

BUDDHISTISCHE WEISHEIT

Das Geheimnis des Ich

von

Georg Grimm

Georg Grimm · Buddhistische Weisheit

*Nachschrift der 6., überarbeiteten Auflage der
Altbuddhistischen Gemeinde e.V., 86917 Utting/Ammersee
(1996).*

Buddha – Dhamma



GEORG GRIMM

Buddhistische Weisheit

DAS GEHEIMNIS DES ICH

ADYAR

Vorbemerkung zu dieser Schrift

Dieses Buch

BUDDHISTISCHE WEISHEIT – DAS GEHEIMNIS DES ICH

ist eine Nachschrift des Originals, welches 1996 in der 6., überarbeiteten Auflage erschien, damals herausgegeben vom ADYAR Verlag. Bei dieser Nachschrift wurden minimale grammatikalische Anpassungen an den heutigen Sprachgebrauch vorgenommen sowie die Seitenaufteilung angepasst.

Auf meiner Webseite findet ihr weitere Schriften, Hörbücher und viele weitere Informationen über den Buddhismus, die Lehre und die Gemeinde.

<https://buddhalehre.de/>



Einige der Schriften von Georg Grimm

» **DIE LEHRE DES BUDDHO** «

· *Die Religion der Vernunft und der Meditation*

» **IM LICHTE DES MEISTERS** «

· *Die Lehre des Buddha in Frage und Antwort*

» **DIE WISSENSCHAFT DES BUDDHISMUS** «

» **DER BUDDHAWEG FÜR DICH** «

» **BUDDHISTISCHE WEISHEIT** «

· *Das Geheimnis des Ich*

» **DER SAMSĀRO** «

· *Die Weltenirrfahrt der Wesen*

» **DAS GLÜCK** «

· *Die Botschaft des Buddha*

» **EWIGE FRAGEN** «

· *Die Religiösen Grundprobleme und
ihre Lösung im altindischen Geiste*

» **DIE BOTSCHAFT DES BUDDHA** «

· *Der Schlüssel zur Unsterblichkeit*

» **BUDDHISTISCHE MEDITATIONEN** «

· *Ein Brevier*

» **DIE TODESFURCHT UND IHRE ÜBERWINDUNG** «

· *Beiträge zu Tod und Todlosigkeit*

Namo Tassa Bhagavato Arahato Sammāsambuddhassa

*Verehrung ihm, dem Erhabenen, dem Heiligen,
dem vollkommen Erwachten*

Georg Grimm



Inhalt

Vorwort zur sechsten Auflage	... S. 1
Vorwort zur vierten Auflage	... S. 5

Erster Teil

DAS ICH

Das Urproblem	... S. 11
Die durch die fünf äußeren Sinne vermittelte Außenwelt ist nicht mein ICH	... S. 11
Die Vorstellungen (dhammā) sind nicht mein ICH	... S. 12
Mein körperlicher Organismus ist nicht mein ICH	... S. 14
Das Erkennen ist nicht mein ICH	... S. 15
Ich bin keine Seele	... S. 16
Der Wille ist nicht mein Ich	... S. 17
Mein wahres ICH	... S. 18

DAS LEIDENDE ICH

Der Wille, der unermüdliche „Hauserbauer“	... S. 21
Während meines Weltenlebens erfahre ich jede nur mögliche Empfindung	... S. 22
Alles endloses Leiden	... S. 23
Schwierigkeiten der Erkenntnis alles Lebens als Leiden	... S. 23
Die Sinnenfreuden als das größte Leid	... S. 25
Die Sinnenfreuden führen zu leidvoller Wiedergeburt	... S. 28
Überblick über unsere Weltenwanderung	... S. 30

Speziell die Himmel- und Höllenreiche ... S. 31

Die scheinbare Unmöglichkeit der
Erinnerung an frühere Existenzen ... S. 33

DAS BEFREITE ICH

Die Verwirklichung der Geistesfreiheit
als unser Ziel ... S. 37

Verhältnis von Drang und Geistestätigkeit ... S. 40

Der Einfluss der Gemütsregungen auf
den Organismus ... S. 42

Möglichkeit der Geistesfreiheit ... S. 43

Vernichtung des Dranges durch rechte
Erkenntnis ... S. 45

Insbesondere die Vernichtung des
Dranges auf ein Wiedersehen Verstorbener ... S. 47

Insbesondere die Vernichtung des
Dranges nach dem eigenen Körper ... S. 51

Die Schärfung der Denkkraft durch ihre
methodische Ausbildung als
Voraussetzung der rechten Erkenntnis ... S. 52

Stufenweise Überwindung des Dranges ... S. 55

Die Geistesfreiheit ist eine Freiheit im
Gebrauch unseres Erkenntnisapparates ... S. 58

Die Seligkeit des Nichtwollens ... S. 62

DAS ERLOSCHENE ICH

Das Ich ist transzendent, oder: Alle
Begriffe gelten nur vom Nicht – Ich (anattā) ... S. 67

Der Begriff des Erlöschens insbesondere ... S. 69

Der Begriff des Nichts ... S. 72

Der absolute Zustand ... S. 73

„Der Gang in den eigenen Grund“, oder:
Die Unermesslichkeit des absoluten
Zustandes ... S. 74

Das Reich der Wesenheiten ... S. 76

SCHLUSSBETRACHTUNG

Schopenhauer über die Unmöglichkeit
des absoluten Nichts ... S. 79

Zweiter Teil

Unser Abstieg in die Welt und unser
Heimgang aus Ihr ... S. 83

Erläuterung I. ... S. 89

Erläuterung II. ... S. 95

Erläuterung III. ... S. 103

Erläuterung IV. ... S. 107

Erläuterung V. ... S. 121

Anmerkungen ... S. 127

Vorwort zur sechsten Auflage

Mit seiner Schrift „*Buddhistische Weisheit*“ hinterließ Georg Grimm den Freunden der frühbuddhistischen Lehre eine kleine, dennoch aber umfassende Einführung in die buddhistische Lehre, wie sie vor zweieinhalb tausend Jahren im alten Indien gelehrt wurde. In seiner Prägnanz und Aussagekraft lässt das Buch keine wesentliche Frage nach den religiösen Inhalten und Anliegen der alten buddhistischen Lehre unbeantwortet.

Getreu der frühbuddhistischen Lehre sind Dr. Grimms Darlegungen frei von jedem Beiwerk eines ritualisierten, hierarchisch strukturierten oder psychologische Aspekte überbewertenden Buddhismus.

Die „*Buddhistische Weisheit*“ bietet die alte buddhistische Lehre unter ausschließlicher Berücksichtigung ihrer religiösen Schwerpunkte, „Frei von Zweigen und Blättern, rein aus Kernholz bestanden“, wie der Buddha selbst seine Lehre zu charakterisieren wusste.

Anders als der Vedānta lehrt der Buddha nicht die Suche nach der Frage nach dem *Selbst*, sondern die nach dem allein erkennbaren *Nicht-Selbst*, dessen Vergänglichkeit die Wesen selbst in ihrem „todlosen“ Grund nicht berührt. Es ist das Nicht-Selbst, das Wesensfremde, auf das sich die buddhistische Loslösung bezieht; in dieser Loslösung liegt denn auch der Schlüssel zur Leidfreiheit. In der tiefen, logisch nachvollziehbaren und „im eigenen Innern erlebbaren“ religiösen Erkenntnis, dass das *wahre Selbst* jenseits von Raum, Zeit und Kausalität liegt und somit jenseits des Leids der Vergänglichkeit, lehnt die frühbuddhistische Lehre jede spekulative und ins Psychologische ausweichende Gelehrsamkeit ab.

Georg Grimms Buch beweist, dass auch eine zweieinhalb Jahrtausende alte Lehre aktuell und anwendbar sein kann, wie ja eine *zeitlose* Wahrheit nie ihren eigentlichen Wert verliert. Das eigentliche Anliegen jedes religiösen Menschen, seine Frage nach einer Möglichkeit des Entrinnens aus dem Leiden, wird in Georg Grimms „Buddhistische Weisheit“ mit nicht zu überbietender Prägnanz beantwortet: Wir können das Leid der Vergänglichkeit überwinden, weil nichts Vergängliches und Leidbringendes unser Selbst ist!

Die vorliegende sechste, überarbeitete Auflage stellt eine getreue Neuausgabe früherer Auflagen dar; es wurden lediglich einige wenige sprachliche, den Inhalt nicht tangierende Aktualisierungen vorgenommen und einzelne Begriffe durch solche ausgetauscht, die Georg Grimm in seinem Hauptwerk „Die Lehre des Buddho – Die Religion der Vernunft und Meditation“ verwendet hat (z. B. Gleichmut statt Gleichgültigkeit). Ebenso wurden fehlende Quellangaben eingefügt sowie einige Anmerkungen und Daten von untergeordneter Bedeutung gestrichen oder angepasst, soweit deren rein naturwissenschaftlicher Inhalt nicht mehr in vollem Einklang mit den Erkenntnissen unserer Zeit steht.

Möge die Schrift „*Buddhistische Weisheit*“, dieses Juwel der im alten Indien geborenen buddhistischen Lehre, auch in seiner neuen Auflage zur Verbreitung und Erhaltung des frühen Buddhadharma beitragen!

*Ch. Schoenwerth
Altbuddhistische Gemeinde
Utting, im Juli 1996*

Vorwort zur vierten Auflage

In diesem Buch sind folgende Schriften von Georg Grimm (1869–1945) zusammengefasst: „Buddhistische Weisheit“ und „Unser Abstieg in die Welt und unser Heimgang aus ihr“ oder „Das Verhältnis der anschaulichen und der abstrakten Erkenntnis zueinander und zu uns selbst.“ „*Buddhistische Weisheit*“ erschien als „*Buddhist Wisdom – The Mystery of the Self*“, Motilal Banarsidass, Delhi, Indien (1978), und als „*La Sagesse du Bouddha*“, P. Geuthner, Paris (1931).

„Ach könnte ich doch aus meiner Haut heraus!“ In diesem Seufzer kommt das ganze Elend der Gefangenschaft zum Ausdruck, in deren Ketten uns unsere Süchte und Lüste halten. Wir begehren und verabscheuen oder sind stumpf gleichgültig, und aus dieser Haltung heraus geraten wir von Enttäuschung zu Enttäuschung. „Es mehrt sich das Unersehnte, Unerwünschte, Unerfreuliche, und es mindert sich das Ersehnte, Erwünschte, Erfreuliche.“¹⁾

Im tiefer veranlagten Menschen taucht dann manchmal die Frage auf: „Was bin *ich* denn nun eigentlich? Wie komme ich zu dem allen?“

Gerade die unleugbare Tatsache, dass wir *leiden*, zeigt uns, dass wir *sind*. Das Leiden erst lenkt die Aufmerksamkeit auf unser Da-Sein und lässt uns die Frage stellen, warum es denn eigentlich so sein müsse, wie es ist. Das Leiden erst lässt uns auf Auswege sinnen; es führt zu all den Bestrebungen, die das Leben erleichtern, und es lässt auch den Pfad zur völligen Befreiung vom Leiden entdecken, wie ihn uns der *Vollkommen Erwachte* zeigt. Wenn der einflussreiche abendländische Philosoph Descartes sagt: „Cogito, ergo sum: ich denke, also bin ich“, so kommt dieser angebliche Fundamentalsatz eben doch nicht aus

dem Fundament, der auf das *Sein* hinweist. Bei weitem nicht einmal für jeden Menschen hat es ja eine besondere Bedeutung, dass er das Subjekt des Denkens sei. Für *jeden* Menschen aber und für *alle* Kreaturen haben *die Hemmnisse des Wollens*, hat das Leiden die *allerfundamentalste* Bedeutung. Es bliebe lediglich bei spitzfindiger Deutelei, wenn einer leugnen wollte, dass wir alle Wesen sind, die „Wohlsein begehren und Wehe verabscheuen“, wie es in Einklang mit allen Weisen der *Vollkommen Erwachte* am klarsten ausspricht. ²⁾ So befinden wir uns alle in der Situation, „Subjekt des Leidens“ zu sein. Aus dieser Tatsächlichkeit heraus wird die Frage gestellt: Was bin *ich*? Kann ich überhaupt dieser Unheilsituation entkommen? „Die stoßende Kraft erkennst du am Widerstand, urewiges Wesen am Leid der Vergänglichkeit. Das Leid der Vergänglichkeit ist der Mahner, dass wir unvergänglich sind.“ ³⁾

Das Buch wendet sich schlicht und einfach an den Denker im stillen Winkel: Du steckst in dieser deiner „Haut“, aus der du gern heraus möchtest, und du suchst eben deshalb auch gerade jetzt wieder aus deiner Not, Sorge und Plage einen Ausweg zu finden. Hier weise ich dich auf die Lösung hin, die der *Vollkommen Erwachte* gibt. Des Menschen Leben ist kurz und voll von Mühsal, dazu noch eingeengt durch den Zeitgeist und seine hastende Unruhe, sodass du bei allem Suchen doch bis zum Ende deiner Tage in Ungewissheit bleiben könntest. Orientiere dich deshalb mit dem Verfasser am *Vollkommen Erwacheten*! Der *Vollkommen Erwachte* zeigt uns, dass wir bei unseren Betrachtungen von unserer Persönlichkeit ausgehen müssen, die wir gemeinhin als unser Ich ansehen. Was ist nun diese Persönlichkeit? Hier sei nur kurz vorausgeschickt, dass unsere Persönlichkeit sich darstellt als ein Zusammenwirken von Körperlichkeit, Empfindung, Wahrnehmung, Gemütsregungen und Erkennen, mit dem wir aufs engste verkoppelt sind. Sie wirken zusammen, um *unsere* Welt vor uns erstehen zu lassen.

Um das Geheimnis des Ich zu lüften, müssen wir von dem ausgehen, was wir gemeinhin für unser Ich halten. Dazu sagt Georg Grimm:

„Jeder meint mit diesem Wort *Ich* das, worin er letzten Endes aufgeht, gleichviel, was dieses Wesenhafte an ihm, durch dessen Vernichtung er selbst vernichtet würde, nun wohl sein mag, ob sein Körper, sein Geist, sein Wille oder sonst etwas. Somit stellt das Wort *Ich* als die Bekundung der eigenen Tatsächlichkeit, bei der noch völlig dahingestellt bleibt, was denn nun eigentlich diese Tatsächlichkeit verbürge, die banalste Selbstverständlichkeit dar, die sich denken lässt.

Eben deshalb können wir, indem wir mit dem Buddha das Wort *Ich* in dem dargestellten Sinn gebrauchen, auch mit keinem Menschen in Widerspruch geraten, weder mit dem naiven Naturmenschen, noch mit dem tiefsinnigsten Philosophen, weder mit dem Materialisten, noch mit dem Spiritualisten, weder mit dem Individualisten, noch mit dem Pantheisten.

Sie alle stellen sich ja auch die Frage: ‚Bin *ich* sterblich oder unsterblich?‘ – Eine Frage, deren Lösung sich dann für jeden daraus ergibt, in was er nun sein Ich verlegt, d. h. also, wie er die andere Frage beantwortet, worin dieses Ich nun eigentlich bestehe.“⁴⁾

Das *Durchschauen* unserer Persönlichkeit und der Welt als vergänglich und leidbringend und damit als *nicht das Ich* lässt uns die *andere* Seite der Wirklichkeit erleben. Als *das wahre Selbst*, als *das Göttliche* ist es dem religiösen Menschen immer ein leuchtender Leitstern. Der *Vollkommen Erwachte* macht uns unsere Situation, die des Leidens und der möglichen Erlösung vom Leiden, mit den Worten deutlich: „Was vergänglich ist, ist leidbringend, was leidbringend ist, ist anattā. Was anattā ist: das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst (ātta).“ „Bei den Meditationsübungen kommt es also nicht bloß darauf an, die Faktoren unserer Persönlichkeit als

kein (substantielles) Ich zu erkennen – das wissen auch viele andere außer dem Buddha – sondern es kommt darauf an, die Faktoren als nicht *sein* Ich zu durchschauen – und das hat außer dem Buddha überhaupt niemand erkannt“ (Georg Grimm, „*Das Glück, die Botschaft des Buddha*“).

Das Buch gibt dem stillen Denker Anleitung zum tiefen Nachdenken, es gibt Anregung zu Meditationen, bei denen sich wohl das „Erkennende Schauen“ einstellen mag, das mehr und mehr das „Geheimnis des Ich“ lüftet.

Dabei zeigt sich: „Diese Welt ist alles in allem nur eine Kette von Begehren, Ergreifen und Haften.“⁵⁾ Der Nährboden für dieses Begehren, Ergreifen und Haften ist unser Nichtwissen, weil wir in Vergänglichem und damit Leidvollem unser Ich sehen. Der stille Betrachter wird sehen lernen, was ein Gleichnis dieses Buches uns veranschaulicht: Wir sind auf dieser Welt nur, wie ein Flieger mit seinem Wasserflugzeug auf dem Wasser ist: „Ein solcher gleitet mit seinem Flugapparat immer wieder ins Wasser hinein und kann sich mit ihm jederzeit wieder aus dem Wasser erheben, ja, er kann, wenn er aus dem Wasser auf festes Land zurückgekehrt ist, auch den Flugapparat selbst wieder verlassen.“

Aus all dem aber gewinnt der Betrachter die wirklichkeitsgemäße Betrachtungsweise, die ihn sehen lässt: „So ist der Körper, so entsteht er, so löst er sich auf; so ist die Empfindung, so entsteht sie, so löst sie sich auf; so ist die Wahrnehmung, so entsteht sie, so löst sie sich auf; so sind die Gemütsregungen, so entstehen sie, so lösen sie sich auf; so ist das Erkennen, so entsteht es, so löst es sich auf.“⁶⁾ – „Wenn jenes ist, ist dieses; wenn jenes nicht ist, ist dieses nicht.“⁷⁾

Er durchschaut das eigene Persönlichkeitsgetriebe und durchschaut das Persönlichkeitsgetriebe der anderen. Er sieht den Tatsachen bei sich selbst ins Auge und gewinnt damit auch den Blick für die Tatsachen, die den anderen beherrschen. „So

wie ich bin, so sind jene, wie jene sind, bin ich.“ – Wer sich selbst zum Gleichnis macht, tötet nicht mehr und lässt nicht mehr töten. ⁸⁾ Er sieht immer mehr auch die Not, Angst, Sorge und Plage der Mitmenschen, und nicht nur die der Mitmenschen, sondern auch die der Tiere.

In all dem beengenden und belastenden Persönlichen findet der stille Denker nicht sein Ich. In dieser Erkenntnis wird er heiter, frei und leicht. „Es mindert sich das Unersehnte, Unerwünschte, Unerfreuliche, und es mehrt sich das Ersehnte, Erwünschte, Erfreuliche.“ ⁹⁾ Das schafft ihm die gütige, wohlwollende Gesinnung, aus der heraus er wirkt und handelt. Im mitleidenden Versenken in die anderen Wesen erst offenbart sich der ganze Umfang der hohen Wahrheit vom Leiden, damit aber auch der endgültige Ausweg aus dieser Unheilsituation. Das aber ist der beglückende Gedanke: Diese Zuflucht ist für *alle* Wesen da.

Max Hoppe
Februar 1961

Erster Teil

Das Ich

Das Urproblem

Das Urproblem lautet nicht: „Was ist die Welt?“, sondern: „Was bin ich?“ Denn es könnte sehr wohl sein, dass, wenn ich weiß, was *ich* bin, mich die Welt gar nicht weiter interessiert.

Die durch die fünf äußeren Sinne vermittelte Außenwelt ist nicht mein ICH

Mit mir, meinem Wesen, haben keinesfalls die Gestalten etwas zu tun, die ich mit dem Auge sehe, ebenso wenig die Töne, die ich mit dem Ohr höre, die Düfte, die ich mit der Nase rieche, die Säfte, die ich mit der Zunge schmecke, die Tastobjekte, die ich mit dem Leib als Tastorgan taste. Denn ich wäre zweifellos auch, wenn alle diese Objekte meiner Sinnesorgane nicht wären, würde also auch durch deren Vernichtung nicht berührt. Damit steht fest, dass die Außenwelt, wie sie mir in meinen fünf Sinnesorganen zugänglich wird, nichts mit meinem Wesen zu tun hat.

Die Vorstellungen (dhammā) sind nicht mein ICH

Wir haben nicht bloß fünf, sondern sechs Sinne. Die sechste Sinnentätigkeit ist *das Denken*, vollzogen mit dem Denkorgan. Die Objekte des Denkorgans sind zunächst die Objekte der fünf äußeren Sinne und ihre kausalen Beziehungen zueinander, also sämtliche möglichen *Erscheinungen* der Außenwelt. Aus diesen Erscheinungen bilde ich mit dem Denkorgan, um sie mit diesem leichter übersehen zu können, die Phantasiebilder und die abstrakten Begriffe oder Vorstellungen. Diese sind die eigentlichen Objekte des Denkorgans. Natürlich haben auch sie als bloße *Produkte* desselben, die ich bilden oder nicht bilden kann, nichts mit meinem Wesen zu tun.

Der Denksinn hat aber noch ein spezielles Objekt, den unendlichen Raum. Wir erkennen diesen nämlich schon mit dem bloßen Denken, mithin auch dann, wenn die Tätigkeit der fünf äußeren Sinne völlig ruht; und zwar ist der Raum das *unmittelbare* Objekt des Denksinnes: Sobald wir irgendwie zu denken anfangen, stellt sich uns sofort der Raum dar. Nun wird durch jede Tätigkeit der fünf äußeren Sinne auch stets sofort das Denkorgan angeregt. Daher kommt es, dass wir bei jeder Sinnentätigkeit immer auch den Raum mitanschauen. Wir können also ein äußeres Objekt nicht ohne den Raum, in dem es sich befindet, erkennen. Wohl aber können wir den Raum allein erkennen, nämlich dann, wenn wir die Tätigkeit der fünf äußeren Sinne einstellen und das Denkorgan ausschließlich auf ihn konzentrieren (Vorstellung des unbegrenzten Raumes).

Wir können aber auch den Raum aus unserem Denkbereich entlassen und doch denken, nämlich so: Wir bringen die Tätigkeit der fünf äußeren Sinne völlig zur Ruhe und richten dann unser Denkorgan in vollständiger Konzentration auf den Gedanken „Nichts ist mehr für mich da.“ Dann ist auch der Raum

aus dem *Bewusstsein* verschwunden und es ist nur noch der Gedanke gegenwärtig „Nichts ist mehr da.“

Wir können aber nicht nur den Raum aus unserem Bewusstsein verschwinden lassen, wir erkennen auch unmittelbar, dass er auch *objektiv* nichts mit unserem Wesen zu tun hat. Man nehme einmal das Unmögliche an, der ganze Raum außerhalb meines Körpers würde vernichtet, so würde diese Tatsache für sich allein *mich* nicht berühren. Es kann also bloß noch die Frage sein, ob der meinen Körper füllende Raum mir wesentlich ist. Nun stelle man sich vor, mein Körper schrumpfe – bei voller Lebensfähigkeit – bis zur Größe eines Däumlings zusammen. Dann würde ich weiter unmittelbar *anschaulich* erkennen, dass auch der Raum, den mein Körper *früher*, als er größer war, einnahm, nichts mit meinem Wesen zu tun hatte. Ich selbst wäre nämlich doch wohl durch diese Verringerung meines Körpers und damit des von ihm eingenommenen Raumes nicht etwa *weniger* geworden, wie es doch sein müsste, wenn der Raum, den mein Körper jeweils einnimmt, *mir selbst* wesentlich wäre, sondern ich würde mich, trotz meines nun kleineren *Körpers* und damit des ihn füllenden geringeren *Raumes*, noch voll und ganz als derselbe wissen, der ich von jeher war. So geht mich z.B. der Raum auf dem Mond nichts an. Er mag ruhig zugrunde gehen, ich weiß unmittelbar, dass ich davon nicht berührt werde. Also geht mich auch der *Raum*, in den ich mich momentan hineingestellt sehe, nichts an. Die Sachlage ist also: Auch der Raum ist nicht mein Ich. Denn auch bei ihm nehme ich ein Entstehen und Vergehen – für mich – wahr. Ich stehe mit ihm nur in Verbindung durch mein Bewusstsein; ich löse mich also auch vom Raum, wenn ich ihn aus dem Bewusstsein entlasse.

Damit steht aber fest, dass auch der Raum nichts mit *mir*, mit meinem Wesen zu tun haben kann; er ist bloß die Bedingung für den Bestand meines Körpers.

Mein körperlicher Organismus ist nicht mein ICH

Die Frage ist nunmehr, in welchem Verhältnis ich zu meinem Körper stehe. Derselbe besteht restlos aus Stoffen der *Außenwelt*, die ich in Form von Nahrung ergreife und *assimiliere*, d.h. zu den hochwertigen chemischen Verbindungen umgestalte, aus denen die Stoffe meines Körpers bestehen. Dabei geht diese Assimilation derart vonstatten, dass fortwährend alte, verbrauchte Stoffe ausgeschieden und neue zugeführt werden (Stoffwechsel). Der Körper ist mir mithin *offensichtlich* wesensfremd. Waren doch die ihn aufbauenden Stoffe noch vor ganz kurzer Zeit Bestandteil der *äußeren* Natur, die ich erst an mich *heranziehen* musste.

Man nehme einmal an, die Stoffe, die unseren Körper aufbauen, brauchten nicht assimiliert, d.h. umgewandelt zu werden, sie wären mithin alle noch in ihrer ursprünglichen Beschaffenheit, die sie vor der Einverleibung in den Körper hatten, auch in diesem selbst vorhanden. Dann würde man *unmittelbar* anschaulich erkennen, dass der ganze Körper in allen seinen Organen nichts weiter als ein Konglomerat von ergriffenen Stoffen der äußeren Natur darstellt, die fortwährend zu- und abfließen, wobei ich selbst diesem Zu- und Abfließen *zuschau*e und es *reguliere*. Insbesondere würde man auch das Blut unmittelbar als bloßes Wasser erkennen, indem die von außen eingeführten, dann durch die Verdauungsorgane entsprechend zerkleinerten und von den zum Darmkanal gehörigen Drüsen abgesonderten Nährstoffe schwämmen, und würde dann weiter in direkter Anschauung beobachten können, wie die einzelnen Gewebe des Körpers, wenn sie von diesem Blut durchspült werden, daraus mit den von ihnen benötigten Stoffen versehen werden, während die verbrauchten und sich loslösenden Teile

von dem schnell fließenden Blut mit fortgerissen und den Ausscheidungsorganen zugeführt werden.

Die ganze Sachlage wird nun aber natürlich dadurch keine andere, dass noch der komplizierte Prozess der Assimilation, d.h. der chemischen Umwandlung der von außen aufgenommenen Stoffe dazukommt.

Ich *bin* also nicht mein Körper, sondern ich *habe* bloß einen solchen.

Das Erkennen ist nicht mein ICH

Mit den Sinnesorganen meines Körpers, die natürlich ebenfalls durchaus aus den Stoffen der *Außenwelt* bestehen, vollziehe ich die sogenannten geistigen Funktionen, d.h. ich sehe mit dem Auge die Gestalten, höre mit dem Ohr die Töne, rieche mit der Nase die Düfte, schmecke mit der Zunge die Säfte, taste mit dem Leib als Tastorgan die Tastobjekte und denke mit dem Denkorgan die Vorstellungen. Es ist ohne Weiteres klar, dass ich, wenn ich keine Sinnesorgane hätte, auch nicht sehen, hören, riechen, schmecken, tasten, insbesondere ohne Denkorgan nicht denken könnte. Diese geistigen Funktionen sind mithin *an die Sinnesorgane geknüpft, durch diese bedingt*.

Nun ist Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Tasten, Denken = Empfinden und Wahrnehmen: Wenn ich mit dem Auge eine Gestalt sehe, so entsteht die Sehempfindung und die Seh wahrnehmung; wenn ich mit dem Ohr einen Ton höre, entsteht die Hörempfindung und die Wahrnehmung des Tones usw.

Empfinden und Wahrnehmen aber ist wiederum = *Sichbewusstwerden* oder Erkennen.

Wir haben also festgestellt, dass auch das Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Tasten, Denken, und damit alle Empfindung und Wahrnehmung und damit alles *Sichbewusstwerden*

oder Erkennen überhaupt mit unserem eigentlichen Ich nichts zu tun hat. Ist doch das alles durch die Sinnesorgane des uns offensichtlich wesensfremden körperlichen Organismus *erzeugt, also bedingt*. Ist mir aber das Organ, mit dem ich etwas erzeuge, wesensfremd, dann natürlich erst recht auch das mit diesem Organ Hervorgerufene: „Wie sollte der Geist das Ich sein, wenn er aus dem entsteht, was nicht das Ich ist?“ (*Anatta-sambhūto mano kuto attā bhavissati?*).

Ich bin keine Seele

Nach dem Bisherigen ist der körperliche Organismus der *Apparat*, mit dem wir die Objekte der Außenwelt und damit diese selbst in ihrer Gesamtheit sehen, hören, riechen, schmecken, tasten, denken (= Erkennen), also der Erkenntnisapparat. Mit der Welt stehen wir lediglich durch diesen *Apparat* in Verbindung. Zerfällt er, dann ist es auch mit jeder Empfindung und Wahrnehmung, nämlich der Welt – eine andere Empfindung und Wahrnehmung gibt es nicht und kann es nicht geben – vorbei. Dabei erkennen wir auch diesen Erkenntnisapparat mittels seiner selbst in allen seinen Teilen, wenn wir ihn, wie wir es bisher getan haben, zu diesem Zweck gebrauchen; anders ausgedrückt: Wir können auch die Erkenntnis selbst durch unsere Erkenntnistätigkeit kritisieren und meistern.

Weil wir überhaupt nur mittels des uns wesensfremden Erkenntnis-*Apparates* erkennen können, besteht unser Ich auch nicht in einer Seele. Denn unter einer solchen wird ein Ich verstanden, das im Erkennen *bestehen* soll, so zwar, dass das Erkennen nicht eine bloße Funktion des Erkenntnisapparates, sondern unmittelbar meiner selbst wäre, eben weshalb es, wenn nötig, schließlich auch ohne Sinnesorgane und damit ohne einen körperlichen Organismus erkennen könnte.

Eine solche Seele gibt es nicht und kann es nicht geben; denn es ist ein Unding zu behaupten, es gäbe eine Empfindung und Wahrnehmung, also ein Erkennen, ohne Sinnesorgane: Man kann ebenso leicht eine Verdauung ohne Verdauungsorgane annehmen, wie ein Erkennen ohne Erkenntnisorgane. ¹⁰⁾ Genaugenommen kann man also auch nur in demselben Sinn sagen: „*ich* sehe, *ich* höre, *ich* denke“, wie ein Maschinenheizer sagen kann: „*ich* speie Dampf.“ So wenig wie der aus der Maschine ausströmende Dampf der „Maschinengeist“ ist, so wenig sind meine Gedanken und meine Empfindungen mein Ich. Wie der Maschinenheizer nur bewirkt, dass die *Maschine* Dampf speit, so lasse auch ich nur den *Willen* entstehen, meinen Erkenntnisapparat zu gebrauchen, und erzeuge dann durch diesen *Erkenntnisapparat* Empfindungen und Wahrnehmungen, insbesondere auch Gedanken.

Mit dieser Leugnung einer bewussten Seele oder einer geistigen Wesenheit, die unabhängig vom Körper bestehen soll, zieht der Buddha einen deutlichen Trennungsstrich zwischen sich und anderen religiösen Lehrern.

Der Wille ist nicht mein ICH

Mit meinem Erkenntnisapparat stehe ich in Verbindung durch meinen *Willen*: Ich *will* einen Erkenntnisapparat haben und *will* ihn gebrauchen. Diesen Willen befriedige ich, soweit er auf Erzeugung von Erkenntnis gerichtet ist, durch die sechs Sinnesorgane, und soweit die vegetativen Funktionen, also jene infrage stehen, welche der Erhaltung des Organismus dienen, durch die diesen Funktionen dienenden Organe, wie Herz, Lunge, Leber, Nieren usw.

Auch dieser Wille ist nicht wesenhaft mit meinem Ich verknüpft. Er entsteht vielmehr erst, wenn eine bestimmte Beding-

ung gegeben ist, nämlich wenn ein erkanntes Objekt mir als des Wollens wert erscheint: Sobald ich erkannt habe, dass der Anblick einer bestimmten Gestalt qualvoll für mich ist, erlischt auch der Wille, sie zu sehen, und würde ich erkennen, dass *alle* Gestalten, die je in meinen Sehbereich kommen können, einen *nur* qualvollen Anblick für mich darstellen, so würde unweigerlich der Wille zum Sehen überhaupt erlöschen, ohne dass ich mich selbst dadurch irgendwie in meinem Bestand berührt fände. Ebenso ist es dann natürlich aber auch mit dem Wollen, das ich in den übrigen Sinentätigkeiten fortwährend zu stillen suche: Käme ich in die Lage, alle nur möglichen Objekte meiner sechs Sinne als *nur* leidbringend für mich zu erkennen, so würde naturnotwendig *alles* Wollen in mir erlöschen, ich wäre dann völlig willenlos. Ich *bin* also nicht der Wille, sondern ich *habe* wiederum bloß einen solchen, eben weshalb ich einen solchen auch *nicht* haben kann, ohne dadurch selbst in meinem Bestand berührt zu werden. Hiernach ist auch der Wille nicht mein Ich.

Mein wahres ICH

Ziehe ich sämtliche bisher als mir nicht wesenhaft zugehörig erkannten Bestandteile von meinem Ich ab, nämlich den Willen (Wi), den körperlichen Organismus (O) und die auf ihm beruhende Erkenntnistätigkeit (E), sowie die durch diese vermittelte Welt (We), so ergibt sich als mein wahres Wesen:

ICH – (Wi + O + E + We).

Der Buddha nennt die in Klammern aufgeführten nicht wesenhaften Bestandteile von mir „Beilegungen“ (Upādhis): Ich habe sie mir bloß *beigelegt*; an sich gehören sie nicht zu mir.

Betrachte ich sie näher, so finde ich, dass mit ihnen alles Erkennbare an mir erschöpft ist. Man probiere es nur einmal: Was bleibt für die Erkenntnis noch übrig, wenn nicht nur die ganze äußere Welt, sondern jede Erkenntnistätigkeit, ja mein körperlicher Organismus und letzten Endes auch jedwedes Wollen aufgehört haben? Buchstäblich nichts mehr. Es hört sich dann in der Tat „alles“ auf. Dass aber dieses „alles“ nur alles *Erkennbare* und damit das Nichts, das übrig bleibt, nur nichts *Erkennbares ist*, wird dadurch deutlich, dass ja mein eigentliches Ich durch alle diese Substruktionen in keiner Weise berührt worden ist, indem wir alles, was wir von ihm wegnahmen, als *nicht-ich* erkannten. Somit ist mein wahres *Ich* jenseits der Welt als der Zusammenfassung alles Erkennbaren. Es ist das Unerkennbare, das Unergründliche, es ist *nec taliter, nec aliter, sed totaliter aliter*: weder so noch anders, sondern ganz anders.

Das leidende Ich

Der Wille, der unermüdliche „Hauserbauer“

Man kann sich nicht scharf genug zu Bewusstsein bringen, dass der körperliche Organismus etwas von mir durchaus Verschiedenes ist. Sehe ich das *wirklich* klar und deutlich ein, dann steht auch mit zwingender Notwendigkeit fest, dass der Anfang und das Ende dieses Organismus nicht der Anfang und das Ende von *mir*, sondern eben nur dieses Organismus sind. Damit entsteht aber die Frage, wie ich denn dann zu diesem Organismus komme. Die Antwort ist sehr einfach: Ich stehe mit meinem Körper lediglich durch meinen *Willen* in Verbindung. Also ist es auch bloß dieser *Wille*, der mir meinen Körper verschafft, und zwar in der Weise, in der allein ich mir etwas Fremdes, das ich *will*, verschaffen kann, nämlich dadurch, dass ich es *ergreife*: Weil ich einen *Willen* nach einem körperlichen Organismus habe, *ergreife* ich den von einem Elternpaar bereiteten Keim, *hafte* an ihm, und forme daraus einen körperlichen Organismus. Das wiederhole ich seit anfangslosen Zeiten und werde es nötigenfalls in alle Ewigkeit hinein wiederholen, nämlich so oft und so lange, wie mir der jeweils ergriffene Organismus durch jenen Vorgang, den wir *Sterben* nennen, immer wieder entrissen wird und ich noch einen neuen Organismus haben *will*.

*Während meines Weltenlebens erfahre ich jede nur immer
mögliche Empfindung*

Hiernach verändere nicht *ich* mich, sondern es verändert sich nur das unmittelbare Objekt meines Willens, der körperliche Organismus, und verändern sich weiterhin die mittels dieses Organismus empfundenen Objekte. Ich selbst werde nur durch die unaufhörlich wechselnden, durch meinen Organismus hervorgerufenen Empfindungen ebenso unaufhörlich *beeindruckt*, und zwar nicht bloß während der Zeit zwischen Geburt und Grab meines gegenwärtigen Lebens, sondern durch die unendliche, während der zahllosen Billionen von Weltzeitaltern sich hinwäzenden Kette meiner Wiedergeburten hindurch: Die ganze Skala der Lustempfindungen, alle nur denkbaren indifferenten Gefühle, vor allem aber das grenzenlose Heer der schmerzlichen Empfindungen, wie sie durch mancherlei Krankheiten und alle möglichen anderweitigen Unglücksfälle ausgelöst werden, treten der Reihe nach an mich heran. Insbesondere erfahre ich im Laufe der Weltäonen in unendlicher Wiederholung auch immer wieder die Sterbeempfindung, und zwar, da sich in der unendlichen Zeit alle Möglichkeiten auch an mir erschöpfen müssen, in allen nur möglichen, durch die verschiedenen natürlichen und gewaltsamen Todesarten bedingten Variationen: einmal sterbe ich nach qualvollem Krankenlager, dann als Soldat auf dem Schlachtfeld, dann wieder werde ich als Verbrecher hingerichtet usw.

Alles endloses Leiden

Hiernach schwimme ich in einem endlosen Strom unaufhörlicher Veränderungen: Alles, was ich erfahre, löst sich fortwährend wieder auf. Es gibt keine Lustempfindung, die nicht alsbald wieder unterginge, keine noch so schreckliche Schmerzempfindung, die nicht im Laufe der Zeiten mit mathematischer Sicherheit wiederkehrte. Das ist aber gleichbedeutend mit unaufhörlichem schwerem Leiden: Alle, auch die reinsten Freuden, werden, schon während wir sie empfinden, getrübt durch den Ausblick auf ihren sicheren Untergang, der mit dem Entschwinden des Objektes, das sie gewährt, unweigerlich kommen muss. Verwirklicht sich dann dieser Untergang, so tritt an ihre Stelle das Leid, das umso größer ist, je süßer die Freude war. Das größte Leid aber bringt jene Stunde, in der uns unser eigener körperlicher Organismus und damit unsere ganze gegenwärtige Welt entrissen werden. Dann begräbt uns die hereinbrechende Sturzflut von Leiden gänzlich unter sich, aber nur damit wir anderweit in neuer Gestalt wieder auftauchen, um neuem Leben und damit neuen Krankheiten, neuem Altern, neuem Sterben preisgegeben zu werden, und so fort in endloser Wiederholung. Wen, der diesen ganzen Kreislauf zu fassen vermag, packte nicht Grausen und Entsetzen?

Schwierigkeit der Erkenntnis alles Lebens als Leiden

So hört denn der Verständige aus dem Rauschen des endlosen Stromes der Vergänglichkeit, der *alles* mit sich fortreißt, zwar das Lachen der Kindheit, das Liebesgeflüster der Verliebten, die Freuden der Wollust, das Kosen des Kindes durch die beglückte Mutter, die Freudenrufe all derer, denen die Er-

füllung heißer Wünsche zuteil wurde; aber er hört auch diese Ausbrüche befriedigten Wollens, kaum dass sie erfolgt sind, übertönt von dem Schluchzen trauernder Eltern über den Verlust ihres Kindes, von den Seufzern der Kranken und Siechen, von den Verzweiflungsschreien der Armen und Verworfenen, von dem Todesröcheln der Sterbenden.

Freilich, so hört nur der *Weise*. Der Normalmensch *will* nicht *so* hören, er räumt alles aus dem Weg, was seine Gier nach wohligen Empfindungen stören könnte. Deshalb bringt er die Armen in die Armenhäuser, die Kranken und Siechen in die Krankenhäuser, die Irren in die Irrenhäuser, die Verworfenen in die Zuchthäuser, und freut sich dann über die schöne Welt, in der alles so wohl bestellt sei. Selbst über den furchtbaren Ernst des Todes täuscht man sich hinweg, indem man die Leichen und Gräber mit Blumen überschüttet und so den Verwesungsgeruch durch Blumenduft erstickt. Wird aber das Elend weniger, wenn man die Augen vor dem Leiden verschließt? Ist deshalb die Frage *Schillers* erlogen: „Wer erfreute sich des Lebens, der in seine Tiefen blickt?“

Eine richtige Bewertung des Lebensinhalts wird uns darum so schwer, weil wir mit unserem schwachen, unausgebildeten Erkenntnisvermögen, das nicht erheblich über das der höher entwickelten Tiere hinausreicht, nur eine ganz kurze Zeitspanne zu überblicken vermögen, regelmäßig nur die unmittelbare Gegenwart, in der wir gerade leben. Diesem Mangel Rechnung tragend, denke man sich ein Leben von achtzig Jahren mit all seinen Erlebnissen etwa auf den Bruchteil einer Stunde zusammengezogen: Der Säugling gedeihe in wenigen Minuten zum Knaben, im Fluge lege dieser die Zeit der Schule zurück, sich alsbald als lebensfreudigen Mann erblickend, der voll heißer Liebe sein junges Weib in den Armen hält. Zu seinem Schrecken wandelt es sich aber noch während der Umarmung zum alten Mütterchen, während er sich selbst, kaum dass er sich recht be-

sinnt, von Krankheiten und Altersschwäche überkommen sieht. Wird durch diese Zusammenziehung, die erst einen wirklichen, anschaulichen Überblick ermöglicht, nicht das durchaus Nichtig-ge und Wertlose sämtlicher auf uns einstürmenden Ereignisse und damit des Lebens überhaupt überaus deutlich? Ja, wird das Ganze nicht geradezu entsetzlich, wenn man sich lebhaft vorzustellen vermag, dass all das sich endlos wiederholen soll?

Die Sinnenfreuden als das größte Leid

Das einzige, das im Leben begehrenswert erscheint, sind die wohligen Empfindungen; die neutralen lassen einen gleichgültig, die leidigen flieht man direkt. Gerade die wohligen Empfindungen in Form der Sinnenfreuden aber sind das Unheilvollste. Auch das will dem Durchschnittsmenschen nicht in den Kopf. Es sollte ihn aber doch schon das übereinstimmende Urteil der Heiligen aller Religionen und Zeiten stutzig machen. Nicht nur – allen voran – der Buddha und seine Heiligen, sondern auch die christliche Kirche und ihre Heiligen, ja auch die Großen der mannigfachen anderen Religionsgesellschaften warnen vor den Sinnenfreuden als dem Schlimmsten, dem der Mensch sich hingeben könne. Dabei waren alle diese moralisch so überaus hochstehenden Menschen fraglos von der tiefsten Liebe zu ihren Mitwesen erfüllt, wollten, wie ihr eigenes, nur das Glück aller Menschen, hätten ihnen deshalb fraglos auch die Sinnenfreuden von Herzen gegönnt, wenn sie sie wirklich als harmlose Freuden erkannt hätten, wie dies speziell der Buddha ausdrücklich erklärt: „Wenn, ihr Jünger, das Böse, das überwunden ist, zum Schaden und Unglück gereichen würde, so möchte ich nicht sagen: ‚Das Böse müsst ihr überwinden‘.“ Ihr Urteil über die Sinnenfreuden fällt somit umso schwerer ins Gewicht und der Verständige wird umso begieriger ihrer Be-

gründung für dieses Urteil lauschen. Am klarsten ist diese vom Buddha gegeben worden:

In uns herrscht der *Drang* nach den Sinnenfreuden. Diesen Drang suchen wir jeweils auf dem Wege der Betätigung unserer Sinnesorgane zu stillen, die ja auch gar nichts weiter sind als Organe zur Befriedigung eines in uns hausenden Dranges. Denn die Nichtbefriedigung eines Dranges ergibt das Leid: jedesmal, wenn wir leiden, ist die Ursache ein nicht befriedigter oder durchkreuzter *Drang*, ja Leiden und Durchkreuzung unseres Dranges sind identische Begriffe: „Das nun eben nicht erlangen, was man begehrt, ist Leiden.“ (Mahāvagga I, 9) Leiden aber fliehen wir wie Feuer. Weil nun aller Drang in uns normalerweise auf die Sinnenfreuden ausgerichtet ist, deshalb ist auch unsere ganze Tätigkeit darauf gerichtet, möglichst viele Sinnenfreuden zu erreichen, um so den Drang zu stillen und uns dadurch vor Leid zu schützen. Allein dieser Drang hat eine unglückselige Eigenschaft: Er ist durch kein Sinnenobjekt – schon deshalb, weil sie alle *vergänglich* sind – dauernd zu befriedigen, er ist buchstäblich unersättlich; und so wird denn die Jagt nach den Sinnenfreuden zur nie endenden Hetzjagd, die sich umso unheimlicher gestaltet, als der Drang nur umso mehr *anwächst*, je mehr man ihm *nachgibt*. Dabei geht jede Sinnenfreude selbst mit der Zeit auch unmittelbar in Leid über. Denn das Objekt, das die Freude gewährt, wird sich unfehlbar einmal auflösen mit der Folge, dass seine Auflösung als Leid empfunden wird, ein Leid, das umso größer ist, je größer die Freude war, die das Objekt gewährte: „Speise und Trank wandeln sich in Kot und Urin, Angenehmes in Leidiges.“ Dieses Unbefriedigende der Sinnenfreuden überhaupt und das in ihrem Gefolge sich einstellende Leiden ist es zunächst, was sie dem Verständigen verleidet.

Das Zweite, ungleich Ernstere an ihnen aber ist folgendes: Alles Leiden ist durchkreuzter Drang. Deshalb ist alles Leiden

behoben, wenn jeder Drang behoben ist. Dann senkt sich grenzenloser Friede – der ja nur besagen will, dass kein Drang uns mehr *beunruhigt* – auf uns herab. Ein Mensch, der keinen Drang nach Besitz hat, ist von allem Unfrieden und damit Leiden dessen bewahrt, der von Drang nach Besitz erfüllt ist; ein Mensch, indem sich keinerlei Drang nach Anerkennung durch die Welt mehr rührt, lebt fraglos viel glücklicher als ein von ehrgeizigem Streben Beseelter; ein Mensch, der keinen Drang nach Gesellschaft hat, fühlt sich in der Einsamkeit überaus wohl, und ein Mensch, der *völlig* drangfrei wäre, vermisse eben deshalb auch gar nichts, wäre deshalb genauso glücklich, wie wer alle Besitztümer der ganzen Welt, also alle Reichtümer, alle Lustobjekte, alle Bequemlichkeiten sein eigen nennen würde. Denn beide hätten *alles*, was sie *wollen*. Beider Willen wäre gestillt, gestilltes Wollen aber ist Glück und Stillung *alles* Wollens allerhöchstes Glück. ¹¹⁾ So führen denn eine durch Erlöschen alles Dranges bedingte höchste Bedürfnislosigkeit und höchster Reichtum zum gleichen Ziel: zum höchsten Glück, nur mit dem Unterschied, dass höchster Reichtum unmöglich, höchste Bedürfnislosigkeit aber jederzeit zu verwirklichen ist.

Diese allerhöchste Bedürfnislosigkeit und damit das höchste Glück haben die Heiligen aller Religionen in dem Zur-Ruhe-Kommen des „bestrickenden, giftartigen Dranges“ mehr oder weniger gekostet. *Deshalb* verachten sie das trügerische Augenblicksglück der Sinnenfreuden aufs tiefste; dieses war ihnen vielmehr „gemeines, kotiges Menschenwohl“, umso gemeiner und unheilvoller, als es, wie bereits angegeben, noch dazu den Drang nur immer mehr entfacht und so immer weiter vom *wahren* Glück der Drangfreiheit entfernt. *Deshalb* warnen sie auch vor den Sinnenfreuden als dem größten Abweg auf der Suche nach dem Glück.

Daraus wird zugleich deutlich, wie verkehrt es ist, sich auf dieser Suche nach Glück – etwas anderes sucht im Grunde niemand – bei Menschen orientieren zu wollen, die selbst nur das Glück der Sinnenfreuden kennen, und seien es auch sogenannte „Große Geister.“ Wirkliche Führer durchs Leben können vielmehr nur die *Heiligen* abgeben, die auch das wahre Glück jenseits der Sinnenfreuden aus eigener Erfahrung kennen und in seine reine Atmosphäre hinaufzuführen vermögen.

Die Sinnenfreuden führen zu leidvoller Wiedergeburt

Ich bin an sich nichts von der Welt, bin an sich insbesondere wesenhaft auch kein Mensch, ich habe nur „Beilegungen“ ergriffen, die mich gegenwärtig zum Menschen *machen*. Weil ich nichts von der Welt, also durch nichts *determiniert* bin, kann ich auch, wenn ich im Tode meinen Körper ablege, jeden nur möglichen Keim ergreifen, sei dies nun ein Keim in einem Menschenleib oder in einem Tierleib oder in einer Lichtwelt oder in verworfenen Welten, von uns Höllen genannt, und kann so in dem aus dem ergriffenen Keim sich neu entwickelnden Organismus wiederum zu einem Menschen, aber auch zu einem Tier, einem Lichtwesen oder einem verworfenen Wesen werden. Der moderne Mensch entsetzt sich vor einer solchen Ansicht und Aussicht, beweist damit aber nur seinen Mangel an Mut, einen zweifellos richtigen Gedanken ganz zu Ende zu denken. So zwingend nämlich der Schluss ist, dass ich nie zum Tier herabsinken kann, wenn ich als Obersatz die Behauptung aufstelle, dass ich wesenhaft Mensch bin, so zwingend ist auch der andere Schluss, dass ich, so gut wie ein Mensch, auch ein Tier werden kann, wenn ich das, was ich jetzt bin – nämlich ein Mensch – nicht *wesenhaft* bin, sondern wenn ich mir meinen derzeitigen Organismus, der mich eben zum

Menschen *macht*, bloß „beigelegt“ habe. Denn dann kann ich mir ebensogut auch jeden anderen Organismus beilegen, und ich werde ihn mir beilegen, wenn es mich dazu drängt. Und so werde ich auch im Augenblick meines künftigen Todes, wenn ich meinen gegenwärtigen Organismus fahren zu lassen genötigt bin und mir mit dem Wegfall desselben als meines *Erkenntnisapparates* keine Erkenntnis mehr leuchtet, völlig erkenntnislos, also durchaus blind, einen Keim ergreifen, der meinem innersten *Drang* entspricht, diesem also *wahlverwandt* ist, gleichviel ob Mensch-, Tier- oder irgendein anderer Keim, um mich dann später mit zunehmender Reife des aus dem so ergriffenen Keim sich bildenden Organismus und im Licht des durch diesen Organismus neu ausgelösten Bewusstseins wieder als Mensch oder auch als Tier oder als Lichtwesen oder Teufel zu sehen. So ist es also die Art des derzeit in mir hausenden *Dranges*, welcher die Art meiner künftigen Wiedergeburt bestimmen wird, und zwar derart, dass, je gröber und brutaler die Sinnenfreuden sind, zu denen es mich jetzt *drängt*, umso niedriger das Reich sein wird, in dem ich haften werde, während umgekehrt mein künftiger Wohnsitz eine Lichtwelt sein wird und sein muss, wenn die Sinnenobjekte, zu denen es mich jetzt *drängt*, edle und vergeistigte sind. Die möglichen Welten unterscheiden sich nämlich voneinander durch die Intensität eben des *Dranges* oder des sinnlichen Begehrens. Das kann man sich schon durch den Unterschied zwischen Mensch und Tier, dann aber insbesondere auch durch den zwischen Mensch und Mensch selbst deutlich machen: Einen moralisch hochstehenden Menschen kann man sich schlechterdings nicht als sinnlich, am allerwenigsten als unzüchtig vorstellen – die Unzucht ist der Brennpunkt der Sinnlichkeit; dagegen ist ein Mensch, der rücksichtslos und brutal auf Befriedigung seiner groben sinnlichen Gelüste ausgeht, gleichbedeutend mit einem Verbrecher. Im Tode nun haftet jedes Wesen in dem Reich, das seiner ganzen

Sinnesrichtung am meisten entspricht, mithin ein durchaus edler Mensch in reinen oder Lichtwelten, ein bestialischer Mensch in der Welt der Bestien und ein teuflischer Mensch in der Welt der Teufel. Kann man sich auch nur denken, dass es anders sein könnte? Wer es gleichwohl bestreitet, der bestreitet eben damit auch das Gesetz der Wahlverwandtschaft der Chemie, das, wie jedes wirkliche Gesetz, nur ein spezielles Anwendungsgebiet eines universellen Gesetzes ist. ¹²⁾

Überblick über unsere Weltenwanderung

Nun haben wir den ganzen Überblick über unseren Aufenthalt in der Welt: Seit Anfangslosen Zeiten wandern wir innerhalb ihrer möglichen Bereiche umher, bald mit einem menschlichen, bald mit einem tierischen Organismus bekleidet, bald in göttlicher, bald in teuflischer Gestalt. Dabei entstehen in uns – eben durch den Organismus vermittelt, den wir uns „beigelegt“ haben, – fortwährend Empfindungen, leidvolle und freudvolle, in unaufhörlichem Wechsel, mit der Maßgabe, dass auch die freudigen Empfindungen infolge ihrer Vergänglichkeit schließlich immer wieder in leidige übergehen und eben dadurch selbst zu leidigen werden und damit in Wahrheit zu fliehen sind. Oder wer möchte den wohligen Geschmack eines würzigen Getränkes kosten wollen, wenn er weiß, dass dieses vergiftet ist und er, wenn auch vielleicht erst nach jahrelangem Genuss des Getränkes, die Leiden der Vergiftung erdulden müssen? Man kann sich dieses vom Buddha gebrauchte Gleichnis gar nicht oft und anhaltend genug vorstellen. So gesehen verlieren auch die Freuden der höchsten Welten allen Reiz. Denn auch der Aufenthalt in diesen Himmelswelten ist, wie alles in der Welt, *nicht* ewig, also vergänglich. Unweigerlich wird daher auch, in Hinsicht auf die Endlosigkeit der Wiedergeburten, während

deren sich alle Möglichkeiten erschöpfen müssen, einmal wiederum der Sturz in die „einzig leidvollen“ Stätten erfolgen, wo dann jene himmlischen Freuden gänzlich vergessen sein werden und das Leiden uns neuerdings in schmerzlicher Umarmung an sich zieht. Unsere ganze unendliche Weltenwanderung ist deshalb erschöpfend durch den Satz charakterisiert: „Leidbringendes nur entsteht, wo etwas entsteht; Leidbringendes nur vergeht, wo etwas vergeht.“

Speziell die Himmel- und Höllenreiche

So ungeheuerlich uns die vorstehende Aufklärung über uns und unser Verhältnis zur Welt erscheinen mag, so ist sie doch von stahlharter Solidität. Deshalb wird auch der Erkenntnisblick selbst, wenn man ihn nur lange und gründlich genug darauf richtet, glasklar. Man erkennt unmittelbar, dass es so ist und nicht anders sein kann, trotz des Ozeans von Leiden, in den wir uns hiernach versenkt sehen.

Nur ein Punkt scheint der unmittelbaren Erkenntnis nicht zugänglich zu sein, dass es nämlich auch Himmel- und Höllenreiche geben soll, an denen wir gleichfalls haften können. Dieser Umstand wiegt bei manchem so schwer, dass er die ganze Lehre des Buddha auch im übrigen ablehnen zu dürfen vermeint. Wie töricht! Ist doch ein solches Vorgehen gleich dem, ein epochemachendes wissenschaftliches Werk voll der unwiderleglichsten Aufschlüsse deshalb in seiner Gesamtheit zurückweisen zu wollen, weil man die Darlegung über einen speziellen Punkt nicht zu begreifen vermag. Wird der Verständige nicht umgekehrt, gerade weil ihn das Werk im übrigen mit dem höchsten Staunen über den Tiefblick des Verfassers erfüllt, geneigt sein, auch die von ihm nicht verstandenen Erörterungen über den einzelnen speziellen Punkt anzunehmen,

indem er die Schuld an der mangelnden Einsicht insoweit bei sich selbst vermutet? Wäre es auf jeden Fall nicht geradezu der Gipfel der Borniertheit, wegen dieses einen Punktes auch die übrigen offensichtlichen Wahrheiten ablehnen zu wollen? Ebenso mag, wer der ausdrücklichen Versicherung des Buddha, dass er – übrigens gleich den Heiligen der verschiedensten anderen Religionen – jene der normalen Anschauung unzugänglichen Reiche aus eigener Erfahrung kenne, trotz seiner alles überragenden Weisheit im übrigen, nicht vertrauen zu können vermeint, diesen Teil seiner Lehre ruhig ablehnen, in allen ihren anderen Teilen wird sie, eben weil *diese* der unmittelbaren Einsicht zugänglich sind, dadurch nicht berührt.

Übrigens kann die Existenz jener Reiche auch von dem, der keinen unmittelbaren Einblick in sie zu nehmen vermag, mit derselben Sicherheit *erschlossen* werden, wie seinerzeit die Existenz des Planeten Neptun von dem Astronomen *Le Verrier* durch bloße Berechnung festgestellt wurde. Es kann nämlich als geradezu ausgeschlossen erachtet werden, dass die unerschöpfliche Natur im grenzenlosen Universum nur die *unseren* Sinnesorganen zugänglichen Existenzformen hervorzubringen vermochte und nicht auch solche, die ganz anders und viel höher und feiner organisiert sind als die uns bekannten Organismen. „Auf keinen Fall haben wir ein Recht, die Begriffe Lebewesen und Eiweißgeschöpfe für identisch zu halten, und es ist unvergleichlich wahrscheinlicher, dass sie sich zueinander verhalten wie die Art zur Spezies. Es wäre sehr kleinstädtisch, unsere irdischen Vorstellungen auf den Kosmos übertragen zu wollen, und selbst wenn wir den Wechsel der Materie beim Beharren der Form als ein Merkmal alles kosmischen Lebens ansehen wollen, so könnte doch der Stoffwechsel noch auf andere Weise vermittelt werden als durch Verdauung, Blutumlauf und Respiration“¹³⁾ Ja, es steht an sich auch gar nichts entgegen, dass diese anderweitig zu vermutenden Wesen nicht räumlich, son-

dern nur durch die Verschiedenheit der Empfindungsschwelle von uns getrennt sind, sodass also die Götter nicht, wie der alte Epikur meinte, „in den Zwischenräumen der Welt“, sondern „in den Zwischenräumen unserer Erkenntnis der Welt“ wohnen. ¹⁴⁾ Auf jeden Fall wird durch solche Erwägungen die Existenz jener von den Heiligen aller Religionen, insbesondere auch vom Buddha, in eigener Anschauung erfahrenen Welten auch objektiv so wahrscheinlich gemacht, dass kein vernünftiger Grund mehr gefunden werden kann, den übereinstimmenden Aussagen jener durch Tausende von Jahren und Meilen voneinander getrennten, zu jeder bewussten Lüge geradezu unfähigen Heiligen den Glauben zu versagen. Auch dieses wohlbegründete Vertrauen in die Aussagen einwandfreier Zeugen ist nämlich ein Weg zur Erkenntnis der Wahrheit, sogar der im täglichen Leben am meisten begangene.

Die scheinbare Unmöglichkeit der Erinnerung an frühere Existenzen

Kein *Einwand* gegen die Lehre von der Wiedergeburt ist es in Wahrheit, dass man sich nicht an seine früheren Existenzen erinnert. Denn man kann sich an gar vieles, insbesondere an seine erste Kindheit, nicht mehr erinnern, und doch haben wir sie zweifellos durchlebt. Es ist vielmehr höchstens ein unaufgeklärter Rest dieser Lehre. Aber nicht einmal das trifft zu. *Denn man kann sich gar wohl erinnern*, freilich erst, wenn man die Fähigkeit hierzu in sich entwickelt hat, wie ja jede Fähigkeit erst entwickelt werden muss. *Ich* kann nicht Chinesisch sprechen und der geneigte Leser wohl auch nicht. Ist das nun ein Beweis, dass niemand Chinesisch sprechen kann? Noch vor hundert Jahren galt das Unternehmen, Hunderte von Meilen in der Luft zu durchfliegen, für unmöglich. Heute ist es etwas

Alltägliches. Warum konnte es so lange für unmöglich gehalten werden? Weil man die *Vorbedingungen* dazu nicht kannte und weil man infolge dieser Unkenntnis sich nicht – mit dem Flugapparat – auf das Fliegen einüben konnte. So kennen wir Alltagsmenschen auch nicht die Vorbedingungen für die Erinnerung an unsere früheren Existenzen und können deshalb auch nicht die Fähigkeit dazu entwickeln. Aber ist das ein Beweis dafür, dass es überhaupt unmöglich sein wird? Ist das auch nur ein Beweis, dass es bisher unmöglich war? In der Tat behaupten denn auch der Buddha und seine Heiligen, dass sie sich an ihre früheren Existenzen erinnerten. Der Buddha gibt uns sogar genau die Vorbedingungen hierfür an, sodass es nur an uns selber liegt, sie zu verwirklichen. Wie spießbürgerlich, bei dieser Sachlage von der Unmöglichkeit der Rückerinnerung zu sprechen! Höchstens kann man von seiner eigenen Energielosigkeit reden, die zur Schaffung jener Vorbedingungen unfähig macht. ¹⁵⁾ Aber so ist es ja regelmäßig, so ist es insbesondere auch gar nicht selten bei den großen Entdeckungen unserer Naturwissenschaften: Fast stets wird eine bisher unbekannte Erscheinung selbst dann noch für unmöglich erklärt, wenn sie bereits von einzelnen konstatiert ist, und werden in Konsequenz hiervon diese einzelnen von Wissenschaftlern dann, wenn die Entdeckung allzu sehr mit den bisherigen Anschauungen kontrastiert, dem allgemeinen Hohn überantwortet. Ein tragisches Beispiel hiervon ist einer der genialsten Physiker, der Arzt *J.R. von Mayer*, der Entdecker des „Gesetzes von der Erhaltung der Energie“, des universellsten Gesetzes unserer Naturwissenschaft. Ihn haben die Anfeindungen von Wissenschaftlern ins Irrenhaus gebracht! Auch durch die Beschäftigung mit den Wissenschaften wird eben ein Alltagshirn, das nur Alltagsereignisse zu fassen vermag, nicht weit genug, um die Grenzen des Möglichen zu umspannen. Fast stets verwechseln auch Wissenschaftler die Kapazität ihres Gehirns mit den Grenzen

des Erkennens überhaupt und werfen sich deshalb auch in Positur, wenn die Lehre des Buddha die Religion der Vernunft genannt wird, bloß weil *ihre* Vernunft sie nicht zu fassen vermag.

Übrigens ist es zum Fortbestand der Welt unerlässliche Voraussetzung, dass die Wesen sich *nicht* an ihre früheren Existenzen erinnern. Denn würden sie das, würden sie all das Leiden, insbesondere ihr immer wieder neues Sterben im Verlauf der vergangenen Jahrmillionen, anschaulich vor sich sehen, es würde sie entweder zur Verzweiflung treiben oder augenblicklich jeden weiteren *Drang* zum Leben in ihnen ertönen, sodass sie nicht mehr wiedergeboren würden und deshalb die Welt aussterben müsste.

Das befreite Ich

Die Verwirklichung der Geistesfreiheit als unser Ziel

Ich bin jenseits der Erscheinungswelt. Mit ihr stehe ich in Verbindung durch meinen körperlichen Organismus. Ihn gebrauche ich in seinen einzelnen Organen, insbesondere in seinen Erkenntnisorganen, um die Welt in ihren einzelnen Erscheinungen zu sehen, zu hören, zu riechen, zu schmecken, zu tasten, zu denken, kurz, sie zu empfinden und wahrzunehmen. Eben deshalb hat mein körperlicher Organismus die Eigenschaft eines *Apparates* zur Erkenntnis der Welt, ist also ein *Erkenntnisapparat*.

Wäre damit die Sachlage erschöpfend geschildert, d.h., wäre nichts gegeben als ich, mein körperlicher Organismus, dessen Organe ich in Aktion setze, und endlich die Welt als Objekt meiner Erkenntnistätigkeit, dann wäre die Situation, in der ich mich befände, überaus einfach. Ich könnte mich jederzeit entscheiden, ob ich meinen Erkenntnisapparat noch weiter gebrauchen oder wieder wegwerfen soll. Würde diese Entscheidung dahin ausfallen, dass es besser sei, keinerlei Empfindungen und Wahrnehmungen mit dem Erkenntnisapparat zu erzeugen, dann könnte ich diesen Erkenntnisapparat, also meinen körperlichen Organismus, sei es nach seiner normalen Abnutzung, sei es jederzeit durch gewaltsamen Eingriff, wieder fahren lassen oder mich *entleiben*, ohne dass ich nach einer Abwerfung dieses Organismus einen neuen Keim ergreife, um daraus einen neuen Organismus zu bilden, könnte mich also für *ewig* entleiben,

kurz, ich könnte meine völlige Erlösung von der Welt jederzeit verwirklichen. Denn ich wäre ja vollkommen *frei*, – Nun ist es aber in Wahrheit, wie wir wissen, durchaus nicht so: wir sind *nicht* frei. Wir werden vielmehr fortwährend durch einen fremden Faktor in einer Weise beeinflusst, dass selbst gewaltige Geister die Unmöglichkeit behaupten, uns von dieser Beeinflussung freizumachen, und auch die christliche Kirche, die an sich zwar die Möglichkeit der Überwindung dieser Beeinflussung zugibt, sie doch nur mit Hilfe der Gnade eines allmächtigen Gottes als realisierbar erklärt.

Was ist das nun für eine Beeinflussung, die die Freiheit unserer Entschließung unter Umständen bis zu unserer völligen Unfreiheit lähmt? Wir wissen es bereits: Es ist der uns erfüllende *Drang*. Es *drängt* uns fortwährend – und zwar zugleich in einer ganz bestimmten Richtung – zu sehen, zu hören, zu riechen, zu schmecken, zu tasten, zu denken, und *drängt* uns insbesondere auch mit beispielloser Heftigkeit, uns unseren Organismus als den Apparat zur Befriedigung dieses Dranges zu erhalten. Versuchen wir diesem *Drang* Widerstand zu leisten, so tut uns das *weh* – Leiden ist durchkreuzter *Drang* – so weh, dass gemeinhin kein Mensch den Mut findet, sich diesem Drang entgegen zu betätigen, eben woher dann die Behauptung der Unmöglichkeit seiner Überwindung entstanden ist. Was wir so mit *Drang* bezeichnen, nennen wir anderweit auch *Wille* oder Wunsch, Verlangen, Begehren. Alle diese und ähnliche Ausdrücke sind Benennungen des gleichen Grundphänomens. Ob ich sage „ich will etwas“ oder „es drängt mich zu etwas“, oder „ich habe einen Wunsch, Verlangen, Begehren nach etwas“, ist im Wesen immer dasselbe. Indessen bringt speziell das Wort *Drang* – der Buddha sagt *Durst* – die Natur alles Wollens ganz besonders scharf zum Ausdruck: Bei genauer Selbstbeobachtung erkennen wir, dass jeder Wille sich als eine oft geradezu unheimliche und eben deshalb uns wesensfremde

Macht in uns erhebt, die uns mit Allgewalt *drängt*, unseren Organismus als den Apparat zur Stillung dieses Dranges jeweils in einer ganz bestimmten Richtung zu gebrauchen.

Das Problem der Freiheit ist demnach überaus klar. Es ist einfach dahin zu präzisieren: Können wir uns beim Gebrauch unseres Erkenntnisapparates von dem in uns hausenden *Drang*, ihn in einer bestimmten Weise zu gebrauchen, befreien oder können wir es nicht? Können wir es, können wir uns mithin völlig durstfrei oder willenlos machen, dann sind wir auch vollkommen frei in dem Gebrauch unseres Sechssinnenapparates. Denn was sollte bei diesem Gebrauch den noch – von innen heraus – beschränken, der durch keinerlei Drang oder Wille mehr *beeinflusst* wird? Er kann ohne jeden inneren Widerstreit sich bei allen seinen Betätigungen jederzeit frei, nach seiner jeweiligen Erkenntnis entscheiden. Erkennt er etwas als der Mühe wert, so nimmt er die nötigen Handlungen zu seiner Verwirklichung vor, und erkennt er es als der Mühe nicht wert, so bemüht er sich eben nicht darum, und auch das, um was er sich bemüht, gibt er ohne jeden inneren Schmerz in dem Augenblick preis, da er erkennt, dass er es nicht zu erreichen vermag; denn es *drängt* ihn ja in keiner Weise mehr von innen heraus, es weiter zu erstreben. Er bemüht sich nur so lange, wie ihm die dafür zu verwendende Mühe zu lohnen scheint, und bemüht sich um nichts, dessen Erlangung mit unangenehmer Anstrengung verbunden wäre, ohne dass er je bei einer Durchkreuzung seiner Tätigkeit auch nur den leisesten Missmut empfände. Er lässt insbesondere auch seinen Körper im vollendetsten Gleichmut, der ja nur die Abwesenheit alles und jedes Dranges bezeichnet, auf ewig fahren, wenn er erkennt, dass das Geschäft des Lebens die Kosten nicht deckt. Denn auch zum Leben – d.h. zum Empfinden – *drängt* es ihn ja in keiner Weise mehr. So kennt er auch kein *Leid* mehr, eben weil sich in ihm kein *Wille*, kein Drang, kein Wunsch mehr erhebt, der durchkreuzt werden

könnte. Er handelt stets in unentwegter Ruhe, ja im vollendetsten Gleichmut und damit im höchsten Frieden. Damit ist er aber auch stets *unbedingt* glücklich, ja selig. Denn welche höhere Seligkeit könnte es geben, als grenzenlosen, unwandelbaren, inneren Frieden?

Der Buddha nennt diesen Zustand den Zustand der *Geistesfreiheit* (cetovimutti): Unter Geist versteht man den Inbegriff der geistigen Funktionen, also die sechsfache Sinnentätigkeit, einschließlich des anschaulichen und begrifflichen Denkens. In diesen Funktionen also, oder eben in dem Gebrauch des Sechssinnen- oder Erkenntnisapparates ist der von jeder *Beeinflussung* (āsavā) durch irgendwelchen Drang oder Willen Befreite durchaus *frei*. Das Problem der Willensfreiheit erscheint also beim Buddha richtig als das Problem der *Geistesfreiheit*.

Diese Geistesfreiheit ist aber nach dem bisher Gesagten identisch mit dem wahren Glück. Eben den Weg zur vollkommenen Geistesfreiheit und damit zum *wahren Glück* lehrt nun aber der Buddha. Er nennt dieses Glück das Glück der *Heiligkeit*. Damit sehen wir auch diesen Begriff der Heiligkeit, der allgemein ganz unverständlich geworden ist, mit einem genau umrissenen Inhalt angefüllt. Er besagt im Grunde nichts weiter als die Erreichung der vollkommenen *Geistesfreiheit*. Gibt es unter diesem Gesichtspunkt einen denkenden Menschen, der nicht heilig werden wollte?

Verhältnis von Drang und Geistestätigkeit

Bevor wir der Frage der Möglichkeit der Drangfreiheit näher-treten, wird es gut sein, zunächst die Art der Einwirkung des Dranges auf unsere Geistestätigkeit näher festzustellen.

Der Drang äußert sich in dreifacher Weise: als Gier, als Hass und als Verblendung, nämlich der Gier nach einem Sinnen-

objekt und Widerstreben vor ihm, während die Verblendung den Einfluss bezeichnet, den der *Drang* in grundlegender Weise speziell auf unsere Erkenntnistätigkeit ausübt: Es drängt uns fortwährend, verkehrt zu denken, nämlich in der Richtung, als ob wir doch in den Elementen unserer Persönlichkeit, wie wir sie oben bereits kennengelernt haben, bestanden wären, demnach zur Welt gehörten, demnach uns auch mit deren Angelegenheiten befassen müssten, um glücklich zu sein.

Sobald nun unsere Erkenntnistätigkeit von einer dieser drei Grundäußerungen des *Dranges* beeinflusst wird, steigen in uns – wohl zu merken: in *uns*, zum Unterschied von unserem Körper – je nach Art der Beeinflussung die verschiedenen *Gemütsregungen* auf: Freude, Traurigkeit, Ärger, Zorn, Angst, Schrecken usw. Das ganze Heer dieser Gemütsregungen wird mithin dadurch erzeugt, dass wir mit unserer Erkenntnistätigkeit dem sich in uns erhebenden *Drang* nachgeben, diesem mit unserer Erkenntnistätigkeit, wenn auch vielleicht nur für Augenblicke, *dienen*. Bringen wir es fertig, uns dem aufsteigenden *Drang* oder *Willen* mit unserer Erkenntnistätigkeit völlig unabhängig gegenüberzustellen, also den *Drang* wie einen Feind zu betrachten, der unsere Erkenntnistätigkeit in eine bestimmte Richtung drängen will, während wir sie doch von jedem *Drang* unbeeinflusst haben wollen, dann kann sich in uns auch keine *Gemütsregung* erheben. Somit sind die Gemütsregungen die Folge der Beeinflussung unserer Erkenntnistätigkeit durch einen *Drang*.

Der Einfluss der Gemütsregungen auf den Organismus

Bei jeder Gemütsregung wird auch unser Organismus entsprechend erregt. Auch der Grund hierfür ist leicht einzusehen.

Die einzelnen Organe, aus denen sich unser Körper zusammensetzt, sind die Organe zur Befriedigung unseres Willens oder Durstes, das Auge das Organ zur Befriedigung des Willens zum Sehen, der Magen das Organ zur Befriedigung des Willens zum Verdauen usw. Demgemäß ist der gesamte Organismus das Gesamtorgan zur Befriedigung unseres Willens überhaupt. Stellen wir nun den Organismus in den Dienst eines uns bewegenden unruhigen Willens, so wird auch der Organismus von der Unruhe des Willens miterfasst, wie ein Reiter jede Erschütterung seines Pferdes mitmacht. Nun ist jede Gemütsregung, wie wir gesehen haben, nichts weiter als ein Symptom davon, dass wir mit unseren Erkenntnisorganen, sei das nun das Seh-, Hör-, Riech-, Schmeck-, Tast- oder Denkorgan, einem *Drang*, der sich in uns erhoben hat, *dienen*. Also muss auch dieses Organ, ja müssen alle Organe unseres Körpers – weil dieser ja ein *Organismus* ist, d.h. all seine Organe unter sich zweckentsprechend verbunden sind – genau in der Art und in der Heftigkeit an den Erschütterungen unseres Willens teilnehmen, wie diese jeweils in den entsprechenden Gemütsregungen ihren Ausdruck finden. Daher kommt es beispielsweise, dass das Auge glänzt, wenn unser Wille angenehm bewegt ist und demgemäß die Gemütsbewegung der Heiterkeit in uns herrscht, dagegen trübe blickt, wenn der Wille durchkreuzt ist und deshalb die Gemütsregung der Traurigkeit aufsteigt. Daher kommt es weiter, dass der Körper zittert, wenn der Wille in jenen Zustand gerät, der die Gemütsregung des Schreckens auslöst, und dass das Herz als Zentralorgan zur Befriedigung des

Lebenswillens sich zusammenkrampft, wenn man sich in plötzlicher Todesangst sieht, und der Wille zum Leben in gewaltigster Weise erschüttert wird.

Damit ergeben sich zugleich bedeutsame Einsichten für die Gesunderhaltung unseres Körpers: Je mehr Wille leidenschaftlich erregt wird, ¹⁶⁾ desto mehr werden die körperlichen Organe zu seiner Befriedigung in Anspruch genommen, desto schneller werden sie dann eben dadurch auch abgenützt, so wie eine Dampfmaschine, je stärker die in ihr entwickelte tätige *Kraft* ist, umso mehr erschüttert und mitgenommen wird. Nun sind die zartesten Organe zur Befriedigung des Wollens die *Nerven* als die speziellen Organe des Willens zu *empfinden* – sie sind die *Empfindungsorgane*. Deshalb werden speziell Sie durch Willenserregungen, insbesondere leidenschaftliche, in Anspruch genommen. Damit wird aber deutlich, dass das beste Mittel speziell dafür, seine Nerven gesund zu erhalten und kranke wieder gesunden zu lassen, darin besteht, seinen *Willen* oder *Drang* zu keiner übermäßigen Intensität anschwellen und insbesondere nicht mehr in Form von heftigen Gemütsregungen erschüttern zu lassen, sondern ihn und damit auch die Nerven als die Organe zu seiner Befriedigung dauernd zu *beruhigen*. Das unfehlbare Mittel zu dieser Willens- und damit Nervenberuhigung aber ist stille Heiterkeit: „Hat er Heiterkeit erwirkt, wird er *ruhig* im Leibe, *ruhig* im Geist.“

Möglichkeit der Geistesfreiheit

Nunmehr können wir uns der Frage zuwenden, ob wir uns von jedem Drang oder Willen *frei* machen können. Das setzt voraus, dass auch der Drang oder Wille nicht eine Äußerung unseres Wesens, sondern eine Erscheinung ist, die nur als eine *unwesentliche* in uns aufsteigt, die wir deshalb auch, ohne dass wir

selbst dadurch in unserem Bestand berührt würden, vernichten können. Das trifft denn auch in der Tat zu: Drang, Wille nach etwas kann in uns nur entstehen, wenn wir es als einen uns erstrebenswerten Besitz und damit als uns angemessen erkennen: Nach etwas, das man als für sich verderblich erkennt, kann man keinen Drang, keinen Willen haben. Nun haben wir bereits gesehen, dass in Wahrheit kein Ding der Welt der Mühe wert und damit die ganze Welt uns unangemessen ist. Daraus folgt aber, dass, wenn wir gleichwohl Drang nach den Erscheinungen der Welt in uns haben, das nur infolge einer falschen Erkenntnis der Welt möglich ist; wir sehen die Dinge nicht so, wie sie wirklich sind. Hiernach ist der Drang oder Wille nach ihnen die Folge falscher Erkenntnis oder des *Nichtwissens* über ihre wahre Beschaffenheit.

Man nehme einmal an, ein Wesen sehe sich plötzlich und zum allerersten Mal, und zwar gleich mit voll entwickeltem Organismus, insbesondere auch mit völlig ausgereiftem Erkenntnisvermögen, dazu *noch völlig drangfrei*, noch völlig ohne Willen, in die Welt, etwa eine lichtdurchflutete, üppige tropische Landschaft, hineingestellt. Es wird ihr gegenüberstehen wie ein Knabe, der sich plötzlich in einen Zauberpalast versetzt sieht. Wie dieser von der Schönheit des Palastes gefangen genommen und dessen Trug nicht durchschauen wird, so wird auch jenes Wesen die Welt so nehmen, *wie sie sich auf den ersten Blick gibt*, mithin als außerordentlich schön und deshalb überaus begehrenswert. Die Folge muss sein, dass sich *Drang*, Wille nach ihr in ihm erhebt, womit sein Schicksal besiegelt ist. Denn dieser Drang wird von Tag zu Tag wachsen, ja er wird ihm alsbald über den Kopf wachsen: es wird in allen seinen Betätigungen ganz in den Dienst dieses *Dranges* geraten. Demzufolge wird es sich, wenn sein Organismus im unvermeidlichen Tod der Auflösung verfällt, auf dem Weg des Anhaftens an einem neuen Keim einen neuen Körper erbauen und nach

dessen Zerfall wieder einen neuen und so weiter: es ist infolge seines auf diese Weise in ihm entstandenen *Dranges* unweigerlich auf unabsehbare Zeiten der Welt verfallen – genau so, wie *wir* ihr verfallen sind. Denn auch unser Drang entsteht ja jeden Augenblick immer wieder neu dadurch, dass wir die Welt im Lichte des mit unserem jeweiligen Erkenntnisapparat angezündeten Bewusstseins oder Erkennens schön finden, so schön, dass wir uns gar nicht mehr denken können, wir könnten in unserem eigentlichen Wesen *außerhalb* ihrer stehen und wären nicht auf sie und damit auch nicht auf unseren Organismus oder Erkenntnisapparat angewiesen.

Diese stete Neuentstehung des Dranges und Verstärkung des bereits vorhandenen, früher entstandenen, vollzieht sich in uns seit anfangslosen Zeiten. Denn ein erster Anfang unseres Eintritts in die Welt ist nicht zu erkennen, auch gar nicht einmal denkbar, so wenig wie ein erster Anfang der Welt überhaupt: *Jede* Kausalitätskette ist *prinzipiell* anfangslos, indem jede solche nur aus *Veränderungen* bestehen kann, jede Veränderung aber eine andere, ihr vorhergegangene voraussetzt, sodass man also nie zu einer allerersten gelangt. Dagegen braucht eine Kausalitätskette nicht auch endlos zu sein, also auch nicht die Kette unserer Wiedergeburten!

Vernichtung des Dranges durch rechte Erkenntnis

Die seit unserem Eintritt in die Welt, mithin seit anfangslosen Zeiten in uns herrschende *falsche Erkenntnis* der Welt oder das *Nichtwissen* über ihre wahre Beschaffenheit als eine für uns leidbringende und deshalb uns unangemessene entsteht selbst wieder durch den *falschen Gebrauch unseres Erkenntnisapparates*, sei es, dass wir mit ihm nur ganz oberflächlich in die

Welt hineinblicken, immer nur die augenblickliche Gegenwart, ¹⁷⁾ nicht aber die Folgen sehend, sei es, dass wir den Erkenntnisapparat direkt *im Dienst* eines schon in uns vorhandenen, früher entstandenen *Dranges* gebrauchen, indem wir ihn bloß zu dem Zweck benutzen, zu erkennen, auf welche Weise wir den bereits in uns hausenden *Drang* am besten befriedigen können. So machen wir es bereits, seitdem wir „auf der Welt“ sind, eben weshalb auch in uns ein übermächtiger *Drang* entstanden ist, unseren Erkenntnisapparat auch weiterhin in dieser Weise und *nur* in dieser Richtung zu gebrauchen, sodass uns nicht nur der *Drang* nach der Welt überhaupt, sondern schon der *Drang* zum *falschen* Erkennen, insbesondere zum falschen Denken, hindert, unseren Erkenntnisapparat *richtig* zu gebrauchen, vor allem mit ihm richtig zu denken. ¹⁸⁾

Dieser *richtige* Gebrauch des Erkenntnisapparates besteht nun aber darin, ihn, ohne irgendwelche Beeinflussung durch den in uns hausenden *Drang* zu dulden, derart und so scharf auf die jeweils in den Bereich unserer Erkenntnis tretenden Objekte einzustellen, dass sie sich uns nicht bloß in ihrem gegenwärtigen Bestand, sondern auch in ihrer künftigen Auflösung und damit ihrem Entschwinden für uns vollkommen klar darstellen. Je mehr wir die Objekte so betrachten lernen und sie damit in ihrem wahren Verhältnis zu uns, nämlich als für uns *vergängliche* Erscheinungen durchschauen, sei es, dass sie uns oder wir ihnen entschwinden werden, desto mehr wird das Leidbringende derselben für uns offenbar und desto sicherer wird im gleichen Verhältnis jeder *Drang* nach ihnen erlöschen.

Man kann das auch so ausdrücken: Was man *wirklich* als unmöglich erkannt hat, danach kann man keinen *Drang* haben: wer weiß, dass er ein ungünstiges Los einer Lotterie besitzt, indem kann unmöglich der Wunsch entstehen, mit *diesem* Los einen Treffer zu machen. Hat man nun wirklich *alles* in der Welt dahingehend erkannt, dass es uns einmal entschwinden

muss, und vermag man sich diese Erkenntnis stets gegenwärtig zu halten, dann kann es uns auch nicht mehr *drängen*, etwas gleichwohl für immer besitzen zu wollen. Wer also einen solchen Drang in sich birgt und demgemäß beim Entschwinden des geliebten Objektes als der Durchkreuzung dieses Dranges klagt und jammert, ist noch ein Tor. Der Weise ist stets auf den Verlust jedes Objektes gefasst und erstickt eben dadurch auch fortwährend jeden Wunsch, es länger, als es nach dem Naturverlauf sein kann, besitzen zu wollen. Eben deshalb klagt er dann auch beim wirklichen Eintritt des Verlustes nicht, sondern beruhigt sich auch dann in der klaren Erkenntnis: „Wie wäre es wohl möglich, dass das, was entstanden und seinem Wesen nach dem Zerfall geweiht ist, nicht zerfiele? Das ist ein Un- ding.“

Inbesondere die Vernichtung des Dranges auf ein Wiedersehen Verstorbener

So lässt es uns der richtige Gebrauch unseres Erkenntnisapparates als den Gipfel der Torheit erscheinen, etwas länger besitzen zu wollen, als es sein kann. Er vermittelt uns aber noch eine zweite, ebenso wichtige, uns bereits bekannte Wahrheit: Wenn uns ein geliebtes Wesen durch den Tod entrissen wird, so wissen wir, in die Tiefe blickend, dass das, was der Tod aufgelöst hat, nur die „Belegungen“ jenes Wesens waren; es selbst ist durch diese Auflösung in keiner Weise berührt worden, es hat nur *neue* Belegungen ergriffen und wird in diesen – seinem neuen Erkenntnisapparat – neuerdings und „mit erfrischten Kräften“ die Welt empfinden und wahrnehmen und das so lange, in alle Ewigkeit hinein fortsetzen, wie es *will*: „Was wir bergen in den Särgen ist der Erde Kleid. Was wir lieben ist geblieben – bleibt in Ewigkeit.“

War es ein edles Wesen, das gestorben ist, so kann es, entsprechend seinem veredelten Drang, nur in einer edlen Welt haften, und ist es besser gestorben, als es geboren war, nur in einer besseren Welt als der, die es jetzt verlassen hat. Wer aber, der ein Wesen wirklich liebt, sollte Trauer darüber empfinden, dass es nunmehr in seliger Gestalt und in glücklicherer Umgebung seine Weltenwanderung fortsetzt? Wäre eine solche Liebe nicht in höchstem Maß selbstsüchtig und damit gemein?

War es aber ein harmloses Alltagskind, dann mag es gar wohl sein, dass es eben auch wieder in Alltagsverhältnisse hineingeboren worden ist, sodass es sich genau so wohl und so wehe befinden wird, wie als es in meiner Gesellschaft war, so wie es dem Fisch wenig ausmacht, wenn er aus einem Teich in einen anderen versetzt wird. Auch hier liegt also in Wahrheit kein Anlass zur Trauer vor.

Ein solcher könnte höchstens gegeben sein, wenn das abgesehene Wesen moralisch schlecht, d.h. bei seinem Scheiden noch von Drang nach Gemeinem erfüllt war und sonach mit einer üblen Wiedergeburt gerechnet werden muss. Aber dann erntet es nur, was es gesät hat, um nach Erschöpfung seines üblen Wirkens neuerdings die Möglichkeit zum moralischen Aufstieg zu haben. *Dieser* Ausblick bleibt bei *jedem* Menschen, auch dem schlechtesten, offen.

Freilich könnte bei alledem noch der Drang bestehen, mit dem dahingegangenen Wesen auch in seiner neuen Gestalt und in seiner neuen Welt vereinigt zu sein. Er mag durch folgende Erwägungen zum Schwinden gebracht werden: Der Dahingegangene hat *jede* Erinnerung an sein abgeschlossenes Leben, also auch an mich, verloren, vermisst mich mithin auch in keiner Weise mehr. Von *seinem* Standpunkt aus gibt es demnach auch nichts zu beklagen, höchstens von dem meinigen aus, weil *ich* ihn vermisse. Aber damit gebe ich ja zu, dass ich nicht um *sein*etwillen, sondern um *mein*etwillen traure, demnach

wiederum aus bloßer Selbstsucht, die ich doch wohl als meiner unwürdig erkenne. Und dann würde mich der Verstorbene, selbst wenn mein Wunsch nach Vereinigung mit ihm in Erfüllung ginge, ja gar nicht mehr erkennen, da er doch ganz andere Beilegungen angenommen hat: Vielleicht ist gar mancher von den Menschen, an denen ich jetzt als mir völlig gleichgültig, achtlos auf der Straße vorübergehe, in einer meiner zahllosen früheren Existenzen mein Vater oder meine Mutter oder mein Kind oder mein Bruder oder meine Schwester gewesen.

Allerdings kommt es nicht selten vor, dass die Liebe zu einem Verstorbenen so stark ist, dass sie auch derartigen Erwägungen trotzt. Dann ist aber auch nach dem Buddha mit der Verwirklichung der Hoffnung auf ein Wiedersehen zu rechnen. ¹⁹⁾ Der Drang ist, wenn nur stark genug, allmächtig. Er wird deshalb *im* Zeitpunkt meines eigenen Todes den lieben vor mir Dahingegangenen auch in den Unendlichkeiten der Welten wieder ausfindig zu machen wissen und unfehlbar ein Anhaften innerhalb seines Bereiches herbeiführen, sodass wir uns dort mit der Zeit – allerdings beide in neuer Gestalt – wiederfinden werden, ein Wiederfinden, das uns, obwohl wir uns nicht wieder *erkennen*, in den tiefsten Tiefen berühren und die ahnende „Liebe auf den ersten Blick“ auslösen wird. Das mag sich sogar durch mehrere aufeinanderfolgende Existenzen fortsetzen. ²⁰⁾ Im Verlauf der Zeiten wird freilich auch in einem solchen Fall nach und nach die Entfremdung eintreten, und so wird auch diese über den Tod hinaus wirkende Liebe ihre *Vergänglichkeit* und damit *Wertlosigkeit* erweisen. Wie oft in meiner unendlichen Vergangenheit habe vielleicht auch ich schon in dieser Weise geliebt, ohne dass auch nur die leiseste Spur davon noch in mir vorhanden wäre! Wie viel habe ich auch gerade infolge einer so großen Liebe gelitten!

„Und Schauder fasst mich an vor einer Welt,
in der das Höchste, Heiligste, die Liebe,
so wie das Niedrigste dem Nichts verfällt.“²¹⁾

Heutzutage wird in manchen – spiritistischen und theosophischen – Kreisen auch der *Drang* gepflegt, mit Verstorbenen noch vor dem eigenen Tod, also noch während des eigenen gegenwärtigen Lebens, in Kontakt zu kommen. Er hat nach dem Buddha nur Aussicht auf Verwirklichung gegenüber Verstorbenen, die noch *erdgebunden* sind, d.h. die mit einem ganz auf ihre bisherigen Verhältnisse gerichteten Monoideismus hinübergegangen sind, so zwar, dass sie sich in jenem Reich wieder objektivieren, das eine Verbindung mit ihrer bisherigen Umgebung zulässt, nämlich im *Gespensterreich*. Mit Verstorbenen, die in höheren Reichen wiedergeboren werden, ist eine Verbindung schlechterdings unmöglich (cfr. *Dīgha-Nikāya* 10). Daraus erhellt, wie töricht derartige Wünsche und Bestrebungen sind.*)

* Anmerkung des Herausgebers: Georg Grimm bezieht sich hier natürlich auf die Unmöglichkeit, eine Verbindung mit höheren Welten anders als durch innere *Wahlverwandtschaft*, d.h. durch moralische Affinität herzustellen.

Insbesondere die Vernichtung des Dranges nach dem eigenen Körper

Kommt man so durch den richtigen Gebrauch des Erkenntnisapparates zum *Wissen*, d.h. zur Einsicht, dass „irgendetwas in der Welt begehren“ gleichbedeutend damit ist, „Vergänglichkeit und damit Leidbringendes zu begehren“, und das alles, was wir verlieren können und nach dem ewigen Weltgesetz verlieren müssen, nie das Wesen, sondern immer nur die Form betrifft, dann muss nicht nur aller Durst nach diesen flüchtigen Erscheinungen versiegen, sondern auch jeder Durst nach dem längeren Besitz unseres gegenwärtigen Erkenntnisapparates selbst als des Apparates zur Empfindung dieser leidbringenden Welt, wie auch jeder Durst nach einem neuen solchen Erkenntnisapparat mit der Auflösung des gegenwärtigen im Tode. Denn auch mit einem solchen würden wir letzten Endes doch wiederum nur leidvolle Empfindungen in uns hervorrufen, und wäre dieser neue Organismus auch ein solcher in den höchsten Lichtwelten, da ja auch aus ihnen wieder geschieden werden muss mit der Folge, dass von neuem der unvermeidliche Abstieg in die Abgründe des Seins, vielleicht gar in die Tier- und Höllenreiche, auf ungezählte Jahrtausende vor sich geht.

Gibt es einen denkenden Menschen, der zu behaupten wagte, dass in dem, der diesen gesamten Überblick über unseren Aufenthalt in der Welt, wie er bereits oben ausführlich gegeben ist, wirklich zu fassen vermag, nicht *jeder* Durst unfehlbar erlöschen muss?

*Die Schärfung der Denkkraft durch ihre
methodische Ausbildung als Voraussetzung
der rechten Erkenntnis*

Freilich ist der Gebrauch unseres Erkenntnisapparates in diesem, also im richtigen Sinn, ungeheuer schwer, aber die Hauptsache ist, dass er möglich ist, ebenso möglich wie ein kurzsichtiger Mann die Brille, die er sich zu dem Zweck angeschafft hat, die Reize eines geliebten Weibes zu erkennen, auch dazu verwenden kann, das Hässliche an ihm ausfindig zu machen.

Die Schwierigkeit, unseren Erkenntnisapparat in die angegebene Richtung einzustellen, lässt sich nämlich beheben durch *Übung*: Auch die ungewohntesten Beschäftigungen können durch sie mit der Zeit zu den höchsten Fertigkeiten entwickelt werden: Übung ist allmächtig, oder, wie unser deutscher *Meister Eckhart* sagt: „Es ist eine Frage unter den Meistern, ob der Mensch dazu kommen möge, dass er nicht mehr sündige in diesem Leibe. Die besten Meister sprechen: *Ja*. Das sollt ihr also verstehen: Diese Leute haben sich also *durchübet* innen und außen, dass sie sich zu keinem Gebrechen mehr neigen mögen.“

Anfangs scheint der Versuch, in stiller Zurückgezogenheit an einsamer Stätte Betrachtungen in der hier gewiesenen Richtung, also dahingehend anzustellen, dass *alles*, auch unser eigener Körper mit seinen Empfindungen und Wahrnehmungen, vergänglich, deshalb – mit dem Eintritt dieser Vergänglichkeit – für uns leidbringend und somit unangemessen ist, fast unmöglich: Wir werden fortwährend von anderweitigen Gedankenregungen, die unaufhörlich wie Sumpfbblasen aus faulem Wasser aufsteigen, gestört und fühlen uns mächtig *gedrängt*, uns mit ihnen zu befassen, sodass wir uns, ehe man sich's versieht, immer wieder von der vorgenommenen Denkrichtung abgezogen

gen sehen. Diesen Zustand bezeichnet man als *Zerstreutheit* des Geistes: man kann sich nicht ausschließlich und anhaltend auf *ein* Betrachtungsobjekt konzentrieren. Er ist umso schwerer zu überwinden, als die aufsteigenden störenden Gedankenregungen jeweils einen *Anschein von Wichtigkeit* an sich tragen, der uns immer wieder verführt, uns mit ihnen einzulassen. Indessen muss man den Versuch, sich auch durch diesen Anschein nicht gefangen nehmen zu lassen, vielmehr unbeirrt in der vorgenommenen Richtung weiter zu betrachten, immer wieder, also *unermüdlich*, wiederholen, indem man sich sagt, dass das einzige Wichtige momentan sei, seine Gedanken in seine Gewalt zu bekommen, und man wird unfehlbar ein „allmählich gemerktes Ergebnis“ erfahren: Die störenden Gedankenregungen werden immer seltener aufsteigen, die Erkenntnistätigkeit wird immer *reiner* – von ihnen – und damit *freier* und *unabhängiger* werden, bis man es mit der Zeit fertigbringt, sich stundenlang in friedvolle Kontemplation zu versenken.

Hierzu kann man sich auch noch eigens *trainieren*: Man bemüht sich etwa, vollkommen in der Anschauung eines Baumes, den man vor sich sieht, aufzugehen, später in der Anschauung einer großen Wiesenfläche, weiterhin, in allmählicher Steigerung, in der Anschauung der Fläche einer großen Ebene. Auf diese Weise mag man dahin gelangen, dass man sich beispielsweise den ganzen Flächenraum Deutschlands in seiner vollen Ausdehnung als ungeheuere leere Ebene – also frei von allen Erhöhungen, allen Dörfern und Städten, allen Wäldern usw. – *anschaulich* vorstellen kann. Man suche es zu fassen: Es ist möglich, eine solche ungeheure Fläche mit dem geistigen Auge *anschaulich* zu überblicken! Doch das ist nur die eine Seite der geistigen Entwicklung, die Seite nach der *Extensität*. Parallel mit ihr läuft die andere, die in der Richtung der *Intensität* liegt. Sie deutlich zu machen, gibt es nichts Geeigneteres als den richtigen Einblick in die Natur des Traumes: Der Traum ist

nichts weiter als das *Produkt konzentrierten anschaulichen Denkens*, unterscheidet sich mithin beispielsweise von den Luftschlössern, die einer im wachen Zustand, sich seiner Neigung zum Phantasieren überlassend, bezüglich seiner Zukunft baut, nur dem Grade nach. Die eingebildeten Ereignisse, die sich ein solcher in seiner Phantasie, bei aller Lebhaftigkeit derselben, doch nur schwach und verschwommen vorzuführen vermag, stellen sich ihm im Traum, infolge der vollkommenen Beruhigung *aller* die Geistestätigkeit störenden Einflüsse und infolge der dadurch ermöglichten vollen Energie des anschaulichen Denkens, mit einer solchen plastischen Schärfe und Deutlichkeit dar, dass schlechterdings kein Unterschied mehr gegenüber der im Tagesbewusstsein angeschauten Wirklichkeit gefunden werden kann. Der Zweck des Denkens ist die *Wiederholung* der Wirklichkeit, die Schaffung eines Bildes vom Original. Beim *vollkommenen* Denken nun decken sich Wiederholung und Wirklichkeit, Bild und Original vollständig: das Bild ist so scharf wie das Original. Eben dieser höchste Grad des anschaulichen Denkens nun, bei dem man sich das Gedachte in einer der Wirklichkeit völlig adäquaten Schärfe vorzuhalten vermag und zu dem *wir* es nur im Traum bringen, ist die andere Seite der durch die methodische Schulung des Geistes erreichbaren ausschließlichen Einstellung desselben auf *ein* Betrachtungsobjekt. Wer diesen Grad der Konzentration des Geistes erreicht hat, dem stellt sich in stiller Betrachtung sein körperlicher Organismus *mit der plastischen Deutlichkeit der im Traum angeschauten Ereignisse* als Produkt aus ergriffenen Stoffen der äußeren Natur dar, damit aber als ihm völlig wesenfremd, und stellen sich weiterhin alle Erscheinungen, eingeschlossen dieser Organismus selbst, *mit derselben handgreiflichen Deutlichkeit* als vergänglich und damit leidbringend dar. Bei den alten buddhistischen Mönchen war eine derartige Entwicklung des Geistes sowohl nach der Richtung der Exten-

sität als auch der Intensität gar nicht so selten. Wie klein, wie armselig klein erscheint demgegenüber *unsere* viel gerühmte Geistesentwicklung, und wie weit müssen wir auch hier die Grenzen des Unmöglichen hinausrücken! Wie gewaltig müssen aber auch die Denkergebnisse sein, die mit einem bis zu solcher Höhe ausgebildeten Denkvermögen gewonnen werden! Wer kann noch zweifeln, dass in einem Menschen, der seine Denkkraft auf diesem Weg methodisch entwickelt, der Kampf des Lichts mit der Finsternis mit einem vollen Sieg des Lichts enden muss? Dieses seit alten Zeiten gebrauchte Bild bezeichnet nämlich nichts anderes als eben den Kampf der reinen Erkenntnistätigkeit mit dem in uns hausenden, in Form der verkehrten Gedankenregungen unablässig sich meldenden Nichtwissen, zufolge dessen wir uns als zur Welt gehörig und es als eine Lust *wähnen*, in ihr zu leben.

Stufenweise Überwindung des Dranges

Je mehr wir uns so die Waffe der rechten Erkenntnis schmieden, desto mehr können wir mit ihr dem in uns hausenden *Durst* nach der Welt überhaupt zu Leibe rücken, und so auch den eigentlichen großen Kampf, in dem, richtig verstanden, unsere Lebensaufgabe besteht, kämpfen, einen Kampf, den die Religionen als den mit dem *bösen Feind* oder den mit dem *Drachen* oder in anderer Weise symbolisieren.

Auch hier muss dem Feind jeder Schritt Boden mühsam abgerungen werden:

Zuerst müssen wir *rechtschaffene* Menschen, d.h. solche werden, die den *groben* Regungen des Dranges nicht mehr nachgeben. Unter diesen sind solche zu verstehen, die den *Drang* nicht auf Kosten der anderen Wesen zu befriedigen suchen. Das ist die unterste Grenze wahren Menschentums.

Wer sie nicht einzuhalten vermag, riskiert eine Wiedergeburt in den Reichen unterhalb des Menschen.

Muss diese Rechtschaffenheit nicht mehr im Kampf mit dem in uns hausenden *Drang* immer wieder aufs neue erstritten werden, sondern sind die ihr entgegenstehenden Regungen des Dranges definitiv ausgelöscht, ist uns also das rechte, d.h. das moralische Handeln zur *Charaktereigenschaft* geworden, dann ist man ein wirklich sittenreiner Mensch und hat damit die erste Stufe wahrer Sittlichkeit erklommen. Auf ihr darf man hoffen, nach dem Tode in niederen himmlischen Sphären wieder zu erscheinen.

Ist man soweit, dann mag man sich das Desinteresse an allen *irdischen* Dingen überhaupt als Ziel seines moralischen Strebens stecken, d.h. den *Drang* in diesem Umfang völlig zu ersticken suchen. Dieses Streben verwirklicht sich *letztendlich* in der Entäußerung von allem irdischen Besitz, mithin in wahrer *Bedürfnislosigkeit* und in vollkommener *Keuschheit*. Diese Bedürfnislosigkeit braucht natürlich nicht notwendig eine *äußere* Armut, sondern kann auch eine bloß *innere* sein: Man hängt in keiner Weise mehr an dem Besitz, den man hat, und verwendet ihn dementsprechend auch nicht im eigenen Interesse, sondern in dem der Mitwesen: „Wenn auch Juwelen den Körper zieren, so kann doch der Geist den Weltsinn bemeistert haben.“

Die unmittelbare Folge der Ertötung des Dranges nach irdischen Genüssen ist, außer dem völligen Gleichmut gegen alles Irdische, dass Platz für unbegrenzte *Nächstenliebe* in uns wird, weshalb man auf dieser Stufe in der tätigen Liebe zu allen Wesen aufgeht. Dieser Grad moralischer Vervollkommnung macht für den Brahmā-Himmel reif. Denn auch die in diesen Sphären wohnenden Wesen haben alles Interesse für irdischen Besitz und irdische Freuden verloren, weshalb sie im erwähnten Sinn arm sind, und es erscheinen jene Reiche wesentlich als solche reinster Liebe oder vollkommener Güte. Deshalb sagt der

Buddha, dass Menschen, die schon hienieden in vollkommener Bedürfnislosigkeit und Keuschheit, verbunden mit unbeschränkter Güte gegen alles, was da lebt und atmet, dahinleben, ein gleichsam himmlisches Leben auf Erden führen. ²²⁾

Damit haben wir zugleich die höchste Moral und das höchste Endziel aller Religionen, auch der christlichen, erreicht. Sie alle sagen: „Darüber hinaus begreifen wir nichts Höheres mehr.“ Und so beginnt denn auch von hier an die völlige Verständnislosigkeit der ungeheuren Überzahl der Menschen gegenüber der Lehre des Buddha.

Der Jünger des Buddha kommt nämlich schon hier auf Erden auch über den dem Brahmā-Himmel entsprechenden Zustand hinaus: Er erstickt durch die reine Erkenntnistätigkeit auch jeden *Durst* nach Vielheitswahrnehmungen überhaupt, sodass er, für die Außenwelt völlig taub und blind, stunden-, ja tagelang in der einzigen und ausschließlichen Vorstellung des *unbegrenzten Raumes* zu schwelgen vermag. Um das Ungeheure dieser Befreiung des Geistes wenigstens zu ahnen, muss man sich wiederum zu Bewusstsein bringen, wie *wir* kaum einige Sekunden lang unseren Geist ausschließlich auf einen Gedanken konzentrieren können, ohne von Regungen des *Dranges* gestört zu werden, jener aber tagelang, im übrigen völlig beruhigt, in dem Anblick des grenzenlosen leeren Raumes verharrt. Er wird mit seinem Tod jenseits des Brahmā-Himmels in einer *ihm* entsprechenden Sphäre, nämlich eben in einer solchen wiedergeboren, in welcher er, ungezählte Jahrmillionen hindurch den Tod nicht schauend, die majestätische Einsamkeit und den überweltlichen Frieden des leeren Raumes genießt.

Doch auch das ist noch nicht das Höchste. Auch der *Drang* nach diesen und ähnlichen Daseinsformen kann durch die Betrachtung, dass auch sie vergänglich und damit leidbringend für uns sind, überwunden werden, bis schließlich nichts mehr übrig bleibt als „*dieser Körper da, behaftet mit den sechs Sinnen als*

Bedingung des Lebens“, d.h. der bloße *Apparat* zum Erkennen, ohne *jeden* Drang, ihn noch irgendwie zu gebrauchen. Ist ja nunmehr *alles* im weitesten Sinn als vergänglich und deshalb leidbringend und deshalb uns unangemessen durchschaut, so dass sich keinerlei *Drang* mehr regen kann. Insbesondere ist, eben weil *alles* – in seiner Beziehung zu uns – erkannt ist, auch jeder Drang nach weiterer *Erkenntnis* ausgerottet: „Die Vernichtung des Dranges darf der Geist nun ruhsam schauen.“ – „Getan ist, was zu tun war.“ Wenn ich keinen Willen mehr habe, weil ich *alles*, was ich nur immer wollen konnte, als leidbringend erkannt habe, wenn ich insbesondere mit meiner reinen Erkenntnistätigkeit nichts mehr anzufangen weiß, eben weil ich *alles*, soweit es überhaupt erkennbar ist, ja bereits erkannt habe, was sollte ich da noch anderes wollen als zu *erlöschen*? „Friedvoll bin ich, erloschen bin ich, ein nicht mehr Ergreifender bin ich.“ Hiermit hat ein solcher Mensch die *Geistesfreiheit* völlig verwirklicht, er, „der vom giftigen Drang, dem grausen, nimmer sich braucht führen zu lassen“, hat „die höchste, die heilige Freiheit“ erreicht; kann er doch nunmehr seinen Erkenntnisapparat völlig frei, durch keinerlei Drang mehr beeinflusst, gebrauchen. Ja, kann er ihn doch überhaupt beliebig ganz wegwerfen, da ihn auch absolut nichts mehr *drängt*, ihn noch länger zu behalten. So hat er denn den großen Kampf mit dem großen Feind, dem *Drang* nach der Welt, bis zum siegreichen Ende gekämpft: *er ist befreit*.²³⁾

Die Geistesfreiheit ist eine Freiheit im Gebrauch unseres Erkenntnisapparates

Das Problem der Geistesfreiheit, d.h. der absoluten Freiheit und Unbehindertheit im Gebrauch unseres Erkenntnisapparates, stellt sich vom höchsten Standpunkt aus so dar: Alles in der

Welt ist im Grunde leidbringend für uns. Deshalb wäre es das Beste, wenn wir unseren Erkenntnisapparat überhaupt nicht mehr gebrauchen, ihn also einfach wegwerfen würden. Sonderbarerweise sind wir aber dazu nicht ohne Weiteres imstande. Das Problem der Geistesfreiheit ist mithin im Grunde das Problem, woher es denn kommt, dass wir unseren Erkenntnisapparat nicht auch jederzeit *nicht* gebrauchen können. Der Buddha hat dieses Problem dahingehend gelöst, dass es uns fortwährend, ja nur zu oft mit unwiderstehlicher Gewalt zum Gebrauch unseres Erkenntnisapparates *drängt*; mit anderen Worten, er hat uns aufgezeigt, dass der Wille, zu dessen Befriedigung wir den Erkenntnisapparat überhaupt bloß gebrauchen, die Natur des *Dranges* hat. Sobald dieser Drang vernichtet ist, kann ich meinen Erkenntnisapparat ebenso gut gebrauchen wie nicht gebrauchen. Denn was sollte mich dann insbesondere auch am Nichtgebrauch, ja an dem vollständigen Wegwerfen dieses Apparates hindern? Vernichtet aber wird der Drang, wie wir wissen, durch den richtigen Gebrauch unseres Erkenntnisapparates und die dadurch herbeigeführte Erkenntnis, dass jeder Drang oder Wille, weil er sich nur auf letztendlich Leidbringendes richten kann, töricht, ja verkehrt ist.

Freilich sind wir auch wieder in dieser Erkenntnistätigkeit selbst beschränkt, und zwar einmal durch die Qualität unseres Erkenntnisapparates – er kann sehr unvollkommen sein – und dann durch die äußeren Bedingungen, unter denen wir leben müssen und die eine richtige Erkenntnistätigkeit überaus erschweren können. Aber all das sind nur *äußere* Hemmnisse und letzten Endes selbst wieder durch den Drang bedingt. Denn dieser unser Drang war es ja, der ein Anhaften an einem mütterlichen Keim von der Art und in Verhältnissen herbeiführte, dass daraus unser derzeitiger Organismus und seine Umwelt erwachsen. In der Veredelung unseres *Dranges* können wir mithin die Bedingung schaffen, dass wir in unserem kommenden

Tod an einem besseren Keim und in geeigneteren Verhältnissen haften werden, damit unser nächster Erkenntnisapparat und die Verhältnisse, in denen wir dann leben werden, günstiger für eine richtige Erkenntnistätigkeit sein werden. Diese *Veredelung* unseres Dranges müssen wir aber auf jeden Fall jetzt schon herbeiführen.

Aus dem bisherigen ergibt sich nämlich, dass die Drangverrichtung schrittweise erfolgt: Das Tier wird in dem Gebrauch seines Erkenntnisapparates noch völlig von dem in ihm hausenden Drang oder seinen Trieben, die ja nur die Äußerungen des Dranges im einzelnen darstellen, bestimmt. Eben deshalb ist es noch völlig *geistesunfrei*. Nicht viel, aber doch schon ein wenig besser, steht es mit der Überzahl der Menschen. Sie halten es im allgemeinen zwar für selbstverständlich, dass man nur tut, ja tun kann, wozu es einen *drängt*, eben weshalb fast ihr gesamtes Tätigwerden, insbesondere auch das in der Erkenntnistätigkeit sich realisierende, im Dienst des *Dranges* steht. Aber einen Rest von reinem, also von jedem Drang unbeeinflussten Handeln hat doch schließlich auch der tiefstgesunkene Mensch, der im übrigen seine ganze Geistesfreiheit um den Sündenlohn der Sinnenlüste an seinen *Drang* verkauft hat, sich gerettet, wie ein mit starken Stricken gefesselter Mann schließlich immer noch eine, wenn auch noch so kleine Möglichkeit haben mag, sich von ihnen zu befreien. Eben dieser Rest von Freiheit im Gebrauch seines Erkenntnisapparates kann nun aber, wenn er zur Gewinnung *rechter* Erkenntnis verwendet wird, den festen Punkt geben, um den *Drang* nach und nach, anfangs kaum merkbar, zunächst in dem unmittelbar an den Bereich der Geistesfreiheit anstoßenden Grenzgebiet, einzudämmen und so mit der Zeit auf diese Weise die Freiheit immer mehr zu erweitern. Deshalb hat denn auch *jeder* Mensch die Möglichkeit, besser zu sterben, als er geboren war, und damit, indem er so von Existenz zu Existenz den *Drang* mindert, was sich in dessen *Veredelung*

äußert, im Verlauf der Zeiten zur gänzlichen *Vernichtung* des Dranges zu gelangen.

Mit diesem allmählichen, auf eine Reihe von Existenzen sich verteilenden Vorwärtsschreiten müssen schließlich wir Kinder eines „schwarzen Zeitalters“ uns wohl zum allergrößten Teil zufrieden geben, ohne darüber klagen zu dürfen, da wir in unseren bisherigen Existenzen eben nichts Besseres verdient haben. Freilich wird dabei dieses Vorwärtsschreiten bei dem einen sehr viel rascher vonstattengehen als beim anderen.

In erheblichem Maß wird die Freiheit der Geistestätigkeiten im Kampf gegen den *Drang* zum ersten Mal erstrebt vom *rechtlichen* und verwirklicht vom *sittlichen* Menschen. ²⁴⁾ Einen gewaltigen Grad von Freiheit hat jener erreicht, indem jeder Drang nach *irdischen* Dingen vernichtet ist, eben weshalb er ja auch für die Erde überreif wird und in den Brahmā-Himmel übersiedelt. Und so wächst die Freiheit immer mehr, bis sie schließlich mit der Vernichtung allen Dranges eine vollkommene wird: der Zwang zur geistigen Tätigkeit hat sein Ende erreicht, man kann ebenso leicht auch jede Geistestätigkeit, also alles Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Tasten, Denken einstellen, und ist eben dadurch ein *wahrhaft* Großer Mensch geworden: „Ein Großer Mensch, ein Großer Mensch sagt man, o Herr: Inwiefern aber ist man ein Großer Mensch?“ – „Hat man den Geist – (d.h. eben den Inbegriff der geistigen Tätigkeiten) – befreit – (von jeder Beeinflussung durch irgendwelchen Drang) – Sāriputta, so ist man ein Großer Mensch. Hat man den Geist ergeben – nämlich dem Dienste des Dranges – ist man es nicht!“ (Samyutta-Nikāya XLVII, 11).

Die Seligkeit des Nichtwollens

Schon bisher wurde wiederholt das Glück der Geistesfreiheit gestreift. Nun aber gilt es, sich darüber völlig klar zu werden: Wir wollen das *Glück* und *nur* das Glück. Das ganze menschliche Leben kann zusammenfassend als Jagd nach dem Glück charakterisiert werden. Ja, wir wollen das höchste Glück, das man Seligkeit nennt.

Was ist nun Glück? Zunächst nichts anderes und nichts weiter als die Aufhebung eines uns quälenden *Dranges* oder Wollens durch seine Befriedigung. Die Erreichung irgendwelchen Besitzes und Zieles erscheint uns nur dann als Glück, wenn wir den Besitz oder das Ziel *erstrebten*, wenn wir also einen *Drang* danach hatten; und zwar erscheint uns das Glück umso größer, je mächtiger der Drang war, der nun gestillt ist, wobei das Glück vollkommen ist, wenn der Drang *für immer* behoben ist. Da wir aber in der Hauptsache, wie das liebe Vieh, nur in der Gegenwart und für die Gegenwart leben, erkennen wir das *wahre* Glück der *dauernden* Befreiung von einem uns quälenden Drang in der Regel nicht: Wer chronisch an einem schweren körperlichen Leiden erkrankt ist, empfindet schon jede vorübergehende Besserung, d.h. die vorübergehende Befriedigung seines *Dranges* nach Wiederherstellung seiner körperlichen Integrität, als ein großes Glück. Als das größte Glück aber empfindet er den Augenblick seiner völligen Genesung. Dann freut er sich, jubelt, ist selig. Denn nun ist sein *Drang* gänzlich gestillt. Diese Glücksempfindung lässt aber in dem Maß nach, wie die Gesundheit anhält; ja, sie hört schließlich ganz auf, obwohl doch gerade erst in dieser *Dauerhaftigkeit* das vollkommene körperliche Wohlbefinden liegt.

Damit steht ein Doppeltes fest: einmal, dass das höchste Glück – in Bezug auf den Körper – das ist, bei dem sich *dau-*

ernd keinerlei *Drang* mehr regt, den Körper besser zu haben als er ist, und dann, dass es nicht bloß eine momentane, vorübergehende Gefühlsaufwallung über die Gesundheit, sondern ein *bleibendes vollkommenes Wohlbefinden* ist, das als solches gar nicht zu Bewusstsein zu kommen braucht, im Gegenteil, eben weil sich der ganze Körper in vollkommener Ordnung und damit in vollkommenem Wohlsein befindet, das Bewusstsein gar nicht weiter beschäftigt.

Wie mit dem Glück in Bezug auf den Körper, verhält es sich aber mit dem wahren Glück überhaupt: Je weniger *Drang* oder Wille einer noch in sich hat, desto wohler fühlt er sich; und birgt er gar keinen *Drang*, gar keinen Willen mehr in sich, dann hat er das höchste vollkommene Wohlsein und damit auch das höchste Glück erreicht, obwohl er, ja gerade *weil* er keine überschwänglichen Gefühlsäußerungen mehr kennt, die ja nur Kundgebungen momentaner und damit alsbald wieder vorübergehender Glücksempfindungen, nicht aber des sich stets gleichbleibenden vollkommenen Wohlbefindens bilden. Er hat das „vollkommene Genügen, die endgültige Beruhigung“ und damit den „wahren, angemessenen Zustand“ erreicht. Damit steht auch fest, dass das wahre Glück in dem Maß zunimmt, wie man moralisch steigt, d.h. seinen *Drang* zunächst beherrschen, dann veredeln und schließlich völlig ersticken lernt. Deshalb ist es auch ein Charakteristikum nicht bloß eines moralischen Menschen, sondern vor allem auch der Bewohner der höheren Welten, dass sie *heiter* sind, weshalb es ausgeschlossen erscheint, dass einer, der die Heiterkeit nicht bis zur Charaktereigenschaft in sich entwickelt hat, in solchen höheren Welten, beispielsweise im Brahmā-Himmel, wiedergeboren werden könnte. Für missmutige oder gar mürrische Naturen ist dort kein Platz, sie würden die reine Atmosphäre der erhabenen Heiterkeit nur stören, wie sie durch die zunehmende Drangfreiheit bedingt ist, die selbst wieder als Gleichmut gegenüber allem äußeren Besitz

in Erscheinung tritt: „Oh, wir leben gar herrlich, wir, die wir absolut nichts haben; von Freude uns nährend, sind wir wie die Reinen Götter!“ (Dhammapadam 200).

Wie gewaltig muss da erst das vollkommene Wohlbefinden des vom *Drang* völlig Befreiten, also dessen sein, der absolut nichts mehr will, für den mithin *alles* überflüssig ist: „Was mag einem ein Brunnen nützen, wenn allezeit Wasser da ist?“ – „Wer den *Drang* entwurzelt hat, wonach sollte der suchen gehen?“ spricht der Meister. Ein Glück, das auch Schopenhauer ahnt, wenn er sagt: „Da uns schon so unaussprechlich wohl wird, wenn wir nur auf Augenblicke vom grimmen Willensdrang erlöst werden, so können wir hieraus schließen, wie selig das Leben eines Menschen sein muss, dessen Wille auf immer schweigt und gänzlich erloschen ist: Befreit von aller Qual des Begehrens und Fürchtens blickt er lächelnd auf die Gaukelbilder dieser Welt zurück, die einst auch sein Gemüt bewegen und peinigen konnten, wie auf die umgestürzten Schachfiguren nach geendigtem Spiel. Vergegenwärtigen wir uns die Himmelsruhe eines solchen Lebens, wie sehnsüchtig blicken wir dann danach hin aus dem tiefen Jammer und Verderben, die uns noch umstricken, wo das Wollen als Begier, Furcht, Neid, Zorn an tausend Fäden uns gebunden hält und uns daran aufs Schmerzlichste hin und her reißt.“

So ist also der uns allein und wirklich angemessene Zustand derjenige, in welchem aller Drang, jeder Wille für immer erloschen ist. Man stelle sich das vor: Ein Mensch, der *keinen Willen mehr hat*, der diese „tiefste, dunkelste, geheimnisvollste Naturkraft“ in sich zum Verschwinden gebracht hat, der also seinen Erkenntnisapparat durchaus nicht mehr zur Befriedigung irgendeines Dranges oder Willens oder Wunsches gebrauchen muss! Kann es etwas Erhabeneres, Friedvollerer als diese völlige Willenlosigkeit geben? ²⁵⁾ Ist dieser Zustand nicht das *wahrhaft* Göttliche, umso mehr als er im Gegensatz zu dem

auch der hehrsten Himmelsbewohner, ein *unwandelbarer*, ewiger ist? Kann er ja doch nun durch *nichts* mehr gestört werden, nicht einmal mehr durch das Dahinschwinden des eigenen Körpers und damit der ganzen Welt. Im Gegenteil wird dieses vollkommene Wohlbefinden gerade durch das definitive Abwerfen des Körpers als des Leidensapparates und damit durch den definitiven Heraustritt aus der Leidenswelt zum *absoluten* vollkommenen Wohlsein, indem damit auch jede bloße Möglichkeit einer weiteren Störung für immer behoben ist. ²⁶⁾ Es gibt kaum eine Betrachtung, die so sehr zur Ertötung des Dranges beiträgt, wie die „über die Seligkeit der in der Vernichtung des Dranges bestehenden Erlösung.“

Das erloschene Ich

Das Ich ist transzendent

oder:

Alle Begriffe gelten nur vom Nicht-Ich (anattā)

„Was – (von uns) – im Bereich der Begriffe liegt, was im Bereich der Erklärungen, im Bereich des Erkennens liegt, das ist der körperliche Organismus mitsamt dem Bewusstsein“ (Dīgha-Nikāya 15), die beide in ihrem Ineinanderwirken die *Persönlichkeit* ergeben. Nach diesen das *Objekt* aller möglichen Erkenntnis bildenden „*Beilegungen*“ von uns werden wir eben deshalb auch gemeinhin – als der Herr X, die Frau Y – bestimmt und voneinander unterschieden. Der Vollendete wirft diese „*Beilegungen*“, also seine Persönlichkeit, in seinem Tode für ewig ab. Mithin ist er von diesem Moment ab unbestimmbar, ja völlig unerkennbar geworden: „Das, *wodurch man ihn kennzeichnete*, ist nicht mehr vorhanden.“ Denn wie sollte man den noch kennzeichnen können, der keinen Körper mehr hat, der damit nichts mehr empfindet, nichts mehr wahrnimmt, nichts mehr denkt, überhaupt absolut nichts mehr *will*?

Weil *alle* in Hinsicht auf uns gebrauchten Begriffe nur von unseren „*Beilegungen*“ gelten, von denen sie ja auch bloß abgezogen sind, deshalb gelten sie nicht von *uns selbst*. Das ist so wahr, dass in einem, der alles, was er an sich hat, wirklich, der Wahrheit gemäß, als bloße „*Beilegung*“ erkennt, durch absolut nichts mehr auch nur noch der bloße *Gedanke* an sein Ich ausgelöst werden kann; so sehr stellt sich ihm *alles* als ihm wesensfremd, also als *Nicht-Ich* dar. *Uns* geht das freilich anders. *Wir*

identifizieren uns nämlich im Gegenteil mit unseren „Beilegungen.“ Weil wir so aus Nichtwissen unser wahres Ich nicht von dem zu scheiden wissen, was wir *fälschlich* für unser Ich halten, und in Konsequenz hiervon die Gesetze, denen unser Pseudo-Ich, auch empirisches Ich oder Persönlichkeit genannt, unterliegt, auf unser wahres Ich übertragen, deshalb muss die höchste Wahrheit, wenn wir sie einmal hören, voll lauter Widersprüche für uns werden, ganz nach dem Satz Schopenhauers: „Wenn wir Widersprüche in der Welt finden, so kommt das daher, dass wir, was zwei ist, für eins halten.“ Wie soll *ich* z.B. wiedergeboren werden, wenn *ich* gestorben, also aufgelöst bin? Das ist doch ein eklatanter Widerspruch, indem, was nicht mehr existiert, auch nicht mehr wiedergeboren werden kann. Es ist bedauernswert, wie sich auch Buddhisten – natürlich nur moderne – mit diesem Widerspruch herumquälen und zu seiner Eliminierung die abstrusesten Hypothesen ins Dasein setzen. Und doch liegt in Wahrheit gar kein Widerspruch vor. Ich darf nur „was zwei ist, nicht für eins halten“, muss mir nur bewusst werden, dass auch die Begriffe Sterben und Wiedergeboren werden Vorgänge bezeichnen, die bloß meine „Beilegungen“, nicht aber mich selbst betreffen. Dann wird es ohne Weiteres verständlich, dass *ich* unzählige Male die Sterbeempfindung – in der Auflösung meiner „Beilegungen“ – und die Wiedergeburt – in der Neubildung der Beilegungen – erfahren kann, sowie man einem Menschen immer wieder ein Kleid ausziehen und ein neues anziehen und dadurch die entsprechenden Empfindungen in ihm auslösen kann.

Der Begriff des Erlöschens insbesondere

Am meisten hat zu Missverständnissen Anlass gegeben und gibt noch immer Anlass, dass der Buddha den gestorbenen Vollendeten „einen vollkommen *Erlöschenen*“ (parinibbuto) nennt. „Vollkommen erlöschten“ ist nämlich für ein modernes Gehirn ein so über allen Zweifel erhabener eindeutiger Begriff, bezeichnend die absolute Vernichtung dessen, von dem er ausgesagt wird, dass keine Möglichkeit übrig zu bleiben scheint, ihn anders aufzufassen. Damit ergab sich aber wiederum ein Widerspruch, und zwar ein solcher äußerst ernster Natur, nämlich mit der anderweitigen Tatsache, dass der Vollendete durch den Tod in keiner Weise berührt wird, im Gegenteil dieser sein vollkommenes Wohlbefinden erst zu einem absoluten macht. Diesen Widerspruch zu heben wollte auch unseren scharfsinnigen Köpfen nicht gelingen, und so sah man vielfach keinen anderen Ausweg, als die beiden sich scheinbar diametral gegenüberstehenden Aussagen nur alternativ gelten zu lassen: Der Buddha lehrte *entweder* das vollkommene Erlöschen des Heiligen mit seinem Tod *oder* seine Unberührtheit durch diesen. Es ist bezeichnend für den ganz im Materialismus versunkenen und geradezu von Hass gegen das Transzendente erfüllten modernen Zeitgeist, dass man sich vielfach kurzweg für die erste Alternative, also das vollkommene Erlöschen *im Sinne von absoluter Vernichtung* entschied, obwohl der Buddha doch immer und immer wieder ausdrücklich betont, dass er *nicht* die Vernichtung, sondern im Gegenteil den Weg zum „*Unvergänglichen*“ – dieses allerdings im Sinne von zeitlos verstanden – lehre. ²⁷⁾

In Wahrheit widersprechen sich aber auch die beiden Begriffe des vollkommenen Erlöschens und der Unberührtheit durch den Tod in gar keiner Weise. Sie schließen sich vielmehr

zu einem harmonischen Ganzen zusammen. Der Vollendete erlischt nämlich in seinem Tod genauso, wie auch eine *Lampe* erlischt, welches Gleichnis denn auch der Buddha selbst gebraucht. ²⁸⁾ Die Lampe selbst aber wird weder dadurch, dass sie brennt, noch dadurch, dass sie erlischt, irgendwie berührt. Das Brennen sowohl als auch das Erlöschen bezeichnen vielmehr bloße Vorgänge an der Lampe, die sich an ihren „Belegungen“, Öl und Docht, vollziehen. In ganz der gleichen Weise sind das Leben und das Erlöschen des Lebens bloße Vorgänge, denen mein *Ich* gegenübersteht. Es selbst wird weder durch das eine noch durch das andere berührt. Es ist ja doch auch jenseits des *Lebens* als des bloßen Inbegriffs der Empfindungen – Leben = Empfindung, und Lebensfähigkeit = Empfindungsfähigkeit – und kann eben deshalb auch nicht vom Erlöschen dieser Empfindungen berührt werden – nichts anderes als diese Empfindungen und der sie auslösende Drang und Wille erlöschen ja. Wenn trotzdem gesagt wird, der Vollendete selbst erlösche, so beruht das mithin auf demselben Sprachgebrauch, nach welchem auch die Lampe erlischt.

Genauso stellt sich die Sachlage übrigens auch dar, wenn man sagt, das *Feuer* erlischt, weshalb der Buddha denn auch das Erlöschen des *Feuers* zur Veranschaulichung des Erlöschens eines Vollendeten heranzieht. Auch das Feuer nämlich besteht so wenig in seinem Brennstoff und der durch diesen erzeugten Flamme, wie der Mensch in seiner Persönlichkeit. Auch das Feuer müsste vielmehr, wenn es erkennen könnte, sowohl von diesem Brennstoff als auch der Flamme, wie übrigens auch von der Gier, mit der es den Brennstoff *ergreift* und so die Flamme erzeugt, so gut wie der Erlöste von seiner Persönlichkeit, sagen: „Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst.“ Das der Erscheinung des Feuers Zu- grundeliegende ist mithin ebenfalls ein Unergründliches X in welchem sich *Drang* erhebt und demzufolge das *Ergreifen* des

Brennstoffes – dieser wieder bestehend aus Brennmaterial und Sauerstoff – stattfindet, wodurch dann das *Werden* eines Verbrennungsprozesses – chemische Verbindung des Brennmaterials mit dem Sauerstoff und dadurch herbeigeführte Auslösung des Feuerelementes vor sich geht.²⁹⁾ Nach diesem Verbrennungsprozess, oder dem durch ihn ausgelösten Feuerelementes wird dann das dem ganzen Vorgang zugrunde liegende X selbst das Feuer genannt, ebenso wie auch wir, wie oben angeführt, nach unseren „*Beilegungen*“ benannt werden und nur nach diesen überhaupt benannt werden können.

Diese bis auf den tiefsten Grund reichende Aufhellung des chemischen Verbrennungsprozesses war übrigens schon den Verfassern der Upanishaden gelungen, wie das beispielsweise aus folgenden Stellen hervorgeht: „Dem Feuer gleich, *wenn das Holz verbrannt ist*“ – „Gleichwie das Feuer *brennholzlos* zur Ruhe kommt an seinem Ort“ – „Brahman ist seiner Natur nach reines Denken, vergleichbar dem Feuer, *nachdem es den Brennstoff verzehrt hat.*“^{30, 31)} – „Wie Feuer, eingekehrt in seine Heimstatt, unsichtbar fortbesteht nach seinem Wesen und aus der Reibholzheimstatt neu aufleuchtet, so flammt's, in beiden gleich, *im Leib durch OM auf.*“ (Deussen, 60 *Upanishadas*, S. 294). Wie seicht und auf den äußersten Vorgang beschränkt erscheinen demgegenüber *unsere* wissenschaftlichen Theorien über den Verbrennungsprozess!

Übrigens lehrt der Buddha auch noch *ausdrücklich*, dass, was an uns erlischt, nur die Flammen der Gier, des Hasses und der Verblendung sind, also die drei Äußerungsarten des *Durstes*, weshalb er die Erlöschung (nibbāna) anderweit auch näher als *Dursterlöschung* (tanhā-nibbāna), oder als *Willenserlöschung* definiert: „Zur Willensverleugnung wird beim Erhabenen das heilige Leben geführt.“ (Samyutta-Nikāya LI, 15).

Der Begriff des Nichts

Erkennen heißt „für mich sind Objekte.“ Demgemäß ist das Abwerfen des Erkenntnisapparates gleichbedeutend mit „für mich sind keine (leidbringenden) Objekte, und damit überhaupt *nichts* mehr.“ Auch der Begriff des *Nichts* bezieht sich mithin ausschließlich auf den Bereich des *Nicht-Ich*, besagt nur die Abwesenheit des Bereiches des Nicht-Ich oder der Welt für mich. Auch er setzt deshalb, wenn ich ihn denke, *mich* bereits voraus, sodass also der Gegensatz von der *Welt* nicht das absolute Nichts, sondern mein *Ich* ist. Somit gibt es aber auch nur ein *relatives* Nichts, d.h. ein Nichts nur für die Erkenntnis, mithin ein Nichts nur im Sinne „Nichts von alledem, was wir erkennen“, nicht aber ein *absolutes* Nichts, das meine eigene Vernichtung mit einschliesse. Ja, ein solches absolutes Nichts ist, genau besehen, nicht einmal denkbar, demnach absolut unmöglich, indem mit diesem Begriff ja eben nur die Denkmöglichkeit schlechthin bezeichnet wird. Das erhellt aus folgendem:

Ich selbst bin jenseits des Vergänglichen, d.h. des Zeitlichen. Das ist nicht ein *Glaube* an ein Transzendentes, wie manche Denkschwache meinen, sondern die gewisseste Tatsache, die es überhaupt gibt, gewonnen durch die klare Einsicht, dass alles Vergängliche und damit Zeitliche an mir nicht mein wahres *Ich* sein kann und *ich* in meinem tiefsten Grunde demnach auch nicht durch die Auflösung dieses Vergänglichen berührt werde.
³²⁾ Eben deshalb denke ich, wenn *ich* den Gedanken des absoluten Nichts denke, sofern ich nur *richtig* denke, *mich* einerseits, und zwar eben im Subjekt des Satzes als *ewig*, d.h. als zeitlos, und damit zugleich in aller Zeit vorhanden, indem *mir* dann ja keine Zeit etwas anhaben kann; andererseits denke ich *zugleich* im Begriff des absoluten Nichts eine Zeit, da auch *ich*

absolut vernichtet sein werde. Ich denke mithin im ersten Teil des Satzes, als sein Subjekt, etwas, was ich im zweiten Teil, als Objekt, wieder aufhebe, d.h. ich denke in Wahrheit gar nichts. Daraus geht weiter hervor, dass, wer den Begriff des absoluten Nichts trotzdem denken zu können behauptet, einen falschen Begriff von sich als dem denkenden Subjekt haben muss, welcher falsche Begriff eben darin besteht, dass er sich in den vergänglichen Elementen seiner Persönlichkeit bestanden wähnt, wonach dann allerdings mit der Auflösung dieser Elemente Raum für ein absolutes Nichts wird. Wo nicht gedacht wird, gibt es auch kein *Nichts*. Dieses ist immer nur ein *Gedanke*. In Wahrheit denkt derjenige, der sich selbst im Gedanken des absoluten Nichts wegzudenken vermeint, nur das von sich weg, was er *ungehörigerweise* in den Ich-Begriff hineingelegt hat. Es ist gerade so, wie wenn einer behaupten wollte, er könne den Begriff des hölzernen Eisens denken. So kann nur einer sprechen, der mit den beiden Unterbegriffen, aus denen jener Begriff sich zusammensetzt, falsche Vorstellungen, somit einen falschen Inhalt verbindet, mithin schon aus diesem Grund gar nicht das denkt, was er zu denken vorgibt. Für den *recht* Erkennenden ist hiernach schon der bloße Gedanke des absoluten Nichts und damit seiner eigenen Vernichtung unmöglich.³³⁾

Der absolute Zustand

„Wenn wir sehr in uns gehen, finden wir, dass wir nicht in einem absoluten Zustand sind und die Zeit (was schon lange vor Kant Philosophen und Mystiker durch den Begriff der Ewigkeit aussprachen) *uns* nicht berühren kann, also auch nicht wesenhaft ist, ebenso der Besitz eines Erkenntnisapparates und damit die Funktion des Erkennens selbst. Wir fühlen sogar eine Sehnsucht nach Befreiung von all diesen Bestimmungen (dies

ist, scheint's mir, der Grund alles echten philosophischen Bestrebens). Es muss also ein Zustand sein, in dem keine Erkenntnistätigkeit stattfindet, es also auch kein Objekt gibt und ich selbst eben deshalb auch nicht Subjekt bin, daher in jenem Zustand aber auch nichts meinem Bewusstsein Analoges ist, und obgleich sich in diesem ein Streben und Vorgefühl davon findet, so kann doch nie ein Begriff davon aufgestellt werden, eben weil es über allem Verstand ist.“ (Worte Schopenhauers in *buddhistischer* Fassung; vgl. Frauenstaedt, *Schopenhauers handschriftlicher Nachlaß*, S. 219).

**„Der Gang in den eigenen Grund“
oder
Die Unermesslichkeit des absoluten Zustandes**

Ohne Wunsch nach Gestalten, Tönen, Düften, Säften, Tastobjekten, Gedanken,

damit ohne Wunsch nach Empfindung und Wahrnehmung, die ja nichts weiter als die Empfindung und Wahrnehmung jener Gestalten, Töne, Düfte, Säfte, Tastobjekte und Gedanken sind und sein können;

damit ohne Wunsch nach Bewusstwerden oder Erkennen, das ja nur in dieser Empfindung und Wahrnehmung besteht,

damit ohne Wunsch nach einem körperlichen Organismus als dem *Apparat* zur Erzeugung von Empfindungen und Wahrnehmungen und damit zum Bewusstwerden oder Erkennen, kurz: *absolut wunschlos, willenlos*.

Diese absolute Wunschlosigkeit „besagt keineswegs die Vernichtung einer Substanz, sondern den bloßen Akt des Nichtwollens. Dasselbe, was bisher gewollt hat, will nicht mehr. Da wir dies Wesen – (unser *Ich*) – bloß in und durch den Akt des Wollens kennen, so sind wir – (als Erkennende) – unvermög-

end, zu sagen oder zu fassen, was es, nachdem es diesen Akt aufgegeben hat, noch ferner sei oder treibe“ (Schopenhauer, *Parerga* II, S. 334). Daher ist jene absolute Wunschlosigkeit für unser Erkennen ein Übergang ins Nichts.

An sich kann dieses Unerkennbare – (unser *Ich*) – das Gewaltigste und Majestätische sein, sodass man, wenn man es fassen könnte, einfach perplex vor Staunen wäre, wie man je *diesen* Zustand habe scheuen und nicht vielmehr als das Höchste erstreben können. Tatsächlich *ist* dieses unser unerkenntbares Wesen auch das Gewaltigste und Majestätische. Denn in ihm gibt es kein Entstehen und Vergehen, es begreift vielmehr die ganze Unendlichkeit der Zeit, die sich selbst aus ihm erhebt, in sich:

„Hast du wohl, großer König, einen Rechner oder Zählbeamten, der den Sand des Ganges zu zählen oder das Wasser des großen Ozeans zu messen vermöchte?“ – „Den habe ich nicht, Ehrwürdige.“ – „Und warum nicht?“ – „Der große Ozean ist tief, unermesslich, unergründlich.“ – „So auch, großer König, wenn man das Wesen eines Vollendeten nach den Prädikaten der Körperlichkeit – der Empfindung – der Wahrnehmung – der Gemütstätigkeit – des Bewusstseins begreifen wollte: Im Vollendeten wäre diese Körperlichkeit – diese Empfindung – diese Wahrnehmung – wären diese Gemütstätigkeiten – wäre dieses Bewusstsein aufgehoben. Ein Vollendeter, großer König, ist frei davon, dass sein Wesen mit den Zahlen der Körperwelt zählbar wäre: Er ist *tief, unermesslich, unergründlich wie der große Ozean.*“ (Samyutta-Nikāya XLIV, 1).

Nur das eine lässt sich sagen, dass sein Zustand „Freiheit von aller Bewegung“, „die große Ruhe“ ist, „stille Stillheit“, „heimliche Stille der Einigkeit“, „lautere Stillnis“, „unbewegliche Stillekeit“, „stille Ewigkeit“, ³⁴⁾ kurz: der „Große Friede.“
³⁵⁾ So ahne ich das Ungeheure.

Das Reich der Wesenheiten

Alles in der Welt ist kein Sein, sondern ein bloßes Werden. Jedes Werden aber, beispielsweise auch das des Feuers ist, wie wir gesehen haben, bedingt durch ein *Anhaften* oder *Ergreifen*, das selbst wieder nur ein verwirklichtes *Wollen* ist. Jeder Wille aber setzt ein *Wesen* voraus, aus dem er hervorquillt. Dieses Wesen liegt somit auch *hinter* dem Willen und damit jenseits der Welt des Werdens – es ist ein unergründliches X.

Auf diesen Dualismus läuft jede wahre Erkenntnis letzten Endes hinaus. Aber der Dualismus ist kein absoluter. Denn jede Erscheinung oder „Beilegung“ ist ja durch den Willen des ihm zugrundeliegenden X *bedingt*: Würde *alles* Wollen, auch das sich in der anorganischen Natur betätigende, erlöschen, dann wäre auch alles *Werden* und damit die ganze Welt als die Zusammenfassung aller einzelnen Prozesse dieses Werdens aufgehoben. Nicht aber würde hierdurch berührt werden *das Reich der Wesenheiten* oder die *Sphäre jenseits des Erlöschens* (nibbāna-dhātu): „So wie alle Wasserströme der Erde und der Luft sich in das Meer ergießen und das große Meer doch nie voller oder leerer wird, ebenso wird, mögen auch noch so viele Jünger den Eingang in die von „Beilegungen“ freie Nibbāna-Sphäre (nibbāna-dhātu) finden, diese Nibbāna-Sphäre doch niemals voller noch leerer.“ (Udāna V, 8; Anguttara-Nikāya VIII, 19).³⁶⁾

Diese Nibbāna-Sphäre ist die *Heimat* all der X, durch deren Wollen die zahllosen, in ihrer Zusammenfassung „Welt“ genannten *Erscheinungen* bedingt sind, eben weshalb es denn auch vom ausgegangenen Feuer sowohl als vom erloschenen Vollendeten heißt, sie seien „*heimgegangen*“, wobei diese Heimat speziell mit Bezug auf die erloschenen Vollendeten „die Stätte der dahingegangenen Erwachten, dem Kreislauf Entronnenen“ genannt wird.

Damit ist die äußerste Grenze aller möglichen Erkenntnis erreicht. In welchem Verhältnis die X zueinander stehen, bleibt ewig unerkennbar. Denn sie sind transzendent, liegen über alle Erkenntnis hinaus. Sie sind nicht *Eines*, so wenig, dass sie sich in ihren „Beilegungen“ als Welt beständig gegenseitig zerfleischen; sie sind aber auch nicht ein *Vieles*, so wenig, dass sie sich wiederum in ihren „Beilegungen“ als Welt in allumfassender Liebe zur Einheit verbinden können. Der Rest heißt eben – Schweigen. Nur große Kinder, die immer mehr haben wollen, als sie haben können, fabulieren über das Reich der Wesenheiten als das eine Urwesen oder das Brahman oder das Absolute oder das Ding an sich und sein Verhältnis zur Welt im ganzen.

Auf jeden Fall aber herrscht in der Nibbāna-Sphäre, also im Bereich des Absoluten, vollendeter Friede der in sie untergetauchten Wesen. Daraus ergibt sich für die Erscheinungswelt als der im Transzendenten wurzelnde, *moralische* Grundsatz: *Grenzenlose Güte*.

Schlussbetrachtung

Schopenhauer über die Unmöglichkeit des absoluten Nichts

Offenbar setzt das Objekt ein Subjekt voraus, nicht aber umgekehrt; weil überall die Wurzel der Dinge in dem, was sie für sich selbst sind, also im Subjektiven liegen muss, nicht im Objektiven. Demgemäß ist der richtige Ausgangspunkt für die Philosophie wesentlich und notwendig das Subjektive, wohingegen der entgegengesetzte, vom Objektiven ausgehend, zum Materialismus führt. ³⁷⁾ – „Einstweilen kann man das hier Gesagte sich durch ein eigentümliches, mittels der Phantasie vorzunehmendes Experiment, welches ein metaphysisches genannt werden könnte, erläutern. Man versuche nämlich, sich die keinesfalls gar ferne Zeit, da man gestorben sein wird, lebhaft zu vergegenwärtigen. Da denkt man sich weg und lässt die Welt fortbestehen: Aber bald wird man, zu eigener Verwunderung, entdecken, dass man dabei doch noch da war. Denn man hat vermeint, sich die Welt ohne sich vorzustellen: Allein im Bewusstsein ist das Ich das unmittelbare, durch welches die Welt erst vermittelt, für welches allein sie vorhanden ist. Dieses Zentrum alles Daseins, diesen Kern aller Realität soll man aufheben und dabei dennoch die Welt fortbestehen lassen: Es ist ein Gedanke, der sich wohl in abstracto denken, aber nicht realisieren lässt. Das Bemühen, dieses zu leisten, der Versuch, das Sekundäre ohne das Primäre, das Bedingte ohne die Bedingung, das Getragene ohne den Träger zu denken, misslingt jedesmal, ungefähr so, wie der, sich einen gleichseitigen recht-

winkligen Triangel (...) und ähnliche Unmöglichkeiten mehr zu denken. Statt des Beabsichtigten drängt sich uns das Gefühl auf, dass die Quelle aller Realität in unserem Innern liegt. Das Resultat ist eigentlich dieses: Die Zeit, da ich nicht sein werde, wird objektiv kommen. Aber subjektiv kann sie nie kommen. – Es ließe sich daher sogar fragen, wie weit denn jeder, in seinem Herzen, wirklich an die Sache glaube, die er sich eigentlich gar nicht denken kann; oder ob nicht vielleicht gar, da sich zu jenem bloß intellektuellen, aber mehr oder minder deutlich von jedem schon gemachten Experiment noch das tieffinnere Bewusstsein der Unzerstörbarkeit unseres Wesens an sich gesellt, der eigene Tod uns im Grunde die fabelhafteste Sache von der Welt sei.

Die tiefe Überzeugung von unserer Unvertilgbarkeit durch den Tod, welche, wie auch die unausbleiblichen Gewissenssorgen bei Annäherung desselben bezeugen, jeder im Grunde seines Herzens trägt, hängt durchaus an dem Bewusstsein unserer Ursprünglichkeit und Ewigkeit.“ – „Wirklich ist der solideste Grund für unsere Unvergänglichkeit der alte Satz: *Ex nihilo nihil fit, et in nihilum nihil potest reverti.*“ (Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Kapitel 41).

Unser Abstieg in die Welt und unser Heimgang aus ihr

Das Verhältnis der anschaulichen und der abstrakten Erkenntnis zueinander und zu uns selbst

Nach dem Buddha gehört nichts von dem, was ich an mir erkenne, zu meinem Wesen, zu meinem Kernhaften: Alles – der Körper, das Bewusstsein, das erst durch die einzelnen Sinnesorgane immer wieder neu erzeugt wird, und damit auch das Empfinden und Wahrnehmen, das beides bereits im Bewusstsein vor sich geht – ist *nicht-Ich*. Auch das Denken ist nicht-Ich. Denn auch es ist weiter nichts als die Betätigung des Denkorgans, welche Betätigung ich vor sich gehen oder nicht vor sich gehen lassen kann. Was bin ich aber dann, wenn ich in nichts von dem bestehe, was ich an mir erkenne? Sonderbare Frage! Wie sollte ich wissen können, was ich bin, wenn ich doch nichts Erkennbares bin, wenn, anders ausgedrückt, meine Erkenntnis gar nicht bis in die Tiefen meines Wesens hinunterzudringen vermag?

Ist aber dieses Resultat nicht trostlos? Ich soll nicht wissen können, was ich bin, worin ich bestehe? Wie soll ich mir dann aber über die praktischen Probleme klar werden, die ich gerade auch hinsichtlich meiner selbst zu lösen habe? Wie soll ich feststellen können, ob ich den Tod, der meiner wartet, überdauern werde, oder ob ich nicht vielmehr in diesem Tode selbst

vernichtet werde, ob ich also ein ewiges oder ein zeitliches Wesen bin, wenn ich mich selber doch gar nicht erkennen kann? Wie soll ich bei dieser Sachlage weiter feststellen können, ob mein Lebenszweck sich auf meine gegenwärtige Daseinsform beschränkt, sodass ich insbesondere auch mein Glück um jeden Preis schon in *diesem* Leben und für dieses Leben zu suchen habe, oder ob nicht im Gegenteil den Schwerpunkt meines ganzen Handelns die Sorge um meine Zukunft nach dem Tode zu bilden hat? Und wie soll ich gar die eventuelle Art dieser Vorsorge für die Zeit nach meinem Tod ermitteln können, wenn ich nicht einmal wissen kann, was ich eigentlich bin? Wiederum: Sonderbare Frage! Sind denn alle diese Fragen nicht schon mit der Erkenntnis gelöst, dass du nichts Erkennbares bist, also nichts von der ganzen Welt, dass du vielmehr überweltlich bist? Denn wenn du nichts Erkennbares, wenn du nichts von der ganzen Welt als dem Inbegriff des Erkennbaren bist, dann trifft doch auch keinerlei Wort und Begriff und treffen insbesondere die Begriffe des Entstehens und Vergehens gar nicht auf dein eigentliches Ich zu, da ja doch *alle* Begriffe, auch die des Entstehens und Vergehens, bloß aus den erkennbaren Vorgängen, zu denen auch das ganze Getriebe deiner Persönlichkeit gehört, abgezogen sind, also doch wohl auch nur für *diesen* Bereich des Erkennbaren überhaupt Sinn haben. Eben damit weißt du dann aber doch auch, dass du selbst nicht vergehen kannst, dass insbesondere der Tod nur den Zerfall deiner *Persönlichkeit* bedeutet, die aber eben *nicht* dein eigentliches Ich ist. Dieser Sachlage entsprechend alterst *du selbst* ja auch schon während deines gegenwärtigen Lebens nicht, nur dein Körper und deine Persönlichkeit altern. Du selbst bist der gleiche, der du als Kind warst, bist der gleiche, der du als Greis sein wirst: eben immer du. Oder hat man dich nicht schon als Kind mit dem nämlichen *Du* angesprochen, mit dem man dich jetzt anspricht und mit dem man dich auch noch als Greis ansprechen wird, ganz im

Einklang damit, dass ja auch du dich selber immer mit „*ich*“ bezeichnet hast, bezeichnest und bezeichnen wirst? Wirst du selber aber vom Tode nicht berührt, dann steht dir auch eine Zukunft nach dem Tod bevor, ja steht dir eine endlose Zukunft bevor, indem auch kein eventueller weiterer Tod dich selbst berühren kann. Damit ergibt sich aber doch auch ohne Weiteres, dass dein gegenwärtiges flüchtiges Leben gegenüber dieser endlosen Zukunft nach dem Tod zu einem Nichts zusammenschrumpft, dass also auch an dem Glück oder Unglück dieses so überaus kurzen gegenwärtigen Lebens nichts, an dem Glück oder Unglück der endlosen Ewigkeit nach dem Tod aber alles gelegen ist. Auch die Frage, *wie* du für diese Zukunft nach dem Tod jetzt schon in der besten Weise Vorsorge treffen kannst, ist mir der Einsicht, dass du in nichts Erkennbarem bestehst, bereits gelöst: Wenn nichts Erkennbares dir *wesenhaft* zugehört, wenn insbesondere auch die Elemente deiner Persönlichkeit nicht *wesenhaft* mit dir selbst verbunden sind, dann kannst du dich auch von dieser ganzen Persönlichkeit und damit auch von der ganzen Welt befreien, und du wirst dich befreien, sobald du einsehst, dass nichts Erkennbares dich *auf die Dauer* glücklich machen kann, dir vielmehr wegen seiner Vergänglichkeit letzten Endes immer Leiden bringen muss, während der Rückzug aus dem Bereich des erkennbaren Vergänglichen auf dein unerkennbares unvergängliches Wesen dich für immer von dem Leid der Vergänglichkeit und damit vom Leiden überhaupt befreien und dir in dem ewigen Großen Frieden, der dann in dich einkehren wird, die höchste Seligkeit bringen wird, so gewiss, als grenzenloser Friede die höchste Seligkeit ist.

Du siehst, welcher ungeheuer *positive* Inhalt in dem scheinbar so negativen Anattā-Gedanken des Buddha liegt. Freilich könnte dieser Anattā-Gedanke dich auf eine andere Frage bringen, die sich nicht so ohne Weiteres beantworten lässt. Du könntest nämlich fragen: Wenn ich in meinem eigentlichen

Wesen nichts von der Welt bin, wie geriet ich dann in sie hinein? Wie konnte ich je so namenlos töricht sein, den Zustand erhabensten Friedens jenseits meiner Persönlichkeit, jenseits der Welt aufzugeben und mich in das Leidens-, ja Narrenhaus der Welt hineinzustürzen? Aber bevor du dir diese Frage zu beantworten suchst, musst du dir über eine andere, *viel* näher liegende klar werden: Warum bist du eben jetzt so namenlos töricht, dich immer wieder in die Welt hineinzustürzen, dich immer wieder mit ihren Angelegenheiten zu befassen? Du wirst erwidern: „Eben jetzt stürze ich mich doch nicht in die Welt hinein; ich bin ja doch bereits in ihr, und zwar, wie du sagst, schon seit undenklichen Zeiten. Eben deshalb muss dann aber doch mein ganzes Denken und Trachten darauf gehen, mich mit dieser Welt, in der ich nun einmal bin, recht und schlecht abzufinden.“ Indessen bist du mit dieser deiner Ansicht in einem Irrtum befangen. Freilich bist du schon lange, sehr lange auf der Welt, jedoch nur so, wie ein Flieger mit seinem Wasserflugzeug auf dem Wasser ist: ein solcher gleitet mit seinem Flugapparat immer wieder ins Wasser hinein und kann sich mit ihm auch jederzeit wieder aus dem Wasser erheben, ja er kann, wenn er aus dem Wasser auf festes Land zurückgekehrt ist, auch den Flugapparat selbst wieder verlassen. Ebenso also auch begibst du dich mit deinem Erkenntnisapparat jeden Augenblick wieder neu in die Welt oder in das *Leben* hinein und kannst dich jederzeit wieder aus dem Welten-, dem Lebensocean erheben und, auf festen Boden zurückgekehrt, deinen Erkenntnisapparat ebenfalls *ganz* abwerfen.

Dies verständlich zu machen, sind die nachfolgenden Ausführungen bestimmt, die also dartun sollen, wie wir uns jederzeit immer wieder neu *mit unserem Erkenntnisapparat* auf die Welt der Vergänglichkeit herablassen und in ihr herumirren, und wie wir uns eben deshalb auch jederzeit, wieder mit *unserem Erkenntnisapparat*, aus dieser Welt empor in die äther-

gleiche Klarheit und Unbeweglichkeit *der reinen Wirklichkeit* erheben und dort, als auf unerschütterlichem Boden stehend, auch den Erkenntnisapparat selbst abwerfen und hinter uns zurücklassen können.

I.

Wir sind in der Welt bloß *durch unseren Erkenntnisapparat* bzw. durch das von ihm ausgelöste Bewusstsein: Im Lichte dieses Bewusstseins sehen wir uns Objekten gegenüber, die in ihrer Zusammenfassung und in ihren gegenseitigen Beziehungen eben das ergeben, was man *Welt* nennt. Nur diese *Objekte*, denen wir uns *gegenübersehen* und zu denen auch bereits unser Erkenntnisapparat selber und das von diesem ausgelöste Bewusstsein gehören, erkennen wir, nicht aber können wir uns selber, in dessen *Diensten* der Erkenntnisapparat mitsamt dem Bewusstsein bloß steht, erkennen: „Unser Erkenntnisvermögen ist ganz nach außen gerichtet; daher weiß jeder von sich nur als von diesem Individuo; könnte er aber hingegen zum Bewusstsein bringen, was er noch überdies und außerdem ist, so würde er seine Individualität willig fahren lassen, die Tenazität seiner Anhänglichkeit an sie belächeln.“³⁸⁾ – „Nach außen bohrte die Höhlungen der An-sich-Seiende, darum sieht man nach außen, *nicht aber ins innere Selbst.*“³⁹⁾ So sind wir denn bei unserer Erkenntnis der Welt in der Lage eines in lichtloser Nacht dahinfahrenden Automobilisten, dessen Scheinwerfer ja auch die ganze Gegend beleuchten, *nicht aber ihn selbst*, da er ja *hinter* ihnen sitzt.

Unser eigenes Wesen, unser eigentliches Ich kann also, eben das *Subjekt* des Erkennens, als das dem Erkenntnisprozess *Zugrundeliegende*, für welches dieser Prozess bloß statthat, nie und unter keinen Umständen zum Objekt des *anschaulichen* Erkennens werden, d.h. es kann sich nie einem seiner sechs Sinne, zu denen auch das anschauende Denkvermögen gehört, präsentieren. Nun ist das anschauliche Erkennen, also jenes, das in der

unmittelbaren Wahrnehmung seines Objektes besteht, das eigentliche Erkennen und, sofern diese *Anschauung* zur völligen *Durchschauung* des Objektes wird, auch das vollkommene Erkennen. Ein Wesen, das alles in *dieser* Weise unmittelbar bis auf den Grund durchschaut, braucht eben deshalb zur Vervollkommnung seiner Erkenntnis nicht jene weitere Geistestätigkeit zu entfalten, die wir als *Vernunft* bezeichnen und die im Erwägen und Überlegen, im Überdenken und Bedenken, im Schlussfolgern und Beweisen besteht. Diese ganze Vernunfttätigkeit ist ja insoweit nur ein Notbehelf zur Ergänzung einer *mangelhaften* Anschauung: Mit der Vernunft grübelt man nur über Dinge nach, die nicht schon infolge ihrer unmittelbaren *Durchschauung* in sich evident sind. Oder hat schon je ein Mensch in der Richtung gedacht, ob wohl das Sternbild des Cepheus, das sich am nächtlichen Himmel seiner unmittelbaren Anschauung präsentiert, sein, des Menschen, Ich sei?

Außer zur Ergänzung einer mangelhaften Anschauung ist die Vernunft mit ihrer begriff- und wortbildenden Tätigkeit nur noch zum Zweck des praktischen Handelns und im Verkehr mit den Mitwesen notwendig, wie wir weiter unten noch sehen werden.

Heben wir die drei genannten Voraussetzungen für die Vernunfttätigkeit und damit auch für die Entstehung abstrakter Gedanken auf, stellen wir uns mithin ein Wesen vor, das sich ausschließlich des *anschaulichen* Erkennens und das sich *dieses* Erkennens auf vollkommene Weise und damit in adäquater unmittelbarer Erfassung der Wirklichkeit bediente und das überdies in vollkommener körperlicher und geistiger Abgeschlossenheit verweilte, so würde also ein solches Wesen nie zur reflexiven Vernunfttätigkeit und damit zu keinerlei abstrakten Gedanken oder Begriffen und damit auch zu keinerlei Worten, die ja immer Begriffe voraussetzen, gelangen; es würde vielmehr restlos in der unmittelbaren *Anschauung* steckenbleiben

und in ihr auch sein vollkommenes Genügen finden, weil diese Anschauung bei ihm ja zur vollkommenen unmittelbaren *Durchschauung* würde, das Wesen also einer weiteren Geistes-tätigkeit, wie sie das Vernunftvermögen ermöglicht, in gar keiner Weise bedürfte.

Eben damit steht dann aber fest, dass in dem Bewusstsein eines solchen Wesens sein eigenes Wesenhaftes, also sein *Ich*, in gar keiner Weise vorkommen könnte, weder infolge unmittelbarer Anschauung – wie bereits ausgeführt, kann unser Ich ja überhaupt nicht zum Objekt der anschauenden sechsfachen Sinnentätigkeit werden –, noch als bloß abstrakter Gedanke oder Begriff, als der Ich-Gedanke oder Ich-Begriff, indem ein solcher abstrakter Gedanke oder Begriff ja bloß ein Produkt der reflexiven Vernunfttätigkeit im Bewusstsein erscheinen kann – jeder abstrakte Gedanke oder Begriff ist, wie bereits angegeben, ein Gebilde der *Vernunfttätigkeit* – eine solche Vernunfttätigkeit das angenommene Wesen aber gar nicht pflegte.

Demnach würde das Wesen natürlich insbesondere auch *nicht* denken: „Ich erkenne in dieser anschaulichen Weise, *ich* schaue an“, d.h. es hätte den Ich-Gedanken nicht einmal in der Form des logischen Subjekts: Weil es überhaupt nicht *denkt* – Denken in seiner gemeinen Bedeutung als reflektierende und abstrahierende Vernunfttätigkeit verstanden –, deshalb denkt es natürlich auch nicht in der Form: „*Ich* erkenne all das anschaulich.“ Dass es selbst das erkennende Prinzip ist, dass alle Anschauung nur für es selber statthat, *erlebt* es vielmehr *unmittelbar*, ohne es erst *denken* oder es sich erst *sagen* zu müssen, und zwar erlebt es diese Tatsache in der *anschaulichen* Durchdringung aller Erkenntnisobjekte als bloßer *Objekte*.

Es ist natürlich nicht leicht, sich das Ausgeführte selbst *anschaulich* vorzustellen und es so zu begreifen. Es kann ja auch gar nicht leicht sein, so gewiss nicht, wie das geschilderte Phänomen die höchste, die vollkommene, völlig der Wirklichkeit

entsprechende Erkenntnisart darstellt, zu der nur die geistige und *sittliche* Elite fähig ist. Wer indessen zu diesem ästhetisch-kontemplativen Erkennen, zur *ästhetischen Kontemplation*, wie Schopenhauer das Phänomen, das wir eben behandeln, nennt, fähig ist, der suche sich, um die bisherigen Ausführungen zu illustrieren, einmal in den ästhetischen Anblick des nächtlichen gestirnten Himmels zu verlieren: Ich bin allein auf weiter Flur. Feierliche Stille ringsum. Hoch oben wölbt sich der mächtige Himmelsdom. Unzählige Sterne flimmern und glitzern in den Tiefen des Weltraumes. Ab und zu zieht in leuchtendem Bogen majestätisch und still ein Meteor durch die dunkle Leere. Langsam und gleichmäßig wandert der ganze Sternenteppich weiter; ein Stern um den anderen sinkt unter den westlichen Horizont; neue Sterne steigen am östlichen Himmel auf, um ebenfalls hehr und schweigend ihre Bahn zu vollenden. Dass all das *ich* sehe, dass *ich* der Seher bin, dieser – abstrakte – Gedanke steigt *nicht* auf, in *dieser* Richtung wird mein Erkenntnisvermögen *nicht* tätig, für diese *Vernunfttätigkeit* ist kein Raum, eben weil alles so überwältigend *unmittelbar, anschaulich* erkannt wird, dass alle Reflexionstätigkeit zu Hause bleiben kann. Noch viel weniger steigt natürlich der Gedanke auf, dass mit dem Untergehen der einzelnen Sterne ich selber untergehe oder dass mit dem Verblassen der Sterne ich selber mit verblasse. Wie wäre auch eine solche grundverkehrte, zur objektiven Wirklichkeit in diametralem Gegensatz stehende *Vernunfttätigkeit* möglich, da ich doch unmittelbar, *anschaulich* die Sterne als bloße *Objekte*, als ein bloßes *Schauspiel* erkenne? Erst wenn ich aus dieser ästhetisch-kontemplativen Versunkenheit wieder in die normale, nicht ästhetische, unkontemplative reflexive *Vernunfttätigkeit* zurückfalle, tritt wieder *das Denken* mit dem Ich als logischem Subjekt ein: „*Ich* habe den wunderbaren Anblick gehabt; *ich* hatte mich vorübergehend zur Höhe der ästhetischen Kontemplation erhoben, wo *ich* nichts von *mir*,

sondern – ganz dem Zwecke der Erkenntnistätigkeit überhaupt entsprechend – nur mehr von den *Dingen* wusste.“

Eben in dieser ästhetisch-kontemplativen Weise müsste also ein Wesen erkennen, das in völliger körperlicher und geistiger Abgeschiedenheit die Wirklichkeit unmittelbar *durchschaut*. Letzten Endes würde sich ihm insbesondere seine eigene Persönlichkeit *anschaulich*, ohne das es erst zu Begriffen oder gar Worten seine Zuflucht zu nehmen brauchte, so darstellen, wie es *für uns* mit Hilfe der abstrahierenden Vernunft in die *Begriffe* und *Worte* gekleidet werden muss:

*„So ist der Körper, so entsteht er, so löst er sich auf;
so ist die Empfindung, so entsteht sie, so löst sie sich auf;
so ist die Wahrnehmung, so entsteht sie, so löst sie sich auf;
so sind die Gemütstätigkeiten, so entstehen sie, so lösen sie
sich auf; so ist das Erkennen, so entsteht es,
so löst es sich auf.“*

(Dīgha-Nikāya 22)

*„Wenn jenes ist, ist dieses; wenn jenes nicht ist, ist dieses
nicht.“*

(Udāna I, 3)

II.

In der ästhetischen Kontemplation ist man selber noch nicht in der Welt; man hat, selbst noch außerhalb der Welt stehend, nur *ihren Anblick*. Deshalb ist man selber in der ästhetischen Kontemplation ja auch noch der Zeit entrückt: solange ich in sie versunken bin, gibt es für mich keine Vergangenheit und keine Zukunft, nur Gegenwart. Deshalb kann man ja auch, solange man noch nicht zur normalen Erkenntnisweise zurückgekehrt ist, nicht sagen, ob man eine Minute oder eine Stunde oder einen Tag in ihr verweilt hat, und würde uns nicht die Vergänglichkeit unseres ebenfalls bereits zur Welt gehörenden Erkenntnisapparates – „was vergänglich ist, das wird im Orden des Heiligen die Welt genannt“ – daran hindern, so könnten wir ungezählte Millionen von Jahren, ja endlos in der ästhetischen Kontemplation verweilen, ohne dass es für uns überhaupt eine Zeit gäbe. In diesem Zustand sind „tausend Jahre wie ein Tag und ein Tag wie tausend Jahre.“

Eben weil man da selber noch nicht in der Welt ist, *weiß* man auch nichts von sich selber, sondern eben nur von den Dingen, *den Objekten*. Dieses Wissen von sich selber beginnt aber dann, wenn man den *zweiten* Schritt auf dem Abstieg von der reinen Wirklichkeit zur Welt macht, wenn man nämlich selber in die Welt hineintritt, wenn man nicht mehr bloßer *Zuschauer* des Weltenschauspiels, sondern – vermittelt des körperlichen Organismus – *Mitspieler* neben anderen Mitspielern wird. Dann genügt das bloße Schauen nicht mehr. Dann muss man sich auch mit seinen Mitspielern verständigen und muss für die Erhaltung seines körperlichen Organismus sorgen und muss weiterhin darauf ausgehen, wehe Empfindungen von sich abzuhalten und die Basis für möglichst zahlreiche wohlige zu

schaffen; kurz, man muss unaufhörlich für die Sicherung der Zukunft bedacht sein, und sei es auch nur für die Zukunft der nächsten Minute. Um aber die Art dieser Zukunft bestimmen und sie alsdann verwirklichen zu können, muss man aus dem geschauten Wirklichen auf das *anschaulich* nicht erkennbare noch Unwirkliche, aber wirklich werdende, *schließen*. Man muss also eine neue, über das bloße *Schauen* hinausgehende Geistestätigkeit entfalten, muss *denken*, erwägen, überlegen, und um das zu können, muss man das Geschaute, das *anschaulich* Erkannte in Begriffe und Worte überführen. Denn nur mit Hilfe der Begriffe sowie des nunmehr gleichfalls in Aktion tretenden *Gedächtnisses* und der *Phantasie* ist eine Vergleichen der zahllosen Einzelvorgänge, wie sie sich der *Anschaung* darstellen, möglich. Um aber diese Begriffe bilden zu können, muss ich die anschaulich erkannten zahllosen Einzelercheinungen nach Klassen voneinander *sondern*, indem ja jeder Begriff die Zusammenfassung zahlloser Einzelercheinungen unter einem bestimmten Gesichtspunkt darstellt. Mit dieser *Absonderung* oder Klassifizierung kommt es dann dazu, dass die unaufhörliche Gegenwart, die allein die ursprüngliche Erkenntnisart, die ästhetische Kontemplation, kennt, in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft aufgespalten wird. Es ist also nur infolge der absondernden Tätigkeit der *Vernunft*, dass die anschaulich erkannten Erscheinungen als vergangene, gegenwärtige und zukünftige rubriziert werden. Dabei werden zugleich von derselben Vernunfttätigkeit, wie die einzelnen Erscheinungen unter Begriffe, die gegenseitigen *Beziehungen* der einzelnen Erscheinungen unter *Denkformen* für die *Verbindung* der Begriffe subsumiert, mit der Wirkung, dass diese – in allmählicher Anpassung an die anschaulich erkannte Wirklichkeit sich bildenden – Denkformen in ihrer Gesamtheit das Netz der *Logik* als das Spiegelbild der anschaulich erkannten kausalen Verknüpfung der geschauten Welt ergeben, die Begriffe und

Denkformen aber ihrerseits wieder in der gleichfalls von der *Vernunft* zur Ermöglichung des Verkehrs mit den Mitwesen gebildeten Sprache ihren Niederschlag finden:

„Durch das Auge und die Gestalten entsteht das Sehbewusstsein; der Einschlag der drei gibt Berührung; durch Berührung ist die Empfindung bedingt; was man empfindet, nimmt man wahr; was man wahrnimmt, *denkt* man (zusammen). Was man (zusammen-) denkt, *breitet* man – (in den Raum hinaus) – aus. Was man so ausbreitet, tritt als die Wahrnehmung der Weltausbreitung an den Menschen heran. Durch das Ohr und die Töne entsteht das Hörbewusstsein – durch die Nase und die Düfte entsteht das Riechbewusstsein – durch die Zunge und die Säfte entsteht das Schmeckbewusstsein – durch den Leib und die Tastobjekte entsteht das Tastbewusstsein – durch das – (anschauliche) – Denken und die Dinge (Vorstellungsobjekte) entsteht das (anschauliche) Denkbewusstsein: der Einschlag der drei gibt Berührung; durch die Berührung ist die Empfindung bedingt. Was man empfindet, nimmt man wahr. Was man wahrnimmt, *denkt* man (– abstrakt – zusammen). Was man (– abstrakt – zusammen-) denkt, *breitet* man – (in den Raum hinaus) – aus. Was man so ausbreitet, tritt als die Wahrnehmung der Weltausbreitung an den Menschen heran.“⁴⁰⁾

So also wird von der Vernunft das Geschaute vollkommen adäquat in die abstrakte Form der Begriffe und Worte übergeführt; wie denn alle Vernunfttätigkeit als solche überhaupt in Wirklichkeit nichts Neues bringt, sondern eben immer nur das *Geschaute* auf dem Weg der Reflexion analysiert und die Begriffe und Worte mittels Schlussfolgerungen unter allgemeine Regeln rubriziert: Alles, was die Vernunft offenbar macht, muss also vorher bereits in irgendeiner Form *geschaut* sein; andernfalls gleicht die Vernunfttätigkeit einer leer laufenden Mühle, die trotz ihres Klapperns nichts produziert.⁴¹⁾

Dabei kleidet der Buddha die sich unaufhörlich wiederholende *Grundanschauung* des Menschen für die *abstrakte* Erkenntnisart in die Worte: „Die Dinge (dhammā) *treten* an den Menschen *heran*“ (Majjhima-Nikāya 18).

So getreu diese Worte den *Augenschein* wiedergeben, ebenso getreu geschieht das auch in *unserer Ausdrucksweise*, dass jede Erscheinung ein *Objekt* sei. Besagt doch auch dieser Ausdruck wörtlich, jede Erscheinung sei „ein sich Entgegenwerdendes“ – das Wort kommt von *objicere*, das eben „Entgegenwerfen“ bedeutet. Der Begriff „Objekt“ ist also ein *relativer* Begriff, der wesentlich mindesten zwei Größen bereits voraussetzt, die eine, die sich „entgegenwirft“, und die andere, der sie sich entgegenwirft. Letztere wird eben *das Subjekt* genannt. Es ist genau so, wie beispielsweise mit dem Begriff *Gift*, indem so eine bestimmte Sache in Hinsicht auf ein anderweitiges Lebewesen bestimmt wird, *für* welches sie Gift ist. Wie es kein Gift an sich, also ohne ein Wesen, *für* das etwas ein Gift ist, gibt, so könnte auch nichts *Objekt* sein, wenn es kein von ihm unabhängiges, ihm gegenüberstehendes *Subjekt* gäbe, *für* welches es Objekt ist.

Dabei ist es keineswegs notwendig, dass *jede* der einem solchen relativen Begriff zugrundeliegenden Größen der *unmittelbaren* Anschauung zugänglich sei. Sie kann auch in der Anschauung der *anderen* Größe *indirekt* mitangeschaut werden. Würde ein der *vollkommenen* Anschauung mächtiges Wesen das Licht des am nächtlichen Himmel strahlenden Vollmondes zum ersten Mal erblicken, so würde es dieses Licht ohne Weiteres als bloß *reflektiertes Licht anschauen*, würde also in diesem Licht auch die *Tatsächlichkeit* der *Lichtquelle*, also der Sonne, *indirekt* mitanschauen, obwohl es diese am nächtlichen Himmel, wohin es auch seinen Blick lenkt, nicht zu entdecken vermöchte. Und würde nun dieses Wesen daran gehen, diese *Anschauung* mit der *Vernunfttätigkeit* zu analysieren und sie sich

in *abstrakter* Form zu Bewusstsein zu bringen, so müsste diese Anschauung unfehlbar auch den – abstrakten – Gedanken der Sonne als der Lichtquelle gebären, obwohl es sich bei seiner Reflexion sagen müsste: „Ich kann die Lichtquelle – mit meiner *Anschauung* – nicht ausfindig machen.“ Ganz ebenso also wird in der *Anschauung* eines Gegenstandes als *Objekt* auch die Tatsächlichkeit des *Subjekts indirekt* miterfasst, wenn das Objekt wirklich als solches *gesehen* wird. Eben deshalb muss dann bei der Analyse dieser Anschauung durch die reflektierende Tätigkeit der Vernunft unfehlbar auch der Gedanke an das Subjekt aufsteigen, indem *sonst* ja das Anschauungselement des Objektseins nicht mit in die abstrakt-begriffliche Darstellungsform hinübergenommen wäre.

Weiterhin muss aber auch der Umstand, dass sich der Anschauung das Subjekt nur indirekt präsentiert, in der höheren Erkenntnisform der Vernunft offenbar werden, wenn das Gesehene *vollständig* in dieser höheren Erkenntnisform wieder erscheinen soll. Diese *indirekte* anschauliche Erfassung aber kann völlig adäquat *nur* in den Gedanken gefasst werden: „Das ist *nicht* mein Ich“, indem man mit dem Wort „ich“ eben sich selber als das dem Objekt korrespondierende und diesem erst den Charakter eines solchen gebende *Subjekt* bezeichnet.

Da nun ein der vollkommenen Anschauung mächtiges Wesen *alles* nur immer anschaubare, insbesondere auch seine eigene Persönlichkeit, als *Objekt* durchschaut und anschaut, so kann ein solches Wesen mithin, wenn es von der anschaulichen zur reflexiven Erkenntnistätigkeit übergeht, auf den Ich-Gedanken zunächst nur in seiner negativen Form geraten, kann nur den Nicht-Ich-Gedanken, den Nicht-das-Ich-Gedanken fassen: „*Alles* ist nicht mein Ich“: Dieses Ich selbst kann mit der anschaulichen Sinnentätigkeit so wenig gefunden werden, wie die Quelle des Vollmondlichts am nächtlichen Himmel. ⁴²⁾

In *positiver* Form tritt das Wesen selber, also eben sein Ich, in sein eigenes Bewusstsein erst auf Grund folgender weiterer Reflexion seiner *Vernunfttätigkeit* ein:

Die Persönlichkeit, also auch das Handeln, das Erkennen *ist* nicht unser Ich, *ist* nicht das erkennende Subjekt. Das schließt aber natürlich nicht aus, dass unsere Persönlichkeit und das durch sie ermöglichte Handeln und Erkennen in anderweitigen *unwesentlichen* Beziehungen zu uns, zu unserem Ich steht. Im Gegenteil, solche Beziehungen sind selbstverständlich vorhanden; denn der Körper, die Empfindung, die Wahrnehmung und die gesamte übrige Erkenntnistätigkeit sind selbstverständlich *für mich* da. Auch das wird im Grunde bereits in der anschaulichen Erkenntnis dieser Phänomene als bloßer *Objekte* unmittelbar erfahren. Aber nicht nur das. Die gesamte Persönlichkeit und damit auch das Handeln, das Erkennen, ist auch von mir, dem Subjekt *abhängig*. Zwar ist die Art dieser Abhängigkeit transzendent, genau so transzendent, so für die Erkenntnis nicht durch unmittelbaren Einblick festzustellen, wie unser Ich selber, aber so gut wie die *Tatsächlichkeit* dieses unseres Ich's wenigstens *indirekt* auch durch und für die *Erkenntnis* feststellbar ist, genau so ist auch die *Abhängigkeit* der Komponenten unserer Persönlichkeit und damit unseres gesamten Handelns und Erkennens von uns, von unserem eigentlichen Ich, ebenfalls *indirekt*,⁴³⁾ durch die Erkenntnis feststellbar, und zwar auf folgende Weise:

Die *uns*, d.h. unserem transzendenten Kern, unserem eigentlichen Ich, am nächsten liegenden Erscheinungen – die nächsten im Verhältnis zu allen übrigen Erscheinungen – sind unser *Wille*, der im Grunde *ein Begehren* oder, in scharfer Prägung, wie sie der Buddha vorgenommen hat, *ein Durst* nach etwas ist, und das auf Grund und zur Befriedigung dieses Willens einsetzende *Ergreifen*. Ein Begehren (Dürsten) und ein Ergreifen aber setzen wiederum ebenso selbstverständlich *ein Subjekt*

voraus, aus dem das Begehren (der *Durst*) und das Ergreifen sich erheben wie reflektiertes Licht einer Lichtquelle; und eben in *dieser* Weise, also *indirekt*, fasst deshalb auch das erkennende Subjekt in der unmittelbaren, noch begriff- und wortfreien Anschauung des sich erhebenden Durstes und Ergreifen sich selber und sein Verhältnis zu diesen Phänomenen auf. Tritt nun ein Anlass ein, über dieses zunächst rein anschaulich aufgefasste Verhältnis mit der Vernunft zu reflektieren und es mit ihr zu analysieren und so in Begriffe und Worte überzuführen, so nimmt jene unmittelbare Anschauung die Form des abstrakten Gedankens an: „Für mich entsteht ein Wille und in Gemäßheit dieses Willens ein Ergreifen“, oder kürzer: „Ich will, *ich* ergreife.“

Soeben wurde gesagt, auch zur Bildung dieses Gedankens müsse – wie ja zur Entstehung von allem – ein Anlass, eine Ursache eintreten. Solange ein solcher Anlass nicht gegeben ist, bleibt es eben deshalb bei der reinen Anschauung, in der das wollende und ergreifende Subjekt nur *implizite*, wie eben die Lichtquelle im reflektierenden Licht, miterkannt wird. Dieser Anlass, dass das Subjekt auch von der Vernunft im *Ich-Gedanken* erfasst wird, ist nun aber, dass unser angenommenes vollkommenes Wesen bei seinem eigenen Eintritt in die Welt und damit nach seinem Heraustritt aus der ästhetisch-kontemplativen Erkenntnisweise in unmittelbare Berührung mit anderen Wesen mit einem eigenen, dem seinigen entgegengesetzten Willen und damit auch – die seinigen durchkreuzenden – Greifakten kommt. Das nötigt das Wesen, die bisherige bloß *anschauliche* Erfassung seines Verhältnisses zu seinem eigenen Willen und seinen eigenen Greifakten durch die Reflexion *der Vernunft* zu analysieren und sie dadurch zugleich in Begriffe und Worte überzuführen, was dann eben den Gedanken: „*Ich* will, *ich* ergreife“ erzeugt und damit natürlich auch die weiteren Gedanken: „*Ich* erkenne, *ich* handle.“

Dabei ist aber dieser Ich-Gedanke in seiner positiven Form so, wie ihn das Wesen fasst und ausspricht, noch vollkommen der Wirklichkeit entsprechend. Will es damit doch, in Übereinstimmung mit seiner unmittelbaren Anschauung, nur sagen, dass das Wollen und Ergreifen und Erkennen und Handeln Qualitäten von *ihm* im Gegensatz zu den gleichartigen der *anderen* Wesen, nicht aber, dass es *wesentliche* Qualitäten von ihm seien, dass es sie also ebensogut haben wie nicht haben könne. Es drückt durch den auf diese Weise von ihm in seine Erkenntnis eingeführten Ich-Gedanken nur aus: Ich bin nunmehr zwar *in* der Welt, aber nicht *von* der Welt; ich kann jederzeit wieder aus der Welt heraus- und in die rein ästhetisch-kontemplative Erkenntnisweise zurücktreten, in der ich, selbst wiederum außerhalb der Welt, bloßer Zuschauer des Weltenschauspiels bin.

III.

Mit dem Aufsteigen des Ich-Gedankens als dem zweiten Schritt auf seinem Abstieg zur Welt sahen wir das Urwesen selber in die Welt eintreten, sowie etwa ein Kaiser-König aus seiner Zuschauerloge heraus- und unter die Schauspieler auf die Bühne tritt, um sich in ihrem Kreis mit ihnen über sie und ihre Kunst zu besprechen. Wie dieser Kaiser-König zwar *auf* der Bühne, aber nicht *von* der Bühne ist, so ist das Urwesen im zweiten Stadium zwar auf der Welt, aber nicht von der Welt. Nun aber vollzieht es den dritten, entscheidenden Schritt: in der Welt wird es auch von der Welt. Das aber geht so vor sich:

Sowohl im ersten als auch im zweiten Stadium erkennt das Wesen alles, was im Begriff Welt zusammengefasst wird, also alles, was man eben alles heißt, noch als ein ihm durchaus wesensfremdes, unaufhörlich wechselndes Schauspiel. Nun wird es aber, während es im zweiten Stadium mit den Mitwesen verkehrt, zu Vergleichen zwischen seiner Persönlichkeit und deren Persönlichkeiten angeregt, mit der Folge, dass sich Selbstgefälligkeit und damit *Stolz* auf die eigene Persönlichkeit erhebt: „Nicht nur ihr habt eine Persönlichkeit, auch ich besitze eine solche, auch ich erfreue mich dieses Gutes, und zwar ist dieses Gut mindestens ebenso kostbar wie eure Persönlichkeit, wenn nicht noch wertvoller.“ Solchen Gedankenregungen gibt es sich mehr und mehr hin; damit entsteht aber *Neigung*, *Drang* nach Erhaltung dieser Persönlichkeit, und aus diesem Drang resultiert im Zeitpunkt des Todes das *Ergreifen* eines neuen Keimes, um die Neigung, den Drang nach fortdauerndem Besitz einer Persönlichkeit zu befriedigen. Damit ist also das Wesen auf unabsehbare Zeiten der Welt verfallen, indem es in jedem ferneren Tode in seinem Drang nach Persönlichkeit einen

neuen Keim zur abermaligen Gestaltung einer solchen ergreifen wird: Es ist nunmehr auch *von* der Welt. ⁴⁴⁾

Infolge des Einflusses, den die aufgestiegene Selbstgefälligkeit und der aus ihr resultierende *Drang* speziell auch auf die Erkenntnistätigkeit gewinnen, *trübt* sich zugleich diese Erkenntnistätigkeit, vor allem die *anschauliche* Erkenntnis: Das Wesen sieht, je länger desto mehr, seine Persönlichkeit so an, als ob es ohne sie doch recht trübselig wäre, und so wächst sein Durst, sein Drang nach ihr immer weiter an, wächst insbesondere auch in der Richtung, seine Persönlichkeit nur noch unter *diesem* Gesichtspunkt zu betrachten, und so kommt es alsbald dazu, diese als einen *notwendigen* Besitz, den es eben deshalb nicht mehr verlieren möchte, zu betrachten – „Was man will, glaubt man gern“ – : „Der Körper – die Empfindungen – die Wahrnehmungen – die Gemütsregungen – das Erkennen: die *gehören* mir, die sind *mein*“, so *denkt* es deshalb auch.

Ist es aber in der Trübung, ja Abirrung der anschaulichen und abstrakten Erkenntnistätigkeit von der wirklichen Sachlage einmal so weit gekommen, dann ist nur noch ein kleiner Schritt zu jener Geistesverfassung, bei der das schon an sich nur *indirekt* zu gewinnende Bewusstsein unserer Weltfremdheit und Unabhängigkeit von der Persönlichkeit gänzlich verloren geht und unser unerkennbares Wesenhaftes geradezu mit dem erkennbaren Nichtwesenhaften, nämlich eben mit der Persönlichkeit, verwechselt wird, sodass man also nicht nur sagt: „Die Persönlichkeit, die *gehört* mir“, sondern auch: „Die *bin* ich, die ist mein *Selbst*“: Wenn was, Mönche, da ist, wenn man wem anhängt, wem ergeben ist, entsteht diese Lehre: „Dies ist mein Ich“ – Wenn der Körper, Mönche, da ist, wenn man dem Körper *anhängt*, dem Körper *ergeben ist*, entsteht diese Lehre: „Dies – (also der Körper) – ist mein Ich.“ Wenn die Empfindung – die Wahrnehmung – die Gemütsstätigkeiten – das Erkennen da sind, wenn man der Empfindung – der Wahrnehmung –

den Gemütstätigkeiten – dem Erkennen *anhängt, ergeben ist*, entsteht diese Lehre: „Dies – (also die Empfindung, die Wahrnehmung, die Gemütstätigkeiten, das Erkennen; kurz die Persönlichkeit) – ist mein Ich“ (Samyutta-Nikāya XXIV,12).

Dann ist der Absturz in den Abgrund der Verblendung vollkommen: Man wähnt sich als *wesenhaft* zur Welt gehörig und betätigt sich dementsprechend. Weil damit aber die *wirkliche* Sachlage, nach der meine gesamte Persönlichkeit mir etwas durchaus Wesensfremdes ist, in ihr Gegenteil verkehrt ist, deshalb entsteht nunmehr in dem verkehrt eingestellten Geist ein Rattenkönig unlösbarer Probleme: Wenn ich *wesenhaft* in meiner gegenwärtigen Persönlichkeit oder in einer ihrer Komponenten bestehe, dann kann *ich* ihr nicht *vorhergegangen* sein, sie also auch nicht zur Entstehung gebracht haben. Wie ist sie dann aber und wie bin ich in ihr entstanden? Bin ich geworden oder bin ich geschaffen? *Wie* bin ich geworden? *Wie* konnte dieser harmonische Haufen von Lebensprozessen, die sich „Ich“ nennen, entstehen? Wie konnte überhaupt Leben entstehen? Bin ich aber erschaffen, *wer* hat mich dann erschaffen? Ein Gott? Woher kommt aber dann dieser Gott selber? Wie konnte mich ein Gott so unvollkommen, so mit Schwächen und Lastern oder doch wenigstens mit der Anlage zu ihnen erschaffen? Habe ich einen freien Willen? *Muss* ich nicht unfrei sein sowohl als Gewordenes als auch als Geschaffenes? Oder bin ich weder geworden noch geschaffen? Ist meine Persönlichkeit vielleicht eben die *notwendige* Manifestation meines Wesens? Werde ich zugrundegehen? Oder werde ich und wird damit meine Persönlichkeit den Tod überdauern? In welcher Art soll das möglich sein, nachdem sich doch die gesamte Persönlichkeit im Tod *offensichtlich* auflöst? Usw. usw.

Man blicke hinein in die Geistesgeschichte der Menschheit: Wurden und werden diese Fragen nicht immer und immer wieder aufgeworfen? Hat sie schon einer gelöst? Steht es nicht

vielmehr fest, dass sie überhaupt nicht lösbar sind? *Müssten* sie aber nicht lösbar sein, und zwar einwandfrei und für alle Wesen, die sie überhaupt gelöst haben wollen? Wäre die Welt nicht ein komplettes Narrenhaus, wenn in den Gehirnen alle diese Fragen notwendigerweise entstehen müssten, ohne dass sie doch lösbar sind? Kann man sich auch nur ein unpersönliches oder persönliches Prinzip denken, das so in sich widersinnig wäre, eine solche Welt mit solchen Gehirnen zu produzieren? Und dann gar: Wenn ich in meiner Persönlichkeit aufgehe, diese also mein Wesen bildet, dann sind mir auch alle durch sie bedingten Leiden wesenhaft und ist mir zugleich auch all das Leiden der anderen Wesen, soweit mein Geschick unlösbar mit ihnen verflochten ist, wesenhaft, ist mir das Weltleiden überhaupt wesenhaft. Ich wäre also ein in sich und wesenhaft *unseliges* Wesen, eine Konsequenz, gegen welche sich nun aber wiederum mein Innerstes aufbäumt.

Zu solchen Resultaten kommt verkehrte Vernunfttätigkeit auf Grund verkehrter Anschauung, also falsche Reflexion auf Grund falscher Intuition.

Es ist aber noch ein tieferer Zustand möglich, ein Zustand, in welchem es überhaupt keine Vernunfttätigkeit mehr gibt, sondern nur noch, ganz ebenso wie auf dem höchsten Gipfel, von dem wir ausgegangen sind, *bloße* Anschauung ohne *jede* Vernunfttätigkeit, aber eine Anschauung, auf ein Minimum, auf ein ganz schwaches *Erfühlen* reduziert, ⁴⁵⁾ und zwar auf ein Erfühlen, mit welchem das zugrundeliegende Prinzip sich ebenfalls gänzlich identifiziert. Das ist die Pflanzenwelt und letzten Endes das Mineralreich, in welchem selbst das Erfühlen auf ein bloßes Analogon der Empfindung, nämlich auf bloße Anziehung und Abstoßung, zurückgeführt ist. Diese Reiche sind also der Gegenpol, das andere Extrem zu dem Zustand, von dem wir ausgegangen sind, zur *vollkommen* reinen Anschauung mit der Vollzahl der sechs Sinne.

IV.

Wenn wir begreifen, wie wir in die Welt hineingeraten, dann ist es auch nicht schwer, festzustellen, wie wir uns wieder aus ihr herausziehen können. Wir müssen den *umgekehrten* Weg gehen, müssen wieder dahin gelangen, von wo wir ausgegangen sind. Dabei ist das Fahrzeug, mit dem wir die Rückreise unternehmen, das gleiche, mit dem wir uns in die Welt hineinbegeben haben, unser *Erkenntnisapparat*. Mit seiner Hilfe müssen wir aus den Niederungen der verkehrten Erkenntnis, in die wir im Verlauf der Zeiten hinabgesunken sind, uns wieder emporarbeiten zu den Höhen der rechten Erkenntnis, auf denen man sich greifbar anschaulich als außerweltlich weiß und bloß noch Zuschauer der Weltentragödie ist.

Als eine sich unaufhörlich wiederholende *Tragödie* nämlich entschleiert sich auf den Höhen der rechten Erkenntnis dieses Weltenschauspiel, als eine Tragödie, zwar unendlich abwechslungsreich in ihren Szenerien, aber stets gleich in ihrem hoffnungslosen Inhalt: „So ist der Körper, so entsteht er, *so löst er sich auf*; so ist die Empfindung, so entsteht sie, *so löst sie sich auf*; so ist die Wahrnehmung, so entsteht sie, *so löst sie sich auf*; so sind die Gemütstätigkeiten, so entstehen sie, *so lösen sie sich auf*; so ist das Erkennen, so entsteht es, *so löst es sich auf*“ (Dīgha-Nikāya 22).

Und weil der Wissende auch die Komponenten der eigenen Persönlichkeit als vergänglich und deshalb voller Elend, voller Leid für sich durchdringend erkennt, deshalb vergeht ihm die *Lust* nach dieser Persönlichkeit, und damit auch der Drang, der Durst, der Wille, sie und durch sie die Güter der Welt noch länger besitzen zu wollen. Ungleich erhabener als die reinste Wil-

lenslust dauht ihm der grenzenlose innere Friede, der mit dem Erlöschen alles Wollens, alles Durstes Einzug in ihm gehalten hat: „Was es auch an sinnlichem Wohlbefinden in der Welt und was es an himmlischem Wohlbefinden geben mag: es ist nicht wert den tausendsten Teil des Wohlbefindens, das in dem Verschwinden des Durstes liegt.“⁴⁶⁾ Und dieser erhabenste aller Gluckszustande ist für ihn unerschütterlich geworden, so unerschütterlich wie seine Basis, das höchste Wissen. Weiß er doch so sicher, dass er von seiner Persönlichkeit und damit von allen Einflüssen seines dürstenden Willens nach ihr, für ewig losgekommen ist, wie ein Mann, dem Arme und Beine abgehauen wurden, weiß, dass er diese nicht mehr besitzt: „Gleichwie, Sandako, einem Mann, dem Hand und Fuß abgehauen wurden, und er, indem er das betrachtet, weiß: ‚Abgehauen wurden mir Hand und Fuß‘: ebenso auch, Sandako, sind einem heiligen Mönch, der getan hat, was ihm zu tun oblag, ob er geht oder steht, schläft oder wacht, jederzeit die Einflüsse gänzlich verschwunden, und indem er es betrachtet, weiß er: ‚Geschwunden sind die Einflüsse‘.“⁴⁷⁾

Zu diesem Endziel also müssen wir zuruckstreben. Dabei wird dieses Ziel nicht plötzlich erreicht: „Es gibt kein plötzliches Vordringen zur höchsten Erkenntnis“, sondern „wie das große Weltmeer nicht steil abfällt, sondern allmählich tiefer wird“ (Udana V, 5), so müssen auch wir unsere falsche Anschauung der Welt, zu der auch unsere eigene Persönlichkeit gehört, also unsere Weltanschauung, *allmählich* berichtigen, indem wir im gleichen Maß die rechte Anschauung an ihre Stelle setzen, wie ja umgekehrt auch unser Abstieg in die Welt in einer allmählich zunehmenden Verdunkelung der rechten Erkenntnis bestand.

Der allererste Schritt auf dieser Umkehr in der Erkenntnis ist natürlich die Kenntnisnahme von der Buddhalehre als der einzigen Lehre, die wirklich auf den Gipfel der Erkenntnis hinauf-

führt. Dann handelt es sich darum, sie in ihrem Kern, der Anattā-Lehre, zunächst rein logisch-vernünftig, also rein reflexiv, zu begreifen. Man muss mithin die Analyse der Persönlichkeit, wie sie der Buddha gibt, d.h. also ihre einzelnen fünf Komponenten – die Haftensgruppen – und deren Ineinandergreifen verstehen lernen und muss dann den Großen Buddha-Syllogismus, dass nichts, was vergänglich ist, als für uns leidvoll unser Ich sein kann, auf jede dieser fünf Komponenten und damit auf die gesamte Persönlichkeit anwenden und sich mehr und mehr davon überzeugen, dass sich hier tatsächlich alles mit eiserner Logik, die keinerlei Rabulistik mehr zulässt, vollzieht. Ist einem so mit der Zeit die formelle mathematische Sicherheit der Anattā-Lehre klar geworden, dann beginnt erst die eigentliche Geistesarbeit: Es gilt nunmehr, das *logisch* als richtig Erkannte auch mit der ursprünglichen, also *anschaulichen* Erkenntnis als solches zu durchschauen. Das bisherige bloße *Studium* der Anattā-Lehre muss in die *beschauliche Betrachtung* ihrer einzelnen Elemente an ungestörter, einsamer Stätte übergehen, derart, dass man an Hand der nunmehr begriffenen abstrakten Fixierung, wie sie der Buddha in seinen Reden getroffen hat, ihre unmittelbare Bestätigung in der *anschaulichen* Durchdringung des eigenen Körpers mit seinem Sechssinnengetriebe zu finden sucht.

Freilich ist das ungeheuer schwer, sowohl was das bloße Studium als was die beschauliche Betrachtungsweise anlangt, zwar nicht schwer an sich – im Grunde sind ja alle die Sätze, in denen der Buddha seine Anattā-Lehre niedergelegt hat, so kindlich einfach, dass sie in der Tat auch Kinder nicht nur begriffen, sondern sogar bis zur höchsten Heiligkeit *verwirklicht* haben – aber ungeheuer schwer deshalb, weil es uns infolge des in uns hausenden Dranges, uns als in unserer Persönlichkeit bestehend zu wännen, nicht gelingen will, unseren Geist auch nur vorübergehend, geschweige denn ständig, in die

entgegengesetzte Denkrichtung einzustellen. Wenn wir ihn aber in steter Bekämpfung dieses – verkehrten – Dranges unaufhörlich *schulen*, dann werden wir gar bald „ein allmählich merkbares Ergebnis“ haben: Wir gewinnen immer mehr Macht über jenen Drang, bis er schließlich zeitweilig ganz schweigt und wir uns stundenlang sowohl rein vernünftig *als auch in beschaulicher Betrachtung* in den Anattā-Anblick versenken können. Dann ist unser Geist in der gleichen Verfassung wie die strahlende, nicht mehr durch Wolken getrübe Sonne. Die Folge wird sein, dass uns das ganze Getriebe unserer Persönlichkeit auch *anschaulich* immer deutlicher als uns durchaus wesensfremd entgegentritt, bis wir eines Tages zu unserer seligen Freude konstatieren können, dass wir nunmehr auch die *anschauliche* und damit *überwältigende* Erkenntnis von der unfehlbaren Richtigkeit des Anattā-Gedankens erlangt haben und dass jeder Zweifel für immer unmöglich geworden ist: Wir haben die *sakkāyaditthi*, das ist jene Erkenntnisart, die uns unsere Persönlichkeit als uns *wesenhaft* zugehörig vorspiegelt, überwunden, sind also zu dem bisher uns so selbstverständlichen Denken: „Körper und Geist: das *bin* ich“ schlechterdings unfähig geworden, können vielmehr von jetzt ab nur noch *sehen* und denken: „Der Körper, die Empfindung, die Wahrnehmung, die Gemüts-tätigkeiten, das Erkennen: das bin ich *nicht*.“ Damit ist der letzte und folgenschwerste Irrtum, in den wir bei unserem Abstieg in die Welt geraten waren, wieder behoben und sind wir wieder zu dem nächsthöheren Zustand emporgelangt, in welchem man nur noch *eine* falsche anschauliche und abstrakte Erkenntnis hat: Zwar *bestehe* ich nicht in meiner Persönlichkeit, aber ich brauche sie wenigstens zu meinem Glück; ist es doch immerhin ein schöner Besitz, den ich in ihr habe, und es könnte ihr Verlust doch ein recht trübseliger Zustand für mich sein; ich brauche, gerade weil ich ewig bin, „*Gestaltung, Umgestaltung, ewigen Sinnes Unterhaltung*.“⁴⁸⁾

Indessen ist *dieser* Standpunkt im Grunde doch bloß theoretisch konstruierbar. Wer wirklich den Großen Buddha-Syllogismus von der Vergänglichkeit, der leidenschaftenden Natur und damit der Wesensfremdheit aller Komponenten unserer Persönlichkeit so angestrengt und so andauernd *studiert* und in der *Betrachtung* des Getriebes seiner Persönlichkeit *durchschaut* hat, dass er die gegenteilige profane Erkenntnisweise für immer verloren hat, der wird zwar nicht auch gleich den Appetit nach dieser Persönlichkeit ohne Weiteres verlieren, aber die Erkenntnis, dass sie die Urquelle alles Leidens für ihn ist, wird ihn doch überaus empfänglich machen, auch den anderen Teil der Anattā-Lehre, dass uns der mit Persönlichkeit behaftete Zustand durchaus *unangemessen*, der persönlichkeitsfreie Zustand aber der höchsten Seligkeit ist, *praktisch* zu erproben. Er wird gar leicht zu bestimmen sein, auch dem Drang nach den Lüsten, die aus dem Besitz einer Persönlichkeit erwachsen, zu trotzen und ihn schließlich ganz zu vernichten, um den Zustand, in welchem man sich von seiner Persönlichkeit so sehr losgelöst hat, dass man keinerlei Wunsch nach ihrem ferneren Besitz mehr verspürt, selber zu erfahren und sich so durch eigenes Erleben ein untrügliches Urteil darüber zu bilden, ob der persönlichkeitsfreie Zustand und damit das schließliche völlige Erlöschen, d.h. das Nicht-mehr-*Brennen* – Brennen in dem und durch den Drang nach Persönlichkeit – wirklich dem gegenteiligen, mit Persönlichkeit behafteten Zustand vorzuziehen ist. Er wird das umso leichter tun, als er sich ja jederzeit wieder in den Strudel der durch die Persönlichkeit vermittelten Lüste hineinstürzen kann, wenn seine Erwartung ihn täuschen sollte.

Allzuviel darf ihm allerdings bei seinem Unternehmen, über seine Persönlichkeit hinaus zu wachsen, zunächst nicht zugemutet werden; denn der Drang nach den durch sie vermittelten Lüsten ist allzu mächtig. Das hat natürlich auch der Buddha gewusst, und so sind denn die Anforderungen, die er neben dem

eigentlichen Erkenntnisstreben stellt, zunächst sehr mäßige: Man soll die praktischen Konsequenzen, die sich aus der Einsicht in die Richtigkeit der Anattā-Lehre ergeben, zunächst nur insoweit ziehen, dass man auf die Drangbefriedigung in dem Maß verzichten lernt, wie diese Befriedigung nur unter Überschreitung der fünf Sittengebote nach Maßgabe des 41. Suttas des Majjhima-Nikāya erfolgen könnte. Hat man im Verlauf der Zeit *dieses* praktische Resultat erreicht, dann ist man über den Berg der Gefahr hinüber, ist ein Sotāpanna geworden, „für immer entronnen den Höllen, dem Tierreich, der Gespensterwelt, sicher davor, je wieder hinabzusinken zu den Orten der Pein, mit unablenkbarer Entschiedenheit darauf bedacht, sich für die erlösende Erkenntnis reif zu machen“ (u.v.a. Samyutta-Nikāya LV, 24), die sich längstens in sieben weiteren Existenzen einstellen wird. Freilich muten diese Sätze auf den ersten Blick rein dogmatisch an, aber man braucht nur einigermaßen all das reine Glück zu ahnen, das ein fleckenloser, sittenreiner Lebenswandel mit sich bringt, und man wird ohne Weiteres einsehen, dass es ganz unmöglich ist, dass ein solcher Mensch je wieder einen Drang nach so gemeinen Gelüsten in sich dulden könnte, wie sie, unter Überschreitung der durch die fünf Sittengebote gesetzten Schranken, im Tierreich und in den noch tieferen Reichen erstrebt werden. Eben deshalb ist dann aber ein solcher Mensch über diese Reiche hinausgewachsen, indem er keinerlei Wahlverwandtschaft mehr zu ihnen hat. Im Gegenteil spornt ihn der fleckenlose Glückszustand, den ein sittenreines Leben ihm immer wieder neu bringt, an, seinem Drang nach weltlichen, d.h. durch die Auswirkung seiner Persönlichkeit bedingten Freuden auch darüber hinaus zu ertönen, um auch der noch höheren Glückszustände teilhaftig zu werden, wie sie zunehmende Drangfreiheit im Gefolge hat, ja, um schließlich die ganze Herrlichkeit des vollkommenen Nibbāna, des Erlöschens *alles Dranges*, in sich zu erfahren. Auch das ist

bei der Mächtigkeit des zu vernichtenden Dranges ohne Weiteres einzusehen, dass zur Erreichung dieses allerhöchsten Endzieles das gegenwärtige Leben – besonders bei ungünstigen äußeren Verhältnissen, in denen man zu leben gezwungen ist – nicht immer ausreicht, sodass also noch mehrere künftige Existenzen dazu notwendig sein können. Lediglich das höchstens gerade noch *sieben* Existenzen erforderlich sind, müssen wir mangels eigener unmittelbarer Einsicht vom Buddha, der diesen unmittelbaren Einblick und Überblick hatte, zunächst noch auf Treu und Glauben annehmen.

Je mehr man so, *weil man Besseres kennengelernt* hat, aller Sinnenfreuden und damit auch seiner Persönlichkeit überdrüssig wird – bloß wegen der durch ihre Sinnesorgane vermittelten Freuden liebt man im Grund seine Persönlichkeit – und je mehr man mit diesem Überdruß den *Stolz*, die Selbstgefälligkeit über den Besitz dieser Persönlichkeit verliert, desto mehr wächst man eben deshalb auch über den Wahn hinaus, man benötige sie, um glücklich zu sein, sie gehöre zu mir, sei *mein*, und nähert sich so auf dem Rückweg zu seiner ewigen Heimat wieder dem zweiten Stadium des Abstieges zur Welt, wo man zwar noch *in* der Welt, aber nicht mehr *von* der Welt ist. Völlig erreicht hat dieses Stadium – sei es schon in diesem oder in einem späteren Leben –, wer von der „Mein-Idee“ völlig frei geworden ist, schlechterdings gar nichts mehr, auch keine Komponente seiner Persönlichkeit, nicht einmal seine höchste Geistestätigkeit mehr als wesenhaft zu sich gehörig hält; wer also „lächelt, weil ihm nichts gehört, und wessen Gleichmut das nicht stört.“

Im gleichen Maß, wie man sich so innerlich von seiner Persönlichkeit loslöst, lernt man natürlich auch wieder überpersönlich zu denken: Das, was bisher den Gedanken an unser Ich ausgelöst hatte, nämlich unsere Persönlichkeit, indem wir sie ja für unser wahres Ich hielten, erscheint uns nunmehr wieder so

sehr als *nicht* unser Ich, dass bei ihrem Anblick nicht einmal mehr der abstrakte Gedanke an uns selbst aufsteigt. Auch unsere Persönlichkeit erfassen wir nunmehr wieder, wie alles Erkennbare überhaupt, unmittelbar als bloßes *Objekt*, mit der Folge, dass sie, eben deshalb, natürlich auch nicht mehr im reflektierenden Denken den Ich-Begriff in seiner positiven Form auszulösen vermag. Und so sind wir denn auch bei unserem praktischen Denken wieder in Übereinstimmung mit der *Wirklichkeit* gekommen, nach welcher unser wahres Ich für die Erkenntnis transzendent ist. Insbesondere denkt man dann über seine Persönlichkeit auch insofern nur noch rein *objektiv* – also ohne dass man sich selbst als das Subjekt damit verquickt –, als man nach ihrem Entstehen und Vergehen fragt: „Sie entsteht, wenn jenes ist, und sie entsteht nicht, wenn jenes nicht ist.“

Nur dann erscheint auch da noch der Ich-Begriff im abstrakten Denken, wenn der *andere* Anlass zu seiner Auslösung eintritt, wenn man sich nämlich anderen Persönlichkeiten und in ihnen fremden Wesen gegenüber sieht, zu denen man in Beziehung treten muss; dann wird einem die in der anschaulichen Erkenntnis des eigenen Willens und der eigenen Betätigungen, also die *indirekt* miterfasste eigene Tatsächlichkeit ⁴⁹⁾ auch im abstrakten Denken bewusst und so kommt es dann aus *diesem* Anlass noch zur Bildung des Ich-Begriffs. Man sagt dann: „Ich – im Gegensatz zu den *anderen* – erkenne, *ich* handle.“ Sobald aber dieser Anlass wieder wegfällt, sobald man also wieder allein, in Abgeschlossenheit, ohne Mitwesen verweilt, sich also bloß noch der eigenen Persönlichkeit gegenüber sieht, kann es, eben deshalb, auch aus *diesem* Grund den Ich-Begriff nicht mehr geben. Freilich bin auch dann noch *ich* es, der an der abgeschiedenen Stätte betrachtet und denkt, aber diese Tatsache für sich allein ist so selbstverständlich und wird dabei als etwas für uns als Subjekt so Nebensächliches betrachtet, als etwas, das so wenig verdient, sich seiner noch eigens mittels der ab-

strahierenden Erkenntnistätigkeit bewusst zu werden, dass zu solchem unbedeutenden Zweck diese abstrahierende Erkenntnistätigkeit, also die Vernunfttätigkeit, gar nicht erst bemüht, d.h. also die eigene Tatsächlichkeit gar nicht erst in diese Vernunfttätigkeit in Form des Ich-Begriffs übergeführt wird: „Ich habe, Freund, gar fern von den Sinnenfreuden, in der mit energischem Denken und Schauen verbundenen ersten Schauung verweilt mit all dem Glück und der Seligkeit, wie sie die Loslösung von den Sinnenfreuden zur Folge hat. Und dabei, Freund, habe ich – (NB.!) – nicht *gedacht* – (NB.!) – : ‚*Ich* erreiche die erste Schauung‘, oder: ‚*Ich* habe die erste Schauung erreicht‘, oder: ‚*Ich* habe die erste Schauung beendet‘.“ – „Dann freilich sind von dem ehrwürdigen Sāriputta die Anwendungen des in der Form von Ich und Mein denkenden *Stolzes* – (NB.!) – restlos vernichtet. *Deshalb* – (NB.!) – kommt dem ehrwürdigen Sāriputta nicht der *Gedanke*: ‚*Ich* erreiche die erste Schauung‘, oder: ‚*Ich* habe die erste Schauung erreicht‘, oder: ‚*Ich* habe die erste Schauung beendet‘.“⁵⁰⁾



Je höher einer steigt, je mehr er also zu seinem Ausgangspunkt zurückgelangt, desto schärfer wird speziell auch die originäre Erkenntnisweise, die *anschauende* Erkenntnistätigkeit, bis sie in die ästhetische Kontemplation einmündet, in der man völlig aufgeht im *Anblick* der Dinge als bloßer *Objekte*, die einen im übrigen – also eben abgesehen davon, dass es *Objekte* sind – nicht weiter berühren. Demgemäß erscheint auch in der Lehre des Buddha die ästhetische Kontemplation als das letzte Stadium auf der Rückwanderung nach unserem Urzustand, als „die

unvergleichliche höchste Erkenntnis“ (anuttara sambodhi), und zwar führt sie bei ihm den Namen „*ñānadassana*: das *erkennende Schauen*.“

Und weil dieses erkennende *Schauen* nichts weiter als die ästhetische Kontemplation ist, deshalb muss man, bevor man es gewinnen kann, wie es ja die Voraussetzung der ästhetischen Kontemplation ist, die subjektiven Beziehungen zu dem zu betrachtenden Objekt, das in seinem Fall mit der ganzen Welt zusammenfällt, völlig gelöst haben. Um die Selbstverständlichkeit dieses Erfordernisses ohne Weiteres einzusehen, braucht man sich nur vorzuhalten, dass man beispielsweise seine Frau oder sein Kind so lange nicht zum Objekt der ästhetischen Kontemplation, das ist also der beschaulichen Betrachtung machen kann, wie man sich ihnen nicht gänzlich entfremdet hat.⁵¹⁾ Wie sehr auch der Buddha dieses Erfordernis für das erkennende Schauen betont, möge man aus folgender Stelle ersehen: „Gleichwie, Aggivessana, wenn ein feuchtes, saftiges Holz-scheit ins Wasser geworfen würde, und es träte ein Mann hinzu, mit einem Reibholz versehen: „Ich will Feuer erwecken, Licht hervorbringen.“ Was meinst du, Aggivessana, könnte wohl dieser Mann mit dem Reibholz das feuchte, saftige, ins Wasser geworfene Holz-scheit reibend, Feuer erwecken, Licht hervorbringen?“ – „Gewiss nicht, o Gotama. Jenes Reibholz ist ja feucht, saftig und dazu noch ins Wasser geworfen. Alle Plage und Mühe des Mannes wären vergeblich.“ – „Ebenso nun auch, Aggivessana, steht es mit jenen Brahmanen und Asketen, *die nicht des Körpers und der Sinnenfreuden entfremdet sind*, die, was da Wille, Sehnsucht nach den Sinnenfreuden, Ohnmacht ihnen gegenüber, Dürsten, brennendes Feuer nach ihnen ist, nicht gründlich aus sich ausgetrieben, völlig zur Ruhe gebracht haben: *sie sind unfähig zum höheren anschaulichen Wissen, zur höchsten Erwachung* (abhabbā te ñānāya dassanāya anuttarāya sambodhāya). – Gleichwie, Aggivessana, wenn ein trockenes,

ausgedörrtes Holzsplit fern von Wasser aufs Land geworfen würde; da träte ein Mann hinzu, mit einem Reibholz versehen: „Ich will Feuer erwecken, Licht hervorbringen.“ Was meinst du, Aggivessana, könnte wohl dieser Mann mit dem Reibholz das trockene, ausgedörrte, fern vom Wasser aufs Land geworfene Holzsplit reibend, Feuer erwecken, Licht hervorbringen?“ – „Freilich, o Gotama.“ – „Und warum?“ – „Jenes Holzsplit, o Gotama, ist ja trocken, ausgedörrt, und liegt fern vom Wasser auf dem Lande.“ – „Ebenso nun auch, Aggivessana, steht es mit jenen Brahmanen und Asketen, *die des Körpers und der Sinnenfreuden entfremdet sind*, die, was da Wille, Sehnsucht nach den Sinnenfreuden, Ohnmacht ihnen gegenüber, Dürsten, brennendes Feuer nach ihnen ist, gründlich aus sich ausgetrieben, völlig zur Ruhe gebracht haben: *sie sind fähig zum höheren anschaulichen Wissen, zur höchsten Erwachung*“ (bhābbā te nānāya dassanāya anuttarāya sambodhāya).⁵²⁾

Die regelmäßigen Stufen zu dieser höchsten Höhe des erkennenden Schauens bilden die *Versenkungen*, die ja eben deshalb auch richtig *Schauungen* – die wörtliche Übersetzung von jhānā – heißen.⁵³⁾ Natürlich bildet ihr *Objekt* nicht die äußere Welt, wie bei der ästhetischen Kontemplation des Weltmenschen, sondern die *Persönlichkeit* in ihren verschiedenen Zuständen und Bereichen unter der Belichtung durch den Anattā-Gedanken. Demgemäß entschleiert sich dann auch auf dem höchsten Gipfel des erkennenden Schauens das gesamte Getriebe dieser Persönlichkeit und in ihm die ganze Welt, wie es eben bei der ästhetisch-kontemplativen Erkenntnisweise der Fall sein muss, greifbar anschaulich also ein bloßes *Schauspiel* für den Schauenden, dem dieser lediglich als solcher, nicht mehr als Mitspieler gegenüber steht. In dieser *Durchschauung* des Persönlichkeitsgetriebes wird dann zugleich dessen fortwährendes Neuentstehen und damit auch die Möglichkeit seiner

Aufhebung durchsichtig: „Gleichwie, Mönche, wenn da am Ufer eines Alpensees von klarem, durchsichtigem, ungetrübtem Wasser ein scharfsehender Mann stände, und hinabblickte auf die Muscheln und Schnecken, auf den Kies und Sand und die Fische, die dahingleiten und stillstehen; da käme ihm der Gedanke: „Klar ist dieser Alpensee, durchsichtig, ungetrüb; ich sehe die Muscheln und Schnecken, den Kies und den Sand und die Fische, die dahingleiten und ruhen“; Ebenso – (NB!) – nun auch, Mönche, erkennt der Mönch der Wirklichkeit gemäß: „Dies ist das Leiden“, erkennt der Wirklichkeit gemäß: „Dies ist die Entstehung des Leidens“, erkennt der Wirklichkeit gemäß: „Dies ist die Vernichtung des Leidens“, erkennt der Wirklichkeit gemäß: „Dies ist der Weg zur Vernichtung des Leidens“ (Majjhima-Nikāya 39).“

Wie wir sehen, ist aber auch da die ästhetische Kontemplation der Leidensfaktoren noch begleitet von der reflektiven Tätigkeit der Vernunft, wie das ja auch bei den Versenkungen zutrifft: „Und die Dinge der ersten Schauung: *Denken* und *Anschauen* und *Freude* und *Seligkeit* und *Einheit* des *Geistes*, *Berührung*, *Empfindung*, *Wahrnehmung*, *Denken*, *Geistestätigkeit*, *Wille*, *Entschluss*, *Energie*, *Besonnenheit*, *Gleichmut*, *Achtsamkeit*, *diese Dinge hat er der Reihe nach eingeordnet*“, heißt es von der ersten Schauung, und so, entsprechend, auch von den übrigen bis hinauf zum Bereich der Nichtirgendetwasheit. Bedenkt man, dass es sich bei den Schauungen um die *Erklimmung* des Gipfels des erkennenden Schauens handelt, dann ist es klar, dass hier ästhetische Kontemplation und Reflexion noch kombiniert sein *müssen*. Denn der Reflexion obliegt hier noch die Aufgabe, einmal, das erkennende Schauen in die richtigen Bahnen zu lenken, dann, das Geschaute jeweils auf seine Übereinstimmung mit der in abstrakter Fassung, nämlich in Worten und Begriffen, überkommenen Buddhalehre zu prüfen, endlich, die sich daraus ergebenden neuen Entschlüsse

zu fassen. Auch wenn zuletzt *der Gipfel* des erkennenden Schauens erreicht ist, ist die Reflexion, eben um auch den Drang nach ihr selbst definitiv zu befriedigen und dadurch für immer zum Schweigen zu bringen, zunächst noch insoweit nötig, die Erreichung des Endziels zu konstatieren: „Denn also erkennend, also *sehend*, wird sein Geist befreit von den Einflüssen des sinnlichen Begehrens, befreit von den Einflüssen des Werdens, befreit von den Einflüssen des Nichtwissens“: „In dem so Erlösten steigt das Wissen auf: Ich bin losgelöst, vernichtet ist die Wiedergeburt; zu Ende gelebt der heilige Wandel (brahmācariya); ich habe getan, was mir zu tun oblag, habe nichts mehr mit dieser Ordnung der Dinge gemein.“⁵⁴⁾ Und *nunmehr*, nachdem er sich selbst wieder durchaus, sowohl logisch-vernünftig als auch anschaulich, als außerweltlich begriffen hat, mag er sich in Zukunft auch beliebig in die *pure* ästhetische Kontemplation seiner Persönlichkeit und des unaufhörlichen Neuentstehens und Vergehens der ganzen Welt entücken, ohne dabei noch irgendwie zu *denken*, und so auch nicht einmal mehr *in* der Welt sein⁵⁵⁾, mag es zu dem ausschließlichen Zweck tun, „selige Gegenwart zu genießen.“ Ja, er mag darüber hinaus in der völlig objektlosen Konzentration des Geistes verweilen⁵⁶⁾ oder in der Vernichtung aller Wahrnehmung und Empfindung überhaupt dem ganzen grotesken Welt-schauspiel vorübergehend ein Ende machen und so *völlig* in den angemessenen Zustand, „das von *allen* Bestimmungen freie Nibbāna“, zurückkehren.

V.

Derart ist die *innere* Struktur unseres Verhältnisses zu unserer Persönlichkeit und damit zur Welt; derart arbeiten die Komponenten dieses Verhältnisses, also die Faktoren des Erkenntnisprozesses, ineinander, wenn sie uns in die Welt hineinführen; derart müssen sie umgestellt werden, wenn sie uns wieder das Bewusstsein unserer Außerweltlichkeit und damit auch die Energie verleihen sollen, die Fessel, die uns an unsere Persönlichkeit und durch diese an die Welt kettet, wieder sprengen. Aber – so wird der Leser einwenden – noch ist die Grundfrage nicht gelöst, von der wir ausgegangen sind: „Wenn ich in meinem eigentlichen Wesen nicht von der Welt bin, wie geriet ich dann zum allerersten Mal in sie hinein?“ – eine Frage, die er aber nunmehr wohl dahin präzisieren wird, wie denn das vollkommen der Wirklichkeit gemäß erkennende und damit selbst vollkommene Wesen, auf das wir unsere Darlegungen aufgebaut haben, selber in die Welt gekommen sei. Aber wenn er so fragt, hat er die bisherigen Ausführungen nicht aufmerksam genug gelesen. Denn dieses angenommene vollkommen erkennende Wesen war ja auf seiner höchsten Stufe des reinen *anschaulichen* Erkennens, der ästhetischen Kontemplation, selber noch gar nicht in der Welt, sondern war, selbst noch völlig außerhalb dieser, bloßer *Zuschauer* des Weltenschauspiels bzw. der Persönlichkeitsprozesse. Die Frage kann also bloß so formuliert werden, wie dieses Wesen dann wenigstens ein solcher *Zuschauer* geworden sei. Die Antwort ist: Natürlich dadurch, dass es sich mit einem Erkenntnisapparat versehen hatte. Denn ohne einen solchen *Apparat* ist ja überhaupt kein Erkennen, auch keine ästhetische Kontemplation möglich, nachdem ja

keine Erkenntnistätigkeit ein Ausfluss unseres *Wesens*, sondern eben nur mit Hilfe eines – uns ebenfalls wieder wesensfremden – Erkenntnisapparats möglich ist. Woher aber dann dieser Apparat? Diese Frage *ist* bereits beantwortet: Ein Erkenntnisapparat, also ein körperlicher Organismus, kann nur entstehen infolge des Ergreifens eines befruchteten Keimes auf Grund eines vorhergegangenen *Dranges* danach. Ein solcher Drang setzte aber seinerseits wieder eine – vorgeburtliche – Empfindung und Wahrnehmung der Welt voraus, indem der Drang nach einem Erkenntnisapparat im Grunde ja nur der Drang nach Erkenntnis und Genuss der Welt vermittelt eines solchen Apparates ist und ein Drang nach etwas, das in keiner Weise in meinem Bewusstsein erscheint, nicht möglich ist.⁵⁷⁾ Mithin hatte auch unser angenommenes vollkommenes Wesen bereits vor der Entstehung seines gegenwärtigen Erkenntnisapparates einen anderen solchen gehabt, mit dem es die Welt bereits empfunden und wahrgenommen hatte, und so zurück in die anfangslose Vergangenheit: Ein allererster Anfang des mit einem Erkenntnisapparat, einem körperlichen Organismus behafteten Zustandes, und damit auch ein allererster Anfang der Erkenntnistätigkeit selber, ist *nicht* zu erkennen.

Die Sachlage ist mithin die: Wir, selbst außerweltlich und damit wie dem Raum so auch der Zeit entrückt, sehen uns mit einem *anfangslosen* Weltenleben behaftet, das sich, wie das individuelle Einzelleben aufteilt; und wie wir, mögen wir mit unserer Phantasie auch noch so weit in die Abgründe der Vergangenheit zurückschweifen, zu keinem allerersten Tag und keiner allerersten Nacht gelangen können, so können wir auch keinen allerersten Bewusstseinszustand und keinen ursprünglichen erkenntnisfreien Zustand als den *zeitlichen* ersten feststellen: Jedem beliebig angenommenen Bewusstseinszustand, auch der von uns angenommenen *anschaulichen* Erkenntnis in ihrer vollkommenen Form, d.h. in Form der ästhetischen Kon-

templation, ging *zeitlich* stets ein anderer voraus. Wenn wir trotzdem die anschauliche Erkenntnis die originäre nennen, so ist das in dem Sinn zu verstehen, dass sie jeweils die *fundamentale* und zugleich die *eigentliche* Erkenntnisart und als solche die Vorbedingung für jene andere ist, die wir die vernünftige nennen. Eben deshalb kann sie, wie wir gesehen haben, auch für sich allein, ohne die der Vernunft, betätigt werden. Sie wird dann zwar nicht superlogisch, auch nicht alogisch, ⁵⁸⁾ wie man vielfach meint, so wenig wie irrational, sondern lediglich arational; sie *schaut* also die kausale Verknüpfung, die die reflektierende Vernunfttätigkeit (ratio) in die Formen der Logik überführt, welche Formen schließlich zu den Denkgesetzen auskristallisieren, ⁵⁹⁾ in den geschauten Objekten *unmittelbar* mit an, ohne von jener logisierenden Vernunfttätigkeit begleitet zu sein.

In dieser ihrer höchsten Form, die eben die ästhetische Kontemplation darstellt, präsentiert sie sich dann als etwas so Erhabenes, dass nicht wenige sie für eine von der normalen anschaulichen Erkenntnis *prinzipiell* verschiedene Erkenntnisart halten und sie dem *gewöhnlichen* Erkennen oder Bewusstsein, wie *sie* den Begriff „viññāna“ in der Kausalitätskette deuten und damit dieser ganzen Kausalitätskette selber auch zeitlich voransetzen. Mit ihr treten wir „in den psychischen Bereich ein, der *oberhalb* des Sinnenapparates liege“, und eben den Abstieg von *ihm* zum Sechssinnenapparat wolle die Kausalitätskette bloß darlegen. Dieser „psychische Bereich“, also sozusagen unser göttliches Urbewusstsein, leuchte bei unserem Rückzug aus der Materialität als „das Wissen“ wieder auf. Das Haltlose dieser Konstruktion des erkennenden Schauens oder der ästhetischen Kontemplation wird wohl auf Grund der bisherigen Ausführungen ohne Weiters durchsichtig sein. Dazu ist sie gerade vom Standpunkt der Lehre des Buddha aus umso unzulässiger, als der Buddha doch ausdrücklich lehrt, dass

jedes nur mögliche Erkennen oder Bewusstsein unserem eigentlichen Ich wesensfremd, vielmehr ursächlich bedingt, also eben erst auf dem Weg der Kausalitätskette, des Pativasamuppāda, entsteht: *Sabbe sankhārā aniccā, sabbe dhammā anattā* – alle Hervorbringungen sind vergänglich, alle Dinge sind nicht das Ich –, und ein Sankhārā und ein Dhamma ist doch wohl auch jene höchste Geistestätigkeit und jenes höchste Wissen, von dem wir eben reden. ⁶⁰⁾ Ist es denn wirklich so ungeheuer schwer, auch über den Vedānta, der ja eben die menschliche Wesenheit im reinen Erkennen bestanden sein lässt, hinauszuwachsen und unser Ich als von *allen* Bestimmungen frei und deshalb schlechthin transzendent zu begreifen?

Nicht minder haltlos wie die These selbst ist aber auch die Begründung dafür, dass es ein Bewusstsein und ein Wissen „oberhalb des Sechssinnenbereiches“ gebe. Man sagt nämlich: Weil alles normale Erkennen drangeboren sei, deshalb könne *dieses* Denken nicht den Gedanken der Erlösung fassen und verwirklichen, eben weshalb ein eigenes, organloses – (!) – Erkenntnisvermögen statuiert werden müsse. Ist denn aber nicht auch das *erlösende* Wissen drangeboren? Geboren nämlich aus dem Drang *nach Heiligkeit*? „Zur Willensverleugnung wird beim Erhabenen das heilige Leben geführt; eben durch den Willen wird der Wille verleugnet; denn ist durch den Willen die Heiligkeit erreicht, so ist *der Wille danach* gestillt.“ ⁶¹⁾ – „Wie aber ist ein Mensch restlos von jedem Wunsch erlöst? Da ist in einem Mönch der sinnliche Wunsch erloschen, der Wunsch nach Werden erloschen, *der Wunsch nach Heiligkeit* gestillt.“ ⁶²⁾ Und erwächst dieser Wille, dieser Wunsch nach Heiligkeit, das ist also zur Leidfreiheit, nicht selber wieder aus der *normalen* Erkenntnis in Form der Empfindung und Wahrnehmung, wie ja – siehe die Kausalitätskette – *jeder* Drang und *jeder* Wille und *jeder* Wunsch aus der *durch den Sechssinnenapparat* erzeugten Empfindung und Wahrnehmung geboren wird? Eben

weil ich an sich schlechterdings von *allen* erkennbaren Bestimmungen frei bin, auch von der des erkennenden Schauens, kann ich auch *alle* Bestimmungen zur Entstehung bringen, kann insbesondere, je nachdem ich meinen Erkenntnisapparat einstelle, den Drang nach der Welt und den Drang nach Überwindung der Welt in mir erzeugen und dann im letzteren Falle meinen Erkenntnisapparat mehr und mehr ausschließlich in den Dienst dieses letzteren Dranges stellen und so die *rechte* Erkenntnis erzeugen, die sich schließlich bis zum erkennenden Schauen steigern mag. Und so liegt tatsächlich in diesem meinem vergänglichen Körper als Erkenntnisapparat nicht nur die Entstehung, *sondern auch die Vernichtung der Welt für mich beschlossen.* ⁶³⁾



Anmerkungen

- 1) Majjhima-Nikāya 46.
- 2) Majjhima-Nikāya 51 u. 94.
- 3) Hans Much, „Buddha, der Schritt aus der Heimat in die Heimatlosigkeit.“
- 4) Georg Grimm, „Buddha und Christus.“ – Neuauflage: „Die Botschaft des Buddho. Der Schlüssel zur Unsterblichkeit.“
- 5) Samyutta-Nikāya XXII, 90.
- 6) Majjhima-Nikāya 10; Dīgha-Nikāya 22.
- 7) Udāna I, 1, 2, 3.
- 8) Suttanipāta 705.
- 9) Majjhima-Nikāya 46.
- 10) Vgl. Schopenhauer, *Welt als W. u. V.* II, 38. Kapitel gegen den Schluss. Einer der gewaltigsten Vorzüge Schopenhauers ist es, dass er sich völlig selbstständig zu der seiner Zeit noch ganz unverständlichen klaren Erkenntnis durchgerungen hat, dass alles Bewusstsein oder Erkennen schlechthin durch *materielle Organe* bedingt ist: „Und überhaupt ist der Begriff „Seele“, weil er Erkennen und Wollen in unzertrennlicher Verbindung und dabei doch unabhängig vom animalischen Organismus hypostasiert, nicht zu rechtfertigen. Das Wort sollte nie anders als in tropischer (bildlicher) Bedeutung angewendet werden“ (Ebenda II, S. 398, 28. Kapitel).
- 11) Ein Mensch, der keinen Drang nach Lust mehr hat, weil er das *Sieche* und *Wehe* jeder menschlichen Gestalt durchschaut hat, ist nicht nur von dem Ozean des Leidens frei, das in Abhängigkeit von jeder Art von Lust entsteht – im Grunde geht alles Leid auf den Drang nach Lust zurück –, der empfindet schon deshalb ganz allein eine ungeheure Ruhe in sich. Ein

solcher Mensch, der nicht einmal mehr einen *Drang*, einen Wunsch nach seinem *eigenen Körper* als Erkenntnisapparat verspürt, wird auch durch den Untergang dieses Körpers in keiner Weise affiziert. *Diesen* Drang kann man aber nur verlieren, wenn der Körper als nicht-Ich (anattā) und der körperliche Zustand als leidvoll, der körperlose Zustand jedoch als der uns allein angemessene durchschaut wird.

12) Der Buddha unterscheidet drei Klassen von Welten: die Welten des sinnlichen Begehrens, die Welten der Reinen Formen und die Formlosen Welten. Zu den Welten des sinnlichen Begehrens gehört die unsrige. In den Welten der Reinen Formen sind die Wesen zwar auch noch mit einem Körper bekleidet, aber jedes sinnliche Begehren ist überwunden, insbesondere alle Geschlechtslust und demgemäß alle Geschlechtlichkeit. In ihnen „freit man nicht mehr und wird nicht mehr gefreit“, wie Christus sagt. Deshalb gibt es in ihnen auch keine geschlechtlich differenzierten Körper mehr. Deshalb kann aber auch niemand zu ihnen gelangen, der noch *Drang* nach Geschlechtlichkeit in sich hat. Es sind die Welten der erhabenen Freuden des Schauens – ohne zu begehren –, wie diese Freuden ausnahmsweise ein edler Mensch schon hier auf Erden, etwa im unmittelbaren Anblick einer großartigen Landschaft oder des gestirnten Himmels empfinden mag, also die Welten der ästhetischen Kontemplation. In den Formlosen Welten werden nur noch der Anblick des grenzenlosen Raumes in seiner ganzen friedvollen Majestät und ähnliche Zustände begehrt. *Diese* Welten sind so erhaben, dass es wohl kaum einen Heiligen außerhalb Indiens gegeben hat, der sich auch nur zu ihnen, geschweige über sie hinaus in das Reich der *Wesenheiten* – davon später – erhoben hätte.

13) du Prel, Entwicklungsgeschichte des Weltalls, S. 364.

14) du Prel, 1. c., XIII.

15) Jeder hält es für selbstverständlich, dass er sich nicht an seine früheste Kindheit erinnern kann, und hält es wohl auch für selbstverständlich, dass, wenn eine solche Erinnerung möglich sein sollte, sie nur durch unaufhörlich darauf gerichtete Anstrengung und Ausbildung des Gedächtnisses verwirklicht werden könnte, indem man, in allmählicher Steigerung, immer weiter zurückliegende Erinnerungsbilder hervorzurufen suchte, bis schließlich die Vorgänge der ersten Kindheit im Bewusstsein aufdämmern möchten. Dagegen meint man, man müsste sich im Fall der Richtigkeit der Lehre von der Wiedergeburt *ohne Weiteres* und ohne jede entsprechende Kultivierung des

Geistes an seine *früheren Existenzen* erinnern können. „Ich kann mich dessen, o Herr, was ich nur in meiner gegenwärtigen Erscheinung alles erlebt habe, im einzelnen durchaus nicht ganz genau erinnern: Woher sollte ich mich an verschiedene frühere Daseinsformen erinnern können?“ (Majjhima-Nikāya 79.) Ein bemerkenswerter Einwand ist der, wie denn eine solche Rückerinnerung überhaupt möglich sei, nachdem, wie alles an uns, doch speziell auch das Bewusstsein immer wieder neu entsteht, in ihm also auch unmöglich die Erinnerungsbilder der Vergangenheit aufgespeichert sein können. Ganz richtig! Allein Gehirn oder Bewusstsein kommen auch gar nicht als *Behältnisse* der Erinnerungsbilder in Frage, sodass man also nie im Gehirn so etwas wie mikroskopische Photographien all unserer zahllosen Erlebnisse finden wird; sondern diese sinken in unser unergründliches, durch keinen Wechsel berührtes Wesen hinab, indem dieses von ihnen *beeindruckt* wird, und werden jeweils – auf dem Wege der *Ideenassoziation* – durch den Willen wieder in das Bewusstsein *emporgehoben*.

16) Unter Leidenschaft versteht man eine durch eine Reihe von Existenzen sich hindurchziehende, also chronische Sklaverei der Erkenntnistätigkeit gegenüber einem bestimmten in uns hausenden *Drang*, mit der Folge, dass bei jedesmaligem Aufsteigen dieses Dranges auch sofort heftige Gemütsregungen auftreten.

17) Die Gegenwart ist nur *ein* Augenblick, die Zukunft aber die unendliche Summe der sich an die jetzige Gegenwart anschließenden Gegenwarten. Wenn ich also für die Zukunft Sorge, Sorge ich für unendliche Gegenwarten. Der Alltagsmensch sorgt nur für *eine*, jene wirklich gewordene Gegenwart.

18) Der Buddho drückt das unter anderem dadurch aus, dass er sagt, das Nichtwissen sei durch die *āsavā*, d.h. die *Einflüsse*, bedingt, welche das sinnliche Begehren, die Gier nach Werden, dann das schon in uns vorhandene, bereits früher auf die nämliche Weise entstandene Nichtwissen, insbesondere auch die bereits erworbenen festen *Ansichten*, auf unsere Erkenntnistätigkeit ausüben (cfr. Majjhima-Nikāya 9).

19) Vgl. Anguttara-Nikāya IV, 55, 56.

20) Vgl. Anguttara-Nikāya, 1.c.

21) Betty Paoli.

22) Es ist geradezu erstaunlich, mit welcher Schärfe und Deutlichkeit vom Buddha den Inkarnationen (avatāras), den Menschwerdungen des Gottes, auf die sich manche Religionsbekenntnisse zurückführen, der ihnen gebührende Platz in der moralischen Weltordnung bestimmt wurde. In der ersten Rede des Dīgha-Nikāya heißt es nämlich; Im Verlauf der Weltentwicklung komme irgendwo wieder einmal ein noch leerer Brahma-Himmel zum Vorschein. Ein Wesen aus noch höheren Welten sinke, nach Ablauf seiner Lebensdauer dortselbst, als ersten in den noch leeren Brahma-Himmel hinab. Nachdem es lange Zeiten allein in ihm verweilt habe, erhebe sich in ihm der Wunsch: „Oh, dass doch andere Wesen noch hier erschienen!“ Und andere Wesen erscheinen auf dem Wege der Wiedergeburt in diesem Brahma-Himmel, ohne Erinnerung an ihre früheren Existenzen. Da werde jenem ersten Wesen also zumute: „Ich bin Brahmā, der große Brahmā, der Herr, der Schöpfer, der Erschaffer, der Vater von allem, was da war und sein wird; von mir sind diese Wesen erschaffen. Ich habe ja vordem gewünscht: „Oh, dass doch andere Wesen noch hier erschienen!“ Die Wesen aber, die später erschienen, auch diese vermeinen dann: „Das ist der liebe Brahmā, der große Brahmā, der Herr, der Schöpfer, der Erschaffer, der Vater von allem, was da war und sein wird.“ Da möge es geschehen, dass eines der Wesen dem Brahma-Himmel entschwinde und hier auf Erden wiedergeboren werde. Dasselbst werde ihm das Hausleben zuwider, es ziehe deshalb in die Hauslosigkeit hinaus und erinnere sich allmählich an seine frühere Daseinsform im Brahma-Himmel, *nicht aber an seine vor diesem zurückliegenden Existenzen*. Da sage es sich nun: „Er, der liebe Brahmā, der große Brahmā, der Herr, der Schöpfer, der Erschaffer, der Vater von allem, was da war und sein wird, von ihm sind wir erschaffen. Er ist unvergänglich, ewig, während wir, die wir von ihm erschaffen wurden, vergänglich sind, sterben müssen.“ – „Den Brahmā und die Welt des Brahmā und den in die Welt des Brahmā führenden Weg kenne ich: „Da durchstrahlt ein Mönch mit *gütigem* Geiste die eine Richtung, dann die zweite, dann die dritte, dann die vierte, ebenso nach oben und unten. Alles in sich umfassend, durchstrahlt er die ganze Welt mit *gütigem* Geiste, mit weitem, tiefem, unbeschränktem, von Grimm und Groll geklärtem. Das ist der Weg, der zu Brahmā führt“ (Dīgha-Nikāya 13).“

23) Der Unterschied des Verhältnisses, in welchem ein solcher vollkommen Erlöster zu seinem körperlichen Organismus als dem Erkenntnisapparat steht und des Verhältnisses, in welchem *wir* zu dem Erkenntnisapparat stehen, lässt sich wie folgt veranschaulichen: Ich will in stockfinsterer Nacht einen mir sehr wichtig dünkenden Gegenstand erkennen. Zu diesem Zweck

zünde ich ein Zündholz an. Natürlich muss ich trachten, das zu Erkennende während der Brenndauer des Zündholzes völlig zu durchschauen. Ist dies der Fall, dann kann ich das Zündholz ruhig zu Ende brennen lassen oder es ganz wegwerfen. Habe ich aber den Gegenstand beim Ausbrennen des Zündholzes noch nicht völlig erkannt, so werde ich in dem Maß, in dem das Zündholz zu erlöschen droht, in Aufregung geraten, werde die Brenndauer auf jede nur mögliche Weise zu verlängern suchen und, wenn das Zündholz erlischt, eben ein neues anzünden, um meinen *Drang* nach Erkenntnis, d.h. nach Empfindung und Wahrnehmung der Welt, zu befriedigen. Solange dieser Drang nicht für immer gestillt ist, geraten wir beim drohenden Zerfall des Apparates in Aufregung, suchen diesen Zerfall auf alle Weise hintanzuhalten und erbauen uns, wenn er gleichwohl eintritt, einen neuen Erkenntnisapparat. Der Heilige dagegen hat *alles* als leidbringend, hat insbesondere auch seinen körperlichen Organismus als bloßen *Apparat* zur Erkenntnis, d.h. zur Empfindung und Wahrnehmung dieses Leidbringenden erkannt, weshalb *er* der definitiven Auflösung dieses Apparates vollkommen gleichmütig zusieht, ohne dass sich auch nur noch der leiseste Wunsch nach einem neuen solchen Apparat in ihm erheben würde.

24) Vgl. Das vorhergehende Kapitel.

25) „Was er aber da einst als Unwissender für Begier hatte und Willen und Eigensucht, die hat er überstanden, an der Wurzel abgeschnitten, einer entwurzelten Palme gleichgemacht, sodass sie nicht mehr keimen, nicht mehr sich entwickeln können“ (Majjhima-Nikāya 140). – Wie kann man angesichts dieses Zustandes eines vollkommen Heiligen noch behaupten, des Menschen Wille sei „sein eigentliches Selbst, der wahre Kern seines Wesens?“ (Schopenhauer). Wenn der Heilige sich die Frage stellt: „Was bin ich?“, so kann er auf den Gedanken, er könnte *Wille* sein, gar nicht mehr verfallen, eben weil er ihn gar nicht mehr hat. Der Heilige hat seinen Willen restlos verloren und *ist* doch noch, ja, *ist*, erst recht, nämlich vollkommen selig. Mithin gehörte das, was er verlor – sein Wille – doch nicht zu seinem Wesen. In Itivuttaka 15 bezeichnet der Buddha die Tanhā, den Drangwillen, als „dutiya“, *Gefährtin*. Eigentlich heißt *dutiya* „die Zweite“ und wird insbesondere statt „Ehefrau“ gebraucht.

26) Hierdurch wird auch deutlich, wie hoch der buddhistische Heilige über dem christlichen steht. Zwar hat auch der christliche die Mahnung seines Meisters erfüllt, „die Welt zu überwinden“; aber die Welt, die Meister und Schüler in diesem Fall überwunden haben, ist nur *unsere* Welt des sinn-

lichen Begehrens, nicht aber die Welt der Reinen Formen, von ihnen *Himmel* genannt, die aber doch auch noch zur *Welt* gehört. Dagegen hat der buddhistische Heilige die *ganze* Welt, auch alle ihre Himmel, überwunden. – Selbst der niederste buddhistische Heilige, der Sotāpanna oder „der in den Strom – der zur Weltüberwindung führt – Eingetretene“ steht noch hoch über dem höchsten christlichen Heiligen. Betrachtet doch letzterer immer noch sein *Bewusstsein* oder *Erkennen* als zu seinem Wesen gehörig – sein von ihm als Höchstes erstrebter Himmel ist ja eben die Sphäre des reinen Bewusstseins oder der reinen Erkenntnis – während Sotāpanna nur einer ist, der seine *ganze* Persönlichkeit, mithin auch sein *Bewusstsein* oder *Erkennen* als anattā, als ihm nicht wesenhaft zugehörig und deshalb als ein von ihm zu Überwindendes durchschaut.

27) Als ein Beispiel von vielen sei hier nur angeführt, dass in Anguttara-Nikāya I, 37 in feierlichster Form und in nicht weniger als *vierundzwanzigmaliger Wiederholung* als höchstes Ziel „*Das Unvergängliche*“ proklamiert wird! – Man muss schon sagen: wer da noch nicht begreift, dem ist schlechterdings nicht mehr zu helfen.

28) Vgl. des Verfassers „*Die Lehre des Buddha – Die Religion der Vernunft und der Meditation*“, S. 244.

29) Sonach *ist* das Feuer nicht die chemische Verbindung von Brennstoff und Sauerstoff, sondern diese Verbindung – zustande gebracht durch die aus dem Unergründlichen ausgehende *Ergreifung* des Brennstoffs und des Sauerstoffs – löst ein *neues* Element, nämlich das Feuer aus. – Das gleiche gilt natürlich von *allen* chemischen Verbindungen: Wenn Wasserstoff und Sauerstoff sich im Verhältnis 2:1 verbinden, wird dadurch ebenfalls – aus dem Unergründlichen – ein *neues* Element, das Wasser ausgelöst.

30) Deussen, *Sechzig Upanishads des Veda*, S. 309, 357, 783. – Aus solchen Stellen wird deutlich, dass es für den Inder selbstverständlich war, dass das Feuer, wenn es erlischt, nicht vernichtet wird, sondern nur in seine Heimat zurückkehrt, eben weshalb ja auch gesagt wird, das Feuer sei *heimgegangen*. Eben mit Rücksicht hierauf sagt der Buddha dann von einem gestorbenen Erlösten, dass er es wie das Feuer gemacht habe, erloschen, d.h. *heimgegangen* sei.

31) Aus der zuletzt angeführten Stelle geht zugleich hervor, inwiefern in der hier fraglichen Richtung auch die Verfasser der Upanishaden hinter dem

Buddha zurückstehen. Sie legen nämlich den Brahman – dem *Ich* – obschon sie es ebenfalls mit dem erloschenen Feuer vergleichen, wenigstens noch das *Denken*, d.h. die höchste Form des Erkennens bei, wohingegen der Buddha auch dieses nur als eine nicht wesenhafte, durch den Erkenntnisapparat hervorgerufene und an ihn gebundene Funktion von uns erkannt hat.

32) Wie töricht, zu sagen: ich muss mich *glauben*, mich, die einzige Urtatsache, an der ich nicht zweifeln kann! Darauf läuft nämlich jener Vorwurf des Glaubens an ein Transzendentes hinaus. – Wie töricht insbesondere, sich zur Stütze dieses Vorwurfs auch noch auf den Buddha selbst berufen zu wollen! Freilich vermeidet der Buddha regelmäßig den Ausdruck *Attā* oder *Ātman* (Ich) zur Bezeichnung unseres eigentlichen Wesens. Aber daraus schließen zu wollen, er *leugne* das Ich, ist angesichts des bisher Ausgeführten doch wohl geradezu ungeheuerlich, besonders wenn man auch noch einzusehen vermag, *warum* der Buddha den Begriff *Ātman* im positiven Sinn regelmäßig *nicht* gebraucht. Unter dem *Ātman* verstand man nämlich in Indien von jeher, ganz abgesehen von der Identifizierung dieses *Ātman* mit dem Brahman (der Weltseele), speziell das im *Erkennen* bestehende Ich. Gerade gegen diese Annahme aber richtet sich die Lehre des Buddha vor allem. Eben deshalb durfte er, wenn er sich nicht der Gefahr aussetzen wollte, im Wichtigsten missverstanden zu werden, das Wort *Ātman* zur Bezeichnung unseres wahren Wesens überhaupt nicht gebrauchen. War doch für ihn aus dem angegebenen Grunde dieser Begriff ebenso anrühlich geworden, wie beispielsweise das Wort *Seele* für Schopenhauer aus dem angeführten Grund. Und so bemüht sich denn der Buddha einmal, immer und immer wieder nachzuweisen, dass der wahre *Ātman* nicht in den Elementen des Erkenntnisprozesses, nämlich dem Körper als dem bloßen Erkenntnis-*Apparat*, dann den Empfindungen, den Wahrnehmungen, den Gemütsstigkeiten und dem Element des Bewusstseins, bestanden sein könne, und dann prägte er – in bewusster Ablehnung *nicht* des *Ātman* an sich, sondern des *Ātman-Begriffs*, wie er sich im alten Indien herauskristallisiert hatte – für das Ich an sich oder den reinen *Ātman*, wie er ihn verstand, einen eigenen Begriff: „Tathāgata, ein Vollendeter“, welche Bezeichnung eben deshalb nicht bloß – wenn auch vor allem – für den Buddha selbst, sondern für jedes ICH gilt, das sich völlig von seinen „Beilegungen“ unabhängig gemacht hat. Man sollte meinen, *diese* Sachlage müsste bei unbefangener Lektüre der Meisterreden förmlich in die Augen springen (cfr. zu diesen Ausführungen auch Franke, *Dīgha-Nikāya*, S. 287 flg.).

33) Aus diesen Ausführungen wird mancher vielleicht auch die weitere Einsicht schöpfen, dass alle Unwahrheit überhaupt und damit auch alles Unheil auf der Welt bloß im falschen Denken gründet. Aus dieser Unbeholfenheit im Denken, die wir alle, trotz aller Geistesbildung, zeitlebens nicht völlig loswerden, kann man aber wiederum schließen, wie wesensfremd uns auch dieses Denken und damit alle Erkenntnistätigkeit überhaupt sein muss.

34) Worte Meister Eckharts.

35) Anguttara-Nikāya I, 21.

36) Im Kanon werden vier Sphären unterschieden: kāma-dhātu, die Sphäre sinnlichen Begehrens; rūpa-dhātu, die Sphäre der Reinen Formen; arūpa-dhātu, die Formlose Sphäre – wegen dieser drei vgl. oben Anmerkung 4 – und nibbāna-dhātu, die Sphäre, in der jeder Durst oder Wunsch erloschen ist (deshalb auch tanhā-nibbāna genannt).

37) Nach Schopenhauer.

38) Schopenhauer.

39) Upanishaden.

40) Majjhima-Nikāya 18.

41) Hiernach kann also eine falsche Erkenntnis ihre Ursache entweder darin haben, dass der Vernunfttätigkeit überhaupt keine Anschauung zugrunde liegt, oder darin, dass die Anschauung des zu erkennenden Objekts nicht richtig oder doch wenigstens nicht durchdringend ist – dann muss natürlich, eben deshalb, auch die abstrakte Wiedergabe des Geschauten durch die Vernunft falsch werden – oder endlich darin, dass bei der Überführung des an sich richtig Geschauten in die abstrakte Form die Gesetze der Vernunft verletzt werden. Der Übertragung des Geschauten in die höhere begriffliche Erkenntnisform entspricht die plastische Wiedergabe des Geschauten durch den Künstler. Auch diese Wiedergabe wird umso vollkommener sein, je richtiger und *tiefer* der Künstler geschaut hat und je mehr er die Technik seiner Kunst beherrscht.

42) So also versteht sich der Sinn der so oft angeführten und so viel missverstandenen Stelle im 22. Sutta des Majjhima-Nikāya: „Da nun das Ich nicht aufzufinden ist.“

43) *Alles*, was unmittelbar mit unserem Ich zusammenhängt, kann wie dieses nur *indirekt* erkannt werden.

44) Dass der Stolz auch nach dem Buddha die *erste* Fessel ist, die an die Persönlichkeit und damit an die Welt bindet, folgt daraus, dass es auch die letzte ist, die sich beim Rückzug aus der Welt löst. – Die Eigenschaft des Stolzes – sc. über den Besitz einer Persönlichkeit – aber als grundlegende Fessel kommt dadurch zum Ausdruck, dass die Erlösung vielfach mit der „Durchschauung des Stolzes“ identifiziert wird (gegen Ende von Majjhima-Nikāya 2).

45) Dass man heutzutage als die höchste Erkenntnisart das *Erfühlen* preist, ist ein ganz besonderes Symptom dafür, dass wir tatsächlich in das eiserne Zeitalter mit seiner grob materiellen Weltauffassung eingetreten sind. Das rein Geistige verflüchtigt sich mehr und mehr, und so eben auch die höchste Erkenntnistätigkeit zur niedersten.

46) Udāna II, 29.

47) Majjhima-Nikāya 29.

48) Faust, Teil II.

49) siehe oben.

50) Also *nur* deshalb, weil es eine Äußerung von *Selbstgefälligkeit*, von *Stolz* wäre, schaltet Sāriputta die Denkform aus: „*Ich* habe die erste Schauung erreicht.“ Wenn mit dieser Äußerung *keinerlei* Selbstgefälligkeit verbunden ist, dann darf man also auch im Fall des Sāriputta, wenn man *will*, die *anschaulich* und *indirekt* erkannte Tatsache, dass *ich* es bin, der Versenkungen erreicht, in die entsprechende *Vernunftform* mit dem Ich als logischem Subjekt überführen, darf also dann gar wohl sagen: „Ich habe die erste Schauung erreicht.“ Dass Sāriputta nicht den Gebrauch des Ich als logisches Subjekt überhaupt verpönt, sondern eben nur insofern und insoweit, als damit Selbstgefälligkeit über die eigene Tüchtigkeit zum Ausdruck gebracht werden will, gibt er übrigens auch dadurch zu erkennen, dass er nur

die *Betonung* des Ich verbietet: „Ich habe nicht gedacht: „*Ich* (aham) erreiche die erste Schauung.“ (Samyutta-Nikāya XXIII, 1).“

51) Wenn *wir* – soweit wir überhaupt dazu fähig sind – in die ästhetische Kontemplation nur angesichts eines *majestätischen* Objekts, wie es der nächtliche gestirnte Himmel oder ein gewaltiges Gebirgspanorama darstellen, eintreten können, liegt der Grund hierfür darin, dass auf der niedrigen Stufe, auf der wir noch stehen, der Wille nur angesichts solcher, seinem Machtbereich *offensichtlich* durchaus entrückter, ihn förmlich erdrückender Objekte verstummt.

52) Majjhima-Nikāya 36.

53) Der Gipfel des erkennenden Schauens kann schon nach der vierten Schauung erreicht werden (Majjhima-Nikāya 30). Andererseits kann man auch ohne Schauung auf Grund straffer Konzentration des Geistes im übrigen zu ihm vordringen (Majjhima-Nikāya 29). Wenn in diesem Sutta in seinem weiteren Verlauf die Schauungen als noch „höher und herrlicher“ qualifiziert werden, so ist das mit Bezug darauf gesagt, dass sie ein *qualifiziertes* erkennendes Schauen darstellen, indem dieses mit ihnen *kombiniert* ist, sowie mit Bezug darauf, dass die Schauungen auf ihrer höchsten Stufe zur vorübergehenden Verwirklichung des allerletzten Endzieles, der Aufhebung der Wahrnehmung und Empfindung, führen, wie am Schluss des Suttas ausdrücklich konstatiert wird.

54) Majjhima-Nikāya 27.

55) Die *reine* ästhetische Kontemplation ohne jegliches abstraktes Denken wird im Kanon „avitakka savicāra samādhī: die vom Denken freie, nur im Anschauen bestehende Konzentration“ genannt (Majjhima-Nikāya 128, Schluss). Vicāra kommt von vicarati, wörtlich spazieren gehen, herumgehen, hier mit dem *Geist*, also eben *inspizieren*, herumschauen, anschauen im Gegensatz zu vitakka, dem abstrakten Denken.

56) Majjhima-Nikāya 121.

57) Vgl. „*Die Lehre des Buddha – Die Religion der Vernunft und der Meditation*“, S. 162 flg.

58) Dieses Wort im Sinn von „nicht-logisch“ verstanden.

59) Siehe „*Die Lehre des Buddha – Die Religion der Vernunft und der Meditation*“, S. 407 fig.

60) In Majjhima-Nikāya 140 führt der Buddha eigens aus, dass auch das geläuterte Erkennen, das sich in den arūpa-jhānā betätigt und das er mit gediegenem Gold vergleicht, *sankhata*, hervorgebracht sei, und im Satipatt-hānasutta – Majjhima-Nikāya 10 – wird das vollkommene Durchschauen der vier erlesenen Wahrheiten, also doch wohl das erkennende Schauen in seiner höchsten Form, ausdrücklich als ein Dhamma angeführt und im einzelnen als solcher behandelt. Weiter lehrt der Buddha das erkennende Schauen als Funktion unseres – natürlich geläuterten – *Geistes* (citta): „Solchen *Geistes*, geläutert, gediegen (...) richtet er ihn auf die erinnernde Erkenntnis früherer Daseinsformen (...) auf das Verschwinden-Erscheinen der Wesen (...) auf die Vernichtung der Einflüsse“ (Majjhima-Nikāya 36). Von diesem *Geist* (citta) aber sagt er anderweit: „Was man da *Geist* (citta), Denken (mana), Erkennen (viññāna) nennt“ – man beachte wohl, wie hier zugleich citta auch ausdrücklich mit viññāna identifiziert wird – „*davon kann der gewöhnliche Mensch nicht genug haben, nicht loskommen; und warum nicht? Lange Zeit hindurch hat er sich ja daran geschlossen, es gehegt und gepflegt in dem Gedanken: „Das gehört mir, das bin ich, das ist mein Selbst.“*“ (Dīgha-Nikāya 1).“

61) Samyutta-Nikāya LI, 15.

62) Anguttara-Nikāya IV, 38.

63) „Und so verkünde ich, Freund: In eben diesem klaftergroßen, brestenhaften Leib mit seinem Wahrnehmen und Denken liegt *die Welt* und die *Entstehung der Welt* und die *Aufhebung der Welt* und der *Weg zur Aufhebung der Welt*“ (Anguttara-Nikāya IV, 45).

