
DIE PRAKTISCHE BEDEUTUNG DES ANATTĀ-GEDANKENS

Von Georg Grimm

Aus: YĀNA, Zeitschrift für Buddhismus und religiöse Kultur auf buddhistischer Grundlage,
XVI. Jahrgang, Heft 5, September/Oktober 1973/2517

I.

Von Schopenhauer wird die Anekdote erzählt, daß ihn ein Aufseher, als er zu verbotener Stunde in einem Park spazieren ging, zur Rede stellte und ihn hierbei fragte, wer er sei, worauf Schopenhauer geantwortet habe: „Ja, mein Bester, wenn ich das nur selber wüßte“. In der Tat ist damit das Grundproblem aller Erkenntnis formuliert. Wäre doch, wenn es uns gelänge, über *uns selbst* völlige Klarheit zu gewinnen, eben dadurch auch unser Verhältnis zur Welt überhaupt, insbesondere zu Geburt und Tod, wie die Frage unserer Zukunft nach dem Tode, speziell aber das Problem des uns eigentlich angemessenen Zustandes, auf dessen Verwirklichung schließlich doch alles menschliche Streben hinausläuft, restlos gelöst. Eben deshalb sagt ja auch Schopenhauer weiterhin, der letzte Zweck und das Ziel aller Spekulation sei die Erkenntnis unseres eigenen Selbst¹.

Warum will es nun aber nicht gelingen, diese Klarheit über uns selbst zu erreichen? Der Grund liegt in der Natur des Erkenntnisprozesses selber. Dieser ist nämlich so, daß man sich selber gar nicht erkennen kann. Jedes Erkennen besteht wesentlich aus einem Erkennenden und einem Erkannten. Ja, es ist die elementarste apriorische Wahrheit, die gedacht werden kann, daß alle Erkenntnis, *jede* Vorstellung einem Subjekt der Erkenntnis angehört, einem erkennenden Subjekt im Gegensatz zu dem erkannten Objekt.

Wir können uns keine Vorstellung, keinen Gedanken denken, dem nicht das Subjekt der Erkenntnis gegenüberstünde. Eine Vorstellung ohne vorstellendes Subjekt ist ganz und gar sinnlos. Es leugnen wäre dem zu vergleichen, wenn im Traum der Gedanke gedacht würde, es gäbe bloße Träume ohne einen Träumenden. Dieses erkennende Subjekt bin nun aber natürlich ich selber, eben weshalb es ja auch mit „Ich“ bezeichnet wird. So kann man denn auch das Erkennen kurz definieren als: „Für mich sind — erkannte — Objekte². Hiernach ist aber das vorstellende Ich, das Subjekt des Erkennens, das notwendige *Korrelat* jeder Vorstellung und somit Bedingung einer solchen³. Setzt so aber *jede* Vorstellung dieses Ich voraus, dann kann dieses letztere eben deshalb auch nie selbst Vorstellung oder Objekt des Erkennens werden. Anders ausgedrückt: „Daß das Subjekt sich nie Objekt werden kann, folgt aus der einfachen Wahrheit, daß dann nichts mehr da wäre, dem dieses Objekt Objekt wäre“⁴, oder: das erkennende Subjekt kann, eben als solches, nicht erkannt werden; sonst wäre es das

¹ Frauenstädt, Schopenhauers handschriftlicher Nachlaß, S. 295.

² Schopenhauer, Satz vom Grunde, § 41.

³ Schopenhauer, l. e.

⁴ Frauenstädt. l.e., S. 199.

Erkannte eines *anderen* erkennenden Subjekts⁵. So liegt es also außerhalb aller Faßlichkeit, daß das erkennende Ich sich selbst sollte erkennen können⁶. Nur so viel kann man sagen, daß das Erkennen oder Bewußtwerden ein *Zustand* des Ich als Subjekts ist. Im übrigen aber kann nicht einmal insoweit — wenigstens nicht unter dem Gesichtspunkte, unter dem wir jetzt das Problem behandeln, — entschieden werden, ob dieser Zustand dem Ich wesentlich oder bloß accidentell ist, so daß es durch seine Aufhebung nicht berührt wird.

Eben diese Unerkennbarkeit des Ich proklamiert Schopenhauer in den Worten: „Das Ich ist der finstere Punkt im Bewußtsein wie auf der Netzhaut gerade der Eintrittspunkt des Sehnerven blind ist, wie das Gehirn selbst völlig unempfindlich, der Sonnenkörper finster ist und das Auge alles sieht, nur sich selbst nicht. Unser Erkenntnisvermögen ist ganz nach außen gerichtet“⁷. Eben deshalb sagt Kant: „Das Ich erkennt sich nicht“. Eben deshalb heißt es bereits in der Kāthaka-Upanishad: „Nach außen bohrte die Höhlung der An-sich-Seiende. Darum sieht man nach außen, nicht aber im Innern Selbst“⁸. Eben deshalb entquoll insbesondere dem großen Yājñavalkya der große Ausspruch: „Nicht sehen kannst du den Seher des Sehens, nicht hören kannst du den Hörer des Hörens, nicht begreifen kannst du den Begreifer des Begreifens, nicht erkennen kannst du den Erkennen des Erkennens“⁹.

So ergibt sich denn schon aus der bloßen Analyse des Erkenntnisprozesses die Erkenntnis, daß unser Ich oder unser Wesen, also das, worin wir im Grunde bestehen — eben zur Kennzeichnung dieses unseres Wesens mag das nun sein, was immer, Kraft (Energie) oder Stoff, materiell oder immateriell, vergänglich oder unvergänglich, ist ja das Wort Ich bestimmt — nie und unter keinen Umständen Gegenstand der Erkenntnis werden kann, daß es also *schlechthin unerkenntlich* ist. Es leuchtet ein, daß diese Erkenntnis von ungeheurer Tragweite und von grundstürzender Bedeutung für alle Anschauungen ist, die unser Wesen irgendwie bestimmen wollen, und das sind so ziemlich alle philosophischen und religiösen Systeme, vor allem und insbesondere natürlich auch alle die Hypothesen der zahllosen kleinen Geister, von denen jeder sich sein Systemchen zurechtzimmern zu müssen glaubt. Sie alle erweisen sich schon ganz allein und ohne weiteres deshalb als falsch, weil sie gegen diese apriorische Erkenntnis der Unerkennbarkeit unseres Wesens verstoßen. Dabei bleibt es nur staunenswert, wie man diese grundlegende Erkenntnis überhaupt so lange übersehen konnte und immer wieder neu übersehen kann. Aber so ist es ja immer. In allen Gebieten wagt sich der Mensch in der Regel ohne weiteres an alles, was ihm des Erstrebens wert erscheint, ohne sich zuvor zu prüfen, ob denn die Mittel, die ihm zur Verwirklichung des erstrebten Zieles zur Verfügung stehen, auch ausreichen. Diese *Besonnenheit* stellt sich in der Regeln erst ein, wenn man das Ziel trotz aller Mühe nicht erreicht. Dann erst beginnt man sich darauf zu besinnen, ob denn der Grund hierfür nicht vielleicht gar in der Untauglichkeit des gewählten Mittels liege. So war es auch mit der Grundfrage aller Religion und Philosophie. Seit Jahrtausenden ist man nicht müde geworden, immer wieder das Wesen des Menschen zu bestimmen, ohne daß man sich durch die ebenso unaufhörlichen Mißerfolge, indem jede Definition sich bei näherer Prüfung als unhaltbar erwies, hätte irre machen lassen, bis schließlich doch einmal ein Gehirn die Besonnenheit aufbrachte, sich zu fragen, ob denn das menschliche Erkenntnisvermögen zur Lösung dieser Grundfrage überhaupt ausreichte, bis man also damit endete, womit man hätte anfangen sollen. Und siehe da, es zeigte sich: unser Erkenntnisvermögen ist schon seiner Natur nach zur Lösung dieses Grundproblems ungeeignet.

⁵ Schopenhauer. W.a.W.u.V. II. S. 225.

⁶ Vgl. Marcus, Kants Weltgebäude, S. 84. — Wenn Marcus a.a.O. gleichwohl das Ich sein eigenes Objekt sein läßt, so liegt das daran, daß er dieses erkannte "Ich", nämlich die Persönlichkeit, nicht, der Wahrheit gemäß, als bereits nicht-ich (anattā) erkennt (siehe das Folgende!).

⁷ Vgl. "Die Lehre des Buddha", S. 135. Anm. 174.

⁸ "Die Lehre des Buddha", l.e.

⁹ Deussen, Sechzig Upanishads, S. 436.

II.

Damit haben wir zugleich ein überaus wichtiges Kriterium für die Beurteilung der Buddhalehre gefunden, in deren Mittelpunkt ja gerade das Problem des Ich steht: „Was ist wohl besser, ihr Jünglinge; wenn ihr das Weib sucht oder wenn ihr euer Ich sucht?“¹⁰ Sie wäre ohne weiteres abzuweisen, wenn sie gegen den erkenntnisanalytischen Grundsatz von der Unerkennbarkeit des Ich verstieße, und sie würde andererseits, wenn diese Unerkennbarkeit in ihr gelehrt würde, schon ganz allein deshalb zu den allerersten religiösen und philosophischen Systemen zählen, die die Menschheit hervorgebracht hat. Weiter aber erhellt, daß, wenn dieses zuträfe, alle Erklärer und Ausleger der Buddhalehre, die *diese* Eigentümlichkeit von ihr zu verdunkeln oder gar hinwegzuinterpretieren unternähmen, sich des allergrößten Verbrechens schuldig machten, das überhaupt an ihr begangen werden kann, indem sie sie ja eben dadurch von ihrer Höhe herabstürzten und unter jene Systeme einreichten, die gegen die Grundwahrheit von der Unerkennbarkeit des Ich verstoßen und damit den Stempel der Falschheit an ihrer Stirn tragen.

Nun lehrt der Buddha tatsächlich diese Unerkennbarkeit des Ich. Ja, er lehrt sie mit einer Schärfe, wie sonst niemand mehr, und in einer Weise, daß gar manche schwache Geister ihm hier überhaupt nicht mehr folgen können und die von ihm gelehrt *Unerkennbarkeit* des Ich als Leugnung des Ich verstehen. Darin macht sie nicht einmal der Umstand irre, daß sie dadurch dem Buddha doch geradezu einen Nonsens imputieren. Denn das Ich, das Wesen des Menschen, kann man doch schlechterdings gar nicht leugnen. In irgend etwas muß der Mensch doch unter allen Umständen bestehen, nachdem er nun einmal da ist, sei es auch nur in den physischen und psychischen Prozessen, die an ihm erkennbar sind, so daß in diesem Falle unter dem „Ich“ eben diese Prozesse zu verstehen wären, nachdem man unter dem Worte Ich doch gerade das versteht, worin der Mensch im Grunde besteht.

Welches ist nun aber diese ganz besondere Unerkennbarkeit des Ich, die der Buddha lehrt? Unerkennbarkeit des Ich bedeutet an sich nichts weiter als die einfache Unmöglichkeit der Feststellung des Wesens des Menschen, also in dem Sinne, daß dabei alle Möglichkeiten offen bleiben, keine wird ausgeschlossen, nur wird andererseits auch keine als feststellbar erklärt. Wer nichts weiter als die einfache Unerkennbarkeit des Ich behauptet, sagt also weiter nichts, als: „Es ist möglich, daß der Mensch in dem besteht, was an ihm erkennbar ist, also in den eben genannten physischen und psychischen Prozessen, oder in seinem Bewußtsein, oder in der in diesen Prozessen oder diesem Bewußtsein erscheinende Kraft oder Energie, es ist aber auch möglich, daß sein Wesen jenseits von dem allen, ja, daß es jenseits alles Erkennbaren überhaupt liegt; es ist möglich, daß es vergänglich ist, und es ist möglich, daß es unvergänglich ist. Welche von diesen Möglichkeiten in Wirklichkeit zutrifft, das läßt sich in alle Ewigkeit nicht entscheiden“.

Bloß *diese* Art Unerkennbarkeit des Ich folgt aus der oben unter Ziffer I gegebenen Analyse des Erkenntnisprozesses. Ihr steht die *qualifizierte* Unerkennbarkeit des Ich gegenüber, die der Buddha lehrt. Er sagt: Gewiß, die Erkenntnis, die dir deine Analyse des Erkenntnisprozesses gibt, ist über allen Zweifel erhaben. Aber die Erkenntnisanalyse liefert noch eine weitere, noch viel wichtigere Grundwahrheit, nämlich die, daß das, was sich in deinem Bewußtsein als vergänglich darstellt, unmöglich dein Ich sein kann. Denn sonst müßtest du ja, wenn das so als vergänglich Erkante nun wirklich vergangen ist, wenn zum Beispiel dein Körper durch den unaufhörlichen Stoffwechsel mit der Zeit ein ganz anderer geworden ist, sagen: „Mein Ich ist dahingegangen“¹¹. Du, der du immer noch bist, müßtest also sagen: „Ich bin nicht mehr“. Doch wohl hellichter Unsinn! — Was vergänglich ist, ist aber auch — eben mit dem Eintritt dieser Vergänglichkeit — leidbringend für dich. Das setzt aber doch voraus, daß du selbst den unaufhörlichen Wechsel dieser steten Vergänglichkeit nicht mitmachst. Er

¹⁰ "Die Lehre des Buddha", S. 94.

¹¹ L.S.II, S.89 (Oldenberg, S. 246, Anm. 1).

beeindruckt dich ja im Gegenteil in seinen einzelnen Stadien fortwährend schmerzlich. Würdest du dich im gleichen Verhältnis selbst mitverändern, dann wäre ja überhaupt niemand da, der den Vorgang der Veränderung von seinem Beginn bis zu seinem Abschluss als solchen erfahren, *überschauen* und von diesem Anblick der Veränderung, *der er sich gegenüber sieht*, schmerzlich berührt sein könnte. Hiernach kann aber dein Ich überhaupt in nichts Vergänglichem bestehen. Nun ist aber alles, was nur je in deinen Erkenntnisbereich eintreten kann, also jedes nur mögliche *Objekt* der Erkenntnis, veränderlich und damit vergänglich. Mithin kann schlechterdings nichts Erkennbares dein Ich sein¹².

Es wird wohl jedem ohne weiteres einleuchten, daß diese Unerkennbarkeit unseres Ich von ganz anderer Art ist, wie jene, welche wir unter Ziffer I kennen gelernt haben. Nach der letzteren kann, wie wir gesehen haben, unser Ich in allem Möglichen bestehen, insbesondere auch in an sich erkennbaren und damit vergänglichen Elementen. Die Unerkennbarkeit des Ich aber, welche sich aus dem vom Buddha entdeckten erkenntnisanalytischen Kriterium ergibt, ist eine Unerkennbarkeit, die die Unmöglichkeit in sich schließt, daß überhaupt irgend etwas Erkennbares, sei dies nun etwas Körperliches oder Geistiges, Kraft (Energie) oder Stoff, mein Ich sein kann. Es ist also eine Unerkennbarkeit nicht bloß aus dem formellen Grunde, weil das Subjekt des Erkennens nie Objekt des Erkennens werden kann, sondern auch aus dem sachlichen Grunde, weil unser Ich tatsächlich auch jenseits aller erkennbaren Objekte des Erkennens liegt, oder, anders ausgedrückt, die vom Buddha gelehrt Unerkennbarkeit des Ich beruht in der völligen *Artverschiedenheit* des Ich als eines Unvergänglichen, Ewigen, von allem Erkennbaren als dem Vergänglichen. *Diese* Unerkennbarkeit bringt also zugleich einen ungeheueren positiven Gewinn, nämlich die Einsicht in die Unveränderlichkeit oder Ewigkeit unseres Wesens. Dabei ist diese Unvergänglichkeit oder Ewigkeit selbst wieder natürlich kein Sein in der Zeit, indem es jenseits des Vergänglichen überhaupt gar keine Zeit geben kann — vgl. „Die Lehre des Buddha“, S. 404 flg. — sondern vielmehr die Verneinung aller Zeit: unser ureigenstes Wesen hat überhaupt kein Verhältnis zur Zeit. Seine Ewigkeit ist also eine aeternitas, keine aeviternitas¹³.

Diese Ewigkeit unseres Wesens haben noch alle wahrhaft Großen, insbesondere auch alle Religionsstifter und die übrigen großen religiösen Seher (Mystiker) gelehrt. Aber was diese mehr oder minder geahnt, das hat der Buddha in unübertrefflicher Klarheit dargelegt. Oder wo findet man die Unabhängigkeit unseres Wesens von allen vergänglichen Bestandteilen an uns, um nur ein Beispiel anzuführen, klarer ausgesprochen, als — man muß speziell diese Worte immer wieder in die Gehirne hämmern — wenn der Buddha sagt, der Verlust unserer gesamten Persönlichkeit, also des Körpers,

¹² Vgl. auch „Lehre des Buddha“, S. 96 ff. — Dieses Kriterium für die Ewigkeit unseres Wesens hat übrigens auch Schopenhauer geahnt, wenn er sagt: „Je deutlicher einer sich der Hinfälligkeit, Nichtigkeit und traumartigen Beschaffenheit aller Dinge bewußt wird, desto deutlicher wird er sich auch der Ewigkeit seines eigenen inneren Wesens bewußt, *weil doch eigentlich nur im Gegensatz zu diesem jene Beschaffenheit der Dinge erkannt wird*; wie man den raschen Lauf seines Schiffes nur nach dem festen Ufer sehend wahrnimmt, nicht, wenn man ins Schiff selbst sieht.“ (Par.u.Paralipomena II, § 139). Das Kriterium des Buddha für die Unvergänglichkeit unseres Wesens kann man auch so deutlich machen; Würde unser Wesen, also eben unser „Ich“, selbst immer wieder neu entstehen und vergehen, dann setzte ich mich während meines Lebens aus einer Unzahl aufeinander geborener Ichs zusammen. Die Empfindungen und Vorstellungen, die mein Leben ergeben, würden also in Wahrheit eine Reihe verschiedener Ichs angehören, die untereinander so selbständig wären, wie etwa der Sohn gegenüber dem Vater und der ganzen Kette der Ascendenten. Es wäre also kein sich durch das ganze Leben hindurchziehendes einheitliches Weltbild möglich, vielmehr gäbe es ebenso viele selbständige Weltbilder, als sich mein einheitliches Ich in Wahrheit in verschiedene Ichs auflöste, ganz ebenso, wie in der Kette voneinander abstammender Menschen, jeder einzelne von ihnen sein selbständiges Weltbild hat. Ja, würde in dem Fluß der Erscheinungen auch mein Ich fortwährend wechseln, so wäre ich nicht einmal imstande, den einfachsten Gegenstand, z.B. einen Turm, als solchen wahrzunehmen, da dann ja das Ich, das die untere Hälfte des Turmes sähe, ein anderes wäre, als jenes, das im nächsten Augenblick nach der Spitze schaute (cfr. Marcus l.e., S. 82). *So ist also auch „die transcendente Einheit der Apperception“ (Kant) im Grunde nur der Widerschein der Unteilbarkeit und Unveränderlichkeit unseres Wesens in unserem Bewußtsein* (cfr. „Die Lehre des Buddha“, S. 136, Anm. 179).

¹³ „Die Lehre des Buddha“, S. 136. Anm. 179

der Empfindungen, der Wahrnehmungen, der Gemütstätigkeiten, des Bewußtseins, berühre uns selbst so wenig, als es uns berührt, wenn ein Mann das, was an Gräsern und Zweigen in einem Waldhain liegt, wegträgt oder verbrennt: „Würdet ihr da wohl denken, *uns* trägt der Mann weg oder verbrennt er?“¹⁴ Kann denn überhaupt ein normales Gehirn den Sinn dieser Worte mißverstehen? — Wo findet man dann speziell die Unerkennbarkeit unseres Wesens, wie sie nach Abwerfung aller dieser vergänglichen Bestandteile der Persönlichkeit im Tode des Heiligen zu Tage tritt, schärfer pointiert, als in den anderen Worten des Buddha:

„*attham gatassa na pamānam atthi
yena nam vajju tassa natthi
sabbesu dhammesu samūhatesu
samūhatā vādapathāpi sabbe!*“

Kein Maß gibt es für den, der heimgegangen,
Beschreib' ihn, wie du willst: es trifft ihn nimmer:
Wo alles, was Erscheinung war, ist ganz vernichtet,
Sind alle Pfade auch der Rede zugeschüttet.“¹⁵

Doch der Buddha lehrt das nicht bloß, er beweist es auch jedem normalen Verstand so, daß man die Wahrheit förmlich mit Händen greifen kann, beweist es auf Grund seiner eben behandelten Erkenntnisanalyse, die, einmal begriffen, gleichbedeutend mit der unmittelbarsten Einsicht ist, die es nur geben kann. Und dies allein schon macht den Buddha zum Größten aller Großen, mit denen er also nicht, wie seichte Köpfe, ihn zu sich herunterzerrend, glauben machen wollen, im Widerspruch steht, sondern an deren Spitze er thront, er, der selber sagt: „Wovon die Weisen erklären: ‚Es ist nicht in der Welt‘, davon sage auch ich: ‚Es ist nicht‘, und wovon die Weisen erklären: ‚Es ist in der Welt‘, davon sage auch ich: ‚Es ist‘.“¹⁶

So ist denn dieses erkenntnisanalytische Fundament der Buddhalehre der Vorhof, der in ihre heiligen Hallen führt: Niemand wird den Zauber der Lehre selbst erfahren, der nicht zunächst seinen Geist in jenem Vorhof geläutert hat. Niemand darf sich aber auch nur ein Urteil über sie erlauben, bevor er sich nicht über dieses ihr Fundament klar geworden ist.

III.

Die erste praktische Frucht der Erkenntnis von der Unerkennbarkeit unseres Wesens ist zunächst die, daß jeder fernere *Drang*, dieses Wesen zu erkennen, schwindet. Denn sobald ich etwas als unmöglich erkannt habe, kann ich es nicht weiter begehren: Wenn ich ein Los für eine Lotterie gekauft habe und nun erfahre, daß es ungültig ist, so kann von diesem Augenblick an unmöglich mehr der Drang oder Wunsch in mir bestehen, mit *diesem* Los den großen Treffer zu machen. Genau ebenso kommt für den, der die Unerkennbarkeit seines Ich *wirklich* eingesehen hat, der Drang dieses Ich zu erkennen, für ewig zur Ruhe. Insoweit sind für ihn die Worte der heiligen Upanishad verwirklicht: „Was vom Erkenntnisdrang erfüllt, laß' welken!“¹⁷ Weil er sein Ich unerkenntbar weiß, also insbesondere

¹⁴ „Die Lehre des Buddha“. S. 115 ff.

¹⁵ Suttanipata, v. 1076. — Damit vergleiche man auch die Stelle aus Dīgh. 15 in der „Lehre des Buddha“, S. 136 ff. Dort sagt der Buddha, über einen gestorbenen Erlösten dürfe man schlechterdings gar keine Ansicht haben, da jede ungehörig sei, nicht zutreffe. Insbesondere dürfe man auch nicht die Ansicht haben, ein von allen Elementen der Persönlichkeit, also auch von jeder Erkenntnis oder von jedem Bewußtsein befreite Mönch, *wisse dann nichts mehr und sehe nichts mehr*. Worte, die doch wiederum als selbstverständlich voraussetzen, daß der gestorbene Heilige durch den Tod in keiner Weise berührt worden ist.

¹⁶ „Die Lehre des Buddha“. S. 13.

¹⁷ ebd., S. 290. Anm. 24

auch weiß, daß auf dieses Ich nicht einmal mehr die Kopula Sein zutrifft, deshalb erhebt sich in ihm insbesondere nicht einmal mehr der Gedanke ‚ich bin‘; und weil nicht einmal mehr dieser Gedanke aufsteigt, deshalb „raucht er nicht mehr“, denn „wie raucht ein Mönch? — Entsteht da, ihr Jünger, der Gedanke ‚ich bin‘, so entstehen auch die Gedanken: ‚Das bin ich‘, ‚ebenso bin ich‘, ‚anders bin ich‘, ‚ewig bin ich‘, ‚nicht bin ich‘, ‚bin ich wohl?‘, ‚bin ich wohl das?‘, ‚bin ich wohl ebenso?‘, ‚bin ich wohl anders?‘, ‚ach, möchte ich doch sein!‘, ‚ach möchte ich doch das sein!‘, ‚ach, möchte ich doch ebenso sein!‘, ‚ach, möchte ich doch anders sein!‘, ‚ich werde sein‘, ‚ich werde das sein‘, ‚ich werde ebenso sein‘, ‚ich werde anders sein‘ — so, ihr Jünger, raucht ein Mönch.“¹⁸ Ein Mönch aber, „der nicht mehr raucht“, ist allen diesen Gedankengängen und damit „den achtzehn durch die eigene Person bedingten Fährten des Begehrens“¹⁹ für immer entronnen. Er verzehrt sich nicht weiter in solchen Grübeleien. Denn „wie verzehrt ein Mönch sich nicht? — Da ist, ihr Jünger, in einem Mönche der Ich-bin-Dünkel erloschen²⁰, an der Wurzel gefällt, gleich einer Palme dem Boden entrissen, vernichtet, kann künftig nicht mehr entstehen. So verzehrt sich ein Mönch nicht“²¹.

Weil er sein Wesen und damit sein Ich — wenn ich „Ich“ sage, so meine ich natürlich immer mich selbst, wie ich eigentlich bin — als unerkennbar erkannt hat, bleibt für seine Erkenntnis nur mehr der erkennbare, *unwesentliche* Teil von ihm übrig, den man als Persönlichkeit bezeichnet, also sein Körper, seine Empfindungen, Wahrnehmungen, seine Gemütstätigkeiten im weitesten Sinne, sein Bewußtsein und die ganze, sich in diesem darstellende Außenwelt. Dieser Bereich des Erkennbaren allein löst noch Gedanken in ihm aus: und zwar sind es, da er durchaus der Lehre des Buddha gemäß zu denken gelernt hat, im Grunde nur mehr drei Gedanken, die er während seines ganzen Lebens noch denkt, der Vergänglichkeitsgedanke, der Leidens-Gedanke und der Nicht-Ich-Gedanke; er hat seinen Geist auf alles, was diesem gegen übertritt, dauernd so eingestellt, daß er an jedem Objekt nur mehr sein Entstehen und Vergehen und damit das Leiden schaut, das das Vergehen für ihn bringen muß, sofern er irgendwie an ihm hängt; die selbstverständliche Folge ist, daß ihm als dritter Gedanke auch nur mehr kommt: ‚Das alles gehört mir mithin nicht zu, das alles ist nichts für mich‘, kurz der *Nicht-mein-Ich* — oder der *Nicht-Ich-Gedanke*, der *Anattā-Gedanke*. Dieser *Anattā-Gedanke* ist hinfort der einzige entsprechende Ausdruck für sein Verhältnis zur Welt geworden — „oben, unten, allüberall befreit, kennt er das Nicht-Ich“.²² Der *Attā-Gedanke* ist für ewig zu Grabe getragen, eben weil alles Erkennbare in ihm nur mehr den *Anattā-Gedanken*, und der *Attā*, das Ich, wegen seiner ihm klar zum Bewußtsein gekommenen Unerkennbarkeit überhaupt keinen Gedanken mehr auslöst. Er hat jenes lehrgemäße Denken erreicht, „bei dem sich weder hinsichtlich dieses seines mit Bewußtsein behafteten Körpers noch auch bei irgendwelchen äußeren Erscheinungen die Gedanken des Ich, des Mein und des Sichdünkens erheben und wo ihm, im Besitz dieser Geisteserlösung, Weisheitserlösung verweilend,

¹⁸ Anguttara-Nikāya IV, 200.

¹⁹ ebd., 199.

²⁰ Einer der gewaltigsten *formellen* Vorzüge der Lehre des Buddha ist, daß er sie auf wenige fundamentale Sätze und diese wieder auf einzelne Worte zurückgeführt und so die Möglichkeit geschaffen hat, seine ganze Lehre zum Zweck ihrer praktischen Verwirklichung stets gegenwärtig zu haben. Man kann diese lapidaren Sätze bzw. Worte mit Neumann — vgl. Majjh. 138 — geradezu als *Stempel* bezeichnen. Die drei großartigsten dieser Stempel, in denen die ganze Lehre zusammengefaßt ist, bilden die drei Worte *anicca*, nicht-ewig oder vergänglich — deshalb — *dukkha*, leidbringend — deshalb *anattā*, nicht-ich, auch „die drei Merkmale“ genannt. Dabei ist der Stempel „*anattā*“, nicht-ich, selbst wieder die typische Zusammenfassung der großen Formel „Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst“ (cfr. „Lehre des Buddha“, S. 94, Anm. 116). Der Stempel für *das Gegenteil* dieser großen Formel dagegen ist eben das gleichfalls immer wiederkehrende Wort *asmi-māna*, der Ich-bin-Dünkel, so daß also darunter stets der stolze Wahn zu verstehen ist; „Das gehört mir, das bin ich, das ist mein Selbst“, wobei unter „Das“ selbst wieder die fünf unsere Persönlichkeit ergebenden Komponenten gemeint sind. Der *Asmi-māna* ist mithin die Umkehrung des *Anattā-Gedankens*.

²¹ Ang. IV, 200. - Ganz ebenso sind natürlich auch die Ausführungen im Sabbāsavasutta, Majjh. 2, zu verstehen.

²² Udāna VII, 1 (Winternitz, Der Buddhismus. S. 274).

die Gedanken des Ich, des Mein und des Sichdünkens nicht mehr kommen, und im Besitze dieser Geisteserlösung, Weisheitserlösung verharret er“.²³

Aus diesen Ausführungen wird wohl auch zugleich deutlich werden, wie denn dann bei uns, den gewöhnlichen Menschen, der Ich-Gedanke entstanden ist und immer wieder neu entsteht. Er kann nur dann in den Geist eintreten, wenn man „dem Körper, der Empfindung, der Wahrnehmung, den Gemühtätigkeiten, dem Bewußtsein — kurz seiner Persönlichkeit — *anhängt, ergeben ist*“²⁴ und sich so in diesen Faktoren bestanden wähnt, *wenn man sich also mit dem Erkennbaren — (an uns) — verwechselt*“, wie auch Schopenhauer ganz in Übereinstimmung mit dem Buddha mit genialem Tiefblick erkannt hat²⁵, übrigens auch Fichte, wenn er sagt:²⁶ „Der Begriff Ich wird gedacht, wenn das Denkende und das Gedachte im Denken als dasselbe genommen wird: und umgekehrt, was in einem solchen Denken entsteht, ist der Begriff des Ich“. Das, was in einem solchen Falle gedacht wird, ist aber letzten Endes die in der Persönlichkeit wirkende Kraft, welche die Empfindungen, die Wahrnehmungen, das Bewußtsein bedingt, die man also auf diese Weise für sein Ich hält. Und zwar tun das nicht bloß die Seelengläubigen, sondern auch jene, welche die psychische Kraft Karma-Energie oder Ich-Energie nennen. Beide unterscheiden sich bloß dadurch voneinander, daß die Seelengläubigen die „Seele“ genannte Kraft für eine beharrende Substanz, also für eine unvergängliche *materielle* Kraft halten — andere als materielle, d.h. an Materie gebundene Kräfte gibt es nicht — während diejenigen, welche diese Kraft Karma- oder Ich-Energie nennen, sie als fortwährend an der Materie neu aufspringend und wieder vergehend lehren. Beide Richtungen stehen sich also näher, als sie gemeinhin selber wissen, sie sind beide „unbewußter Materialismus“²⁷ und überspringen *beide natürlich auch die aus der oben vorgenommenen Analyse des Erkenntnisvermögens gefundenen Grundtatsachen*.

Ihre Entstehung verdanken beide dem Drange, Persönlichkeit als unser Wesen zu glauben. Der Mensch will sich um jeden Preis an irgendetwas in der Welt als sein Wesen klammern. Es ist ihm etwas geradezu Fürchterliches, absolut alles, was nur immer von ihm als möglich gedacht werden kann, als vom höchsten Standpunkt aus unreal und das diesem „alles“ gegenüberstehende „Nichts“ als die höchste Realität, ja, als den Berger seines eigenen Wesens anerkennen zu sollen. Und so verlegt er denn sein Wesen in die — tatsächlich natürlich vorhandene — Kraft, welche das Bewußtsein hervorbringt, nur daß die einen, in denen das Bewußtsein der Zeitlosigkeit ihres Wesens bereits vorherrschend geworden ist, diese Kraft für ewig erklären, während die anderen — der Wahrheit gemäß — auch die stete Veränderlichkeit *dieser* Kraft erkannt haben.

Freilich ergibt sich für letztere weiterhin mit der von ihnen gleichfalls gelehrten möglichen Selbstaufhebung dieser Kraft im Tode des Heiligen die absolute Vernichtung des Menschen. Aber das ist für sie ein immer noch erträglicherer Gedanke, als jetzt schon durch die Verlegung der menschlichen Wesenheit ins Unerkennbare, also das „Nichts“, jeden Halt zu verlieren.

IV.

Alles Erkennbare an uns ist wegen seiner Vergänglichkeit leidbringend für uns. Das Heil liegt für uns nur in dem unerkennbaren Teil unseres Wesens, der, weil jenseits alles Vergänglichen, kein Leiden kennt, vielmehr, wenn vom leidbringenden erkennbaren Teil befreit, in ungestörter ewiger Ruhe und damit im höchsten — empfindungsfreien — Wohlbefinden aufgeht. Eben deshalb kann man

²³ „Die Lehre des Buddha“, S. 352.

²⁴ ebd., S. 140.

²⁵ „Die Lehre des Buddha“, S. 364. Anm.154.

²⁶ Das System der Sittenlehre, S. 9.

²⁷ Frauenstädt, I c., S. 180.

denn auch in Anlehnung an Worte Schopenhauers²⁸ sagen: Begreiflichkeit unseres tiefsten Wesens, also unseres Ichs? Grundverkehrter Gedanke! Ägyptische Finsternis! Eben daß es ein Unbegreifliches an uns gibt, daß dieser Jammer des Verstandes und seiner Begriffe begrenzt, bedingt, endlich, trüglich ist: diese Gewißheit ist des Buddha großes Geschenk.

So besteht denn unsere eigentliche und letzte Aufgabe darin, uns von dem erkennbaren Teil von uns zu befreien und uns auf unser eigentliches Ich zurückzuziehen, nach dem Vorbild des Buddha, der angesichts seines Todes zu seinen Jüngern sprach: „Ich gehe fort, laß euch allein, ich kehre zu *mir selber* ein“.²⁹ „Daher auch die Absicht der Philosophie in Bezug auf den Menschen nicht sowohl ist, ihm etwas zu geben, als ihn von dem Zufälligen, das der Leib, die Erscheinungswelt, das Sinnenleben zu ihm hinzugebracht haben, so rein wie möglich zu scheiden und auf das Ursprüngliche zurückzuführen“, wie unser deutscher Philosoph Schelling³⁰ in staunenswerter Selbstbesinnung sagt. Ja, Schelling sagt noch mehr: Wir können mit seinen eigenen Worten auch die Buddhalehre von der Art der Verwirklichung dieser unserer ewigen Bestimmung geben: „Wenn die Verwicklung der Seele — (unseres Ich) — mit dem Leib (welche eigentlich Individualität heißt) die Folge einer Negation in der Seele und eine Strafe ist, so wird die Seele notwendig in dem Verhältnis ewig, d.h. wahrhaft unsterblich sein, in welchem sie sich von jener Negation befreit“³¹. Ist doch diese Negation nichts weiter als das vom Buddha gelehrt *Nichtwissen* über den erkennbaren Teil von uns als uns wesensfremd und uns durchaus unangemessen. Sobald dieses Nichtwissen vom Wissen abgelöst wird, wie es sich in höchster und reinsten Form im Anattā-Gedanken verkörpert, löst sich von selbst und ohne weiteres die Verkoppelung unseres unerkennbaren Teiles mit dem erkennbaren. Denn wenn ich klar und deutlich, so, daß alles Erkennbare an mir infolge seiner Vergänglichkeit und damit seiner leidenschaftlichen Natur für mich nicht mein Ich sein kann, ja, für dieses eine ungeheure Bürde ist — das ist ja eben der Anattā-Gedanke — dann muß naturnotwendig jeder Wunsch, jeder *Drang* nach diesem erkennbaren Teil von mir erlöschen. Das ist so sicher, als jeder Wunsch oder Drang in dem Augenblick sich auflöst, in welchem sein Objekt als Gift für uns erkannt wird. Ist aber jeder, auch der leiseste Wunsch oder Drang nach dem erkennbaren Teil von uns für immer ausgelöscht, dann findet im Tode auch kein Ergreifen eines neuen Keimes, aus dem sich eine neue Persönlichkeit bilden könnte, mehr statt,³² womit der unerkennbare Teil von uns für immer von dem erkennbaren, leidbringenden befreit, erlöst ist.

Ja, diese Wirkung kann *nur* durch den Anattā-Gedanken erzeugt werden. Denn nur wenn ich weiß, daß „Alles loslassen“ für mich gleichbedeutend ist mit „Alles gewinnen“, kann ich, dessen Wesen es ja ist, glücklich zu sein, lächelnd oder, was noch mehr ist, in vollendetstem Gleichmut *alles* fahren lassen. Das aber weiß ich, wenn ich einsehe, daß dieses Alles, was loszulassen ist, nur der erkennbare unwesentliche *leidenschaftliche* Teil von mir ist, und daß, wenn ich mich auf mein unerkennbares Teil und damit auf das „Nichts“, nämlich auf das nichts „Erkennbare“ — ein anderes Nichts gibt es nicht³³ — zurückziehe, ich in der ewigen vollen Beruhigung, dem Großen Frieden *alles* finde, was ich zu meinem höchsten Wohlbefinden brauche. Deshalb sagt ja auch schon der selige Thomas a Kempis ganz im Geiste des Buddha: „Laß alles, so findest du alles! Reiß die Begierde aus, so wirst du Ruhe finden.“ Solange noch irgendwie der leiseste Gedanke an mein Attā, mein Ich, aufsteigt, ist das ein untrüglicher Beweis, daß noch ein Wunsch, ein Drang in mir haust, der Stillung verlangt, daß ich also noch nicht ganz wunschlos, noch nicht völlig drangfrei geworden bin, sei es, daß ich mir über die Unerkennbarkeit meines Ich noch nicht völlig klar geworden bin und *deshalb* sich noch ein Wunsch regt, mich mit diesem meinem Ich im Ich-Gedanken zu befassen, sei es, daß noch irgend ein *Objekt* — der Welt — mich eines Wunsches wert dünkt und so eine Beziehung zwischen ihm und *meinem* Ich und damit den Attā-Gedanken schafft. Erst wenn schlechterdings nichts mehr diesen Anattā-Gedanken auslöst, wenn mir

²⁸ Schopenhauers Werke, herausgegeben von Deussen, Bd. 11, § 359.

²⁹ „Die Lehre des Buddha“, S. 147, Anm. 205.

³⁰ „Philosophie und Religion“, S. 16.

³¹ l.e., S. 69 ff.

³² Näheres in der „Lehre des Buddha“, S. 162 ff.

³³ „Buddhistische Weisheit“, § 31.

also der Anattā-Gedanke so selbstverständlich und zur zweiten Natur geworden ist, wie jetzt der Attā-Gedanke³⁴, habe ich die Garantie, daß auch jeder Wunsch, jeder Drang auf ewig in mir ertötet ist.

So begreift es sich, daß höchste Seligkeit³⁵ und damit höchste Heiligkeit bedingt ist durch den Untergang des Attā- und den Aufgang des Anattā-Gedankens, wie der friedliche Schein des Sternenhimmels erst offenbar wird, wenn die Glut der Sonne verschwindet.



³⁴ cfr. „Buddhistischer Weltspiegel“, Bd. I, S. 63.

³⁵ cfr. „Buddhistische Weisheit“, § 28.