

# Vom Kitsch der Erleuchteten

Matthias Steingass, 2015

Die Seele muß sich baden in diesem Äther der einen Substanz,  
in der alles, was man für wahr gehalten hat, untergegangen ist. Hegel

## 1: Die Seher

Was ist gemeint mit „Kitsch der Erleuchteten“? Es kann gesagt werden, dass dieser Kitsch aus der bislang jüngsten Phase der BuddhismusRezeption im Westen entsteht. Diese Phase hat sich ungefähr seit Mitte der 1960er Jahre entwickelt und sie äussert sich in einem naiven, säkularisierten Erlösungsglauben.

Es geht um eine Buddhismusrezeption die ganz und gar von westlichen Strukturen geprägt ist, obwohl sie annimmt ihr Buddhismus sei ein Original aus Asien. Wobei „westlich“ keine geografische Kategorie bedeutet, sondern im Sinn des Historikers Heinrich August Winkler einen Wertekanon als ein normatives Projekt, das so grundlegende Dinge wie die Menschenrechte, die Demokratie, den Rechtsstaat und die Gewaltenteilung umfasst. Allerdings auch den Kolonialismus und eine damit verbundene skrupellose Ausbeutung und den Massenmord – ein Kolonialismus der wesentlich die Buddhismusrezeption im 19. Jahrhundert materiell und interpretatorisch gefördert hat.

Dies wäre eine Definition von Kitsch: Es handelt sich um ein **Denken in selbstreferenziellen Zirkeln**, das sich seiner eigenen Herkunft nicht bewusst ist. Wir haben es beim buddhistischen Kitsch mit westlichem Wein in buddhistischen Schläuchen zu tun. Wobei die Akteure dieser Form der Religiosität naiv in einem wertneutralen Sinn des Wortes sind. „Sie meinen zu glauben, daß sie glauben, was sie glauben.“ (LÄ, 152) Wir haben damit das wesentliche Element des Kitsches vor uns. Die Zirkularität, die Selbstreferenzialität bzw. die Autopositionierung. D.h. wir finden im Buddhismus des Westens, Strukturen, Kategorien und Ideen des Westens, die zum Teil im Buddhismus Asiens nicht zu finden sind.

Mit diesem selbstreferenziellen Kitsch geht die so genannte Erleuchtung einher. Diese bezeichnet im Begriff „Kitsch der Erleuchteten“ das mit der Selbstreferenzialität einhergehenden **Autoritätsproblems**. Der Erleuchtete nimmt immer eine zentrale autoritäre Stelle in der Gruppendynamik seiner Gemeinde ein. Dies ist notwendig, da der Glaube an den zu glauben man glaubt, eine transzendenten Raum benötigt, in dem seine Einzelteile in ihrem Zusammenspiel mit der empirisch wahrgenommen Realität zu einem kohärenten

Ganzen werden. Der Erleuchtete nimmt hier die zentrale Stelle ein, an der die Fäden dieser sinnstiftenden Elemente zusammenlaufen.

Die beiden Elemente repräsentieren das was man als **X-Buddhismus** bezeichnen kann. Erstens eine zirkuläre Syntax des Denkens und zweitens eine Autorität, die die Elemente dieser Syntax zu einem kohärenten Ganzen macht. Diese beiden allgemeinen Elemente finden sich in fast allen BuddhismusFormen des Westens. Das X im Begriff X-Buddhismus bezeichnet dabei die Austauschbarkeit der jeweiligen speziellen BuddhismusFormen (z.B. Zen-, tibetischer, und säkularer Buddhismus usw.).

Es gibt auch einen anderen Buddhismus. Diesen möchte ich vom X-Buddhismus abgrenzen. Es geht dabei um eine buddhistischen Philosophie die ein ernst zu nehmendes, eigenständiges Gedankengebäude entwickelte, dass neben der westlichen Philosophie entstand und im Verhältnis zu dieser zum Teil fundamentale Unterschiede aufweist. Ich werde einige Gedanken aus der indischen buddhistischen Philosophie vorstellen und das dann als indischen Buddhismus bezeichnen. Der Begriff X-Buddhismus bezeichnet immer nur das selbstreferenzielle Denken.

Ich verwende verschiedentlich Foucaults Begriff vom **Historische Apriori** bzw. von der **Episteme**. Meiner Ansicht nach ist dieser Begriff hilfreich dabei, sich die Probleme klar zu machen, mit denen man es zu tun bekommt, wenn es darum geht ein anderes Wissen einer anderen Kultur einzuschätzen.

Das was Foucault *Episteme* nennt, bezeichnet diejenigen Strukturen die einen bestimmten Raum des Wissens überhaupt erst eröffnen. Dabei ist das Subjekt eine Funktion dieses Raumes. Es ist keine unabhängige Grösse!!! Wissensräume können völlig unterschiedlich strukturiert sein und mit ihnen die jeweiligen Subjekte. Es ist daher sehr problematisch, einfach davon auszugehen, dass das Subjekt einer anderen Kultur mit dem unsrigen identisch sei.

Mit der unwillkürlichen Verabsolutierung des eigenen Denkens, und damit verbunden einer spezifischen Episteme, ist ein grundlegender westlicher Begriff verbunden, der in der Buddhismusrezeption seit Leibniz für Missverständnisse gesorgt hat. Es ist der Begriff der **Substanz**, der sich im Original, im Ursprung oder im Ereignis und nicht zuletzt in der Idee findet. Man muss diese Begriffe gegen den indisch-buddhistischen Begriff der **Leere** stellen, bzw. der **Leerheit**, der in der dortigen Philosophie von zentraler Bedeutung ist. Man könnte hier vielleicht schon eine Ahnung von einer gänzlich anderen *Episteme* bekommen. Dem Denken der Leere ist ein Substanzbegriff, der mit dem Begriff der Identität einhergeht, unbekannt und es kennt von daher kein Original. Das Original, welches jeder originären Autorschaft, jeder Kunst, jedem Copyright seine unmissverständliche Substanz gibt. Eine Substanz, die erst in ihrer Unverwechselbarkeit marktfähig wird. Diese Substanz ist dem Denken der Leere fremd.

Das nicht tot zu kriegende Missverständnis, welches seit Leibniz die BuddhismusRezeption im Westen kompliziert und in die Irre lenkt, besteht in der Inkompatibilität eines Denkens das von einem SubstanzBegriff ausgeht, mit dem das die Leere denkt.

Wir müssen an dieser Stelle, um die heutige BuddhismusAuffassung zu verstehen, in der **Geschichte** zurück gehen.

Dreh und Angelpunkt der Entwicklung dessen was heute X-Buddhismus ist, ist die Entwicklung einer in der **Romantik** geprägten *Innerlichkeit des Menschen*, die in einem weiten Bereich um die Wende des 18. zum 19. Jahrhunderts Gestalt annimmt.

Es ist eine tiefgreifende Veränderung des Menschen vor allem in der Hinsicht, dass das Innere, das Gefühl, beginnt eine immer wichtigere Stelle einzunehmen. Es wird zum originären Zugang zum Eigentlichen, zum Wesen, zur Essenz, zur Natur an sich. Es wird als solches zu eigener Schöpfung fähig, während es vorher lediglich zur Reproduktion der Schöpfung fähig war – im Sinne einer möglichst genauen Abbildung dessen was der eigentliche Schöpfer aller partikularen Substanz schon vorgelegt hatte. Der Künstler wird nun selbst zum Licht oder sogar zum Seher, während er vorher lediglich abbildete. In dieser neuen künstlerischen Inspiration ist auch die Epiphanie des spirituelle Suchenden angelegt.

Dabei verändert sich die Bedeutung der Substanz. Der Gottesbegriff – als Ursubstanz jenseits aller spezifischen Bedeutungen – wird ja in der Aufklärung eine tiefgreifenden Kritik unterzogen, die ihn der Transzendenz schliesslich vollends entzieht, und die im 19. Jahrhundert zu einer allgemeinen Entgötterung führt. Mit dieser Desillusionierung wird aber in der Romantik keineswegs der Substanzbegriff, auf dem der Gottesbegriff beruht, eliminiert. Die Substanz als *das Eigentliche einer Sache* bleibt erhalten. Die Substanz verlagert sich nun aber in eine Inneres des Menschen und wird dort der wahre Zugang zur Stimme der Natur, zur Erkenntnis etc.

Für **Leibniz** war im Gegensatz dazu die Substanz aller Substanzen noch Gott jenseits des Menschen. Die Transzendenz selbst jenseits eines unerreichbaren Horizontes. Seine Auffassung von der buddhistischer Leerheit war das Gegenteil dieser Substanz im Sinne einer Negation Gottes. Eine Monstrosität.

In **Schopenhauers** Denken zeigt sich dann eine durch und durch positive Rezeption der buddhistischen Leerheit. Dagegen wird die Schöpfung Gottes zu einem blinden Willen, der sich erbarmungslos permanent ausprobiert und dabei zu keinem Ende kommen kann. Die Leerheit, immer noch als absolutes Nichts gedacht, wird zur Erlösung von diesem hemmungslosen Trieb (man hört schon Freud) und der „Stempel innerer Wahrheit“, den die Kunst uns vor Augen bringt,

so Schopenhauer, wird zum Garanten dafür, dass unser Weg tatsächliche Erkenntnis ist und nicht eine weitere Erfindung des Willens.

Während also der Antiromantiker Schopenhauer im Zusammenspiel mit einer romantischen Innerlichkeit einer positiven Buddhismusrezeption den Weg bereitet, kann Leibniz das vermeintlichen Nichts der Leerheit nur als grauenvolle Aberration vom Glauben sehen. Er ahnt das monströse Andere der buddhistischen Lehre von der Leere, während Schopenhauer es assimiliert und so unschädlich macht.

Schopenhauer und Leibniz sind sozusagen die Antipoden einer deutschsprachigen BuddhismusRezeption, die sich um den Scharnier der Romantik bewegen. Beide haben den selben – falschen – Leerheitsbegriff, Schopenhauer jedoch nutzt diesen Begriff um von der offensichtlich entgötterten Schöpfung mit ihrem blinden Lebenswillen Abschied zu nehmen.

Mit **Hegel** ergibt sich ein Zwischenschritt in der deutschsprachigen Buddhismusrezeption. Mit seinem dialektisch sich entfaltenden Weltgeist verändert sich die vormals sehr negative Auffassung vom Buddhismus deutlich. Hegel versucht das buddhistische Nichts näher zu bestimmen und in den Geist zu integrieren: „So verschiedenartig die Menschen und die Dinge sind, so ist es doch nur ein Prinzip, aus dem sie hervorgehen, in dem sie sind, aus dem sie bestehen und wohin sie zurückkehren: dies ist das Nichts. Es ist vollkommen fein, ganz einfach und rein; es ist nicht nichts, sondern das mit sich identische, unbestimmte, einfache Substanzielle.“ (ND, 156) Hegel identifiziert, indem er Gott als die Negation alles Besonderen beschreibt, das buddhistische Nichts, die Leere, eindeutig mit Gott. Aber auch Hegel muss vom Einen, dem Höchsten ausgehen, „gewußt als dieses Substanzielle“. (154)

Um Hegel – und die Romantik – als TransformationBereiche drehen sich sozusagen Leibniz und Schopenhauer als Antipoden. Beide sind, in Foucaults Sprachgebrauch, in zwei verschiedenen Epistemen zu Hause. Für Leibniz geht Nichts nicht, für Schopenhauer ist das Nichts keine Nichtigkeit mehr, sondern die Lösung. Wer allerdings glaubt diese Antipoden würden zu einer dialektischen Weiterentwicklung im Buddhismus im Westen führen, sieht sich getäuscht. Eher ist es so, dass man in Schopenhauer eine Vorläufer eines x-buddhistischen Primitivismus sehen muss, der in den ältesten Überlieferungen automatisch die authentischsten sieht. Und zumindest in Bezug auf seine Auffassung davon, wie man eine solche Überlieferung als authentisch und als Autorität begreift, ist Schopenhauer Vorläufer oder zumindest unfreiwilliger Auslöser heutiger Esoterik.

**Schopenhauer als der erste Esoteriker** macht zwei wichtige prinzipielle Aussagen, die für die Buddhismusrezeption in seiner Folge maßgeblich sind.

Die erste betrifft das Auffinden des Ursprünglichen. Dies äussert sich in § 63 der *Welt als Wille und Vorstellung*. Schopenhauer spricht hier von der „lebendigen

Erkenntnis ewiger Gerechtigkeit.“ Diese hätten die weisen Urväter des indischen Volkes, so weit sie in Begriffen und Sprache zu fassen seien, in den Veden direkt dargestellt. Der Kern dieser Weisheit, „die Frucht der höchsten menschlichen Erkenntniß und Weisheit“ sei in den Upanishaden überliefert. Schopenhauer bezeichnet diese als das größte Geschenk des Jahrhunderts. (vgl. ND, 188) Schopenhauer hatte die Upanishaden im Winter 1813/14 kennen gelernt und zwar in einer Übersetzung ins Lateinische des Franzosen Anquetil du Perron. Dieser hatte einen persischen Text vorliegen, der sich dann erst auf eine Sanskritversion berief. (vgl. DN 44)

Der zweite Punkt zeigt sich in § 71. Die Frage ist, wie man denn erkennen soll, dass das vermeintliche Ursprüngliche das Richtige sei, wenn doch die frohe Botschaft über so lange Zeiten hinweg sich zuletzt fast in einem Dunkel verliert, das sogar noch vor die Schrift zurückgeht und selbst dort im Wort so schwierig zu verstehen ist, das permanent die eigens dafür delegierte Kaste der Brahmanen es hüten muss? Die Antwort für Schopenhauer ist „die Betrachtung des Lebens und des Wandels der Heiligen“, die die Welt überwinden indem sich ihr Wille in allem wieder fand und zuletzt sich selbst frei verneinte. Da uns nun aber eine Begegnung mit solchen heiligen Überwindern so selten vergönnt ist, betrachten wir ihre aufgezeichnete Geschichte in der Kunst – welche Betrachtung zuletzt mit dem „Stempel innerer Wahrheit“ ihre Imprimatur erhält. (vgl. ND, 191 und siehe auch Gl, 96 f.)

Maßgeblich ist hier nicht, dass Schopenhauer Upanishaden und Buddhismus in einem wilden Crossover vermischt. Maßgeblich ist zum einen, dass es für ihn das Ursprüngliche gibt – immer noch und substantiell. Das Substanzdenken hat sich nicht verflüchtigt und wird es auch in der Folge nicht. Zum anderen ist die Identifizierung des Ursprünglichen wichtig, die bei Schopenhauer über seine Kunstauffassung möglich wird: Das Ursprüngliche wird in einer inneren Schau der reinen Idee identifiziert. Man ist mit diesen zwei Punkten wieder bei der Selbstreferenzialität und der Autoritätsfrage angelangt.

Schopenhauers Philosophie wird diese Skizze sicher nicht gerecht, aber die hier veranschaulichten Aspekte seiner brahmanisch-buddhistischen Weltansicht haben die weitere Buddhismusrezeption erheblich geprägt. In der Folge Schopenhauers erhebt sich ein mystisches Geraune, das sich als Buddhismus ausgibt, über das sich wahrscheinlich Schopenhauer selbst mit größtem Sarkasmus als erster mokiert hätte.

Schopenhauers Buddhismus kann als eine Reaktion gegen die beginnende Moderne gesehen werden. Und falls das ein zu negatives Urteil über ihn sein sollte, so lässt sich das mit Sicherheit über seinen ersten Nachfolger in Sachen Buddhismus sagen.

Man muss dann über **Karl Eugen Neumann** reden, an dem sich in exemplarischer Weise zeigen lässt, was auch heute noch Buddhismusrezeption

ausmacht – ein sich Einfühlen nämlich, statt klarer Analyse, ein sich ins Jenseitige und Wortlose begeben, dahin wo sich die ursprüngliche Erkenntnis findet, eine, die in Worten nicht zu sagen ist und die deshalb immer ein grosse Mysterium bleibt. Amen.

Schopenhauer hatte – so Charles Taylor – „enormen Einfluss auf Denken und Kunst des späten neunzehnten Jahrhunderts in Deutschland und Österreich sowie in Frankreich und sogar Russland. Auf die meisten der große Autoren, Komponisten und Denker übten seine Gedanken tief, ja prägenden Wirkung aus;; auf Wagner, Nietzsche, Mahler, Thomas Mann [...]. Aber der diesen Personen gemeinsame Gedanke ist nicht Schopenhauers Begriff der Erlösung vom Ich, sondern die Vorstellung der Transfiguration durch die Kunst.“ (QS, 770) Von diesen weitreichend Einflüssen soll hier nicht die Rede sein, sondern man muss in Bezug auf die deutsche Buddhismusrezeption vielmehr Schopenhauers Kunstbegriff mit seinem Gedanken kombinieren, dass die höchste Weisheit der Menschheit in den Upanishaden bzw. in den Veden zu finden sei. Sie verewigen, so die Vorstellung, zeitlose Ideen, genau wie andere grosse Kunstwerke. Wir können uns mittels der Kunst in diese reinen Ideen einfühlen.

Das ist die Theorie mit der sich Karl Eugen Neumann daran macht, die **erste deutsche Paliübersetzung** zu erstellen. „Neumanns Werk bedeutete lange Zeit nahezu allen Theoretikern und Kulturschaffenden, die sich für den Buddha interessierten, *die* Quelle.“ (Gl, 90, seine Hervorhebung). Das Entscheidende an dieser Übersetzung ist nun das strukturelle Prinzip ihrer Entstehung. Wieder geht es darum, erstens das Original zu finden; zweitens dieses Original, in sich selbst zu finden; indem man, drittens, das Bewusstsein, wie Schopenhauer lehrte, durch reine Betrachtung eines Dinges im Erleben der Kunst zeitweilig von der Herrschaft des Willens befreit. (vgl. Gl, 96) In diesem reinen Erleben wird die Wahrheit geschaut. Das gilt bis heute. Nach Neumanns durch Schopenhauer geprägte Auffassung von der Transfiguration durch Kunst, sind die Worte des Buddha, „der vollendete Ausdruck der tiefsten Erkenntnis des Wesens der Welt.“ (96) Der Übersetzer Neumann interpretiert die im Palikanon überlieferten Worte des Buddha als Urbilder im Sinn platonischer Ideen. Schopenhauers Auffassung folgend wertet er die Buddha-Reden als Kunst, die zur unmittelbaren Schau der Wahrheit führen. Und da er Schopenhauer selbst als Erwachten sieht, versucht er bei seiner Übersetzungsarbeit am Palikanon in diesem Schopenhauers Gedanken selbst wieder zu finden bzw. nachzuempfinden.

D.h. schliesslich, dass es ihm nicht primär um eine philologisch korrekte Übersetzung ging, sondern um eine Neuschöpfung. Diese Neuschaffung musste im Sinne Schopenhauers, wiederum ein Kunstwerk sein, das dem Betrachter die Wesensschau des tiefsten Sinnes des Buddhismus und damit die Erkenntnis des Wesens der Welt, ermöglicht. (vgl. 97) Was wir hier vor uns haben ist also nicht der Philologe, der Übersetzer, der Archäologie oder der Hermeneutiker etc. sondern der Seher. Es ist im Prinzip der Künstler-Seher der Romantik. Die wesentlichen strukturellen Elemente, auf die sich die Tätigkeit diese Sehers

reduzieren lässt sind die Idee und die Wesensschau – Selbstreferenzialität und Autorität.

Es ist die platonische Idee, in der sich immer noch die Substanz wieder findet, und es ist das Innere des Menschen als Instrument diese Idee zu sehen. Und letztlich ist auch diese Innerlichkeit Substanz, die im Umbruch der Romantik von einem äusseren Gott als Garanten zu einer inneren Stimme der Natur wurde, in der Gott nun spricht. Was bleibt ist Substanzdenken, sonst nichts. Das ist das Prinzip nach dem bis heute Buddhismus im Westen funktioniert, d.h. das ist der X-Buddhismus.

Dabei ist es so, dass in diesem Prozess der Seher nicht nur einfach die vorgegebene Kultur aufnimmt und verformt, sondern er wirkt auf diese auch zurück. Oftmals ist es so, dass das was als Buddhismus aus dem Morgenland bei uns auftaucht und als ein ursprünglicher und originaler gilt, tatsächlich schon lange einem interkulturellen Austauschprozess ausgesetzt war. Das ist die Ironie am X-Buddhismus: Seine Seher verlassen sich nicht nur in masslos naiver Weise auf ihre Eingebungen. Die buddhistischen Originale, die sie in einem Prozess der Einfühlung dem Westler vermitteln wollen, sind oft genug schon längst vom Westen kontaminiert. Für diesen Prozess gibt es eindrücklicher Beispiele. Zwei davon seien hier kurz angesprochen.

Unter buddhistischen Akademikern gibt es einflussreiche Persönlichkeiten, die einer Durchleuchtung unseres Wissens über den Buddhismus in sozusagen Foucault'scher Manier entgegentreten. An erster Stelle ist hier **Robert Thurmann** zu nennen. Er wurde 1964 zum ersten Amerikaner der in der tibetischen Gelug-Tradition in Indien zum Mönch ordiniert wurde. 1972 promovierte er in Harvard in *Sanskrit Indian Studies*. Thurman ist eine sehr einflussreiche öffentliche und akademische Persönlichkeit, und dazu noch einer der wichtigsten Fürsprecher des Dala Lama in den USA. Thurman wurde 1997 vom *Time Magazin* zu einem der 25 einflussreichsten Amerikaner gekürt. Thurman vertritt einen aggressiven pro-tibetischen Stil, der davon ausgeht, dass Tibet seit den Zeiten Tsongkapa – also seit dem 15. Jahrhundert und der Gründung des Gelugordens – ein Land des Friedens und der Glückseligkeit gewesen sei. In seiner Diktion hört sich das so an: „Seit 1409 [dem Geburtsjahr von Tsongkapa] lebten [die Tibeter] in einer Art seligen Ferien, in denen viele Menschen pilgernd umher wanderten oder in die Stille der heiligen Klausur gingen. Sie machten Urlaub, das ganze Land – Ich meine das genau so. [...] Ok, es war manchmal etwa flippig und natürlich unvollkommen – aber alles in allem funktionierte es recht gut. Trotz seiner verdreckten Low-Tech Infrastruktur, war [Tibet] *die menschliche Gesellschaft die bisher der Erfahrung eines Lebens in Glück am nächsten kam, einem Leben von dem der Buddha uns sagt, dass es unser Geburtsrecht und unsere Bestimmung sei.*“ (IL, xxi, meine Hervorhebung)

Wir haben hier den typischen Seher vor uns. Interessanter ist allerdings in diesem Fall, wie Thurman seinen Position nutzt, um einen bestimmten Diskurs zu

stützen. Die Nation Tibet nämlich, deren Alleinstellungsmerkmal der Buddhismus und die Erleuchtung ist, ein Leben in buddhistischer Wonne, ist eine Entwicklung, die erst nach 1959 möglich wurde. Das Land das heute mit Tibet assoziiert wird, hat eine ziemlich bewegte und auch kriegsreiche Geschichte hinter sich, wobei die Region Tibet lediglich diejenige war, die das Tal umfasste in dem Lhasa liegt. Selbst zu Zeiten der durchaus imperialen Herrschaft der Dalai Lamas umfasst dann ‚Tibet‘ nur einen kleinen Teil des Kulturraumes Tibet. Dieser war von zum Teil recht antagonistischen Kräften beherrscht, die die Herrschaftsansprüche Lhasas zum Teil strikt ablehnten und bekämpften.

Wer aber als Akademiker auf derartiges aufmerksam macht, hat die Rechnung ohne Robert Thurman gemacht. Der Tibetologe **Donald S. Lopez** etwa machte darauf aufmerksam, dass die *einheitliche* Nation Tibet mit ihrem *einheitlichen* Kulturerbe Buddhismus, das reduziert wird auf eine universal Essenz – das Mitgefühl und die Meditation – eine Entwicklung oder besser Erfindung ist, die erst im tibetischen Exil nach 1959 möglich wurde. Eine die vom Dalai Lama mit getragen wird, ohne das Letzterem klar sei, wie er hier in einen Prozess der westlichen Neuerfindung des Buddhismus gerät. (vgl. PS, 196 ff.) Thurman als Vertreter der Theorie eines Tibet, das die reine Lehre des Buddhismus repräsentiert, antwortet mit einer wütenden Replik, gespickt mit persönlichen Angriffen und paternalistischen Gesten. (vgl. CR).

Was wir hier vor uns haben ist die Erfindung Tibets im Westen und die Reflektion dieser Erfindung zurück in ein Subjekt – die ‚Tibeter‘, der Dalai Lama –, das sich nun erst im Sinne dieser Erfindung selbst neu erfindet. Es ist die Erweiterung des Prozesses den man schon bei Neumann beobachten konnte, um die Facette, dass nun das kolonialisierte Objekt beginnt sich tatsächlich entsprechend des vom Kolonisator produzierten Wissens zu verhalten. Wobei die Aufdeckung dieses Verblendungszusammenhanges wütende Affekte bei denen zur Folge hat, die die autoritären Wächter des reinen Wissens sind. Wissen und Macht im X-Buddhismus. Den Test, dass die Seher diese Geheimnisse vor ihrer Sangha eifersüchtig hütend und schnell aggressiv werden, wenn man zu viele postkoloniale Fragen stellt, kann man in jedem buddhistischen Zentrum machen.

Ein weiteres Beispiel für den Veränderungsprozess, den verschiedene asiatische Formen des Buddhismus beginnen, wenn sie mit dem Westen in Berührung kommen, ist **der japanische Zen**. Dieser hat ab dem Ende des 19. Jahrhunderts eine völlige Neuprägung erhalten, die ebenfalls aus einem Wechselspiel exo- und endogener Einflüsse unterliegt. Trotz dieser Interaktion gibt es bei uns bis heute den Mythos von Zen als einer uralten und reinen Tradition der Bilderstürmerei, die akademisches Lernen und das Ritual verneint und stattdessen Natürlichkeit, Spontaneität und Freiheit bevorzugt. Zen soll die „reine Erfahrung“ sein, eine ahistorische und transkulturelle Erfahrung „reiner Subjektivität“ die diskursives Denken völlig transzendiert. Zen soll die ultimative und unmittelbare Erfahrung des Lebens sein, ohne dabei von kulturellen Artefakten beeinträchtigt zu werden.



Darüber hinaus soll Zen die ursprünglich Quelle aller religiösen Erfahrung sein, westlicher wie östlicher. (vgl. ZN, 107)

Tatsächlich jedoch lässt sich feststellen, dass dieser Zen ein Konstrukt ist, das seit dem ausgehenden 19. Jhdt. entstand. Die bekannteste Person in diesem Zusammenhang ist der Autor **D.T. Suzuki**. Dieser neue Zen ist gekennzeichnet durch folgendes Axiom: „Zen zu studieren heisst, Zen zu erfahren, denn ohne die Erfahrung gibt es keinen Zen den man studieren könnte.“ (ZN, 127) Man wird diese Grundsatzaussage endlos variiert in jeder Zengruppe hören. Die Betonung der Erfahrung ist jedoch neu für den japanischen Zen und geht zurück auf Suzukis persönlichen Freund **Nishida Kitarō**. Von ihm geht in Zusammenarbeit mit Suzuki eine „neue Buddhismusexegese aus, die die reine und unmittelbare Erfahrung gegenüber Ritual und Studium privilegiert.“ (ZN, 123) Die Einflüsse für diese Entwicklung kommen aus dem Westen und lassen sich bis auf das besondere und neue Interesse an religiöser Erfahrung bei **Friedrich Schleiermacher** zurück verfolgen, wobei aber besonders der amerikanische Philosoph **William James** auf Nishida einen wichtigen Einfluss ausübte. Nishida wurde von Suzuki mit James bekannt gemacht, wobei man wissen muss, dass Suzuki Anfang des 20. Jahrhunderts wiederum eine jahrelange ‚Lehrzeit‘ in den USA durchmachte, während der er mit dortigen zeitgenössischen philosophischen Strömungen bekannt wurde. Nishida lernt über Suzuki James’ Erfahrungsbegriff kennen, der dann für den Zen des 20. Jahrhunderts von grösster Bedeutung wird – ohne dass er vorher im Zen eine solche jemals gehabt hätte. Kurios ist dabei, dass Nishida den von James importierten Begriff von der Erfahrung entgegen James’ Intention auslegt. Für James ist „in der psychologischen Introspektion einzig die Tatsache gegeben, daß Denk- und Erfahrungsprozesse vor sich gehen. Mit dieser Vorstellung folgt James der Tradition Humes, der die Existenz einer unveränderlichen substantiellen Seele oder eines reinen, identischen Selbst als Gegenstand der Introspektion bestritten und statt dessen behauptet hatte, es gebe lediglich die wahrgenommenen wechselnden Bewußtseinsperioden. Für James und Hume gilt gleichermaßen: Bei der Introspektion müssen wir feststellen, daß sich uns kein „reines Selbst“ offenbart, das außerhalb der Empirie stehend die einzelnen Erfahrungsepisoden koordinieren würde.“ (PE, 6 f.)

Das Kuriosum hier ist nicht nur, dass wir es erneut mit Sehern zu tun haben, die sehr kreativ mit Traditionen umgehen und diese neu erfinden und komponieren. Das zusätzliche Kuriosum ist, dass sie eine ihrer Quellen, was den überaus wichtigen Erfahrungsbegriff im neuen Zen angeht, schlicht völlig entgegen deren Intention verstehen: James kritisiert die Introspektion als verlässliche Quelle des Wissens, Nishida und Suzuki machen daraus eine Quelle reiner Erfahrung transhistorischer Wahrheit.

## 2: Das Ende des Mythos vom Gegebenen

Das Problem, den Unterschied zwischen buddhistischem und westlichem Denken zu denken liegt darin, so meine Hypothese, dass Buddhismus die Problematik des Vorhandenseins eines Gedankens, der sich seines Vorhandenseins bewusst ist, nicht von der Substanz her angeht. D.h. dass der indische Buddhismus möglicherweise nie die Präsupposition der Substanz gedacht hat und dass das Phänomen der Erfahrung die sich ihrer selbst bewusst ist, sich von vorne herein anders präsentiert. Die Präsupposition ist die immer schon mit gedachte implizite Voraussetzung, die eines Satz überhaupt erst sinnvoll macht. Im Fall der Person, die eine Ich mit einem Namen trägt, wird in unserem Denken präsuppositiv ein Träger mit gedacht. Ich würde sagen, das ist auch heute noch der Fall, obwohl wir über alle möglichen Erkenntnisse verfügen, die das zweifelhaft erscheinen lassen.

Möglicherweise hat der indische Buddhismus einen solchen Träger gar nicht erst gedacht, in dem er schon in seinen frühesten Äusserungen von *Eigenschaften* ausging, die in ihrem Zusammenspiel eine Erfahrung erzeugen, die auch sich selbst reflektieren kann.

Diese Eigenschaften sind die so genannten fünf **khandas**. Diese Eigenschaften oder auch „Haufen“ oder „Anhäufungen“ wie man das Wort übersetzen kann, sind sehr grob gesagt folgende: 1) *rūpa*, der Körper als ausgedehntes Objekt von Dauer, aus verschiedenen Elementen und Funktion bestehend; 2) *vedanā*, im Sinn einer Sinnesempfindung, ich sehe, höre etc.; 3) *saññā*, Prezeption als initiale Identifikation einer Sinneswahrnehmung; 4) *saṃkhārā*, als Willensäusserung im Sinn einer Reaktion auf die Wahrnehmung; 5) *viññāna*, als Bewusstsein im Sinn eine synthetisierenden Einheit der vorgenannten Eigenschaften. (vgl. NA, 27 ff.) Diese Eigenschaften entspringen einer Empirie die auf spekulative Zutaten möglichst verzichtet und versucht eine minimale Beschreibung der Eigenschaften zu schaffen, die Erfahrungen ausmachen. Bei genauer Analyse dieser Eigenschaften findet man eher das was wir heute einen Prozess nennen, als das was eine Substanz im aristotelischen Sinn ausmacht. D.h. man findet keine grundsätzlichen, essentiellen Eigenschaften, sondern Abläufe die deutlich zu machen scheinen, wie das Bewusstsein sich bzw. seine Objekte zu jedem gegebenen Zeitpunkt konfiguriert. Dies richtet sich also weniger auf ein zu untersuchendes Objekt als vielmehr auf den Prozess, wie die Erfahrung das Objekt wahrnimmt und im Bewusstsein erzeugt. D.h. das was eine *Identität* werden könnte, macht sich von vorne herein selber zum Objekt der Untersuchung.

Man könnte probeweise versuchen, Buddhismus als das zu denken, was von vorne herein radikal das Denken in Identitäten ausschliesst – wohlgemerkt bevor der Gedanke einer Identität überhaupt auftaucht. Das wäre der Unterschied, den man sich klarzumachen versuchen muss.

Die Analyse der Eigenschaften der Erfahrung ergab sich aus einer zunächst simplen Beobachtung dessen was offensichtlich schien – unter Ausschluss jeglicher Spekulation. Aus der Analyse des handelnden Subjektes – um das anachronistisch so zu nennen – ergab sich, dass man die Entität nicht in ihren sie strukturierenden Elementen fand. Aus diesem Ergebnis ergaben sich **zwei Folgerungen** mit enormer Bedeutung für das weitere indische buddhistische Denken.

Erstens. Da die Erfahrung offensichtlich stattfindet, gibt es sie also auf einer bestimmten Ebene. Man kann das schwerlich leugnen.

Zweitens. Bei einer Untersuchung der Eigenschaften der Erfahrung, also Körper, Sinne, Konzepte, Empfindung etc. findet man diese Erfahrung nicht in den Eigenschaften der Erfahrung.

Diese zwei Sätze machen im Kern indische buddhistische Philosophie aus. Es gibt auf einer relativen Ebene Entitäten, die aber offensichtlich nur in einer Interdependenz auftreten. Diese Interdependenz findet man aber nur auf der absoluten Ebene der Untersuchung.

Das entscheidende ist, dass beide Ebenen zusammen gedacht werden müssen. Dieses Zusammenspiel schliesslich ist es **was indische Buddhisten Leerheit nannten**. (vgl. hierzu insbesondere die Arbeiten von Jay Garfield *The Fundamental Wisdom of the Middle Way* und in seinem Essayband *Empty Words*. Es ist bezeichnend für den X-Buddhismus in Deutschland, Österreich und der Schweiz, dass hier keinerlei Interesse besteht, derartige Materialien, die ein anderes als ein plattes, esoterische Verständnis des Buddhismus ermöglichen, zu übersetzen und herauszugeben...)

Von hier aus nimmt indische buddhistische Philosophie über mehrere Jahrhunderte einen Verlauf, in dem sie vor allem nach dem fragt, was man unter diesen Umständen Wissen kann – während im Kontrast dazu das Abendland nach dem fragt was ist. Man könnte also als sehr grobe Kategorisierung von Epistemologie im Morgen- kontra Ontologie im Abendland sprechen.

Frühe Buddhisten und die ihnen folgenden Denker Indiens sahen sich einer Situation ausgesetzt, in der sie sich fragen mussten, *wie* sie sind. Sie erlaubten sich dabei nicht, über ein geringst mögliches Mass an Vorannahmen hinaus zu gehen. Sie sahen sozusagen ihr Sein als Gegeben, ohne dass es eine Möglichkeit gegeben hätte zu sagen, wie dieses Gegebene zustande gekommen war. Spekulationen über die Herkunft des Menschen überhaupt, über Anfang und Ende der Welt usw. wurden prinzipiell unterlassen. Fragen auf die man überhaupt keine Antwort zu haben schien ohne wilde Spekulationen zu entwickeln, wurden nicht beantwortet.

Vor diesem Hintergrund untersuchte man die Erfahrung und es kam zu einer Reihe aufeinander aufbauender Auffassungen. Diese reichen von einem einfachen naiven Realismus, der die Erfahrung als direktes Abbild der Realität nimmt bis den Auffassungen in der Yogācāra- und Madhyamaka-Philosophie, die ein Verständnis von Erfahrung als einem Prozess weiter ausbauen. Die beiden genannten Formen indischer buddhistischer Philosophie unterscheiden sich dabei, in dem Yogācāra sozusagen von der Subjektseite her vorgeht und eine phänomenologische Analyse vornimmt, während Madhyamaka das Objekt untersucht.

Yogācāra kommt zu dem Schluss, dass Introspektion grundsätzlich keine sichere Quelle des Wissens sein kann. Madhyamaka kommt zu dem Schluss, dass Objekte ausschliesslich in Interdependenz und im Sinn von Zuschreibungen und Übereinkünften existieren können. (vgl. EB, Kap. 4-6)

Im Zusammenhang mit den beiden oben angeführten Sätzen ergibt sich daraus **der mittlere Weg**, der Essentialismus auf der einen und Nihilismus auf der anderen Seite zu vermeiden.

Es wäre interessant, in einem Gedankenexperiment durchzuspielen, was Leibniz, Hegel und Schopenhauer mit dem detaillierten Wissen, wie es uns heute über den indischen Buddhismus vorliegt, angefangen hätten. Vermutlich hätten alle drei ganz wesentlich andere Schlüsse gezogen, als sie es taten.

Um zu verdeutlichen von welchen Überlegungen man im Mahayana bei Überlegungen über das Subjekt ausging, seien hier zwei Beispiele angeführt.

Erstens. **Chandrakīrtis siebenfache Analyse.** *Locus classicus* einer indisch-buddhistischen eliminativen Strategie. Aus *Introduction to the Middle Way*, §151:

Wir können nicht behaupten, dass das Subjekt, genauso wie irgendetwas anderes Zusammengesetztes, verschieden von seinen Teilen ist.

Noch ist es identisch mit ihnen, noch besitzt es sie.

Es ist weder in den Teilen, noch sind die Teile in ihm.

Es ist weder die bloße Ansammlung der Teile, noch ihre Konfiguration.

(meine Übersetzung, angepasst, aus dem Englischen, vgl. EB, 2800)

- 1) Ein Subjekt ist offensichtlich nicht verschieden von seinen Teilen, denn wenn man alle Teile entfernt werden, verschwindet es.
- 2) Es ist aber auch nicht identisch mit ihnen, denn dann wäre ein bloße Ansammlung seiner Teile auch das Subjekt.
- 3) Es besitzt sie nicht, da dies eine weitere Entität voraussetzte. Regress.
- 4) Es ist nicht in den Teilen, denn wenn man die Teile hat, hat man diese und sonst nichts.
- 5) Es besitzt sie nicht aus dem gleichen Grund wie oben.

- 6) Es ist nicht einfach eine bestimmte Menge an Teilen, da man trotz der Möglichkeit des Austauschs von Teilen immer noch mit dem Problem des bloßen Haufens zu tun hat.
- 7) Es ist keine Konfiguration, da die Konfiguration sich ändern kann und ausserdem können wieder Teile ausgetauscht werden.

Mittels dieser eliminativen Logik kommt Chandrakīrti zu dem Schluss, dass ein Subjekt nicht nachweisbar ist. Trotzdem sagt er andererseits, dass es als konventionelles Etwas existiert. Dort wo man diese Analyse nicht durchführt – im Alltag –, muss man akzeptieren, dass das Subjekt in Abhängigkeit seiner Bestandteile existiert. So etabliert Chandrakīrti die **Leerheit des Subjektes**. (vgl. EB, 2800)

Zweitens. Im Gegenargument zu Chandrakīrti der seinen Analyse gewissermaßen von aussen her betreibt, könnte man das idealistische Argument einwenden – was seinerzeit auch getan wurde. Man könnte sagen, gut, man findet keine Objekt aber das Subjekt in einer subjektiven Haltung ist in jedem Falle vorhanden, phänomenologisch sozusagen, wie auch immer es funktioniert. Dagegen aber setzten andere indische buddhistische Philosophen eine Analyse von innen, vom Subjekt her. Ihr Ergebnis ist, dass Erfahrung auf Grund bestimmter Beobachtungen als unterlegt von einer nicht wahrnehmbaren tieferen Schicht von Kognitionen gedacht werden muss. Ihr Argument war z.B., dass es etwas geben muss, was es der Erfahrung ermöglicht, nach dem Schlaf wieder in einem Kontinuum zu erwachen (also nicht als ein sich völlig Fremder, wie z.B. in dem Film *Memento*). Allgemeiner ausgedrückt, die Vermutung ist plausibel, dass konstant sich verändernde Erfahrung von einer Form Kognition unterlegt sein muss, die dafür sorgt, dass diese Erfahrung sich als ein Kontinuum wahrnimmt. Wir wissen jedoch nicht was es ist und können es auch nicht ohne weiters herausfinden. Ergo: solange wir nicht genau wissen, wie die Kontinuität der Erfahrung erzeugt wird, müssen wir skeptisch in Bezug auf den Gedanken bleiben, dass einfache Introspektion umfassende Erkenntnisse liefert. (vgl. EB, 2800) Erfahrung scheint nur die Oberfläche von Eigenschaften zu sein, die das Subjekt ausmachen, daher müssen wir von einer für uns opaken Kontinuitätsmaschine ausgehen. Dies ist die Auffassung, die sich in der Entwicklung der Yogācāra-Schule entwickelte, als deren wichtigster Vertreter **Vasubandhu** zu nennen ist.

Man sieht hier wie auch von innen, von der Subjektseite, eine Verunsicherung stattfindet. Das Subjekt ist im Buddhismus Indiens Mitte des ersten Jahrtausends von beiden Seiten entmystifiziert, von der introspektiven Seite her, wie auch von einer das Objekt analysierenden Seite.

Für die Traditionslinie die sich mit Karl Eugen Neumann entwickelt und die zu beinahe 100% den heutigen Buddhismus ausmacht, ist zu konstatieren, dass sie kein Interesse an solcher demystifizierenden Einsicht hat. An der Einsicht in die interdependente, bedingte Subjektivität und der ihr inhärenten Unzuverlässigkeit

intuitiver Erkenntnis. Für den X-Buddhismus ergibt sich, dass seine Haltung vor dem Hintergrund buddhistischer Mahayana-Denker nicht haltbar ist. Das heisst, der X-Buddhismus und der Buddhismus selbst als Konstrukt des Westens, hat im Denken des Mahayana schon längst sein Ende gefunden. Man kann hier sagen: Der Buddhismus so wie er heute im Westen existiert, wird durch Erkenntnisse indischer Mahayana-Philosophen zerstört. Dies ist auch der Punkt an dem man aufhören sollte überhaupt von einem Buddhismus zu reden – einem Buddhismus der eine Erfindung des 19. Jahrhunderts ist und der im Wesentlichen eine Reaktion gegen die Moderne war.

Alles was in Hinsicht auf diesen Buddhismus bleibt ist, sich evtl. mit Texten bzw. Untersuchungen alter Denker auseinanderzusetzen, die im Kontext verschiedener Entwicklungen des Mahayana und Theravada zu einer Dezentrierung der Subjektposition beitragen. Vorstellbar wären Meditationen der Dezentrierung, die den Verlust einer eindeutigen Subjektposition nicht nur theoretisch sondern auch praktisch erfahrbar machen.

### 3: Der Mensch verschwindet

Was wir mit Chandrakīrtis siebenfacher Analyse und den Überlegungen zur Unzuverlässigkeit der Introspektion vor uns haben, sind Ansätze zu einer transzendentalen Minimierung. Hier haben wir möglicherweise einen Übergang zum Denken von **François Laruelle**. Aus den Überlegungen indischer Philosophen vor 1500 Jahren können wir übergehen zu dem was Laruelle „Transzendente Axiomatiken“ nennt. Das eliminative Vorgehen indischer Philosophen zeigt ein Vorgehen, das jeglichen überflüssigen transzendentalen Raum verschwinden lässt. Das heisst Vorstellungen von Ich, Originalität, von Erlösung, Herkunft, Heimat, Kultur, Stil, Technik als unmittelbar gegebenen Dingen, die uns in einen Zusammenhang bergen, sind nicht haltbar, nicht jedenfalls absolut. Die Aufgabe dieser Vorstellungen mündet aber nicht in einem monströsen Nihilismus, sondern sie werden immer noch als im Sinne einer Übereinkunft als gegeben anerkannt. In der tiefer gehenden Analyse – wie oben angerissen – erweisen sie sich allerdings als *Gegeben-ohne-Gegebensein*. Etwas ist, ohne dass man sagen kann, wie genau es ist. Wie genau seine Kausalität ist, seine Herkunft etc. *Gegeben-ohne-Gegebensein* verzichtet auf eine ad-hoc-Hypothese, die darüber Auskunft geben soll, wie das Gegebene gegeben ist. Man könnte den Unterschied europäischer und indischer buddhistischer Philosophie darin sehen, dass jene eine Geschichte der ad-hoc-Hypothesen ist, während diese in ihren ernüchternden Verfahren der Elimination jedes ad-hoc systematisch subtrahiert. Was bleibt, ist das Subjekt als *Gegeben-ohne-Gegebensein*. Es gibt keine Herleitung von letzten Gründen, ersten Ursachen etc.

Laruelle definiert „**Transzendente Axiomatiken**“ wie folgt: „Die Natur und das Verfahren der Entstehung nicht-philosophischer erster Benennungen, ihrer nicht-konzeptionellen Symbole, auf der Basis von Konzepten die aus philosophischer Intuition und philosophischer Naivität entstehen.“ (DN, 150)

Das Nicht bezeichnet hier keine Verneinung sondern die transzendente Minimierung. Nicht unbedingt nötige Vorannahmen werden subtrahiert. Denkgebäude werden solange entschlackt bis nur noch das absolut nötigste übrig bleibt und diese Komponenten werden zu *ersten Benennungen*. Nicht-konzeptuell heisst in diesem Sinne auch nicht vorgedanklich oder irgendwie erspürbar, sondern konzeptionell minimiert. Und Intuition und philosophische Naivität meint ebenfalls nicht das aufs Geratewohl Losfabulieren, sondern die Berufung einzig und allein darauf was offensichtlich ist – wobei offensichtlich nicht naiv im umgangssprachlichen Sinn ist, sondern das meint, was bei allem Skeptizismus noch einigermaßen bestehen kann: Die Erfahrung ist gegeben, man kann kaum mehr sagen, ausser dass selbst diese Aussage auf wackeligen Füßen steht.

Was sich zeigt ist, dass Minimierung nicht etwa eine Einschränkung bedeutet, sondern eine **Erweiterung**. Laruelle verweist bei seiner Verwendung des Nicht

auf die Nicht-Euklid'sche Geometrie, die, indem sie das Parallelenaxiom aufgibt, elliptische und hyperbolische Geometrien erlaubt. Es geht also um eine Befreiung, oder vielleicht besser gesagt, um eine Entgrenzung. Die naive Begründung des *Gegeben-ohne-Gegebensein*, die wir hier sehr summarisch umrissen haben, hebt den philosophischen Sinn auf, den ein Gegebensein haben könnte. *Gegeben* heisst in unserer naiven Intuition, das Subjekt, das je nach Ausgangspunkt existiert oder auch nicht. *Gegebensein*, ist dagegen eine Setzung, die das zwielichtige Phänomen, seine halluzinatorische Daseinsform, in eine Gegebenheit zwingt. Namentlich wird das unfassbare Reale in eine Manifestation als Phänomen gezwungen.

Dieses **Reale** ist aber etwas, das sich bei genauer Analyse nicht fassen lässt. Es entzieht sich mir in der Masse, wie ich ihm folge. Ich kann z.B. die siebenfache Analyse Chandrakīrtis auf jedes ‚einzelne‘ Teil wieder beziehen. Das heisst, obwohl die Erfahrung zweifellos in irgend einer Weise von diesen ‚Teilen‘ determiniert ist, lässt sie aber eine ‚ursprüngliche‘, eindeutige *erste Benennung* nicht zu. Jede Benennung erweist sich bei genauerer Betrachtung wieder nur als relative und an Konventionen gebundene Zuschreibung. Mit anderen Worten, es gibt eine **Determinierung** der Erfahrung, die sich aber nicht in erster Instanz benennen lässt. Eine Benennung der ersten Instanz ist nicht möglich. Das Reale ist ein Symbol für das, was sich solcherart immer entzieht, gleichzeitig aber unzweifelhaft determiniert. Laruelle bezeichnet dieses Determinierte mit verschiedenen *ersten Namen* bzw. *Benennungen*. Zum Beispiel mit *Name-des-Menschen*. (vgl. IP, 29) Von diesem Namen-des-Menschen aus, ist keine Determinierung des Realen möglich. Das Reale entzieht sich je weiter, desto weiter ich ihm folge. Umgekehrt jedoch, muss ich davon ausgehen, dass ich durch es vollkommen determiniert bin. Das heisst, der *Name-des-Menschen* ist Ausdruck des Realen und durch dieses findet seine *Determinierung-in-letzter-Instanz* statt. Dabei wird zugleich deutlich, dass diese Determinierung nur in eine Richtung verlaufen kann. In letzter Instanz ist nur **der Ausdruck des Realen** real, jeder vorherige Ausdruck bleibt spekulativ und falls zum Dogma erhoben, eine Usurpation.

Vor diesem Hintergrund ist eine transzendente Axiomatik, die eine möglichst weit gehende Minimierung von Vorannahmen darstellt, ein Denken *entlang* dieses Realen. Durch die Einführung von ersten Benennungen, nicht an beliebigen Punkten, sondern an Punkten an denen der philosophische Sinn einer Äusserung in der ersten Benennung explizit suspendiert wird, wird ein Denken *entlang* des sich andauernd entziehenden Realen möglich. D.h. man führt minimale Bedingungen ein, um zu denken. *Gelebtes-ohne-Leben* zum Beispiel. In diesem Begriff wird das Leben als Verallgemeinerung, als unbewusste, kulturell bedingte, einfach so vorausgesetzt Vorannahme suspendiert bzw. subtrahiert. Es gibt das Gelebte, aber wir verzichten darauf, es unter einem generalisierenden Ausdruck vom Leben zu subsumieren.



Es ist eine merkwürdige Seinsweise, die hier zu Tage tritt und die beginnt eher einer Fiktion zu ähneln als einer Objektivität.

Es gibt im Denken als das Gelebte etwas „irreduzibles und definitiv vorausgesetztes.“ Wir überwinden den Drang das undenkbbare Reale selbst immer wieder Denken zu wollen, indem wir akzeptieren, dass es immer diese Voraussetzung gibt. Der *Name-des-Menschen* ist das Symbol das Laruelle diesem Denken gibt, dass immer unter einer Voraussetzung stattfindet. Unter dem Inhalt einer Voraussetzung – einer ersten Benennung – wird diese Denken zum *Mensch-in-Person*. (vgl. IP, 29) Diese Benennungen sind aber nicht willkürlich, sondern stellen in ihrer Abstraktion, vor dem Realen dessen Ausdruck sie sind, eine Art Anfang dar von dem aus gedacht wird. Es gibt eine transzendente Axiomatik mittels der man an irgend einer Stelle eine Voraussetzung einsetzt und von hier aus denkt.

Laruelle wiederholt verschiedentlich, dass es sich hier um ein naives Vorgehen handelt. Er meint damit eine **Naivität** die reduziert anstatt spekuliert. Mit der Naivität einer transzendentalen Axiomatik ist eine Reduktion gemeint. Es geht um eine transzendente Reduktion der Welt, die die Logik bzw. die Kohärenz die die Welt ausmacht, hemmt oder sogar mit einem Schlag ungültig macht. (vgl. NP, 19) Naivität heisst hier, eine Haltung des Verzichts einzunehmen, eine der Subtraktion, das Gegenteil einer Mystik – einer politischen, ökonomischen, spirituellen oder wie auch immer gearteten, die immer versucht das Reale einzuholen.

Der *Mensch-in-Person* setzt sich auch in gewissem Sinne selbst als Ausdruck des Realen, indem er durch ein minimales transzendentes Axiom einen Stopp in die endlose zirkuläre Proliferation von Konzepten einfügt. Er setzt sich einen lokalen Inhalt. Es gibt sozusagen „Gelegenheiten“ die die Welt bietet und die genutzt werden um eine Art Singularität zu schaffen die aus einer Ersten Benennung resultieren, bzw. sich aus ihr ergeben. Laruelle setzt hier den Begriff *Kraft-des-Denkens* in Kontrast zum Gedanken (vgl. DN, 63 ff.). Gedanken oder Denken sind entfremdete, fetischisierte Produkte, die auf dem Markt der Konzepte entwickelt und gehandelt werden. Die *Kraft-des-Denkens* ist dagegen die erste Erfahrung des Denkens aus einem transzendentalen Axiom heraus. Der *Mensch-in-Person* könnte sich aus der siebenfachen Analyse Chandrakīrtis heraus selbst setzen – in naiver, einfacher Weise als minimales Etwas, und als Ausdruck des Realen, das sozusagen nur nach vorne sehen kann. Die Irritation dieser Seinsweise wäre sozusagen die erste mögliche Erfahrung des Denkens, im *Gegeben-ohne-Gegebensein*. Dieser *Mensch-in-Person* wäre ein **Fremdling** – wie Laruelle die Situation an anderer Stelle nennt –, eine erste Benennung für den Menschen, also die minimalisierte transzendente Setzung dieser Erfahrung.

Der *Fremdling* oder *Mensch-in-Person*, der die Irritation vom Ende des Mythos des Gegebenen als Erste Benennung für sich setzt, würde erwachen zu einer

singulären Erfahrung – der nämlich, selbst das Fremde zu sein. Das Andere ist nicht der Andere, sondern es findet sich als die Erfahrung selbst.

Im *Fremdling* hört damit das Selbst auf, irgendeinem Teil seiner selbst in Opposition gegenüber zu stehen. Es gibt nur das Fremde, das Erstaunliche, eine *grundlegende* Irritation, eine Art von objektivem Irresein.

Fragt sich, wo man darin noch eine **Identität** findet? Wenn im Fremdling der Mythos vom Gegebenen zu Ende ist, endet jede arbiträre Identität. Wenn das gefährliche Andere immer die andere Identität ist, habe wir hier durch das Verschwinden einer Identität, plötzlich eine Form der Universalität. Diejenige, in der jeder Fremdling sich auf das Minimum des *Gegebenen-ohne-Gegebenheit* reduziert sieht. Die Gegebenheit einer letzten oder ersten Substanz zum Beispiel die frei von allem Akzidentiellen ist, existiert nicht in dieser Leerheit. Stattdessen findet sich dort das absolute *Gegeben-in-jedem-Moment* als unmittelbarer Ausdruck des Realen, der sich jeweils sofort in einem Akt transzendentaler Axiomatik *entlädt*. Die Reduktion dieser Axiomatik bis auf auf den Kern des Fremdlings, der keine Subjektposition mehr einnehmen kann, weil er als Ausdruck des Realen sozusagen seine Ränder nicht mehr sieht, macht ihn eins mit dem Einen des Realen und damit ununterscheidbar vom Anderen. Das ist allerdings keine selige Unio Mystika, sondern eine Allgemeinheit der Unterschiede.

Was dabei verschwindet ist der Mensch, den Foucault als die Episteme der Moderne ausgemacht hat. Der Mensch der Leben, Arbeit und Sprache ist. Leben, Arbeit, Sprache machen den transzendentalen Raum aus, in dem der Mensch synthetisiert wird. Aus Perspektive einer Laruelle'schen transzendentalen Axiomatik und der sich daraus ergebenden Allgemeinheit vom *Mensch-in-Person*, ist dieser Raum ein philosophisches Konstrukt, dass sich stets aufs Neue selbst setzt und damit verbunden bestimmte Machtansprüche erzeugt. Für die Allgemeinheit des *Menschen-in-Person* könnte das höchsten ein lokaler Effekt sein, der mit dem aus seiner Selbstsetzung entstehendem Machtanspruch kein Recht über sie ausüben kann. Die Macht die sich aus der Setzung des Menschen als Leben-Arbeit-Sprache ergibt, ist ebenso wie eine naive esoterische Mythologie eine philosophische Willkürhandlung.

Der *Mensch-in-Person* könnte sich reduzieren auf eine minimale transzendente Funktion, von der aus er beginnt die Welt anders zu sehen. Als *Gelegenheiten* bietende Leerheit. Diese Subtraktion wäre eine Befreiung hin zur Nutzung der Potenz der Leerheit.

Die Realität sieht allerdings nicht so aus. Der Mensch, der Leben-Arbeit-Sprache ist, geht direkt über in das was Achim Szepanski hier in seinem Vortrag vor zwei Wochen als das Dividuum bezeichnete. Der Mensch dessen Geburt Foucault im Beginn des 19. Jahrhunderts ausmachte, geht zu Beginn des 21. Jahrhunderts über in Humankapital. Sein **Leben** ist nicht mehr nur der einfach vermessene, in

Organe, Glieder und Pathologien zerlegt Körper, sondern er wird zur Grundlage eines Stylings, das über plastische Chirurgie, (x-buddhistischer) Mentalitätskonstruktion und genetische Operationen verändert wird. Die **Arbeit** wird zu einem Wettbewerb, dem alle Akte menschlichen Handelns untergeordnet werden. Die **Sprache** schliesslich wird erweitert um neue Formen der Kommunikation, die sich jenseits unmittelbaren menschlichen Verständnisses ansiedeln um das hier entstehende neue Wesen direkt mit der Maschine zu verkoppeln. Trotz all unseres Wissens über die Leerheit dessen was wir sind, trotz unseres Wissens aus Soziologie, Philosophie, Psychologie, Geschichte usw. usw. über unsere Bedingtheit aus bestimmten historischen Situationen heraus, subtrahieren wir nicht das was uns den Blick verstellt und reduzieren uns nicht auf das was nötig ist, um andere Möglichkeiten zu ergreifen die sich wenigsten lokal emanzipieren würden. Stattdessen werden wir – wie Achim Szepanski das ausgedrückt hat – zu **Synapsen** in einem Verbund von Maschinen. Indem sich der Umlauf von Ware und Geld über die weltweite digitale Vernetzung im Verbund mit multinationalen ökonomische Entitäten wie Amazon, Google und Facebook rasant beschleunigt, wird der Mensch in seiner neuen Funktion auf eine Schaltstelle reduziert. (vgl. DD) Eine, von der offensichtlich gerade diese Ökonomie am besten verstanden hat, wie die Offenheit des *Namen-des-Menschen* und seine Formbarkeit genutzt wird, um ihn im maschinellen Verbund zu implantieren – ganz im Gegenteil zu denjenigen Philosophen die diese Offenheit seit Generationen analysieren.

## Literatur, Siglen

CR: *Critical Reflections on Donald So Lopez Jr.'s Prisoners of Shangri-La! Tibetan Buddhism and the West*, Robert A. F. Thurman, *Journal of the American Academy of Religion*, (2001) 69 (1): 191-202, Internet

EB: *Engaging Buddhism: Why it Matters to Philosophy*, Jay Garfield, Oxford, 2015, E-Book

DD: Dark Deleuze *Subjektivierung als Falle*, Achim Szepanski, Internet: <http://edition-mille-plateaux.de/2015/01/23/dark-deleuze-subjektivierung-als-falle/> (3.2.2015)

DN: *Dictionary of Non-Philosophie*, Françoise Laruelle, Minneapolis, 2013, Book

GD: *Helmut Klar. Zeitzeuge zur Geschichte des Buddhismus in Deutschland*, Martin Baumann (Hg.), Konstanz, 1995, Book

GI: *Auf den Glückseligen Inseln*, Volker Zotz, Berlin, 2000. Book

HE: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel zur Einführung*, Herbert Schnädelbach, Hamburg, 1999, Book

HH: *Hegelhandbuch*, Walter Jaeschke, Stuttgart, 2010, Book

IL: *Infintie Life*, Robert Thurman, New York, 2004, Book

IP: *Intellectuals and Power*, François Laruelle, Cambridge, 2015

LÄ: *Du musst dein Leben ändern*, Peter Sloterdijk, Frankfurt, 2011, Book

ND: *Nirwana in Deutschland*, Ludger Lüdkehaus, München, 2004, Book

OD: *Die Ordnung der Dinge*, Michel Foucault, Frankfurt, 1971, Book

PS: *Prisoners of Shangri-La*, Donald S. Lopez, Chicago, 1998, Book

QS: *Quellen des Selbst*, Charles Taylor, Frankfurt, 1996, Book

NA: *Early Buddhism: A New Approach*, Sue Hamilton, New York, 2000, Book

NP: *Non-Photographie / Photo Fiktion*, François Laruelle, Berlin, 2014, Book

PE: *William James: Zwischen Psychologie und Erfahrungsmetaphysik*, Felicitas Krämer, in: *e-Journal Philosophie der Psychologie*, 2007, Internet: <http://www.jp.philo.at/texte/KraemerF1.pdf> (15.1.2015)

ZN: *The Zen of Japanese Nationalism*, Robert H. Sharf, in: *Curators of the Buddha*, Donald S. Lopez, Jr. (Hrg.), Chicago, 1995

ZP: *Philosophie des Zen-Buddhismus*, Byung-Chul Han, Stuttgart, 2002, Book

## Weitere Literatur

*Die Entzauberung Asiens*, Jürgen Osterhammel: Zum historischen Hintergrund  
*Gelassenheit*, Martin Heidegger: Zur Frage ob Heidegger wirklich was zum Thema „Spiritual“ (nicht Spiritualität) zu sagen hatte (Vermutung: Nein).  
*Zen Anarchism*, Fabio Rambelli: Zur Frage, gibt es radikale Buddhisten? (Vermutung: Ja, ungefähr 0,5 Promille)  
*Shanzai, Dekonstruktion auf Chinesisch*, Byung-Chul Han: U.a. zum Thema Substanz, Original usw.  
*Abwesen*, Byung-Chul Han: Thema Substanz.  
*Curators of Buddhism*, Donald S. Lopez, Jr. (Editor): Zum Thema Dekonstruktion des antimodernen Buddhismus im Westen  
*Prisoners of Shangri-La*, Donald S. Lopez: dito  
*Über Religion*, Friedrich Schleiermacher: Thema Religion der Innerlichkeit in der Romantik und deren Vorlagen für den japanischen Zen seit D.T. Suzuki  
*Introduction to the Middle Way*, Chandrakirti, Commentary by Jamgön Mipham, übersetzt by Padmakara Translation Group: Zum Thema Ende des Mythos vom Gegebenen  
*Was ist Religion*, Keiji Nishitani: U.a. zum Thema wie verarbeitet der japanische Zen das Nihilum?  
*Empty Words*, Jay Garfield: Ergänzend zu *Engaging Buddhism*  
*Der Buddhismus in Geschichte und Gegenwart*, Bechert & Gombrich (Hrsg.): U.a. zur Entstehung des so genannten protestantischen Buddhismus auf Ceylon im 19. Jhdt., d.h. betreffend das Wechselspiel europäischer Kolonialisierung und einheimischer buddhistischer Religiosität.  
*Der japanische Geist*, Karl Löwith: Japan im japanischen Nationalismus, zum Thema Zen dortselbst.  
*Karlfried Dürkheim*, Gerhard Wehr: Zum Thema wie der Zen D.T. Suzukis nach Deutschland kam und was es dabei mit der NS-Ideologie auf sich hat(te)  
*Der letzte Tod des Buddha*, Fritz Mautner: Mit Hesses Siddharta einer der frühen Texte der Rezeption des Buddhismus im Westen; vor allem, wie Hesses Text, als Beispiel einer auch kritischen Rezeption und Reflektion über Buddhismus.  
*Critical Buddhism*, James Mark Shields: Radikaler Buddhismus, Kritik des Suzuki-Zen, Buddhismus reduziert auf „Dependent Arising“, gegen den Mythos von der „Buddhanatur“.  
*The Making of Buddhist Modernism*, David L. McMahan: Bisher einzige monographische Darstellung der BuddhismusRezeption im Westen, die auch die westlichen Denk- und Verhaltensstrukturen thematisiert, die in diesen westlichen Buddhismus eingeflossen sind und ihn prägen.  
*Indian Buddhist Philosophie*, Amber D. Carpenter: Neben Garfields *Engaging Buddhism* weitere lohnenswerte Sicht auf das Thema.  
*Buddhist Philosophy*, Edelglass & Garfield (editors): dito  
*Auf den glückseligen Inseln*, Volker Zotz: Deutsche BuddhismusRezeption. Gute Darstellung im Sinne der Unfassbarkeit des Originals. Geht weit über das hinaus, was naive Rezeption von Dalai-Lama-Nachbetern Nachbetern liefern könnten.  
*Identity and Experience*, Sue Hamilton: Ergänzend zu *Early Buddhism: A new Approach*: Sehr ausführliche Darstellung der 5 *khandas*. Unübertroffen in der Tiefe der Diskussion der Problematik aus der Sprache des Palikanon heraus.  
*Barlaam and Josaphat*, Gui de Cambrai: Frühe BuddhismusRezeption vor Leibniz. Einleitung von Donald Lopez u.a. zum Beginn der BuddhismusRezeption im 19. Jhdt.  
*Neu-Buddhistischer Katechismus*, Paul Dahlke: Zum Buddhismus nach Karl Eugen Neumann im frühen 20. Jhdt.  
*Buddhistischer Katechismus*, H.S. Olcott, übersetzt und überarbeitet von Karl Seidenstücker: Olcotts Text war einflussreich in der Entstehung des protestantischen Buddhismus auf Ceylon. Zur deutschen BuddhismusRezeption im frühen 20. Jdht  
*Der erste Deutsche Bhikkhu, Das bewegte Leben des Ehrwürdigen Nyanatiloka*, Hellmut Hecker (Hrsg.): Nyanatiloka hat nach Neuman die erste ernsthafte Übertragung des Palikanon erarbeitet. Wohl einer der wenigen nicht-esoterischen Buddhisten Deutschlands.  
*Helmut Klar. Zeitzuge zur Geschichte des Buddhismus in Deutschland*, Martin Baumann (Hrsg.): Klar ist Zeitzuge zum deutschen Buddhismus von den 1930er Jahren bis in die 80er. Einer der ersten Kritiker des esoterischen X-Buddhismus der gleichzeitig mit dem *Okkulten Revival* in den 70ern entsteht.  
*Der Theravada-Buddhismus*, Richard Gombrich: U.a. zum protestantischen Buddhismus auf Ceylon.  
*The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, Colin Campbell: Zur romantische Innerlichkeit als Ausgangspunkt der Konsumkultur wovon der X-Buddhismus eine Teilmenge ist.