



**Universität  
Zürich<sup>UZH</sup>**

Charles Sarasin

# **Das Konzept der Leerheit in der Philosophie von Nāgārjuna**

Zusammenfassung Literatur

Grundlage für den Literaturbericht, eingereicht am 05.07.2024 bei

Prof. Dr. Angelika Malinar

Asien-Orient-Institut der Universität Zürich

Zürichbergstrasse 4

8032 Zürich

## Inhalt

<b>Jones: The Nature and Function of Nāgārjuna's Arguments.....</b>	<b>3</b>
Nāgārjunas religiöse Absicht .....	3
Nāgārjunas Methode .....	3
Grundbegriffe .....	4
Beziehungen .....	5
Die vier Alternativen .....	6
Nāgārjunas Konsistenz und die zwei Typen von Wahrheit .....	7
Beurteilung von Nāgārjunas Ansatz.....	8
<b>Garfield: Nāgārjuna and the Limits of Thought .....</b>	<b>10</b>
Einleitung .....	10
Konventionelle und absolute (ultimative) Realität .....	10
Nāgārjuna und das Gesetz des Nicht-Widerspruchs .....	11
Die letzte Wahrheit ist, dass es keine letzte Wahrheit gibt.....	11
Positive und negative Tetralemmas.....	12
Alle Dinge haben eine Natur – die Nicht-Natur .....	13
Nāgārjuna und der Einschluss.....	14
<b>Mabbett: The Problem of the Historical Nāgārjuna .....</b>	<b>15</b>
<b>Weber-Brosamer: Die Philosophie der Leere .....</b>	<b>17</b>
Kapitel 24 – Die vier edlen Wahrheiten vom Leid .....	17
Kapitel 25 – Nirvana .....	18
<b>Schmithausen: Spirituelle Praxis und philosophische Theorie im Buddhismus .....</b>	<b>20</b>
1. Einleitung .....	20
2. Entstehung des Idealismus der Yogacara-Schule .....	20
3. Weitere Theorien.....	21
4. Schlussbetrachtung.....	22
<b>Hayes: Die Philosophie von Nāgārjuna .....</b>	<b>23</b>
Einleitung .....	23
Nāgārjunas philosophisches Ziel .....	23
Nāgārjunas Appell an die Vernunft: Die Untersuchung seiner Argumentation .....	23
Zusammenfassung der Fehler von Nāgārjuna .....	26
Drei Interpretationen zum Schweigen von Buddha .....	26
<b>Literaturverzeichnis.....</b>	<b>30</b>

## Jones: The Nature and Function of Nāgārjuna's Arguments

**Text:** Jones, R. (1978). The Nature and Function of Nāgārjuna's Arguments, in: Philosophy East and West 28, 4: 485-502..

Die Argumentation von Nāgārjuna muss vor dem Hintergrund seiner spezifischen Logik verstanden werden. (S. 485)

### Nāgārjunas religiöse Absicht

Nāgārjunas Werk ist keine reine philosophische Analyse, sondern hat eine soteriologische Absicht. Seine Gegner sind der Ansicht, dass die Sprache die Natur der Welt widerspiegelt, so dass, wenn wir ein Wort für etwas haben, dieses Etwas auch existieren muss. Solche Dinge (bhava) halten wir für real (d.h. unabhängig von anderen Dingen), und wir greifen nach ihnen. Für Nāgārjuna sind diese Anhaftungen jedoch nichts anderes als Verdinglichungen unserer eigenen Vorstellungen bzw. Konstruktionen (samkalpa), die aus dem Entstehen und Vergehen von Erfahrung abstrahiert werden. Da wir auf sie reagieren, sind die Vorstellungen die Quelle der drei Wurzeln der Unschicklichkeit (Gier, Hass und Verblendung). Um von Leiden befreit zu werden, müssen diese geistigen Stützen überwunden werden. Durch die Beendigung oder "Befriedung" (upasama) unserer konzeptionellen „Wucherungen“ (prapanca) hören Verunreinigungen und motivierte Handlungen (karman) auf (18.5). Leerheit (isnyata) dient genau dieser Funktion in der religiösen Suche (22.11). Die Analyse von Nāgārjuna versucht zu zeigen, dass dem, was unsere Begriffe bezeichnen, das Wesentliche fehlt, damit sie als real und wünschenswert angesehen werden können. Das Ergebnis wäre, dass wir sehen würden, dass die Dinge nicht unabhängig sind und aus nichts bestehen, an das sie sich binden könnten. In diesem Sinne spricht Nāgārjuna von der friedlichen Beendigung der begrifflichen Wucherung (Proliferation) (25.24) und davon, dass der Buddha bei der Erläuterung des Dharma weder reale Dinge sieht noch Worte spricht (die die Existenz realer Dinge belegen). An anderer Stelle sagt er, dass diejenigen, die Dinge bzw. deren Abwesenheit bzw. die eigene oder andere Natur sehen, die Lehren des Buddha nicht verstehen (15.6). Tatsächlich ist für Nāgārjuna Nirwana einfach die Unterdrückung jeglicher Vorstellung von realen Dingen oder deren Abwesenheit (abhava) (R 1.42). Nach Candrakirti ist Nirwana das Ruhem aller begrifflichen Vermehrung (nisprapanca sarvaprapahca). Aryadeva meint wahrscheinlich dasselbe, wenn er sich auf Nirwana als das Erlöschen aller Worte bezieht.

### Nāgārjunas Methode

Weder „ist“ Leerheit noch „ist nicht“. (S. 486)

Viele von Nāgārjunas Argumenten folgen demselben Muster: Zuerst wird einem Begriff eine sehr enge Definition gegeben und dann gezeigt, dass seine Position nicht in diese Kategorie fällt. Somit ist Nāgārjuna durch seine Definitionen in der Lage, zu behaupten, dass er keine Positionen hat, und solche auf den ersten Blick seltsamen Bemerkungen zu machen, als würde er lediglich die Unwirklichkeit der Dinge „bekannt machen“, ohne sie zu bestätigen oder zu leugnen (da es nichts Reales gibt, das bestätigt oder geleugnet werden könnte). (S. 486)

## Das Konzept der „Leerheit“ in der Philosophie von Nāgārjuna

Seine Methode besteht nicht darin, eine These aufzustellen und unterstützende Gründe anzuführen, sondern zu zeigen, dass keine andere Position aufrechterhalten werden kann, die die Prämissen akzeptiert, die er seinen Gegnern zuschreibt. Auf diese Weise kann er eine Position niederschlagen, ohne dabei ihr Gegenteil festzustellen. Zwei solcher Prämissen sind: „Um zu existieren, muss ein Ding ewig sein“ und „Reale Dinge können andere Dinge nicht beeinflussen.“ Er fährt fort, zu zeigen, dass sie entweder mit der gewöhnlichen Sinneserfahrung in Konflikt stehen – wie beim Verweis auf Beobachtung (z. B. 13.3) oder auf die Erkenntnis, dass die Wahrnehmung verschwindet (VV 67) oder auf die Erkenntnis, dass die Welt nicht verschwindet oder unveränderlich bleibt (R 1.63) – oder dass sie inkonsistent sind. Somit werden sowohl logische als auch gewöhnliche empirische Argumente vorgebracht, ohne dass auf meditative Erfahrung oder spezifisch buddhistische Doktrin verwiesen wird. (S. 486)

Sein grundlegendes Argument für die Feststellung, dass alle Entitäten nicht durch ihre eigene Natur entstehen, beruht auf dieser Argumentation: Wenn eine Aussage eine reale Entität ist, ist sie entweder identisch oder absolut verschieden von ihren Ursachen und Bedingungen (VV 21). Darüber hinaus ist eine Aussage nicht unabhängig von ihren Bedingungen, und wenn sie in der Gesamtheit der Ursachen und Bedingungen wäre, könnte sie dort erfasst werden. In der Erfahrung ist sie jedoch nicht so begriffen (20.3). Daher sind alle Entitäten und ihre Ursachen frei von Eigennatur. (S. 486)

**Beispiel Bewegter.** Ein real existierender (sadbhūta) Bewegter kann sich nicht bewegen (da sich das Reale nicht ändern kann), aber auch ein nicht real existierender (asadbhūta) Bewegter kann sich nicht bewegen (da es nichts Reales gibt, das sich bewegen könnte). (S. 487)

### Grundbegriffe

**Svabhāva.** Eigennatur, Selbstexistenz, intrinsische Natur, selbsterzeugend, selbsterhaltend, Existenz aus sich selbst heraus. Aus Kapitel 24 geht hervor, dass das, was aus Eigennatur existiert, dauerhaft, fest, un erzeugt, unaufhaltsam und unveränderlich (kūtaṣṭha) ist; an anderer Stelle heißt es, es sei unabhängig und nicht abgeleitet (15.2) und nicht eliminierbar (22.24). Anders als bei den buddhistischen Logikern, für die Effizienz das Kriterium für Existenz ist, existieren für Nāgārjuna nur Entitäten mit Eigennatur oder sind real (sat, sadbhūta). Eine reale Entität ist in den Ursachen und Bedingungen oder völlig unabhängig von ihnen (VV 21). (S. 488)

**Sūnyata.** Leerheit. Was keine eigene Natur hat und abhängig entstanden ist, wird durch den Begriff „Leerheit“ (24.18) bezeichnet. Jedes Ding ist leer und damit nicht real, sondern wie ein Traum oder eine magische Illusion. Da die Leerheit selbst kein realer Gegenstand ist (sondern selbst leer ist), kann man nicht sagen, dass Leerheit existiert oder nicht existiert. Das Konzept der Leerheit wird nur verwendet, um uns über die erfundene Natur unserer Vorstellungen zu informieren (22.11). Es ist äußerst wichtig zu beachten, dass sogar „ist“ (asti) und „ist nicht“ (nasti) für Nāgārjuna reine Fachbegriffe sind: „Ist“ bezieht sich nur auf das, was durch seine eigene Natur existiert – nur auf das, was Nāgārjuna als „real“ bezeichnet. „Ist nicht“ ist der Begriff des Annihilationismus (uccheda), der Zerstörung des Realen. „Ist nicht“ bezeichnet nichts, was von Natur aus nicht existiert. Ebenso wenig bezieht sich der Ausdruck auf etwas, das absolut nicht existiert, wie etwa ein Hasenhorn oder ein quadratischer Kreis. Candrakīrti

## Das Konzept der „Leerheit“ in der Philosophie von Nāgārjuna

bestätigt, dass der Ausdruck „Sohn einer unfruchtbaren Frau“ „bloße Worte“ sind, die in Wirklichkeit nichts entsprechen, was eine Entität oder das Abwesenheit einer solchen bezeichnet; die Ablehnung solcher Söhne beinhaltet keine wirkliche Negation, da es „eine bloße Ablehnung der Möglichkeit ist, sie sich als real vorzustellen“. „Ist“ und „ist nicht“ sind also miteinander verbundene Begriffe. Diese Begriffe sind die einzigen Begriffe, die einen wirklichen ontologischen Status bezeichnen können. (S. 489)

Was leer von Eigennatur weder „ist“ noch ist es absolut unwirklich (wie die Hörner eines Hasen). Es ist eine uneingeschränkte Ablehnung des Eternalismus und Annihilationismus und der Annahme, dass Dinge in diesem Sinne real sind. Da Eigennatur für ihn das Kriterium für Realität ist, ist dies vernünftig. Es wird nichts zur dreiwertigen Logik eingeführt, da „ist“ und „ist nicht“ keine sich gegenseitig ausschließenden und erschöpfenden Kategorien sind. Stattdessen beschränken sie sich darauf, nur das zu bezeichnen, was durch Eigennatur existiert. Abhängiges Entstehen (pratityasamutpada) liegt außerhalb des Bereichs der Eigennatur und damit außerhalb des Bereichs der Existenz (Sein und Nichtsein) von Entitäten; es ist der „mittlere Weg“ zwischen „ist“ und „ist nicht“ (R 1.67). Nāgārjuna ersetzt daher die Rede vom abhängigen Entstehen von Entitäten durch die Rede von Existenz („ist“ und „ist nicht“ in seinem Sinne). Alle Elemente der Erfahrung (Dharmas) sind wie Träume oder Trugbilder (23.5); kein Dharma – kein Objekt, nicht der Tathagata oder irgendetwas anderes, das wir uns vorstellen können – entsteht unabhängig. (S. 489, 490)

Die Eigennatur befasst sich nur mit dem, was Entitäten real machen würde. Eigennatur und Leerheit haben außerhalb dieses Kontexts keine Bedeutung. Sobald das Thema sich von Fragen im Zusammenhang mit Entitäten abwendet, spricht Nāgārjuna von Wirklichkeit (tattva, nicht astita): Wirklichkeit ist unabhängig, beruhigt, frei von Diffusität durch Konzeptualisierungen (prapahcair aprapahcitam), frei von unseren Vorstellungen und undifferenziert (18.9). Es gibt keine Wirklichkeit, die von Eigennatur her existiert, da sie keine Entität ist. (S. 490)

## Beziehungen

**Reale Entitäten.** Mit einer Entität, die durch ihre eigene Natur existiert, kann nichts gemacht werden. Sie kann zum Beispiel nicht erschaffen (24.33), eliminiert (23.24, VV 67) oder erreicht (24.39) werden. Eine Person mit einem Fehler wäre z.B. nie in der Lage, diesen Fehler zu beseitigen und würde sich daher dauerhaft in diesem Zustand befinden. Bilder im Kopf oder Wahrnehmungen wären für immer vor dem Kopf. Es könnte keine wirklichen Handlungen geben (17.21-22). Wenn eine Handlung keine Eigennatur hat, ist sie nicht real, und wenn sie Eigennatur hat, findet sie nicht statt (das heißt, sie ist ewig und wird daher nie abgeschlossen). Reale Entitäten können nicht nur nicht beeinflusst werden, sondern auch nicht andere Dinge beeinflussen. Daher kann ein tatsächlich existierender Akteur weder eine tatsächlich existierende Handlung ausführen (weil sie auch real ist) noch eine nicht tatsächlich existierende Handlung (weil sie unwirklich ist). Es gibt keine Aktivität eines realen Wesens; der Akteur und die Handlung würden unabhängig voneinander existieren (8.1-2). Ursache/Wirkung gehört offensichtlich zu den verbotenen Beziehungen. Die einzigen möglichen Beziehungen zwischen realen Dingen sind Identität und absolute Beziehungslosigkeit (z. B. 2.21, 6.5, 18.10, VV 21). Wenn Nirvana und Samsara real wären, wären sie völlig unabhängig voneinander und daher wäre Erleuchtung unmöglich. (S. 490)

## Das Konzept der „Leerheit“ in der Philosophie von Nāgārjuna

Was keine eigene Natur besitzt, kann nicht auf die Art und Weise in Beziehung gesetzt werden, wie es bei Entitäten mit eigener Natur der Fall sein muss. Wenn also Nirvana und Samsara keine eigene Natur haben, sind sie weder verschieden noch identisch - sie sind nicht die Art von Dingen, die auf diese Weise in Beziehung gesetzt werden können. (S. 491)

Wenn die Einheit zweier Entitäten (z. B. Ursache und Effekt, 20.19) oder ihr absoluter Unterschied nicht möglich sind, sind sie frei von Eigennatur und daher nicht real. (S. 491)

Eine andere Art von Beziehung, die in Argumenten verwendet wird, ist die Verbindung von Begriffen, die reale Entitäten bezeichnen. Eine Gruppe besteht aus Begriffen wie „bhava“ und „abhava“, deren Definitionen sich überschneiden. Eine zweite Gruppe entsteht durch die Tatsache, dass die Sprache, die Objekte bezeichnet, Unterscheidungen vornimmt (wenn es nichts anderes als Licht gibt, dann hätte das Wort „Licht“ keine Bedeutung). Wenn eine Entität nicht durch ihre Eigennatur existiert, existiert auch ihr Gegenteil nicht. Wenn das Selbst (Atman) nicht gefunden wird, dann wird auch das Nicht-Selbst nicht gefunden, da das „Nicht-Selbst“ ohne Bedeutung wäre. Die Behauptung in 2.15, dass ein Beweger (gantr) und ein Nicht-Beweger nicht ruhen, spiegelt dies wider: Ein realer Beweger existiert nicht getrennt von Bewegung (2.9) und daher gibt es keinen echten Ex-Beweger, der ruhen könnte; und ein Nicht-Beweger hat sich nie bewegt und kann deshalb auch nicht aufhören, sich zu bewegen, um zu ruhen. (S. 492)

### Die vier Alternativen

**Vier Alternativen.** In Kapitel 25 werden vier Alternativen präsentiert, die alle verneint werden:

1. Nirvana ist eine reale Entität bzw. die Anwesenheit einer realen Entität.
2. Nirvana ist die keine reale Entität bzw. die Abwesenheit einer realen Entität.
3. Nirvana ist sowohl die Abwesenheit als auch die Anwesenheit einer realen Entität (abhavo bhavas ca).
4. Nirvana ist weder die Anwesenheit noch die Abwesenheit einer realen Entität (naivabhavo naiva bhavo).

Jede Alternative wird verneint.

1. Nirvana kann keine reale Entität sein, die durch ihre eigene Natur existiert, denn dann wäre es unerreichbar. Nirvana kann nicht abhängig entstehen, denn dann wäre es mit Alter und Tod verbunden, zusammengesetzt und abhängig (25.4-6).
2. Es kann sich nicht um die Abwesenheit einer Entität handeln, denn wo keine reale Entität existiert kann auch ihre Abwesenheit nicht existieren. (25.7: yatra bhavo na nibhavas tatra vidyate; siehe auch 15.5). Die Begriffe des Werdens und der Vernichtung können nicht als Entität bzw. deren Abwesenheit charakterisiert werden; Nirvana ist also weder eine Entität noch deren Abwesenheit (25.9-10).
3. Die Ablehnung der dritten Alternative beruht auf der Tatsache, dass Gegensätze wie Licht und Dunkelheit nicht zusammen gehen werden können (Vers 14). Candrakirti stimmt zu, dass nichts eine Entität-abwesende-Entität sein kann, „da solche einander widersprechenden (Eigenschaften) nicht in einer Sache existieren können, und weil sie, wenn sie es täten, beiden oben genannten Beschränkungen gleichzeitig unterliegen würden“ oder da ein

## Das Konzept der „Leerheit“ in der Philosophie von Nāgārjuna

Bhava und ein Abhava „einander nicht kompatibel sind, können sie unmöglich zusammen an einem Ort existieren.

4. Die vierte Alternative wird aufgrund der 3. Alternative abgelehnt. Betrachten wir auch einen Kommentar von Candrakīrti zur Frage, ob der Buddha nach dem Tod existiert: „Da diese beiden Lösungen einzeln unvorstellbar sind, können sie nicht beide gleichzeitig richtig sein, und daher ist auch die Negation beider nicht vorstellbar.“

*Fazit:* Die Vorgehensweise von Nāgārjuna ist nachvollziehbar: Er lehnt Nirvana als reale Entität ab und zeigt, dass die zweite Alternative von der ersten abhängig, die dritte logisch unmöglich ist und das Verständnis der letzten vom Verständnis der dritten abhängt. Und da es sinnlos ist, von der Existenz von Nirvana zu sprechen, ohne diese Begriffe zu verwenden, kann Nirvana nicht als reale Entität betrachtet werden. (S. 493)

**Selbst und Nicht-Selbst.** Das Wort „Selbst“ kann nur als „Nicht-Selbst“ negiert werden, aber die Aussage hat zwei mögliche Negationen:

- (1) Der Buddha lehrte, dass es ein Selbst gibt.
- (2) Der Buddha lehrte, dass es kein Selbst gibt.
- (3) Der Buddha lehrte nicht, dass es ein Selbst gibt.

Die Aussagen (2) und (3) widersprechen sich nicht, aber sie bedeuten nicht dasselbe. Das eine ist die Aussage, dass der Buddha aktiv die Nichtexistenz des Selbst lehrte (was er zumindest im Gespräch mit Vacchagotta nicht tat); das andere besagt einfach, dass der Buddha nichts lehrte, was die Existenz des Selbst bestätigte. (1) und (2) können konsequent verneint werden, wenn der Buddha zu dieser Angelegenheit schwieg; die Verneinung von (1) und (3) ist jedoch nicht konsistent. (S. 494)

Es liegt ein Kategorienfehler vor, wenn man Eigenschaften zuschreibt, die existierende Entitäten voraussetzen, die in Wirklichkeit durch Leerheit entstehen. Wenn wir die Natur der Dinge verstehen, lösen sich die Prädikate „ist“, „leer“, „ewig“ usw. alle auf (9.12), da es keine realen Dinge gibt, auf die man sie anwenden kann, so wie diejenigen, die die wahre Natur einer Fata Morgana erkennen, nicht mehr darüber nachdenken, ob es dort Wasser gibt. (S. 494)

## Nāgārjunas Konsistenz und die zwei Typen von Wahrheit

**Der Begriff „Existenz“.** Die Philosophie von Nāgārjuna ist nur vor dem Hintergrund seiner spezifischen Definition bestimmter Begriffe zu verstehen. Einige Aussagen scheinen deshalb auf den ersten Blick im Widerspruch zueinander zu stehen. Betrachten Sie diese Fragmente zweier Verse: „Wie kann es ohne eigene Natur und Fremdnatur noch ein Wesen geben?“ (15.4) und „Alle Wesen sind immer durch Alter und Tod gekennzeichnet“ (7.24). Der erste Vers leugnet die Existenz von Wesen und der zweite scheint sie zu bestätigen. Aber wenn man sich daran erinnert, dass für Nāgārjuna „ist“ ein technischer Begriff ist, der eine reale Existenz durch eine eigene Natur bezeichnet, kann der Widerspruch aufgelöst werden. Die Kombination der Zitate könnten lauten: „Alle Wesen, die durch Alter und Tod gekennzeichnet sind, haben keine eigene Natur und sind daher nicht dauerhaft oder unabhängig – mit einem Wort, nicht real.“ Das heißt, kein Wesen „ist“ in Nāgārjunas spezifischer Interpretation des Begriffs „sein“. Entitäten im Bereich des abhängigen Entstehens sind nicht „bloße Worte“ wie „Sohn einer un-

## Das Konzept der „Leerheit“ in der Philosophie von Nāgārjuna

fruchtbaren Frau“ – sie ähneln Träumen und gehören für Nāgārjuna deshalb nicht in die Kategorie der realen Existenz. Dabei ist zu beachten, dass für Nāgārjuna der Begriff „Existenz“ ein hochspezialisiertes Prädikat darstellt. Nāgārjuna sieht die möglichen Beziehungen zwischen realen Entitäten mit eigener Natur als so eingeschränkt an, dass man (auf der Grundlage seiner Definitionen und Argumentationslinien) gezwungen ist, sich der Leerheit zuzuwenden – nur dann funktionieren die Dinge (24.14). (S. 495)

**Konventionelle und absolute Wahrheit.** Man muss bei Nāgārjuna zwei Arten von Wahrheit (satya) auseinanderhalten: konventionelle Wahrheit (samvrtisatya) und absolute Wahrheit (paramarthasatya). Vom konventionellen Standpunkt aus existieren Entitäten (daher 7.24), aber vom ultimativen ontologischen Standpunkt aus gibt es keine Entitäten, da es keine Eigennatur gibt (daher 15.4). Daher können die Erleuchteten die Entitätssprache (wie „ich“ und „Tisch“) mit all ihrer Bequemlichkeit verwenden, ohne sich in konzeptuelle Proliferation zu verwickeln, da der ultimative Status solcher Entitäten bekannt ist: Sie schreiben „Entitäten“ keinen ontologischen Status zu. Darüber hinaus müssen sich die Erleuchteten nicht selbst widersprechen: Was in einem Kontext wahr ist (z. B. „Es gibt Tische“ vom konventionellen Standpunkt aus) kann in der anderen falsch sein (letztendlich gibt es weder Entitäten, die als „Tische“ bezeichnet werden, noch irgendwelche anderen Entitäten). In anderen Fällen können Behauptungen aus beiden Sichtweisen wahr oder falsch sein: „Es gibt keine Einhörner“ ist aus beiden Sichtweisen wahr (denn es gibt weder in konventioneller noch in absoluter Sicht Einhörner als reale Entitäten).

### Beurteilung von Nāgārjunas Ansatz

Es können u.a. zwei Fragen gestellt werden: (1) Gelingt es Nāgārjuna, die abhängige Entstehung der Dinge zu begründen? (2) „Beruhigt“ oder „befriedet“ seine Technik unsere geistigen Vorstellungen?

**Ad (1).** Um die erste Frage zu beantworten: Wenn es Nāgārjuna gelingt, zu begründen, dass Dinge entstehen und vergehen, begründet er damit sicherlich nicht eine spezifisch buddhistische Formel für die Beziehung zwischen Dingen (das heißt, abhängige Entstehung), da es logischerweise viele andere alternative Arten der Interdependenz. Die alltägliche Erfahrung kann die Position entkräften, dass Entitäten unveränderlich und unabhängig sind, aber das reicht nicht aus, um nur eine alternative Erklärung zu etablieren.

**Ad (2).** Nāgārjuna hat nachgewiesen, dass die Annahme einer Eigennatur (in seinem Verständnis des Begriffs) mit der gewöhnlichen Erfahrung unvereinbar ist. Ein Vergleich mit indischen Traditionen zeigt, dass Shankara objektive Entitäten oder jedes Phänomen als real im Sinne der Nichtabhängigkeit ablehnte. Zudem erinnert dessen Charakterisierungen von Brahman an Nāgārjunas „Tattva“.

Auf das Beispiel des Bewegers angewendet: Wenn der Beweger und die Bewegung real sind, müssen gemäss Nāgārjuna beide entweder völlig verschieden oder dann identisch sein. In Tat und Wahrheit sind sie jedoch verwandt. Das Problem würde sich in Luft auflösen und das Argument würde in sich zusammenbrechen, wenn eine andere Definition von „Beweger“ angewendet wird: Als „jemand, der sich im Prozess der Bewegung befindet“. Wenn ein Beweger beispielsweise einfach jemand ist, der sich in einem zeitlosen Sinn von „sich bewegt“ befindet (das heißt in dem Sinn, dass „ich esse“ nicht impliziert, dass ich in diesem gegenwärtigen



## Das Konzept der „Leerheit“ in der Philosophie von Nāgārjuna

Moment esse), dann könnte ein Beweger ruhen: „Derjenige, der sich bewegte, ruht jetzt“ (2.16) ist nicht absurd. Was eine Wirkung hervorbringt, verändert sich ständig. Derjenige, der sich bewegt, existiert in jedem üblichen Sinn des Begriffs vor dieser Bewegung, aufgrund derer der er Beweger genannt wird (2.22); das heißt, derjenige, der sich bewegt, existiert vor und unabhängig vom Akt der Bewegung.

Der Nachweis, dass die Realität nicht im konzeptuellen Verständnis liegt oder dass es eine sprachliche Grundlage für die Idee der Identität gibt, bedeutet nicht, dass das, was durch unsere Konzepte bezeichnet wird, im normalen Sinne des Wortes „unwirklich“ ist.

Nāgārjuna verkompliziert die Situation noch weiter, indem er es versäumt, zwischen physischer und konzeptueller Abhängigkeit zu unterscheiden.

**Beispiel Feuer – Anzünder.** Betrachten Sie als nächstes das Argument bezüglich Feuer und Anzünden: Es sind folgende Varianten denkbar:

- (1) Feuer existiert nicht abhängig vom Anzünden;
- (2) Feuer existiert nicht unabhängig vom Anzünden;
- (3) Anzünden existiert nicht in Abhängigkeit von Feuer;
- (4) Anzünden existiert nicht unabhängig von Feuer“ (10.12).

Wenn dies ausschließlich im Licht von Nāgārjunas Kriterium interpretiert wird, dass reale Entitäten nur durch Identität oder absolute Differenz in Beziehung stehen können, machen der erste (1) und dritte (3) Satz Sinn: Feuer ist nicht identisch mit seinem Brennstoff – wo Anzündholz ist, muss kein Feuer sein (10.13). Und der zweite (2) und vierte (4) Satz weisen auf das empirisch Offensichtliche hin: Feuer existiert nicht völlig unabhängig, da es Brennstoff benötigt (10.14). Nāgārjuna kommt also zu dem Schluss, dass es hier keine realen Entitäten gibt.

Nimmt man jedoch eine andere Definition von „existieren“, so sind der erste (1) und der vierte (4) Satz falsch: Feuer existiert nicht völlig unabhängig, da es Brennstoff benötigt (10.14). Der vierte Satz wäre ebenso falsch: Feuer ist (unter anderem) physikalisch von einem Brennstoff abhängig.

Nur konzeptionell sind „Feuer“ und „Zündholz“ weder identisch noch völlig verschieden - Holz wird nur in Bezug auf „Feuer“ zu „Zündstoff“. Aber dann ist „Zündstoff“ abhängig von „Feuer“ und umgekehrt. Also sind wieder zwei der vier Klauseln (1 und 3) falsch. In beiden Fällen sind alle vier Klauseln unter einer konsistenten Interpretation entweder physischer oder konzeptueller Abhängigkeit nicht wahr. Das Argument erscheint nur in Nāgārjunas künstlicher Situation überzeugend.

## Garfield: Nāgārjuna and the Limits of Thought

**Text:** Garfield, J. L. & G. Priest (2003). Nāgārjuna and the Limits of Thought, in: Philosophy East and West 53, 1: 1-21

### Einleitung

Nāgārjuna geht davon aus, dass es zwei Wahrheiten gibt und dass diese in Wahrheit eins sind, dass alles sowohl existiert als auch nicht existiert, dass nichts existiert oder nicht existiert. Er verwirft letztlich alle philosophischen Sichten, einschliesslich seiner eigenen. (S. 1)

### Konventionelle und absolute (ultimative) Realität

Ausgehend von zwei Realitäten proklamiert Nāgārjuna zwei Wahrheiten: Konventionelle Wahrheit und absolute Wahrheit.

**Konventionelle Wahrheit.** Die konventionelle Wahrheit (*samvrti-satya*) wird von Chandrakirti wie folgt charakterisiert: Sie kann als 1) Alltagswahrheit, 2) vereinbarte Wahrheit oder 3) nominelle Wahrheit gesehen werden. Die Alltagswahrheit (1) wird von Chandrakirti als relativ angesehen, denn sie hängt von unseren Sinnesorganen, konzeptionellen Schemen, etc. ab. Ein Beispiel für 2) die Einigung auf Rechtsverkehr in den USA. Nominelle Wahrheit (3) ist eine Wahrheit im Sinne einer linguistischen Konvention (Beispiel: Für Schuhe und Stiefel haben wir bei uns verschiedene Begriffe, nicht jedoch in Tibet, wo beides in einem Begriff zusammengefasst ist).

Eine alternative Interpretation von konventioneller Wahrheit ist das Verständnis eines verdunkelten bzw. verwirrten Geistes. (S. 5)

Nāgārjuna streitet die Existenz einer konventionellen Existenz von Objekten und deren Eigenschaften nicht ab. (S. 6)

**Ultimative Wahrheit.** Die ultimative oder absolute Wahrheit wird nur von erleuchteten Wesen wahrgenommen. Ein zentrales Element im Verständnis dieser Wahrheit ist das Konzept der Leerheit. Auf einer absoluten Ebene sind für Nāgārjuna alle Entitäten „leer“ in dem Sinne, dass sie keine Essenz haben und nicht unabhängig voneinander existieren (abhängig entstanden). So sind z.B. Objekt und sein Ort interdependent. (S. 6)

**Leerheit der Leerheit.** Nāgārjuna proklamiert, dass alles „leer“ ist, inklusive der Leerheit selbst. Diese Leerheit der Leerheit kann jedoch nicht mit dem Kant'schen Verständnis des „Numinosen“ verglichen werden. Die ultimative und die konventionelle Realität sind Nāgārjuna zufolge beide gleich „leer“. Damit ist die ultimative Realität nur im konventionellen Sinne real. Die Unterscheidung zwischen einer konventionellen und ultimativen Realität wäre ein dualistischer Standpunkt. Zu realisieren, dass es letztlich keinen Unterschied zwischen konventioneller und ultimativer Realität gibt, ist der Eintritt in die Sicht der Non-Dualität. Diese wird im Herz-Sutra wie folgt beschrieben: „Form ist leer; Leerheit ist Form; Form ist nicht verschieden von Leerheit; Leerheit ist nicht verschieden von Form.“ Die Identität der beiden Wahrheiten hat erhebliche soteriologische Implikationen, z.B. die Annahme der Einheit von Samsara und Nirvana. (S. 6, 7)

## Nāgārjuna und das Gesetz des Nicht-Widerspruchs

Nāgārjuna stellt beispielsweise fest:

Raum ist keine Entität.

Raum ist keine Nicht-Entität.

Raum ist nicht charakterisiert und nicht ohne Charakter.

Dasselbe gilt für die anderen fünf Elemente (MMK V: 7)

Nāgārjuna behauptet hier nicht, dass Entitäten widersprüchliche Eigenschaften haben. Vielmehr lehnt er einen bestimmten Rahmen ab, in dem die Eigenschaften die Rolle von ultimativen Grundlagen oder die Rolle von ultimativen Eigenschaftsträgern spielen. (S. 8)

Eine zentrale These der buddhistischen Lehre ist diejenige der Unbeständigkeit – die Dinge ändern sich. Aber wenn sie das tun und wenn gleichzeitig die Essenz ihre Existenz, ihren Unterschied und ihre Veränderung erklären würde, müssten sie sowohl eine Essenz haben, um ihre Existenz zu erklären, als auch ohne sie sein, weil die Essenz der Dinge von Nāgārjuna als ewig angenommen wird. Da dies widersprüchlich ist, ist die Idee einer Essenz der Dinge abzulehnen. Das ist die zentrale Motivation des Textes. (S. 9)

## Die letzte Wahrheit ist, dass es keine letzte Wahrheit gibt

Wir sind nun in der Lage, Nāgārjunas ersten Grenzwiderspruch zu untersuchen. Das Kernstück seiner Madhyamaka- oder "Mittelweg"-Philosophie ist die These, dass alle Dinge leer sind. Diese These hat eine tiefgreifende Konsequenz. Letzte Wahrheiten sind solche über die letzte Wirklichkeit. Da aber alles leer ist, gibt es keine letzte Wirklichkeit. Daher gibt es auch keine letzten Wahrheiten. Wir können zu derselben Schlussfolgerung auch auf andere Weise gelangen. Etwas in Sprache auszudrücken bedeutet, eine Wahrheit auszudrücken, die von der Sprache abhängt, und daher kann dies kein Ausdruck dafür sein, wie die Dinge letztendlich sind. Alle Wahrheiten sind demnach lediglich konventionell. (S. 10)

Das Kernstück seiner Madhyamaka- oder "Mittelweg"-Philosophie ist die These, dass alle Dinge leer sind. Diese These hat eine tiefgreifende Konsequenz. Letzte Wahrheiten sind solche über die letzte Wirklichkeit. Da aber alles leer ist, gibt es keine letzte Wirklichkeit. Daher gibt es auch keine letzten Wahrheiten. Wir können zu derselben Schlussfolgerung auch auf andere Weise gelangen. Etwas in Sprache auszudrücken bedeutet, eine Wahrheit auszudrücken, die von der Sprache abhängt, und daher kann dies kein Ausdruck dafür sein, wie die Dinge letztendlich sind. Alle Wahrheiten sind demnach lediglich konventionell. (S. 10)

Was man laut Nāgārjuna aufgeben muss, sind Ansichten über die letztendliche Natur der Realität. So etwas wie die letztenendliche Natur der Wirklichkeit gibt es nicht. Das ist es, was es bedeutet, dass alle Phänomene leer sind. (S. 11)

Nach Nāgārjuna gibt es ultimative Wahrheiten:

*Etwas, das nicht in Abhängigkeit entstanden ist;*

*Ein solches Ding existiert nicht;*

*Deshalb existiert ein nichtleeres Ding nicht. (MMKXXIV:19)*

## Das Konzept der „Leerheit“ in der Philosophie von Nāgārjuna

Dass es keine ultimative Realität gibt, ist selbst eine Wahrheit über die ultimative Realität und daher eine ultimative Wahrheit. Dies ist Nāgārjunas erster Grenzwiderspruch. (S. 11)

Wir können die Wirklichkeit nur mit Hilfe der Sprache denken (und charakterisieren), die konventionell ist, so dass die Ontologie dieser Wirklichkeit ganz konventionell ist. Daraus folgt, dass die konventionellen Objekte der Realität nicht ultimativ existieren. Daraus folgt, dass nichts, was wir über sie sagen, letztlich wahr ist. Das heißt, alle Dinge sind leer von ultimativer Existenz, und dies ist ihre letzte Natur und eine letzte Wahrheit über sie. Wie Mark Siderits (1989) es formuliert hat, "die letzte Wahrheit ist, dass es keine letzte Wahrheit gibt". (S. 13)

### Positive und negative Tetralemmas

Die klassische indische Logik und Rhetorik betrachtet jeden Satz als Definition eines logischen Raums mit vier möglichen Positionen oder Ecken (koti), im Gegensatz zu den meisten westlichen logischen Traditionen, die nur zwei in Betracht ziehen: wahr und falsch. Der Satz kann wahr (und nicht falsch), falsch (und nicht wahr), sowohl wahr als auch falsch, oder weder wahr noch falsch sein. Folglich unterteilt die indische einschließlich der buddhistischen Erkenntnistheorie und Metaphysik typischerweise jeden durch eine Eigenschaft definierten Problemraum in vier Möglichkeiten, nicht in zwei. So zieht Nāgārjuna in der Mulamadhyamakakarika die Möglichkeit in Betracht, dass die Bewegung beispielsweise im sich bewegenden Objekt ist, nicht im sich bewegenden Objekt, sowohl im sich bewegenden Objekt als auch nicht im sich bewegenden Objekt und weder im noch nicht im sich bewegenden Objekt. Jede prima facie logische Möglichkeit muss vor ihrer Ablehnung analysiert werden. (S. 13)

Beispiel:

*Dass es ein Selbst gibt, wurde gelehrt,  
Und die Lehre vom Nicht-Selbst,  
von den Buddhas, ebenso wie die  
Lehre von weder Selbst noch Nicht-Selbst. (MMK XVIII: 6)*

Einige interpretieren dies natürlich als Beweis für die irrationalistische Interpretation Nāgārjunas. Nāgārjuna erklärt hier, wie die Philosophie der zwei Wahrheiten in einem bestimmten Fall funktioniert. Konventionell, sagt er, gibt es ein Selbst - die konventionellen Selbst, die wir als von Tag zu Tag fortbestehend erkennen existieren auf der konventionellen Ebene. Aber es gibt keine ultimativen Selbst. Die konventionell existierenden Selbst sind leer und können daher nicht ultimativ existieren. Dieser Vers ist also weder widersprüchlich noch unvollständig. Vielmehr bekräftigt er die beiden Wahrheiten und zeigt, dass wir kohärent über beide und über ihre Beziehung sprechen können - natürlich aus der konventionellen Perspektive. (S. 13, 14)

Die für Nāgārjuna typischen negativen Tetralemmen sind interessanter. Hier ist Nāgārjuna auf der Suche nach den Grenzen der Ausdrucksfähigkeit und der widersprüchlichen Situation an dieser Grenze, wenn wir die ultimative Perspektive einnehmen:

*"Leer" sollte nicht behauptet werden.  
"Nichtleer" sollte nicht behauptet werden.  
Weder beides noch keins sollte behauptet werden.  
Diese werden nur nominell verwendet. (MMK XXII: 11)*

## Das Konzept der „Leerheit“ in der Philosophie von Nāgārjuna

Die letzte Zeile macht deutlich (ebenso wie der Kontext im Text selbst), dass Nāgārjuna das diskutiert, was aus der ultimativen Perspektive nicht gesagt werden kann - von einem Standpunkt aus, der über das Herkömmliche hinausgeht. Und es stellt sich heraus, dass hier nichts gesagt werden kann, nicht einmal, dass alle Phänomene leer sind. Auch nicht ihre Negation. Wir können nicht einmal sagen, dass nichts gesagt werden kann. Aber wir haben es gerade getan. Und damit haben wir die ultimative Perspektive charakterisiert, was, wenn wir mit unserer Charakterisierung richtig liegen, nicht getan werden kann.

Die Beziehung zwischen diesen beiden Arten von Tetralemma erzeugt ebenfalls einen Widerspruch höherer Ordnung. Sie sagen dasselbe: jedes beschreibt vollständig (wenn auch aus verschiedenen Richtungen) die Beziehung zwischen den beiden Wahrheiten. Das positive Tetralemma behauptet, dass konventionelle Phänomene konventionell existieren und aus dieser Perspektive wahrhaftig charakterisiert werden können, dass aber ultimativ nichts existiert oder irgendeiner Beschreibung genügt. Indem es dies sagt, untergräbt es in keiner Weise seine eigene Schlüssigkeit, sondern bekräftigt und erklärt sogar seine eigene Ausdrucksfähigkeit. Das negative Gegenstück behauptet dasselbe: dass Existenz und Charakterisierung nur auf der konventionellen Ebene einen Sinn ergeben und dass auf der ultimativen Ebene nichts existiert oder irgendeiner Beschreibung entspricht. Doch damit widerspricht es sich selbst: Wenn es wahr ist, behauptet es seine eigene Nicht-Behauptbarkeit. Die Identität der prima facie entgegengesetzten zwei Wahrheiten spiegelt sich auf merkwürdige Weise in der Opposition der prima facie identischen zwei Tetralemma wider. (S. 14)

### Alle Dinge haben eine Natur – die Nicht-Natur

**Leerheit der Leere.** Die obenstehenden Widersprüche haben die Grenzen der sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten aufgezeigt. Es gibt jedoch noch einen darunterliegenden fundamentalen Widerspruch, und zwar der ontologische Widerspruch bezüglich der Leerheit selbst: Aus einer ultimativen Perspektive sind alle Dinge leer. Leerheit bedeutet per Definition das Fehlen jeglicher Essenz bzw. einer ultimativen Natur. Die Essenz ist das, wovon die leeren Dinge leer sind. Das heisst, dass die Dinge ultimativ auch leer von der Leerheit sein müssen. Nāgārjuna folgert daraus, dass alle Dinge eine einzige Natur haben – nämlich keine. (S. 14, 15)

Nāgārjunas Anliegen ist eine fundamentale Ontologie, und die Schlussfolgerung, zu der er gelangt, ist die, dass eine fundamentale Ontologie unmöglich ist. Aber das ist eine fundamentale ontologische Schlussfolgerung - und das ist das Paradoxe. Es gibt keinen Weg, auf dem die Dinge ultimativ festgemacht werden können. Die indo-tibetische Tradition rät daher in Anlehnung an das Vimalakirtinirdesa-Sutra immer wieder, die "Grundlosigkeit der Dinge zu akzeptieren". Die Leere der Leere ist die Tatsache, dass nicht einmal die Leere letztlich existiert, dass sie auch abhängig, konventionell, nominell ist und letztlich nur die Alltäglichkeit des Alltäglichen ist. Wenn wir in die Tiefen des Seins eindringen, finden wir uns an der Oberfläche der Dinge wieder und entdecken, dass sich unter diesen trügerischen Oberflächen nichts befindet. Und das Trügerische an ihnen ist einfach die Tatsache, dass wir annehmen, dass darunter ontologische Tiefen lauern. (S. 15)

**Sein heisst leer sein.** Das ist es, was es ist, zu sein. Es ist keine zufällige Eigenschaft; es ist die Natur eines Dings - obwohl es, da es leer ist, keine Natur hat. Man könnte dann die Grenz-

## Das Konzept der „Leerheit“ in der Philosophie von Nāgārjuna

paradoxien als Hinweis auf die Grenzen der Sprache betrachten, eine Unzulänglichkeit gegenüber einer Realität, die selbst konsistent sein muss und deren Konsistenz sich in einer angemessenen Sprache widerspiegeln würde. Nāgārjunas System bietet jedoch eine ontologische Erklärung und eine ganz andere Einstellung zu diesen Paradoxien und damit auch zur Sprache. Die Wirklichkeit hat keine Natur. Letztlich ist sie in keiner Weise vorhanden. Es kann also nichts über sie gesagt werden. Essenzlosigkeit führt also zur Nicht-Beschreibbarkeit. Aber auf der anderen Seite der Straße ist die Leere eine letzte Eigenschaft der Dinge. Und diese Tatsache kann die (letzte) Wahrheit dessen begründen, was wir gerade gesagt haben. Die paradoxen sprachlichen Äußerungen sind also in der widersprüchlichen Natur der Wirklichkeit begründet. (S. 15, 16)

### Nāgārjuna und der Einschluss

*Alles ist real und nicht real,  
sowohl real als auch nicht real,  
Weder real noch nicht real.  
Dies ist die Lehre des Buddha. (MMK XVIII: 8)*

Zentral für Nāgārjunas Verständnis der Leerheit ist seine Lehre von der Leerheit der Leerheit. Dieses Verständnis verhindert, dass die beiden Wahrheiten in eine Unterscheidung von Erscheinung/Wirklichkeit oder Phänomen/Noumenon zusammenfallen. Aber es ist auch das, was die für diese Philosophie charakteristischen Widersprüche an den Grenzen hervorbringt. Die folgenden zwei Widersprüche sind eng miteinander verbunden:

1. Der erste ist ein Paradoxon der Ausdrucksfähigkeit: Sprachlicher Ausdruck und Begriffsbildung können nur die konventionelle Wahrheit ausdrücken; die ultimative Wahrheit ist das, was unaussprechlich ist und was diese Grenzen überschreitet. Die ultimative Wahrheit kann nicht ausgedrückt oder charakterisiert werden. Aber wir haben es gerade getan.
2. Das zweite ist ein Paradoxon der Ontologie: Alle Phänomene sind leer und haben daher letztlich keine Natur. Die Leerheit ist jedoch die letztendliche Natur der Dinge. Diese haben also sowohl eine letzte Natur als auch keine.

Dass diese Paradoxien mit Transzendenz zu tun haben, sollte klar sein. Im ersten Fall wird ausdrücklich behauptet, dass die letzte Wahrheit die Grenzen der Sprache und des Denkens übersteigt. Im zweiten Fall behauptet Nāgārjuna, dass der Charakter der ultimativen Realität alle Naturen transzendiert. (S. 16)

## Mabbett: The Problem of the Historical Nāgārjuna

**Text:** Mabbett, I. (1998). The Problem of the Historical Nāgārjuna Revisited, In: Journal of the American Oriental Society 118, 3: 332-346

**Situation.** Im Hinblick auf das Leben und Wirken von Nāgārjuna bestehen erhebliche Unsicherheiten. Diese sind im Wesentlichen auf fehlende historische Evidenz zurückzuführen. In der vorliegenden Studie wurden Quellen aus Indien, China und Tibet verwendet, wobei letztere den Nachteil eines grossen zeitlichen Abstands zur Lebenszeit von Nāgārjuna aufweisen (der Buddhismus wurde erst im 8. Jahrhundert als Staatsreligion in Tibet durch König Trisong Detsen eingeführt, Wikipedia). (S. 332, 333)

**Zeitpunkt.** Es existiert keine ausreichende Evidenz, um den Zeitpunkt seines Wirkens genau festzulegen. Das Spektrum reicht von 50 n.Chr. bis 300 n.Chr. Die häufig vorgenommene Zuordnung zum 2. Jh. n.Chr. ist deshalb eher ein Mehrheitsbeschluss mit Selbstbestätigung (self-validating majority vote) als ein durch harte Evidenzen bestätigtes Forschungsergebnis. (S. 332, 333)

**Ort.** Der Wirkungsort von Nāgārjuna wurde in verschiedenen Regionen in Indien verortet, oft im Süden des Landes, aber auch im Westen, im Nordwesten und im Nordosten. (S. 333) Falls Nāgārjuna tatsächlich durch die Satavahana und später ev. durch die Ikshvaku Dynastie patroniert wurde, ist ein Wirkungsort in Andhra wahrscheinlich. Es ist bekannt, dass in diesem Gebiet im zweiten und dritten Jahrhundert zunächst die Satavahanas in Dhanyakataka und dann die Ikshvaku in Vijayapuri über Hauptstädte herrschten, die Zentren des Mäzenatentums für berühmte buddhistische Lehrer gewesen sein könnten. Es wird allgemein angenommen, dass Dhanyakataka in der Nähe der heute noch bestehenden Stupa von Amaravat gelegen war. Die Stupa ist heute noch vorhanden und liegt am Ufer des Krishna-Flusses beim Dorf Amaravathi in Andhra Pradesh. (S. 340)

**Biographie.** In den Quellen sind verschiedene Hinweise zum Namen „Nāgārjuna“ zu finden. So wird er beispielsweise als Philosoph, Magier (S. 337), Alchimist (S. 338) oder Tantriker (S. 341) gesehen. Vermutlich handelt es sich um vier unterschiedliche Personen, die zu unterschiedlichen Zeiten gelebt haben. In der Forschung allgemein akzeptiert ist die These, dass sich die Quellen auf mehr als eine Person mit der Bezeichnung Nāgārjuna beziehen. (S. 342) Kompliziert wird die Zuordnung noch durch die in Tibet verbreitete Tradition, dass die Nachfolger grosser tantrischer Meister oft als deren Manifestationen angesehen werden und deren Namen übernehmen. (S. 342) Es ist deshalb nicht auszuschliessen, dass sich v.a. die aus späteren Jahrhunderten stammenden Texte auf solche Reinkarnationen beziehen. (S. 343) Hinzu kommt eine chinesische Tradition, wonach Texten oft eine bekannte und renommierte Autorenschaft zugewiesen wurde, um deren Verbreitung zu fördern. (S. 343)

Der vermutlich älteste Beleg zur Biographie von Nāgārjuna stammt aus dem 6. Jh. n.Chr. von Paramartha, der eine Verbindung zwischen Nāgārjuna und dem Herrscherhaus der Satavahana herstellt. Diese Verbindung findet sich häufig auch in späteren Dokumenten und bei anderen Autoren. (S. 339) Die Beziehung zwischen Nāgārjuna und der Satavahana Dynastie ist nach Ansicht von Mabbett ein auffälliges Merkmal. (S. 343) Die Frage stellt sich jedoch, welchem der Herrscher dieser Dynastie Nāgārjuna in Beziehung stand. Die Chronologie der

## Das Konzept der „Leerheit“ in der Philosophie von Nāgārjuna

Dynastie kann jedoch aufgrund der fragmentarischen Quellenlage nicht eindeutig bestimmt werden. (S. 343)

**Werke.** Es ist nicht klar, welche Werke dem Philosophen Nāgārjuna zugeordnet werden können. Es existiert eine grosse Anzahl von Texten in Sanskrit, Chinesisch und Tibetisch, die Nāgārjuna zugeordnet werden könnten, bei vielen ist jedoch die entsprechende Evidenz nicht ausreichend. Als gesichert gilt, dass der Philosoph Nāgārjuna der Autor der Mulamadhyamakakarikas ist. (S. 333, 334)

**Fazit.** Nach heutigem Stand des Wissens besteht eine gewisse Wahrscheinlichkeit darin, dass Nāgārjuna im 2. bzw. 3. Jh. n.Chr. während der Spätperiode der Satavahana oder möglicherweise auch der Ikshvaku-Dynastie im Raum Nāgārjunakonda-Amaravati (Andhra Pradesh) gelebt hat. (S. 345)



## Weber-Brosamer: Die Philosophie der Leere

**Text:** Weber-Brosamer, B. & D.M. Back (1997). Die Philosophie der Leere. Nāgārjunas Mūlamadhyamakakārikās. Uebersetzung des Basistextes mit kommentierenden Einführungen. Wiesbaden (daraus: Kapitel 24, 25: Die edlen vier Wahrheiten; Nirvāṇa)

### Kapitel 24 – Die vier edlen Wahrheiten vom Leid

**Argumente der Gegner von Nāgārjuna.** Durch das Konzept der Leerheit würden sowohl die Inhalte der vier edlen Wahrheiten als auch die drei Juwelen, d.h. der buddhistische Erlösungsweg, die Sangha sowie der Buddha selbst hinfällig. Als Folge höbe sich das gesamte buddhistische Lehr- und Erlösungsgebäude von selbst auf. (S. 89)

**Zweifache Wahrheit.** Als Beweggrund für die Verwendung des Begriffs nennt Nāgārjuna eine zweifache Wahrheit, nämlich die weltliche, ‚verhüllte Wahrheit‘ (samvrtisatya) und die ‚Wahrheit im höchsten Sinne‘ (paramarthasatya). (24.8) Die Erkenntnis des Unterschieds der beiden Wahrheiten ist die Voraussetzung für die Erkenntnis der tiefen Wahrheit (tattva) in der Lehre Buddhas. (24.9) Ohne zur Wahrheit im höchsten Sinne vorgestossen zu sein, kann Nirvana nicht erlangt werden. (24.10) (S. 91)

**Konzept der Leerheit.** Nach Nāgārjuna können die buddhistischen Lehren nur bestehen, wenn sie auf der Leerheit gründen. Zum Beweis zeigt Nāgārjuna auf, was die Alternative zur Leerheit bedeuten würde. Diese würde darin bestehen, dass die Welt auf svabhava gegründet ist, d.h. dem statischen Eigensinn aller Dinge, der jegliche Bewegung und Entwicklung unmöglich machen würde. Dadurch würde auch dem Erlösungsweg der Boden entzogen. (S. 89) Leerheit bedeutet, dass alles abhängig ist und kein eigenes, selbständiges Wesen (svabhava) hat. (S. 101)

Inhalt der Leerheit ist für Nāgārjuna das Entstehen in Abhängigkeit, d.h. insofern alles bedingt ist, ist es leer. (24.18) Gemäss Nāgārjuna lässt sich keine Gegebenheit finden, die ohne Bedingungen entstanden ist. Deshalb lässt sich auch keine Gegebenheit finden, die nicht leer ist. (24.19) Wenn die Welt nicht leer ist, dann gibt es auch kein Entstehen und Vergehen, d.h. es gibt auch die vier edlen Wahrheiten nicht. (24.20) Woher soll denn sonst das Leid kommen, wenn es nicht bedingt entstanden ist? (24.21) Wie könnte etwas aus sich selbst heraus entstehen? (24.22) In diesem Fall wäre auch die Vernichtung des Leides nicht möglich. (24.23) Wenn das Leiden eine Selbstnatur (Natur des Eigensinns) hätte, wäre keine Übung möglich, die zu seiner Vernichtung führen könnte. (24.24) Falls der Unkenntnis über die Leerheit aller Dinge ein Eigensinn zugrunde gelegt wäre, dann könnte sich diese nie verändern und auflösen. (24.26) Als Folge könnte niemand die vier edlen Wahrheiten vom Leid begreifen. Das gleiche gilt für den Weg der Übung zur Überwindung des Leids (24.27) sowie für dessen Frucht (24.28, 24.29), die nicht erreichbar wären. Als Folge dürfte jemand, der von seinem Eigensein her nicht erwacht ist, niemals zum Erwachen gelangen. (24.32) Träfe die Theorie vom Eigensein der Dinge zu, wäre die Welt ohne jedes Entstehen und Vergehen, d.h. statisch und völlig unbeweglich. (24.38) (S. 91, 92, 93)

### Kapitel 25 – Nirvana

Nach alter buddhistischer Lehre sind Samsara und Nirvana kontradiktorisch definiert: Samsara meint den Kreislauf der Wiedergeburten, Nirvana dagegen das Verlöschen der Wiedergeburten. Das Aufhören des einen ist der Anfang des anderen. Gleichzeitig sind aber beide in ein Beziehungsverhältnis bzw. in ein gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis gesetzt, denn sie definieren sich gegenseitig. Wenn jedoch nichts anderes zu sagen übrig bleibt, als dass alle Qualifikationen, Definitionen und Bezeichnungen für Nirvana nicht zutreffen, sondern dass Nirvana leer (sunya) ist, dann sind Nirvana und Samsara unter Massgabe der Leerheit identisch. Um dies nachzuweisen, orientiert sich Nāgārjuna an einem Tetralemma (catuscoti) und weist sie nacheinander als widersprüchlich zurück:

I. Nirvana ist Seiendes (Verse 4-6)

II. Nirvana ist Nicht-Seiendes (Verse 7-10)

III. Nirvana ist zugleich Seiendes und Nicht-Seiendes (Verse 11-14)

IV. Nirvana ist weder Seiendes noch Nicht-Seiendes (Verse 15-16)

Indem er aufzeigt, dass keine dieser vier Möglichkeiten zutrifft, kann Nāgārjuna aufzeigen, dass Nirvana ontologisch nicht zu fassen ist. Damit wird auch der Gegenbegriff Samsara leer. (S. 95, 96)

#### I. Nirvana ist kein Seiendes

Wenn Nirvana ein Seiendes wäre, hätte es zwangsläufig die Kennzeichen von Altern und Sterben. (25.4)

Wäre Nirvana ein Seiendes, so wäre es zusammengesetzt, denn es findet sich nichts Seiendes, das nicht zusammengesetzt wäre. (25.5)

Wäre Nirvana ein Seiendes, könnte es auch nicht unabhängig sein. (25.6)

#### II. Nirvana ist kein Nicht-Seiendes

Wo es nichts Seiendes gibt, findet sich auch kein Nicht-Seiendes, also kann Nirvana kein Nicht-Seiendes sein. (25.7)

#### III. Nirvana ist nicht zugleich Seiendes und Nicht-Seiendes

Wenn Nirvana zugleich Seiendes und Nicht-Seiendes wäre, so würde das auch auf die Erlösung (Moksa) zutreffen. (25.11) Moksa (Befreiung) und Nirvana sind verschiedene Dinge. Während ersteres das Ziel des buddhistischen Pfades ist, lässt sich über letzteres nichts aussagen. Es geht jedoch um zwei Aspekte desselben Zustandes, d.h. die Kennzeichen des einen müssten auch die Kennzeichen des anderen Zustandes sein. Dass Moksa nicht zugleich Seiend und Nicht-Seiend sein kann, ist evident. Moksa kann nur entweder seiend oder nicht-seiend sein.

In Nirvana kann nicht zugleich Seiendes und Nicht-Seiendes enthalten sein, so wie an ein und demselben Ort nicht zugleich Licht und Finsternis herrschen kann. (25.14)

**IV. Nirvana ist nicht weder Seiendes noch Nicht-Seiendes**

Wenn nachgewiesen werden könnte, dass Nirvana sowohl Seiendes als auch Nicht-Seiendes sein kann, dann könnte auch der Satz ‚Nirvana ist weder Seiendes noch Nicht-Seiendes‘ wahr sein. (25.15)

**V. Konsequenzen aus dem Gesagten**

Es gibt nichts, was Samsara von Nirvana und Nirvana von Samsara unterscheidet. (25.19)

## Schmithausen: Spirituelle Praxis und philosophische Theorie im Buddhismus

**Text:** Schmithausen, L. (1973).: Spirituelle Praxis und philosophische Theorie im Buddhismus. Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 3 (1973) 161-186

### 1. Einleitung

**Philosophische Theorie.** Der Buddhismus umfasst sowohl mannigfaltige philosophische Theorien als auch zahlreiche spirituelle Praktiken. Schmithausen versteht unter einer philosophischen Theorie „alle Versuche begrifflich-sprachlicher Aussagen über das wahre Wesen des oder einiges Seienden, oder über seine in der alltäglichen Erfahrung nicht zum Bewusstsein kommenden Aspekte“ zu machen. Dazu gehört z.B. die Lehre, dass es kein substantielles Ich oder Selbst (atman) gibt; oder die Auffassung, das gesamte Universum sei aus Faktoren aufgebaut, die jeweils nur einen winzigen Augenblick lang existieren. (S. 161, 162)

**Spirituelle Praxis.** Unter spiritueller Praxis versteht Schmithausen „die geistige Seite religiöser Übungen, d.h. solcher Übungen oder Handlungen, die direkt oder indirekt auf das Heil ausgerichtet sind. Im Falle des Buddhismus handelt es sich dabei vor allem um moralisch-ethische Übungen sowie um Versenkungspraktiken.“ Das sind Übungen wie z.B. die „vier unermesslichen“ Geisteszustände, d.h. die meditative Übung von Wohlwollen, Mitgefühl, Mitfreude und Gleichmut gegenüber allen Lebewesen. (S. 162, 163)

**Thema der Studie.** Thema des Aufsatzes ist das geschichtliche Verhältnis von philosophischer Theorie und spiritueller Praxis im Buddhismus. Die untersuchte Frage ist, ob die philosophischen Theorien im Buddhismus aus rein theoretischen Überlegungen hervorgegangen sind, oder ob sie aus der nachträglichen Reflexion der Erfahrungen aus der spirituellen Praxis hervorgegangen sind.

Um hierzu belastbare Aussagen zu machen, müssten beweiskräftige Untersuchungen nach streng historisch-philologischer Methode durchgeführt werden. Für eine spezifische philosophische Theorie müssten dazu die ältesten Quellen ausfindig gemacht und der Zusammenhang, in dem die philosophische Theorie dort erscheint, geprüft werden. „Das ist aber meist sehr schwierig, da die einschlägigen Textmassen grösstenteils anonym und nicht nur absolut, sondern auch relativ schwer datierbar sind. Hinzu kommt, dass grosse Teile der buddhistischen Literatur verlorengegangen sind und dass auch von den erhaltenen Werken die Mehrzahl nur in Gestalt von oft schwer verständlichen tibetischen und chinesischen Übersetzungen vorliegt.“ Schmithausen zeigt am Beispiel der idealistisch-spiritualistischen Philosophie der Yogachara-Schule auf, dass es trotzdem möglich ist, zum mindesten in einigen Fällen zu einigermaßen gesicherten Ergebnissen zu kommen. (S. 163)

### 2. Entstehung des Idealismus der Yogacara-Schule

Im Samdhinirmocanasutra wird festgestellt, „dass auch die gewöhnlichen Objekte, die Objekte der alltäglichen Wahrnehmung, nichts vom Geiste Verschiedenes, nichts außerhalb des Bewusstmachungsaktes seien, sondern bloss ideelle Bilder im Geiste. Eine Begründung für diese

## Das Konzept der „Leerheit“ in der Philosophie von Nāgārjuna

Behauptung gibt das Samdhinirmocanasūtra nicht.“ Schmithausen folgert, dass es sich „offensichtlich um eine bloße Verallgemeinerung jener Idealität [handelt], die im Falle der Versenkungsbilder evident geworden war. M. a. W.: Der universale Idealismus der Yogacaras ist entstanden aus der Reflexion über eine bestimmte spirituelle Praxis und aus der Generalisierung der dabei beobachteten Verhältnisse.“ (S. 169)

Im gleichen Sutra folgt auf die Darlegung, „dass sowohl die Versenkungsbilder wie auch die normalen Objekte bloss ideell seien, tatsächlich die Beschreibung einer Versenkungspraxis, die durch die Einsicht in die Idealität der Versenkungsbilder zur Schau des einheitlichen wahren Wesens (tathata) aller Erscheinungen vorstösst.“ Dies ist vor dem „Hintergrund der illusionistischen Tendenzen des gesamten Mahayana“ zu sehen, wo die „letztliche Unwirklichkeit aller vielheitlichen Erscheinungen und Vorstellungen“ festgestellt und ihr „Verschwinden bei der Erlösung mit dem Erwachen aus einem Traum“ verglichen wird.

(S. 171)

Als Fazit stellt Schmithausen fest, „dass die Formulierung des universalen Idealismus aus einer Generalisierung von Reflexionen über bestimmte Versenkungspraktiken hervorgewachsen ist, also letztlich aus der spirituellen Praxis und nicht aus rein theoretischen Erwägungen.“ (S. 176)

### 3. Weitere Theorien

#### **a) Die Lehre von der Nichtexistenz eines substantiellen Selbst**

„Auf die Frage, ob es denn ein wahrhaftes, substantielles Selbst hinter dieser vergänglichen Erscheinung der menschlichen Person gebe, geht der Buddha von sich aus grundsätzlich nicht ein. Wurde ihm diese Frage von anderen direkt gestellt, so verweigerte er ausdrücklich die Antwort oder schwieg einfach; denn er war der Auffassung, die Behandlung dieses Problems sei nutzlos und sogar nachteilig für sein spirituelles Ziel, d. h. für die Befreiung vom ‚Durst‘, von den unheilvollen Leidenschaften und Begierden. Relevant für die Befreiung vom Durst und damit für das Heil ist lediglich die Feststellung, dass die erfahrbaren Persönlichkeitskonstituenten, die normalerweise Gegenstand und Bezugspunkt der Begierden sind, vergänglich und daher nicht das Selbst sind, und dass sie deshalb in Wahrheit gar nicht wert sind, Gegenstand oder Bezugspunkt des menschlichen Strebens zu sein. Die Beschäftigung hingegen mit einer substantiellen Seite des Menschen hinter der vergänglichen Erscheinung erschien dem Buddha unnötig und hätte unter Umständen sogar die Gefahr einer neuen, metaphysischen Motivation egoistischer Begierden heraufbeschworen.“ (S. 177, 178)

„Die negative Einstellung des Buddha zum Selbst war somit eine rein spirituell-praktische. Dies wird ganz deutlich an einer Stelle des Majjhimanikaya, an der der Buddha ausdrücklich sowohl die Auffassung, es gebe ein wahres Selbst, zurückweist, wie auch die Auffassung, es gebe keines. In beiden Fällen handelt es sich eben um rein theoretische Fixierungen, die vom Spirituell-Praktischen her unnötig und unter Umständen sogar verderblich sind.“ (S. 178)

„Die Umformung der rein spirituell-praktischen negativen Einstellung des Buddha gegenüber dem Selbst in eine dogmatische Leugnung war nach E. Frauwallner eine theoretische Konsequenz aus der Systematisierung der Lehre von der Vergänglichkeit und Substanzlosigkeit aller Erscheinungen.“ (S. 178)

### ***b. Die Lehre von der Augenblicklichkeit***

Diese Lehre besagt, dass alles unmittelbar nach seiner Entstehung wieder vergeht und dass die Dauer von Erscheinungen bloss eine Illusion darstellt. Hintergrund dieser Lehre könnte eine Erfahrung aus der spirituellen Praxis sein: „Wenn nämlich die Yogins ihre Aufmerksamkeit auf das Entstehen und Vergehen der verursachten Gegebenheiten konzentrieren, so haben sie das Erlebnis, dass diese allesamt jeden Augenblick [neu entstehen und wieder] vergehen, dass sich also auch die dauerhaft erscheinenden Gegenstände in Ketten differentialartig kurzer Momente auflösen.“ (S. 179)

### ***c. Der mahayanistische Illusionismus***

„Die Lehre von der Unwirklichkeit der Erscheinungen ist somit in der Astasahasrika ganz offensichtlich nicht das Ergebnis theoretischer Reflexion, sondern vielmehr der Reflex eines spirituellen Zustandes, und zugleich auch der Wegweiser zu dessen Gewinnung. In der Tat geht aus dem Text deutlich hervor, dass die Vollkommenheit der Einsicht“ (prajnaparamita), in der sich alle Erscheinungen und Fixierungen als illusorisch erweisen, ein Versenkungszustand ist“. (S. 181)

„Wenn aber alle Erscheinungen, alle Konstituenten der Welt, als leer und unwirklich gefasst werden, so sind auch die Leidenschaften, durch die man ins Dasein verstrickt ist, unwirklich; und auch das Dasein selbst und die damit verbundenen Leiden sind unwirklich. Es gibt dann, ebensowenig wie es etwas gibt, das man sich aneignen könnte, auch nichts, wovon man sich befreien müsste. Der Illusionismus impliziert somit eine ontologische Vorwegnahme der Erlösung. Die Erlösung, das Nirvana, braucht nicht bewirkt oder erlangt zu werden. Man braucht vielmehr bloß der Tatsache innezuwerden, dass das Nirvana an sich, ontologisch, immer schon gegeben ist. Es gibt daher in Wahrheit gar keinen Unterschied zwischen Samsara und Nirvana, zwischen irdischer Existenz und Erlösung, und dem, der die Einsicht in die Leerheit aller Erscheinungen gewonnen hat, muss das Streben, aus dieser Welt in ein jenseitiges Nirvana zu entrinnen, absurd erscheinen. Die Einsicht in die Leerheit aller Erscheinungen befreit also den Yogin von dem Verlangen, der Welt zu entrinnen. Sie schafft dadurch die Voraussetzung dafür, dass er ein Bodhisattva wird, d.h. dass er dem Heile der anderen zuliebe weiter in der Welt ausharrt und sein eigenes Nirvana zurückstellt.“ (S. 184)

## **4. Schlussbetrachtung**

„Für die zentralen, das Ganze bestimmenden philosophischen Theorien gilt, dass sie, zum mindesten zum größten Teil, unmittelbar aus der spirituellen Praxis hervorgewachsen sein dürften.“ (S. 185)

## Hayes: Die Philosophie von Nāgārjuna

**Text:** Hayes, R. (1994). Nāgārjuna's Appeal, in: Journal of Indian Philosophy 22: 299-378.

### Einleitung

Nāgārjunas Schriften hatten nur einen beschränkten Einfluss auf die indisch-buddhistische Philosophie. Obschon er versucht hat, einige der fundamentalen Konzepte des Abhidharma zu diskreditieren, hatte dieses noch über Jahrhunderte grosse Bedeutung, ohne dass dessen Exponenten sich bemüht haben, ihren Ansatz gegen die Kritik von Nāgārjuna zu verteidigen. (S. 299)

Die Logik von Nāgārjuna stellt sich bei näherer Betrachtung häufig als fehlerhaft heraus. Durch fehlerhafte Argumente ist es Nāgārjuna gelungen, zu einigen spektakulären Folgerungen zu gelangen, die der Intuition widersprechen. (S. 299-300)

### Nāgārjunas philosophisches Ziel

Nāgārjuna brachte ein Korrektiv zu zwei gegensätzlichen Ansichten über die Kontinuität eines Selbst nach dem Tod ein. Die Sicht der Diskontinuität (ucchedavada) geht davon aus, dass das Selbst identisch ist mit dem physischen Körper und beim Tod mit diesem zusammen untergeht. Die Sicht der Fortsetzung (sasvatavada) vertritt hingegen die Ansicht, dass das Selbst nicht identisch ist mit dem Körper-Geist Komplex und nach dem Tod weiter existiert. Nāgārjuna bzw. der Buddhismus generell vertritt eine Position zwischen diesen beiden Extremen. (S. 301)

## Nāgārjunas Appell an die Vernunft: Die Untersuchung seiner Argumentation

### Argumente in MMK 1

#### MMK 1:3

*“There are absolutely no beings anywhere that have arisen from themselves, nor are there any that have arisen from something other than themselves, nor are there any that have arisen from both, nor are there any that have arisen from no cause at all.”*

*„(1) Es gibt nirgendwo Wesen, die aus sich selbst heraus entstanden sind, (2) noch gibt es welche, die aus etwas anderem als aus sich selbst heraus entstanden sind, (3) noch gibt es welche, die aus beidem entstanden sind, (4) noch gibt es welche, die aus gar keiner Ursache entstanden sind.*

(1) Es können keine Wesen aus sich selbst entstanden sein, denn ein eigenständiges Wesen kann sich nicht verändern, sondern bleibt immer gleich.

(2) Es kann auch nicht gesagt werden, dass ein Wesen von etwas anderem in die Existenz kommt. Wenn ein Wesen fähig ist, von einem total anderen Wesen her in die Existenz kommen kann, dann kann alles aus allem entstehen, ohne Einschränkung. Wenn der Buddha über die Ursachen von Leid gesprochen hat, dann hat er klare Vorstellungen von den möglichen Ursachen gehabt und keine zufälligen Ursachen gemeint.

(3) Ein Wesen kann nicht gleichzeitig aus sich selbst und aus etwas anderem entstehen.

## Das Konzept der „Leerheit“ in der Philosophie von Nāgārjuna

(4) Es kann auch nicht gesagt werden, dass die Dinge ohne jede Ursache entstehen, denn das wäre im Widerspruch zum Ansatz der Vier Edlen Wahrheiten.

**Konklusion von Nāgārjuna:** „No beings at all exist anywhere.“ „Es gibt nirgendwo irgendwelche Wesen.“ (S. 309-310)

**Einfache Eigenschaften (dharmas).** Es ist wichtig anzumerken, dass die Position, die Nāgārjuna untersucht, die übliche buddhistische Sichtweise ist, die auf der Vorstellung beruht, dass jede einfache Eigenschaft (dharma) sich von jeder anderen einfachen Eigenschaft dadurch unterscheidet, dass sie ihre eigene unterschiedliche Natur besitzt, die svabhava oder ihre eigene Natur genannt wird und die eine Natur ist, die keine andere einfache Eigenschaft hat. Die eigene Natur einer jeden Eigenschaft ist in der Tat ihre Identität, im Sinne dessen, wodurch sie sich von anderen unterscheidet.

**Bedeutungen von Svabhava.** In seiner Kritik an dieser Ansicht spielt Nāgārjuna mit einer Zweideutigkeit des Begriffs "svabhava", dem Wort für eigene Natur. (1) Das Wort "sva-bhava" bedeutet eine Natur (bhava), die zu dem Ding selbst (svasya) gehört; es bezieht sich, mit anderen Worten, auf die Identität eines Dings. Nāgārjuna macht sich jedoch die Tatsache zunutze, dass das Wort "svabhava" auch so interpretiert werden könnte, dass (2) ein Ding aus sich selbst (svatah) oder durch sich selbst (svena) entsteht (bhavati); bei dieser Interpretation würde sich der Begriff auf die Unabhängigkeit eines Dings beziehen. Ausgehend von dieser letzteren Analyse des Wortes und nicht von derjenigen, die die meisten Buddhisten tatsächlich vertreten, weist Nāgārjuna darauf hin, dass alles, was aus Bedingungen entsteht, nicht aus sich selbst entsteht; und wenn ein Ding nicht aus sich selbst entsteht, dann hat es kein svabhava. Aber wenn ein Ding kein svabhava hat, sagt er, dann hat es auch kein parabhava. (S. 311)

**Bedeutungen von Parabhava.** Auch hier macht sich Nāgārjuna eine Zweideutigkeit in dem von ihm untersuchten Schlüsselwort zunutze. Das Wort "para-bhava" kann so analysiert werden, dass es entweder (1) das bedeutet, was die Natur (bhava) eines anderen Dings (parasya) hat, d.h. ein Unterschied, oder (2) die Tatsache, dass es aus einem anderen Ding (paratah) entstanden ist (bhavati), d.h. eine Abhängigkeit. (S. 311-312)

**Svabhava** kann also als Identität oder als kausale Unabhängigkeit, **Parabhava** als Unterschied oder Abhängigkeit verstanden werden.

**Beispiel.** Nāgārjuna verwendet manchmal in einem Satz die gleichen Begriffe in unterschiedlicher Bedeutung. Hayes zeigt das am Beispiel von MMK 1:5 auf:

*“Surely beings have no svabhava when they have causal conditions. And if there is no svabhava, there is no parabhava.”*

Je nachdem, wie Svabhava und Parabhava übersetzt werden, macht der Satz mehr oder weniger Sinn. (S. 312-313)

### MMK 15:1-11

Hayes zeigt auf, dass die Begriffe „bhava“ und „abhava“ je drei Bedeutungen haben können. Das Wort "bhava" ist ein Verbalsubstantiv, das durch Anhängen eines primären Suffixes an die Wurzel gebildet wird. Das Suffix kann einen von drei Sinnen haben: (1) der einfache Name der Handlung, die durch die Verbalwurzel selbst benannt wird (**P**), (2) das Instrument, durch



## Das Konzept der „Leerheit“ in der Philosophie von Nāgārjuna

das eine Handlung ausgeführt wird oder durch das ein Zustand entsteht (I), oder (3) der Ort, an dem eine Handlung ausgeführt wird (L). Dadurch ergeben sich nun je 6 Bedeutungen für die zusammengesetzten Begriffe svabhava und parabhava. (S. 316-317)

*„bhava (P). The performance of the act of coming into being; the performance of being present; existence.*

*bhava (L): That in which the performance of the act of coming into being occurs; a being, that which is present; an existent.*

*abhava (P): The performance of the act or fact of not being present; absence. The performance of the act of ceasing to be present; becoming absent.*

*abhava (L): That in which the performance of the act of not being present occurs; an absentee.*

*svabhava<sub>1</sub> (P): The fact of being identical.*

*svabhava<sub>1</sub> (I): An identifying characteristic; an identity; an essence.*

*svabhava<sub>1</sub> (L): That in which the fact of being identical occurs; that which has an identity; an identifiable thing.*

*svabhava<sub>2</sub> (P): The fact of being causally independent; independence.*

*svabhava<sub>2</sub> (L): That which is independent.*

*parabhava<sub>1</sub> (P): The fact of being other or different; otherness, difference.*

*parabhava<sub>1</sub> (I): A differentiating characteristic; a differentia.*

*parabhava<sub>1</sub> (L): That which is different; another.*

*parabhava<sub>2</sub> (P): The fact of being dependent; dependence.*

*parabhava<sub>2</sub> (L): That which is dependent.”*

*„bhava (P). Die Ausführung des Akts des Entstehens; die Ausführung des Gegenwärtigseins; Existenz.*

*bhava (L): Das, in dem der Akt des Werdens vollzogen wird; ein Wesen, das gegenwärtig ist; ein Existierendes.*

*abhava (P): Die Ausführung des Aktes oder der Tatsache, nicht anwesend zu sein; Abwesenheit. Die Ausführung des Aktes, nicht mehr präsent zu sein; abwesend werden.*

*abhava (L): Der Ort, an dem die Handlung des Nichtanwesens vollzogen wird; ein Abwesender.*

*svabhava<sub>1</sub> (P): Die Tatsache, identisch zu sein.*

*svabhava<sub>1</sub> (I): Ein identifizierendes Merkmal; eine Identität; eine Essenz.*

*svabhava<sub>1</sub> (L): Das, worin die Tatsache des Identischseins auftritt; das, was eine Identität hat; ein identifizierbares Ding.*

*svabhava<sub>2</sub> (P): Die Tatsache, kausal unabhängig zu sein; Unabhängigkeit.*

*svabhava<sub>2</sub> (L): Das, was unabhängig ist.*

*parabhava<sub>1</sub> (P): Die Tatsache, anders oder verschieden zu sein; Andersartigkeit, Unterschied.*

*parabhava<sub>1</sub> (I): Ein Unterscheidungsmerkmal; eine Differenz.*

*parabhava<sub>1</sub> (L): Das, was anders ist; ein anderes.*

*parabhava<sub>2</sub> (P): Die Tatsache, abhängig zu sein; Abhängigkeit.*

*parabhava<sub>2</sub> (L): Das, was abhängig ist.“*

## Das Konzept der „Leerheit“ in der Philosophie von Nāgārjuna

**Kātyāyanāvavāda.** In diesem von allen buddhistischen Schulen als kanonisch betrachteten Sutra erklärt der Buddha den Mittleren Pfad als das Vermeiden der beiden Extreme, (1) dass alles existiert (sarvam asti) oder (2) dass nichts existiert (sarvam nasti). Alles was existiert kommt durch Bedingungen in die Existenz bzw. kommt nicht in die Existenz, wenn die entsprechenden Bedingungen nicht gegeben sind. Die korrekte Sicht (samyagdrsti) besteht gemäss diesem Sutra in der bedingten Entstehung (pratityasamutpada), die das unkorrekte Verständnis von Existenz (astitva, bhava) und Nicht-Existenz (nastitva, abhava) und v.a. das unkorrekte Verständnis eines Selbst (atman) ersetzen soll. (S. 320)

### Zusammenfassung der Fehler von Nāgārjuna

Der "Trick", den Robinson entdeckte, lag darin, dass Nāgārjuna den Begriff "svabhava" so definierte, dass er in sich selbst widersprüchlich war. Wenn das svabhava, wie von Nāgārjuna definiert, existiert, sagt Robinson, "muss es zu einer existierenden Entität gehören, das heißt, es muss bedingt sein, von anderen Entitäten abhängen und Ursachen besitzen. Aber per Definition ist sie frei von Bedingungen, nicht abhängig von anderen und nicht verursacht. Daher ist es absurd zu behaupten, dass ein svabhava existiert". (S. 324)

Im weiteren Verlauf seines Artikels zeigt Robinson, dass tatsächlich keiner von Nāgārjunas philosophischen Rivalen den Begriff "svabhava" in der von ihm neu definierten Form verwendet hat, und daher wurde auch niemand von ihm wirklich widerlegt. In seiner abschließenden Bemerkung sagt Robinson:

*„Die Natur des Madhyamika-Tricks ist nun ziemlich klar. Er besteht darin, (a) in die Ansichten des Gegners ein paar Begriffe hineinzulesen, die man für ihn in selbstwidersprüchlicher Weise definiert, und (b) auf einer kleinen Menge von Axiomen zu bestehen, die im Widerspruch zum gesunden Menschenverstand stehen und in ihrer Gesamtheit von keiner bekannten Philosophie akzeptiert werden. Es braucht nicht betont zu werden, dass die Anwendung einer solchen Kritik nicht die Unzulänglichkeit von Vernunft und Erfahrung beweist, um verständliche Antworten auf die üblichen philosophischen Fragen zu geben.“*

Zu den verschiedenen Irrtümern und Tricks, die Robinson in seinen Artikeln aufgedeckt hat, können wir nun den informellen Irrtum der Zweideutigkeit hinzufügen, wie er oben beschrieben wurde. Das heißt, Nāgārjuna hat den Begriff "svabhava" nicht nur in einer Weise verwendet, wie es keiner seiner Gegner tat, sondern er selbst hat ihn an Schlüsselpunkten seiner Argumentation in mehreren verschiedenen Bedeutungen benutzt. (S. 324-325)

### Drei Interpretationen zum Schweigen von Buddha

Buddha hat sich geweigert, zu 14 konkreten Fragen Stellung zu nehmen: "I have not determined whether (1) The world is eternal (sassato loko), (2) the world is non-eternal (asassato loko), (3) the world has boundaries (antava loko), (4) the world is unbounded (anantava loko), (5) life is the physical body (tam jivam tam sariram. ), (6) life is one thing and the physical body is another (annam jivam annam sariram.), (7) one who knows the truth exists after death (hoti tathagato param, marand), (8) one who knows the truth does not exist after death (hoti tathagato param, marana), (9) one who knows the truth both exists and does not exist after death (hoti ca na ca hoti tathagato param marana), (10) one who knows the truth neither exists

## Das Konzept der „Leerheit“ in der Philosophie von Nāgārjuna

nor does not exist after death (neva hoti na na hoti tathagato param marana), (11) discontent is caused by oneself (sayam katam dukkham.), (12) discontent is caused by another (param katam dukkham), (13) discontent is caused by both oneself and another (sayam. katan ca param, katan ca hoti), or (14) discontent, being caused neither by oneself nor by another, arises spontaneously (asayamkaram aparamkaram adhiccasamuppannam dukkham)." (S. 356, 357)

- (1) Die Welt ist ewig
- (2) die Welt ist nicht ewig
- (3) die Welt hat Grenzen
- (4) die Welt ist unbegrenzt
- (5) das Leben ist der physische Körper
- (6) das Leben ist eine Sache und der physische Körper ist eine andere
- (7) einer, der die Wahrheit kennt, existiert nach dem Tod
- (8) einer, der die Wahrheit kennt, existiert nicht nach dem Tod
- (9) einer, der die Wahrheit kennt, existiert und existiert nicht nach dem Tod
- (10) einer, der die Wahrheit kennt, existiert weder noch existiert er nicht nach dem Tod
- (11) Leiden wird von einem selbst verursacht
- (12) Leiden wird von einem anderen verursacht
- (13) Leiden wird sowohl von einem selbst als auch von einem anderen verursacht
- (14) Leiden, die weder von einem selbst noch von einem anderen verursacht wird, entsteht spontan

**Erklärung von T.R.V Murti.** Hayes zitiert Murti wie folgt:

„The formulation of the problems in the thesis-antithesis form is itself evidence of the awareness of the conflict in Reason. That the conflict is not on the empirical level and so not capable of being settled by appeal to facts is realised by the Buddha when he declares them insoluble. Reason involves itself in deep and interminable conflict when it tries to go beyond phenomena to seek their ultimate ground. Speculative metaphysics provokes not only difference but also opposition; if one theorist says 'yes' to a question, the other says 'no' to the same (...). [The Buddha] is conscious of the inter-minable nature of the conflict, and resolves it by rising to the higher standpoint of criticism. Dialectic was born. To Buddha, then, belongs the honour of having discovered the Dialectic long before anything approximating to it was formulated in the West (...). Criticism is deliverance of the human mind from all entanglements and passions (Murti, 1960, pp. 40-41).

The questions are about the Unconditioned. Buddha is alive, unlike other philosophers, to the insuperable difficulties (...) in conceiving the Transcendent in terms of the empirical (...). [The Tathagato] is deep and unfathomable like the ocean. To say with regard to the ocean that it begins here or that it does not, etc., would be a piece of irrelevance. Likewise, the Tathagata, as the totality of things, is beyond predication.“

Die Tatsache, dass Buddha die Fragen in der Form von These und Antithese formuliert hat, ist ein Beweis dafür, dass ihm bewusst war, dass es sich um einen Konflikt auf der Ebene der menschlichen Vernunft handelt, dass er nicht auf der empirischen Ebene liegt und daher auch nicht durch Berufung auf Fakten gelöst werden kann. Dies erkennend hat der Buddha diese Fragen für unlösbar erklärt. Er geht davon aus, dass sich der Intellekt in einen unendlichen

## Das Konzept der „Leerheit“ in der Philosophie von Nāgārjuna

Konflikt verwickelt, wenn er versucht, über die Phänomene hinaus nach dem letzten Grund zu suchen. Die spekulative Metaphysik provoziert Widersprüche; wenn der eine Theoretiker eine Frage bejaht, verneint der andere dieselbe Frage. Der Buddha ist sich der Unvereinbarkeit des Konflikts bewusst und löst ihn auf, indem er sich auf den höheren Standpunkt des Kritizismus erhebt. Die Fragen beziehen sich auf die letzte Wirklichkeit. Der Buddha ist sich der unüberwindlichen Schwierigkeiten bewusst, das Transzendente in Begriffen des Empirischen zu begreifen, denn es ist tief und unergründlich wie der Ozean. In Bezug auf den Ozean zu sagen, dass er hier beginnt oder dass er nicht beginnt, usw., wäre ein Stück Irrelevanz. (S. 357)

**Erklärung von David Kalupahana.** Aus Sicht von Kalupahana hat Buddha zu diesen Fragen nur deshalb geschwiegen, da er nur das akzeptiert hat, was durch die Sinne erfahrbar ist. Die 14 Fragen beschäftigen sich jedoch mit Themen, die den Sinnen nicht zugänglich sind. Der Buddha war der Meinung, dass unsere Quelle für Wissen in der alltäglichen Erfahrung liegt und wir keine Möglichkeit haben, diese Grenze zu überwinden. Kalupahana nennt drei Einwände, die der Buddha gegen "metaphysisches" Wissen gehabt haben könnte: (1) Metaphysische Theorien haben keine Grundlage in unserer gewöhnlichen Erfahrung und können nicht durch empirische Untersuchungen überprüft werden. (2) Metaphysiker versuchen, die Wahrheit unabhängig von ihrer sinnlichen Erfahrung bzw. von Empirie zu ergründen. (3) Metaphysische Sätze sind Wortfolgen, die sinnvoll erscheinen mögen, weil sie den Regeln der Grammatik entsprechen, sich aber bei näherer Betrachtung als bedeutungslos erweisen. (S. 358)

**Erklärung von Hayes.** Hayes geht in seinem Text auf die überlieferten Aussagen von Buddha selbst zurück:

"Why, venerable sir, has the Lord not determined?" "Because, Potthapfida, this is not connected to a purpose, nor is it connected to virtue, nor is it connected with the life of purity, nor does it lead to humility, nor to dispassion, nor to cessation, nor to tranquility, nor to superior understanding, nor to supreme awakening, nor to nirvana. Therefore, I have not determined." "What has the Lord determined, Venerable sir?" "I have determined that this is discontent, this is the cause of discontent, this is the cessation of discontent, and this is the path leading to the cessation of discontent." (Dighanikaya 9.28)

"Warum, ehrwürdiger Herr, hat der Herr nicht entschieden?" "Weil, Potthapfida, dies nicht mit einem Ziel verbunden ist, noch ist es mit Tugend verbunden, noch ist es mit dem Leben der Reinheit verbunden, noch führt es zu Demut, noch zu Leidenschaftslosigkeit, noch zu Beendigung, noch zu Ruhe, noch zu höherem Verständnis, noch zu höchstem Erwachen, noch zu Nirvana. Deshalb habe ich nichts bestimmt." "Was hat der Herr bestimmt, ehrwürdiger Herr?" "Ich habe festgestellt, dass dies das Leiden ist, dass dies die Ursache von Leiden ist, dass dies die Beendigung des Leidens ist und dass dies der Weg ist, der zur Beendigung des Leidens führt."

Der Buddha verweist in seiner Antwort auf die Vier Edlen Wahrheiten als Kern seiner Botschaft. Im Cula-Malunkyasutta des Majjhimanikaya ergänzt der Buddha, dass das Leben der Reinheit nicht von der Ansicht abhängt, ob die Welt ewig ist oder nicht. Unabhängig von dieser Ansicht gibt es Geburt, Altwerden, Sterben, Kummer, Sorgen, Leiden, Klage und Verzweiflung. Anschliessend verweist Buddha auf den Weg, wie das Leiden hier und jetzt beendet werden kann. (S. 359)

Im Samyuttanikaya 4.391 stellt der Buddha fest, dass er nicht denkt, dass das Auge, das Ohr, die Nase, die Zunge, der Körper oder der Geist zu ihm gehören, noch denkt er von ihnen: "Das

## Das Konzept der „Leerheit“ in der Philosophie von Nāgārjuna

sind meine Selbst." Er betrachtet auch Gefühle, Wahrnehmung, Mentalität oder Gewahrsein nicht als Dinge, die zu ihm gehören oder als er selbst oder als Teil von ihm. Es gibt nichts, von dem der Tathagata sagt: "Das ist mein. Das bin ich. Das ist mein Selbst."

"Let me ask you what is the reason why the wandering ascetics with other views try to answer these questions, whereas Gotama the recluse does not try to answer them. The reason is that other wandering ascetics think that the eye, ear, nose, tongue, body and mind either belong to them or are their selves or are part of their selves. But the Tathagata, being a fully awakened Arahant, does not think of the eye, ear, nose, tongue, body or mind as belonging to him, nor does he think of them 'These are my self'. The Tathagata, unlike other wandering ascetics, also does not regard feelings, perception, mentality or awareness as things that belong to him or as being himself or as being part of himself. There is nothing about which the Tathagata says, 'This is mine. This is I. This is my self.'"

Hayes folgert, dass der Buddha erkannt hat, dass das Leiden von der Unwissenheit herkommt, die darin besteht, dass der Mensch seinen Körper und Geist als das Selbst identifiziert. Wenn sich der Mensch von dieser Identifikation löst, wird auch das Leiden zu einem Ende kommen. Weiter folgert Hayes, dass Buddha erkannt haben muss, dass alle möglichen Antworten auf die 14 Fragen die Existenz eines dauerhaften Selbst voraussetzen. Wenn aber die Existenz eines solchen Selbst abgelehnt wird, dann können von ihm auch keine Prädikate abgeleitet werden. Wenn es keine Einhörner gibt, dann ist die Aussage "Das Einhorn ist weiß" ebenso falsch wie die Aussage "Das Einhorn ist nicht weiß". Mit anderen Worten, die Weigerung, Antworten auf die vierzehn Fragen zu geben, war die Art und Weise, wie der Buddha die Existenz eines dauerhaften Selbst ablehnte. Wenn man sich in Erinnerung ruft, dass die Leugnung der Existenz eines dauerhaften Selbst auch die Hauptaufgabe sowohl der abhidharmikas als auch Nāgārjunas war, stellt sich heraus, dass (1) die abhidharmikas nicht so gesehen werden müssen, als hätten sie die grundlegenden Lehren des Buddha in irgendeiner Weise verdorben oder missverstanden, und (2) Nāgārjunas nicht so gesehen werden muss, als hätte er sich in irgendeiner Weise radikal vom Buddha oder von den abhidharmikas abgewandt. Im Gegenteil, der Buddha, die abhidharmikas und Nāgārjunas scheinen fast genau demselben philosophischen Weg zu folgen. (S. 360)

## Literaturverzeichnis

Garfield, Jay L., und Graham Priest. «Nāgārjuna and the Limits of Thought». *Philosophy East and West*, 2003, 1–21.

Hayes, Richard P. «Nāgārjuna's appeal». *Journal of Indian Philosophy* 22, Nr. 4 (1994): 299–378.

Jones, Richard Hubert. «The Nature and Function of Nāgārjuna's Arguments». *Philosophy East and West*, 1978, 485–502.

Mabbett, Ian. «The problem of the historical Nāgārjuna revisited». *Journal of the American Oriental Society*, 1998, 332–46.

Schmithausen, Lambert. «Spirituelle praxis und philosophische theorie im Buddhismus». *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 57, Nr. 3 (1973): 161–86.

Weber-Brosamer, Bernhard, und Dieter M. Back. «Die Philosophie der Leere». Nāgārjunas Mūlamadhyamaka-Kārikās. Übersetzung des buddhistischen Basistextes mit kommentierenden Einführungen, Wiesbaden, 1997.