissenschaftslehrers« auf eine Stufe zu stellen“. Ebd., S. 524. Ich gebe zu bedenken, dass die Versenkungspraxis im Advaita-Vedānta primär der Läuterung und Aufklärung des Inneren Sinns (*antaḥkaraṇa*) dient (*cittasya-pratyak-pravaṇatā*), um damit das Eintreten des aus den vedischen Offenbarungsworten (*tat-tvam-asi*) zu gewinnenden Transzendenz-Wissens um die Einheit des Selbst (*ātmaikatva*) zu begünstigen, das allein zur irreversiblen Ausrottung des Nichtwissens (*avidyochedda*) und damit zur existentiellen Verwirklichung und Erlösung führt. In den Upaniṣads werde allgemein nur „um der vollkommenen Erkenntnis willen“ auf die Meditation verwiesen, „nicht so, daß die Meditation der eigentliche Zweck wäre.“ Brahmasūtraśāṅkarabhāṣya 3, 3, 14. In: Deussen, Paul (Übers.): *Die Sūtras des Vedānta*, S. 568. Die Möglichkeit ohne faktische Vernichtung des Denkens zur existentiellen Verwirklichung des Advaita-Vedānta zu gelangen, wird folglich nicht nur zugestanden, sondern sogar als spirituelles Ideal gelehrt. Ich halte es angesichts des folgenden Sonetts für durchaus möglich, dass auch Fichte ohne faktische Vernichtung des Denkens zu einer „wahrhaft existentiellen Verwirklichung der Wissenschaftslehre“ gekommen sein könnte: „Was meinem Auge diese Kraft gegeben, daß alle Mißgestalt ihm ist zerronnen, daß ihm die

tatsächlich in den ureigentlichen Stand der Befreiung über: „Discursive intellect confesses its impotence only to be rejuvenated with new life and eternal vigour, and what appears to be its suicide is, in fact, its consecration.“⁹⁶ Bereits in der Kena-Upaniṣad wird dieses paradoxale Nichtwissen als Grund absoluten Wissens beschworen: „Wer nicht versteht, nur der versteht es, Und wer versteht, der weiß es nicht: Unerkannt vom Erkennenden, Erkannt vom Nicht-Erkennenden.“⁹⁷ So ereignet sich auch für Schelling im Nichtwissen, i. e. im Akt der Selbstaufgabe des Denkens, die Setzung des absoluten Subjektes:

Denn [] in jener Selbstaufgegebenheit, jener Ekstasis, da ich, als ich, mich erkenne als völliges Nichtwissen, wird mir unmittelbar jenes absolute Subjekt zur höchsten Realität. Ich setze das absolute Subjekt durch mein Nichtwissen (in jener Ekstasis). Es ist mir nicht Objekt, das ich wissend weiß, sondern absolutes Subjekt, das ich nichtwissend weiß und eben durch mein Nichtwissen setze.⁹⁸

Diese heilsgeleitete Autodestruktion des Denkens durch das Denken findet sich dann auch konsequenterweise als Heilsziel in den *Mūlamadhyamakārikā*:

Erlösung kommt durch die Vernichtung von Karma und Anhaftungen. Karma und Anhaftungen kommen aus unterscheidende Vorstellungen (*vikalpa*), sie kommen aus der begrifflichen Entfaltung (*prapañca*). Die Entfaltung aber wird in der Leerheit vernichtet [*te prapañcāt prapañcas tu śūnyatāyām nirudhyate*].⁹⁹

Nächte werden heitre Sonnen, Unordnung Ordnung, und Verwesung leben? Was durch der Zeit, des Raums verworrenes Weben mich sicher leitet hin zum ew'gen Bronnen des Schönen, Wahren, Guten und der Wonnen, und drin vernichtend eintaucht all mein Streben? – Das ist's! Seit in Urania's Aug', die tiefe sich selber klare, blaue, stille, reine Lichtflamme' ich, selber still, hineingesehen: Seitdem ruht dieses Aug' mir in der Tiefe, und ist in meinem Sein – das ewig Eine, lebt mir im Leben, sieht in meinem Sehen.“ (SW XI, S. 347) Zur Frage nach schematischer und faktischer Selbstvernichtung bei Fichte, im Advaita-Vedānta und Buddhismus, vgl. Sturm, Hans P.: *Widerspiegelung des Geistes I*, S. 516–530.

96 Sharma, Chandradhar: *A Critical Survey Of Indian Philosophy*. Delhi 2000, S. 289.

97 Kena-Upaniṣad 2, 3. In: Deussen, Paul (Übers.): *Das System des Vedānta. Nach den Brahmasūtra's des Bādarāyana und dem Kommentare des Çankara über dieselben als ein Kompendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Çankara aus*. Chestnut Hill 2005, S. 90.

98 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: „Ueber die Natur der Philosophie als Wissenschaft“, S. 255.

99 Mūlamadhyamakārikā 18, 5. In: Weber-Brosamen, Bernhard und Dieter M. Back (Übers.): *Die Philosophie der Leere*, S. 69. Sanskritergänzungen F.V.

Heilvoll [*śivah*] ist die Beruhigung aller Wahrnehmung [*sarvopalambhopaśamah*], die Beruhigung der Entfaltung [*prapañcopaśamah*].¹⁰⁰

Eine gleichlautende Aussage findet sich im Widmungsvers der Nāgārjuna zugeschriebenen *Hymne an den diamantgleichen Geist* (skt. *cittavajrastava*, tib. *sems kyi rdo rjeḥi bstod pa*): „I bow to my own mind | That dispels mind's ignorance | By eliminating the mind-sprung web | Through this very mind itself.“¹⁰¹ Wie es Karl Jaspers (1883–1969) in seiner Darstellung von Nāgārjunas Weisheitslehre beschrieben hat, bringt „das reinste, fehlerfreie Denken das Denken selber an die Grenze“, „wo es scheitert“ und führt somit „in umgekehrter Richtung [...] zum Durchbruch in das Nichtdenken, zur Freiheit“¹⁰². Für Nāgārjuna erschließt sich die Identität mit dem, was jenseits des *prapañca* liegt und die damit verbundene, erlösende Freiheit erst in dieser Selbstvernichtung des Denkens und der bewussten Inhibierung (*cittavṛttnirodha/prapañca-upaśama*) der Schabloniersucht unseres Verstandes und ihrer Korrelate.¹⁰³ Ein im Madhyamaka gerne zitierter Vers aus dem *Dharmasaṅgīti-Sūtra* fasst Nāgārjunas Programm pointiert zusammen: *adarśanaṃ samyagdarśanam*: „Das Nichtsehen ist das Sehen der Wirklichkeit.“¹⁰⁴

¹⁰⁰ Mūlamadhyamakakārikā 25, 24a. In: Ebd., S. 100. Sanskritergänzungen F.V.

¹⁰¹ *Cittavajrastava* 1. In: Brunnhölzl, Karl (Übers.): *In Praise of Dharmadhātū. Nāgārjuna and the Third Karmapa, Rangjung Dorje*. Ithaca/Boulder 2007, S. 50.

¹⁰² Jaspers, Karl: „Aus dem Ursprung denkende Metaphysiker.“ In: Jaspers, Karl: *Die großen Philosophen. Band 2*. Erfstadt 2007, S. 562.

¹⁰³ „*yogaś citta-vṛtti-nirodhaḥ*. Yoga ist jener innere Zustand, in dem die seelisch-geistigen Vorgänge zur Ruhe kommen.“ *Yogasūtra* 1, 2. In: Bäumer, Bettina (Übers.): *Die Wurzeln des Yoga. Die klassischen Lehrsprüche des Patañjali*. München 2010, S. 21. Tilmann Vetter, Lambert Schmithausen und Perry Schmidt-Leukel haben überzeugend dargetan, dass die Lehre Nāgārjunas in den *Mūlamadhyamakakārikā* im Kontext von Transzendenzerfahrung verstanden werden muss, d. h., dass Nāgārjunas spirituelle Praxis möglicherweise in der kontinuierlichen Verminderung und letztlich vollständigen Inhibierung aller Modifikationen des Bewusstseins (*citta-vṛtti-nirodhaḥ*) bestand, um formlose Versenkungszustände (*pāli arūpajhānas*, skt. *arūpa-dhyāna*) zu kultivieren. Der mahāyānistische Illusionismus Nāgārjunas ist Schmithausen zufolge daher „das ontologische Pendant der sog. ‚Unterdrückungsverenkung‘, die aber nun nicht mehr bloß das vorwegnehmende Erleben eines jenseitigen Nirvāṇa ist, sondern die heilskonstitutive mystische Erfahrung der Unwirklichkeit der Erscheinungen, ihres Immer-schon-zur-Ruhe-gekommen-Seins, also des Nirvāṇa als des wahren, eigentlichen Wesens der Welt.“ Schmithausen, Lambert: „Spirituelle Praxis und Philosophische Theorie im Buddhismus.“ In: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 57 (1973). S. 185. Vgl. Schmidt-Leukel, Perry: „Mystische Erfahrung und logische Kritik bei Nāgārjuna“, S. 382–387. Vgl. Vetter, Tilmann: „Die Lehre Nāgārjunas in den MūlaMadhyamakaKārikās“, S. 87–108.

¹⁰⁴ *Madhyamakahrdayavṛtti-Tarkajvālā* 1, 1011. In: Heitmann, Annette L. (Übers.): *Nektar der Erkenntnis*, S. 99. Śāntideva zitiert den gesamten Vers im *Śikṣāsamuccaya: adarśanaṃ*

Eine Erkenntnis Bhavyas aufgreifend, wäre das von Nāgārjuna erkannte Absolute *als* transzendentes Bewusst-Sein demnach die begriffsgebundene Erscheinung des Absoluten im Medium des *prapañca* (*saprapañca/paryāya-paramārtha*) und nicht das vom *prapañca* dispensierte Absolute selbst (*niṣprapañca/aparyāya-paramārtha*), das als undenkbares Jenseits allen Denkens nur durch die faktische Selbstvernichtung des Denkens unmittelbar realisiert werden kann.¹⁰⁵ Nāgārjunas *tattva/tathāta* wäre dann *ansich* „das ewige unveränderliche *Daß*, keinesweges aber irgend ein *Was*“ (WL 1801/02 GA II/6, S. 270) und *als* transzendentes Bewusst-Sein „die allerhöchste | Position“, welches als Begriff freilich wieder ein Relationsbegriff und somit leer (*śūnya*) ist, aber in der Wahrheit (*niṣprapañca*), so Fichte treffend, „begreifen wir es eben auch nicht, sondern wir *haben* es und *sind* es“. (WL-1804-II GA II/8, S. 143, 145) Denn eingedenk der Leerheit aller Begriffe tritt das Absolute (*paryāya-paramārtha*) doch qua Affirmation auch bei Nāgārjuna nur „in einem Bilde, [/] und einer *Abschilderung*, oder einem *Begriffe*“ ein, „der sich ausdrücklich nur als Begriff, keineswegs aber als die Sache selbst, giebt.“ (AzsL GA I/9, S. 90) Das wahrhaft Reale (*niṣprapañca/aparyāya-paramārtha*) bleibt mit einem Begriff des Nikolaus von Kues (1401–1464) überunaussprechlich (*veritas superineffabilis*)¹⁰⁶, es wird lediglich, wie Fichte es in *Die Anweisung zum seligen Leben* (1806) beschreibt, „überdieß auch im Bilde anerkannt“ (AzsL GA I/9, S. 90) (*saprapañca/paryāya-paramārtha*).

bhagavan sarvadharmāṇāṃ darśanaṃ samyagdarśanaṃ iti: „[N]ot to see all things, Blessed One, is to see all things, which is the true seeing“ Śikṣāsamuccaya 14. In: Bendall, Cecil und W.H.D. Rouse (Übers.): *Śikṣā Samuccaya. A Compendium of Buddhist Doctrine*. Delhi 2006, S. 242.

¹⁰⁵ „The absolute is above expression. It is divided as the Absolute that can be specified (*paryāya*) and the Absolute which cannot be so specified (*aparyāya*). The former is again divided into *jāti paryāya vastu paramārtha* (The absolute that can be specified as a kind of *jāti* = Production) and *janmarodha paramārtha* (The absolute which is the complete extinction of all manifestations). The visible world is produced out of four conditions (*pratyaḥ*) and has four limits (*koṭi*) viz., birth, death etc. and the complete extinction of it is called *janmarodha*. The *real absolute* [...] is above every possible determination and it is neither existent nor non-existent, (nor both at once, nor neither).“ *Madhyamārt-hasaṅgraha*. In: Ayyaswami Sastri, N. (Übers.): „The Madhyamārt-hasaṅgraha of Bhāvavivēka.“ In: *Journal of Oriental Research* 5 (1931), S. 48f. „[P]aramārtha ist zweiteilig; hierbei findet sich (*prācāra*) der eine [Aspekt] ohne Willensimpuls, er ist überweltlich, unbefleckt (*anāśrava*) [und] ohne (sprachliche) Entfaltung. Der zweite findet sich mit Willensimpuls, entspricht der Zurüstung von Verdienst und Erkenntnis, ist rein, wird weltliche Erkenntnis (*laukikajñāna*) genannt [und] ist mit (sprachlicher) Entfaltung versehen.“ *Madhyamakahrdayavṛtti-Tarkajvālā* 3, 26. In: Heitmann, Annette L. (Übers.): *Nektar der Erkenntnis*, S. 131.

¹⁰⁶ Cusanus, Nicolaus: *De coniecturis*. Hamburg 1971, S. 120.

Literatur

- Ayyaswami Sastri, N. (Übers.): „The Madhyamārthasaṅgraha of Bhāvaviveka.“ In: *Journal of Oriental Research* 5 (1931), S. 41–49.
- Bäumer, Bettina (Übers.): *Die Wurzeln des Yoga. Die klassischen Lehrsprüche des Patañjali*. München 2010.
- Bendall, Cecil und W.H.D. Rouse (Übers.): *Śikṣā Samuccaya. A Compendium of Buddhist Doctrine*. Delhi 2006.
- Bhattacharya, Kamaleswar: *Some Thoughts on Early Buddhism. With Special Reference to its Relation to the Upaniṣads*. Pune 1998.
- Bodhi, Bhikkhu (Übers.): *A Comprehensive Manual of Abhidhamma. The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha*. Onalaska 2010.
- Bodhi, Bhikkhu (Übers.): *The Connected Discourses of the Buddha. A New Translation of the Saṃyutta Nikāya. Volume I and II*. Boston 2000.
- Bradley, Francis Herbert: *Erscheinung und Wirklichkeit. Ein metaphysischer Versuch*. Leipzig 1928.
- Brunnhölzl, Karl (Übers.): *In Praise of Dharmadhātu. Nāgārjuna and the Third Karma-pa, Rangjung Dorje*. Ithaca/Boulder 2007.
- Burton, David: *Emptiness Appraised. A Critical Study of Nāgārjuna's Philosophy*. Delhi 2001.
- Cusanus, Nicolaus: *De coniecturis*. Hamburg 1971.
- Deussen, Paul (Übers.): *Das System des Vedānta. Nach den Brahma-Sūtra's des Bādarāya-na und dem Kommentare des Çankara über dieselben als ein Compendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Çankara aus*. Chestnut Hill 2005.
- Deussen, Paul (Übers.): *Die Sūtras's des Vedānta. Oder die Çārikara-Mīmāṃsā des Bādarāyaṇa nebst dem vollständigen Commentare des Çāṅkara*. Hildesheim/New York 1982.
- Duerlinger, James (Übers.): *Indian Buddhist Theories of Persons. Vasubandhu's „Refutation of the Theory of a Self“*. London/New York 2006.
- Eckel, Malcolm David (Übers.): *Jñānagarbha on the two Truths*. Delhi 1992.
- Eda, Akimichi (Übers.): *Untersuchungen zur Nāgārjunas Ratnāvalī unter besonderer Berücksichtigung des Kommentars des Rgyal tshab*. Marburg 2005.
- Frauwallner, Erich (Übers.): *Die Philosophie des Buddhismus*. Berlin 2010.
- Gambhīrananda, Swāmī (Übers.): *Eight Upaniṣads. Volume Two (Aitareya, Muṇḍaka, Māṇḍūkya & Kārikā, and Prasṇa)*. With the Commentary of Śaṅkarācārya. Kalkutta 1992.
- Gebhardt, Carl (Hg.): *Spinoza Opera IV*. Heidelberg 1972.
- Harris, Ian Charles: *The Continuity of Madhyamaka and Yogācāra in Indian Mahāyāna Buddhism*. Leiden [u. a.] 1991.

- Harvey, Peter: *The Selfless Mind. Personality, Consciousness and Nirvāṇa in Early Buddhism*. Richmond 1995.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*. Frankfurt am Main 1986.
- Heitmann, Annette L. (Übers.): *Nektar der Erkenntnis. Buddhistische Philosophie des 6. Jh.: Bhavyas Tarkajvālā I–III*, 26. Aachen 2004.
- Huntington, C.W. with Geshé Namgyal Wangchen: *The Emptiness of Emptiness. An Introduction to Early Indian Mādhyamika*. Delhi 2007.
- Jaspers, Karl: „Aus dem Ursprung denkende Metaphysiker.“ In: Karl Jaspers: *Die großen Philosophen. Band 2*. Erfstadt 2007, S. 235–586.
- Lauth, Reinhard: *Hegel vor der Wissenschaftslehre*. Mainz/Wiesbaden 1987.
- Lindtner, Christian (Hg.): *Bhavya's Madhyamakahrdaya (Pariccheda Five)*. Yogācārattavaviniścayāvatāra. Madras 1995.
- Lindtner, Christian: „Madhyamaka Causality.“ In: *Hōrin. Vergleichende Studien zur japanischen Kultur* 6 (1999), S. 37–77.
- Lindtner, Christian (Hg.): *Madhyamakahrdayam of Bhavya*. Chennai 2001.
- Lindtner, Christian: *Master of Wisdom. Writings of the Buddhist Master Nāgārjuna*. Berkeley 1997.
- Loy, David R.: „Indra's Postmodern Net.“ In: Jin Y. Park (Hg.): *Buddhisms and Deconstructions*. Delhi 2011, S. 63–87.
- Loy, David R.: *Lack and Transcendence. The Problem of Death and Life in Psychotherapy, Existentialism, and Buddhism*. New York 1996.
- Loy, David R.: „Zhuangzi and Nagarjuna on the Truth of No Truth.“ In: David R. Loy: *Awareness Bound and Unbound. Buddhist Essays*. New York 2009, S. 61–76.
- Lusthaus, Dan: *Buddhist Phenomenology. A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih lun*. London/New York 2006.
- Magliola, Robert: *Derrida on the Mend*. West Lafayette 2000.
- May, Jacques: *Chandrakīrti Prasannapadā Madhyamakavṛtti. (Commentaire limpide au Traité du Milieu)*. Paris 1959.
- Murti, T.R.V.: *The Central Philosophy of Buddhism. A Study of the Mādhyamika System*. London 1968.
- Ñānānada, Bhikkhu: *Concept and Reality in Early Buddhist Thought. An Essay on Papañca and Papañca-Sañña-Sankhā*. Kandy 1976.
- Nyānaponika (Übers.): *Milindapañha. Ein historisches Gipfeltreffen im religiösen Weltgespräch*. Bern/München/Wien 1998.
- Otto, Rudolf: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München 2004.
- Paul, Gregor: „Buchbesprechung zu Hans P. Sturm. Weder Sein noch Nichtsein.“ In: *Hōrin. Vergleichende Studien zur japanischen Kultur* 4 (1997), S. 263–265.

Williams, Paul: *The Reflexive Nature of Awareness. A Tibetan Madhyamaka Defence*. Delhi 2000.

Wittgenstein, Ludwig: *Bemerkungen über die Farben. Über Gewißheit. Zettel. Vermischte Bemerkungen*. Frankfurt am Main 1984.

Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914–1916. Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main 1984.

KAPITEL 6

Fichte und Nishida: Das Absolute und das absolute Nichts

Hitoshi Minobe

Abstract

This article compares the theory of knowledge of Fichte with that of the Japanese Philosopher Kitaro Nishida and brings out an essential correspondence between them. Both philosophers are not satisfied with the usual epistemology which is based on the contraposition of subject and object, and consider it necessary to go beyond the scheme of the contraposition because it covers the truth of knowledge. They both diagnose that the scheme of contraposition stems from the objectification by the I, and suggest that the objectifying I should be nullified. According to the view that the I can be nullified only by the I itself, they take the selfnullification of the I as their theme. They think that the I does not vanish by selfnullification, but rather touches its own life which by its nature cannot be objectified. The Absolute of Fichte as well as the absolute Nothing of Nishida are characterizable as an unobjectifiable life which can be reached only by the selfnullification of the I.

Keywords

Nishida – Absolute – Selfnullification – objectification

Zusammenfassung

Dieser Aufsatz vergleicht die Wissenslehre Fichtes mit der des japanischen Philosophen Kitaro Nishida und hebt eine wesentliche Gemeinsamkeit zwischen beiden hervor. Die beiden Philosophen sind mit gängiger Erkenntnistheorie, die auf der substantiellen Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt gründet, nicht zufrieden und halten es für nötig, über dieses Schema der Gegenüberstellung hinauszugehen, weil es die Wahrheit des Wissens verhüllt. Sie stellen gemeinsam fest, dass das Schema aus der Objektivierung durch das Ich stammt, und denken, dass das objektivierende Ich vernichtet werden soll. Aufgrund der Ansicht, dass das Ich nur durch das Ich selbst vernichtet werden kann, machen sie die Selbstvernichtung des Ich zum Thema. Durch

Fichte-Studien

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE UND SYSTEMATIK DER
TRANSZENDENTALPHILOSOPHIE

Begründet von

Klaus Hammacher, Richard Schottky (†) und Wolfgang Schrader (†)

Veröffentlicht im Auftrage der

Internationalen Johann-Gottlieb-Fichte-Gesellschaft

Herausgegeben von

Marco Ivaldo (*Neapel*)

Wissenschaftlicher Beirat

Daniel Breazeale (*Lexington*) – Helmut Girndt (*Duisburg*) –
Marco Ivaldo (*Neapel*) – Wolfgang Janke (*Wuppertal*) –
Jakub Kloc-Konkolowicz (*Warschau*) – Kunihiko Nagasawa (*Kyoto*) –
Peter L. Oesterreich (*Neuendettelsau*) –
Jacinto C. Rivera de Rosales Chacon (*Madrid*)

Schriftleiter

Thomas Sören Hoffmann (*Hagen*)

BAND 46

The titles published in this series are listed at brill.com/fist

Das Nichts und das Sein

*Buddhistische Wissenstheorie und
Transzendentalphilosophie*

Herausgegeben von

Helmut Girndt



BRILL
RODOPI

LEIDEN | BOSTON

Die Fichte-Studien erscheinen regelmäßig zweimal im Jahr. Publikationssprachen sind Deutsch, Englisch und Französisch.

Die veröffentlichten Aufsätze sind den internationalen Regeln gemäß dem Verfahren der blinden Doppelbegutachtung unterzogen worden.

Adresse des Vorsitzenden *ad interim* des wissenschaftlichen Beirats: Prof. Dr. Marco Ivaldo,

Via Sant'Agatone papa 50, I 00165 Roma (Italien), Email: marcoivaldo25@gmail.com

Schriftleiter: Prof. Dr. Thomas Sören Hoffmann, thomas.hoffmann@fernuni-hagen.de

Zuständig für den Rezensionsteil der Fichte-Studien: Dr. Benedetta Bisol, benedettabisol@googlemail.com

Die Manuskripte, nach den editorisch-technischen Richtlinien der Fichte-Studien verfasst, werden an die Adresse von Marco Ivaldo erbeten.

The Library of Congress Cataloging-in-Publication Data is available online at <http://catalog.loc.gov>

LC record available at <http://lccn.loc.gov/2018025931>

Typeface for the Latin, Greek, and Cyrillic scripts: "Brill". See and download: brill.com/brill-typeface.

ISSN 0925-0166

ISBN 978-90-04-37567-3 (paperback)

ISBN 978-90-04-37568-0 (e-book)

Copyright 2018 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.

Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Brill Hes & De Graaf, Brill Nijhoff, Brill Rodopi, Brill Sense and Hotei Publishing.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Koninklijke Brill NV provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, USA. Fees are subject to change.

This book is printed on acid-free paper and produced in a sustainable manner.

Printed by Printforce, the Netherlands

Inhaltsverzeichnis

Beiträgerverzeichnis VII

TEIL I

Das Nichts und das Sein: Buddhistische Wissenstheorie und Transzendentalphilosophie

Geleitwort 3 *Akira Omine*

Vorbemerkungen des Herausgebers 5 *Helmut Gierdt*

1 Über abendländische Verständnisgrundlagen des mahayana- buddhistischen Denkens 8 *Lutz Geldsetzer*

2 Subjektivität und Transzendenz im Anattavāda: Zur Validität der „altbuddhistischen“ Konzeption der Anatta-Lehre in der Interpretation Georg Grimms in Bezug zur kantischen Transzendentalphilosophie 41 *Martin Bunte*

3 Das Sein bei Fichte und die Leere im Mahayana-Buddhismus 49 *Akira Omine*

4 Fichtes Philosophie des Seins und Nāgārjunas Philosophie der Leere 55 *Helmut Gierdt*

5 Der präreflexive Grund des Bewusstseins: Eine transzendentalphilosophische Interpretation Nāgārjunas 73 *Fabian Völker*

6 Fichte und Nishida: Das Absolute und das absolute Nichts 115 *Hitoshi Minobe*

- 7 **Auf Nichts gebaut: Zum logischen Kern von Nishida Kitarōs Philosophie** 127
Raji C. Steineck
- 8 **Wissen und Leben im Selbstsein** 151
Kunihiko Nagasawa
- 9 **Leib und Handeln im Buddhismus: Erlösung durch Selbstgewahrung** 162
Katsuki Hayashi
- 10 **Der Weg des Wissens, Vijñānavāda und die Transzendentalphilosophie Fichtes** 188
Helmut Girndt
- 11 **Buddhistische Unbeständigkeitssicht und Nietzsches Nihilismus: Gemeinsamkeiten und Verschiedenheiten** 222
Kogaku Arifuku

TEIL 2

Beiträge zur theoretischen Philosophie

- 12 **Knowing, Creating and Teaching: Fichte's Conception of Philosophy as Wissenschaftslehre** 249
Luis Felipe Garcia
- 13 **Reines und Absolutes Wissen in der Wissenschaftslehre 1804-II** 268
Valentin Pluder
- 14 **Ist die theoretische Vernunft selbst eine Idee? Fichtes Umgang mit Kantischen Ideen um 1810** 288
Michael Lewin
- 15 **Fichte über das Ich: Das Individuum und der überindividuelle Standpunkt in den Berliner Vorlesungen über die „Thatsachen des Bewußtseins“** 308
Johannes Stoffers S.J.
- 16 **Lag Henrich falsch? Eine Fichte-konforme Interpretation von Hölderlins „Urteil und Sein“** 325
Saša Josifović

Beiträgerverzeichnis

Kogaku Arifuku
c/o Kozanji
Kawabata 1, Chofugawa, Shimonoseki
Yamaguchi
752-0979 Japan
karifuku@cello.ocn.ne.jp

Martin Bunte
Westfälische Wilhelms-Universität Münster
Exzellenzcluster Religion und Politik
Johannisstraße 1
D-48143 Münster
Deutschland
martinbunte@yahoo.de

Luis Felipe Garcia
Silberfundstrasse, 40
31141 – Hildesheim
Deutschland
luisfellipegarcia@gmail.com

Lutz Geldsetzer
Cheruserstrasse 99a
D-40545 Düsseldorf
Deutschland
geldsetzer@phil-fak.uni-duesseldorf.de

Helmut Girndt
Gutenbergstr. 63
40235 Düsseldorf
Deutschland
hgirndt@gmail.com

Katsuki Hayashi
Kubotacho 10-2-2-A, Kitashirakawa, Sakyo-ku
Kyoto
606-8266 Japan
khayashi@mail.doshisha.ac.jp