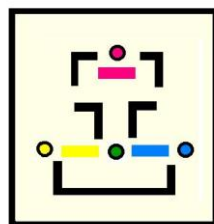


Evolution der Leeren Fülle

Wesenlehre und Buddhismus

Eine Skizze



Siegfried Pfliegerl

E-Book Internetloge 2010

Inhalt

0 Projektklinie	4
1 Aufstieg zur Grunderkenntnis Gottes	7
1.1 Erkenntnis der menschlichen Erkenntnis	7
1.1.1 Gliederung, Struktur der menschlichen Erkenntnisoperationen	8
1.1.2 Erkenntnis von Außenwelt	9
1.1.2.1 Äußerlich sinnliche Erkenntnis mittels E, D(1), D(2), C	9
1.1.2.1.1 Der Tastsinn	10
1.1.2.1.2 Integrative Koordinierung der Zustände, "Daten" aller Sinne	12
1.1.2.2 Phantasiewelten D	13
1.1.2.2.1 Äußere Phantasie D(1)	13
1.1.2.2.2 Innere Phantasie D(2)	13
1.1.2.3 Begriffswelten (Logik, Mathematik, Theorien)	14
1.1.2.4 Systematische Analyse der Erkenntnisbegriffe	15
1.1.2.5 Grenzziehungsverfahren – Erkenntnisschulen	16
1.1.2.5.1 Erkenntnisschulen (1): Naiver Empirismus	16
1.1.2.5.2 Erkenntnisschulen (2): Kritischer Realismus	17
1.1.2.5.3 Erkenntnisschulen (3): Transzendentaler Idealismus	18
1.1.2.5.4 Erkenntnisschulen (4): Transsubjektive, transpersonale Systeme ...	19
1.1.2.5.4.1 Varianten der buddhistischen Erkenntnistheorie	19
1.1.2.5.4.1.1 Prelude	19
1.1.2.5.4.1.2 Leerheit und Vollheit	27
1.1.2.5.4.1.3 Einführung in die buddhistische Erkenntnistheorie	31
1.1.2.5.4.1.4 Der Buddhistische Wahrheitsbegriff – Reines Gewahrsein ...	44
1.1.2.5.5 Erkenntnisschule (5): Grundwissenschaft	72
1.1.2.6 Theorien über die Wahrheit	73
1.1.2.7 Arten der Begriffe C	73
1.2 Die Wende zum Göttlichen	75
1.2.1 Vorerinnerung	75
1.2.2 Die analytischen Erkenntnisse des Ichs als erkennendes Wesen	75
1.2.3 Erkenntnis des Geistes in Gott, in Vernunft und Natur	79
1.3 Der Kategorienorganismus der Grundwissenschaft	82
1.3.1 Brahman – Buddhanatur und Gott als Or-Om-Wesen	82
1.3.2 Grundwissenschaft und buddhistische Leerheit	93
1.4 Die Entwicklungsgesetze	120
1.4.1 Das Maitreya Prinzip	120
1.4.1.1.- I. Hauptlebensalter (I. HLA): These	122
1.4.1.2 - II. Hauptlebensalter (II. HLA): Antithese	122
1.4.1.3 - III. Hauptlebensalter (III. HLA): Synthese	122
1.4.3.1 - 1. Phase (II. HLA, 1) - Autorität	123
1.4.3.2 - 2. Phase (II. HLA, 2) - Emanzipation, Autonomisierung	123
1.4.3.3 - 3. Phase (II. HLA, 3) - Integration	123
1.4.3.4 - 4. Phase (III. HLA) - Allsynthese und Allharmonie	124
1.4.3.5 - Überschneidungen	124
1.4.1 4 Spezifizierung des Lebensalters der Reife HLA III	124
1.4.1.5 Das Überzeitliche Buddhaprinzip	128
1.5 Struktur der Universalsprache, Or-Om-Sprache	130
1.6 Ableitung der Mathematik aus der unbedingten und unendlichen Wesenheit Gottes	131
1.7 Was Gott in sich ist - Weitere Gliederung der Wesen in Gott	133
1.8 Verhältnis von Gott, Geist und Natur	134
1.9 Die innere Gliederung des Vereinwesens a2	136
1.10 Weitere Ausführung der Position der Menschheit	136
1.10.1 Weibliche und männliche Menschheit	139
1.10.2 Gliederung des Menschen	142

1.11 Die Seinsarten	142
1.12 Die Erkenntnisarten	143
1.12.1 Intuition - Deduktion – Konstruktion	149
1.12.1.1 Die Ableitung (Deduction)	150
1.12.1.2 Die Selbeigenschauung (Intuition)	151
1.12.1.3 Die Vereinbildung der Ableitung und Selbeigenschauung, als Schauvereinbildung (Construction)	154
1.12.1.4 Beziehungen dieser drei Teilfunktionen	157
1.13 Gliederung Gottes an und in sich, Leben Gottes und aller Wesen in ihm	157
1.14 Das Urbild der Menschheit – Inhaltsverzeichnis.....	187
2 Anhang 1 Das Or-Om Ich - Die Dimensionen des Ich in der Wesenlehre	190
2.1 Die buddhistischen Schwankungen und Varianten des Ich-Begriffs.....	190
2.1.1 Die Darstellung des "Selbst" bei den "Personalisten" <i>pudgalavādins</i>	194
2.2 Das Or-Ich.....	203
2.3 Das Ich soweit es sich in sich ändert	220
2.4 Das menschliche Ich in Verbindung mit dem Göttlichen Ich.....	233
2.5 Das Gott-Menschtum der Vollendeten Zeit des III. Hauptlebensalters.....	234
3 Literatur	247
3.1 Ausgewählte Print Texte	247
3.2 Digitale Texte.....	248
3.2.1 Digitaltexte von Brodbeck, Karl Heinz.....	253
3.3 Verzeichnis der wichtigsten Schriften Krauses	254
3.4 Digitale Texte zur Wesenlehre	254

"Maitreya's Turm ist das Symbol des Dharmadatu, der Dharmasphäre, in der alle Dinge enthalten sind und in der dennoch vollkommene Ordnung und Harmonie herrscht. Dies wird in folgenden Worten beschrieben: 'Die Objekte sind solcherweise angeordnet, dass ihre Getrenntheit voneinander nicht mehr existiert und sie alle miteinander verschmolzen sind, ohne dass jedoch das einzelne Objekt hierdurch seine Individualität verlöre; denn das Abbild des Maitreya Verehrers ([Sudhana], d.h. die Individualität des Erlebenden) ist in jedem Objekt gespiegelt, und dies nicht nur an einzelnen Stellen, sondern überall im ganzen Turm, so dass es erfüllt ist von einer vollkommenen wechselseitigen Spiegelung und Widerspiegelung von Bildern.'

0 Projektlinie

Der Versuch, die Wesenlehre mit den Grundlagen des Buddhismus zu verbinden, ist grundsätzlich evolutionslogisch erforderlich, wenn davon ausgegangen werden kann, dass auch der Buddhismus im Sinne der Herstellung einer im Metaphysischen verankerten Einheit einer harmonischen Menschheit selbst eine evolutionslogische Weiterbildung benötigt. Der hier unternommene Versuch eines konstruktiv-kritischen Vergleichs der beiden Systeme wird daher in großer Zuneigung und mit der Bitte um Prüfung durch im Buddhismus verankerte Persönlichkeiten unterbreitet. Wir gehen im Wesentlichen von den erkenntnistheoretischen Positionen der Wesenlehre (WL) aus und werden **in blauer Schrift die Ausführungen über den Buddhismus (BD) und seine Ansichten sowie unsere kritischen Zusätze einfügen.**

Der Buddha hat angeblich gesagt, "dass wir nicht an etwas glauben sollen, nur weil es gesagt worden ist; auch nicht an Traditionen, weil sie uns von alters her übermittelt wurden; oder an Gerüchte an sich; oder an Schriften der Weisen weil sie von Weisen stammen; oder an Phantasiegebilde, von denen wir vielleicht vermuten, sie seien von einem Deva (d.h. angeblich auf dem Weg geistiger Inspiration) in uns wachgerufen worden; oder an Schlussfolgerungen, die wir aus etwaigen, von uns aufs Geratewohl gemachten Annahmen gezogen haben mögen; oder an das, was uns als analoge Notwendigkeit erscheint; oder an die bloße Autorität unserer Lehrer oder Meister. Wir sollen aber glauben, wenn die Doktrin, das Gesagte oder Geschriebene in unserer eigenen Vernunft und im eigenen Bewusstsein Bestätigung erfährt." (Bl 99, III, S. 401.)

So halten wir auch hier fest, dass wir die Grundlagen der WL hier nicht aus Autoritätshörigkeit, durch den Druck von Lehrern oder Führern vertreten, sondern ausschließlich nach eigener Prüfung derselben in der "eigenen Vernunft". Und auch der Vergleich zwischen Buddhismus und WL ist von dieser Prüfung in der eigenen Vernunft geprägt.

Eine dringende Bitte darf an buddhistische Persönlichkeiten gerichtet werden, die diese Zeilen lesen. Sie mögen nicht einfach alle unsere Überlegungen als dem illusiven Verdunkelungsbereich angehörige irrelevante Theoreme über das Verhältnis von Leerheit und traditionellen Begriffsthesen beiseite legen. So etwa: Wieder so eine spitzfindige Umkreisung der unaussprechlichen Unbegreifbaren Leerheit, in der ja erst die endgültige Wahrheit geschaut werden kann. In der Tat scheint es so,

als würde der BD in einer unvergleichlich radikalen Weise versuchen, jegliche Metaphysik, also jeglichen Versuch, ein "Absolutes" begrifflich zu erfassen grundsätzlich ausschließen.

So heißt es etwa bei (Br 09, S. 10) In der späteren Sanskritterminologie wird das so ausgelegt, dass alle Phänomene, innere wie äußere, keine Selbstnatur (*svabhāva*) besitzen. Nichts existiert aus sich selber. Jegliches Ding ist *be-dingt* durch andere Dinge. Diese Aussage ist zentral und unterscheidet den Buddhismus von allen anderen religiösen und philosophischen Systemen, die in der asiatischen oder europäischen Tradition, im Nahen Osten oder in anderen Ländern entwickelt wurden. Wenn man sich in der Sprache der abendländischen Ontologie und Logik ausdrückt, dann kann man sagen, dass der Buddhismus eine (theoretische und praktische) Kritik jeglicher Metaphysik, jeglicher Lehre von Sein oder Nichts ist. Was hier theoretisch vor allem von der Madhyamaka-Schule systematisch entwickelt wurde, wurzelt in der frühesten buddhistischen Überlieferung und ist zugleich der Hauptinhalt der Meditationspraxis. Das, was die tradierte Metaphysik „Wirklichkeit“ nennt, so lautet die buddhistische Aussage, **lässt sich auf keine Weise begrifflich einholen**. Jegliche zugesprochene Bedeutung, jegliche These, die über Phänomene oder Entitäten aussagt, diese besäßen eine mit sich identische Wesensnatur, erweist sich in der analytischen Meditation als unhaltbar.

Auf diese Weise muss auch gesagt werden, dass selbst die im Buddhismus verwendeten Kategorien nur eine relative, funktionale Bedeutung haben – sie gleichen einem Boot, mit dem man das andere Ufer erreicht. Dort angekommen, erkennt man ihre Leerheit und lässt sie zurück¹. Deshalb weist Nāgārjuna im Anschluss an Buddha **alle positiven metaphysischen Theorien über die Welt zurück: Sie alle sind leer, einschließlich der buddhistischen Lehre selbst**. Weder der Dharma noch der Buddha haben eine substanziale Identität. Alle Vorstellungen über einen ewigen Gott, ein ewiges Selbst – aber auch das Gegenteil, eine nichtige Welt erweisen sich als irrtümliche Konstruktionen, die nur immer tiefer in Abhängigkeit und Leiden verstricken. Die metaphysischen Thesen sind keine Hilfen, sondern Fesseln: „Dies nennt man Theorien-Gestrüpp, Theorien- Gaukelei, Theorien-Sport, Theorien-Fessel. Mit dieser Theorienfessel gefesselt kann ein unkundiger Weltling nicht frei werden von Geborenwerden, Altern und Sterben, von Sorgen, Jammer, Schmerzen, von Kummer und Verzweiflung; nicht wird er frei vom Übel, sage ich.“

Wir unternehmen hier den Versuch, klar zu machen, dass der buddhistische Leerheits-Begriff nicht der Horizont ist, vor dem alle Begrifflichkeit abfällt, und das Unaussprechliche, Unbegriffliche nicht "gefasst" werden muss oder kann. Wir versuchen zu zeigen, dass die buddhistische Lichte Leerheit An und In sich einen Kanon von natürlich

1 Hier zeigt sich der Ansatz einer selbstreferentiellen Konsistenz buddhistischer Reflexion. Er wendet seine radikalen Thesen über das Verhältnis von Wirklichkeit (Leere) und allen Möglichkeiten begrifflicher Erfassung derselben **auf sich selbst** an. Wenn alle Begrifflichkeit eine "wahre Wirklichkeit" nicht beschreiben kann, dann sind auch alle Begriffe die der BD in irgendeinem Zusammenhang benützt, die er funktionell, ethisch, moralisch, wissenschaftlich, ontologisch, epistemisch usw. einsetzt, selbst giftige Verblendung, die mit der **Lichten Leerheit** nichts zu tun hat. Tatsächlich ist aber klar, dass kein Buddhist diese Konsequenz jemals eingelöst hat. Allein die dogmatischen Spaltungen, Versuche neuer Synthesen und oft "künstlich" anmutenden Versuche, mittels paradoxer Begriffsstrukturen Probleme zu lösen, sprechen eine andere Sprache. Wir begegnen immer wieder dem **funktionell essentiellen und essentialistischen Einsatz** von Begriffen. Auch die Vorstellung, dass man eben mit den buddhistischen Lehrbegriffen und **nur mit ihnen** (Exklusivitätstheorem) zur Leere gelangt, und dann beruhigt alle Begriffe ablegen kann, unterliegt selbst dem Radikalgebot, wonach jegliche Begrifflichkeit Illusion ist. Auch diese Vorstellung des BD wird daher von diesem Gebot eigentlich eingeholt und muss als Verblendung abgelget werden.

nicht menschlichen sondern **göttlichen** Begriffen enthält, der die Basis einer neuen Begriffstheorie für alle menschlichen Begriffsbildungen aller Wissenschaften usw. darstellen kann und sollte, wenn das menschliche Erkennen sich in die Wahrheitskriterien der **Göttlichen Wahrheit** einfügen will. Ja, es ist richtig: die anthropomorphen Begriffsstrukturen bisheriger traditioneller Begriffssysteme und auch Gottesbegriffe der monotheistischen und polytheistischen Religionssysteme sind – wie der Buddhismus richtig meint – ebenso zu relativieren wie die Begriffssysteme und Rationalitätsstrukturen der bisherigen Philosophie und Wissenschaft. Es gibt aber einen nicht anthropomorphen Kategorienorganismus der im **göttlichen** Erkennen enthalten ist, und der vom Menschen auf endliche und begrenzte Weise erkannt werden kann. Die buddhistische Leerheit ist also nur ein **erster, reinigender Reflexionsschritt** aus den Begrenzungen der üblichen Bewusstseinsformen des Menschen hinaus in die Leerheit, wie sie der BD als Erkenntnisphase im Inneren, **Lichten Gewahrsein** erfasst. Aber die Leerheit ist ein Zwischenstadium der Erkenntnisevolution, vielleicht in seiner Radikalität auch gegen jeden anthropomorphen Gottes-, Seins- und Wesensbegriff geprägt von den Mängeln, gegen welche Buddha zu seiner Zeit vorzugehen versuchte.

Die LeserInnen mögen daher beachten, dass wir nicht aus der Begrifflichkeit und Logik der traditionellen menschlichen Erkenntnistheorie heraus argumentieren, sondern stets bereits aus dem Kanon der Begriffe der Gotteswissenschaft.

Unsere Arbeit ist also nicht eine kritische Studie des BD aus der Sicht "westlicher Überlegenheitsideologie", mit der Brille des neokolonialen Wertekanons der aufgeklärten, liberalen Zivilisation und ihrer philosophischen Instrumente. Wir stehen aus Sicht der WL auch diesen "modernen" Gesellschaftsformationen und ihren inneren Bedingtheiten evolutionstheoretisch kritisch gegenüber. Wir bemühen uns in den im Anhang auch erwähnten Arbeiten, diese Systeme zu einer Entwicklung aus **ihren typischen Evolutionsmängeln** anzuregen.

Wie wir zeigen werden, ist die Leerheitstheorie nur der eine Teil der buddhistischen Leere. Der andere Teil ist jener der **Fülle** der Leere, die in einigen Traditionen des BD, etwa im Tibetischen Totenbuch in der Erzeugung der Meditationsgottheit erscheint - im Glanz des Reinen Erkennens. Gerade auf diesen Erkenntnisebenen erfolgt auch die **inhaltliche Verbindung** zwischen WL und BD, denn auch der BD hat jene göttlichen Erkenntnisebenen für den Menschen erschlossen, die jenseits des traditionellen begrifflichen Denkens bestehen. Um die Vertiefung dieser inhaltlichen Verbindung zwischen WL und BD kreist unsere Untersuchung. Dabei wird es unerlässlich sein, die höchsten Ebenen der **hinduistischen** Philosophie auch kurz zu streifen.

Buddhistische LeserInnen mögen sicher sein, dass dem Autor klar ist, dass alle seine Argumente, Gedanken, Vorschläge und Kritiken im folgenden

Aufsatz aus Sicht des radikalen Leerheitstheorems als illusive Wolken gelten könnten und müssten. Trotzdem wird um Prüfung gebeten, denn es könnte sein, dass die Zeilen des Autors sich gegenüber dem BD in einer ähnlichen Situation befinden, wie die Sicht der Bodhisattva-Buddhisten gegenüber den Ansichten, Theorien und Meinungen der Menschen, welche sie aus den Verdunkelungs-Verstrickungen erlösen wollen. Es könnte sein, dass die WL selbst ein Fahrzeug ist, welches geeignet wäre, die buddhistische Leerheits-Dogmatik, aus bestimmten , für die Entwicklung der Menschheit schädlichen Verstrickungen zu befreien. Wir denken hier insbesondere an die Haltung dieser Dogmatik **zu den Erkenntnisformen und -Inhalten des in "vergifteter" Verstrickung und Verblendung der Dualität gefangenen empirischen Bewusstseins mit Bereichen der relativen Wahrheit.**

Wir sind in unserer Arbeit genötigt, den Buddhismus aus Quellen zu untersuchen, die derzeit in unterschiedlichen Teilen der Welt **öffentlich zugänglich** sind. Wenn man andererseits Zeilen in (Bl 99, I, S. 4 f.) berücksichtigt, könnte es sein, dass der **esoterische** Buddhismus Grundlagen enthält, die mit der WL in viel mehr Aspekten übereinstimmen, als dies für unsere hiesigen Zitate zutreffen kann. Es heißt bei Blavatsky: "Der Leser ist somit gebeten, sich den sehr bedeutenden Unterschied zwischen *orthodoxem* Buddhismus – d. i. den öffentlichen Lehren Gautamas des Buddhas, und seinen esoterischen Buddhismus vor Augen zu halten²"

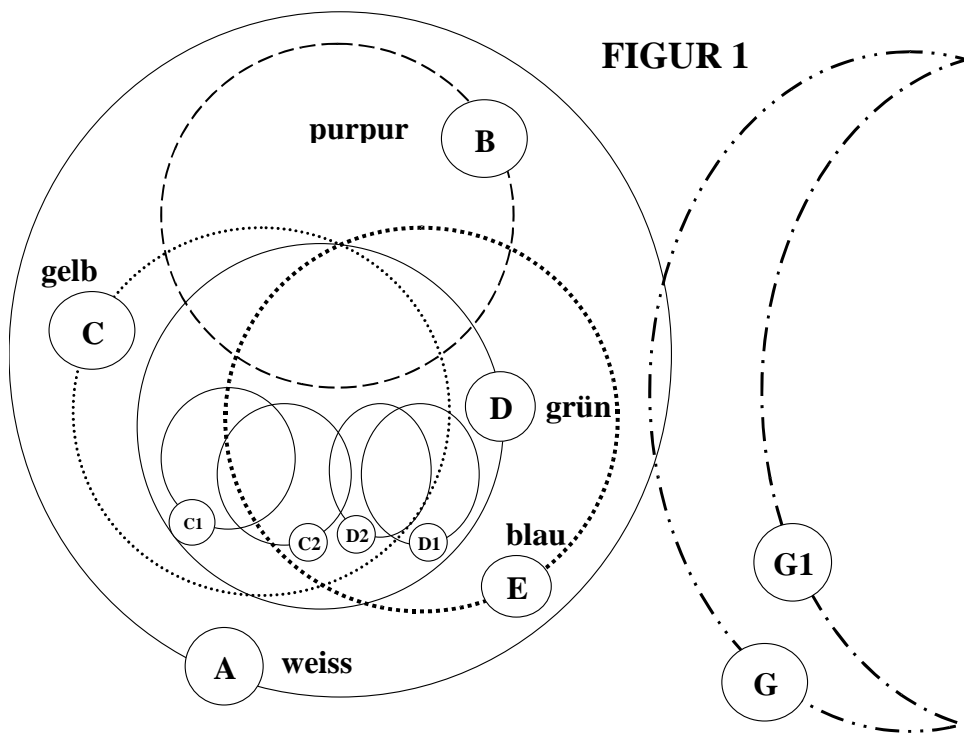
1 Aufstieg zur Grunderkenntnis Gottes

1.1 Erkenntnis der menschlichen Erkenntnis

Die Grenzen der menschlichen Erkenntnisfähigkeit werden neu und weiter gezogen als bisher, womit auch Mathematik und Logik sowie Wissenschaft und Kunst neue Grundlagen erhalten; die bisherige erkenntnistheoretische Bemühung um Auffindung einer Grundstruktur von Begriffen für ein adäquates wissenschaftliches Denken (Denkkategorien) und einer entsprechenden Logik und Mathematik wird als legitim anerkannt. Die Mängel in den bisherigen Erkenntnistheorien, formalen und inhaltlich bestimmten Logiken und der Mathematik werden aufgezeigt.

² Auch unter (Co 07, S. 391 f.) findet sich der Hinweis, dass bestimmte esoterische Texte des BD entweder nicht zugänglich oder so verschlüsselt verfasst sind, dass sie nicht entziffert werden können.

1.1.1 Gliederung, Struktur der menschlichen Erkenntnisoperationen



Die folgenden Ausführungen werden sicher manchem Leser ungewohnt erscheinen. Mögen sie wenigstens dazu beitragen, ihm sichtbar zu machen, um welche Probleme es eigentlich geht, wenn man beginnt, die Erkenntnis des menschlichen Erkenntnisvermögens und der Erkenntnisoperationen zu untersuchen. Es handelt sich um kondensierte Überlegungen, die aus den erkenntnistheoretischen Werken Krauses (15, 17, 19, 20, 22, 29a, 33, 36, 37, 38, 44) zusammengestellt wurden.

Wir benutzen die Figur 1. Ein Mensch erkennt die Welt außer sich, Natur G (Landschaft, Bäume usw.) und die Gesellschaft G(1) um sich, also z. B. seine Familie, die deutsche Sprache, die Zeilen, die er hier liest. Eine Außenwelt, Natur G und eine Gesellschaft G(1), erkennen wir nicht unmittelbar. Zugänglich sind uns von ihr nur Zustände unserer Sinnesorgane des Körpers E (blau), die wir hereinnehmen in die Phantasie D (grün). Wir benutzen die nachbildende *äußere* Phantasie D(1) und die *schöpferische innere* Phantasie D(2) und Begriffe C (gelb), die wir teilweise bereits bei der Geburt in unserem "Bewusstsein" besitzen und die wir als C(1) bezeichnen, teils aus dem Gesellschaftssystem G(1) übernehmen, in welches wir hineingeboren werden und die wir als C(2) bezeichnen. Hieraus bilden, konstruieren und konstituieren wir eine in der Person, im Subjekt, in uns bestehende (subjektimmanente) Erkenntnis der "Außenwelt". Für jeden Ungewohnten erscheint es ein wenig kühn, wenn er hört: "Ich weiß gar nicht, wie die 'Außenwelt' aussieht, denn das, was ich von ihr weiß, ist nichts als ein Bild, ein Konstrukt, das ich mir davon mache. Ich sehe nur, was in meinen Augennerven ist, aber nicht die Abendsonne, die ein Blatt durchleuchtet."

Nur das Angewirktsein der Sinne durch die "Außenwelt" kommt von außen, alle übrigen Tätigkeiten sind *aktive, erzeugende Handlungen* im Bewusstsein des

Menschen. Die genaue Unterscheidung von D(1) und D(2) ist dabei ebenso wichtig wie die Unterscheidung der Begriffe, die schon bei Geburt gegeben sind, von jenen, die über die Gesellschaft und deren Sprache im Rahmen der Sozialisation erworben werden. Da jeder in einer sozialen Umwelt geboren wird, die durch die Faktoren der Gesellschaft (wie z. B. Sprache, Kultur, Wirtschaft, Politik, Schichtung) bestimmt ist, tritt eine Wirkung aller dieser Faktoren auf E, D und C ein, die zu einer Kanalisierung und Regulierung, entsprechend den Färbungen der Gesellschaft, führt.

Die Probleme der Erkenntnis der Außenwelt über die Sinne wollen wir jetzt ausführlicher behandeln, wobei die heute teilweise ungebräuchliche Ausdrucksweise der erkenntnistheoretischen Schriften Krauses beibehalten wird.

Auffallend ist, dass auch in der derzeitigen Erkenntnistheorie die für die Erzeugung der Erkenntnis einer Außenwelt wichtigen Funktionen der Phantasietätigkeit wenig beachtet werden.

1.1.2 Erkenntnis von Außenwelt

1.1.2.1 Äußerlich sinnliche Erkenntnis mittels E, D(1), D(2), C

Für die Kenntnis der Welt um uns brauchen wir einen Leib. Der Zustand der Sinnesorgane, also der "Stempel", den das Außen auf ihnen erzeugt, ist alles, was von außen ist. Ein Blinder erhält auf der Netzhaut keine "Spuren". Er lebt daher in einer "anderen" Welt.

Von diesen Zuständen in den Sinnen behaupten wir, sie seien Wirkungen äußerer, "wirklicher" Gegenstände, die in Raum und Zeit sind, die mit unserem Leib, also mit Augen, Nase, Ohren, Haut usw., in einer Wechselwirkung stehen, wobei aber diese Sinnesorgane bei der Erzeugung dieser Empfindungen selbst auch aktiv mitwirken. Wir behaupten dann auch gleich – eigentlich sehr kühn –, dass einerseits diese Gegenstände auch unabhängig davon, dass sie in unseren Sinnen Wirkungen erzeugen, existieren und dass sie andererseits, unabhängig von unserer Sinnlichkeit, unserer Fähigkeit und Möglichkeit, sie wahrzunehmen, gegeben sind.

Allgemeine Bedingungen für die Sinneswahrnehmung sind:

1. Ein organischer Leib, seine Sinnesorgane, das Nervensystem, durch welches alle Sinnesorgane unter sich mit dem gesamten Nervensystem und mit dem ganzen Leib in Verbindung stehen (Koordinierungs- und Integrationsfunktion des Nervensystems und des Hirns). Einzelne Sinne können manchen Menschen fehlen, kein einziger aber allen. Die "Welt" würde sich radikal ändern, wenn alle Menschen schlagartig taub wären.

2. Dasein und Wirksamkeit der unseren Leib umgebenden Sinnenwelt, wobei wir auch noch annehmen können, dass die "Naturprozesse", die in unserem Körper ablaufen, wenn wir die Natur erkennen, zu den "Naturprozessen außerhalb unser" in einem bestimmten Verhältnis stehen.

3. Schließlich müssen wir uns den Sinneseindrücken hingeben, hinmerken, darauf Acht geben.

Jeder Sinn stellt ihm Eigentümliches dar. Die Bestimmung der *Größe* und des *Grades* der Anwirkung ist für die Wahrnehmung wichtig.

1.1.2.1.1 Der Tastsinn

Hauptsitz im Organ der Haut, besonders in Zunge und Fingerspitzen. Jeder Nerv aber ist Teil des Tastsinns. Der Tastsinn ist der allgemeinste Sinn, der sich auf die allgemeinsten Eigenschaften der Körper, auf den Zusammenhalt in festem und flüssigem Zustand nach Wärme und Kälte bezieht. Die Anwirkungen halten in ihm am relativ längsten an, er ist aber der beschränkteste Sinn, denn man muss ja "den Gegenstand" selbst berühren. Man nimmt auch im Verhältnis zu anderen Sinnen mit dem Tastsinn die kleinste Mannigfaltigkeit wahr.

Wir nehmen im Tastsinn nur Zusammenhaltbestimmtheiten des Tastnervs selbst wahr, mögen sie nun mechanisch oder durch Erwärmung und Erkältung erfolgen, wobei sich eine große Mannigfaltigkeit einzelner, besonderer Empfindungen ergibt. Fast jede dieser weiteren Bestimmtheiten des Tastgefühls zeigt durch das Gefühl von Lust und Unlust eine wesentliche Beziehung zum Leib. In diesem Sinne gibt es einen weiten Bereich von Gradverschiedenheiten, wodurch dieser Sinn zur Orientierung in der äußeren Sinnenwelt und zur Untersuchung der Organe des eigenen Körpers hinsichtlich der Kohäsion besonders geeignet ist.

Mittelbar aber schließen wir von den unmittelbar wahrgenommenen Kohäsionsbestimmtheiten unserer Nerven auch auf *Gestalt, Ort, Stelle und Bewegung desjenigen Stoffes*, welcher die wahrgenommenen Kohäsionsbestimmtheiten unseres Nervs innerhalb der Wechselwirkung dieses Gegenstandes mit allem ihn umgebenden Leiblichen verursacht. Dies erreichen wir aber nur durch Schlüsse. *Bei dieser Auslegung des Tastgefühls dienen uns als Grundlage bestimmte nichtsinnliche Begriffe, Urteile und Schlüsse (C in Figur 1), die wegen der Allgemeinheit und Allgemeingültigkeit, die wir ihnen beimessen, nicht aus der Sinneswahrnehmung entsprungen sein können.*

Solche Begriffe sind etwa:

Das Gefühl im Tastsinn ist weder lang noch breit, noch tief, ist gar kein Stoff. Daher müssen wir diesen Gedanken schon unabhängig von dieser Empfindung des Tastgefühles haben, wenn wir behaupten, einen Stoff wahrzunehmen. Ferner bringen wir den Gedanken der Bewegung hinzu, denn auch dieser liegt nicht in dem einfachen Gefühl. Bewegung können wir nicht anschauen ohne Zeit, weil Bewegung Änderung ist. Folglich bringen wir auch den Gedanken der Zeit hinzu.

Nun beobachten wir aber, dass wir uns mittels dieser Gedanken des Räumlichen und Zeitlichen in unserer *Phantasie* dasjenige vorstellen, woran wir diese Empfindung als seiend denken und wodurch wir sie uns als verursacht vorstellen. Dies wird recht offenbar, wenn man sich einen Blinden denkt oder wenn man sich selbst denkt, wie man sich an finsternen Orten durch das Gefühl weiterhilft. Da kann man weder seinen Leib noch das Äußere sehen. Trotzdem wird das bestimmte einfache Tastgefühl Anlass dazu, dass sich der Blinde, der geblendet Sehende oder der Mensch im Finsternen *innerlich in der Phantasie (D in Figur 1) ein Bild vom Äußeren entwirft*, das in umgibt. Nun beinhaltet aber das, was der Blinde, der Geblendete oder der Mensch

in Dunkelheit mit tastenden Händen erspürt, weder Raum noch Stoff. Auch erkennt er nicht mittels des Gesichtssinnes und dennoch bildet er sich diese innere Welt der Phantasie. Er behauptet, dies geschehe in der äußeren Welt. Daraus ersehen wir, dass das Vorhandensein der Welt der Phantasie D und unser *freies Schaffen darin* auch eine Grundbedingung dafür ist, dass wir die einzelnen Tastgefühle auf Raum und Materie beziehen können.

Aber bei dieser Auslegung des "dumpfen" Tastgefühls sind noch viel höhere Voraussetzungen erforderlich. Es sind dabei viel höhere geistige, kognitive Verrichtungen wirksam als nur die Welt der Phantasie, die wir weiter unten noch ausführlich analysieren werden. Denn wir müssen ganz allgemeine Begriffe, Urteile und Schlüsse (C in Figur 1) – z. B. "etwas" oder "etwas Bestimmtes" – hinzubringen, von welchen die einfache Empfindung des Tastgefühls nichts enthält. Hätten wir einen solchen Begriff nicht, so könnten wir nicht denken, dass wir etwas fühlen oder etwas durch Gefühl wahrnehmen. Im Weiteren benutzen wir den Gedanken "Eigenschaft", indem wir die Tastempfindung als Eigenschaft dessen, was wir im Gefühl wahrnehmen, betrachten. Überdies verwenden wir die Begriffe: Ganzes, Teil, Verhältnis, Beziehung, Grund und Ursache. Denn wir denken ja, dass das äußere Objekt und unsere Sinne Grund und Ursache dieser Empfindung sind. Wir benutzen aber auch Urteile und Schlüsse. Zum Beispiel: "Hier ist etwas, ein Objekt; hier ist eine Wirkung; hier ist eine Empfindung." Demnach muss die Empfindung, wie alles Bestimmte, eine Ursache haben. Da ich selbst nicht die Ursache bin, muss folglich etwas anderes da sein, was Ursache der Empfindung ist. Hier ist eine Eigenschaft, also muss etwas sein, woran die Eigenschaft gebunden ist, etwas im Raum Selbständiges, das auch in der Ausdehnung über längere Zeit anhält.

Diese Begriffe, Urteile und Schlüsse sind uns bei der *Auslegung* des Sinnes in unserem gewöhnlichen Bewusstsein *so geläufig*, wir wenden sie mit *so großer Kunstfertigkeit an*, dass wir uns derselben nur selten bewusst werden. Durch diesen Umstand des Nichtbewusstwerdens dieser Voraussetzungen lassen sich viele zur Behauptung verleiten, die Anerkennung der äußeren Gegenstände mittels der Sinne sei unmittelbar, und zwar geschehe sie auf eine uns unbegreifliche Weise. Aber wer auf sich selbst hinmerkt, der findet, dass es so geschieht, wie wir hier feststellten. Und wir dürfen unser gebildetes Bewusstsein, worin wir unseres Leibes schon mächtig sind, nicht mit dem Zustand des Kindes verwechseln, welches sich erst jene Fähigkeit nach und nach erwerben muss. Bei dieser geistigen Arbeit können wir auch die Kinder beobachten. Es geht uns in unserem reifen Bewusstsein mit der Auslegung der Sinne so wie einem Weber oder Orgelspieler. Wir bringen die kognitive Tätigkeit und die Tätigkeit unserer Phantasie, während wir sie durchführen, nicht ins Bewusstsein, weil wir sie schon beherrschen. Wie sich auch der Orgelspieler dessen nicht bewusst wird, wie er die Noten sehen, verstehen und durch ganz bestimmte geistige Tätigkeit seine Finger und Füße bewegen muss. Wenn aber der Orgelspieler oder der Weber sich an die Zeit erinnert, wo er die Kunst erst erlernte, so wird er sich auch erinnern, wie er sich anfänglich jeder dieser Tätigkeiten bewusst werden musste, wie er alles Einzelne einzeln einüben musste, um endlich zur Kunstfertigkeit zu gelangen. Ein solches, aber noch viel höherartiges Instrument als die Orgel dem Orgelspieler ist jedem Bewusstsein (jeder "kognitiven Instanz") der

Leib. Erst nach und nach werden wir des Leibes mächtig, erst nach und nach lernt der Mensch die Sinne verstehen und seinen Leib zu gebrauchen.

Wir können uns z. B. in einem finsternen Keller beim Tasten im Dunkeln täuschen. Was täuscht sich da? Die Wirkung auf den Tastsinn ist wie immer. Aber wir legen diese Eindrücke falsch aus, wir machen uns "falsche Bilder" von dem, was wir da tasten, und wir schließen falsch auf das, was da "draußen" ist. Wir können uns auch z. B. bei Helligkeit täuschen, wenn wir sitzen und plötzlich einen Druck am Fuß verspüren. Wir wissen dann nicht, ob wir angestoßen werden oder ob es ein Gegenstand ist, den jemand an den Fuß gebracht hat.

Hier sei auch erwähnt, dass man natürlich einwenden könnte, die Gedanken, Begriffe usw., die hier zur Auslegung der Sinne benutzt werden, hätten wir nicht ursprünglich, sondern Begriffe, Urteile und Schlüsse (also C in Figur 1) lernten wir erst durch eine Sprache in einem Gesellschaftssystem. Zum einen legt aber das Kind, wie wir sehen, die Sinne schon aus, bevor es sprechen lernt. Ja, das Erlernen einer Sprache ist selbst ein Vorgang der Auslegung der Sinne mittels Begreifen, Urteilen usw. – also mittels "kognitiver Strukturen". Das Kind legt hierbei Sinneseindrücke (Laute und Zeichen) so aus, dass es darin Elemente und Zeichen erkennt, die über die sinnliche Dimension hinaus *etwas anderes bedeuten* (Erkennung der Bedeutungsdimension von Zeichen). Ein Kind hat also schon C-Begriffe bevor es Begriffe und Urteile einer Sprache in einem Sozialsystem lernt. Eben weil das Perlhuhn das nicht kann, obwohl es auch Sinne hat, kann es unsere Sprachen nicht erlernen.

Wir müssen im Weiteren unseren aktiven Einsatz des Tastsinnes beachten. Wir liegen nicht irgendwo und lassen die "Dinge auf uns einwirken", sondern wir bewegen ja unseren Körper, um seine Tastempfindungen gezielt, intentional auf etwas Hartes, auf eine Gegenwirkung hin, eben auf einen "Gegenstand" zu richten, etwas abzutasten. Wir veranlassen unseren Körper zu Bewegungen. Auch hier spüren wir in den Tastnerven das Heben des Armes, die Bewegung des Fußes und wir spüren das Anstoßen, die "Eigenschaften" des Körpers. Wir steuern auch Richtung und Stärke der Bewegung, z. B. des Tastens. Wir können durch diesen aktiven Einsatz des Tastsinnes unseren eigenen Körper mit Zunge, Händen und Füßen in absichtlicher Beobachtung kennen lernen. Wir werden uns damit der Teile unseres Körpers und seiner Gestalt in gleicher Weise wie der "Gegenstände" außerhalb des Leibes bewusst.

Für die übrigen Sinne gelten diese Beobachtungen analog.

1.1.2.1.2 Integrative Koordinierung der Zustände, "Daten" aller Sinne

Jeder einzelne Sinn ist selbständig und eigentümlich. Aber das wahrnehmende Bewusstsein verbindet in Phantasie D die Wahrnehmungen jedes einzelnen Sinnes mit Hilfe der erwähnten begrifflichen Operationen C in ein Ganzes der Wahrnehmung und bezieht sie alle auf die gleichen einzelnen Gegenstände in der äußeren Natur. Diese integrierende, synthetisierende Koordinierung und Verbindung des Einzelnen zu einem Gesamten ist ein wichtiger kognitiver Akt.³

³ Interessant ist in diesem Zusammenhang etwa Mike May, der blind geboren wurde, sich als Blinder bestens zurechtfindet und sogar Skirennen bestritt, nunmehr auf dem rechten Auge sehen kann, aber seither beachtliche

Hinsichtlich dieser Koordinierungsfunktion ein interessantes Beispiel: In dem Kurzfilm "Die Täuschung des Auges durch das Ohr" von Andreas Kopriva wird eine Szene einmal gedreht, dreimal kopiert und jeweils mit anderen Geräuschen und Dialogen synchronisiert, wodurch sich bei gleichen optischen Sinneseindrücken durch die Variation der auditiven "Eindrücke" drei unterschiedliche Wirklichkeiten ergeben.

Wir sehen hier, dass uns die Außenwelt nicht direkt zugänglich ist. Die Sinne unseres Körpers sind gleichsam der Filter und das Stempelkissen, auf welche sie wirkt. Wir sehen die erheblichen konstruktiven und koordinierenden Leistungen der Phantasie D und der kognitiven begrifflichen Operationen, mit denen wir uns in uns ein Bild von außen machen, dabei aber auch noch glauben, wir erlebten die Welt außerhalb unser, wie sie ist. Bereits an diesem Punkt unterscheiden sich die verschiedenen philosophischen Systeme bei der Beantwortung der Frage, wie diese Tatsache eigentlich zu verarbeiten sei. Wir leben ja in einer konstruierten inneren Bildwelt. Vor allem erhebt sich die Frage: Wie können wir wissen, ob das, was wir derart von der Welt erkennen, auch wahr ist (Wahrheitsproblematik)?

1.1.2.2 Phantasiewelten D

1.1.2.2.1 Äußere Phantasie D(1)

Wir haben im Vorigen gesehen, dass *Sinnesstempel* der Sinnesorgane mit der Phantasie verbunden werden und die Phantasie – natürlich unter Benutzung von Begriffen, Schlüssen usw. – Bilder der äußeren Welt erzeugt. Wir wollen diese Phantasietätigkeit etwas schlampig als *äußere Phantasie D(1)* bezeichnen. D(1) erzeugt eine mit der äußeren Sinnenwelt E integrativ gebildete Phantasiewelt. Damit ist aber im Bewusstsein der Bereich der Phantasietätigkeit bei weitem nicht erschöpft.

1.1.2.2.2 Innere Phantasie D(2)

Wir stellen fest, dass es ohne weiteres möglich ist, Bilder in D(1) in der Phantasie weiterzubilden. Wir können in der Phantasie Bäume bilden, auf denen Silberpferde hängen, Menschen mit Vogelköpfen, Phantasiewesen wie die Turtles, Donald Duck, Asterix, die Bilderwelt eines Malers wie Dali oder Max Ernst. Wir können uns in der Phantasie das Haas-Haus auf dem Mund einer Frau, kombiniert mit dem Geruch von Schokoladekekse und den Klängen einer Arie der Oper "Tosca" vorstellen. Phantasiebilder sind natürlich nicht auf den Gesichtssinn beschränkt. Die Traumfabrik Hollywood erzeugt unentwegt Bildwelten, die mittels Phantasie aus der Natur und den Gesellschaften nachgebildet und weitergebildet sind und die in zunehmendem Maß über die Kinos der ganzen Welt in die Phantasiewelten der Konsumenten übergehen.

In unserer Phantasie kann es aber auch Formen geben, die in keiner Weise aus der Natur weitergebildet sind. In (Pf 90) wurde gründlich aufgezeigt, dass in der modernen Malerei der entscheidende Schritt vollzogen wurde, Formen unabhängig von der Natur zu finden und darzustellen. Max Bill sagt: "Konkrete Kunst nennen wir

Koordinierungsschwierigkeiten besitzt, weil er als Blinder andere Raumvorstellungen in Integrationsstrukturen benutzte (Der Spiegel 47/2002).

jene Kunstwerke, die aufgrund ihrer ureigenen Mittel und Gesetzmäßigkeiten – ohne äußerliche Anlehnung an Naturerscheinungen oder deren Transformierung, also nicht durch Abstraktion – entstanden sind."

Es gibt also unendlich viele Möglichkeiten der Erzeugung von Formen in der menschlichen Phantasie, die nicht aus den Phantasiegebilden D(1) abgeleitet sind, die wir aus der sinnlichen Erkenntnis gewinnen. Die Entwicklung der Kunst seit 1910 bietet reiche Beispiele.

Es ist auch zu beachten, dass wir zur Erstellung bestimmter Phantasiegebilde überhaupt keiner sinnlichen Eindrücke E bedürfen; die Sinnlichkeit ist also nicht Voraussetzung unserer Phantasiefähigkeit.

Ist die Phantasie in D(1) schon bei der Erzeugung sinnlicher Erkenntnis aktiv und innovativ, so ist sie in der Erzeugung von Phantasiegebilden in D(2) noch wesentlich freier. Selbstverständlich werden auch bei der Erzeugung von Phantasiegebilden in D(2) Begriffe usw. eingesetzt, wenn etwa der Maler, der Architekt oder Erfinder neue Formen sucht. Wir beobachten aber auch, dass wir ständig die beiden Bildwelten D(1) und D(2) miteinander verbinden und dass vor allem in allen gesellschaftlichen Bereichen, von der Finanzverwaltung bis zum elektronischen Spielautomaten, ständig durch Neubildungen in D(1) und D(2) und deren Verbindungen Veränderungen in die "Außenwelt" gebracht werden.

1.1.2.3 Begriffswelten (Logik, Mathematik, Theorien)

In vielen Erkenntnistheorien werden die oben dargestellten komplexen Operationen überhaupt nicht in der gesamten Tragweite erkannt und berücksichtigt. Die Phantasie erzeugt nämlich laufend ganze Bildwelten, stellt ständig im Gedächtnis vorhandene raumzeitliche, plastische Bildkompositionen um, verändert und organisiert diese neu. (Die Phantasie ist natürlich nicht nur im Wachzustand, sondern auch im Traum tätig, was wir hier nicht weiter untersuchen.) Die sinnliche Erkenntnis wird u. U. als ein einfaches Reiz-Reaktionsverhältnis, als Input-Outputsystem verstanden.

Noch viel schwieriger ist die Erschließung des für die sinnliche Erkenntnis im Weiteren unerlässlichen Anteils "kognitiver" Operationen begrifflicher Art. Hier findet sich wieder eine Vielzahl von Ansichten in der Erkenntnistheorie. Einige Schulen meinen, Begriffe stammten ausschließlich aus der sinnlichen Erfahrung, man lerne eben Sprachen und ihre Bedeutungen. Andere Schulen meinen, Begriffe müssten wir schon von vornherein (a priori) im Bewusstsein (nach anderer Formulierung im Geist) haben, damit wir überhaupt als Kleinkinder sinnliche Erkenntnis zu Stande bringen können und die Laute der Eltern als Sprache "verstehen" und dann die gesellschaftlich gegebene (z. B. deutsche) Sprache zu erlernen vermögen. Wir hatten also schon Gedanken, Begriffe, bevor wir die Wörter einer Sprache lernen.

Wir haben auf jeden Fall zwischen dem Gedanken und seiner Darstellung als Zeichen in einer Sprache zu unterscheiden.

Die nächste Schule meint, dass bestimmte, z. B. logische Gedanken, wie Frege sagt, nicht Erzeugnis unserer seelischen Tätigkeit sind, sondern im Denken nur "gefunden" werden. "Denn der Gedanke, den wir im Pythagoräischen Theorem haben, ist für alle derselbe, und seine Wahrheit ist ganz unabhängig davon, ob er von diesem oder

jenem Menschen gedacht wird oder nicht. Das Denken ist nicht als Hervorbringung des Gedankens, sondern als dessen Erfassung anzusehen" (Penrose).

1.1.2.4 Systematische Analyse der Erkenntnisbegriffe

Wir versuchen jetzt in möglichst einfachen Formulierungen ganz entscheidende Probleme darzustellen.

Es ist schon ein großer Fortschritt zu erkennen, dass wir eine Vielzahl von Begriffen C benutzen und einsetzen müssen, um überhaupt eine sinnliche Erkenntnis zu Stande zu bringen. Ein noch schwierigeres Unterfangen aber ist es, eine Analyse dieser Begriffe durchzuführen und sie als ein System darzustellen. Das System von Begriffen wäre dann auch gleichzeitig das Schema, nach dem wir alles zu erkennen und zu denken hätten. Dieser Versuch macht einen breiten Teil der Geschichte der Erkenntnistheorie aus, und es gab immer wieder neue Bemühungen, diese Grundgedanken – früher Kategorien genannt – zu systematisieren. Wir erwähnen hier nur Aristoteles, Kant und Wittgenstein im Traktat. Die Begriffssysteme der drei Denker sind sehr unterschiedlich ausgefallen. Auf die Differenzen gehen wir hier aus Platzgründen nicht ein. Wir möchten aber in diesem Zusammenhang auf eine philosophische Frage zumindest hinweisen, die nun gestellt werden muss und auch in der Geschichte immer wieder gestellt wurde:

Wenn wir Erkenntnis der Außenwelt durch eine Synthese aus Sinneseindrücken E, Bildkonstruktionen in der äußeren und inneren Phantasie, D(1) und D(2), und mit Begriffen C zu Stande bringen, von welchen ein Teil Grundbegriffe bilden, die in einem System erfassbar sind und bei allen Erkenntnissen benutzt werden sollen, dann erhebt sich die weitere Frage, woher wir denn wissen sollten, ob die Anwendung dieser Grundbegriffe auf alles, was wir denken und erkennen, zulässig ist. Können wir uns da nicht auch täuschen? Woher sollen wir denn wissen, ob es zulässig ist, diese Begriffe auf alles anzuwenden, was wir denken, vor allem auf die Welt außerhalb unser. Ist die Welt denn auch wirklich so gebaut, wie wir sie uns denken? Hat die Welt denn die gleiche Struktur wie das System der Grundgedanken, das uns da von den Philosophen vorgeschlagen wird?

Diese Frage zu stellen, bedeutet einen besonderen Schritt in der Erkenntnistheorie. Sie nicht zu stellen, bedeutet umgekehrt, dem menschlichen Erkenntnisvermögen eine Grenze zu setzen, die eigentlich unzulässig ist. Da wir eingangs ankündigten, die Frage *der Grenzen der menschliche Erkenntnisfähigkeit* zu untersuchen, gelangen wir hier an eine entscheidende Stelle. Wird die Zulässigkeit dieser Frage geleugnet, erfolgt bereits eine für die gesamte Entwicklung der Erkenntnistheorie und im Weiteren eine für das Verständnis der Erkenntnisgrenzen der menschlichen Erkenntnisfähigkeit relevante *Begrenzung und Einzäunung* mit schwerwiegenden Folgen. Diese Grenzziehung erfolgt etwa damit, dass man sagt: Menschliche Erkenntnis ist auf den Aufbau von Theorien zu beschränken, die auf Begriffe der Theorie, Logik und Mathematik sowie auf Beobachtungen zu beschränken sind. Darüber hinausgehende Erkenntnisse sind sinnvoll nicht zu gewinnen. Die *formale Logik* ist die nicht überschreitbare Grundlage des Aufbaus von Erkenntnis, sozusagen die innerste Grundlage der menschliche Erkenntnisfähigkeit.

Mit dieser Begrenzung hat sich das menschliche Erkenntnisstreben nie zufrieden gegeben. Die Überschreitung dieser Grenze wirft also die Frage auf, ob jenseits des Menschen und der "Welt" ein absolutes und unendliches Grundwesen existiert, in dem sowohl der Mensch als auch die Welt enthalten sind. Gibt es ein solches Grundwesen, ergibt sich die weitere Frage, inwieweit es dem Menschen erkennbar ist. Wenn eine solche menschliche Erkenntnis des Grundwesens möglich ist, dann müsste vom Menschen auch erkannt werden können, wie alles an oder in dem unendlichen und unbedingten Grundwesen enthalten ist. Unter der Voraussetzung, dass dies möglich ist, ergeben sich entscheidende Folgerungen:

(1) Wahr erkennen wir nur dann, wenn der Bau unseres Denkens so gebaut ist, wie alles in dem Grundwesen enthalten und gebaut ist. Der Bau des Denkens (Logik) muss daher so sein wie der Bau der Welt, des Universums, des Weltalls in dem unendlichen Grundwesen. Wir bezeichnen diese Erkenntnis als essentialistische Wende.

(2) Ist eine solche neue Logik (synthetische Logik) auffindbar, dann ist zu prüfen, inwieweit alle bisherigen Logiken in der Geschichte der Erkenntnistheorie Mängel besitzen, "zu eng" sind oder gar bestimmte Teile derselben überhaupt nicht besitzen. (3) Mit dem Vorhandensein einer solchen Logik würde sich aber auch der Aufbau der Wissenschaft, vor allem auch der Naturwissenschaft, entscheidend verändern.

Hier sei zur Klarstellung für den Leser auf einen sehr wichtigen Unterschied in der Art der logischen Systeme hingewiesen. Die einen Denker sagen, dass sich der Bau eines logischen Systems nach dem *Inhalt* dessen richten müsste, was wir denken (Inhaltslogik, etwa bei Hegel). Die anderen meinen, dass die Logik aus bestimmten, ihr eigentümlichen Gesetzen so aufbaubar sei, *dass das System – unabhängig vom Inhalt, auf den die logischen Gesetze und Regeln später angewendet werden – rein der Form nach erstellt werden könnte*. Die hier gemeinte Logik, die sich aus der Grundwissenschaft ergibt, ist *Inhaltslogik und formale Logik* in völliger Übereinstimmung und Deckung.

Ist es nun möglich, den Weg zu beschreiten, den wir hier als essentialistische Wende bezeichnen wollen?

1.1.2.5 Grenzziehungsverfahren – Erkenntnisschulen

Wo liegen die Grenzen der menschliche Erkenntnisfähigkeit? Überblicken wir die bisherigen Erkenntnistheorien, können wir, ausgehend von der engsten, folgende, das menschliche Erkenntnisvermögen jeweils weiter fassende Schulentypen feststellen:

1.1.2.5.1 Erkenntnisschulen (1): Naiver Empirismus

Die Außenwelt ist uns unmittelbar als subjektunabhängiger Bereich zugänglich. Wir können daher unsere Erkenntnisse und Beobachtungen der Außenwelt mit der "tatsächlichen", wirklichen Außenwelt vergleichen und dadurch die "Wahrheit" unserer Erkenntnisse überprüfen.

1.1.2.5.2 Erkenntnisschulen (2): Kritischer Realismus

Dieser wurde etwa vom späten Carnap vertreten. Während der Empirismus ursprünglich meinte, für den Aufbau wissenschaftlicher Theorien könne man sich auf Logik und Mathematik sowie auf solche Ausdrücke beschränken, die empirische Begriffe zum Inhalt haben, worunter man solche versteht, deren Anwendbarkeit mit Hilfe von Beobachtungen allein entscheidbar ist, hat sich diese Annahme als zu eng erwiesen. Der prominente Kenner der Schule, Stegmüller, schreibt: "Die Untersuchung über theoretische Begriffe hat gezeigt, dass frühere empirische Vorstellungen vom Aufbau wissenschaftlicher Theorien grundlegend modifiziert werden müssen. Während nach der Vorstellung des älteren Empirismus in allen Erfahrungswissenschaften der Theoretiker nur solche Begriffe einführen dürfte, die mit dem Begriffsapparat definierbar sind, welcher dem Beobachter zur Verfügung steht, und ferner der Theoretiker nichts anderes zu tun hätte, als Beobachtungsergebnisse zusammenzufassen und zu generellen Gesetzesaussagen zu verallgemeinern, ergibt sich jetzt das folgende Bild von den Aufgaben eines Theoretikers. Er hat weit mehr zu tun, als beobachtete Regelmäßigkeiten zu verallgemeinern. Vielmehr muss er ein *neues System von Begriffen konstruieren, die zu einem Teil überhaupt nicht und zu einem anderen Teil nur partiell auf Beobachtbares zurückführbar sind; er muss sich im Weiteren ein System von Gesetzen ausdenken, welche diese neugeschaffenen Begriffe enthalten; und er muss schließlich eine Interpretation seines Systems geben, die eine bloß teilweise empirische Deutung zu liefern hat, die aber dennoch genügen muss, um das theoretische System für die Voraussagen beobachtbarer Vorgänge benutzen zu können. Die Begriffe, mit welchen er operiert, können ganz abstrakte theoretische Begriffe sein; dennoch ist er gegen die Gefahr eines Abgleitens in die spekulative Metaphysik so lange gefeit, als er zeigen kann, dass alle diese Begriffe eine Voraussagerelevanz besitzen.*"

Aus diesem Zitat entnehmen wir gleich zweierlei: Zum einen die enorme Bedeutung der überhaupt nicht aus der Erfahrung stammenden abstrakten Begriffe C beim Aufbau einer jeden wissenschaftlich Theorie. Es zeigt sich also, dass jede empirische Beobachtung bereits durch das System der theoretischen Begriffe des Forschers vorgeformt wird, dass daher diese Begriffe eine Brille mit bestimmter Färbung und bestimmtem Schliff sind, mit der wir überhaupt erst Beobachtungen machen. Setzen wir uns andere Brillen mit anderer Färbung und anderen Schliffen auf, erhalten wir *andere Beobachtungen*. Die theoretischen Begriffe sind bereits beobachtungs-konstitutiv, sie sind an der Erzeugung der Beobachtung grundlegend beteiligt. Folgerung: Wir erhalten andere Beobachtungen, wenn wir andere theoretische Begriffe benutzen. Die Außenwelt wird eine Funktion unserer theoretischen Begriffe.

Der geniale Wissenschaftstheoretiker Kuhn folgert hieraus aber in einer gewissen Verlegenheit Folgendes: "Sind Theorien einfach menschliche Interpretationen gegebener Daten? Der erkenntnistheoretische Standpunkt, der die westliche Philosophie während dreier Jahrhunderte so oft gelehrt hat, verlangt ein sofortiges und eindeutiges Ja! In Ermangelung einer ausgereiften Alternative halte ich es für unmöglich, diesen Standpunkt völlig aufzugeben. Und doch, er fungiert nicht mehr wirksam, und die Versuche, ihn durch Einführung einer neutralen Beobachtungssprache wieder dazu zu bringen, erscheinen mir hoffnungslos."

Nach unserer Ansicht kann eine "neutrale" Beobachtungssprache nur gefunden werden, wenn es wissenschaftlich möglich ist, den Bau der Welt jenseits des Gegensatzes von Subjekt und Objekt in einem unendlichen Grund der beiden *deduktiv abzuleiten*.⁴ Zum Zweiten zeigt dieses Zitat die Problematik, Metaphysik auszuklammern und metaphysische Schulen auszugrenzen. Sicherlich kann der Begriff "Voraussagerrelevanz" nur sehr schwer überhaupt definiert werden.

1.1.2.5.3 Erkenntnisschulen (3): Transzendentaler Idealismus

Die "Außenwelt" ist ein subjektives Erzeugnis des menschlichen Bewusstseins, wobei nur die Sinneseindrücke auf eine Außenwelt hindeuten. Das Subjekt erzeugt mittels Sinnlichkeit E, Phantasie D und Begriffen C dasjenige, was man Außenwelt nennt. Prominente Vertreter sind Kant und Wittgenstein in der Philosophie des Traktats sowie heute Schulen des radikalen Konstruktivismus und Dekonstruktivismus. Eine über oder außer dem Subjekt gegebene Instanz zur Sicherung der Wahrheit oder Sachgültigkeit der vom Subjekt erzeugten Bewusstseinskonstrukte gibt es nicht. Von hier zweigen auch Schulen des Nihilismus ab⁵. Wenn keine trans-subjektive und trans-kommunikative Wahrheitssicherung möglich ist, stehen alle Erkenntnisse aller Gesellschaftsformationen und Systeme überdies ständig der destruktiven Demontage ihrer Grundlagen offen. Thesen einer optimistischen regulativen Evolution (auch durch dialektische Thesen) zu optimaleren Erkenntnishorizonten und damit Gesellschaftsgrundlagen sind umgekehrt selbst Problemen ausgeliefert.

Bei Kant spielen aber für die Frage der Wahrheit die Ideen eine wichtige regulative Funktion.

Wird (nach Kant) der Verstand mit seinen Kategorien auf Ideen wie Gott, Welt, Seele usw. angewendet, dann ist dies deshalb unzulässig, weil diesen Ideen nichts entspricht, wie bei der sinnlichen Erfahrung, wo durch ein "Ding an sich" mittels sinnlicher Anschauung und Verstand ein Gegenstand gebildet wird. Wenn ich daher die Idee der Welt als "All des Seins" denke, übertrage ich die Kategorien des Verstandes, die nur für die Erfahrung, also in Verbindung mit Sinnlichkeit gelten, auf *Unendlichkeiten*, die, weil unerfüllbar, sich der Erfahrung entziehen. Das Sein im Ganzen (Gott) ist kein Gegenstand. Ideen zeigen sich, wo ich im Fortgang der Verstandeserkenntnis den Abschluss zu einem Ganzen suche. Sie *täuschen*, wenn der Abschluss – als in einem erkannten Gegenstand erreicht – gedacht wird. Dieser Weg ist *eine notwendige Illusion unserer Vernunft. Die Ideen sind notwendige Illusionen unserer Vernunft*. Den Ideen kann in der Erfahrung nie ein adäquater Gegenstand gegeben werden.

Wir gewinnen jedoch durch die Ideen Regeln unseres Fortschreitens in der Erkenntnis, aber nicht *den Gegenstand der Idee*. Die Ideen sind daher *regulative Prinzipien des Fortganges der Forschung*, nicht konstitutive Prinzipien für den Aufbau eines Gegenstandes. Die Vernunft liefert daher regulative Prinzipien jeden Verstandesgebrauchs für mögliche Erfahrung.

⁴ Siehe unten Erkenntnisschule (5).

⁵ Wie wir in den Untersuchungen sehen, gibt es Richtungen des BD, die dieser Erkenntnisschule (3) zuzuordnen sind, sich aber in der Regel durch das Radikal-Konzept der Leerheit über die Grenzen dieser Schule hinaus zu heben versuchen.

Es ist mit Nachdruck festzuhalten, dass bei Kant diese regulativen Funktionen der Ideen, also metaphysischer Bereiche, jenseits des Verstandes eine essentielle Rolle spielen, die in der späteren Analyse und Beurteilung Kants oft einfach ausgeklammert werden. Man beschränkte sich darauf, seine Grenzziehungsverfahren hinsichtlich des Verstandes als Legitimation für eigene, zumeist noch engere Grenzziehungen einzusetzen.

1.1.2.5.4 Erkenntnisschulen (4): Transsubjektive, transpersonale Systeme

Hier wird angenommen, dass jenseits des Subjektes ein letzter Urgrund, ein Grundwesen, Gott ist, mit dem der Mensch in Verbindung steht und durch welches Wesen Subjekt und Außenwelt verbunden sind. In diesen Bereich fallen alle intuitiven Einsichten, denen aber noch deduktive wissenschaftliche Präzision fehlt, wie dies in mythischen, pantheistischen und ähnlichen Konzeptionen in der Darstellung des Verhältnisses zwischen Gott und der Welt geschieht (z. B. Platon, Hegel, Schelling, Jaspers, theosophische, pansophische und mystische Systeme).

Dass dies auch für bestimmte Richtungen des BD gilt, zeigt etwa das folgende Zitat:

"Der Prozess, in dem man sich selbst als Meditationsgottheit erzeugt, ist das Mittel, durch das man zum Resultat der unteilbaren Vereinigung der Erkenntnis der Leere mit der Erkenntnis des vollkommenen Gewährseins gelangt. Diese Vollendung wirkt unmittelbar den gewöhnlichen Wahrnehmungen und Auffassungen entgegen, die unserer normalen dualistischen Erfahrung zugrunde liegen. Diese Vollendung kulminiert in der Verwirklichung der **endgültigen Natur des Geistes**, des Buddhakörpers der Wirklichkeit, des Zustandes jenseits des gewöhnlichen Denkens, in dem es keine Spur der Fehlwahrnehmung der Natur der Wirklichkeit und keine Spur von Anhaften oder Abneigung mehr gibt – **nur reines strahlendes Gewährsein.**"⁶

"Unser "gewöhnlicher Geist" bezieht sich auf das grobe, dualistische Bewusstsein, während "Reines Gewährsein" frei ist von der dualistischen Wahrnehmung von **Subjekt und Objekt.**"⁷

1.1.2.5.4.1 Varianten der buddhistischen Erkenntnistheorie

1.1.2.5.4.1.1 Prelude

Wie wir nun zeigen werden, fällt auch der **BD** in die Gruppe der Erkenntnisschulen (4). Er unternimmt eine äußerst radikale Analyse der Erkenntnisoperationen des menschlichen Subjektes (Ego, Ich, Ich Bewusstsein), versucht schonungslos zu zeigen, dass alle Versuche, in einer Kombination von Sinnlichkeit, Phantasie und Begriff im Bewusstsein eines sich als selbständig erfassenden Ichs, Erkenntnisse zu gewinnen und zu besitzen, durch das Abhängige Entstehen desselben stets nur bedingte, relative und daher mangelhafte und wahnhaftige, illusive Erkenntnisse zur

6 (Pa 08, S. 28).

7 (Pa 08, S. 31).

Folge haben. Aus diesem Verließ der im Abhängigen Entstehen zwischen einem selbst bedingten Ich, dem also selbst keinerlei **inhärente Existenz** zukommt und den sinnlich-begrifflichen Erkenntnissen gibt es nur den Weg zur Erleuchtung, die in einer radikalen Abkehr von diesen Bedingtheiten in einer trans-subjektiven und trans-objektiven Schau der **Leerheit** besteht. Diese Leerheit muss von jeglicher begrifflichen und sprachlichen Bestimmung, ja auch von Begriffen, wie Seinheit, Nicht-Seinheit usw. frei gehalten werden. Es sei bereits hier nicht verhehlt, dass dieser Leerheitsbegriff⁸, der ja selbst kein Begriff sein darf, in der Entwicklung der buddhistischen Schulen zu differenzierten Interpretationen führte, daher die buddhistische Erkenntnistheorie keineswegs ein **einheitliches** Bild liefert. Es wird sogar betont⁹, dass die verschiedenen Fahrzeuge alle als zusammenhängend betrachtet werden sollten. "Auch innerhalb der buddhistischen Tradition gibt es viele Beispiele von Meistern, die von einer philosophischen Sichtweise zu einer anderen übergewechselt sind. So eine Umwandlung der Sichtweise, die sogar mit dem Wechsel von einer Tradition in die andere einhergeht, ist natürlich ein Vorgang, der von vielen Faktoren bestimmt wird."

Wenn gesagt wird, der Buddhismus falle in unserer Typologie der Erkenntnisschulen in die Gruppe (4), dann ist auch dies bereits eine Vereinfachung der gefächerten Traditionen¹⁰ und der Stufung in einer Tradition. Ngawang schreibt in seinem Aufsatz: "Buddhismus im Westen, Stufen zum Verständnis der Leerheit", dass der Buddha abgestimmt auf die psychologisch-sittliche Lage seiner Schüler, diesen unterschiedliche Erkenntnistheoreme vorschlug.

Im ersten Theorem heißt es: "Es gibt kein eigenständig-substanziell existentes Selbst, also eine von Körper und Geist verschiedene Substanz, wie es uns erscheint. In diesem Zusammenhang verneint der Buddha noch nicht die Dualität zwischen Subjekt und Objekt, sondern trifft die Aussage, dass die Objekte, die wahrgenommen werden, die Ursachen dafür sind, dass Wahrnehmungen entstehen. Zwar existiert das Selbst nicht eigenständig, wohl aber existieren die Objekte als eigenständige Substanzen. Diese rufen Wahrnehmungen hervor (in unserem Zusammenhang Sinneseindrücke E), die von diesen Objekten substanziell verschieden sind. Deshalb sagt Nagārjuna, dass der Buddha einigen Schülern Lehren gab, die auf Dualität gründen.

Die Frage ist, warum der Buddha auf dieser Ebene nicht die Dualität zwischen wahrnehmendem Subjekt und wahrgenommenem Objekt verneint. Der Grund liegt in den besonderen Veranlagungen der Schüler, für die diese Lehren bestimmt sind. Hätte er diesen Schülern die Nicht-

8 Einen ersten Überblick liefert etwa der Eintrag in <http://de.wikipedia.org/wiki/Sunyata> und in englischer Sprache unter <http://en.wikipedia.org/wiki/%C5%9A%C5%ABnyat%C4%81>

9 Etwa Ngawang: Tantra und Meditation

10 In seinem digitalen Aufsatz [Bd5-K03Wangchuk.pdf](#) "Die 'Große Vollendung' (rDzogschen), wie sie in Rong-zom-pas dargestellt wird" zählt Dorji Wangchuk die verschiedenen erkenntnistheoretischen Varianten, die zu immer größerer Radikalität führen, auf.

Dualität gelehrt, wären sie auf Grund von Missverständnissen in das Extrem des Nihilismus verfallen." (...) "Einigen Schülern gab der Buddha darüber hinausgehende, tiefgründigere Belehrungen, die die Nicht-Dualität zum Inhalt haben." (..) "Nun lehrte der Buddha, dass die Gesetzmäßigkeiten des Abhängigen Entstehens selbst dann intakt bleiben, wenn man eine äußere, materiell strukturierte Wirklichkeit, die getrennt vom Bewusstsein existiert, verneint. Dies ist der Kern der **Cittamatra**-Lehre, die davon ausgeht, dass das wahrgenommene Objekt und das wahrnehmende Subjekt aus einer einzigen Ursache entstehen, nämlich aus dem inneren karmischen Potential. Da beide gleichzeitig entstehen, gibt es keine substantielle Trennung zwischen dem wahrgenommenen Objekt und dem wahrnehmenden Subjekt.

Die Cittamatra-Philosophie ist radikaler, indem sie sagt, dass alles, was wir wahrnehmen, letztlich von unserem eigenen Bewusstsein beziehungsweise von unseren karmischen Anlagen verursacht wird, die wir in unserem Bewusstsein hinterlassen haben. Anhänger dieser Lehre nehmen noch zusätzliche Bewusstseinsarten, wie das **'Allemzugrundeliegende Bewusstsein'** an, in dem alle karmischen Anlagen gespeichert werden. Dieses sogenannte Speicherbewusstsein existiert seit **anfangloser Zeit** ununterbrochen, setzt sich von einem Leben zum Nächsten fort und beherbergt quasi alle karmischen Eindrücke. Werden bestimmte karmische Anlagen aktiviert, entsteht die Wahrnehmung bestimmter Objekte, die dann als angenehm, unangenehm oder neutral erfahren werden. *Damit wird deutlich, dass unsere gewöhnliche Wahrnehmungsweise falsch ist: Die Dinge erscheinen so, als seien sie getrennt von unserem Bewusstsein und diese Erscheinungsweise beruht auf Täuschung. In Wirklichkeit besteht diese Trennung oder Dualität zwischen Subjekt und Objekt nicht. Das Bewusstsein ist der wesentliche Faktor, aus dem alles entsteht.* (...)

"Eine dritte Ebene des Abhängigen Entstehens zu begreifen und die Wirklichkeit zu beschreiben, wird von den Mādhyamikas gelehrt, den Anhängern der Schule des Mittleren Weges. (...) "Die beiden zuvor genannten Lehrmeinungen sind in gewisser Weise extrem: Die erste besagte, dass es eine materiell existente, konkrete Wirklichkeit geben muss, da man sonst nicht zu erklären vermag, wie Ursachen zu Wirkungen führen. Die Cittamatra-Schule verneint dies und sagt, dass alles aus Bewusstsein entsteht. Die Prāsangika- Mādhyamikas werfen beiden Lehrmeinungen vor, in ein Extrem zu verfallen. Sie setzen dagegen ihre Sichtweise, dass weder die äußere, aus Atomen bestehende Welt, noch das Bewusstsein in endgültiger Weise existieren. Trotzdem bleiben die Lehren vom Abhängigen Entstehen und das Kausalitätsgesetz vollständig gültig. Im Kern geht es den Prāsangikas um die Verneinung inhärenter Existenz. Die einen behaupten, es müsse eine inhärente äußere Welt geben, sonst verfiere man in das Extrem des Nihilismus. Die anderen sind der Auffassung, dass es keine äußere Welt gibt, aber das Bewusstsein inhärent existiert. Dagegen lautet die Ansicht des Mittleren Weges: Wann

immer man eine inhärente Existenz postuliert, hat man die Lehre des Buddha und das Gesetz des Abhängigen Entstehens nicht umfassend verstanden.

Was bedeutet **inhärente Existenz**? (...) "Unter dem Begriff inhärente Existenz verstehen wir ein eigenes Wesen der Dinge, das in irgendeiner Weise unabhängig von anderen existiert. Ein solches inhärent existentes Selbst wird in der tiefgründigsten Lehre des Buddha, wie sie von Nāgārjuna erläutert wird, verneint. Die Essenz dieser Lehre, die nur an bestimmte Schüler gegeben wurde, da sie bei Furchtsamen Schrecken auslösen würde, ist Leerheit und Mitgefühl. Die fortgeschrittenste Ebene der Praxis besteht darin, einerseits die Leerheit von inhärenter Existenz zu verstehen und andererseits das große Mitgefühl mit allen Wesen zu entwickeln, also den starken Wunsch, sie aus ihrem Leiden herauszuführen". (...) "Aus Sicht der Philosophie des Mittleren Weges sind alle buddhistischen Erklärungen über das Abhängige Entstehen nicht vollständig, die davon ausgehen, dass irgendetwas **absolut, das heißt aus sich heraus besteht**, sei es die äußere Welt sei es das Bewusstsein. Was immer existiert kann nur in Relationen zu anderem existieren – und zwar handelt es sich um eine wechselseitige Abhängigkeit". (...) "Nicht nur ist das Objekt vom Subjekt abhängig, sondern auch das Subjekt vom Objekt. Auch zwischen der Benennung und dem Objekt der Benennung besteht eine wechselseitige Beziehung. So ist das Objekt einer Benennung abhängig von der Benennung, und umgekehrt ist die Benennung abhängig vom Objekt der Benennung.

Alle Phänomene existieren nur in Relation zu anderen, und es gibt nichts, was in irgendeiner Weise aus sich selbst heraus besteht"¹¹.

Wer kann ausschließen, dass auch der Buddhismus mit diesen Grundthesen der Erkenntnistheorie in manchen seiner Schulen selbst noch einer Weiterbildung bedarf um sein Erlösungswerk stabiler, sicherer und harmonischer vollenden zu können.

Ein ernstes Problem ist bereits der Umstand, dass der Satz: "**Alle Phänomene existieren nur in Relation zu anderen, und es gibt nichts, was**

11 Um hier bereits eine Verbindung zur WL herzustellen: Auch für Orwesen (also Für Gott als das Eine, selbe ganze Wesen, das unendliche und absolute Wesen) gilt, dass es AUCH in Relationen existiert, in An-Relationen und In-Relationen, ohne dass deshalb Orwesen als Eines, selbes, ganzes unbedingtes und unendliches Wesen in irgendeiner Weise in einer wechselseitigen Abhängigkeit von dem stünde, das IN ihm ist und erkannt wird. Durch die Schau Gottes als Orwesen wird nicht eine Dualität erzeugt, in der neben Gott noch ein Zweites in wechselseitiger Abhängigkeit und Relation entstünde. Was **Bezugheit, Relation** begrifflich in der Göttlichen Logik ist, muss selbst erst an und in Gott deduktiv erkannt werden können, ohne dass es deshalb erst entstünde. Es gilt im Übrigen in der WL auch zwischen AB- und NEB-Relationen zu unterscheiden, also Kriterien, die im BD überhaupt nicht erkannt werden könnten. Wir werden diese Aspekte in der Grundwissenschaft im Verhältnis zum BD noch genauer darstellen können 1.3. – 1.15.

in irgendeiner Weise aus sich selbst heraus besteht" auch auf sich selbst angewendet wurden **muss**. Das ist keine Spitzfindigkeit, aber diese selbstreferentielle Konsistenz ist, wie wir auch noch an anderer Stelle zeigen werden, herzustellen. Dieser gelb hinterlegte Satz muss aber, was seinen **Inhalt** betrifft, um sinnvoll zu sein, aus jeglicher Relation herausgehoben, **über allen Relationen stehen**, denn wenn er nicht aus sich selbst heraus besteht, sondern Teil eines Abhängigen Entstehens ist, dann fällt auch sein Inhalt, und alles was damit benannt wird, der Relativität zum Opfer. Der Buddhist müsste sagen: Auch diese Lehre des Mittleren Weges fällt der Relativierung zum Opfer und besitzt nicht mehr Relevanz, wie alle Lehren des BD, die in der Leere des Mittleren Weges als mangelhaft überwunden werden sollen!

Die buddhistischen LeserInnen werden hier einwenden: Wie steht es denn mit der selbstreferentiellen Konsistenz der Sätze des Autors bezüglich des Verhältnisses der neuen göttlichen Begrifflichkeit der WL und den sprachlichen Operationen, mit denen versucht wird, diese neuen Begriffe in **etablierten Sprachen** zu erläutern? Wie steht es nun mit der selbstreferentiellen Konsistenz unserer eigenen Sätze bezogen auf die obigen Zeilen?

Man könnte ja fragen: Du sprichst hier über Erkenntnisse, die alle bisherigen Sprachen und Axiomensysteme übersteigen. Du sprichst über eine neue Sprache und benützt hierbei aber die normale Umgangssprache. Deine Gedanken bleiben doch an jene Umgangssprache gebunden, die du hier benützt. Du kannst dich doch nie von ihr lösen. Du brauchst sie ja, um dich verständlich zu machen und um das angeblich Neue zu begründen.

Antwort: Alle Sätze dieser Arbeit gehören dem System der All-Sprache der Grundwissenschaft an, dessen Semantik durch die Erkenntnisse der Grundwissenschaft, dessen Syntax durch die All-Gliederung der Wesenheiten und Wesen an und in dem unendlichen und unbedingten Grundwesen und dessen Pragmatik durch die Endschau der Entwicklung der Menschheit nach der Lebenslehre der Grundwissenschaft bestimmt wird.

Diese Sätze sind so weit systeminvariant gegenüber allen bisherigen Kultur- und Sozialsystemen, dass sie in der Lage sind, Grundlage einer wissenschaftlichen, universellen Rationalität darzustellen, die ihrerseits universelle Prinzipien für Wissenschaft, Kunst und Sozialität im planetaren Sinne bilden kann.

Es könnte hier der Einwand vorgebracht werden, dieses als neu festgestellte Grundsystem sei ja nur in unserer üblichen Sprache beschreibbar, setze also eine grüne Systemsprache, unsere Umgangssprache, voraus (pragmatisch-linguistisches Argument), diese Sätze müssten verstanden werden und setzen bereits wieder ein sozial vorgeformtes Sprachverständnis voraus (hermeneutischer Aspekt), kurz, die konsensual-kommunikative Rationalität Apels oder eine andere an der formalen Logik festgemachte Rationalität sei unhintergehbare Bedingung dieser Sätze. Dazu ist zu sagen: Diese Zeilen in einer grünen Systemsprache, einer systemmitbedingten Sprache abgefasst, sind Anleitung und Hinweis, bestimmte bereits nicht mehr der Sprache der jeweiligen Gesellschaft angehörende Erkenntnisse, Gedanken, anzuregen. Diese Sätze sind aber für die Erkenntnisse der Grundwissenschaft **nicht konstitutiv** und sie bedürfen auch zu ihrer Begründung nicht eines kommunikativen oder gar interkulturellen **Konsenses**. Wohl aber ist zur Einführung dieser Erkenntnisse erforderlich, dass es gelingt, sie in der Kommunikationsgemeinschaft aller Menschen über kommunikativ-konsensuale Prozesse bekannt zu machen und die Gesellschaften nach ihren universalen Prinzipien weiterzubilden.

Der Satz: "Alle Phänomene existieren nur in Relation zu anderen, und es gibt nichts, was in irgendeiner Weise aus sich selbst heraus besteht" ist im Übrigen vorerst einmal nur eine Behauptung. Es könnte nämlich sein, dass dieser Satz eine Verstrickung des BD in einer Erkenntnistheorie darstellt, die selbst noch erweitert werden kann. Wer kann so ohne Weiteres sagen, dass es nicht etwas geben kann, das nicht doch allein aus sich selbst besteht, also von nichts anderem anhängig ist. Natürlich kann das nur ein Etwas sein, das - etwas ungenau ausgedrückt - absolut absolut¹², also nicht relativ absolut ist, das aber weiters auch unendlich absolut und absolut unendlich sein muss, und das erst IN sich auch **Relationen, Bedingtheiten, Wesenheit, Artheit, Bestimmtheit, Endlichkeit, Selbstheit** usw. ist. Nicht erst in der WL, schon in vielen anderen Systemen vorher wird ein solches Grundwesen nicht nur angenommen, sondern auch als dem Menschen erkennbar gelehrt.

Ja, die Leerheit im BD darf nicht mit einem solchen Absolut-Absoluten, jenseits jeglicher Relation und Abhängigem Entstehen in Verbindung gebracht werden. Diese Leerheit, nach dem BD ein Fortschritt der Erkenntnistheorie – wäre so leer, dass man sie mit einem solchen Absolut-Absoluten nicht "bezeichnen", erkennen, schauen dürfte. Und doch zeigt schon das obige Zitat die im BD immer wiederkehrende Problematik, dass in die Leerheit Elemente hineingetragen oder mit ihr in Verbindung gebracht werden, die man konsequenterweise von der Leerheit fernhalten müsste. Oder aber man anerkennt, dass man, etwas unreflektiert, die Leerheit, einen **zweifelsohne grundsätzlich heiligen Bereich** doch inhaltlich wiederum ausgestaltet. Wir werden sehen, dass um dieses Problem zwischen Leerheit und unendlich-hohen Qualitäten, die auch der Leerheit zugeschrieben werden, im BD selbst ständig gerungen wird.

Wie sollte der folgende Satz realisiert werden: "Die fortgeschrittenste Ebene der Praxis besteht darin, einerseits die Leerheit von inhärenter Existenz zu verstehen und andererseits das große Mitgefühl mit allen Wesen zu entwickeln, also den starken Wunsch, sie aus ihrem Leiden herauszuführen". Wie kann man in der Leerheit verweilend, dieses aus der Leerheit stammende Mitgefühl **inhaltlich** entwickeln. Wie soll man die Wesen alle (begrifflich??) erkennen? Wie und in welcher Relation zur Leerheit soll man sie erkennen? Welche Wege der Erweckung gibt es? Ist die Leerheit ein so stark **universell** orientierter Bereich, dass aus ihm die Kraft stammt, dieses Erlösungswerk zu vollbringen? Wenn aber in der Leerheit diese **universelle** Kraft existiert, wo doch in ihr nichts existieren kann, weil man ihr selbst nicht einmal Existenz zuschreiben darf, wie ist

12 In "[Bd1-K11MacDonald.pdf](#) 11 "Madhyamaka" findet sich zu diesem Gedanken folgende Stelle: "Wie bereits angesprochen muss für Nāgārjuna ein Ding unabhängig von anderen Dingen sein, **um wirklich zu sein**. Es muss in seiner Existenz und seinem Wesen **absolut unabhängig** sein. Wenn ein Ding nicht aus seinem eigenen Wesen heraus existieren kann und sich sozusagen an ein anderes Ding anlehnen muss, um eigenes Sein und Wesen zu erlangen, so bleibt es ohne wirkliches Sein und Wesen;"

diese zu "verstehen"? Welche Kriterien liefert uns die Schau der Leerheit für den Bau einer harmonisch lebenden Menschheit?¹³ (Schu 08, S. 174) führt etwa aus: (Die Leerheit (= das Absolute) in dir ist die Leerheit ("das Absolute) auch in mir. Die Texte nennen das "**Gleichheit** des anderen mit einem selbst".

"Aus dem Gleichheitserlebnis mit den Wesen der Welt, aus der Kameradschaft mit allem Lebenden rührt die Gefühlswärme, die dem Māhāyana Buddhismus auszeichnet."


Die von Mathes¹⁴ zitierten Sätze über die Buddhanatur scheinen zusätzliche Hinweise zu geben: "Das [Buddha]-Element ist leer vom Akzidentiellen, das die Eigenschaft besitzt, etwas hinzuzufügen. Es ist nicht leer von unübertrefflichen Qualitäten, die nicht abgetrennt werden können." Ein weiteres Zitat aus dem obigen Aufsatz: "So werden im RGV II.29-37 mit der Bemerkung, dass der Raum das endgültige und exklusive Merkmal aller Buddhas ist, 15 Merkmale des Absoluten (unvorstellbar, ewig, dauerhaft, friedvoll, alles durchdringend, um nur einige zu nennen) vorgestellt." Über den svābhāvikakāya heißt es dann etwas weiter unten im Text:

'Da er seinem Wesen nach der dharmadhātu ist, ist [der svābhāvikakāya] von lichthafter Natur und rein. Der svābhāvikakāya ist mit Qualitäten verbunden, die unermesslich, zahllos, unvorstellbar, unvergleichlich und in einem Zustand endgültiger Reinheit sind.'¹⁵

Es wird noch weiter angenommen, dass auf der absoluten Ebene alle Buddhaqualitäten seit **anfangloser Zeit** bestehen, und dass daher Buddhanatur und seine Qualitäten in dem Sinne permanent sind, dass sie **nicht den drei Zeiten angehören**. "Wir haben es hier also mit einer vollkommenen Transzendenz des Absoluten¹⁶ zu tun. Von einer individuellen Buddhanatur kann man hier also nur noch insofern sprechen, als das Absolute mit seinen Qualitäten partiell dort im eigenen

13 Dass unsere Überlegungen auch für die Entwicklung des BD selbst sehr bedeutungsvoll waren, zeigt der Aufsatz: [Bd3-K08Schmidthausen.pdf](#) "Nichtselbst, Leerheit und altruistische Ethik im Bodhicaryatāra" Hier zeigt sich die ernste Frage: Wenn alles Leerheit ist, dann gibt es keine Lebewesen, die erlöst werden sollten oder könnten. Solche Lebewesen sind ja eigentlich nur Illusionen bestimmter unreiner Geister, die sich solche Lebewesen in ihrer giftigen Erkenntnis erzeugen!

14 [Bd11-K01Mathes.pdf](#) Veränderungen in den lebenden Traditionen des Buddhismus

15  Unter [Bd4-K11Wangchuk.pdf](#) "Madhyamaka aus der Sicht der rNying-ma Tradition" finden sich weitere Analysen zur Frage des Verhältnisses der Leerheit zu den unvorstellbaren Vorzügen.

16 Ist diese "Vollkommene Transzendenz des Absoluten" nicht doch eine Annäherung an die von uns früher erwähnte absolute Absolutheit, also in der WL die "Orheit Orwesens"? Wir sehen jedoch, dass der BD nicht bereit ist, derartige Ansichten als endgültig anzunehmen, da er immer wieder durch sein eigenes Radikalkonzept der Leerheit zur Beseitigung aller Bestimmung usw. getrieben wird.

Bewusstseinsstrom durchscheint, wo die Hindernisse der spirituellen Befleckungen und Konzepte beseitigt worden sind."

Hier noch ein weiteres Zitat: "Vom ersten Anfang an wurde das Innere Gewahrsein nie geboren, noch wird es jemals geboren werden. Aus sich selbst entstanden, wurde es niemals unterbrochen, noch wird es jemals unterbrochen werden. Da es **totale Schau** ist, wurde es niemals erklärt. Da es **allgegenwärtig** ist, wurde es niemals erstellt, noch wird es jemals erstellt werden. Da es **einzigartig** ist, wird es durch die Methoden der vier Zeichen vollkommen im Raum verwirklicht. Es ist Natürliche Befreiung in die große Weite und es ist höchste Glückseligkeit. Da es die große Weite ist, ist es an das höchste **Entzücken** gewöhnt. Indem es die Spannung dieses Teils, der die relative Existenz ist, entspannt, erzeugt das Innere Gewahrsein **alles**. Und so geht man unmittelbar in den großen Inneren Glanz über. Blendend und wunderbar erstrahlt dieses Licht, **das alles vollkommen transzendiert**, und es löscht jeden Irrtum aus. In einem Zustand des Seins, der genau so ist, wie er ist, ist es **frei von allen Vorstellungen**. Da es vollkommen ist, ist es wie das Licht des Mondes. Es ist strahlend wie das Sonnenlicht. Es ist wie ein Juwel, ein Berg, ein Lotos mit vielen Blütenblättern. Es ist der große Klang, der niemals erklingen ist und der niemals erklingen wird. Es ist der **ursprüngliche Zustand, der niemals erschaffen wurde und der niemals erschaffen werden wird**. Es ist der große erleuchtete Geist, der niemals ausgeschmückt wurde und der niemals ausgeschmückt werden wird. **Aus sich selbst entsprungen und vollkommen, wird es niemals erleuchtet werden.**

Hier wird also eben gezeigt, wie voll diese "Leere an unübertrefflichen Qualitäten" ist. Aber ist das in der Lehre des Mittleren Weges überhaupt eine zulässige Ansicht? Müsste dann nicht der Leere Qualität zugeschrieben werden und damit auch ein Sein, das diese Qualität besitzt usw.? Mathes weist die unterschiedlichen Interpretationen dieser Frage in bestimmten Traditionen nach und beendet auch letztlich seinen Aufsatz, indem er die Frage in Schwebe lässt. Er schreibt: "Man kann die konservative Lehre von der Buddhanatur wörtlich nehmen, oder nicht. Ferner ist es möglich, den Ansätzen der **Relativierung** zu folgen und in der Buddhanatur ein Synonym für die Leerheit zu sehen."

Es stellt u. E. schon eine beachtliche Elastizität an Denkakrobatik dar, eine unendliche Fülle von am Absoluten, Zeitlosen erkannten Qualitäten letztlich mit den radikalen Theoremen der Leerheit, die weder Qualität, Selbstheit, Seinheit usw. besitzen darf, zu versöhnen, und "zwanglos" in dieselbe zu integrieren, indem man die beiden Aspekte als **Synonyme** bezeichnet.

Lehrreich ist, festzustellen, dass in derartigen Grundfragen in den buddhistischen Schulen selbst keinerlei Klarheit über die "wahren" Verhältnisse besteht.

"Eine beliebte Strategie ist es, in Belehrungen mit **vorläufiger** und **definitiver** Bedeutung zu unterscheiden, oder anders ausgedrückt, der Buddha lehrte nicht immer genau das, was er als endgültig wahr erkannt hat, sondern nahm im Laufe seiner langen Lehrtätigkeit auch ganz

bewusst teils widersprüchlich erscheinende Aussagen in Kauf, wenn dies einen wichtigen therapeutischen Nutzen hatte. Wer entscheidet in unserem Fall nun aber, welche von den beiden Belehrungen die der Leerheit oder der Buddhanatur definitive Bedeutung hat."¹⁷

Oder besteht die Aufgabe der Erlösung darin und nur darin, alle Menschen in einen Zustand der Leerheit zu führen, ohne auch die Fragen eines Zusammenlebens der Menschen in den durch Abhängiges Entstehen geprägten Lebens in vergifteter Verblendung, Wahn, Gier und Leidenschaft auf diesem Planeten zu untersuchen und zu beantworten¹⁸? Selbst hier aber ergibt sich die schon oben angedeutete ernste Frage: Wenn alles Leerheit ist, dann gibt es keine Lebewesen, die erlöst werden sollten oder könnten. Solche Lebewesen sind ja eigentlich nur Illusionen bestimmter unreiner Geister, die sich solche Lebewesen in ihrer giftigen Erkenntnis erzeugen!

Letztlich hält sich der BD mit seiner Theorie noch in einer Verstrickung in Schweben, die bestimmte weitere mögliche und sachlich_{or-om} erforderliche Erkenntnisschritte verunmöglicht.

Es ist mit Sicherheit nicht haltbar, anzunehmen, dass alles nur in Relation besteht, wenn man unter Relation das versteht, was in den obigen Sätzen damit gesagt wird. Es kann ein Relationsloses geben, an und in unter dem alle Relationen begrifflich genau erkannt werden. Eben dies liefert die Grundwissenschaft der WL, die natürlich von bestimmten Buddhisten wiederum als Abhängig Entstandenes, giftiges begriffliches Blendwerk interpretiert und abgetan werden kann.

1.1.2.5.4.1.2 Leerheit und Vollheit

Der Dalai Lama wurde gefragt: Bedeutet Leerheit auch Vollheit? Antwort: Es scheint so. Gewöhnlich sage ich, dass Leerheit der Zahl Null gleicht. Die Null selbst ist nichts, aber ohne die Null kann man überhaupt nicht zählen; daher ist die Null etwas, aber sie ist null." (Da 08).

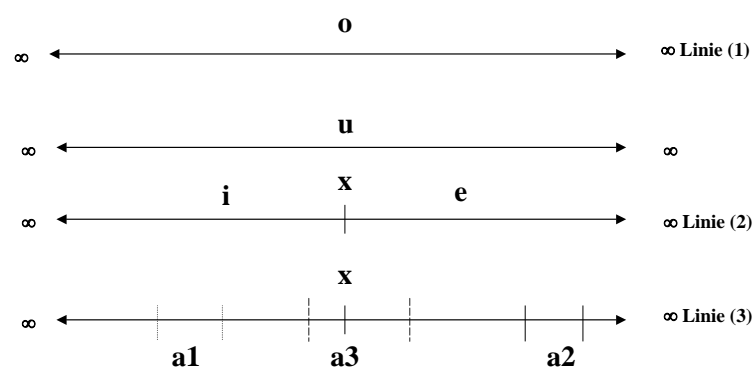
Wir wollen diese u. E. **mangelhafte** Überlegung durch die Art ergänzen, wie nach der WL gezählt wird, wenn man die Mathematik evolutiv neu

17 Mathes im oben genannten Aufsatz.

18 (Co 07, S. 108 f.) stellt einerseits fest, dass in dem von ihm als archaisch bezeichneten BD vor allem die orthodoxe Elite diese sozialen Haltungen (Freundlichkeit, Mitleid, Mitfreude usw.) für untergeordnete Praktiken hielten, die mit den übrigen, die Unwirklichkeit von Dingen und Personen betonenden, Übungen nicht recht übereinstimmten. **"Denn wie wir gesehen haben, ist es letzten Endes und im Hinblick auf wahre Realität ganz unmöglich, wirkliche Beziehungen zu anderen Individuen herzustellen, aus dem einfachen Grund, weil einzelne Selbstheiten oder Individuen nicht wirklich existieren."** "Erst im mahāyāna wurde diesen Tugenden sogar ein derartiger Stellenwert eingeräumt, dass sich die gesamte Struktur der Lehre veränderte." Besonders ausgeführt unter (Co 07, S. 310 f.) als Entwicklung des Bodhisattva-Prinzips.

erkennt. Mit unserer Metapher wird aber auch das buddhistische Theorem über das Verhältnis von Leerheit und Vollheit neu und zufriedenstellender, "erlösender" interpretiert. Es ist dies gleichsam der Kern eines Befreiungsvorschlages für den Buddhismus aus seiner Dogmatik!

Die Grundlagen der Zahlentheorie liegen nicht in der vom Dalai Lama angenommene Null, ohne die man nicht zählen kann, und aus deren Leerheit gleichsam die Zahlen hervorgingen. Mittels der von uns immer wieder bemühten Metapher der geraden Linie werden wir die Zahlentheorie der WL darstellen, die übrigens auch in die "westliche" Mathematik-Wissenschaft noch nicht Eingang gefunden hat.



Betrachten wir die Linie (1), so ist sie eine unendlich lange, gerade Linie. Wir stellen uns eine Welt vor, in der es nur diese unendlich lange Linie gibt. Alles, was es an Endlichem gibt, wäre dann *in* dieser Linie. Die Erkenntnis dieser Linie (1) bedarf jedoch keiner Erkenntnis aller der Arten und Typen von Linien, die es *IN* der Linie (1) gibt. Sie ist völlig leer von Bedingtheiten, inneren Abhängigkeiten, von Dualität, vom Entstehen oder Vergehen von endlichen Linien in ihr. Man kann zwar sagen, dass die Linie (1) Leerheit ist, aber eben nur Leerheit von jeder inneren Bestimmtheit, Abhängigkeit, von Gegenheit, Dualität und Zeitlichkeit. Dass die Linie (1) aber Nichts, oder ohne jede Wesenheit oder Seinheit wäre, das können wir nicht erkennen. Denn die Wesenheit und Essentialität der Linie (1) ist ja die Voraussetzung dafür, dass *In* ihr die anderen Linientypen in Linie (2) und (3) überhaupt sein können. Wenn die Welt nur aus dieser Linie (1) besteht, dann gelangten wir mit einer Überlegung dass die Linie (1) Nichts sei und ihr vor allem eine Leerheit zukomme, die auch keine Essentialität, Seinheit usw. besäße, zu einer Erkenntnis, die mit den Gegebenheiten der Linie nicht vereinbar wären und gerade dann würde das Gespenst eines Nihilismus auftreten.

Nun blicken wir auf die Linie (2), die schon *in* der Linie (1) ist. Sie zeigt uns, was die Linie (1) *in* sich ist. Die Linie (1) ist in sich zwei und nur zwei Linien *i* und *e*, die beide noch unendlich lang, aber doch insoweit gegenheitlich sind, als die eine ist, was die andere nicht ist und umgekehrt, das heißt, sie verneinen und begrenzen einander teilweise. Jede der beiden ist zwar noch unendlich lang, aber der Punkt *x* ist ihre

Grenze gegeneinander. Hier wird, jenseits zeitlichen Entstehens und Vergehens Dualität geschaut. Aber diese Dualität wird im BD wie auch in allen anderen religiösen Philosophien nicht erkannt. Es ist eine gegenähnliche nebengeordnete Dualität von zwei Gliedern, die beide noch unendlich sind.

Hier in dieser ersten Ableitung der Linie (1) nach *innen* erkennen wir, dass es in der ersten Ableitung nach innen, wenn man von einem unendlichen Ganzen ausgeht, nur zwei Glieder gibt, die beide noch unendlich sind. Wir sehen weiter, dass hier eine Neben-Gegen-Verneinung von *i* und *e* entsteht, wodurch aber die Linie (1) **in keiner Weise negiert wird**. Was heißt der Begriff Neben-Gegen-Verneinung? Die Linie *i* ist neben der Linie *e*, aber die eine ist, was die andere *nicht ist und umgekehrt*. Betrachten wir jetzt die Linie (1) mit der Linie (2) in Verbindung, so wird sichtbar, dass die Linie (1) als Ur-Linie über *i* und *e* steht und mit beiden verbunden ist. Als Ur-Linie ist die Linie (1) über beiden, die beiden sind unter ihr. Die Negation ist daher erst an dieser Linie (2) erkannt. Die Linie (1) hat an sich keine Verneinung, Negation. Man kann zwar sagen, sie ist jenseits von Negation, also Negation von Negation, aber das sind alles Hilfsnäherungen aus den endlichen Begriffen der Linie (3) "hinauf" zur Einen Linie (1).

Die Linie (3) zeigt die zweite Stufe der Ableitung nach innen. Wir sehen, dass es in der Welt der Linie (1), in der zweiten Stufe nach innen, neue Arten von Linien gibt. Auf der Linie *i* gibt es unendlich viele Linien (*a*₁, *b*₁ usw.). Auf der Linie *e* gibt es unendlich viele Linien (*a*₂, *b*₂ usw.). Es gibt jedoch auch unendlich viele Linien, die sowohl auf *i* als auch auf *e* liegen (*a*₃, *b*₃ usw.).

Für alle diese Linien in Linie (3) gilt, dass sie nicht mehr unendlich lang, sondern nur mehr endlich lang sind. In der Wissenschaft der geraden Linie sind sie unendlich endlich, weil eine Linie nicht endlicher sein kann, als an beiden Enden begrenzt.

Die Frage lautet nun: Gibt es eine andere Gliederungsmöglichkeit der geraden Linie nach innen oder ist diese deduktive Gliederung nach *innen notwendig so und nicht anders*? Ist sie also mutwillig dogmatisch, oder ist sie evident zwingend, sachgemäß?

Jeder, der sorgfältig gefolgt ist, wird zugeben können, dass es eine andere Möglichkeit der Gliederung nicht geben kann. Vertreter des BD können natürlich sagen; dieses schöne Modell hast du dir im illusiven Raum des Abhängigen Entstehens ausgedacht, du hast dich als illusives Ich erzeugt und gleichzeitig dieses Modell der Linie (1). Du musst aber alle diese Differenzierungen verlassen, wenn du die Befreiung aus der Verblendung des begrifflichen Denkens erreichen willst. Wir aber sagen: dieses Liniengleichnis ist eine Metapher für ein evolutives **Befreiungsfahrzeug**, welches **alle** buddhistischen Fahrzeuge als mangelhafte Sonderfälle in sich

enthält. Denn der Befreiungsweg (für einen der als eine endliche Linie a_1 , b_1 , c_1 , u.ä. lebt) lautet:

Befreie dich aus den Begrenzungen Deines Lebens und Denkens in den Partialitäten der Linie (3) als ein Glied a_1 , oder b_1 oder c_1 usw., steige auf zur reinen Erkenntnis der Linie (1) und erkenne deduktiv IN Linie (1) die unendlichen Elemente der Linie (2) nämlich i und e und darin wiederum die Endlichkeiten und endlichen Glieder in Linie (3).

Erkenne a) einerseits deduktiv von der Linie (1) nach INNEN die immer endlicheren Sphären (mit dem Blick der endgültigen Wahrheit) und b) weiterhin wie bisher die endlichen Beziehungen und Relationen nur in den endlichen Begrifflichkeiten deiner bisherigen und neuer endlicher Begriffe (im Bereiche relativer Wahrheit) und c) verbinde ständig die Erkenntnisschritte a) und b) in neuen Synthesen.

Wir sagten, es handle sich um ein Gleichnis. Die Linie ist ja nur ein innerer Teil des unendlichen und unbedingten Raumes, der selbst ein noch besseres Gleichnis für die Gliederung Gottes in sich darstellt. Der Raum ist aber selbst nur eine innere Kategorie Gottes.

Wie geschieht nun das Zählen in diesem Liniengleichnis. Die höchste Zahl ist o , dann folgen in der Zählung als nächste Zahlen i und e und dann erst folgen die "ganz endlichen" Zahlen a_1, a_2 bis a_∞ ; b_1, b_2 bis b_∞ ; c_1, c_2 bis c_∞ wobei eben erst die Liniestücke in Linie (3) den endlichen Zahlen $1, 2, 3$ bis $\dots \infty$ entsprechen.

Wir zählen daher o ; i und e ; und dann weiter $1, 2, 3, \dots \infty$. Die Null hat als Punkt X in der ersten Dualität die Funktion der Grenze zwischen den beiden gegen-neben-heitlichen Zahlen (Größen) i und e .

Zur Frage von Leerheit und Vollheit im BD: Die Linie (1) ist leer von jeder Dualität, Zeitheit, Grenzheit usw. Aber eben ihre absolute und unbedingte Einheit der Wesenheit, ihre unendliche und absolute Ganzheit und Selbstheit sind die "obersten" Grundlagen für ihre unendliche Vollheit und Fülle IN sich. Und es wäre keinem Geist außer dem göttlichen selbst möglich, die unendlich mal unendlich vielen mathematischen Relationen, Beziehungen zwischen allen Zahlen aller Ebenen von o über i in die Teile in Linie (3) in göttlicher Weise **zeitlos** zu erkennen.

Wir möchten nun versuchen, die Erkenntnisschritte des Buddhismus unter Benützung der Arbeiten von Buddhisten darzustellen. Auf das Problem, dass dies nur ein Ausschnitt aus der Vielzahl der Varianten buddhistischer Erkenntnislehre sein kann, wurde schon hingewiesen.

1.1.2.5.4.1.3 Einführung in die buddhistische Erkenntnistheorie¹⁹

"Grundlagen

In diesem Abschnitt sollen einige Grundzüge der buddhistischen Erkenntnislehre *positiv* skizziert werden, ohne hierbei unmittelbar – wie in anderen Kapiteln – von den Fragestellungen der europäischen Philosophie und Wissenschaft auszugehen. Was dort in eher kritischer Absicht formuliert wurde, soll hier ohne diesen negierenden Bezug dargestellt werden. Wiederholungen und Überschneidungen sind deshalb nicht nur unvermeidlich, sondern sogar beabsichtigt, weil die jeweilige Bedeutung in neuen Schattierungen erst aus dem Kontext erwächst – und das ist bereits ein Aspekt jener Theorie, die hier im Mittelpunkt stehen wird: Die Apoha-Theorie. Sie enthält den wichtigsten Aspekt der buddhistischen Erkenntnislehre, sofern die Zirkularität der Begriffe in den Blick kommt. Die Apoha-Theorie ist eigentlich keine *Theorie*, sondern nur eine Methode, sich klarzumachen, wie **Täuschungen durch Begriffe funktionieren**. Gleichwohl enthält ihre Darstellung auch Instruktionen, die für alle Wissenschaften hilfreich sind und – auch bei Aufrechterhaltung der Täuschung ihrer Grundbegriffe und deren funktionaler Entfaltung – Irrtümer zweiter Ordnung zu vermeiden hilft. Ich gebe zunächst eine kurze vorläufige Begriffsbestimmung: *apoha* ist ein Sanskrit-Begriff, mit dem gesagt wird, dass Begriffe nur eine *negative Bedeutung* haben. Es ist unmöglich, Begriffe durch sich selbst oder durch ihren Bezug auf *Außerbegriffliches* zu definieren. Insofern enthält die Apoha-Theorie auch einen Wahrheitsbegriff, der dem abendländischen entgegensteht.

In den überlieferten Lehrreden Buddhas dagegen ist eine *explizite* Philosophie enthalten, also Aussagen, die sich auf jene Gegenstände beziehen, die sonst nur in der Philosophie behandelt werden. Deshalb sind die Schriften buddhistischer Philosophen weniger *äußere* Kommentare, die ein Denkmodell an einen Text herantragen – wie Thomas von Aquin die Bibel im Denkmodell der aristotelischen Philosophie auslegt –, sondern *Entfaltungen* oder Ergänzungen dessen, was Buddha in verstreuten Lehrreden gesagt hat.

Gleichwohl kann man den Buddhismus nicht als eine alternative „Theorie“ neben abendländische Denkformen stellen. Der Grund liegt darin, dass der Buddhismus als *Denkschulung* darauf abzielt, von der Verblendung der *theoretischen Form* freizukommen, nicht die Theorien zu „verbessern“ oder „praxisnaher“ zu machen.

Buddha sagt: „Theorien zu haben geziemt sich nicht für einen Vollendeten.“ Nicht primär der Inhalt, das *Festhalten* einer Theorie ist es, worauf die buddhistische Geistesschulung abzielt, und hier lautet der Kernsatz: Dieses *Festhalten* gilt es zu *lassen*.

Allgemeiner spricht man besser von „Ansichten“, vom Festhalten an Ansichten oder Meinungen. Gemeint sind zwar vor allem *metaphysische* Ansichten, die auch allen Wissenschaften zu Grunde liegen; doch gilt das für alle „Meinungen“. Theorien werden nicht *abgelehnt* (was wiederum nur eine *Gegen-Theorie* wäre), vielmehr zielt das buddhistische Geistestraining darauf, die *Funktion* von

19 Auszug aus: Brodbeck: [Einführung in die buddhistische Erkenntnistheorie](#). Die Einschübe in blauer Schrift sind kritische Einschübe von S.P.

Theorien als Wissen im Denkprozess, genauer, die Funktion des *Anhaftens an Theorien* zu erkennen. Nicht die Theorie – wie gesagt – ist das eigentliche Objekt, es ist das Anhaften, das lassen zu können das eigentliche Ziel darstellt.

Im Buddhismus nennt man das „Lassen“ *Aufwachen*, wie ja „Buddha“ eigentlich „der Erwachte“ heißt. Ungeachtet der mönchischen Lebensform ist der Kern dieses Erwachens durch das Lassen von Ansichten keine *Negation* der Wissenschaft oder der menschlichen Gesellschaft. Vielmehr liegt darin der ganz andere Gedanke, dass nur derjenige, der etwas *lassen* kann, auch die Freiheit gewinnt, im Ergreifen nicht einer Verblendung anheim zu fallen. Im Zen (einer chinesisch-japanischen Form des Buddhismus) nennt man dies die Weisheit von Ergreifen und Loslassen. Nur wer loslassen kann, bekommt die Hand frei, um etwas *in Freiheit* ergreifen zu können. Und *diese Freiheit* ist auch in der „großen Befreiung“ gemeint, auf die alle buddhistische Praxis abzielt.

Was aber ist dieses Ergreifen? Buddha sagt, in der trefflichen Übersetzung Seidenstücker²⁰:

„Woran man hängt, dadurch tritt man in die Erscheinung, woran man nicht hängt, dadurch tritt man nicht in die Erscheinung.“ Mit dem Ergreifen erscheint ein Ich, das zugleich eine ganze Welt auslegt. Das Ergreifen als Verblendung gebiert nicht nur ein Ich, es gebiert auch eine *ausgelegte* oder *begriffene* Welt. Und der eigentliche Akt des Ergreifens vollzieht sich in einer *begrifflichen Form*, dadurch, dass eine *Entität ver-meint* wird. Meinen, dass etwas dies oder das – also ein *Etwas* – sei, ist eine Meinung.

Kommentar S.P.: Hier zeigt sich die buddhistische Ansicht, dass sich Ich und Welt in Bedingendem Entstehen gegenseitig erzeugen, dass aber dieses Prozess eine Verblendung darstellt. Weshalb: weil die illusive Meinung eines selbständigen Ich und einer diesem gegenüberstehenden Welt erzeugt wird.

Es zeigt sich hier aber auch ein Problem, das der BD nicht so genau reflektiert: Die orange schattierten Sätze kann nur ein Ich (Ego) vollziehen, dass sich selbst auch **über** den Verblendungszusammenhang zwischen bedingter Entstehung des Ich gleichzeitig mit der Konstitution von Welt **hinaushebt. Diese Reflexion kann also nur ein Ich vollziehen, das ÜBER allem Denken seiner selbst und der Welt steht. Bereits hier ist fraglich, ob man nicht für die Reflexions- und Dekonstruktionsschritte in der buddhistischen Erkenntnistheorie eine Ich-Instanz annehmen muss, die jenseits des Gegensatzes zwischen begrifflicher, wechselwirkender bedingter**

20 Samyutta-Nikaya III, 22, 35; zitiert nach: K. Seidenstücker, Pali-Buddhismus in Übersetzungen, Breslau 1911, S. 422.

Vgl. S. B. King in ihrer Darstellung der Yogacarīn-Schule, die betont, dass die Nichtsubstantialität (*anatmaparamita*) „actually is the case.“ S. B. King, Buddha-Nature is impeccably Buddhist; in: J. Hubbard, P. L. Swanson (eds.), Pruning the Bodhi Tree, Honolulu 1997, S. 179.

Vgl. C. W. Huntington, jr., Geshé Namgyal Wangchen, The Emptiness of Emptiness, Honolulu 1989.

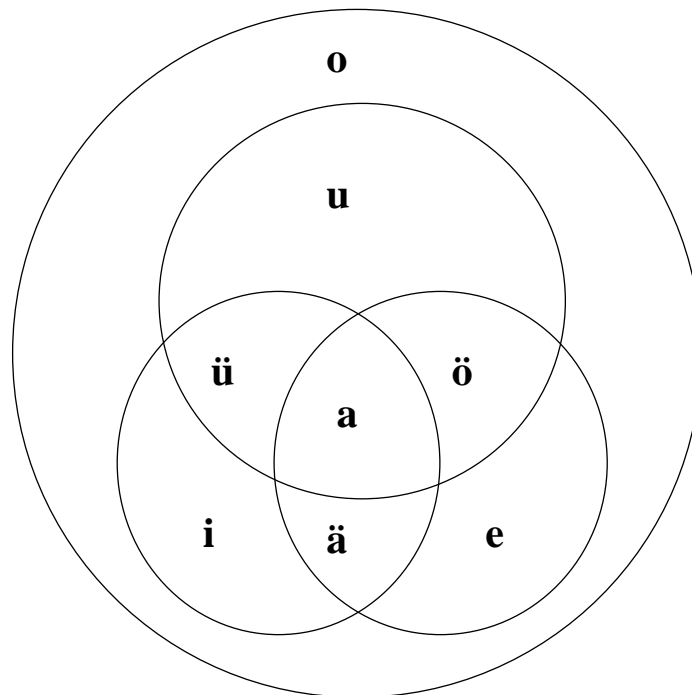
„Emptiness is absence of construction (nirvikalpa).“ Nagarjuna, Bodhicittavivarana 22, 44; ed. Lindtner.

Nagarjuna, Madhyamikakarika (MK) 24.11, aaO., S. 91.

Konstitution von Ich und Welt steht. Immer schon, das heißt auch, immer schon VOR dem radikalen Schritt in die Erleuchtung der Leerheit.

Zugleich liegt darin aber ein Zum-Mein-Machen, also die Konstitution eines *Selbsts* als *Ego*.

Kommentar S.P.: In der Auffassung des Ich gibt es zwischen WL und BD einen beachtlichen Unterschied. In der Selbstanalyse des Ich kommt die WL nämlich zum Ergebnis, dass das Ich sich selbst nicht erschafft, sondern erkennt als Or-Ich (o) Eines, Selbes, ganzes Ich über Zeitlichsein und Ewigsein, als in sich differenziertes Ich (ewig, zeitlich, geistig, leiblich usw., In-Gegenheiten i und e) und als Ur-Ich (u) über i und e mit ihnen verbunden über ü, ö und a. Wenn das menschliche Ich sich mit dem Göttlichen verbindet, erfährt diese Schau des Ich eine Vertiefung und progressiv mögliche Vervollkommnung.



Um den Kommentar der Analyse Brodbeck's nicht zu sehr zu belasten, haben wir dem Aufsatz einen **Anhang 2** beigefügt, in welchem die Ich-Analyse der WL sehr ausführlich dargestellt ist, um die Möglichkeit zu geben, hier selbst genauer zu prüfen.

Im **Anhang 2** werden wir auch die wertvollen Analysen unter (Co 07, S. 169 f.) über die Stellung des Selbst und Ich im BD genauer anführen. Sie zeigen, wie umstritten das Konzept des Ich in den unterschiedlichen Schulen ist.

Uns ist schon klar, dass ein Buddhist solche begrifflichen Differenzierungen als wahnhaftige Illusionen ansehen wird, aus denen zu befreien er sich bemühen müsste, wir werden aber versuchen darzulegen, dass die radikale Entfernung aller sich gegenseitig bedingenden Begrifflichkeit und Subjektivität wie Objektwelt in der Leerheit evolutionslogisch keineswegs der letzte Schritt in der Erkenntnistheorie sein muss.

Es gibt aber wieder andere Schulen des BD, welche offensichtlich einen genau so tiefen und reinen Begriff des Ichs erkennen und auch ihre sittlichen Konsequenzen einbauen. So schreibt Ngawang²¹:

„Normalerweise versteht man unter der Wirkung erst die Zeit, wenn ein Übender die Buddhaschaft erreicht hat. In der Nyingma Tradition kann sich der Begriff aber schon auf gegenwärtige Zustände beziehen, und zwar besonders auf das, was in anderen Traditionen als „natürlich anwesendes Bewusstsein des Klaren Lichts“ bezeichnet wird; **denn sie ist die subtilste, tiefste Ebene unseres Bewusstseins, die seit anfangloser Zeit besteht und auch ohne Ende weitergehen wird, bis zur Buddhaschaft und darüber hinaus.** Diese subtilste Ebene unseres Bewusstseins war nie beeinträchtigt von Leidenschaften wie Begierde, Hass usw. Diese tiefste Natur oder Ebene unseres Bewusstseins, die in ihrer Natur unbefleckt ist, ist zu jeder Zeit vorhanden und setzt sich bis in die Buddhaschaft fort. So gesehen haben wir die Wirkung schon in uns. Diese subtile Ebene des Bewusstseins, wird gegenwärtig aber durch die gröberen Ebenen des Bewusstseins, auf denen es all die negativen Emotionen wie Begierde, Hass usw. gibt, verdeckt.“²²

Im Tantra soll versucht werden, mit dieser tiefsten Ebene des Bewusstseins Verbindung aufzunehmen und sie zum Vorschein zu bringen. „Unserem Geist erscheint auf dieser sehr subtilen Ebene des Bewusstseins eine Art vollkommene Leere. Es ist aber möglich und wird mit Hilfe der tantrischen Methoden im Leben angestrebt, sich daran zu gewöhnen, diesen Zustand zu benutzen, um ihn mit der Erkenntnis der endgültigen Realität oder Leerheit in Verbindung zu bringen. Diese Erkenntnis wiederum steht in direkter Beziehung zum dem 'Wahrheitkörper' eines Buddha, der Sicht eines Buddhas, die in Bezug auf die endgültige Realität völlig ungehindert ist.“

In der WL allerdings ist noch deutlich zu unterscheiden, zwischen dem Or-Ich vor aller Zeit und Ewigkeit und dem Faktum, dass das Ich selbst durch die Verbindung mit den Ich Gottes eine noch höhere Dimension und Vertiefung seiner Ich-heit erfährt. Die Gottvereinigung des Or-Ich, des denkenden, fühlenden und wollenden Ichs eröffnet neue Dimensionen. Unter 2.1 bis 2.4 werden diese Dimensionen des Ich näher dargestellt. Auch der BD enthält Ansätze dieser Erweiterung, aber: Der BD nimmt jenseits der zeitlosen unendlichen Buddhanatur **keine weitere Göttliche Natur** an, in der erst die Buddhanatur endlicher Geister zu erkennen ist und sich umgekehrt die endlichen Geister als in unter der Gottnatur enthaltene mit dieser in unendlichen Stufen vereinbare Geister erfassen. Wir können im BD nicht sagen, ob die Buddhanatur auch in ihrer höchsten Form eine göttliche Natur ist oder die Natur eines

21 [Bd5-K06Ngawang.pdf](#) Tantra und Meditation

22 Diese Überlegungen haben wir auch im Prelude bereits angedeutet, wo die Buddhanatur auf einer absoluten Ebene angenommen wird, seit anfangloser Zeit, nicht den drei Zeiten angehörend.

endlichen Geistes. Da der BD eine Gottesvorstellung ausdrücklich ablehnt, müssen wohl viele Eigenschaften, die der Buddhanatur zugesprochen werden, als in der Menschennatur angelegte, in ihm schlummernde und zu weckende Fähigkeiten usw. angenommen werden. Es bleibt also immer noch die Frage, ob es jenseits des Menschen ein Göttliches Ich gibt, in dem das menschliche in zeitloser und ewiger Abhängigkeit und vor allem in qualitativem Unterschied enthalten ist. Denn alle endlichen GeistInnen erkennen auch das unendlich-Unendliche und das unendlich-Absolute nur auf endliche Weise, während Gott alles auf unendliche Weise erkennt.

Im Gleichnis des Kapitels 1.1.2.5.1.4.1.2 "Leerheit und Vollheit" gesprochen: Eine endliche Linie a1 in der Linie(3) erkennt sowohl die Linien o, u, i und e wie auch alle Linien in Linie (3), wie auch alle Relationen zwischen diesen Linien von oben nach unten, von unten nach oben und in den Ab-Gegensätzen und Neben-Gegensätzen nur auf **endliche** Weise, während die unendliche und absolute Linie alles an und in sich, alle Linien und alle ihre Relationen, Summen, Differenzen usw. auf unendliche und orheitliche Weise, also jenseits von Ewigkeit und Zeit erkennt und in Einem schaut.

Nun gibt es zur Leerheit, deren Privation das Begreifen ist, im Buddhismus zwei Zugangsweisen: einen negativen, kritischen, und einen positiven, direkten Zugang. Die Leerheit wird zunächst *spezifisch* ausgedrückt als Leerheit-an-etwas. Im Buddhismus wird der Gedanke, dass etwas ein *Etwas* ist, in einem Terminus erfasst, der dem abendländischen Substanzbegriff entspricht: *svabhava*. Die Dinge sind keine *svabhava*. Aber diese negative Bestimmung führt durchaus auf einen positiven Gehalt. Denn dies, leer zu sein, *ist der Fall*; es ist nicht nichts. Der Wittgensteinsche Terminus „ist der Fall“ zielt nicht auf eine ontologische Deutung, sondern ist im logischen Sinn als Abweisung einer Negation ohne Behauptung eines positiven Seins zu verstehen. In diesem Sinn ist die Leerheit nicht Nichts, aber doch unaussprechlich. Die traditionellen Lehrschriften zählen hier viele, meist sind es sechzehn, charakteristische Entitäten auf, an denen die Leerheit leer ist. Die wichtigste ist hierbei dies, die Leerheit nicht selbst als ein *Etwas*, eine Entität zu vermeinen: Die Leerheit ist leer an einer Leerheit²³. "Leerheit ist die *Abwesenheit von Konstruktionen*", sagt Nagarjuna und fügt die Warnung hinzu: „Die falsch aufgefasste Leerheit richtet den, der von schwacher Einsicht ist, zugrunde – wie eine schlecht ergriffene Schlange oder falsch angewandte Magie.“

In einem grundlegenden Text der Dzogchen-Tradition, der höchsten Stufe im System der alten Schule des tibetischen Buddhismus (*Nyingmapa*), heißt es,

23 „Here, one should inquire into this path starting from the characteristics that are the logical basis of our limited conception: ‚an entity‘.“ Manjushrimitra, *Primordial Experience* aaO., S. 57.

Longchen Rabjam, *The Precious Treasury* aaO., S. 81; meine Übersetzung.

174 „Emptiness (sunyata) in the Madhyamama is simply sheer, unqualified, absolute nothingness“, sagt

T. E. Wood, *Nagarjunian Disputations*, Delhi 1995, S. xii und S. 278ff.

„Sunyata is Absolutism, not Nihilism or Positivism“, T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of*

Buddhism, London 1980, S. 329.

Bodhidharmas *Lehre des Zen*, München 1990, S. 50.

dass das Übungsobjekt, an dem die Verblendung erkannt wird, sehr elementar verstanden werden muss:

Es ist die *Entität*. Eine Entität ist definiert als ein *Etwas*. Man setzt dieser Entität nicht eine *andere* Entität entgegen – wie das Nichts dem Sein –, sondern übt das *Lassen* der Entität. Was sich dann zeigt, ist die nichtbegriffliche „Natur des Geistes“, die im Dzogchen als „Unaussprechlichkeit“ bezeichnet wird, also das, was im Sprechen, im Ergreifen durch eine Entität *immer* verfehlt wird. Longchen Rabjam sagt: „Die unaussprechliche Natur der Dinge ist dies, dass sie leer sind an einer bloßen Wesenheit: Die offene Weite des erwachten Geistes, vergleichbar dem Raum. Wie immer Dinge erscheinen, sie sind von derselben unaussprechlichen Natur.“

Die Leerheit „unaussprechlich“ zu nennen, heißt immer auch, sie auf *keine Weise* als eine Wesenheit, als eine Entität erfassen zu können. Sie als *Sein* zu interpretieren, ist ebenso ein Fehler, wie sie als *Nichts* zu begreifen. In beiden Fällen verwandelt man die Leerheit in eine Entität und verfehlt sie. Deshalb ist Buddhismus *mittlerer Weg*, der diese beiden Extreme vermeidet – das wurde von Buddha sehr klar betont und ist der *Kern* der Madhyamika-Philosophie, die Nagarjuna begründet hat. Diese eigentliche Pointe der buddhistischen Philosophie – die Leerheit ist keine Entität – wird vielfach bis heute missverstanden, und es werden immer wieder die beiden Extreme vertreten.

Kommentar S.P.: Hier zeigt sich bereits, wie schwierig eine "Darstellung" und wie unterschiedlich die Interpretation der "Leerheit" (selbst ja wohl auch ein Begriff, vielleicht der "höchste Begriff" im BD) ausfällt. Im Verhältnis zur WL aber zeigt sich die u. E. problematische Radikalität des Leerheitsbegriffes. Denn Leerheit "ist" "nicht" Seinheit oder Wesenheit, oder Essenz. Sie ist noch reiner von jeglicher Besprechung und Begriffung. Auch hier besteht aber eine bestimmte Ähnlichkeit oder rudimentäre wenn auch mangelhafte Verwandtschaft mit der WL. Wie wir in den Kapitel 1.3. bis 1.15 zeigen, ist auch der höchste Begriff in der Grundwissenschaft der WL nämlich "Wesen" oder "Or-Wesen" frei von jeder Bestimmtheit, Bedingtheit, Seinheit als "Wesen", "Orwesen" an und in dem erst alle anderen Begriffe als **göttliche Begriffe** deduktiv erkannt werden. Der höchste Begriff in der WL ist also nicht "Leerheit", ein ja nur negationistisch-liberationistischer Funktionsbegriff, um die Reinigung von jeglicher "bedingter" Begrifflichkeit, Logik und Subjektivität im traditionellen Sinne anzuregen.

Bereits hier zeigt sich der wesentliche evolutive Unterschied der WL zum BD: Die Leerheit, die im BD in der Erleuchtung erlangt wird, kann in keiner Weise an und in sich zu einem die infinite Lichtschau nach innen deduzierenden neuen "göttlichen" oder supra-menschlichen Begriffssystem, zu einer neuen Logik und einer neuen Sprache ausgebaut werden. Wir werden zwar sehen, dass viele buddhistische Systeme diese negationistische Leerheit "positiv" zu "beschreiben" und zu "füllen" versuchen, sicher nur mit Vorsicht, mit der Absicht: a) die Gefahren des Nihilismus, dem diese Lehre immer wieder ausgesetzt war, zu vermeiden und b) um den Aspiranten intuitive Anleitungen auf dem Weg zur Erleuchtung zu geben²⁴.

²⁴ Solche "positiven symbolischen Indikationen (Sa 06, S. 102) sind etwa: the harbour of refuge, the cool cave, the island admits the floods, the place of bliss, emancipation, liberation, safety, the supreme, the transcendental, the uncreated, the tranquil, the home of ease, the calm, the end of suffering, the medicine for all evil, the unshaken, the

So sagt T. E. Wood: „Leerheit (*sunyata*) im Madhyamaka ist einfach bloße unqualifizierte, absolute Nichtsheit.“ T. R. V. Murti behauptet das andere Extrem: „Sunyata ist Absolutismus“²⁵.

Die Instruktion, das Erfassen von Entitäten zu *lassen*, klingt einfach, sie ist aber, wie sich zeigt, nicht gerade leicht nachzuvollziehen. Im Zen-Buddhismus treibt der Zen-Meister seine Schüler von einem Begriff zum nächsten, bis dem Zen-Praktizierenden in einem befreienden Satori klar wird, dass das *Festhalten*, also das *Begreifen* der Fehler war. Was sich beim *Nicht-Finden* der Natur des Geistes, des Bewusstseins, zeigt, ist nicht ein Nichts, aber auch keine Entität. „Über nichts nachzudenken ist Zen. Wenn man dies einmal verstanden hat, ist alles, was man tut – gehen, stehen, sitzen oder liegen – Zen. Zu wissen, dass der Geist leer ist, ist dasselbe wie Buddha zu sehen.“ Dies darf – wie gesagt – nicht so verstanden werden, dass man nun über eine Entität namens „Nichts“ nachzudenken hätte. In einer Zen-Geschichte fragt ein Mönch Meister Joshu:

„Was würdest du sagen, wenn ich mit Nichts zu dir käme?“

Joshu antwortete: „Wirf es zu Boden.“

Der Mönch protestierte: „Ich sage, ich hätte nichts, was soll ich dann loslassen?“

„Gut, dann trage es weg“, war Joshus Erwiderung.

Huang Po sagt zur dieser Frage sehr klar: „Denkst du an ‚etwas‘, dann schaffst du eine Wesenheit; denkst du an ‚nichts‘, schaffst du eine andere.“

Gleichwohl muss sich die Leerheit *zeigen*, wenn man versucht, *Etwas* zu ergreifen obwohl dieses Etwas einen Irrtum enthält. Dieser Versuch des Ergreifens vollzieht sich durch die Wörter, durch die Begriffe als *sozialer Prozess* des Handelns und des Denkens.

Und die Leerheit *zeigt* sich, weil die Begriffe nicht *durch sich selbst* oder durch eine Anschauung zu definieren sind.

Man kann keinen Begriff *isolieren* und ihn darin auf eine Bedeutung *reduzieren*. Die Bedeutung erwächst einem Begriff immer erst in seiner Beziehung zu *anderen* Begriffen, im Urteil, in der Definition. Bei der Frage: Was ist das? Wie geht das? Woher kommt das? usw. ist die Antwort ein *Bezug* auf etwas anderes.

[ambrosia, the immaterial, the imperishable, the abiding, the further shore, the unending, the bliss of effort, the supreme joy, the ineffable, the detachment, the holy city.](#)

²⁵ Vgl. D. T. Suzuki, Die große Befreiung aaO., S. 53f.

Huang Po, Der Geist des Zen, München-Wien 1983, S. 98.

Vgl. „Constructive thought is the cognitive dawning of an image able to coalesce with verbalism“;

Dharmakirti, Nyayabindu I, 5; A. Wayman, A Millennium of Buddhist Logic, Delhi 1999, S. 44. Alternative Übersetzung: „a cognition of a representation which is capable of being associated with a verbal designation“; nach: T. J. F. Tillemans, Scripture, Logic, Language. Essays on Dharmakirti and his Tibetan Successors, Boston 1999, S. 238, Note 22. Vgl. zu Dharmakirti und seiner Rezeption in den tibetischen Traditionen G. B. J. Dreyfus, Recognizing Reality. Dharmakirti's Philosophy and its Tibetan Interpretations, New York 1997. 180 „Ultimate truths are not objects experienced by the mind; but here ‚the mind‘ is to be understood as the deceptive (mind) that obscures one from seeing ultimate truths.“ Shantideva, Bodhisattvacharyavatara, 9,2, A Guide to the Bodhisattvas' Way of Life, Dharamsala 1988, S. 131. 181 Bodhisattvabhumi (Stufe des Bodhisattva), Abschnitt 1, Kapitel IV; in: E. Frauwallner (Hrsg.), Die Philosophie des Buddhismus, Berlin 1994, S. 275f.

Die Frage, ob etwas *existiert*, scheint diese Verknüpfung der Begriffe untereinander aufzuheben. Doch die Antwort „ja“ auf die Frage, ob ein Etwas namens A existiert, bleibt *leer*, wenn ihr keine *Handlung nachfolgt*. Also scheint die Anschauung und das Handeln jener Bezugspunkt für Begriffe zu sein, der ihnen letztlich Bedeutung verleiht, der eine Aussage *wahr* macht.

Im Buddhismus wird diese Frage von Dignaga und Dharmakirti so gestellt: Gibt es als Referenz für die Begriffe so etwas wie eine reine, unverblendete Wahrnehmung? Dharmakirti definiert in diesem Zusammenhang zunächst den einfachen, reinen Gedanken:

Das ist ein Gedanke, der ein inneres Bild mit einem sprachlichen Ausdruck verknüpft. Nun ist aber ein inneres Bild bereits eine wahrnehmende Interpretation und insofern keine *reine Wahrnehmung*. Die Wahrnehmung des inneren Bildes oder die direkte sinnliche Wahrnehmung ist schon durch eine denkende Bezeichnung vermittelt. Wenn man *Etwas* wahrnimmt, nimmt man eine Entität wahr. Und Entitäten gehören zum Akt der Wahrnehmung, nicht zum Wahrgenommenen. Man kann – so lautet ein klassisches Beispiel im Buddhismus – ein Seil *als* Schlange wahrnehmen oder eben *als* Seil (bzw. *als* Bündel von Fäden, *als* Gebrauchsgegenstand usw.). Darin liegt die Erkenntnis, dass man in der Wahrnehmung schon Entitäten erfasst, nicht „reine Sinnesdaten“ (was immer das sein mag). Wenn man eine Entität, die im Sprachgebrauch auf bestimmte Weise bezeichnet wird, auch gemäß diesem Sprachgebrauch bezeichnet, dann ist dies im *relativen Sinn* eine korrekte Wahrnehmung. Nimmt man ein Seil als Schlange wahr, so korrigiert sich dieser relative Irrtum im Rahmen der konventionellen Erkenntnis. *Absolut* bleibt allerdings auch diese konventionell korrekte Wahrnehmung eine *Täuschung*.

Kommentar S.P.: Wie wir oben zeigten, ist auch im Sinne der WL zutreffend, dass "reine Sinnesdaten" überhaupt nicht erkannt werden, sondern, dass die äußerlich-sinnlichen **Eindrücke** (E) einer "Welt" außer uns" immer durch intra-subjektive mit **Phantasie** D und **Begriffen** C konstituierte Verbindung der "ungeordneten" Sinnesdaten E erfolgt. Und natürlich erhebt sich immer die Frage, wie wir dazu kommen könnten, diesen subjektiven Konstrukten Wahrheit zuzuschreiben. Der Buddhismus hat völlig recht, anzunehmen, dass diese subjektiven Konstrukte aus E, D und C (diese Begriffe dann auch noch in sozial etablierten Sprachen sedimentiert) fürs erste einmal illusiven Charakter (Täuschung) besitzen, aber in der Frage der Auffindung "objektiver" Wahrheitskriterien geht er anders als die WL vor.

Die Wörter, die inneren Bildern oder der Wahrnehmung zugeordnet werden, haben *allgemeinen* Charakter. Das ist einmal zu verstehen im *sozialen Sinn*. Wörter werden von vielen auf gleiche Weise verwendet, sind insofern *allgemein*. Sie werden aber auch auf viele vereinzelte Meinungen und Wahrnehmungen bezogen, sind darin also ein *allgemeiner* Bezug. Da wir in unseren Wahrnehmungen immer schon *Entitäten* als *grundlegende* Täuschung wahrnehmen – wir sehen dort ein Haus, einen Baum usw. –, und da die Wahrnehmung dieser Entitäten sich im Denken mit den Worten verknüpft, gibt es keine „reine“, vom begrifflichen Erfassen verschiedene Wahrnehmung. Die wahrgenommene Entität stützt sich ebenso auf die im Wort präsente Erfahrung wie sich umgekehrt das Wort an das als Entität vermeinte Bild knüpft. Ein vor der Benennung existierendes Ding ist gar nicht denkbar: „Vor dem Beilegen der Benennung, solange das Beilegen der Benennung noch nicht stattgefunden hat,

wäre also dieses Ding und diese Gegebenheit ohne eigenes Wesen. Fehlt aber das eigene Wesen, dann ist die Benennung, der (in diesem Fall) das Ding fehlt, nicht möglich.“ Die Wahrheit und Klarheit kann deshalb kein Charakteristikum der Erkenntnis sein.

Kommentar S.P.: Hier wird sehr richtig_{or-om} (also im Sinne der Or-Om-WL) erkannt, dass wir keine reine, vom begrifflichen Erfassen verschiedene Wahrnehmung besitzen. Wie wir oben zeigten, werden die völlig ungeordneten sinnlichen Einwirkungen auf den Körper (E) mittels Phantasie (D1 und D2) und mittels Begriffen C, die teilweise a-priori vorhanden sind und teilweise aus sedimentierten Sprachen stammen, zu einem Konstrukt geformt, das wir dann für Erkenntnis eines Gegenstandes halten. Diese sehr wichtige Erkenntnis führt aber zur weiteren Frage, **wann** wir annehmen könnten, dass unsere mittels E, D und C konstruierten Erkenntnisse von Welt auch **sachlich wahr** sein könnten. Die Annahme, dass unsere Begriffe C uns eine solche Gewissheit geben könnten, wäre völlig verfehlt. **Das nimmt auch der BD zu Recht an.** Er geht aber dann so weit zu sagen, wir haben überhaupt keine Möglichkeit und Chance, jene Begriffe zu finden, deren Anwendung uns die Kriterien geben könnte, zur wahren Erkenntnis der Gegenstände, des Ichs, der anderen Menschen und der Welt zu gelangen. Wir können uns nur aus den illusiven Verstrickungen der bedingt entstandenen Mischung aus C, D und E befreien in eine Lichte Leere hinein, in der auch alle unsere hiesigen Fragen als Blendwerk verschwinden und beseitigt werden. Die **endgültige Wahrheit** wird in der erleuchtenden Leere gefunden, aus der jedoch eigentlich keine Beziehung zu den stets einander ablösenden Verdunkelungs-Illusionen der Menschheitsentwicklung hergestellt werden kann, denn jede solche Beziehung würde ja die Leere nicht mehr leer lassen. Und letztlich heißt dies wohl, dass die Leere keine konstitutiven und regulativen Kriterien liefern könnte und dürfte(!), um Logik, Mathematik, Moral, Wissenschaft, Kunst und Sozialformationen jenseits illusiver Bedingtheit endgültige Wahrheitselemente für die Begründung zu liefern. Hier nimmt aber die WL an, dass dem Menschen, indem er die im BD gefundene infinite Leere weiter erforscht, wenn auch nur auf endliche Weise ein **göttlicher Begriffskanon** erkennbar ist, mit dem Gott selbst sich selbst, alle Wesen und alle Welten in sich mit seinen göttlichen Begriffen und mit göttlicher Logik erkennt. Und eben diese Begriffe sind auch die konstitutiven und regulativen Begriffe für eine evolutive Weiterbildung aller ohne diese Begriffe erzeugten Erkenntnisse in allen Wissenschaften, Philosophien und Religionen, welche die bisherige Menschheit erzeugte und bewahrte. Wie wir sehen, hat die buddhistische Erkenntnistheorie sicher eine "erweckende" Funktion, um die Menschheit aus unterschiedlichsten Illusionen aufzuwecken, indem diese Erkenntnisse zu Recht relativiert werden. **Der BD ist aber nicht in der Lage, mit seiner Theorie der Leerheit die Menschheit über bestimmte Niveaus ihrer Entwicklung hinauszubringen.** Er verschließt sich selbst in hohem Masse die Möglichkeit, für eine harmonisch gottvereint lebende Menschheit inhaltliche Grundlagen zu erkennen, weil er seine Begriffstheorie auf die menschlichen und damit anthropomorphe Begriffstheorien beschränkt, und daher jeden Versuch der Auffindung göttlicher Begriffe -schon durch die Leugnung einer ewigen Essenzialität, Seinheit, Wesenheit usw. - für unzulässig erklärt und diese durch seine radikale Haltung gegenüber **aller** Begrifflichkeit ein für alle mal besiegelt. Wie schon erwähnt, ist er aber nicht selbstreferentiell konsistent, denn er müsste auch den Inhalt aller seiner Sätze selbst dem Verdikt unterwerfen, dass es sich hier nur um Illusionen halten kann, auch soweit sie Anleitungen zur Erkenntnis endgültiger Wahrheit in der Leere enthalten. Wie oben bereits erwähnt, ist buddhistischen Denkern diese

Problematik der selbstreferentiellen Konsistenz auch klar, und sie sind dann ehrlich genug zu sagen: ja, auch unsere eigenen Betrachtungen zu dieser Frage verfallen diesem Verdikt der Illusionshaftigkeit aller Begriffe.

Natürlich hat der BD selbst auch wiederum in seiner Evolution ein Sonder-System entwickelt, das versuchte, die absolute Wirklichkeit in eine "konzeptuelle" und eine "nicht-konzeptuelle" einzuteilen²⁶. "Die eine erscheint ohne Willensimpulse, ist überweltlich, unbefleckt und ohne sprachliche-begriffliche Differenziertheit. Die andere erscheint mit Willensimpulsen, entspricht der Ansammlung von Verdienst und Einsicht, ist rein, wird als weltliche Erkenntnis bezeichnet und ist versehen mit sprachlicher-begrifflicher Differenziertheit." [Tarkayvālā].

Es stellt sich aber die Frage, ob diese konzeptuelle absolute Wirklichkeit nicht eher der konventionellen zuzurechnen ist. Dazu sagt etwa Jnānagarbha: " Auch die Negation von Entstehen etc. – weil sie Ursache für die Negation von Dingen ist, die als wirklich entstehend vorgestellt sind – nehmen wir als Absolutes an, weil sie dem Wirklichen entspricht. **Wenn sie aber mittels logischer Argumentation untersucht wird**, ist sie nur *samvyrti*. Warum? Weil das zu Negierende nicht existiert, ist es klar, dass es in Wirklichkeit keine Negation gibt." "Tatsächlich nimmt dieser konventionelle Aspekt der absoluten Wirklichkeit eine Art Sonderstellung ein und man könnte sagen, dass er beiden Wirklichkeiten angehört." Wir sehen auch hier wiederum, dass jeder Versuch einer konzeptuellen Ausgestaltung der Leerheit, in welcher Form auch immer, durch das Argument, dass es letztlich keine Dinge und deren Negation gäbe, zunichte gemacht werden kann und bei konsequenter Erkenntnis bis zu letzten Stufe des BD auch gemacht werden sollte und müsste.

Die Differenz von klar und unklar, rein und unrein kann nicht zur Charakterisierung der Dualität in der Erkenntnis verwendet werden. „Es ist vom buddhistischen Standpunkt aus unmöglich zu sagen“, sagt Stcherbatsky, „dass die Sinne unklare und verworrene²⁷ Vorstellung geben, das Denken dagegen

26  [Bd3-K06Tauscher.pdf](#) 11-Jun-2008 15:04 1.6M Die zwei Wirklichkeiten

27 T. Stcherbatsky, Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre der späteren Buddhisten, München- Neubiberg 1924, S. 128.

A. North Whitehead, zit. bei J. Pieper, Verteidigungsrede der Philosophie, München 1966, S. 96.

T. Stcherbatsky, Erkenntnistheorie und Logik aaO., S. 122.

185 Dignaga, Pram.-Samucc., V.1; zit. nach: T. Stcherbatsky, Buddhist Logic, Bd. 1, Delhi 1984, S. 459; meine Übersetzung. Vgl. „The Buddhist *apoha* theory was first presented by Dignaga in the fifth chapter of the *Compendium on Valid Cognition (Pramanasamuccaya)*, his last and arguably most influential work. In formulating this theory, Dignaga was countering the then current non-Buddhist position that words directly refer to something positive. Dignaga by contrast maintained that the word ‚tree‘ for example refers not to a positive generality ‚tree‘ but to an exclusion of non-tree, a negative phenomenon. Thus (...) Dignaga established that words express objects which are qualified by the exclusion of the other things (things other than itself) (*arthantarānivr̥tti*, *anyapoha*).“ A. Klein,

Knowledge and Liberation, Ithaca-New York 1986, S. 145.

„The words express only negations“ T. Stcherbatsky, Buddhist Logic aaO., S. 463. „(E)in Begriff unter anderen ist stets negativ“, F. Rosenzweig, Der Stern der Erlösung, Frankfurt/M. 1988, S. 25; vgl.

E. Cassirer, Substanzbegriff und Funktionsbegriff, Berlin 1910, S. 406.

klare und deutliche, in denen wir das wirkliche Wesen der Dinge erkennen. "Die Gedanken können sehr wohl klar sein, ebenso kann eine wahrgenommene Entität in sich völlig klar sein, gleichwohl wird das *leere Wesen* dieser Sinnlichkeit nicht durch das Denken und Vorstellen erreicht. Klarheit des Denkens ist also keine Auszeichnung für Wahrheit, wie bei Descartes, wiewohl Klarheit zum Prozess des Denkens gehört. Eine *verworrene Vorstellung* ist im Buddhismus bereits eine *Täuschung zweiter Ordnung*. Gerade die logische Klarheit des Gedankens, der reinen *Form* ist ein Irrtum der *Entität*. „The exactness is a fake“, Exaktheit ist ein Schwindel sagt auch Whitehead. Das ist der entscheidende Punkt, an dem die zentrale Aussage der *Apoha-Theorie* ansetzt.

Begriffe können nicht auf eine begriffsfreie, reine Sinnlichkeit bezogen werden, weil diese Sinnlichkeit in der Wahrnehmung, im Ergreifen von Entitäten schon das Kleid der Begriffe angezogen hat. Ein *vorbegriffliches Erfassen* ist ein Widerspruch in sich, weil jedes „Erfassen“ die *unaussprechliche Natur der Phänomene*, ihre leere Natur verfehlt. Deshalb sind Begriffe nicht an einer Sinnlichkeit als deren Bedeutungskriterium zu messen. Sie sind nur *relativ gegeneinander*, in ihrer Vernetzung zu beschreiben. Im Buddhismus geht man aus von der „rein negativen, d. h. relativen, Bedeutung der Wörter (*apoha*). Die Bedeutung eines Wortes wird bestimmt als Summe der von ihm bezeichneten Verneinungen.“

Dies ist der *Apoha-Gedanke*. Dignaga hat ihn zuerst in dieser expliziten Form formuliert:

„Ein Begriff kann seine eigene Bedeutung nur ausdrücken, indem er die gegenteilige Bedeutung zurückweist.“ Also ist die *eigene* Bedeutung ein negativer Bezug auf die Bedeutung anderer Begriffe. „Die Wörter drücken nur Negationen aus, nur Differenzen.²⁸“ Man kann also eine Begriffs-Definition nur so formulieren, dass man zurück weist, was etwas *nicht ist*²⁹. Der Bezug auf eine

28 Fußnote S.P.: Dass Wörter nur Negationen ausdrücken ist nur für Wörter und Begriffe richtig, die "objektiv" im Bereich von Dualität, Opposition oder Differenz bezeichnen. Das gilt aber z.B. in der WL nicht, da dort Begriffe und Wörter, welche diese Begriffe bezeichnen, erkannt werden, die ÜBER jeder Gegenheit, Dualität. Opposition oder Differenz stehen. Wohl gemerkt: der BD kann solche Begriffe und Sprachen gar nicht finden, weil es ihm nur um die Dekonstruktion etablierter, der Täuschung angehörender Begriffe und deren sprachlichem Ausdruck geht, um die Erleuchtung der Leerheit zu erlangen, die sich jeglicher Sprache entzieht, entziehen muss.

Der Satz: „Ein Begriff kann seine eigene Bedeutung nur ausdrücken, indem er die gegenteilige Bedeutung zurückweist“ gilt nur für Begriffe, die etwas meinen, was **Teil** ist. Es kann aber einen Begriff geben, nämlich in der WL "Wesen" oder "Or-Wesen" der keine Negation außer sich haben kann, weil es nichts außer Wesen, Orwesen geben kann, weil alles nur an oder in unter Wesen als An-Teil oder In-Teil enthalten ist. Wesen selbst ist nicht Teil. Wesen ist nur IN sich **Teilheit**. Die Negationstheorie der Begriffe im BD gilt daher nur für die vom BD in seine Betrachtungen geholten Begriffe, nicht aber für alle, denn es könnte ja – wie die Grundwissenschaft zeigt – Begriffe geben, die so "umfassend" sind, dass es keine Möglichkeit der Negation derselben nach "außen" gibt, sondern nur von Negation nach "innen".

29 T. Stcherbatsky, Erkenntnistheorie und Logik aaO., S. 121. 188 Samyutta-Nikaya I, 20, 18; München-Neubiberg 1930, S. 18f. „If we give a name to a thing without having previously distinguished it (from other things), we in our practical behaviour will not be

„Erfahrungsbasis“ als Bedeutungsreferenz verbietet sich, weil in dieser Erfahrungsbasis der Begriff selbst eine **kreative Funktion** erfüllt, sofern er Entitäten erzeugt oder an sich bindet. „Jede Erkenntnis, bei deren Schaffen das Denken teilnimmt, mag es anschauliche oder nicht-anschauliche Vorstellung oder Vernunftschluss sein, ist bis zu einem gewissen Grade illusorisch. Keine Illusion enthält nur die reine Wahrnehmung, die die passive Seite der Erkenntnis ist.“

Denken und Illusionität und Falschheit sind also Synonyme³⁰.“

Die negative Definition von Begriffen, die ihre *Vernetzung* konstituiert und damit das *Ganze des Wissens* ausmacht, bezieht sich auch auf die im Wissen behandelten Dinge, da die besprochene zugleich eine behandelte und *vorgestellte* Welt ist. „Was benannt werden muss, das stellen die Wesen sich vor; auf dem, was benannt werden muss, fußen sie“, heißt es im Samyutta-Nikaya. Die Unterschiede der Wörter sind also auch Unterschiede der als Entitäten vorgestellten und im Handeln behandelten Dinge. Und diese **gegenseitige Abhängigkeit** (*pratityasamutpada*) der Dinge ist wiederum nur ein anderer Ausdruck für die *Leerheit an einer Selbstnatur*. Das ist die „Herzeinsicht“ des Buddhismus: „Form ist Leerheit und Leerheit ist Form.“

Wie kann das gedacht werden? Wenn Formen stets *Unterschiede* sind, dann existieren sie nicht aus ihrer eigenen Natur, kraft eigener Vollkommenheit (wie platonische Ideen), sondern *abhängig von anderen Formen*, von denen sie sich *unterscheiden*. Da dies aber für *alle* Formen gilt, sind alle Formen *gegenseitig abhängig*. Alle Formen entstehen in *gegenseitiger* Abhängigkeit; „Form“ gibt es nur im Konzert vieler Formen. Und da sie jeweils durch andere Formen bedingt sind, ist keine Form *aus sich selbst*, oder sie ist *leer* an einer Selbstnatur: Form ist Leere. Oder mit Nagarjuna gesagt: „Das Entstehen in gegenseitiger Abhängigkeit (*pratityasamutpada*), dies ist es, was wir ‚Leerheit‘ nennen.“

Wenn alle Begriffe nur das sind, wodurch sie durch andere Begriffe *negativ* definiert werden („Ein Haus ist keine Straße“ usw.), dann ist *kein* Begriff in sich selbst ein Letztes, hat eine letzte Bedeutung. Und da die sinnlich erfahrenen Entitäten – abendländisch *Dinge* genannt – nur in diesem illusionären Wissen als Entitäten erscheinen und auf als solche Entitäten vermeinte Körper, Instrumente usw. wirken³¹, deshalb sind auch alle Dinge nur das, was sie von anderen Dingen *her* sind. Dies ist das *Kausalitätsprinzip*.³²

able to make a distinction (so as to reach what we want) and to avoid (what we do not want).“ T. Stcherbatsky, *Buddhist Logic* aaO., S. 467.

Nagarjuna MK 24.18 aaO., S. 92. Vgl. „Weil nichts Seiendes ist, das nicht, indem es bestimmt wird und sich selbst bestimmt, eines anderen bedürfte, das nicht es selber ist - denn durch es selbst alleine wäre es nicht zu bestimmen -, weist es über sich hinaus.“ T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt 1970, S. 107.

30 Fußnote S.P.: Diese Sätze sind im Sinne der WL selbst eine Illusion, und sie fördern fatale Illusionen! Denn es gibt ein Göttliches Denken, das auch der Mensch auf endliche Weise denken kann. Das Göttliche Denken, die Göttliche Logik und die Göttliche Sprache sind aber die Grundlagen, um alle bisherigen illusiven Elemente auch des BD zu "heilen" zu "beheben" zu "verbessern".

31 Nagarjuna, *Mulamadhyamaka-Karika* 21.14, aaO., S. 79.

Nagarjuna, *Mulamadhyamaka-Karika* 1.10, aaO., S. 79. S. 4.

32 Aus diesen Überlegungen ergibt sich im BD die Ablehnung platonischer Ideen, des Eternismus, einer zeitlosen Essenz, Seinheit oder Wesenheit, weil in all diesen Begriffen

Wenn wir von Ursache und Wirkung sprechen, dann sprechen wir *eigentlich* von der gegenseitigen Abhängigkeit von *Dingen*. In der *Apoha*-Theorie sprechen wir von der gegenseitigen Abhängigkeit der *Begriffe*. Beides ist nicht zu *trennen*. Da man aber Ursache und Wirkung nicht *trennen* kann, kann man keinem Ding als Ursache ein Sein zusprechen, *getrennt* von der Wirkung. Zu sagen, dass eine Ursache „ist“, wäre also ein Missgriff, denn sie ist nur in der Wirkung und umgekehrt (wie Tat und Täter oder Vater und Kind). Das ist die Pointe bei Nagarjuna: Wenn die Ursache nicht „ist“, wie kann dann die Wirkung „sein“? Also ist die kausal ausgelegte Welt der Dinge *leer* an (Sein von) Ursache und Wirkung, oder: Ursache und Wirkung sind *funktionierende Täuschungen*.

Ich möchte das erläutern: Der wichtigste Punkt ist die Überlagerung gegenseitig abhängiger Formen (Dinge) durch die Ontologie von Sein und Nichts: „Aus dem Festhalten an ‚Seiendem‘ folgen zwangsläufig die falschen Ansichten von Dauer und Unterbrechung.“

Wenn man die Ursache als etwas für sich Seiendes (*svabhava*) denkt, dann ist eine Wirkung unmöglich; der Begriff der Ursache wird sinnlos. „Weil die Existenz von Dingen ohne Eigensein nicht zu finden ist, trifft auch der Satz nicht zu: ‚Wenn dieses existiert, wird jenes‘. “Die Existenz eines Phänomens ist eine *begriffliche Überlagerung*, eine Täuschung. Ergreift man die Ursache als Entität, so ist eine Wirkung unmöglich. Denn: Die Ursache soll die Wirkung *hervorbringen*. Dieses Hervorbringen kann nur so geschehen, dass die Ursache aufhört, sich von der Wirkung zu *unterscheiden*; „ist“ die Ursache eine für sich seiende Entität, so ist sie die Entität der Nicht-Wirkung. Wie kann eine Nicht-Wirkung eine Wirkung hervorbringen, wie kann das Nichts das Sein hervorbringen?

Um Ursache einer Wirkung zu sein, darf die Ursache kein Sein für sich haben; dasselbe gilt symmetrisch für die Wirkung. Es ist wie bei Vater und Kind (3.3.2): Man kann nicht vom „Sein“ eines Vaters für sich sprechen, ohne Kind. Diese relative, relationale Eigenschaft – die Nagarjuna für Tat und Täter und andere Dualitäten vorführt – wird durch die Ontologie von Sein und Nichts, durch die Entitäten-Logik *verfehlt*. Wenn kausale Denkmodelle *funktionieren*, dann zeigt dies, dass die Entitäten der Begriffe (Ursache, Wirkung, Sein, Nichts etc.) eine Täuschung sein müssen.

infolge der geschilderten Begriffstheorie des BD illusive Wechselseitigkeiten schlummern, die nicht berücksichtigt werden. Es ist aber aus dieser Begriffstheorie des BD keineswegs argumentierbar, dass es jenseits der gegenseitigen Abhängigkeit nicht eine "Ebene" geben könnte, die frei von wechselwirkender Bedingtheit und Entstehung ist, die vielmehr alle Dualität, Opposition und Negation IN sich ist und enthält. Die erwähnte Begriffstheorie des BD könnte daher durchaus selbst noch einen illusiven Akzent mit Elementen der Selbsttäuschung enthalten, wobei wir nicht in Zweifel ziehen, dass sich der BD in dieser Selbsttäuschung auch immunisieren kann, indem er jeglichen Versuch eine un-duale Meta-Ebene mit begrifflichen Deduktionen zu erkennen, als neuerliche Illusion abstempelnd ablehnt. Auch ist völlig klar, dass der Begriff der Leerheit, auch wenn man ihn nicht als Begriff im illusiven Sinne versteht, **enorme erkenntnistheoretische Funktionen zu erfüllen hat, die keineswegs anders als in kasuistischer Weise erwähnt, nirgends sachlich theoretisch begründet sind oder argumentiert werden könnten**. Als "Infinite Light" des "Divine Eye" der Erkenntnis hat es eine Unzahl erkenntnistheoretischer ja **heiliger** Funktionen, die aber nicht genau herausgearbeitet sind. Auch die im Kapitel Prelude gezeigten Beziehungen zwischen Buddhanatur und Leerheit weisen auf dieses Spannungsfeld hin.

Also ist der Gedanke, die Überlagerung der Dualität von Sein oder Nichts, die einem Phänomen zugesprochen wird, ein Irrtum, der die gegenseitige Abhängigkeit der Phänomene verfehlt, weil er jeweils einem Phänomen ein *eigenes Sein* zuspricht und deshalb andere Phänomene als *nicht dieses Sein (Nichts)* ausschließen muss³³. Dadurch wäre aber Entwicklung, Abhängigkeit, das, was im Kausalitätsprinzip versucht wird auszudrücken, unmöglich. Nur weil Phänomene kein *Eigensein* haben, deshalb können sie voneinander abhängen, und dies, kein Eigensein zu haben, heißt: leer sein an einem Eigensein. Damit *zeigt sich* an den Begriffen, an den vielfältig gegenseitig abhängigen Dingen, ihre „wahre Natur“, d. h. die Leerheit. Die Apoha-Theorie ist der *logische Ausdruck* dieser gegenseitigen Abhängigkeit aller Phänomene, Ausdruck funktionierender Täuschungen. 193

Deshalb kann man in diesem Sinn sagen: Das *Ganze des Wissens*, also dessen Totalität als Vernetzung unzähliger Begriffe, die sich auf nicht weniger unzählige Dinge oder Phänomene beziehen, ist *leer*, und leer ist auch jeder Beobachter, der entweder an dieser Vernetzung der Begriffe durch Individualisierung seines Denkens partizipiert oder dieses Ganze nun seinerseits als Entität (Gesellschaft, Natur, System, Kommunikation, Logik, Wissenschaft usw.) vermeint. Die Leerheit ist nicht Nichts, denn die Begriffe funktionieren als **relative Wahrheit**, in ihrem *Apoha-Bezug*, ihrer wechselseitigen Negation. Diese Funktion ist auch soziale Praxis.

1.1.2.5.4.1.4 Der Buddhistische Wahrheitsbegriff – Reines Gewahrsein

Hier begegnen wir erstmals dem einen der beiden buddhistischen Wahrheitsbegriffe, dem der "relativen" oder "traditionellen Wahrheit". Diese relative Wahrheit kommt allem Erkennbaren im Bereiche des Verblendungszusammenhangs des bedingt Entstandenen im Bereich des Abhängigen Entstehens zu.

Geshe Thabten Ngawang schreibt über die zweite Art der Wahrheit, die **endgültige Wahrheit**: " Durch die fortgesetzte Übung erreicht der Bodhisattva schließlich eine unmittelbare, von allen verallgemeinernden Begriffsbildern freie Einsicht in die Leerheit und damit den Pfad des Sehens (*mthong lam; darśanamarga*). Diese direkte Erfahrung der endgültigen Realität ist das letztgültige Bewusstsein, das selbst von den feinsten Täuschungen auf Grund dualistischer Erscheinungen frei ist, und **deshalb ist der Erkenntnisgegenstand eines solchen Bewusstseins eine endgültige Wahrheit**. Umgekehrt wird ein Bewusstsein von der Erkenntnis dieser höchsten Wahrheit her als eine gültige Erkenntnis bestimmt, die das Endgültige untersucht. Von diesem Aspekt der Erkenntnis der eigentlichen Realität her wird die tiefe Meditation über die Leerheit auch als "Ursprüngliche Weisheit, die die endgültige Wahrheit erblickt" oder als "yogische Wahrnehmung" und ähnliches bezeichnet. Die Definition einer endgültigen Wahrheit in den Lehrtexten lautet deshalb:

33 Vgl. auch K.-H. Brodbeck, Der Spiel-Raum der Leerheit aaO.
Dalai Lama, Einführung in den Buddhismus, Freiburg-Basel-Wien 1993, S. 173.
Geshe Rabten, Mahamudra, Zürich 1979, S. 127.

Ein Objekt (1.) das von einer gültigen Erkenntnis gefunden wird, die das Endgültige untersucht, und (2.) im Hinblick auf das ein Bewusstsein als eine solche Gültige Erkenntnis bestimmt wird, die das Endgültige untersucht.

Auf das feinsinnige Verhältnis dieser beiden Arten von Wahrheiten werden wir weiter unten eingehen.

Der BD fügt also den von uns gesammelten Wahrheitstheorien eine weitere Variante hinzu.

Wenn die buddhistischen Texte diese funktional-negative Beziehung der relativen Wahrheit „**konventionelle**“ **Wahrheit** nennen, so bedeutet dies nicht, dass hiermit eine *Konventionstheorie* der Sprache oder der Wahrheit vertreten wird. „Konventionell“ heißt keineswegs *planmäßig vollzogene Übereinkunft* – so etwas gibt es zwar innerhalb einer bereits vorausgesetzten Sprache, nicht aber für die Sprache selbst. „Konventionell“ hat vielmehr den Sinn von *gewohnten Regeln* (*samskara*) und meint eine Bewegung **innerhalb der Täuschung**. „Die konventionellen Phänomene sind demnach nur für ein getrübt, unwissendes Bewusstsein, das die Phänomene fälschlich für inhärent existent hält.“ Der Begriff „**konventionell**“ wird deshalb immer mit dem Begriff **relativ** gleichgesetzt³⁴: „Wie jedes Phänomen, besitzt der Geist eine Doppelnatur: die konventionelle oder relative und die **endgültige oder absolute Natur**. “Die endgültige oder absolute „Natur“ ist die Leere, also das *Unaussprechliche*. Sobald etwas ausgesprochen wird, sobald man also in *samsara*, den Kreislauf der endlos wiedergeborenen Entitäten (oder Lebewesen) eintritt, sobald man den *Zirkel des Wissens* betritt, wird diese unaussprechliche Leerheit einer Privation unterworfen; sie wird ihrer reinen Offenheit beraubt und erscheint als *kognitive Entität*. Die Leerheit selbst ist gleichsam vor jedem Wissen im Bewusstsein, das etwas anderes begleitet (wie der Wortsinn von „be-wißt“ besagt). Sobald ein begleitendes Wissen auftritt, sobald also ein *Gedanke* entsteht, wird immer eine Entität als Zeichen auf eine andere vorgestellte oder wahrgenommene Entität bezogen. Dies wird von Dignaga „Denken“ genannt. Vor dem Auftauchen einer Entität ist das Bewusstsein *rein*, d. h. es ist auch rein oder leer an einem begleitenden Wissen. Die Leerheit ist kein Bewusstsein, oder genauer gesagt: es ist die innere Natur des Bewusstseins, und diese Natur des Bewusstseins darf man weder als nihilistische Entität „Nichts“, noch als Sein verstehen. Im Dzogchen nennt man das Gewahrsein vor dem Bewusstsein *rigpa*; in anderen Schulen heißt es die „**Lichtheit des Bewusstseins**“ 196. Jedes *Subjekt* oder

34 Vgl. Dalai Lama, Dzogchen. The Heart Essence of the Great Perfection, Ithaca 2000, S. 165-189.

Vgl. Nagarjuna, Mulamadhyamaka-Karika I.1 aaO., S. 2. Vgl. die Antwort Buddhas auf die Frage, was mit einem Mönch geschieht, der Befreiung erlangt hat: „Dass er wiedererscheint, kann man nicht sagen, dass er nicht wiedererscheint, kann man nicht sagen, dass er sowohl wiedererscheint als auch nicht wiedererscheint, kann man nicht sagen, dass er weder wiedererscheint noch nicht wiedererscheint, kann man nicht sagen.“ Majjhimanikaya 72; in: Buddhas Reden, Berlin 1978, S. 204. Vgl.: „Es läßt sich auf die Frage, ‚ob Gott sei‘, keine weitere Antwort geben, als dass er weder ist, noch nicht ist, aber auch nicht zugleich ist und nicht ist.“ Nikolaus von Kues, Philosophisch-Theologische Schriften Bd. II, Wien 1966, S. 23. Bezüglich der „Größe“ sagt Nikolaus von Kues in seiner „belehrten Unwissenheit“: „Es ist folglich in höchster Weise wahr, dass das schlechthin Größte ist oder nicht ist oder ist und nicht ist oder weder ist noch nicht ist. Mehr Aussagen lassen sich weder aussprechen noch denken.“ Nikolaus von Kues, De docta ignorantia. Die Belehrt Unwissenheit, Buch I, Hamburg 1979, S. 25.

jedes *Objekt*, das man hier zu- oder abspricht, verfehlt schon diese Unaussprechlichkeit. Deshalb ist die Leere auch **kein transzendentes Ego, kein Gott und auch keine Weltsubstanz**. Auch darin bewährt sich aber die *Apoha-Theorie*: Die so *negativ* definierte Leere verfehlt die „leere Natur“ und wird zu einer *Entität*, eben weil sie in die vernetzten Begriffe, in den Zirkel des Wissens *eingetreten* ist.

Kommentar S.P.: Die aus der buddhistischen Erkenntnistheorie erforderliche Folgerung, dass es keinen Gott und auch keine Weltsubstanz gäbe³⁵, weil jede Zusprache eines Subjektes oder Objektes bereits wieder verblendende Verstrickung in Abhängigem Entstehen bedeute, könnte sich selbst als illusive Verstrickung in die Dialektik seiner Prämissen und als Dogmatik herausstellen. .Die Prämissen des Satzes:

Jedes *Subjekt* oder jedes *Objekt*, das man hier zu- oder abspricht, verfehlt schon diese Unaussprechlichkeit. Deshalb ist die Leere auch **kein transzendentes Ego, kein Gott und auch keine Weltsubstanz**. Auch darin bewährt sich aber die *Apoha-Theorie*: Die so *negativ* definierte Leere verfehlt die „leere Natur“ und wird zu einer *Entität*, eben weil sie in die vernetzten Begriffe, in den Zirkel des Wissens *eingetreten* ist.

müssten nämlich, um zeitlose, ewige für alle Operationen des Geistes "objektive" Gültigkeit (Wahrheit) und nicht nur relative Gültigkeit und Wahrheit zu besitzen, selbst aus der Vernetzung von Begriffen und aus dem Zirkel des Wissens ausgenommen werden und eine jenseits aller Seinheit, Zeitheit, Essentialität usw. die im BD geforderte Leerheit besitzen, was wohl nicht zulässig sein kann. Auch im BD gibt es also ernste Probleme mit der **selbstreferentiellen Konsistenz der radikalen Grundbehauptungen. Letztlich besteht die Gefahr, dass etwa die orange schattierten Sätze auf sich selbst angewendet die Grundlagen der buddhistischen Argumentation selbst dekonstruieren und damit den von ihnen geforderten endgültigen Wahrheitscharakter untergraben.**

Es ist beispielsweise keineswegs auszuschließen, dass das menschliche letztgültige Bewusstsein, das in der direkten Erfahrung der endgültigen Realität als Erkenntnisgegenstand eine endgültige Wahrheit erkennt, dies nur deshalb vermag, weil es sich hierbei einem in Inhalt und Form ihm unendlich überlegenen göttlichen Bewusstsein vereint hat und durch diese endliche Teilhabe am göttlichen Selbsterkennen in die Lage versetzt wird, sich aus den Verstrickungen der traditionellen bedingten Bewusstseins-Illusionen zu befreien. Wir nehmen nicht an, dass ein solches göttliches Bewusstsein, das in Formen einer göttlichen Logik denkt und eine eigene göttliche Sprache besitzt, durch den sehr komplizierten Leerheitsbegriff des BD erkenntnistheoretisch ausgeschlossen werden kann.

Wir müssen jedoch auch hier vorsichtig sein. Entgegen den uns hier zugänglichen Quellen, die ziemlich drastisch jegliche Art eines höchsten Wesens für den BD

35 Es sei hier betont, dass es esoterische Richtungen des BD geben könnte, die infolge ihrer grundsätzlichen Ähnlichkeit mit dem Hinduismus hinsichtlich einer Gottheit eine andere Ansicht vertreten. Derartige Positionen können und müssen dann ebenfalls mit den Grundlagen der WL in Verbindung gebracht werden.

ausschließen wollen, gibt es sehr wohl auch Stimmen, die meinen, dass der BD eine höchste Wesenheit anerkenne, sich aber in seiner Erkenntnistheorie strikte gegen jegliche anthropomorphe Einführung limitierter Gottheiten oder Gottesvorstellungen ausspreche. So schreibt etwa:

(Bl 99, II, S. 1117 dig.version) „Die Geheimlehre lehrt, ebenso wie Buddhismus und Brâhmanismus, und selbst die Kabbala, dass eine unendliche und unbekante Wesenheit von aller Ewigkeit her existiert, und in regelmäßiger und harmonischer Aufeinanderfolge entweder passiv oder aktiv ist. In der poetischen Ausdrucksweise des Malau werden diese Zustände die „Tage“ und die „Nächte“ des Brahmâ genannt. Letzterer ist entweder „wachend“ oder „schlafend“. Die Svâbhâvikas, oder Philosophen der ältesten Schule des Buddhismus, die noch in Nepaul existiert, spekulieren bloß über den aktiven Zustand dieser „Wesenheit“, von ihnen Svabhâvat genannt, und halten es für nârrisch, über die abstrakte und „unerkenbare“ Macht in ihrem passiven Zustand Theorien aufzustellen.

Daher werden sie sowohl von den christlichen Theologen als von den modernen Wissenschaftlern als Atheisten bezeichnet, da keines von den beiden imstande ist, die tief sinnige Logik ihrer Philosophie zu verstehen. Die Ersteren gestatten keinen anderen Gott als die personifizierten sekundären Mächte, welche das sichtbare Weltall ausgearbeitet haben, und welche bei ihnen zu dem anthropomorphischen Gott der Christen wurden - dem männlichen Jehovah, daherbrausend unter Donner und Blitz. Andererseits wieder begrüßt die rationalistische Wissenschaft die Buddhisten und Svâbhâvikas als die „Positivisten“ der Urzeit. Wenn wir die Philosophie der Letzteren nur einseitig betrachten, so mögen unsere Materialisten in ihrer Art recht haben. Die Buddhisten behaupten, dass es keinen Schöpfer giebt, sondern nur eine **Unendlichkeit schöpferischer Kräfte, welche in ihrer Gesamtheit die eine ewige Substanz³⁶ bilden, deren Wesen unerforschlich - mithin kein Gegenstand der Spekulation irgend eines wahren Philosophen sei.** Sokrates weigerte sich unwandelbar, das Geheimnis des Universalwesens zu erörtern, und doch hätte niemals jemand daran gedacht, ihn des Atheismus zu beschuldigen, ausgenommen jene, die es auf seinen Untergang abgesehen hatten.

Mit dem Beginne einer aktiven Periode, sagt die Geheimlehre, geschieht nach ewigem und unveränderlichem Gesetze eine Ausdehnung dieser göttlichen Wesenheit von außen nach innen und von innen nach außen, und das phänomenale oder sichtbare Universum ist die letzte Wirkung der langen Kette kosmischer Kräfte, die derart fortschreitend in Bewegung gesetzt werden. Auf gleiche Weise findet, wenn der passive Zustand wieder beginnt, eine Zusammenziehung der göttlichen Wesenheit statt, und das vorausgegangene Schöpfungswerk wird allmählich und fortschreitend aufgelöst. Das sichtbare Universum wird zersetzt, sein Material zerstreut, und „Finsternis“, einsam und allein, brütet wieder einmal über der Fläche der „Tiefe“. Um ein Gleichnis der Geheimbücher, welches diese Idee noch klarer machen wird, anzuwenden, so ruft ein Ausatmen der „unbekannten Wesenheit“ die Welt hervor, und ein Einatmen läßt sie wieder verschwinden. Dieser Vorgang fand statt seit aller Ewigkeit und unser gegenwärtiges Weltall ist bloß eines in einer unendlichen Reihe, die keinen Anfang hatte und kein Ende haben wird.“

Man kann also die Leerheit niemals *als Entität* in einem Argument verwenden. Geschieht das doch, so ist die Leerheit ihrer Leere *beraubt* und verschwunden. Die Leerheit erscheint also nicht beim Operieren mit Entitäten *als* Leerheit. Dass sie dennoch nicht *unerreichbar* ist, kann gleichfalls als buddhistischer Kernsatz betrachtet werden. Wenn man von der Leerheit spricht, spricht man *verblendet* von ihr, weil man nur in Entitäten denken kann. In der Sprache erscheint die Leerheit deshalb in der *vierfachen Negation (catuscoti)*: Sie *ist* weder, noch ist sie *nicht*, noch beides (Sein und Nichts) noch keines von beiden (weder Sein noch Nichts). Das ist Nagarjunas berühmte Formel.

36 Wie wir aber in unserem Text bei Brodbeck sehen, wird in seiner Interpretation die Ansicht einer "**Unendlichkeit schöpferischer Kräfte, welche in ihrer Gesamtheit die eine ewige Substanz bilden, deren Wesen unerforschlich** ist, sicherlich abgelehnt werden müssen.

Die Leerheit ist keine Entität; aber wenn man von ihr spricht, sich also auf die Täuschung einlässt, dann darf man auch nicht sagen, dass die Leerheit *nichts* ist. Wäre sie ein Nichts, so wäre die Täuschung auch keine Täuschung. Denn wenn *alles* Täuschung *ist*, dann ist *nichts* eine Täuschung.

Man hat Buddha bereits zu Lebzeiten „Nihilismus“ vorgeworfen, weil man die Negation nicht als *Lassen* verstanden hat. Wenn man sich *logisch* denkend bewegt, dann kann man die Entitäten *nicht lassen*. Negiert man, so *verbleibt* man in der Entität. Das *Lassen der Entität* ist etwas, was *im Zirkel des Wissens* nicht erscheinen kann. Eine Metapher hierfür wäre: Man muss die Verneinung eines Glases genau von einem *leeren Glas* unterscheiden. Eine andere Metapher: Man muss das Ergreifen eines *anderen* Gegenstandes und die darin liegende Negation des *einen* Gegenstandes, den man zuvor ergriffen hat („Ich halte jetzt einen Bleistift, kein Blatt mehr in der Hand“), sehr genau **vom Loslassen aller Gegenstände** unterscheiden. Das Loslassen kann nicht seinerseits ergriffen werden; es ist insofern ein *Nichtergreifen*, also etwas *Nichtbegriffliches*, etwas *Unaussprechliches*. Sobald man dies *sagt*, sagt man eine Entität. Also kann man das Unaussprechliche (die Leerheit) nicht begrifflich einholen.

Kommentar S.P.: Dass das Loslassen nicht seinerseits ergriffen werden kann, also ein Nichtergreifen ist, also etwas Nichtbegriffliches, etwas Unaussprechliches, dass man, sobald man es sagte, zu einer gesagten Entität würde, weshalb die Leerheit nicht begrifflich eingeholt werden könnte, erweist sich als der höchste Punkt der Spekulation im BD. Diese Überlegung besagt: Wenn du die Leerheit fassen willst, unternehme es nicht mehr, Begriffe zu suchen, um die Leerheit zu fassen, lege alle Begrifflichkeit ab, wenn du diese zweite Art der Wahrheit, die endgültige Wahrheit schauen willst.

Dies vermögen etwa die folgenden Zeilen gut zu belegen: Im Aufsatz Schmithausens: "Atman und Nirvana im frühen Buddhismus" "fragt ein Mönch, ob nach dem restlosen Aufhören der 'sechs Grundlagen des Berührtwerdens', (d.h. der sechs Sinne, also nach dem Hinscheiden des Erlösten) noch etwas anderes existiere, und erhält zur Antwort, **dass er so nicht denken dürfe**. Die gleiche Antwort erhält er auf die Frage, ob dann also nichts anderes existiere, oder ob beides, oder weder das eine noch das andere der Fall sei. Wer eine dieser Positionen vertrete, stülpe **vielheitliche, Unterschiede und Bestimmtheiten setzende Begriffe und Worte über etwas, was diesen grundsätzlich entzogen ist**".

Der Zweck dieser radikalen Ablehnung **jeglicher Begrifflichkeit** zur Erfassung des "höchsten", lichten Gewährseins usw. scheint erforderlich, um den Suchenden endlich aus den Verstrickungen im üblichen menschlichen Denken herauszubringen. Was aber im BD nicht erkannt wird, ist der Umstand, dass im "höchsten" Gewährsein der Wahrheit sehr wohl eine Möglichkeit besteht, **mit neuen wissenschaftlichen Begriffen neue Dimensionen zu erkennen, die in einer neuen Sprache ausdrückbar sind. Natürlich sind bestimmte Richtungen des BD erfüllt mit dem Versuch, diese Bereiche etwa der Buddhaländer in einer neuen, wenn auch nur metaphorischen Sprache zur Beschreibung zu bringen.**

Nach unserem Dafürhalten bedeutet diese radikale Ausmerzung der Möglichkeit der begrifflichen Schau der höchsten Wahrheit³⁷ unweigerlich, dass es zwischen der endgültigen unaussprechlichen, unbegriffenen, unbegrifflichen Wahrheit in der Schau der Leerheit einerseits und den Bereichen illusiven, bedingt entstandenen, erzeugten Verblendungserkenntnissen der traditionellen Philosophien, Religionen, Wissenschaften, Künste und Ethiken andererseits keinerlei Möglichkeit der **Herstellung einer sachlichen, inhaltlichen Relation** geben kann³⁸. Aus der Unbegrifflichkeit und Unaussprechlichkeit der Leerheit darf und kann keine begriffliche Folgerung in die Bereiche der traditionellen Illusionserkenntnisse versucht werden, die unbegriffliche Leerheit kann keinerlei Kriterien für den Umgang mit den Erkenntniswelten des Scheins liefern, sie darf auch in dieser endgültigen Wahrheit nicht um Rat gefragt werden, in Fragen der Logik, Mathematik, Physik, Ethik, Rechtswesen, Sozialformationen usw. Die Leerheit kann nur das Ziel aller Menschen sein, um sich aus den Illusionen und damit aus Leid usw. zu befreien, aber der Befreite kann **keine aus der Leerheit deduzierte Kriterien für den Aufbau von Wissenschaft und Leben liefern**. Sobald er das unternähme, müsste er selbst wieder der Leerheit begriffliche Funktionalitäten zuschreiben um diese mit den begrifflichen Illusionen der Scheinwelt in Beziehung zu bringen. Und gerade diese Schaffung von Funktionsbegriffen mit denen in die Illusionen erlösend hineingearbeitet werden soll, ist nach den radikalen Thesen der Leerheit im BD unzulässig.

Das Problem, wie es zwischen Leerheit und den Bewusstseins- und Soziallagen verschiedener verblendeter Bewusstseine in Gesellschaften, in den Bereichen der

37 Ein Beispiel für das Schwanken zwischen den Varianten in dieser Frage zeigt: "Mit der Abwandlung der Verfahrensweise in Bezug auf die *Zwei Wahrheiten* verfolgte Nagarjuna vor dem Hintergrund der zu seiner Zeit geführten Diskussionen über den Realitätsstatus der dharmas das Ziel, ausdrücklich darauf hinzuweisen, dass sich *letztendliche Wahrheit* nur in der *Leerheit* zeigt, jedoch nicht verbal beschrieben werden kann, da jede Aussageweise eine *bedingte Wahrheit* zum Ausdruck bringt, die als solche keine absolute Gültigkeit besitzt. Der Praktizierende könne daher durch eine Aussageweise, wenn sie das Kriterium eines *geschickten Mittels* (upaya) erfüllt, lediglich auf den *Mittleren Weg* hingeführt werden, um dann schließlich selbst, als Folge einer durch Praxis zur Reife gelangten tiefgehenden Einsicht, **jedwedes Anhaften an Konzepten** im Bereich der gedanklichen Entfaltung (prapanca) aufzugeben und inneren Frieden zu erfahren. In der Schule des Yogacara wurde diese Tendenz beibehalten, von der ausschließlich verneinenden Aussageweise, wie sie Nagarjuna einsetzte, wurde hingegen abgewichen, um die Anwendung des vom Madhyamaka in seiner Deutung weiter ausgebauten Leerheitsbegriffes mittels positiver Formulierung auf die im Yogacara behandelte Bewusstseinsanalyse zu ermöglichen." <http://de.wikipedia.org/wiki/Dharma>

38 Unter 1.13 werden wir zeigen, wie in der WL dieses Verhältnis zwischen den unterschiedlichen Erkenntnisarten erkannt wird. Damit werden dann bestimmte Mängel in den uns bekannten Varianten des BD in einem neuen Zusammenhang aufgelöst. Vor allem wird vermieden, die im verblendeten Bewusstsein gewonnenen Erkenntnisse ihrem Inhalte nach lediglich als schädliche Hindernisse bei der Erlangung des Reinen Gewahrseins und der damit gewonnenen Wahrheit zu erfassen. Auch die WL geht davon aus, dass das "vorwissenschaftliche Bewusstsein" in unterschiedlichen Varianten der Begrenztheit der Erkenntnis gefangen ist. Auch die WL führt zu einer absolut unendlichen Schau Wesens, als der "höchsten Wahrheit". Aber die WL erkennt auch, wie Wesen an und in sich gegliedert ist und erkennt die Begriffe, mit denen Wesen sich selbst und alles in sich erkennt und denkt.

illusiven, giftigen Wissenschaft überhaupt eine Verbindung geben könne, hat der BD natürlich selbst auch abgearbeitet. Die Lösung, die Brodbeck darstellt, ist zwar eine Variante, aber sicher nicht die umfassendste.

Zum einen muss klar sein, dass wenn alle Begrifflichkeit letztlich als illusiver Ballast des verblendeten Bewusstseins zu überwinden ist, dann muss das auch für die Begriffe des BD selbst in allen seinen Schulen, deren Streit und gegenseitiger Unterdrückungen gelten. Daher sagt Brodbeck treffend³⁹:

Auf diese Weise muss auch gesagt werden, dass selbst die im Buddhismus verwendeten Kategorien nur eine relative, funktionale Bedeutung haben – sie gleichen einem Boot, mit dem man das andere Ufer erreicht. Dort angekommen, erkennt man ihre Leerheit und lässt sie zurück. Deshalb weist Nāgārjuna im Anschluss an Buddha **alle positiven metaphysischen Theorien** über die Welt zurück: Sie alle sind leer, einschließlich der buddhistischen Lehre selbst. Weder er Dharma noch der Buddha haben eine substanzielle Identität. Alle Vorstellungen über einen ewigen Gott, ein ewiges Selbst – aber auch das Gegenteil, eine nichtige Welt erweisen sich als irrtümliche Konstruktionen, die nur immer tiefer in Abhängigkeit und Leiden verstricken. Die metaphysischen Tesen sind keine Hilfen, sondern Fesseln: **„Dies nennt man Theorien-Gestrüpp, Theorien- Gaukelei, Theorien-Sport, Theorien-Fessel.** Mit dieser Theorienfessel gefesselt kann ein unkundiger Weltling nicht frei werden von Geborenwerden, Altern und Sterben, von Sorgen, Jammer, Schmerzen, on Kummer und Verzweiflung; nicht wird er frei vom Übel, sage ich.“

Hier ist aber eine ziemlich strenge Kritik anzubringen: Die modernen Konstruktivisten sind wenigsten konsequent genug, festzuhalten, dass sich aus einem konsequenten Konstruktivismus ein **striker Relativismus** ergeben muss. Konstruktivismus erlaubt nicht die Erstellung irgendwelcher verbindlicher Ethiken, Moral- oder Rechtsvorstellungen. Wenn aber jegliche Begrifflichkeit, wie oben im BD gesagt, vergiftende Illusion und falsches Bewusstsein erzeugt, wie kann dann mit welcher Autorität irgend eine Schule des BD eine andere der Abweichung, der Fehlinterpretation zeihen. Wie kann dann der BD eine Menschenrechtsethik vertreten, wie ist die Kontroverse um Shughden (Br 08, S. 131 f.) hinsichtlich welcher Argumente aus welchen Grundlagen legitimierbar, wo sollte es Kriterien für die Richtigkeit irgendwelcher Kriterien geben, wenn jegliche Begrifflichkeit als der Weg der Entfernung von der Leere, als Weg in die Verblendung gelten muss? Sind die Kämpfe um die "rechte" Position innerhalb des BD nicht nur Scheingefechte in den Verließen der Dunkelheit? Sind nicht die Wege der Modernisierung des BD und die Übernahme "westlicher Werte" und Wissensformen in die Erziehung der Kinder im BD ebenso eine Verblendung, wie all das Wissen, das die BD in den Ländern ihrer bisherigen Verbreitung sozial vorhanden und mit dem sie sich arrangierten oder wogegen sie opponierten?

Der Versuch des BD, diese Unmöglichkeit, eine begrifflichen Brücke zwischen der dem Lichten Gewahrsein der Leerheit und begrifflichen Konstrukten illusiver Realitäten herzustellen, zu lösen, bestand etwa nun nicht darin, zu fragen, ob nicht die absolute Leerheit selbst an und in sich durch neue, unvergiftete, "wahre" wahrhaft reine" Begriffe gegliedert und strukturiert sei. Nein, man ging einen vielleicht fürs erste einfacheren Weg, aber der erzeugt mit Sicherheit neues Leid, neue Ungewissheit, vielleicht auch neue Verunsicherung, Verblendung und Verirrung. Brodbeck erwähnt diesen Schritt:

39 Wegen der Wichtigkeit wiederholen wir das Zitat nochmals.

"Die vielfältige Verwirrung über das Nirvāna hat durchaus auch in der buddhistischen Tradition ihren Grund, in einer immer wieder zu beobachtenden dogmatischen Erstarrung. Es charakterisiert jedoch gerade den Buddhismus als lebendige Tradition, dass solche Erstarrungen sich lösten und in neuen Schulen und Praktiken die ursprüngliche Bedeutung sogar vertieft zurückerobert wurde. In der Tradition des Abhidharma – in seiner südlichen (Theravādins) und nördlichen (im Kommentar von Vashubandu) Tradition – werden letzte Elemente (Pali *dhammas*; Skr. *dharmas*) unterschieden. Über die genaue Zahl herrscht keine Einigkeit in den verschiedenen Systemen des Abhidharma. Dennoch werden zwei Hauptgruppen unterschieden: Elemente, die von anderen Elementen abhängen und selbst wiederum andere beeinflussen (Pali: *sankhata-dhamma*), und Elemente, die **unabhängig** existieren, **nicht dem Einfluss anderer unterliegen** (*asankhata-dhamma*). Als letzteres Element wird das Nirvāna bezeichnet.

Um also das Nirvāna zu erreichen, müssen die verunreinigten Elemente aufgegeben werden, bis schließlich das unbedingte Element verbleibt. Diese Vorstellung verfällt leicht in einen Dualismus, der zwar auch immer wieder abgeschwächt wurde, zugleich aber eine erkennbare Schwierigkeit offenbart: **Wie soll ein unbedingter Zustand wie das Nirvāna von einem bedingten Zustand (*samsāra*) aus erreichbar sein? Welche Beziehung unterhalten Samsāra und Nirvāna, da doch das letztere nur aus dem Ort des ersteren zugänglich ist? Das Nirvāna kann nicht *neben* der Verblendung existieren, gleichsam darauf wartend, erreicht zu werden. Denn das Erreichen wäre ja das Herstellen einer *Beziehung* zwischen Nirvāna und Samsāra, zwischen Unbedingtem und Bedingtem, was offenbar einen Widerspruch enthält.** Man muss also sagen – und das war die Folgerung von Nāgārjuna –, dass zwischen der Welt der Täuschung und der Erleuchtung, zwischen Samsāra und Nirvāna **kein Unterschied bestehen kann** – obwohl beide auch nicht einfach „identisch“ sind. Die Leerheit besagt ja gerade, dass es weder Sein noch Identität als charakteristisches Merkmal aller Phänomene überhaupt gibt. Deshalb sagt Nāgārjuna: „Es gibt nichts, was den Samsāra vom Nirvāna, und das Nirvāna vom Samsāra unterscheidet.“ Man kann kein Merkmal finden, das ihre Differenz ausmacht. Doch sie sind auch nicht nur zwei Namen für eine identische Substanz. Der mittlere Weg besagt, dass Phänomene weder Eines noch Vieles sind."

Hier zeigt sich: Man löst das Problem, indem auch die letzten begrifflichen Versuche ein Verhältnis zwischen Bedingtem und Unbedingtem begrifflich zu erfassen, durch die Aufhebung aller bisher erkannten Bereiche in der Leerheit beseitigt werden. Damit aber erhöht sich das Ausmaß unserer Kritik nochmals. Es kann in dieser Formulierung des BD, die hier Brodbeck vorlegt, im Bereich der Gestaltung der illusiven Bereiche von Soziologie, Ethik, Moral, Recht, Wissenschaft und Kunst keinerlei Kriterium für die Herstellung von Maßstäben und Richtlinien geben. Im Bereich der vergifteten Illusivität des begrifflichen Erfassens irgendwelcher Zusammenhänge muss strikte Relativität und wie in der Postmoderne Beliebigkeit der Positionierung gelten. Die Leerheit, wie sie hier im dogmatischen BD erklärt wird, **kann und darf in keiner Weise als Basis, Grundlage, höchstes Maß für die Erarbeitung irgendwelcher Leitlinien der Religion, Moral oder anderer Bereiche des menschlichen Lebens herangezogen werden. Alle bisherigen und kommenden Schulen und Varianten des BD verfallen selbst dem Verdikt der strengen Un-Bgrifflichkeit irgendwelcher Grundlagen für ihre Ausgestaltung.**

Wir sind natürlich der Ansicht, dass das Lichte Gewahrsein des erwachten Bewusstseins auch im BD an und in der Leerheit "**universale**" Parameter für alle Bereiche des menschlichen Lebens in rudimentärer Weise immer enthielt. Aber im Sinne der üblichen Dogmatik der hier abzuhandelnden Schulen werden derartige

"konzeptuelle Erweiterungen an der Leerheit" sicher immer mit spitzfindigen Argumenten auf eine Ebene der Relativität verschoben.

Conze scheint ebenfalls überzeugend zu zeigen, dass unsere Überlegungen in der **Entwicklung der buddhistischen Spekulation selbst sehr unterschiedlich beurteilt wurden**. "Allem religiösen Denken der mystischen Richtung gelten Aussagen über das Absolute als ebenso unvermeidlich wie unmöglich. Auf der einen Seite kann die wahre Natur der Dinge nur in deren Beziehung zu einem unaussprechlichen Absoluten gefunden werden. Auf der anderen wird klar erkannt, dass all dies Gerede über die Beziehung des Menschen zum Absoluten auf einem fundamentalen Irrtum beruht, da die Definition des Absoluten (als nicht-bezogen) selbst die Möglichkeit einer solchen Beziehung ausschließt. Jede Beziehung, die wir zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen postulieren mögen, muss eine **provisorische Fabrikation zu irgendeinem praktischen Zweck** bleiben, und jede Aussage darüber besitzt objektiv keinen größeren Wahrheitsgehalt als ihr Widerspruch. Entweder betont man ihre Unterschiedlichkeit und preist dabei die Transzendenz des Absoluten, oder man hebt ihre **Gleichheit** hervor, wobei man seine Immanenz rühmt. Die *sthaviras* verglichen alle Dinge dieser Welt mit dem Absoluten, strebten also eine totale Weltverleugnung an, einen vollständigen Verzicht auf alles Nicht-Absolute, als uns vom Wesen fremd. Das *mahāyāna* betont, dass ein Mensch, sobald er erst einmal alles für das Absolute aufgegeben hat, schlichtweg das Absolute *ist* und nichts in ihm sich mehr davon unterscheidet" (Co 07, S. 325 f.).

Es ist also, wie auch in anderen Bereichen hier im BD eine Evolution und Differenzierung in der Erkenntnis des Verhältnisses von Absolutem zu Bedingtem deutlich sichtbar. Während die *sthaviras* die klare Trennung und vor allem Abtrennung des Bedingten vom Absoluten als Lösung ansahen, wird die Haltung im *mahāyāna* verbindlicher, integrativer, eben **immanentistisch** (Conze). Das illusive Ich geht im Absoluten völlig auf, ist mit ihm gleich geworden"⁴⁰.

Indem im *mahāyāna* die **Gleichheit** von Unbedingtem und Bedingtem angenommen wird, entsteht ein Ansatz, der die strengen Leerheitspostulate modifiziert.

"Die Gleichheit oder Identität aller Dinge gilt als 'gegenseitige Durchdringung' jedes einzelnen Elements in der Welt mit jedem anderen. Das eine Prinzip des Kosmos waltet überall, und auf diese Weise harmonieren alle Dinge mit allen anderen. Jedes Staubkorn enthält in sich sämtliche Buddhafelder und den ganzen Bereich des *dharma*-Elements; jeder Einzelgedanke bezieht sich auf alles, was war, ist und sein wird; und

40 Wie auch an anderer Stelle ausgeführt, schwankt hier der BD zwischen zwei noch mangelhaften Positionen. Während die *sthaviras* eine mangelhafte Relation zwischen Absolutem und Bedingtem erkennen, die zu fatalen Folgen für das menschliche und vor allem soziale Leben führen muss, überzieht man im *mahāyāna* die Position in die andere Richtung. Kein endliches Wesen kann völlig ident mit dem Absoluten werden und sein. Es wird immer nur eine End-Ähnlichkeit des Lebens des Endwesens mit dem unendlichen Grundwesen möglich sein, wenn das Endwesen sich immer mehr und mehr dem Grundwesen in allen Lebensbereichen eint.

der ewige, mystische geheimnisvolle *dharma* lässt sich überall erkennen, da er sich in allen Teilen dieses Universums gleichermaßen widerspiegelt. Auch vermag jedes Staubkorn alle denkbaren Tugenden zu bewirken, weshalb denn auch ein einziger Gegenstand zur Entfaltung aller Geheimnisse des gesamten Universums führen kann. Einen bestimmten Gegenstand verstehen heißt sie alle verstehen. Der 'Spiegel der Gleichheit' fasst die Abbilder aller Dinge in sich, und es gibt zwischen keinen zwei Dingen irgendwelche Hindernisse" (Co 07, S. 329)⁴¹.

Wir haben in Prelude gesehen, wie die so wichtige Verbindung von Buddhanatur und Leerheit in den strengsten Interpretationen gar nicht bestehen darf, weil die Macht des Leerheitsbegriffes wieder jede Zuschreibung zunichte macht. Nun zeigt sich jedoch nachhaltig, bereits im obigen Zitat aber auch im Folgenden, dass der BD diese Abstinenz nicht durchgehend pflegt, sondern sich stets Erleuchtete Meister im Rahmen der Erlösungswerke in der Leere seiend mit den Verdunkelten Welten der „Unerweckten“ inhaltlich auseinandersetzen, indem sie Relationen zwischen der Leere und illusiven Begriffswelten der „Schläfer“ herstellten.

Hier besteht ein beachtlicher Unterscheid zur WL, die eben nicht davon ausgeht, dass die höchste und endgültige Wahrheit in der Schau einer unbegriffenen und unaussprechlichen Leerheit besteht, sondern im Einen, selben, ganzen Begriff Wesen, an und in dem alles begrifflich deduzierbar ist und sich im Weiteren Logik, Mathematik, Ethik, Wissenschaft, Kunst u.a. neu begrifflich ableiten lassen. Dies zu prüfen, werden auch die Buddhisten gebeten. Übrigens ergibt sich die Seinheit, aus der sich der Begriff der Entität ableitet, selbst erst als ein Begriff **an** Wesen, nämlich als Form der Wie-heit Wesens, als satzige Wesenheit (vgl. unten das Kapitel 1.3). Diese grundwissenschaftlichen Ableitungen kommen übrigens anders als der BD und auch etwa Nikolaus von Kues ohne paradoxe Negationen aus, um die höchsten (göttlichen) Wesenheiten zu beschreiben. Die **Negation** muss ja selbst erst IN Gott als innere Kategorie ableitbar sein oder abgeleitet werden können.

Gleichwohl ist sie darum ebenso wenig „Nichts“ – wie das Loslassen nicht „Nichts“ ist, nur weil es kein Ergreifen ist. Wäre das Loslassen (*nirvana*) ein Nichts, so wären tatsächlich alle Bemühungen, den Zirkel des Wissens zu verlassen, vergeblich. Das Verlassen des Zirkels (*samsara*) ist aber möglich. Spricht man dies aus, so muss man eine Entität aussprechen (verfehlt also die Pointe). Gleichwohl kann man nicht *schweigen*, wenn es zur Aufgabe des Buddhismus gehört, auch anderen einen Ausweg zu *zeigen* – durchschreiten muss ihn aber jeder selbst. Buddha ist dieser Schwierigkeit mehrfach begegnet, wenn er nach der Natur des „Nirvana“ gefragt wurde oder man von ihm wissen wollte, *wo* sich denn nun ein Erleuchteter nach dem Tod aufhalte. Buddha hat darauf immer in *Negationen* geantwortet. Vom Nirvana sagt er, dass er darüber nichts gelehrt habe, und vom „Ort“ eines Erleuchteten sagt er, dass man ihn in

41 In diesen Sätzen schlummern Teile dessen, was in der Grundwissenschaft der WL zu einem göttlich-begrifflichen System ausgebaut wird. Die Wesenheit-Gleichheit aller Wesenheiten und Wesen an und in Gott ist eine Grundkategorie, die aber mit der Kategorie der Wesen-Ähnlichkeit und mit der Kategorie der Gegenheit, des Ab- und des Neben-Gegensatzes, und der Ab- und Neben-Vereinheit usw. zu erkennen ist. Schon die Erkenntnis der Gleichheit zusammen mit der Leerheit und mit dem Versuch, die beiden Kategorien zu synonymisieren, sind aber noch unbestimmt und teilweise unvollständig.

der Welt der Phänomene nicht finden kann. Dieses Nichtfinden oder das Nirvana ist kein Nichts. *Ausgesprochen* ist dieser Zirkel nie zu durchbrechen. Gleichwohl kann man *im Zirkel des Wissens* nicht sagen, dass es nur das *Nichts* gäbe. Buddha behilft sich durch die Paradoxie negativer Entitäten wie „das Ungeborene“ oder „das Nichtgewordene“, von dem man dann paradoxerweise im Zirkel sagen muss, dass es so etwas *gibt*. So sagt er zu seinen Schülern (Bhikkhus):

„Es gibt, ihr Bhikkhus, ein Nichtgeborenes, Nichtgewordenes, Nichtgeschaffenes, Nichtaufgebautes⁴².“

Diese paradoxen Negationen sind *Wegzeichen* für den Ausweg, für das *Loslassen*. Es sind keine *Begriffe*, die im Zirkel des Wissens eine Funktion erfüllen würden. Sie sind *nutzlos* für diese Funktionen. Das ist der Sinn der buddhistischen „Askese“. Das Sich-Enthalten bezieht sich auf das Enthalten vom *Ergreifen*. Wer diese Pointe verstanden hat, wer das Loslassen kennt, der wird durch das Funktionieren im Alltag, im Zirkel des Wissens nicht mehr berührt. Außer von diesem *logischen Standpunkt* aus gibt es zur Leerheit einen sozusagen *existenziellen* Zugang. Die Leerheit zeigt sich im Wandel, in der Kreativität, immer dann, wenn das begriffliche Ergreifen *versagt*. Der *direkte* Vorschein der Leerheit ist nicht das Nichts, sondern die *Freiheit* und die *Offenheit* aller Situationen, aller Denkformen. Alles, was immer als Entität vermeint wird, *ist in etwas*. Dieses In-Sein *bevor* man sich in einer Situation an Entitäten verortet, wird gelegentlich (nicht ohne die Gefahr eines Missverstehens) auch im Buddhismus als „Selbstgewahrsein“ bezeichnet. Im Bewusstsein zeigt sich die Leerheit an der *Achtsamkeit*. Wenn man sie *auf etwas* ausrichtet (Intentionalität), dann erfährt die Achtsamkeit und mit ihr die Leerheit eine Einschränkung; man beraubt sie ihrer Offenheit (Privation der Leerheit).

Diese Intentionalität, das Suchen nach einem Etwas, ist jene Trübung des Geistes, die durch eine *Fortsetzung des intentionalen Bewusstseins* niemals beseitigt werden kann. Sobald man vom Bewusstsein als einem *Etwas* spricht, ist das Bewusstsein *erstens* intentional ausgerichtet, *zweitens* abhängig von dem, worauf es sich richtet. Insofern ist das *intentionale Bewusstsein* immer ein *bedingtes*, damit aber auch irrendes Bewusstsein.

Sergio Celibidache, der Zen-Meister unter den Dirigenten, sagte: „Die europäische Philosophie geht seit Brentano, dem Lehrer Husserls, von der apodiktischen, axiomhaften Annahme aus, dass jedes Bewusstsein *Bewusstsein von etwas* ist. Nichts ist für uns falscher als das. Das wissen die Yogis, seitdem es reflexives Denken gibt⁴³. Bevor das Bewusstsein etwas greift, muss es

42 3.9.3 Leerheit und Große Vollkommenheit.

Udana VIII.6; in: K. Schmidt, Sprüche und Lieder, Konstanz 1954, S. 70.

„Gebete und alle Askese sind sinnlos, auch wenn sie für lange Zeit geübt wurden, wenn träges Denken sich auf anderes richtet.“ Shantideva, Bodhicaryavatara V,16; ed. E.

Steinkellner, Düsseldorf- Köln 1981, S. 50.

Wenn es, Bhikkhus, dieses Nichtgeborene, Nichtgewordene, Nichtgeschaffene, Nichtaufgebaute nicht gäbe, Dann wäre ein Ausweg aus dem Geborenen, Gewordenen, Geschaffenen, Aufgebauten nicht zu erkennen. Da es aber, Bhikkhus, das Nichtgeborene, Nichtgewordene, Nichtgeschaffene, Nichtaufgebaute gibt, darum ist ein Ausweg aus dem Geborenen, Gewordenen, Geschaffenen, Aufgebauten zu erkennen.“

43 S. Celibidache, Über musikalische Phänomenologie; in: Man will nichts – man läßt es entstehen, Freising 1992, S. 78.

existentiell da sein. Erst wenn es gegriffen hat, wird es Bewusstsein von etwas. Und wenn es gegriffen hat – wie kann es noch rein sein?“

Sobald das Bewusstsein Bewusstsein-von-etwas, also *intentional* wird, tritt es ein in die Dualitäten, die als bloß leerer Schein zwar in ihm aufsteigen, aber nicht notwendig begrifflich *ergriffen* zu werden brauchen. Sie zu ergreifen, das ist Verblendung; sie nicht zu ergreifen, das ist Erleuchtung. Fragt man also, *was* ein Buddha sieht oder als was er sich sieht, wenn er *sieht*, ist als Frage eine Intentionalität und damit ein Irrtum: „Buddhas sehen nicht, was man nicht sehen kann, weil ihm das Merkmal des Selbstseins fehlt“, sagt Nagarjuna.

Kommentar S.P.: Hier ist vielleicht eine geeignete Stelle um einen wichtigen Unterschied zwischen WL und BD anzudeuten. Die Kategorie (der Begriff) aber auch eine existenzielle Dimension der **Selbstheit**, der Selbheit, der **Selbständigkeit** wird im BD radikal unterbelichtet und eigentlich wird der Versuch unternommen, sie als Verdunkelung und Illusion zu entlarven. Die Überwindung jeglicher Selbstheit wird angeregt, die "All-Verbindung" scheinbarer Selbstheiten und Selbständigkeiten von Personen, Subjekten, Objekten usw. wird über die "Leerheit" intendiert, wobei diese Leerheit funktionell wohl eine "Art umfassende **Ganzheit**" darstellt, in der immer jede bedingte, bestimmte Selbstheit als illusive inhärente Existenz letztlich durch duale Negation derselben aufgelöst werden muss. Wir fragen aber: hat diese reine Leerheit (leere Reinheit) nicht auch eine Selbständigkeit, Selbstheit, "umfassend ganzheitliche Selbheit" gegenüber allen illusiven bedingt entstandenen Verdunkelungsinhalten? Natürlich eine "andere" Selbstheit als alle jene teilheitlich partialen Subjekte und Objekte, die im bestimmten Entstehen, Im Abhängigern Entstehen in Verdunkelung der Leerheit begrifflich als illusiv selbständig erfasst werden.

Gleichwohl vollzieht sich all dies im kognitiven Raum; die Verblendung ist nicht etwas, was vom Geist getrennt wäre. Und da es sich beim Vermeinen, bei der Intentionalität des Bewusstseins nur um Bewegungen innerhalb des Bewusstseins handelt, die ohne eigene Natur sind, können sie auch aufgelöst werden. Die *asavas*, die *Verdunkelungen* des Bewusstseins, wie sie im Buddhismus heißen, nehmen dem Bewusstsein nichts von seiner leeren Reinheit. „Auch diese Verdunkelungen sind in Wirklichkeit nichts Reales in dem Sinn, dass sie entfernt werden müssten; sie lösen sich vielmehr im gleichen Moment in Nichts auf, da wir ihre Leerheit erkennen. Wenn die Täuschung durch verdunkelnde Gedanken entfällt, bleibt der Geist frei und ausgeglichen, ohne Anspannung zuhause in seiner eigenen Natur.“ Ein Name für den entspannten Geist ist die „Achtsamkeit“. Deshalb ist die Übung der *unbeschränkten Achtsamkeit* das Herzstück des buddhistischen Geistetrainings. Es ist keine *zurückgezogene Achtsamkeit* – die gibt es auch, in der stillen Meditation auf einem Sitzkissen –, sondern die Achtsamkeit *in der Dynamik* der Verblendung. Wird man einmal mit dieser Achtsamkeit vertraut, so kann man sie im Alltag üben (das ist der Kern der *Vipassana*-Übung oder der Praxis im Dzogchen), ohne je darin als Übender zu *erscheinen*. Deshalb ist die Praxis eines Buddha vom gewohnten Blick auf Entitäten, vom Begreifen her *unsichtbar*. „Denn in der Erscheinungswelt, sage ich, ist ein Vollendeter unauffindbar“, und Buddha fügt

Nagarjuna, Bodhicittavivarana 22; ed. Lindtner.
Dilgo Khyentse, Das Herzjuwel der Erleuchteten, Berlin 1994, S. 171.
Majjhima Nikaya 22 aaO., S. 77.

warnend hinzu: „Weil ich dies sage und erkläre, beschuldigen mich manche Samanas und Brahmanen fälschlich, lügenhaft und unwahr, ich sei ein Nihilist, ich lehrte die Zerstörung, die Vernichtung, die Nichtexistenz des wahren Wesens. „Jene Kritiker waren nicht in der Lage, die Achtsamkeit zu beobachten. Man kann die Achtsamkeit nicht *beachten*. Darin, dass der Beobachter nicht beobachtet werden kann, zeigt sich die „Leerheit“. Sie zeigt sich in einer *Ent-Täuschung*⁴⁴.

Das *Glück*, das im Loslassen der Entitäten liegt, ist die Einkehr in die eigene Achtsamkeit, von der man *eigentlich* – deshalb auch der Ausdruck „Selbstgewahrsein“ – nie getrennt sein kann, weil man sie „ist“. Die *eigentliche buddhistische „Logik“* als Praxis des Geistestrainings ist damit die Übung der Achtsamkeit. Ein Übender bleibt in seiner „Askese“ unsichtbar, ist „in der Erscheinungswelt nicht auffindbar“. Askese heißt Enthaltensamkeit, doch hier ist vor allem die Enthaltung vom Ergreifen gemeint. Gleichwohl ist diese Freiheit vom Wahn (Nir- Wahn = Nirvana) nicht von den ergriffenen Entitäten zu trennen. Der Sinn des Lassens ist ja das Lassen des Begriffs, der begriffenen Formen: „Form ist Leereheit und Leereheit ist Form“, heißt es im bereits zitierten Satz aus dem Herz-Sutra, d. h. auch der Zirkel des Wissens (*samsara*) ist nicht von der Leereheit verschieden: „Es gibt nichts, was den Samsara vom Nirvana, und das Nirvana vom Samsara unterscheidet. „Wenn sich das Nirvana von Samsara, wenn sich die Leereheit von den Formen des Wissens unterscheiden würde, dann wären dies jeweils *Entitäten*, denn der Sinn von „etwas unterscheidet sich von etwas anderem“ ist eine Differenz der Entitäten. Nur eine Nicht-Entität kann sich von einer Entität *nicht* unterscheiden. Die Leereheit ist aber auch nicht die Rückseite einer Form. Eher könnte man sagen, dass die Form nicht vom Raum, den sie einnimmt, verschieden ist. Der Raum einer Form ist nicht als etwas Getrenntes *neben* der Form sichtbar, so wenig die Weite eines Gefühls neben der empfundenen Trauer oder der „Klangraum“ von der erklingenden Melodie verschieden ist. Der „Raum“ der Form, ihre Leereheit, ist ein *kognitiver Raum*, ist das bergende Erkennen. So, wie wir uns als diejenigen, die auf etwas achten, nicht beobachten können, gleichwohl aber „wissen“, dass wir auf etwas achten, ebenso ist das Nirvana im Zirkel des Wissens, im Samsara stets mitgegeben, mit *da*⁴⁵. Wenn ein Gedanke aufsteigt und sich als *ergreifende Verblendung* anbietet

44 „Awareness is utterly empty, totally open, spacious and blissful. It is never made of something with substantial attributes and it pervades all the phenomena of samsara and nirvana. From the beginning, it has been intrinsic to yourself, without any separation whatsoever, and lies beyond effort and the domain of concepts.“ Dudjom Rinpoche, A Dear Treasure for Destined Disciples Pointing Out the Great Perfection in: W. Brisick (ed.), Crystal Cave, Kathmandu-Hong Kong 1990, S. 120. Vgl. zum Charakter der Selbstnatur im Begriff der Buddhanatur S. B. King, Buddha Nature, New York 1991, Chapter 4.

Das Herz-Sutra gehört zu den *Prajnaparamita*-Schriften des Mahayana-Buddhismus und stellt in kondensierter Form die darin formulierte Lehre von der Leereheit vor. Es liegt in vielen Übersetzungen und einigen Varianten vor. Vgl. D. S. Lopez, Jr., The Heart Sutra Explained: Indian and Tibetan Commentaries, New York 1988. Eine deutsche Übersetzung der im Zen-Buddhismus verwendeten Textvariante mit einer Umschrift des Japanischen findet sich in: Ven. Acarya Jen Wen, Prajnaparamita- Hrdaya-Sutra, Reinberg 1982.

Vgl. Nagarjuna, Mulamadhyamaka-Karika 25.19 aaO., S. 100.

45 „Know that the mind is just like a / Painting on water, sand, ore stone.“ Nagarjuna, A Letter to a Friend § 17, translated by L. Kawamura, Emeryville 1975, S. 20.

Vgl. J. W. Pettit, Mipham´s Beacon of Certainty. Illuminating the View of Dzogchen, the Great Perfection, Boston 1999.

– und dieses unaufhörliche Aufsteigen ist das *Leben* der Leerheit, es gehört zu ihr –, dann kann man diese Verblendung *ergreifen* (dazu gleich mehr), oder man kann sie im Moment des Aufstehens *beachten*. Geschieht dies, dann geht der Gedanke „leer aus“, durchzieht das Bewusstsein, ohne eine Spur zu hinterlassen: „Es ist wie Schreiben auf Wasser“ 207, sagt Nagarjuna. Jemand, der so praktiziert, ergreift weder sich noch andere Entitäten. Er ist darin weder von anderen Lebewesen noch von Dingen *getrennt*.

In reinster Form findet sich diese Einsicht im Dzogchen. 208 „Dzogpa Chenpo“ heißt Große Vollkommenheit und ist ein anderer Ausdruck für die Leerheit, gleichsam deren *positiver Ausdruck*. Die Größe dieser Vollkommenheit besteht in der großen Gelassenheit, dem Freisein vom Greifen, genauer dem Wissen darum, *wie man nicht ergreift*. Dieses Wissen ist keines einer Entität, nicht sagbar, wohl aber „erfahrbar“. Während in den Ent-Täuschungen des Alltags jeder diese Erfahrung *negativ* macht, sofern das Loslassen *erzwingen* wird durch den Wandel der Situationen, findet das Lassen im Dzogchen (oder in der Vipassana-Praxis) gleichsam vom „anderen Ende“ her statt: Vertraut mit dem eigenen Gewahrsein, der eigenen Achtsamkeit (*rigpa*) und vertraut mit der Erfahrung, wie darin Entitäten entstehen, wie Gedanken aufsteigen, wird das Ergreifen gar nicht erst *vollzogen*, sondern als Spiel des eigenen Gewahrseins durchschaut.

Dies ist ein Tun jenseits der Unterscheidung von „aktiv“ und „passiv“. „Jenseits“ heißt hier nicht an einem *anderen Ort*, sondern jenseits des Ergreifens. Als Lebenshaltung oder spirituelle Praxis ist das zugleich jenseits jeder Unterscheidung zwischen Religion und Philosophie oder anderen Denkformen.

Der Dzogchen-Praktizierende ist deshalb an keine Wissensform gebunden, er ist weder „Buddhist“ noch „Dzogchen-Praktizierender“ Denn was immer man darunter verstünde, es wäre eine Erscheinung im Zirkel des Wissens. In der Leerheit „gibt es keine Barriere, alle Spannungen lösen sich. Praktizieren heißt Spannungen lösen. (...) Gegenwärtigsein ist als solches von Natur aus entspannt.“ Deshalb sagt Sogyal Rinpoche in seinen Belehrungen wieder und wieder in der einfachen Klarheit des Dzogchen-Yogi:

„First of all: *relax!*“

Diese Ent-Spannung ist nicht das, was man *gewöhnlich* darunter versteht (eine andere Art des Ergreifens von Freizeitangeboten, Sex oder Schlafen – das ist natürlich alles⁴⁶ völlig in Ordnung, nur ist es eben ein neues Ergreifen); die hier gemeinte Gelassenheit ist das Gelassen-Haben allen Ergreifens, aller Begriffe. Gleichwohl ist dies nicht ein toter, gar dumpfer Zustand, denn er ist nicht getrennt von den Phänomenen. **Leerheit ist radikale Nicht-Differenz.** Insofern ist darin sogar der Unterschied zwischen bewusst und nicht bewusst,

„Dzogchen kann man nicht als Religion betrachten. Es wird von niemandem verlangt, irgend etwas zu glauben. Es wird vielmehr angeregt, dass sich jeder einzelne selbst beobachtet und herausfindet, in welcher Verfassung er sich wirklich befindet.“ Namkhai Norbu, *Der Kristallweg*, München 1989, S. 28.

Vgl. Namkhai Norbu, *Spiegel des Bewusstseins*, Kreuzlingen-München 1999, Teil I.1. Namkhai Norbu, *Dzog Chen. Der ursprüngliche Zustand*, Frankfurt/M. 1989, S. 95. Vgl. Sogyal Rinpoche, *The Tibetan Book aaO.*, Chapter 4.

46 „As it transcends awareness and non-awareness, there are not even the imputations of awareness. This is called the Dzogpa Chenpo, free form extremes.“ Longchen Rabjam; in: Tulku Thondru Rinpoche, *Buddha Mind*, Ithaca-New York 1989, S. 103.

Innen und Außen, Erleuchtung und Verblendung, Sein und Zeit usw. verschwunden. Auch die *Achtsamkeit* ist keine Entität. Und weil die Leerheit „Bewusstsein und Nicht-Bewusstsein transzendiert“, sagt Longchen Rabjam, „kann man nicht einmal von Bewusstsein sprechen. Das wird ‚große Vollkommenheit‘ (*Dzogpa Chenpo*) genannt: Freisein von allen Unterschieden.“

Nachdem ich versucht habe zu zeigen, dass es mit oder über die Leerheit keine fassbare *erkenntnistheoretische* oder *logische* Aussage geben kann – sowenig man im Lassen *ergreifen* kann –, möchte ich die Funktion der Verblendung als Logik kurz skizzieren.

Die Apoha-Theorie zeigt, wie man durch Negationen im Zirkel des Wissens im Sinn einer *relativen Wahrheit* zu Definitionen gelangt, die aber niemals eine starre Form annehmen können, weil die Begriffe *situativ* mit den Menschen leben und so mit ihrer Vernetzung laufend ihre Bezüge und damit Bedeutungen verändern.

Ich möchte versuchen, die einfache Struktur der buddhistischen Logik, die Funktion der logischen Bausteine herauszuarbeiten, die hierzu benötigt werden: „Entität“ und „Ego“. Meine Formulierung des buddhistischen Kernsatzes lautet: Entität und Ego sind gleichursprünglich als Täuschung. Als Begriff für das Zusammenfallen von Entität und Ego schlage ich vor: *das Ver-meinen*. Wer etwas vermeint (also eine Entität denkt), der konstituiert sich darin als Ego. Dieser Prozess kann *negativ* als Abkehr von der offenen Weite, als Privation der Leerheit beschrieben werden. **Doch da die Leerheit jenseits aller Dualitäten und insofern keiner Definition fähig ist, kann man auch nicht von der Leerheit her die Funktion der Ich-Verblendung verstehen.** Dies ist sozusagen die *absolute* Anwendung der Apoha-Theorie. Was weder ist noch nicht ist, kann auch nicht negiert werden. Die hier zu betrachtende Struktur ist sehr subtil. Eine *positive* Darstellung dieses Prozesses bedarf deshalb mehrerer Anläufe, um auch nur die groben Fehldeutungen zu vermeiden⁴⁷.

Zunächst muss man sich klarmachen, dass wir uns bereits in der Perspektive des Egos, der vermeinten Entitäten befinden. Diese *gewöhnliche* Perspektive ist jedoch *so sehr vertraut*, dass man sie für eine absolute Gewissheit hält, und dies mit Recht, weil es tatsächlich einer radikalen Umkehr im Denken bedarf, um überhaupt zu bemerken, dass die Verblendung des Bewusstseins nicht dessen *eigentliche* Natur ist. Die „Gewissheiten“ jener Philosophen, die ein zweifelsfreies Denken, ein transzendentes Ego, einen absoluten Atman oder was auch sonst gewiss zu haben meinen, bemerken gar nicht, dass „Gewissheit“ immer schon „Zweifel“ voraussetzt, also nur *das andere Extrem* einer Dualität ist. Und wo immer Dualität ist, gibt es Zweifel. Die buddhistische Logik kann man auch im Sinn eines „Instruktionismus“ begreifen. Buddha spricht vom „Wunder der Unterweisung“, die zur Überwindung der Täuschung führt. Und Dharmakirti sagt,

47 Digha-Nikaya XI, Bd. I, München 1927, S. 330.

„Scriptures are worth investigating when they are coherent, present appropriate, practicable methods for gaining results“ Dharmakirti PV I, k. 214; zit. Bei Tom J. F. Tillemans, *Scripture aaO.*, S. 41.

Dharmakirti fügt noch – was ich hier verständlicherweise ausklammere – hinzu, dass sie der Erreichung des buddhistischen Heilszieles dienen sollen.

Vgl. K.-H. Brodbeck, *Entscheidung zur Kreativität aaO.*, Kapitel 2; K.-H. Brodbeck, *Der Spiel- Raum der Leerheit aaO.*, Kapitel III.

dass „Lehrschriften“ nur dann Wert haben, wenn sie „kohärent sind, angemessen dargestellt und praktikable Methoden enthalten, um *Resultate zu erzielen*“.

Ich möchte deshalb mit einer einfachen, leicht nachvollziehbaren Erfahrung beginnen. Wir sind immer in einer Situation. Was heißt das? Um sicher zu sein, dass das zutrifft, braucht man nur einmal versuchen, sich *außerhalb* jeder denkbaren Situation zu denken. Selbst im Traum sind wir in Situationen. Wenn *ich* erwache, erwacht ein Ego in einer Situation, und diese Situation versammelt eine Welt um je mich herum, mit mir als Zentrum. Dieses Phänomen, dass man eine Welt um sich herum einfach nicht loswerden kann, ist eine Eigentümlichkeit der menschlichen „Situation“. Heidegger sagt etwas Ähnliches, wenn er vom In-der-Welt-sein spricht. Was mir an dieser Ausdrucksweise nicht gefällt, ist das betonte „Sein“ (worauf es ihm natürlich in seiner Ontologie gerade ankommt). Man kann zwar das Phänomen nicht abschütteln, sich immer in einer Situation zu befinden. Doch dieses „Befinden“ hat nichts von einem „Sein“. Das ist erst eine *spätere* Zutat des Denkens, wenn wir uns selbst sagen, die Situation *sei* so oder anders.

Richtig ist aber sicher Heideggers Gedanke, dass wir es uns nicht *aussuchen* können, ob wir uns in einer Situation befinden oder nicht. Wir sind, sagt er, *hineingeworfen, dazwischen geworfen*. Das ist ziemlich genau der Begriff von *Bardo*, den das tibetische Totenbuch verwendet. „Wir sind im Bardo“, das heißt wörtlich: in eine Situation hinein geworfen, wir befinden uns mittendrin und sind ihr *ausgeliefert*. Es ist nicht so, dass ein autonomes Ich existiert, das wie ein Gott eine Welt aus sich entwirft (wie der Solipsismus meint⁴⁸). Im Gegenteil: Das Ego ist der Name für dieses Ausgeliefertsein in Situationen, die man *letztlich* nicht kontrollieren kann. „Bardo“ könnte man auch mit *Übergang* übersetzen⁴⁹, weil man in diesem Ausgeliefertsein der sich unaufhörlichen wandelnden Erscheinungen keinen Halt findet, sondern gleichsam nur von einer schmelzenden Eisscholle zur nächsten springt.

Die Situationen fließen unaufhörlich. Die Tibeter bezeichnen mit „Bardo“ meist jenen Zustand des Bewusstseins, der sich im Sterbeprozess einstellt. Doch man muss nicht erst sterben, um den Bardo-Bereich zu betreten: Es genügt, in unserer modernen Welt zu leben. Eigentlich ist dieses *panta rei* aber der Vorschein der Natur der Leerheit. **Weil die wahre „Natur“ der Dinge dies ist, keine Natur zu haben, gibt es keinen Halt und keine Sicherheit.** Deshalb ist der Bardo, worauf Sogyal Rinpoche nachdrücklich hinweist, immer auch eine *Gelegenheit*, die Leerheit zu entdecken. Weisheit und Verblendung sind stets simultan oder „co-emergent“.

[Kommentar S.P.: Selbstreferentiell konsistent müsste der BD, der diese Sätze behauptet, sagen: Diese meine obigen Sätze fließen natürlich in ihren Inhalten auch ständig. Das heißt: Morgen wird es heißen: "Alle Situationen fließen nicht](#)

48 Wie wir im Kaptitel Prelude gezeigt haben, gibt es diese solipsistische Theorie auch im BD als eine kompetente Schule!

49 Vgl. Sogyal Rinpoche, The Tibetan Book aaO., S. 11ff. und S. 103ff.

Vgl. Sogyal Rinpoche, The Tibetan Book aaO., S. 104.

Vgl. Sogyal Rinpoche, The Tibetan Book aaO., S. 105.

Dilgo Khyentse, Das Herzjuwel der Erleuchteten, Berlin 1994, S. 61f.

Sogyal Rinpoches Lehrer Dilgo Khyentse sagte: „Die Vergänglichkeit aller Dinge zu erkennen, ist gleichzeitig der Schlüssel zur Erkenntnis der Leerheit der Phänomene.“

unaufhörlich", oder in 2 Tagen: "Manche Situationen fließen nicht unaufhörlich, manche unaufhörlich" in 5 Tagen: "Manche Situationen fließen nie, andere immer, manche manchmal" usw.

Wir haben vorne gezeigt, dass die in jedem Menschen schlummernde Buddhanatur unermesslich an den Qualitäten ist:

Es wird angenommen, dass auf der absoluten Ebene alle Buddhaqualitäten seit **anfangloser Zeit** bestehen, und dass daher Buddhanatur und seine Qualitäten in dem Sinne permanent sind, dass sie **nicht den drei Zeiten angehören**. "Wir haben es hier also mit einer vollkommenen Transzendenz des Absoluten⁵⁰ zu tun. Von einer individuellen Buddhanatur kann man hier also nur noch insofern sprechen, als das Absolute mit seinen Qualitäten partiell dort im eigenen Bewusstseinsstrom durchscheint, wo die Hindernisse der spirituellen Befleckungen und Konzepte beseitigt worden sind. Wir erinnern daran nur deshalb, weil die hier von Brodbeck betonte "Vergänglichkeit aller Dinge" keineswegs alle Aspekte der buddhistischen Erkenntnistheorie umfasst. In sehr kontroversieller Form werden in bestimmten Schulen eine absolute Transzendenz, anfanglose Zustände usw. erkannt und für die Erlösungswege der Menschen als oft tantrische Ziele und Orientierungsfelder angegeben. Ja, immer mit der strittig bleibenden Frage, ob nicht angesichts der Leerheit alle diese Aspekte wieder nur vorläufige und nicht auch endgültige Bedeutung haben dürfen.

Der Satz: "**Weil die wahre 'Natur' der Dinge dies ist, keine Natur zu haben, gibt es keinen Halt und keine Sicherheit**", drückt in ziemlicher Deutlichkeit eine Basisthese des BD aus: Aber wir müssen mit aller Deutlichkeit festhalten: wäre das alles, was der BD zu lehren hat, hätte er sicherlich nicht eine derartige Bedeutung erlangt. Denn auch hier gilt scharf und präzise: Dieser Satz muss auch für sich selbst gelten und dekonstruiert jede Möglichkeit irgendeiner Erkenntnistheorie, Religion, Ethik, Wissenschaft oder Kunst. Ja, man kann fordern: Du musst diesem Faktum, dieser Wesenlosigkeit aller Subjekte und Objekte ins Auge blicken, auch diese deine Sätze haben keine 'Natur' der Bedeutung, keinen Halt, keine Sicherheit. Auch die Haltlosigkeit ist kein Halt. Aber aus dieser Demontage jeglicher Möglichkeit eines Wesens der Dinge und Subjekte führt auch kein Weg zur Erlösung der Menschheit. Und der BD hat sich auch nie auf dieses Postulat und diese Radikalität in der Interpretation beschränkt. Denn dann müsste ihm vorgehalten werden, **dass er und seine Meister die Menschheit selbst nur in illusiven Verblendungsräumen manipulierend umher führen, obwohl sie selbst wissen und meinen, dass ihre eigenen Ansichten keinen Halt und keine Sicherheit liefern könnten**.

Wir nehmen mit Bestimmtheit an, dass zwar die Theoreme von der Leerheit als evolutiver Schritt in der Erkenntnistheorie ihren Platz behalten können, dass aber schon heute der BD auch mit allen jenen Aspekten erfasst und behandelt werden

50 Ist diese "Vollkommene Transzendenz des Absoluten" nicht doch eine Annäherung an die von uns früher erwähnte absolute Absolutheit, also in der WL die "Orheit Orwesens"? Wir sehen aber, dass der BD nicht bereit ist, derartige Ansichten als endgültig anzunehmen, da er immer wieder durch sein eigenes Radikalkonzept der Leerheit zur Beseitigung aller Bestimmung usw. getrieben wird.

muss, wo in den Sphären eines transzendenten unendlichen zeitlosen Lichtes jene Kategorien geahnt, wohl nicht wissenschaftlich ausgeführt sind, die von einer All-Liebe, einem universalen Mitgefühl und dem erhabenen Ziel, die Menschheit aus den Begrenzungen ihres Erkenntnis- und Lebenshorizontes zu erwecken und zu befreien, ausgehen.

Wir meinen damit etwa Sätze wie: "der Prozess, in dem man sich selbst als Meditationsgottheit erzeugt, ist das Mittel, durch das man zum Resultat der unteilbaren Vereinigung der Erkenntnis der Leere mit der Erkenntnis des vollkommenen Gewahrseins gelangt. Diese Vollendung wirkt unmittelbar den gewöhnlichen Wahrnehmungen und Auffassungen entgegen, die unserer normalen dualistischen Erfahrung zugrunde liegen. Diese Vollendung kulminiert in der Verwirklichung der **endgültigen Natur des Geistes**, des Buddhakörpers der Wirklichkeit, des Zustandes jenseits des gewöhnlichen Denkens, in dem es keine Spur der Fehlwahrnehmung der Natur der Wirklichkeit und keine Spur von Anhaften oder Abneigung mehr gibt – **nur reines strahlendes Gewahrsein**" (TT, S.28).

"Unser "gewöhnlicher Geist" bezieht sich auf das grobe, dualistische Bewusstsein, während "Reines Gewahrsein" frei ist von der dualistischen Wahrnehmung von **Subjekt und Objekt.**"

"Die gänzlich unteilbare Präsenz dieser beiden: der Essenz deines eigenen Gewahrseins, die leer ist, ohne Innewohnende Existenz in Hinsicht auf jegliche Substanz und dein eigenes bewusstes Gewahrsein, das strahlend und glänzend anwesend ist, ist der Buddha-Körper der Wirklichkeit. Dieses Innere Gewahrsein, das sich als gleißendes Licht, in dem Glanz und Leere unteilbar sind, manifestiert die Buddha-Natur des unwandelbaren Lichts jenseits von Geburt und Tod. Es gerügt, dies einfach zu erkennen! Wenn du diese gleißende Essenz deines eigenen bewussten Gewahrseins als Buddha-Natur erkennst, dann ist die Schau des Inneren Gewahrseins das Verweilen in der Erleuchteten Absicht aller Buddhas". (TT, S. 320).

"Diese Essenz ist eine schiere Leere, völlig und in jeglicher Hinsicht ohne Innewohnende Existenz! Diese schiere Leere ist der Buddha-Körper der Wirklichkeit. Und doch ist diese Leere kein inhaltsloses oder nihilistisches Nichts. Das Wesen dieser Leere ist ein Ehrfurcht gebietendes, unmittelbares und strahlendes Gewahrsein, welches die Erleuchtete Absicht (des Buddha-Körpers) der Vollkommenen Hilfsmittel ist. In Wirklichkeit sind Leere und Glanz nicht voneinander getrennt: Das Wesen von Leere ist Glanz, und das Wesen von Glanz ist Leere. Dieses unteilbare, nackte, wolkenlose und offenbare Gewahrsein, wie es eben jetzt in einem natürlichen, ungekünstelten Zustand vorhanden ist, ist der Buddha-Körper der Wesentlichkeit. Zudem ist die natürliche Ausdruckskraft (dieses Buddha-Körpers der Wesentlichkeit) der erbarmende Buddha-Körper der Emanation, die überall ohne Behinderung auftaucht" (TT, S. 380).

Sie zeigen wiederum wie stark in den "höchsten", "letzten" oder "tiefsten" Erkenntnisebenen des Buddhismus, in den Sphären eines zeitlosen Lichts die Leere erfüllt ist mit wesenhaften Strahlen eines gleißenden Lichts das unendliche Eigenschaften besitzt.

Weshalb also erscheinen Situationen unbefriedigend, lösen Unsicherheit aus, scheinen keinerlei Halt zu bieten? Und hat man erst etwas als Haltepunkt

ergriffen (vielleicht die eigene Jugend und Schönheit, einen materiellen Reichtum oder einen Partner), dann durchläuft man die charakteristische Bardo-Erfahrung, den *Fluss der Situation*. Man kann nichts festhalten. Die Situationen ändern sich meist so, wie *sie* wollen, nicht wie wir wollen. Diese allgegenwärtige Erfahrung, die Buddha in seinen Vier Edlen Wahrheiten in der ersten Wahrheit ausdrückt (*alles ist vergänglich*), kann man, wie gesagt, *doppelt* interpretieren, denn sie beruht auf einer Dualität – und genau darauf ziele ich ab. Diese Erfahrung besagt zum einen, dass die *Dauer von irgend etwas* eine Täuschung ist.

Insofern offenbart die Erfahrung der Unsicherheit, des Flusses der Situationen, in die wir geworfen sind, eine *Wahrheit*: die Wahrheit der Leere. Doch offenbar wird dies nicht als Glück, sondern als *Leiden* erfahren. Und die Antwort auf die Frage: Warum? ist der Kern der Logik der Entität.

Warum also wird der Fluss der Situationen als leidvoll, wenigstens als *Abhängigkeit* und eine darauf gründende *Ungewissheit* erfahren? Was ist *vorausgesetzt*, damit dies so erlebt wird? Die Erfahrung universeller Abhängigkeit (des Denkens, des Körpers, der Gefühle) von etwas kann nur dann als Abhängigkeit erlebt werden, wenn es ein Ego gibt, das *anders* sein möchte. Ein fließendes Wasser empfindet ein Fließen nicht als Mangel. Um das Fließen der Situation als Mangel zu empfinden, ist eine irrtümliche *Erkenntnis* der Situation vorausgesetzt. Die Erfahrung der Abhängigkeit ist vor jedem Inhalt *kognitiver Natur*. Es ist etwas, was wir *bewusst erleben*. In der Ohnmacht leiden wir nicht, und ein toter Körper ist in keiner Situation der Unsicherheit.

Also können wir sagen: Das Erlebnis der Abhängigkeit, des *Erleiden-müssens* von Situationen, in die man hineingerät, die man (bei allen Versuchen der Kontrolle) letztlich nicht dauerhaft gestalten kann, dieses Erlebnis besitzt eine *kognitive Natur*. Es ist etwas „Bewusstes“. Jenseits des Bewusstseins gibt es weder Formen noch Unterschiede, damit auch keine Dualität und kein Leiden. **Deshalb ist die Rede von einem Jenseits des Bewusstseins auch einfach leer. Niemand kann das denken.** Das Erleben der Abhängigkeit ist als Erlebnis ein bewusster Prozess.

Kommentar S.P.: Es ist die Rede von einem Jenseits des Bewusstseins das einfach leer sei, das niemand denken könne. Hier ist vorerst zu bemerken, dass in dieser konkreten Analyse bei Brodbeck zuerst das Bewusstsein als enorm eng dargestellt wird, um dann zu behaupten, ein Jenseits des Bewusstseins könne man nicht denken. Zum einen ergeben sorgfältigere Analysen des Ich, dass es nicht nur im Abhängigen Entstehen zugleich mit der Umwelt entsteht, sondern dass das Ich noch **vor** jeglicher Erkenntnis sinnlicher Gegenstände mittels E, D1, D2 und C sich selbst nach Begriffen denkt, und bei diesem Denken, wenn man sehr genau darauf achtet, sich auch noch selbst mit Begriffen denkt, die üblicherweise im Denken des Ich nicht beachtet werden.

Wir haben bereits oben dargelegt, dass die WL die Ich-Analyse bis zu einem Or-Ich vorantreibt, worin das Ich sich als Eines, selbes, ganzes Ich jenseits aller Zeitlichkeit und Ewigkeit und jenseits aller inneren Bestimmtheiten erkennt (Näheres auch unter 2.1 bis 2.4). Im Weiteren ist aber das endliche menschliche Ich in der Lage mit dem **Göttlichen Ich** in Verbindung zu treten und in dieser Verbindung in unendlich vielen Schritten eine immer tiefere Verbindung mit dem Göttlichen einzugehen. Das menschliche Ich besitzt eine inhärente Existenz, aber seine inhärente Existenz ist orheitlich, ewig und zeitlich (immer) von der

inhärenten Existenz Gottes abhängig und in dieser deduktiv verankert. Im Liniengleichnis, das wir im Kapitel 1.1.2.5.1.4.1.2 "Leerheit und Vollheit" entwickeln, kann man nicht sagen, dass die Linie a1 keine inhärente Existenz besäße, dass also seine Existenz von anderen endlichen Linien wie b1 oder c 25 abhängig sei. Wohl aber ist die endliche Existenz der endlichen Linie a1 nicht denkbar ohne die der Linie (1) inhärente Existenz, deren Existenz orheitlich, ewig und zeitlich die Bedingung für die Existenz der Linie a1 ist.

Derartige Evolutionen der Erfassung des Ich sind im BD, wie sich immer wieder zeigt, völlig ausgeschlossen. "Leerheit ist die *Abwesenheit von Konstruktionen*". Leicht wird ein Buddhist sagen, wir würden wieder nur illusive Konstruktionen im Abhängigen Entstehen produzieren.

Nun entdecken wir, dass wir *primär* die *Vergänglichkeit* der Dinge erleben, dass wir sie *schmerzhaft* erleben. Wenn jedoch die Natur der Situation vergänglich ist, wenn wir immer in Situationen sind und dies zu unserer Natur als Lebewesen gehört (jedes Lebewesen, sagt auch die Biologie, hat eine Umwelt), weshalb erleben wir diese unsere eigene Natur dann *als* leidhaft, als unsicher, frustrierend, als Abhängigkeit? Wie kann man das, was uns selbst zugehört, überhaupt *erleiden*? Das ist offenkundig ein Widerspruch. Und Widersprüche sind immer der *Vorschein* einer *Täuschung*. Das Erlebnis des Wandels von Situationen ist nur deshalb *frustrierend*, weil wir *bewusst* nicht in diesem Wissen der Vergänglichkeit denken und handeln. Wir erleben unsere eigene Natur als etwas, wovon wir uns *abhängig* dünken, weil wir uns zuvor von unserer eigenen Natur *entfernt* haben. Wir sind also im *Irrtum* über unsere eigene Natur, erleben sie als etwas *Fremdes*, als etwas *anderes*. Darum erscheinen die Situationen nicht als Spiel der Leerheit, sondern als leidhaft erlebte Geworfenheit, als Bardo-Erfahrung.

Was ergibt sich aus diesen Überlegungen? Die Vergänglichkeit, das Ausgeliefertsein in Situationen, die Geworfenheit menschlichen Daseins, das kann überhaupt nur so erfahren werden, weil wir uns für *etwas* anderes halten als wir sind. *Wer* leidet eigentlich? Die Antwort scheint einfach: *Ich!* Doch eben diese Antwort ist keine, weil sie jene Täuschung ist, der wir das Leiden verdanken. Dafür kann man leicht eine Instruktion angeben, um das einzusehen. Angenommen, es gäbe ein **autonomes Ich**. Zum Begriff dieses Ichs gehört, dass es etwas ist, das ich nur selbst bin. Ich bin ich, und sonst nichts. Wäre ich etwas anderes als Ich, so würde das dem Begriff selbst widersprechen. Ich bin ich ganz in mir selbst. Dieser Gedanke wird vom jüdischen Gott als Begriff ausgesprochen: „Ich bin der ich bin.“ Punkt. Doch was würde das bedeuten, wenn jeder solch ein Ich-Gott wäre? Es würde bedeuten, dass im reinen Ich, im Ich-selbst auch nur ich selbst vorkomme. Dieses Ich, das ich angeblich sein soll, kann nur *aus sich selber* sein. Doch *wenn* das so wäre, wie könnte ich dann jemals etwas *erleiden*? Erleiden kann ich nur etwas, wenn ich *als Ich* von etwas anderem *abhängig* bin. Denn Erleiden, Ausgeliefertsein – all dies hat nur den einfachen Inhalt: Etwas ist von etwas anderem *abhängig*. Doch ein Ich, das völlig autonom ist⁵¹, kann nicht abhängig sein. Also könnte ein Ich, wenn es so etwas als absolute Substanz gäbe, auch gar nicht leiden.

51 Das ist auch das Problem der Philosophie Shankaras, der versuchte, die buddhistische Leerheit mit dem Glauben an ein absolutes Selbst (*Atman*) zu versöhnen. „Wenn ein Mensch ebenso klar zwischen dem Atman und den äußeren Erscheinungen unterscheiden kann wie zwischen Milch und Wasser, dann vergeht ganz natürlich der Schleier der

Man muss diesen Gedanken wirklich konsequent denken, dann *kann man gar nicht anders*, als zu folgender Alternative zu kommen: *Entweder* ich bin ein autonomes Ich, dann kann dieses autonome Ich gar nicht leiden, weil es völlig autonom, also unabhängig ist; *oder*, wie die Erfahrung lehrt, ich bin von etwas anderem abhängig, dann kann ich kein autonomes Ich sein. Es gibt hier auch kein „sowohl-als-auch“. Wenn das Ich *teilweise* autonom, teilweise abhängig ist, dann besteht es aus *zwei* Teilen, ist eine *multiple Person*. Nun *glaube* ich aber, ein Ich zu sein. Zugleich zweifle ich nicht daran, dass ich in einer Situation deren Veränderungen *erleide*. Daraus folgt: Das *Ich* ist ein falscher Gedanke. Mehr noch. Weil ich diesen falschen Gedanken unaufhörlich aufrechterhalten möchte, eben *deshalb* leide ich. Eins geworden mit dem Fluss der Situation, höre ich auf, Ich zu sein und in der Zeit der Veränderung zu leben.

Kommentar S.P.: Hier wird eine Theorie über das Ich vertreten, die sicherlich auch mangelhaft sein kann. Die Erforschung des Ich kann ergeben: Ich erkenne mich als Ich, als Eines ganzes Ich, als Or-Ich jenseits von Zeitlichkeit und Ewigkeit. Dann erkenne ich mich als Ich, das IN sich gegliedert ist, als denkendes, fühlendes und wollendes Wesen, als erkennendes Wesen, das IN sich wiederum Sinnesdaten E mit äußerer und innerer Phantasie D und mit Begriffen C sich selbst, andere Gegenstände usw. denkt. Das Ich erkennt sich IN sich auch als sich ständig ändernd, also zeitlich, aber auch als or-seinheitlich, urseinheitlich und ewig (Vgl. unter 2.1 bis 2.4).

Ist das Ich in unserem Sinne **autonom**? Ja und nein. Es ist autonom hinsichtlich aller jener Bereiche, die es IN sich ist. Aber das Ich merkt ja, dass es "außer" sich etwas als Welt, als andere Menschen annimmt. Wenn es eine Außenwelt gibt, was wir wie auch der BD ja erst einmal nur als Vermutung und illusive Erkenntnis annehmen, nicht aber als sicher behaupten dürfen, dann bleibt die Frage immer noch offen, ob unsere Autonomie als Ich nicht dadurch weiter bestimmt wird, dass wir von einem höheren Grundwesen abhängig sind, IN dem wir als Ich, alle anderen Iche aller anderen Menschen und anderen Lebewesen sowie die Natur enthalten sind. Könnten wir das "in Wahrheit" erkennen, dann würden wir auch wissen können, ob die Autonomie unseres Ichs durch göttliche Dimensionen bestimmt wird, von denen das Ich jenseits von Ewigkeit und Zeit, also or-seinheitlich und ur-seinheitlich abhängig ist, und mit dem es auch jenseits von Zeit und Ewigkeit verbunden bleibt. Wir behaupten nun, dass die Grundwissenschaft der WL eben dies ergibt, dass wir uns selbst, andere Menschen, die Natur und andere Objekte insoweit wahr erkennen können, als wir mit Gott im Erkennen vereint auf **endliche Weise gott-end-ähnlich** alles so erkennen, wie es an und in unter Gott ist.

Hier auch noch ein kurzes Wort zum Leiden des Ich, und zur Überwindung des Leids. Aus der WL ergeben sich neue sittliche Gebote, die im BD nicht erkannt werden konnten⁵². Und die Aufgabe des Menschen ist es zunehmend gottvereint,

Unwissenheit, der den Atman bedeckt." Shankara, Das Kleinod der Unterscheidung, Bern-München-Wien 1981, S. 99. Wenn der Atman von etwas *unterschieden* werden kann, dann ist er eine *Entität*, d. h. er hängt negativ ab von dem, wovon der sich unterscheidet (*apoha*). Shankara verbleibt also im Zirkel des Wissens. Deshalb lehrte Buddha den *Nicht-Atman*, (*anatta*), was nichts anderes ist als die Leerheit an jeder Substanz, auch bezogen auf die Person.

52 Dieses Sittengesetz ist etwa in <http://www.internetloge.de/krause/krberufsethik.pdf> und <http://www.internetloge.de/krause/krsitttext.pdf> ausgeführt.

gott-ähnlich nach diesem Gesetz zu leben. Im Rahmen dieses Gesetzes geht es keineswegs darum, sich durch ein sittliches Leben in dieser und späteren Inkarnationen von Leid zu befreien, oder sich aus den Bezügen des jeweiligen Planetenlebens der Inkarnation durch Suche nach dem Nirwana zu befreien, sondern des Sittengesetz auch dann zu befolgen, wenn hierdurch Leid, Verfolgung und Misserfolg bedingt werden. Das Vollbringen "guter" Werke mit dem Vorsatz, sich hierdurch in dieser oder in weiteren Inkarnationen ein besseres Leben zu erwerben ist selbst bereits sittlich mangelhaft. Denn der Mensch soll das Gute nur um des Guten selbst willen tun, ohne Hintergedanken und die Erwartung von Lohn usw. Uns ist klar, dass ein Bodhisattva auch Leid auf sich nimmt, um andere Wesen zu erlösen, sie zu erwecken, usw. und bereits in diesem buddhistischen Sinne ist die Überwindung des Leids auch bei ihm nicht das Hauptziel, sondern das sittliche Vorhaben, auch unter Leid, Qualen usw. vom reinen Ziel, andere zum Lichten Gewahrsein und damit zur nächsten Stufe der Reifung zu bringen, nicht abzulassen. Natürlich ohne dafür einen "Lohn" zu erwarten.

Der BD wird gebeten, das Sittengesetz der WL zu prüfen, ob darin nicht für seine hehre Aufgabe der Befreiung aller Wesen aus dem Leid Ansätze einer evolutiven Weiterbildung bezogen werden können.

Doch weshalb ist dieser Ich-Gedanke so *überzeugend*, obgleich er doch gar nicht *gedacht* werden kann, wenn man sich einmal die Mühe macht, ihn zu denken? Der Ich- Gedanke ist deshalb so überzeugend, weil ich doch offensichtlich nicht das bin, was ich erlebe. Und hier entdecken wir die *tiefste* Zirkularität im menschlichen Wissen, eine Zirkularität, die offenbar in einer Täuschung (der Ego-Täuschung) gründet. Ich lege mich als autonomes, von den Phänomenen getrenntes Ich aus, ich glaube an mich als ein Ich, weil die Phänomene doch von mir verschieden *sind*. Ich bin doch nicht das Haus, das ich dort drüben auf der anderen Straßenseite wahrnehmen kann. Also *muss* es mich doch als autonomes Ich geben, *weil* es die autonomen Dinge gibt.

Dies ist die Essenz der Logik der Täuschung. Untersucht man diese Struktur nüchtern, so zeigt sich etwas anderes – und ich versuche, meine Beschreibung so zu formulieren, dass sie als Instruktion tauglich ist. Was muss ich *tun*, um zu denken, dass dieses Haus, das ich dort drüben auf der anderen Straßenseite sehe, *nicht mein Ich* ist? Das allein zu fragen, mag schon anstößig oder einfach albern erscheinen. Wie könnte ich das Haus sein? Es ist doch offensichtlich: Ich bin doch nicht das Haus, sondern ...? Was könnte man hier für die drei Punkte einsetzen? Will man sagen: Das Haus ist nicht mein Körper, so ist das zweifellos richtig. Aber *bin* ich mein Körper? Ist mein Körper mein Ich? Wäre dies der Fall: Wann hört dann jemand, der Körperteile bei einem Unfall verliert, auf, ein Ich zu sein? Ist das Ich eine Sammlung von Körperteilen? Oder ist es das Gehirn? Ich habe diese möglichen Antworten schon an einschlägigen Beispielen aus den Wissenschaften oder der Philosophie diskutiert (3.3, 4.1); hier will ich nur die reine Struktur des Gedankens herausarbeiten.

Wie immer ich mich interpretiere, um mich von dem Haus dort drüben zu unterscheiden, ich muss mich *als etwas* interpretieren, das sich vom Haus unterscheidet. Nur als Körper, als Gehirn, als „denkendes Subjekt“ usw. bin ich vom Haus *unterschieden*. Was liegt in dieser einfachen Erkenntnis? Um mich vom Haus zu unterscheiden, muss ich *mich* als ein Etwas, als eine Entität

interpretieren. Nur ein Etwas unterscheidet sich von einem anderen Etwas. Also geht der scheinbar so sicheren Erkenntnis, dass ich nicht dieses Haus dort drüben *bin*, ein Prozess voraus, in dem ich *Entitäten unterscheiden*. Dies, eine Wesenheit von einer anderen zu unterscheiden – wie meinen Körper von diesem Haus dort drüben –, das ist offenbar der Prozess, der sich hierbei vollzieht. Er vollzieht sich *immer*, wenn ich mich von etwas anderem unterscheide. Ich *kann* mich als Ego nur *von* etwas unterscheiden, wenn ich *etwas* unterscheide.

Für das Ego ist damit der Prozess der Unterscheidung von Entitäten grundlegend. Ohne eine Entität zu unterscheiden, gibt es kein Ego, das sich von anderen Entitäten unterscheidet. Haare, von denen ich vielleicht eine Stunde zuvor noch dachte, es seien *meine Haare*, sind dann, wenn ein Frisör sie abschneidet und sie zu Boden fallen, plötzlich eine *fremde Entität*. Man wirft sie weg. Ich werde nicht denken: Man wirft *mich* weg, obgleich ich vielleicht noch eben sagte: „Du ziehst mich an *meinen* Haaren“. Ein hübscher Satz, der die Täuschung des Egos sehr gut ausspricht: „Du ziehst *mich*“ wird da gesagt.

Ich identifiziere mich mit meinen Haaren. Ebenso werde *ich* geküsst, wenn jemand mit seinen Lippen meine Wange berührt. Nun mag man denken: Nicht die Haare sind mein Ich, wohl aber die *Empfindung* der Haare. Wenn sie abgeschnitten sind, empfinde ich die Haare nicht mehr, und deshalb sind sie dann eben ein Nicht-Ich, etwas anderes geworden. Ist also die „Empfindung“ das Ich? In gewisser Weise ist das gar nicht falsch, weil sich der Ego-Prozess immer auf die Körperempfindung, die Gefühle *stützt*. Doch auch darin liegt eine Fehldeutung der Entität. Empfindungen sind nicht abstrakt, sondern haben immer einen Inhalt: Ich fühle meine Haare, bin traurig oder heiter, nüchtern denkend oder von Gefühlen überwältigt.

Diese Empfindungen *unterscheiden* sich, *wir* unterscheiden sie sogar sehr genau (denn wir *wollen* nicht traurig, sondern glücklich sein). Was heißt das? Das heißt, dass wir auch die Empfindungen als Entitäten vermeinen. Ob man also als Gedanken „den Körper“⁵³ oder eine bestimmte momentane Stimmung oder Körperempfindung von dem Haus dort drüben auf der anderen Straßenseite unterscheidet: Die logische Struktur des Gedankens bleibt unverändert. Um *mich* zu unterscheiden, muss ich eine Entität von einer anderen Entität unterscheiden.

Ich fasse diese Überlegungen in einem Satz zusammen: Um sich als Ego auszulegen, muss man eine *Entität* denken, und umgekehrt. Ich kann nur denken, dass dort drüben ein von mir verschiedenes Haus ist, wenn ich mich davon verschieden *denke*. All dies ist kein bewusst vollzogener Vorgang. Er

53 Das Ego als Schatten der Entität 235

The „habit of clinging to real entities is beginningless“, J. W. Pettit, Mipham’s Beacon of Certainty aaO., S. 206.

„Thus, unlike Wittgenstein, Nagarjuna questioned the rationality and validity of the everyday use of language and contended that predication in our language cannot be established. Since there cannot be any function of predication, it makes no sense to find ‚use‘ oder ‚function‘ of words or sentences, or to claim that the meaning of a word or sentences is its ‚use‘ in language.“ Hsueh-li Cheng, Empty Logic: Madhyamika Buddhism from Chinese Sources, Delhi 1991, S. 118.

Lankavatara-Sutra, XXXIX.100; ed. Suzuki, Boulder 1978, S. 87. Meine Übersetzung.

Vgl. „Consciousness must be regarded as but a name. The name too has no own-being.“ Nagarjuna, Bodhicittavivarana 40, ed. Lindtner.

vollzieht sich vielmehr ungeheuer rasch, wird zur Gewohnheit und damit zu unserer Natur durch unendliche Wiederholung⁵⁴.

Man richtet sein Bewusstsein aus, etwas, was Brentano und Husserl „Intentionalität“ nannten und von der sie behaupteten, sie sei ein nicht hinterfragbar Letztes (4.11). In jedem Gedanken werde *ich* geboren, weil jeder Gedanke *etwas* denkt, das sich von etwas anderem unterscheidet. Das, worauf ich blicke und was ich als etwas erkenne, das verdeckt gerade, dass ich *mich selbst* davon als ein Etwas (ein Ego) unterscheide, in einem mit den Alltagssituationen sich unaufhörlich verändernden Sinn. Der Ich-Gedanke ist also immer die *Rückseite*, der blinde Fleck des Gedankens *an etwas*. Dies, sich als Entität *Ich* zu vermeinen, wird deshalb daran offenkundig, dass man etwas anderes als Entität vermeint. Und – wie gesagt – das Wort „Ver-meinen“ drückt diese *doppelte Verblendung* sehr schön aus. Die Apoha-Theorie besagt, dass man eine Entität nur *negativ* definieren kann. Darin liegt auch, dass in dem Augenblick, in dem ich *Etwas* denke oder wahrnehme, das Ego nur als *negative Definition* vermeint wird. Wenn ich dort auf das Haus auf der anderen Straßenseite blicke und es *als* Haus begreife, dann bin *ich* zwar davon als Entität verschieden. Doch der *Inhalt* dieser Entität „Ich“ ist unbestimmt, er ist nur *negativ* bestimmt als „Nicht-Haus“.

Sicher kann ich mich in einem *nächsten* Gedanken dann positiv definieren: Als Körper, als wahrnehmendes Gehirn oder als transzendentes Bewusstsein. Doch auch *darin* bin ich dann wiederum verschwunden: Denn der Gedanke, der einen anderen Gedanken *beobachtet*, ist in dieser Beobachtung immer *unsichtbar*. Deshalb kann man den Beobachter nie beobachten (4.1). Gleichwohl ist das Ego *in der Beobachtung* immer *negativ* definiert (*apoha*). Ich bin negativ als Nicht-Haus vom Haus unterschieden, das ich gerade denke oder beobachte. Insofern zehrt das Ego immer von dem, was es nicht ist. Es ist vollkommene Abhängigkeit. Das Ego ist der Schatten dessen, was ich jeweils als Entität ergreife. Und ich ergreife eine Entität – ganz praktisch gesprochen – indem ich eine Wahrnehmung im inneren Dialog kommentiere und somit in *Etwas* verwandle: „Schau! Dort dieses merkwürdige Haus.“ In diesem Gedanken wird

54 Eben darin liegt die Macht dieser Täuschung. Gleichwohl kann man, wenn man seine Gedanken verlangsamt und ruhig beobachtet, leicht erkennen, was hier geschieht. Ego und Entität sind *gleichursprüngliche* Täuschungen. Der Prozeß dieser Täuschung vollzieht sich dadurch, dass wir uns im Denken auf die Wörter, die Sprache stützen. Wörter haben keine direkte Beziehung zur Sinnlichkeit; das habe ich gerade an der Apoha-Theorie zu zeigen versucht. Genauer: Die Beziehung der Wörter auf die Sinnlichkeit vollzieht sich als *Täuschung* des Begreifens. Auch der alltägliche Prozeß der Wortverwendung, den Wittgenstein als den positiven Inhalt der Wortbedeutung, als *Sprachspiel* rekonstruieren wollte, ist nur diese Täuschung. Wenn ich die Augen auf die andere Straßenseite richte, so wird erst dann ein *Haus* sichtbar, wenn ich im inneren Dialog „Haus“ dazu sage und damit all jene Erinnerungen wachrufe, die ich im praktischen Umgang in der Verwendung des Wortes „Haus“ gesammelt habe. (Die Stufenfliege an meinem Fenster sieht sicher kein „Haus“.) Im Lankavatara-Sutra heißt es: „Man kann auf zweifache Weise anhaften: Durch das Ergreifen von Wörtern, als wären sie Entitäten mit einer Selbstnatur, und durch das Ergreifen von Objekten, als hätten sie eine Selbstnatur. Das Ergreifen der Wörter, als wären es Entitäten mit einer Selbstnatur, vollzieht sich durch die Macht der Gewohnheit.“ Die vielen Formen der Verdinglichung ergeben sich aus diesem dualen Prozeß der Verblendung aus Ego und Entität. So etwa, wenn man die Wörter *aufschreibt* und nun seinerseits als Entitäten behandelt. Wann immer man eine Entität beobachtet, vermeint

ein „Nicht-Haus-Ego“ geboren. Es ist *negativ* durch die Entität Haus definiert, weil es sich beim Denken als Nicht-Haus vom Haus unterscheidet.

Kommentar S.P.: Schon allein der INHALT der Satzfolge, die wir oben grün einfassten, zeigt, dass das Ich noch mehr sein muss, als das im Akt der Beobachtung oder dem Denken eines Anderen sich als Negatives erzeugendes Ich. In den obigen Sätzen reflektiert ja ein noch ÜBER allen diesen Akten der Negation und Konstitution befindliches Ich, ALLE Schritte aller infiniten Schritte der Erzeugung von Etwas zugleich mit dem blinden Fleck. Oder anders formuliert: Entweder die obigen Sätze unterliegen den Postulaten, die sie aufstellen, dann sind sie selbst nur im Bedingten (Abhängigen) Entstehen Teil einer Ich-Beobachtungsrelation, und sind damit dann dem extremen Relativierungsschub des buddhistischen Grundpostulats anheimgegeben, wonach sie dem giftigern Bereich der Illusion angehören, oder aber sie stehen absolut und un-dual ÜBER allem Bedingten Entstehen. Dann aber würde dies den Geboten des BD widersprechen und die Leere würde um Begriffe erweitert, was den strengen Regeln des BD nicht entspräche. Wären die grünen Sätze einem Bereich differenzloser Begriffe zuzuordnen?

Brodbeck mutet also den obigen grünen Sätzen eine Funktion zu, die sie nicht haben dürften. Universalisierte un-duale Meta-Ebene der Erkenntnis. Also un-duale Begrifflichkeit. Damit aber auch ein Ich, das jenseits ALLER Dualität von Beobachtung /Denken von etwas und gleichzeitigen Erzeugen des Ich ruht und diese Relation von einer Meta-Ebene aus betrachtet.

Die obige Interpretation der buddhistischen Erkenntnislehre Brodbeck's erinnert auch an die systemtheoretische Erkenntnistheorie Luhmanns, die wir unter <http://www.internetloge.de/krause/krsystemtheorie.pdf> ausführlich analysieren. Luhmann muss letztlich, obwohl er die Paradoxie als das transzendente Prinzip seiner Erkenntnistheorie einführt, letztlich "**differenzlose Begriffe**" einführen, was den paradoxialen Axiomen völlig widerspricht.

Auch in den grünen Argumenten Brodbeck's müssen bestimmte Funktion und Operationen inhaltlich als un-duale Meta-Annahmen angesehen werden, um sinnvoll zu sein. Un-Dual darf aber nach seinen Postulaten nur die Leerheit sein, die sich jedem Begriff entzieht.

Stirbt dieser Gedanke und taucht ein neuer auf, etwa die „Straße“ vor dem Haus, so sterbe auch ich als Nicht-Haus-Ego und werde als Nicht-Straße-Ego wiedergeboren. Insofern ist das Ego ein vollkommener Spielball der Gedanken. Und der Nebel dieses Spiels wirbelt jenen Staub auf, in dem wir die offene Weite nicht mehr sehen können. Gleichwohl vollzieht sich dieser Tanz aus Ego und Entität nicht in einem Nichts. Wir *können davon wissen*. Die vollkommene Zirkularität, dass ich nur bin, was das, was ich denke, nicht ist, und dass umgekehrt das, was ich denke, nur *Etwas* ist insofern, als es sich von mir unterscheidet, dieser Zirkel ist der eigentliche Grund der Täuschung, der „Motor“, der den Zirkel des Wissens im Kreis herumtreibt, Handlungen anspricht und eine Welt entstehen und vergehen lässt. All dies ist eine Bewegung des *Wissens*, des *Erkennens*. Das, *worin* dieser Tanz getanzt wird, hat viele Namen, und doch ist kein Name geeignet, es zu bezeichnen. Deshalb ist „Leerheit“ noch der beste Name, auch wenn es nur ein weiterer Irrtum ist, sobald man ihn ergreift. Diese Leerheit ist aber unsere Natur. Und sie zeigt sich, wenn wir aufhören, Entitäten zu ergreifen und uns von deren *negativem* Schatten als Ich abhängig zu machen.

Wird der Kreislauf von Ich- Geburt, Ich-Tod und Ich-Wiedergeburt im nächsten Gedanken, in der nächsten vermeinten Entität als Spiel der flackernden Achtsamkeit durchschaut, dann erkennt man seine „wahre Natur“. Doch einfach ist das nicht, steht doch nichts weniger als eine endlos eingeübte Macht der Gewohnheit dem entgegen. Longchen Rabjam fügt deshalb die Warnung hinzu:

„Du magst deine Natur durchschaut haben, solange du damit aber nicht vertraut wirst, wird der Feind ‚Denken‘ dich unaufhörlich forttragen, wie ein Kind auf einem Schlachtfeld.“

Wer nur *Gegenstände* und *Entitäten* sucht, wird auch nichts anderes finden. Das, was er findet, ist nicht Nichts. Es ist ebenso „real“ wie seine zementierte wissenschaftliche Intention. Gleichwohl kann die Grundeinsicht nicht verdrängt werden: Was immer die Wissenschaften in ihren Gegenständen entdecken, welche Wunder sie immer anhand ihrer Techniken vollbringen, es wird ihnen nicht gelingen, dies Einfache abzuschütteln, dass all dies nur „ist“, sofern es beobachtet, erkannt oder beschrieben wird. Die Dinge⁵⁵ *bestehen* nicht aus Geist oder Bewusstsein, doch ohne Bewusstsein gibt es keine vermeinten Entitäten, deshalb auch keine Dinge oder Gegenstände. Wenn es deshalb in Anguttara-Nikaya heißt: „Vom Bewusstsein (...) wird die Welt gelenkt, vom Bewusstsein wird sie hin und her gezerrt, der Macht des Bewusstseins ist die Welt unterworfen“ oder im ersten Vers des Dhammapada, der ältesten buddhistischen Spruchsammlung: „Vom Geist geführt die Dinge sind, / Vom Geist beherrscht, vom Geist gezeugt“, dann ist stets von einer *Ausrichtung* des Bewusstseins die Rede, durch die und in der Dinge als *unterschiedene Entitäten* erscheinen können. Wenn ein Ego einen Gegenstand der Naturwissenschaften beobachtet, also eine *natürliche Entität* vermeint, dann wird es zugleich als Beobachter geboren. Reflektiert dieses Ego dann auf sich selbst, so findet es die *Instrumente* seiner Beobachtung: die Messinstrumente oder andere technische Geräte.

Die Größe der Naturwissenschaften liegt darin, dass sie durch *konsequente Sachlichkeit* zu eben diesem Ergebnis gekommen ist: „Die klassische Physik“, sagt L. de Broglie, „macht einen künstlichen Schnitt zwischen einem Teil der objektiven Welt, der ‚äußeren Wirklichkeit‘, die vollständig unabhängig ist von den beobachtenden ‚Subjekten‘, und einem andern Teil der objektiven Welt, den Messinstrumenten oder Sinnesorganen, mit welchen die genannten Subjekte diese äußere Wirklichkeit, ohne sie zu verändern, erkennen und quantitativ untersuchen. Die Quantenphysik dagegen zeigt den künstlichen Charakter eines solchen Schnitts und beweist, dass eine Beschreibung der physikalischen Wirklichkeit, die vollständig unabhängig von den Mitteln wäre, mit denen wir sie beobachten, strenggenommen unmöglich ist.“

Die radikale *erkenntnistheoretische Konsequenz* kann allerdings innerhalb des Bereichs der Wissenschaften nicht gezogen werden – auch nicht in der Wissenschaftstheorie, die die Wissenschaft wie einen Gegenstand behandelt und damit verfehlt. Der Grund ist einfach: Weil die Leerheit nicht in den Blick kommt,

55 3.9.5 Wissenschaft und Buddhismus 239, 228 Anguttara-Nikaya IV,186; ed. Nyanatiloka Bd. 2, S. 151. Vgl. „Durch das Denken wird die Welt geleitet; durch das Denken wird die Welt hin und her gezerrt. Das Denken ist das einzige, dessen Gewalt alle folgten.“ Samyutta-Nikaya I, 39; ed. Geiger Bd. I, S. 62. 229 Dhammapada I.1, ed. Nyanatiloka, Uttenbühl 1992, S. 17. 230 L. de Broglie, Licht und Materie, Hamburg 1939, S. 241.

solange man in *Entitäten* denkt. Dennoch ist es die *Veränderung* der Naturwissenschaften, an der sich die Leerheit offenbart. Ist auch die alte Weltsubstanz verabschiedet, so glauben doch heute die Wissenschaftler an andere Entitäten wie Formeln, die alles erklären oder an ewige Naturgesetze.

Tatsächlich stimmt die Lehre von der Leerheit in vielfacher Hinsicht mit den Aussagen der Wissenschaftler überein: Wenn die Gehirnforschung kein Bewusstsein entdeckt, die Astronomen keinen Schöpfergott, die Physiker keine letzte Substanz, die Psychologen keine Seele und die Evolutionstheoretiker kein ewiges Menschenwesen, dann lässt sich⁵⁶ für jede dieser Aussagen ein entsprechender Beleg aus alten buddhistischen Texten anführen. Zudem ist der Buddhismus kein Dogmatismus. „Wenn zum Beispiel die Wissenschaft beweist, dass die Schriften sich irren, muss man die Schriften ändern.“²³¹ Es ist deshalb nicht falsch, den Buddhismus eine „Wissenschaft vom Geist“ zu nennen.²³² Gleichwohl trennt den Buddhismus auch von den Wissenschaften eine große Differenz:

Die Wissenschaften wollen *letzte Entitäten* entdecken und formal beschreiben. Die „Wissenschaft vom Geist“ dagegen durchschaut darin eine *letzte Täuschung*. Zwar eine Täuschung, die *funktioniert*, also vielfacher Magie fähig ist, die gleichwohl dennoch keines der *eigentlichen* Probleme der Menschen lösen kann. Denn die *eigentliche Lösung* liegt darin, sich vom irrtümlichen Glauben an Entitäten, an ein Ego zu lösen. Es war beim ersten modernen Kontakt mit buddhistischen Schriften eine charakteristische Fehldeutung, im Buddhismus eine „Religion der Vernunft“ wiedererkennen zu wollen, die man vom Kantianismus her zu kennen glaubte. Dieses Missverständnis „machte aus der Lehre des Buddha einen kalten intellektuellen Rationalismus, der mehr Ähnlichkeit hatte mit den Ideen der ‚Aufklärung‘ des letzten Jahrhunderts (die mit dem Beginn der buddhistischen Forschung zusammenfielen) als mit einer religiösen Bewegung.“²³³ Es gibt durchaus eine Berührung mit der Aufklärung und dem wissenschaftlichen Geist: Buddhismus ist *Instruktion* zur Erforschung des eigenen Geistes. Buddha sagt einmal, vom Volk der Kalamer nach einem ethischen Rat befragt, ausdrücklich:

„Geht, Kalamer, nicht nach Hörensagen, nicht nach Überlieferungen, nicht nach Tagesmeinungen, nicht nach der Autorität heiliger Schriften, nicht nach bloßen Vernunftgründen und logischen Schlüssen, nicht nach erdachten Theorien und bevorzugten Meinungen, nicht nach dem Eindruck persönlicher Vorzüge, nicht nach der Autorität eines Meisters! Wenn ihr aber, Kalamer, *selber erkennt*: ‚Diese Dinge sind unheilsam, sind verwerflich, werden von Verständigen getadelt, und,

56 240 3.9.5 Wissenschaft und Buddhismus 231 Dalai Lama, J.-C. Carrière, Die Kraft des Buddhismus und der Zustand der Welt, Freiburg 1998, S. 49. 232 „Ist der Buddhismus nicht eine Wissenschaft? Eine Wissenschaft des Geistes?“ fragt J.-C. Carrière den Dalai Lama, und S.H. antwortet: „Genau das ist er.“ Dalai Lama, J.-C. Carrière, Die Kraft des Buddhismus aaO., S. 125. 233 Lama Anagarika Govinda, Schöpferische Meditation und Multidimensionales Bewusstsein, Freiburg im Breisgau 21982, S. 21f. Vgl. auch: G. Grimm, Die Wissenschaft des Buddhismus, Leipzig 1923; G. Grimm, Die Lehre des Buddha, Wiesbaden o.J. J. W. Hayward, Shifting Worlds, Changing Minds, Boston&London 1987; F. Varela, Traum, Schlaf und Tod, München 1998. 234 Anguttara-Nikaya III, 66, Bd. 1, Freiburg im Breisgau 41984, S. 170; meine Hervorhebung.

wenn ausgeführt und unternommen, führen sie zu Unheil und Leiden', dann o Kalamer, möget ihr sie aufgeben⁵⁷."

Kritik S.P.: Unsere obigen Untersuchungen zeigen, dass die Wissenschaft nicht einfach in allem irrt, weil sie die Grundannahmen des BD nicht anerkennt, wonach jeglicher Umgang mit Begrifflichkeit, a) in der Beobachtung von Ich und Welt, b) in der Erzeugung von Theorien, die als Brillen auf die zu beachtenden Gegenstände gerichtet werden, und daher mit dem Brillenschliff schon die Ergebnisse der Beobachtung **präformieren**, reine giftige Illusion sei. Wir sehen vorerst schon, dass die Wissenschaft selbst unterschiedlichen Schulen der Erkenntnistheorie zugeordnet werden kann.

Die WL sagt aber nun nicht: Gleichgültig, welche Begriffe (C) man benützt, die Wissenschaft wird im Zusammenspiel mit Phantasie D und Sinnlichkeit E immer nur illusiv Trugbilder hervorbringen, die für die Menschheit hinsichtlich ihrer "wahren" Bestimmung eher negative Bedeutung besitzen, indem sie die Menschen in den Verließen des Trugs verharren lassen.

Die WL stellt vielmehr fest: Die wissenschaftlichen Erkenntnisse benützen neben Phantasie (D) und Sinnlichkeit (E) auch die Begriffe (C). Wir haben aber nun zu fragen: Kann die Wissenschaft mit diesen Begriffen "wahre" Erkenntnisse über das Ich und die Welt gewinnen. Und dies führt zur weiteren Frage: Wann können wir wissen, ob unsere Begriffe in der Lage sind, eine "wahre Erkenntnis" der Objekte zu gewährleisten? Die Antwort lautet: Nur dann, wenn wir in der Lage sind, festzustellen, wie das Ich, als erkennendes Subjekt einerseits und jegliches erkannte Objekt andererseits an oder in einem unendlichen Grundwesen enthalten und darin strukturiert sind. Die Erkenntnis an oder im Grundwesen kann aber weiters nur möglich sein, wenn das Grundwesen selbst auch alles an und in sich MITBEGRIFFEN erkennt und schaut. Und das Ich kann nur dann "wahr" erkennen, wenn es alles an und im Grundwesen mit jenen Begriffen erkennt, mit denen das Grundwesen sich selbst und alles an und in sich erkennt und schaut. Ob eine solche Erkenntnis für den Menschen möglich ist, muss eben untersucht werden.

Während der BD das Ablegen aller Begrifflichkeit lehrt, um in der Leere das Lichte Gewahrwerden zu erfahren, und damit gleichzeitig eine generelle Verachtung und Eliminierung aller Begrifflichkeit in allen menschlichen Belangen fordert, regt die WL eine Neue Begrifflichkeit an und im absoluten und unendlichen Grundwesen (göttliche Begrifflichkeit) an, **in der alle bisherigen Begrifflichkeiten aller Wissenschaften als unvollständige, aber keineswegs nur illusiv giftige Verblendungsvehikel erkannt werden, sondern ihren bestimmten, partialen Platz im Gesamt-Begriff, Or-Om-Begriff erhalten. Die bisherigen Wissenschaften sind daher nicht subtraktiv auszuschneiden, sondern sind in Verbindung mit den neuen Begriffsstrukturen als wichtige z.B. empirische Elemente der menschlichen Erkenntnis im Gesamtkanon würdig und bedeutungsvoll. Diese Teilfunktionen der Begrifflichkeit werden unter 1.12 bei den Erkenntnisarten ausführlich dargelegt.**

Nun sind wir natürlich davon überzeugt, dass der BD im Lichten Gewahrsein der Leerheit sehr wohl manche Aspekte einer Begrifflichkeit in Rudimenten enthalten **muss.**, die jener, die in der WL zu wissenschaftlicher Präzision ausgebaut ist, ähnelt. Das gesamte Vorhaben eines Bodhisattvas etwa, alle Wesen aus der

57 234 3.9.5 Wissenschaft und Buddhismus 241

235 Aristoteles, Metaphysik, I.1, 980a, aaO., S. 37.

236 Meister Linji, Begegnungen und Rede, Zürich 1986, S. 69.

237 Novalis, Werke München o. J., S. 553.

Verblendung zu erlösen, setzt in irgendeiner Weise eine ständige begriffliche **Relation** zwischen meta-begrifflicher Leerheit der "höchsten Wahrheit" und den in der Verblendung gefangenen Wesen voraus. Etwa der Begriff der **Gleichheit**, der Begriff des **Mit-Gefühls** usw. sind bereits äußerst **allgemeine** Begriffe, die in ihrer Funktionalität inhaltlich NEBEN oder IN der Leerheit anerkannt werden müssen, um ihre Funktion im Erlösungswerk vollbringen zu können.

Dieses Argument wird z.B. durch die folgenden Stellen aus "[Bd1-K12Schmidthausen.pdf](#) "Yogārcā-Schule und Tahtāgatarbha-Richtung" bestätigt: "Auch der Bodhisattva realisiert, wenn er die Buddhaschaft erlangt, diese (eigentlich immer schon gegebene und früher lediglich verdeckte) Einheit mit der wahren Wirklichkeit. Aber er hat zusätzlich während seiner Bodhisattva-Zeit seinen Geist einem Läuterungsprozesse unterworfen, der diesen nicht nur von den Unheilsursachen befreit, sondern schließlich die weltlichen Formen des Geistes in vollkommen reine, mit vier Arten von Wissen ausgestattete Formen des Geistes umgestaltet hat. Die vier Arten von Buddha-Wissens sind:

1. das "Spiegel-Wissen" eine Art allumfassenden Gedächtnisses, das die Allwissenheit des Buddha konstituiert;
2. das "Gleichheits-Wissen", das universale Wohlwollen und Mitleid begründet;
3. das "Betrachtungswissen", das sich auf den **Einzelfall** konzentriert und die Heilmittel bereithält; und
4. das "Wissen der Ausführung der Aufgabe", das das **konkrete** Heilwirken in Gang setzt."

Zweifelsohne liegt hier ein sehr komplexes Beziehungsgeflecht zwischen unterschiedlichen Formen des Wissens vor, die man sicherlich nicht im rigiden Leerheitsdogma unterbringen kann, ohne dieses zu erweitern.

Man wird also mit Sicherheit annehmen müssen, dass diejenigen Richtungen des BD, welche das Bodhisattva-Ideal verfolgen, sich darüber klar waren, dass es an und im Lichten Gewahrsein der wahren Wirklichkeit auch einer, wenn auch neuen Begrifflichkeit bedürfe, um das mitfühlende, Erlösung intendierende Hinwenden zur unerlösten Menschheit überhaupt bewerkstelligen zu können. Für einen Buddhisten, der **nur seine eigene Erlösung anstrebt, mögen derartiger Überlegungen unerheblich und auch unnötig, ja sogar hinderlich sein.**

Der BD wird aber hier eben gebeten, die Neue Begrifflichkeit der WL zu prüfen. Diese Neue Begrifflichkeit hat mit der auch vom BD wenn auch einseitig extrem kritisch bewerteten traditionellen menschlichen Begrifflichkeit nichts zu tun, könnte aber den BD selbst über bestimmte Begrenzungen und Eigen-Verblendungen hinausführen.

1.1.2.5.5 Erkenntnisschule (5): Grundwissenschaft

Wie schon angedeutet, sehen wir in der von Krause entwickelten Grundwissenschaft eine wissenschaftlich präzise, *undogmatische*, *progressive* und deduktive Metaphysik begründet. Auf die Selbstdarstellung der WL durch Krause weiter vorne kann hier verwiesen werden.

1.1.2.6 Theorien über die Wahrheit

Die Antwort auf die Frage, wann einer Erkenntnis Wahrheit zukommt, ergibt sich zweifelsohne jeweils unterschiedlich aus den Grenzen, die man in den Erkenntnisschulen (1) bis (5) dem menschlichen Erkenntnisvermögen zu- oder abspricht. Es ist ein weiteres interessantes Phänomen der menschlichen Erkenntnisfähigkeit, dass es heute bereits eine Vielzahl solcher Wahrheitstheorien gibt, die wir hier dem Namen nach aufführen, um dem Leser eine Vorstellung davon zu geben, wie unterschiedlich allein diese Frage in der Theorie über die menschliche Erkenntnis behandelt wird.

Korrespondenztheorien (Abbildtheorien), Realistische Semantik, Abbildtheorie Wittgensteins im Tractatus, Freges Semantik, Korrespondenztheorie bei Russell, Korrespondenztheorien des Logischen Empirismus, Carnap'sche Methode der Extensionen und Intensionen, Carnaps Begriff der Verifizierbarkeit, Poppers Begriff der Falsifizierbarkeit, Carnaps Begriffe der Bestätigungsfähigkeit und Prüfbarkeit, Austins Korrespondenztheorie, Tarskis semantischer Wahrheitsbegriff, Kohärenztheorie des Logischen Empirismus, Redundanztheorie, Widerspiegelungstheorie des Dialektischen Materialismus mit Praxiskriterium und Annäherungstheorie, Evidenztheorien bei Brentano und Husserl, pragmatische Wahrheitstheorien, pragmatisch-semantische Theorie der Sprachphilosophie Wittgensteins, pragmatisch-linguistische Relativitätstheorie bei Humboldt, Sapir und Whorf, transzendental-pragmatische, kommunikationistische Annäherungstheorie bei Pierce und Apel, pragmatische Annäherungstheorie bei James, Intersubjektivitäts- und Konsenstheorie bei Kamlah und Lorenzen, diskursive Konsenstheorie bei Habermas, hermeneutisch-zirkuläre Annäherungstheorien, transpersonale Wahrheitstheorien, Begriff der Wahrheit bei Jaspers, transpersonal-psychologische Richtungen wie bei Jung, Maslow, Assagioli, Bucke usw., theosophische, pansophische, **buddhistische** und andere mystische Systeme, Wahrheitsbegriff nach dem System der Erkenntnisschule (5).

1.1.2.7 Arten der Begriffe C

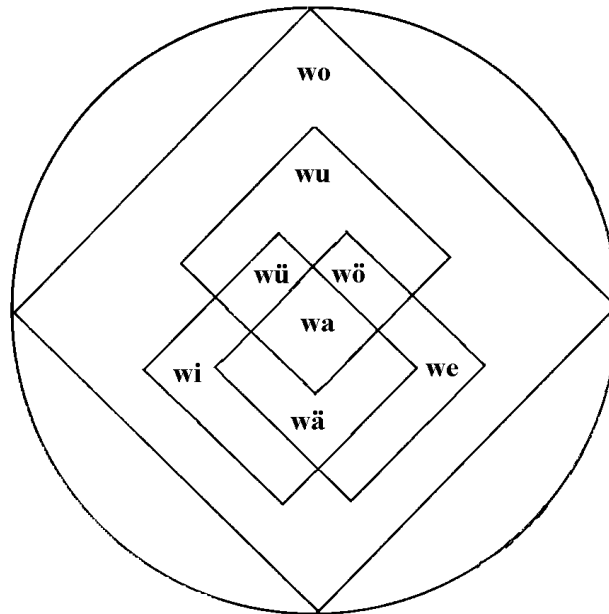
Auch hinsichtlich der Arten der Begriffe C, die wir bei unserer Erkenntnis ständig benutzen, können wir hier nur einige Andeutungen machen:

Eine Begriffstheorie, die wie in Figur 1 untersucht, welche Begriffe wir beim Aufbau der "Außenwelt" mit unseren Sinnen benutzen, ist ein eigener Teil der Erkenntnistheorie, den wir wiederum nach dem Erkenntnisstandpunkt der Erkenntnisschule (5) zusammenfassend hier anführen.

Die empirischen oder nebensinnlichen Begriffe, die ihren Inhalt der äußerlich-sinnlichen Erkenntnis mittels E, D(1) und D(2) entnehmen und im Inhalt nicht die Erfahrung übersteigen, bezeichnen wir als **we**. Man kann sie auch Mehrgemein-Begriffe nennen, weil sie uns nur bei Erkenntnissen von "Beobachtungen" dienen, wo wir schließen, dass das Beobachtete wohl auch an mehreren anderen so sein würde.⁵⁸ In diesem Bereich kann aber niemals eine Erkenntnis gefasst werden, wo

⁵⁸ Vgl. oben die Überlegungen bez. Erkenntnisschulen (2).

wir zu Recht sagen könnten, diese Beobachtung gilt für **alle** x oder **alle** y in gleicher Weise.



Der *reine Allgemeinbegriff* kann durch Schluss aus der Erfahrung niemals abgeleitet werden, weil die Erfahrung immer endlich bleibt. Alle Hypothesen, Theorien und Modelle werden zumeist mit *Mehrgemeinbegriffen* gebildet.⁵⁹

Mehrgemeinbegriffe können aber selbst nur gebildet werden, *indem erfahrungsunabhängige Begriffsgruppen wi* (z. B. *logische und mathematische Begriffe*) *benutzt werden*. Die reinen Allgemeinbegriffe **wi** im Sinne der obigen Figur werden in der heutigen Wissenschaftstheorie noch nicht benutzt. Da sie aus der Erfahrung nicht gewonnen werden können, müssten sie *deduktiv axiomatisch* an oder in der göttlichen Wesenheit abgeleitet werden.

Der Urbegriff **wu** wäre als Überbegriff über **wi** und **we** zu erkennen, was stillschweigend in den meisten Erkenntnistheorien geschieht. Schließlich wäre **wo** der eine selbe, ganze Begriff, der **wi** und **we** in sich enthält und als **wu** mit ihnen verbunden ist.

Schließlich sei noch ein wichtiger Gedanke erwähnt. Nennen wir die "echten" Allgemeinbegriffe **wi** "C(1)", so müssen wir beachten, dass die empirischen Begriffe **we** nicht unmittelbar von jedem Menschen auf gleiche Weise gebildet werden, sondern dass durch die Erlernung einer Sprache S jeder Mensch ein System von sozial abhängigen Begriffen erwirbt, welches für den Engländer orange, den Österreicher grün und für den Türken blau ist. Je nach dem Einsatz dieser sozial abhängigen Begriffe erhält man eine unterschiedliche Erfahrung, eine andere Welt.

59 Vgl. oben "Erkenntnisschulen (2)".

Schließlich möge hier noch daran erinnert werden, dass auch beim "wissenschaftlichen" Umgang mit Begriffen ständig die Phantasiekräfte in D(2) eingesetzt werden, um durch Umstellungen von Begriffssystemen neue Erkenntnisse mittels C, D und E zu gewinnen. Im Weiteren wird mit Begriffen über Begriffe gedacht (Reflexion auf die Begriffe unserer Erkenntnis).

1.2 Die Wende zum Göttlichen

Der Platz lässt es nicht zu, hier die erkenntnistheoretischen Details der Anleitung zur Gotteserkenntnis abzudrucken. Es können nur Skizzierungen erfolgen, die der Leser durch eigene Studien ergänzen müsste. Die in Anführungszeichen gesetzten Stellen sind Originalzitate aus Krauses Schriften, die hier in der alten Schreibweise wiedergegeben werden.⁶⁰

1.2.1 Vorerinnerung

"Den rechten Anfang des Wissens kann nur machen ein schlechthin unmittelbar (absolut) gewisses Wissen, das selbst der Zweifler durch den Zweifel anerkennt; des wir gewiss sind, ohne an einen Grund davon zu denken; das keine andere Erkenntnis, oder schon fertige Wissenschaft, voraussetzt. – Nun behaupten Alle, sobald sie nach dem unbezweifelt Gewissen in ihrem Bewusstsein fragen, völlig gewiss zu wissen: von sich, von Andern ihres Gleichen, und von äusseren Objecten. Die Annahme aller dieser drei Erkenntnisse, als gewisser, ist allerdings Thatsache des Bewusstseins. Aber die Erkenntnisse bestimmter, individueller Geister als Menschen, und individueller Objecte, sind vermittelt durch die Sinne des Leibes; auch können selbige ebendeshalb bezweifelt werden, wie schon die Systeme der subjectiven Idealisten erweisen. Es bleibt also nur übrig zu untersuchen, ob die Selbsterkenntnis des Ich die als Anfang der Wissenschaft geforderte Erkenntnis sei. Daher entspringt die folgende Aufgabe" (38, S. 7 f.).

1.2.2 Die analytischen Erkenntnisse des Ichs als erkennendes Wesen

Hier gibt Krause einen Überblick über die Erkenntnisarten, die wir in Figur 1 und den Erläuterungen bereits ausführten.

"Aufgabe: Das Ich als erkennendes und denkendes Wesen analytisch zu erfassen.

Worterklärung: Erkennen wird hier ganz allgemein und allumfassend verstanden und von jeder Art der Gegenwart eines Wesentlichen im Bewusstsein; und ebenso Denken allgemein und allumfassend als die Thätigkeit, welche Erkenntnis jeder Art bildet.

Auflösung: 1) Begriff des Erkennens und Denkens. Erkennen ist eine Verhältniss-Wesenheit (ein wesentliches Verhältniss, eine relative Eigenschaft), und zwar einer bestimmten wesentlichen Vereinigung des Erkennenden und des Erkannten, wonach das erkannte Wesentliche als Selbständiges (Selbwesenliches) seiner Wesenheit nach vereint ist mit dem erkennenden Wesen, gleichfalls als selbständigem, und als ganzem Wesen, so dass auch in der Vereinigung die Selbständigkeit Beider besteht. Das Denken aber ist die Thätigkeit,

60 Insbesondere (19) und (38).

welche, als unerlässliche Mitbedingung und Mitursache, dahin wirkt, dass jenes Verhältniss des Erkennens in der Zeit wirklich werde. Das Ich ist ewige Mitursache seines Erkennens, d. h. es ist Denkvermögen; es hat Trieb nach Erkenntniss, d. h. es ist sich inne, dass das Erkennen eine seiner inneren ewigen Wesenheiten ist, die zeitlich vollendet werden sollen, und es ist sich zugleich inne des Mangels seines in jeder Zeit wirklichen Erkennens; indem es nun den ewigen Zweckbegriff des vollendeten Erkennens erkennt, so ist es infolge des Urtriebes bestrebt, sein zeitlich wirkliches Erkennen jenem Zweckbegriffe gemäss stets weiterzubilden.

2) In Ansehung der inneren Mannigfalt unseres Erkennens und Denkens sind die Fragen zu beantworten: *Was, als Was, und Wie* erkennen und denken wir?

a) Ich erkenne und denke zunächst mich selbst und andere Vernunftwesen, die ich, wie mich selbst, in demselben Verhältnisse als Geister zu ihren Leibern in derselben leiblichen Welt (Natur) anerkenne; ich habe aber auch die Erkenntniss des einem jeden Ich Gemeinsamwesenlichen (den Begriff des Ich) und behaupte dessen Sachgültigkeit; sowie ferner den Gedanken einer unendlichen Gesamtheit aller Ich (des Reiches der Geister, der Gesamtheit aller endlichen Vernunftwesen), ob ich gleich in meinem gegenwärtigen, und in jedem endlichen Lebensgebiete nur eine endliche Zahl als Menschen vereinter Geister geschichtlich kenne und anerkenne. Zweitens habe ich den Gedanken der Natur, als eines in seiner Art urganzen und selben Wesens, welches in sich unter andern auch alle organischen Leiber aller Geister ist und bildet. Drittens habe ich den Gedanken der Vereinwesenheit der Natur und des Vernunftreiches (der Vernunft) als Menschheit, welchen Gedanken ich auch als geschichtlich realisiert im endlichen Gebiete anerkenne. Endlich finde ich den Gedanken: unbedingtes, selbes, ganzes Wesen, das ist Gott, als über und vor jenen dreien und jeden andern etwa noch gedanklichen endlichen Wesen; ausser Welchem nichts, und welches Alles an, in, und durch sich ist, was ist. Es wird hier mehr nicht behauptet, als dass jeder Geist diesen Gedanken denken könne; die Frage, ob auch in Ansehung des Gedankens; Wesen, die Frage nach objectiver Gültigkeit Sinn habe, bleibt für die Folge zu untersuchen" (38, S. 21 ff.).

"c) Wir unterscheiden erstens die sinnliche Erkenntnis von der nichtsinnlichen, den sinnlichen Erkenntnisquell von dem nichtsinnlichen, oder, mit anderen Worten, Erkenntnis a priori durch das höhere Erkenntnisvermögen, von Erkenntnis a posteriori durch das niedere Erkenntnisvermögen. Hier wird unter: Sinn, das Wesen, oder auch bei leiblich sinnlicher Erkenntnis das Glied, selbst verstanden, dessen Wesenheiten und Bestimmtheiten erkannt werden. Nun finden wir ein Gebiet der Erkenntnis, bei welcher das Erkannte, und was daran erkannt wird, ein vollendet Endliches, durchaus Begrenztes und Bestimmtes, Zeitlichindividuelles ist (concretum, singulum, infinite et omnimode determinatum), wobei die Vorstellung als unmittelbar an der erkannten Sache seiend, und die erkannte Sache (das Object) als unmittelbar dem Geiste gegenwärtig, behauptet wird. Diese Erkenntnis heisst sinnliche Erkenntnis, und ist selbst eine doppelte, die leiblich-sinnliche, und die geistlich-sinnliche in Phantasie. Die erstere, sofern sie unmittelbar ist, finden wir beschränkt auf die Wahrnehmung der Zustände derjenigen Organe des Leibes, welche eben deshalb die Sinnglieder (organa sensus), oder wohl auch, weniger genau, die Sinne genannt werden. Diese leiblich-sinnliche Erkenntnis ist allerdings Anschauung, aber nicht sie allein, sondern auch die geistlich-sinnliche Erkenntnis ist Anschauung. An die unmittelbare leiblich-sinnliche Erkenntnis schliesst sich die mittelbare leiblich-sinnliche Erkenntnis an, welche, auf der Grundlage der ersteren, durch Nachbildung des äusserlich sinnlich unmittelbar Wahrgenommenen, in Phantasie, infolge

nichtsinnlicher Erkenntniss, die darauf durch Urtheil und Schluss angewandt wird, zu Stande kommt; dahin gehört die ganze rein empirische Naturwissenschaft, und alle unsere individuelle Kenntniss von anderen Geistern sofern sie individuell sind. Die innerlich oder geistlich-sinnliche Erkenntniss in Phantasie nimmt den innern Gegenstand selbst unmittelbar wahr, ohne, wie bei der äusserlich-sinnlichen Erkenntnis, abhängig zu sein von der Vermittlung einzelner Organe; (und die Objecte der geistlich-sinnlichen Anschauung sind zum Theil zwar durch unsere frei nach Zweckbegriffen bildenden Thätigkeit, bestimmt, zum Theil aber werden sie uns auch als ohne unser Zuthun vorhanden gegeben, und ohne absichtliche Reflexion ins Bewusstsein aufgefasst.

Zweitens finden wir das Gebiet der nichtsinnlichen (metaphysischen) Erkenntniss, deren Gegenstand nicht als unendlich-individuell erkannt wird, also auch nicht in den Sinnen des Leibes, oder in der Welt der Phantasie gegeben sein kann, sofern derselbe auf nichtsinnliche Weise erkannt wird. Diese nichtsinnlichen Erkenntnisse sind theils Erkenntnisse vom Ich (immanente, ihrem Gegenstande nach rein subjective), theils von anderen Wesen und Wesenheiten ausser dem Ich (transiente, transcendentale und transcendentale). – Insofern wir Nichtsinnliches wahrnehmen, schreiben wir uns inneren höheren Sinn oder: höheres Erkenntnisvermögen, zu. Da nun Erkenntnis als ein Verhältniss einer wesentlichen Vereinigung (Synthesis) zweier selbständiger Dinge erscheint, so ist die Frage, ob wir befugt sind anzunehmen, dass in Vorstellungen, deren Gegenstand als ausser dem Ich seiend in selbigem gedacht wird, dieser Gegenstand selbst dem Geiste gegenwärtig sei, und dass deshalb diese das Ich überschreitenden Vorstellungen dennoch objective Gültigkeit haben?

Solche nichtsinnliche, das Ich überschreitende Gedanken sind die vorhin unter a) aufgefundenen, besonders aber der Gedanke: Vernunft, Natur und Menschheit, und zuhöchst der Gedanke: Gott" (38, S. 23 ff.).

Im Folgenden wird in kurzen Zügen der Erkenntnisschritt ausgeführt, den wir als die essentialistische Wende bezeichnen wollen. Es geht um die für die Wissenschaft entscheidende Frage: Wie gelangen wir dazu, in Ansehung der transzendenten Gedanken ein allgemeines Kennzeichen der Wahrheit aufzufinden und anzuerkennen. Dies ist nur dann möglich, wenn wir durch die Frage nach dem Grund aller Gedanken dazu gelangen, einzusehen, dass auch der Grund nicht das Letzte der Erkenntnis sein kann, sondern dass auch der Grund nur eine Eigenschaft in der absoluten und unendlichen Essentialität sein kann, in der erst auch der Grund als eine Eigenschaft abzuleiten wäre. Wenn es für den Menschen nicht möglich ist, diese unendliche und absolute Essentialität zu erkennen, dann ist für ihn gewisse Wissenschaft eigentlich nicht möglich, weil er dann immer gleichsam in den Illusionen und Phantasmen dessen verbleiben müsste, was er sich in Jahrtausenden in der Wissenschaftsentwicklung durch Theoriebegriffe, die Phantasie und die "Informationen" seiner Sinne an Weltbildern erzeugt hat. Wir müssten in einander bekämpfenden und ablösenden, unterdrückenden und beherrschenden Verliesen der Relativität verharren und könnten auch das Ideal der Universalität der Menschheit nicht aufrechterhalten.

Im Folgenden wird diese Wende lediglich skizziert.⁶¹

61 Eine gründliche Ausführung findet sich in den "Vorlesungen über das System der Philosophie" (19, S. 208 ff; neu (69)), wo dieser Erkenntnisschritt ebenfalls ausführlich dargestellt ist.

"Wir wenden auf diese Erkenntnisse, sofern sie als Erkenntnisse ein Endliches, Bestimmtes sind, den selbst transcendenten, Gedanken des Grundes (der Causalität) an, und behaupten, dass Etwas der Grund sein müsse desjenigen, oben geschilderten Verhältnisses selbständiger Dinge, welches eben Erkenntniss ist. In Ansehung nun der Gedanken von Gegenständen, die ausser dem Ich seien, verhält sich der Geist, obgleich mitwirkend in freier Thätigkeit, doch auch empfangend (mit Spontaneität receptiv), und in diesem Gedanken erscheint ein Aeusseres mit dem Ich in Beziehung (sie sind synthetische Begriffe und Urtheile a priori). Dem Satze des Grundes zufolge, wonach der Grund immer das Ganze ist, dessen Inneres Besondere der Theil, als Begründetes, ist, kann nun das Ich nicht der Grund sein von transcendenten Gedanken, selbst abgesehen von der Frage nach der objectiven Gültigkeit derselben. Da wir aber, dem Satze des Grundes folgend, auch von diesen Erkenntnissen einen Grund annehmen müssen, so müssen wir behaupten, dass ein Wesentliches ausser dem Ich der Grund davon sei, dass Gegenstände ausser dem Ich von der erkennenden Selbstthätigkeit des Ich erfasst werden können. Und insonderheit der höchste Gedanke: unbedingtes Wesen, Gott, welches unbedingtwesenlich, ganz, selbständig und Eines in unbedingter Daseinheit ist, – dieser Gedanke kann nur gedacht werden als begründet durch das unbedingte Wesen selbst, welches dieser Gedanke denkt; indem Gott gedacht wird als über und als überausser Allem, auch ausser dem Ich Daseienden, in seiner Art Bestimmten und Endlichen. Und da ebendesshalb Wesen, d. i. Gott, gedacht wird als Grund aller endlichen Wesen, das heisst, als alle Wesen und Wesenheit in sich, seiner unbedingten Wesenheit gemäss, seiend, so ist Gott zugleich gedacht als die in Ansehung des endlichen Ich äussere Ursache aller anderen transcendenten Erkenntniss, auch als die Ursache, dass andere in ihrer Art endliche Wesen ausser dem Ich, die Natur und andere Geister, mit dem Ich in demjenigen wesentlichen Vereine sind, dass sie sich dem Ich zu erkennen geben. Ja selbst das Ich, als ganzes Ich, und als erkennendes und denkendes Ich, wird erkannt als von Gott verursacht. Und weil ferner alle Wesen und Wesenheiten gedacht werden als in Gott durch Gott seiend, so ist zugleich mitgedacht, dass dem entsprechend aller Wesen und Wesenheiten Erkenntniss als Erkenntniss enthalten sei in und durch die Grunderkenntniss: Gott; es wird gedacht, dass der Gedanke Gott der Eine bleibende Grundgedanke auch meines ganzen Bewusstseins ist, dessen innere Ausführung mithin alle andere einzelne Gedanken sind.

Bei diesem Gedankengange hat uns indess der Begriff und der Satz vom Grunde nur als Anlass gedient, dass wir des Grundgedankens: Gott, soeben inne werden, keineswegs aber selbst als Grund dieser Erkenntniss (als Erkenntnissgrund Gottes); vielmehr wird in dem Grundgedanken: Gott, zugleich mitgedacht, dass derselbe, als das Ganze, auch in und unter sich enthalte den bestimmten, endlichen Gedanken vom Grunde. Der Satz des Grundes ist seinem Gehalte nach anwendbar auf sich selbst, als auch auf ein Endliches; nur in der Voraussetzung, dass der Grund, (die Ursachlichkeit), selbst Grund hat, können wir befugt sein, selbigen auf alles Endliche anzuwenden. Was aber Grund des Grundes sein soll, das wird selbst gedacht als ausser und über der Wesenheit, Grund und Begründetes zu sein, mithin selbst als unbegründet; weil bei einer Reihe von zu begründenden Gründen immer die Frage nach dem Grunde wiederkehrt. Als Grund des Grundes kann mithin nur gedacht werden das unbedingte Wesen, – Gott; dessen Gedanke also bei der Annahme der Gültigkeit des Satzes vom Grunde, ja sogar schon bei dem Gedanken des Grundes, als stillschweigend vorausgesetzt, sich findet; indem die Wesenheit: Grund und

Begründetes zu sein, nur gedacht werden kann als nach ihrer Bestimmtheit enthalten in und unter der unbedingten Wesenheit Gottes, mit selbiger übereinstimmend, d. h. selbst nur als begründet durch Gott. Mithin beruht auch die Befugniss, den Satz des Grundes auf alles Endliche anzuwenden, in der Anerkennung Gottes. Der Gedanke: Gott, setzt dagegen die Gedanken: Grund, oder: Ich, oder was immer für einen Gedanken, keineswegs voraus; sondern alle diese Gedanken gehören wesentlich zu dem inneren Inhalte des Gedankens: Gott. Gott wird gedacht als vor und über Sich selbst, sofern Gott auch der Eine Grund alles Dessen ist, was Gott in sich selbst ist. Es hat keinen Sinn, nach dem Grunde Gottes zu fragen, und ein *Beweis der Daseinheit Gottes, das ist, ein Beweis, dass Gott daseie, und dass der Gedanke Gott unbedingte Wahrheit und Gültigkeit habe, ist durchaus unmöglich*. Deshalb aber ist dieser Gedanke, wenn derselbe anerkannt wird, nicht eine Vermuthung, ein Glauben, eine Meinung, sondern er ist nur anerkenntbar als das unbedingte Wissen, die unbedingte Erkenntniss. Kann Gott gewusst werden, d. h. kann der Gedanke: Gott, unbedingtes Wesen, vom endlichen Geist als wahr anerkannt werden, so ist Wissenschaft nach ihrer ganzen Idee möglich, ausserdem nicht; denn obschon auch, noch ohne den Gedanken: Gott, anerkannt, ja sogar ohne selbigen ins Bewusstsein aufgenommen zu haben, endliche Erkenntniss mit dem Merkmale der Gewissheit möglich ist, eben weil alles endlich Erkennbare ein Wesenliches in Gott, mithin ein in seiner Eigenwesenheit Selbständiges ist: so ist doch alles solche Erkennen unvollendet, und unbefriedigt, weil der Geist, in Ahnung des Gedankens: Gott, der ewigen Wesenheit der Dinge zufolge, also unwillkürlich, nach dem Grunde alles endlichen Daseins und Erkennens fragt.

Alle unsre nichtsinnlichen Gedanken, sie mögen nun das Ich oder ein Wesenliches ausser dem Ich angehen, finden sich als untergeordnet enthalten in dem Einen unbedingten Gedanken des unbedingten Wesens, das ist, Gottes; und dieser Gedanke ist selbst nur zu denken, als im Ich durch das unbedingte Wesen verursacht; er ist keines Beweises fähig, denn selbst die Möglichkeit jeden Beweises ist erst in selbigem enthalten. Einen höheren Gedanken kann kein Wesen fassen; selbst das unbedingte Wesen wird gedacht als erkennend Sich selbst, und alle Wesen als in Ihm, nicht aber als ausser Ihm. Wir sind also mit diesem Gedanken angelangt auf der Höhe aller menschlichen Speculation, ja, sofern wir auf den Inhalt der Erkenntniss sehen, alles Erkennens überhaupt. Wenn dieser Gedanke als Wahrheit anerkannt wird, dann ist er als das Princip der Einen Wissenschaft anerkannt; und soll er anerkannt werden, so muss er als in sich selbst gewiss befunden werden, d. i. mit diesem Gedanken selbst muss dem Geiste gegeben sein die Überzeugung von seiner unbedingten, selben und ganzen, Einen Gültigkeit.

Es wird hier angenommen, dass Jeder, der an dieser Stelle der Selbstbetrachtung des Ich diesen Gedanken denkt, die Wahrheit und Gültigkeit desselben anerkenne, und dass mithin in der unbedingten Schauung: Wesen, das ist: Gott, oder, in der Wesenschauung (in der intellectualen Intuition des Absoluten) jene Grunderkenntniss gefunden sei, welche in der Einleitung als Princip der Wissenschaft gefordert wurde" (38, S. 25 ff.).

1.2.3 Erkenntnis des Geistes in Gott, in Vernunft und Natur

"Um uns selbst als Ich in unserem Verhältnisse zu Gott und Welt zu erkennen (zu orientiren), haben wir bereits zuförderst das Princip, aber auch einige Grunder-

kenntnisse auf unserem analytischen Wege gewonnen; denn wir haben gefunden und anerkannt:

1) die obersten Kategorien, als endlich und bedingt realisiert an dem Ich, und als unendlich und unbedingt an Wesen, als an dem Princip; jedoch haben wir die Kategorien noch nicht nach ihrer innern Mannigfalt als einen Organismus erkannt, als welches erst im zweiten Haupttheile⁶² synthetisch geleistet werden kann; 2) haben wir gefunden, dass Natur, Vernunft und Menschheit die höchsten untergeordneten Wesen sind, die wir als in und unter Gott enthalten anerkennen; ob aber zwischen selbigen und Gott noch höhere Wesen sein mögen, welche wir nicht erkennen, das könnte selbst erst mittelst des Gliedbaues der Kategorien entschieden werden, wenn es anders überhaupt möglich ist; 3) haben wir als innere wesentliche Zustände des Ich das Erkennen, Empfinden und Wollen, mit der Bestimmung der Endlichkeit, gefunden; auch gestatten es die oben aufgestellten und in Selbstbeobachtung anerkannten rein übersinnlichen Erklärungen dieser drei Wesenheiten, dass sie unbedingt, das ist, als Wesenheiten Wesens, gedacht werden; jedoch die Gewissheit, ob wir unbedingtes Erkennen, Empfinden und Wollen Gotte beizulegen befugt seien, kann ebenfalls nur mittelst der synthetischen Einsicht in den Organismus der Kategorien gewonnen werden.

Es ergeben sich also hier als die höchsten auf analytischem Wege findbaren Wahrheiten hinsichts des Verhältnisses des Ich zu Gott und Welt bloss folgende:

1) Gott ist in sich die Welt, als das Ganze aller in was immer für Hinsicht endlichen Wesen, aber Gott ist die Welt zugleich unter sich, und nach seiner Wesenheit, also (infolge der obigen Erklärung des Begriffes: Grund oder Ursache,) durch Ihn selbst; das ist: Gott ist die Ursache oder der Urgrund der Welt. Keineswegs aber kann gesagt werden: Gott ist die Welt, noch auch umgekehrt: die Welt oder irgend ein endliches Wesen ist Gott, oder: ist Gotte gleich. Wohl aber, wie weiter unten wird gezeigt werden, ist das endliche Wesen Gotte ähnlich. Hier sind die Wörter: in und unter, nicht ganzheitlich (mathematisch) zu verstehen, als wenn die Welt, und die Wesen der Welt ergänzende Theile von Gott wären; noch ist auch: in und unter, räumlich oder zeitlich zu verstehen, sondern: in und unter, bezeichnen das urwesenliche und ewige Verhältniss der Abhängigkeit der Wesenheit der Welt von der Wesenheit Gottes. Gott ist also nicht zuerst, nicht zuhöchst, nicht bloss die Welt; sondern Gott ist, als Urwesen, über der Welt, als über seinem eignen, von ihm als ganzem, selben Wesen unterschiedenen, Inneren. Sofern nun Gott, als Urwesen, über der Welt ist, ist Gott auch ausser der Welt, und die Welt insofern auch ausser Gott. Jedoch ist Gott nicht als selbes, ganzes Wesen ausser der Welt, und die Welt nicht außer Gott, als dem Einen selben, ganzen Wesen.

Mithin ist Wesen in sich, unter sich, und durch sich auch ich, und alle Ich, die ich ausser mir anerkenne, auch die Natur, welche sich mir in den Sinnen des Leibes offenbart, – sowie der Grund auch aller Lebenvereinigung. Diese endlichen Wesen der Welt sind insofern ausser Gott, als Gott als Urwesen, über ihnen ist; nicht aber ausser Gott als selbem, ganzem Wesen. Insofern aber, als wir Menschen in, und unter und durch Gott sind, ist Gott auch in uns; obgleich in keiner Hinsicht gesagt werden kann, dass Gott wir ist, noch: Dass wir Gott sind.

62 (19, 2. Teil) bzw. Werk (69, 2. Teil).

Anm. 1): Also gilt nicht umgekehrt: die Welt, oder ich, oder irgend ein Wesen der Welt, ist Gott; sondern bloss: alle sind in Gott, als endliche Wesen von Gott unterschieden, jedoch nicht von Gott ihrer Wesenheit nach losgetrennt und nicht ohne, noch ausser, der Beziehung der wesentlichen Abhängigkeit von Gott. Ohne die genauere wissenschaftliche Bestimmung können auch die Wörter: Theil und Glied, von dem Verhältnisse der endlichen Wesen zu Gott nicht gebraucht werden.

Anm. 2): Diese Lehre ist daher nicht Pantheismus, sondern demselben geradehin entgegengesetzt; denn sie lehret vielmehr: Nichts ist Gott, als allein Gott. Der Pantheismus lehrt dagegen: Alles und Jedes ist Gott, und betrachtet irrig Gott als ein Aggregat, oder Product der Wesen der Welt, und als identisch mit der Welt und die Welt als identisch mit Gott, das ist, als gottgleich, da sie doch bloss, als in, unter, und durch Gott, und als ausser Gott als Urwesen, seiend im Endlichen, gottähnlich ist.

Ich erkenne mich mithin als vollendet endliches Wesen in Gott, unter Gott, und durch Gott, und als ausser Gott, sofern Gott als Urwesen gedacht wird; und dass ich im Endlichen durch Gott von der Wesenheit Gottes, d. h. gottähnlich bin und sein soll, d. h. ich erkenne mich als von Gott verursachtes endliches Wesen. Mithin erkenne ich Gott an als den unbedingten Grund meiner ganzen Wesenheit, auch meiner ganzen Daseinheit, also auch als höchsten, einzigen zureichenden Grund meines ganzen Innern; mich selbst aber finde und erkenne ich nur als untergeordneten, endlichen, nächsten, mitverursachenden Grund meines eignen Innern. Und so ist hierdurch meine Grundschauung: Ich, mit ihrem ganzen Inhalte, in und durch die Wesenschauung (das Princip) weiterbestimmt, oder vielmehr gesteigert, gehoben und durchaus vollendet zu der Selbstschauung: Ich als endliches untergeordnetes Wesen in, unter, und durch Wesen, d. i. in, unter und durch Gott, und, sofern Gott Urwesen ist, ausser Gott. Ich finde nun mein Selbstbewusstsein als in, unter und durch mein Gottbewusstsein gegeben und bestehend.

Und da ich in, unter und durch Wesen bin, so entspringt für mich hieraus schon hier die Grundforderung: Gottes und meines Verhältnisses zu Gott stets inne zu sein in Erkennen und Denken, in Empfinden, im Wollen, und im ganzen Leben das ist die Forderung der Gottinnigkeit: zugleich auch die Forderung: mein selbst inne zu sein als in, unter und durch Gott, und in der genannten Hinsicht auch als ausser Gott, bestehenden und lebenden Wesens; so dass meine Selbstinnigkeit d.h. mein Selbstbewusstsein, mein Selbstgefühl, mein Selbstwollen in, unter und durch meine Gottinnigkeit sei und bestehe.

Anmerkung:

1) Diese Lehre von dem Verhältnisse Gottes und der Welt ist, geschichtlich genommen, zum Theil neu, aber der darin erkannten Wahrheit nach, ewig; – sie löset den Zwiespalt der bisherigen sich entgegengesetzten Systeme, indem sie zeigt, dass die Welt zwar in Gott, unter Gott und durch Gott, aber zugleich in einer grundwesentlichen Hinsicht ausser Gott, und dass in eben dieser Hinsicht Gott ausser und über der Welt ist. Denn in ihr wird erkannt: dass Gott, als Urwesen, ausser und über der Welt, und von der Welt verschieden ist, – als selbständiges, selbstbewusstes, unendlich wissendes und heilig wollendes Urwesen ausser und über der Welt besteht und lebt, und über und in der Welt, als Vorsehung, waltet, und wirkt.

2) Wer die Wesenschauung einmal in ihrer unbedingten Wahrheit erkennt, von Dem wird sie, und die darin gewonnene Selbsterkenntnis, zugleich eingesehen und anerkannt als das Erste, Höchste und Beste alles seines Erkennens, und als Anfang, Mitte und Ende aller Wissenschaft; – sie wird ihm unendlich lieb und werth; sie wird das Leitende, Ordnende, Bewegende, das Beseelende und Begeisternde alles seines Denkens und Dichtens, Empfindens und Strebens, Wollens und Thuns; – sie bewährt sich ihm als das erwärmende, seine innerste Kraft erwecken-de und stärkende Licht seines ganzen Wesens und Lebens" (38, 30 ff.).

Wir wollen nunmehr versuchen, die kategorialen Neuerungen der Grundwissenschaft zu explizieren, die sich aus der Einen, selben, ganzen, unendlichen und unbedingten Kategorie Wesen (Gott) und Wesenheit (Gottheit) ergeben. Dieser Organismus erfordert die Einführung einer neuen Sprache! Begriffe wie 'Ganzheit', 'Bestimmtheit', 'Gegenheit' usw. haben in diesem System völlig neue Bedeutungen! Eine vollwertige Analyse der Problematik ist mit Sicherheit nur durch ein Studium des II. Teiles der Vorlesungen über das System der Philosophie möglich (19⁶³ oder 69).

1.3 Der Kategorienorganismus der Grundwissenschaft

1.3.1 Brahman – Buddhanatur und Gott als Or-Om-Wesen

Bevor wir versuchen, eine Verbindung zwischen BD und der Grundwissenschaft der WL herzustellen, möchten wir ein wenig das Verhältnis zwischen BD und **Hinduismus** skizzieren. Es scheint sich zu zeigen, dass der BD zwar bestimmte Ebenen der hinduistischen Philosophie ablehnt, andererseits diese Dimensionen dann aber selbst doch wiederum in der radikalen Leerheit einzuführen genötigt ist, um sein Erlösungswerk überhaupt bewerkstelligen zu können.

Es ist offensichtlich, dass man sich auch allgemein mit der Nähe oder dem Unterschied zwischen BD und Hinduismus schwer tut. Manchmal wird versucht, die Lehre des Buddha, zumindest soweit sie esoterisch blieb, als einen veröffentlichten Teil des noch viel tieferen Geheim-Hinduismus darzustellen (Bl 99, I, S. 4 f.), womit eine grundsätzliche inhaltliche Gleichheit anzunehmen wäre, manchmal (Bl 99, II) werden wiederum die schmerzvollen Unterschiede aufgezeigt, die in den Inhalten auch "beim besten Willen" der Gleichheitssuche verblieben:

63 Eine digitalisierte Version findet sich online unter <http://books.google.at/books?id=dPQGAAAcAAJ&printsec=frontcover&dq=karl+christian+friedrich+krause&cd=4#>

Dies sind jedoch sehr kleine Unterschiede, in der That mehr eingebildet als wirklich. Brâhmanismus und Buddhismus, beide von ihren orthodoxen Aspekten aus betrachtet, sind so feindlich und so unversöhnlich wie Wasser und Öl. Jeder von diesen großen Körpern hat jedoch eine verwundbare Stelle in seinem Aufbau. Während selbst in ihrer esoterischen Auslegung beide nur darin übereinstimmen können, daß sie nicht übereinstimmen, so muß, sobald ihre bezüglichen verwundbaren Punkte einander gegenübergestellt werden, jedes Nichtübereinstimmen hinfällig werden, denn die beiden werden sich selbst auf gemeinsamer Grundlage finden. Die „Achillesferse“ des orthodoxen Brâhmanismus ist die Advaitaphilosophie, deren Anhänger von den Frommen „verkleidete Buddhisten“ genannt werden; sowie jene des orthodoxen Buddhismus die nördliche Mystik ist, wie sie durch die Schüler der Philosophien der Yogâchâryaschule des Âryâsanga und des Mahâyana repräsentiert wird, welche ihrerseits von ihren Religionsgenossen als „verkleidete Vedântisten“ verhöhnt werden. Die esoterische Philosophie dieser beiden kann nur *eine* sein, wenn man sie sorgfältig analysiert und vergleicht, da Gautama Buddha und Shankarâchârya aufs engste verknüpft sind, wenn anders man der Überlieferung und gewissen esoterischen Lehren glaubt. Auf diese Art wird sich jeder Unterschied zwischen den beiden als einer der Form vielmehr, denn als einer des Wesens erweisen.

Der hinduistische Begriff des **Brahman** und seine erkenntnistheoretische Ausgestaltung muss zweifelsohne sehr genau in allen Facetten und Varianten erfasst werden, wenn man die Unterschiede zwischen BD und Hinduismus erarbeiten will. Der BD kennt, wie wir sehen, keinen Begriff eines Höchsten Wesens, sondern geht von einem erkenntnistheoretisch durch Radikal-Ausschlussverfahren reduktionistisch gewonnenen Begriff der Leerheit aus, um aus den Dualitäten Abhängigen Entstehens heraus zu gelangen⁶⁴. Dieser reine Zustand des Gewahrseins der Endgültigen Wahrheit wird aber im Weiteren in den unterschiedlichen Varianten des BD mit Attributen dieses reinen Bewusstseins

64 Wie nahe sich BD und Hinduismus allerdings bereits in dieser Frage kommen, zeigt folgende Stelle im Aufsatz Schmidthausens [Bd4-K06Schmidthausen.pdf](#) : "Atman und Nirwana in frühen Buddhismus": Einige Male heißt es im Kanon, der erlöste Mönch" lebe mit [nunmehr] Brahman seiendem Selbst. Unüberhörbar ist die Anspielung auf die unpanischadische Lehre, dass beim Erlösten das Selbst mit dem Brahman, dem Urgrund des Alls, identisch geworden ist, bzw. zu seiner immer schon bestehenden Identität gefunden hat. Kommt hier nicht, wie einige meinen, eine ansonsten sorgsam versteckte upanishadische Tiefenstruktur des alten Buddhismus zum Vorschein? M.E. liegt eine andere Deutung näher: der Buddha (oder wer immer die Formulierung geprägt hat) benutzt die brahmanische Terminologie, um zum Ausdruck zu bringen, dass der *buddhistische* Erlöste, der Arhat, recht eigentlich derjenige ist, der schon zu Lebzeiten (so der Kontext) eben den Status definitiven Erlöstseins und höchsten Glücks verwirklicht hat, den die Brahmanen als Einswerdung mit dem *Brahman* bezeichnen. Der Text will also wohl eher den buddhistischen Erlösungsweg als den Weg zum *wahren* Brahman, zur *wahren* spirituellen Vollkommenheit, anpreisen. Eine der upanishadischen Lehre von der Einheit des Wesenskernes des Menschen mit dem Wesenskern des Kosmos entsprechende Auffassung muss damit nicht verbunden sein."

oder der Buddhanatur angereichert, welche teilweise im Hinduismus dem **Brahman** zugeschrieben werden.

"Das [Buddha]-Element ist leer vom Akzidentiellen, das die Eigenschaft besitzt, etwas hinzuzufügen. Es ist nicht leer von unübertrefflichen Qualitäten, die nicht abgetrennt werden können."

'Da er seinem Wesen nach der dharmadhātu ist, ist [der svābhāvikakāya] von lichthafter Natur und rein. Der svābhāvikakāya ist mit Qualitäten verbunden, die unermesslich, zahllos, unvorstellbar, unvergleichlich und in einem Zustand endgültiger Reinheit sind.'

Es wird noch weiter angenommen, dass auf der absoluten Ebene alle Buddhaqualitäten seit **anfangloser Zeit** bestehen, und dass daher Buddhanatur und seine Qualitäten in dem Sinne permanent sind, dass sie **nicht den drei Zeiten angehören**. "Wir haben es hier also mit einer vollkommenen Transzendenz des Absoluten zu tun. Von einer individuellen Buddhanatur kann man hier also nur noch insofern sprechen, als das Absolute mit seinen Qualitäten partiell dort im eigenen Bewusstseinsstrom durchscheint, wo die Hindernisse der spirituellen Befleckungen und Konzepte beseitigt worden sind."

"Vom ersten Anfang an wurde das Innere Gewahrsein nie geboren, noch wird es jemals geboren werden. Aus sich selbst entstanden, wurde es niemals unterbrochen, noch wird es jemals unterbrochen werden. Da es **totale Schau** ist, wurde es niemals erklärt. Da es **allgegenwärtig** ist, wurde es niemals erstellt, noch wird es jemals erstellt werden. Da es **einzigartig** ist, wird es durch die Methoden der vier Zeichen vollkommen im Raum verwirklicht. Es ist Natürliche Befreiung in die große Weite und es ist höchste Glückseligkeit. Da es die große Weite ist, ist es an das höchste Entzücken gewöhnt. Indem es die Spannung dieses Teils, der die relative Existenz ist, entspannt, erzeugt das Innere Gewahrsein **alles**. Und so geht man unmittelbar in den großen Inneren Glanz über. Blendend und wunderbar erstrahlt dieses Licht, **das alles vollkommen transzendiert**, und es löscht jeden Irrtum aus. In einem Zustand des Seins, der genau so ist, wie er ist, ist es **frei von allen Vorstellungen**. Da es vollkommen ist, ist es wie das Licht des Mondes. Es ist strahlend wie das Sonnenlicht. Es ist wie ein Juwel, ein Berg, ein Lotos mit vielen Blütenblättern. Es ist der große Klang, der niemals erklingen ist und der niemals erklingen wird. Es ist der **ursprüngliche Zustand, der niemals erschaffen wurde und der niemals erschaffen werden wird**. Es ist der große erleuchtete Geist, der niemals ausgeschmückt wurde und der niemals ausgeschmückt werden wird. **Aus sich selbst entsprungen und vollkommen, wird es niemals erleuchtet werden.**

Es ist offensichtlich, dass hier dem Bewusstsein des Menschen, der dieser reinen Buddhanatur gewahr wird, zeitlose unendlich vollkommene Attribute zugeschrieben werden, die aber von der Leerheit der Buddhanatur **nicht abgetrennt werden können**, was wohl heißen muss, die nicht den Bereichen anhängiger Dualrelativität angehören, sondern die selbst stets absolut und in anfangloser Zeit bestehen, womit zweifelsfrei der vom BD als mangelhaft erkannte Eternismus in den BD selbst wieder eingeführt werden muss.

Auch wenn sich der BD strikte dagegen wehren wird, Analogien seiner höchsten Erkenntnisniveaus mit der Brahman-Ebene des Hinduismus herstellen zu lassen, so bleibt doch folgendes Faktum bestehen: Die Erkenntnis- und Lebensebenen

welche ein Mensch im Buddha-Element erreicht, ausgestattet mit Qualitäten, die unermesslich, zahllos, unvorstellbar, unvergleichlich und in einem Zustand endgültiger Reinheit sind, müssen wohl **menschliche** Erkenntnis- und Lebensebenen sein. Nach der Lehre des BD dürfen es nicht Eigenschaften sein, welche der Mensch erreicht, wenn er sich stufenweise dem Göttlichen Erkennen und Leben vereint! Der Mensch erreicht im BD immer nur **menschliche** Ebenen und die Erreichung der Vollkommenheiten in der Buddhanatur ist in keiner Weise abhängig von einem Höheren Wesen, welches zum Unterschied vom Menschen unabhängig von Evolutionsschritten ein absolut-unendliches und unendlich-absolutes vollkommenes Erkennen und Leben besitzt, das in jedem Augenblick der unendlichen Zeit sich und alles Endliche in sich unendlich vollkommen erkennt durchschaut und durchwirkt.

Das Bild hinsichtlich dieser Relationen zwischen menschlichem und göttlichem Erkennen ist aber im BD noch facettenreicher.

a) der Universale Buddha

Wie (Schu 08, S. 220 f.) nachzeichnet, ergibt sich in der Entwicklung des BD ein Übergang von der historischen Figur des Buddha zu einem Universalbuddha, der zeitlos und immerwährend, als Herr über die Zeit erkannt wird. "Leben und Nirvāna der auf Erden erscheinenden Buddhas sind nur Vorspiegelungen, die der universale Buddha auf die Erde projiziert, um der Menschheit den Tugendwandel vor Augen zu führen und sie auf den Weg der Erlösung zu bringen. (...) Das (scheinbare Nirvāna) war ein Kunstgriff von mir (die Wesen innerlich aufzurichten). Wieder und wieder entstehe ich in der Welt der Lebewesen". Das Lotos-Sutra spielt für die Fundierung des Universal-Buddhas eine zentrale Rolle. Immer noch wird aber auch hier im BD versucht, dieser Universalität des zeitlosen Buddhas keine Göttlichkeit oder Verbindung mit einem Göttlichen (Wesen) zuzuschreiben. Es gibt aber auch eine Sicht der Buddhaschaft, die mit göttlichen Fähigkeiten verbunden ist.

b) Der Buddha mit göttlicher Kraft

In (Do 08, Band II, S. 256 f.) dem "Buch vom Eintreten in den Kosmos der Wahrheit" des Kegon Sutras finden wir folgende Beschreibungen:

"Bodhisattvas wohnen im Bereich der Unbegrenztheit, haben unermessliche Verkörperungs-Leibe, schauen mit den reinen Augen der Unbegrenztheit die allmächtige Klarheit aller Buddhas, erscheinen allerorten, ihre unermesslichen Weisheits-Strahlen durchdringen und erhellen das große Meer aller Seienden, weil ihre unerschöpfliche Beredsamkeit auf der Reinheit der Stille beruht, weil sie dem "Raum der Leere" auf den Grund gehen, (...) weil ihre Weisheit auf Grund der Leere des Raumes die großen Strahlungs-Gesetze ausstrahlen und den ganzen Kosmos erhellen kann. (...) Was ist denn Buddhas göttliche Kraft? Buddhas Allmächtigkeit? (...) Auf Grund der göttlichen Kraft Buddhas verherrlichen die wunderbaren Kleider-Wolken den reinen Raum der Leere, so dass der ganze Raum der Leere voll von ihnen wurde. (...) Buddha hieß in dieser Welt "Auge der Unbegrenzbarkeit". (...) die göttlichen Wundertaten der Buddhas, den göttlichen Bereich des Buddha, die Allgewalt des Buddha, die göttlichen Kräfte der All-Bewahrung des Buddha; (...) Buddhas wunderbare göttliche Verwandlungen und deren göttlicher Bereich; (...) Die lieben Söhne Buddhas lassen ihre unermessliche Allmacht zur Reife kommen und bringen große

göttliche Wunder hervor. (...) Die mannigfaltigsten Werke des Bodhisattvas sind unermesslich und unbegrenzt und lassen dadurch die Allgewalt und die Allgüte des Buddhas zum Vorschein kommen. Die Söhne Buddhas lernen eifrig die tief sinnige Bedeutung des ganzen Kosmos und durchschauen mit grenzenloser Weisheit alle Dinge in der Welt." (...) "Der grenzenlose Leib der großen Wahrheit ist kein gewöhnlicher Leib. Er ist schwer zu denken. Der reine Kosmos-Leib des heiligen Buddha ist allen Lebewesen unzugänglich. Aber gerade von diesem klaren und reinen Leib kommen alle wunderbaren Taten und Werke her. Die unermesslichen Wunder der heiligen Verherrlichung können von den sündhaften "Dreierlei-Welten" weder gefärbt noch verunreinigt werden. Sie erleuchten alle Dinge in der Welt und reinigen den ganzen Kosmos. (...) Der Heilige ist die klare und reine Sonne in der Welt, die ihre Weisheitsstrahlen überall hin ausstrahlt. Alle Arten von Beflecktheit werden ausgewaschen, alle Arten von Finsternis werden ausgetrieben. Der wütende Fluss von Geburt und Tod wird ewiglich vernichtet, und die "Dreierlei-Welten" werden gründlich klar und durchsichtig gemacht. Die Tugendkräfte des Bodhisattvas sind schon reif, die oberste Weisheit Buddhas zu erreichen. Der Heilige erscheint in zahllosen Verkörperungen ohne doch durch diese gefärbt oder befleckt zu werden. Welche mannigfaltigen Gestaltungen er auch annimmt, das geht unendlich über alles Denken hinaus. (...) Der Heilige ist mit unerschöpflicher Weisheit ausgerüstet, die von niemandem zerstört werden kann. Deshalb überschaut er in einem einzigen Augenblick alle Buddhas in allen Zeiten und Generationen. Er hat ein volles Wissen von allen Werken der Lebewesen und denkt immer an die oberste Weisheit. Dieses Denken ist aber doch kein eigentliches Denken, da der Inhalt dieses Denkens nichts anderes als die "Stille der Leerheit" ist. Alles ist zu tief, um ausgesprochen zu werden. Und doch kommt Buddha gerade aus diesem Ungrund her."

Hier werden dem Buddha göttliche Kräfte zugeschrieben; es ist aber auch hier nicht klar, ob Buddha damit selbst ein Gott würde, oder ob er mit einem ÜBER ihm befindlichen Grundwesen verbunden göttliche Kräfte erworben hat, mit denen er mit Gott vereint auf die IN Gott befindlichen unendlich vielen Wesen helfend und erlösend einwirkt⁶⁵.

65 Aus Sicht der WL besteht im Übrigen kein Grund, die obigen Zeilen des Kegon Sutra für überstiegen zu halten, wenn die Zeilen so interpretiert werden, dass die Buddhas und Bodhisattvas mit Gott vereinte Menschen sind, die infolge ihrer höheren Entwicklung in der Lage sind, gott-vereint und mit Gott verbunden in Gottes Inwesenheit und daher auch auf alle endlichen Wesen in Geist, Natur und deren Verbindung einzuwirken. Die Ansätze des Kegon-Sutra wären daher mit den unter 2.4 über das Gott-Menschentum entwickelten Grundrissen zu verbinden. Dies gilt natürlich für alle anderen Richtungen des BD, die eine Gottverbundenheit der Erleuchteten im BD bisher – wohl infolge ihrer dogmatischen Fixierungen – nicht anerkennen können. Hinsichtlich der All-Mächtigkeit und des All-Wissens Erleuchteter Buddhas und Bodhisattvas müsste aus Sicht der WL allerdings klar sein, dass solche Fähigkeiten endlichen Wesen nicht möglich sind, sondern nur dem unendlichen und unbedingten Grund-Wesen, das wir in der Regel als Gott bezeichnen. Umgekehrt wäre es möglich, die im Kegon Sutra als Buddha bezeichnete Wesenheit als das göttliche Universal-Wissen und die göttliche All-Macht im Sinne der WL zu verstehen. Dann müssten allerdings diese Wesenheit Buddha und ihre Fähigkeiten jenseits von metaphorischen Darstellungen wie im Kegon Sutra in einer neuen wissenschaftlichen Sprache entwickelt werden. Immer ist aber festzuhalten. Gottes Allwissen nach der WL als Or-Om-Wissen ist infolge seiner unendlichen Unbedingtheit von dem gott-vereinten End-Wissen auch des höchst entwickelten Endwesens (z.B. Menschen) hinsichtlich Gottes und aller Wesen in Gott **artheitlich (qualitativ)**

In the [Hindu religion](#)⁶⁶, **Brahman** ([Devanāgarī](#): ब्रह्मन् *bráhmaṇ*) is the [eternal](#), [unchanging](#), [infinite](#), [immanent](#), and [transcendent reality](#) which is the Divine Ground of all [matter](#), [energy](#), [time](#), [space](#), [being](#), and everything beyond in this [Universe](#).^[1] The nature of Brahman is described as [transpersonal](#), [personal](#) and [impersonal](#) by different philosophical schools. In the [Rig Veda](#), Brahman gives rise to the primordial being [Hiranyagarbha](#) that is equated with the creator God [Brahmā](#). The [trimurti](#) can thus be considered a personification of Hiranyagarbha as the active principle behind the phenomena of the universe.

The word "Brahman" is traditionally derived from the verb ((brh)) ([Sanskrit](#): to grow), and connotes greatness and infinity. The [Mundaka Upanishad](#) says:

Om- That supreme *Brahman* is infinite, and this conditioned *Brahman* is infinite. The infinite proceeds from infinite. Then through knowledge, realizing the infinitude of the infinite, it remains as infinite alone.

Beginning with the late Vedic Upanishads, Brahman is the Absolute Reality or universal substrate (not to be confused with the Creator god Lord [Brahmā](#)) in Hinduism. It is said to be [eternal](#), [omnipotent](#), [omniscient](#), [omnipresent](#), and ultimately indescribable in human language. The sages of the [Upanishads](#) proclaim Brahman to be the reality behind everything in this universe. Later, Brahman was described as infinite Being, infinite Consciousness, and infinite Bliss ([saccidananda](#)). Brahman is regarded as the source and essence of the material universe. The [Rig Veda](#) says that by desire (RV 10.12.94), the initial manifestation of the material universe came into being from [Hiranyagarbha](#) (literally "golden womb"), out of which the world, organisms and divine beings ([devas](#)) arose:

"Great indeed are the [devas](#) who have sprung out of Brahman." — [Atharva Veda](#)

[Para Brahman](#) corresponds to the concept of [Godhead](#) and Saguna Brahman to [God](#) as the Primordial Being.

It is said that Brahman cannot be known by material means, that we cannot be made conscious of it, because Brahman is our very consciousness. Brahman is also not restricted to the usual dimensional perspectives of being, and thus enlightenment, [moksha](#), [yoga](#), [samādhī](#), [nirvana](#), etc. do not merely mean to **know** Brahman, but to realise one's "brahman-hood", to actually realise that one is and always was Brahman. Indeed, closely related to the Self concept of Brahman is the idea that it is synonymous with jiva-atma, or individual souls, our [atman](#) (or soul) being readily identifiable with the greater soul (*paramatma*) of Brahman.

verschieden. Niemals kann das Wissen eines Endwesens an das Wissen Gottes "heranreichen".

66 Unter (Bl 99, I, S. 4 f.) vertritt die Autorin der Geheimlehre folgende Ansicht: " Der Leser ist somit gebeten, sich den sehr bedeutenden Unterschied zwischen *orthodoxem* Buddhismus - d.i. den öffentlichen Lehren Gautamas des Buddha, und seinem esoterischem Buddhismus vor Augen zu halten. Seine Geheimlehre war gleichwohl in **keiner Weise von der der initiierten Brahminen seiner Zeit verschieden**. Der Buddha war ein Kind des arischen Bodens, ein geborener Hindu, ein Kshatriya und ein Schüler der Zweimal-Geborenen (der initiierten Brahminen) oder Dvijas. Seine Lehren konnten daher von denen der letzteren nicht verschieden sein, denn die ganze buddhistische Reform bestand einzig in der Veröffentlichung eines Teils dessen, was vor jedermann außerhalb des "Zauberkreises" der Asketiker und Tempelinitiierten geheim gehalten worden war."

Generally, Vedanta rejects the notion of an evolving Brahman since Brahman contains **within it the potentiality and archetypes behind all possible manifest phenomenal forms**. The [Vedas](#), though they are in some respects historically conditioned are considered by Hindus to convey a knowledge^[2] eternal, timeless and always contemporaneous with Brahman. This knowledge is considered to have been handed down by realised [yogins](#) to students many generations before the vedas were committed to writing. Written texts of the Vedas are a relatively recent phenomenon.

Connected with the ritual of pre-Vedantic Hinduism, *Brahman* signified the power to grow, the expansive and self-altering process of ritual and sacrifice, often visually realized in the sputtering of flames as they received the all important [ghee](#) (clarified butter) and rose in concert with the [mantras](#) of the Vedas. The term *Brahmin* in the Vedic period actually meant one who has realized Brahman. However, later on *Brahmin* came to be identified with the highest of the four [castes](#), the [Brahmins](#), who by virtue of their purity and priesthood were held proprietors of rituals.

Among Hindu sects, [Advaita Vedanta](#) espouses [monism](#). The closest interpretation of the term can be found in the [Taittiriya Upanishad](#) (II.1) where *Brahman* is described as *satyam jnanam anantam brahman* ("Brahman is of the nature of truth, knowledge and infinity"). Thus, *Brahman* is the origin and end of all things, material or otherwise. *Brahman* is the root source and Divine Ground of everything that exists, and is the only thing that exists according to [Shankara](#). It is defined as unknowable and [Satchitananda](#) ("Truth-Consciousness-Bliss"). Since it is [eternal](#) and infinite, it comprises the only truth. The goal of Vedanta is to realize that the soul ([Atman](#)) is actually nothing but *Brahman*. The Hindu pantheon of gods is said, in the *Vedas* and *Upanishads*, to be only higher manifestations of *Brahman*. For this reason, "*ekam sat*" ("Truth is one"), and all is *Brahman*. This explains the Hindu view that "All paths lead to the one Truth, though many sages [and religions] call upon it by different names."

Several *mahā-vākyas*, or great sayings, indicate what the principle of Brahman is:

<i>prajnānam brahma</i> ^[3]	"Brahman is knowledge"
<i>ayam ātmā brahma</i> ^[4]	"The Self (or the Soul) is Brahman "
<i>aham brahmāsmi</i> ^[5]	"I am Brahman"
tat tvam asi ^[6]	"Thou art that"
<i>sarvam khalv idam brahma</i> ^[7]	"All this that we see in the world is Brahman",
<i>sachchidānanda brahma</i> ^{[8][9]}	"Brahman or Brahma is existence, consciousness, and bliss".

Brahman and Atman

Some [Upanishadic](#) statements identify the [Atman](#), the inner essence of the human being, with Brahman. While [Advaita](#) philosophy considers Brahman to be without form, qualities, or attributes, [Visishtadvaita](#) and [Dvaita](#) philosophies understand Brahman as one with infinite auspicious qualities. In Advaita, the ultimate reality is expressed as [Nirguna Brahman](#). Nirguna means formless, attributeless, mega-soul, or spirit-only. Advaita considers all personal forms of God including [Vishnu](#) and [Shiva](#) as different aspects of God in personal form, [Saguna Brahman](#) i.e. God with attributes. In [Visishtadvaita](#) and [Dvaita](#), God is [Saguna Brahman](#) with infinite attributes and is the source of the impersonal [Nirguna Brahman](#), and God's energy is regarded as [Devi](#), the Divine Mother.

The phrase that is seen to be the only possible (and still thoroughly inadequate) description of Brahman that humans, with limited minds and being, can entertain is the [Sanskrit](#) word *Sacchidānanda*, which is [combined](#) from *sat-chit-ānanda*, meaning "Being - Consciousness - Bliss".

[Vishnu](#) is traditionally derived from the root "Vish" which means to enter or pervade, and He is called [Vishnu](#) because He pervades the whole universe. [Brahmanda Purana](#) (1.4.25) says that He is called as [Vishnu](#) because He has entered into everything in the universe. The most important aspect is that the whole universe is covered by only three steps of [Vishnu](#) which is referred to several times in the Vedas ([Rig Veda](#) 1.22.17, 1.154. 3, 1.155.4, [Atharva Veda](#) 7.26.5, [Yajur Veda](#) 2.25). *In His three steps rests the whole universe* ([Rig Veda](#) 1.154.2, [Yajur Veda](#) 23.49). All indeed is Brahman, which can thus be identified with [Vishnu](#), based on the [Vedas](#).

Enlightenment and Brahman

While Brahman lies behind the sum total of the objective universe, some human minds boggle at any attempt to explain it with only the tools provided by reason. Brahman is beyond the senses, beyond the mind, beyond intelligence, beyond imagination. Indeed, the highest idea is that Brahman transcends and includes time, causation and space, and thus can never be *known* in the same material sense as one traditionally 'understands' a given concept or object.

Advaita Vedanta

The universe does not simply possess consciousness, it *is* consciousness, and this consciousness is Brahman. According to [Adi Shankara](#), knowledge of brahman springs from inquiry into the words of the Upanishads, and the knowledge of brahman that [shruti](#) provides cannot be obtained in any other way.^[12]

In [Advaita Vedanta](#), Brahman is without attributes and strictly impersonal. It can be best described as *infinite Being, infinite Consciousness, and infinite Bliss*. It is pure knowledge itself, similar to a source of infinite radiance. Since the Advaitins regard Brahman to be the Ultimate Truth, so in comparison to Brahman, every other thing, including the material world, its distinctness, the individuality of the living creatures are all untrue. Brahman is the effulgent cause of everything that exists and can possibly exist. Since it is beyond human comprehension, it is without any attributes, for assigning attributes to it would be distorting the true nature of Brahman. Advaitins believe in the existence of both Saguna Brahman and Nirguna Brahman, however they consider Nirguna Brahman to be the Absolute Truth.

When man tries to know the attributeless Brahman with his mind, under the influence of an illusionary power of Brahman called [Maya](#), Brahman becomes God ([Ishvara](#)). God is the reflection of the Brahman in the environment of illusion (Maya). Just like reflection of moon, in a pool of water. The material world also appears as such due to Maya. God is Saguna Brahman, or Brahman with attributes. He is omniscient, omnipresent, incorporeal, independent, Creator of the world, its ruler and also destroyer. He is eternal and unchangeable. He is both immanent and transcendent, as well as full of love and justice. He may be even regarded to have a personality. He is the subject of worship. He is the basis of morality and giver of the fruits of one's [Karma](#). He rules the world with his Maya. However, while God is the Lord of Maya and she (i.e. Maya) is always under his control, living beings ([jiva](#), in the sense of humans) are the servants of Maya (in the form of ignorance). This ignorance is the cause of all material experiences in the mortal world. While God is Infinite Bliss, humans, under the influence of Maya

consider themselves limited by the body and the material, observable world. This misperception of Brahman as the observed Universe results in human emotions such as happiness, sadness, anger and fear. The ultimate reality remains Brahman and nothing else. The Advaita equation is simple. It is due to Maya that the one single Atman (the individual soul) appears to the people as many Atmans, each in a single body. Once the curtain of maya is lifted, the [Atman](#) is exactly equal to Brahman. Thus, due to true knowledge, an individual loses the sense of ego (Ahamkara) and achieves liberation, or [Moksha](#).

Relevant verses from [Bhagavad-Gita](#) which establish the Advaita position:

The indestructible, transcendental living entity is called Brahman, and its eternal nature is called adhyatma, the self. ([Bhagavad Gita](#) 8.3)

Similar to a person who is not attached to external pleasures but enjoys happiness in the Atman (soul), the person who perceives Brahman (all-pervading consciousness) in everybody feels everlasting joy. ([Bhagavad Gita](#) 5.21)

Visishtadvaita Vedanta

Brahman of [Visishtadvaita](#) is synonymous with [Narayana](#), who is the transcendent and immanent reality. Brahman or Narayana is [Saguna Brahman](#) with infinite auspicious qualities, and not the Advaita concept of attributeless [Nirguna Brahman](#). "Sarvam khalvidam brahma, tajjalaniti santa upasita": According to [Ramanuja](#), considering the appearance of the word "tajjalan iti" (Roots: tat + ja = born + la = dissolved), this statement from the [Chandogya Upanishad](#) does not simply mean that the universe is Brahman, but that it is pervaded by, born from and dissolves into Brahman. An analogy: fish is born in water, lives in water, and is ultimately dissolved into water; yet the fish is not water.

The concept of Brahman in Visishtadvaita is explained as an inseparable triad of Ishvara-Chit-Achit. [Ishvara](#), the Supreme Self ([Paramatman](#)) is the indwelling spirit (Antaryami) in all. Both the Chit (sentient) and Achit (insentient) entities are pervaded and permeated by [Ishvara](#). Brahman is the material and efficient cause of the universe. The concept of Brahman in [Visishtadvaita](#) can be seen as a hybrid of Advaita and Dvaita positions. Like all other [Vaishnava](#) schools of thought, Visishtadvaita is also [panentheistic](#) unlike the [pantheism](#) of Advaita. It also proposes a qualified **attributive monism** approach as opposed to the absolute [monism](#) of Advaita.

Brahman is, Antaryami, the [real self](#) of all beings. Everything other than Brahman form the Sarira (body) of Brahman. The inseparable relation between the body and the soul is similar to that of substance and attribute which are inseparable. So Brahman is the prakari and the universe is the prakara, mode of Brahman. Hence anything that describes a sentient or insentient being has its connotation only with Brahman, the real and ultimate self. The relationship between Ishvara-Chit-Achit can be further understood as follows:

1. The Sarira-Sariri Concept

The key concept of Visishtadvaita is the Sarira-Sariri Bhaava, the body-soul relationship between the universe and [Ishvara](#). There are three realities, namely, [Ishvara](#) (the Lord), Jiva (individual souls), and Jagat (insentient matter). They are not separate entities but together they form an organic whole. This is similar to the concept of body-soul relationship, but on a cosmic scale. Thus, [Ishvara](#) has the Chit (sentient) and Achit (insentient) entities for His body and being the Supreme Self, exercises complete control over it.

2. Substance-Attribute Concept

In [Visishtadvaita](#), [Ishvara](#) is the original substance, of which [Jiva](#) and [Prakriti](#) are attributes. An attribute cannot have an existence independent of an underlying substance. The substance-attribute concept establishes an uninterrupted, non-reciprocal relationship between [Ishvara](#) and the two modes.

Followers of Visishtadvaita refute Advaita thought that if it is indeed true that the one undivided Brahman, whose very nature is pure spirit, is the foundation of [Maya](#) and also embodies the liberating force of knowledge, then it is illogical to say that the very same Brahman falls under the influence of the illusory power of [Maya](#) and gets covered by ignorance. Thus establishing that [Jiva](#) and [Ishvara](#) are indeed separate entities. Since both their identities and capabilities are different, the [Jiva](#) and the Lord are essentially distinct. In other words, if Brahman is indivisible, changeless, and supreme, then a force of [Maya](#) cannot appear within Brahman, modify it, and put it into ignorance.

[Bhakti Yoga](#) is the sole means of liberation in [Visishtadvaita](#). Through Bhakti (devotion), a [Jiva](#) ascends to the realm of the Lord to become one with Him. [Karma Yoga](#) and [Jnana Yoga](#) are natural outcomes of Bhakti, total surrender, as the devotee acquires the knowledge that the Lord is the inner self. A devotee realizes his own state as dependent on, and supported by, and being led by the Lord, who is the Master. One is to lead a life as an instrument of the Lord, offering all his thought, word, and deed to the feet of the Lord. One is to see the Lord in everything and everything in Him. This is the unity in diversity achieved through devotion.

In [Bhagavad-Gita](#), [Krishna](#) is [Ishvara](#) and denotes [Saguna Brahman](#), and the term Brahman means [Nirguna Brahman](#):

I (Ishvara) am the basis of the impersonal Brahman, which is immortal, imperishable and eternal and is the constitutional position of ultimate happiness. (Bhagavad Gita 14.27)

I (Ishvara) am transcendental, beyond both kshara (the fallible, perishable world) and akshara (the infallible). (Bhagavad Gita 15.18)

Dvaita Vedanta

Brahman of [Dvaita](#) (**substantial monism**) is synonymous with [Hari](#) or [Vishnu](#), who is the most exalted [Para Brahman](#) (Supreme Brahman), superior to liberated souls and even the impersonal Brahman. Dvaita holds that the individual soul is dependent (paratantra) on God, since it is unable to exist without the energizing support of the universal spirit, just as a tree cannot survive without its sap.

[Dvaita](#) schools argue against the [Advaita](#) concept that upon liberation one realizes Brahman as a formless God is erroneous, quoting from [Vedanta Sutra](#):

The form of Brahman is unmanifest, but even the form of Brahman becomes directly visible to one who worships devoutly (tat avyaktam aha, api samradhane pratyaksa anumabhyam).^[131] (Vedanta Sutra 3.2.23)

Within His divine realm, devotees see other divine manifestations which appear even as physical objects in a city (antara bhuta gramavat svatmanah). (Vedanta Sutra 3.3.36)

Dvaita propounds Tattvavada which means understanding differences between [Tattvas](#) (significant properties) of entities within the universal substrate as follows:

1. Jîva-Îshvara-bheda - difference between the soul and Vishnu
2. Jada-Îshvara-bheda - difference between the insentient and Vishnu
3. Mitha-jîva-bheda - difference between any two souls
4. Jada-jîva-bheda - difference between insentient and the soul
5. Mitha-jada-bheda - difference between any two insentients

The [Acintya Bheda Abheda](#) philosophy is similar to [Dvaitadvaita](#) (differential monism). All [Vaishnava](#) schools are [panentheistic](#) and perceive the Advaita concept of identification of Atman with the impersonal Brahman as an intermediate step of self-realization, but not [Mukti](#), or final liberation of complete God-realization through [Bhakti Yoga](#).

The Advaita concept of a [Jivanmukta](#) is mocked as an absurd oxymoron because a person who has surmounted the realm of perception and realized the Absolute (as Advaita holds) should not continue to exist within and interact with the realm of perception that one has realized as being not real. The suggestion that such bondage to the world of perception continues for a while after the occurrence of God-realization, because of past attachments, is not tenable. Such attachments themselves are artifacts of the perceived world that has supposedly been sublated, and should not continue to besiege the consciousness of the self-realized. A [Jivanmukta](#), or liberated person, should not even be physically present in the material universe. A person who is living in the world cannot be said to be free of sorrow born of material contact, and also cannot be said to experience the joy of liberation. The very act of being in a gross material body is not accepted in as a Jivanmukta i.e. a person liberated from the cycle of birth and death. The soul upon liberation does not lose its identity, which remains different from God, nor does one become equal to God in any respect. A mukta indeed becomes free from all suffering, but one's enjoyment is not of the same caliber as His, nor does a mukta become independent of Him. The permanent differential aspect of [Atman](#) (soul) from the Lord is established from:

Never was there a time when I (Ishvara) did not exist, nor you, nor all these kings; nor in the future shall any of us cease to be. ([Bhagavad Gita](#) 2.12)

In Dvaita, liberation ([Moksha](#)) is achieved by flawless devotion and correct understanding. Devotion to a personal form of God, [Saguna Brahman](#), indicated here is the transcendental form of [Krishna](#) or [Vishnu](#) (see [Vaishnavism](#)). This conclusion is corroborated by the [Bhagavata Purana](#), written by [Vyasa](#) as his commentary on [Vedanta Sutra](#).

O my Lord, [Krishna](#), son of Vasudeva, O all-pervading Lord, I offer my respectful obeisances unto You, the Absolute Truth and the primeval cause of all causes of the creation, sustenance and destruction of the manifested universes (om namo bhagavate vasudevaya janmady asya yatah 'nvayad itaratas cartheshv abhijnah svarat). ([Bhagavata Purana](#) 1.1.1)

Vyasa employs the words "janma-adi -- creation, sustenance and destruction; asya -- of the manifested universes; yatah -- from whom;", in the first verse of the Bhagavata Purana to establish that [Krishna](#) is the Absolute Truth. This is clear

testimony of the author's own conclusion that the ultimate goal of all Vedic knowledge is [Krishna](#).

- [Detailed essays on Brahman at Hinduwebsite.com](#)
- [Worship of the Supreme Brahman](#) from [Mahanirvana Tantra](#)
- [Essays on Brahman at lawsofbrahman.com](#)

1.3.2 Grundwissenschaft und buddhistische Leerheit

Hier kann nur ein skizzenhafter Versuch unternommen werden, die an und in der Grundwissenschaft der WL enthaltenen Erkenntnisse mit denen im Zustand des Inneren Gewahrseins im BD zu vergleichen.

Der erkenntnistheoretische Reduktionismus im Erreichen des Inneren Gewahrseins und der Leerheit hat es ohne Zweifel unternommen, aus allen endlichen Begrifflichkeiten hinauszugelangen, um darüber oder dahinter eine Ebene zu erreichen, die frei ist von allen Begrenzungen und Bedingtheiten des üblichen menschlichen Denkens und seiner Operationen (Alltagsvernunft)⁶⁷. Dabei sind für uns die paradoxalen Formulierungen, mit denen eben das Verhältnis von Leerheit und etablierten Denk- und Sprachstrukturen umrissen werden soll, nicht das Problem. Zu Recht wird dies mit den Ergebnissen negativer Mystik im Westen verglichen.

Ein Problem stellt vielmehr der Umstand dar, wie in eine so radikale subtraktive Leerheit überhaupt irgendeine Art von "Etwas" eingeführt werden dürfte. Man weist alle etwa im Hinduismus, "Eternismus" u.a. vertretenen Positionen von Eigenschaften, Differenzierungen AM oder IM Absoluten strikte ab, führt aber dann vor allem im Mahayana-BD eine Vielzahl gleichsam an der Vollkommenheit der Leerheit angehängte Zusätze ein, die dem radikalen Leerheitspostulat auf jeden Fall widersprechen. Warum ist man hingegen anderen Philosophien gegenüber, die ähnliche Versuche der Ausgestaltung des Absoluten, Unendlichen (Wesens) unternommen haben, so strikte ablehnend eingestellt, oder wirft ihnen diesbezüglich Mangelhaftigkeit vor? Auch wenn man sagte: Die Ausgestaltung der Leerheit erfolgt eben überhaupt nicht mit Gedanken, Begriffen und Konstrukten, die dem **endlichen illusiven vergifteten** Denken und Schauen des Alltags-Bewusstseins entstammen. Wenn eine "begriffliche Ausgestaltung" der Leerheit erfolgt, dann kann das nur mit einer **neuen Art** von "Begriffen" erfolgen, die keineswegs mit den Begriffen zu vergleichen sind, die im Abhängigen Entstehen im menschlichen Bewusstsein als illusive Konstrukte gebildet werden und mit denen wir die illusive "Realität" der Illusion erzeugen und konstruieren. Wenn es aber diese **anderen neuen** Begriffe des **wahren** Inneren Gewahrseins gibt, dann sind sie in den verschiedenen Richtungen des BD nur sehr spärlich wissenschaftlich ausgestaltet und oft mit sehr metaphorischen paradoxalen und anthropomorphen Bildern durchwoben und vermischt.

67 So heißt es etwa in (Br 07, S. 244): "Absolute Wahrheit ist deshalb nur jenseits sprachlicher Kategorien in einem meditativen Zustand (dhyāna) direkt erfahrbar."

Vorweg muss sichergestellt werden, dass der Versuch einer **wissenschaftlichen** Erkenntnis Wesens an und in sich, der über die Bemühungen in allen bisherigen Religions- und Philosophiesystemen hinausreicht, nur dann gelingen kann, wenn – wie es ja auch der BD sieht, aus den bisherigen Sprachen und ihren **grammatikalischen Verstrickungen** hinausgelangt werden kann. Die neuen Erkenntnisse müssten dann also mit Begriffen und deren sprachlichem Ausdruck gefasst werden, die von allen bisherigen Sprachen, ihren Struktur und Mängeln frei sind. Es muss daher strikte beachtet werden, dass die nun folgenden Begriffe wie "Selbstheit", "Ganzheit", "Negation" eine **neue Bedeutung** besitzen, die sie aus der Ableitung im Göttlichen erhalten. Immerhin wird ja behauptet, dass es sich um eine im Göttlichen begründete neue Grundwissenschaft handelt. Um dies klar zu machen und die rechten Unterscheidungen zu gewährleisten, werden die neuen Begriffe in **größerer Schrift und einer anderen Schriftart** geschrieben. Auch wird es erforderlich sein, neue Begriffe einzuführen, die bisher in der Wissenschaftssprache nicht üblich waren. Es kann also entgegen den Ansichten des BD gesagt werden, dass nicht so viel an der Leerheit unaussprechlich bleibt und bleiben muss, sondern dass sogar wissenschaftlich präzise aber eben mit einer **neuen Sprache** über diese Zusammenhänge gesprochen werden kann. Das **Lexikon der Begriffe der WL**⁶⁸ kann eine weitere Hilfe sein, um sich diesen neuen Begriffen und ihren Zusammenhängen zu nähern.

Man könnte den buddhistischen Leerheitsbegriff in seiner extremsten Auslegung vielleicht irgendwie "retten", wenn man sagt: Streife alle Gedanken, Begriffe und Erkenntniskonstellationen des Alltags-Bewusstseins, der üblichen Wissenschafts- und Philosophiekonstrukte ab, bis du zum Inneren Gewahrsein im obigen Sinne gelangst. Aber hinsichtlich der Leerheit von aller bisherigen Begrifflichkeit und Sprachgebundenheit, die dich zur absolut reinen Ebene der Schau führte, musst du dich fragen: "Bin 'ich' diese Leerheit, oder einige "ich" mich, indem ich mich von aller bisheriger Begrifflichkeit und Vorstellung löste, im Inneren Gewahrsein nur in endlicher und stets unendlicher Vervollkommnung fähiger Weise der Selbstschau des unendlichen und absoluten Wesens?". Sollte dies so sein, dann erst entsteht die weitere Frage, ob ich, dieser Selbstschau des unendlichen und absoluten Wesens geeint erkennen kann, ob Wesen sich selbst nach unendlichen und unbedingten Begriffen erkennt, die "ich" auf endliche Weise erkennen könnte. Sollte dies möglich sein, dann ist eine neue Erkenntnistheorie und

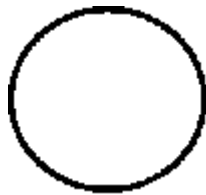
-
- 68 "Lexikon der Begriffe der Wesenlehre Karl Christan Friedrich Krauses"
 - [Inhaltsverzeichnis und Vorbemerkung: 7 S., PDF-File 112 KB](#)
 - [Download gesamtes Lexikon: 147 S., PDF-File 3,982 MB](#)
 - [Download gesamtes Lexikon: 147 S., MS-Word-.doc-File 10,548 MB - für eigene Notizen editierfähig](#)

damit eine neue Fundierung der menschlichen Wissenschaft und Religion möglich.

Wichtig ist bereits einleitend zu beachten, dass die deutsche Umgangssprache nicht ausreicht, um die hier entwickelten Erkenntnisse genau zu bezeichnen. Es müssen daher einige neue, klarere Bezeichnungen für das Erkannte, für das Gedachte eingeführt werden (z. B. "Or" für das Ungegenheitlich/Ganze/Eine, "ant" für das Gegenheitliche, "mäl" für das Vereinte, "Ab" für die Beziehung des Höheren zum Niederen, "Neb" für die Beziehung von Nebengliedern usw.). Da die hier deduzierten, abgeleiteten Begriffe im System (O) **eine andere Bedeutung haben, als in der bisherigen Umgangssprache und den bisherigen Wissenschaftssprachen, werden sie in der Axiomatisierung (O) in einer anderen Schriftgröße geschrieben.** Umgekehrt wird hier aber auch dazu angeregt, bisher überhaupt nicht gründlich genug Gedachtes erst einmal überhaupt zu denken.

(O 1) Was Wesen o AN sich ist

Von Wesen und Wesenheit und den besonderen Wesenheiten, welche Wesen an sich, das ist vor und über und ohne jeden inneren unterordnigen Gegensatz weset und ist.



Wesen oder Gott als Inhalt der Wesenschauung (19 oder 69, S. 361 f.) ist auch der Inhalt der einen Aussage, das ist der Einen Kategorie. Der Fortgang der Wissenschaft kann nur an der Wesenschauung selbst genommen werden. Es ist also das zu erforschen, was Wesen an sich ist.

Buddhisten, welche die Grundwissenschaft der WL studieren, mögen darauf hingewiesen sein, dass in der WL die reduktive Leerheit auf jeden Fall bei der Erlangung der Schau Gottes (Wesens) ebenfalls erreicht wird.

So heißt es etwa in (19): "Der Gedanke: Wesen oder Gott, erscheint zwar in Ansehung des denkenden Ichs selbst und in Ansehung aller bestimmten Gedanken zugleich als der unbedingt hohe, als der höchste aller Gedanken: aber an sich kann gar nicht gesagt werden, dass der Gottgedanke hoch ist oder tief, eben weil er der Eine unendliche, unbedingte Gedanke ist. Ebenso wenig kann auch gesagt werden, dass der Wesengedanke ein einseitiger, oder vielseitiger oder allseitiger Gedanke sei, er ist vielmehr der **unseitige** Gedanke, weil der Eine, selbe, **ganze** Gedanke. Man kann auch nicht sagen, dass der Gedanke Wesen von einem besonderen Standorte oder von einem Gesichtspunkte aus gleichsam fernscheinlich (perspektivisch) gedacht wird; sondern der **wesenschauende** Geist hat gar keinen Gesichtspunkt, gar keinen Standpunkt oder Standort, gar keine perspektivische Ansicht, sondern er denkt rein **Wesen**, - Eines, selbes ganzes Wesen, **und alle**

Standpunkte, Standorte, Gesichtspunkte, Gesichtskreise, alle einseitige, mehrseitige und allseitige Ansichten sind erst innerhalb und unterhalb des Einen unbedingten Gedankens gegeben, zu fassen, zu verstehen und zu würdigen- Der Gedanke Wesen – die Wesenschauung, ist Erweis (Wirknis) des Einen, selben und ganzen Schauvermögens (Erkennvermögens) des Einen, selben und ganzen Sinnes. Mithin wird, um Wesen zu schauen nicht irgendeine besondere Bestimmnis der Schautätigkeit, oder mehrere solche Bestimmnisse zugleich, erfordert, also nicht Hochsinn oder Tiefsinn, nicht Allsinn oder Scharfsinn, sondern unbedingter, ungegenheitlicher Wahrheitssinn."

Natürlich wird diese Schau im BD nicht als Schau Gottes erkannt, sondern als eine mit absoluten Eigenschaften ausgestattete Leerheit, weil ja auch Göttlichkeit eine dem Radikalismus widersprechende Eigenschaft wäre. Was aber noch wichtiger ist: der BD sieht keinerlei Möglichkeit, diese von jeglicher menschlichen Begrifflichkeit freie Leerheit **auf wissenschaftliche Weise als an und in sich gegliedert zu erkennen.** Der BD müsste eine solche deduktive Erkenntnis des Absoluten an und in sich als mutwillige menschliche Intervention ablehnen. Dennoch wird hier der Versuch unternommen, zu einem Weiterdenken anzuregen.

Vergegenwärtigen wir uns nochmals, dass in der Leerheit des BD – zumindest in manchen Richtungen desselben – auch **Eigenschaften** anerkannt werden, die aber nicht dem illusiven Bereich des Alltagswissens angehören, sondern in untrennbarer Einheit mit der Leerheit bestehen:

"Das [Buddha]-Element ist leer vom Akzidentiellen, das die Eigenschaft besitzt, etwas hinzuzufügen. Es ist nicht leer von unübertrefflichen Qualitäten, die nicht abgetrennt werden können."

'Da er seinem Wesen nach der dharmadhātu ist, ist [der svābhāvikakāya] von lichthafter Natur und rein. Der svābhāvikakāya ist mit Qualitäten verbunden, die unermesslich, zahllos, unvorstellbar, unvergleichlich und in einem Zustand endgültiger Reinheit sind.'

Die Qualitäten sind unermesslich, zahllos, unvorstellbar usw. Gerade hier eröffnet die WL die Möglichkeit, in diesen Bereich der unermesslichen und absoluten Reinheit begriffliche Klarheit und wissenschaftliche Deduktion zu bringen. Vielleicht wird es für manche Buddhisten gar nicht zu schwer sein, zu schauen, dass die hier dargestellten absolut unendlichen und unendlich absoluten Eigenschaften Gottes eine begriffliche Ausgestaltung ihres Leerheitsbegriffes sind.

"**AN**" einem Wesentlichen ist, was von ihm ganz, durchaus gilt. "**IN**" einem Wesentlichen ist dasjenige Wesentliche, welches von ersterem ein Teil ist, und Gleichartiges des ersteren außer sich hat.

Geschaut wird was Wesen AN sich ist, also noch nicht, inwieweit Wesen vielleicht auch Teile usw. ist (O 1.1). AN Wesen o wird die **Wesenheit** go (in der FIGUR 2 go, gu, gi, ge usw.) erkannt. **Wesenheit** (essentia) wird unterschieden an Wesen; oder Gottheit wird

unterschieden an Gott. Die **Wesenheit** aber ist hinsichts Wesens mit Wesen ganz Dasselbe (identisch). Nur endlicher Wesen **Wesenheit** als solche ist nicht mit dem endlichen Wesen Dasselbe (19 oder 69, 364 f.); denn sie haben ihre eigene bestimmte **Wesenheit** zumtheil ausser sich, zumtheil in sich.

An der **Wesenheit** wird geschaut die **Einheit** oder **Wesenheiteinheit** (unitas essentiae), welche nicht mit der Einheit der Form oder der zahligen Einheit (unitas numeri) zu verwechseln ist (19 oder 69, S. 364). Dass Wesen im weiteren (O 1.2) und (O 1.3) auch Zweiheit, Mehrheit, Vielheit, Vereinheit von mehreren Teilen usw. ist und hat, wird hier noch nicht erkannt. Die Einheit, die hier erkannt wird, ist eine ungegliederte, allen Teilheiten und Vielheiten "IN" Wesen übergeordnete Einheit, die wir der Genauigkeit wegen als **OrEinheit** (go) bezeichnen können.

(O 1.2) AN der **Wesenheit** als **Wesenheiteinheit** go werden erschaut als unterschiedene, entgegengesetzte, besondere Theilwesenheiten oder Einzelwesenheiten(als besondere Kategorien oder Momente) die **Selbheit (Selbständigkeit)** (gi) und die **Ganzheit** (ge).

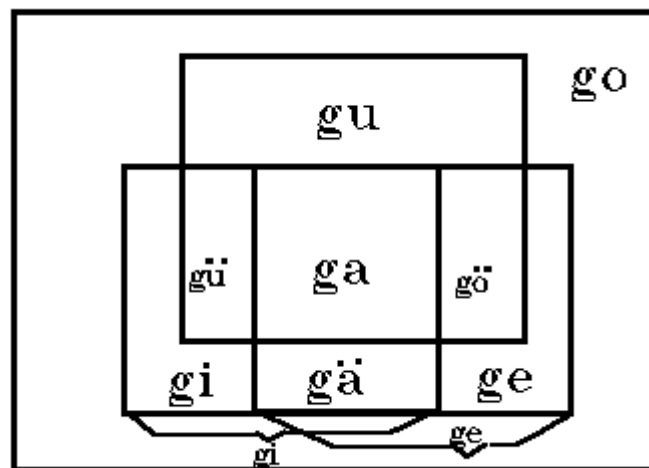
Der Begriff der **Selbheit, Selbständigkeit, Autonomie** usw. ist im BD gegenüber dem Begriff der **Ganzheit** zweifelsohne unterentwickelt. Dies zeigt sich schon darin, dass in der Analyse der illusiven Bewusstseinsbereiche im Abhängigen Entstehen, der Vernetzung der Wechselwirkungen und der Interrelationalität die Möglichkeit eines selbständigen autonomen Ichs überhaupt nicht anerkannt werden kann. In der Grundwissenschaft zeigt sich aber, dass die absolute und unendliche **Selbheit Gottes** die Grundlage einer "realen" **Selbständigkeit** eines jeden Wesens in Gott ist, da für jedes Wesen und jede **Wesenheit** in Gott gilt, dass es alle göttlichen **Wesenheiten** (Eigenschaften) an und in sich in begrenzter Weise hat. Die mangelnde Anerkennung der **Selbständigkeit** des menschlichen Ichs kann die Entwicklung des BD in der Entfaltung politisch-gesellschaftlicher Grundlagen sehr zur Gefahr werden. Wie sich zeigt, ist ja die evolutive Entfaltung sozialer und politischer Kategorien im BD deshalb so schwierig, weil es sich hier um Wissensbereiche handelt, die der dualen illusiven und damit zu überwindenden Sphäre des Bedingten Entstehens angehören.

Wenn unter Ableiten oder Deducieren, verstanden wird: an oder in der Wesenschauung erkennen, so ist schon die **Wesenheit** und die beiden Gegenwesenheiten derselben, **Selbheit** und **Ganzheit** an Wesen abgeleitet oder deduziert. Wird aber unter Ableiten oder Deducieren ,sowie unter Beweisen oder Demonstrieren, überhaupt ein mittelbares Erkennen eines Wesentlichen an oder in Wesen verstanden, so ist die Erkenntnis der **Wesenheit** nicht abgeleitet noch bewiesen, wohl aber die **Selbheit** und die **Ganzheit**, weil sie an der **Wesenheit**, und diese an **Wesen** ist. Wenn endlich unter Ableiten oder Deducieren, und unter Beweisen oder Demonstrieren die mittelbare Erkenntnis eines untergeordnete Wesentlichen irgend einer Stufe, in Wesen verstanden wird, so sind alle **Wesenheiten**, welche als an Wesen seyende erkannt werden, nicht abgeleitet noch bewiesen, nicht deducirt noch demonstirt, sondern sie sind die Grundlage jeder Ableitung und Demonstration.

Jeder denkende Geist muss diese Grundwesenheiten der Wesenheit an ihnen selbst schauen (sie in absoluter Intuition percipiren). Der endliche Geist kann aber dazu aufgefordert werden, sie in ihrer ganzen Unbedingtheit zu schauen, indem ihm gezeigt wird, dass er auch sich selbst nach selbigen denkt. (19 oder 69 S. 171 f.).

Die **Selbheit** bezeichnet man üblicherweise mittelbarer und verneiniger Weise als Unbedingtheit, oder richtiger mit Unbedingtheit (Absolutheit) und die **Ganzheit** mit Unendlichkeit (*infinitas, infinitudo*). Das Wort "Ganzheit" meint hier nicht eine Summe von Elementen, die zu einer Ganzheit zusammengefasst sind. (Diese finden sich erst in (O 1.2 und O 1.3.) Wesen o ist IN sich auch Summen von Teilen usw. Aber als Wesen o ist diese Verein-Ganzheit von Teilen noch nicht ersichtlich oder erkennbar. Diese Or-Ganzheit oder unendliche Ganzheit ist ein "über"geordneter Begriff. Das Wort "Selbheit" oder Absolutheit" meint, dass Wesen an sich ist, ohne irgend ein Verhältnis nach außen.

Wesenheitseinheit (go), Selbheit (gi) und Ganzheit (go) stehen in der Gliederung der FIGUR 2 zueinander. Für die Gliederung der Mathematik sind go, gi und ge die Grundaxiome. Für die Lehre von Gegensatz, Negation, positiven und negativen Zahlen sind es die Ableitungen IN go, für die Lehre von den Verhältnissen sind es die Ableitungen IN gi und für die Ganzheitslehre die Ableitungen IN ge. go und ge sind auch miteinander vereint und mit go als gu.



FIGUR 2

Die beiden Teilwesenheiten der Selbheit und der Ganzheit als Teilwesenheiten vereint, sind die Grundwesenheiten der **Wesenheitvereinheit** (die oberste Vereinkategorie) welche an sich sowohl die mit der Selbheit vereinte Ganzheit als auch die mit der Ganzheit vereinte Selbheit ist (19 oder 69, S. 368f.). die Wesenheitvereinheit ist also auch die Vereinwesenheit der Unbedingtheit und der Unendlichkeit.

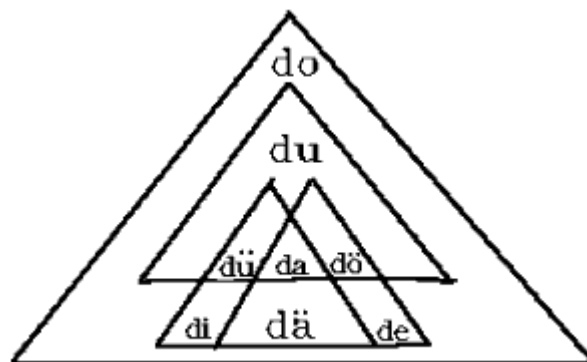
Die Einheit der Wesenheit selbst in ihrem Unterschiede von ihren beiden Teilwesenheiten, der Selbheit und der Ganzheit und von der Wesenheitvereinheit, als über diesen Grundwesenheiten, ist die **Ureinheit** der **Wesenheit** oder die **Wesenheitureinheit** (19 oder 69, S. 368).

An der Wesenheit selbst zeigt sich ferner die Gegenheit der **Gehaltwesenheit** (materialen Wesenheit) und der **Formwesenheit (formalen Wesenheit, Formheit)**, oder der Gegensatz des Gehaltes (der Materie) und der Form oder des **Was** und des **Wie**.

(O 1.2.1) Wie ist die Wesenheit-Einheit (go) und wie sind im Weiteren gi, ge und alle Verbindungen Wesens als o in FIGUR 2? Die FORM der Wesenheit go ist **Satzheit** (gewöhnlich **Gesetztheit, positio, thesis** genannt) do, welche aber selbst ohne und vor aller Gegenheit oder Gegensatztheit ist und erkannt wird (19 oder 69, S.370 f.). Wesen o ist das eine **Gesetzte, Positive**. Hier An Wesen o gibt es noch keine Negation, keinen Gegensatz usw. Wir bezeichnen diese Satzheit als **Or-Satzheit**.

Die Formheit oder Satzheit hat ebenfalls, wie die Wesenheit zwei Teilwesenheiten (zwei Theilkategorien als ihre Momente) an sich. Erstlich die **Richtheit (Bezugheit, relatio, directio, dimensionalitas)** als die Form oder Satzheit der **Selbheit**, welche auch mit den Wörtern zu, durch und für bezeichnet wird. In Ansehung Wesens selbst ist also die Richtheit die Form seiner Selbheit oder Unbedingtheit (19 oder 69, S.371 f.) Die Form der Selbheit gi ist **Richtheit di** oder **Bezugheit** (Relationalität), aber auch hier gibt es nur die Eine Richtheit ohne noch ein Hin und Her oder sonstige einzelne Richtungen zu unterscheiden, also Or-Richtheit.

Zweitens die **Faßheit (Befaßheit, Befassenheit, Umfangheit, ambitus, latitudo)** als die Form oder Satzheit der Ganzheit; welche mit den Worten be, vor, um, ein (z.B. einschließen) bezeichnet wird. In Ansehung Wesens ist sie die Form seiner Ganzheit oder Unendlichkeit (19 oder 69, S. 372 f.). Die Form der Ganzheit ge ist **Faßheit de** ("um"fangen, befassen). AN Wesen wird noch nicht ein Um-fassen endlicher Ganzer erkannt, sondern dieses Fassen der Or-Ganzheit hat keine Endlichkeit (FIGUR 3).



FIGUR 3

Die beiden Teilwesenheiten Richtheit und Faßheit als Teilwesenheiten der einen Formheit oder Satzheit vereint, sind die Grundwesenheit der **Formvereinheit** oder **Satzvereinheit (Zahlvereinheit)**. In Ansehung Wesens ist die Formvereinheit die Form der Vereinheit seiner Selbheit und Ganzheit (19 oder 69, S. 372).

Die Einheit der Formheit oder Satzheit selbst in ihrem Unterschiede von ihren beiden Teilwesenheiten der Richtheit und der Faßheit und von der Formvereinheit oder

Satzvereinheit als über diesen Grundwesenheiten ist die Ureinheit der Formheit oder Satzheit- die Form-Ureinheit oder **Satzheit-Ureinheit** (19 oder 69, S. 372).

Auch die Wesenheit ist zugleich an sich vereint mit ihrer Formheit oder Satzheit **als satzige Wesenheit oder gesetzter Wesenheit**, und als diese ist die Wesenheit an sich die Grundwesenheit oder Kategorie der **Seinheit, Daseinheit oder Existenz**; und selbstlich betrachtet das **Sein**, das **Dasein**, das **Existieren**. Und Wesen selbst als satziges Wesen ist das **seiende Wesen**, oder kurz das **Seiende, Daseiende** (19 oder 69, S. 373 bis 376).

Wir müssen uns daran erinnern, dass wohl in allen Richtungen des BD der in der Erleuchtung erreichten Leerheit keinerlei Seinheit oder inhärente Existenz zugeschrieben wird. Wir wiederholen das Zitat:

"Unter dem Begriff inhärente Existenz verstehen wir ein eigenes Wesen der Dinge, das in irgendeiner Weise unabhängig von anderen existiert. Ein solches inhärent existentes Selbst wird in der tiefgründigsten Lehre des Buddha, wie sie von Nāgārjuna erläutert wird, verneint. Die Essenz dieser Lehre, die nur an bestimmte Schüler gegeben wurde, da sie bei Furchtsamen Schrecken auslösen würde, ist Leerheit und Mitgefühl. Die fortgeschrittenste Ebene der Praxis besteht darin, einerseits die Leerheit von inhärenter Existenz zu verstehen und andererseits das große Mitgefühl mit allen Wesen zu entwickeln, also den starken Wunsch, sie aus ihrem Leiden herauszuführen". (...) "Aus Sicht der Philosophie des Mittleren Weges sind alle buddhistischen Erklärungen über das Abhängige Entstehen nicht vollständig, die davon ausgehen, das irgendetwas **absolut, das heißt aus sich heraus besteht**, sei es die äußere Welt sei es das Bewusstsein. Was immer existiert kann nur in Relationen zu anderem existieren – und zwar handelt es sich um eine wechselseitige Abhängigkeit". (...) "Nicht nur ist das Objekt vom Subjekt abhängig, sondern auch das Subjekt vom Objekt. Auch zwischen der Benennung und dem Objekt der Benennung besteht eine wechselseitige Beziehung. So ist das Objekt einer Benennung abhängig von der Benennung, und umgekehrt ist die Benennung abhängig vom Objekt der Benennung.

Alle Phänomene existieren nur in Relation zu anderen, und es gibt nichts, was in irgendeiner Weise aus sich selbst heraus besteht"⁶⁹.

Wenn man Existenz in der obigen Weise des BD sieht, dann ist klar, dass man nichts annehmen darf, dass in irgend einer Weise aus sich selbst

69 Um hier bereits eine Verbindung zur WL herzustellen: Auch für Orwesen gilt, dass es AUCH in Relationen existiert, in An-Relationen und In-Relationen, ohne dass deshalb Orwesen als Eines, selbes, ganzes unbedingtes und unendliches Wesen in irgendeiner Weise in einer wechselseitigen Abhängigkeit von dem stünde, das IN ihm ist und erkannt wird. Durch die Schau Gottes als Orwesen wird nicht eine Dualität erzeugt, in der neben Gott noch ein Zweites in wechselseitiger Abhängigkeit und Relation entstünde. Was Bezugheit, Relation begrifflich in der Göttlichen Logik ist, muss selbst erst an und in Gott deduktiv erkannt werden können, ohne dass es deshalb erst entstünde. Es gilt im Übrigen in der WL auch zwischen AB- und NEB-Relationen zu unterscheiden, alles Kriterien, die im BD überhaupt nicht erkannt werden könnten. Wir werden diese Aspekte in der Grundwissenschaft im Verhältnis zum BD noch genauer darstellen können 1.3. – 1.15.

besteht⁷⁰. Wie aber schon andere Philosophien behaupteten, und auch die Grundwissenschaft der WL zeigt, gibt es eben sehr wohl ein Grundwesen, das infolge seiner unendlichen Selbstheit (unendlichen Absolutheit) und seiner absoluten Unendlichkeit eben auch die **Seinheit** aus sich selbst hat. Und eben nur weil das absolut unendliche Grundwesen Seinheit hat, haben auch alle Teilwesen und Teilwesenheiten im Grundwesen eine von der Existenz des Grundwesens **abhängige** Existenz. Gott existiert (ist seine Seinheit) nicht durch die Relation zu etwas anderem in oder außer sich, wohl aber steht jede Seinheit (Existenz) eines unendlichen⁷¹ oder endlichen Wesens in Gott in Relation zur Seinheit Gottes.

An der Seinheit oder Daseinheit selbst wird unterschieden die **Einheit der Seinheit**, oder die **Seinheit-Einheit**. Die Seinheit oder Daseinheit ist an sich die beiden nebengegenheitlichen Grundwesenheiten, welche der Selbstheit und der Ganzheit, sowie der Richtigkeit und der Faßheit als Vereinwesenheiten entsprechen; das ist **Selbseinheit, Richtseinheit**, oder **Verhaltseinheit** (Verhaltheit) oder **Gehaltseinheit** (**Gehaltheit, Inhaltheit**). Die beiden Theilwesenheiten der Verhaltseinheit und der Gehaltseinheit vereint sind die Grundwesenheit der **Verein-Seinheit**.

Wesen selbst ist an sich seine Wesenheit, das ist: Wesen ist sich seiner Wesenheit **inne**; oder: **Weseninnesein** ist eine Grundwesenheit Wesens. Und da sich diese Grundwesenheit auf die Eine, selbe, ganze Wesenheit bezieht, so ist sie selbst: das ungegenheitliche Weseninnesein, das **Urweseninnesein**, das Weseninnesein nach der Selbstheit, das Weseninnesein nach der Ganzheit und das Weseninnesein nach der Vereinheit der Selbstheit und der Ganzheit. Das Weseninnesein nach der Selbstheit ist das **Schauen, Erkennen, Wissen**, das Weseninnesein nach der Ganzheit ist **Fühlen, Empfinden**. Wesen ist mithin sein selbst unbedingt, unendlich, ungegenheitlich inne, dann **urwesenlich**, dann in unbedingtem, unendlichem Schauen oder Erkennen und in unbedingtem, unendlichem Empfinden (der **Seligkeit**) und in dem aus dem Erkennen und Empfinden vereinten unbedingten und unendlichen Selbstinnesein.- und da Gottes Selbstinnesein Gottes Eine, selbe und ganze Wesenheit befasst, ist Gott sich auch seines Selbstinnesein inne; also Gott schaut sein Schauen und sein Empfinden; Gott empfindet sein Schauen und sein Empfinden und so ferner. Und da außer Gott Nichts ist, sondern Gott alles was ist, an oder in sich ist, und Gott sein selbst ganz inne ist, so folgt, dass Gott auch allwissend und allempfindend ist.

Hier zeigt sich eine zwar im Hinduismus bereits, wenn auch nicht gleich erkannte, im BD aber geleugnete Erkenntnis. Dass es nämlich **über** dem

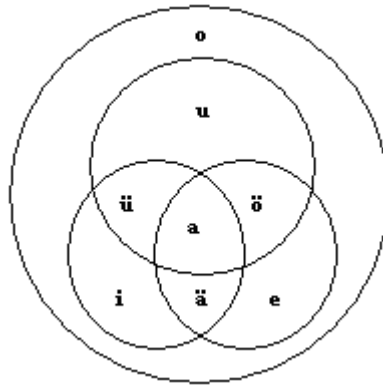
70 Wie wiederholen hier den Gedanken, den wir schon oben erwähnten: In "[Bd1-K11MacDonald.pdf](#) Madhyamaka" findet sich zu diesem Gedanken folgende Stelle: "Wie bereits angesprochen muss für Nāgārjuna ein Ding unabhängig von anderen Dingen sein, **um wirklich zu sein**. Es muss in seiner Existenz und seinem Wesen **absolut unabhängig** sein. Wenn ein Ding nicht aus seinem eigenen Wesen heraus existieren kann und sich sozusagen an ein anderes Ding anlehnen muss, um eigenes Sein und Wesen zu erlangen, so bleibt es ohne wirkliches Sein und Wesen." Der Philosoph nimmt aber im Weiteren eben an, dass es ein solches absolut unabhängiges Ding eben nicht geben könne, weil das dem Abhängigen Entstehen widerspräche. Hier liegt eine wichtige zirkuläre dogmatische Fesselung des buddhistischen Denkens vor.

71 Unendliche Teilwesen in Gott sind die unendliche Natur und das unendliche Geistwesen.

menschlichen Erkennen, auch der Schau eines Buddhas oder Bodhisattvas, die immer noch endlich und begrenzt sind, das unbedingte und unendliche Erkennen Gottes (Innesein nach der Selbheit) gibt und dass der Mensch auch erkennen kann, wenn auch nur auf endliche Weise, nach welchen Begriffen Gott sich selbst und alle Wesenheiten an und in sich erkennt. Diese Göttliche Logik ist unter <http://www.internetloge.de/krause/krlogik.pdf> dargestellt.

Wir sollten aber nicht vergessen, dass unsere Ausführungen der Kategorien AN Gott für Buddhisten kaum annehmbar sein dürften, wenn wir uns die etwa schon vorne erwähnten Zeilen vergegenwärtigen: "Das Absolute, das Nirvāna, die Soheit ist ein Nichtseiendes." (Schu 08, S. 73) "Die Leerheit „unaussprechlich“ zu nennen, heißt immer auch, sie auf *keine Weise* als eine Wesenheit, als eine Entität erfassen zu können. Sie als *Sein* zu interpretieren, ist ebenso ein Fehler, wie sie als *Nichts* zu begreifen. In beiden Fällen verwandelt man die Leerheit in eine Entität und verfehlt sie. Deshalb ist Buddhismus *mittlerer Weg*, der diese beiden Extreme vermeidet – das wurde von Buddha sehr klar betont und ist der *Kern* der Madhyamika-Philosophie, die Nagarjuna begründet hat. Diese eigentliche Pointe der buddhistischen Philosophie – die Leerheit ist keine Entität – wird vielfach bis heute missverstanden, und es werden immer wieder die beiden Extreme vertreten." Die Begriffe **Wesenheit**, **Seinheit** usw. sind in der radikalen BD-Philosophie eigentlich bereits unzulässig, um die Leerheit weiter zu spezifizieren. Endet dann nicht unser Disput über das Verhältnis von WL und BD bereits hier und sind unsere Bemühungen um eine anregende Kritik des BD vergeblich? Vielleicht meinen aber diese Richtungen des BD eben nur, dass das jenseits aller Objekte und Subjekte in der Erleuchtung zu findende "Absolute" kein **bedingt** Seiendes und damit eine Art **Objekt Seiendes** sein kann, in dem Sinn "eines Nicht-Seienden, bezogen auf alles im Abhängigen Entstehen Gegebene". Wir müssen hier sagen, dass im Sinne der WL AN dem Einen, selben, ganzen Wesen die unendliche und absolute Wesenheit und daran die absolute und unendliche Seinheit (als satzige Wesenheit) geschaut werden und sich eben aus dieser unendlichen und absoluten Seinheit die Seinheit aller endlichen Wesen und Wesenheiten IN Wesen ergibt. Inwieweit diese Schau dem BD hilfreich sein kann, können Buddhisten nur für sich selbst nach Prüfung entscheiden.

(O 2) Was Wesen o IN sich ist



WESENGLIEDBAU

Die folgenden Erkenntnisse werden dem BD aus zwei Gründen Schwierigkeiten bereiten.

- a) Eine seiner Grundannahmen ist ja, dass die Dualität dem illusiven Reiche des Abhängigen Entstehens angehört und daher über das Erleuchtungserlebnis in der un-dualen Leehreit überwunden werden muss. "Wenn die Illusion der Dualität nicht mehr da ist, wird die Ur-Einheit der eigenen Natur mit der Natur des Universums erkannt" (Schu 08, S. 328). "Wird die Illusion der Dualität aufgehoben, erfährt der einzelne seinen eigenen Zustand, wie er wahrhaft ist und von allem Anfang an war: unendlicher Geist, **Energie jenseits aller Grenzen jedweder Form**" (Schu 08, S. 329). "Der Begriff Urgrund bezeichnet den 'fundamentalen Grund der Existenz, auf der universellen wie auf der individuellen Ebene' 'Er wird deshalb Urgrund genannt, weil er von Anfang an rein und in sich vollkommen vorhanden ist und nicht entwickelt werden muss. Er existiert in jedem Lebewesen und kann nicht zerstört werden, auch wenn die Erfahrung damit verloren geht, sobald ein Wesen in die **Dualität eintritt**. Dann wird es vorübergehend vom Zusammenwirken negativer Bewusstseinszustände verdeckt, von Anhaftung und Abneigung" (Schu 08, S. 328).

Aus der WL ergibt sich aber nun deutlich, wie wir es schon vorne unter 1.1.2.5.1.4.1.2 mit der Metapher der Linie zeigten, dass die Dualität eine an und Gott nicht illusiv sondern **reale, wirkliche und wahre** Kategorie ist, die also nicht im trüben und giftigen Sumpf der illusiven Existenz der Verblendung **vor** der Erleuchtung und dem reinen strahlenden Gewahrsein eine beherrschende und verwirrende Funktionalität besitzt. Gott ist IN sich Zweiheit, Gegenheit, aber in einer bisher in Wissenschaft und Religion nicht erkannten Weise. Natürlich muss umgekehrt auch gesagt werden, dass die Gegenheit, die Dualität nur dann richtig erkannt wird, wenn sie so erkannt wird, wie sie sich deduktiv in der GW der WL darstellt.

Wie alle bisherigen Religionssysteme haben auch bestimmte Schulen des BD eine Auffassung über die Materie, und damit die Körperlichkeit und Natur, die diese Bereiche stets geistigen Dimensionen gegenüber als unterwertig oder der geistigen Entwicklung hinderlich betrachten. Sinnliche Erkenntnis und Erfahrung werden als schädlich und als Gift für den Weg der Buddhaschaft angesehen. Mit Nachdruck müssen wir hier aber auch darauf aufmerksam machen, dass im Wege der buddhistischen Befreiung in manchen Schulen auch eine Umwandlung des Körpers erfolgen kann und dass bisweilen auch andere Formen feinstofflicher Körper angenommen werden, in welchen Inkarnationen stattfinden können.

So schreibt (Co 07, S. 99) " Im Buddhismus grenzen körperliche und geistige Realität aneinander, alle geistigen Erfahrungen haben ihre körperliche Grundlage und Entsprechung, und der Leib, der durch *yoga* Übung zur vollen Reife gebracht wurde, gilt als ein kognitives Organ höchsten Ranges, welches mit der transzendentalen Wirklichkeit in viel engerer Beziehung steht, als es der Intellekt je vermag". Die Buddhisten besaßen daher nach Conze ein vergleichsweise umfangreiches Wissen über **Schichten der materiellen Welt**, welche dem "Wissenschaftler" unzugänglich sind. Es gibt daher in allen Schulen geteilte Ansichten über gewisse "Körper", die aus den *yoga*-Übungen hervorgehen. Diese Lehre galt als "esoterisch" und wir wollen hier nur auf (Co 07, S. 261 f.) verweisen. Diese Transphysiologie des BD ist mit Sicherheit auch heute noch nicht offen zugänglich. Für unsere hiesigen Untersuchungen möge aber das folgende Zitat darauf hinweisen, dass im BD offensichtlich Geist und Materie überhaupt nicht als deutliche Gegensätze sondern als ineinander verlaufende Stufen angesehen werden könnten: "Offenbar gehen auch die Buddhisten davon aus, dass es keine wirklich immateriellen Zustände gibt, sondern lediglich groben und feinen Stoff, was zugleich erklärt, warum der Geist (als feinstofflich) mit den übrigen (grobstofflichen) Sinnesorganen auf gleicher Ebene behandelt werden kann. Immerhin muss man zugeben, dass das Ganze äußerst schwierig ist".

Erst in der WL wird erkannt, dass Natur und Geist zwei unendliche, in ihrer Art nach INNEN absolute, orseinheitlich, urseinheitlich und ewige Wesen sind, die in sich endliche Geister und Leiber enthalten usw. Auch die Natur ist ein in seiner Art unendliches und absolutes Wesen nach innen. Und auch im Sinne der WL liegen über den von der modernen Physik erkannten "groben" materiellen Bereichen "feinere" und "höhere" Kräfte und Stoffe. In unter der Or-Kraft der Natur wirkt die Ur-Kraft der Natur in alle ihre Differenzierungen von Partial-Körper und Kräfte ein. Die Natur ist aber selbst wiederum, als eines der In-Wesen in Gott mit Gott als Ur-Wesen verbunden. So wirkt auch Gott selbst direkt in alle Endwesen und Wesenheiten der Natur ein, sie sind alle auch mit Wesen verbunden.

Wesen o ist **IN** sich zwei ihm als o untergeordnete und IN ihm selbst als Or-Wesen **nebengegenheitliche** Wesen **Vernunft (Geistwesen)** i und **Natur (Leibwesen)** e in obigem Schema. Diese beiden sind AN sich gleichwesentlich und sich darin neben-gegenheitlich sind, dass die eine von beiden ist, was die andere nicht ist und umgekehrt. Wesen o aber, sofern Wesen **ÜBER** sich selbst als die beiden nebengegenheitlichen entgegengesetzten Wesen i und e ist, ist die **Ur-Wesen** u, von i und e unterschieden, und insoweit ist Wesen o in sich ein doppelgliedriges **AB-Gegenwesen**. Wesen ist als u auch vereint mit den beiden Gegenwesen; mit Vernunft als ü und mit Natur als ö. Die beiden Neben-Gegenwesen sind ebenfalls miteinander vereint als Nebenvereinweisen ä worin die **Menschheit** das innerste Wesen ist. Wesen als Urwesen ist auch mit den Nebenvereinwesen von von Geist und Natur (mit ä) vvereint (a) und in diesem Vereinvereinwesen ist auch Wesen als Urwesen vereint mit der Menschheit. Und Wesen ist der Wesengliedbau in Wesenheitgleichheit nur einmal . (Nähere Ausführungen unten).

(O 2.1) IN Wesen o in der ersten Gliederung sind nur 2 Wesen. Es gibt das **Erste** und das **Zweite**, das Zweite ist das **Andere** des **Ersten**. Das Erste ist, was das Zweite nicht ist und umgekehrt. Beide sind einander **nebenentgegengesetzt, nebengegenheitlich**, andererseits ist aber die Entgegengesetztheit der beiden gegen Wesen u eine Ab-gegenheit. Die Gegenheit der beiden Glieder gegen u ist also eine andere als die Gegenheit der beiden i und e gegeneinander. Wesen o ist IN sich beide. Man kann also nicht sagen, das Eine ist Wesen o und das Andere sind die beiden Nebenwesen i und e. sondern es ist zu sagen: Wesen o ist In sich sowohl das Eine als auch das Andere. Unrichtig ist aber zu sagen: Wesen o ist beide. Daraus ergibt sich, dass die innere Gegenheit in Wesen o **zwei Glieder** hat. Es ist unmöglich anzunehmen, dass die innere Gegenheit nur ein Glied hätte. (Hier liegt z.B. ein wichtiger Unterschied zu Hegel, bei dem nämlich, wie die Tafel unten zeigt, im Werden der Substanz in der 1.Negation nur **ein Glied, nämlich das Dasein, das Äußere, die Natur, die Endlichkeit, das Anderssein, die Entfremdung wird.**) Dadurch dass das eine der beiden Inwesen i nicht ist, was das andere ist, **wird von Wesen o überhaupt nichts verneint**.

Dadurch, dass Wesen o in sich die beiden Wesen i und e ist, wird Wesen nicht zum Anderen, wird von ihm auch überhaupt nichts verneint. Weiterhin ist zu beachten, dass Wesen o, soweit Wesen ÜBER i und e ist, und erst in dieser Hinsicht eine Beziehung nach innen hat, in (O 1) aber, AN der Wesen o solche Beziehungen nicht gegeben sind (Es sei denn, man meint alle Beziehungen, die wir in (O 1) darlegten, diese Beziehungen sind Aber AN-Beziehungen.).

Es wird für den BD wie auch für wohl andere Philosophien traditioneller Religionen schwer sein, diese neuen Grunderkenntnisse in ihre Systeme zu integrieren, oder sich aus ihren Begrenzungen zu diesen grundwissenschaftlichen Erkenntnissen und ihren Konsequenzen für die Entwicklung der Menschheit zu erheben. Denn die Folgerungen sind in mehrer Hinsicht beträchtlich. Einerseits wird das bisherige Verhältnis von Gott, Geist und Natur völlig neu gefasst, vor allen die Natur in keiner Weise als bedrohliches Reich erkannt, das dem Illusiven angehörend, den Dämmerschlaf aller Wesen in sich erzeugt und erhält, sie wird aus diesen negativen Konnotationen befreit und in eine Ebene NEBEN das Geistwesen gestellt, mit dem es in Neben-Gegenheitlichkeit verbunden ist. Beide Grundwesen sind mit Gott als Urwesen verbunden und in diesen drei gegenseitigen Durchdringungen dazu bestimmt, das Leben der in ihnen

bestehenden unendlich endlichen Wesen in eine bisher nicht erkannte **Harmonie** zu bringen. Wenn auch bestimmte Richtungen des BD versuchten, extreme Positionen der Philosophiegeschichte zu meiden, so ist auch der "Mittlere Weg" keineswegs in der Lage, die strukturellen Harmonien zu erkennen, die in diesen Erkenntnissen der GW der WL bestehen.

GLIEDBAU DER WESENHEIT

Die im Folgenden unter (O 2.2) dargestellten Kategorien der **Gegenheit** Wesens IN sich, können im BD nicht erkannt werden. denn sein radikaler Weg der Ausschließung jeglicher "menschlicher" Denkformen auf dem Weg zum Lichten Gewahrsein ist noch mit der Vorstellung behaftet, dass das Lichte Gewahrsein von jeder Begrifflichkeit frei zu halten ist. Es wird im BD noch nicht erkannt, dass es sehr wohl möglich ist, in der über dem traditionellen menschlichen Denken in Begriffen und deren Sprachsedimenten gelegenen Sphäre des Lichten Gewahrseins jene Begriffe zu erkennen, mit denen sich das absolut unendliche Grundwesen selbst erkennt und schaut. Die Schauung des BD im Lichten Gewahrsein ist daher selbst noch weiter ausbildbar.

Es sei nochmals darum gebeten, zu beachten, dass die **Gegenheit**, die **Zweiheit**, die **Dualität** nicht erst in einem Abhängigen Entstehen als **Relationalität** auftritt und daher eine inhärente Existenz eine Illusion darstellt. Die **Gegenheit** ist eine **reale** Kategorie im Grundwesen, jenseits aller Illusion menschlicher Erkenntnis und geistiger menschlicher Konstruktion. Wohl aber hätte der BD recht, wenn er sagte: bevor nicht der menschliche Geist im Lichten Gewahrsein die unendliche Sphäre jenseits aller Bedingtheit betritt, erkennt er **Dualität** illusiv verzerrt. Der BD erkennt aber dann selbst noch unvollständig, wenn er die Möglichkeit der Schau der **Gegenheit** als realer und nicht illusiver Kategorie in seinem unendlichen Lichten Gewahrsein, wie bisher geschehen, leugnet.

Auf gleiche Weise ist die **Wesenheit** Wesens der Eine **Gliedbau** der **Wesenheit** (der **Wesenheitgliedbau**, der **Organismus** der **Kategorien**) so dass die Eine **Wesenheit** ungegenheitlich, gegenheitlich und vereinheitlich (thetisch, antithetisch, synthetisch) ist.

Wenn statt **Gegensatz** gesagt wird: **Gegenheit** und statt subordinativ **unterordnig** oder **abordnig** statt coordinativ **nebenordnig**, statt cosubordinativ **unternebenordnig** und noch mehr, wenn statt ungegenheitlich, gegenheitlich und vereinheitlich gesagt wird: **or**, **ant**, **mäl**, so entspringt eine sehr kurze **Kunstbenennung** (Terminologie) der **Grundwesenheiten**.

(O 2.2) Die in (O 1.2) angeführten Begriffe der **Wesenheit** **go** und ihrer **AN-Gliederung**, also **Wesenheiteinheit**, **Selbheit** (O 2.2)

go
 gü ga gö
 gi gä ge

also Wesenheitseinheit, Selbheit und Ganzheit (FIGUR 2) erfahren bei der Gliederung Wesen o IN (O 2) durch die Glieder u und die beiden Glieder i und e ebenfalls eine Ab-Gegen-, Neben-Gegen- und Vereingliederung, die folgend darstellbar ist:



(O 2.2.1) Die Wesenheit go, erfährt in den beiden Gliedern i und e eine Veränderung. Die Neben-Gegen-Wesenheit der beiden Glieder ist ihre **Artheit (Art, Qualität)**. In Wesen o ist zuerst einmal eine nur zweigliedrige Artheit: der **qualitative** Unterschied zwischen i und e.

(O 2.2.2) Für die beiden Nebengegen-Glieder i und e ergibt sich als Gegenheit der Selbheit (gi) die **Verhaltheit**, das Verhältnis. Sie stehen zueinander in einem **Neben-Verhältnis**, zu gu in einem Über-Unterverhältnis usw. AN Wesen o in (O 1) gibt es keine Gegen-Verhältnisse, sondern die Eine Selbheit, als Or-Selbheit. i verhält sich zu e in bestimmter Weise. Das Gegenseibe steht sich als ein Anderes wechselseitig entgegen, eines ist des anderen Objekt.

(O 2.2.3) Für die beiden Neben-Gegenglieder i und e ergibt sich als Gegenheit der Ganzheit (Or-Ganzheit Wesen o) die **Teilheit**. Das **Gegenganze** ist **Teilheit**. Wesen o ist IN sich zwei und nur zwei Teile i und e. Hier ist auch die höchste Grundlage des Mengenbegriffes gegeben. Man kann nicht sagen: Wesen o ist eine Menge, weil AN Wesen überhaupt keine Teilheit ist, wohl aber Wesen o ist IN sich in dieser ersten Gegenheit zwei und nur zwei Teile (Elemente). Wir unterscheiden aber die **Ab-Teilung** von der **Neben-Teilung**. Denn die untergegenheitlichen Teile nennt man Unter-Teile, (Ab-Ant-Ganze). In der Vereinigung ergibt sich das Vereinganze der Teile, die Erste Summenbildung von i und e.

Die **Wesenheit** ist also **Gegenwesenheit** und **Vereinwesenheit**. Die Gegenwesenheit ist selbst gegenheitlich und vereinheitlich als **Abgegenwesenheit**, **Nebengegenwesenheit** und **Ab-Nebengegenwesenheit**. Die Wesenheit als oberes Glied der Abgegenheit ist **Urgegenwesenheit**. Die Abgegenwesenheit ist eine doppelte, das ist die Urgegenwesenheit gegen die beiden Glieder der Nebengegenwesenheit. Die Gegenwesenheit wird Artheit (qualitas) genannt.

In der Grundwissenschaft des Wesengliedbaus ergibt sich hier die qualitative Nebengegenheit zwischen Geist (i) und Natur(e).

(O 2.3). Auch hinsichtlich des Wie der Wesenheit usw. hinsichtlich der Begriffe der Formheit do usw. ergeben sich für die gegenheitlichen Glieder i und e neue Bestimmungen.

do		Gegenheitlich		ab (unter) subordinativ neben (coordinativ) abneben (unterneben) subcoordinativ
du				
dü dö		Vereinheitlich		
di de				

Unter (O 1.2.1) fanden wir, dass Wesen o **Satzheit** do hat. Hinsichtlich der Gliederung o, i, e, usw. ergibt sich hier **Gegen-Satzheit** und zwar wiederum **Neben-Gegensatz** zwischen i und e, **Ab-Gegensatzheit** zwischen u und i usw. Die Gegensatzheit ist die **Bestimmtheit**. Bestimmtheit ist also eine Teilwesenheit an der Satzheit als Gegensatzheit. i ist also gegen e bestimmt, aber auch u bestimmt e und i usw. Diese Gegensatzheit hat selbst auch eine Form. Die Or-Satzheit ist der Form nach ganz **Jaheit**, ohne Neinheit, also **Or-Jaheit**. Diese Jaheit ist nun selbst wiederum gegliedert:

Jaheit		Gegenheitlich (ant)		ab (unter) subordinativ neben (coordinativ) abneben (unterneben) subcoordinativ
		Vereinheitlich (mäl)		

Statt der Or-Jaheit kann man sagen, die **unendliche und unbedingte Positivität**. Was die **Gegen-Jaheit** betrifft, so ist diese zugleich **Gegen-Neinheit**, entgegengesetzte Verneinheit (**oppositive Negativität**). Das Nein oder Nicht wird daher (nur bzw. erst) hier in erkannt. Die Gegeneinheit ist nur an der Gegenjaheit. Dadurch dass i **bestimmt** ist als das Eine von zwei Wesentlichen, ist es auch zugleich bestimmt als **nicht sein Anderes**, sein Gegenheitliches, hier also e **ist von ihm verneint**. Das **Nein** ist also nur in einer **Beziehung gegen ein Anderes**. Durch die gegenseitige Teilverneinung i gegen e und umgekehrt, wird von der Unendlichkeit und Unbedingten Wesens o überhaupt nichts verneint. Hinsichtlich Wesens o ist das Nicht nicht. Die Bestimmtheit i gegen e besteht darin, dass es e ausschließt. Hier liegt die Grundlage der Wörter ja, nein, Nichts, des logischen "ist nicht". Zu beachten sind natürlich auch die Gegenjaheiten von Wesen u gegen i bzw. e (Unter-Gegen-Verneinung oder Ab-Ant-Verneinung).

(O 2.3.1) Auch die Satz-Einheit, an Wesen o, als unendliche und unbedingte Einheit der Satzheit (oder Zahlinheit), ist hier gegenheitlich zu finden als:

Satz-Einheit		Gegenheitlich (ant)		ab (unter) subordinativ neben (coordinativ) abneben (unterneben) subcoordinativ
		Vereinheitlich (mäl)		

also **Satz-Gegeneinheit, Satz-Vereinheit**. Für die Zahl-Gegeneinheit wird das Wort Vielheit oder Mehrheit benützt. Zu beachten ist aber, dass hier noch keine Vielheit gegeben ist, die mehr als Zweiheit wäre (Gegeneinheit). Statt der Vereinzahlheit sagt man Allheit, Totalität, die aber hier nur aus zwei vereinten **Gegen-Gliedern** besteht. Von Wesen o

gilt unbedingte und unendliche Zahleinheit, keine Vielheit, oder Mehrheit, keine Allheit. Wesen o ist IN/UNTER sich die Vielheit und das Viele, die Allheit und das All oder die Totalität, das Universum aller Glieder in sich. Jede ursprüngliche Vielheit in Wesen o ist eine Zweiheit, und jede Vereinzahlheit ursprünglich eine vereinte Zweiheit, da der Gegensatz, oder die nach Ja und Nein bestimmte Gegenheit nur zweigliedrig ist. Die unbestimmte Vielheit oder Vielzähligkeit ist hier noch nicht gegeben, z.B. die unendliche Vielzähligkeit 1, 2, 3, 4, 5, usw.

Hier liegen die Grundlagen der Zahlentheorie: die oberste Zahl ist die unendliche, unbedingte Eins (o). In ihr sind die beiden **gegenheitlichen Zahlen** i und e, die ebenfalls noch unendlich sind, aber gegeneinander begrenzt. Sie sind nicht mehr absolut, sondern gegeneinander und gegen u relativ. Hier liegen die Grundlagen der widerspruchsfreien Mengenlehre. Denn die beiden ersten "Mengen", INNEREN Elemente, von o sind i und e, beide selbst noch unendlich, aber bereits relativ.

(O 2.3.1.1) Die Form der Satzeinheit oder Zahleinheit ist die unendliche, unbedingte **Jaheit**. Die Jaheit ist dann selbst wiederum gegliedert wie unter (O 2.3). Daraus ergibt sich die Jaheit und **Neinheit** der Zahlheit, hier aber erst für die beiden Teile i und e. Hier findet sich die Grundlage der mathematischen Lehre von den Zahlen und Gegenzahlen (den positiven und negativen Zahlen).

(O 2.3.1.2) Auch die Richtheit di (als Form der Selbstheit in O 1.2.1) erfährt hier weitere Bestimmung:

Richtheit	Gegenheitlich (ant)	ab (unter) subordinativ neben (coordinativ)
	Vereinheitlich (mäl)	abneben (unterneben) subcoordinativ

Hier wird die Gegenrichtung erkannt. Weiters ist die Richtung von u nach i und e und umgekehrt von i nach u usw. zu erkennen. Anstatt Richtheit sagt man gewöhnlich Dimension, Erstreckung. Der Begriff der Richtheit ist für die Ausbildung der Mathematik wichtig, bisher aber ungenau erkannt und entwickelt. Hier ist zu unterscheiden: die Eine Ganze Richtheit (Or-Richtheit di) Wesen o; die **Neben-Gegenrichtung** an den Teilganzen i und e und andererseits die **Ab-Gegenrichtung** u gegen i und e usw. *Hier hat der Begriff der Richtheit noch nichts mit Zeit, Raum und Bewegung zu tun.* (In der Umgangssprache wird Richtung ausgedrückt durch: hin und her, auf und ab, hinüber und herüber.)

Wie wir sahen, kommt der BD, zumindest in bestimmten Richtungen nicht damit aus, die Leerheit, frei von jeglicher Bestimmung als die einzige Sphäre jenseits des menschlichen Bewusstseins zu erkennen. Der Leerheit werden jenseits jeglicher Zeit und Vergänglichkeit im Abhängigen Entstehen Eigenschaften und Kategorien zugeschrieben:

"Vom ersten Anfang an wurde das Innere Gewährsein nie geboren, noch wird es jemals geboren werden. Aus sich selbst entstanden, wurde es niemals unterbrochen, noch wird es jemals unterbrochen werden. Da es **totale Schau** ist, wurde es niemals erklärt. Da es **allgegenwärtig** ist, wurde es niemals erstellt, noch wird es jemals erstellt werden. Da es **einzigartig** ist, wird es durch die Methoden der vier Zeichen vollkommen im Raum verwirklicht. Es ist Natürliche

Befreiung in die große Weite und es ist höchste Glückseligkeit. Da es die große Weite ist, ist es an das höchste Entzücken gewöhnt. Indem es die Spannung dieses Teils, der die relative Existenz ist, entspannt, erzeugt das Innere Gewährsein **alles**.

Totalität, Allgegenwärtigkeit, Einzigartigkeit, Allerzeugung sind etwa derartige Eigenschaften jenseits von Zeit. Es sei daher hier darauf verwiesen, dass auch alle bisher in der WL abgeleiteten göttlichen Kategorien in keiner Weise räumliche oder zeitliche Konnotationen besitzen. Der Raum und die Zeit werden vielmehr im Folgenden selbst erst, in einer völlig neuen Weise, als göttliche Kategorien erkannt, ein Verfahren, das in den bisherigen Systemen des BD nicht erfolgte.

(O 2.3.1.3) Auch die eine selbe ganze Fassheit de, als Form der Ganzheit erfährt hier Bestimmung.

Fassheit	Gegenheitlich (ant)	ab (unter) subordinativ neben (coordinativ)
	Vereinheitlich (mäl)	abneben (unterneben) subcoordinativ

Wesen o hat "ungeteilte" ganze Fassheit (Or-Fassheit), die beiden inneren Teile i und e haben **Neben-Gegenfassheit**, u hat gegen i und e **Ab-Gegen-Fassheit**, schließlich erkennen wir alle Vereinfassheiten. Auch hier kann man sagen, dass Wesen o ganze Fassjaheit hat, dass aber von i und e neben-wechselseitig Fassjaheit und Fassneinheit gilt. Denn i fasst das, was e nicht fasst und umgekehrt. Daraus ergibt sich das **In-Sein und Außensein**. e ist außer i und i ist außer e.

Es wäre für die Richtungen des BD sicherlich förderlich, zu erkennen, dass das relativ radikale Trennungsverhältnis zwischen:

a) dem Abhängigen Entstehen, das Dualität und In-Sein und Außensein erst erzeugt, verbunden mit relativen Wahrheiten des Illusiven und

b) dem darüber durch Erleuchtung gefundenen Lichten Gewährsein

in einem weiteren Erkenntnisschritt zu schließen sind. Dies geschieht durch die GW der WL in der Weise, dass erkannt wird, dass die Gegenheit selbst im Lichten Gewährsein des Grundwesens als **reale Kategorie erkannt wird**.

Wahr wird also dann erkannt, wenn man die Gegenheit, die Gegen-Negation, usw. an und in Gott erkennt. Damit zeigt sich, dass alle bisherigen menschlichen Erkenntnisse, die der BD dem Reich der Illusion zuordnet, dahingehend geprüft werden können, inwieweit sie im Lichte der

Göttlichen Kategorien weiterhin zumindest als teilwahr, begrenzt oder mangelhaft zu gelten haben⁷².

(O 2.3.1.3.1) An dieser Stelle müssen wir noch genauer fragen: Wie ist die FORM dieses In- und Außensein? Die Form dieses einander In- und Außenseins ist die **Grenzheit**. **Grenzheit**, **Grenze** ist also die **Form des Gegenfassigen**. Es ist also deutlich, dass An Wesen o keine Grenze ist, sondern dass erst in der ersten In-Teilung derselben, an i und e die Grenzheit erkannt wird. i und e haben daher eine gemeinsame Grenze.

(O 2.3.1.3.2) Fragen wir nun, was ist IN dem, was da ingefasst, eingefasst wird. Der Inhalt des Infassigen wird als groß oder **Großheit** bezeichnet. Damit **Größe** da sein kann, muss etwas innerhalb bestimmter Grenzheit bejahig befasst sein. Der Begriff der **Großheit** ist wiederum für die Mathematik grundlegend. Man hat daher die Mathematik oft irrtümlich auf die Größenlehre beschränkt. Hier wird aber gezeigt, dass die Mathematik viel mehr umfasst, und dass der Begriff der **Großheit** bisher auch nicht richtig erkannt wurde.

Betrachten wir das unbegrenzte Große, so erscheint die Grenze desselben als dessen **Ende**, als **Endheit**, oder umgekehrt als **Anfang**. Hier erkennen wir die Begriffe **Endheit**, **Endlichkeit**, und **Un-Endlichkeit**. Die Endlichkeit ist eine Bestimmung der Grenzheit, die Grenzheit wieder eine Bestimmung der Gegenfaßheit an der **Großheit** und mithin daher eine Bestimmung der Ganzheit als Gegenganzheit. Daraus zeigt sich, dass der Begriff der Endlichkeit nicht richtig gefunden wird, ohne die Begriffe der Einen, selben, ganzen Richtigkeit (di), der Faßheit (de) und der Ganzheit.

(O 3) In der dritten Erkenntnis fassen wir zusammen, was bisher erkannt wurde, also was Wesen o AN und IN sich ist.

Es gilt: Wesen o ist AN sich und IN sich ein **Organismus**, heute würde man auch sagen eine **Struktur**. Die An-Gliederung und die Ingliederung wurden unter (O 1 und O 2) dargestellt.

(O 3.1) Dieser bisher dargestellte Gliedbau (Organismus, Struktur) Wesen o ist "voll"ständig. Hier ergibt sich die erste Erkenntnis hinsichtlich der Begriffe ALL-heit, Totalität. Diese Allheit ist aber nicht irgendeine unbestimmte verschwommene, sondern die Gliederung ist deutlich bestimmt.

(O 3.1.1) Aus dieser Gliederung ergibt sich auch, dass die Gegenheit nur zweigliedrig ist, denn es gibt keine anderen inneren Glieder Wesen o als i und e, und deren Jaheit und Gegenjaheit (Neinheit). Natürlich gibt es auch "noch endlichere" Glieder in o, aber das wird sich erst im Folgenden ergeben.

(O 3.1.2) Für diesen **gegliederten Organismus** gilt auch, dass alle hier entwickelten Begriffe aufeinander anzuwenden sind. So hat z.B. die Ganzheit (ge) auch Wesenheit, Selbheit und Gegenselbheit, also Verhaltheit, Ganzheit, sie hat eine bestimmte Form oder ist in bestimmter Grenzheit, gegenüber der Selbheit, usw. Wenn also derjenige Teil der Mathematik, der sich mit Größen beschäftigt, voll ausgebildet werden soll, dann muss an der

⁷² Diese Verfahren und Erkenntnisarten sowie ihr Zusammenspiel werden unter 1.12 ausführlich dargelegt.

unendlichen und nach innen absoluten Ganzheit (hier Or-Ganzheit Wesens o) begonnen werden, was bisher nicht geschehen ist. Ein anderer Zweig der Mathematik ergibt sich aber aus der Selbstheit (gi) und Gegenseibtheit (Verhaltheit, Verhältnis), wenn dieser Begriff nach allen anderen Begriffen durchbestimmt wird (z.B. die Lehre von den Proportionen usw.).

(O 4.1) Jeder der beiden Teile i und e in Wesen o (und auch die Vereinigung der beiden) ist selbst wiederum AN und IN sich Struktur, Organismus gemäß der Struktur (O 1-3), also hat selbst wieder eine Wesen o ähnliche Struktur.

Es gilt: Wie sich Wesen o zu u, i und e und deren Gegenheiten und Vereinheiten verhält, so verhält sich wiederum i zu dem, was es IN sich ist, usw...

(O 4.1.1) Die Form dieses Ähnlichkeitsverhältnisses ist die Stufung, Abstufung (Stufheit), wobei sich das unter (O 2.3.1.3) dargestellte Insein und Außensein nach innen fortsetzt.

Der Wesengliedbau und der Wesenheitgliedbau ist nach jedem seiner Teile selbst wiederum untergeordneter Teilwesengliedbau und Teilwesenheitgliedbau, wodurch die abwärts gehende **Verhaltgleichheit** gegeben wird. Wie sich verhält Wesen zu Wesengliedbau, so verhält sich jedes Glied des Wesengliedbaues der ersten Gliederung zu seinem inneren Wesengliedbau, also: wie sich verhält Wesen zu sich selbst als Urwesen, als Vernunft, als Natur und Vereinwesen der Vernunft und der Natur so verhält sich ein jedes der vier Glieder wiederum zu dem, was es in sich ist. Sehen wir hier nun auf die Form welche sich in der soeben erschauten Wesenheit, das ist, an der erklärten **Verhältnisgleichheit** oder **Proportion**, findet, so ist diese Form die der **Stufheit**, oder **Abstufung (gradualitas oder potentialitas)**, wonach dasselbe Verhältnis des Inseins nach Innen wiederholt wird. Alle Wesen sind Potenzen des Absoluten (Wesens o) und alle Wesenheiten Potenzen der absoluten Wesenheit (go).

(O 4.1.4) An diesen endlichen Gliedern (Elementen) in/unter o ist nun in zweifacher Hinsicht Unendlichkeit.

1. In den Gliedern i, e und ihrer Vereinigung gibt es jeweils unendlich viele unendlich endliche Elemente (a1...,b1...,c1..).
2. Jedes unendlich endliche Glied a1, usw. ist selbst weiter unendlich teilbar und bestimmbar.

(O 4.1.5) Das Endliche, Bestimmte oder Individuelle jeder Art und Stufe ist also nicht isoliert, gleichsam losgetrennt von dem, was neben und außer, bzw. über ihm ist (z.B. a1 von o), es ist in/unter seinem höheren Ganzen und mit ihm vereint, wie auch mit den Nebengliedern.

Eine wichtige These des BD besagt eben, dass die Annahme eines isoliert Selbständigen dem illusiven Konstruktionsverfahren des mangelhaften menschlichen Bewusstseins entspringe und damit der im Lichten Gewahrsein möglichen Schau des All-Zusammenhangs aller illusiv als Teilheit erkannten Elemente widersprechen muss. In der WL wird gezeigt, dass das Endliche, Bestimmte oder Individuelle jeder Art und Stufe also nicht isoliert, gleichsam losgetrennt von dem ist, was neben und außer, bzw. über ihm ist (z.B. a1 von o), es ist in/unter seinem höheren Ganzen und mit ihm vereint, wie auch mit den Nebengliedern. Die unbestimmte All-Schau in manchen Richtungen des BD, die im Übrigen immer von der

subtraktiven Kraft des Leerheitsgebotes bedroht erscheint, weil sie bereits wieder Bestimmtes, Qualitatives enthält und der Leerheitsdogmatik zum Opfer fallen könnte, erlangt hier wissenschaftlich präzise Ausgestaltung. Auch ist der mit der Leerheit im BD häufig verbundene Bereich der **Gleichheit** hier deutlicher ausgestaltet. Es gibt einerseits die **Wesenheitgleichheit** aller Wesen und Wesenheiten mit Wesen, andererseits die nach innen sich ergebende **Verhältnisgleichheit**, die im BD bisher in keiner Weise erkannt werden konnte.

(O 4.1.5.1) Aus den bisherigen inneren Gliederungen Wesens o ergeben sich nun folgende weitere axiomatische Folgerungen:

Die Stufung der Grenzheit und die Großheit sind nun mit der Selbstheit und der Gegen-Selbheit, also der Verhaltheit verbunden (vereint). Die allgemeine Lehre von der **Verhaltheit** (von den Verhältnissen) begreift in sich Verhältnis, **Verhältnisgleichheit** (Analogie, Proportion), **Verhältnis-Ungleichheit** (Disproportion), **Verhältnisreihe** (Progression), nach gleichen oder ungleichen Verhältnissen; die ersten Reihen sind **Gleichverhaltreihen** oder Verhaltstufreihen (**Potenzreihen**). Hinsichtlich der Verhältnisgleichheit zeigt die reine Selbstheitlehre zwei Grundoperationen: zu einem gegebenen Musterverhalte und einem gegebenen Hinterglied das gleichverhaltige Vorderglied zu finden; oder: zu einem gegebenen Vorderglied das gleichverhaltige Hinterglied zu finden. Auf die Ganzheit angewandt sind dies das **Multiplizieren** (Vorglied bilden) und **Dividieren** (Nachglied bilden).

(O 4.1.5.2) Ferner entsteht hier das grenzheitsstuflige Verhältnis, also das **Verhältnis von Ganzen, die zu verschiedenen Stufen der Grenzheit gehören**, als auch grenzheitsstuflige Verhältnisgleichheit, Verhältnis-Ungleichheit und Verhältnisreihe. Auch die analogen Axiome hinsichtlich der Verhältnisse von solchen Ganzen, die innerhalb einer und der selben Stufe der Grenzheit enthalten sind.

Die Erkenntnis der **Stufen der Grenzheit** ist von besonderer Wichtigkeit für die neuen Grundlagen der Logik und Mathematik.

Anhand der Arten der Räume wollen wir daher die Bedeutung der **Stufen der Grenzheit** näher zu erklären versuchen:

1. Räume

Der unendliche und unbedingte Raum o (Or-Raum) ist in allen drei Richtungen unendlich, hat also keine Grenzheit hinsichtlich der Richtigkeit. Der Räume i und e in Zeichnung 1, haben ebenfalls hinsichtlich keiner Richtung eine Grenze, sind also auch in alle drei Richtungen unendlich. Wenn auch die Richtung d_a in zwei Hälften zerfällt, so ist doch das halbe d_a in Richtung i unendlich lange, wie auch in Richtung e. Die Räume i und e haben daher die selbe Grenzheitstufe, wie der Raum o (Or-Raum).

Die nächste Grenzheitstufe des Raumes in sich ist durch zwei unendliche rote Flächen als Grenzen bestimmt, wie in Zeichnung 2 dargestellt. Der Raum zwischen den roten Fläche X1 und X2 ist daher nur mehr in 2 Richtungen unendlich, in einer Richtung aber endlich. Dieser Raum G ist hinsichtlich der Grenzheitstufe von den Räumen i und e sowie dem Or-Raum o

artheitlich unterschieden. Zu beachten ist, dass ein solcher Raum sowohl in i als auch in e als auch in beiden sein kann.

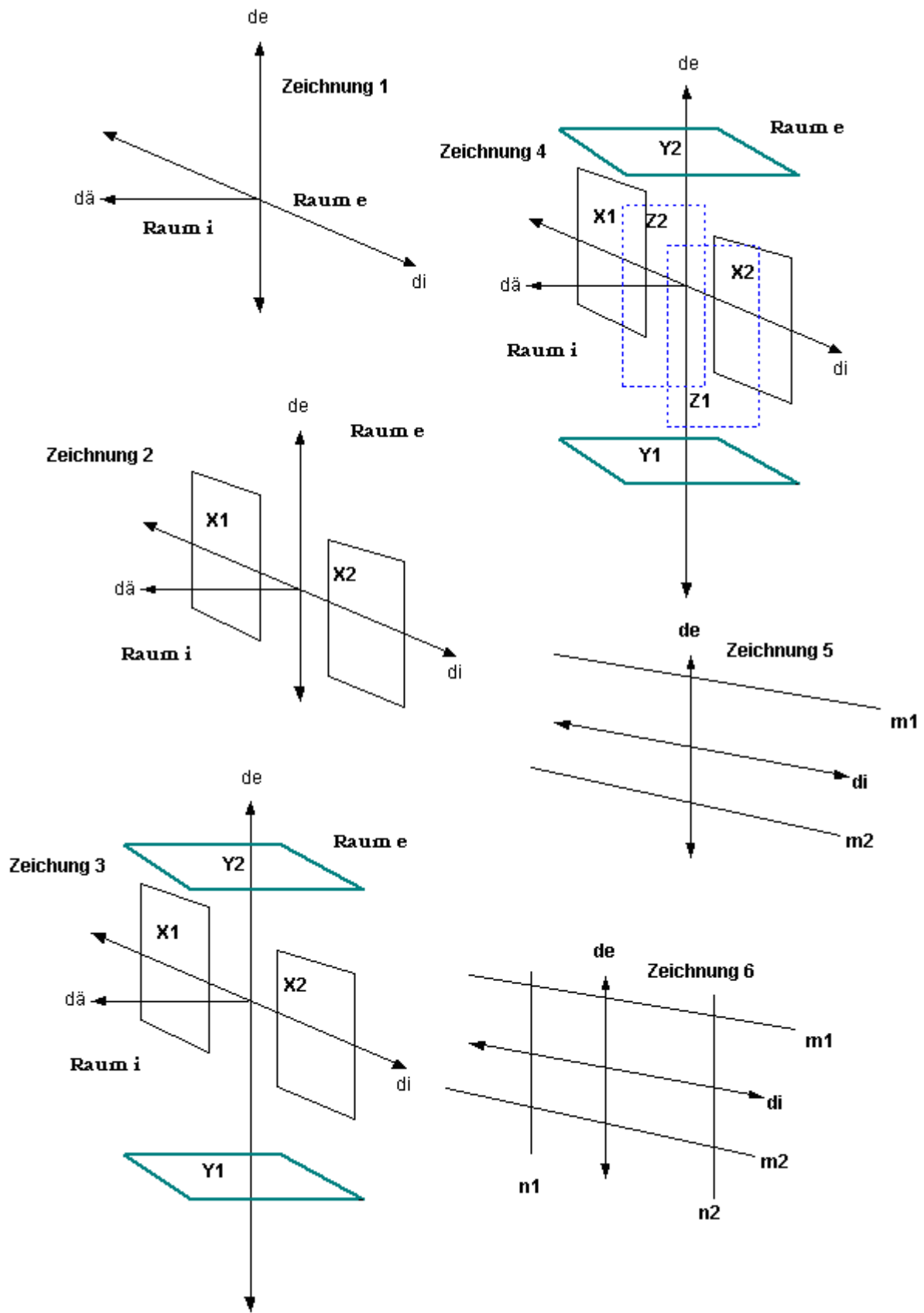
Die nächste innere Art der Grenzstufheit der Räume ist dadurch gegeben, dass in einer zweiten Richtung Endlichkeit gegeben ist. In Zeichnung 3 ist eine unendlich lange, viereckige Säule gegeben, die durch die unendlichen roten Flächen X_1 , X_2 und die unendlichen grünen Flächen Y_1 , Y_2 begrenzt ist. Auch hinsichtlich der Richtung de ist nun Grenzheit gegeben, hinsichtlich d aber immer noch Unendlichkeit. Auch ein solcher Raum kann in i , e oder in beiden gelegen sein.

Schließlich ist noch eine dritte Art der Grenzheitstufung des Raumes zu erkennen, wenn nämlich in allen drei Richtungen Endlichkeit gegeben ist, wie in Zeichnung 4, wo durch die Begrenzung der endlichen roten Flächen X_1 , X_2 , endlichen grünen Flächen Y_1 , Y_2 und endlichen blauen Flächen Z_1 , Z_2 ein Würfel oder Quader entsteht. Endlicher kann ein Raum nicht mehr werden. Er ist unendlich endlich. Der Raum hat also in sich 3 Arten von In-Räumen.

2.Flächen

Fläche gilt als Raum ohne Tiefe. (Nicht im Sinne nicht-euklidischer Geometrien, für welche natürlich modifizierte Regelungen gelten, hinsichtlich der Frage der inneren Grenzheitstufen aber die gleichen Kategorien modifiziert Anwendung finden müssen.) Im üblichen Sinne ist daher Fläche definiert als Raum mit zwei Dimensionen. Auch hier gilt wieder, dass bei der ersten In-Gliederung der unendlichen Fläche in Zeichnung 1 durch die Linie di zwei Teile der Fläche entstehen, die jeweils den oberen Teil der Richtung de und den unteren Teil derselben befassen, dass aber in der Richtung de keine Grenzheitstufe der Fläche gegeben ist, weil de in beide Richtungen noch unendlich lange ist.

Erst wenn, wie in Zeichnung 5 durch zwei Linien m_1 und m_2 die Richtung de endlich wird, z.B. 3 cm lang, entsteht eine Fläche mit der ersten inneren Grenzheitstufe der Fläche eine Fläche also, die in der Art von der unendlichen Fläche und den beiden Hälften derselben unterschieden ist. Die Fläche M ist nur mehr in einer Richtung unendlich. Die Fläche hat aber noch eine weitere innere Grenzheitstufe, die in Zeichnung 6 dargestellt ist. Wird auch die Richtung di endlich, durch die beiden Geraden n_1 und n_2 , entsteht eine in jeder Richtung endliche Fläche. Die Fläche hat also in sich zwei Arten von In-Flächen, die nach der Stufung der Grenzheit unterschieden sind.

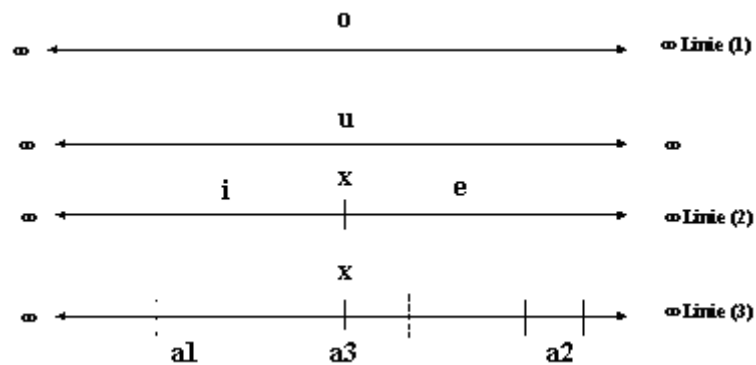


3. Linie

Hinsichtlich der Linie und ihren Grenzheitstufen sind folgende Deduktionen zu beachten:

Betrachten wir die Linie (1), so ist sie eine unendlich lange, gerade Linie o.

Nun blicken wir auf die Linie (2), die schon *in* der Linie (1) ist. Sie zeigt uns, was die Linie (1) *in* sich ist. Die Linie (1) ist in sich zwei und *nur* zwei Linien, i und e, die beide noch unendlich lang, aber doch insoweit gegenheitlich sind, als die eine ist, was die andere nicht ist und umgekehrt, das heißt, sie verneinen und begrenzen einander teilweise. Jede der beiden ist zwar noch unendlich lang, aber der Punkt x ist ihre Grenze gegeneinander.



Hier in dieser ersten Ableitung der Linie (1) nach *innen* erkennen wir, dass es in der ersten Ableitung nach innen, wenn man von einem unendlichen Ganzen ausgeht, nur zwei Glieder gibt, die beide noch unendlich sind. Die beiden Linien haben daher die gleiche Grenzheitsstufe, wie die Linie o. Wir sehen weiter, dass hier eine Neben-Gegen-Verneinung von i und e entsteht, wodurch aber die Linie (1) in keiner Weise negiert wird. Was heißt der Begriff Neben-Gegen-Verneinung? Die Linie i ist neben der Linie e, aber die eine ist, was die andere *nicht ist und umgekehrt*. Betrachten wir jetzt die Linie (1) mit der Linie (2) in Verbindung, so wird sichtbar, dass die Linie (1) als *Ur-Linie* über i und e steht und mit beiden verbunden ist. Als *Ur-Linie* ist die Linie (1) über beiden, die beiden sind unter ihr.

Die Linie (3) zeigt die zweite Stufe der Ableitung nach innen. Wir sehen, dass es in der Welt der Linie (1), in der zweiten Stufe nach innen, neue Arten von Linien gibt. Auf der Linie i gibt es unendlich viele Linien (a1, b1 usw.). Auf der Linie e gibt es unendlich viele Linien (a2, b2 usw.). Es gibt jedoch auch unendlich viele Linien, die sowohl auf i als auch auf e liegen (a3, b3 usw.). Diese beidseitig begrenzten Linien gehören daher einer neuen Art von Linien an, die bilden die letzte Grenzheitsstufe der Linie nach innen. Begrenzter, als auf beiden Seiten begrenzt, kann eine Linie nicht sein.

(O 4.1.5.3) Hier ergeben sich nun zwei in der bisherigen Mathematik und Mengenlehre nicht beachtete wichtige Folgerungen:

Jede selbganzwesenliche also unendliche und ansich unbedingte Einheit jeder Art und Stufe (hier Wesen o) ist in/unter sich unendlich viele Einheiten der nächstniedereren Grenzheitsstufe und so ferner bis zur untersten Grundstufe. Diese Grundstufe ist nach allen Richtheiten (Strecken, Dimensionen) endlich, und besteht selbst wiederum aus unendlich vielen Einheiten dieser untersten Stufe. Jede jedstufige unendliche Einheit besteht aus unendlich vielen unendlich endlichen Einheiten der untersten Stufe.

(O 4.1.5.4) Hier zeigt sich auch der Grundbegriff der **unendlichen Vielheit** und darin der **unbestimmten Vielheit** oder der unendlichen und darin der unbestimmten **Zahlheit**, wobei ein Unendlich-Ganzes des Gleichartigen vorausgesetzt wird, worin innerhalb

vollendet bestimmter Grenze, die **endliche** Einheit der Unendlichkeit des Ganzen wegen, willkürlich angenommen wird.

(O 4.1.5.4.1) Hierauf beruht die mathematische Voraussetzung, dass die **Zahlenreihe** 1,2,3,.. und so fort unendlich ist und dass auch wiederum an jeder Zahl die ganze Zahlenreihe darstellbar ist, durch Zweiteilung, Dreiteilung, Vierteilung usw. ohne Ende. Diese hier bewiesene, unendliche und unbestimmte Vielheit, als Grundaxiom der allgemeinen Zahltheorie (Arithmetik und Analysis) ist wiederum eine doppelte. Einmal die unendliche **Artvielheit oder Artzahlheit** von Einheiten, welche artverschieden sind, oder die Zahlheit der diskreten Zahlen. (Dies ergibt sich aus dem obigen Satz O 4.1.5.3)

Hier zeigt sich aber zum anderen auch die unendliche stetige **Zahlheit**, oder **Stetzahlheit** an Einheiten, welche in ihrem stetigen Ganzen selbst binnen bestimmbarer Grenze stetig und unendlich teilbar sind. Dies ergibt sich aus: Alles Stetige, Wesenheitgleiche ist in sich unendlich bestimmbar und teilbar. Die Lehre von der Artzahlheit ist übrigens von der Stetzahlheit zu unterscheiden.

(O 4.1.5.4.2) Im weiteren ergibt sich hieraus das Axiom der stetigen GröÙheit, und der stetigen GröÙen: unendliche Teilbarkeit, unendliche Vielmaligkeit jedes Endlichen in seinem Unendlichen der nächsthöheren Stufe; die Gegenrichtheit hinsichtlich der Richtheit (Strecke, Dimension), das ist die Lehre von den gegenrichtheitlichen GröÙen, den positiven und negativen GröÙen. Ferner die Axiome der StetgröÙheit und der StetgröÙen nach der SELBHEIT und der VERHALTHEIT. Denn es ist eine GröÙe entweder eine selbheitliche GröÙe (SelbgröÙe; absolute GröÙe) oder eine verhaltliche GröÙe (gegenselbheitliche GröÙe), VerhaltgröÙe, relative GröÙe, welche hinsichtlich der mit ihr verglichenen GröÙe groß oder klein ist. Die GröÙeverhaltheit ist selbst wiederum eine der Gegenselbheit (ein arithmetisches Verhältnis oder Restverhältnis) oder eine der Vereinselbheit, darunter auch der Vielheit (ein sogenanntes geometrisches Verhältnis). Das gleiche gilt von der Verhaltheit hinsichtlich der StetgröÙheit.

(O 4.1.5.4.3) Alle GröÙen der selben Grenzheitsstufe stehen zu einer jeden beliebigen GröÙe der gleichen Grenzheitsstufe in einem bestimmten GröÙenverhältnis, welche letztere, wenn sie das bestimmende Glied jedes Verhältnisses ist, die Grundeinheit oder absolute Einheit genannt wird. (z. B. Verhältnis 1 zu 3 oder 3 zu 1 usw.) Jedes Verhältnis der Ungleichheit ist diesseits oder jenseits des Verhältnisses 1.1, und zwar entweder eines der größeren Ungleichheit z.B. 3 zu 1 oder der kleineren Ungleichheit z.B. 1 zu 3. [vgl. auch vorne unter (O 4.1.5.1) die Grundoperationen des Multiplizierens und Dividierens].

(O 4.1.5.4.4) Rein nach der Grundwesenheit der Selbheit sind an dem StetgröÙen folgende Operationen gegeben: Addition und Subtraktion, indem entweder aus den Teilen das Teilganze oder aus einem oder mehreren Teilen des Teilganzen der andere Teil (der Rest) bestimmt wird.

(O 4.1.5.4.5) Die Verhaltheit der StetgröÙen ist selbst artgegenheitlich (qualitativ) verschieden. Denn sie ist, wie alles Endliche, Bestimmte selbst nach Unendlichkeit und Endlichkeit bestimmt. Daher ist jedes geometrische Verhältnis zweier StetgröÙen entweder ein unendliches oder ein endliches. Ersteres, wenn keine gemeinsame Einheit diese beide Glieder misst, das Verhältnis also unzählig oder unwechselmeßbar (irrational und inkommensurabel) ist, letzteres, wenn beide Glieder von derselben Einheit gemessen werden, das Verhältnis also zählig und wechselmeßbar ist.

(O 4.1.5.5) Für die Begründung einer antinomiefreien Mengenlehre ist folgender Satz fundamental: Ein jedes Glied, ein jeder Teil einer bestimmten Grenzheitsstufe hat zu dem ihm übergeordneten Ganzen der nächsthöheren Grenzheitsstufe überhaupt kein Verhältnis der Großheit oder endlichen Vielheit. Man kann also nicht sagen: Wesen o oder i sind größer als endliche Glieder in ihnen. Wir haben zu beachten: Es gibt die Zahl, "Or-Größe" Wesen o, dann die beiden In-Größen i und e, und schließlich die unendlich endlichen Größen wie z.B. Menschen oder Pflanzen (Zur Überwindung der Antinomien der Mengenlehre siehe unten).

(O 5) Das Werden

Wie schon angedeutet ist die **Zeit selbst** in der WL als göttliche Kategorie erkannt, während im BD häufig die äußerst dogmatische Aussage zu finden ist, dass sich alles ständig ändert, ohne den Begriff des Änderns selbst jenseits der illusiven Verstrickung des verblendeten Bewusstseins des Menschen irgendwie begründen zu wollen oder zu können. Bekanntlich wird für das Lichte Gewahrsein die Zeitlosigkeit als Ebene erkannt, ohne dass das Verhältnis der Zeitlosigkeit zur Zeit näher bestimmt würde.

Die beiden In-Wesen in Gott, nämlich i und e, sind jede in ihrer **Art unendlich**, aber in ihrer Unendlichkeit im Innern unendlich bestimmt, das ist vollendet endlich und zwar insbesondere als diese beiden Teile in o; das ist, sie sind in sich eine unendliche Zahl vollendet endlicher, nach allen Wesenheiten bestimmter, Einzelwesen (O 4.1.2), denen wiederum alle Kategorien auf vollendet endliche Weise zukommen, und die in, mit und durcheinander zugleich in ihrem unendlichen Ganzen, von i und e sind.

Da i und e in o, durch o, nach ihrer ganzen Wesenheit vereint sind, so sind sie es auch, sofern sie die beiden entgegengesetzten Reihen vollendet endlicher Wesen in sich sind und enthalten; so dass diese beiden Reihen vereint sind. Es sind dies die unendlich vielen Wesen, die sowohl in i als auch in e sind. Darin gibt es wieder einen Typ unendlich vieler Wesen, die Mensch, welche im innersten Vereinwesen von i und e nämlich a in a sind. Die vollendet endlichen Wesen in i und e und deren Vereinigung haben unendlich viele Zustände in sich.

Der vollendet endlichen Zustände sind unendlich viele, weil auch die Wesenheit des Endlichen, als solche, wiederum unendlich ist (siehe O 4.1.4); und nur alle diese Zustände, alle zugleich sind die ganze, vollendet endliche Wesenheit dieses unendlich-endlichen Wesens, deren Zustände sie sind. Gleichwohl schließen sich alle diese vollendet endlichen Zustände an demselben Wesenlichen wechselseitig aus, da sie mit unendlicher Bestimmtheit alles Andere nicht sind. Also ist das vollendet endliche Wesen (z.B. Pflanze oder Mensch) beides zugleich, das ist, alle seine Zustände, und doch nur auf einmal ein jeder von diesen Zuständen einzeln; das ist: sie ist in steter Änderung nach der **Form der Zeit**, sie ist ein stetiges **Werden**.

Also sind die unendlich-endlichen Wesen selbst **vor und über ihrem Werden in der Zeit; sie selbst entstehen und vergehen nicht**, sondern nur ihre unendlich endlichen bestimmten Zustände. Auch das Ändern selbst ist unänderlich, und bleibend in der Zeit. **Auch die Zeit ist unendlich, unentstanden, und ihr stetig fortschreitender Verflußpunkt ist einer für Wesen o und für alle Wesen in o.** Alles in der Zeit Werdende ist die Wesenheit Wesens o und aller Wesen in Wesen selbst, wie sie in sich als vollendete Endlichkeit ist, und sich offenbart. Alles Individuelle

eines jeden Verflusspunktes (Momentes) ist eine eigentümliche und einzige Darstellung der ganzen Wesenheit Wesens o in seinen Wesen in sich; oder jeder Moment des Geschehens (der Geschichte) ist einzig, von unbedingtem göttlichen Inhalt und Werte. Wesen o selbst als das Eine, selbe, ganze ändert sich nicht, und ist in keiner Hinsicht zeitlich, oder in der Zeit; denn in keiner Hinsicht ist Wesen o an sich Endlichkeit, noch ist eine Grenze um Wesen o und die vollendete zeitlichwerdende Endlichkeit ist nur an dem Wesenlichen **in** Wesen.

Wesen o selbst als Urwesen u (O 2) ist der Eine, selbe, ganze Grund und die Ursache des Einen ständernden Werdens in sich: und, infolge der Ähnlichkeit, ist auch jedes endliche Wesen in o in dem Gebiete seiner eigenen Wesenheit nächster Grund und Ursache seines ganzen ständernden Werdens alles Individuellen in ihm; aber nur als untergeordneter endlicher Mitgrund und Mitursache, in Abhängigkeit von Wesen o als dem Einen Grunde und der Einen Ursache der Wesenheit jedes endlichen Wesens.

Es ergibt sich daher bezüglich der Seinheit folgende Gliederung:

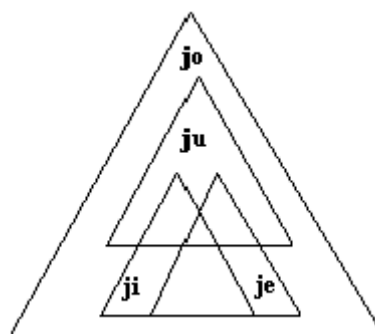
Jo eine, selbe, ganze Seinheit (Orseinheit)

Ju Urseinheit

Ji Ewigseinheit

Je Zeitlichseinheit (nur hier gibt es Werden und Veränderung).

Hierbei sind alle Gegensätze (z. B. zwischen ju und je oder ji und je) sowie alle Vereinigungen zu beachten.



Hier zeigen sich beachtliche Unterschiede zum BD (und auch allen anderen bisherigen Philosophien und Religionen): Das im BD noch am ehesten als absolut leeres Or-Sein Erfassbare hat in sich die beiden Bereiche des Ewigseins und des Zeitlichseins, die alle nach der obigen Figur miteinander verbunden sind. Das Verhältnis von Ewigsein und Zeitlichsein bleibt im BD stets unbestimmt, und die Ebene des Orseins über beiden, fehlt überhaupt.

So ergibt sich etwa für die Menschheit folgende Entwicklungszykloide

1.4 Die Entwicklungsgesetze

Aus diesen Grundlagen ergeben sich in der WL **Evolutionsgesetze**, die wir im Folgenden darlegen werden. Besonderes Augenmerk ist auf die Spezifizierung des Zeitalters der All-Synthese und All-Harmonie zu legen⁷³.

1.4.1 Das Maitreya Prinzip

Soweit wir die Zusammenhänge derzeit sehen, ist die GW der WL eine insoweit neue Erkenntnisstufe der orheitlichen, urheitlichen, ewigen und zeitlichen Beziehungen des Inwesentums zu Gott als Or- und Urwesen, als alle bisherigen Lehren diese Erkenntnisse gekleidet in die aus ihren Evolutionsstufen und Kulturkonnexen stammenden Bilder und zum Teil Anthropomorphismen erfassten und formulierten. Die GW ist von derartigen ethnischen, kulturellen und evolutionsgeschichtlichen Beschränkungen frei und wird gerade deshalb angeboten, weil sie in ihrer "Reinheit" von derartigen Färbungen ein **universales** Rüstzeug böte, alle bisherigen Systeme in einer Synthese zu vereinen. Wohlgermerkt, die GW bedarf hierzu nicht der bisherigen Traditionen und ob die Traditionen über sich hinauswachsen wollen, wird von ihren eigenen Reifungsprozessen abhängen.

Die auch hier behandelten Prophezeiungen eines neuen Zeitalters aber sind eben mit Sicherheit von Menschheitlern verfasst worden, welche in ihrer Gottinnigkeit und Gottvereintheit weit über das Niveau der üblichen Menschen hinausgewachsen sind, wobei auch die WL in ihrem Rahmen derartige hochentwickelte Geister als Menschen aus ihrer GW heraus wissenschaftlich annimmt und anerkennt, und auch davon ausgeht, dass die Menschheitslehrer sich nicht nur aus den auf der Erde inkarnierten Geistern rekrutierten sondern auch aus höheren und weiter entwickelten Menschheiten auf diese Erde "herabsteigen" um die Evolution voranzubringen. Ob daher Maitreya als ein in subtileren Sphären der Erde, nicht inkarniert auf eine Inkarnation wartet und vorher bereits geistig auf die Menschheit einwirkt, oder ob er als ein geistiges, gottvereintes Prinzip interpretiert wird, das zu erreichen Aufgabe der Menschheit sei, wollen wir hier nicht weiter erörtern. Aus den Prinzipien der GW heraus wollen wir fragen, inwieweit aus den Quellen ersichtlich ist, wie im BD die Grundlagen des Neuen Zeitalters ausgestaltet formuliert sind.

73 Diese Entwicklungsgesetze müssen mit der buddhistischen Lehre von den Maha-Kalpas verglichen werden. Etwa unter (Sa 06, S. 60 f.) Es zeigt sich vor allem, dass das Zeitalter der Allsynthese und Allharmonie inhaltlich offensichtlich nicht elaboriert ist. Die für den Buddha Maitreya eröffneten Züge der Veränderung bilden jedoch Andeutungen einer solchen Entwicklung auch im BD.

Behandelt werden Ausschnitte aus der im Buddhismus enthaltenen Ankündigung des Maitreya, der nach dem Buddha Gautama zu einer bestimmten Zeit eine neue Evolutionsstufe auf dieser Erde einleiten wird. Alle Buddhas sind Manifestationen des Urbuddhas (Adibuddhas) (Zo 84, S. 21).

Angedeutet wird, dass die historisch vergangenen Buddhas bestimmte Eigenschaften besessen haben, die mit der Situation in der jeweiligen Epoche in inhaltlicher Korrespondenz standen.

Phase des Kassapa Buddhas:

Erwachter mit ausgeprägten "magischen" Fähigkeiten, entspricht dem "magischen", präreflexiven Zeitalter der Menschheitsentwicklung, welches vor dem Einbruch de Denkens in die irdische Sphäre anzunehmen wäre (Zo 84, S. 71)

Phase des Sakyamuni (Gautama) Buddhas:

Epoche des Geistes, begrifflich philosophisches System, welches noch heute "seine unübertroffene Gültigkeit"⁷⁴ besäße.

Phase des Maitreya Buddhas

Erschließung einer neuen Dimension des Bewusstseins, (Teilhard de Chardin, Aurobindo usw.). Die "Vierte Dimension Maitreyas", allumfassende Integration, die **Zeitfreiheit** bedeutet, und diese Überzeitlichkeit wäre "Maitri" die Liebe (Zo 84, S. 76). Maitreya der Liebende ist die irdische Konkretisierung der karmafreien Tat, für welche das *kosmische Urbild* des Kommenden, des Buddha Amoghasiddhi steht. (Zo 84, S. 77).

Was sind die Elemente dieses Neuen Zeitalters?

"Maitreyas Turm ist das Symbol des Dharmadatu, der Dharmasphäre, in der alle Dingen enthalten sind und in der dennoch vollkommene Ordnung und Harmonie herrscht. Dies wird in folgenden Worten beschrieben: 'Die Objekte sind solcherweise angeordnet, dass ihre Getrenntheit voneinander nicht mehr existiert und sie alle miteinander verschmolzen sind, ohne dass jedoch das einzelne Objekt hierdurch seine Individualität verlöre; denn das Abbild des Maitreya Verehrers ([Sudhana], d.h. die Individualität des Erlebenden) ist in jedem Objekt gespiegelt, und dies nicht nur an einzelnen Stellen, sondern überall im ganzen Turm, so dass es erfüllt ist von einer vollkommenen wechselseitigen Spiegelung und Widerspiegelung von Bildern.'"

74 Das können wir nach Einsicht in die WL nicht bestätigen.

Hier wird in verkürzter und ungenauer Form versucht darzustellen, wie diese Harmonie zu beschreiben wäre. Der BD in dieser Variante betont in dieser Stufe das Verschwinden des Eigenseins im All-Sein, in der universalen Einheit und Vereinheit, aber doch auch, **ohne dass die Individualität dabei verloren geht.**

Aus der GW wäre zu formulieren:

Die Evolutionsphasen

1.4.1.1.- I. Hauptlebensalter (I. HLA): These

Das endliche Wesen, Gesellschaften von Wesen und deren innere Gesellschaftlichkeit sind zeitlich gesetzt und nach ihrer ganzen Selbstheit ungetrennt enthalten in der einen Selbstheit Gottes. Sie sind dabei in ungetrennter Wesenseinheit mit Gott und sind sich dessen nicht bewusst. Ihre Selbstheit ist nicht entgegen-gesetzt und noch nicht unterschieden in der unendlichen und unbedingten Selbstheit Gottes. Bildlich ist dies der Zustand im Mutterleib.

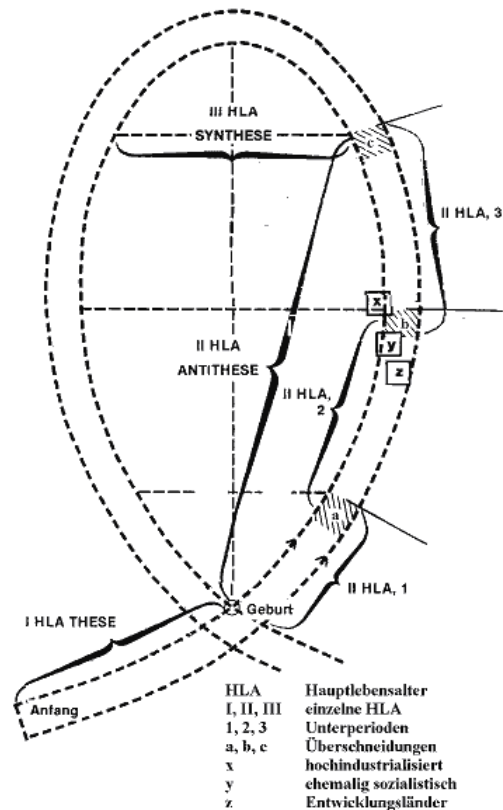
1.4.1.2 - II. Hauptlebensalter (II. HLA): Antithese

Das endliche Wesen, Gesellschaften von Wesen und deren innere Gesellschaftlichkeit werden sich ihrer Selbstheit bewusst und zugleich setzen sie ihre Selbstheit jeder anderen Selbstheit unterscheidend entgegen. Sie setzen sich zuerst der unendlichen und unbedingten Selbstheit Gottes entgegen, ihr Eigenleben steht dann in der gegenheitlichen, entgegengesetzten und unterscheidenden Selbstheit. Dies führt zu einer Unterscheidung von allem und jedem nach außen und im Fortschritt des Lebens auch zur vernünftigen Unterscheidung in und von Gott. Bildlich ist dies der Zustand der Geburt und der Kindheit bis zur Pubertät.

1.4.1.3 - III. Hauptlebensalter (III. HLA): Synthese

In diesem Alter wird die unterscheidende Selbstheit und Selbstheit als solche mit der Selbstheit und Selbstheit Gottes als Urwesen und dann auch aller endlichen Wesen in Gott vereingestellt. Die Menschen werden sich der wesenhaften Vereinigung ihres selbständigen Lebens mit dem selbständigen Leben Gottes als Urwesen und aller endlichen Wesen in Gott und durch Gott inne. Sie bemühen sich dann, soweit es in ihrem Vermögen liegt und unter Mitwirkung vor allem Gottes als Urwesen, diese Lebensvereinigung zu verwirklichen. Bildlich ist dies das vollreife Erwachsenenalter.

ENTWICKLUNGSZYKLOIDE DER MENSCHHEIT



Jedes dieser HLA ist selbst wieder in drei Phasen gegliedert, die wiederum nach These, Antithese und Synthese bestimmt sind. Für uns von Wichtigkeit ist die Gliederung des II. HLA, in dessen verschiedenen Phasen sich die Menschen, Gesellschaften und inneren Funktionen und Systeme der Gesellschaftlichkeit sowie die Sozialsystemfaktoren derzeit befinden.

1.4.3.1 - 1. Phase (II. HLA, 1) - Autorität

Bevormundung oder autoritäre Einbindung des Elementes (z. B. Individuum, Gesellschaft oder Teilaspekt) in andere der gleichen oder einer anderen Art. Keine Selbständigkeit gegenüber anderen Faktoren oder gegenüber anderen Elementen der gleichen Art.

1.4.3.2 - 2. Phase (II. HLA, 2) - Emanzipation, Autonomisierung

Es kommt zur Autonomisierung des Faktors gegenüber allen anderen Faktoren und zu zunehmend freier Entfaltung der inneren Mannigfaltigkeit desselben. Innerhalb des gleichen Faktors erfolgt eine zunehmende Differenzierung, Verzweigung, Ausgestaltung, teilweise ohne Rücksicht auf die Nebenglieder der gleichen und anderer Arten. Die autonome Selbstentwicklung geht zumeist mit deutlicher Abgrenzung gegen Elemente der gleichen und anderer Art vor sich.

1.4.3.3 - 3. Phase (II. HLA, 3) - Integration

In der Phase der Integration wird versucht, den autonomen Individualismus (die autonome Differenzierung und Pluralisierung) unter zunehmender Berücksichtigung der Nebenglieder der gleichen und anderer Arten zu überwinden. Es kommt zur Bemühung um Abstimmung und

Verbindung mit neben- und übergeordneten Elementen. Die Berücksichtigung der gegenseitigen Abhängigkeiten nimmt zu.

1.4.3.4 - 4. Phase (III. HLA) - Allsynthese und Allharmonie

In der 4. Phase erfolgt eine Allsynthese und Allharmonie aller Elemente mit allen Elementen der gleichen Art und aller anderen Arten. Es bildet sich panharmonische Gesellschaftlichkeit gemäß der Struktur und Gliederung der absoluten Essentialität nach der Grundwissenschaft.

1.4.3.5 - Überschneidungen

Zwischen den verschiedenen Phasen gibt es Überschneidungen. Die Eigentümlichkeiten der einen Phase bestehen noch, während sich das Neuere bereits bildet. Es gibt daher zwischen den Phasen Überschneidungen 1. Grades in der obigen Figur.

a ist Überschneidung 1 von Phase 1 und Phase 2 (mit progressiven und reaktiven Kräften),
b ist Überschneidung 2 von Phase 2 und Phase 3 (mit progressiven und reaktiven Kräften),
c ist Überschneidung 3 von Phase 3 und Phase 4 (mit progressiven und reaktiven Kräften).
Im Weiteren gibt es Überschneidungen der Überschneidungen (2. Grad):

a mit b)
b mit c) jeweils mit progressiven und reaktiven Kräften
a mit c)

Alle Kombinationen aller hierdurch entstehenden Evolutionsniveaus mit allen anderen sind bei einer sorgfältigen Untersuchung zu berücksichtigen.

Das HLA III, 1 ist geprägt durch:

1.4.1 4 Spezifizierung des Lebensalters der Reife HLA III

Für die Überwindung derzeitiger Gesellschaftsformationen in Richtung auf neue Evolutionsstufen sind vor allem die folgenden Charakterisierungen wichtig:

"Reiflebenalter, Reiflebalter, Reifleben:

Das Zeitalter der Reife, der Vollkraft, der Vollendung nach innen und nach aussen, d. h. der organischen Vollwesenheit in sich und in vollständig organischen Lebenverhältnissen nach aussen, in Vernunft, Natur und Menschheit, in und mit Gott. Vollwesentliches (synthetisches) Zeitalter (Weltalter), harmonisches oder vorzugsweise organisches Zeitalter.

1. Charakteristik:

Wenn in dem ersten Hauptlebenalter die Menschheit alle ihre Kräfte und Organe in Vereinheit mit allen höheren Ganzen des Lebens erhielt und bildete; und wenn sie selbige alle im zweiten Hauptlebenalter einzeln entfaltete und ausbildete: so zeigt die Menschheit sich im dritten, harmonischen Hauptlebenalter als ein vollwesentlicher, gleichförmig (symmetrisch und harmonisch) gebildeter Gliedbau, alles früher Entfaltete zusammennehmend, endvollgliedbaug, vollwesentlich gestaltend als in-unter-durch Orwesen und als vereint mit Urwesen. Sie lebt als die eine, in sich selbst vollendete, gottinnige und gottvereinte Menschheit, gebildet nach der Idee des Organismus in sich, und als ein Theilorganismus mit dem Organismus des Lebens der Welt in Gott verbunden.

Das Reiflebalter (das Reifleben) enthält folgende Theil-Reiflebalter:

- a) Ungegenreifealter (Orreifealter),
- b) Gegenreifealter,
- c) Vereinreifealter (die Menschheitlebenreife, das Menschheitreifeleben). (...)

Und der Geistlebenanfang (der intellectuelle Anfang) davon ist:

Or)
 Ant)
 Mäl)
 Om); Schaugliedbau oder Wissenschaftsgliedbau oder System der Wissenschaft (als vollwesentliches).

Allgemeinheit und Allumfassung der Kultur, in harmonischer Mitwirkung aller Völker;
 Gleichförmigkeit und Harmonie der Kultur, bei höchster, reizend-schöner, harmonisch-vollständiger
 Eigenlebenbildung (Individualität, Nationalität).

2. Die leitende Grundeinsicht:

In dem nächstvorigen Unterlebenalter wird erkannt Gott-als-Urwesen und die Welt gedacht als unter-ausser Gott, und zwar als von Gott verursacht, im Dämmer-schau der Grundwesenheit der Ursachlichkeit. Aber nicht Gott-als-Urwesen verursacht die Welt: die Welt ist nicht durch Gott-als-Urwesen, sondern durch Gott selbst, als durch das Eine, selbe ganze Wesen, - durch Wesen, d. i. Orwesen. Im Reifelebenalter der Menschheit wird geschaut: Wesen, aber ausser Wesen nichts, auch nicht die Welt. Also wird auch eingesehen der Grundirrtum: Wesen und (nebenseibzu) Welt, sondern: Wesen! und: Wesen auch in-unter-durch Wesen die Welt; oder: Wesen als auch in-unter-durch-sich Welt wesendes und seiendes Wesen.

Die lebenleitende Grunderkenntnis dieses Hauptlebenalters ist die ganze, selbe Wesenschauung, oder: Erkenntnis Gottes, als des Einen, selben, ganzen Wesens, welches in sich der Gliedbau der Wesen ist. Und der Ausbau der einen Wissenschaft ist ein Grundwerk dieses Hauptlebenalters, und darin Philosophie der Geschichte als Theil der allgemeinen Lebenswissenschaft, daher selbst diese unsere Arbeit nicht nur im Geiste dieses dritten Hauptlebenalters ist, sondern, dieses zu begründen, mitwirkt, - als eine der unentbehrlichen, erstwesentlichen Grundlagen desselben, und zunächst die nur in der Wesenschauung und durch selbige erkennbare Wesenschauung der Menschheit, entfaltet in die Gesamtheit der Wissenschaft von der Menschheit (der Anthropologie), und zwar der gottinnigen, gottvereinten Menschheit. Also die Lehre von der Menschheit, von dem Menschheitleben und von dem Menschheitlebenvereine (dem Urlebenvereine der Menschheit). In der Idee: Wesens, als alle seine Wesen in sich seienden und als mit allen seinen Wesen vereinten Wesens, worin auch die Idee der Lebenver-einigung Gottes und der Menschheit enthalten ist, erhält der noch unbestimmte, unentfaltete Ahngedanke: des Reiches Gottes, welcher die leitende Grundidee der zweiten und der dritten Periode des zweiten Hauptlebenalters ist, seine wissenschaftliche Klarheit und innere Gestaltung.

Es wird nun anschaulich, dass die gottinnige, gottvereinte Menschheit dieser Erde ein einzelner Bürger des Einen Reiches Gottes ist, und darin wiederum jeder Einzelmensch ein organisches Theilwesen, welches ebenfalls inmit Wesen selbwesentlich, unmittelbar weseneitvereint, auch lebvereint, ist und sein soll.

3. Beginn desselben:

Dieses Hauptlebenalter der Menschheit beginnt, sowie diese Erkenntnisse im Innersten der Wissenschaft gewonnen und gebildet worden sind und von denen, welche zuerst zu dieser Einsicht gelangen, offen verkündet werden:

- a) in volkverständlichen Schriften und mündlichen Lehren und
- b) in wissenschaftlicher Tiefe und Gestaltung.

4. Geist der Wirksamkeit:

Diejenigen, welche zu diesen Einsichten gelangen, gewinnen reinmenschliche und zugleich gottinnige Gesinnung, Menschheitinnigkeit und Menschheitliebe. Sie finden sich also auch

verpflichtet, die leitenden Ideen des dritten Hauptlebensalters offen zu lehren, und Anleitungen zu geben, wie selbige gesellig ins Werk zu setzen sind, und wie denselben gemäss alle menschlichen Dinge

- a) zu reinigen und zu veredeln,
- b) jede Angelegenheit in sich, nach ihrer Idee, höher zu bilden,
- c) alle unter sich in Harmonie zu setzen,
- d) wie die noch fehlenden Gesellschaftsvereine gegründet, gebildet und erhalten werden (Menschheitbund, Menschheiturlebenbund, Wissenschaftbund, Kunstbund, Schönheitbund, Tugendbund, vgl. mein Urbild der Menschheit).

Der Geist dieses Wirkens zur harmonischen Vollendung der Menschheit ist:

4.1 Gottinnigkeit, reine, ganze Weseninnigkeit, die auch alle Wesen in Wesen umfasst.

4.2. Reingute und innere Gerechtigkeit, bei reiner, lauterer Offenheit. Alles offen, ohne äussere Zwinggewalt (Verschwinden der Geheimbünde, welche daher, da sie anfangs gemäss dem Gesetze des Uebergreifens der Perioden noch fort dauern, diese Lehrer der Menschheit als ihre Gegner und Feinde betrachten und verfolgen, obschon erst die, welche zu dem Geiste dieses dritten Hauptlebensalters sich aufgeschwungen haben, fähig sind, das Gute dieser Geheimvereine zu verstehen und zu würdigen, wie jene selbst zuvor es nicht vermochten, und den Geheimvereinen erst das wahre Licht über sich selbst zu geben. Dies giebt eine Reaction, die am Ende das Gute fördert;

4.3. mit echter Lebenskunstweisheit; deren Grundsätze sind:

4.3.1. alle menschliche Dinge rein und unmittelbar nach der Idee zu betrachten, zu würdigen, zu gestalten, zunächst jedes nach seiner eigenen Idee, dann in Harmonie zur ganzen Menschheit,

4.3.2. aber nach den Gesetzen der Individualität, der individuellen Lebenskunst, sodass

4.3.2.1. die Bildung stetig bleibe, so viel möglich (aber das Erfassen neuer Ideen hebt diese Stetigkeit nicht auf). Es ist selbst die discrete Stetigkeit der Ideen; nicht eine grossheitliche (quantitative), bloss extensive und intensive Stetigkeit der Kraft. Die Stetigkeit besteht aber darin, dass der ganze Gliedbau der Urbegriffe stufenweis gesetzfolglich (rhythmisch, symmetrisch, proportional und harmonisch) ins Leben eingeführt werde;

4.3.2.2. sich rein im Guten halte und doch das Bestehende, sofern es an sich gut und zeitgemäss (d. h. lebenstandgemäss) ist, beibehalte, es reinigend, veredelnd, erhebend, in Harmonie setzend, es von Stufe zu Stufe höher führend;

4.3.2.3. und dennoch auch das Gute urneu beginne, besonders das, wofür noch gar kein Anfang gemacht worden;

4.3.2.4. alles in echter Freiheit, d. h. in gesetzmässiger, reinsittlicher Thätigkeit für das ganze Gute der Menschheit und dessen ganzen Organismus gewirkt werde, dass im Geiste von Comenius' Panegersie (Allerweckung) Freiheit und Freiwilligkeit, Liebinnigkeit, Friede, reine Güte und Schönheit im ganzen Leben vorwalte, gemäss der in der Wissenschaft erkannten Wahrheit; dass dagegen auf Erden verschwinde:

Zwanggewalt jeder Art und jeden Gebietes, leibliche und geistliche; Leibeigenschaft und Rachestrafen, Abschreckungsstrafen:

blinder Satzungsglaube in jeder Art und in jedem Gebiete; und an die Stelle desselben eigne Einsicht in die Grundwahrheiten trete und den Lebensweg der Menschheit erleuchte, wodurch dann auch alles Gute aller Zeiten und Völker gewürdigt wird;

dass Hehlerei und Geheimsucht in allgemeinmenschlichen Dingen aller Arten und auf jedem Gebiete verschwinde. Wenn bis zur Gründung des dritten Hauptlebensalters geheime Vereine für das Rein- und Allgemeinmenschliche, in beginnender Ahnung der genannten Ideen, sich immer erhielten und neu entstehen mussten, so verlieren sie sich nun nach und nach in den allgemeinen

Lebenverein für die ganze Bestimmung der Menschheit, welchen die vom Geiste dieses dritten Hauptlebensalters Ergriffenen, die von Gott und Menschheit Begeisterten, gemäss jenen Ideen stiften.

Ein Grundzug des dritten Hauptlebensalters ist, dass die Menschheit und der Mensch einsehen: dass auch dieses Leben auf Erden (hienieden) an sich Würde, unendlichen Selbstwerth habe und einen immer voller wesentlichen Inhalt gewinnen solle und könne; dass die Menschheit und der Mensch in der Ewigkeit, unendlichen Zeit eben die Gottheit eigendarleben solle und könne, indem sie das Wahre und das Göttlich-Gute erkennen und immer tiefer und reicher erforschen, dahin allein, zu Gott und zu dem göttlich Guten, sich in reinem Herzen hinneigen, das so erkannte und ersehnte Gute in einem reinen Willen umfassen und mit besonnener, freier Lebenskunst allaugenblicklich und jeder Zeit das Eigenlebbeste (das Beste) wählen und, in immer steigender, besonnenerer Lebenskunst in ganzem Eifer und treuer, unermüdeter Arbeit in und ausser und invereinausser sich darzuleben, streben; dass der Mensch einsieht, dass er in alle Ewigkeit nichts Anderes und nichts mehr thun kann, als eben dies, was er, im Geiste des dritten Hauptlebensalters, auch auf dieser Erde, bereits und einzig thun kann und soll. Unbenommen bleibt hierdurch, dass dieses Erdenleben auch zugleich Vorbereitung, Prüfung, Mittel höherer, gottwesenheitvollerer Lebenszustände in höheren Theilmenschheiten des Weltalls sei. - Vielmehr wird eben auch dies in der Grundwahrheit, die die Seele dieses dritten Hauptlebensalters ist, allererst ganz und gründlich eingesehen.

Alles, was die Mysterien der verflössenen beiden Hauptlebensalter und der einzelnen Perioden derselben enthalten haben können und erwiesenermassen enthalten haben, wird von der offenen Lehre der Wissenschaft des harmonischen Zeitalters übertroffen. Freilich muss beim Anfange dieses Lebensalters noch das Innerste der Wissenschaft theilweise esoterisch bleiben, - wie die Lebenskunstweisheit lehrt. Aber, sowie die Lehre von einem Gotte, die zu Anfang der zweiten Periode des zweiten Hauptlebensalters öffentlich wurde, und eben die Lehre von der Oeffentlichkeit der Gotteserkenntniss Alles übertraf, was die Geheimvereine hegten, so auch hinsichts der Idee der gottinnigen, gottvereinten Menschheit und ihres Lebens und Lebensvereines;

4.3.2.5. dass das Gebiet und der weltbeschränkende Einfluss des Zufalls, d. i. des Glückes und Unglückes, verkleinert und verneint werde im Leibleben, im Geistleben und im Menschheitleben. Dagegen in dem zweiten Hauptlebensalter ergibt sich die Menschheit dem Zufall (Glück oder Unglück) als Schicksal, das unvermeidlich ist, als Glückspiel (Loosung aller Art), als Glückspiel, das zu einem dann bescheidenen Glücke führt. *Dahin gehören alle Vorzüge der gesellschaftlichen Angeborenheit, Adel, Mannheit (vorzüglicher als Weibheit) u.s.w.*

5. Erfolge:

Die Menschheit verbreitet sich nun wirklich synthetisch und organisch über die Erde; die zurückgebliebenen Völker werden wieder aufgenommen in den grossen Fortgang (Strom) der Kultur; die unterdrückten werden wieder befreit und hergestellt, die Lähmungen und Hemmungen ihres Lebens werden aufgehoben; der Krieg erlischt, sowie echt-völkerrechtliche Verfassung der Völker gewonnen wird. Auch das Leben und die Segnungen der Natur werden gleichförmiger, in allseitigem Austausch, über die ganze Erde verbreitet.

Die Wissenschaft lehrt, dass die Menschheit in diesem Lebensalter schon durch die Tiefe der Wissenschaft, noch mehr aber durch die Würde und Schönheit echtmenschlicher Gesinnung und echtmenschlichen Lebens fähig werde:

wieder aufgenommen zu werden in den innigeren Verein mit der Natur; in Hellsicht;

mittelbar mit höheren Gesellschaftsganzen des Geisterreichs und der Menschheit im Weltall;

in innigeren Eigenlebenverein mit Gott (Fußnote 4) " (42, S. 108 ff.).

Es ist für uns offensichtlich, dass eine derart ausformulierte Darstellung des kommenden Zeitalters im BD nicht gefunden werden kann, wohl aber, dass in der Idee des Maitreya (Kalki Avatars, Christus im Neuen Jerusalem und auch bei den Muslimen, der Messias der Juden usw.) die Prinzipien dieser neuen Zeit angedeutet werden.

Im BD wäre insbesondere genau zu prüfen, inwieweit seine Theorie des Verhältnisses von Zeitlosigkeit und Zeit noch ungenau ist. Vor allem das Nirvana als eine Sphäre aus der heraus eine Reinkarnation nicht mehr erfolgt, ist sicher nach der GW nicht haltbar, da nach dieser eine unendliche Reinkarnation begrifflich deduziert wird. Wohl aber sind Formen von Inkarnationen theoretisch erkannt, bei denen das Erlebnis des Todes nicht mehr in der gleichen Form wie noch heute erfolgt, sowie längere Lebensdauern in einer Inkarnation, Inkarnationen auf Sonnen und Planeten, die höher entwickelt sind als die Erde usw.

Erhaben und wichtig ist die zentrale Idee des BD, dass die Menschen ab einer bestimmten Reife an der Erlösung der anderen Menschen mitarbeiten.

Mit Sicherheit ist anzunehmen, dass der BD das Verhältnis von Gott, Geist und Natur nicht voll erkennt, woraus sich in seinen Ausprägungen sicher gefährliche körperfeindliche Richtungen ergeben können. Ob er im Maitreya-Prinzip die Harmonien zwischen Gott, Geist und Natur überhaupt erfasst hat, müsste auch untersucht werden.

1.4.1.5 Das Überzeitliche Buddhaprinzip

Im Lotus Sutra finden sich folgende Stanzas über das überzeitliche Buddhaprinzip, aus dem im Laufe der Evolution einzelne Buddhas inkarnieren.

In order to set forth this subject more extensively the Lord on that occasion uttered the following stanzas:

1. An inconceivable number of thousands of kotis of Æons, never to be measured, is it since I reached superior (or first) enlightenment and never ceased to teach the law.

2. I roused many Bodhisattvas and established them in Buddha-knowledge. I brought myriads of kotis of beings, endless, to full ripeness in many kotis of Æons.

3. I show the place of extinction, I reveal to (all) beings a device to educate them, albeit I do not become extinct at the time, and in this very place continue preaching the law.

4. There I rule myself as well as all beings, I. But men of perverted minds, in their delusion, do not see me standing there.

5. In the opinion that my body is completely extinct, they pay worship, in many ways, to the relics, but me they see not. They feel (however) a certain aspiration by which their mind becomes right.

6. When such upright (or pious), mild, and gentle creatures leave off their bodies, then I assemble the crowd of disciples and show myself here on the Gridhrakûta.

7. And then I speak thus to them, in this very place: I was not completely extinct at that time; it was but a device of mine, monks; repeatedly am I born in the world of the living.

8. Honoured by other beings, I show them my superior enlightenment, but you would not obey my word, unless the Lord of the world enter Nirvâna.

9. I see how the creatures are afflicted, but I do not show them my proper being. Let them first have an aspiration to see me; then I will reveal to them the true law.

10. Such has always been my firm resolve during an inconceivable number of thousands of kotis of Æons, and I have not left this Gridhrakûta for other abodes.

11. And when creatures behold this world and imagine that it is burning, even then my Buddhafield is teeming with gods and men.

12. They dispose of manifold amusements, kotis of pleasure gardens, palaces, and aerial cars; (this field) is embellished by hills of gems and by trees abounding with blossoms and fruits.

13. And aloft gods are striking musical instruments and pouring a rain of Mandâras by which they are covering me, the disciples and other sages who are striving after enlightenment.

14. So is my field here, everlastingly; but others fancy that it is burning; in their view this world is most terrific, wretched, replete with number of woes.

15. Ay, many kotis of years they may pass without ever having mentioned my name, the law, or my congregation. That is the fruit of sinful deeds.

16. But when mild and gentle beings are born in this world of men, they immediately see me revealing the law, owing to their good works.

17. I never speak to them of the infinitude of my action. Therefore, I am, properly, existing since long, and yet declare: The Gînas are rare (or precious).

18. Such is the glorious power of my wisdom that knows no limit, and the duration of my life is as long as an endless period; I have acquired it after previously following a due course.

19. Feel no doubt concerning it, O sages, and leave off all uncertainty: the word I here pronounce is really true; my word is never false.

20. For even as that physician skilled in devices, for the sake of his sons whose notions were perverted, said that he had died although he was still alive, and even as no sensible man, would charge that physician with falsehood;

21. So am I the father of the world, the Self born, the Healer, the Protector of all creatures. Knowing them to be perverted, infatuated, and ignorant I teach final rest, myself not being at rest.

22. What reason should I have to continually manifest myself? When men become unbelieving, unwise, ignorant, careless, fond of sensual pleasures, and from thoughtlessness run into misfortune,

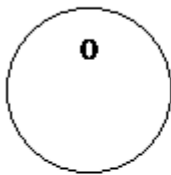
23. Then I, who know the course of the world, declare: I am so and so, (and consider): How can I incline them to enlightenment? how can they become partakers of the Buddha-laws?

1.5 Struktur der Universalsprache, Or-Om-Sprache

Auch für diese Universalsprache gelten die obigen mathematischen Beziehungen zwischen Unendlichkeit und Stufen der Endlichkeit nach (O 1 bis O 4).

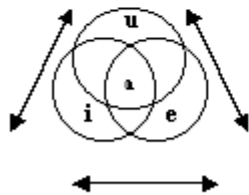
Wie schon angedeutet, ergibt sich aus der GW der WL infolge der göttlichen Begriffsstruktur auch das Erfordernis der Schaffung einer neuen Sprache. Im BD ist die Frage einer begrifflichen und sprachlichen Ausgestaltung des Reinen Gewährseins eine nach den Schulen unterschiedlich zu lösende Frage. Insoweit der Leerheitsbegriff in dogmatischer Verengung verbliebe, wäre jede Art begrifflicher Differenzierung ausgeschlossen, was sich schon aus den erkenntnistheoretischen Ergebnissen des sunyata ergäbe.

Gegenstand und seine Gliederung



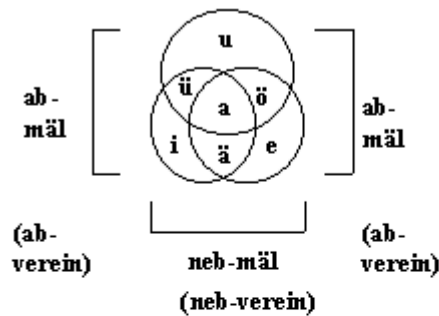
1. Gegenstand als einer, selber, ganzer, *Orheit*.

An sich ist der Gegenstand Einheit, Selbheit und Ganzheit.

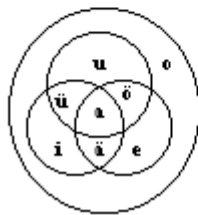


2. Gegenstand *in* sich, in seiner inneren Gegenheit, *Antheit*.

Die Glieder u und i bzw. u und e sind über-unter-gegen, ab-ant; die Glieder i und e sind neben-gegen, neb-ant. Es gibt bei der Über-Unter-Gegenheit eine Richtung von oben nach unten und umgekehrt; bei der Neben-Gegenheit eine jeweilige Hin- und Her-Gegenheit.



3. Gegenstand in seiner inneren Vereinheit, *Mälheit*. Die Glieder u und i bzw. u und e sind über-unter-verein, ab-mäl; die Glieder i und e sind neben-verein, neb-mäl. Es gibt bei der Über-Unter-Vereinheit eine Richtung von oben nach unten und umgekehrt; bei der Neben-Vereinheit eine jeweilige Hin- und Her-Vereinheit.



4. Fasst man alles, was der Gegenstand AN und IN sich ist, zusammen, erhält man die "Allheit" des Gegenstandes, die man als Omheit bezeichnen kann. Die Omheit ist an und in der Orheit.

Die neuen Ausdrücke sind daher: Orheit, Antheit, Mälheit und Omheit. Die Or-Omheit ist die Summe aller obigen formalen und inhaltlichen Beziehungen. Die Ausdrücke sind Kunstwörter, wie sie auch in anderen Wissenschaften geschaffen werden. Wer sie befremdlich findet, könnte auch andere entwerfen; diese müssten nur inhaltlich den hier dargelegten Erkenntnissen entsprechen. Der Schwierigkeitsgrad für ein Verständnis erscheint nicht höher als in der derzeitigen Mengenlehre.

1.6 Ableitung der Mathematik aus der unbedingten und unendlichen Wesenheit Gottes

Die Ausgestaltung einer Mathematik aus dem Lichten Gewahrsein der Leerheit ist im BD sicher nicht erfolgt. Auf dem Wege der Erlösung aus den giftigen Verstrickungen der Alltagswirklichkeit sind die üblichen mathematischen und logischen Operationen **unnützlich**. Ihnen kann nur im Alltagsleben der Verblendung eine gewisse Ordnungsfunktion zukommen. So weist etwa Steinkellner⁷⁵ sehr genau das Spannungsverhältnis in welchen die erkenntnistheoretisch-logische Tradition des BD sich entwickelt hat: "Erfahrung der Wirklichkeit, wie sie ist, und irrige Erkenntnis von ihr, wie sie nicht ist, sind die von Buddha herzuleitenden Spannungspole, die in Dignāgas Erkenntnislehre in Form von Wahrnehmung und Schlussfolgerung einander gegenüber stehen. Ihre Objekte sind, in ontologischer Fassung, das individuelle Wirkliche und das allgemeine Unwirkliche. Die Schlussfolgerung als ein im Bereich der Vorstellungen operierender Erkenntnisvorgang besonders qualifizierter Art hat schon bei Dignāna nicht die Funktion **neues** Wissen zu gewinnen, sondern im Reiche der anfanglosen Vorstellungssirrtümer für Ordnung zu sorgen, die der Wirklichkeit nicht entsprechenden Irrungen zu korrigieren und die Kraft ihres Widerstands gegen ein Erleben der Wirklichkeit abzuschwächen und schließlich zu beseitigen." In anderen Schulen wird

75 [Bd2-K04Steinkellner.pdf](#) "Die erkenntnistheoretisch-logische Tradition des Buddhismus".

einem Studium der Erkenntnisquellen noch weniger Bedeutung zugesprochen: "Das Studium der Erkenntnisquellen könne nur im Bereich der Alltagswirklichkeit ein gewisses Interesse beanspruchen, insofern es für Ordnung sorgt. In einem der **wahren Wirklichkeit** entsprechenden Sinne könne man aber schon die Grundvoraussetzungen solcher Beschäftigung **gar nicht als wirklich gegeben anerkennen**, wie eine nicht nur relativ auf einander bezogene Existenz von Erkenntnisarten und entsprechenden Erkenntnisobjekten. Es sei daher eigentlich unnötig, Energie auf solche Themen zu verschwenden, denn man könne sich ja jener Theorien bedienen, die z.B. in der brahmanischen Nyāga-Schule für den **weltlichen** Gebrauch entwickelt worden seien." Es war lediglich erforderlich, die "Nützlichkeit" dieser Disziplinen im soziopolitischen und edukativ-kulturellen Bereich unter Beweis zu stellen. Zweifelsohne gibt es aber auch Richtungen, wie in der Dignāga-Schule, in welcher diese Lehren "integraler Teil des Erlösungsweges waren."

Mit Sicherheit dürfen wir jedoch annehmen, dass im BD nicht der Versuch unternommen wurde, die dem Gift der Verblendung angehörenden Disziplinen der traditionellen Logik und Mathematik durch eine Logik und Mathematik zu ersetzen, die aus der Erfahrung und Schau des Lichten Gewahrseins der Leerheit abgeleitet würde. Man hat also berechnete Zweifel gegen die traditionellen Formen der Logik des Alltagsbewusstseins entwickelt, aus denen man sich eben im Erlösungswege zusammen mit den Wirklichkeiten, die man mit diesen Formen der Logik und Mathematik erzeugt und verwaltet, befreien muss. Die Möglichkeit und im Weiteren sogar die Notwendigkeit, aus der Leerheit im Lichten Gewahrsein eine neue Logik und Mathematik abzuleiten, hat man nicht erkannt.

Unsere bisherigen Ableitungen der göttlichen Kategorien an und in Gott bilden, wie schon angedeutet, auch die neuen Kategorien der Mathematik. Die folgende Tabelle fasst nochmals kurz die Ableitungen der Grundbegriffe, Axiome zusammen, wobei sich die Zahlen nach dem Begriff auf die Seiten in (19) bzw. (69) beziehen.

WESENHEIT (Reinwesenheitslehre) 371

Gegenwesenheit (Artheit) 404

Einheit der Wesenheit (Einheitslehre) 365

Satzheit 370

Gegensatzheit, Bestimmtheit 407

Jaheit 408

Gegenjaheit, Neinheit, Negation 408

Zahlgegenheit, Vielheit, Allheit, Totalität, Vollständigkeit, 409, 417

Zweiheit, Dreiheit, 409, positive und negative Zahlen 410

SELBHEIT, ABSOLUTHEIT

(allgemeine Selbheitslehre) 317

Gegenselbheit, Verhaltheit, Verhältnis 406;

Richtheit, Richtung 371

Gegenrichtheit 410

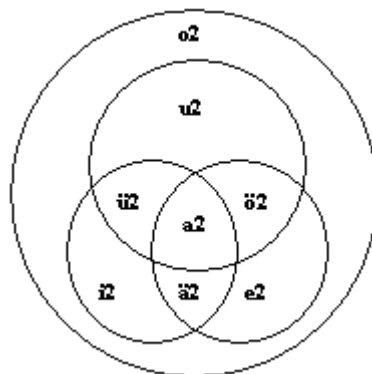
Stufheit, Stufe 435

Verhältnis der Stufen 456

Multiplizieren, Dividieren 455

Gegenrichtliche Größen 456
 Selbgröße, Verhaltgröße (relative Größe),
 Größenverhaltheit, arithmetisches und
 geometrisches Verhältnis 466
 Addition und Subtraktion; **GANZHEIT, UNENDLICHKEIT,**
 (Ganzheitslehre) 371
 Organzheitslehre, oberste Teile der
 Ganzheitslehre 458, 467
 Gegenganzheit, Teilheit, Teil 407
 Fassheit 371,
 In-Sein-Aussen-Sein 412
 Grenze, Grenzheit, Umfang 412
 Großheit, Größe, Ende,
 Endlichkeit 413
 Grenzhitsstufe 454
 Unendlichkeit am Endlichen 450
 Endgroßheit, Endganzheit 455
 unendliche Vielheit, unbestimmte Vielheit 456
 Unendlichkeit der Zahlenreihe 456
 Artgroßheit, Stetgroßheit 455
 unendliche Artvielheit,
 unendliche Stetvielheit 456
 unendliche Artzahlheit,
 unendliche Stetzahlheit 456
 Variieren, Kombinieren, Permutieren 459
 unendliche Teilbarkeit, unendliche
 Vielmaligkeit jedes Endlichen in seinem
 Unendlichen der nächsthöheren Stufe 456
 Logologie, Logarithmik 466
 Ableiten der Zeit, Werden, Bilden 469 f.

1.7 Was Gott in sich ist - Weitere Gliederung der Wesen in Gott



Gott ist *in* sich der Gliedbau der Wesenheiten (oben ausgeführt) und der Wesen, der Wesengliedbau, was durch die Begriffe "Weltall" und "Universum" ungenau bezeichnet wird.

o₂; Gott als Orwesen ist in sich zwei in ihrer Art unendliche, nebeneinander stehende Grundwesen, die einander gegenähnlich sind, beide ewig, ungeworden, unvergänglich, nämlich:

i₂; Geistwesen, "Geist-All" und

e₂; Natur, Leib-Wesen, "Leib-All".

i₂ und e₂ enthalten in sich unendlich viele Arten unendlich vieler Einzelwesen (Individuen).

Gott als über den beiden seiend und wirkend, mit beiden vereint ist:

u₂; Gott als Urwesen, verbunden mit i₂ als ü₂, mit e₂ als ö₂; i₂ und e₂ sind auch teilweise miteinander verbunden als ä₂ und als solche verbunden mit u₂ als a₂.

Durch diese wissenschaftlichen Ableitungen in Gott werden die bisher undeutlichen Vorstellungen über das Verhältnis von Natur und Geistwesen ebenso behoben wie die ungenauen Intuitionen hinsichtlich der "inneren" wahren Gestalt der Natur usw.

Die Richtungen der Geist- und Naturmystik werden dadurch weiterbildbar, da ersichtlich ist, dass Gott über beiden als Orwesen ist und in beide als Urwesen wirkt, dass sie aber beide deutlich von Gott als o₂ und u₂ zu unterscheiden sind und dass sie in gegenähnlicher Beziehung nebeneinander sind, beide selbständig und miteinander auch vereint. Auch pantheistische Lehren erweisen sich hiermit als ungenau. Die wissenschaftliche Deduktion der beiden Grundwesen, Geist und Natur, in Gott erfolgt in (19, 2. Teil). Auch für das Verhältnis von Geist und Körper, Ethik, Soziologie, Feminismus, Psychologie, Sexualtheorie usw. ergeben sich hier völlig neue Parameter.

Im Folgenden eine Darstellung des Unterschieds aus (23):

1.8 Verhältnis von Gott, Geist und Natur

Nicht nur für den BD sondern für alle philosophisch-religiösen Systeme bilden die weiteren Ableitungen in der GW der WL Neuerungen, die im Rahmen der bisherigen Parameter der Erkenntnistheorie gar nicht erfasst werden konnten.

"Gott befasst in sich und in seiner Wesenheit Geist und Natur als die zwei sich wesentlich entgegengesetzten, obersten Grundwesen der Welt. Erforschen wir den Grundcharakter oder die Grundwesenheit von Geist und Natur, so finden wir, dass derselbe durch die zwei Grundwesenheiten bestimmt ist, nämlich durch die Selbheit oder Absolutheit und durch die Ganzheit oder Unendlichkeit, die wir oben an der göttlichen Einheit erkannt haben, wobei jedoch zu bemerken ist, dass hier nur von dem bestimmten Vorwalten der einen oder der anderen Grundwesenheit die Rede sein kann, da die höhere Einheit das In- und Miteinandersein derselben begründet. Die analytische Beobachtung von Geist und Natur entspricht dem metaphysisch aufgefundenen und ausgedrückten Grundcharakter.

Der Geist und die Geistwelt ist, wie wir schon in der wissenschaftlichen Hinleitung zur Grunderkenntnis sahen, vorwaltend durch die Selbheit Selbständigkeit, Spontaneität, Unabhängigkeit und Freiheit bestimmt, indem der Geist vorwaltend selbst und selbständig ist und handelt, sowie er auch jedes nach der eigenen Selbständigkeit desselben auffasst, sich selbst durch die Gegensatzung der Selbständigkeit, schärfer von allen anderen Wesen unterscheidet und dadurch zum Bewusstsein seiner selbst und zur Erkenntnis der ihm gegenständlichen Wesen gelangt. Infolge dieses Vermögens, vermag der Geist auch alles

mehr zu sondern im Erkennen und Handeln, die Teile vom Ganzen und untereinander zu trennen, einen nach dem anderen und mit Wahl zu erforschen und auszubilden, und vermöge seiner Spontaneität sich nach der einen oder anderen Richtung hin zu bestimmen, seine geistigen Kräfte in Gesamtheit oder vereinzelt und ausschließend zu entwickeln. Durch diese Trennung, Isolierung, Abstraktion, Verselbständigung eines Geistes in Bezug auf sich und seine Verhältnisse mit der Gesellschaft und der Welt wird aber auch der Irrtum und das Übel in der geistigen Welt begründet. Die Geister in der Verselbständigung ihrer selbst und der Wesen und Eigenschaften, lösen die Bande, wodurch alles gehalten wird, verkennen die Gesetze, denen sie in freier Selbständigkeit gehorchen sollten. Der Irrtum und das Übel, welche daraus entspringen, können nur durch die Herstellung des richtigen Verhältnisses wieder behoben werden. Sowie aber nun die Selbheit an der höheren Einheit ist, so soll sich auch die Selbständigkeit der höheren Einheit frei unterordnen.

Dies geschieht; wenn in der Vernunft, dem Strahle des göttlichen Urlichtes, welches die Einheit der Welt in Gott erkennt, die geistige Welt mit der Naturwelt verbunden und das Prinzip der Selbständigkeit und Freiheit durch das Prinzip der Ganzheit ergänzt wird.

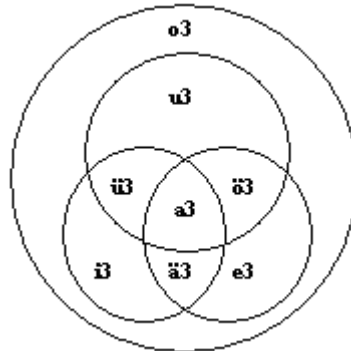
Dann wird auch das Naturprinzip in das Geistleben übertragen, das Leben des Einzelnen und der Gesamtheit erhält eine Organisation, worin, unter dem Vorwalten der Freiheit, alle im organischen Verbands der höheren Einheit gehorchen.

Die Natur, oder die im Raum sich gestaltende Welt steht unter dem Charakter der Ganzheit. Indem sie alles im Ganzen bildet, und alles ganz und zugleich bildet, zeigt sich in ihr das Vorwalten der allseitigen Gebundenheit, Wechselbestimmung und Stetigkeit. Die Natur vermag nicht wie der Geist zu trennen und trennend zu schaffen, oder einen Teil mit dem anderen zu bilden, sie gestaltet ein jedes in seiner Ganzheit, nach allen seinen Teilen auf einmal, zugleich und alles in der Natur, die Sonne wie der Wassertropfen wird durch eine Gesamthandlung gebildet und bestimmt. Diese Durchbestimmung eines Wesens oder Gegenstandes nach allen seinen Teilen und in Bezug auf alles gibt ihm den Ausdruck der Vollendung, und so vollendet die Natur jedes Einzelne als wenn alles auf dieses Einzelne angelegt und berechnet wäre. Zugleich tritt in der Natur durch diese Gebundenheit und Wechselbestimmung das gegenseitige Für-einander-Sein, das teleologische Verhältnis von Zweck und Mittel sichtbar hervor. Aber auch die Natur ermangelt nicht aller Selbständigkeit, einer eigentümlichen Freiheit, die ihr nur eine oberflächliche Ansicht abspricht, welche aber der sinnige Naturforscher selbst in der Bildung eines Blattes noch beobachtet. Sowie aber der Geist sich durch die Natur und durch das Naturprinzip ergänzt, soll auch die Natur sich durch den Geist ergänzen, die Schöpfungen desselben in sich aufnehmen und dadurch über ihre Einseitigkeit erhoben werden. Dadurch erhält sie die volle Befreiung, die für sie möglich ist, denn die äußere Kunstwelt, welche der Geist in der Natur vermittle ihrer eigenen Gesetze und Kräfte ausführt, die sie aber nicht selbst auf diese Weise anwenden könnte, ist eine Befreiung der Natur, wodurch alle ihre Kräfte gelöst und durch einen neuen geistigen Hebel gehoben werden. So zeigt sich also die Natur durch das Prinzip der Ganzheit und organischen Gebundenheit bestimmt. Wenn in der Welt der Geister alles mehr getrennt, freier, unverbundener erscheint, so dass die oberflächliche Beobachtung gar keine höhere Einheit und keinen innigen Zusammenhang unter den Geistern anerkennt, so wird die Natur schon in der gewöhnlichen Auffassung als ein Ganzes und als eine räumliche Ganzheit oder Unendlichkeit begriffen. Sowie aber alles Entgegengesetzte zur Vereinigung bestimmt ist, so auch der Gegensatz von Geist und Natur. Diese Vereinigung der Geistwelt und der Leibwelt wird auf doppelte Weise vollzogen. Zunächst durch die gegenseitige Einwirkung, die wir soeben bemerklich gemacht haben, alsdann durch eine Vereinigung oder

Vermählung der sich gegenseitig entsprechenden Einzelwesen oder Individuen in der Geistwelt und der Natur."

1.9 Die innere Gliederung des Vereinwesens a2

Im Vereinwesen von Urwesen, Geist und Natur sind unendlich viele Arten von Naturleibern mit unendlich vielen Geistern verbunden, die sich nach drei Arten gliedern:



e3; Pflanzenreich

i3; Tierreich

a3; Reich der Menschheit, darin auch die Menschheit dieser Erde

Das Verhältnis von Tierreich und Pflanzenreich ist einerseits durch einen Unterschied im Verhältnis von Selbstheit zu Ganzheit bestimmt. Wichtig ist aber im Weiteren, dass nach den Deduktionen der Grundwissenschaft in der organischen Natur Pflanzenreich, Tierreich und Menschheitsreich sich durch Stufungen der Begrenzung, durch Grenzheitsstufen von einander unterscheiden, die wir oben entwickelten (Vgl. etwa auch 28, S. 502 und 505 f.), was im Folgenden noch weiter ausgeführt wird.

Die Menschheit bildet ein vom Tierreich grundverschiedenes höheres Reich, sie ist die vollständige, harmonische Synthese aller in der Welt des Geistes und der Natur sich entwickelnden Gegensätze, Kräfte, Funktionen und Organe. Die Menschheit ist als diese Synthese mit Gott als Urwesen, u3, in selbstbewusster Persönlichkeit vereint.

1.10 Weitere Ausführung der Position der Menschheit

Die Stellung der Menschheit ist in den unterschiedlichen Varianten des BD natürlich je nach den erkenntnistheoretischen Ansätzen unterschiedlich. Einerseits droht jegliche Idee einer integrierten Menschheit in bestimmten Varianten des BD, welche alle Gegebenheiten als in der Un-Differenziertheit ursprünglich erwachte Gebilde erkennen, wobei alle Gegebenheiten Erscheinungen des Geistes seien und der Geist selbst als leer, leuchtend und ursprünglich erwacht erkannt wird, zu verschwinden.

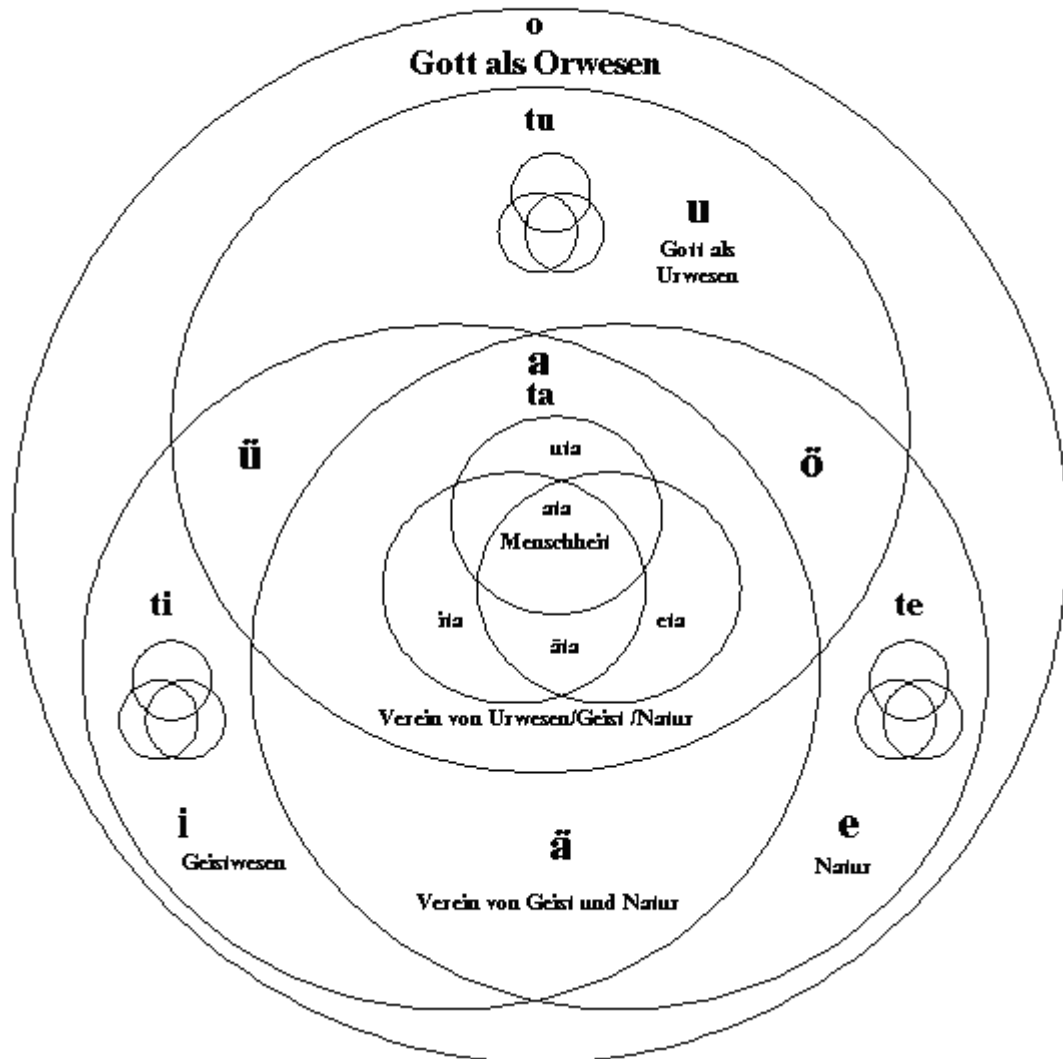
Andererseits kommt dem Menschen in manchen Richtungen des BD wegen der Idee der zeitlosen Buddhanatur wohl der "höchste Platz" im Kosmos zu, weil nur der Mensch zur Buddhanatur gelangen kann, "über" der - zumindest in den bekannten Richtungen des BD - keine Gottheit steht. Dies geht in einer Schule so weit, dass man annimmt, dass auch die Götter - natürlich nach dem Götter-Begriff des BD, der in Göttern Partial-Entitäten mit Limitierungen in ihrer Erkenntnis- und ihrem Lebensradius sieht - um zur Erlösung zu gelangen sich als Menschen inkarnieren müssen. Andererseits gibt es auch Schulen mit der Meinung, dass Frauen die volle Befreiung nicht erlangen, es sei denn sie würden als Männer inkarniert.

Was schließlich die in Gott abgeleitete Idee einer harmonisch lebenden Menschheit betrifft, so können solche Ansätze im BD dann gefunden werden, wenn man untersucht, wie jede einzelne Richtung des BD aus den erwachten Zustand des Reinen Gewahrseins im Rahmen seines Erlösungskonzeptes Vorschläge zur Änderung sozialer und politischer Parameter entwickelt (z.B. in dem unter 1.4.1 dargestellten Maitreya Prinzip). Auch hier zeigt sich jedoch infolge grundsätzlicher erkenntnistheoretischer Limitierungen ein Mangel an konkreten Ideen. Die Konfrontation bestimmter Richtungen des BD (z.B. des tibetischen) mit den evolutiven Zuständen der "westlichen Systeme", die nach der WL überwiegend im II. HLA, 2 und II. HLA 3 stehen, führt daher zu beträchtlichen Evolutions-Kollisionen, die in der Regel dazu führen, dass ein **traditionalistischer Flügel** jegliche Abweichung von den bisherigen sozialen Parametern bekämpft, während **progressive Kräfte** eine Änderung sozialer Ansätze (Demokratisierung, politische Gewaltenteilung, Individual- und Frauenrechte, moderne Wissenschaftstheorien usw.) befürworten.

Nach den Unterlagen, die im folgenden zitiert werden, befindet sich die Menschheit im Bereiche a (umseitige Zeichnung), also im innersten Vereinwesen von Gott, Geist und Natur, und zwar dort als innerstes Vereinglied im Verein-Vereinwesen. Nun ist zu beachten, dass nach dem 6. Lehrsatz der 4. Teilwesenschauung (19, S. 435) der Wesengliedbau nach jedem seiner Teile selbst wiederum untergeordneter Teilwesengliedbau ist. Der Teilgliedbau *a ist daher selbst wiederum so in sich gegliedert, wie es der (Or-Om)-Gliedbau selbst ist.* Bezeichnet man den Teilgliedbau a als "ta", so ist die Menschheit das Glied *a in ta, also ata.* Bis zu dieser Deduktion in Gott sind die Ausführungen Ordens nicht fortgesetzt. Ist sie aus den Schriften Krauses zu belegen?

"Denn das muss vor Allem geschaut und nie aus dem Auge verloren werden: dass der Menschheit-Wesen-Mälleben-Bund ein Vereinwerk Wesens als *u-inmit* sich selbst und Wesens als Menschheit (*ata*) seiend ist; d.h. Ein Selbinwerk Wesens. Und dass dabei Wesen als Urwesen in sich abwärts, und Wesen-als-Menschheit in sich aufwärts, - urwesenwärts - , wirkt" (46, 2. Band, 1891, S. 213).

**Position der Menschheit in Gott
mit Teilgliedbau (t) von u, a, i, e**



"Aus der orwesenlichen Forderung, dass Wesen in sich alle In-werdunge (Funktionen) in Einer Or-Om-Werding zeitstetig und zeitewig darsye, folgt, dass Wesen in sich alle mögliche Abstufungen und Abarten von Endlebwesen in sich, als dem Einen Orom-Lebwesen seye. (Orgrund der Darlebheit, Lebwirkigkeit (des Vorhandenseyns) aller Arten von vorgliedlebigen und gliedleblichen End-Leibwesen, aller Pflanzen und Tiere.

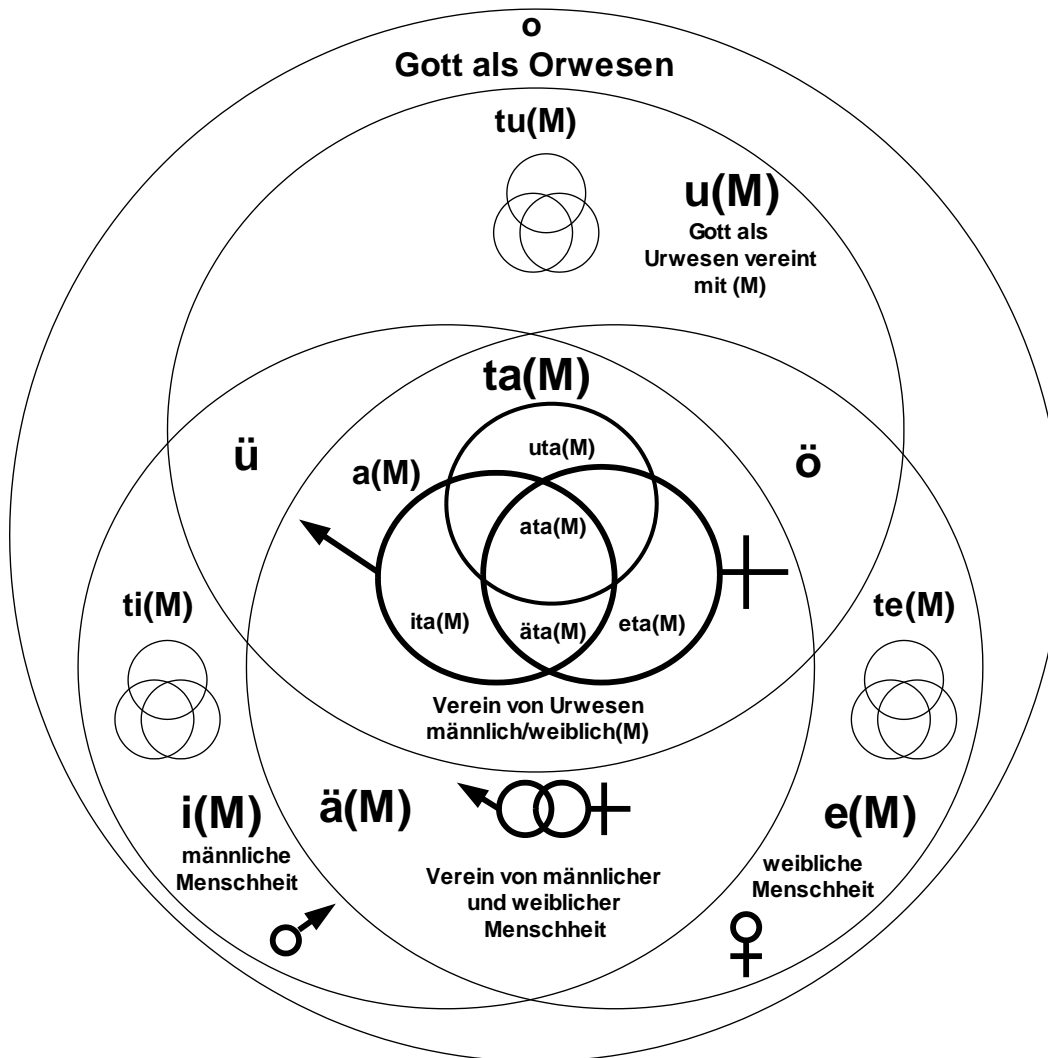
In der Tierwelt tritt ein Faktor erster Gliedbauordnung mehr ein; wenn nämlich *Pflanzenwelt* (Pflanzing) gleich $f(\grave{u} \text{ verein } [\grave{e} \text{ und } \grave{i}])$ so ist *Thierwelt* (Thiering) gleich $f[\grave{u} \text{ verein } (\grave{u} \text{ verein } [\grave{e} \text{ und } \grave{i}])]$ " (28, S. 502).

Daraus ist ersichtlich, dass die Menschheit nach Krause nur ata sein kann. Diese wichtigen Anmerkungen aus (28) finden sich in der neueren Ausgabe der *Lebenlehre* aus dem Jahre 1904 (65) nicht.

1.10.1 Weibliche und männliche Menschheit

Wenn wir zur Position der Menschheit in Gott im Kapitel "Weitere Ausführung der Position der Menschheit" in <http://www.internetloge.de/krause/krgrund.htm> gehen und gleichsam in den Teil *ata* hineinzoomen, erhalten wir die in der folgenden Grafik enthaltene Gliederung der männlichen und weiblichen Menschheit. Die männliche Menschheit, bestehend aus unendlich vielen Gliedern, und die weibliche Menschheit, ebenfalls unendlich an Individuen, sind durch die beiden Kreise $i(M)$ und $e(M)$ repräsentiert. Ihre inhaltlichen Charakteristica sind aber nur dann deutlich erkennbar, wenn man den Zusammenhang in der Gesamtstruktur der Grundwissenschaft berücksichtigt. Sie stehen also mit dem unendlichen Urwesen, mit Geistwesen (Vernunft) und Natur in Verbindung. Die Kreise $i(M)$ und $e(M)$ überlagern sich als der Bereich, wo männliche und weibliche Menschheit miteinander verbunden sind, als $ä(M)$. Schließlich sind $i(M)$ und $e(M)$ aber auch mit Gott als Urwesen in Verbindung und gerade diese Schnittfläche $a(M)$ ist für die inhaltliche Bestimmung der Lebensparameter von Mann und Frau der wichtigste Bereich. Diese anthropologischen (Or-Om)-Universalien bilden die Grundlage für die weiteren Spezifizierungen nach innen. Die männliche Menschheit besitzt in sich selbst wieder eine Struktur $ti(M)$ nach göttlichen, geistigen und leiblichen Parametern, die weibliche in gleicher Weise $te(M)$. Schließlich hat auch der innerste Vereinbereich $a(M)$ selbst wiederum eine innere Struktur $ta(M)$.

**Position der männlichen und weiblichen Menschheit
im Teigliedbau ata der Menschheit (M)**



Hier liegen die höchsten Grundlagen jeder dyadischen Differenzierung und jeder Komplementarität sowie des binären Denkens. Einerseits ergeben sich hier die *inhaltlichen* Bestimmungen von Dyade, Komplementarität und binärer Struktur. Das Männliche und das Weibliche sind in keiner Weise durch Unterordnung oder diskriminierende Komplementarität eines Teils oder – wie bei Hegel – durch dialektische Momenthaftigkeit im Werden bestimmt. Einerseits ergibt sich aus der Struktur die *völlige Nebenordnung* der beiden, die *völlige Gleichwertigkeit* und *Gleichberechtigung* aller ihrer inhaltlichen Bestimmungselemente in Gott, Geist und Natur und ihre strikte *Gegen-Ähnlichkeit*, die man als (Or-Om)-Komplementarität bezeichnen könnte.

- Alles dies natürlich in allen menschlichen Bereichen, die das Urbild der Menschheit umfasst. Vor allem in den Grundformen (Recht, Religion, Ethik, Ästhetik) und den Tätigkeiten (Wissenschaft, Kunst und Erziehung) sind diese Grundsätze konstitutive Kategorien der Handlungsmaximen und der Lebenskunst in der von uns definierten Form.

Für den Gegensatz zwischen dem humanistischen Feminismus (Gleichheit) und dem androzentriscen Ansatz (Differenz) finden sich hier neue Lösungen.

In der Rechtsphilosophie (18, S. 49) findet sich folgender Grundsatz bezüglich der Gleichheit und Verschiedenheit der Rechte der einzelnen Menschen:

"Alle endlichen Wesen in Gott sind der reinen Wesenheit nach gleich berechtigt, aber nicht als diese, das ist, ihrer Allein-Eigenwesenheit nach, zu Gleichem berechtigt, sondern jedes nur zu dem, was Bedingnis der Erreichung seiner Bestimmung ist."

Dieser Grundsatz ist z. B. weiter ausgeführt in der *Lebenlehre* (28, S. 186 ff.) und ist dann im Weiteren auf das Verhältnis Mann zu Frau spezifiziert anzuwenden.

Auch für den BD ergeben sich hieraus Möglichkeiten, in seinen sozialen Parametern neue Weichenstellungen zu ermöglichen.

Wir beobachten derzeit etwa den Einfluss westlicher feministischer Bewegungen auf die traditionellen Haltrungen des BD zur Frau. In ihrer Arbeit [Bd8-K04HerrmannPfandt.pdf](#) "Meditieren Frauen anders? Religiöse Praxis und Geschlechterrollen im tibetischen Buddhismus einst und jetzt" bietet die Autorin einen Überblick über die Entwicklungen: Es käme zur Modifizierung verschiedener Aspekte des traditionellen BD. Frauen hätten aus ihren üblichen Rollen-Erziehungen günstigere Voraussetzungen zur Entwicklung des **Mitgeföhls**⁷⁶. Kritisiert wird die in bestimmten Richtungen des BD erfolgende Abgrenzung gegen alles Natürliche, Körperliche und Irdische und vor allen auch des weiblichen Körpers, woraus für Männer und Frauen das Gebot entstünde, in der Meditation das Weibliche außen und innen zu überwinden. Die schon erwähnte Vorstellung, eine Frau könne überhaupt erst bei einer Inkarnation als Mann Erleuchtung erlangen wird ebenfalls dekonstruiert. Gesucht werden spirituelle Wege, welche den Frauen als Frauen entsprechen, es erfolgt eine Hinwendung zu weiblichen Gottheiten und Symbolen. "Der weibliche Buddha ist in allen Frauen präsent und alle Frauen haben Anteil an seiner Göttlichkeit" (Miranda Shaw). Die Göttin Tara im tibetischen BD wird hervorgehoben. Es kommt zu Veränderungen in der trantrischen Sexualsymbolik (von der *yab-yum* zur *yum-yab* Ikonografie). Für die praktische Arbeit erfolgt bisweilen auch die Integration der Psychotherapie sowie spiritueller Elemente anderer Religionen (Kreistänze aus der neuheidnischen Frauenspiritualität, Rituale der nordamerikanischen Indianer, Elemente christlicher Traditionen).

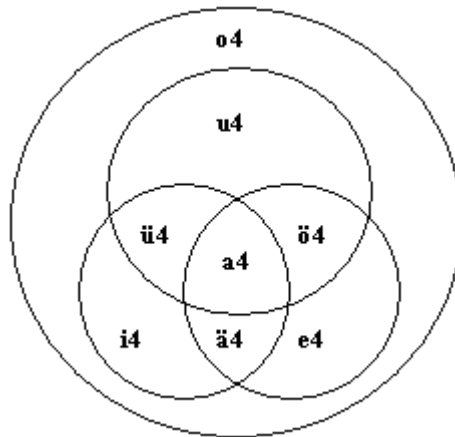
Es ergeben sich bereits Rückwirkungen auf den tibetischen BD in Tibet und Indien.

Aus der Sicht der WL und der obigen Grafik ergibt sich, dass auch diese feministischen Veränderungen der buddhistischen Traditionen zwar an den

76 Traditionalistische Schulen wenden dagegen ein, dass dieses weibliche Mitgeföhls etwa in der Kindererziehung eben nicht das aus der Leerheit des Lichtes Gewahrseins resultierende Mitgeföhls sei, sondern eher ein Anhaften an illusiven Beziehungen.

überlieferten Kleidern Verbesserungen erreichen können. Die Grundlagen der WL halten andererseits wesentlich tiefere Potentiale einer Erneuerung des körperlichen, geistigen und göttlichen Verhältnisses von Männern und Frauen bereit.

1.10.2 Gliederung des Menschen



Im Menschen ist außer dem geistigen (i4) und leiblichen Prinzip (e4) ein göttlich urwesentliches Prinzip (u4), die Vernunft, wodurch er, über seine geistige und leibliche Individualität erhaben, zur wahren Persönlichkeit gelangt. Nur durch dieses urwesentliche Prinzip, welches den Menschen ewig mit Gott verbindet und stets im Lichte der Erkenntnis zu Gott leitet, kommt der Mensch auch wahrhaft im Urbewusstsein zu sich selbst. Er erkennt hierbei, dass der Gegensatz von Geist und Leib, wie er sich in seinem Wesen offenbart, in der höheren Einheit des Ichs als Ur-Ich (u4) fundiert ist. Dieser Gegensatz zwischen Geist und Leib soll durch das Urprinzip der Vernunft, welches der Grund des Ichbewusstseins ist, vermittelt, bestimmt und im richtigen Verhältnis ausgebildet werden. So ist also der Mensch eine dreigliedrige Persönlichkeit, wobei Geist (i4) und Leib (e4) durch ein göttliches Urprinzip zur Persönlichkeit vereinigt und dadurch vernünftig geleitet werden. Jeder dieser Bereiche zeigt selbst eine Dreigliederung, woraus sich die volle Struktur des Menschen ergibt.

1.11 Die Seinsarten

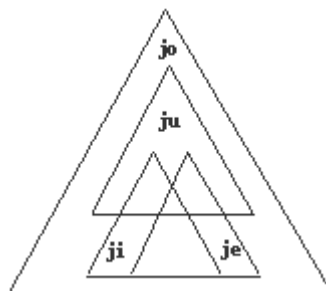
Im BD ist einerseits die Vorstellung, dass sich alles immer ändert, relativ grundsätzlich verankert. Andererseits begegnen uns jedoch Varianten, welche über den zeitlichen Ebenen des Abhängigen Entstehens zeitlose, also ewige Sphären des Bewusstseins und der Schau anerkennen. Und schließlich enthält die Schau der Leerheit eine jenseits jeglicher Seinheitsform gelegene Sphäre. Denn der Leerheit wird jegliche Art des Seins und der Existenz abgesprochen. Hier ergibt sich natürlich eine Vielzahl von Schwierigkeiten in der Herstellung "begrifflicher Relationen" zwischen diesen unterschiedlichen Bereichen des Seins und Nicht-Seins, aber dogmatische Buddhisten werden derartige Einwände als Verhaftungen im illusiven Bereich eines gefangenen Bewusstseins abtun. Aus der GW der WL ergeben sich klare Relationen zwischen den Arten der Seinheit.

Hinsichtlich des Verhältnisses von Ewigkeit und Zeit bringt die Grundwissenschaft bisher nicht berücksichtigte Erkenntnisse und Einsichten. Gott als o1, Vernunft i2 und Natur e2 ändern sich nicht in ihrer Einheit, Selbstheit, Ganzheit, Unendlichkeit und Unbedingtheit. Es ändern sich nur in Gott, in Geist und Natur innere unendlich-bestimmte individuelle Wesen und auch diese nur hinsichtlich ihrer inneren, sich ständig einander ablösenden, einander ausschließenden Bestimmtheiten (z. B. Planeten, Pflanzen, Tiere, Menschen usw.).

Auch jedes vollendet endliche Wesen ändert nicht seine ganze Wesenheit, denn diese ist ewig die gleiche, sondern es ändert sich nur in seinem Inneren, insofern es das Ganze seiner vollendet-endlichen, individuellen Zustände ist. Das Werden selbst aber wird nicht, und das Ändern selbst ändert sich nicht. Denn das Werden und Ändern sind selbst nichtzeitliche Grundwesenheiten. Kein Wesen und keine Wesenheit werden als solche, sondern lediglich deren innere, vollendet endliche Zustände werden und entwerden, entstehen und vergehen⁷⁷. Somit gilt hinsichtlich alles unendlich Endlichen, Bestimmten in Gott folgende Gliederung der Seinheit:

- jo eine, selbe, ganze Seinheit (Orseinheit)
- ju Urseinheit
- ji Ewigseinheit
- je Zeitlichseinheit (nur hier gibt es Werden und Veränderung)

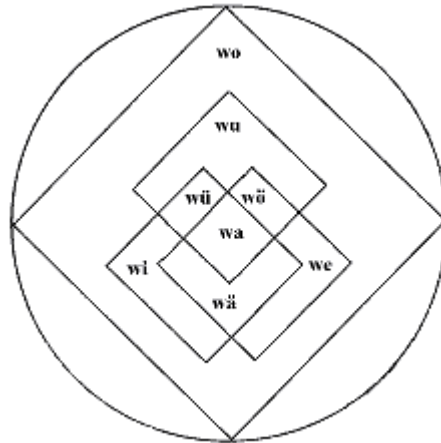
Hierbei sind alle Gegensätze (z. B. zwischen ju und je oder ji und je) sowie alle Vereinigungen zu beachten.



1.12 Die Erkenntnisarten

Auch in der deduktiven Gliederung und Vollständigkeit der Erkenntnisarten bringt die Grundwissenschaft Neuerungen.

⁷⁷ Die weiteren Ableitungen der Zeit aus der Wesenheit Gottes folgen im nächsten Kapitel.



wo Einer, selber, ganzer Begriff des Gegenstandes, Orbegriff; orheitliche Erkenntnisart; in Figur 1 ist es A, weiß.

wu Urbegriff, urbegriffliche Erkenntnisart, urwesentliche Erkenntnis; in Figur 1 ist es B, purpurn.

wi Ewigbegriff, ewigwesentliche Erkenntnisart, Ideen, Ideale, Urbilder, ideale Erkenntnisart a priori; in Figur 1 ist es C(1), gelb, deduziert in Gott.

we Zeitlich-realer Begriff, sinnliche Erkenntnisart; in Figur 1 ist es E, blau, in Verbindung mit den Begriffen C(2), die mit Begriffen C(1) und den beiden Bereichen der Phantasie D(1) und D(2) hinsichtlich der Natur G, und der Gesellschaft G(1) gebildet werden. Diese einzelnen Elemente der Erkenntnisformen werden unter 1.1. ausführlich analysiert und zusammengeführt.

wä Vereinerkenntnis von wi und we als Verbindung und Vergleich der reinen Ideen mit der zeitlich realen Erkenntnis und umgekehrt.

Im Weiteren sind alle Gegensätze (z. B. wu gegen wi und we gegen wi) sowie alle Vereinigungen (z. B. wu und wi als wü, we und wu als wö usw.) zu beachten.

Wie sieht es nun bei den Erkenntnismodellen und -Varianten des BD mit den Erkenntnisarten aus? Wir wollen hier vorsichtig die These vertreten, dass der BD die Bereiche der Erkenntnisart **we** überwiegend als eine Sphäre illusorischer Verstrickung betrachtet, welche die Wesen, vor allem die Menschen, in Leid und Kummer stürzt, die es durch Erwachen zu verlassen gilt, und deren Erkenntnisergebnisse daher nicht nur wertlos sondern letztlich eben sogar schädlich und giftig sind. Es gilt daher die aus empirischen Begriffen C, Phantasie D1 und D2 sowie Sinnesdaten erzeugten Erkenntnisse **we** durch Erwachen zu verlassen. Worin besteht das Erwachen? In der Gewinnung des Inneren, Lichten Gewahrseins, das eine aus den Bedingten Entstehen gebildete Welt überschreitet, sich aus allen endlichen Begrifflichkeiten löst und in einer strahlenden Schau die Weite der großen Gleichheit aller Gegebenheiten erkennt und sie als ursprünglich erwachte Gebilde wahrnimmt.

Greifen wir eine bisher nicht zitierte Variante heraus⁷⁸: "Alle Gegebenheiten sind Erscheinungen des Geistes und der Geist selbst ist

⁷⁸ [Bd5-K03Wangchuk.pdf](#) Die "Große Vollendung" (rDzogs-chen), wie sie in Rong-zom-pas dargestellt wird". Natürlich eben wieder nur eine Variante, die mit allen anderen, die vorne

leer, leuchtend und ursprünglich erwacht. Die Verwirklichung der erwachten, leuchtenden Natur des Geistes führt zur Befreiung. Ihre Unkenntnis führt zu Fesselung. Somit ist allein der Geist die Basis für Samsāra und Nirwāna. Auf dieser Perspektive sind die Wesen und die Buddhas von gleicher Natur, und alle Gegebenheiten sind von ihrer eigenen Natur her leer, nirwanisch, leuchtend und ursprünglich vollkommen erwacht." Warum wandern die Wesen aber im Ozean des Samsāra umher und leiden, wenn sie bereits erwacht sind. "Obwohl es nichts gibt, das bindet, erscheint es so, als sei man gebunden." Man klammert sich an die bloß illusorischen Erscheinungen als etwas Substanzielles. "Jede dieser beiden (Erscheinungen und Verblendungen) wirkt als Ursache für die andere. Auf Grund der Verblendung erscheinen die Dinge, obwohl sie nicht existieren. Da Dinge erscheinen, obwohl sie nicht existieren, ist der Geist verblendet. Welche der beiden kommt zuerst? Sie sind gleichzeitig. In einem Traum, zum Beispiel, wenn der Gedanke von äußeren Objekten entsteht, obwohl diese gar nicht existieren, entsteht das Bewusstsein, das als äußere Objekte erscheint, obwohl diese gar nicht existieren. Im allerersten Moment entsteht das verblendete Bewusstsein, und im allerersten Moment, in dem das verblendete Bewusstsein entsteht, entsteht die Erscheinung der äußeren Objekte. Somit sind beide (die Erscheinung und die Verblendung im Traum) **simultan**. In der gleichen Weise sind die Verblendungen und die Erscheinungen der Wesen im Wachbewusstsein simultan." (...) "Die Orte, Zeiten und Personen selbst sind illusorische Erscheinungen. Es ist wie im Traum: Die Einzelheiten der Erscheinungen resultieren daraus, dass an einem scheinbaren Ort, zu einer scheinbaren Zeit und für eine scheinbare Person eine scheinbare Erfahrung von Glück und Leid eintritt. " (...) "Sie erscheinen als wären sie existent, obwohl sie in Wirklichkeit nicht-existent sind."

Wie kann man aus diesem Traum erwachen? "Die Vollendung des Verweilens in der Wirklichkeit, d.h. die Verwirklichung der erwachten Natur aller Gegebenheiten, wird als Resultat beschrieben."

Kann man annehmen, das der BD mit der Vollendung des Inneren Gewährseins dasjenige schaut, was in der WL der absolut unendliche Orbegriff **wo** in Verbindung mit den Urbegriff **wu** und dem Ewigbegriff **wi** steht, die alle an oder in Gott deduktiv zu erkennen sind. Dann müsste man im Weiteren fragen, ob im BD oder manchen seiner Varianten der Or-Om-Begriff erkannt wird, der alle Beziehungen zwischen **wo, wu, wi und we** gemeinsam erkennt? Wir können diese Frage nicht klar beantworten, da wir die innere Einsicht der buddhistischen Persönlichkeiten, Buddhas, Bodhisattvas und deren Nachfolger nicht einsehen können. Festzuhalten bleibt aber, dass in keiner uns bekannten Variante des BD diese Gliederung der Erkenntnisarten nur annähernd in dieser Form differenziert erkannt ist. Wie schon öfter erwähnt, entzieht sich das Lichte Gewährsein

abgehandelt werden (vgl. etwa 1.1.2.5.4.1), in Verbindung steht, von sich aber behauptet, sie sei "der Zenit aller Fahrzeuge", die "endgültige Intention aller Absichten" und die "Essenz aller Instruktionen".

im erwachten Bewusstsein weitgehend begrifflicher Gliederung, aus den oben erwähnten Gründen.

Auch hier ist aber wiederum Vorsicht geboten. Wie schon oben erwähnt, wird in einer Variante des BD für das Buddha-Wissen folgendes gesagt⁷⁹: "Auch der Bodhisattva realisiert, wenn er die Buddhaschaft erlangt, diese (eigentlich immer schon gegebene und früher lediglich verdeckte) Einheit mit der wahren Wirklichkeit. Aber er hat zusätzlich während seiner Bodhisattva-Zeit seinen Geist einem Läuterungsprozesse unterworfen, der diesen nicht nur von den Unheilsursachen befreit, sondern schließlich die weltlichen Formen des Geistes in vollkommen reine, mit vier Arten von Wissen ausgestattete Formen des Geistes umgestaltet hat. Die vier Arten von Buddha-Wissen sind:

5. das "Spiegel-Wissen" eine Art **allumfassenden** Gedächtnisses, das die **Allwissenheit** des Buddha konstituiert;
6. das "Gleichheits-Wissen", das **universale** Wohlwollen und Mitleid begründet;
7. das "Betrachtungswissen", das sich auf den **Einzelfall** konzentriert und die Heilmittel bereithält; und
8. das "Wissen das Ausführung der Aufgabe", das das **konkrete** Heilswirken in Gang setzt."

Hier taucht im Erkenntnisschema der **Einzelfall** und die **konkrete** Ebene des Wissens auf, die für das Wirken des Bodhisattvas angenommen werden. Natürlich kann nicht ohne weiteres geschlossen werden, dass hier die Erkenntnisformen der WL (vor allem **we**) gemeint sein könnten. Dazu sind die Stellen viel zu unpräzise.

Ähnlich umfassende Erkenntnishorizonte finden sich auch im Aufsatz über den Bodhisattva-Weg bei Vetter⁸⁰. Dort heißt es: "Nur der große Bodhisattva Maitreya opfert sich gewissermaßen auf, um in nicht allzu ferner Zukunft der nächste Buddha unserer Welt zu werden, was auch nötig ist. Wer den Eintritt in die Totalität aller Gegebenheiten empfiehlt, propagiert eigentlich mehr als Buddhaschaft, nämlich die Möglichkeit, ein großer Bodhisattva zu werden, der für das Erscheinen vieler Buddhas verantwortlich ist. Das ist eine noch größere Manifestation des Mitleids mit der Welt als Buddhaschaft. Dieses Mitleid findet in der **Durchdringung der Totalität aller Gegebenheiten** eine größere Stütze als in einem Transzendieren aller Gegebenheiten auf dem Wege der Negation ihrer Realität und der Negation dieser Negation".

79 In "[Bd1-K12Schmidthausen.pdf](#) 20-"Yogārcā-Schule und Tahtāgatagarbha-Richtung"

80  [Bd9-K04Vetter.pdf](#) "Der Bodhisattva-Weg im Gaṇḍavyuhasutra"

Im selben Aufsatz Veters findet sich auch das folgende Zitat aus dem Gandavyuha-Sutra⁸¹: Sudhana gelangt zum Palast Maitreyas und seines Bodhisattva-Gefolges. "Dabei schreibt er ihnen die Gabe zu, *einen Äon zu betrachten, dass er in alle Äonen eingeht, und alle Äonen so, dass sie in einen Äon eingeht. Ebenso ein Buddhafeld und alle Buddhafelder, eine Gegebenheit und alle Gegebenheiten, ein Lebewesen und alle Lebewesen, ein Buddha und alle Buddhas, ein Augenblick und alle Augenblicke.*" (...) "Darauf öffnet Maitreya die Tür und lässt ihn eintreten. Sudhana sah nun, dass die Innenseite des Palastes weit war wie das Raumelement, mit unzähligen Juwelen und Bannern geschmückt. Er sah auch, dass der Palast hunderttausende von Palästen mit gleichen Ausmaßen und Verzierungen enthielt, und dass alle diese Paläste einander nicht hinderten. Danach kam es ihm vor, als ob er sich in allen diesen Palästen befände. Und in jedem schaute er eine besondere Phase im unermesslich langen Entwicklungsgang des Bodhisattva Maitreya, dazu unzählige Buddhas und andere Bodhisattvas, aber auch Welten *ohne Buddhas.*" (...) Auf Sudhanas Frage, wo Maitreya selbst herkomme, sagt dieser erst, Bodhisattvas hätten keinen Ort, wo sie herkämen oder blieben. Nur aufgrund von Mitleid erscheine er hier, um den Lebewesen beizustehen." (...) "Nachdem er sich

81 The last chapter of the Avatamsaka also circulates as a separate text known as the [Gandavyuha Sutra](#). The Gandavyuha Sutra details the journey of the youth [Sudhana](#), who undertakes a pilgrimage at the behest of the [bodhisattva Manjushri](#). Sudhana will converse with 52 masters in his quest for enlightenment. The antepenultimate master of Sudhana's pilgrimage is [Maitreya](#). It is here that Sudhana encounters The Tower of [Maitreya](#), which along with [Indra's net](#) is one of the most startling metaphors for the infinite to emerge in the history of literature across cultures.

In the middle of the great tower... he saw the billion-world universe... and everywhere there was Sudhana at his feet... Thus Sudhana saw Maitreya's practices of... transcendence over countless eons ([kalpa](#)), from each of the squares of the check board wall... In the same way Sudhana... saw the whole supernal manifestation, was perfectly aware it, understood it, contemplated it, used it as a means, beheld it, and saw himself there.^[3]

The penultimate master that Sudhana visits is the [Bodhisattva Manjushri](#) (Great Wisdom Bodhisattva). Thus, one of the grandest of [pilgrimages](#) approaches its conclusion by revisiting where it began. The Gandavyuha suggests that with a subtle shift of perspective we may come to see that the enlightenment that the pilgrim so fervently sought was not only with him at every stage of his journey, but before it began as well—that enlightenment is not something to be gained, but "something" the pilgrim never departed from.

The final master that Sudhana visits is the Bodhisattva [Samantabhadra](#) (Universal Worthy), who teaches him that wisdom only exists for the sake of putting it into practice; that it is only good insofar as it benefits all living beings.

When this done, the world of the Gandavyuha (ceases) to be a mystery, a realm devoid of form and corporeality, for now it overlaps this earthly world; no, it becomes that "Thou art it" and there is a perfect fusion of the two... Samantabhadra's arms raised to save sentient beings become our own, which are now engaged in passing salt to a friend at the table and Maitreya's opening the [Vairocana](#) Tower for Sudhana is our ushering a caller into the parlor for a friendly chat.^[4]

darauf vorbereitet hat, schaut er Samatabhadra auf einem Lotus-Sitz vor den Tathagata *Vairocana* sitzen. Von jeder Haarwurzel Smantabhadras gehen unzählige Strahlen aus, die in unermesslichen Welten unermessliche Leiden mildern. Samatabhadra streckt dann seine Hand aus und berührt das Haupt Sudhanas. Das versetzt Sudhana in eine Unmenge *samadhis*. Dann sagt Smantabhadra: 'In unzähligen Äonen habe ich Gaben gegeben, einschließlich Körperteilen, ja selbst das Leben. Und in unzähligen Äonen habe ich die Buddhas verehrt und ihre Predigten gehört. Dadurch bekam ich einen sichtbaren Körper, der alle Welten überragt.' (...) In jeder Haarwurzel Samatabhadras schaut Sudhana dann unzählige Buddhas, von unzähligen Bodhisattvas umgeben."

Die Grundhaltung des BD zu den illusionistischen Erkenntnissen der empirischen Erkenntnisart **we** scheint aber letztlich zu bedeuten, und das ist auch heute sehr stark spürbar, dass die "westlichen" empirischen Wissenschaften für das Erlösungswerk nur einen geringen bis sogar schädlichen Wert besitzen, weil sie nur zur Fesselung der Menschen in düsteren Gefängnissen führen⁸². Die obigen Zitate zeigen aber, dass ähnlich wie in der WL beim Erkenntnisniveau eines Bodhisattvas **alle** Aspekte **aller** Erkenntnisarten strukturell angelegt erscheinen. Eine wissenschaftliche Ausarbeitung wie in der WL erfolgt allerdings nicht. Umgekehrt bereitet es keine Mühe, die für den Bodhisattva erwähnten Erkenntnisniveaus in die Or-Om-Erkenntnislehre der WL zu integrieren, und dem buddhistischen Ideal seinen angemessenen Platz im neuen wissenschaftlichen System zu geben. Im Bodhisattva-Ideal des Maitreya scheint mehr als in anderen Traditionen des BD die **evolutive** Seite einer **stetig ausbaubaren Alldurchdringung aller Erkenntnisarten und damit eine Harmonisierung und Synthese aller Wissenschaften und Religionen vorgeprägt und strukturell angelegt!** Auf den von uns bereits erwähnten Unterscheid zwischen der All-Schau (Or-Om-Erkenntnis) des Alls (also Gottes als Or-Om-Wesens) die Gott vollzieht und jener, zu der endliche Wesen auch in einer höheren Entwicklungsphase als die "üblichen Menschen" sei hier nochmals hingewiesen.

Auch die WL erkennt, dass die derzeitigen empirischen Wissenschaften, die sich aus dem Korsett von Religionen usw. befreien (Aufklärung), in ihrer Einseitigkeit eine **ernste Gefahr** für die Evolution der Menschheit darstellen. Die WL zeigt aber auch, dass eben in einem ausgewogenen Einsatz aller Erkenntnisarten die empirischen Erkenntnisse nicht als wertlos ausgeschieden werden müssen (Entwertungsschübe), dass sie vielmehr sehr wohl im Gesamtbau der Erkenntnisarten ihre relativierende Eingliederung in die göttliche Begrifflichkeit **wo** und **wu**, sowie ihre Verbindung zu den entsprechenden Ideen **wi** erfahren müssten. Diese Weiterbildung kann mit den Instrumentarien des BD nicht ermöglicht werden.

82 Zum Übergang des BD von traditionellen Formen in die "westliche Moderne" enthalten die digitalen Literaturhinweise eine Vielzahl von Facetten.

Ein Wort noch zur derzeit aktuellen Diskussion über das Verhältnis von Quantenphysik zum Buddhismus⁸³. Man hört vereinfacht ausgedrückt folgendes Argument: Der BD zeigt eben, dass man das Phänomen der Verschränkung zweier Teile nur mit der buddhistischen Lehre erklären kann, wonach alles über die Leerheit und die darin implizierte Gleichheit miteinander zusammenhängt. Wie wir in den Aufsätzen: <http://portal.or-om.org/science/Quantenphysik/tabid/6227/Default.aspx> und <http://portal.or-om.org/science/Urknall/tabid/6064/Default.aspx> zeigten, kann die Verschränkung nur dadurch "sachgerecht" und "zufriedenstellend" interpretiert werden, dass man eine vollständige **Gegenähnlichkeit** der beiden Teilchen annimmt, wobei diese beiden In-Teile aber aus einer über ihnen befindlichen, **einheitlichen** Kraft stammen und mit dieser auch immer verbunden bleiben. Die **Gegenähnlichkeit** kann im BD nicht erkannt werden, da er bereits die **Gegenheit**, die **Negation** usw. für eine Illusion ohne inhärentes Sein hält. Auch fehlen die Kategorien der **Neben-Gegenheit** und der **Ab -Gegenheit** sowie der **Nebenvereinheit** und der **Ab-Vereinheit**.

Die folgende Darstellung der Erkenntnisschritte der **Deduktion**, **Intuition** und **Konstruktion** vermögen im BD ein verbessertes Verhältnis zwischen seinen zwei Erkenntnisarten des Lichten Gewahrseins einerseits und der illusiven Verblendungserkenntnis der normalen empirischen Erkenntnis anzuregen.

1.12.1 Intuition - Deduktion – Konstruktion

Mit der Grundwissenschaft wird eine Basis bereitgestellt, durch *Deduktion* eine Verbindung mit den intuitiven Konzepten aller bisherigen Logiken herzustellen. In einer Verbindung von Deduktion und Intuition kann in *Konstruktion* eine neue *Progression* erreicht werden.

Die drei Theiltätigkeiten oder Momente des Schaubestimmens (19, u. 69, 29a)

Das Weiterbestimmen oder das Determinieren, welches wir als die dritte Grundfunktion des Denkens betrachtet haben, ist gerade diejenige Verrichtung, wodurch alles unser Denken erweitert wird, fortschreitet und sich zu einem Gliedbau der Erkenntnis vollendet. Das Schaubestimmen also ist das progressive Prinzip, oder auch das formative Element alles Erkennens und der Wissenschaftsbildung insbesondere. Deshalb stellt sich hier noch die Aufgabe dar, diese Grundfunktionen des Erkennens in ihren drei nächst untergeordneten Teilfunktionen zu betrachten, worin die Schaubestimmung oder Determination vollendet wird. Diese drei Teilfunktionen sind: Ableitung (*deductio*), die selbige Schauung des Gegenstandes (*intuitio*), und die Vereinigung dieser beiden als Schauvereinbildung (*constructio*). In diesen drei Funktionen besteht die ganze Weiterbildung der Wissenschaft. Daher ist gerade diese Aufgabe, womit wir hier die Lehre von der Wissenschaftsbildung oder die allgemeine Methodik beschließen, die nächstwichtigste von allen. Es ist eine Eigenthümlichkeit der neuen Philosophie in Deutschland seit Kant, dass diese drei Funktionen des Schaubestimmens unterschieden, und wissenschaftlich erkannt worden sind; und ich habe diese Lehre von der Deduktion, Intuition und Construction in mancher Hinsicht noch ausführlicher, als hier geschehen kann, vorgetragen in dem Entwurfe des Systems der Philosophie (welcher im Jahre 1804 erschienen ist); worin besonders die Lehre von der Construction in genauerer Bestimmtheit entwickelt worden ist, als bei Kant und Schelling gefunden wird. Suchen wir also jetzt diese Aufgabe auf analytische Weise, im Lichte des Prinzips zu lösen.

83 Allgemein etwa unter:  [Bd11-K07Mohr.pdf](#) Buddhismus im Gespräch mit den Naturwissenschaften.

1.12.1.1 Die Ableitung (Deduction)

Die erste Function des Schaubstimmens oder Determinierens ist die Ableitung oder Deduction, d.i. die nichtsinnliche Erkenntnis oder Schauung eines Gegenstandes gemäß den Grundwesenheiten oder Kategorien, welche Kategorien erkannt und anerkannt worden sind als Denkgesetz und als Gesetze der Weiterbildung einer jeden Erkenntnis. Diese Function, einen Gegenstand in rein nichtsinnlicher Erkenntnis zu schauen, wie er nach den Grundwesenheiten bestimmt ist, ist erst dann ganzwesentlich und vollwesentlich, wenn Wesen selbst erkannt und anerkannt ist, und wenn die göttlichen Grundwesenheiten, als an und in der Wesensschauung enthalten, selbst synthetisch abgeleitet worden sind. (Vgl. Grundwissenschaft). Der allgemeine Grund der Möglichkeit dieser grundwesentlichen Erkenntnis eines jeden Gegenstandes ist, dass Alles, was Wesen in sich ist, an der Wesenheit Wesens theil hat, ihm im Endlichen ähnlich ist. Da mithin jeder Gegenstand des Schauens oder Erkennens auf wesensähnliche Weise an, oder in Wesen bestimmt ist, so kann und so muss auch jeder Gegenstand ursprünglich in dieser Hinsicht erkannt werden; wird er nun so erkannt, wie er als Theil an oder in Wesen ist, so ist er abgeleitet, deduciert. Die Möglichkeit also einer wissenschaftlichen Deduction beruht in der Erkenntnis des Prinzips und in dessen Grundwesenheiten. Selbst aber bevor noch die Wesensschauung erfasst ist, verfährt schon das theilwissenschaftliche, ja sogar das vorwissen-schaftliche, Bewusstsein und Denken auf endliche Weise, und in theilweiser untergeordneter Hinsicht, ableitend, deducierend und Alles nach den, als die allgemeinsten, obersten nur als endlich gedachten Kategorien, bestimmend. Denn welcher Gegenstand auch im gemeinen Bewusstsein vorkomme, so wendet der Geist doch unwillkürlich die obersten Grundwesenheiten, wenn auch nur als Gemeinbegriffe, auf diesen Gegenstand an, voraussetzend, er werde sein einer, ein selber, ein ganzer, er werde in sich Theile haben nach bestimmter Entgegensetzung, und so ferner. Von dem nun, was auf solche Weise überhaupt nach den Grundwesenheiten bestimmt reinübersinnlich erkannt wird, sagt man ebenfalls schon, dass es abgeleitet, deduciert sei. Gewöhnlich denkt man bei diesem Namen der Deduction nur an das Verhältniss von Grund und Folge; wenn aber gleich bei dieser Function das dadurch Bestimmte auch als das Begründete erscheint, so ist es doch nicht genug, es lediglich als Begründetes nach dem Verhältnisse von Grund und Ursache zu betrachten, sondern es ist nach allen Grundwesenheiten zu erkennen, wovon die der Begründetheit nur eine ist. Einseitiger Weise mithin erklärt man gewöhnlich die Deduction so: sie sei ein Beweisen aus dem Prinzip. Allerdings ist sie auch ein Beweisen, weil alles endliche Bestimmte im Prinzip begründet ist, aber sie ist nicht bloss ein Beweisen, sondern überhaupt: Bestimmen des Gegenstandes nach allen Grundwesenheiten. Auch kann man eigentlich nicht sagen, dass bei der Deduction Etwas aus dem Prinzip bewiesen wird, wenn man dabei an: ausser, denkt; sondern man sagt besser, es werde Etwas bewiesen in dem Prinzip, durch das Prinzip. Damit nun diese Verrichtung klar werde, will ich sie an einigen Beispielen erläutern. Gesetzt der Gegenstand sei der Raum, so würde die Deduction des Raumes folgendermassen geleistet werden müssen. Da der Raum eine Form ist, so müsste erst das Wesen deduciert sein, dessen Form er ist; dieses ist die Materie oder der Stoff, das ist die Natur, sofern sie die Natur in ihrem Höhern erkannt und bestimmt wird; es müsste also erkannt sein die reine nichtsinnliche Idee der Natur, als Theilidee in der Wesensschauung; es müsste also erschaut sein, dass Wesen in sich auch die Natur ist, und welches die Wesenheit der Natur ist. Wenn also erkannt wäre, dass Wesen in sich die Natur ist, und was die Natur ist, und weiter erschaut wäre, dass die Natur ein Bleibendes ist, als welches sie die Materie ist, dann ferner, dass die Natur, wie Alles, eine bestimmte Form hat; und wenn weiter auch gezeigt wäre, dass diese Form, wie ihr Gehalt, unendlich stetig, immer weiter bestimmbar sein müsse: so hätte man als die so gefundene Idee dieser Form die reine deductive Idee des Raumes. Damit ist aber gar nicht die Anschauung oder Selbschauung des Raumes, oder die Intuition des Raumes bereits mitgegeben, sondern der Raum wäre nur erst erkannt nach seiner Wesenheit in Wesen als innere untergeordnete Theilwesenheit in der Wesenheit Wesens, und diese Schauung des Raumes wäre nur erst als eine innere untergeordnete Theilschauung in der Wesensschauung erkannt. Der Geometer, der sich lediglich an die Intuition, an die selbeigene Schauung der Sache, hält, wird sich ohne alle Deduction bewusst, dass der Raum unendlich ist, dass er stetig weiter begrenzt ist, aber er fordert dies als ein blosses Axiom, d.h. als ein Schaulich, was ein Jeder mit hinzubringen muss, und dessen Beweis man ihm erlassen soll. Aber soll die Erkenntnis dieses Gegenstandes wissenschaftlich sein im ganzen Sinne des Wortes, so muss eben ihr Gegenstand, der unendliche Raum, auf die angezeigte Weise in der Wesensschauung gefunden, das ist, deduciert sein. -Ich zeige dies noch an einem andern Beispiele. Wir haben auf dem Wege unserer Betrachtung gefunden, was Erkennen ist; dass es ist: die Vereinigung des Selbstwesentlichen mit dem selbstwesentlichen erkennenden Wesen als solchem. Dieser Ausdruck besagt ganz rein und nichtsinnlich, und ganz unabhängig von der selbeigenen Schauung des

Erkennens, was die Wesenheit des Erkennens ist; wenn nun aber dieser Gegenstand deductiv soll erkannt werden, so müsste erkannt sein, dass Wesen selbweisenlich ist, oder dass Gott das unendliche, unbedingte, selbständige Wesen ist, es müsste erkannt werden, dass Gott als Selbwesen mit sich selbst als solchem vereint ist; wäre dies erkannt, so wäre die reine Idee des Erkennens gefunden, als nämlich der Vereinwesenheit der Selbwesenheit mit sich in Wesen für Wesen selbst, als das Selbschauen, oder Selbsterkennen Gottes. Dieses Gedankens kann der endliche Geist intuitiv sich noch gar nicht bewusst sein, und ihn dennoch deductiv haben, weil er noch nicht bemerkt hat, dass dies die Wesenheit des Erkennens ist. Wenn nun aber hier noch die selbeigne Schauung der Sache dazukommt, indem der endliche Geist sich seines eigenen Erkennens inne ist, so wird dann das Deducierte auch als solches geschaut, selbgeschaut, intuiert. Oder denken wir z.B. das Licht; so kann die selbeigne Schauung davon in unserm jetzigen Zustande nur der haben, welcher ein gesundes Auge hat; aber den deductiven Gedanken des Lichts, die reine Wesenheit des Lichts kann auch der Blinde fassen, obschon ihm die selbeigene Schauung deselben, solange er blind ist, nie zutheil wird; es kann dem Blinden naturphilosophisch deduciert werden, was das Licht ist, seiner reinen Wesenheit nach, ja er kann es schon in untergeordneter Hinsicht deductiv erkennen, dass das Licht eine Thätigkeit ist, die sich im Raume von jedem Punkte aus gleichförmig verbreitet, in gerader Linie wirkend, mit bestimmter Schnelligkeit; er kann auch davon den rein deductiven Gedanken fassen, dass das Licht in sich artverschieden, das ist farbig sei, sowohl er nie eine Farbe selbst anschaut. Z.B. der Blinde Sounderson, Newtons Nachfolger. Wenn nun ein solcher Blinder diese reine nichtsinnliche deductive Wesenheit des Lichts erfasst hat, so kann er sogar die Wissenschaft vom Lichte bis auf eine bestimmte Grenze ausbilden. Auf gleiche Weise könnte ein Tauber vermöge der deductiven Erkenntniss des Schalles, wenn er den Schall bloss als vibrierende Bewegung auffasst, sogar eine Theorie der Harmonie, sobald er nur rein deductiv die reine Wesenheit derselben erfasst, was ohne die selbeigne sinnliche Schauung oder Intuition gar wohl möglich ist. Sehen wir nun nochmals darauf hin, wie die ganzwesenliche, wissenschaftliche Deduction zustandegebracht wird, so finden wir, dass dieses nur geschehen könne, gemäss dem Gliedbau der göttlichen Wesenheiten oder dem Organismus der Kategorien, indem die Kategorien auf alles Denkbare wohlgeordnet angewandt werden. Dann dienen also diese Grundwesenheiten als allgemeine Grundgesetze, wonach der Gliedbau der Wissenschaft gebildet wird, als Gliedbaugrundgesetz der Wissenschaft. Daher Kant, der in neuerer Zeit dies zuerst eingesehen hat, bemüht gewesen ist, diese obersten Grundsätze, oder Grundgesetze, einer jeden wissenschaftlichen Deduction mit Hilfe der Kategorientafel zu entdecken und systematisch darzustellen und er nennet deshalb diese obersten Grundgesetze der Forschung und des Wissenschaftbaues: synthetische Prinzipien a priori, oder auch: Prinzipien der transcendentalen Synthesis. Wie unvollkommen auch diese Kantische Arbeit, die in der Kritik der reinen Vernunft mitgetheilt wurde, ausgefallen ist, so war es doch ein grundwesenlicher Fortschritt, nur zur Einsicht dieses grossen Problems zu gelangen. Was aber die Benennung: synthetische Prinzipien a priori betrifft, so würde besser gesagt werden: synthetische Prinzipien ab absoluto, oder auch: absolut-organische Prinzipien der wissenschaftlichen Methode. Wenn nun die Wissenschaft von der Wissenschaftbildung, deren Grundlage soeben hier analytisch in und durch die Anerkenntnis des Prinzipes entwickelt wird, selbst in die Tiefe ausgebildet werden sollte, so müssten wir es schon hier unternehmen, nach Massgabe der schon gewonnenen Einsicht in die Kategorien den Gliedbau dieser synthetischen Prinzipien zu stellen. Da aber dies unserm Plane zufolge nicht geschehen kann, so bemerke ich, dass der oberste Theil der synthetischen Philosophie, welche wir nun bald beginnen, selbst das organische Ganze dieser synthetischen Prinzipien ist. Das eine Prinzip aber dieser Prinzipien, wonach sie selbst in ihrer Befugniss erkannt werden, ist folgendes: jedes besondere synthetische Prinzip der Erkenntnissbildung muss selbst an und in der Wesenheit Wesens, in der Wesenschauung, gefunden worden sein; so dass das oberste aller synthetischen Prinzipien, oder vielmehr das eine unbedingte synthetische Prinzip, Wesen selbst ist, worin und wonach das Gesetz entspringt, jeden Gegenstand der Betrachtung als wesensähnlich, das ist, gemäss den an und in Wesen selbst, als synthetische Teilprinzipien geschauten Grundwesenheiten oder Kategorien, zu erkennen. -Soviel über die erste untergeordnete Function des Determinierens.

1.12.1.2 Die Selbeigenschauung (Intuition)

Nun kommt zunächst zu betrachten die selbeigne Schauung (Selbschauung, Selbeigenschauung) eines jeden vorliegenden Gegenstandes, die man gewöhnlich Anschauung vorzugsweise, oder Intuition nennt. Die deductive Erkenntniss, das Theilweschauen oder Ableitschauen ist die Grundlage, sie ist in sich selbst gewiss und vollendet, und bedarf hierzu als deductive Erkenntniss der Selbeigenschauung keineswegs; gleichwohl aber ist die Forderung wesentlich, einen jeden Gegenstand der Forschung rein an ihm selbst zu schauen, unmittelbar, wie er selbst dem Geiste gegenwärtig ist, wie er sich als an sich selbst wesend und seiend darstellt. Der wissenschaftliche Beweis dieser Forderung ist darin enthalten, dass Alles, was Wesen an und in sich ist, auch

selbwesenlich ist, wie Wesen, mithin auch als selbstwesenlich, das ist in selbeigner (oder: eigenselber) Schauung, in Intuition, erkannt werden muss. Demnach ist z.B. der Raum ansich selbst unmittelbar zu schauen; und wer diese Schauung nicht hätte, dem könnte die Deduction dazu nicht verhelfen. Das Licht muss unmittelbar geschaut werden, wie es ist, und keine Deduction könnte je die Empfindung, die unmittelbare Schauung des Lichts hervorbringen. Ebenso muss die Natur unmittelbar geschaut werden in ihrer individuellen Erscheinung; ausserdem würde die Deduction davon zwar gewiss sein, aber nicht die Anschauung der Natur selbst gewähren. Ebenso der endliche Geist muss sich selbst in selbeigner Schauung, unmittelbar und als Unmittelbares schauen; oder die Grundschauung: Ich, ist als Selbeigenschauung das unbedingte Schauen eines insofern Unbedingten.

Auch die Selbeigenschauung ist der Wesenschauung selbst vollwesenalleineigen-ähnlich; und in einer vollgliedrigen Entfaltung der Schaulhre als ein Theilingliedbau der Wesenschauung zu entfalten.

Aber wenn das Ich in seiner Verhaltwesenheit selbst und ganz geschaut werden soll, so kann dieses nur an, in und durch die Selbeigenschauung dessen, woran, worin und womit zugleich es ist, also wesentlich, vollkommen nur in der Wesenschauung (geschehen).

Hiermit wird nun zunächst eingesehen, dass das endliche Erkennen überall dann von der unmittelbaren Selbeigenschauung der Gegenstände anheben könne, wenn und sofern die Gegenstände der Betrachtung selbst in wahrer Gegenwart mit dem Geist in derjenigen Beziehung stehen, welche die Bedingniss der Erkennbarkeit ist; darin ist es begründet, dass der endliche Geist in unmittelbarer Selbschauung das Endliche zu erfassen, zu erschauen vermag, ohne an die Ableitung davon in der Wesenschauung zu denken, ohne den Gedanken des höhern Grundes, selbst ohne den Gedanken: Wesen oder Gott, zu haben; ja sogar solche Bestimmtheiten des Eigenlebens, welche durch andere endliche Wesen und selbst durch Wesen als Urwesen bewirkt und gesetzt sind am endlichen Geiste und in ihm, können der Selbwesenheit jedes Schauens und jedes Schaulnisses wegen, wenn und soweit sie lebwirklich gesetzt sind, unmittelbar, und als unbedingt geschaut, erkannt und anerkannt werden. Daher ist jede Selbeigenschauung, und jedes Selbeigenschaulniss wesentlich, das ist göttlich und der reinen Selbwesenheit nach dem Wesenschauen selbst gleich.. Daher kommt es, dass, wie neulich schon gezeigt wurde, einzelne Wissenschaften für sich in unmittelbarer Selbschauung gebildet werden können, wie wir es an den **empirischen Naturwissenschaften** sehen, insonderheit aber an der durchaus übersinnlichen Wissenschaft der reinen Mathesis. Von der andern Seite aber wird auch dies hier ersichtlich, dass die Ableitung eines Gegenstandes in und durch die Wesenschauung, die Deduction, ebenfalls nicht fordere, dass der Gegenstand selbst schon geschaut werde; sowie ich neulich bereits bemerkte, dass die Deduction ohne alle Intuition des Gegenstandes selbst die ganze und allgemeine Wesenheit desselben zu erkennen vermöge. Wenn nun aber gleich in unserm endlichen Erkennen sowohl die Deduction als auch die Intuition vorausgehen, und den Anfang der wissenschaftlichen Erkenntniss machen kann, so ist doch klar, dass der sachgemässe, eigentliche Gang der vollendet wissenschaftlichen Entfaltung von der Ableitung zur Selbeigenschauung fortgehen, von der Deduction zur Intuition führe. Denn da alle Wesen und Wesenheiten gemäss der Wesenheit Wesens an, oder in und unter Wesen enthalten sind, und da sie alle darin und dadurch ihre selbeigene Wesenheit sind und haben, so muss auch die zeitliche Entfaltung der Wissenschaft diese grundwesentliche, ewige Ordnung der Wesen und der Wesenheiten nachahmen. Auch ist offenbar, dass die Einsicht, wie ein Gegenstand in Wesen ist und bestimmt ist, oder die deductive Einsicht in denselben, dem Geiste den Weg zeigt, wonach auch die Selbeigenschauung des Gegenstandes gefunden und weitergebildet werden kann. Dies Verhältniss ist z.B. selbst in der mathematischen Wissenschaft ersichtlich, welche doch bisher überwiegend in der Selbeigenschauung des Gegenstandes gebildet worden ist; nicht eher aber konnte diese Erkenntniss wissenschaftliche Gestalt, und organischen Charakter, gewinnen, als bis in deductive Erkenntniss die Grundgesetze gefunden worden waren, welche auch an der eigenthümlichen Wesenheit dieses Gegenstandes dargestellt sind; *daher denn auch dieses wissenschaftliche Ganze der Mathesis erst dann vollwesentlich gebildet werden kann und gebildet werden wird, wenn die Deduction der Grundschauung dieser Wissenschaft in der Wesenschauung in organischem Zusammenhange geleistet sein wird, d.h. wenn die Ganzheit, Grossheit, und Zahlheit, wenn der Raum, wenn die Zeit, und die Bewegung deductiv erkannt sein werden.*

Es ist von grosser Erheblichkeit für die Wissenschaft und das Leben, dass dieses eingesehen, und stets inne erhalten werde. Dann erhellet der wahre Werth des Beweises endliche Wahrheit, und der Beweisführung derselben, der Demonstration. Dann erkennt man das worin und wodurch die Beweisführung (Deduction und Demonstration) ist, und woran sie ist. -Dann sieht man auch das wahre Verhältniss der untergeordneten Wissenschaften zu der einen Wissenschaft ein, und kann auch den wahren Werth, **ja die göttliche Würde der echten Anschauung des Eigenlebens, des**

Individuellen und der Individualität einsehen, und die ganze Wesenheit und Bedeutung der Geschichtswissenschaft, und aller rationalen empirischen Wissenschaft anerkennen.

Gerade diese Überlegung ist für eine Weiterbildung der buddhistischen Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie wichtig. Die göttliche Würde des vom BD überwiegend als giftige Illusion bewerteten Erkennens des Zeitlich-Empirischen.

Dies also ist der eigentliche Gang der vollendeten Wissenschaft. Wenn es aber nicht möglich wäre, dass Intuition auch ohne Deduction erfasst und ausgebildet würde, so könnte ein Geist, der in die sinnliche Wahrnehmung zerstreut, sein selbst und Gottes vergessen ist, nie wieder zur wesenhaften Erkenntnis Gottes und seiner selbst gelangen. Hiervon ist unser ganzer analytischer Weg bis hierher das thatsächliche Beispiel; denn von der Selbschauung des Ich ausgehend, gingen wir von Selbschauung zu Selbschauung fort, bis wir uns endlich der unbedingten, unendlichen Schauung Gottes bewusst wurden. Da nun die Selbeigenschaft und die Ableitung selbwesenliche Theilverrichtungen sind in der Grundverrichtung des Schaubestimmens oder Determinierens, so kann alle Erkenntnissbildung, auch die eigentliche Wissenschaft, keine nach ihren inneren Theilwesenheiten vollwesenliche Fortbildung gewinnen, ohne dass diese beiden Theilfunctionen selbst zugleich weiter fortgesetzt werden; -weder ohne Deduction, noch ohne Intuition kommt die Wissenschaft als vollwesenliche gliedbauliche Erkenntniss aus der Stelle, und in die weitere Tiefe des Gegenstandes. Merken wir noch auf die verschiedenen Gebiete der Selbeigenschaft, der Intuition, so zeigt sich zunächst das Gebiet der sinnlichen Selbeigenschaft, der empirisch-historischen Intuition. Wenn nun erstens bei einer bestimmten Intuition die Absicht ist, das vollendet Endliche, in der Zeit Bestimmte, Eigenlebliche, Individuelle als solches zu schauen, so waltet bei diesem Streben nach Erkenntniss die Selbeigenschaft vor und die deductive Erkenntniss des Gegenstandes erscheint dann zunächst als Mittel. Dies ist bei dem Auffassen der sinnlichen Wahrnehmungen jedesmal nothwendig der Fall; denn wir haben gefunden, dass eine jede sinnliche Wahrnehmung nur mittheilweise der höchst allgemeinen ewigen Schaunisse und Begriffe nach ihrer Bestimmtheit erfasst werden kann, indem selbst im vorwissenschaftlichen Bewusstsein die deductiven Grundgedanken der Grundwesenheiten oder Kategorien dem Geiste gegenwärtig sind, und ihn bei der Intuition des Sinnlichen leiten. Bei diesem Auffassen der sinnlichen Wahrnehmungen kommt es zunächst bloss darauf an, sie in ihrer gegebenen unendlichen Bestimmtheit theilweis zu erkennen. Die Selbeigenschaft waltet aber bei der Erkenntnissbildung zeitlich individueller Gegenstände auch dann vor, wenn wir das sinnlich gegebene Individuelle auf diejenigen ewigen Begriffe beziehen, welche das enthalten, was an diesem zeitlich gegebenen Individuellen wirklich werden soll, das ist, auf die Urbegriffe, oder Ideen. Dann beurtheilen wir das zeitlich Individuelle nach seinem ewigwesenlichen Gehalte, indem wir, es mit der Idee vergleichend, abschätzen, was daran der Idee gemäss ist, und was derselben widerstreitet. Wenn aber zweitens bei der Selbeigenschaft des Individuellen es nicht darauf abgesehen ist, das Individuelle als Individuelles zu erkennen, sondern wenn es darauf ankommt, im Individuellen die Darstellung des Allgemeinen und Ewigwesenlichen zu schauen, so erscheint umgekehrt die individuelle Intuition zunächst als Mittel für den rein übersinnlichen Gedanken. Dies ist überall dann der Fall, wenn wir begrifflich, und überhaupt, wenn wir übersinnlich zu erkennen beabsichtigen; denn es stellt sich dann immer ein sinnliches Bild im Geist ein, welches ein (Schema) oder Begriffbild genannt wird. Die Figuren, wodurch der Geometer seine allgemeinen, ewigen Wahrheiten erläutert, sind ein grosses Beispiel hiervon. Die individuelle Selbeigenschaft erscheint auch zunächst als Mittel zu der Versinnlichung der reinen, ewigen Urbegriffe oder Ideen. Wollen wir eine Idee schauen, es sei z.B. die Idee des Staates, so ist die Absicht, das Ewigwesenliche zu erkennen, was der Staat in aller Zeit darstellen soll; dann versinnbildern wir diese Idee, indem wir ein Urbild, ein Ideal davon entwerfen; dies Ideal ist eigenleblich anschaulich, individuell intuitiv, es ist ein vollendet Bestimmtes, nach seiner eignen Wesenheit Geschautes. Hier wird aber die Intuition des Urbildes durch die Deduction bestimmt, d.h. durch die in der Wesenschauung erkannte alleineigentümliche Wesenheit des Rechts und des Staates. Wenn es aber darauf ankommt, sowohl das zeitlich Individuelle zu erkennen, dass und wie es an sich und in sich seinen ewigen Begriff darbildet, als auch zugleich den ewigen Begriff, dass und wie selbiger an und in dem zeitlich Individuellen dargebildet erscheint: so ist in dieser zweiseitigen, gleichförmig gestalteten Erkenntniss Ableitung und Selbeigenschaft, Deduction und Intuition, gleichwesenlich, sie sind sich dann wechselseitig Zweck und Mittel.

1.12.1.3 Die Vereinbildung der Ableitung und Selbeigenschauung, als Schauvereinbildung (Construction)

Dieses nun sind die beiden sich entgegenstehenden höchsten Theilverrichtungen, durch welche unsere Erkenntniss weiterbestimmt determiniert wird. Damit aber ist die Erkenntniss noch nicht in die Tiefe vollendet, sondern es entspringt nun die dritte Forderung: Dasjenige, was abgeleitet, deduciert ist, mit demjenigen vereinzuschauen, was selbeigengeschaut, intuiert wird. Dadurch nur kommt vollwesenliche Erkenntniss des Gegenstandes zur Wirklichkeit, dass das Schauen aus diesen beiden Grundtheilen vereingebildet ist. Wenn rein in Wesen geschaut, das ist, deduciert wäre, dass in Wesen zwei oberste, sich entgegengesetzte, in ihrer Art unendliche Wesen enthalten seien, und wenn von der andern Seite selbeigengeschaut oder intuiert würde, dass die obersten Wesen, welche uns im unmittelbaren Selbstschau gegenwärtig sind, die Natur und die Vernunft seien, so ist damit immer noch nicht erkannt, dass Vernunft und Natur eben jene beiden obersten Wesen in Gott seien, welche deduciert wären. Oder in der Natur durch alle Prozesse hindurchwirkend dieselbe sei, und wenn von der andern Seite das Licht selbeigengeschaut, intuiert wäre, als diejenige Naturkraft, welche sich als die allgemeinste erweist, so wäre hiermit noch nicht erwiesen, dass jene deduzierte höchste Naturkraft, worin die Natur als ganze wirkt, eben das Licht sei, welches uns in unmittelbarer Intuition einleuchtet. Da mithin die Deduction mit der Intuition zusammengebildet vereingebildet, gleichsam vereingebaut, construiert werden muss, um die Erkenntniss zu vollenden, so ist die Schauvereinbildung als die dritte Theilverrichtung der Schaubestimmung, oder Determination, grundwesenlich, und sie ist zugleich die letzte der Theilverrichtungen, in welcher die Schaubestimmung vollgebildet ist, da sie die beiden sich entgegenstehenden Grundschauungen, die reine Schauung des Gegenstandes in der Wesenschauung, und die Selbeigenschauung desselben als das beiden Grundwesenliche (die beiden Elemente) aller Erkenntniss des Endwesenlichen in Wesen, in eine Schauung vereinigt und vereinbildet. Daher hat man diese Verrichtung Vereinbauung oder Construction genannt, indem man dieses Wort von der mathematischen Erkenntniss entlehnte, wo es längst schon gebräuchlich war, da gerade in dieser Wissenschaft die Theilverrichtungen der Deduction und der Intuition am leichtesten zu fassen sind, zugleich aber auch deren Vereinbildung, die Construction, die sich als durchaus unentbehrlich ankündigt, sobald der Mathematiker erfindend weiterschreiten will. In dieser Hinsicht ist zu bemerken, dass man gewöhnlich irriger Weise meint, der Gehalt der Construction müsse ein vollendet Endliches, Sinnliches sein, indem man sich zu dieser Behauptung durch den Umstand verleiten lässt, dass dem Mathematiker bei seinen Constructionen allerdings ein bestimmtes sinnliches Schema vorschwebt. Wenn man aber bemerkt, dass die sinnliche Bestimmtheit dieser Schemen nur zur Erläuterung der allgemeinen Anschauung, nie aber zum Beweise dient, so wird man wahrnehmen, dass auch in der Mathesis die Construction, sofern es allgemeiner Wahrheit gilt, die Vereinigung ist von rein deductiven allgemeinen Gedanken mit rein intuitiven allgemeinen Anschauungen. Denn sowie überhaupt die Selbeigenschauung des Gegenstandes an sich die selbeigne Theilwesenschauung des Gegenstandes ist, welche in ihrem innern Gliedbau allerdings auch die allgemeinwesenliche oder begriffliche, nebst der (zeitlich individuellen) Schauung des Gegenstandes in und unter sich begreift, so ist auch die Selbeigenschauung der Gegenstände der mathematischen Wissenschaft ursprünglich die Theilwesenschauung derselben, welche dann auch die allgemeinwesenliche oder begriffliche, nebst der diese letztere begleitenden zeitlich individuellen schematischen oder begriffbildlichen Schauung, in und unter sich hält. -Ich verstehe demnach hier das Wort: Schauvereinbildung oder Construction so, dass es die ganzwesenliche Vereinbildung des Abgeleiteten, Deducativen, mit dem Selbeigengeschauten oder Intuitiven bezeichnet, es mag nun dies Intuierte eine ganzwesenliche, urwesenliche, allgemeinwesenliche, oder eine individuelle Schauung sein.

Untersuchen wir nun zunächst, worauf es bei der Vereinbildung der beiden Elemente des Schauens in die Construction ankommt, so zeigt sich, dass zwei Hauptwesenheiten es sind, wodurch die Construction vollendet wird. Denn es soll durch die Construction die Vereinigung zweier unterschiedenen Reihen der theilweisen Erkenntniss bewirkt werden. daher entspringt die erste Forderung, dass die entsprechenden Glieder der Reihe der Intuition mit den entsprechenden Gliedern der Reihe der Deduction in Verbindung gesetzt werden. Wenn nun aber ein entsprechendes Glied der einen Reihe mit dem entsprechenden Gliede der anderen vereingedeckt ist, so müssen dann zweitens diese beiden vereinten Schaulisse, als vereinte, weiterbestimmt werden. Also richtiges Zusammenfassen und Vereinschauen der entsprechenden Glieder, und alsdann gesetzliche Weiterbildung der Erkenntniss dieser entsprechenden vereinten Glieder sind die beiden Grundwesenheiten, in welcher jede wissenschaftliche Schauvereinbildung oder Construction besteht. Ich erläutere dies durch das Beispiel der Naturwissenschaft. Gesetzt es wäre in reiner Deduction naturphilosophisch die ganze Idee der Natur abgeleitet; es wären darin weiter erkannt worden die

ganze Folge der Naturthätigkeiten und die Stufenfolge der Naturprozesse, alles jedoch ohne Selbeigenschaft davon, rein in der Wesenschauung; und gesetzt von der andern Seite, der denkende Geist hätte das ganze Leben der ihn umgebenden Natur in unmittelbarer Intuition gesetzmässig und sorgfältig durchforscht: so entspringt nun die Aufgabe für die Construction, zu zeigen, wie der Gliedbau dieser unmittelbaren Intuitionen nach allen seinen Gliedern dem Gliedbau der deductiven Erkenntnisse der Natur gemäss sei, welcher Idee das Licht, welcher die Schwere, welcher die Pflanze, welcher das Thier, entspreche. -Hierbei aber ist vielfaches Missgreifen möglich, wodurch alsdann die Construction verfehlt und verfälscht wird. Und zwar ist dieses Fehlgreifen überhaupt in der ganzen Wissenschaftsbildung um so leichter möglich, wenn einzelne Wissenschaften ausser dem Zusammenhange der ganzen Wissenschaft, in theilweiser Construction gebildet werden sollen. Wird aber ein solcher Missgriff in der Beziehung der Glieder der beiden entgegenstehenden Grundreihen der Schauung einmal gemacht, so zieht er alsdann derjenigen Wissenschaft, in deren Gebiet der Gegenstand dieses Missgriffs gehört, soweit dieses Gebiet reicht, eine Fehlbildung zu, und mitveranlasst Irrthum. Hiervon giebt die Geschichte der Wissenschaft viele Beispiele. Aber wenn überhaupt Wissenschaft gelingen soll, so muss es möglich sein, dieses Fehlgreifen zu vermeiden. Dies wird vermieden werden können, wenn die beiden Reihen der Deduction und der Intuition gleichförmig vollständig ausgebildet werden. Und dies ist möglich aus folgendem Grunde. Wesen ist in sich und durch sich auch Alles, was ist, nach einem Gesetz, denn Wesen ist in sich weseneitgleich; und dieses eine Gesetz wird als der Organismus seiner Theilgesetze erkannt, wenn die Grundwesenheiten Wesens, oder die Kategorien erkannt sind. Wenn also diesem einen Gesetz des Gliedbaues der göttlichen Wesenheiten gemäss sowohl die Reihe der Deduction als auch die Reihe der Intuition jede für sich gebildet werden, so müssen die entsprechenden Glieder beider Reihen dem wissenschaftsbildenden Geiste sich darstellen. *Da aber in den bisherigen philosophischen Systemen der Gliedbau der göttlichen Grundwesenheiten nur unvollständig und nicht in der weseneitgemässen Ordnung erkannt worden ist, so wird dadurch zuvörderst die deductive Reihe fehlerhaft, und die Glieder der intuitiven Reihe, welche in unmittelbarer Selbschauung erfasst werden, die sich nach jenen mangelhaften, deductiven Einsichten nicht bequem, werden hernach in jene nach Gehalt und Form mangelhafte Reihe der Glieder der Deduction sachwidrig hineingefügt, und so der ganze Wissenschaftbau fehlerhaft gebildet.* Ueberhaupt die Verschiedenheit der bisherigen philosophischen Systeme beruht hauptsächlich in diesen beiden Punkten: erstlich darin, dass die Grundgesetze der Wissenschaftsbildung, die Prinzipien der Synthesis oder der Deduction, auf grundverschiedene Weise gefasst werden; zweitens aber auch darin, dass in verschiedenen Systemen verschiedene Glieder der intuitiven Reihe für verschiedene Glieder der Deduction entsprechend geachtet werden; daher dann auch Verschiedenheit der Grundansichten über Alles Das entsteht, was in unmittelbarer Selbschauung dem Geiste sich darbietet. Daher die verschiedenen Grundansichten über das Verhältniss von Vernunft und Natur, von Geist und Leib, zueinander und zu Gott, wonach das eine System behauptet, die Vernunft oder das Geistwesen sei der Natur übergeordnet, dagegen das andere, es sei das Geistwesen der Natur untergeordnet, und das dritte, beide seien in gleicher Stufe nebengeordnet in Gott⁸⁴. Daher auch die verschiedenen Ansichten über die verschiedenen Theile der menschlichen Bestimmung, z.B. über den Staat, den Religionverein, über das Verhältniss von Mann und Weib. Wer aber das gemeinsame Gesetz dieser beiden Reihen kennt, und sie in ihren Grundgliedern richtig miteinander in Verein gebracht hat, der ist nicht nur sichergestellt gegen irrige Grundansichten, sondern er vermag es auch, die Grundverschiedenheiten aller gedanklichen philosophischen Systeme, selbst organisch, mit combinatorischer Vollständigkeit zu entwickeln.

Soviel in Ansehung des ersten Moments der Construction, dass die entsprechenden Glieder der deductiven und der intuitiven Reihe zusammen vereint werden. Betrachten wir noch kurz das zweite, welches darin besteht, dass die miteinander vereinten Glieder der beiden Grundreihen des Erkennens sich einander wechselbestimmend miteinander in wechselseitiger Durchdringung fortschreiten, so dass von da an Deduction und Intuition immer nebenschreitend, parallel weitergebracht werden. Ich erläutere dies durch einige Beispiele. Setzt der Gegenstand wäre der Raum, und es wäre erstlich rein in der Wesenschauung die ganze Theilwesenschauung, und der ewige Begriff des Raumes gefasst, als der Form des Leiblichen, sofern das Leibliche ein bleibendes Ganzes ist, mithin als Form der Natur, sofern sie Stoff, Materie ist; es wäre von der andern Seite auch die unmittelbare Selbschauung des Raumes, die Intuition des Raumes, im Bewusstsein gegeben; und als erstes Moment der Construction wäre anerkannt, dass dieses selbwesenlich Geschaute, Intuierte, jenem in der Wesenschauung Erfassten, Deducierten entspräche: so träte dann das zweite Moment der Construction ein, dass dieses Beides, welches nun als ganz Dasselbe anerkannt wäre, sich

84 Derzeit wäre auch noch die Variante einzufügen, dass Gott und Geist überhaupt nur als Natur, oder Materieprodukte interpretiert werden.

wechselseits durchdringend bestimme, dass nun die Deduction und die Intuition des Gegenstandes, gleichsam sich die Hand bietend, und nebeneinander gehend, in die Tiefe fortschreiten. So würde dann z.B. deductiv weiter erkannt, dass der Raum als Form der Natur, sofern sie leiblich ist, Einheit, Selbheit, Ganzheit und Vereinheit hat; dass der Raum die Formeinheit oder Satzheit-Einheit des Leiblichen als solchen, dass er also unendlich ist, nach dem synthetischen Prinzipie, dass jede Form ihrem Gehalte gemäss ist; und zugleich würde auch die Selbeigenschauung des Raumes darnach bestimmt, und die bloss unbestimmte aber bestimmbare Schauung des Raumes in Phantasie dadurch zur *Unendlichkeit* gleichsam erweitert. Ferner würde dann deductiv erkannt werden, dass die Form des Leiblichen stetig ist, weil ihr Gehalt, das Leibliche, ganzselbwesenlich rein in sich Das ist, was es ist; wird dann hingesehen auf den angeschauten Raum und bemerkt, wie sich dies in der Anschauung erweist, so findet sich, dass sich dies in der Stetigkeit der Ausdehnung zeigt, wodurch zugleich miterkannt ist, dass der Raum im Innern ein unendliches Theilbares ist. Ferner zeigt sich in der deductiven Schauung des Raumes, dass der Raum im Innern begrenzbar ist, weil das Leibliche, als solches, in seinem Innern begrenzbar ist, als welches zuvor deductiv bewiesen sein muss.

Hiernach wird nun wieder die Selbeigenschauung des Raumes bestimmt, wo sich dann die innern Raumgrenzen der dreistreckigen Ausdehnung zeigen in Länge, Breite und Tiefe, -die Punkte, die Linien, die Flächen. Alles dies giebt die Deduction, wenn sie gesetzmässig fortgesetzt wird, der reinen Theilwesenschauung und dem ewigen Begriffe nach, aber sie giebt nimmer die Intuition der Sache, welche gemäss der fortgesetzten Deduction selbst gesetzmässig fortgesetzt wird, indem der wissenschaftbildende Geist nun immer zusieht, wie sich das Deducierte an dem Intuierten weiset und darthut; und so wird die Wissenschaft, in unserm Beispiele die Geometrie gebildet. Die eine ganze Wissenschaft aber soll ein Ganzes der Construction oder der Schauvereinbildung sein, und soll auf diese gesetzmässige Weise ohne Ende in die Tiefe der Wesenheit, als immer tiefere, reichere Wahrheit, fortgesetzt werden. Und daher ist offenbar, dass in einem guten Sinne gesagt werden kann, der die Wissenschaft construierende Geist schaffe die Welt für sich zumtheil noch einmal nach, wenn nur von dem Schaffen der Erkenntniss die Rede ist; -denn nicht die Welt schafft er oder sich selbst, sondern die Erkenntniss davon, worin, wenn die Wissenschaft gesetzmässig gebildet wird, der Gliedbau der Wesen erscheint, wie er ist. Gröblich aber hat man diesen Anspruch dahin missgedeutet, als wolle der construierende Philosoph sich für einen Weltschöpfer ausgeben; ebenso hat man auch das Vorhaben der wissenschaftlichen Construction dahin missverstanden, als getraue sich der philosophierende Geist, die unendlich bestimmte zeitliche Individualität der Dinge als solche, wissenschaftlich zu deducieren, zu demonstrieren, zu construieren. Denn als in neuerer Zeit die Idee der wissenschaftlichen Construction zuerst von Kant geahnet, hernach von Schelling und Andern klarer und bestimmter erkannt, und in bestimmten wissenschaftlichen Versuchen angebahnt wurde, so verlangte man von den Philosophen, sie sollten doch z.B. construieren, die ganze geschichtliche Bestimmtheit dieser Erde, dieses Sonnensystems, oder auch nur die geschichtliche Individualität des construierenden Philosophen selbst. Die dieses Fordernden bemerkten nicht, dass die wissenschaftliche Construction selbst lehrt, dass alle Individualität, alles im Leben unendlich Bestimmte hervorgeht in der einen göttlichen unendlich und unbedingt freien zeitlichen Verursachung, und im Zusammenwirken untergeordneter Wesen, welche mit endlicher Freiheit zeitlich wirksam sind; dass es also ausserhalb des Erkenntnissvermögens endlicher Geister liegt, die Geschichte des Individuellen, sei es ein Sonnenheer oder ein Gewimmel von Kleinthieren, wissenschaftlich nachzuweisen; dass also die philosophische Construction es durchaus nicht zu thun hat mit dem geschichtlich Individuellen als solchem, sondern dass ihre Aufgabe in Ansehung des Individuellen nur ist: zu erkennen, dass alles Individuelle, dass das eine unendliche Leben, mit unendlicher Bestimmtheit im Weltall allaugenblicklich hervorgeht in der heiligen Freiheit Gottes; und dass sie die Gesetze erkenne, nach welchen Gott selbst als das unendlich und unbedingt freie Wesen, in der Zeit selbstthätig gestaltet, und nach welchen auch alle endlich freie endliche Wesen das Eigenleibliche in der Zeit bilden. Ebenso forderte man von den Philosophen, welche die wissenschaftliche Construction unternahmen, sie sollten doch die Grössenverhältnisse der wirklichen Dinge construieren, und z.B. nachweisen, warum ein jeder unserer Planeten so gross ist, als er gefunden wird, warum von den verschiedenen Arten der Thiere auf Erden eine jede gerade diese bestimmte Grösse halte, warum die Maus nur so gross, der Elephant aber weit grösser sei. Sie bemerkten wieder nicht, dass der construierende Philosoph es hierbei nicht zu thun hat mit der individuellen absoluten Grösse, sondern nur mit Grössenverhältnissen als solchen, auch nicht mit den individuellen Grössen, worin sie dargestellt werden. Der Philosoph aber, der die Wesenheit der Construction kennt, wird hierauf erwidern: allerdings masse er es, nicht zwar sich, sondern der die Wissenschaft bildenden endlichen Vernunft an, die Grundgesetze aller Verhältnisse zu erforschen, als z.B. den Grund anzugeben und das Mass, wonach auch die verschiedenen Individuen des Himmels und die verschiedenen Gattungen der Thiere geordnet sind; -und allerdings hat sich seit jener Zeit ausgewiesen, dass die naturphilosophische Construction wohl das Mass dieser Verhältnisse finden kann. Dies beweist die

naturwissenschaftliche Stöchiometrie, wo nun die Grundgesetze der chemischen Mischungen der Zahl und Grösse nach zum Theil so gefunden sind, wie die Naturphilosophie es lehret; das beweist die Theorie der Musik, wo die ewigen Gesetze der Zahlenverhältnisse philosophisch deduciert und construiert worden sind, welche in ihrer Bestimmtheit als Melodie und Harmonie das musikalisch Schöne geben. -Soviel über die Construction als das letzte Moment der dritten Grundfunction des Erkennens, womit die ganze Verrichtung des Erkennens und Denkens organisch abgeschlossen erscheint.

1.12.1.4 Beziehungen dieser drei Theilfunctionen

Nun noch einige allgemeine Bemerkungen in Ansehung der drei Theilfunctionen des Denkens, besonders in Ansehung ihres wechselseitigen Verhältnisses.

Erstlich, die Wesenschauung selbst oder der Grundgedanke des Prinzipes, ist vor und über der Entgegensetzung dieser Functionen und ohne selbige; denn sie ist die ganze, selbe, unbedingte Schauung, innerhalb welcher erst die Glieder dieses Gegensatzes, das ist, die Deduction und Intuition und die Vereinigung der Glieder dieses Gegensatzes, das ist die Construction, enthalten, dadurch begründet, dadurch möglich sind, und worin und wodurch sie in die Wirklichkeit des wahren Wissens hervorgehen.

Zweitens, alle drei Theilfunctionen gehen mit und neben einander parallel, vorwärts in die Tiefe, und nur durch die stetige, sprunghafte, lückenlose Weiterbildung dieser drei Functionen wird Wissenschaft gebildet.

Drittens, der Geist ist ausserdem frei in Ansehung der Fortbildung der Deduction und Intuition; der betrachtende Geist kann anheben von der Intuition eines Gegenstandes, und dann die Deduction dazu bringen, er kann auch die Deduction vorausgehen, und dann erst die Intuition folgen lassen; aber die Construction fordert beide, Deduction und Intuition, und setzt beide in nebenhin gehender, entsprechender Ausbildung voraus. Ferner, das allgemeine Grundgesetz der Wissenschaftsbildung ist: dass an sich die Deduction das Ehere sei; denn an allen endlichen Wesen und Wesenheiten ist das Erste dies; dass Wesen sie in sich ist, oder dass sie in, unter und durch Wesen sind. Daher ist auch das Erste der Erkenntniss der Wahrheit des Endlichen, dass erkannt werde, dass und wie es in Wesen ist, das ist, dass es deduciert werde. Aber von der andern Seite ist anzuerkennen, dass die Wirklichkeit des Lebens uns die göttliche Wesenheit in unendlicher Bestimmtheit, in unendlichem Reichthume, in unendlicher Frische darstellt, dass daher der Geist ebenso eifrig bemüht sein soll, rein die unendliche Bestimmtheit des Lebens an sich selbst, um der Alleineigenwesenheit und göttlichen Selbstwürde des Lebens willen, in sich aufzunehmen, da alle philosophische Construction die Individualität des Lebens als solche weder jemals erreichen kann, noch überhaupt erreichen soll.

Viertens, je organischer in der Wesenschauung die Ableitung oder Deduction geleistet wird, und je reicher, organischer und ausgebildeter dabei die Selbeigenschauung oder Intuition ist, desto organischer und reichhaltiger kann auch die Construction sein, und die durch diese drei Theilfunctionen der dritten Grundfunction des Denkens zu bildende Wissenschaft. Aber jeder Mangel und jeder Irrthum in Ansehung dieser drei Momente verbreitet sich nothwendig abwärts durch den ganzen Gliedbau der Wissenschaft, insofern alles Untergeordnete durch sein Uebergeordnetes, und alles Nebengeordnete auch wechselseits mit und durcheinander, bedingt ist im gemeinsamen Uebergeordneten.

1.13 Gliederung Gottes an und in sich, Leben Gottes und aller Wesen in ihm

In diesem Abschnitt werden in komprimierter Form bestimmte Lehren der Grundwissenschaft aus (17) ausgeführt. Sie sollen helfen, insbesondere Unklarheiten und Mangelhaftigkeiten in allen auch heute bestehenden Visionen einen Neuen Zeit, utopischen Entwürfen und Prophezeiungen in die begriffliche Klarheit einer allharmonisch mit Gott vereint lebenden Menschheit zu führen. [Das gilt auch für die Evolution des BD.](#)

Wenn etwas in der Entwicklung der Menschheit dieser Erde bisher nicht Erkanntes, noch nie Gelebtes erscheint, dann kann man gleichsam mit der begrenzten Brille der Vision oder Schau

oder des bisherigen wissenschaftlichen Denkens dieses Ur-Neue gleichsam nur getrübt erkennen. Wir müssen daher lernen, zuerst aus unseren bisherigen Begrenzungen aufzusteigen in das universelle Licht des Ur-Neue: dann werden in seinen unendlichen und unbedingten Grundlagen erkennen, inwieweit unsere bisherigen durch Geschichte, Kultur und Gesellschaft geprägten Brillen uns daran hindern und begrenzen um die Vollendung zu erreichen. Wir können dann alles Bisherige heimführen in das universelle Gott-Vereinleben der Menschheit im All.

Fassen wir das, was Wesen an sich und in sich ist zusammen, so erkennen wir: Wesen ist Wesengliedbau; das ist als Wesen und als Wesenheit, an sich und in sich, Ein **Gliedbau** (Ein Organismus). Und zwar erstlich, dem Gehalte nach, Ein, selber, ganzer Gliedbau; zweitens, der Form nach, der Eine volle oder vollständige Gliedbau, - der Vollgliedbau; drittens, dem Gehalte und der Form nach vereingedacht, der wesentliche vollständige, der vollwesentliche Gliedbau. Also Vollständigkeit, und **Vollwesenheit** (absolute Vollkommenheit) sind selbst Grundwesenheiten Wesens.

In den Gedanken der vollwesentlichen Gliedbauheit erhellen auch die Grundbestimmnisse der Seynheit (oder Daseynheit) nach der Gegenseibheit und Gegenrichtheit. d. i. nach der Bezugheit, als die Bestimmnisse der bezuglichen Seynheit oder der Bezugseynheit (modalitas relative). Dasjenige Wesentliche, welches in Ansehung eines anderen Wesentlichen das Einmalige und Einzige Wesentliche ist, ist nothwendig da, hat Nothwendigkeit; dasjenige, was gegen ein anderes Wesentliche nur Eines ist von mehreren Wesentlichen, die sich zu diesem Anderen auf gleiche Weise verhalten, oder mit andern Worten: Was gegen ein Anderes nur Einer von mehreren Fällen ist, das ist in Ansehung dieses Anderen möglich oder hat Möglichkeit; Dasjenige endlich, was und sofern es mit einem Anderen zugleich da ist, sey es nun dabei nothwendig oder bloss möglich, ist überhaupt da, wofür man gewöhnlich, nicht angemessen, sagt, es ist wirklich, hat Wirklichkeit. Denn wirklich sollte das Daseyende nur genannt werden, sofern es wirket oder erwirkt wird, also sofern es zeitlich ursächlich ist. Hier aber wird die Bezugseynheit als Nothwendigkeit, Möglichkeit, und Reindaseynheit (Wirklichkeit) erkannt vor und über und ohne die Gegenheit des Ewigwesentlichen und des Zeitlichwesentlichen.

Da Wesens Wesenineseyn die ganze Wesenheit Wesens befasst, so ist Wesen auch sein selbst inne als der Gliedbau der Wesen und der Wesenheit seyenden Wesens: also auch sein selbst als Grundes, und als in sich die Bedingtheit und die Bezugseynheit seyenden Wesens; und zwar nach dem ganzen Gliedbau des Weseninesyns, mithin auch in Erkennen und Empfinden.

Dritte Unterabteilung

Untergeordnete Grundwesenheiten (Kategorien), die von Wesen und Wesenheit gelten sofern Wesen an, in und unter sich der Gliedbau der Wesen und der Wesenheiten ist.

Die nunmehr deduktiv erkannte **Wesenheitgleichheit** als eine Wesenheit Wesens ist eine auch für den BD äußerst wichtige Kategorie, die er bisher nur sehr unbestimmt in der bereits unter 1.1.2.5.1.4.1.1 Prelude zitierten Stelle erkennt:

"(Schu 08, S. 174) führt etwa aus: (Die Leerheit (= das Absolute) in dir ist die Leerheit ("das Absolute) auch in mir. Die Texte nennen das "die Gleichheit des anderen mit einem selbst.

Aus dem Gleichheitserlebnis mit den Wesen der Welt, aus der Kameradschaft mit allem Lebenden rührt die Gefühlswärme, die dem Māhāyana Buddhismus auszeichnet."

Ähnlich auch (Ph 08, S. 148) "Es heißt, durch vollkommene Meditation entsteht die Weisheit der Gleichheit aller Wesen." "In den Frieden des Nicht-Verweilens eingetreten sein wird als Weisheit der Gleichheit angesehen."

Die **Wesenheitgleichheit** aller Wesen mit Gott ist die Basis für alle sozialen Horizonte, welche eine harmonische Menschheit zum Ziele haben. Aus dieser Kategorie leiten sich Grundlagen eines universalen Rechts⁸⁵ ab, das einen sozialen Ausgleich induziert, der mit dem Erkenntnisinventar des BD, soweit es öffentlich zugänglich ist, in keiner Weise mittels seiner bisherigen Entwicklung der Leerheitsphilosophie bewerkstelligt werden könnte.

Wir wiederholen nochmals die Gedanken Conzes: Indem im *mahāyāna* die Gleichheit von Unbedingtem und Bedingten angenommen wird, entsteht ein Ansatz, der die strengen Leerheitspostulate der Vorschulen modifiziert.

"Die Gleichheit oder Identität aller Dinge gilt als 'gegenseitige Durchdringung' jedes einzelnen Elements in der Welt mit jedem anderen. Das eine Prinzip des Kosmos waltet überall, und auf diese Weise harmonieren alle Dinge mit allen anderen. Jedes Staubkorn enthält in sich sämtliche Buddhafelder und den ganzen Bereich des *dharma*-Elements; jeder Einzelgedanke bezieht sich auf alles, was war, ist und sein wird; und der ewige, mystische geheimnisvolle *dharma* lässt sich überall erkennen, da er sich in allen Teilen dieses Universums gleichermaßen widerspiegelt. Auch vermag jedes Staubkorn alle denkbaren Tugenden zu bewirken, weshalb denn auch ein einziger Gegenstand zur Entfaltung aller Geheimnisse des gesamten Universums führen kann. Einen bestimmten Gegenstand verstehen heißt sie alle verstehen. Der 'Spiegel der Gleichheit' fasst die Abbilder aller Dinge in sich, und es gibt zwischen keinen zwei Dingen irgendwelche Hindernisse" Co 07, S. 329).

So nahe diese buddhistischen Gleichheitsschau auch den Deduktionen der WL und der Kategorie der **Wesenheitgleichheit** kommt, so ungenau ist diese Sicht jedoch im Verhältnis zur Grundwissenschaft der WL. Die grundsätzliche **Wesenheitgleichheit** aller Wesen und Wesenheiten in Wesen wird nämlich gleichzeitig erkannt mit der **Wesenähnlichkeit** und den inneren artheitlichen **Unterschieden** und **Differenzierungen** aller Wesenheiten und Wesen in Gott. Die im obigen Zitat Conzes enthaltene Idee der harmonischen Verbundenheit aller Wesen und Wesenheiten mit

85 Vgl. etwa unter <http://www.internetloge.de/krause/krr.pdf>

dem Absoluten ist im Verhältnis zu den Harmonie-Begriffen der Grundwissenschaft noch äußerst wenig entwickelt und gegliedert. Wohl aber erblicken wir in diesen Einsichten eine im Leuchtenden Gewährsein sich zeigende intuitive Schau der All-Verbundenheit aller Wesen und Wesenheiten in Gott, die nicht von allen buddhistischen Schulen in einer solchen Form erkannt und auch nicht anerkannt wird.

Im Gegensatz hierzu sei vor allem auf den grundsätzlichen Aufsatz von Brodbeck: Buddhismus und die Idee der Menschenrechte hingewiesen. Er scheint zu bestätigen, dass eine **sachliche, essentielle, inhaltliche** Erkenntnis und damit auch Formulierung universaler Rechte (darin Menschenrechte) aus der buddhistischen Leerheitsphilosophie heraus **nicht** möglich ist⁸⁶. Die Rechte können nur als Vehikel und Instrumente der **Verhinderung und Vermeidung** der den Wesen in den gesellschaftlichen schädlichen Zustände und Verhaltensweisen anderer, also negationistisch formuliert werden. Darin erblicken wir einen beachtlichen Mangel im Verhältnis zu den Möglichkeiten der Rechtsphilosophie der WL, die sich jedoch, wie wir zeigten, aus den erkenntnistheoretischen Begrenzungen mancher Varianten des BD ergeben. In anderen Schulen ist, wie wir zeigten die Vorstellung universaler Rechte aller Wesen aus dem Gleichheitsprinzip rudimentär möglich. Hier kann eine kritische Analyse dieses Spezialthemas nicht erfolgen.

Daraus ergibt sich im Weiteren die im BD ebenfalls nur rudimentär entwickelte **Wesenähnlichkeit** aller Wesenheiten und Wesen. Hier können auch alle Philosopheme, welche zwischen BD und **Holografie** Verbindungen herstellen, weiter gebildet werden. Der bei Conze erwähnte "Spiegel der Gleichheit" ist eine mögliche Vorstufe der hier in der WL entwickelten Begriffsdeduktionen.

Wesenheitgleichheit ist Wesenheit Wesens, oder: Wesen ist sich selbst gleich und zwar sowohl als Einer selben und ganzen Wesenheit, als auch sofern Wesen in sich **Gegenheitliches** und **Vereinheitliches** ist. - Denn die selbe Eine Wesenheit seyn, heisst **wesenheitgleich** seyn. Nun ist Wesen an sich der Gliedbau der Wesenheit und in sich der

86 Eine a-priorische Begründung menschlicher Rechte erscheint aus dem BD heraus nicht möglich. Brodbeck schreibt: "Hier kommt eine weitere, wichtige Differenz ins Spiel, die man an den Begriffen »Universalisierung« (als Prozess) und »Universalismus der Geltung« verdeutlichen kann. Was ein *Recht* genau bedeutet, lässt sich nicht apriorisch konstruieren; darauf hat schon Immanuel Kant hingewiesen: »Noch suchen die Juristen eine Definition zu ihrem Begriffe vom Recht« Wenn man den Begriff »Recht« an eine je schon universell realisierte Menschenvernunft oder eine durch Geburt erworbene Menschennatur knüpft, bleibt das Problem der *Geltung* bzw. Durchsetzung dieses Rechts ungelöst. Die Geltung eines Rechts ist immer *situativ*. »Das Recht ist nichts Feststehendes, Statisches, Dinghaftes, was man ein für allemal definieren (>eingrenzen<) könnte, sondern es ist etwas Dynamisches, Prozesshaftes, Geschichtliches, und daher muss jede Zeit sich ihren Begriff vom Recht selbst und immer wieder neu bilden". Folglich kann es auch keinen apriorischen Begriff der Menschenrechte geben, der mit einer universellen Weltvernunft verknüpft wäre.

Gliedbau der Wesen, nach allen den in den beiden ersten Unterabtheilungen erklärten Wesenheiten. Da nun die selbe Wesenheitseinheit, das ist die Wesenheitgleichheit Wesens, selbst auch Eine, eine selbe, und ganze ist, so umfasst sie auch den Gliedbau der Wesen und der Wesenheit. Die Wesenheitgleichheit wird auch Identität genannt, wohl auch Homogenität. Die Gleichheit sagt allerdings ein Verhältniss aus, aber erstwesentlich Desselben zu Demselben; sofern aber das Gegenheitliche gleich ist, findet dabei zugleich wechselseitige Bejahung und Verneinung statt, und die Anderheit wird durch die Gleichheit nicht aufgehoben: sondern vielmehr die Gleichwesenheit liegt als Bedingniss der Ungleichwesenheit, das ist, der Gegenwesenheit oder Anderwesenheit, zum Grunde.

In der Wesenheitgleichheit Wesens ergibt sich die allgemeine Folgerung: dass jede göttliche Grundwesenheit auf alles Wesenliche, auf alle Wesen und auch auf sich selbst, angewendet ist: oder mit anderen Worten: Dass jede Kategorie von jeder, auch wieder von sich selbst, gilt (19 und 69, S. 430 f.). - Und alle Kategorien mit allen vereint, sind alle Vereinkategorien.

Wesen als Wesengliedbau und als jedes endliche Wesen, jede endliche Wesenheit insich Seiendes, ist sich selbst ähnlich, oder: Wesenheitähnlichkeit, Gottähnlichkeit ist eine Wesenheit Wesens. Denn Wesen ist in sich Gegenwesen und Vereinwesen und zwar Beides, Sich selbst wesenheitgleich, jedoch so, dass damit die Gegenheit und Vereinheit besteht. Folglich ist auch alles Gegenwesenliche und Vereinwesenliche, als solches, zu Wesen selbst wesenheitgleich. Und da die Wesenheitgleichheit Wesens unbedingt und unendlich ist, so gilt dieses auch von jedem endlichen Wesen und von jeder endlichen Wesenheit, welche Wesen, als Gegenwesen und als Vereinwesen, weiter in sich ist und enthält. Also alles Endliche ist an und in seiner Eigenwesenheit, nach allen Kategorien, mit Wesen selbst wesenheitgleich. Was aber gegen ein Anderes an und in seiner Eigenwesenheit und Bestimmtheit wesenheitgleich ist, heisst ähnlich.

Also gelten alle Kategorien von jedem untergeordneten Wesen und von jeder untergeordneten Wesenheit auf untergeordnete, endliche Weise, gemäss der Eigenwesenheit des Untergeordneten. Daher die eigenwesenlichen Grundwesenheiten Wesens-als-Urwesens, der Vernunft, der Natur, der Vernunft und der Natur im Vereine und der Menschheit, und Wesens-als-Urwesens im Vereine mit Vernunft, Natur und deren Vereine, und mit Menschheit, ebensoviele Theilgliedbaue (Theilorganismen) der Grundwesenheiten oder Kategorien sind, - welche besondere Kategorien die Wissenschaft weiter in den besonderen Wissenschaften organisch zu entfalten hat.

Demnach ist alles untergeordnete Wesenliche in Wesen als in seinem Grunde an und in seiner Alleineigenwesenheit und der Grenzheit derselben, der Wesenheit Wesens gemäss, das ist damit **ähnlich**, bestimmt. Das ist: Wesen ist auch der Eine selbe und ganze bestimmende Grund der Allein-Eigenwesenheit alles Dessen, was Wesen in und unter sich ist; das heisst: Wesen ist die Eine, selbe, ganze Ursache alles Dessen, was Wesen in und unter sich ist; oder: alles Endwesenliche ist verursacht in und von oder durch Gott. - Und zwar ist die innere Wesenheitähnlichkeit Wesens der Grund davon, dass Wesen selbst in sich seiner Wesenheit gemäss sein Wesengliedbau ist, oder: dass Gott nach innen Ursache ist, Ursachheit oder Ursachlichkeit (causalitas) hat. Diese Kategorie der Ursachlichkeit nun ist selbst nach allen Kategorien durchzubestimmen.

Und da alles Endwesenliche wesenähnlich ist, so ist auch jedes endliche Wesen nach innen auf endliche Weise Ursache; aber die endliche bedingte Ursachheit aller endlichen Wesen, ist selbst verursacht in und unter und durch die Eine unbedingte und unendliche Ursachheit Gottes.

Ferner ist alles Endwesenliche in Wesen mit allem und jedem seinem Gegenwesenlichen zugleich so in Wesen, dass alles Gegenwesenlichen Wesenheit als solche sich gegenwesenähnlich und als **gegenwesenähnlich auch übereinwesenlich** (in Parallelismus und in **prästabilisierter Harmonie**) ist; und dass es sich auch als Alleineigenes Gegenwesenliche wechselseits bedinget.

Da der BD, wie wir sahen, die **Gegenheit, Dualität usw. nicht als reale Kategorien anerkennt, sondern jegliche Dualität dem illusiven Schein verdunkelter Bewusstseinsformen zuschlägt, vermag er auch nicht zu der wichtigen göttlichen Kategorie der **Gegenwesenähnlichkeit, zur Übereinwesenlichkeit** und damit zu Kategorien zu finden, welche für die Erzielung von Harmonien in den Natur- und Geisteswissenschaften wie auch in den Sozialwissenschaften von Bedeutung sind. Die bisherigen Evolutionsniveaus des BD leiden daher besonders in der der Natur- und Sozialwissenschaft an erheblichen Verkürzungen und teilweise auch Irrtümern.**

Der Wesengliedbau und der Wesenheitgliedbau ist nach jedem seiner nächsten Theile selbst ein untergeordneter Theilwesengliedbau und Theilwesenheitgliedbau; folglich ist hierdurch die abwärts gehende Verhältnissgleichheit gegeben: wie sich Wesen zu Wesengliedbau verhält, so verhält sich jedes Glied des Wesengliedbaues der ersten Gliederung zu seinem innern Gliedbau: so jedoch, dass dabei die Wesenheiteinheit und Einmaligkeit Wesens als Wesengliedbau Seienden, besteht.

Dass der hier erklärte Gliedbau der Wesenheiten (die Kategorientafel) vollwesenlich, vollständig und gliedbauig ist, zeigt ihr Inhalt an. Denn Wesen wird geschaut als Eines, als ein selbes und ganzes; an Ihm die Wesenheit als Eine, als ein selbe und eine ganze; ebenso die Wesenheiteinheit; daran die inneren gegenheitlichen Wesenheiten der Selbheit und der Ganzheit und deren Vereinwesenheit, und über ihnen die Urwesenheiteinheit; zu der Selbheit und Ganzheit aber ist kein Drittes, sowie zu Ja und Nein kein Drittes ist. Die **Gegenheit der Wesenheit und der Satzheit, des Was und des Wie, und deren Vereinheit** wird ebenso selbwesenlich als vollständig erkannt; und selbst die Grundwesenheiten der Vollwesenheit, der Vollständigkeit und der Gliedbauheit werden in dem Gliedbau der Grundwesenheiten mitgefunden, und an ihrem Inhalte, das ist an Wesen und an Wesenheit selbwesenlich miterkannt.

aa) Die Wesenheit, Grund zu seyn (Grundheit)

Gott ist **Grund** von allem Gegenheitlichen, Endlichen, welches Gott an sich, und in und unter sich ist, als von einem Begründeten; indem Gott das Eine, selbe, ganze Wesen ist, woran und worin alles endliche, bestimmte Wesenliche ist. Und indem Gott, als Grund, an und in sich wesenheitgleich ist, so dass alles endliche bestimmte Wesenliche nach seiner Einen, ganzen, selben Wesenheit als endliches bestimmtes Wesenliche mit Gott selbst auf endliche, bestimmte Weise wesenheitgleich, das ist, Gott ähnlich, ist: Ist Gott, als Grund, auch Ursache, und Gottes Wesenheit ist auch Ursachlichkeit (causalitas). Oder, mit andern Worten: Gott ist Ursache aller endlichen, bestimmten Wesenheit, und von allen endlichen Wesen, indem Gott der Grund ist, dass alles endliche, bestimmte Wesenliche Gottes unendlicher Wesenheit in Endlichkeit gemäss, das heisst, gottähnlich, ist.

Da Gott erkannt wird als Grund und Ursache der Einen selben und ganzen Wesenheit alles gegenheitlichen, und endlichen Wesenlichen aller Wesenheiten und Wesen, so wird Gott auch erkannt als Grund und Ursache der Seynheit oder Daseynheit alles gegenheitlichen und endlichen Wesenlichen (als Existenzialgrund der Welt und aller Dinge); indem die Seynheit die Vereinwesenheit der Wesenheit selbst und der Satzheit derselben ist. Auch wird Gott erkannt zuerst als der Eine, selbe, ganze Grund, und als die Eine, selbe, ganze Ursache; dann in der weiteren Entfaltung der Wissenschaft auch als urwesenlicher Grund und Ursache, dann als ewiger und zeitlicher Grund und Ursache.

Ferner zuerst als Grund und Ursache der Einen selben und ganzen Daseynheit alles gegenheitlichen, bestimmten Wesenlichen; und dann auch der urwesenlichen, ewigwesenlichen, zeitlichwesenlichen, und der aus diesen vereinten Daseynheit. - Und da jedes endliche Wesen in Gott gottähnlich ist, so ist es auch im ganzen Gebiete seiner endlichen Wesenheit nach innen endlicher Grund und endliche Ursache.

bb) Die Wesenheit alles endlichen Wesenlichen in Gott: gegeneinander ein Inneres und ein Aeusseres, und ein vereintes Inneres und Aeusseres, zu seyn.

cc) Die Wesenheit Gottes, Selbst alles endlich Wesenliche in Ihm mit begrenzter Eigenwesenheit (Alleineigenwesenheit) zu begründen und zu verursachen; das heisst, alles endliche Wesenliche zu bestimmen, - dessen Bestimmgrund und bestimmende Ursache zu seyn. Diese Wesenheit Gottes, welche Gotte in der grundlichen und ursachlichen Beziehung zu dem endlichen Wesenlichen in Ihm zukommt, kann daher Bestimmtheit heissen: so dass Gott das Eine, selbe, ganze, alles endliche Wesenliche bestimmende Wesen ist, und das endliche Wesenliche das Bestimmte, der Gehalt aber der Bestimmtheit die Bestimmniss (oder Bestimmung).

dd) Die Wesenheit der **Bedingtheit**, welche nicht mit dem Verhältnisse des Grundes und des Begründeten zu verwechseln ist. Das ist, diejenige Wesenheit des gegenheitlichen (entgegengesetzten und unterschiedenen) Wesenlichen an und in Gott: dass es nach seiner Eigenwesenheit mit der Eigenwesenheit seines Gegenheitlichen zugleich, und zwar als sich der Wesenheit nach wechselseitig bestimmend zugleich, ist. Die Bedingtheit, als eine Verhaltwesenheit, steht in Form des Urtheils, und der Ausdruck dieses Verhältnisses ist:

wenn- so; oder: mit dem Einen, dadurch bestimmt, das Andere. Bedingtheit ist also eine innere Grundwesenheit Wesens; sie ist aber nicht an Gott. als an dem Einen, selben und ganzen Wesen, sondern an Gott als Urwesen und an allem endlichen Wesenlichen, das heisst in Gott, insoweit Gott in sich alles bestimmte, unterscheidbare Wesenliche ist.

Im BD ist der Begriff des Bedingten Entstehens⁸⁷ oder Abhängigen Entstehens grundlegend. Dabei gemeint ist jedoch nur die wechselseitige Bedingtheit bei der Entstehung von Erkenntnis durch das Ich (und seinen begrifflichen Konstruktionen) und "Eindrücken" die "von außen" auf das Ich wirken. Ich und Nicht-Ich (Welt, Außenwelt und Innenwelt) entstehen durch ein sich gegenseitiges Bedingen⁸⁸. In der WL wird der göttliche Begriff der Bedingtheit als ein Verhältnisbegriff des Gegenheitlichen erkannt.

87 http://de.wikipedia.org/wiki/Bedingtes_Entstehen

88 Auf die unterschiedlichen Varianten, die im BD selbst in dieser Frage bestehen, sei hier nicht weiter eingegangen; vgl. aber 1.1.2.5.4.1.

1. Der Grund der Bedingtheit, der **Bedinggrund**; das ist: Wesen selbst nach seiner Gleichwesenheit, sofern solche auch in dem Zugleichseyn und in der Vereinwesenheit alles entgegengesetzten Wesenlichen ist. Gott selbst ist unbedingt, denn Gott ist das Eine, ganze Selbwesen, oder: Gott ist ganz an Ihm selbst, also nicht mit irgend etwas zugleich, noch im Verhältnisse zu Etwas, bestimmt. Daher ist die Unbedingtheit (absolut, oder das Absolute, zu seyn) an der Selbheit (Selbständigkeit); ja sie ist die ganze, unendliche Selbstheit in Beziehung zu der Gegenseibtheit des Endlichen gedacht. Wenn also gesagt wird: Gott ist das Eine, selbe, ganze Wesen, so ist darin schon mitenthaltend auch die Aussage: Gott ist das Eine unbedingte (absolute) und unendliche Wesen. –

Gott als das unbedingte Wesen ist der unbedingte Grund der Bedingtheit selbst und jeder besonderen Bedingtheit. Es ist in Gottes Vollwesenheit auch mitenthaltend die Vollwesenheit der Bedingtheit; dass alles endliche, unterschiedene Wesenliche an und in Gott sich allwechelseitig bedinge, und in der ganzen Vollwesenheit Gottes zusammenstimme.

Es zeigt sich auch gegenüber dem BD die Gliederung der **Bedingtheit selbst**, die in Gott einen eigenen Gliedbau bildet und es erweist sich, dass alle diese einzelnen Bedingungen in Wesen in einem Zustand der **Zusammenstimmung stehen**.

2. Die Hinsicht und das Gebiet der Bedingtheit, das heisst die Bestimmtheit, welches unterschiedene Wesenliche, nach welcher unterschiedenen Wesenheit, und inwieweit es in Bedingtheit sey; indem sowohl die ganze Wesenheit, als auch jede Theilwesenheit eines Wesens, sofern es endlich ist, im Verhältnisse der Bedingtheit steht.

3. Das bedingende Wesen (oder das Anbedingende) das ist, jedes Wesen sofern es im Verhältnisse der Bedingtheit das Bestimmende ist.

4. Das bedingte Wesen (oder das Bedingte, das Anbedingte); jedes endliche Wesen, sofern es im Verhältnisse der Bedingtheit das Bestimmte ist.

5. Das Bedingniss gemeinhin die Bedingung (conditio) genannt. Das ist, dasjenige Wesenliche des bedingenden Wesens, welches mit dem bedingten Wesen nach irgend einer Hinsicht, als es bestimmend, in Beziehung ist.

6. Das Bedingniss als dasjenige Wesenliche des bedingten Wesens, welches und sofern es durch das Bedingniss bestimmt ist.

Die Bedingtheit ergibt sich ferner durch die bishierher entfalteteten Wahrheiten als nach folgenden Hinsichten verschiedenartig.

1. 1. Nach der Art der Setzung der Wesen, woran die Bedingtheit ist: an selbständigen, an sich entgegengesetzten Wesen, und an Vereinwesen, und an Wesen, sofern sie dieses Beides sind; z.B. Vernunft zu Natur, Mensch zu Menschheit, Natur zu Menschheit.

2.2. Nach der Gegenheit des Innen und Aussen; innere, äussere, und aus innerer und äusserer vereinte Bedingtheit.

3.3. Nach der Stufe der Glieder der Bedingtheit unterordnige, nebenordnige, und unternebenordnige Bedingtheit; z. B. Mensch zu Menschheit, Einzelmensch zu Einzelmenschen, und zu ihm als Gliede der Menschheit.

4.4. Nach der Satzheit der Bedingtheit selbst, wenn die Glieder der Bedingtheit a und b heissen, in den vier Fällen:

mit a ist b gesetzt,
mit a ist b nicht gesetzt,
mit Nichtgesetztheit des a ist b gesetzt,
mit Nichtgesetztheit des a ist b nicht gesetzt.
Oder: wenn a ist so ist b. u.s.f.

5.5. Nach der Stufung der Bedingtheit selbst

Denn da die Bedingtheit selbst ein Endliches ist, so ist auch sie selbst bedingt; und ebenfalls die bedingte Bedingtheit kann wieder bedingt seyn; u.s.f. Daher giebt sich die Stufenreihe der Bedingtheit: erste Ordnung: Bedingtheit; zweite Ordnung: Bedingtheit der Bedingtheit; dritte Ordnung: Bedingtheit der bedingten Bedingtheit; und so ferner, bis zu der letzten Bedingtheit gelangt wird, welche der Vollwesenheit Gottes zufolge jedesmal daseyn muss.

g. Ferner wird erkannt, dass Gott für Sich selbst Gott ist (Deus sibi Deus); oder: dass Gott für Sich selbst das Eine, selbe, ganze unbedingte und unendliche Wesen ist; oder: dass Gott sein selbst inne ist. Diess ergibt sich darin, dass Gottes Selbstbezugheit (Selbstrichtheit) selb und ganz, unbedingt und unendlich, ist, also von der ganzen göttlichen Wesenheit gilt. Dadurch wird ersichtlich, dass und warum auch wir, als gottähnliche endliche Vernunftwesen, auf endliche Weise unser selbst inne sind. Da nun Gottes Eine Wesenheit Selbheit, Ganzheit, und deren Vereinwesenheit ist, so ist auch Gottes Eines Sein-Selbst Inneseyn (Selbstinneseyn) hiernach dreifach.

1. Gott als mit Sich selbst Eins, das ist, für Sich selbst, als unbedingt selbes (selbständiges) Wesen, ist sich Sein selbst bewusst. Gott weiss (erkennt, schaut) Sich selbst unbedingt und unendlich, und daran und darin erkennt Gott auch Alles, was ist, unbedingt und ganz. Gottes unbedingtes Selbstwissen ist zugleich auch **Allwissenheit**. Und da das Selbstwissen selbst eine Wesenheit Gottes ist, so ist sich Gott auch seines Selbstbewusstseyns bewusst.

In diesem Zusammenhang wäre wichtig zu beachten, dass Wesen in Gott, also zuerst die unendliche Natur und das unendliche Geistwesen, dann aber im Weiteren die Endwesen in diesen beiden Teilwesen in Gott, also z.B. Pflanzen, Tiere und Menschen, im Weiteren unter den Menschen auch so hoch entwickelte Wesen wie Buddha, Christus, Mohammed, Bodhisattvas usw. keineswegs die Allwissenheit besitzen können, die Gott selbst zukommt, da sie immer alles Unendliche und Endliche der Artheit nach nur auf **endliche** Weise erkennen können und nicht wie Gott selbst auf unendliche Weise. Die LeserInnen mögen auch bedenken, dass der BD bisher in den öffentlichen zugänglichen Quellen keineswegs eine Logik des Inneren Gewahrseins vorlegen konnte, in der erkennbar wird, ob und nach welcher Logik alles zu erkennen ist. Für das Innere Gewahrsein wird bekanntlich jede Möglichkeit einer Begrifflichkeit ausgeschlossen. Diese Göttliche Logik der WL überwindet alle Mängel bisheriger menschlicher

Logiken, welche ja auch der BD zu Recht als mangelhaft und illusiv kritisiert. Hier bilden die Lehrunterlagen unter <http://www.internetloge.de/krause/krlogik.pdf> eine Anregung zur Weiterbildung auch buddhistischer Ansätze.

2. Gott als mit Sich selbst Eins, das ist für Sich selbst als ganzes Wesen, oder, nach seiner Ganzheit, ist das unendliche, unbedingte **Selbstgefühl (das unendliche Gemüth oder Herz)**; welches auch Alles, was Gott in sich ist, umfasst, so dass auch alles Endliche Gott im Gemüthe gegenwärtig ist. Gottes Selbstgefühl ist vollwesenlich, ist Seligkeit. Hier sind natürlich alle Arten von Anthropomorphismus strikte zu vermeiden. Das Selbstgefühl Gottes darf nur im Rahmen der hier erkannten unendlichen und unbedingten Kategorien erfasst werden.

Hier liegen die Grundlagen für eine Weiterbildung des BD hinsichtlich des bei Buddhas und Bodhisattvas erkannten **Mitgeföhls** mit allen Wesen. Gottes unendliches Selbstgefühl umfasst in sich auch das Gefühl für alle in ihm nach allen Seinarten bestehenden Wesen. Da alle diese Wesen, wie sich unten zeigt, unendlich-viele Male werden und vergehen, dabei aber orseinheitlich, urseinheitlich und ewig in Gott sind, ist die Vorstellung, dass das Erlösungswerk eines Buddhas oder Bodhisattvas dann beendet sei, wenn **alle** Wesen erlöst sein werden, im Sinn der WL unrichtig. Es ist zwar richtig, dass jeder Mensch unendlich oft "lebt und stirbt" oder unendlich oft inkarniert, und dass es Aufgabe des Menschen ist, daran mitzuarbeiten, dass alle Menschen seines Lebenskreises zum vollvereinten Leben mit Gott gelangen. Aber die Ansicht, dass die Menschen irgendwann für immer in ein erlösendes Verlöschen eingehen, ist nach der WL nicht haltbar. Wie die unter 1.4.1.5 zitierten Stellen aus dem Lotus Sutra zeigen, ist aber auch diese Vorstellung im BD nur eine für bestimmte Menschengruppen als Anreiz behauptete These. Letztlich gehen wohl auch andere Varianten des BD davon aus, dass die Inkarnationen kein Ende haben.

3. Beide, Gottes Selbstbewusstseyn und Gottes Selbstgefühl sind als Entgegengesetzte, auch, vermöge ihrer Uebereinstimmung, nach Ihrer ganzen Wesenheit vereint, als das selige Selbstbewusstseyn und die selbstbewusste Seligkeit.

Und da Gott der Eine, selbe, ganze Grund und die Eine selbe, ganze Ursache auch alles dessen ist, was Gott in sich ist, so ist Gott auch sich dieser Wesenheit selbst inne, das ist: Gott weiss und fühlt sich als Grund und Ursache aller endlichen Wesen und Wesenheiten.

Anmerkungen

1. Wird Vernünftigkeit in Selbstinneseyn n und Selbstnichtigkeit gesetzt, und zugleich darin, sich als Grundes inne zu seyn, so kann Gott die **unbedingte unendliche Vernunft**, die absolute Vernunft oder: die Vernunft (ohne Beisatz einer weiteren Bestimmniss) oder auch das unendliche unbedingte Vernunftwesen genannt werden. Und wenn Persönlichkeit überhaupt: das Sich selbst für Sich selbst Seyn, bezeichnet, so ist unendliche unbedingte

Persönlichkeit eine Grundwesenheit Gottes. - Gott dürfte dann die unendliche, unbedingte Person oder auch die unendliche unbedingte Vernunftperson genannt werden.

Es haften dem Worte: Person unedle Nebenbedeutungen an, wesshalb es angemessener ist, sich in Beziehung zu Gott der Wörter: Person, und Persönlichkeit ganz zu enthalten. Dagegen die Wörter: Selbwesen, Selbstwesen, sein Selbst und andere von selbst abgeleitete reindeutsche Wörter sind edel und rein und würdig, zu Bezeichnung göttlicher Grundwesenheiten gebraucht zu werden.

2. Das Selbstsinneseyn Gottes ist hier als reine, unbedingte Wesenheit erkannt: nicht von dem Menschlichen Selbstsinneseyn, und von der menschlichen Selbsttinnigkeit abgezogen (abstrahirt) und gleichsam in Gott hinaufgetragen. Der Mensch ist Gottes endliches Ebenbild, nicht Gott des Menschen Ebenbild.

Das Leben

Es ist hier zunächst das Leben als eine Wesenheit (oder als eine Eigenschaft) Gottes zu erkennen: worin dann auch das Recht als eine Wesenheit des Lebens Gottes erkannt werde. Folgende sind die Hauptlehren der allgemeinen Wissenschaft vom Leben (der Biotik).

In der Schrift: "Urbild der Menschheit" und in dem "System der Sittenlehre 1810" (besonders im 4 ten Buche S. 436 ff.) ist hievon ausführlicher gehandelt.

aa) Die innere Gegenheit (Entgegengesetztheit) der göttlichen Grundwesenheiten hat an sich die Form der Bestimmtheit, der Grenzheit, der Endlichkeit*), der Unterschiedenheit. Da nun Gott an sich selbst der Wesenheit nach gleich ist, so ist auch jedes Wesen und jede Wesenheit in Gott selbst wiederum nach allen göttlichen Wesenheiten bestimmt, folglich sind auch alle Wesen und Wesenheiten in Gott, sofern sie bestimmt, endlich und unterschieden sind, wiederum nach der Bestimmtheit, sowie nach der Unendlichkeit und zugleich nach der Endlichkeit bestimmt: mithin gilt diess auch von Natur, Vernunft und Menschheit, und von Gott als Urwesen über ihnen, nicht aber und in keiner Hinsicht von Gott als dem Einen, selben, ganzen Wesen (Orwesen) , und es kann in keiner Hinsicht gesagt werden, dass Gott an sich verneint, begrenzt oder endlich seye. Und auch Gott - als - Urwesen ist unendlich, und es kann auch von ihm, als solchem, Endlichkeit nur ausgesagt werden, als in, nicht als an, der Unendlichkeit Gottes-als-Urwesens enthalten.

Zum Begriff der Endlichkeit

Endlichkeit im ganz allgemeinen Sinne genommen, wonach alles Wesenliche endlich heisst, sofern es dieses Allein-Eigenwesenliche ist, mithin sein Gegenwesenliches nicht ist, kurz: sofern es nur Dieses ist: - nicht aber in dem Sinne des gemeinen Lebens, wonach man nur Dasjenige endlich nennt, was in allen Hinsichten, nach allen seinen Wesenheiten auf vollendete Weise endlich ist: noch viel weniger aber in dem Sinne, wonach man unter dem Endlichen nur ein in Raum und Zeit vollendet Endliches versteht. Wenn daher gesagt wird, dass Gott als Urwesen in sich endlich seye, so wird "endlich" in dem hier soeben erklärten Sinne genommen, und keineswegs behauptet, dass Gott als Urwesen an sich nicht unendlich seye, vielmehr im Gegentheil wird behauptet: dass Gott auch als Urwesen an sich unendlich seye.

bb) Also ist Gott als Urwesen, sowie auch Vernunft, Natur und Menschheit, sofern sie diese bestimmten, unterscheidbaren Wesen sind, als solche gleichwohl jedes nach ihrer Eigenwesenheit und nach ihrer Form, unendlich, und im Innern unendlich bestimmt, und als solche nur einmal, nur Ein Selbwesen (oder Individuum).

Der grundwesentliche Unterschied der Selbheit Gottes als Urwesens von der Selbheit Gottes, sofern Gott in sich unter sich und durch sich Vernunft, Natur und Menschheit ist, kann hier nicht erklärt werden; und es werde daher nur bemerkt, dass Gott als Urwesen eben Gott selbst ist als über Vernunft, Natur und Menschheit, dass mithin auch die Selbheit Wesens - als - Urwesen als die höhere, höherartige Selbheit zu denken ist in Hinsicht der in Gott untergeordneten Selbheit der Vernunft, der Natur und der Menschheit.

cc. Insonderheit also Vernunft (Geistwesen) und Natur (Leibwesen) sind jede in ihrer Art unendlich, aber in ihrer Unendlichkeit im Innern unendlich bestimmt, das ist vollendet endlich und zwar zuförderst als diese Wesen; das ist, sie sind in sich eine unendliche Zahl vollendet endlicher, nach allen Wesenheiten bestimmter, Einzelwesen oder Individuen, denen wiederum alle Grundwesenheiten auf vollendet endliche Weise zukommen, und die in, mit und durcheinander zugleich in ihrem unendlichen Ganzen, der Vernunft und der Natur, sind.

Wenn sowohl die analytische Betrachtung als auch die synthetische Deduction weit genug fortgesetzt, und gesetzmässig vereint werden, so wird erkannt, dass die Vernunft in sich das Reich unendlich vieler individueller Geister und dass die Natur in sich das Reich unendlich vieler vollendet endlicher Leiber ist; welche ein vollendetes Gleichnissbild der Vernunft und der Natur in der vollendeten Vereinigung und Harmonie aller ihrer Wesenheiten sind.

dd. Ebenso, da Vernunft und Natur in Gott, durch Gott, nach ihrer ganzen Wesenheit vereint sind, so sind sie es auch, sofern sie die beiden entgegenstehenden Reihen vollendet endlicher Individuen in sich sind und enthalten; so dass diese beiden Reihen vereint sind als Menschheit, welche somit erkannt wird als Ein aus unendlich vielen Individuen bestehendes Ganze.

ee. Der vollendet endlichen Zustände aber des Endlichen sind unendlich viele, weil auch die Wesenheit des Endlichen, als solche, wiederum unendlich ist; und nur sie alle zugleich sind die ganze, vollendet endliche Wesenheit des Wesens, dessen Zustände sie sind. Gleichwohl schliessen sich alle diese vollendet endlichen Zustände an demselben Wesentlichen wechselseitig aus, da sie mit unendlicher Bestimmtheit alles Andere nicht sind. Also ist das vollendet endliche Wesen Beides zugleich, das ist, alle seine Zustände, und doch nur auf einmal ein jeder von diesen Zuständen einzeln; das ist: es ist in steter Aenderung nach der Form der **Zeit**, es ist ein stetiges Werden.

Wir haben gesehen, dass der BD einerseits das sich dauernde **Ändern** zu einem Grundprinzip erhebt, aber andererseits mit der Gewinnung seines Begriffs der Leerheit auch eine Vielzahl von Kategorien einführt, die **zeitlos** und **ungeworden** sind. Die zeitlosen Kategorien die im Reinen Lichten Gewahrsein erkannt werden, sind aber nicht systematisiert und wir können auch nicht wissen, ob es sich um Kategorien des menschlichen oder des göttlichen Bewusstseins handelt. Es fehlt daher auch eine systemische Verankerung des Begriffs der Zeit im "System der Leerheit", welches, wie wir wissen, in manchen Richtungen des BD immer wieder davon bedroht ist, in Negationsschritten zu verschwinden. Wir erinnern an den Satz: "Die Orte, Zeiten und Personen selbst sind illusorische Erscheinungen. Es ist wie im Traum: Die Einzelheiten der Erscheinungen resultieren daraus, dass an einem scheinbaren Ort, zu einer scheinbaren Zeit und für eine scheinbare Person eine scheinbare Erfahrung von Glück und Leid eintritt. " (...) "Sie erscheinen als wären sie existent, obwohl sie

in Wirklichkeit nicht-existent sind." Daraus könnte man wohl entnehmen, dass die Zeitlichkeit selbst eine reine Illusion ist, daher auch im Lichten Gewahrsein des Ursprünglichen Erwachtsseins keineswegs begrifflich abgeleitet werden müsste.

Die WL zeigt, dass alle **endlichen** Wesen (nicht also Gott, Geist und Natur als unendliche Grundwesen) sich in jedem Augenblick in ihren inneren unendlich-endlichen Zuständen "ändern" (von einem Zustand in den anderen "übergehen"). Es zeigt sich aber auch, dass das Ändern nur eine **INNERE** Eigenschaft der endlichen Wesen ist, dass sie aber auch eine **orseinheitliche, urseinheitliche und ewige Dimension** besitzen, die der Zeitlichkeit überhaupt nicht unterliegen (1.12). Die Wesen sind daher nicht **IN** der Zeit, als einem alles Geschehen umfassenden Medium (oder Meer). Die Wesen haben nur die Zeit, als Form des Änderns **IN** sich als eine innere Eigenschaft.

ff. Also sind die Wesen selbst vor und über ihrem Werden in der Zeit; sie selbst entstehen und vergehen nicht, sondern nur ihre unendlich endlichen bestimmten Zustände. Auch das Aendern selbst ist unänderlich, und bleibend in der Zeit. **Auch die Zeit ist unendlich, unentstanden, und ihr stetig fortschreitender Verflusspunct ist Einer für Gott und für alle Wesen. Alles in der Zeit Werdende ist die Wesenheit Gottes und aller Wesen selbst, wie sie in sich als vollendete Endlichkeit ist, und sich offenbart.** Alles Individuelle eines jeden Verflusspunctes (Momentes) ist eine eigenthümliche und einzige Darstellung der ganzen Wesenheit Gottes in Gott; oder jeder Moment des Geschehens (der Geschichte) ist einzig, von unbedingtem göttlichen Inhalt und Werthe. Gott selbst als das Eine, selbe, ganze Wesen ändert nicht, und ist in keiner Hinsicht zeitlich, oder in der Zeit; denn in keiner Hinsicht ist Gott an sich Endlichkeit, noch ist eine Grenze um Gott; und die vollendete zeitlichwerdende Endlichkeit ist nur an dem Wesenlichen in Gott.

gg. Gott selbst als Urwesen ist der Eine, selbe, ganze Grund und Ursache des Einen stetändernden Werdens in ihm: und, infolge der Gottähnlichkeit, ist auch jedes endliche Wesen in Gott in dem Gebiete seiner eigenen Wesenheit nächster Grund und Ursache seines ganzen stetändernden Werdens alles Individuellen in ihm; aber nur als untergeordneter endlicher Mitgrund und Mitursache, in Abhängigkeit von Gott als dem Einen Grunde und der Einen Ursache der Wesenheit jedes endlichen Wesens. Also stellen alle endlichen Wesen in Gott, auch als Grund und Ursache mit Gott als Urwesen und mit allen andern endlichen Wesen vereint, an und in ihrem vollendetendlichen (individuellen) Werden die Wesenheit Gottes in einem endlichen Gleichnissbilde (oder Ebenbilde) dar.

hh. Gott ist mithin auch zeitlicher Grund und zeitliche Ursache seines inneren stetigen Werdens, das ist, Gott ist Grund und Ursache der zeitlichen, unendlichen Bestimmtheit (Individualität) in jedem Zeitpuncte: oder: Gottes inneres Werden ist ein Selbstgestalten, Selbstbilden. Da wir nun die Eigenschaft: seine Wesenheit in unendlicher Bestimmtheit stetig ändernder Zustände in der Zeit als ewiger und als zeitlicher Grund, und als ewige und als zeitliche Ursache, selbst zu gestalten oder darzubilden **Leben** nennen, so folgt: Gott ist in sich das Eine lebende Wesen, - das **Eine Leben**; nicht aber: Gott ist nur Leben. Und jedes endliche Wesen in Gott ist in der genannten Eigenschaft lebend, Ein Leben; aber ebenfalls nicht nur Leben. Gott ist der Eine ewige und zeitliche Grund und die Eine ewige und zeitliche Ursache des Einen Lebens selbst und jedes untergeordneten Lebens, eines jeden für sich und

eines jeden mit jedem vereint, das ist auch des Lebenvereines und des Vereinlebens aller Wesen, also auch des Lebenvereines und des Vereinlebenvereines und des Vereinlebens jedes individuellen endlichen Geistes und seines organischen Leibes.

ii. Von dem Leben Gottes gelten, infolge der Gleichwesenheit Gottes, alle göttlichen Grundwesenheiten; es ist mithin Ein, selbes, ganzes Leben und im Innern dem Gliedbau der göttlichen Wesenheiten gemäss, also selbst Ein unendlicher Gliedbau (Organismus).

Und das Aehnliche gilt wiederum von jedem untergeordneten endlichen Leben aller endlichen Wesen, folglich ist auch jedes endliche Wesen auch als lebendes Wesen zunächst an und für sich selbst wesentlich und zwar eigenthümlich und einzig, zuhöchst aber als organischer Theil des Einen Lebens Gottes; und so ist es auch zuerst zu erkennen und zu würdigen.

kk. Die obersten Theile des Einen Lebens Gottes sind, gemäss dem Wesengliedbau: Leben Gottes als Urwesens, Leben der Vernunft (Geistleben), der Natur (Leibleben) und Leben der Vernunft und der Natur in Vereinigung, worin der innerste vollwesenliche Theil das Leben der Menschheit ist, welche, als das innerste Vereinwesen von Vernunft und Natur, das Vereinleben beider, unter sich und mit Gott als Urwesen, enthält. Und zwar enthält das Eine Leben Gottes alle diese Theil-Leben jedes für sich und jedes vereint mit jedem.

ll. Da das Leben Ein Gliedbau (Organismus) und zwar sofern es dieses Bestimmte ist, ein endlicher jedoch in seiner Art unendlicher Gliedbau ist, so hat es auch Bedingtheit an und in sich, welche in Ansehung der ewigen Wesenheit der lebenden Wesen und des ewigen Grundes des Lebens eine ewige (ewigwesenliche), aber hinsichts der zeitlichen Bestimmtheit und des zeitlichen Grundes des Lebens eine zeitliche (zeitwesenliche) Bedingtheit ist; welche beide Arten der Bedingtheit auch zugleich unter sich vereint sind und bestehen.

mm. Gottes Leben ist unbedingt und ganz vollwesenlich (vollkommen) in der Einen unendlichen Zeit, und in jedem Momente ist es auf eigenwesenliche und einzige Weise dem ganzen Leben ähnlich, also auf eigenwesenliche und einzige Weise vollwesenlich (vollkommen); und ein Aehnliches gilt von jedes endlichen Wesens Leben, jedoch nur auf vollendet endliche Weise.

Das Gute

Aus unseren bisherigen Analysen ergibt sich, dass es dem BD nicht gelingen könnte, einen Begriff des Guten im Folgenden deduktiv an und im unendlichen Grundwesen abgeleiteten Sinn zu entfalten. Das ergibt sich aus mehreren Gründen. Da eine Gotteserkenntnis ausgeschlossen wird, können keine an Gott ableitbaren Begriffe des Guten erkannt werden. Zu fragen bleibt, ob aus dem Lichten Gewahrsein der erleuchteten Persönlichkeiten im BD (Buddhas, Bodhisattvas usw.) ein strukturell Gutes erkannt wird, welches gleichsam in die dunklen illusiven Verließe hineinleuchtend, das Leben in der Welt von Verblendung und Leid so verändern könnte, dass alle Mängel, Verzerrungen, Erkrankungen und Übel in den menschlichen Gesellschaften und Beziehungen in ausgewogene Harmonien gewandelt würden. Das grundsätzliche Hindernis des BD bei dieser Aufgabe wird wohl darin bestehen, dass das eigentliche Ziel nicht eine Durchdringung des materiellen Lebens in dieser Welt der Illusion mit den Lichtstrukturen und Ideen einer Harmonisierung besteht

sondern in einer Art Eskapismus aus dieser Gefangenschaft in eine erlöste Welt in der in manchen Varianten des BD eine neuerliche Inkarnation ausgeschlossen werden kann. Da alle Menschen und alle ihre Probleme des Zusammenlebens letztlich Illusionen des Geistes sind, besteht das höchste Gut wohl darin, sich selbst und im Weiteren andere aus diesen Verstrickungen zu befreien. Wie wir aber schon zeigten, stellen die Varianten des BD, welche das Bodhisattva-Ideal vertreten, mit Sicherheit eine Position dar, die leichter die Neuerungen der Grundwissenschaft der WL für sich als weiterführend erkennen könnte.

Die WL bietet eine umfassendere Erkenntnistheorie, die auch die im BD lediglich als Täuschung beurteilte empirische Erkenntnis als mit göttlicher Würde ausgestattet, erkennt. Durch die unter 1.12. entwickelten Durchdringungen von Deduktion, Intuition und Konstruktion sind ständige Progressionen auch in der Erkenntnis und Gestaltung des menschlichen Lebens auf dieser Erde möglich. Der Begriff des **Guten** – an und in Gott abgeleitet – bildet hierbei eine wichtige Basis.

nn. Das Wesentliche, welches Gott in der unendlichen Zeit bildet (schafft), ist Gottes Wesenheit, das Göttliche der Gottheit, als das **Eine Gute** und sofern es in der Zeit besteht, als das Eine Gut; die göttliche Wesenheit aber, sich selbst in der Zeit darzustellen (darzubilden, zu offenbaren), ist Gottes Gute, Also: Gott ist unbedingt und unendlich gut, das ist: die Eine, unbedingte und unendliche Güte, das Eine Gute, das Eine (höchste) Gut. Daher ist auch der Gehalt des Lebens jedes endlichen Wesens die zeitliche Darstellung seiner eigenen Wesenheit als eines Theiles der Einen Wesenheit Gottes; diess ihm alleineigene Wesenliche ist sein Gutes und sein Gut, und darin, dass es dasselbe zeitlich darstelle, besteht seine Güte.

Daher ist auch das endliche Vernunftwesen darin vollendet gut, dass es sein Eigengutes, weil es ein Theil ist des Einen Guten der Gottheit, im organischen Vereine mit dem Einen Leben Gottes und aller Wesen, zeitlich gestalte, und auf ihm alleineigene (eigenthümliche) und einzige Weise vollende.

oo. Dass das Eine Gute dargebildet werde in der unendlichen Zeit, ist wesentlich, so wahr Gott Gott ist; es geschieht oder erfolgt also gewiss und als das Seyende in der Einen Zeit und in aller Zeit; das heisst: es ist das Zeitlich-Nothwendige*) der Einen unendlichen Gegenwart. Sofern aber in jedem Zeitpunkte des Einen Lebens Gottes nur Einer von unendlichvielen vollendet endlichen (individuellen) Zuständen da ist, und alle nur nacheinander sind, ist das Zeitlichnothwendige das Eine, selbe, ganze Zeitlichmögliche zu jeder Zeit und für jede Zeit. Ferner das Zeitlichnothwendige sofern es als Vollendet-Endliches in der Zeit da ist, ist das Zeitlich-Daseyende oder das Wirkliche. Das Mögliche, als solches ist hinsichts der ganzen Zeitreihe das, was werden soll; und dass das Eine Gute, welches seyn soll, in der Einen unendlichen Gegenwart stetig in jedem Momente in einziger, unendlich bestimmter Gestalt werde, diess ist das Eine, der ganzen unendlichen Zeitreihe gemeinsame Wesenliche, also das Eine Gesetz des Lebens Gottes.

Erläuterung des Begriffes "nothwendig"

Nothwendig wird Alles genannt, was und sofern es ganz oder in irgend einer Hinsicht das Eine und einzige Wesenliche ist. Daher steht das Nothwendige dem Freien nicht in der Art entgegen, dass das Nothwendige nicht frei und alles Freie nichtnothwendig, oder auch alles Nichtfreie nothwendig wäre.

Daher ist auch für jedes endliche Vernunftwesen das einzige Zeitlichnothwendige: dass es seine eigne Wesenheit als organischen endlichen Theil der Wesenheit Gottes, welcher in, unter und durch die Eine, selbe, ganze Wesenheit Gottes mitenthaltend ist, in Lebeneinheit mit Gott und mit den endlichen Wesen, in der unendlichen Zeit, auf ihm alleineigene (eigenthümliche) und einzige Weise gestalte. Diess ist ihm das Einzige, was in der Zukunft geschehen kann und geschehen soll; und dass dieses durch es selbst, als in Gott untergeordnetem endlichem Mitgrund geschehe, ist das Eine Lebengesetz jedes endlichen Vernunftwesens.

Das Gute aber, als das Gesollte, ist des Lebens Zweck; und den Lebenszweck zeitlich wirklich zu machen (ihn herzustellen, darzuleben), ist des Lebens Bestimmung. Also Gott ist sich selbst, als das Eine Gute, auch der Eine Lebenszweck; und für jedes endliche Vernunftwesen ist es sein eigener Lebenszweck: dass es seine ganze Wesenheit, als eigenlebliche, zeitlich individuelle Wesenheit darstelle in der unendlichen Zeit, jedoch nur weil seine Wesenheit ein untergeordneter endlicher Theil der Wesenheit Gottes, - weil sein Lebenszweck ein untergeordneter Theil des Lebenszweckes Gottes, und weil sein Gut ein untergeordneter endlicher Theil des Einen Gutes Gottes, also weil Gott auch für jedes endliche Vernunftwesen das Eine, selbe ganze, unbedingte und unendliche Gut (das höchste Gut) ist.

In welchem Verhältnis steht diese Erkenntnis des göttlichen Guten zum Guten, welches durch einen Vollendeten im steten Lichten Gewahrsein des Erwachenseins realisiert wird. Wir ziehen nicht in Zweifel, dass die Reinheit des Handelns einem im Sinne des BD Erleuchteten eine von "Fehlhaltungen" freie, "unbefleckte" Lebensform ermöglicht, die allen Wesen "nur Gutes" tut, und die Wesen in der Verstrickung ebenfalls in das Erwachen und damit zur Erlösung führen will. Aber im Verhältnis zu den Erkenntnissen der WL ergeben sich bestimmte Unklarheiten:

Ist ein derart Vollendeter in seinem Handeln mit einer **göttlichen** Instanz in Verbindung, lebt er also wesensvereint? Wenn dies **nicht** der Fall ist, wie ist das Gute in der Lichten Leerheit, Weite der großen Gleichheit und ursprünglich vollkommenen Erwachtheit begrifflich zu erfassen. Viele BD werden sagen, eben nicht, weil es ein dem menschlichen begrenzten Begrifflichen Entzogenes "Strahlen des Guten und der Güte" sei. Das mag so sein.

Die LeserInnen, auch die dem BD Nahestehenden, mögen aber prüfen, ob nicht das hier in der WL erkannte göttliche Gute eine Basis neuer Ethiken werden kann, weil:

- a) doch mittels unendlicher und unbedingter Begriffe an und in Gott auch das Gute als eine Kategorie Gottes erkennbar wird, Begrifflichkeit also auch hier nicht ausschließt,
- b) vor allem die in Gott gegliederten Elemente (Organismus, Or-Ortheit), die an und in dem Einen göttlichen Guten zu erkennen sind,

- eine gegenüber dem BD für das Leben der Menschen weit präzisere Anleitung für die Realisierung des göttlichen Guten im Wege der Gott-Vereinheit ermöglicht und
- c) klar gezeigt wird, dass zwischen der Realisierung des Guten durch Gott als des unendlichen und unbedingten Wesen als Urwesen und der Verwirklichung des Guten durch endliche Wesen immer ein **artheitlicher Unterschied** besteht, der auch vom höchsten Endwesen niemals aufgehoben werden kann!

qq. Gott ist sich sein selbst inne auch als des Einen lebenden Wesens, innerhalb seines urwesenlichen Selbstsinneseyns, seines Selbstbewusstseyns, seines Selbstempfindens (Selbstgeföhles), und innerhalb seines aus dem Selbstbewusstseyn und dem Selbstgeföhle vereinten Selbstsinneseyns. Gottes Wissen des Einen unendlichen Lebens (Lebenschaun) und Gottes Empfinden des Einen unendlichen Lebens (Lebenempfindung, Lebengeföhle) ist hinsichtlich des Einen, selben, ganzen Lebens Eines, ein selbes und ganzes, unbedingt und unendlich, auf einmal, zugleich, unänderlich, bleibend in der Einen unendlichen Gegenwart; und dabei sind Beide zugleich auch hinsichts des unendlichen, unendlich bestimmten, alleineignen und einzigen Lebenszustandes in jeder Stelle des Zeitabflusses (in jedem Momente des Verflusspunctes der Zeit) unendlich eigenthümlich und einzig, und in unwandelbarer Vollwesenheit und Vollkommenheit stetig werdend. Gott weiss auch alles Zeitliche auf unbedingte, unendliche Weise bis in die letzten Theile der eigenleblichen Bestimmtheit, jedes Zeitliche für sich, und alles Zeitliche in allen seinen zeitlichen Beziehungen; und ebenso ist alles Zeitliche auch in seiner wesentlichen Beziehung zu dem ganzen Lebenszwecke Gottes, ja zu Gott selbst, Gotte als dem unendlichen Gemüthe gegenwärtig. Gott weiss auch und empfindet auf göttliche Weise das zeitliche Wissen und Empfinden aller endlichen Wesen in ihm. Und Gottes Lebenschaun und Lebengeföhle ist, in vollendetem Einklang (in vollendeter Harmonie) mit Gottes urwesenlichem Selbstsinneseyn, in Gottes Einem, selbem und ganzem Selbstsinneseyn enthalten.

Auf ähnliche Weise ist jedes endliche Vernunftwesen sich auch seines Lebens, und durch Gott verursacht, des Lebens über und neben ihm inne in Wissen (Schaun) und Empfinden (im Geföhle) und im Vereine des Wissens und des Empfindens. Seine Erkenntniss des Lebens ist nur wesenhaft und vollwesenlich, das ist, wahr, - sein Geföhle des Lebens ist nur wesenhaft und vollwesenlich, das ist, selig, - und der Verein Beider ist nur dann wesenhaft und vollwesenlich, das ist, seliges Wissen und wissende Seligkeit, - wenn und sofern das endliche Vernunftwesen sich als in, unter und durch Gott, und in Einheit mit dem Leben Gottes, weiss und föhlt, und insbesondere, nur sofern es weiß und föhlt, dass es das Eine Gute auf durchgängig endliche, aber allein eigne einzige Weise darlebt, lediglich weil das Gute die in der Zeit erscheinende, dargebildete Wesenheit Gottes ist.

Die Freiheit

qq. Gott als das Eine, selbe, ganze Wesen ist der zeitliche Grund seines Einen Lebens: das ist, Gott selbst bestimmt sich selbst stetig in der Zeit, seine Wesenheit in unendlicher Bestimmtheit im Leben darzustellen, oder: unendliche, unbedingte Freiheit ist die Art und Weise (die Form), wonach Gott, gemäss dem Einen Lebengesetze, seine Wesenheit, als das Eine Gute, in der Zeit darlebt. Die Freiheit Gottes setzt also Zweck und Gesetz des Lebens voraus; denn sie ist die Form der Erwirklichung und Erfüllung des Lebenszweckes nach dem Gesetz, oder: sie ist die Form der gesetzmässigen Darbildung des Wesenlichen in der Zeit; sie

steht mithin dem Nothwendigen nicht entgegen, sondern ist selbst die Form, wie das Zeitlichnothwendige möglich ist und wirklich wird.

Da aber alle göttliche Wesenheiten an dem Leben sind, so ist es mithin, in der unendlichen Zeit, und in jeder endlichen Zeit, ja in jedem Momente, auf einzige Weise, Ein organisches Ganze des Unendlich-Endlichen, Eigenleblichen oder Individuellen, - an sich selbst Ein göttliches, unendliches Kunstwerk, dessen einzelne Glieder also Gott in unendlicher Freiheit, nach dem ewigen Zweckbegriffe des Lebens, gemäss dem Begriffe des eigenleblichen (individuellen) Organismus mit unendlicher Hinsicht auf das soeben Wirkliche, von oben hereinwirkend, bestimmt.

Gemäss der innern Wesenheitgleichheit Gottes kommt allen endlichen selbständigen und selbstinnigen Wesen in Gott eigenthümliche, **vollendet endliche Freiheit** zu. Der höchste Bestimmgrund aber der endlichen Freiheit endlicher Wesen ist auch für sie die Wesenheit Gottes; und ebendesshalb auch nehmen sie den eigenthümlichen Lebenszweck aller andern mit ihnen vereint lebenden endlichen Wesen als Mitbestimmgrund für ihre Freiheit auf: und jedes endlichen Wesens Freiheit ist im Verhältnisse der Bedingtheit, und zwar der untergeordneten Bedingtheit, welche abhängig ist von der unbedingten Freiheit Gottes und von der nebengeordneten Freiheit der anderen mit ihm vereinlebenden endlichen Wesen. .Aber auch die Freiheit endlicher Wesen ist und bleibt ein Inneres: und von äusserer Freiheit kann nur insofern die Rede seyn, als die Freiheit welche an sich ein Inneres ist, in dem Verhältnisse der äusseren Bedingtheit steht. Die Freiheit der endlichen Wesen ist von Gott auf ewige, nicht auf zeitliche Weise, verursacht; sie ist daher selbst ein Ewiges, Unabänderliches, welches nicht als von der göttlichen Freiheit in der Zeit jemals aufgehoben oder vernichtet gedacht werden kann. Der Organismus der Freiheit aller endlichen Wesen besteht unänderlich in ewiger Vereinwesenheit in, und unter und mit der unbedingten Freiheit Gottes, so dass jener Organismus nach allen seinen eigenleblichen Erweisen (individuellen Aeusserungen) in jedem Zeitraum durch den ganzen Gliedbau der endlichen Wesen, - durch das ganze Universum, von Gottes unbedingter Freiheit ganz und durch und durch, bis aufs Kleinste, abhängig ist, und von Gottes Freiheit bestimmt und lebengeleitet (regiert) wird, indem Gott gemäss seinem unendlichen, auch das Eine, ganze Leben aller endlichen Wesen des Weltalls umfassenden, unendlich bestimmten (individuellen) Lebensplane und Rathschlusse, die Freiheit aller endlichen Wesen erweckt und bildet, aber auch die Wirksamkeit der endlichen Freiheit entweder zulässt und befördert oder auch verneint und beschränkt.

Hier wird aber unter Freiheit lediglich die **Selbwesenheit (Selbständigkeit)** der zeitlichen Verursachung verstanden, nicht aber, wie es in mehreren philosophischen Systemen geschieht, die Selbwesenheit der ganzen Verursachung überhaupt, welche zugleich mit der zeitlichen auch die urwesenliche, ewigwesenliche, und die vereinwesenliche Verursachung in sich befasst. Wird Freiheit in diesem unbeschränkten Sinne genommen, so muss dann die Eine unbedingte Freiheit von der urwesenlichen, ewigwesenlichen, zeitlichwesenlichen und vereinwesenlichen Freiheit sorgfältig unterschieden werden.

Sofern die Freiheit endlicher Wesen in der Bedingtheit steht, ist sie selbst ein zeitlich Werdendes, mithin ist sie auch insofern selbst in den Lebenszweck, als die werdende Form desselben, aufzunehmen; das ist, sie soll, und zwar selbst mit Freiheit, zum Zweck gesetzt, und die Bedingnisse derselben sollen selbst im Leben mit Freiheit hergestellt werden. Aber die Freiheit ist nicht erstwesenlich ein Zeitliches, zeitlich Bedingtes, noch ist das Leben bloss seine Form die Freiheit, sondern das Leben ist sein ganzer Inhalt, das Eine Gute, worin auch die Freiheit, sofern sie selbst ein zeitlich Werdendes und Bedingtes ist, als ein besonderes Gute mitenthaltten ist.

Deshalb kann also auch die Freiheit endlicher Vernunftwesen nicht als der Eine Zweck und Inhalt des Rechts und des Staates, sofern nur als auch einer der grundwesentlichen Zwecke derselben, anerkannt werden.

rr. Gott als die freie Ursache, dass das Zeitlich-Mögliche in steter Gestaltung wirklich werde, ist das Eine unbedingte, unendliche Vermögen; und insofern Gott als Vermögen auf das künftige darzulebende Gute wesentlich sich selbst bezieht, ist Gott der Eine unbedingte, **unendliche Trieb, dessen sich Gott inne ist als des heiligen Sehns nach dem künftigen Guten, als nach seiner eigenen in der Zeit verwirklichten Wesenheit**, im unendlichen Erkennen, dass das, was künftig wirklich werden soll, an sich und individuell gut ist, und im seligen Gefühle der Uebereinstimmung alles jetzt und künftig Wirklichen mit Gottes Eignem Triebe. Sofern Gott die einzige zeitlich individuelle Ursache des im Verflusspuncte stetig werdenden Lebens ist, ist Gott die Eine, unbedingte unendliche Thätigkeit; diese aber ist in ihrer unendlich bestimmten Wirksamkeit gedacht, die Eine, selbe, ganze Kraft (Lebenkraft, Macht), welche selbst in sich zugleich auch Allkraft (Allmacht) ist. Gott selbst aber, als Eines, selbes, ganzes Wesen, ist der freie, zeitliche Grund der Bestimmtheit und Richtung der Einen göttlichen Thätigkeit und der Kraft, d. i. Gott ist der Eine, unbedingte unendliche Wille, als die Göttliche freie Selbstbestimmung, seine Thätigkeit auf das Eine ganze Gute in unendlicher Bestimmtheit zu richten; und in dieser Eigenschaft nennen wir Gott heilig. Gottes Einer Wille ist zuerst überhaupt auf die Verwirklichung des Einen, ganzen Guten in der unendlichen Zeit gerichtet, als Gottes allgemeiner Wille; zugleich aber auch bestimmt Gott seinen allgemeinen Willen in jedem Momente zu einem unendlich bestimmten oder individuellen und dennoch unendlichen Willen, der in einer unendlich bestimmten Thätigkeit, in Einem Akte, in Einer Willenshandlung, das Eine ganze Leben umfasst, das ist, das Urleben Gottes als Urwesen und das Leben aller endlichen Wesen in aller Welt; kraft welchen Willens Gott seine Lebenthätigkeit also bestimmt und richtet, dass das Eine Leben in jedem Momente eine eigenthümliche und einzige vollwesenliche Darbildung der göttlichen Wesenheit seye. - Gottes Wille ist in Gottes unendlichem Wissen und Empfinden und in Gottes unendlichem Triebe mitbegründet: daher ist der eigenlebliche (individuelle) Wille Gottes in jedem Zeitnun ein weiser, weseninniger (liebinniger, gütiger), heiliger Rathschluss. Darin dass Gott sich sein selbst inne ist als der Einen, freien, heiligen Ursache des Lebens, ist Gottes Selbstsinneseyn als Selbsterkennen, als Selbstempfinden und als Beides vereint, vollwesenlich.

Die folgenden Sätze bilden eine neue Grundlage des in den Buddhas und Bodhisattvas wirkende Kraft auf Erlösung aller Wesen: "Insofern Gott als Vermögen auf das künftige darzulebende Gute wesentlich sich selbst bezieht, ist Gott der Eine unbedingte, **unendliche Trieb, dessen sich Gott inne ist als des heiligen Sehns nach dem künftigen Guten, als nach seiner eigenen in der Zeit verwirklichten Wesenheit**, im unendlichen Erkennen, dass das, was künftig wirklich werden soll, an sich und individuell gut ist, und im seligen Gefühle der Übereinstimmung alles jetzt und künftig Wirklichen mit Gottes Eignem Triebe."

Zu beachten ist aber wieder, dass das zu verwirklichende Gute in der WL begrifflich anders gefasst ist, als in den Schulen des BD. In die Realisierung des Guten sind auch die Ideen **wi** eines gottvereinten Lebens hinsichtlich der Sphären der Natürlichkeit, des Materiellen, des Sinnlichen

usw. in allen Synthesen mit den geistigen und göttlichen Bereichen des Menschen zu integrieren, die im BD eher als negativ konnotiert sind⁸⁹.

Der unbedingten inneren Gleichheit der Wesenheit Gottes zufolge gelten diese Wesenheiten von allen endlichen selbsttinnigen Wesen, sofern sie freier Grund ihres Guten sind auf endliche Weise; sie sind endliches Vermögen, endlicher Trieb, endliche Thätigkeit und Kraft, und endlicher freier Wille des Guten. Auch ihr allgemeiner und ihr eigenleblicher (individueller) Wille des Guten ist, sofern er vollendet ist, lediglich bestimmt durch die Erkenntniss, das Gefühl und den Trieb des Guten; oder: nur das Gute als Gottes Wesenheit selbst seyend, ist der Antrieb (die Triebfeder) ihres Willens. Nennen wir nun die gottähnliche Wesenheit des endlichen Vernunftwesens: freie Ursache des Guten, als solchen, zu seyn, - das heisst, das Gute frei zu wollen und zu vollbringen, - Sittlichkeit, die Sittlichkeit aber als bleibenden Zustand gedacht Tugend, so ist hiemit die göttliche Wesenheit, der göttliche Ursprung, und die unbedingte Würde der Sittlichkeit und der Tugend erkannt. Also ist das Eine, als unbedingt und allgemein für alle endliche Vernunftwesen, als solche gültig erkannte Sittengesetz oder Tugendgesetz diess:

sey freie Ursache des Guten, als des Guten: oder: wolle und vollführe das Gute, weil es gut ist; das heisst, weil das, was du willst und wirklich machst. ein Theil der in der Zeit erscheinenden Wesenheit Gottes ist.

Will und handelt das endliche Vernunftwesen also, und ordnet es dabei sein individuelles Wollen und Handeln in jedem Momente dem individuellen Rathschlusse Gottes unter, so ist es in ganzer Gottähnlichkeit mit Gott, als des freien Urhebers des Lebens und alles Guten, und zugleich mit Gottes individuellem Rathschlusse in seliger Uebereinstimmung und es ist dann ein im Endlichen gottähnlicher Mitarbeiter Gottes an dem unendlichen, ewigen Werke des Lebens.

Das **Schöne**

Wesen, als Gliedbau der Wesenheit und der Wesen an und in sich Seyendes ist an und in der Ewigwesenheit der Theilwesenheiten und Wesen Sich selbst wesenheitgleich: d. i. Wesen ist an und in Sich **schön**. Denn Wesen ist Sich selbst ganz und nach allen Wesenheiten **wesenheitgleich**; und jede Grundwesenheit hat wiederum die Eine, selbe und ganze Wesenheit Wesens auf alleineigne Weise an sich; und jedes bestimmte Wesen, welches Wesen selbst in, unter und durch sich ist, ist mit Wesen selbst ähnlich, und zwar als dieses, eben nach seiner **Allein-Eigenwesenheit**. Diess aber ist **Schönheit**.

Dieser Begriff der Schönheit ist in den uns bekannten Varianten des BD nicht erkennbar. Zwar lässt sich, wie wir gesehen haben, die Wesenheitgleichheit vielleicht rudimentär im BD nachweisen (1.1.2.5.4.1.1

89 Vgl. die Details unter [Gebote der Menschlichkeit - Sittengesetz \(43 S. PDF-File 430 KB\)](#) und **E-BOOK:Siegfried Pfliegerl: "Globalisierung und universales Menschheitsrecht - Rechtliche Grundrisse der Weltgesellschaft"**

- [Inhaltsverzeichnis und Vorbemerkung: 7 S., PDF-File 148 KB](#)
- [Download gesamtes Buch: 252 S., PDF-File 2,518 MB](#)

Prelude), *aber die Wesenheitgleichheit und Wesenähnlichkeit, wie sie hier erkannt wird, muss im BD fehlen:*

weil das Verhältnis von Leerheit und Gleichheit im BD aus den eigenen Prämissen heraus, sehr unsicher bleiben muss und selbst von der Dogmatik des Leerheitsbegriffes in seiner kategorialen Eigenständigkeit (Selbstheit) bedroht wird;

weil dem Endlichen, Bestimmten, Selbständigen, Eigenen jeder endlichen Wesenheit und jedes endlichen Wesens im BD nur illusiver Charakter zukommt, dessen allfällige Schönheit ebenfalls dem Bereich des giftigen Scheins zugehören muss.

Da alles Bedingt Entstandene kein inhärentes Sein besitzt, wäre die Zusprechung einer Schönheit an dasselbe ebenfalls illusiver Verblendung.

Vielleicht könnte man noch annehmen, dass dem Buddhabewusstsein im Lichten Gewahrsein jenseits der Dualität "in allen Dingen" in die das Gewahrsein blickt, Licht von seinem Lichte offenbar wird, das er als eine aus dem "Licht der Leerheit" im Ding enthaltene Schönheit erblicken mag. Aber diese Schönheit wäre nicht die hier in der WL abgeleitete **Schönheit**. Der eine unendliche und unbedingte Begriff der **Schönheit** der WL enthält in sich die Arten der Schönheit die sich am Endlichen, Bedingten und Begrenzten als selbständige Schönheit erweisen. Da das Endliche und Bestimmte ein mit dem göttlichen Sein verbundenes inhärentes Sein besitzt, besitzt es auch eine ihm allein zukommende Schönheit. Für die harmonische Ausbildung der Menschheit in sich und in ihrer Verbindung zu Gott, Geistwesen und Natur ist die Erkenntnis und die Lebensgestaltung nach diesem Schönheitsbegriff wichtig. Daraus ergeben sich eben erst bestimmte Möglichkeiten der Harmonie und der Balancierung aller geistigen, körperlichen und göttlichen Bereiche im Menschen. Es besteht daher eine wichtige Beziehung zwischen dem Guten und dem Schönen, die im BD in dieser Form nicht begrifflich elaboriert ist.

Die Schönheit ist also an ihr selbst eine Grundwesenheit Wesens; und zwar an Wesen, da zuerst eine jeder der Grundwesenheiten Wesens selbst und jede mit jeder vereint schön ist; aber auch in Wesen, insofern Wesen auch als in sich der Gliedbau der endlichen Wesen und Wesenheiten Seyendes schön ist. Und da die Wesenheitgleichheit mit Wesen an allem endlich und bestimmt Wesenlichem, an allen endlichen bestimmten Wesenheiten und Wesen, sowie auch in selbigen, ist, so ist Schönheit zum Theil auch an und in den endlichen Wesenheiten und Wesen, als deren Eigenwesenheit oder Eigenschaft: und ihre endliche Wesenheitgleichheit mit Wesen. d. i. mit Gott, oder ihre Schönheit, besteht eben darin, dass jede Wesenheit und jedes Wesen auf alleinige Weise, gemäss ihrer Gliedbaustufe, den Einen, selben und ganzen Gliedbau der Wesenheit Wesens an und in sich sind und haben. Auch endliche Wesen sind mithin schön an und in sich selbst, sofern sie als diese endlichen Wesen, nach ihrer Allein-Eigenwesenheit die Wesenheit Wesens, d. i. die Gottheit Gottes, an und in sich sind und haben; und da die Wesenheitgleichheit derselben mit Wesen auf ihre ganze Allein-Eigenwesenheit sich erstreckt, so ist auch ihre Grenzheit, sogar ihre Grenze selbst, nach deren ganzer Bestimmtheit schön. - Daher leuchtet auch das Schöne, als solches, an und für sich selbst ein, wie Gott selbst: denn Schönheit ist die am Bestimmten Wesenlichen daseyende und erscheinende Wesenheit Wesens. Das Schöne ist es durch seine gesetzte Wesenheit, - durch sein Seyn - nicht durch sein Beziehen und Bedeuten.

"1 .Aber ebendesshalb ist auch die Bedeutsamkeit alles Wesenlichen, wonach selbiges an Gottes Wesenheit erinnert, und sie anzeigt und bezeichnet, schön; gleichsam ein Zug der Einen Schönheit Gottes und aller endlichen Wesenheiten und Wesen in Gott. Deshalb ist auch die Sprache ein schönes Kunstwerk. (S. Abriss des Systemes der Philosophie. Abth. I, Th. .; S. 51 ff.)

Von Gott als dem Einen, selben und ganzen Wesen, vor und über der Gegenheit und Unterscheidung seiner Wesenheiten und inneren Wesen, kann nicht gesagt werden, dass Gott schön sey, wohl aber dass Gott die Eine, selbe, ganze Schönheit an und in Sich ist und enthält; und dass Gottes Eine Schönheit der vollwesenliche Gliedbau der Schönheit in sich ist und selbigen enthält, - also auch Allschönheit ist und enthält. Aller endlichen Wesen und Wesenheiten endliche Schönheit ist an sich, in der Wesenschauung, betrachtet, die innere Schönheit Gottes, sofern Gott in sich, unter sich, und durch sich der Gliedbau der Wesen und der Wesenheiten ist. Alle endlichen Wesen und Wesenheiten haben ihre eigene Schönheit; aber nur der Gliedbau der Schönheit aller endlichen Wesen und Wesenheiten ist das Eine, selbe, ganze vollwesenliche Schöne des Endlichen.

Da in dieser Theilwesenschauung der Schönheit die Eine, selbe, ganze, Schönheit Gottes gedacht wird, noch vor und über der Entfaltung derselben in den Gliedbau der Schönheit nach allen göttlichen Wesenheiten, so ist auch die Gegenheit der Seynheit nach erst in und unter dieser Theilwesenheit der Schönheit mitbegriffen. Zuerst wird also hier erkannt: dass die Eine, selbe, ganze, Schönheit Gottes wesentlich ist, in aller Hinsicht, auch in Hinsicht also der Seynheit (der Seynart, Modalität), also auch in Ansehung der vollendeten werdenden Endlichkeit des Einen Lebens unänderlich, bleibend, aber auch zugleich das Eine, selbe, ganze Leben mitbefassend. Und ebendaher gilt auch von dem Wesengliedbau, oder der Welt, dass auch sie Eine vollwesenliche, unänderliche, bleibende Schönheit ist.

Und da die Schönheit selbwesenliche Gottähnlichkeit nach allen Wesenheiten Wesens (nach allen Kategorien) ist, so ist der Gliedbau der Grundwesenheiten auch der Gliedbau der Grundwesenheiten der Schönheit; mithin muss das Schöne, als solches, Wesenheit haben und an der Wesenheit Einheit, Selbheit, Ganzheit, Vereinheit, innere Gegenheit, Mannigfalt, Gliedbauheit (Ebenmass und Harmonie), Vollwesenheit, Vollständigkeit.

Die Schönheit ist an den unbedingten, unendlichen Grundwesenheiten Wesens, an dem urwesentlich Seyenden, am Ewigwesenlichen, am Zeitlichwesenlichen, und an dem vereint ewig und zeitlich Seyenden; also auch am Leben. Denn da Gott in der Einen unendlichen Zeit Sich selbst darlebt und in der unendlichen Bestimmtheit des Lebens Sich selbst wesenheitgleich ist, so ist Gott auch die Schönheit des Lebens (die Lebensschönheit, die lebendige Schönheit) ; und Gottes Leben selbst ist schön.

Und da von dem ganzen Wesengliedbau das Aehnliche gilt, was von Wesen selbst gilt, so folgt, dass Gott-als-Urwesen. dass Vernunft, Natur und Menschheit, jedes für sich und alle vereint mit allen, auf alleineigne Weise schön sind: und zwar nach ihrer ganzen Wesenheit und Daseynheit, also auch lebensschön; dass also auch ihr Leben eine eigne Schönheit hat; und dass ihrer aller Schönheit zusammenstimmt in die gliedbauliche, vollwesenliche innere Schönheit Gottes.

Ferner, weil Gott Sich eben darin im Leben selbst gleich ist, dass Gott sich selbst, das ist, das Gute, darlebt, so ist die Schönheit des Lebens nur am Guten: das ist, nur das Gute ist lebensschön, und was lebensschön ist, das ist insofern gut. Und weil die Lebensschönheit selbst in Gottes Lebenszweck aufgenommen ist, und durch Gottes unendliche unbedingte Freiheit in heiligem Willen hergestellt wird, so ist die Lebensschönheit selbst ein Theil des Einen Guten, und ein Theil des Einen Gutes, in der unendlichen Gegenwart vollwesenlich, in jedem Zeitnun

aber auf alleinige Weise vollkommen, hervorgehend in Gott durch Gottes heiliges Wirken. Gott, als vollwesenlich erwirkend seine Lebensschönheit ist der unendliche Künstler des Lebens. Das Selbstinneseyn seiner unendlichen Schönheit, und darin auch seiner Lebensschönheit, ist ein Wesentheil der unendlichen Seligkeit Gottes.

Alle endliche selbstinnige Wesen aber sind auch darin Gott ähnlich, dass sie an ihnen selbst als lebenden Wesen, an ihrem eigenen Guten, auch ihre eigene Schönheit, in reinem, dem heiligen Willen Gottes ähnlichem Willen darzubilden können und sollen, - als endliche Künstler der Schönheit. Daher ist das freie Erwirken und Bilden der Schönheit, die schöne Kunst (Schönkunst), ein Wesentheil des Lebenszweckes und der Bestimmung der Vernunft; es ist ein unbedingter, an sich selbst würdiger Lebenszweck; und das Selbstinneseyn der eignen Schönheit und insbesondere der eignen Lebensschönheit, sowie der Schönheit anderer endlichen Wesen, dann des Gliedbaues der Wesen (der Schönheit der Welt), zuerst aber und zuhöchst der unendlichen Schönheit Gottes und darin der Lebensschönheit Gottes, - ist ein Wesentheil der endlichen Seligkeit der endlichen selbstinnigen Wesen, ist reine göttliche Freude, rein gottinniges Gefühl. Und da die Menschheit, als zugleich mit Gott-als-Urwesen vereinlebend das vollwesenliche, vollständige Vereinwesen in Wesen ist, so ist auch die ganze Schönheit der Menschheit, und insbesondere die Lebensschönheit der Menschheit, die vollwesenliche, vollständige ganze Schönheit und Lebensschönheit innerhalb des Gliedbaues der Wesen in Gott, und eben daher, ist der Mensch, als das vollwesenliche und vollständige vollendet-endliche Vereinwesen, auch das vollwesenlich und vollständig in vollendeter Endlichkeit schöne Wesen, also auch bestimmt, das vollwesenlich und vollendet lebenschöne Wesen zu seyn, und als vollwesenlicher und vollendeter endlicher Künstler die Lebensschönheit zu gestalten; - und alle Menschen sind auch dazu bestimmt und ewig berufen, sich gesellschaftlich zu der Anschauung der Schönheit und zu Darlegung der Schönheit in Einer organischen Lebenkunst des Schönen (Schönlebenkunst oder Lebenschönkunst) als Eine Menschheit mit Gottes Hülfe zu vereinigen.

Weltbeschränkung, das Wesenwidrige und das Böse

2) Das Leben aller endlichen Wesen wird selbst dem Gliedbau seines Gesetzes gemäss, und entfaltet sich stufenweis und hat dabei seine Bedingniss theils in sich, theils aber auch ausser sich, und zwar über und neben sich. Da nun ferner alle endlichen Wesen in dem Einen Verflusspuncte sich zugleich lebenbilden in endlichen Lebenskreisen, die, wechselseits sich beschränkend, sich durchdringen; da das Leben jedes endlichen Wesens stetig fliesst und als Ganzes von dem endlichen Leben aller endlichen Wesen, deren Lebenskreise seinen Lebenskreis durchdringen, mitabhängig ist; da das gesammte auf einmal fortschreitende Leben aller endlichen Wesen die Vollendung des Lebens der einzelnen endlichen Wesen nicht abwarten kann, während zugleich jedes endliche Wesen, sowie alle anderen, zunächst seine eigne Wesenheit darzubilden und zu vollenden in endlicher, bedingter, selbst nach und nach werdender Freiheit des Wollens und des Wirkens bestrebt ist; so findet sich das Leben aller endlichen Wesen in allen diesen Hinsichten beschränkt in und durch das Leben aller im Gliedbau der Wesen enthaltenen Wesen, so weltbeschränkt, - es entfaltet sich innerhalb der **Weltbeschränkung**. Ferner finden sich auch an dem Leben der endlichen Wesen alle Grundwesenheiten, also auch die der Verneinung der Wesenheit, und wiederum die Verneinung der Verneinung. Alle diese Bestimmnisse des Lebens der endlichen Wesen zusammengenommen sind der Grund der ewigen Wesenheit (oder Nothwendigkeit) und der zeitlichen Wirklichkeit sowie auch der zeitlichen Aufhebung der Theil-Nichtwesenheit, das ist der **Fehlbildung** (Missbildung), und des der bestimmten Stufe der Lebenentfaltung unangemessenen Mangels im ganzen Gebiete des Lebens der endlichen Wesen.

Das Mangelhafte und das Fehlgebildete also ist das **Wesenwidrige** und Wesenheitwidrige, das ist, das die vollständige Wesenheit wirklich theilweise in der Zeit Verneinende, also auch zugleich das Schönheitwidrige und Unschöne (Hässliche). Man nennt das Wesenwidrige gemeinhin das **Uebel**; wobei man jedoch gewöhnlich noch stillversteht, dass es nicht aus dem freien Willen der endlichen Wesen entsprungen seye; da aber Wesenwidrigkeit, das ist Mangelhaftigkeit und Fehlbildung, des freien Willens (Unsittlichkeit und Untugendsamkeit) endlicher Wesen das innerste, tiefste Uebel derselben ist, so soll hier unter: dem Uebel, das Wesenwidrige jeder Art und Stufe begriffen werden. Dasjenige Uebel aber, welches und sofern es der wesenwidrige Wille der endlichen freien Wesen selbst ist, oder durch selbigen mitverursacht ist, soll, dem gewöhnlichen Sprachgebrauch gemäss: das Böse (Unsittliche, unsittlich Schlechte) genannt werden.

Das Wort schlecht, ursprünglich gleichbedeutend mit schlicht, bedeutet das Ebene. in der Fläche Gleiche; da es dann aber auch das Widrige bedeutet. so ist es hernach für: unedel, geringe, verächtlich. genommen worden, und bedeutet somit eine Art des Bösen überhaupt; im engeren Sinne aber auch die Niedrigkeit und überhaupt die Wesenwidrigkeit der Gesinnung. des Wollens und des Handelns freier endlicher Vernunftwesen.

Das Wesenwidrige, das ist: das Uebel überhaupt und das **Böse** insbesondere, hat sein Gebiet **nur im Zeitlichen, nur im Leben, vollendet endlicher Wesen** als solcher, und es gilt auf keine Weise von dem Einen, selben, ganzen Leben Gottes, als wenn es an selbigem, und um selbiges wäre; also durchaus nicht von Gott, das ist nicht von Gott als dem Einen, selben, ganzen Wesen (Orwesen), noch auch von Gott-als-Urwesen; und in keiner Hinsicht kann gesagt werden, dass das Uebel von Gott zeitlichverursacht werde oder dass Gott am Uebel überhaupt und am Bösen insbesondere irgend einen Antheil der Wesenheit oder der zeitlichen Verursachung habe. Ferner ist das Uebel nur am Wesengemässen, das ist, am Guten, und verneinet und hebt auf, **immer nur einen Theil des Guten**; das Uebel ist also nie wahre Einheit, nie rein, nie selb (selbständig), nie ganz, nie wahre Vereinwesenheit (nie harmonisch, nie organisch), nie auch und in keiner Hinsicht schön.

Was von der Verneinheit überhaupt gilt, dass sie nicht an und in sich selbst, sondern bloss wechselbezüglich an und in der bejahigen Gegenwart ist: das gilt auch von derjenigen besonderen Art der Verneinheit, welche das Nichtwesenheitliche und das Wesenheitwidrige des endlichen Lebens, das heisst: das Uebel ist.

Ferner ist das Uebel stets nur als Ausnahme und als Abweichung von der gesetzmässigen Lebenentfaltung (als Anomales, Abnormales) wirklich. Da aber dennoch auch das Uebel den allgemeinen nothwendigen Lebengesetzen folgt, so ist es ebendadurch vermittelt, dass das Uebel zur gesetzlichen, bestimmten Zeit selbst wieder verneinet und aufgehoben, also dann das Gute **wiederhergestellt** wird; - wovon die Gewissheit in der Einsicht mitenthaltend ist: dass Gott auch in jedem endlichen Wesen an und in dessen endlicher Wesenheit in der unendlichen Zeit auf eigenthümliche, einzige endliche Weise Sich selbst darlebt. Ferner, das Wesenwidrige, sofern es nicht ein blosser Mangel ist, ist an und für sich Selbstwesenliches, und nur in der Bezugheit und Vereinwesenheit ist es dann wesenwidrig, also ein Uebel; sofern es aber an sich selbst und an für sich allein ist, ist es selbst Wesenheit und wesengemäss, also gut; alles Böse also, sofern es bejahig ist, und an und für sich allein ist, ist gut, und bloss im Verein ist es ein Uebel.

Durch das Wesenheitwidrige im Leben der Welt wird nicht Gott selbst mangelhaft noch verunreinigt; und durch Gottes individuellen Willen selbst wird nichts Wesenwidriges, das ist, kein Uebel, noch Böses, verursacht, noch veranlasst, noch irgendhinsichtlich befördert, sondern vielmehr verneinet, verhindert und entfernt, wenn und soweit diess dem individuellen Rathschlusse Gottes in jedem Zeitnun gemäss ist. Das Wesenwidrige und das Böse insonderheit ist ferner unmittelbar die im Leben wirkliche oder thatsächliche Bestätigung der

ewigen Wahrheit: dass jedes endliche Wesen nur in der **übereinstimmigen Vereinwirkung des ganzen Lebens der Welt, in Vereinwirkung des ganzen Lebens Gottes-als-Urwesens, und nur mit Gottes eigenleblicher Hülfe, seinen eigenthümlichen Lebenszweck und seine eigenthümliche Bestimmung vollwesenlich erreichen kann.**

Das Wesenwidrige, sofern es von aussen unmittelbar oder mittelbar mitverursacht wird, erscheint in Anschauung des endlichen Wesens, woran es ist, als **Unglück**, das Wesengemässe dagegen, in derselben Hinsicht, als Glück: aber Beides ist hinsichts Gottes, und hinsichts des Einen Lebens Gottes, nicht zufällig. Jedes endliche Wesen also ist dem Glücke und dem Unglücke ausgesetzt, also auch der Glückseligkeit und der Unglück-Unseligkeit (dem Unglückschmerze, der Unglückseligkeit); Wesen selbst aber, das ist, Gott, ist vor und über jedem Glück und Unglück, jeder Glückseligkeit und Unglück-Unseligkeit. Und auch jedes endliche selbstsinnige und Gottes innige, Gottes vollbewusste und Gott fühlende, Wesen kann, wenn und soweit es in **rein guter Gesinnung mit Gott einstimmig, und im Reinguten mit Gott lebenvereint ist**, auch an Gottes **Seligkeit** auf endliche Weise, aber wesenhaft, theilhaben; das ist, es ist der **Gottseligkeit**, der ewigen (d. h. der ewigwesenlichen, nicht: der in der unendlichen Zeit stetigen) endlichen Seligkeit schon fähig; - und zwar diess schon innerhalb der Weltbeschränkung, und des Gebietes des Unglückes, des Uebels und des Bösen, wenn das endliche Vernunftwesen sich rein im Göttlichen des Lebens, d. i. im Guten, hält, und ohne Hinsicht auf Lohn und Strafe, auf Lust und Schmerz, noch auf seine endliche Selbstwesenheit (individuelle Persönlichkeit), als allein diese, sondern vielmehr in **Einer, ganzer, selber, einziger Hinsicht zu Gott, als in Gott, für Gott, mit Gott, durch Gott das Gute will und thut, auf solche Weise Gott in Gottseligkeit umsonst (nicht um Vergeltung) dienend**. Diess ist das erhabenste und schönste Lebniss im Leben endlicher Wesen, welches innerhalb der Weltbeschränkung, und durch selbige vermittelt, in -Gottes Einem inneren Leben, mit Gottes Hülfe, in ewiger Jugend hervorgeht; - ohne dass doch die Weltbeschränkung selbst und das Uebel überhaupt, oder in der Absicht, um die endlichen Vernunftwesen im Unglück göttlich zu verklären, von Gott in Gottes individuellem Willen vorgeordnet wäre, oder veranstaltet würde.

In welchem Verhältnis stehen die in der WL abgeleiteten Begriffe des Guten und des Wesenwidrigen und darin des Bösen zu den Erlösungsvorstellungen des BD? Sicherlich versucht der BD aus den Zonen des beschränkten und mit Wesenwidrigem behafteten Verblendungszusammenhang in einen Bereich des reinen Guten und der Lichten Wahrheit zu gelangen. Erst mit dem Ablegen der Verunreinigung durch Bewusstseins- und Lebensformen, welche dem dualen bedingten Entstehen zugehören, durch eine radikale Abkehr von derartigen vergifteten Arealen in der Leere des Lichten Gewahrseins werden die Behaftungen mit Mangelhaftigkeit, Übel, Leid, Unglück und Irrtum in Erlösung überwunden.

Die Unterschiede zur WL sind jedoch auch offensichtlich. Die buddhistische Lehre des Guten und Wahren wird nicht an und in Gott als dem unbedingten und absoluten Wesen erkannt und abgeleitet. Buddhas und Bodhisattvas erheben sich vielmehr aus den üblichen menschlichen Verhaftungen in Leid, Unglück Übel, Laster, Leidenschaften und Verblendung in die Sphären des reinen Guten und Wahren, in einen, wie

wir sahen wohl menschlichen oder über-menschlich menschlichen Bereich. Die unendliche Darlegung der göttlichen Wesenheit durch Gott selbst wird daher nicht von den nur endlichen Darlegung der göttlichen Wesenheit durch Endwesen, darin auch Menschen in allen ihren Vollkommenheitsstufen, die auch im BD bereits erkannt werden, unterschieden.

Da der BD, wie sich zeigte, die **Dualität** dem Bereich der Verblendung zuschlägt, die in der Leerheit zu überwinden ist, fehlen im BD eindeutig die in Gott befindlichen zwei neben-gegen-ähnlich bestehenden Grundwesen, nämlich **Geistwesen** und **Natur**, die selbst wiederum in sich gegliedert sind. Für die endliche Darlegung der göttlichen Wesenheit durch den Menschen sind aber die Darlegungen der Synthesen und Harmonien zwischen allen Gegensätzen in Gott ebenfalls grundlegend. Im buddhistischen Kanon sind daher wichtige Teile der Gott-Darlegung des Menschen als Einzelnen und in allen Vereinigungen bis zum Menschheitsbund gar nicht erkennbar und daher im Laufe der Evolution des BD selbst nicht realisierbar. In dieser Hinsicht bedarf daher auch der BD einer **evolutiven Korrektur**, die in den Ideen des kommenden Buddhas **Maitreya** rudimentär anklingen.

Da in der unbedingten Bejahung, und bejahigen Setzung des Einen Guten, die unbedingte und ganze Verneinung und verneinige Setzung des Wesenwidrigen d. i. des Uebels überhaupt und des Bösen insbesondere mitenthaltend ist, so ist darin also auch insonderheit die Verneinung und verneinige Setzung des Unglücks und der Unglück-Unseligkeit mitenthaltend; - und zugleich auch die Bejahung und bejahige Setzung in Ansehung des Glückes und der Glückseligkeit, das ist, die Anerkenntniss und Aufnahme, also auch die Aufsuchung und Erhaltung des durch das Glück gegebenen Wesentlichen des Lebens, das ist des durch Glück gegebenen Guten und der dadurch gegebenen Güter. Die Bejahung, also auch Beförderung, Aufsuchung, Erhaltung, Vermehrung und Benutzung des Glückes, und die Verneinung, das ist die Verhinderung, Vermeidung, Verminderung, Abwehrung und Unschädlichmachung des Unglückes, ist also auch in den Einen Lebenszweck aller vernünftigen, endlichen Wesen aufzunehmen als ein Wesentheil der Vernunftbestimmung, und da die endlichen Vernunftwesen nur im gesellschaftlichen Lebenvereine, unter sich, und im gesetzmässigen Vereine mit dem Leben der Welt zuhöchst aber und zuerst nur im Lebenvereine mit Gott-als-Urwesen, (in Religion) ihren ganzen Lebenszweck, ihre ganze Vernunftbestimmung im Leben darstellen können, so besteht zugleich für die endlichen Vernunftwesen die sittliche Verpflichtung, sich zu Bejahung des durch Glück gegebenen Guten, sowie zu Verneinung des durch Unglück gegebenen Uebels unter sich gesellschaftlich zu vereinigen, auf dass sie im gesetzmässigen Wechselleben mit der Welt, und im Vereinleben mit Gott-als-Urwesen, soweit es Gottes ewigem Lebengesetze und Gottes individuellem Rathschlusse gemäss ist, dem in der Weltbeschränkung möglichen und wirklichen Uebel entgehen, und auch der Glückseligkeit theilhaftig werden mögen, - welche indess nur ein untergeordneter Theil der Einen Gottseligkeit der endlichen Vernunftwesen ist. Und da die durch Freiheit zu bewirkende bejahte Setzung des Glückes und die verneinte Setzung des Unglückes zugleich eine von der Freiheit abhängige Bedingniss der Erreichung der Vernunftbestimmung, also ein bestimmtes Recht, ist, so findet also auch die gesellschaftsrechtliche Befugniss statt, dass die endlichen Vernunftwesen auch für die Herstellung dieses Rechtes sich gesellschaftlich vereinigen. Und alles dieses gilt von der Menschheit und den Menschen, als dem innersten Vereinwesen in Gott vollwesenliche Weise.

3) Gott ist seiner selbst inne nach seiner Einen selbst und ganzen Wesenheit, daher auch seiner selbst als des Einen, selbst und ganzen lebenden Wesens; und auch von allen endlichen selbsttinnigen Wesen, also auch von der Menschheit und von allen Menschen, gilt, dass sie ihres Lebens selbst inne sind. Da ferner alle selbsttinnige Wesen in ihrem Leben Gott im Endlichen ähnlich sind, so folgt, dass die Menschheit und der Mensch, als die Gott vollwesenlich ähnlichen endlichen selbsttinnigen Wesen in Gott, auch in Ansehung der Selbsttinnigkeit Gott vollwesenlich ähnlich sind; dass sie also auch Gottes inne sind im Erkennen, Empfinden und Wollen, und ihrer selbst, dass und wie sie in, unter und durch Gott, an ihnen selbst und vereint mit den Wesen der Welt und mit Gott-als-Urwesen sind und leben. Da nun Gott, das ist: Wesen, sein selbst inne ist, auch sofern Gott in sich der Gliedbau der Wesen und Wesenheiten ist; und da auch die endlichen Wesen in Gott ihrer selbst, anderer endlicher Wesen, und Gottes, inne sind, so ist mit dem Worte: Weseninneseyn, oder: Weseninnigkeit, das Ganze dieser Wesenheit, auch als alle ihre inneren Theile befassend, bezeichnet: so dass das Weseninneseyn auch das Inneseyn des Lebens, - das Leb-Weseninneseyn, in und unter sich begreift.

Ich habe die Wörter: gottinnig, Gottinnigkeit, Gottinneseyn, gebildet, um statt der Wörter: religiös, Religiosität, Religion, sachgemässe deutsche zu haben. (Siehe "Urbild der Menschheit".) Gottinnigkeit bezeichnet zugleich die Innigkeit Gottes gegen Ihn selbst und gegen alle endliche Wesen, und die Innigkeit aller endlichen vernünftigen Wesen gegen Gott; aber die Innigkeit der endlichen Wesen gegen sich selbst und gegen andere endliche Wesen wird durch dieses Wort nicht mitumfasst: dagegen: Weseninneseyn und Weseninnigkeit, allumfassend (universal) sind, und daher auch das Inneseyn endlicher Wesen gegen endliche Wesen mitbezeichnen.

Da ferner Gottes Wesenheit auch Vereinwesenheit, also Gott in sich das Eine, selbe und ganze Vereinwesen, mithin das Leben Gottes auch in sich das Eine selbe und ganze Vereinleben ist, worin das selbständige Leben aller Wesen des Gliedbaues der Wesen allgliedrig und allseitig vereinlebt: so ist das Wesenvereinleben auch ein Wesentheil des Guten, des Lebenszweckes und der Selbstbestimmung Gottes, also ist auch Gott als Vermögen, Trieb, Thätigkeit und Kraft, und als frei wollendes Wesen, auf die zeitliche Verwirklichung des Einen, selbst und ganzen Wesenvereinlebens gerichtet und verwirklicht auch selbiges vollwesenlich in der Einen unendlichen Zeit, und auf eigenwesenliche, einzige Weise auch in jedem Zeitnun. Und ein Aehnliches gilt auch von jedem endlichen selbsttinnigen Wesen nach seiner Stufe im Wesengliedbau; vollwesenlich Gott ähnlich aber ist auch hierin die Menschheit und der Mensch, als das der ganzen Wesenheit nach Gott vollwesenlich ähnliche Wesen. Daher umfasst das Weseninneseyn und die Weseninnigkeit auch das Wesenvereinleben, als Vereinleben-Inneseyn und Vereinleben-Innigkeit, und zwar zuerst Gottes, zugleich aber auch aller endlichen, selbsttinnigen Wesen in Gott. - Das Weseninneseyn aber, und darin auch das Vereinlebeninneseyn, und das vereinte Darleben des Guten selbst ist der innerste Wesentheil der Einen Schönheit Gottes und der endlichen Schönheit aller endlichen Wesen.

Die Liebe

Aber die Weseninnigkeit als gerichtet auf das Wesenvereinleben, d. i. die Vereinleben-Innigkeit, wird Liebe genannt. Da nun die Weseninnigkeit Gottes auf die innere Lebenvereinigung Seiner selbst mit Ihm selbst, - folglich auch untergeordneter Weise aller endlichen Wesen mit Gott-als-Urwesen und untereinander, - nach dem Gesetze des Wesengliedbaues, - gerichtet ist: so ist **Gott die Liebe, die Eine, selbe und ganze, unendliche und unbedingte Liebe**. Gott liebt Sich selbst und alle Wesen mit unendlicher Liebe; - Gott ist liebinnig, - die Liebinnigkeit (charitas). Alle endliche selbsttinnige Wesen aber lieben Gott, nach Massgabe ihrer Gottinnigkeit, das ist ihrer Gotterkenntniss und ihres

Gottgeföhles, und alle endliche Wesen, sowie in gehöriger Stufe auch sich selbst als in Gott seyende, gottähnliche Wesen; - und die endliche Liebe endlicher Wesen ist und soll seyn Ein Gliedbau in ihrer Einen Liebe zu Gott. Die Weseninnigkeit und Wesenliebe der Gott schauenden und fühlenden Wesen, die dann auch nur das Gute als das Göttliche darzuleben streben, ist also Liebinnigkeit (charitas, pietas, fromme Liebe) zu Gott, und zu Allem, was und sofern es gottähnlich in Gott ist. Der wesenninnige, und liebinnige Mensch giebt daher in reingutem Willen allen endlichen Wesen, mit denen er zusammen und vereint lebt, Friede, und ist bereit, sich mit allen Gutgesinnten zu Darleben des Göttlichen und Schönen zu vereinen.

Auch hier wird im BD zwar im Rahmen seiner Erlösungslehre die etwa einem Bodhisattva zugesprochene alle Wesen umfassende Innigkeit, das Mitleid mit allen Lebewesen, als "kosmische Befreiungs- und Vollendungskraft" erkannt und als Ideal erarbeitet, aber es fehlt die klare Trennung der unendlichen und unbedingten Innigkeit Gottes von der endlichen und bedingten Innigkeit des Menschen, auch aller je möglichen gottinnig lebenden Menschen.

Dem geltenden Sprachgebrauche gemäss bedeutet schon das Wort: innig, die Richtung des Vermögens, des Triebes, der Thätigkeit und der Kraft, und des Willens nach Vereinigung des Lebens hin. In diesem Sinne kann das Wort: Weseninnigkeit, ohne weiteren Beisatz, mit: Liebe. gleichgeltend gebraucht werden, und so habe ich in früheren Schriften dieses von mir gebildete Wort gebraucht. Dann enthält die Eine Weseninnigkeit oder Gottinnigkeit die Liebe Gottes zu Gott und zu den endlichen Wesen, und die Liebe der endlichen Wesen gegen sich selbst und gegeneinander, in diesem unbedingten, unendlichen und allumfassenden Sinne habe ich zuerst die Liebe dargestellt in der Schrift: "Urbild der Menschheit". S. 305 ff und S. 420 ff und in dem "System der Sittenlehre". S. 449 ff.

Gottes Urweseninnigkeit und Ur liebe entspricht auch eigenle blich (zeitlich individuell) der Gottinnigkeit und der Gottliebe aller endlichen Wesen; das ist: Gottes Selbstleben-Innigkeit ist auch auf den Verein seiner urwesenlichen Lebeninnigkeit mit der Leben-Innigkeit aller Wesen in ihm gerichtet, auch sofern sie nach Lebenverein mit Gott-als-Urwesen ihren Trieb richten, und nach Urwesen-Vereinleben sich sehnen. Gott giebt sich also wesentlich den **heiliggesinnten, Gott liebenden endlichen Wesen in Liebe zu erkennen und zu empfinden, und vereinlebt mit ihnen in Liebe.**

Die Liebe steht in Wesenbeziehung zu der Schönheit als der Gottähnlichkeit des Endlichen als solchem; sie geht aber nicht allein auf Schönheit, sondern sie ist begründet durch das Eine, selbe, ganze Gute, welches auch die Schönheit des Lebens an und sich ist.

Gott selbst ist die Liebe. Aber Gott ist nicht lediglich Liebe, nicht nicht weiter Nichts als Liebe: denn Liebe ist eine einzelne untergeordnete Eigenschaft Gottes und aller endlichen selbsttinnigen Wesen. Gott lebt sich selbst dar in der Liebe und mit Liebe nicht bloss aus Liebe, d. h. nicht lediglich um der Liebe willen. Also auch der reinsittlich gesinnte, wesenninnige, Gott und alle Wesen in Gott liebende Mensch thut das Gute, rein weil, es das Göttliche ist, rein in und mit Liebe zu Gott und zu allen Wesen, nicht aber erstwesentlich oder allein aus Liebe, das ist, nicht nur um der Liebe willen. Und eben diess: rein das Gute wollen und thun, weil es das Göttliche ist, nicht aber zuerst oder allein um der Liebe willen, macht die endlichen Wesen der Reinvollwesenheit (Würde) und der Schönheit theilhaftig. also der Liebe empfänglich und würdig.

Gottes Vorsehung

Gott umfasst mit seinem unbedingt freien, allgemeinen und eigenleblich (individuell) bestimmten, heiligen Willen und Rathschlusse das Eine selbe und ganze Leben, also auch den Gliedbau des Lebens aller endlichen Wesen des ganzen Wesengliedbaues, bestimmend und leitend (regierend), darüber waltend, und in selbiges von oben hereinwirkend mit Liebe: also auch es unendlich schauend. sofern das Leben in der Einen Gegenwart ist, des Vergangenen gedenkend, und das Künftige voraussehend; auch es unendlich empfindend, und in das göttliche Gemüth aufnehmend: - so dass in jedem Zeitnun Gottes eigenleblicher Wille und Rathschluss auf unendliche Weise von Gott also bestimmt ist, wie es der unbedingten, unendlichen Vollwesenheit des Einen Lebens in der unendlichen Zeit, wie es der endlichen und bestimmten Vollwesenheit des Lebens in den nächstvorhergehenden und allen vorhergehenden Zeittheilen, der eigenthümlichen und einzigen von Gott frei erwählten Vollwesenheit der endlichen Gegenwart, und der endlichen und bestimmten Vollwesenheit des Lebens in der nächstfolgenden und in allen folgenden Zeittheilen gemäss, das ist so, wie es in aller Absicht gut ist. In dieser Eigenschaft ist Gott die Vorsehung.

Da diese Grundwesenheit Gottes die ganze unendliche Zeit umfasst, so bedeutet hier: vor nicht: voraus der Zeit nach, sondern: für, dass Gott für Alles Gute in Weisheit und Liebe Sich selbst bestimmt; und dafür alles anordnet oder verordnet. Im Allgemeinen sollte also lieber: Fürsorge gesagt werden, welche dann auch die Voraussehung, die Vorausordnung, und die Voraussorge, in sich befasst.

Und da Gott auch in Ansehung des Lebens vollwesenlich ist, so dass Gott seinen Lebenszweck vollwesenlich erreicht; aber das Leben Gottes auch das Leben aller endlichen Wesen, des ganzen Wesengliedbaues in, und unter und durch sich enthält: auch Gott die weise, liebende Vorsehung ist: so folgt, dass auch unter Gottes freiem Walten, und unter Gottes freier Leitung (Regierung), das Leben des ganzen Wesengliedbaues, und jedes einzelnen, sowie aller Vereinten, endlichen selbsttinnigen Wesen zur Vollwesenheit und Vollkommenheit in aller Zeit in Mitwirkung der endlichen Freiheit der endlichen Wesen, gedeihe, und seinen Lebenszweck darbildend, seine Bestimmung erreicht. Und da jedes endliche selbsttinnige Wesen sich selig fühlt, soweit es auf die ihm alleineigne Weise sein Gutes, als sein Göttliches, weil es ein Theil der Wesenheit Gottes ist, will und vollführt, und soweit es sich Gott ähnlich, und mit Gott vollwesenlich auch im Leben vereint weiss: so gelangt auch jedes endliche lebende Wesen, mit der Erreichung der Vollwesenheit seines Lebens, zu seiner endlichen Seligkeit, welche Gottseligkeit ist. **Gottes unendlicher Lebensplan umfasst also auch die Seligkeit aller endlichen Wesen, in unter und durch die Eine, selbe und ganze Seligkeit Gottes.**

Hier findet sich die evolutiv höher entwickelte Idee des BD, soweit er die Befreiung aller Wesen aus den Gefängnissen der Verblendung und des Leids intendiert.

Das Heil Gottes und das Heilsgesetz

Dass nun Gottes Wesenheit, als das Gute, vollwesenlich dargelebt seye und werde, und als dargelebte Wesenheit als das Eine bestehe, ist das **Heil**, das Eine selbe und ganze Heil Gottes; dass ferner jedes endliche Wesen seine eigne Wesenheit, in unter und durch Gottes Wesenheit, weseninnig und wesenvereint darlebe, und dass diess Darleben **bleibend** seye, ist jedes endlichen Wesen eignes ganzes Heil. Und da ferner Gott seinen Lebenszweck mit Freiheit nach dem Lebengesetze, und nach der Lebenordnung, erreicht, auch jedes endliche lebende Wesen auf eigne Weise seinen endlichen Lebenszweck mit endlicher Freiheit nach seinem Lebengesetze, und nach seiner Lebenordnung, ebenfalls weseninnig und wesenvereint

zu erreichen strebt, und Gott selbst über dem Leben aller endlichen Wesen und in ihm als weise liebende Vorsehung waltet: so ist das Eine Lebengesetz und die Eine Lebenordnung Gottes auch so bestimmt, dass nach ihnen Gottes Heil wirklich seye und bleibe, und dass sie auch alle endliche Wesen zu ihrem Heile in dem Einen Heile Gottes führen; - als das Gesetz des Heiles, und als die Ordnung des Heiles. Und sowie Gottes Leben und Gottes Heil, und Gottes Lebengesetz Eines, so ist auch Gottes Heilsgesetz Eines, und Gottes Heilsordnung ist Eine, umfassend das Eine Leben Gottes, und in ihm und unter und durch es zugleich auch das Leben aller endlichen Wesen im Wesengliedbau (in aller Welt, im ganzen Universum), und in der Einen Zeit, sowie in jedem Theile und Punkte der Zeit. Und auch das Lebengesetz jedes endlichen Wesens ist das Gesetz seines eignen innern Heiles, und seine Lebenordnung ist auch seine eigne Heilsordnung, welche untergeordnet übereinstimmen, und auch eigenlebblich übereinstimmen sollen mit Gottes Heilsgesetz und mit Gottes Heilsordnung, indem das endliche Wesen sein eignes Heilsgesetz dem Gesetze des Heiles Gottes mit freiem Willen unterordnet, und es danach bestimmt und bestimmen lässt.

Das Erbarmen Gottes

Gott ist sich auch inne des Wesenwidrigen, das ist des Uebels und des Bösen am Leben der endlichen Wesen innerhalb der Weltbeschränkung, und zwar als der wieder im Leben zu verneinenden oder aufzuhebenden Verneinheit des Lebens endlicher Wesen: daher ist Gottes seliger **Urtrieb in unendlicher Liebe darauf gerichtet. das Wesenwidrige in dem Einen Leben aller endlichen Wesen des Wesengliedbaues, lebgesetzmässig, und der Ordnung des Heiles gemäss, wirklich zu verneinen und zu vernichten.** Die Liebe Gottes nun, sofern sie Gefühl der Wesenheitverneinheit (der Beraubung der Wesenheit) der in der Weltbeschränkung im Unglücke stehenden endlichen Wesen ist, verbunden mit dem Triebe, sie von dem in der Weltbeschränktheit verwirklichten Wesenwidrigen, und von dem Schmerze desselben zu befreien, heisst **Erbarmung**, das ist, mitfühlende (theilnehmende) Liebinnigkeit. Gott also ist das sich unendlich der endlichen Wesen erbarmende Wesen, - unendliches Erbarmen.

5) Und da Gott sein ganzes Leben vollwesenlich vollführt, und als weise, liebende Vorsehung auch alle endliche Wesen zum Heile leitet, so vollführt Gott auch in unendlicher Erbarmung die Verneinung der Verneinung des Wesenlichen im Leben, das ist die **Vernichtung des Wesenwidrigen, - des Uebels und des Bösen.** Gott also befreit in erbarmender Liebe gemäss seinem Lebenplane und seinem Heilsgesetze wirklich alle endliche Wesen von der in der Weltbeschränkung gegebenen theilweisen Wesenheitverneinung, das ist vom Uebel und vom Bösen, und errettet sie daraus. Die untere Grundlage der Errettung und Erlösung vom Uebel und vom Bösen ist, dass die endlichen Wesen wiederum Gottes inne werden, und ihrer selbst als in unter und durch Gott seyender und lebender Wesen; dass sie ihr Gutes in dem Einen Guten Gottes erkennen und rein als solches wollen; das ist, dass sie sich wiederum, mit Gottes erbarmender Hülfe, heiligen. Gott ist also der **Heilige**, der **Heiligende**, und das **Heil.** Gott ist ewig, in liebinniger Erbarmung aller endlichen Wesen heiligender (heilender) Erretter und Erlöser, und aller wieder geheiligten, vom Wesenwidrigen befreiten endlichen Wesen ganzes, volles ewiges Heil; gemäss seiner Einen Ordnung des Heiles und der Erlösung, welche als Vorsehung alle Wesen des Wesengliedbaues (alle Wesen der Welt) vollwesenlich umfasst, und sich ewig gleich ist für die ganze unendliche Zukunft, aber dabei für jedes Wesen, und für jeden Zeitraum, für jeden Zeitkreis (Periode) des Lebens unendlich **eigenthümlich und einzig ist. Die Erlösung vom Wesenwidrigen, - vom Uebel und vom Bösen, - durch Reingutes in erbarmender Liebe ist Eine stetige, sich ewig gleiche, in jedem Zeitnun eigenlebblich einzige heilige, unendlich gute und schöne Handlung (Act) Gottes.**

Hier ist im BD zu bedenken, dass dieser Akt Gottes alle Akte der Erlösungsbemühungen aller Bodhisattvas und Buddhas in sich als endliche Sphären seines Erlösungswerkes beinhaltet. Wir müssen aber den Akt Gottes in seiner Unendlichkeit und Absolutheit von den mit ihm vereint vollzogenen Akten menschlicher Erlöser deutlich unterscheiden. Durch diese Erkenntnisse der WL wird auch vermieden, dass irgendeinem menschlichen Erlöser, oder einem reinen End-Geist, der sich der Menschheit annimmt, eine **ausschließliche** Stellung gegenüber anderen eingeräumt werden kann. Alle diese nach Erlösung der Menschheit strebenden Wesen sind als Akteure in unter und vereint mit dem unendlichen Akte der Erlösung durch Gott selbst zu erkennen und zu würdigen. Die WL liefert auch die **wissenschaftlichen**, von keiner Offenbarungsreligion abhängigen Grundlagen, um alle partiellen Erlösungswerke kategorial neu zu würdigen und allenfalls auch evolutiv zu korrigieren.

Gott rettet und erlöst alle Wesen zur rechten Zeit, auf die rechte Weise, in unendlicher Weisheit, Heiligkeit, Gerechtigkeit und Liebinnigkeit vom Wesenwidrigen, - vom Uebel und vom Bösen; Gott leitet und führt sie alle wiederum zu Gott, und dadurch wieder zu ihnen selbst, und zum Guten. **Bei Gott ist ewige Erbarmung, ewige Hilfe, ewige Herstellung in das Gute, nicht ewige Verdammnis, nicht ewiges Verstossen irgend eines endlichen, selbsttinnigen Wesens in irgend einer Hinsicht.** Gott ist auch in seiner erbarmenden Liebe Sich selbst gleich, Gott ist unendlich treu. Gott will das Heil und die Seligkeit aller Wesen, und Gott erreicht in seliger Liebe den Zweck seines heiligen Willens an allen seinen Wesen. Auch Lust und Schmerz jedes endlichen Lebens hat Gott gemessen; und jede Lust und jeder Schmerz hat für jedes endliche Wesen ein Grösstes. Gott ist auch der Menschheit dieser Erde Heil; - auch unser Heil, auch unsere Hilfe, wenn wir rein göttlich gesinnt, gottinnig, und mit Gott in Geist und Gemüth vereint, das Gute wollen und thun.

6) Gottes Vollwesenheit des Einen Lebens, oder Gottes Glorie (und Herrlichkeit), ist der vollständige Verein aller göttlichen Grundwesenheiten des Lebens, welche bishier wissenschaftlich entfaltet worden sind; und dass Gott seine Eine Wesenheit vollwesenlich im Vereinwirken aller göttlichen Leben-Grundwesenheiten darlebt, ist Gottes unendliche Würde (Majestät) und Ehre. Darin aber, dass das endliche Vernunftwesen, im Vereinwirken seiner Grundwesenheiten seines endlichen Lebens, Gott ähnlich ist, besteht seine endliche Vollkommenheit und seine endliche Würde und Ehre, in Gott, vor Gott, vor ihm selbst, und vor allen anderen endlichen Vernunftwesen.

1.14 Das Urbild der Menschheit – Inhaltsverzeichnis

Dieses Urbild der Menschheit ist ein an und in Gott wissenschaftlich abgeleiteter Grundriss für eine in allen Gliedern gottvereint lebende Menschheit mit Angabe aller Parameter und der harmonischen Verbindung und Durchdringung derselben etwa unter <http://www.internetloge.de/krause/krurbild.pdf>

Eine partielle Übersetzung ins Englische findet sich unter

<http://www.archive.org/texts/flipbook/flippy.php?id=idealhumanityan01kraugooq>

Inhalt

Das Urbild der Menschheit

- Grundsätzliches
- Evolutive Horizonte
- Das Urbild im Gesamtbau der Wissenschaft
- Übersicht und Struktur des "Urbildes"
- Lebenskunst in der Wesenlehre Krauses – Die andere Lebensform

Das Urbild der Menschheit

- Vom Wesen und von der Bestimmung der Menschheit
- Vernunft und Geisterreich
- Natur und organische Gattung
- Vernunft und Natur vereinigt durch Gott; und Menschheit
- Die ursprünglichen Werke der Menschheit
- Wissenschaft
- Kunst
- Harmonische Vereinigung der Wissenschaft und der Kunst
- Menschliche Kräfte und Formen derselben
- Das Sittengesetz und die Tugend
- Der Organismus der menschlichen Geselligkeit
- Die inneren werktätigen Gesellschaften, als der Eine Werkbund
- Die äussere Geselligkeit der Menschheit
- Wechselverein der innern und der äussern menschlichen Geselligkeit
- Der Menschheitsbund, als der Bund für das Ganzleben der Menschheit
- Nachtrag

Unserer Feststellung kann man zwei Gesichter geben. Einerseits könnte man sagen: dem BD ist es auf Grund seiner dogmatischen Begrenzungen nicht möglich, einen solchen Grundriss der menschlichen Gesellschaftlichkeit zu erkennen. Andererseits könnte man anregend festhalten: Im Rahmen der Evolution des buddhistischen Ideals der Erlösung der Menschheit selbst kann und sollte das "Urbild der Menschheit" eine zunehmende Rolle übernehmen. Das wird aber erst dann möglich, wenn die erkenntnistheoretischen Unklarheiten, Irrtümer und Mangelhaftigkeiten des BD durch die Grundwissenschaft der WL weiter gebildet werden.

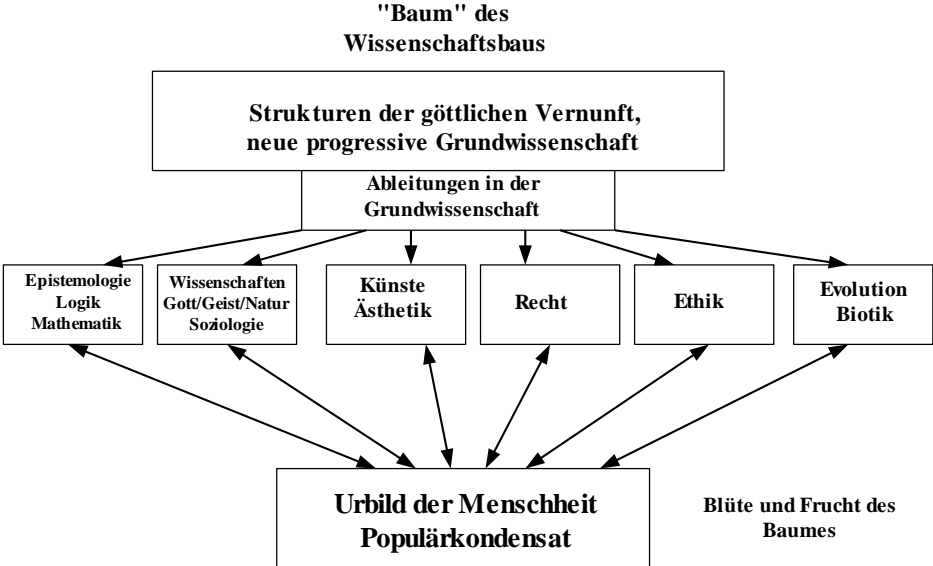
Welche Stellung nimmt das "Urbild der Menschheit" im Gesamtwerk Krauses ein? Im Jahre 1818 meinte der Genannte⁹⁰, dass er die Blüte und Frucht (Urbild der Menschheit) eher gegeben habe als den Baum seines Wissenschaftsbaues⁹¹. Er wollte eine populäre, allgemein verständliche Kurzversion der für die Menschheitsentwicklung wichtigen Neuerungen in einem Kondensat veröffentlichen. Es ist daher erforderlich, die Stellung der Blüte, die noch dazu vereinfachte Darstellungen enthält, in den *Gesamtbau* des Baumes einzuordnen, von ihr aus die inhaltlichen Verbindungen bis in die unendlichen und absoluten Wurzeln des Baumes darzustellen und aus diesem Zusammenhang die Blüte zu bewerten.

90 (46, 2. Bd., S. 228).

91 Erst 1828 erschien im 2. Teil von (19) der höchste Teil der Grundwissenschaft in seiner wissenschaftlich präzisen Form. Die synthetische Logik und andere wichtige Grundprinzipien der Wissenschaften wurden überhaupt erst nach dem Tode Krauses veröffentlicht.

Die folgende Skizze zeigt den Zusammenhang.

Vom Urbild führen daher Zweige und inhaltliche Linien in andere Werke Krauses, etwa zu Rechtsphilosophie, Ethik, Ästhetik, Religionsphilosophie, Erkenntnistheorie, Logik und Mathematik, die alle letztlich in die Grundwissenschaft münden.



2 Anhang 1 Das Or-Om Ich - Die Dimensionen des Ich in der Wesenlehre

„Consciousness must be regarded as but a name. The name too has no own-being.“ Nagarjuna, Bodhicittavivarana 40, ed. Lindtner.

2.1 Die buddhistischen Schwankungen und Varianten des Ich-Begriffs

Die buddhistische Erkenntnistheorie geht, wie wir vorne darstellen, davon aus, dass im Rahmen eines Abhängigen Entstehens das Ich und der Gegenstand der Erkenntnis des Ichs (sei es im Ich oder außer dem Ich) gleichzeitig in Dualität entstehen. Daraus wird gefolgert, dass das Ich, dem ebenso wenig wie den von ihm erzeugten Erkenntnissen eine inhärente Existenz zukäme, rein illusiven Charakter besitzt.

Brodbeck schreibt etwa:

"Dieses Ich, das ich angeblich sein soll, kann nur *aus sich selber* sein. Doch *wenn* das so wäre, wie könnte ich dann jemals etwas *erleiden*? Erleiden kann ich nur etwas, wenn ich *als Ich* von etwas anderem *abhängig bin*. Denn Erleiden, Ausgeliefertsein – all dies hat nur den einfachen Inhalt: Etwas ist von etwas anderem *abhängig*. Doch ein Ich, das völlig autonom ist⁹², kann nicht abhängig sein. Also könnte ein Ich, wenn es so etwas als absolute Substanz gäbe, auch gar nicht leiden.

Man muss diesen Gedanken wirklich konsequent denken, dann *kann man gar nicht anders*, als zu folgender Alternative zu kommen: *Entweder* ich bin ein autonomes Ich, dann kann dieses autonome Ich gar nicht leiden, weil es völlig autonom, also unabhängig ist; *oder*, wie die Erfahrung lehrt, ich bin von etwas anderem abhängig, dann kann ich kein autonomes Ich sein. Es gibt hier auch kein „sowohl-als-auch“. Wenn das Ich *teilweise* autonom, teilweise abhängig ist, dann besteht es aus *zwei* Teilen, ist eine *multiple Person*. Nun *glaube* ich aber, ein Ich zu sein. Zugleich zweifle ich nicht daran, dass ich in einer Situation deren Veränderungen *erleide*. Daraus folgt: Das *Ich* ist ein falscher Gedanke. Mehr noch. Weil ich diesen falschen Gedanken unaufhörlich aufrechterhalten möchte, eben *deshalb* leide ich. Eins geworden mit dem Fluss der Situation, höre ich auf, Ich zu sein und in der Zeit der Veränderung zu leben."

92 Fußnote Brodbeck: Das ist auch das Problem der Philosophie Shankaras, der versuchte, die buddhistische Leerheit mit dem Glauben an ein absolutes Selbst (*Atman*) zu versöhnen. „Wenn ein Mensch ebenso klar zwischen dem Atman und den äußeren Erscheinungen unterscheiden kann wie zwischen Milch und Wasser, dann vergeht ganz natürlich der Schleier der Unwissenheit, der den Atman bedeckt.“ Shankara, Das Kleinod der Unterscheidung, Bern-München-Wien 1981, S. 99. Wenn der Atman von etwas *unterschieden* werden kann, dann ist er eine *Entität*, d. h. er hängt negativ ab von dem, wovon der sich unterscheidet (*apoha*). Shankara verbleibt also im Zirkel des Wissens. Deshalb lehrte Buddha den *Nicht-Atman*, (*anatta*), was nichts anderes ist als die Leerheit an jeder Substanz, auch bezogen auf die Person.

Der Aufsatz Schmithausens: "Atman und Nirwana im frühen Buddhismus" zeigt jedoch, dass bereits zur Zeit des Buddhas selbst die Frage nach einer Kontinuität und Durchgängigkeit des Subjekts (eines wahren Selbsts, einer Person als eigener Wesenheit) auch über mehrere Inkarnationen keineswegs eindeutig beantwortet wurde. Es findet sich auch eine Antwort, wonach der Buddha selbst diese Frage als heilshinderliche, auf oberflächlichem Nachdenken basierende Ansichten abtat. Er hätte den Begriff des Selbst "offenkundig für ungeeignet gehalten, in der von ihm verkündeten Heilslehre eine sinnvolle Funktion zu übernehmen."

Die folgenden Zeilen sind ein Versuch, aus der Sicht der WL diese radikalen und unvollständigen Theorien des BD hinsichtlich des Ich zu erweitern. Uns ist natürlich klar, dass ein dogmatisch denkender Buddhist sicherlich Immunisierungsargumente finden wird, um zu sagen, die WL enthalte selbst wieder sehr illusiv-konstruktive Meinungen über das Ich, die uns nicht zur endgültigen Wahrheit führen können. Mancher Buddhist wird die WL für nichts als eine neuerliche Ver-meinung halten, also für Illusion.

Wir wiederholen aber hier nochmals die im BD selbst vorhandenen Schulen, welche bezüglich des Ich eine der WL sehr nahe liegende Ansicht vertreten, indem sie den subtilsten Ebenen unseres Bewusstseins äußerst hohe Eigenschaften zusprechen:

Was aber ist dieses Ergreifen? Buddha sagt, in der trefflichen Übersetzung Seidenstückers:

„Woran man hängt, dadurch tritt man in die Erscheinung, woran man nicht hängt, dadurch tritt man nicht in die Erscheinung.“ Mit dem Ergreifen erscheint ein Ich, das zugleich eine ganze Welt auslegt. Das Ergreifen als Verblendung gebiert nicht nur ein Ich, es gebiert auch eine *ausgelegte* oder *begriffene* Welt. Und der eigentliche Akt des Ergreifens vollzieht sich in einer *begrifflichen Form*, dadurch, dass eine *Entität ver-meint* wird. Meinen, dass etwas dies oder das – also ein *Etwas* – sei, ist eine Meinung.

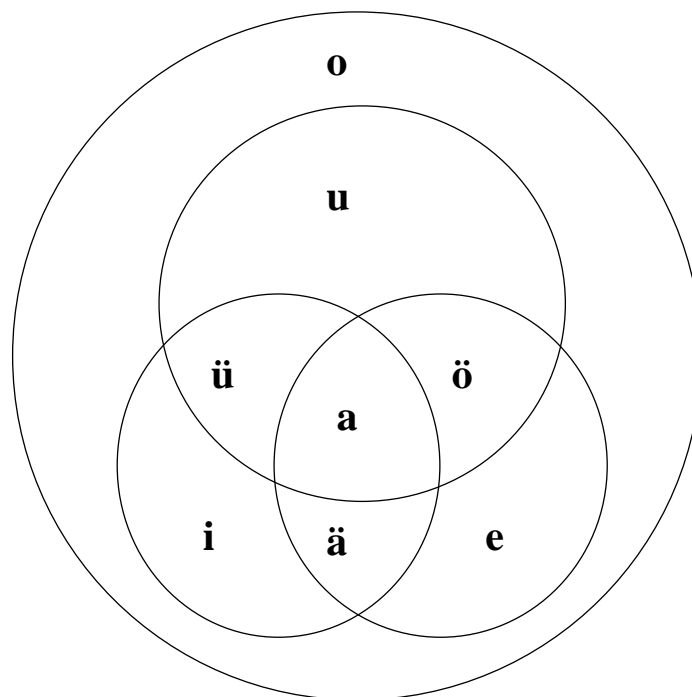
Kommentar S.P. Hier zeigt sich die buddhistische Ansicht, dass sich Ich und Welt in Bedingendem Entstehen gegenseitig erzeugen, dass aber dieser Prozess eine Verblendung darstellt. Weshalb: weil die illusiv-konstruktive Meinung eines selbständigen Ich und einer diesem gegenüberstehenden Welt erzeugt wird.

Es zeigt sich hier aber auch ein Problem, das der BD nicht so genau reflektiert: Die orange schattierten Sätze kann nur ein Ich (Ego) vollziehen, dass sich selbst auch **über** den Verblendungszusammenhang zwischen bedingter Entstehung des Ich gleichzeitig mit der Konstitution von Welt **hinaushebt. Diese Reflexion kann also nur ein Ich vollziehen, das ÜBER allem Denken seiner selbst und der Welt steht. Bereits hier ist fraglich, ob man nicht für die Reflexions- und Dekonstruktionsschritte in der buddhistischen Erkenntnistheorie eine Ich-Instanz annehmen muss, die jenseits des Gegensatzes zwischen begrifflicher, wechselwirkender bedingter Konstitution von Ich und Welt steht. Immer schon, das heißt auch,**

**immer schon VOR dem radikalen Schritt in die Erleuchtung dem Lichten
Gewahrsein der Leerheit.**

Zugleich liegt darin aber ein Zum-Mein-Machen, also die Konstitution eines *Selbsts* als *Ego*.

Kommentar S.P.: In der Auffassung des Ich gibt es zwischen WL und BD einen beachtlichen Unterschied. In der Selbstanalyse des Ich kommt die WL nämlich zum Ergebnis, dass das Ich sich selbst nicht erschafft, sondern erkennt als Or-Ich (o) Eines, Selbes, ganzes Ich über Zeitlichsein und Ewigsein, als in sich differenziertes Ich (ewig, zeitlich, geistig, leiblich usw., In-Gegenheiten i und e)) und als Ur-Ich (u) über i und e mit ihnen verbunden über ü, ö und a. Wenn das menschliche Ich sich mit dem Göttlichen verbindet, erfährt diese Schau des Ich eine Vertiefung und progressiv mögliche Vervollkommnung.



Uns ist schon klar, dass ein Buddhist solche begrifflichen Differenzierungen als wahnhaftige Illusionen ansehen wird, aus denen zu befreien er sich bemühen müsste, wir werden aber versuchen darzulegen, dass die radikale Entfernung aller sich gegenseitig bedingenden Begrifflichkeit und Subjektivität wie Objektwelt in der Leerheit evolutionslogisch keineswegs der letzte Schritt in der Erkenntnistheorie sein muss.

Es gibt aber wieder andere Schulen des BD, welche offensichtlich einen genau so tiefen und reinen Begriff des Ichs erkennen und auch ihre sittlichen Konsequenzen einbauen. So schreibt Nganwang in : "Tantra und Meditation":

„Normalerweise versteht man unter der Wirkung erst die Zeit, wenn ein Übender die Buddhaschaft erreicht hat. In der Nyingma Tradition kann sich der Begriff aber schon auf gegenwärtige Zustände beziehen, und zwar besonders auf das, was in anderen Traditionen als „natürlich anwesendes Bewusstsein des Klaren Lichts“ bezeichnet wird; **denn sie ist die subtilste, tiefste Ebene unseres Bewusstseins, die seit anfangloser Zeit besteht und auch ohne Ende weitergehen wird, bis zur Buddhaschaft und darüber hinaus.** Diese subtilste Ebene unseres Bewusstseins war nie beeinträchtigt von Leidenschaften wie Begierde, Hass usw. Diese tiefste Natur oder Ebene unseres Bewusstseins, die in ihrer Natur unbefleckt ist, ist zu jeder Zeit vorhanden und setzt sich bis in die Buddhaschaft fort. So gesehen haben wir die Wirkung schon in uns. Diese subtile Ebene des Bewusstseins, wird gegenwärtig aber durch die gröberen Ebenen des Bewusstseins, auf denen es all die negativen Emotionen wie Begierde, Hass usw. gibt, verdeckt.“⁹³

Im Tantra soll versucht werden, mit dieser tiefsten Ebene des Bewusstseins Verbindung aufzunehmen und sie zum Vorschein zu bringen. „Unserem Geist erscheint auf dieser sehr subtilen Ebene des Bewusstseins eine Art vollkommene Leere. Es ist aber möglich und wird mit Hilfe der tantrischen Methoden im Leben angestrebt, sich daran zu gewöhnen, diesen Zustand zu benutzen, um ihn mit der Erkenntnis der endgültigen Realität oder Leerheit in Verbindung zu bringen. Diese Erkenntnis wiederum steht in direkter Beziehung zum dem 'Wahrheitkörper' eines Buddha, der Sicht eines Buddhas, die in Bezug auf die endgültige Realität völlig ungehindert ist.“

In der WL allerdings ist noch deutlich zu unterscheiden, zwischen dem Or-Ich vor aller Zeit und Ewigkeit und dem Faktum, dass das Ich selbst durch die Verbindung mit den Ich Gottes eine noch höhere Dimension und Vertiefung seiner Ich-heit erfährt. Die Gott-vereinigung des Or-Ich, des denkenden, fühlenden und wollenden Ichs eröffnet neue Dimensionen. Auch der BD enthält Ansätze dieser Erweiterung, aber: Der BD nimmt jenseits der zeitlosen unendlichen Buddhanatur keine weitere **Göttliche Natur** an, in der erst die Buddhanatur endlicher Geister zu erkennen ist und sich umgekehrt die endlichen Geister als in unter der Gottnatur enthaltene mit dieser in unendlichen Stufen vereinbare Geister erfassen. Wir können im BD nicht feststellen, ob die Buddhanatur auch in ihrer höchsten Form eine **unendliche göttliche** Natur ist oder die Natur eines **endlichen** Geistes. Da der BD eine Gottesvorstellung ausdrücklich ablehnt, müssen wohl viele Eigenschaften, die der Buddhanatur zugesprochen werden, als in der **Menschennatur** angelegte in ihm schlummernde und zu weckende Fähigkeiten usw. angenommen werden. Es bleibt dann aber immer noch die legitime Frage, ob es jenseits des Menschen ein göttliches Ich gibt, in dem das menschliche in zeitloser und ewiger Abhängigkeit und vor allem in qualitativem Unterschied enthalten ist. Denn alle endlichen GeistInnen erkennen auch das unendlich-Unendliche und das unendlich-Absolute nur auf endliche Weise, während Gott alles Unendliche und Endliche auf unendliche Weise erkennt.

Im Gleichnis des Kapitels "Leerheit und Vollheit" gesprochen: Eine endliche Linie a1 in der Linie(3) erkennt sowohl die Linien o, u, i und e wie auch alle Linien in

93 Diese Überlegungen haben wir auch im Prelude bereits angedeutet, wo die Buddhanatur auf einer absoluten Ebene angenommen wird, seit anfangloser Zeit, nicht den drei Zeiten angehörend.

Linie (3), wie auch alle Relationen zwischen diesen Linien von oben nach unten, von unten nach oben und in den Ab-Gegensätzen und Neben-Gegensätzen nur auf **endliche** Weise, während die unendliche und absolute Linie alles an und in sich, alle Linien und alle ihre Relationen, Summen, Differenzen usw. auf unendliche und orheitliche Weise, also jenseits von Ewigkeit und Zeit erkennt und "in Einem" schaut.

2.1.1 Die Darstellung des "Selbst" bei den "Personalisten" *pudgalavādins*

"Keiner der Lehrsätze des Buddhismus hat zu mehr Zwiespalt und Missverständnissen geführt, als die *anātman*-Theorie, wonach nirgends ein "Selbst" greifbar ist" (Co 07, S. 169).

Wir möchten hier ein ausführliches Zitat benützen, um den LeserInnen ein wenig die Komplexität des Diskurses zu zeigen, in welchen die Debatte um das Ich oder Selbst im BD geführt wurde.

Quelle: Leonard Priesley: <http://www.iep.utm.edu/pudgalav/>

The Pudgalavāda was a group of five of the Early Schools of Buddhism. The name arises from their adherents' distinctive doctrine (*vāda*) concerning the self or person (*pudgala*). The doctrine holds that the person, in a certain sense, is real. To other Buddhists, their view seemed to contradict a fundamental tenet of Buddhism, the doctrine of non-self. However, the Pudgalavādins were convinced that they had had preserved the true interpretation of the Buddha's teaching.

Although now all but forgotten, the Pudgalavāda was one of the dominant traditions of Buddhism in India during the time that Buddhism survived there. It was never strong in other parts of Asia, however, and with the eventual disappearance of Buddhism in India, almost all of the literature of the Pudgalavāda was lost. It is difficult to reconstruct their understanding of the self from the few Chinese translations that have come down to us, and from the summaries of their doctrines and the critiques of their position that have been preserved by other Buddhist schools. But there is no doubt that they affirmed the reality of the self or person, and that with scriptural authority they held that the self of an enlightened one cannot be described as non-existent after death, in "complete Nirvana" (Parinirvana), even though the five "aggregates" which are the basis of its identity have then passed away without any possibility of recurrence in a further life. These five are material form, feeling, ideation, mental forces, and consciousness.

It seems, then, that they thought of some aspect or dimension of the self as transcending the aggregates and may have identified that aspect with Nirvana, which like most early Buddhists they regarded as an eternal reality. In its involvement with the aggregates through successive lives, the self could be seen as characterized by incessant change; but in its eternal aspect, it could be seen as having an identity that remains constant through all its lives until it fulfils itself in the impersonal happiness of Parinirvana. Although their account of the self seemed unorthodox and irrational to their Buddhist opponents, the Pudgalavādins evidently believed that only such an account could do justice to the Buddha's moral teaching, to the accepted facts of karma, rebirth and liberation, and to our actual experience of selves and persons.

Table of Contents

1. Introduction
2. The Problem of the Self in Buddhism
3. The Pudgalavādin Characterization of the Self
4. Reconstruction of the Pudgalavādin Conception of the Self
5. Pudgalavādin Arguments in Support of their Conception of the Self
6. Conclusion
7. References and Further Reading

1. Introduction

The Pudgalavāda was a group of five of the Early Schools of Buddhism, distinguished from the other schools by their doctrine of the reality of the self. The group consists of the Vātsīputrīya, the original Pudgalavādin School, and four others that derived from it, the Dharmottarīya, the Bhadrāyānīya, the Sāmmītiya and the Shannagarika. Of these, only the Vātsīputrīya and the Sāmmītiya had a large following. The Vātsīputrīya evidently arose about two centuries after the death of the Buddha (the Parinirvana). Since the date of the Buddha's death was probably in about 486 BCE or 368 BCE (according to which sources one follows), the rise of the Vātsīputrīya school would have been in the early third century or toward the middle of the second century BCE. According to the Chinese monk Xuanzang (Hsüan-tsang), who traveled in India in the seventh century CE, the Sāmmītiya was at that time by far the largest of the Shrāvākayāna schools (or Early Schools), equal in size to all of the other schools combined; and as the monastic populations of the Shrāvākayāna and the Mahāyāna were roughly the same, the Sāmmītiya represented about a quarter of the entire Buddhist monastic population of India. The Vātsīputrīya and a branch of the Sāmmītiya survived in India at least until the tenth century, but since the Pudgalavādin schools never spread to any great extent beyond the subcontinent, when Buddhism died out in India, the tradition of the Pudgalavāda came to an end.

The name Pudgalavāda came to be applied to these schools because "*pudgala*" was one of the words which they used for the self whose reality they affirmed. "*Pudgala*" is a term that appears in the early canonical texts with the meaning of a person or individual. The Pudgalavāda is thus a Doctrine of the Person, or Personalism, and Pudgalavādins are accordingly Personalists. Their use of the term "*pudgala*" has sometimes given the impression that they were trying to conceal their unorthodoxy by talking about a person rather than a self. But in fact they often used other words for the self, such as "*ātman*" and "*jīva*," and were evidently quite unabashed in declaring that the self is real.

It is hardly necessary to point out the importance, both philosophically and historically, of a form of Buddhism which differs strikingly in its interpretation of the Buddha's teaching from what we have come to regard as orthodox, and yet was for some time, at least, the dominant form of Shrāvākayāna Buddhism in India. But the difficulties facing us in investigating the Pudgalavāda are considerable. There is no living tradition of Pudgalavāda; there are no learned monks to whom we can turn for interpretations handed down within that tradition. There are very few Pudgalavādin texts that have survived, only two of them with anything to say about the self, and those only in Chinese translations of poor quality. Apart from these, we have extensive quotations from their texts (but none, unfortunately, dealing with the self) in an Indian Buddhist work which has survived only in Tibetan, some brief summaries of their doctrines in Tibetan and Chinese translations of Indian works on the formation of the Shrāvākayāna schools, and finally criticisms of their doctrines in works from other schools, some of these fortunately available in Pali or Sanskrit. The evidence we have is thus quite limited, much of it surviving only in translation, and some of it from hostile sources. Any interpretation of the Pudgalavādin doctrine of the self will necessarily be to a considerable extent a

reconstruction, and should accordingly be regarded as a more or less plausible hypothesis rather than anything like a definitive account.

2. The Problem of the Self in Buddhism

The Buddha taught that no self is to be found either in or outside of the five *skandhas* or in their aggregates; the five are material form, feeling, ideation, mental forces, and consciousness. He rejected the two extreme positions of a permanent, unchanging self persisting in Samsara (cycle of death and rebirth) through successive lives, and of a self which is completely destroyed at death. He taught instead a middle position of dependent origination (*pratītyasamutpāda*), according to which our existence in this life has arisen as a result of our ethically significant volitional acts (karma) in our last life, and such volitional acts in our present life will give rise to our existence (but will not determine our acts) in our next life. What we are now is thus not the same as what we were, since this is a new life with a different body, different feelings and so on, but neither is it entirely separate from what we were, since what we are now is the result of decisions made in our past life.

In the non-Pudgalavādin schools, which we now think of as **orthodox** in this regard, this teaching was interpreted (not unreasonably) as a denial that there is any substantial self together with an affirmation of the complex process of evanescent phenomena which at any particular time we identify as a person. In the opinion of these schools, the teaching understood in this way offers several advantages: first, it is true, in the sense that it can be accepted as an accurate account of what can actually be observed of a person (including the events and decisions of past lives, which were supposed to be accessible to the Buddha's memory); secondly, it **removes the basis for selfishness** (the root of both wrong-doing and suffering) by exposing the ultimate unreality of the self as a substantial entity; and thirdly, it supports the view that what we do makes a real difference to what we become in both this life and future lives. It thus offers rational hope for an eventual dismantling of the otherwise **self-perpetuating** mechanism of misunderstanding, craving and suffering in which we are trapped.

But this interpretation of the Buddha's teaching also involves certain **difficulties**. In the first place, even if we can understand the functional identity of the person as simply the continuity of a causal process in which the evanescent phenomena of the five aggregates occur and recur in a gradually changing pattern, it is hard to understand how this continuity is maintained through death to the birth of the person in a new life. If rebirth is immediate, as the Theravādins held, how can the final moments of one life bring about the beginning of a new life in a place necessarily at some distance from the place of death? But if there is an intermediate state between death and rebirth, as the Sarvāstivādins held, how can the person journey from one life to the next when the aggregates of the old life have passed away and the aggregates of the new life have not yet arisen? Or if there are aggregates in the intermediate state, why does this state not constitute a life interposed between the one that has ended and the one that is to begin?

In the second place, the denial of the ultimate reality of the self certainly seems to cut away the basis for selfishness, but it seems in the same way to cut away the basis for compassion. If the effort to gain anything for oneself is essentially deluded, how can it not be equally deluded to try to gain anything for other persons, other selves? If to be liberated is to realize that there was **never anyone to be liberated**, why would that liberation not include the realization that there was never anyone else to be liberated either? Yet it was out of compassion that the Buddha, freshly enlightened, undertook to

teach in the first place, and without that compassion there would have been no Buddhism.

Schools that accepted this interpretation, such as the Theravāda and Sarvāstivāda, were of course aware of these difficulties and dealt with them as well as they could. But it is not surprising that the Pudgalavādin schools, sensitive to such problems, developed a fundamentally different interpretation of the Buddha's teaching about the self.

3. The Pudgalavādin Characterization of the Self

The Pudgalavādins described the person or self as "inexpressible," that is, as indeterminate in its relation to the five aggregates, since it cannot be identified with the aggregates and cannot be found apart from them: the self and the aggregates are neither the same nor different. But whereas other schools took this indeterminacy as evidence that the self is unreal, the Pudgalavādins understood it to characterize a real self, a self that is "true and ultimate." It is this self, they maintained, that dies and is reborn through successive lives in Samsara, continuing to exist until enlightenment is attained. Even in Parinirvana, when the aggregates of the enlightened self have passed away in death and no new aggregates can arise in rebirth, the self, though no longer existent with the aggregates of an individual person, cannot actually be said to be non-existent.

Like most other Shrāvakayāna Buddhists, the Pudgalavādins regarded Nirvana as a real entity, differing from the realm of dependent origination (though not absolutely distinct from it) in being uncaused (*asamskrita*) and thus indestructible. Accordingly, Nirvana is not something brought into being at the moment of enlightenment, but is rather an eternally existing reality which at that moment is finally attained. The Pudgalavādins held that the self is indeterminate also in its relation to this eternal reality of Nirvana: the self and Nirvana are neither the same nor different.

In its indeterminate relationship with the five aggregates and Nirvana, the self is understood to constitute a fifth category of existence, the "inexpressible." The phenomena of the five aggregates and of temporal existence in general form three categories: past phenomena, present phenomena and future phenomena. Nirvana, as an eternal, uncaused reality, is the fourth category. The self or person, not to be described either as the same as the dependent phenomena of the temporal world or as distinct from them, is the fifth.

The Pudgalavādins distinguished three ways in which the self can be designated or conceived:

1. according to the aggregates appropriated as its basis in a particular life: In the this case, we have a conception of a particular person based on what we know of that person's physical appearance, feelings, thoughts, inclinations and awareness.
2. according to its acquisition of new aggregates in its transition from a past life to its present one, or from the present life to a future one: In this case, we would have a conception of a particular person as one who was such-and-such a person, with that person's body, feelings and so on, in a previous life, or as one who will be reborn as such-and-such a person, with that person's body, feelings and so on, in a future life.
3. according to the final passing away of its aggregates at death after attaining enlightenment: In the this case, we have a conception of a person who has attained Parinirvana based on the body, feelings, thoughts, inclinations and awareness that have passed away at death without any possibility of recurrence.

In this way, all the statements made by the Buddha—and by others on his authority or on the strength of their own observation, concerning persons or selves and their past or

future existences—can be shown to be based on the five aggregates from which those persons are inseparable.

Other schools understood the self to be a merely conceptual entity in the sense that it was simply the diverse phenomena of the five aggregates comprehended for convenience under a single term such as “self” or “person.” They supposed its existence to be thus purely **nominal**; there is no single, substantial entity corresponding to the term we use for it. We might expect that the Pudgalavādins, who held that the self is real, would on the contrary insist that the self is not merely conceptual or nominal, but substantial. But in fact they seem to have regarded the self, at least initially, as conceptual, though “true and ultimate.” A later source represents them as maintaining that it is neither conceptual nor substantial, and still later sources ascribe the view to them that the self is indeed substantial. The difference in these accounts may be the result of confusion in our sources, but it is certainly possible that the Pudgalavādins gradually modified their position under the pressure of criticism from other schools.

The Theravādins and Sarvāstivādins made a clear distinction between what are traditionally called “two truths,” which in modern parlance is a distinction between two types of “truth predicates”: ultimate truth (*paramārthasatya*) and conventional truth (*samvritisatya*). Ultimate truth distinguishes accurate statements about primary phenomena (*dharmas*) and their relationships. Conventional truth distinguishes accurate statements about persons and other composite entities; they were thus statements expressed according to the conventions of ordinary usage, and are true only in the sense that they could in principle be translated into accurate statements about the constituent phenomena on which such conventional notions as “person” and so on were based. The two types of truth predicates (commonly called the “Two Truths”) are to be distinguished from four important principles taught by the Buddha, which are not truth predicates, but are called the “Four Noble Truths.” These “Truths” are: (1) life is suffering (the Truth of Suffering), (2) suffering arises from desire (the Truth of the Origination of Suffering), (3) suffering can be stopped (the Truth of Nirvana and the Cessation of Suffering), (4) the cessation of suffering is brought about by adherence to the Buddhist Path, which consists of prescriptions such as the Eight Fold Path (the Truth of the Path).

The Pudgalavādins also distinguished between two kinds of doctrine, concerning phenomena and concerning persons, but they did not regard these as related to higher and lower kinds of truth predicates. They actually recognized three truth predicates: “ultimate truth,, “characteristical truth,” and “practical truth.” They identified ultimate truth with the Third Noble Truth, the Truth of Nirvana, and the cessation of suffering. Characteristical truth distinguishes the First, Second and Fourth of the Noble Truths, the Truths of Suffering, its Origin, and the Path leading to its cessation. Because the characteristical truth predicate was understood as characterizing the world oriented of the Four Noble Truths, it was understood as also distinguishing accurate claims about dependent phenomena. The practical truth predicate distinguished forms of speech and behavior inherited through local or family traditions or learned through monastic training. It would seem that the self was subject to all three of these truths, as the one who eventually attains the cessation of suffering, as the one who suffers as a result of craving and follows a path leading to the end of suffering, and as the one who speaks and acts in accordance with the norms of secular or monastic life.

4. Reconstruction of the Pudgalavādin Conception of the Self

What the Pudgalavādins said (or in some cases are said to have said) about the self is sufficient to locate their conception of the self in relation to various Buddhist and non-Buddhist opinions that they rejected. But the exact nature of their conception of it remains unclear. Just what was the self supposed to be? Was it simply the five aggregates taken together as a totality but which was not reducible to its parts? Or was it a persisting entity distinct from the aggregates but bound to them so that it could be said

to change as the aggregates connected with it changed? Or was it in fact something else altogether?

If the self was supposed to be conceptual, as the Pudgalavādins seem initially to have asserted, that would tend to support the view that they regarded the self as the totality of its constituent aggregates. This view differed from the Theravādins and Sarvāstivādins in not thinking that this conceptual whole was reducible to its parts. On the other hand, if it was supposed to be substantial, as the Pudgalavādins seem later to have asserted, that would tend to support the view that they regarded it as an entity in its own right, non-different from the aggregates only in the sense that it was inseparably bound to them. But there is a problem that affects both of these interpretations. The person who has completely passed away in Parinirvana is supposed to be neither existent nor non-existent. If the self were the aggregates taken as a whole, then with the final destruction of body, feeling, and so on the self would simply be non-existent. But if the self were an entity distinct from the aggregates though bound to them, then in Parinirvana the self would either come to an end together with the aggregates and thus be non-existent, or else it would continue to exist without the aggregates, in spite of allegedly being bound to them, and so would be simply existent. The former interpretation in fact comes too close to identifying the self with the aggregates, and the latter, to treating it as a separate entity.

An analogy that the Pudgalavādins frequently made use of may give some indication of what they actually had in mind. They say that the person is to the aggregates as fire is to its fuel. This analogy appears in a number of the canonical texts and so would have to be accepted by all Buddhist who accepted these texts, though their understanding of it would of course be different from the Pudgalavādins'. As the Pudgalavādins explain it, fire is described in terms of its fuel, as a wood fire or a straw fire, but the fire is not the same as the fuel, nor can it continue to burn without the fuel. Similarly, the person is described in terms of the aggregates, as having such-and-such a physical appearance and so on, but it is not the same as that particular body, those feelings and so on, and cannot exist without a body, feelings and the other aggregates. This analogy makes it clear that although the aggregates in some sense support the self, they are not actually its constituents, since a fire, though supported by its fuel, is certainly not a whole constituted by some particular arrangement of logs.

What the analogy seems not to make clear is why the person in Parinirvana, no longer supported by the aggregates, is not simply non-existent like a fire that has gone out when its fuel is exhausted. But there is reason to think that the Pudgalavādins did not understand the extinction of the fire as we would. Several of the canonical texts that use this analogy specifically compare the Buddha after death to a fire that has gone out and has not gone north, south, east or west, but is simply extinct; but instead of going on to say that the Buddha is non-existent, they say that he is "unfathomable", that he cannot be described in terms of arising or non-arising, existence or non-existence. Another text, preserved and accepted as authoritative by the Theravādins, explains that Nirvana exists eternally and can be attained even though there is no place where it is "stored up," just as fire exists and can be produced by rubbing two sticks together even though there is no place where it is stored up. The extinction of the fire can be understood as a transition from its local existence supported by its fuel to a non-local state which cannot be described as either existence or non-existence. The Parinirvana of the Buddha will then be his transition from a local existence supported by the aggregates to a non-local state which is unfathomable. A canonical text of the Mahāyāna explicitly describes the non-local form of the Buddha after his death as his "eternal body," which is said to be like the fire that has not gone north, south, east or west, but is simply extinct.

There is no evidence that the Pudgalavādins anticipated this Mahāyāna doctrine of an eternal body of the Buddha. However, the analogy understood in this way certainly indicates that the person or self (in this case, the Buddha) is a local manifestation of something. Could that "something" have been a supreme self such as we find in the

Upanishads and the Vedānta, and, suitably qualified, in some Mahāyāna texts? There is no evidence to suggest that it was, and in fact the Pudgalavādins may have felt that it would be inappropriate to use the term designating a local, dependent manifestation of that something to refer to the something itself, which unlike any self was eternal and independent of the aggregates.

But there is some evidence which points in another direction. One of our Pudgalavādin sources speaks of the person in Parinirvana as having attained the “unshakeable happiness”, and another source says that the Pudgalavādins held that although Nirvana has the nature of non-existence, because there is no body, faculty or thought there, it also has the nature of existence, because the supreme, ever-lasting happiness is there. So Nirvana is characterized by eternal happiness, but it is a happiness unaccompanied by any body, faculty or thought. Moreover, another source ascribes to the Pudgalavādins the view that Nirvana is the quiescence of the person’s previous “coming and going” in Samsara; it seems to say, then, that Nirvana is a state that the person achieves. This “state” cannot be something that comes into being when Nirvana is attained; otherwise Nirvana would be dependent and so in principle impermanent. And in Parinirvana there are no aggregates, and thus no person, in any normal sense, of which this quiescence could be a state. But if this quiescence is Nirvana, it cannot be simply the non-existence of the person, since we are told explicitly that the person is not nonexistent in Parinirvana (though of course not existent, either). Nirvana must be quiescence in the sense in which it is the “cessation of suffering,” not as a state that arises at the moment of enlightenment and is completed at death, but as an already existing reality whose attainment puts an end to suffering and the coming and going of Samsara.

But in what sense is this eternal happiness “attained” by the person who at death ceases to exist as a self supported by body, faculties and thought? And in what sense is a person who has attained this eternal happiness “not non-existent” after death, even though the five aggregates have passed away once and for all? If even without the aggregates the person somehow survives to enjoy the eternal happiness, why do the Pudgalavādins deny that the person is existent in Parinirvana? But if the person does not survive and there is supposed to be only eternal happiness without anyone who enjoys it, in what sense does the person attain it?

The difficulty arises from the assumption that the self or person and Nirvana are two different things, the one impermanent and the other eternal. But the Pudgalavādins say that the self and Nirvana are neither the same nor different. Even while suffering in Samsara the self is not distinct from the eternal happiness of Nirvana, and when the person’s body, feelings and so on have passed away in Parinirvana, the self is still not entirely non-existent. That is because Nirvana, which is not distinct from the self, continues to exist. The relationship between the self and Nirvana, then, seems to be similar to that between the local manifestation of fire and the fire in its non-local state. The “something” that is locally manifested as a self on the basis of the aggregates would thus be Nirvana.

5. Pudgalavādin Arguments in Support of their Conception of the Self

The Pudgalavādins, like other Buddhist philosophers, saw it as their task to present what they believed to be the best interpretation of the teaching of the Buddha and to support that interpretation through rational argument. The correctness of the Buddha’s teaching was beyond question; what could be debated was the adequacy of this or that interpretation as an explanation of his meaning. Accordingly, their arguments were broadly of two kinds: appeals to the canonical texts (sutras) in which the Buddha’s teaching had been preserved, and arguments on the basis of consistency with acknowledged fact. These were not entirely distinct, since the Buddha’s teaching was supposed to be based **not on divine revelation** but on the **exercise of human**

faculties developed to an extraordinary degree, and “acknowledged fact” was understood to include generally accepted Buddhist doctrines concerning, for example, karma and rebirth.

Appeals to the canonical texts were not entirely straightforward. These texts had been transmitted orally for several centuries before being committed to writing. Each school preserved its own versions of these texts, and although the versions agreed to a considerable extent, there were also differences, in some cases involving whole sutras. It was not enough, then, for the Pudgalavādins and their opponents to quote sutras from their own versions of the canon; they had to make sure that the sutra they quoted was also included in their opponents’ version. Otherwise, their opponents would feel free to dismiss it as quite possibly a forgery.

The Pudgalavādins often quoted passages in which the Buddha spoke of persons or the self as existing. In most cases, these could be readily explained by their opponents on the basis of the two truths: the Buddha spoke conventionally of persons and the self, but elsewhere made it clear that ultimately there are only the phenomena of the five aggregates. In the view of such non-Pudgalavādin schools as the Theravādins and Sarvāstivādins, these passages merely serve to explain how the Pudgalavādins have come to misunderstand the Buddha’s teaching; they give no support at all to the misinterpretation.

But there is one case at least in which the Buddha’s way of expressing himself is more difficult to account for, and the Theravādin and Sarvastivādin explanations of it show signs of strain. Here the Buddha speaks of the five aggregates as the burden, and identifies the bearer of the burden as the person. Certainly it is possible to explain this in terms, for example, of decisions made by the aggregates of a past life whose consequences are then a burden to the aggregates of this life. But the more natural and obvious reading is to take it as distinguishing between the person who transmigrates from life to life, and the aggregates which the person takes up with each life and carries as a burden.

In another passage to which the Pudgalavādins referred, the Buddha indicates that the idea that one has no self is a mistake. Their opponents were quick to point out that in the same passage he also indicates that the idea that one has a self is a mistake; the meaning, they would suggest, is that it is a mistake to affirm the ultimate existence of the self, but a mistake also to deny its conventional existence. This is certainly not unreasonable; but neither is the Pudgalavādins’ explanation: that it is a mistake to affirm the existence of a self that is either the same as the aggregates or separate from them (these being the two ways in which the self is usually imagined). but a mistake also to deny that there is any self at all.

The fact that the Buddha seems to have been generally unwilling to say outright that the self does not exist is something of an embarrassment for the Pudgalavādins’ opponents. The Buddha characteristically said that the self is not to be found in the aggregates or apart from them. The Theravādins, Sarvāstivādins and others take this to mean that there is no self at all (except nominally or conventionally); but the Pudgalavādins take it as characterizing an existing self which is neither the aggregates themselves nor something apart from them. Whenever the Buddha says that the aggregates in particular or phenomena (*dharmas*) in general are non-self, the Pudgalavādins understand this only as a denial that the self can be simply identified with them. The view of the Theravādins and Sarvāstivādins, that what we call the self is simply the ever-changing aggregates spoken and thought of for convenience as a persisting entity, seems to the Pudgalavādins to be equivalent to identifying the self with its aggregates, a view which the Buddha explicitly rejected.

Apart from appeals to the canonical texts, the Pudgalavādins also offered arguments pointing out what they saw as the inadequacy of their opponents' view to account for some of the facts of personal existence and self-cultivation which were generally accepted by Buddhists. They argued, for example, that if there were no person distinguishable from the aggregates, there would be no real basis for identifying oneself, as the Buddha did, with the person that one was in a previous life, since the aggregates in the two lives would be completely different. They evidently felt that the causal relationship that was supposed to obtain between the aggregates of a past life and those of the present life was insufficient to establish a personal identity persisting through the successive lives.

They also argued that one of the meditations recommended by the Buddha, in which the meditator cultivates the wish that all sentient beings may be happy, presupposes the existence of real sentient beings, of persons, to be the objects of the meditator's benevolence. They rejected their opponents' opinion that the aggregates are the real object of benevolence, and insisted that if that were the case, the Buddha's recommendation to wish that all sentient beings may be happy would not have been "well said". In their opponents' view, this was simply another case in which the Pudgalavādins failed to recognize that the Buddha spoke conventionally of sentient beings and persons when it would have been inconvenient to speak in terms of the aggregates, which were all that was ultimately there. But to the Pudgalavādins it seemed clear that benevolence toward a sentient being or person is not the same thing as benevolence (if it is possible at all) toward a series of constantly changing aggregates.

They argued also that the operation of karma is incomprehensible if the person is nothing more than an assemblage of phenomena. Destroying a particular arrangement of particles of clay in the form of an ox is not killing anything and has in itself no karmic consequences; but destroying a particular arrangement of aggregates in the form of a living ox is killing something and has unfortunate consequences for the person who killed it. If the ox is really nothing but an arrangement of aggregates, destroying that arrangement, rearranging the aggregates, should have no more moral and karmic significance than smashing the clay image of an ox. Their thought seems to have been something like this: the phenomena (*dharmas*) which are supposed to be the ox's constituents cannot, strictly speaking, be destroyed, since their existence is in any case momentary; all that can be destroyed is the arrangement in which these phenomena have been occurring, and that, in the view of their opponents, is nothing real. As Buddhists, their opponents agree with the Pudgalavādins in accepting the effectiveness of karma, but their denial of the reality of the self makes nonsense of what they accept.

The analogy with fire was important in explaining the indeterminacy of the self or person in relation to the aggregates, but they did not offer it as an argument in its own right for the reality of the self. Its function was rather to clarify the nature of the relationship between the self and the aggregates, and to serve as evidence that at least one instance of such a relationship could be recognized in the world around us, so that there could be no justification for rejecting their position out of hand as manifestly impossible.

6. Conclusion

The view of the Pudgalavādins, that the self is a real entity which is neither the same as the aggregates nor different from them, is certainly paradoxical and seems to have been regarded by their opponents as fundamentally irrational. But they evidently felt that only such a view did justice to our actual experience of personal existence and to what in the Buddhist tradition were the accepted facts of karma, rebirth and final liberation. To some extent they were able to explain the paradox by pointing to the ways in which the self seems limited to a particular body, particular feelings and so on and the ways in which it also seems to transcend these, but the self in their view remains something mysterious and only partially amenable to the principles of rational thought.

The Theravādins, Sarvāstivādins and others naturally saw the Pudgalavādins' account of the self as not so much paradoxical as incoherent. They were sure that the reason that the Pudgalavādins could not really make sense of the self they affirmed was that no such self is possible. But there was after all some justification for the Pudgalavādins' view, that their opponents, if they achieved consistency, did so to some extent at the expense of the facts. And the insistence of the Theravādins and Sarvāstivādins on the precise determinacy of anything that they were prepared to regard as real brought its own problems, as the dialectic of the Mādhyamikas would show.

The very considerable success of the Pudgalavādins in India surely indicates that there were many who regarded their doctrine as a viable interpretation of the Buddha's teaching. At the very least, it was an interpretation which, though different from what we now regard as orthodox, had significant strengths as well as weaknesses. Perhaps belief in a real though indeterminate self would tend, as their opponents argued, to reinforce our inveterate selfishness; but the Pudgalavādins held that the self once realized to be indeterminate could not be a basis for the self-love and craving that are the source of suffering. Their conception of a persisting self, moreover, could be felt to give a stronger sense of our investment in the person that we are to become, and thus a greater appreciation of the significance of our actions in this life. Finally, belief in the reality of other selves would seem to make it more difficult to ignore the suffering of others than if all persons were thought to be essentially an illusion. That there was in fact a danger that belief in the unreality of the self might lead to an attitude of indifference to other sentient beings is evident from the endless admonishments to cultivate compassion that we find in the works of the Mahāyāna.

As a theory of the self, the Pudgalavāda was naturally shaped and so in some measure limited by the concerns of Buddhism; the Pudgalavādins were interested in the nature of selfhood only to the extent that it had a bearing on the problem of suffering. But their interpretation of the Buddha's teaching offers a perspective which is also of more general interest. Even in the fragmentary evidence that has come down to us, we can see at least the rough outline of a view which gives full weight to the instinctive conviction that as persons we are neither reducible to our apparent constituents, whether these are conceived to be dharmas or molecules, nor separable from our particular, concrete presence in the physical world. It is a view that reminds us of the experiential immediacy of our awareness of other selves, and that confirms our natural resistance to regarding a person as nothing more than a construct of the understanding. Finally, it renews in us the sense of something mysterious and perhaps ultimately unfathomable in the mere fact of our selfhood and of our existence in the world as conscious beings.

2.2 Das Or-Ich

In den folgenden Kopien aus Originalschriften Krauses zur WL werden nur **einige** Aspekte der Ich-Philosophie genauer beleuchtet, weil besonders diese für die Weiterbildung des BD wichtig sein könnten. Es sind dies als erstes die Erläuterungen zum Einen, selben, ganzen Ich jenseits all dessen, was es in sich an Bestimmtem und Besonderem ist, kurz die Dimensionen des Or-Ich.

Es wird klar, dass unsere Erkenntnisse der Außenwelt lediglich Konstrukte darstellen, die wir aus Sinnesdaten (E), Phantasie (D) und Begriffen herstellen. Eine "gewisse und 'wahre' Erkenntnis" besitzen wir damit über die Dinge nicht (S. 47).

Wir sehen, dass die Grundschauung Ich eigentlich der "völligen Reinheit" der reinen Schauungen im BD sehr ähnelt, denn der Gedanke "ich bin" ist

nicht der Gedanke "Ich", dieser ist noch "reiner". Der Gedanke des Ich hat auch noch nicht die im BD für das illusive Ich angenommene Dualität oder gar die Dualität des Abhängigen Entstehens bei dem Ego und Objekt erst illusiv entstehen (S. 51).

Es wird also erkannt, dass die Schauung Ich nicht dessen bedarf, dass **gleichzeitig etwas Anderes erkannt wird**. Für die **Selbstgewissheit** des Ich bedarf es also keiner Zusatzgedanken.

Von Bedeutung ist auch, dass diese Schauung "Ich" kein Begriff ist, wenn man unter Begriff etwas Allgemeines und Notwendiges versteht, im Gegensatz zum Besonderen oder Individuellen usw. Die Schauung Ich wird also nicht, wie im BD stets behauptet, durch ein Abhängiges Entstehen gleichzeitig mit einem Objekt erzeugt, sondern sie ist die ganze ungeteilte Schauung des Ich, was man in der WL genau als das Or-Ich, als Ich an sich selbst bezeichnet. Das Ich ist aber auch kein Satz oder ein Urteil. Im BD wird ja eher behauptet, dass eben das Abhängige Entstehen eine Dualität –nämlich zwischen Ich und Objekt - erzeuge, das eben deshalb aber illusiv sei. Erst mit dem Denken einzelner Eigenschaften an oder im Ich (wie: "ich bin" oder "ich bin Geist") wird etwas an oder im Ich erkannt, was in Form des Urteiles steht. Auch der Gedanke des Grundes des Ichs wird hier noch nicht geschaut, so wenig wie derjenige der Selbständigkeit oder Autonomie des Ichs (S. 53 f.)

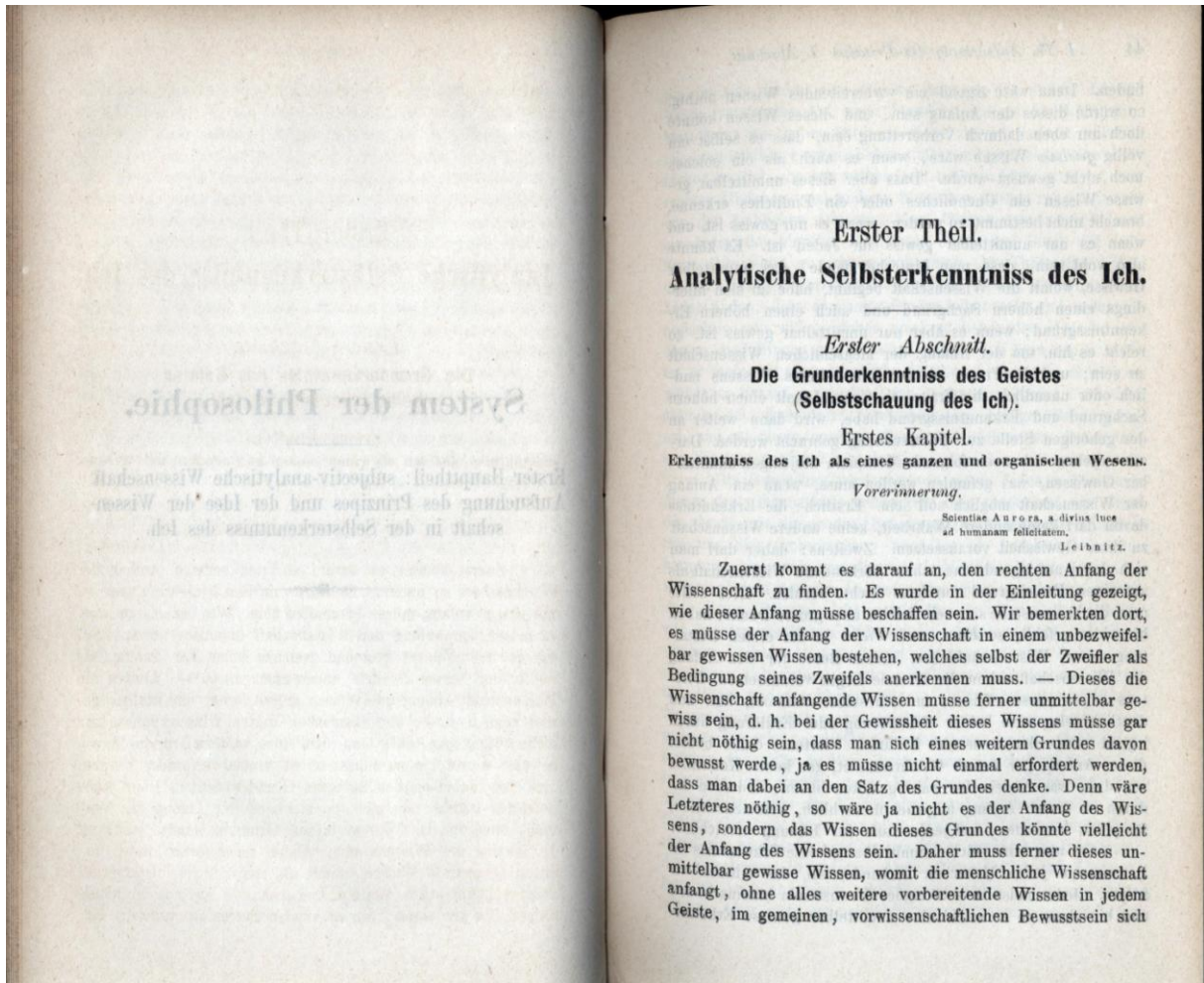
Die Grundschauung Ich ist absolut gewiss, auch wenn man die Frage nach dem Grund des Ich nicht geklärt hat, die Selbstgewissheit dieser reinen, ganzen Schauung des Ich ist trotzdem gegeben. Damit ist aber nicht gesagt, dass das Ich selbst "nach außen" unbedingt sei und auch nicht, dass es nicht selbst einen Grund hätte. Ja selbst um diese Schauung und ihre Gewissheit zu bezweifeln, muss man wiederum das Ich als ganzes Ich als gewiss anerkennen. Der Zweifel ist also auch erst ein innerer partieller Vorgang in unter dem ganzen Ich. Wichtig sind auch die Überlegungen, dass das Ich über den Unterschied von Subjekt und Objekt insoweit erhaben ist, als es sich selbst erkennt. Es ist als ganzes Ich Subjektobjekt! Daher kann weder gesagt werden, das Ich ist bloß Subjekt, noch auch das Ich ist bloß Objekt, sondern ursprünglich ist es weder das eine noch das andere, - es ist das ganze Ich. Eben diese Grundschauung des Ich fehlt dem BD völlig, weil es ihn auch gar nicht anerkennen will. In der Analyse des BD werden nur Aspekte des Ich erkannt, die es als sich ständig Änderndes und in der illusiven Dualität von Ich und Objekt erkennt (S. 55). Wie wir sehen, hat die Orthodoxie bestimmter herrschender Schulen, in ihren eigenen Auffassungen gefangen, die Anerkennung eines **realen** Ich ja vor allem deshalb so vehement bekämpft, weil befürchtet wurde, dass diese Anerkennung dem "Befreiungsziel" des BD, nämlich das menschliche Ich in transzendente Bereiche weiter zu entwickeln, ein Hindernis sein könnte.

Natürlich ist diese wichtige Grundschauung des Ich keineswegs geeignet, Grundlage einer allumfassenden **gewissen Wissenschaft** zu sein. Wir haben nun, im BD als Illusionen erkannte, auch im Sinne der WL noch keineswegs gewisse Ahnungen, Vorstellungen von anderen Menschen, einer Außenwelt, von einem unendlichen Grundwesen usw. (S.57).

Es wird sichtbar, dass die Grundschauung Ich **keineswegs zeitlich** ist, nicht in die Zeit fällt. Der Umstand, dass sich das Ich in sich ständig ändert, also die Form der Zeit **in** sich hat, ändert nichts daran, dass die Grundschauung Ich selbst nicht zeitlich ist, ja sie ist über den Gegensatz von Zeitlichkeit und Ewigkeit erhaben. Gerade in dieser Hinsicht sind die Ansichten des BD äußerst unterschiedlich, weil er eben infolge seiner Dogmatik schon die Hypothese über das dual abhängig entstehende Ich mit einem sich ständig fließenden Strom vergleicht. So ist z.B. den Ausführungen und buddhistisch gehaltenen Reflexionen Brodbeckes vorzuhalten, dass die Sätze, in denen über das Ich im Abhängigen Entstehen reflektiert wird, überhaupt nur dadurch möglich sind, dass ein ganzes Ich in sich in immer neuen infiniten Stufen über sich selbst reflektieren kann, dabei aber immer eine noch darüber befindliche Stufe nämlich das reine, eine ganze Ich (Or-Ich) als Bedingung der Möglichkeit voraussetzt und fordert (S. 61).

Schon hier klingt der Satz bezüglich der Frage nach Gott an: Selbst in der Ansehung der Idee Gottes: Wie können wir wissen, ob dieser Idee objektive Gültigkeit zukommt? Offenbar *wir* sollten es wissen; in uns also müsste die Gottheit in *der* Hinsicht, dass wir sie erkennen, wahrhaft gegenwärtig sein (S. 63).

Hier erfolgt die wichtige Unterscheidung der Untersuchung: Wir betrachten, was das Ich AN sich ist, und was es IN sich ist. Die LeserInnen werden gebeten, diese Schritte und Differenzen selbst zu vollziehen (S. 65).



Erster Theil.

Analytische Selbsterkenntnis des Ich.

Erster Abschnitt.

Die Grunderkenntnis des Geistes (Selbstschauung des Ich).

Erstes Kapitel.

Erkenntnis des Ich als eines ganzen und organischen Wesens.

Vorerinnerung.

Scientiae Aurora, a divinis lucis ad humanam felicitatem.

Leibnitz.

Zuerst kommt es darauf an, den rechten Anfang der Wissenschaft zu finden. Es wurde in der Einleitung gezeigt, wie dieser Anfang müsse beschaffen sein. Wir bemerkten dort, es müsse der Anfang der Wissenschaft in einem unbezweifelbar gewissen Wissen bestehen, welches selbst der Zweifler als Bedingung seines Zweifels anerkennen muss. — Dieses die Wissenschaft anfangende Wissen müsse ferner unmittelbar gewiss sein, d. h. bei der Gewissheit dieses Wissens müsse gar nicht nöthig sein, dass man sich eines weitern Grundes davon bewusst werde, ja es müsse nicht einmal erfordert werden, dass man dabei an den Satz des Grundes denke. Denn wäre Letzteres nöthig, so wäre ja nicht es der Anfang des Wissens, sondern das Wissen dieses Grundes könnte vielleicht der Anfang des Wissens sein. Daher muss ferner dieses unmittelbar gewisse Wissen, womit die menschliche Wissenschaft anfängt, ohne alles weitere vorbereitende Wissen in jedem Geiste, im gemeinen, vorwissenschaftlichen Bewusstsein sich

finden. Denn wäre irgend ein vorbereitendes Wissen nöthig, so würde dieses der Anfang sein, und dieses Wissen könnte doch nur eben dadurch Vorbereitung sein, dass es selbst ein völlig gewisses Wissen wäre, wenn es auch als ein solches noch nicht gewusst würde. Dass aber dieses unmittelbar gewisse Wissen ein Unendliches oder ein Endliches erkenne, braucht nicht bestimmt zu werden; wenn es nur gewiss ist, und wenn es nur unmittelbar gewiss für Jeden ist. Es könnte also wohl sein, dass man hinterher fände, das unmittelbar Gewisse, womit die Wissenschaft beginnt, habe an sich allerdings einen höhern Sachgrund und auch einen höhern Erkenntnisgrund; wenn es aber nur unmittelbar gewiss ist, so reicht es hin, um der Anfang der menschlichen Wissenschaft zu sein; und die Frage, ob der Inhalt dieses Wissens endlich oder unendlich, die Frage, ob dieser Inhalt einen höhern Sachgrund und Erkenntnisgrund habe, wird dann weiter an der gehörigen Stelle zur Untersuchung gebracht werden. Daraus ergeben sich noch folgende Merkmale desjenigen unmittelbar Gewissen, was gefunden werden muss, wenn ein Anfang der Wissenschaft möglich soll sein. Erstlich: die Erkenntnis davon darf keine andere Wahrheit, keine andere Wissenschaft zu ihrer Gewissheit voraussetzen. Zweitens: daher darf man sich dabei auf irgend eine schon vorhandene Wissenschaft als auf einen Beweisgrund durchaus nicht berufen. Dies sollte man denken verstehe sich sehr leicht, aber grosse Denker haben hierwider gefehlt, so *Kant*, und *Fichte* in der ersten Gestaltung seiner Wissenschaftslehre, indem Beide für den Anfang der Wissenschaft schon die formale Logik voraussetzen. Drittens: muss dieses Wissen in sich selbst bestimmt, klar und deutlich sein; also keiner Erläuterung oder Erklärung durch irgend etwas ihm Aeusseres bedürfen. Viertens: daher bedarf dieser Anfang gar keiner Gelehrsamkeit, gar keiner Kenntniss von dem, was Andere für wahr gehalten haben; und eben dadurch ist dieser Anfang allgemeinemenschlich, reinmenschlich, für jeden Menschen, auf jeder Stufe der Bildung erreichbar.

Ob nun eine solche unmittelbar gewisse Erkenntnis im Bewusstsein jedes Menschen vorhanden sei, das müssen wir fragen. Jeder muss in sein eignes Bewusstsein hineinschauen und hinsehen, ob er solch' eine unmittelbar gewisse Erkennt-

niss in sich finde. Die nächste Antwort, die Jeder, der die Frage verstanden hat, vom Standort des gewöhnlichen Bewusstseins aus geben wird, ist diese: Ja, ich finde in mir solche unmittelbar gewisse Erkenntnis und zwar sogar eine dreifache: erstlich von mir selbst, von meinem Ich; zweitens, von meines Gleichen, von andern Menschen ausser mir; drittens, von den leiblichen Objecten, den Dingen ausser mir. Dass ein Jeder, der hierüber nachsinnt, diese drei Dinge mit völliger Gewissheit zu wissen behauptet, ist Thatsache. Man möchte dawider vorbringen was man wollte, so wird doch Jeder finden, dass er immer wieder behauptet, und wenn er aufrichtig sein will, gestehen muss zu behaupten, dass er von diesen drei Dingen gewiss wisse; und wenn man sagen wollte, er meine es nur, er glaube es nur, er vermuthete es nur, so würde er darauf antworten: ich weiss dies gewiss. Ob dem aber so sei, dass diese Gewissheit eine befugte Behauptung sei, und ob dieses gewisse Wissen unmittelbar ist, darauf lassen Sie uns zunächst hinsehen.

Die Gewissheit wird nun von einem Jeden in Ansehung dieser drei Gegenstände behauptet; aber zuvörderst: ist denn die Gewissheit dieser drei Behauptungen unmittelbar? Lassen Sie uns dies untersuchen, zunächst in Ansehung der Behauptung, dass wir von äussern leiblichen Objecten wissen, von sinnlichen äussern Dingen. Da zeigt es sich nun gleich, dass dieses Wissen nicht unmittelbar ist, denn alles Wissen von äussern sinnlichen Objecten ist bedingt durch die Sinne unseres Leibes; Alles, was wir von Aussendungen Bestimmtes zu wissen behaupten, beruht auf Wahrnehmungen des Auges, des Ohres und der übrigen Sinne. Wir nehmen ja nicht die Aussendinge selbst wahr, sondern unser Auge, unser Ohr, unsere Geruchs- und Geschmacksnerven, unsere Tastnerven nehmen wir wahr in ihren bestimmten Beschaffenheiten. So behaupten wir freilich, sogar Bestimmtes zu wissen über den Himmelbau, über die Verhältnisse und Beschaffenheiten entfernter Gestirne; aber das alles wissen wir nicht unmittelbar, wenn wir es wissen, sondern wir wissen es durch die Abbildung des Firmaments in unserem Auge. Hätte Keiner den Himmelbau im Auge abgebildet erklickt, so würden wir davon nichts wissen. Aber nicht einmal die Sinnenwahrnehmungen sind dazu

hinlänglich, um dies angeblich unmittelbare Wissen von äussern Dingen zu Stande zu bringen; dazu gehört auch Nachbildung davon in Phantasie, und reines Denken, reine Vernunftwissenschaft. Was würden wir z. B. von dem Himmelbau Bestimmtes wissen, wenn nicht der Astronom die mathematische Wissenschaft dazu brächte. Da also unser Wissen von angeblich äussern Dingen kein unmittelbares ist, sondern vermittelt ist durch die Beschaffenheit und Thätigkeit unserer Sinnesorgane, wovon wir unmittelbar nichts Bestimmtes wissen, so eignet sich diese Erkenntniss der äussern Gegenstände gar nicht dazu, den Anfang der Wissenschaft auszumachen.

Betrachten wir nun eben so, wie es mit der angeblich gewissen, unmittelbaren Erkenntniss anderer Vernunftwesen beschaffen ist. Wie kommen wir dazu, von andern endlichen Vernunftwesen ausser uns zu wissen? Es zeigt sich sogleich dem Hinblickenden, dass auch diese Erkenntniss durch die leiblichen Sinne vermittelt ist. Denn alles, was wir von andern Vernunftindividuen wissen, beruht auf Wahrnehmung der Leiber dieser Vernunftwesen, beruht darauf, dass wir sie sehen, hören und so ferner; und die bestimmte Erkenntniss von ihrer Individualität, von ihrem geistigen Leben, wird uns zumeist durch die Sprache zu Theil. Aber die Sprache, ist sie nicht eine sinnliche Begebenheit, sofern sie gesprochen wird? müssen wir nicht die Worte entweder als Töne durch das Ohr, oder als Zeichen durch das Auge wahrnehmen? Folglich ist unsere Erkenntniss von äussern Vernunftwesen auch nicht eine unmittelbare, sondern sie ist eine vermittelte, gerade so, wie die Erkenntniss sinnlicher, leiblicher Objecte, ja sie ist sogar eine zwiefach vermittelte; denn durch die Sinne des Leibes wird uns nur der Leib anderer Vernunftwesen sichtbar, hörbar und so ferner, — der Geist aber erst wieder mittelbar durch den Leib, und besonders durch die Sprache, die selbst durch leibliche Thätigkeit wahrnehmbar wird, und in die Sinne muss aufgefasst werden. Es ist also unser Wissen von andern Vernunftwesen zwiefach vermittelt, denn erstlich ist die Gewissheit, von ihren Leibern vermittelt, und durch diese erst wieder ist die Gewissheit von ihnen als Geistern vermittelt. Diese beiden Behauptungen also, dass eine Aussenwelt an sich da ist, und dass andere Vernunftwesen ausser uns da sind, sind keine

unmittelbaren Behauptungen; und wenn wir gleich unwiderstreitlich die Gewissheit dieser Annahmen behaupten, so ist diese Gewissheit dennoch eine vermittelte; sie können also schon aus diesem Grunde nicht der Anfang der Wissenschaft sein, weil sie ein Anderes voraussetzen, wodurch sie vermittelt sind. Aber noch mehr, sind denn diese beiden Behauptungen auch wirklich über allen Zweifel erhaben? — Ich gebe zu, kein vorgebrachter Zweifel wird irgend Jemand dahin vermögen, sich der Behauptung der Gewissheit hiervon zu ent schlagen; aber darauf kommt es dem wissenschaftlichen Geiste nicht an, sondern darauf, dass er sich im Gedanken Rechenschaft ablegen könne über die Annahme irgend einer Gewissheit. Es können aber allerdings bedeutende Zweifel gegen diese beiden Annahmen erhoben werden; wie wenn behauptet würde, es gäbe gar keine Aussenwelt, es gäbe auch gar nicht andere Geister ausser mir, denn das seien alles innere Anschauungen des denkenden Ich, man träume nur eine Aussenwelt, man träume nur andere Geister. Sollte dawider gesagt werden: aber wir unterscheiden ja recht gut, was uns im Traume begegnet, von dem, was im Wachen; so kann darauf erwidert werden: wir träumen ja alles das auch, wovon wir im angeblich wachen Zustande behaupten, dass es ausser uns ist. Sehen wir denn nicht eine selbstgeschaffene Natur im Traume und andere Personen, die uns so fremd ansehen und anreden, wie im Wachen; halten wir denn in Träumen nicht dafür, dass das auch äussere Objecte seien, fürchten uns vor ihnen, freuen uns über sie, empfinden leibliche Lust und geistige an vermeinten äussern Dingen, und sind diese Gefühle im Traume nicht so stark, oft noch stärker, als im Wachen? Dazu kommt, dass wir oft träumen zu erwachen, träumen, dass wir aufgewacht sind, und unsere Geschäfte verrichten, und schlafen und träumen doch fort; haben wir denn etwa also auch geträumt soeben, dass wir erwacht sind, und träumen doch? — Nicht als wenn ich meinte, diese Einwendungen würden in irgend Einem von Ihnen die Ueberzeugung von dem Vorhandensein einer Aussenwelt und anderer Geister wankend machen; ich führe das nur an, um zu zeigen, dass diese Gewissheit keine unmittelbare ist, und dass man also gar wohl daran zweifeln kann, weil und solange man den Grund dieser Gewissheit nicht

einsieht. Wie tief dieser Zweifel in den menschlichen Geist könne einwurzeln, das beweisen mehre philosophische Systeme, die eben von der Behauptung ausgehen, dass das Vorhandensein äusserer leiblicher Objecte eine falsche Annahme sei. Ich meine hiemit alle Systeme des subjectiven Idealismus.

Aber werden wir etwa auch auf solche Art von uns selbst zweifeln, dass wir sind? Sie werden finden, dass dies unmöglich ist. Erstlich nämlich bedarf es, um unser selbst bewusst zu werden, gar keiner Vermittlung; man erfährt, dass das Ich ist, gar nicht durch die Sinne des Leibes. Jeder findet, dass nicht er selbst gesehen, gehört und auf andere sinnliche Weise wahrgenommen werden kann; und indem er z. B. sich bewusst wird, zu sehen, zu hören und so ferner, bringt er schon das höhere Bewusstsein seiner selbst mit hinzu. Es findet sich also dieses Wissen, womit Jeder sich selbst weiss, unmittelbar. Daher kann auch daran nicht gezweifelt werden und jene Unterscheidung des Wachens und des Träumens trägt in Ansehung dieser Gewissheit gar nichts aus, denn gesetzt, ich schlafe und träume, so bin ich es, der da träumt; und wenn ich im Traume mir meiner selbst bewusst werde, so ist es ganz dasselbe Bewusstsein, als wenn ich meiner im Wachen bewusst werde. Möchte nun das sogenannte Wachen auch noch ein Traum sein, so verschlägt dies in Ansehung meiner Selbsterkenntnis gar nichts, denn Ich bin's, der träumt, und Ich bin's, der wachend denket, — Derselbe. Ferner, an diese Erkenntnis unserer selbst schliesst sich die angebliche Erkenntnis von Aussendingen erst an. Denn da diese Aussendinge vermittelt durch die Sinne des Leibes erkannt werden, und da das, was in den Sinnen des Leibes vorhanden ist, von mir als Geiste muss bemerkt und erkannt werden, so bringe ich mich selbst zu diesem Sehen und Erkennen und sinnlichen Erfahren schon hinzu; — dächte nicht Ich, so erkenne ich auch nichts, erfahre auch nichts durch die Sinne. Daraus zeigt sich nun, dass von den drei angeblich unmittelbar gewissen Erkenntnissen nur eine diese Eigenschaft hat, nämlich die Selbsterkenntnis des Ich; dass also das Ich selbst der Inhalt (Gegenstand) der ersten unmittelbar gewissen Erkenntnis ist.

Daraus folgt, dass wenn irgend eine Erkenntnis der

Anfang unserer Wissenschaft sein kann, so kann es nur diese sein, worin wir uns selbst erkennen.

Erste oder Grund-Aufgabe: die Selbstschauung Ich zu vollziehen.

Hieraus nun ergiebt sich die Grundaufgabe für den wesentlichen Anfang der menschlichen Wissenschaft, — die Aufgabe, sich selbst zu schauen oder die Schauung des Ich zu vollziehen. Demnach muss Jeder sich selbst diese Anforderung machen, sich seiner selbst bewusst zu werden. Ich behaupte nun, die reine Antwort auf diese Frage, das reine Ergebniss der Auflösung dieser Anforderung ist: die Grundschauung Ich. Jeder muss diese Grundschauung in sich selbst finden, in ihn hineingebracht werden von aussen könnte sie nicht; und es ist dann diese Grundschauung sein Anfang der Wissenschaft, weil er selbst sich einsieht. Dass wir aber jedem endlichen Vernunftwesen zumuthen, es werde, so wie Jeder von uns, diese Frage verstehen und diese Antwort finden, das ist selbst eine innere Thatsache des Bewusstseins, welche aber erst ihrem Inhalte und ihrer Befugnis nach weiter unten verstanden werden kann. Aber der sich selbst Schauende hat gar nicht nöthig, sich auf Andere zu berufen, er braucht dabei gar nicht die Voraussetzung zu machen, dass Andere sich auch schauen werden; genug, dass er sich selbst schaut.

Diese Selbstschauung nun, die in dem Worte: Ich, ausgesprochen wird, scheint so einfach, so deutlich, dass es kaum könnte nöthig erachtet werden, darüber Weiteres zu reden; dennoch aber ist dies nöthig, denn diese allerdings einfache Grundschauung wird sehr oft verfälscht, — es wird in sie hineingelegt, was sie nicht enthält, sehr oft auch wird sie nur theilweis aufgefasst. Ich werde also mich bemühen, die Bemerkungen hier mitzutheilen, die dazu dienen, die Grundschauung: Ich, ganz und rein und unverfälscht zu fassen. Zuvörderst, indem wir uns bewusst werden: Ich, werden wir uns unserer bewusst, ohne daran zu denken, dass wir in uns selbst ein Mannigfaltiges sind; wir werden uns eben unserer selbst bewusst, als ganzen Wesens, — nicht in dieser oder jener Beziehung bloss, nicht in irgend einer bestimmten Ei-

genschaft allein, sondern eben, als das ganze selbständige Wesen, das wir: Ich, nennen. Ja es ist gar nicht nöthig, dass wir an eine bestimmte unserer Eigenschaften denken, indem wir uns selbst unserer bewusst werden. Ferner, indem wir schauen: Ich, denken wir gar noch nicht an den Gegensatz von etwas Innerm und Aeusserm; es ist gar nicht nöthig, dass wir an eine Aussenwelt denken, um uns selbst zu erfassen. Daher kann auch der Inhalt der unmittelbaren Selbstschauung: Ich, gar nicht in Form eines Satzes ausgesprochen werden, gar nicht in Beziehung zu irgend etwas Bestimmtem an oder in uns. Zum Beispiel, Ich heisst nicht so viel, als: ich bin Geist, oder: ich bin Leib, oder: ich bin Mensch; — an alles Das brauche ich gar nicht zu denken, um mir meiner selbst bewusst zu sein. Eben so ist der Gedanke: Ich, keineswegs der besondere Gedanke: ich bin (existo), denn ich brauche an Existenz gar nicht zu denken, um mir meiner selbst bewusst zu sein. Freilich finde ich, wenn ich weiter über mich nachdenke, dass ich mir auch Existenz zuschreibe; aber indem ich die Existenz mir beilege, werde ich mir bewusst, dass: Ich, noch mehr heisst als: ich bin; sonst könnte ich ja nicht dies mir als eine Eigenschaft beilegen: da zu sein. Eben so wenig kann der Inhalt der Grundschaung: Ich, ausgesprochen werden in dem Satze: Ich bin thätig; denn Thätigkeit ist wiederum eine bestimmte Eigenschaft von Mir; nur das Wort: Ich, im Anfange dieses Satzes: Ich bin thätig, bezeichnet die Grundschaung, wovon hier die Rede ist. Denn um zu denken: Ich bin thätig, muss ich ja schon Mich denken, um mir beilegen zu können: Ich bin, und insonderheit: dass ich thätig bin. Daher kann die Grundschaung: Ich, auch nicht bezeichnet werden durch: Ich denke, ich empfinde, ich will; ganz aus denselben Gründen nicht, denn das sind alles nur besondere Eigenschaften, die ich Mir beilege, welches ich nur kann, wenn ich Mich schon schaue und anerkenne. Alles was in den besondern Sätzen ausgesagt wird, in den Sätzen: Ich bin, ich bin thätig, und so ferner, — alles Dies mag sich wohl weiterhin finden, — vielleicht, wenn wir uns sofort weiter beobachten: aber um uns unserer selbst bewusst zu werden überhaupt als ganzes Wesen, brauchen wir an alles Das nicht zu den-

ken, und der Gedanke von alle diesem Bestimmten setzt schon den Gedanken: Ich, voraus. Ich vermüthe, dass Sie Dies alles ganz deutlich und leicht finden werden, und viel leicht kaum vermüthen, wenn Sie es nicht geschichtlich wissen, dass viele Philosophen die Einfachheit und Reinheit der Grundschaung: Ich, verfehlt haben. Ich will dies nur kurz an dem Beispiele *Fichte's* zeigen. *Fichte* hat das unbezweifelte Verdienst, dass er die Denker zu dem innern subjectiven Anfange der Wissenschaft in der Selbsterkenntniss: Ich, zurückgeführt hat; aber er behauptete: „Damit ich mein selbst könne bewusst werden, muss ich mir auch erst bewusst werden etwas, das ausser mir ist, und indem ich Mich dem äussern Objecte entgegensetze, werde ich mir meiner selbst bewusst.“ — Ich behaupte aber: so ist es nicht, so findet man es nicht; im Gegentheil, um ein äusseres Object als Aeusseres zu schauen, muss ich mich schon selbst schauen als Inneres; vielmehr also umgekehrt: ich muss die Grundschaung: Ich, schon haben, um von irgend einer Schaung eines Aeussers zu behaupten, dass es ein Aeusseres ist. Ferner behauptete *Fichte*: „Indem ich mich nun selbst dem äussern Objecte entgegensetze, finde ich mich als thätig; also, das Ich ist nur Thätigkeit und weiter nichts.“ — Ich sage dagegen, dass es so nicht ist; denn, indem ich meiner selbst bewusst bin, brauche ich gar nicht an meine Thätigkeit zu denken. Es ist also der Gedanke: Ich, ein von dem Gedanken der Thätigkeit unabhängiger Gedanke; ferner, indem ich weiss: Ich bin thätig, setze ich ja mich mir, sofern ich thätig bin, entgegen. Ich weiss ferner, dass Ich der Grund meiner Thätigkeit bin, nämlich sofern ich will; woraus ich erkenne, dass Ich nicht bloss Thätigkeit bin, sondern, dass ich schon sein muss, um auch thätig zu sein.

(Nachdem wir die Grundschaung: Ich, als den Anfang der menschlichen Wissenschaft vollzogen hatten, forderte ich Sie auf, auf den Inhalt dieser Grundschaung genauer hinzusehen, um sie ganz zu erfassen und rein zu erhalten. Da fanden wir nun zunächst, dass diese Grundschaung: Ich, ihren Gegenstand ganz und ungetheilt erkennt, das ganze Ich vor und über allen besondern Eigenschaften. Wie leicht aber gerade dieser Hauptpunkt übersehen werden könnte, zeigte ich

geschichtlich an dem Beispiele *Fichte's*.) Indem also *Fichte* das Ich durch den Gegensatz nach Aussen zu erfassen bemüht war, kam es, dass er das Ich bloss als Thätigkeit auffasste, und hiezu fügte sich noch die Beschränkung, dass *Fichte* behauptete, es sei das Ich nur in sich zurückkehrende Thätigkeit, nur reflectirende Thätigkeit oder: das Ich sei lediglich auf sich selbst gerichtet. Dass aber dies nicht der Fall ist, werden wir uns alsbald bewusst, wenn wir unsere Thätigkeit nach Aussen richten, auf andere Menschen und auf die äussere Natur. Aber alles Dies gehört noch nicht hierher, weil in dem Gedanken: Ich, weder schon an Thätigkeit gedacht wird, noch an in sich zurückkehrende und an nach Aussen gehende Thätigkeit insbesondere. — Nach diesen geschichtlichen Bemerkungen fassen wir nochmals ins Auge, dass die Grundschaung: Ich, ihren Gegenstand ganz befasst und bemerken, dass demnach diese Grundschaung: Ich, zuvörderst kein Begriff sei. Denn der Begriff ist der Gedanke des Allgemeinen und Nothwendigen für jedes Ich und für alle Ich. Aber in der Grundschaung: Ich, wird weder an die Entgegensetzung des Allgemeinen und des Besondern, gedacht, noch an die Entgegensetzung des Allgemeinen und des Individuellen; — wird noch gar nicht daran gedacht, dass wir solcher Ich mehre anerkennen; also wird auch noch nicht an den Begriff des Ich gedacht, sondern, was wir denken, ist die ganze ungetheilte Schaugung des Gegenstandes, welche wir nach einem in der Einleitung erklärten Sprachgebrauche etwa die Idee des Ich nennen könnten, — vorausgesetzt nämlich, dass man unter Idee die ganze Wesenheit des Gegenstandes denke. Eben so aber ergiebt es sich auch, dass diese Grunderkenntnis: Ich, kein Satz oder kein Urtheil sei, denn jedes Urtheil ist der Gedanke eines Verhältnisses. Wenn also über das Ich soll geurtheilt werden, so muss das Ich schon im Verhältniss betrachtet werden; dann würde es aber nicht ganz, nicht an ihm selbst betrachtet; es wird aber ganz erkannt oder geschaut in der vollzogenen Grundschaung; mithin hat diese nicht die Form eines Urtheils. Sobald ich freilich auf irgend etwas Einzeles am Ich hinsehe, eine besondere Eigenschaft des Ich ins Bewusstsein bringe, kann ich dies nur in Form eines Urtheils; weil ich

die besondere Eigenschaft auf das ganze Ich beziehe. Wie wenn ich sage: ich bin, so ist dies ein Urtheil, denn ich erkenne hier das Verhältniss des Daseins (der Existenz) zu dem Ich; wenn ich sage: ich bin ein Geist; so ist dies freilich ein Urtheil, aber ich denke dann auch nicht mich selbst ganz, sondern nur in der Eigenschaft, ein Geist zu sein. Drittens aber zeigt sich, dass diese Grunderkenntnis: Ich, nicht der Schlusssatz irgend eines Schlusses ist. Denn der Schlusssatz irgend eines Schlusses wird in seiner Wahrheit bewiesen nach dem Satze des Grundes; — jeder Schlusssatz wird erkannt als mitgegeben in den Prämissen. Wenn ich aber denke: Ich, so denke ich an keinen Grund, es fällt mir dabei gewöhnlich gar nicht ein, nach einem Grunde des Ich zu fragen; ich kann wohl nach dem Grunde des Ich fragen, aber dazu wird selbst schon vorausgesetzt, dass Ich des Ich in Gedanken inne sei; mithin ist die Grunderkenntnis keine Schlussfolge. Daher kommt es nun, dass die Grundschaung: Ich, eben lediglich durch das Wort: Ich bezeichnet werden kann; welches genau genommen nicht einmal bloss ein Hauptwort (nomen substantivum) ist, weil auch ein Hauptstättwort (pronomen substantivum) den Gegenstand, den das Wort bezeichnet, nur als selbständig darstellt und behauptet; aber in der Grundschaung: Ich, braucht noch gar nicht an die Selbständigkeit gedacht zu werden, geschweige denn vorwaltend daran, dass das Ich auch selbständig ist. — So viel über den ersten Hauptpunkt der Grundschaung: Ich, dass sie ihren Gegenstand ganz erfasst. Jetzt lassen Sie uns nun auf den zweiten dieser Hauptpunkte merken, auf die Gewissheit, die dieser Grundschaung: Ich, beiwohnt. Ich behaupte, Jeder werde finden, dass diese Gewissheit eine unmittelbare für ihn sei; denn Jeder weiss sich ohne Anderes und Weiteres. Wäre diese Schaugung mittelbar, so müsste es dazu irgend eines andern Gedanken bedürfen, es müsste, um sein selbst gewiss zu sein, erfordert werden, dass man erst eines Andern gewiss würde. Das aber ist in der Grundschaung: Ich, gar nicht der Fall; ich bedarf es gar nicht, dass ich um mein selbst gewiss zu sein, nach einem Grunde ausser mir frage; ich habe es gar nicht nöthig, desshalb an den Gedanken des Grundes mich zu er-

geschichtlich an dem Beispiele *Fichte's*.) Indem also *Fichte* das Ich durch den Gegensatz nach Aussen zu erfassen bemüht war, kam es, dass er das Ich bloss als Thätigkeit auffasste, und hiezu fügte sich noch die Beschränkung, dass *Fichte* behauptete, es sei das Ich nur in sich zurückkehrende Thätigkeit, nur reflectirende Thätigkeit oder: das Ich sei lediglich auf sich selbst gerichtet. Dass aber dies nicht der Fall ist, werden wir uns alsbald bewusst, wenn wir unsere Thätigkeit nach Aussen richten, auf andere Menschen und auf die äussere Natur. Aber alles Dies gehört noch nicht hierher, weil in dem Gedanken: Ich, weder schon an Thätigkeit gedacht wird, noch an in sich zurückkehrende und an nach Aussen gehende Thätigkeit insbesondere. — Nach diesen geschichtlichen Bemerkungen fassen wir nochmals ins Auge, dass die Grundschaung: Ich, ihren Gegenstand ganz befasst und bemerken, dass demnach diese Grundschaung: Ich, zuvörderst kein Begriff sei. Denn der Begriff ist der Gedanke des Allgemeinen und Nothwendigen für jedes Ich und für alle Ich. Aber in der Grundschaung: Ich, wird weder an die Entgegensetzung des Allgemeinen und des Besondern, gedacht, noch an die Entgegensetzung des Allgemeinen und des Individuellen; — wird noch gar nicht daran gedacht, dass wir solcher Ich mehre anerkennen; also wird auch noch nicht an den Begriff des Ich gedacht, sondern, was wir denken, ist die ganze ungetheilte Schaugung des Gegenstandes, welche wir nach einem in der Einleitung erklärten Sprachgebrauche etwa die Idee des Ich nennen könnten, — vorausgesetzt nämlich, dass man unter Idee die ganze Wesenheit des Gegenstandes denke. Eben so aber ergibt es sich auch, dass diese Grunderkenntniss: Ich, kein Satz oder kein Urtheil sei, denn jedes Urtheil ist der Gedanke eines Verhältnisses. Wenn also über das Ich soll geurtheilt werden, so muss das Ich schon im Verhältniss betrachtet werden; dann würde es aber nicht ganz, nicht an ihm selbst betrachtet; es wird aber ganz erkannt oder geschaut in der vollzogenen Grundschaung; mithin hat diese nicht die Form eines Urtheils. Sobald ich freilich auf irgend etwas Einzelnes am Ich hinsehe, eine besondere Eigenschaft des Ich ins Bewusstsein bringe, kann ich dies nur in Form eines Urtheils; weil ich

die besondere Eigenschaft auf das ganze Ich beziehe. Wie wenn ich sage: ich bin, so ist dies ein Urtheil, denn ich erkenne hier das Verhältniss des Daseins (der Existenz) zu dem Ich; wenn ich sage: ich bin ein Geist; so ist dies freilich ein Urtheil, aber ich denke dann auch nicht mich selbst ganz, sondern nur in der Eigenschaft, ein Geist zu sein. Drittens aber zeigt sich, dass diese Grunderkenntniss: Ich, nicht der Schlusssatz irgend eines Schlusses ist. Denn der Schlusssatz irgend eines Schlusses wird in seiner Wahrheit bewiesen nach dem Satze des Grundes; — jeder Schlusssatz wird erkannt als mitgegeben in den Prämissen. Wenn ich aber denke: Ich, so denke ich an keinen Grund, es fällt mir dabei gewöhnlich gar nicht ein, nach einem Grunde des Ich zu fragen; ich kann wohl nach dem Grunde des Ich fragen, aber dazu wird selbst schon vorausgesetzt, dass Ich des Ich in Gedanken inne sei; mithin ist die Grunderkenntniss keine Schlussfolge. Daher kommt es nun, dass die Grundschaung: Ich, eben lediglich durch das Wort: Ich bezeichnet werden kann; welches genau genommen nicht einmal bloss ein Hauptwort (nomen substantivum) ist, weil auch ein Hauptstättwort (pronomen substantivum) den Gegenstand, den das Wort bezeichnet, nur als selbständig darstellt und behauptet; aber in der Grundschaung: Ich, braucht noch gar nicht an die Selbständigkeit gedacht zu werden, geschweige denn vorwaltend daran, dass das Ich auch selbständig ist. — So viel über den ersten Hauptpunkt der Grundschaung: Ich, dass sie ihren Gegenstand ganz erfasst. Jetzt lassen Sie uns nun auf den zweiten dieser Hauptpunkte merken, auf die Gewissheit, die dieser Grundschaung: Ich, beiwohnt. Ich behaupte, Jeder werde finden, dass diese Gewissheit eine unmittelbare für ihn sei; denn Jeder weiss sich ohne Anderes und Weiteres. Wäre diese Schaugung mittelbar, so müsste es dazu irgend eines andern Gedanken bedürfen, es müsste, um sein selbst gewiss zu sein, erfordert werden, dass man erst eines Andern gewiss würde. Das aber ist in der Grundschaung: Ich, gar nicht der Fall; ich bedarf es gar nicht, dass ich um mein selbst gewiss zu sein, nach einem Grunde ausser mir frage; ich habe es gar nicht nöthig, desshalb an den Gedanken des Grundes mich zu er-

innern, und wenn ich mich auch erinnere, dass ich fragen darf: giebt es einen Grund von mir, so finde ich doch sogleich, dass es gar keinen Einfluss hat auf die Gewissheit meines Selbsterkennens, ob ich diese Frage nach einem Grunde von mir beantworten kann oder nicht. Es ist also die Grundschaung: Ich, unmittelbar gewiss, ja sie ist unbedingt gewiss, sie ist absolut gewiss. Bedingt ist das, was nur mit einem Andern zugleich ist, also, um zu sein, das Andere erfordert; aber die Gewissheit der Grundschaung: Ich, fordert gar keine andere Gewissheit, sie ist also unbedingt. Um diese Behauptung zu verdeutlichen, bemerke ich, dass damit gar nicht solle gesagt werden, das Ich habe keinen Grund, das Ich sei selbst unbedingt; denn darüber sagt die Grundschaung: Ich, gar nichts aus. Nur von der Gewissheit dieses Gedankens wird behauptet, dass sie in unserem Bewusstsein unbedingt sei. — Wir forderten ferner in der Einleitung als eine Bedingniss des Anfangs der Wissenschaft, dass die Gewissheit dieses Anfangs unbezweifelbar sein müsse, und dass der Zweifler selbst sie durch das Bewusstsein seines Zweifels müsse bestätigen. Aber so eine Erkenntniss, behaupte ich, ist die Grundschaung: Ich. Sie kann von dem Ich nicht bezweifelt werden; denn zweifeln heisst nicht wissen, ob etwas oder sein Gegentheil wahr ist. Wer also behauptet, an der Gewissheit der Grundschaung: Ich, zu zweifeln, der muss sagen, dass er selbst nicht weiss, ob diese Behauptung wahr sei oder falsch. Wer weiss es nicht? — Er, das Ich; und indem wir ihn zum Selbstbewusstsein bringen, dass Er zweifelt, wird er sich erinnern, dass er sich selbst anerkennen muss, um sich als zweifelnd zu wissen. Und wenn hierauf der Skeptiker noch folgendes sagt: selbst am Zweifeln zweifle er, nicht wissend was Zweifel sei; so bestätigt auch dies, dass er den Inhalt und die Gewissheit der Grundschaung: Ich, anerkennt; denn Er zweifelt am Zweifeln, und ob ihm gleich alle bestimmten Gedanken in diesem Zweifel am Zweifeln zerriren, so zerrinnt doch sein Selbstbewusstsein ihm nicht; — Das weiss er, dass Er es ist, der zweifelt am Zweifeln. Er muss also die Grunderkenntniss: Ich, als unwidersprechliche Wahrheit anerkennen, und wird es, wenn er aufrichtig seinen

innern Geisteszustand berichtet. — Also am Zweifeln mag man wohl zweifeln, aber an Sich selbst nicht. *)

Wenden wir uns zu dem dritten Hauptpunkt und untersuchen wir, ob diese Erkenntniss: Ich, auch so beschaffen sei, dass sie über den Gegenstand des Erkennenden und des Erkannten über den Gegensatz des Subjects und des Objects erhaben sei. Diese Frage wird schon veranlasst durch das, was in der Einleitung in Ansehung der Einheit der Wissenschaft bemerkt wurde. Soll die Wissenschaft Einheit haben, wurde dort bemerkt, so muss ihre Erkenntniss auch über den Gegensatz des Subjects und des Objects erhaben sein. Wie ist es nun in der Grundschaung: Ich? Indem ich die Grundschaung: Ich, habe, brauche ich gar nicht daran zu denken, dass ich so eben mich erkenne; ich brauche mir des Gegensatzes von mir dem Erkennenden und von mir dem Erkannten gar nicht bewusst zu sein, sondern in der reinen Grundschaung: Ich, ist beides für das Bewusstsein noch ungetheilt. Nun aber kann ich allerdings, wenn ich mir meiner selbst bestimmter bewusst werde, mich selbst als Gegenstand des Erkennens unterscheiden von mir selbst dem erkennenden Wesen. Aber so wie ich Das unterscheide, weiss ich auch zugleich, dass ich in beiderlei Hinsicht ganz derselbe bin, — dass Ich Mich erkenne; und dann finde ich, dass ich mich als Erkennendes nur von mir unterscheide, nicht aber trenne, oder getrennt erblicke, als wäre ich, so zu sagen, eine doppelte Person, die erkennende und die erkannte. Daraus ergiebt sich, dass das sich erkennende Ich in dieser Hinsicht sich weiss über der Entgegensetzung von Subject und Object. Daher kann weder gesagt werden, das Ich ist bloss Subject, noch auch, das Ich ist bloss Object, sondern ursprünglich ist es weder das eine noch das andere, — es ist das ganze Ich; und so wie das Ich weiterhin sich als Subject von sich als Object unterscheidet, weiss es dann auch, dass es beides zugleich ist, dass es in beiderlei Hinsicht dasselbe Ich ist, oder mit einem gebräuchlichen Kunstworte, dass es subjectobjectiv, — dass es das Subjectobject ist.

*) Die Philosophie (Wissenschaft) bedarf nicht des Zweifels, führt nicht zum Zweifel, noch weniger endet sie in Zweifel. (Zweifel ist, wo und sofern Philosophie noch nicht ist; sie eben reiniget und befreiet die Ahnung vom Zweifel.)

Durch die Erörterung nun dieser drei Hauptpunkte sind wir im Stande, auch die Frage zu entscheiden: kann denn die Grundschaung: Ich, das ganze Eine Prinzip der Wissenschaft und aller Erkenntniß sein? Sollte dies sein, so müsste die Grundschaung: Ich, auch alles überhaupt Denkbare in sich befassen; denn wir sahen in der Einleitung, dass nur Dasjenige unbedingtes Prinzip sein könne, was alles Wesenliche an sich und in sich ist, und ausser sich gar nichts hat. Soll mithin der Gedanke: Ich, das Eine Prinzip der Wissenschaft sein, so muss sein Inhalt, das Ich, alles sein, was ist, es muss das Eine Wesen sein. Findet sich denn aber Das in der Grundschaung: Ich? Ich finde es keineswegs darin behauptet; es entscheidet diese Grundschaung: Ich, als solche darüber gar nichts, ob allein das Ich ist, oder ob ausser dem Ich noch Anderes ist. Schon desshalb also, weil die Grundschaung: Ich, hierüber gar nichts entscheidet, zeigt sie sich als unfähig an, das Prinzip aller Wissenschaft, ja der Einen Wissenschaft, zu sein. — Dazu kommt aber noch folgende Wahrnehmung, die wir schon einmal berührt haben: Jeder findet in sich die unverfälschte Gewissheit vom Dasein anderer Geister, und einer sinnlichen Aussenwelt. Ob wir nun gleich schon bemerkt haben, dass diese beiden Behauptungen nur von vermittelter Gewissheit sind, so können wir uns doch des Gedankens dieser Gegenstände, und der Annahme der Gewissheit davon, durchaus nicht entschlagen; ja, wir finden in unserem Geiste auch noch andere und höhere Gedanken, als die genannten, — freilich im gewöhnlichen Bewusstsein mehr bloss als Ahnungen. So finden wir in uns den Gedanken eines unendlichen, unbedingten Wesens; — und wenn gleich hier am Eingange der Wissenschaft die Frage entsteht, ob wohl diesem Gedanken sachliche Gültigkeit zukomme, so kann doch das Vorhandensein dieses Gedankens nicht geläugnet werden, und Jeder vermag diesen Gedanken sofort zu denken, sobald er ihm nur durch die gebildete Sprache angetragen wird. Wäre nun die Grundschaung: Ich, das Prinzip, so müsste dieser Gedanke: Ich, durchaus sich selbst genügen, — gar kein anderer Gedanke, denn Ich, müsste möglich sein; denn auch nur der Gedanke von etwas Anderem, als das Ich, ist dem Ich die Anzeige, dass der Gedanke des Ich nicht alle Gedanken befasst. Dem-

nach kann die Grundschaung: Ich, durchaus nicht als das Prinzip der Einen ganzen Wissenschaft gelten. Hierbei möchte aber Folgendes bemerkt werden: Wenn gleich, könnte man sagen, in der Grundschaung: Ich, darüber nichts entschieden wird, ob ausser dem Ich noch etwas sei, so wird doch eben dadurch nicht geläugnet, dass das Ich, wenn es etwa sich selbst recht verstände, sich als das Eine Wesen finden könnte. Daher, könnte man meinen, mag es ja wohl erlaubt sein, es mit dieser Grundschaung: Ich, zu versuchen, — zu sehen, ob man damit durchkommt durch das Reich der Gedanken, wenn man den Gedanken: Ich, als das allgemeine Prinzip setzt. Ich sage dagegen, es kommt hier nicht auf irgend eine Hypothese an, auf irgend ein beliebiges rasonnirendes Ergehen in allerlei Gedanken, sondern auf gewisse Erkenntniß. Von unserm Wissenschaftwege also müssen alle Hypothesen ausgeschlossen sein, nicht weniger daher auch diese. Nun sollte man denken, dass die Ueberzeugung, dass der Gedanke: Ich, nicht das Prinzip sei, so ganz einfach und leicht sich darbiete; dass aber der denkende Geist auf diesem Gebiete dennoch sich leicht verirren könne, wenn er sich nicht gegen jede falsche Voraussetzung schützt. Das kann uns wiederum *Fichte* an einem belehrenden Beispiele zeigen. Da nämlich *Fichte* richtig erkannt hatte, dass der Grundgedanke: Ich, ein unmittelbarer, unbedeutet gewisser Gedanke sei; da er ferner bemerkt hatte, dass, um dessen gewiss zu sein, durchaus nichts erfordert werde, ausser dem reinen Gedanken: Ich, selbst; da er ferner richtig eingesehen hatte, dass die Selbsterfassung: Ich, über den Gegensatz des Subjectiven und des Objectiven erhaben sei: so rief er sich in der Freude dieser Entdeckungen zu, Das sei also jene intellectuale Anschauung, deren Möglichkeit *Kant* dem menschlichen Geiste abgesprochen, Das sei das Prinzip der Wissenschaft, — aller und jeder Erkenntniß, — denn so müsse eben das Prinzip beschaffen sein, mithin sei die Aufgabe der Einen Wissenschaft diese: Alles als Bedingung des Selbstbewusstseins des Ich zu erkennen. Er vergass dabei nur das Eine, was das Erste ist, dass das Prinzip der Wissenschaft zugleich allumfassend sein müsse. Hätte er dies bedacht und auf die Momente Rücksicht genommen, die ich vorhin erwähnt habe, so würde er nicht in sein System der Wissenschaftlehre

verfallen sein, worin irriger Weise das Ich als das Prinzip der ganzen Wissenschaft gesetzt wurde. — Aber hätten wir auch diese Bemerkungen hier nicht gemacht, so würden wir doch vor dem Irrthume sicher gewesen sein durch den einfachen Grundsatz, der oben ausgesprochen ward: ohne Einsicht und ohne Beweis nichts anzunehmen, keine Hypothese zuzulassen, sondern nur Das aufzunehmen, was selbst von dem Setzenden als Wahrheit erkannt ist. — *oben am Anfang von*

Die letzten Betrachtungen haben gezeigt, dass die Grunderkenntnis: Ich, das Prinzip der ganzen Wissenschaft nicht sein könne; aber der Gedanke: Ich, ist ja selbst noch nicht durch diese Betrachtungen erschöpft, und es entspringt vielmehr in der Grundschaung: Ich, die weitere Aufgabe, eine vollständige Selbsterkenntnis zu Stande zu bringen. Da fragt sich nun ferner, in wie fern kann die Grunderkenntnis: Ich, für die ganze Selbsterkenntnis des Ich das Prinzip sein. — Hierüber zeigt sich nun hier schon Folgendes: Alles Bestimmte, was ich weiter mir zuschreibe, — von dem Ich aussage, ist entweder ein Bestandtheil von mir, dem Ich, oder eine Eigenschaft des Ich. So sagen wir zum Beispiel: ich bestehe aus Geist und Leib, und dadurch bin ich Mensch. Dagegen aber z. B. dass ich denke, dass ich fühle, dass ich auch auf Aussen- dinge wirke und handle, wie ich behaupte, — das alles sind nicht Bestandtheile des Ich, sondern Eigenschaften. Ich kann also sagen: Alles, was ich weiter in Ansehung meiner finde, das bin ich selbst, das habe ich selbst in mir, bei mir: ich bin das entweder an mir selbst oder in mir selbst. So bin ich, wie ich unwillkürlich behaupten muss, an mir selbst Geist, aber in mir selbst bin ich z. B. denkend, phantasirend; — und wenn ich auf alles dies hinmerke, was ich an mir und in mir zu sein behaupte, so finde ich, dass dies Alles unter sich verbunden ist, und mit mir, als dem ganzen Ich, Eins. So finde ich: von meinem Leibe kann ich mich als Geist nicht trennen; — denken muss ich, empfinden und wollen, ich mag wollen oder nicht, und alles dies dreies zugleich. Demnach erscheint es mir so, dass ich als ganzes Wesen eben das Prinzip bin, woran und worin Dies alles ist. Ich finde ja auch, dass ich mich in Ansehung aller dieser Eigenschaften selbst bestimme, — dass ich als ganzes Wesen mein Denken,

mein Empfinden, mein Wollen mit Freiheit bestimme; ich darf also in dem Sinne, in welchem das Wort Prinzip oben in der Einleitung bestimmt worden ist, wohl sagen, dass ich nach Innen das Sachprinzip meiner selbst bin; und was nun die Erkenntnis betrifft alles dessen, was ich weiter in mir und an mir sein mag, so finde ich, dass alle diese bestimmte Erkenntnis an und in der Einen Erkenntnis: Ich, der Möglichkeit nach mitgegeben ist. Freilich, indem ich mich meiner selbst bewusst mache in der Grundschaung: Ich, so denke und weiss ich somit keineswegs alles das Bestimmte und Man- nigfaltige, was ich an und in mir bin; aber Das weiss ich, dass die Erkenntnis davon, wenn sie gebildet worden ist, ein Theil sein wird der Einen ganzen Erkenntnis. Hierdurch eröffnet sich also die Einsicht in die Möglichkeit, dass wir die Selbsterkenntnis des Ich den Forderungen der Wissenschaft gemäss werden bilden können, welche Forderungen in der obigen Einleitung entwickelt wurden. Die Wissenschaft, die auf solche Weise gebildet würde, ist freilich nur eine einzelne Theil- wissenschaft der Einen ganzen Wissenschaft, deren Möglich- keit uns hier noch problematisch erscheint, aber das ist doch schon hier einzusehen, dass diese Theilwissenschaft vom Ich dem Ganzen der organischen Wissenschaft wird ähnlich sein können, — zuvörderst darin, dass die Grundschaung: Ich, als das Prinzip dieser Theilwissenschaft den Forderungen entspricht, die oben an das Prinzip der Wissenschaft gemacht wurden. Denn diese Grundschaung: Ich, hat, wie wir sahen, Einheit, unbedingte Gewissheit, sie ist über den Gegensatz des Sub- jectiven und des Objectiven erhaben, steht nicht unter der be- schränkten Form des Begriffes, des Urtheils und des Schlusses; nur das Einzige fehlt ihr, um das unbedingte Prinzip selbst zu sein, dass ihr Gegenstand selbst nicht das unbedingte, un- endliche Wesen ist, sondern eben nur das Ich. Demnach ist die nächste Aufgabe unserer Betrachtung: *die Selbstwissen- schaft des Ich zu Stande zu bringen*, Das, was das Ich an und in sich ist, zu erkennen. Wir müssen aber hierbei vorsichtig zu Werke gehen; denn wenn wir gleich hier beim Eintritte in die Wissenschaft einen falschen Schritt thun, und uns auf ei- nen unrichtigen Weg begeben sollten, so würde auch unsere Untersuchung nicht den Erfolg haben können, den wir beab-

sichtigen, nämlich das Prinzip der Einen Erkenntnis zu finden, und in diesem Prinzip die Wissenschaft zu bilden. Deshalb schicke ich noch einige Bemerkungen voraus, die bestimmt sind, die Aufgabe selbst anschaulich zu machen, und den Weg ihrer Lösung genauer zu bestimmen.

Erstlich: die Aufforderung, die wir beim Beginn dieses analytischen Theils an uns ergehen lassen, war: die Selbstschauung des Ich zu vollziehen, mit andern Worten: sich selbst sein selbst inne zu werden im Schauen oder Erkennen. Denn Wissenschaft, vollendete, gewisse Erkenntnis, wollen wir ja finden. Aber dabei entsteht die von uns noch unbeachtete Frage: Werde ich denn mein selbst bloss schauend, erkennend, inne, oder noch auf andere Weise? — Ist denn Dies, dass ich mich selbst schaue, die einzige Selbstbeziehung des Ich zu dem Ich? Bemerken wir also uns selbst in dieser Hinsicht, so werden wir wahrnehmen, dass wir noch auf zwei andere Arten uns unserer selbst inne werden, indem wir uns selbst fühlen und wollen. Jeder findet, dass er Selbstgefühl hat, und unterscheidet dies sein Selbstgefühl von seinem Selbsterkennen. Wir fühlen uns zuerst als ganze Wesen, aber sodann auch mit weiterer Bestimmtheit als froh, als selig, glücklich, traurig, krank. Alle diese bestimmten Gefühle sind in dem Selbstgefühl enthalten, welches an sich Eins ist, wie das Selbsterkennen. Dann aber werden wir uns auch noch unserer selbst inne im Wollen; und zwar zuvörderst findet Jeder, dass er sich selbst beabsichtigt, daher wenn Jemand selbstisch sich selbst will, so sagt man von ihm tadelnd: er will nur sich selbst. Aber dieser Eine Wille, sich selbst, seine eigene Wesenheit zu vollführen, enthält in sich weitere bestimmte Willenshandlungen: ich will denken, ich will fühlen, ich will wollen, ich will mich bestreben, ändern u. s. w. Wir sehen also hieraus, dass wir in dieser unserer bisherigen Betrachtung nicht das ganze Selbstinnesein des Geistes vor Augen gehabt haben, nicht das ganze Beisichselbstsein und Fürsichselbstsein des Ich, sondern nur einen Theil davon, nur das Selbsterkennen, und zwar zum Behufe der Wissenschaft.

Zweitens: die Grunderkenntnis: Ich, fällt zwar in einen bestimmten Zeitpunkt, und es verfließt Zeit, indem ich mich schaue; aber es fragt sich, ist denn diese Erkennt-

niss selbst zeitlich, d. h. ist sie denn aus zeitlichen, einzelnen Begebenheiten erschlossen? Ich finde: keinesweges, sondern unmittelbar ist diese Erkenntnis, und was ich auch Zeitliches von mir möge aussagen, wie ich auch immer meine zeitliche Individualität erfasse: die Grundschauung: Ich, die nicht zeitliche, muss ich schon hinzubringen; und sehe ich auf den Gegenstand dieser Grunderkenntnis, das Ich, und frage, ob ich mich in dieser Grundschauung als ein zeitliches Wesen schaue, so finde ich das Gegentheil. Denn ich brauche gar daran nicht zu denken, dass ich unter andern Eigenschaften auch diejenige habe, mich in der Zeit zu ändern, auf verschiedene Art zu bestimmen; vielmehr, so wie ich nur auf die Zeit reflectire, so sehe ich in der Grundschauung: Ich, dass ich selbst als ganzes Ich ganz und gar mich nicht zeitlich finde, sondern vielmehr als Grund davon, dass ich mich innerlich ändere. Kant, der auch den Entwurf fasste, wie Sokrates, zuerst die Selbsterkenntnis zu Stande zu bringen, und zuvörderst das Erkennen kritisch zu beleuchten, bemerkte diesen Umstand, dass das Ich auf eine ewige Weise sich erkenne, nicht, sondern er läugnete, dass dieses möglich sei. Nur dadurch, sagt er in der Kritik der reinen Vernunft, dass ich mich selbst innerlich individuell in der Zeit erkenne, nur dadurch weis ich von mir. Ich sage aber dagegen: Nur dadurch, dass ich mich überhaupt schon weiss, kann ich auch wissen, dass ich mir unter andern auch in sinnlicher Individualität erscheine. Denn, wer da sagt wie Kant: ich weiss nur dadurch von mir, dass und wie fern ich mir erscheine, der ist zu fragen: Wer erscheint denn? Er wird nicht anders antworten können, als: Ich erscheine als Individuelles. Sagt er aber dies, — so bezeugt er dadurch schon, dass er den Gedanken hat, das Ich sei nicht bloss Individuelles. Auch muss er ja schon das Ich schauen, um dies Besondere zu schauen, dass eben das Ich individuell sei. Er ist ferner zu fragen: Wem erscheine ich? Er wird antworten: Mir. So giebt er also zu, dass das Ich es ist, dem da erscheine das Ich in der genannten besondern Hinsicht. Er ist ferner zu fragen: Wer ist's denn, der da sieht, dass ich mir erscheine? Ich bin es, wird er finden, der da sieht, dass ich mir erscheine. Darin ist aber zugegeben: erstlich, dass ich mich überhaupt

weiss, zweitens, dass ich auch weiss, wie ich als Individuelles mir, als Ganzem, erscheine.

Uebergang zur nächsten Untersuchung.

Nach diesen Vorbemerkungen lassen Sie uns nun den wirklichen Fortgang der Untersuchung suchen. Erstlich: der Fortgang wird möglich sein; denn wir haben eine unmittelbar gewisse Erkenntnis als Anfang der menschlichen Wissenschaft gefunden, — die Grunderkenntnis: Ich, und haben sie auch anerkannt als das Prinzip aller Selbsterkenntnis. Hierin stimmen wir überein mit dem gewöhnlichen Bewusstsein des vorwissenschaftlichen Menschen, dem da unwillkürlich seine Selbsterkenntnis als Ich das erste Gewisse ist. Daher Jeder das Gewisse versichert in der Formel: So wahr ich bin, so wahr ich lebe, so wahr ich mir mein selbst bewusst bin. Da wir nun die Gewissheit dieser Grunderkenntnis als unmittelbar und als unbezweifelbar anerkannt haben, so dürfen wir sagen: Alles, was uns fernerhin gewiss sein und werden soll, dessen müssen wir so gewiss sein, als wir uns selbst gewiss sind. Es ist also hiermit zugleich ein geistiges Kennzeichen der Wahrheit gefunden, ein subjectives Kriterium der Wahrheit, — dies: Wessen wir uns gewiss sein sollen, Das muss so gewiss sein, als die Grunderkenntnis: Ich. Das soll aber nicht heissen: Was wir uns gewiss sein sollen, muss uns gewiss werden *durch* die Grunderkenntnis: Ich; sondern es soll bloss heissen: Das muss mir gewiss werden *in* meiner Selbsterkenntnis; oder: jede Erkenntnis muss mir als Erkenntnis gegeben sein in mir als Eigenschaft meiner selbst, als denkenden Iches. Daraus sehen wir, dass wir hier nicht beweisend, demonstrierend den Fortgang nehmen können, sondern lediglich nachweisend, monstrierend als ein theilweis Wahrgenommenes in der Grundwahrnehmung: Ich. Wollten wir demonstrieren, so müssten wir schon den Satz des Grundes erwogen, wir müssten schon das eine Sachprinzip gefunden haben, — welches wir erst suchen. Demnach muss unsere ganze analytische Betrachtung sich darauf beschränken, nachzuweisen, zu monstrieren, was wir in und mit der Selbsterkenntnis weiterhin finden. Wovon wir also den Fortgang zu nehmen haben, das ist gewiss: lediglich von der Grund-

erkenntnis: Ich. Aber unter welchen Bedingungen kann nun von da aus ein Fortgang genommen werden? — das ist die nächste Frage. Folgendes sind die Forderungen für den gesuchten Fortgang: Es soll die nun zu findende Erkenntnis mit der Grunderkenntnis: Ich, zusammenhangen, mit selbiger verbunden sein. Wenn dies geschehen soll, so muss alles nunmehr zu Findende sowohl in Ansehung des Gegenstandes eins sein mit der Grunderkenntnis, als auch in Ansehung der Gewissheit. Beides aber wird geleistet werden, wenn wir lediglich das Ich zum Einen Gegenstande der Reflexion machen, und wenn wir auch, was nun weiter wird gefunden werden, unter der Form der Gewissheit suchen: So wahr ich mich selbst weiss, als Ich. Aber, möchte man sagen, die Erkenntnis des Ich ist ja ganz vollendet, indem ich sage: Ich; — indem ich Mich weiss, was soll denn noch dazu kommen zu dieser Erkenntnis? Die Antwort ist: Von Aussen dazu kommen soll in diese unsere Untersuchung nichts, aber von Innen, indem wir den Inhalt der Erkenntnis: Ich, in seiner weitem Bestimmtheit betrachten. Aber hier könnte noch ein anderer Weg der Erkenntnis für unsere Untersuchung vorgeschlagen werden. Es könnte Jemand sagen: Da wir doch alle es anerkennen, dass wir von andern Vernunftwesen wissen, und auch von einer Aussenwelt der sinnlichen Objecte, und da wir auch Gott ahnen, so wäre es ja wohl gerathen, wenn wir jetzt betrachteten das ganze Ich in seinen Verhältnissen nach Aussen, in seinen Verhältnissen zur Welt, zu andern Vernunftwesen, wohl auch zu Gott. Aber woher wissen wir denn, dass eine Aussenwelt da ist, dass andere Vernunftwesen ausser uns sind? Wir wissen es ja nur dann, wenn wir es in uns finden. Demnach dürfen wir hier das Ich nicht überschreiten, und uns nach dem Aeussern umsehen, da wir doch das nur als in uns Seiendes innerlich erfassen müssten. Bis dahin aber, wo dieses Letztere geschähe, wäre es eine blosse beliebige Meinung, Was wir auch über das Verhältniss des Ich nach Aussen vorbringen könnten. Selbst in Ansehung der Idee Gottes: wie können wir wissen, ob dieser Idee objective Gültigkeit zukomme? Offenbar *wir* sollten es wissen; in uns also müsste die Gottheit in *der* Hinsicht, dass wir sie erkennen, wahrhaft gegenwärtig sein; aber ob selbst Dieses

Sinn habe, können wir ja nur zu erfahren erwarten, wenn wir in der innern Selbsterkenntnis über unsere Erkenntnis nachdenken. Kurz, sollen wir von Aussendungen in ihrer individuellen Bestimmtheit wissen, und unser Verhältniss zu ihnen erkennen, so müssen diese Aussendinge doch gleichsam in uns nochmals gebildet, nochmals geschaffen werden, sie müssen herein kommen in die Welt unserer Phantasie; etwa so, wie der Dichter in seiner innern Anschauung die ganze Welt nochmals schafft, so müssten wir auch als Philosophen zuvörderst die ganze Welt als in uns selbst gegeben erkennen, und uns erst der höhern Gründe bewusst werden, wesshalb wir befragt seien, zu sagen, so eine Welt sei ausser uns da.

(Als wir den Fortgang suchten, den wir von der Grundschaung: Ich, aus zu nehmen haben, bemerkten wir zuerst, dass ein solcher Fortgang nach Innen in Ansehung des Ich möglich sei und zuletzt wurde gezeigt, dass ein Fortgang nach Aussen, ausserhalb des Ich, für jetzt wissenschaftlich unmöglich sei.) Daher ist uns der Fortgang von unserm Anfange aus gar nicht willkürlich, sondern er ist durch die Beschaffenheit der Sache selbst vorgeschrieben; der Fortgang geht mit der Sache, als ächte Methode, als *metodos*, als Mitweg mit der Sache*); und es entspringt also die nächste wissenschaftliche Forderung: *die Selbstwissenschaft des Ich durch fortgesetzte reine Beobachtung und Wahrnehmung zu Stande zu bringen.* Und diese Aufgabe enthält, wie neulich schon gezeigt wurde, folgende zwei bestimmte Aufgaben; die erste: *zu finden, was das Ich an sich ist*, die Eigenschaften des Ich wahrzunehmen, die an ihm sind, die ihm selbst als ganzem Ich zukommen; die zweite: *zu erforschen, als was sich das Ich nach Innen findet,*

*) Wir sind also für unsere ganze Wissenschaftsforschung rein und frei: 1) vom Zweifel, 2) von irgend jeder Versuchannahme (Hypothese), 3) von jeder Meinung, 4) von der Annahme irgend eines Vorurtheiles, 5) von irgend einer Einseitigkeit, oder voreiligen Bestimmtheit, die erst der Berichtigung, Ausbesserung u. d. m. bedürfte, 6) unabhängig von jeder eigenloblichen Bestimmtheit eines Jaden, der mit uns diesen Wissenschaftsweg gehen mag; denn wir halten uns an nichts Zeitvorübergehendes, an nichts Alleineigenlobliches, sondern nur an das Allgemeinsame, Eigenwesentliche in unserem Bewusstsein.

das es in sich ist, oder: welches seine Bestandtheile und welches seine innern Eigenschaften sind, als da ist z. B. das Erkennen, Fühlen, Wollen. Wir gehen also von der Betrachtung des ganzen Ich aus, und gehen dann hinein, uns selbst wahrnehmend, in das Innere des Ich. Der Gegenstand ist und bleibt dabei immer derselbe, das Ich; er wird nur immer weiter bestimmt erkannt. Wir machen es damit genau so, wie der Geometer. Sein Gegenstand ist nur der Raum, der ganze Raum, und seine ganze Wissenschaft ist Wissenschaft vom Raume. Zuerst nun erkennt er den ganzen Raum, dann die Eigenschaften, die der Raum an sich hat, Ausgedehntheit, Theilbarkeit, unendliche Ausdehnung nach drei Dimensionen und so ferner; — dann erst erkennt er das, was der Raum in sich ist, indem er die bestimmten innern endlichen Räume und Raumfiguren nach und nach in gesetzmässiger Folge in der Grundschaung des ganzen Raumes entwickelt, und geistig vollzieht oder construirt. Der Geometer hat dabei nichts zu thun, als hinzuschauen, wie es ist; und was er da findet, davon behauptet er ohne Weiteres, das sei so, es sei wahr, und Keiner, der diese Anschauung vollzieht, wird es läugnen, dass der Geometrie objective Gültigkeit zukomme; daher man denn auch die Gewissheit und Evidenz dieser Wissenschaft rühmt. Gerade nun so müssen wir hier verfahren. Wir gehen aus in der unmittelbar gewissen Grundschaung: Ich, und vollziehen nun von hier an diese Grundschaung immer weiter in Ansehung Dessen, was sie an sich und in sich ist. So gewiss also die Grundschaung: Ich, ist, so gewiss wird auch alles Das erkannt werden, was diese Grundschaung weiter enthält. Daher steht die Gewissheit der Wissenschaft, die so eben soll gebildet werden, — der Selbstwissenschaft des Ich, jener mathematischen Gewissheit im Geringsten nicht nach; vielmehr im Gegentheil, sie ist unmittelbar gewiss, jene mathematische aber nur mittelbar, — selbst vermittelt durch die Gewissheit des Ich.

Zweite Aufgabe, die Schaugung zu vollziehen: Was das Ich an sich ist; oder die Grundwesenheit des Ich in reiner Beobachtung zu erfassen.

Gehen wir also an die Auflösung der zweiten Aufgabe des analytischen Haupttheiles der Philosophie. Die zweite

als in der *Wolfschen* Erklärung enthalten; indem Principien, das ist oberste, absolute Gründe, der philosophischen Erkenntnis gefordert werden. Aber diese Erklärung ist dennoch ebenso einseitig geblieben, als die *Wolfsche*, da auch nach ihr die ganze Wesenheit der philosophischen Erkenntnis darcin gesetzt wird, dass sie ihre Erkenntnis durch Schlussreihen (*ratiocinando*) aus Gründen herleite; da doch dieses nur eine untergeordnete Eigenschaft der philosophischen Erkenntnis ist, und da im Gegentheil dieses Verfahren schon selbständige, in sich selbst gewisse Erkenntnisse voraussetzt, die zugleich den Hauptinhalt der Philosophie ausmachen; so die Erkenntnis: *Gott*, und die Erkenntnis: *Ich*; welche erstere nicht durch Schlussfolge hergeleitet werden kann, die letztere aber, um *gewiss* zu seyn, nicht aus einer Schlussfolge abgeleitet zu werden braucht. Die mathematische Erkenntnis erklärt *Reusch* so: „Tertius et ultimus cognitionis humanae gradus est, si quantitatem et principiorum ac rationum et principiatorum investigamus, quae cognitio dicitur *mathematica*.“ Hierin liegt die Behauptung, dass die mathematische Erkenntnis die vollendetste von allen sey, weil sie sogar die Principe und Gründe der Quantität nach erkenne. Diese nähere Bestimmung der mathematischen Erkenntnis rührt von *Leibnitz* her; es ist aber dabei zu bemerken, dass die Quantität nicht einmal der einsige Gegenstand der mathematischen Erkenntnis ist, und dass die Quantität selbst nur auf nichtsinnliche Art erkannt werden kann; dass also die mathematische Erkenntnis nach der eigenen Erklärung dieser Denker mit der Philosophie zusammenfällt. Die Principien selbst haben überdiess gar nicht die Bestimmtheit der Grösse an sich; weil *gross* Das ist, *was in bestimmter Grenze ganz ist*. — Aus diesem Vorurtheil entsprang auch für *Wolf* das falsche Verfahren, die ganze Philosophie in mathematischer Form abzuhandeln, welches er zwar in wohl dreissig Quartbänden, aber ohne wesentlichen, bleibenden Erfolg, versucht hat. Ueber die Erkenntnis a priori und a posteriori giebt *Reusch* (§. 618) folgende Erklärung: „*via ad veritatum cognitionem perveniendi est duplex: altera a posteriori seu per experientias, i. e. si solo sensu ducimur ad veritates: altera a priori, si ratiocinando a veritatibus cognitis ad incognitas progredimur.*“ Die Erkenntnis a posteriori soll also auf sinnlicher Erfahrung beruhen. Die Erklärung ist richtig, wenn man unter der sinnlichen Erfahrung auch das innere Sinnliche der Welt der Phantasie mitbegreift. Aber die zweite Erklärung, der Erkenntnis a priori, ist mangelhaft; denn sie giebt nur einen Theil dieser Erkenntnis an. *Reusch* sagt, dass man durch Schlussfolgen von erkannten Wahrheiten zu unbekanntem fortschreite; aber das Fortschreiten

drückt nicht die Wesenheit dieser Erkenntnis selbst aus, und nicht lediglich das Schliessen (*ratiocinatio*) macht diess Erkennen aus, sondern vielmehr Diess: dass der Gegenstand nicht in der Sinnlichkeit gegeben ist, und dass die Erkenntnis Allgemeinheit, Ewigkeit und Nothwendigkeit hat. Ueberdem kommt ja das Schliessen auch vor in Ansehung sinnlicher Dinge, und jedes Schliessen setzt schon die Erkenntnis des Höhern voraus, woraus geschlossen wird; es kann also die nichtsinnliche Erkenntnis oder die Erkenntnis a priori nicht lediglich in das Schliessen gesetzt werden.

Kant stellt folgende Eintheilung der Erkenntnis auf. Er theilt, wie auch ich, die Erkenntnis dreifach ein: „1) nach ihren Quellen, 2) nach den Gegenständen, 3) nach der Erkenntnisart.“ — Das erste Glied, *nach den Quellen der Erkenntnis*, enthält nach *Kant* folgende beiden Unterglieder: „a) empirische Erkenntnis, a posteriori; objectiv-historische, cognitio ex dictis, die und sofern sie ihrer Materie nach von Eindrücken der Objecte abhängt; Erkenntnis durch unmittelbare Erfahrung oder Erzählung; b) reine Vernunftkenntnis, a priori, in objectiver Bedeutung, rationale Erkenntnis — durch Schlüsse aus Principien, sofern sie durch die Gesetze des Vorstellungsvermögens bestimmt ist.“ — Diese Eintheilung, sieht man, stimmt mit der überein, die auch wir gefunden haben; dass nämlich die Erkenntnis darnach verschieden ist, ob der Gegenstand in seiner sinnlich-individuellen Bestimmtheit erkannt werde, oder aber in seiner Allgemeinheit und Nothwendigkeit. Man wird aber sogleich auch diess bemerken, dass *Kant* das dritte Glied weggelassen hat, nämlich diejenige grundwesentliche Erkenntnis, die aus der empirischen und der reinen zusammengesetzt ist. Uebrigens ist diese vereinte Erkenntnis von *Kant* nicht unbemerkt geblieben, sondern er gründet auf sie die ganze *Kritik der Urtheilskraft*. Er hat sie nur hier in der Eintheilung zu erwähnen vergessen. Noch muss ich bemerken, dass *Kant* in die Erklärung der Erkenntnis a priori die vorhin erklärte *Leibnitz-Wolfsche* Beschränktheit aufgenommen hat, dass die rationale Erkenntnis durch Schlüsse aus Principien fortschreite. Freilich ist Das richtig, dass sie zunächst die Principien erkennt, und mittelst des Schliessens aus Principien Wahrheiten ableitet; aber es macht nicht die ganze Wesenheit der Erkenntnis a priori aus, sondern vielmehr, Das ist ihre eigenthümliche Wesenheit, dass sie das Allgemeine, Ewige, Nothwendige erkenne. Nach der *Kantschen* Erklärung würde die Erkenntnis a priori schon die Erkenntnis der Principien voraussetzen; vielmehr aber ist die Erkenntnis der Principien die oberste Erkenntnis a priori

selbst. Die Glieder des zweiten Kantischen Eintheilgrundes, d. i. die Erkenntnis nach dem Gegenstände, sind: „a) theoretische Erkenntnis, Wissen dessen, was ist oder geschieht; wo die Erkenntnis den anderweitiggegebenen Begriff und seinen Gegenstand bloss a priori nach ihren Gesetzen bestimmt; b) praktische Erkenntnis dessen, was seyn und geschehen soll, Erkenntnis der Bestimmungsgründe des Willens.“¹² Zu dieser Eintheilung bemerke ich Folgendes: Diess ist eigentlich gar keine Eintheilung nach dem Gegenstände, sondern nur nach der Art des Daseyns, ob nämlich etwas überhaupt ist, oder ob es zeitlich, und zwar durch den Willen bestimmt ist. Die Eintheilung nach dem Gegenstände zeigt sich vielmehr als die, dass erkannt werde: das Ich, oder das Nicht-Ich, oder Beide vereint. Zweitens bemerke ich hierbei, dass die Erkenntnis des Praktischen, z. B. die Sittenlehre, nichtsdestoweniger theoretische Erkenntnis ist, dass also die von Kant aufgestellten Eintheilglieder sich nicht einmal ausschliessen. Endlich bemerke ich noch, dass das dritte Glied fehlt, nämlich die aus der theoretischen und praktischen Erkenntnis vereinte Erkenntnis. So ist z. B. das *Naturrecht*, als Erkenntnis der Idee und des Ideals des Rechts, rein theoretisch; die *geschichtliche Staatskunstwissenschaft*, rein praktisch; aber die aus Beiden vereinte Wissenschaft der *echten Staatskunst* selbst ist theoretisch und praktisch zugleich und vereint. Der dritte Eintheilgrund endlich giebt bei Kant folgende Glieder: „nach der Erkenntnisart“, sagt er, „subjectiv betrachtet, ist die Erkenntnis: a) historische in subjectiver Bedeutung, aus Wahrnehmung und Unterricht; b) rationale in subjectiver Bedeutung, aus eigener Vernunft.“¹³ Wir sehen, dass diese Eintheilung mit derjenigen übereinstimmt, welche wir selbst nach der Erkenntnisquelle oben fanden, wornach unsere Erkenntnis entweder aus den Sinnen stammt, als historische, oder aus reiner Vernunft, als aus der nichtsinlichen Erkenntnisquelle, als rationale Erkenntnis. Da fehlt nun aber bei Kant wieder das dritte Glied, welches nicht weniger wichtig ist, als die beiden ersten, nämlich diejenige Erkenntnis, die aus der historischen und rationalen vereint ist; und die da überall vorkommt, wo das Sinnliche auf Ideen und Begriffe bezogen und darnach gewürdigt wird; eine Erkenntnis, die sich schon im gewöhnlichen Bewusstseyn findet. Die Kantische Eintheilung der Erkenntnis nähert sich also der Wahrheit mehr an, als die *Leibnitz-Wolfsche*; sie ist aber besonders darin unvollständig, dass allemal das dritte Glied, die Vereinerkenntnis, fehlt.

Dritte Wahrnehmung: Das-Verfahren des Geistes im Denken.

Gehen wir nun in unserer eigenen Selbstbeobachtung weiter! Wir haben im allgemeinen erschen, Was *denken* ist, und Was *erkennen* ist; auch haben wir vorläufig die verschiedenen Arten der Erkenntnis ins Bewusstseyn gebracht. Wir haben also unsern Gegenstand im Ganzen wahrgenommen und die allgemeine Wahrheit darüber gefunden. Da nun das Denken und das Erkennen der einsige Gegenstand unserer Wissenschaft, der Logik, ist: so kann nur die Aufgabe seyn, dass wir den innern Gehalt des Denkens und Erkennens nun noch genauer betrachten; und zwar, dass wir wiederum zuerst auf unsere Thätigkeit hinsehen; also das Denken genauer betrachten. Wir wollen genau darauf hinsehen, wie wir es eigentlich machen, wenn wir denken, und Was wir eigentlich thun, indem wir denken; oder wie wir uns selbst weiter bestimmen im Denken; zuerst also werden wir *die besondern Thätigkeiten oder Functionen anfragen*, die das Denken enthält und aus denen es besteht. Da aber das Denken zur Erkenntnis führen soll, und zwar zur Erkenntnis der Wahrheit, so wird zweitens unsere Thätigkeit im Denken auch bestimmt seyn durch den zu erkennenden Gegenstand; daher haben wir dann auch zu untersuchen, wie unsere Thätigkeit durch deren Gegenstand, das zu Erkennende, mitbestimmt wird, wie wir denkend wirksam seyn oder operiren müssen, um wahre Erkenntnis, als das Werk des Denkens, zustandezubringen. Wir müssen also folgende beiden Aufgaben getheilt lösen: 1) die Thätigkeit des Denkens selbst in ihrer weitem Bestimmtheit, in ihren *Grundverrichtungen*, oder *Grundfunctionen* zu erkennen; 2) zu erkennen, wie die Thätigkeit des Denkens bestimmt wird durch den zu erkennenden Gegenstand; oder wir haben die bestimmten *Grundverkrthätigkeiten*, die *Grundoperationen* des Denkens zu erkennen.

Wir können den Inhalt dieser besondern Aufgaben auch kurz so bezeichnen: erstlich sind die *Grundverrichtungen des Denkens*, dann zweitens auch die *Grundverkrthätigkeiten des Denkens* aufzusuchen.

A) *Von den Grundverrichtungen (Grundfunctionen) des Denkens.*

Wenn wir uns in dieser Hinsicht beobachten, so finden wir,¹² dass die erste bestimmte Thätigkeit oder Verrichtung an der Eignen Thätigkeit des Denkens diese ist: *hinzumerken*, uns geistig hinzuwenden oder hinzuneigen zu der Beschauung des Gegenstandes selbst, oder wie man es gewöhnlich nennt: *zu reflectiren*. Ohne dass wir als Geist hinsehen, hinschauen, hinnerken, nehmen wir gar nichts denkend wahr; sey es nun, dass wir uns selbst denken, so müssen wir auf uns selbst reflectiren; oder mögen wir

2.3 Das Ich soweit es sich in sich ändert

In diesen Folien der Originalschrift Krauses wird gezeigt, dass die für den BD so wichtigen Vorstellungen über das stete **Ändern**, die ja die Annahme eines Ich jenseits des Änderns gar nicht zulassen wollen, wenn auch gezeigt wurde, dass **zeitlose** Elemente des Ich in manchen Richtungen vorgesehen werden, wohl dazu angeregt werden können, ihre Position zu ändern. Es wird gezeigt, dass sich ein Wesen nicht seiner ganzen Wesenheit nach ändert, sondern bloß die begrenzte Bestimmtheit (**in**) seiner Wesenheit ändert. Daher können sich unendliche Gegenstände nicht ändern. Das Ich ändert sich nur, insoweit es allaugenblicklich ein vollendet Bestimmtes in sich ist (S. 125). Das Ich ist nicht in der Zeit, wie in Wasser oder Luft oder einem sonstigen Medium, sondern das Ich **hat**, soweit es in sich endliches Bestimmtes ist, **die Form der Zeit in sich**.

Hier werden auch erste Darstellungen des Begriffes der Zeit gegeben (noch nicht in der Wesenheit Gottes abgeleitet). Die Zeit ist nicht ein selbständiges Wesen, wie dies im mythologischen Denken (Chronos oder andere Gottheiten) angenommen wird, sie ist nicht für sich selbst, sie ist nur an selbständigen Wesen, sofern sich diese ändern, sie ist also eine

Eigenschaft, eine Wesenheit. Die Zeit ist in mir, nicht an mir; ich bin als ganzes Wesen nicht in der Zeit, ich habe die Zeit in mir, **nicht mich hat die Zeit in sich**. Vielmehr Ich als ganzes, selbes Ich (Or-Ich) finde mich ohne alle Zeit, ich finde mich nur zeitlich insofern, als ich mir bestimmte, endliche, vorübergehende, wechselnde Zustände zuschreibe (S. 131).

Wir sehen also, dass die WL keineswegs die "vorwissenschaftlichen" Einstellungen zur Frage des Verhältnisses von Ich und Zeit akzeptiert, sondern völlig neue Beziehungen aufzeigt und vor allem eine völlig neue Theorie der Zeit vorlegt, die natürlich in der Grundwissenschaft auch abgeleitet wird, was bedeutet: es wird in der Grundwissenschaft der WL die Kategorie der Zeit selbst als eine **innere Kategorie Gottes** in sich abgeleitet, als eine unendliche Eigenschaft Gottes und aller Wesen in Gott. Das Ich aber hat die Eigenschaft der Form der Zeitlichkeit nur **in** sich, ist aber selbst über den Gegensatz von Ewigkeit und Zeitlichkeit als Or-Ich erhaben. Diese zeitlosen Dimensionen des Ich werden im BD wohl erst unbestimmt angedeutet aber keineswegs im wissenschaftlich-strengen Zusammenhang deduktiv in Gott abgeleitet. Wenn also der BD von der Buddhanatur des Bewusstseins, das in anfangloser Zeit jenseits der drei Zeiten besteht, spricht, so werden die in der WL dargestellten Dimensionen unbestimmt geahnt, aber es bleibt einerseits unklar, ob diese zeitlose Buddhanatur ein menschliches oder ein göttliche Bewusstsein betrifft, oder ein menschliches Bewusstsein, das mit einem unendlichen Göttlichen Bewusstsein in einer bestimmten Tiefe vereint wurde und sein Gewahrsein der Welt durch diese Gottvereinigung des Erkennens neu geformt wurde. Schließlich droht uns im BD – wie immer – die Überlagerung dieser erhabenen Ebenen der Buddhanatur mit dem doktrinären Leerheitstheorem, das uns aus diesen Dimensionen wieder in die Ebenen der Leerheit jenseits von Sein und Nichtsein, Wesenheit und – Nicht-Wesenheit zurückholt um dann eine zweifelhafte Balance zwischen Leerheit und Vollheit herzustellen.

2. Betrachtung der innern Eigenschaften des Ich.

Nachdem wir nun die Antwort auf die Frage, inwiefern bestehe ich aus Geist und aus Leib gefunden haben, gehen wir fort zu dem zweiten Theile unserer dritten Aufgabe, zur Untersuchung, welches die innern Eigenschaften des Ich sind. Dass wir nun im Innern vielerlei Eigenschaften haben, ist schon nebenher überhaupt von uns bemerkt worden; z. B. dass wir denken, dass wir Lust oder Schmerz empfinden, dass wir wollen. Hier aber kommt es nun darauf an, uns aller dieser innern Grundeigenschaften in einer geordneten Betrachtung bewusst zu werden. Wir haben in der zweiten Aufgabe uns auch schon Wesenheiten oder Eigenschaften bewusst gemacht, als wir fragten: was ist das Ich an sich? diese Eigenschaften aber, die wir dort fanden, die Einheit, die Selbheit, die Ganzheit, sind *an* uns, nicht *in* uns, sie finden sich an uns als dem Ich, nicht aber in uns, sofern wir ein inneres Mannigfaltiges sind. Hier nun sollen diejenigen Eigenschaften des Ich aufgesucht werden, welche dem Ich im Innern zukommen: — die ihm nicht zukommen als dem ganzen Ich überhaupt, sondern sofern es sich als ganzes Wesen von sich unterscheidet, inwiefern es ein inneres Mannigfaltiges ist. An diesen Eigenschaften nun bemerken wir, dass sie der Aenderung unterworfen sind, da sie in der Zeit in entgegengesetzte Zustände übergehen. So wird mein Erkennen in jedem Augenblicke anders bestimmt, indem ich jetzt Dies, hernach Jenes, niemals aber Alles erkenne. Eben so bleibt mein Empfinden oder Fühlen in keinem Augenblicke ungeändert dasselbe; jetzt empfinde ich Lust oder Schmerz über Dies, hernach über Jenes, — einmal stärker, einmal schwächer, niemals aber empfinde ich Alles, und niemals in jeder Stärke. Eben so in Ansehung meines Willens; ich will immer Etwas, ich mag wollen oder nicht; aber in keiner Zeit bleibt mein Wollen ungeändert dasselbe, — jetzt will ich Dies, ein andermal ein Andres, niemals Alles. Da wir also finden, dass diese Eigenschaften das Anderswerden und das Aendern an sich haben, so werden wir dadurch veranlasst, zunächst uns zu beobachten, insofern wir uns ändern, zunächst also zu erforschen, was das heisst, das Ich ändert sich. Zu dem Ende wollen wir

vorläufig den Begriff des Anderssein und des Aenderns erörtern, dann aber uns selbst in dieser Hinsicht genau beobachten.

Das Ich, sofern es sich im Innern ändert.

Fragen wir also zunächst, was wir dabei denken, wenn wir ein Anderes denken. Wir denken dabei ein bestimmtes Verhältniss von zwei unterschiedenen Dingen, so dass das eine in Ansehung des zweiten ein Anderes ist; z. B. gerade ist ein Anderes als krumm. Wenn ich nun hinschaue, inwiefern ich das Eine ein Anderes finde, als das Zweite, so finde ich: darin, dass das Eine ist, was das Zweite nicht ist, und umgekehrt, dass das Zweite ist, was das Erste nicht ist; z. B. Gerade ist Gleichheit, Einerleiheit der Richtung, das ist das Krumme nicht; dagegen das Krumme ist, als stetig veränderte Richtung, eben dies, was das Gerade nicht ist. Indem ich also an dem Ersten finde, was ich an dem Zweiten nicht finde, nenne ich es das Andere davon. Ich bemerke aber zweitens: damit ich diese Beiden zu einander beziehen kann, muss ich sie auch in gewisser Hinsicht als Dasselbe finden; sie müssen auch etwas Gemeinsames haben. Z. B. gerade und krumm haben das Gemeinsame: Länge mit Richtung zu sein, — darin stimmen sie überein. Da sie nun dies Gemeinsame haben, so kann ich daran auch dasjenige bemerken, worin sie wechselseits ein Anderes sind; denn Dasselbe: bestimmt gerichtete Länge, ist an der geraden Linie so bestimmt, an der krummen Linie aber anders; — an der geraden Linie ist es als das stetig durchgehends Gleiche bestimmt; aber an der krummen Linie als das nicht Gleiche. Daraus sehen wir, dass zwei Gegenstände gegen einander anders sind, wenn sie etwas Gemeinsames haben, woran dann an dem Einen ist, was an dem zweiten nicht ist, und umgekehrt. — Dinge, die sich wie ein Anderes gegen einander verhalten, können zeitliche Dinge sein, es können aber auch unzeitliche, ewige Dinge in diesem Verhältnisse stehen. So ist ein Dreieck ein Anderes, als ein Viereck, ohne alle Beziehung zur Zeit, der ewigen Wesenheit nach; ebenso ist: wahr, ein Anderes als: falsch, ohne alle Beziehung zur Zeit. Aber das Andere kann allerdings auch ein Zeitliches sein; so ist ein Mensch in der zeitlichen Entwicklung gedacht als Kind ein Anderes, als er hernach als Mann

ist nach seinen bestimmten Beschaffenheiten und in zeitlicher Hinsicht.

Nun werden wir auch finden können, was es heisst: sich ändern, und: anders werden. Wenn wir bloss ein Anderes gegen ein Anderes denken, so ist das ein äusseres Verhältniss; aber sich ändern, — ist ein inneres Verhältniss an Demselben, was sich ändert. — Dasselbe ändert sich, d. h. es ist etwas, was es nicht ist, und ist etwas nicht, was es ist, und zwar, wenn es sich ändert, so denken wir, dass es der Grund davon ist, dass es etwas ist, was es nicht ist, und etwas nicht ist, was es ist; — das scheint aber Unsinn zu sein; denn wie kann Dasselbe etwas sein, was es nicht ist, und etwas nicht sein, was es ist? Wenn es aber ein Anderes ist, so muss dies dennoch stattfinden; oder es müsste Unsinn sein, dass es ein Anderes ist. — Sie werden aber sogleich mit mir bemerken, dass dieser Widerspruch dennoch gelöst ist, wenn ich statt der vorhingebrauchten Worte so sage: sich ändern heisse, etwas sein, was das Sichändernde zuvor nicht war, und etwas nicht mehr sein, was es zuvor war. So wird diese Behauptung gar nicht auffallen, weil wir es augenblicklich sehen, dass es also geschieht. Denken wir einen Jüngling; — er ist jetzt, was er als Kind nicht war, und ist Vieles nicht mehr, was er als Kind war, — und als Greis wird derselbe wieder Vieles sein, was er weder als Kind, noch als Jüngling war, und wird Vieles nicht mehr sein, was er als Jüngling und als Kind gewesen ist. Oder denken wir eine Pflanze; es bleibt dieselbe Pflanze vom ersten sich erschliessenden Keime an, bis sie verwelkt, — dieselbe Pflanze ist zusammengekommen alles Das, was in der Zeit nacheinander an ihr hervortritt; aber in jedem Momente ihrer Entwicklung wird sie Etwas, was sie vorher nicht war, und hört sie auf zu sein Etwas, was sie zuvor war. Der Widerstreit also, dass dasselbe Wesen ist, was es nicht ist, und nicht ist, was es ist, ist gelöst durch die Anschauung der Zeit, ist eben dadurch gelöst, dass Dasjenige, was zugleich nicht kann sein, *nach einander* dennoch sein kann an Demselben. Lassen Sie uns etwas genauer hierauf hinsehen. Wie verhält sich also ein Wesen, das sich in der Zeit ändert, zu sich selbst, sofern es sich ändert? Wir finden hierüber Folgendes: Erstens, es bleibt

seiner Wesenheit nach während der ganzen Aenderung dasselbe; darum sagen wir eben, es ändert sich; so das Individuum der wachsenden Pflanze ist und bleibt dasselbe. Oder wenn ich mir denke, wie ich ein bildsames Wachs von einer Gestalt in die andere überbilde, so ist's in jedem Momente ein Anderes in Ansehung der Gestalt, seine Wesenheit aber wird dadurch nicht geändert, es bleibet Wachs, und behält alle seine Grundwesenheiten. Desswegen ändert es sich also nicht als ganzes Wesen, nicht sofern es überhaupt ein selbständiges Wesen ist, es ändert sich lediglich, sofern diese Wesenheiten so oder nicht so bestimmt sind. Sehen wir zweitens auf die verschiedenen Zustände der Aenderung, so sind diese Zustände vollkommen bestimmt, und schliessen sich einander aus; — so hat jedes wachsende Thier in jedem Augenblick eine ganz bestimmte Grösse, alle seine Glieder haben ganz bestimmte Verhältnisse gegeneinander, und zugleich kann immer nur eine dieser Bestimmtheiten stattfinden; es kann nicht gleichzeitig so gross und zugleich anders gross sein, der Kopf kann nicht zugleich dies Verhältniss zum Leibe und auch ein anderes haben; aber gleichwohl sind alle diese bestimmten Eigenschaften an Demselben, und ich muss sie alle zusammen denken, wenn ich alles Das denken will, was dem Thiere als dem sich ändernden Wesen zukommt. So denke ich z. B. erst Alles, was dem individuellen Menschen zukommt, wenn ich mir ein Bild von seinen ersten Keimen an durch sein ganzes Leben hindurch mache, erst dann habe ich die ganze Vorstellung von alle dem, was er selbst ist, auch als Dieser. Sehe ich ferner darauf, was in den Aenderungen verändert wird, so bleibt auch dies immer dasselbe; z. B. jedes wachsende leibliche Wesen ändert seine Gestalt immer, aber bestimmte Gestalt hat es in jedem Momente; es ändert seinen Wärmegrad immer, aber Wärme überhaupt ist immer da bei allen Aenderungen der Wärme. Und merken wir darauf, wie es kommt, dass die auf einander folgenden Zustände sich ausschliessen, so sehen wir, dass dieses auf ihrer vollendeten endlichen Bestimmtheit beruht; gerade z. B. weil ein Körper in diesem Augenblick so gross ist, kann er nicht zugleich weniger oder mehr gross sein. Der Grund also des Sichausschliessens ist die vollendete Bestimmtheit der Zustände, und nur insofern schliessen sie sich

aus, denn übrigens sind sie an demselben Wesen, von der Zeit abgesehen gehören sie diesem Wesen alle an, und eben darin, dass jeder so vollendet bestimmte Zustand nicht die ganze Wesenheit des sich ändernden Wesens ist, scheint der Grund zu liegen, dass das Aendern noch fortgesetzt wird, — noch kein Ende hat. Was treibt die Pflanze sich immer weiter zu gestalten? — dass sie bis dahin noch nicht ihre ganze Wesenheit dargestellt hat, noch nicht geblüht, noch nicht Früchte gebracht hat. Ist aber einst ihre ganze Wesenheit entfaltet, machen ihre wechselnden Zustände zusammengenommen ihr ganzes Wesenliches aus, so stirbt sie ab. Daraus sehen wir, ein Wesen ändert sich nicht seiner ganzen Wesenheit nach, sondern es ändert bloss die begrenzte Bestimmtheit seiner Wesenheit; daher an solchen Dingen, die unendlich, also unbegrenzt sind, eine Aenderung nicht gedacht werden kann. Untersuchen Sie nun, ob es wahr ist, was ich vorhin am Eingange in diese Betrachtung behauptete, dass das sich Aendernde ist, was es nicht ist, und nicht ist, was es ist; so werden Sie finden, dass es so ist, aber mit der nähern Bestimmung, dass die ganze Wesenheit dieses Dinges ist und bleibt, dass dieses Sein und Nichtsein sich lediglich auf die endlichen wechselnden Bestimmtheiten bezieht, und dass es vermittelt ist durch die Form der Zeit als werdendes.

Nach dieser vorläufigen Erörterung wollen wir nun uns selbst beobachten in Ansehung Dessen, dass wir uns innerlich ändern. Wir finden, dass wir uns diese Eigenschaft zuerkennen müssen; denn wir gehen allaugenblicklich von bestimmten entgegengesetzten Zuständen, die sich ausschliessen, zu entgegengesetzten fort, und wir finden zugleich, dass dieses Fortganges Grund wir selbst sind. Denn schaue ich in mich hinein, so finde ich, dass ich denke; aber ich denke allaugenblicklich etwas Bestimmtes, was ich zuvor nicht dachte, und denke dasjenige nicht mehr, was ich zuvor dachte; immer denke ich ein Anderes nacheinander. Und wenn ich frage, Wer bestimmt denn was ich denken soll, so finde ich: Ich bestimme es; Ich, als ganzes Wesen will dies denken, — und wie ich will, so geschieht es. — Merke ich ebenso auf mich, sofern ich empfinde oder fühle, so empfinde ich in jedem Momente etwas Bestimmtes, was ich zuvor so nicht empfinde, und empfinde nicht mehr,

was ich zuvor empfand. Ich empfinde stetig ein Anderes nacheinander, und der Grund, dass ich es empfinde, bin wieder zunächst Ich, dadurch dass ich mich der Empfindung hingebe; — achte ich nicht hin, so fühle ich nichts. Merke ich weiter auf mich, sofern ich will, so ist auch mein Wollen änderlich; ich will in jedem Momente etwas ganz Bestimmtes, ich will jetzt, was ich zuvor nicht wollte, z. B. gerade den Gedanken bilden, den ich auspreche; und ich will nicht mehr, was ich zuvor Bestimmtes wollte; folglich will ich stetig etwas Anderes nacheinander. Und Wer ist denn der Bestimmgrund dieses meines bestimmten Wollens? Wiederum Ich; Ich muss wollen, wenn in mir gewollt werden soll. In allen diesen drei Hinsichten also finde ich, dass ich mich in der Zeit ändere; und wenn ich bloss darauf hinsehe, was geschieht, so bemerke ich, dass ich allaugenblicklich werde, dass ich ein im Innern werdendes Wesen bin. Sehe ich aber auf den Grund dieses Aenderns, so finde ich, dass Ich der Grund dieses Werdens bin, dass ich thätig bin, dass ich handle, um diese Aenderungen in mir zur Wirklichkeit zu bringen. Lassen Sie uns also genauer auf dies innere Verhältniss hinsehen. Wie verhalte ich mich als ganzes Wesen zu allen diesen Aenderungen? Wenn ich mir ins Bewusstsein bringe: ich ändere mich, so bedeutet das erste Ich, das Vorderglied im Urtheile, mich selbst ganz und gar, das ganze Ich, aber das: Mich, wenn ich sage: ich ändere mich, ist nicht das ganze Ich, sondern dies ist nur das Ich sofern es allaugenblicklich ein vollendet Bestimmtes ist. Also in diesem Satze: ich ändere mich, erkenne ich mich erstlich an als das ganze Ich, zweitens als das bestimmte im Innern änderbare Ich, drittens erkenne ich mich an, als die Ursache dieses Aenderns, indem ich sage: ich ändere mich, — dass ich also weiss, ich bin mein eignes Bewirktes in dieser Hinsicht. Ich also bin's, der da ändert, und Ich bin's, der da geändert wird; aber nicht Ich, als ganzes Wesen, werde geändert, sondern nur innere endliche Bestimmtheiten werden anders. Daraus sehe ich, dass mein Aendern nicht eine Eigenschaft an mir ist, die mich angeht als ganzes Wesen, sondern, dass mein Aendern nur in mir ist, sofern ich im Innern begrenzt und endlich bin. Dies wird deutlicher durch den Gegensatz, z. B. wüsste ich schon oder jemals Alles, so

brauchte ich nicht zu denken, so würde in Ansehung meines Wissens keine Aenderung möglich sein. Ferner, könnte ich alles auf einmal empfinden, wäre ich das unendliche Gemüth, so würde wieder kein Aendern stattfinden, sondern das Ganze des Empfindens wäre zumal. Ferner, könnte ich auf einmal Alles wollen, so wäre an meinem Wollen kein Aendern denklich. Aber da ich in jedem Augenblicke nur ein Bestimmtes weiss und denke, und alles Andere nicht, da ich in jedem Augenblicke nur ein Bestimmtes empfinde, alles andere aber nicht, und da ich jedesmal nur ein Einziges will, alles andere aber keineswegs, so muss ich mich ändern, damit mein Erkennen, mein Empfinden, mein Wollen gehaltvoll sei, damit sich die Endlichkeit erweiterere, folglich meine Wesenheit vollständiger werde. Daraus folgt, dass man gar nicht sagen kann, der ganze Mensch solle sich ändern, oder er solle ein ganz anderer Mensch werden, denn seine Wesenheit selbst ist unänderlich und bleibend, und wie immer seine Zustände wechseln mögen, er wird sich immer wissen, dass er derselbe geblieben. Wenn man aber dieses Ausdruckes sich bedient, will man nur sagen, es solle ein Mensch seine Denkart umändern, solle in der oder jener Hinsicht sich auf eine andere Weise bestimmen; z. B. wenn man einen Menschen, der in Sinnlichkeit verloren ist, und nur die Lust sucht, auffordert: er solle sich ändern, er müsse ganz anders, ein ganz anderer Mensch werden, so heisst dies, er müsse eine andere Gesinnung annehmen, eine andere Idee zur Maxime seines Wollens und Handelns machen, das ist die Idee des rein Guten. —

Jetzt lassen Sie uns zunächst noch sorgfältiger und bestimmter hinmerken auf Das, was wir in uns ändern. Ich finde, das sich an und in mir Aendernde sind bloss bestimmte Eigenschaften, welche Eigenschaften ich selbst als ganzes Wesen immer anders bestimme, z. B. mein Erkennen, mein Empfinden, mein Wollen. Ebenso auch bestimmte natürliche Eigenschaften meines Leibes; ich ändere die Lage der Glieder meines Leibes, indem ich sie bewege; ich nehme Theil an der Abänderung der bestimmten Zustände meiner Sinnlieder, worin sich die äussern Dinge mir geben, je nachdem ich mein Auge so oder so richte, meine übrigen Sinne so oder so bestimme. Sehen

wir nun genauer darauf hin, inwiefern diese Eigenschaften sich ändern. Aendern sich diese Wesenheiten oder Eigenschaften selbst, ändere ich mich, sofern ich überhaupt diese Eigenschaften habe? Höre ich z. B. jemals auf, zu denken und zu erkennen; kann ich veranlassen, dass mein Empfinden auf einmal erlösche, dass ich gar nicht mehr empfinde, oder kann ich mich so ändern, dass ich irgend einmal gar nichts wollte? Das vermag ich nicht, ich muss allaugenblicklich denken, empfinden, wollen; und wenn Jemand dagegen anführen wollte, aber im Traume, oder wenn ich in Ohnmacht liege, hören da nicht diese Eigenschaften selbst gänzlich auf? so frage ich dagegen, Wer behauptet denn dies? Der, welcher sich eben an jene Zustände nicht erinnert. Wer aus der Ohnmacht erwacht, weiss allerdings in der Regel nichts von dem, was er während dieses Zustandes gedacht, empfunden, gewollt hat, aber daraus, dass er sich an Nichts erinnert, darf er nicht abfolgern, dass auch in dieser Zeit in ihm nichts vorgegangen. Erinnern wir uns doch an gar Vieles nicht, was wir jeden Tag im wachenden Zustande gethan haben; und gesetzt es sollte bewiesen werden können, dass der endliche Geist in bestimmten Zeiten gar nicht thätig wäre, gar nicht sich änderte, so könnte das aus innerer Selbstwahrnehmung nicht abgeleitet werden, weil aus dem Mangel einer Wahrnehmung im Allgemeinen nicht auf den Mangel des Wahrzunehmenden geschlossen werden kann. Das müsste also aus höhern Gründen bewiesen werden, in einem Prinzip, das da ausser dem Ich und über demselben wäre. Hier bleiben wir nur bei der Wahrnehmung stehen, dass, so weit wir uns bewusst sind, uns zu ändern, sich nicht unsere Eigenschaften selbst, sondern lediglich die Bestimmtheiten derselben ändern. Wir finden vielmehr, nur darin, dass diese Eigenschaften beständig als dieselben bleiben und bestehen, geschieht die Aenderung; nur mithin die bestimmte Endlichkeit und Beschränktheit dieser meiner Eigenschaften ändere ich, bestimme ich anders. Merken wir nun aber hierbei auf das Aendern selbst, welches ja auch eine unserer Eigenschaften ist, und fragen: ändert sich denn auch das Aendern? Wir finden, überhaupt genommen, ändert es sich nicht, denn ich ändere mich unablässig, ich mag wollen oder nicht, das Aendern also ist selbst eine unveränderliche Ei-

genschaft des Ich. Ferner, wenn ich darauf hinsehe, wie ich diese Aenderungen vornehme, so finde ich, dass ich dies immer unabänderlich ganz auf dieselbe Weise thue. Ich ändere mich z. B. allaugenblicklich im Denken; ich muss aber, wenn ich etwas Bestimmtes denke, dieses Bestimmte auffassen, ich muss es begreifen; ich muss es ferner in bestimmten Verhältnissen erkennen, ich muss also, wenn ich denke, auch urtheilen; und da Das, was ich denke, zusammenhangt, so muss ich auch die Nothwendigkeit des Zusammenhanges denken, ich muss schliessen. Nun mag ich denken, was ich will, ich mag mich im Denken ändern, wie ich will, diese Art und Weise zu denken, kann ich nicht ändern; ich kann nicht denken, und kann nichts denken, wenn ich nicht auffasse, urtheile und schliesse. Es ist also in allen Aenderungen meines Denkens ein Gemeinsames, Bleibendes. Nun nennen wir das Gemeinsame, Bleibende in einer Reihe verschiedener Dinge ein Gesetz. Ich finde also, ich muss gesetzmässig denken, und wie ich mich auch im Denken ändern mag, diese Gesetzmässigkeit kann ich nicht ändern. Eben dies finde ich in Ansehung meines Gefühles; denn Lust empfinde ich an Allem, was meiner Wesenheit gemäss ist, und neige mich dazu hin, und Schmerz an Allem, was meiner Wesenheit zuwider ist, und neige mich davon ab. Eben so in Ansehung des Wollens. Ich ändere mich freilich wollend augenblicklich, indem ich immer ein Anderes will, aber Das kann ich in Ansehung meines Wollens nicht ändern, dass ich allemal etwas Bestimmtes will, welches ich mir als meinen Zweck vorstellen muss; Das aber soll ich nicht ändern, dass mein Wollen sich auf das Gute richte. Ich finde also, dass mein Wollen auch gesetzmässig ist, dass ich die Art und Weise, das Wollen zu ändern, theils nicht ändern kann, theils nicht ändern soll. Sehen wir noch genauer auf das Aendern selbst hin, so finden wir, dass es allerdings überhaupt unänderlich und bleibend ist, dass es aber doch auch selbst wieder, indem es im Erstwesentlichen dasselbe bleibt, abgeändert werden kann sowohl in Stärke oder Inkraft (Intension), als auch sogar der Art nach; so das Aendern des Denkens und Erkennens wird geändert, wenn sich der Mensch von der vorwissenschaftlichen Denkart zur wissenschaftlichen erhebt; das Aendern des Empfindens, wenn das Gefühl des Reinguten,

des Schönen, und des Göttlichen zuerst im Menschen erwacht; das Aendern des Wollens, wenn der Mensch statt des Antriebes der Lust das Reingute selbst als Gesetz des Wollens anerkennt. Ich finde daher, dass mein inneres Selbständern eine stetige Reihe ist von Theilen und Gliedern, welche Reihe ein Gemeinsames, ein Bleibendes, ein Gesetz hat; und wenn ich auf den Inhalt dieser Aenderung in dieser Hinsicht merke, so finde ich, dass diese Reihe meiner innern Aenderung aus mehren Theilreihen besteht, deren jede nach ihrem Gesetz gebildet wird; ich finde die Reihe meines Denkens und meiner Gedanken, die Reihe meiner Empfindungen, die Reihe meiner Willenshandlungen, und die Reihe meiner leiblichen Aenderungen jede nach ihrem eigenthümlichen Gesetze gebildet; und alle diese Reihen sind in mit und durch einander zugleich, eine bestimmt die andere, indem jede nach ihrem eigenthümlichen Gesetze eingreift in die andere, zugleich auch gemäss dem Gesetze der andern, als wodurch alle diese Theilreihen Eine in allen ihren Theilen innig verbundene Reihe meines Aenderns sind.

Fassen wir nun das ganze Ergebniss unserer bisherigen Betrachtung über das Aendern zusammen. Es ist folgendes: Indem ich selbst immer Derselbe bleibe, ändere ich in mir stetig und gesetzmässig meine innern untergeordneten Eigenschaften, sofern diese Eigenschaften endliche, durchaus bestimmte Eigenschaften und Zustände sind; oder auch mit folgenden Worten: Ich selbst bestimme mich stetig und gesetzmässig in meinem Innern, sofern ich meine innern untergeordneten Wesenheiten auf endliche Weise bin.

Die Zeit als Form des Aenderns.

Bisjetzt nun haben wir auf die Wesenheit des Aenderns gesehen; merken wir nun auf die einzelnen Hauptpunkte, die am Aendern vorkommen insbesondere. Fragen wir zunächst bestimmter, in welcher Form das Aendern ist und geschieht. Ich verstehe hier unter dem Worte: Form, die Art und Weise, wonach Etwas ein Bestimmtes ist. Wir fragen also hier nach der Art und Weise, wie die stetige Reihe aller meiner Aenderungen ein bestimmtes Ganzes ist. Ich fordere Sie also auf, in sich selbst hineinzublicken, und zu finden, welches die Form des stetigen gesetzmässigen, selbständigen Aenderns ist.

Wer die Anschauung dieser Form nicht hätte, dem könnte sie nicht mitgetheilt werden, so wenig als der, der sich nicht änderte, nach der eigenthümlichen Wesenheit anschaulich erkennen würde, was Aendern ist. Ich sage nun, Jeder werde finden, dass diese Form der Aenderung *die Zeit* ist; ich behaupte, die Zeit ist die Form des stetigen Zusammenseins aller meiner innern sich ausschliessenden und doch zu meiner Wesenheit gehörenden Zustände; sie ist die Form, wie diese ändernden Zustände ein Ganzes, eine Reihe sind. Um diese Erklärung zu erläutern, versuchen Sie den Gedanken auszubilden, dass durchaus Nichts sich ändere, weder in der Natur und im Leibe, noch im Geiste. — Sie werden diesen Gedanken nicht vollziehen können; — aber sofern er theilweis vollzogen wird, verschwindet auch die Form der Zeit; z. B. der Arithmetiker denkt lauter unendliche Dinge, lauter ewige Beschaffenheiten, die da nicht werden und nicht vergehen; aber auch in dem ganzen Inhalte seiner Wissenschaft kommt weder an der Sache, noch an den Beweisgründen, die Zeit vor;*) so wie ich aber denke, dass irgend etwas sich ändert, so befinde ich mich dabei, dass es mir in die Zeit fällt, ich finde es zeitlich. Wenn nun Dies ist, wie es denn Jeder finden wird, so ergeben sich hieraus folgende Grundwahrheiten über die Zeit. Erstens, die Zeit ist nicht ein selbständiges Wesen, nicht für sich selbst, sondern nur an selbständigen Wesen, sofern diese sich ändern, sie ist also eine Eigenschaft, eine Wesenheit; ferner, sie ist nicht eine gehaltige (materiale) Eigenschaft, die etwas über den Inhalt aussagt, sondern sie geht nur das Wie an, wie sich das Aendernde ändert, dass es nämlich nacheinander ist und geschieht, — sie ist eine formliche Eigenschaft. Mit dieser Einsicht scheint aber die Meinung des gebildeten Bewusstseins zu streiten, worin die Zeit selbstständig (hypostasirt) wird, als wäre sie für sich selbst

*) Es ist ein gewöhnliches irriges Vorurtheil, dass gerade die Zeit die Grundform aller arithmetischen Anschauungen und Erkenntnisse sei. Allerdings fällt jedes Zählen, wie jede Folge von Gedanken, in die Zeit; allerdings werden auch Zahlen zeitlich dargestellt, sowie auch Raumgestalten; aber die Zahlheit selbst hat die Zeit weder an sich, noch in sich. Daher müssen auch alle arithmetische und analytische Beweise von der Zeit ganz rein sein. Die Bewegung ist der erste reinmathematische Gegenstand, der an sich selbst die Zeit hat.

Etwas; als, wenn man sagt: „die allgewaltige Zeit, die Zeit heilt alles, es ist schlechte Zeit, gute Zeit, der Geist der Zeit u. s. w.“ Das sind aber nur abgekürzte poetische Ausdrücke; es ist da nicht von der Zeit die Rede, sondern von der Beschaffenheit Dessen, was sich ändert. Es ist schlechte Zeit soll heissen: die Wesen, die in der Zeit sich ändern, bringen Schlechtes zu Tage; der Geist der Zeit, soll heissen: die gemeinsame geistige Richtung der Menschen, die in dieser Zeit vereint leben. — Die Zeit selbst, als eine blosser Form, ist ewig rein, und als solche ohnmächtig.

Zweitens: ich finde, dass die Zeit meine Eigenschaft ist, sofern ich in meinem Innern endlich bin, nicht sofern ich überhaupt bin. Denn sofern ich mich weiss, als Ich, als ganzes selbes Ich, weiss ich mich gar nicht zeitlich, da ich mich sofern gar nicht ändere. Daraus folgt, die Zeit ist in mir, nicht an mir; ich bin als ganzes Wesen nicht in der Zeit, ich habe die Zeit in mir, nicht mich hat die Zeit in sich; vielmehr Ich, als selbes ganzes Ich, finde mich ohne alle Zeit, ich finde mich nur zeitlich insofern, als ich mir zuschreibe bestimmte, endliche, vorübergehende, wechselnde Zustände. — Sehen wir von hier aus auf eine Frage zurück, die sich uns oben aufdrang, als wir an die Vergänglichkeit dieses Leibes dachten. — Werde ich, fragten wir, in der Zeit als Geist mit diesem Leibe aufhören? — Hier sehen wir nun schon bestimmter den wahren Sinn dieser Frage ein; denn weder meine ganze Wesenheit, noch mein Dasein überhaupt, noch mein Selbstbewusstsein überhaupt, ist zeitlich oder in der Zeit änderlich. Es kann also nur die Frage diese sein: werde ich nach dem Tode dieses Leibes, als Geist mich fortwährend innerlich ändern? — Es kommt also, um diese Frage zu beantworten, auf Folgendes an: Ich müsste untersuchen, ob es zu meiner Wesenheit gehöre, mich stetig zu ändern. Gesetzt, ich vermöchte es einzusehen, dass meine ewige Wesenheit im Innern als solche so bestimmt sei, dass sie übergehe von unendlich bestimmten, sich ausschliessenden Zuständen zu immer anderen, — gesetzt, ich könnte dies aus ewigen Gründen einsehen, so hätte ich dann gefunden, dass die Zeit die ewige Form meiner innern Wesenheit sei, dass ich also der Zeit nach unendlich sei; dann würde ich einsehen, nicht nur, dass ich unsterblich

sei, wie man gemeinhin sagt, sondern dass ich auch ungeboren sei, — was meine ganze Wesenheit als Ich betrifft. Ich sage, wenn ich dies einzusehen vermöchte; — und will bloss zeigen, worauf es bei Beantwortung dieser Frage ankommt; ich behaupte aber *hier* nicht, dass es so ist; dies müsste vielmehr in der zweiten Hälfte unserer wissenschaftlichen Arbeit untersucht werden. — Durch Erfahrung, durch innere Selbstwahrnehmung, kann ich diese grundwichtige Frage gar nicht und nie entscheiden. Denn, wenn hier die Frage nach der unendlichen Zeit ist, so kann ja diese in keinem Momente, wo ich mich beobachten mag, abgelaufen sein, und ich kann mich in keinem besondern Momente an die unendliche verfllossene Zeit mehr erinnern. Man denkt gewöhnlich, die Schwierigkeit dieser Frage würde gelöst sein, „wenn nur von den Verstorbenen Einer wiederkäme und erzählte, wie es ihm hernach ergangen oder ergehe;“ — da, sagt man, wäre doch offenbar, dass wir unsterblich seien. Es bliebe aber unentschieden nach wie vor, und wenn Millionen wieder kämen; denn gesetzt, wir überzeugten uns, dass irgend Einer schon Millionen Jahre lang in der Zeit lebend dagewesen wäre, so ist dies gegen die unendliche Zeit, was das Verhältniss der Vielheit angeht, soviel als eine Sekunde.*) Wir würden dann also nichts weiter wissen, als dass es mit dieses Leibes Tode, mit dem Geiste nicht, wie man sagt, aus ist, ob es aber nicht irgend einmal mit dem Geiste enden werde, und wenn nach Billionen Jahren, das bliebe dann auf gleiche Weise unentschieden. An diesem Beispiele sehen wir unter anderm, dass, wenn über irgend etwas Unendliches eine Entscheidung soll gefunden werden, keine Erfahrung diese Entscheidung enthalten kann, weil die Erfahrung immer nur ein bestimmtes, abgeschlossenes Endliches erfasst. Weiter unten also an der gehörigen Stelle werden wir zu diesem Probleme zurückkehren. Jetzt merken wir weiter auf Das,

*) Ganzwesentlich betrachtet ist eine Sekunde und Millionen Jahre auch in Ansehung des unendlichen Ganzen der Zeit nicht Gleiches; sondern nur insofern beides ein vollendet endlicher, zwischen bestimmten Grenzen enthaltener Theil in demselben unendlichen Ganzen ist, als worauf es hier ankommt, sind Beide völlig gleich, völlig Dasselbe.

was sich uns in Ansehung der Zeit ergibt, und finden noch Folgendes.

Die Zeit ist drittens niemals leer, sie ist nicht ohne Das, was sie ausfüllt, wie man sagt; richtiger gesprochen: sie ist nicht ohne das Wesen, woran sie als die Form seines Aenderns ist. Denn so wie wir uns bemühen, die Zeit anzuschauen, finden wir, dass wir auf andere Weise die Anschauung der Zeit gar nicht haben, ausser nur so, dass wir ein sich Aenderndes, und daran die Zeit als die Form der Aenderung schauen; sowie wir denn auch z. B. den Abfluss der Zeit in bestimmten wiederkehrenden Bewegungen der Uhrwerke, oder der Erde um sich selbst und um die Sonne, bemerken, messen und beurtheilen.

Bis hierher haben wir nun die Zeit im allgemeinen und überhaupt als die Form des stetigen gesetzmässigen Aenderns betrachtet. Lassen Sie uns aber nun auf die Zeit selbst hinschauen, sofern sie diese Form ist, um die Haupteigenschaften der Zeit aufzufassen. Folgende Eigenschaften finden wir an der Zeit. — Erstens: die Zeit ist ein stetiges Ganzes; sie ist ununterbrochen, so wie Das, was sich ändert als Aenderndes stetig ist. So wie z. B. die Erde, ohne still zu stehen, ihre Bahn um die Sonne beschreibt, so erscheint uns auch die Zeit, in welcher dies verrichtet wird, als ein stetiges, ununterbrochenes Ganze. Sehen wir nun auf die ganze innere Erscheinung der Zeit hin, so finden wir davon keinen Anfang in unserer Erinnerung, weil wir uns einer ersten Aenderung nicht bewusst sind; und wir finden davon auch kein Ende in der Anschauung, denn wir müssen uns stetig immer weiter ändern, wir müssen die Zeit allaugenblicklich stetig fortsetzen; folglich erscheint uns die Zeit in unserem Bewusstsein als ein stetiges Ganze, ohne einen bestimmten Anfang und ohne ein bestimmtes Ende. Ob sie aber an sich unendlich sei, das ist eine andere höhere Frage.

Hierzu kommt nun zunächst noch folgende Bestimmung. Wir können die Zeit, die uns als ein unbestimmtes Ganze erscheint, in endliche Theile theilen, und zwar dies mittelst zweier Grenzen, zweier sogenannten Zeitpunkte, eines Anfangpunktes und eines Endpunktes. Da finden wir nun ferner, vor dem Anfangpunkt geht auch wieder Zeit her, und nach

dem Endpunkte folgt wieder Zeit; ferner, jeder Theil der Zeit kann wieder getheilt werden, in zwei, drei, in beliebig viele Theile, indem man noch einen Punkt hineinsetzt, noch zwei Punkte, u. s. f. noch mehre, und alle diese weitem Theile einer endlichen Zeit hangen stetig zusammen. Es fragt sich, geht denn diese Theilung ohne Ende abwärts fort, d. h. kann ich von der Hälfte wieder die Hälfte nehmen, davon wieder die Hälfte und sofort ohne Ende? Aus Erfahrung können wir das nicht wissen, denn wir würden ja eine unendliche Zeit nöthig haben; diese Theilung ohne Ende zu vollziehen; aber im reinen Gedanken können wir es wohl finden, dass diese Theilbarkeit einer endlichen Zeit nach Innen eine unendliche ist, obschon wir sie nicht vollziehen können. Denn wenn wir uns denken von einer bestimmten Zeit, etwa einer Stunde, die Hälfte, davon wieder die Hälfte, davon wieder die Hälfte, also eine halbe Stunde, eine Viertelstunde, eine Achtelstunde u. s. f., und es würde behauptet, wenn man die Theilung z. B. hundertmal fortgesetzt hätte, so erhielte man keine Zeit, sondern einen blossen Zeitpunkt, so kann diese Behauptung nicht stattfinden; denn denken wir, das was diese hundertste Abstufung (negative Potenz) von Zwei giebt, und es wäre dies kein Zeittheil, sondern nur ein Zeitpunkt, so wird derselbe doppelt genommen auch keine Zeitlänge haben, also wird das Glied der neunundneunzigsten Theilung auch ein blosser Zeitpunkt sein; ist aber dies, so wird das Doppelte davon auch keine Zeitlänge haben, also wird das achtundneunzigste Glied der Theilung auch keine Zeit sein, sondern nur ein Zeitpunkt, und eben desshalb rückwärts, bis wir z. B. auf eine halbe Stunde kommen, welche also auch keine Zeit sein müsste, sondern nur ein Zeitpunkt, und wenn die halbe Stunde keine Zeitlänge hätte, so hätte die Stunde auch keine, welche sie doch hat. Wir sind also gezwungen, die Stetigkeit der Theilbarkeit der Zeit anzuerkennen, zu behaupten, dass ein jeder Theil der Zeit, wie klein er auch sei, doch fernerhin noch theilbar sei, dass also die Zeit nach innen unendlich theilbar sei.

Ferner auch von der Zeit gilt, dass sie Das ist, was sie nicht ist und Das nicht ist, was sie ist. Sofern ich nämlich die Zeit als ein stetig Werdendes betrachte; denn im gegenwärtigen Augenblicke ist die Zeit noch nicht, was sie sein

wird, — ihre Fortsetzung, und in diesem Augenblicke ist sie nicht mehr, was sie gewesen ist, — sie verfließt. Also im Innern ist die Zeit auch ein Werdendes, stets Entstehendes, stets Vergehendes, so wie das, was die Zeit an sich hat; sie selbst aber, die ganze Zeit, entsteht nicht und vergeht nicht. Sehen wir nun näher darauf hin, wie die Zeit entsteht oder wird, so finden wir: dies geschieht in einer stetig fließenden Grenze, in dem einen fließenden Zeitpunkte, oder Momente, welchen ich den Verflussspunkt nenne. Dieser Verflussspunkt ist innerhalb der Zeit, er selbst enthält keine Zeit, er ist die stetig fortrückende Grenze im Innern der Zeit, und eben desshalb erscheint uns die Zeit durch den Verflussspunkt, als durch die stetig ändernde innere Zeitgrenze, in zwei Hälften getheilt, die eine, die vergangene Zeit, die andere die von nun an künftige Zeit, und einen dritten Theil der Zeit giebt es nicht an ihr selbst; — zum Theil ist sie vergangen, zum andern Theile künftig für jede Stelle des Verflussspunktes in ihr. Sehen wir auf die vergangene Zeit hin, vom stets fließenden Verflussspunkte an rückwärts, so wissen wir keinen Anfang derselben, wir wissen nur, so weit wir uns erinnern, dass der Zeitpunkt stetig dahin floss; und sehen wir auf die Zukunft, so wissen wir sie aus Erfahrung noch gar nicht so, wie wir einen Theil der verflissenen Zeit aus Erfahrung kennen. Aber indem wir stetig den verfließenden Punkt bemerken, können wir nicht anders, als vorwärts von diesem Punkte an wiederum Zeit denken, in Gedanken vorausnehmen, obschon diese Zeit noch nicht ist. Der Zeitpunkt also oder Verflussspunkt bleibt immer in der Mitte der ganzen Zeit, oder bestimmter zu sagen, er hat gar keine bestimmte Stelle in unserer Anschauung gegen die ganze Zeit, weil wir aus Erfahrung nicht wissen, ob die Zeit unendlich ist, oder nicht. Ist die Zeit vor und rückwärts unendlich, so verhält sich der fließende Punkt der Gegenwart zu der unendlichen Vorzeit und zu der unendlichen Zukunft ganz auf dieselbe Weise, er ist vom Anfang und vom Ende, nach Aehnlichkeit mit den Verhältnissen endlicher Entfernungen zu reden, immer unendlich entfernt. Dagegen könnte eingewandt werden, man könne sich die Zeit nicht einmal unendlich denken, denn was wir auch für eine Zeit denken möchten, so falle sie endlich aus. Ich sage dar-

auf: vorstellen in Phantasie, anschauen, kann Niemand die unendliche Zeit, denn Alles, was wir vorstellen, ist endlich, aber denken, in Vernunft schaun, kann ein Jeder die unendliche Zeit, wie sich Jeder schon dadurch beweist, dass er es sofort versteht, wovon die Rede ist, wenn die unendliche Zeit benannt wird. Wenn man sich aber bemüht, in Phantasie ein Bild der ganzen Zeit zustandezubringen, so wird man finden, dass man unwillkürlich die Zeit vorstellt unter dem Bilde einer Linie, sie also bildlich im Raume darstellt; daher man auch gewöhnlich von Zeiträumen und von Zeitlängen redet. Und wenn man das Bild im Raume der Sache gemäss machen will, so betrifft man sich dabei, dass man einen Kreis denkt, oder eine andere krumme Linie, die in sich selbst zurückkehrt. Daher kommt es, dass man auch von Perioden oder Zeitkreisen redet, weil in der Zeit der Anfang und das Ende überall ist; und dass überall in den dichterischen und mythischen Emblemen der Zeit, der Kreis, oder auch eine Schlange, die den Schwanz im Munde hält, als Emblem der ganzen Zeit betrachtet wird. Dies in sich Zurückkehren im Raume ist Sinnbild der Unendlichkeit und der Beschlossenheit der Zeit; die Schlange aber ist ein Bild des Lebens, der leichten Bewegung, des sich leicht Aenderns.

Die Eintheilung der Zeit in Vergangenheit und Zukunft, die wir soeben betrachtet haben, ist die rein mathematische Eintheilung der Zeit als eines Ganzen durch ihre innere Grenze. Wir sind uns aber noch einer andern Zeiteintheilung bewusst, indem wir sie in Vergangenheit, Gegenwart, und Zukunft theilen, so dass hierbei noch die Gegenwart hinzukommt. Sehen Sie nun auf diese Eintheilung hin, so werden Sie finden, dass selbige auf dem Inhalte der Zeit beruht; dass man da nicht die Zeit eintheilt rein als Ganzes, und als Grösse, sondern nach Massgabe Dessen, was in ihr geschieht, sich in ihr ändert. So sagen wir: gegenwärtiges Jahr, und theilen also in dieser Hinsicht die Zeit in drei Theile, in die Zeit vor Anfang dieses Jahrs, die Zeit dieses Jahrs, und die künftige Zeit nach diesem Jahre. Dieses Jahr aber befasst eine bestimmt grosse Zeit, binnen welcher die Erde einmal um die Sonne herumgeht, binnen welcher also eine bestimmte Begebenheit anfangt, und vollendet wird; und der Grund, dass ich

weiss und sage: das Jahr ist zu Ende, liegt nicht in der Zeit als Zeit, sondern in der Vollendung dieser Begebenheit. Eben so sagen wir: unser gegenwärtiges Leben; damit meint ein Jeder die bestimmte Zeit von seiner Geburt bis zum Augenblicke des Todes, und nennt diese Zeit gegenwärtig, weil in dieser Zeit eine bestimmte Begebenheit vollendet wird, weil Jeder in dieser Zeit seine ganze Wesenheit vom Anfang bis zum Ende durchgestaltet, so dass man sagen kann: hier hat ein Mensch zu leben begonnen, er hat sich ausgesprochen, und da dies vollendet war, ist sein Leben geendet. Sehen wir nun, zunächst an diesem Beispiele, darauf hin, wie sich der Verflussspunkt verhält zu solch einer Gegenwart, so finden wir: der Verflussspunkt ist allemal binnen einer solchen Zeit, die man gegenwärtig nennt, z. B. diese Stunde oder dieses Jahr; ein Theil der Zeit davon ist schon verflossen, allaugenblicklich fliesst sie dahin, und ein Theil wird noch verfliesen; ebenfalls von unserer Lebenszeit ist ein Theil schon vorüber, ein Theil wird noch vorüber gehn. Wir sehen also, dass eine Zeit, die man gegenwärtig nennt, ein endliches Stück Zeit ist, worin eine bestimmte Begebenheit vollendet wird, von welcher Zeit ein Theil verflossen ist, der andere verfliesen wird. Daraus folgt, dass die Gegenwart nicht ausserhalb der Vergangenheit und der Zukunft ist, sondern dass ein Theil der Gegenwart ein Stück vergangene Zeit ist, verbunden durch den Verflussspunkt mit einem Stück zukünftiger Zeit. Wie nah oder wie fern vom Verflusspunkte der Anfang und der Endpunkt einer Gegenwart sein sollen, das hängt von dem Inhalte der Begebenheit ab, nach deren Begriff die Gegenwart bestimmt wird, z. B. die gegenwärtige Stunde, gegenwärtiges Jahr, gegenwärtiges Jahrhundert, Jahrtausend, gegenwärtiges Leben der Menschheit auf Erden, oder das ganze gegenwärtige Leben der Erde, das gegenwärtige Leben dieses Sonnensystemes, und so ferner in immer umfassenderen Grenzen. Alle diese gegenwärtigen Zeiten haben den Einen Verflussspunkt gemeinsam. Daraus folgt, dass der Begriff der Gegenwart ohne Ende rückwärts und vorwärts erweitert werden kann; und wenn wir überlegen, dass die Zeit bloss Form des Aenderns, Form des Lebens und Gestaltens ist, dass also in der Einen Zeit das Eine Leben und Gestalten erscheint, so dürfen wir sagen: die Zeit

ist die Eine Gegenwart, deren eine Hälfte verflossen ist, deren andere Hälfte verfließen wird. Ob sie unendlich ist diese Gegenwart, das muss erst in der Folge untersucht werden; als endlich können wir sie nicht denken, denn wo wir auch den Verflussspunkt im Gedanken hinsetzen, überall denken wir auch schon eine Vorzeit und eine Nachzeit; aber ob die Zeit ansich unendlich ist, so wie wir sie unendlich denken können, das ist die Frage.

Wir finden ferner in der innern Anschauung der Zeit, dass sie nur Eine Erstreckung, nur Eine Dimension hat, dass sie eben nur immer vorwärts schreitet, welches wir unter dem Bilde der Linie vorstellig machen. Aber, wenn wir auf Das hinsehen, was in der Zeit geschieht, so sind diese Veränderungen, woran die Zeit erscheint, zugleich gar vielfach. Während ein Jeder von uns für sich seine Zeit fortsetzt, ändern sich auch alle uns äussern Wesen (die äusseren Objecte), ändert sich Alles, was selbst Leben hat, oder in lebenden Wesen enthalten ist. Dasjenige nun, dessen Veränderungen miteinander in Ansehung der Zeit zugleich sind, nennen wir das Gleichzeitige, das zugleich in demselben Verflussspunkt Werdende; Dasjenige aber, dessen Aenderungen nicht miteinander zugleich sind in der Zeit, sondern in verschiedenen Zeittheilen, nennen wir das Ungleichzeitige, das gegeneinander vorzeitig oder nachzeitig Werdende. Wenn wir demnach auf Das sehen, was in der Zeit wird, so finden wir, dass dies zwei Erstreckungen (Dimensionen) hat; die eine, indem es auf einander folgt, die andere, indem es, gleichsam in die Breite, in der Zeit zugleich ist. Sehen wir nun an Dem, was in der Zeit sich ändert, auf Dasjenige, was da bleibt, sich nicht ändert, so schreiben wir diesem sich nicht ändernden Wesentlichen Zeitdauer zu. — Bestehen in der Zeit. Eine Zeitdauer also ist eine bestimmte Zeit, bezogen auf den Inhalt, sofern dieser Inhalt sich nicht ändert; z. B. eine Pflanze dauert eine bestimmte Zeit, heisst: bevor die Pflanze an ihrer endlichen Wesenheit alle bestimmte Wesenheiten ändernd dargestellt hat, besteht sie als dieses bestimmte Wesen, sie dauert so lange, als ihre Gegenwart ist, alsdann verschwindet sie als dies Gebilde. Aber auch sofern wir an einem Wesentlichen, welches wird, auch auf das Bleibende in der Aenderung selbst sehen, sagen wir, dass es fort-

dauere; z. B. ein Wirbel im Wasser; wir wissen wohl, es ist immer anderes Wasser, das ihn bildet; weil aber bei aller Aenderung des Wassers der Masse nach die Gestalt des Wirbels dieselbe bleibt, so sagen wir, er daure so lange fort, als eben diese Gestalt wahrgenommen wird. So sagen wir unsere Leiber dauern fort, so lange sie leben, ob wir gleich recht gut wissen, dass die Stoffe, die diesen Leib ausmachen, allaugenblicklich anders werden, und in wenigen Jahren an diesem Leibe kein Stäubchen mehr dasselbe ist. Wir sagen aber dennoch, der Leib dauert fort, weil es hier nicht darauf ankommt, durch welche Stoffe diese Gestalt dargestellt werde, und an welchen Stoffen diese Kraft des Gliederbaues haften, sondern vielmehr dies das Wesentliche ist, dass immer diese ähnliche Gestalt erhalten werde, und dass immer Kraft da sei für die Wirksamkeit des Geistes in diesem Leibe, und mittelst desselben in der Natur. Sofern also an einem Wesen, welches in der Zeit lebt, ein Bleibendes ist, welches im Verflusse der Zeit unänderlich ist, so lange dauert es in der Zeit.

Da wir ferner ursprünglich nur von unserm eignen Aendern wissen, so ist die Zeit eine innere Form des Geistes; und wenn wir den Geist das Subject nennen, so ist also die Zeit eine subjective Eigenschaft des sich ändernden Geistes. — Dies ist die ursprüngliche Anschauung der Zeit, welche ein Jeder in sich selbst findet, sofern er Bestimmtes in Phantasie bildet, Bestimmtes denkt, empfindet und will. Aber mittelbar sind wir uns ja auch des Leibes bewusst; — mittelbar insofern, als der Geist erst den Leib bemerken muss, um des Leibes inne zu sein. Da wir nun, wie im Vorigen gezeigt worden ist, unsern Leib als Wesentliches und als Seiendes anerkennen, und da wir finden, dass auch der Leib sich ändert an Grösse, an Gestalt der Glieder, und an Bewegung, so finden wir auch, dass der Leib die Form der Aenderung, die Zeit, an sich hat; und da wir ferner uns bewusst sind, dass der Leib sich selbst ändert, der Geist mag wollen oder nicht, so müssen wir auch die Selbständigkeit der Zeit anerkennen, sofern sie Form des Leibes ist, und wir können daher nicht behaupten, es sei nur eine Form, wie der Geist den Leib erkenne, dass der Leib in der Zeit sei oder erscheine, sondern wir sind gezwungen, so wahr wir den Leib anerkennen, auch anzuerkennen, dass er die

Zeit sachlich (objectiv) an sich habe. Und da wir den Leib als Theil und inneres Gebilde der Natur anerkennen, und sein Leben und Gestalten als einen Theil des innern Lebens und Gestaltens der Natur, so denken wir auch die Zeit als die sachliche (objective) Form des Einen innern Lebens der ganzen Natur*).

*) Die Theorie der Zeit hat in der deutschen Philosophie eine ererbte geschichtliche Wichtigkeit gewonnen durch Kant, der auf seine Theorie der Zeit sein ganzes System des *transcendentalen Idealismus* vorzüglich gründete. Denn die Grundlehre dieses Systemes ist (s. Kritik der reinen Vern. 1818, S. 384 f.): „Alles, was im Raume oder der Zeit angeschaut wird, mithin alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung, sind nichts als Erscheinungen, d. i. blosse Vorstellungen, die so wie sie vorgestellt werden als ausgedehnte Wesen, oder als Reihen von Veränderungen, ausser unsern Gedanken keine an sich gegründete Existenz haben.“ — Kant behauptete, wider die empirische, sensualistische Ansicht *Locke's* und Anderer, dass die Vorstellungen von Raum und Zeit *a priori* gegeben seien, als reine Anschauungen, und zugleich als die nächsten innern subjectiven formalen Bedingungen, das Mannigfaltige des in den äusseren Sinnen Gegebenen, als Wahrnehmung in die Einheit des Bewusstseins aufzunehmen; — und soweit hat unsre Untersuchung in Ansehung der Zeit zu einem mit Kant einstimmigen Ergebniss geführt. — Aber er behauptet nun noch weiter, Raum und Zeit seien nur Anschauungen, und nur *subjective* Formen der sinnlichen Anschauungen, welche wir leer zu den Sinneswahrnehmungen hinzubringen. „Die Zeit,“ sagt er, „ist reine Form der sinnlichen Anschauung. Form aber ist das, welches macht, dass das Mannigfaltige der Erfahrung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann.“ So dass, nach Kant, die blos subjectiven und an sich leeren Formen Raum und Zeit erst durch die Sinnesanschauungen eine Ausfüllung, von aussenher, erhielten, daher wir auch nicht wissen könnten, ob Raum und Zeit Eigenschaften der Dinge selbst seien. Mit diesen Behauptungen aber geht Kant über den wahrgenommenen Inhalt und Thatbestand der inneren Selbstbeobachtung hinaus, und macht fehlerhaft dogmatische, transcendente Behauptungen; wie dies hier in Ansehung der Zeit ersichtlich ist. Denn wir haben von der Zeit nicht nur Anschauung, — dies Wort im Kantischen Sinne genommen, — sondern auch den Begriff der Zeit, und sogar die Idee der Zeit, als Eines unendlichen Ganzen, welches Letztere Kant selbst zugesteht (daselbst). Ferner finden wir die Zeit nicht bloss als Form der Aenderung des Leiblichen, sondern auch des reingeistigen Lebens, — des Erkennens, Empfindens und Wollens. Und so zeigt sich uns die Zeit im Geiste schon als innere Form durchaus nur als „erfüllte

Wir erkennen also die Zeit an als überhaupt die Form eines jeden Wesens, welches und sofern es sich ändert. Aber diese Betrachtung führt uns noch weiter; denn wir finden zunächst, dass wir uns als Menschen unser inneres geistiges Leben mittheilen, und zwar mittelst unseres leiblichen Lebens. Wir müssen also anerkennen, dass wir Menschen alle in derselben Zeit leben und uns ändern, weil wir anerkennen müssen, dass unser Aller Leben individuell Ein Ganzes ausmacht; wir müssen also gleichfalls anerkennen, dass das leibliche Leben unser Aller mit unserem geistigen Leben ein besonderes individuelles Ganzes bildet, also ebenfalls in derselben Zeit wird. Und da wir ferner aus Gründen, die früher von uns gefunden worden sind, das Leben unserer Leiber als des Einen Menschengeschlechts nur denken können als enthalten in dem höhern Ganzen des Naturlebens, so müssen wir also auch anerkennen, dass das Leben der ganzen Natur zugleich mit dem Leben aller dieser Menschenleiber und mit dem Leben aller dieser Geister, die als Menschen leben, ein gemeinsames, individuelles Ganzes des Lebens ist, dass also die Natur und

Form,“ oder, richtiger gesagt, als Form an ihrem Gehalte: wie denn überhaupt keine Form, (kein Wie,) als seiend gedacht werden kann, sie werde denn gedacht an ihrem seienden Gehalte. Aber auch sofern Zeit die Form des innerlich Leiblichen in der Welt der Phantasie ist, erscheint sie nur an ihrem Gehalte, nur als „erfüllte“ Form. — Da wir nun finden, dass in uns selbst die Zeit nicht und nie als eine leere Form da ist, sondern stets nur als eine erfüllte, welche überall statthat, wo und insoweit Aenderung da ist; und da Dieses sich auch also in dem ewigen Begriffe der Zeit zeigt, den wir in unserem eignen Innern, als Geist, dargestellt (realisirt) finden: so müssen wir, ganz aus denselben Gründen, sobald wir mittelst der äusserlich leiblichen Sinneswahrnehmungen, und mittelst der sich an ihnen selbst, sowie an dem Leiblichen der Welt der Phantasie, darstellenden Aenderungen, äussere Gegenstände (Objecte) und zwar als sich ändernde anerkennen, auch diesen Dingen, als sich ändernden, die Zeit als ihre eigne Form, die sie, als sich ändernde, an sich selbst haben, zuerkennen, mit welcher Anerkennung dann der transcendente Idealismus in Kant's Sinne, dahinfällt. — Das Grundurtheil des Kantischen transcendentalen Idealismus ist indess nicht die Annahme der Zeit und des Raumes als leerer Anschauungsformen *a priori*, sondern die bei Kant ganz unbefugte Voraussetzung eines Dinges an sich gleichsam hinter den sogenannten Erscheinungen.

die Geister vereint in Einer und derselben Zeit sich ändern und bilden. Diese Anerkenntnis nun ist der Grund davon, dass wir im gewöhnlichen Bewusstsein die Zeit als etwas Selbständiges ausser uns betrachten, welches unter andern auch uns mit in sich befasst, dass wir also die Zeit als Form verselbständigen (hypostasiren), so dass wir unter andern sagen: wir sind in der Zeit, weil wir die Eine Zeit als nicht nur unsere Eigenschaft anerkennen, sondern auch als zugleich die Eigenschaft aller Geister und der ganzen Natur. Und da wir ferner, indem wir in derselben Natur leben, die uns gemeinsame Zeit abmessen nach gesetzmässig wiederkehrenden Naturbegebenheiten, nach Jahren, Tagen, Stunden u. s. f., welche in dem Leben des Weltall (kosmisch) bestimmt sind, so wird dadurch die gemeine Meinung bestärkt, als sei die Zeit etwas Selbständiges, lediglich ausser uns Bestehendes. Es ist aber offenbar, dass wir ursprünglich die Zeit nach unserer innern geistigen Thätigkeit abmessen; daher uns derselbe Tag mehr oder weniger lang oder kurz erscheint, und als länger oder kürzer empfunden wird, je nachdem wir an diesem Tage mehr oder weniger thätig gewesen sind, und uns das, was uns widerfahren ist, mehr oder weniger zugesagt hat.

Die Betrachtung, die wir vorhin angestellt haben, ruft in uns noch einen überschwenglichen, ja unendlichen Gedanken hervor, den Gedanken: dass alle endliche Wesen in der Natur durch das ganze leibliche Universum hindurch in allen Sonnen und Erden, dass ferner alle endliche Geister und Menschen, wo sie auch sein und leben mögen im Weltall, in demselben Verflusspunkte, der auch uns soeben verfließt, sich alle zugleich auf bestimmte Weise ändern, werden, und leben; — ein Gedanke, den wir in Phantasie nicht vollziehen können, und wozu auch der Verstand nicht ausreicht, sofern der Verstand das Vermögen ist, das Besondere und Bestimmte zu unterscheiden; aber ein Gedanke, der für die Vernunft wohl fasslich ist, indem die Vernunft das unendliche leibliche Weltall, und ein unendliches Geisterreich und beide mit einander verbunden zu denken vermag. Nun sage ich hier nicht, dass diesem Gedanken Sachgültigkeit zukomme, denn die Selbstbeobachtung des Ich, das nur als ein Theil der Welt erscheint, kann darüber keine Auskunft geben. Ich sage nur, dass dieser

Gedanke sich uns hier darbietet, dass wir ihn mit der Vernunft fassen können, und dass er als Aufgabe bestehen bleiben soll für unsere künftige Untersuchung im zweiten Theile dieser wissenschaftlichen Arbeit.

So viel hier von der Theorie der Zeit; in der Tiefe des Systems kommen wir zu diesem Gegenstande zurück und werden dann das Weitere davon erforschen.

Das Ich ist Grund seiner Aenderungen. Vermögen, Thätigkeit, Macht, Kraft, Trieb.

Jetzt aber lassen Sie uns, von der bloss formlichen Betrachtung der Zeit den Blick zurückwenden zu der Betrachtung des Aenderns selbst als des Gehaltes, woran die Zeit ist. Da ist nun die nächste zu beantwortende Frage diese: wie verhalte ich mich als ganzes Ich zu mir selbst als sich änderndem Ich? Wir finden in innerer Selbstwahrnehmung hierauf folgende Antwort. Ich unterscheide mich als ganzes Ich von mir selbst, als mich änderndem Ich, indem ich mir bewusst bin, dass dieses Aendern meine innere Eigenschaft ist. Ich finde mich mithin als ganzes Ich vor und über mir selbst, sofern ich mich ändere, und sofern ich änderbar und geändert bin; und eben diese Unterscheidung liegt dem Satze: ich ändere mich, zum Grunde. Darin liegt aber ferner noch folgende Wahrnehmung: ich finde, dass ich der Grund bin alles meines innern Aenderns, oder mit andern Worten, dass ich mich selbst bestimme, mich so oder so zu ändern. Diese Behauptung enthält eigentlich zwei unterschiedene Behauptungen, die wir also einzeln ins Bewusstsein bringen wollen. Zuerst nämlich finde ich, dass ich auch davon überhaupt der Grund bin, dass ich die Eigenschaft habe, mich überhaupt zu ändern. Wir haben bemerkt, dass wir uns allaugenblicklich ändern, wir mögen wollen oder nicht; frage ich nun, was ist denn der Grund davon, dass ich überhaupt diese Eigenschaft habe, mich zu ändern, so finde ich, dass ich behaupten muss: ich bin der Grund davon. Denn das ist der Grund, woran und worin etwas ist; nun ist dieses Aendern als eine bleibende Eigenschaft in mir, ich muss mich mithin als den Grund davon betrachten, dass diese Ei-

2.4 Das menschliche Ich in Verbindung mit dem Göttlichen Ich

Dieser Abschnitt wurde gewählt, um den Übergang des menschlichen Ichs aus den Begrenzungen seiner üblichen Selbsterkenntnis in die Vereinigung mit dem Göttlichen Bewusstsein näher zu beschreiben. Denn dieser Übergang wird im BD zwar, wie wir sehen unbestimmt vollzogen, aber durch das Leerheitstheorem, das jede göttliche Dimension in der Leerheit auflöst, in manchen Schulen wieder aufgehoben. Der BD kann infolge seiner doktrinären Begrenzungen überhaupt nicht klären, ob das menschliche Bewusstsein gleichzeitig ein göttliches ist, oder sich mit einem göttlichen verbinden kann.

Wir betonen am Ende, wie bereits am Anfang, dass diese Beurteilung sich nur auf den **exoterischen** BD beziehen darf, da sich der **esoterische** in Ermangelung der Einsicht in seine Grundlagen einer Bewertung entzieht. Auch die im esoterischen BD Erkennenden und Lebenden vermögen aus ihrer Sicht eine Bewertung unserer Zeilen vornehmen, und auch ihnen kann es obliegen, festzustellen, ob in unseren Vorschlägen Möglichkeiten für eine evolutive Weiterbildung der buddhistischen Traditionen enthalten sind.

2.5 Das Gott-Menschentum der Vollendeten Zeit des III. Hauptlebensalters

Im Werk (40, S. 605 f.) findet sich der "Wesenspruch, oder Wesenschauinnigung, und darin Wesen-Lebverein-innigen (Wesenlebmal-Innigen), der Weseninnigen, welche Wesenmenschen (Gottmenschen) zu werden streben, in dem weseninnigen (wesenmäßigen) Menschheitleben der werdenden Wesenmenschheit (Gottmenschheit)".

Dieses Werk ist bereits in der in der WL abgeleiteten **Wesensprache** abgefasst und daher mit dem Verständnis und mit der Brille **traditioneller Sprachen und Logiken nicht zu verstehen**. Es ist für das Verständnis vielmehr nötig, im Sinne der WL bis zur Schau Gottes aufzusteigen und an und in dieser Schauung alles was Gott an und in sich ist, deduktiv in Gott zu erkennen. Daraus ergibt sich dann auch: Neue Schaulisse (Erkenntnisse) bedürfen zu ihrer Darstellung in Sprache einer **neuen Sprache, mit neuen Begriffen mit neuen Bedeutungen**. Wenn aber die bisherige menschliche Wissenschaft und Religion die Grundrisse einer mit Gott vereint lebenden Menschheit (Gott-Menschheit) nicht erkannt hat, können sich diese Erkenntnisse auch im BD und Hinduismus, die sich beide ebenfalls um die Erkenntnis des Verhältnisses eines Höchsten Wesens zur Welt in sich bemühten, nicht finden. Umgekehrt können aber diese Grundrisse sowohl dem Hinduismus als auch dem BD, den wir hier behandeln, evolutive Anregungen zur Weiterbildung geben. Möge davon Gebrauch gemacht werden!

Ur-Einwesen, Or-Ureinwesen, Ant-Ureinwesen, Mäl-Ureinwesen, Om-Ureinwesen.
 Ab-Einwesenheit, Orab-Einwesenheit, Antab-Einwesenheit, Mälab-Einwesenheit, Omab-Einwesenheit.
 Ab-Einwesen, Orab-Einwesen, Antab-Einwesen, Mälab-Einwesen, Omab-Einwesen.
 Neb-Einwesenheit, Orneb-Einwesenheit, Antneb-Einwesenheit, Mälneb-Einwesenheit, Omneb-Einwesenheit.
 Neb-Einwesen, Orneb-Einwesen, Antneb-Einwesen, Mälneb-Einwesen, Omneb-Einwesen.
 Aehn-Einwesenheit, Or-Achneinwesenheit, Ant-Achneinwesenheit, Mäl-Achneinwesenheit, Om-Achneinwesenheit.
 Aehn-Einwesen, Or-Achneinwesen, Ant-Achneinwesen, Mäl-Achneinwesen, Om-Achneinwesen.
 Mäl-Einwesenheit, Or-Mälneinwesenheit, Ant-Mälneinwesenheit, Mäl-Mälneinwesenheit, Om-Mälneinwesenheit.
 Mäl-Einwesen, Or-Mälneinwesen, Ant-Mälneinwesen, Mäl-Mälneinwesen, Om-Mälneinwesen.
 Om-Einwesenheit, Orom-Einwesenheit, Antom-Einwesenheit, Malom-Einwesenheit, Omom-Einwesenheit.
 Om-Einwesen, Orom-Einwesen, Antom-Einwesen, Malom-Einwesen, Omom-Einwesen.
 Selb-Wesenheit (Selbheit), Selb-Wesen (Selb).
 Or-Selbwesenheit, Antselbwesenheit, Mäselbwesenheit, Om-Selbwesenheit.
 Or-Selbwesen, Antselbwesen, Mäselbwesen, Omselbwesen.
 Orant-Selbwesenheit, Antant-Selbwesenheit, Mälant-Selbwesenheit, Omant-Selbwesenheit.
 Orant-Selbwesen, Antant-Selbwesen, Mälant-Selbwesen, Omant-Selbwesen.
 Ant-Selbwesenheit, Ant-Selbwesen.
 Anant-Selbwesenheit, Inant-Selbwesenheit, Anmälinant-Selbwesenheit.
 Anant-Selbwesen, Inant-Selbwesen, Anmälinant-Selbwesen.
 Abant-Selbwesenheit, Nebant-Selbwesenheit, Abnebant-Selbwesenheit.
 Abant-Selbwesen, Nebant-Selbwesenheit, Abnebant-Selbwesen.
 Ur-Selbwesenheit, Orur-Selbwesenheit, Antur-Selbwesenheit, Mälur-Selbwesenheit, Omur-Selbwesenheit.
 Ur-Selbwesen, Orur-Selbwesen, Antur-Selbwesen, Mälur-Selbwesen, Omur-Selbwesen.
 Ab-Selbwesenheit, Orab-Selbwesenheit, Antab-Selbwesenheit, Mälab-Selbwesenheit, Omab-Selbwesenheit.
 Ab-Selbwesen, Orab-Selbwesen, Antab-Selbwesen, Omab-Selbwesen.

Neb-Selbwesenheit, Orneb-Selbwesenheit, Antneb-Selbwesenheit, Mälneb-Selbwesenheit, Omneb-Selbwesenheit.
 Neb-Selbwesen, Orneb-Selbwesen, Antneb-Selbwesen, Mälneb-Selbwesen, Omneb-Selbwesen.
 Abneb-Selbwesenheit, Orabneb-Selbwesenheit, Antabneb-Selbwesenheit, Mälabneb-Selbwesenheit, Omabneb-Selbwesenheit.
 Abneb-Selbwesen, Orabneb-Selbwesen, Antabneb-Selbwesen, Mälabneb-Selbwesen, Omabneb-Selbwesen.
 Aehn-Selbwesenheit, Oräh-Selbwesenheit, Antäh-Selbwesenheit, Mäläh-Selbwesenheit, Omäh-Selbwesenheit.
 Aehn-Selbwesen, Oräh-Selbwesen, Antäh-Selbwesen, Mäläh-Selbwesen, Omäh-Selbwesen.
 Mäl-Selbwesenheit, Ormä-Selbwesenheit, Antmä-Selbwesenheit, Mälmal-Selbwesenheit, Ommäl-Selbwesenheit.
 Mäl-Selbwesen, Ormä-Selbwesen, Antmä-Selbwesen, Mälmal-Selbwesen, Ommäl-Selbwesen.
 Om-Selbwesenheit, Orom-Selbwesenheit, Antom-Selbwesenheit, Malom-Selbwesenheit, Omom-Selbwesenheit.
 Om-Selbwesen, Orom-Selbwesen, Antom-Selbwesen, Malom-Selbwesen, Omom-Selbwesen.
 Ganz-Wesen (Ganz), Ganz-Wesenheit (Ganzheit).
 Or-Ganzwesenheit, Ant-Ganzwesenheit, Mäl-Ganzwesenheit, Om-Ganzwesenheit.
 Or-Ganzwesen, Ant-Ganzwesen, Mäl-Ganzwesen, Om-Ganzwesen.
 Ant-Ganzwesen, Ant-Ganzwesenheit.
 Orant-Ganzwesenheit, Antant-Ganzwesenheit, Mälant-Ganzwesenheit, Omant-Ganzwesenheit.
 Orant-Ganzwesen, Antant-Ganzwesen, Mälant-Ganzwesen, Omant-Ganzwesen.
 Anant-Ganzwesenheit, Inantganzwesenheit, Anmälinant-Ganzwesenheit.
 Anant-Ganzwesen, Inant-Ganzwesen, Anmälinant-Ganzwesen.
 Abant-Ganzwesenheit, Nebant-Ganzwesenheit, Abnebant-Ganzwesenheit.
 Abant-Ganzwesen, Nebant-Ganzwesen, Abnebant-Ganzwesen.
 Ur-Ganzwesenheit, Orur-Ganzwesenheit, Antur-Ganzwesenheit, Mälur-Ganzwesenheit, Omur-Ganzwesenheit.
 Ur-Ganzwesen, Orur-Ganzwesen, Antur-Ganzwesen, Mälur-Ganzwesen, Omur-Ganzwesen.
 Ab-Ganzwesenheit, Orab-Ganzwesenheit, Antab-Ganzwesenheit, Mälab-Ganzwesenheit, Omab-Ganzwesenheit.
 Ab-Ganzwesen, Orab-Ganzwesen, Antab-Ganzwesen, Mälab-Ganzwesen, Omab-Ganzwesen.

Neb-Ganzwesenheit, Orneb-Ganzwesenheit, Antneb-Ganzwesenheit, Mälneb-Ganzwesenheit, Omneb-Ganzwesenheit.
 Neb-Ganzwesen, Orneb-Ganzwesen, Antneb-Ganzwesen, Mälneb-Ganzwesen, Omneb-Ganzwesen.
 Abneb-Ganzwesenheit, Orabneb-Ganzwesenheit, Antabneb-Ganzwesenheit, Mälabneb-Ganzwesenheit, Omabneb-Ganzwesenheit.
 Abneb-Ganzwesen, Orabneb-Ganzwesen, Antabneb-Ganzwesen, Mälabneb-Ganzwesen, Omabneb-Ganzwesen.
 Aehn-Ganzwesenheit, Orähganzwesenheit, Antähganzwesenheit, Mälähganzwesenheit, Omähganzwesenheit.
 Aehn-Ganzwesen, Orähganzwesen, Antähganzwesen, Mälähganzwesen, Omähganzwesen.
 Mäl-Ganzwesenheit, Ormä-Ganzwesenheit, Antmä-Ganzwesenheit, Mälmal-Ganzwesenheit, Ommäl-Ganzwesenheit.
 Mäl-Ganzwesen, Ormä-Ganzwesen, Antmä-Ganzwesen, Mälmal-Ganzwesen, Ommäl-Ganzwesen.
 Om-Ganzwesenheit, Orom-Ganzwesenheit, Antom-Ganzwesenheit, Malom-Ganzwesenheit, Omom-Ganzwesenheit.
 Om-Ganzwesen, Orom-Ganzwesen, Antom-Ganzwesen, Malom-Ganzwesen, Omom-Ganzwesen.
 Selbmäl Ganz-Wesen, Selbmäl Ganz-Wesenheit.
 Or-Selbmäl Ganzwesenheit, Ant-Selbmäl Ganzwesenheit, Mäl-Selbmäl Ganzwesenheit, Om-Selbmäl Ganzwesenheit.
 Or-Selbmäl Ganzwesen, Ant-Selbmäl Ganzwesen, Mäl-Selbmäl Ganzwesen, Om-Selbmäl Ganzwesen.
 Orant-Selbmäl Ganzwesenheit, Antant-Selbmäl Ganzwesenheit, Mälant-Selbmäl Ganzwesenheit, Omant-Selbmäl Ganzwesenheit.
 Orant-Selbmäl Ganzwesen, Antant-Selbmäl Ganzwesen, Mälant-Selbmäl Ganzwesen, Omant-Selbmäl Ganzwesen.
 Anant-Selbmäl Ganzwesenheit, Inant-Selbmäl Ganzwesenheit, Anmälinant-Selbmäl Ganzwesenheit.
 Anant-Selbmäl Ganzwesen, Inant-Selbmäl Ganzwesen, Anmälinant-Selbmäl Ganzwesen.
 Abant-Selbmäl Ganzwesenheit, Nebant-Selbmäl Ganzwesenheit, Abnebant-Selbmäl Ganzwesenheit.
 Abant-Selbmäl Ganzwesen, Nebant-Selbmäl Ganzwesen, Abnebant-Selbmäl Ganzwesen.
 Ur-Selbmäl Ganzwesenheit, Orur-Selbmäl Ganzwesenheit, Antur-Selbmäl Ganzwesenheit, Mälur-Selbmäl Ganzwesenheit, Omur-Selbmäl Ganzwesenheit.
 Ur-Selbmäl Ganzwesen, Orur-Selbmäl Ganzwesen, Antur-Selbmäl Ganzwesen, Mälur-Selbmäl Ganzwesen, Omur-Selbmäl Ganzwesen.
 Ab-Selbmäl Ganzwesenheit, Orab-Selbmäl Ganzwesenheit,

Antab-Selbmäl Ganzwesenheit, Mälab-Selbmäl Ganzwesenheit, Omab-Selbmäl Ganzwesenheit.
 Ab-Selbmäl Ganzwesen, Orab-Selbmäl Ganzwesen, Antab-Selbmäl Ganzwesen, Mälab-Selbmäl Ganzwesen, Omab-Selbmäl Ganzwesen.
 Neb-Selbmäl Ganzwesenheit, Orneb-Selbmäl Ganzwesenheit, Antneb-Selbmäl Ganzwesenheit, Mälneb-Selbmäl Ganzwesenheit, Omneb-Selbmäl Ganzwesenheit.
 Neb-Selbmäl Ganzwesen, Orneb-Selbmäl Ganzwesen, Antneb-Selbmäl Ganzwesen, Mälneb-Selbmäl Ganzwesen, Omneb-Selbmäl Ganzwesen.
 Aehn-Selbmäl Ganzwesenheit, Oräh-Selbmäl Ganzwesenheit, Antäh-Selbmäl Ganzwesenheit, Mäläh-Selbmäl Ganzwesenheit, Omäh-Selbmäl Ganzwesenheit.
 Aehn-Selbmäl Ganzwesen, Oräh-Selbmäl Ganzwesen, Antäh-Selbmäl Ganzwesen, Mäläh-Selbmäl Ganzwesen, Omäh-Selbmäl Ganzwesen.
 Mäl-Selbmäl Ganzwesenheit, Ormä-Selbmäl Ganzwesenheit, Antmä-Selbmäl Ganzwesenheit, Mälmal-Selbmäl Ganzwesenheit, Ommäl-Selbmäl Ganzwesenheit.
 Mäl-Selbmäl Ganzwesen, Ormä-Selbmäl Ganzwesen, Antmä-Selbmäl Ganzwesen, Mälmal-Selbmäl Ganzwesen, Ommäl-Selbmäl Ganzwesen.
 Om-Selbmäl Ganzwesenheit, Orom-Selbmäl Ganzwesenheit, Antom-Selbmäl Ganzwesenheit, Malom-Selbmäl Ganzwesenheit, Omom-Selbmäl Ganzwesenheit.
 Om-Selbmäl Ganzwesen, Orom-Selbmäl Ganzwesen, Antom-Selbmäl Ganzwesen, Malom-Selbmäl Ganzwesen, Omom-Selbmäl Ganzwesen.
 Selbmäl Ganz-Wesen, Selbmäl Ganz-Wesenheit.
 Or-Selbmäl Ganzwesenheit, Ant-Selbmäl Ganzwesenheit, Mäl-Selbmäl Ganzwesenheit, Om-Selbmäl Ganzwesenheit.
 Or-Selbmäl Ganzwesen, Ant-Selbmäl Ganzwesen, Mäl-Selbmäl Ganzwesen, Om-Selbmäl Ganzwesen.
 Orant-Selbmäl Ganzwesenheit, Antant-Selbmäl Ganzwesenheit, Mälant-Selbmäl Ganzwesenheit, Omant-Selbmäl Ganzwesenheit.
 Orant-Selbmäl Ganzwesen, Antant-Selbmäl Ganzwesen, Mälant-Selbmäl Ganzwesen, Omant-Selbmäl Ganzwesen.
 Anant-Selbmäl Ganzwesenheit, Inant-Selbmäl Ganzwesenheit, Anmälinant-Selbmäl Ganzwesenheit.
 Anant-Selbmäl Ganzwesen, Inant-Selbmäl Ganzwesen, Anmälinant-Selbmäl Ganzwesen.
 Abant-Selbmäl Ganzwesenheit, Nebant-Selbmäl Ganzwesenheit, Abnebant-Selbmäl Ganzwesenheit.
 Abant-Selbmäl Ganzwesen, Nebant-Selbmäl Ganzwesen, Abnebant-Selbmäl Ganzwesen.
 Ur-Selbmäl Ganzwesenheit, Orur-Selbmäl Ganzwesenheit, Antur-Selbmäl Ganzwesenheit, Mälur-Selbmäl Ganzwesenheit, Omur-Selbmäl Ganzwesenheit.
 Ur-Selbmäl Ganzwesen, Orur-Selbmäl Ganzwesen, Antur-Selbmäl Ganzwesen, Mälur-Selbmäl Ganzwesen, Omur-Selbmäl Ganzwesen.
 Ab-Selbmäl Ganzwesenheit, Orab-Selbmäl Ganzwesenheit,

*) Dann müsste eigentlich folgen Urmäl Ganz-

Urmäl Selb Ganz-, welches (mit Berücksichtigung der verschiedenen Stellung oder der Versetzungen [Permutationen] der einzelnen Glieder) eigentlich 6 Glieder hat. Das Letzte wäre Omom-Urmäl Selb Ganz-.

**) Urmäl Selb-Wesen, Urmäl Selb-Wesenheit; Urmäl Ganz-Wesen, Urmäl Ganz-Wesenheit.

Solche Wesengliederbau-Darstellung ist nur zum Schluss dem Wesensspruche sowohl lautsprachlich, als gestaltsprachlich beizugeben!

Urmäselb-Wesen, Urmäselb-Wesenheit. *)
 Orurmäselb-Wesenheit, Anturmäselb-Wesenheit, Mäur-
 mäselb-Wesenheit, Omurmäselb-Wesenheit.
 Orurmäselb-Wesen, Anturmäselb-Wesen, Mäurmäselb-
 Wesen, Omurmäselb-Wesen.
 Or-Anturmäselbwesenheit, Ant-Anturmäselbwesenheit,
 Mäl-Anturmäselbwesenheit, Om-Anturmäselbwesenheit.
 Or-Anturmäselbwesen, Ant-Anturmäselbwesen, Mäl-Ant-
 urmäselbwesen, Om-Anturmäselbwesen.
 Anant-Urmäselbwesenheit, Inant-Urmäselbwesenheit,
 Annälinant-Urmäselbwesenheit.
 Anant-Urmäselbwesen, Inant-Urmäselbwesen, Annälin-
 ant-Urmäselbwesen.
 Abant-Urmäselbwesenheit, Nebant-Urmäselbwesenheit,
 Abnebant-Urmäselbwesenheit.
 Abant-Urmäselbwesen, Nebant-Urmäselbwesen, Abne-
 ant-Urmäselbwesen.
 Ur-Urmäselbwesenheit, Orur-Urmäselbwesenheit, Antur-
 urmäselbwesenheit, Mäur-Urmäselbwesenheit, Omur-Urmäl-
 selbwesenheit.
 Ur-Urmäselbwesen, Orur-Urmäselbwesen, Antur-Urmäl-
 selbwesen, Mäur-Urmäselbwesen, Omur-Urmäselbwesen.
 Ab-Urmäselbwesenheit, Orab-Urmäselbwesenheit, Antab-
 urmäselbwesenheit, Mälab-Urmäselbwesenheit, Omab-Urmäl-
 selbwesenheit.
 Ab-Urmäselbwesen, Orab-Urmäselbwesen, Antab-Urmäl-
 selbwesen, Mälab-Urmäselbwesen, Omab-Urmäselbwesen.
 Neb-Urmäselbwesenheit, Orneb-Urmäselbwesenheit, Antne-
 b-Urmäselbwesenheit, Mälneb-Urmäselbwesenheit, Omne-
 b-Urmäselbwesenheit.
 Neb-Urmäselbwesen, Orneb-Urmäselbwesen, Antne-
 b-Urmäselbwesen, Mälneb-Urmäselbwesen, Omne-
 b-Urmäselbwesen.
 Abneb-Urmäselbwesenheit, Orabneb-Urmäselbwesenheit,
 Antabneb-Urmäselbwesenheit, Mälabneb-Urmäselbwesenheit,
 Omabneb-Urmäselbwesenheit.
 Abneb-Urmäselbwesen, Orabneb-Urmäselbwesen, Antab-
 neb-Urmäselbwesen, Mälabneb-Urmäselbwesen, Omabneb-Ur-
 mäselbwesen.

*)	Or	urmäl-ganz	Wesen
	ant	urmäl-selb	Wesenheit
	Mäl	urmäl-selbmäl-ganz	Satzheit (Formtheit)
	Om		Seinheit.

Or	or	an	ab	ur	urmäl-ganz	Wesen
Ant	ant	in	neb	ab	urmäl-selb	Wesenheit
Mäl	mäl	anin	alneb		urmäl-selbmäl-ganz	Satzheit
Om	om	(anmälin)				Seinheit.

Aehn-Urmäselbwesenheit, Orähn-Urmäselbwesenheit, Ant-
 ähn-Urmäselbwesenheit, Mälähn-Urmäselbwesenheit, Omähn-
 Urmäselbwesenheit.
 Aehn-Urmäselbwesen, Orähn-Urmäselbwesen, Antähn-
 Urmäselbwesen, Mälähn-Urmäselbwesen, Omähn-Urmäselb-
 wesen.
 Mäl-Urmäselbwesenheit, Ormäl-Urmäselbwesenheit, Ant-
 mäl-Urmäselbwesenheit, Mälmal-Urmäselbwesenheit, Ommäl-
 Urmäselbwesenheit.
 Mäl-Urmäselbwesen, Ormäl-Urmäselbwesen, Antmäl-Ur-
 mäselbwesen, Mälmal-Urmäselbwesen, Ommäl-Urmäselbwesen.
 Om-Urmäselbwesenheit, Orom-Urmäselbwesenheit, Antom-
 urmäselbwesenheit, Orom-Urmäselbwesenheit, Omom-Ur-
 mäselbwesenheit.
 Om-Urmäselbwesen, Orom-Urmäselbwesen, Antom-Ur-
 mäselbwesen, Orom-Urmäselbwesen, Omom-Urmäselbwesen.
 Urmäl-ganzwesen, Urmäl-ganzwesenheit!
 Or-Urmäl-ganzwesenheit, Antor-Urmäl-ganzwesen, Mäl-or-
 urmäl-ganzwesenheit, Omor-Urmäl-ganzwesenheit.
 Or-Urmäl-ganzwesen, Antor-Urmäl-ganzwesen, Mäl-or-Urmäl-
 ganzwesen, Omor-Urmäl-ganzwesen.
 Ant-Urmäl-ganzwesenheit, Orant-Urmäl-ganzwesenheit, Ant-
 ant-Urmäl-ganzwesenheit, Mälant-Urmäl-ganzwesenheit, Omant-
 Urmäl-ganzwesenheit.
 Ant-Urmäl-ganzwesen, Orant-Urmäl-ganzwesen, Antant-
 Urmäl-ganzwesen, Mälant-Urmäl-ganzwesen, Omant-Urmäl-ganz-
 wesen.
 Anant-Urmäl-ganzwesenheit, Inant-Urmäl-ganzwesenheit,
 Annälinant-Urmäl-ganzwesenheit.
 Anant-Urmäl-ganzwesen, Inant-Urmäl-ganzwesen, Annälin-
 ant-Urmäl-ganzwesen.
 Abant-Urmäl-ganzwesenheit, Nebant-Urmäl-ganzwesenheit,
 Abnebant-Urmäl-ganzwesenheit.
 Abant-Urmäl-ganzwesen, Nebant-Urmäl-ganzwesen, Abne-
 ant-Urmäl-ganzwesen.
 Ur-Urmäl-ganzwesenheit, Orur-Urmäl-ganzwesenheit, Antur-
 urmäl-ganzwesenheit, Mäur-Urmäl-ganzwesenheit.
 Ur-Urmäl-ganzwesen, Orur-Urmäl-ganzwesen, Antur-Urmäl-
 ganzwesen, Mäur-Urmäl-ganzwesen, Omur-Urmäl-ganzwesen.
 Ab-Urmäl-ganzwesenheit, Orab-Urmäl-ganzwesenheit, Antab-
 urmäl-ganzwesenheit, Mälab-Urmäl-ganzwesenheit, Omab-Urmäl-
 ganzwesenheit.
 Ab-Urmäl-ganzwesen, Orab-Urmäl-ganzwesen, Antab-Urmäl-
 ganzwesen, Mälab-Urmäl-ganzwesen, Omab-Urmäl-ganzwesen.
 Neb-Urmäl-ganzwesenheit, Orneb-Urmäl-ganzwesenheit, Antne-
 b-Urmäl-ganzwesenheit, Mälneb-Urmäl-ganzwesenheit, Omne-
 b-Urmäl-ganzwesenheit.
 Neb-Urmäl-ganzwesen, Orneb-Urmäl-ganzwesen, Antne-
 b-Urmäl-ganzwesen, Mälneb-Urmäl-ganzwesen, Omne-
 b-Urmäl-ganzwesen.
 Abneb-Urmäl-ganzwesenheit, Orabneb-Urmäl-ganzwesenheit,
 Antabneb-Urmäl-ganzwesenheit, Mälabneb-Urmäl-ganzwesenheit,
 Omabneb-Urmäl-ganzwesenheit.

Neb-Urmäl-ganzwesen, Orneb-Urmäl-ganzwesen, Antne-
 b-Urmäl-ganzwesen, Mälneb-Urmäl-ganzwesen, Omne-
 b-Urmäl-ganzwesen.
 Abneb-Urmäl-ganzwesenheit, Orabneb-Urmäl-ganzwesenheit,
 Antabneb-Urmäl-ganzwesenheit, Mälabneb-Urmäl-ganzwesenheit,
 Omabneb-Urmäl-ganzwesenheit.
 Abneb-Urmäl-ganzwesen, Orabneb-Urmäl-ganzwesen, Ant-
 abneb-Urmäl-ganzwesen, Mälabneb-Urmäl-ganzwesen, Omabneb-
 Urmäl-ganzwesen.
 Aehn-Urmäl-ganzwesenheit, Orähn-Urmäl-ganzwesenheit, Ant-
 ähn-Urmäl-ganzwesenheit, Mälähn-Urmäl-ganzwesenheit, Om-
 ähn-Urmäl-ganzwesenheit.
 Aehn-Urmäl-ganzwesen, Orähn-Urmäl-ganzwesen, Antähn-
 Urmäl-ganzwesen, Mälähn-Urmäl-ganzwesen, Omähn-Urmäl-ganz-
 wesen.
 Mäl-Urmäl-ganzwesenheit, Ormäl-Urmäl-ganzwesenheit, Ant-
 mäl-Urmäl-ganzwesenheit, Mälmal-Urmäl-ganzwesenheit, Ommäl-
 Urmäl-ganzwesenheit.
 Mäl-Urmäl-ganzwesen, Ormäl-Urmäl-ganzwesen, Antmäl-Ur-
 mälganzwesen, Mälmal-Urmäl-ganzwesen, Ommäl-Urmäl-ganz-
 wesen.
 Om-Urmäl-ganzwesenheit, Orom-Urmäl-ganzwesenheit, Antom-
 urmäl-ganzwesenheit, Orom-Urmäl-ganzwesenheit, Omom-Ur-
 mälganzwesenheit.
 Om-Urmäl-ganzwesen, Orom-Urmäl-ganzwesen, Antom-Ur-
 mälganzwesen, Orom-Urmäl-ganzwesen, Omom-Urmäl-ganzwesen.
 Urmäl-selbmäl-ganzwesen! Urmäl-selbmäl-ganzwesenheit!
 Or-Urmäl-selbmäl-ganzwesenheit, Ant-Urmäl-selbmäl-ganz-
 wesenheit, Mäl-Urmäl-selbmäl-ganzwesenheit, Om-Urmäl-selbmäl-
 ganzwesenheit.
 Or-Urmäl-selbmäl-ganzwesen, Ant-Urmäl-selbmäl-ganzwesen,
 Mäl-Urmäl-selbmäl-ganzwesen, Om-Urmäl-selbmäl-ganzwesen.
 Oror-Urmäl-selbmäl-ganzwesenheit, Antor-Urmäl-selbmäl-
 ganzwesenheit, Mäl-or-Urmäl-selbmäl-ganzwesenheit, Omor-Ur-
 mäselbmäl-ganzwesenheit.
 Oror-Urmäl-selbmäl-ganzwesen, Antor-Urmäl-selbmäl-ganz-
 wesen, Mäl-or-Urmäl-selbmäl-ganzwesen, Omor-Urmäl-selbmäl-
 ganzwesen.
 Ant-Urmäl-selbmäl-ganzwesenheit, Orant-Urmäl-selbmäl-ganz-
 wesenheit, Antant-Urmäl-selbmäl-ganzwesenheit, Mälant-Urmäl-
 selbmäl-ganzwesenheit, Omant-Urmäl-selbmäl-ganzwesenheit.
 Ant-Urmäl-selbmäl-ganzwesen, Orant-Urmäl-selbmäl-ganz-
 wesen, Antant-Urmäl-selbmäl-ganzwesen, Mälant-Urmäl-selbmäl-
 ganzwesen, Omant-Urmäl-selbmäl-ganzwesen.
 Anant-Urmäl-selbmäl-ganzwesenheit, Inant-Urmäl-selbmäl-
 ganzwesenheit, Annälinant-Urmäl-selbmäl-ganzwesenheit.

Anant-Urmäl-selbmäl-ganzwesen, Inant-Urmäl-selbmäl-ganz-
 wesen, Annälinant-Urmäl-selbmäl-ganzwesen.
 Abant-Urmäl-selbmäl-ganzwesenheit, Nebant-Urmäl-selbmäl-
 ganzwesenheit, Abnebant-Urmäl-selbmäl-ganzwesenheit.
 Abant-Urmäl-selbmäl-ganzwesen, Nebant-Urmäl-selbmäl-ganz-
 wesen, Abnebant-Urmäl-selbmäl-ganzwesen.
 Ur-Urmäl-selbmäl-ganzwesenheit, Orur-Urmäl-selbmäl-ganz-
 wesenheit, Antur-Urmäl-selbmäl-ganzwesenheit, Mäur-Urmäl-
 selbmäl-ganzwesenheit, Omur-Urmäl-selbmäl-ganzwesenheit.
 Ur-Urmäl-selbmäl-ganzwesen, Orur-Urmäl-selbmäl-ganzwesen,
 Antur-Urmäl-selbmäl-ganzwesen, Mäur-Urmäl-selbmäl-ganzwesen,
 Omur-Urmäl-selbmäl-ganzwesen.
 Ab-Urmäl-selbmäl-ganzwesenheit, Orab-Urmäl-selbmäl-ganz-
 wesenheit, Antab-Urmäl-selbmäl-ganzwesenheit, Mälab-Urmäl-
 selbmäl-ganzwesenheit, Omab-Urmäl-selbmäl-ganzwesenheit.
 Ab-Urmäl-selbmäl-ganzwesen, Orab-Urmäl-selbmäl-ganzwesen,
 Antab-Urmäl-selbmäl-ganzwesen, Mälab-Urmäl-selbmäl-ganzwesen,
 Omab-Urmäl-selbmäl-ganzwesen.
 Neb-Urmäl-selbmäl-ganzwesenheit, Orneb-Urmäl-selbmäl-ganz-
 wesenheit, Antne-
 b-Urmäl-selbmäl-ganzwesenheit, Mälne-
 b-Urmäl-selbmäl-ganzwesenheit, Omne-
 b-Urmäl-selbmäl-ganzwesenheit.
 Neb-Urmäl-selbmäl-ganzwesen, Orneb-Urmäl-selbmäl-ganzwesen,
 Antne-
 b-Urmäl-selbmäl-ganzwesen, Mälne-
 b-Urmäl-selbmäl-ganzwesen, Omne-
 b-Urmäl-selbmäl-ganzwesen.
 Abneb-Urmäl-selbmäl-ganzwesenheit, Orabneb-Urmäl-selbmäl-
 ganzwesenheit, Antabneb-Urmäl-selbmäl-ganzwesenheit, Mäl-
 abneb-Urmäl-selbmäl-ganzwesenheit, Omabneb-Urmäl-selbmäl-
 ganzwesenheit.
 Abneb-Urmäl-selbmäl-ganzwesen, Orabneb-Urmäl-selbmäl-ganz-
 wesen, Antabneb-Urmäl-selbmäl-ganzwesen, Mälabneb-Urmäl-
 selbmäl-ganzwesen, Omabneb-Urmäl-selbmäl-ganzwesen.
 Aehn-Urmäl-selbmäl-ganzwesen, Orähn-Urmäl-selbmäl-ganz-
 wesen, Antähn-Urmäl-selbmäl-ganzwesen, Mälähn-Urmäl-selbmäl-
 ganzwesen, Omähn-Urmäl-selbmäl-ganzwesen.
 Mäl-Urmäl-selbmäl-ganzwesenheit, Ormäl-Urmäl-selbmäl-ganz-
 wesenheit, Antmäl-Urmäl-selbmäl-ganzwesenheit, Mälmal-Ur-
 mäselbmäl-ganzwesenheit, Ommäl-Urmäl-selbmäl-ganzwesenheit.
 Mäl-Urmäl-selbmäl-ganzwesen, Ormäl-Urmäl-selbmäl-ganzwesen,
 Antmäl-Urmäl-selbmäl-ganzwesen, Mälmal-Urmäl-selbmäl-ganzwesen,
 Ommäl-Urmäl-selbmäl-ganzwesen.
 Om-Urmäl-selbmäl-ganzwesenheit, Orom-Urmäl-selbmäl-ganz-
 wesenheit, Antom-Urmäl-selbmäl-ganzwesenheit, Orom-Urmäl-
 selbmäl-ganzwesenheit, Omom-Urmäl-selbmäl-ganzwesenheit.
 Om-Urmäl-selbmäl-ganzwesen, Orom-Urmäl-selbmäl-ganzwesen,
 Antom-Urmäl-selbmäl-ganzwesen, Orom-Urmäl-selbmäl-ganzwesen,
 Omom-Urmäl-selbmäl-ganzwesen.
 Urmäl-selbmäl-ganzwesen! Urmäl-selbmäl-ganzwesenheit!
 Or-Urmäl-selbmäl-ganzwesenheit, Ant-Urmäl-selbmäl-ganz-
 wesenheit, Mäl-Urmäl-selbmäl-ganzwesenheit, Om-Urmäl-selbmäl-
 ganzwesenheit.
 Or-Urmäl-selbmäl-ganzwesen, Ant-Urmäl-selbmäl-ganzwesen,
 Mäl-Urmäl-selbmäl-ganzwesen, Om-Urmäl-selbmäl-ganzwesen.
 Oror-Urmäl-selbmäl-ganzwesenheit, Antor-Urmäl-selbmäl-
 ganzwesenheit, Mäl-or-Urmäl-selbmäl-ganzwesenheit, Omor-Ur-
 mäselbmäl-ganzwesenheit.
 Oror-Urmäl-selbmäl-ganzwesen, Antor-Urmäl-selbmäl-ganz-
 wesen, Mäl-or-Urmäl-selbmäl-ganzwesen, Omor-Urmäl-selbmäl-
 ganzwesen.
 Ant-Urmäl-selbmäl-ganzwesenheit, Orant-Urmäl-selbmäl-ganz-
 wesenheit, Antant-Urmäl-selbmäl-ganzwesenheit, Mälant-Urmäl-
 selbmäl-ganzwesenheit, Omant-Urmäl-selbmäl-ganzwesenheit.
 Ant-Urmäl-selbmäl-ganzwesen, Orant-Urmäl-selbmäl-ganz-
 wesen, Antant-Urmäl-selbmäl-ganzwesen, Mälant-Urmäl-selbmäl-
 ganzwesen, Omant-Urmäl-selbmäl-ganzwesen.
 Anant-Urmäl-selbmäl-ganzwesenheit, Inant-Urmäl-selbmäl-
 ganzwesenheit, Annälinant-Urmäl-selbmäl-ganzwesenheit.

des Leibwesenslebens, des Urwesenslebens, des Urwesenmalgeist-

In Deiner Orliebe, welche in dem Orom-Innesen Deiner

In unserer Endorkraft für das Gute wollen wir den End-

Als Deine Orkraft in Dir owesend, ulerwirkest Du auch

*) Darin ist enthalten das Gebot: die Wahrheit überallhin anzu-

Die Verpflichtung hierzu ist unbedingt; aber die Ausführung dieser

*) In Gesundheit und Krankheit, in Jugend, Reiferer und Greisalter.

)) Dahin gehört auch, dass die Verheilung der Kräfte für das Gute

))*) In Gesundheit und Krankheit, in Jugend, Reiferer und Greisalter.

Du, o Wesen, befreist unsere orwesenlebensbeschränkte

Wir wollen ganz und gegen (wider) alle Orlebenmisskraf-

Dem Lebwesenheitsgliedbau (dem Gliedbau des Guten) in

die Grenze, als solche, und das Streben, sie zu erfüllen, nicht bemerkt

*) Du

)) Der Furcht, die Lust zu verlieren, und statt deren Schmerz zu

))*) Z. B. Hunger und Gegenhang, d. i. Geschlechtstrieb.

†) Wesen-entfremdig, von Wesen uns entfremdend und entfremdet.

††) Entweseninniget.

†††) Oromwartheit; stetig in Wesens Oromwart schaufrühwollen, or-

Krause, Sitzenlehre.

serem oredeigenleiblichen (individuellen) Vorberufe treuergeben,

Nur (allein) das Eine Lebwesentliche, Gute, weil es, als

*) Keusch oder selbstverhaltebleich, dass in dem Wesenmal-

)) Z. B. Beileis der Wissenschaft, oder einer Teilwissenschaft,

))*) Wie man in den Volkssprachen dämmerndig sagt.

weil Du inunter durch Dich auch wir bist; und wir theildu,

Und dem Lebwesenwidrigen, dem Uebel und dem Bösen,

*) Nur als theildu seiende Endwesen.

)) Gegenleberweisnis ist Vergeltung, Gegenleberweisnis: Dank-

))*) Z. B. um der Lust und des Schmerzes willen.

†) Diese Lehre gilt auch von der Selbstbeileigung (Selbsterziehung

††) Das heißt: dasjenige Gute, welches in jedem Augenblicke für

))*) Also:

Böse*) meidend, uns, es zu schaufrühollen, zu üben und darzu-

In allen wesenlebenswidrigen Beschränkungen des Orom-

Damit wir leben, Dich, Wesen! ganz und allein schaufrüh-

So wie Du uns liebst, sowie wir Dich lieben, so wollen wir

In allen Wesen***, wollen wir Deine Wesenheit, Deine Kraft,

zeitmutterbegriff

Aber nicht:

*) Denn vieles Zeitgemässe ist wesenwidrig und böse.

**) Dieser Satz ist ein vereinverneiner Grundsatze der Wesen-

***) Es ist ein Grundtheil der Weseninnung; sich aller Endwesen

Deine Wirkheit (Dein Gewirk, Deine Wirking, Dein Werk), mit

Du, unser Gott, schaufrühvollbelebtest, wesenlebestest,

wesender und lebender Wesen, und zwar auch eigenleib-indurch Gott

*) Oder: vor nun nach, aus schaufrüh woll streb, igen.

***) Der Weseninnige kann und soll seinen Feind und seinen Feind

Er kann seinen Feind und seinen Feind, obgleich diese vielleicht

Und so kann und soll der wesenmännliche Einzelmensch diese ganze

nes, ganzselbstverzichtsamem Gliedwerkzeug, Dein Dir ähnlicher

Du wirkst eigenleiblich urbelebend in uns, wesenlebestest

So Dir ähnlich, wollen wir verein Deiner Vereinigenle-

*) Leidendurchprüfest und freudendurchprüfest, leid- und freude-

**) Entaufreiest, entaufreiest.

*) Hier nun die Selbigen-Weseninnung! Siehe den Bemerk vorn

*) Hier nun die Selbigen-Weseninnung! Siehe den Bemerk vorn

Vollwesenung des Wesen-mal-Menschheitlebens, des Mensch-

So in uns selbst, so orommäßig und oromwesenle-

IV.**)

*) Or-Om-Wesen***, Or-Om-Wesenheit††)

*) Hier nun die Selbigen-Weseninnung! Siehe den Bemerk vorn

*) Hier nun die Selbigen-Weseninnung! Siehe den Bemerk vorn

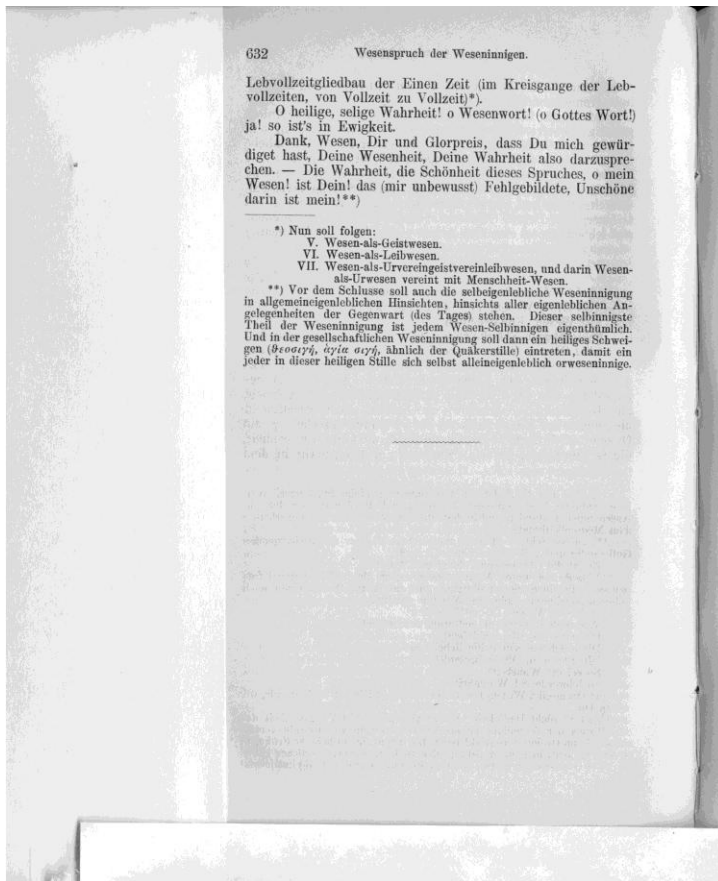
*) Hier nun die Selbigen-Weseninnung! Siehe den Bemerk vorn

*) Hier nun die Selbigen-Weseninnung! Siehe den Bemerk vorn

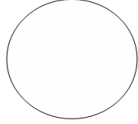
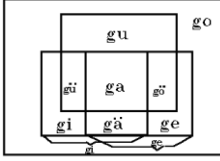
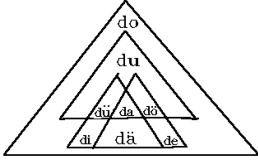
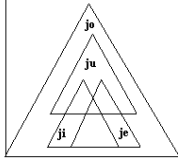
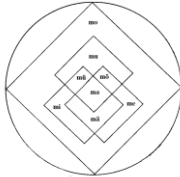
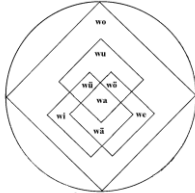
*) Hier nun die Selbigen-Weseninnung! Siehe den Bemerk vorn

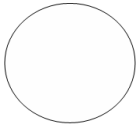
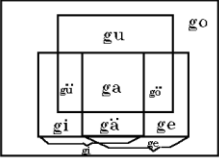
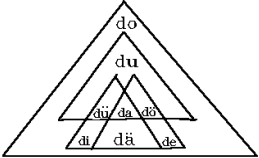
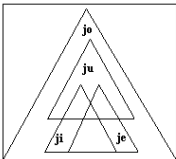
*) Hier nun die Selbigen-Weseninnung! Siehe den Bemerk vorn

*) Hier nun die Selbigen-Weseninnung! Siehe den Bemerk vorn



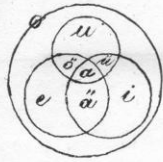
Die LeserInnen werden mit Sicherheit beim Verständnis der obigen Passagen aus der WL Schwierigkeiten begegnen. Diese werden ähnlich sein, wie bei der Lektüre der Formeln irgendeiner Spezialwissenschaft, die man nicht kennt. Es werden daher wohl nur wenige sich der Mühe unterziehen, die gesamte Grundwissenschaft dahinter auch gründlich zu studieren. Die Motivation und der Wille der Einarbeitung unterscheiden sich allerdings auch nicht von jenen bei der Erfassung anderer Wissenschaftsbereiche. Immerhin wird in diesen Abrissen eine in Gott begründete neue Gesellschaftsformation der Menschheit als gottvereinte Menschheit dargestellt. Sobald die Menschheit –zuerst sicher in einzelnen Männern und Frauen – an die Schwelle dieser neuen Zeit heranreift, was derzeit zunehmend geschieht, wird auch das Bedürfnis zunehmen, sich diesen Grundrissen zu nähern. Die folgende Zusammenfassung der Begriffsstruktur soll eine Erleichterung und Übersicht bringen.

Wesen essence		Table 1 ungegenheitlich (▶ or) gegenheitlich (gegen, ▶ ant) vereinheitlich (▶ mäl) ▶ ab (unter) (subordinative) ▶ neben (coordinative) ▶ abneben (unterneben) (subcoordinative)
Wesenheit essenceness	 <p> Wesenheit Wesenheiteinheit Wesenheitureinheit (gu) ▶ Selbheit (gi) ▶ Ganzheit (ge) Wesenheitvereinheit </p>	
Formheit formness	 <p> Satzheit Satzheiteinheit Satzheitureinheit (du) ▶ Richtheit (di) ▶ Fassheit (de) Satzheitvereinheit </p>	
▶ Seinheit be-ness	 <p> Seinheit Seinheiteinheit Seinheitureinheit Verhaltseinheit (ji) Gehaltseinheit (je) Seinheitvereinheit </p>	
▶ Inneheit in-ness	 <p> Inneheit Inneheiteinheit Inneheitureinheit ▶ Selbinnesein (mi) ▶ Ganzinnesein (me) Erkennen Logik Inneseinvereinheit </p>	
Selbstinnesein Erkennen	 <p> Orschaun (wo), Urschaun (wu), Selbschaun (wi), Ganzschaun (we), Selbvereinganzschaun (wä) Urvereinselbvereinganzschaun (wa). </p>	

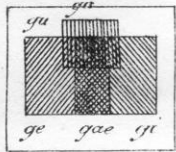
1. Or Ant Mäl Om		Wesen		Table 2 aller Wesen und Wesenheiten
2. Or Ant Mäl Om	ANT	Wesenheit	 <p>Wesenheit Wesenheiteinheit Wesenheitureinheit (gu) ►Selbheit (gi) ► Ganzheit (ge) Wesenheitvereinheit</p>	
3. An In Anmälin	ANT			
4. Ab Neb Abneb	ANT			
5. Or Ant Mäl Om	UR	Formheit	 <p>Satzheit Satzheiteinheit Satzheitureinheit (du) ►Richtheit (di) ► Fassheit (de) Satzheitvereinheit</p>	
6. Or Ant Mäl Om	AB			
7. Or Ant Mäl Om	NEB			
8. Or Ant Mäl Om	ABNEB			
9. Or Ant Mäl Om	ÄHN	►Seinheit	 <p>Seinheit Seinheiteinheit Seinheitureinheit Verhaltseinheit (ji) Gehaltseinheit (je) Seinheitvereinheit</p>	
10. Or Ant Mäl Om	MÄL			
11. Or Ant Mäl Om	OM			

I Tafel aller Selbschaunisse (Begriffe)

Wesen.

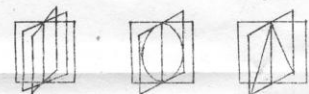
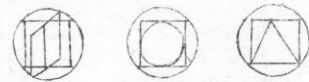
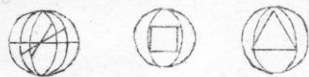
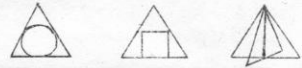
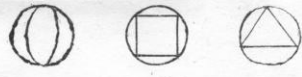
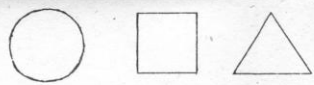


Wesenheit.



Das innerste Viereck ist

Formheit.



3 Literatur

3.1 Ausgewählte Print Texte

- (Ba 90) Bailey, Alice A.: Der Yoga-Pfad. Patanjalis Lehrsprüche. Genf 1990.
- (Bl 99) Blavatsky, H.P.: Die Geheimlehre. Übersetzt von Dr. Froebe. Leipzig 1899.
http://www.anthrowiki.info/ftp/theosophie/Blavatsky_Geheimlehre_I.pdf
- (Br 07) Brück, Michael von: Einführung in den Buddhismus. Frankfurt am Main und Leipzig 2007.
- (Br 08) Brück, Michael von: Religion und Politik in Tibet. Frankfurt am Main und Leipzig 2008.
- (Bro 09) Brodbeck, Karl-Heinz: Buddhismus: Geschichte, Lehre und Ethik. Norhausen 2009.
- (Co 07) Conze Edward: Buddhistisches Denken. Frankfurt am Main und Leipzig 2007.
- (Da 08) Dalai Lama: Einführung in den Buddhismus. Freiburg, Basel, Wien 2008.
- (Do 08) Torakazu Doi: Kegon Sutra. Blumengirlanden-Sutra. Band I und II. Frankfurt am Main 2008.
- (Ko 05) Kohl, Christian Thomas: Buddhismus und Quantenphysik. Oberstorf 2005.
- (Ma 87) Mathers, Mac Gregor: The Kabbalah Unveiled. London 1887
- (Pa 08) Padmasambhava: Das Tibetische Totenbuch. München 08.
- (Ph 08) Phagmodrupa: Wie man stufenweise in die Lehre Buddhas eintritt. München 2008)
- (Sa 06) Sangharakshita: A Survey of Buddhism. Delhi 2006.
- (Schu 08) Schumann, Hans Wolfgang: Handbuch des Buddhismus. München 08.
- (Zo 84) Zotz, Volker H.M.: Maitreya. Kontemplationen über den Buddha der Zukunft. München 1984.

3.2 Digitale Texte

Zentrum für Buddhismuskunde der Universität Hamburg

Bd.	Semester	Semesterthema	erschienen
3	Sommer 1999	Santidevas „Eintritt in das Leben zur Erleuchtung“	Dezember 1999
4	Sommer 2000	Die Geistesgeschichte des Buddhismus (I)	Dezember 2000
5	Winter 2000/01	Die Geistesgeschichte des Buddhismus (II)	Juli 2001
6	Sommer 2001	Buddhismus der Gegenwart	Februar 2002
7	Winter 2001/02	Grundfragen buddhistischer Ethik	November 2002
8	Winter 2002/03	Frauen im Buddhismus und Meditation	November 2003
9	Winter 2003/04	Facetten des Buddhismus - gibt es einen gemeinsamen Kern?	November 2004
10	Winter 2004/05	Gewalt und Gewaltlosigkeit	Januar 2006
11	Winter 2005/06	Erneuerungsbewegungen im Buddhismus	Oktober 2006

Band 9: Facetten des Buddhismus - gibt es einen gemeinsamen Kern?

Lambert Schmithausen	<i>Zur Stellung der Pflanzen im Buddhismus</i>
Carmen Meinert	<i>Plötzliches oder allmähliches Erwachen – konträre Positionen im chinesischen Meditationsbuddhismus?</i>
Carola Roloff	<i>Karma und Wiedergeburt in der tibetischen Gelugpa-Tradition</i>
Tilman Vetter	<i>Der Bodhisattva-Weg im Gandavyuhasutra</i>
Christoph Kleine	<i>Der Amida-Kult Japans: Pseudo-Buddhismus, Travestie des Christentums oder Gipfelpunkt des Mahayana?</i>
Klaus-Dieter Mathes	<i>Tibetische Interpretationen der Buddhanatur im Vergleich</i>
Alexander von Rospatt	<i>Der Newar-Buddhismus des Kathmandutals und seine Eigenarten</i>
Mudagamuwe	<i>Zwischen Freiheit und Vorbestimmung: Aspekte der frühbuddhistischen Karma-Theorie</i>
Maithrimurthi	<i>Sind Erkenntnistheorie und Logik buddhistisch?</i>
Birgit Kellner	Dokument hier erhältlich
Klaus Vollmer	<i>Wie buddhistisch ist der japanische Buddhismus?</i>
Rupert Gethin	<i>On the Practice of Buddhist Meditation According to the Pali Nikayas and Exegetical Sources</i>

Parent Directory

 Bd1-K01Vetter.pdf	11-Jun-2008 14:31 2.9M Tod im Buddhismus
 Bd1-K02Oberlies.pdf	17-Jun-2008 07:13 121K Veda-Schüler, Bettelasketen und Mönche
 Bd1-K03Huesken.pdf	11-Jun-2008 14:31 1.9M Der historische Buddha
 Bd1-K04Dietz.pdf	11-Jun-2008 14:34 1.5M Lehren des frühen Buddhismus
 Bd1-K05Kantowsky.pdf	11-Jun-2008 14:34 1.5M Buddhistischer Modernismus im Westen

 Bd1-K06Hecker.pdf	11-Jun-2008 14:34	1.1M	Buddhistische Praxis
 Bd1-K07Terwiel.pdf	11-Jun-2008 14:34	716K	Thai Buddhism – Sone Indigenous Perspectives
 Bd1-K09Rospatt.pdf	11-Jun-2008 14:34	1.5M	Der Abhidharma
 Bd1-K10Schmidthausen.pdf	20-Jun-2008 02:17	114K	Buddhismus und Natur
 Bd1-K10Spitz.pdf	11-Jun-2008 14:34	1.2M	Einführung in den Mahayana Buddhismus
 Bd1-K11MacDonald.pdf	11-Jun-2008 14:34	1.2M	Madhyamaka
 Bd1-K12Schmidthausen.pdf	20-Jun-2008 02:17	118K	Yogārcā-Schule und Tahtāgatagarbha-Richtung
 Bd1-K13Ngawang.pdf	11-Jun-2008 14:46	634K	Buddhismus im Westen. Stufen zum Verständnis der Leerheit
 Bd2-K01Schmidthausen.pdf	20-Jun-2008 02:17	132K	Buddhismus und Gewalt
 Bd2-K02Isaacson.pdf	16-Jun-2008 01:43	201K	Tantric Buddhism in India
 Bd2-K03Jackson.pdf	11-Jun-2008 14:46	1.0M	Lineages and the Principles of Composition in Tibetan Buddhist Paintings: reading Tibetan Thangkas as Records
 Bd2-K04Steinkellner.pdf	11-Jun-2008 14:46	1.7M	Die erkenntnistheoretisch-logische Tradition des Buddhismus
 Bd2-K05Petersen.pdf	11-Jun-2008 14:46	1.7M	Debatte im Tibetischen Buddhismus
 Bd2-K06Kantowsky.pdf	11-Jun-2008 14:46	2.8M	Buddhisten in Indien heute
 Bd2-K07Schneider.pdf	11-Jun-2008 14:46	1.4M	Literatur und Buddhismus in Japan
 Bd2-K08Bechert.pdf	11-Jun-2008 15:02	881K	Der moderne Theravada Buddhismus in Sri Lanka und Südostasien
 Bd2-K09Vollmer.pdf	11-Jun-2008 15:23	2.1M	Zen Buddhismus in Japan
 Bd2-K10Roloff.pdf	11-Jun-2008 15:23	1.3M	Frauen im Buddhismus
 Bd3-K02Dietz.pdf	11-Jun-2008 15:23	1.4M	Śāntidevas Bodhicaryāvatāra
 Bd3-K03Kaschewsky.pdf	21-Jun-2008 13:42	1.4M	Die "Vollkommenheiten" im BCA und seinen tibetischen Kommentaren
 Bd3-K04MacDonald.pdf	11-Jun-2008 15:23	1.4M	Zum Konzept der Leerheit im BCA
 Bd3-K05Ngawang.pdf	11-Jun-2008 15:04	1.0M	Die Zwei Wahrheiten.
 Bd3-K06Tauscher.pdf	11-Jun-2008 15:04	1.6M	Die zwei Wirklichkeiten
 Bd3-K07Ruegg.pdf	11-Jun-2008 15:04	1.5M	Bodhi(sattva)caryāvatāra als Lehrschrift und Vorhaben: Zum Thema Ritual, Religion, Philosophie und Mystik im Buddhismus
 Bd3-K08Schmidthausen.pdf	20-Jun-2008 02:17	154K	Nichtselbst, Leerheit und altruistische Ethik im Bodhicaryatāra
 Bd3-K09Petersen.pdf	11-Jun-2008 15:04	2.2M	Das 7. Kapitel über die Tatkraft in Śāntidevas Bodhicaryāvatāra
 Bd3-K10Rinpoche.pdf	11-Jun-2008 15:04	1.2M	Bodhicitta
 Bd3-K12Crosby.pdf	11-Jun-2008 15:11	1.9M	Blasphemie und Sakrileg im Buddhismus in Vergangenheit und Gegenwart
 Bd4-K01Schmidthausen.pdf	20-Jun-2008 02:17	559K	Zur Entwicklung der Gestalt des Buddha
 Bd4-K03Oberlies.pdf	17-Jun-2008 07:13	139K	Die Asketenbewegung spät-vedischer Zeit und der frühe Buddhismus
 Bd4-K04Dietz.pdf	11-Jun-2008 15:11	1.8M	Lehren des frühen Buddhismus

-  [Bd4-K05Maithrimurthi.pdf](#) 11-Jun-2008 15:11 2.9M Spiritualität im frühen Buddhismus
-  [Bd4-K06Schmidthausen.pdf](#) 20-Jun-2008 02:17 143K Atman und Nirwana im frühen Buddhismus
-  [Bd4-K08Rospatt.pdf](#) 11-Jun-2008 15:11 1.5M Der Abhidharma
-  [Bd4-K09Vetter.pdf](#) 11-Jun-2008 15:23 1.3M Mahayana historisch
-  [Bd4-K10Oetke.pdf](#) 16-Jun-2008 01:43 191K Frühes Indisches Madhyamaka
-  [Bd4-K11Wangchuk.pdf](#) 11-Jun-2008 15:14 1.3M Madhyamaka aus der Sicht der rNying-ma Tradition
-  [Bd4-K12Ngawang.pdf](#) 11-Jun-2008 15:14 927K Spiritualität im tibetischen Mahayana
-  [Bd4-K13Zimmermann.pdf](#) 11-Jun-2008 15:14 1.6M Tathagatagarbha
-  [Bd5-K01Schmidthausen.pdf](#) 20-Jun-2008 02:17 115K Zwei charakteristische Lehren der Yogacaras
-  [Bd5-K03Wangchuk.pdf](#) 15-Jun-2008 22:26 1.0M Die "Große Vollendung" (rDzogs-chen), wie sie in Rong-zom-pas dargestellt wird
-  [Bd5-K05Ngawang.pdf](#) 11-Jun-2008 15:16 695K Die Natur des Geistes
-  [Bd5-K06Ngawang.pdf](#) 11-Jun-2008 15:16 1.0M Tantra und Meditation
-  [Bd5-K07Ngawang.pdf](#) 11-Jun-2008 15:16 1.5M Meditation von Liebe und Mitgefühl
-  [Bd5-K08Friedrich.pdf](#) 11-Jun-2008 15:16 1.0M Die Sinisierung des Buddhismus
-  [Bd5-K09Krause.pdf](#) 18-Jun-2008 01:02 2.6M Buddhistische Traditionen in China, das System der Tiantai-Schule
-  [Bd5-K10Vollmer.pdf](#) 11-Jun-2008 15:16 1.2M Japanischer Buddhismus und Zen
-  [Bd5-K11Kleine.pdf](#) 11-Jun-2008 15:19 1.6M Erlösung durch Glaube und Gnade. Der japanische Amida-Buddhismus
-  [Bd6-K01Baumann.pdf](#) 11-Jun-2008 15:19 1.7M Traditionalistischer und modernistischer Buddhismus im Westen. Ansätze zu einer Neukonzeptualisierung
-  [Bd6-K02Loehr.pdf](#) 11-Jun-2008 15:19 1.6M Ökobuddhismus
-  [Bd6-K03Langer.pdf](#) 11-Jun-2008 15:19 1.4M Synkretismus und Inklusivismus am Beispiel der buddhistischen Beerdigungsriten im modernen Srilanka
-  [Bd6-K04Hecker.pdf](#) 11-Jun-2008 15:19 1.1M Buddhismusrezeption in Deutschland
-  [Bd6-K05Wieczorek.pdf](#) 11-Jun-2008 15:33 2.1M Religion und Politik in Japan
-  [Bd6-K07Terwiel.pdf](#) 11-Jun-2008 15:33 747K Einige Überlegungen über den traditionellen Buddhismus in Thailand
-  [Bd6-K08Zoellner.pdf](#) 11-Jun-2008 15:33 1.2M Buddhadasas Ökumenischer Buddhismus
-  [Bd6-K09Laube.pdf](#) 11-Jun-2008 15:33 1.4M Philosophie in Japan - mit besonderer Berücksichtigung der Kyoto-Schule
-  [Bd6-K10Rospatt.pdf](#) 11-Jun-2008 15:33 1.7M The Survival of Mahayana Buddhism in Nepal
-  [Bd6-K11Ngawang.pdf](#) 11-Jun-2008 15:37 583K Über den Nutzen der Religion für die moderne Gesellschaft
-  [Bd7-K01Schmidthausen.pdf](#) 20-Jun-2008 02:17 148K Grundbegriffe der buddhistischen Ethik
-  [Bd7-K02Spitz.pdf](#) 11-Jun-2008 15:37 1.6M Bodhisattva-Ethik
-  [Bd7-K03Keown.pdf](#) 11-Jun-2008 15:37 1.8M Buddhism and Medical Ethics: Principles and Practice

-  [Bd7-K04SchmidtLeukel.pdf](#) 11-Jun-2008 16:10 2.2M Buddhistische und christliche Ethik
-  [Bd7-K05Zimmermann.pdf](#) 11-Jun-2008 15:37 1.2M Buddhismus und Gewalt
-  [Bd7-K06Delhey.pdf](#) 11-Jun-2008 15:37 2.0M Buddhismus und Selbsttötung
-  [Bd7-K08Krause.pdf](#) 18-Jun-2008 01:02 1.2M Herausforderung von staatlicher Macht an den Buddhismus in China
-  [Bd7-K09Petersen.pdf](#) 11-Jun-2008 16:10 2.0M Buddhismus und Psychotherapie
-  [Bd7-K10Sobisch.pdf](#) 11-Jun-2008 16:17 2.8M Lamakratie, das Scheitern einer Regierungsform
-  [Bd7-K11Loehr.pdf](#) 11-Jun-2008 16:17 1.7M Naturethik und Naturästhetik im Buddhismus
-  [Bd7-K12Sommerschuh.pdf](#) 11-Jun-2008 16:17 2.9M Das Wandgemälde von Alchi in Ladakh
-  [Bd7-K13Gruber.pdf](#) 18-Jul-2008 15:12 130K Die Achtsamkeits- bzw. Einsichtspraxis Vipassanā, eine Kernmeditation und -tradition
-  [Bd8-K01Schmidthausen.pdf](#) 20-Jun-2008 02:17 142K Versenkungspraxis bei den Yogācāras
-  [Bd8-K02Roloff.pdf](#) 11-Jun-2008 16:17 2. Bhikṣuṇī-Ordination
-  [Bd8-K03Spitz.pdf](#) 11-Jun-2008 16:23 732K Meditation im Buddhismus: Ruhe und Einsicht
-  [Bd8-K04HerrmannPfundt.pdf](#) 16-Jun-2008 01:43 1.6M Meditieren Frauen anders? Religiöse Praxis und Geschlechterrollen im tibetischen Buddhismus einst und jetzt
-  [Bd8-K06Maithrimurthi.pdf](#) 11-Jun-2008 16:23 1.2M Die Meditation des Wohlwollens als Versenkungspraxis
-  [Bd8-K07Terwiel.pdf](#) 11-Jun-2008 16:23 881K Über die Hindernisse, die Frauen überwinden müßten um im thailändischen Buddhismus bhikkhunis zu werden
-  [Bd8-K08Poirier.pdf](#) 11-Jun-2008 16:23 2.0M Die Methode der Nicht-Methode. Die Erweckungspraxis im Zen Buddhismus
-  [Bd8-K09Sobisch.pdf](#) 11-Jun-2008 16:23 2.0M Pgyag chen Inga Idan: Eine Mahāmudrā Praxis der Kagyüpas
-  [Bd8-K10Wangchuk.pdf](#) 11-Jun-2008 16:36 1.7M Einige Philosophische Grundlagen der rDzogs-chen Meditation
-  [Bd8-K11Arokay.pdf](#) 11-Jun-2008 16:36 1.2M Frauen und Frauenbilder im japanischen Buddhismus
-  [Bd8-K12Zin.pdf](#) 11-Jun-2008 16:36 2.7M The uṣṇīṣa as a Physical Characteristic of the Buddha's Relatives and Successors
-  [Bd8-K13Wieczorek.pdf](#) 11-Jun-2008 16:36 2.1M Die Aum Schinrikyōin Japan: Zerstörung um die Welt zu retten?
-  [Bd9-K01Schmidthausen.pdf](#) 17-Jun-2008 07:02 208K Zur Stellung der Pflanzen in Buddhismus
-  [Bd9-K02Meinert.pdf](#) 11-Jun-2008 16:36 1.7M Plötzliches oder allmähliches Erwachen- Konträre Positionen im chinesischen Meditationsbuddhismus?
-  [Bd9-K03Roloff.pdf](#) 11-Jun-2008 17:08 1.5M Karma und Wiedergeburt in der tibetischen Gelugpa-Tradition
-  [Bd9-K04Vetter.pdf](#) 11-Jun-2008 17:08 1.8M Der Bodhisattva-Weg in Gaṇḍavyūhasūtra
-  [Bd9-K05Kleine.pdf](#) 11-Jun-2008 17:08 2.8M Der Amida-Kult Japans, Travestie des Christentums oder Gipfelpunkt des Mahāyana

-  [Bd9-K06Mathes.pdf](#) 11-Jun-2008 17:08 1.1M Tibetische Interpretationen der Buddhanatur im Vergleich
-  [Bd9-K07Rospatt.pdf](#) 11-Jun-2008 17:08 1.7M Der Newar-Buddhismus des Kathmandu-Tals und seine Eigenheiten
-  [Bd9-K08Maithrimurthi.pdf](#) 11-Jun-2008 17:10 1.3M Zwischen freiheit und Vorbestimmung. Aspekte der frühbuddhistischen Karma-Theorie
-  [Bd9-K11Vollmer.pdf](#) 11-Jun-2008 17:10 1.1M Wie buddhistisch ist der japanische Buddhismus?
-  [Bd9-K12Gethin.pdf](#) 11-Jun-2008 17:10 2.0M On the Practie of Buddhist Meditation According to the Pali Nikāyas and Exegetical Sources
-  [Bd10-K01Schmidthausen.pdf](#) 20-Jun-2008 02:17 231K Gewalt und Gewaltlosigkeit im Buddhismus. Zur Einführung
-  [Bd10-K03Palden.pdf](#) 11-Jun-2008 17:26 469K Zornvolle Erscheinungen im Tantra. Eine Form von Gewalt?
-  [Bd10-K04Hartmann.pdf](#) 11-Jun-2008 17:26 1.4M Aktive Gewaltlosigkeit. Die rituelle Befreiung von Tieren
-  [Bd10-K05Kleine.pdf](#) 11-Jun-2008 17:26 2.5M Shaolin-Kungfu: Mönchsoldaten, Tyrannenmörder: Wie friedfertig war und ist "der Buddhismus" wirklich?
-  [Bd10-K06Brox.pdf](#) 11-Jun-2008 17:26 1.7M Tibetan Culture as Battlefield: Hoe thw Term "Tibetan Culture" is Utilized as a Political Strategy
-  [Bd10-K07Formanek.pdf](#) 11-Jun-2008 17:26 3.6M Gewalt diesseits und jenseits: Zur Entwicklung buddhistischer Höllenvorstellungen in Japan
-  [Bd10-K08Delhey.pdf](#) 12-Jun-2008 12:46 1.7M Zum Verständnis der Selbsttötung im Buddhismus
-  [Bd10-K09Schlieter.pdf](#) 12-Jun-2008 12:46 1.5M Die buddhistische Haltung zum Klonen des Menschen
-  [Bd10-K10Roloff.pdf](#) 12-Jun-2008 12:46 1.5M Der 14. Dalai Lama von Tibet und seine Philosophie der Gewaltlosigkeit.
-  [Bd10-K11Sobisch.pdf](#) 12-Jun-2008 12:37 1.7M Buddhismus und Gewalt. Doktrinäre Fixierungen und das Konzept der strukturellen Gewalt.
-  [Bd10-K12Brueck.pdf](#) 12-Jun-2008 12:37 1.5M Gewalt und Gewaltüberwindung im Buddhismus.
-  [Bd10-K13KollmarPaulenz.pdf](#) 12-Jun-2008 12:37 2.0M Das Abwehren der Mongolen. Tibetisch-buddhistische Reaktionen auf die Eingliederung Tibets in das Mongolische Weltreich.
-  [Bd10-K14Mathes.pdf](#) 12-Jun-2008 12:37 1.2M Formen der Gewalt und des Gewaltverzichts inn den Lebensgeschichten der Mahasiddhas und Lamas.
-  [Bd11-K01Mathes.pdf](#) 12-Jun-2008 12:41 890K Veränderungen in den lebenden Traditionen des Buddhismus
-  [Bd11-K02Spitz.pdf](#) 12-Jun-2008 12:41 1.7M Tibetischer Buddhismus zwischen Tradition und Moderne.
-  [Bd11-K03KiefferPuelz.pdf](#) 12-Jun-2008 12:41 1.4M Die Wiedereinrichtung des Nonnenordens in der Theravada-Tradition
-  [Bd11-K04Krause.pdf](#) 18-Jun-2008 01:02 842K Zwischen Tradition und Moderne. Chinesischer Buddhismus im Wandel.
-  [Bd11-K05Formanek.pdf](#) 12-Jun-2008 12:41 4.8M Moderne Ausprägungen und historische Hintergründe der buddhistischen Totenrituale für Ungeborene in Japan
-  [Bd11-K06Acharya.pdf](#) 12-Jun-2008 12:41 801K Religious Competition and Political Change in Nepal.

 Bd11-K07Mohr.pdf	12-Jun-2008 12:49	1.8M	Buddhismus im Gespräch mit den Naturwissenschaften.
 Bd11-K08Seeger.pdf	22-Sep-2008 13:39	243K	Die thailändische Wat Phra Thammakai Bewegung.
 Bd11-K09Roloff.pdf	12-Jun-2008 12:49	1.6M	Wiederbelebung der Bhiksuni –Gelübde im Tibetischen Buddhismus.
 Bd11-K10Muermel.pdf	12-Jun-2008 12:49	1.9M	Der Beginn des institutionellen Buddhismus in Deutschland.
 Bd11-K11Kleine.pdf	12-Jun-2008 12:49	2.5M	Reaktionen des japanischen Buddhismus auf die Modernisierung.
 Bd11-K12Wieczorek.pdf	12-Jun-2008 12:46	1.4M	Buddhismus und Nationalismus in Japan.
 Bd11-K13Wangchuk.pdf	12-Jun-2008 12:46	1.7M	Das dPal-yul-Kloster in Geschichte und Gegenwart.

3.2.1 Digitaltexte von Brodbeck, Karl Heinz

Download-Texte zu Buddhismus, Spiritualität

Titel	Jahr	Typ	Server
„Karmakapitalismus – ein ‚übles‘ Spiel“	2009	pdf	T-Online
Buddhismus: Geschichte, Lehre und Ethik	2009	pdf	T-Online
The financial crisis. A buddhist view	2009	pdf	T-Online
Einführung in die buddhistische Erkenntnistheorie	2009	pdf	T-Online
Die Finanzkrise als Götterbote	2009	pdf	T-Online
Finanzkrise: Im Netz der gegenseitigen Abhängigkeit	2008	pdf	T-Online
Kritische Vernunft und Mitgefühl – der buddhistische Beitrag zur Wirtschaftsethik, (Manuskript Langfassung)	2008	pdf	Uni-Luzern
Buddhismus und die Idee der Menschenrechte	2008	pdf	T-Online
Wirklichkeit und Schein. Zum Dialog zwischen westlicher und buddhistischer Tradition	2007	pdf	T-Online
Der Ort der Natur. Eine buddhistische Perspektive	2007	pdf	T-Online
Beiträge zur Grundlegung einer buddhistischen Ökonomie	2007	pdf	T-Online
Sozial-„Reformen“ im Geiste des Egoismus; jetzt auch in: Beiträge	2005	pdf	T-Online
Illusionen einer globalisierten Welt; jetzt in: Beiträge	2004	Pdf	extern
Das Spiel mit den Gewohnheiten	2004	Pdf	extern
Wie funktioniert das: Erleuchtung und Verblendung?	2002	Pdf (127 Kb)	T-Online

<u>Buddhistische Ökonomie; jetzt in: Beiträge</u>	2001	pdf	T-Online
<u>Esoterik</u>	2000	HTML (16 Kb)	T-Online
<u>Beiträge zu Ethik und Wirtschaft</u>	1999	Pdf (250 Kb)	T-Online
<u>Virtuelle Realität - Wirklichkeit als Schein</u>	1996	pdf (83 Kb)	T-Online
<u>Glossar zum Buddhismus</u>	1995	pdf (31 Kb)	T-Online
<u>Lehre und Lehrer - Versuch einer Klärung</u>	1995	HTML (19 Kb)	T-Online
<u>Longchenpa: Philosophische Anschauungen zur Natur der Phänomene (Übersetzung)</u>	1988	HTML (44 Kb)	T-Online
<u>Erkenntnis und Meditation</u>	1987	pdf (289 Kb)	T-Online

3.3 Verzeichnis der wichtigsten Schriften Krauses

Zusammenstellung aller jener Werke, die sich **nicht** mit Themen der Freimaurerei befassen. <http://www.internetloge.de/krause/kdrp.pdf>

Die hier eingeführte Nummerierung wird in den Beiträgen als Kurzform für die Quellenangaben genutzt.

3.4 Digitale Texte zur Wesenlehre

- Krauses Wissenschaftssystem - Das Neue der Grundwissenschaft (Wesenlehre)
- Aufstieg zur Grunderkenntnis Gottes
- Wesenschau und Göttliche Kategorien
- Die Entwicklungsgesetze
- Gebote der Menschlichkeit - Sittengesetz (43 S. PDF-File 430 KB)
- Krause und die Verständlichkeit seiner Werke
- Wesenlehre und Lebenskunst (93 S. PDF-File 1,3 MB)
- Wesenlehre und Feministische Philosophie (28 S. PDF-File 507 KB)
- Evolutive Potenziale der Wesenlehre Krauses (15 S. PDF-File 269 KB)
- Gewisses "Wissen" in der Wesenlehre Krauses (33 S. .doc-File 457 KB)
- **E-BOOK:**
Siegfried Pflegerl: "Wesenlehre und moderne Physik - oder - Was Gott vor dem Urknall dachte"
 - Inhaltsverzeichnis und Vorwort: 9 S., PDF-File 144 KB
 - Download gesamtes Buch: 181 S., PDF-File 2,12 MB
- **E-BOOK:**
Siegfried Pflegerl: "Universale Logik der Wesenlehre und zeitgenössische formale Logiken"
 - Inhaltsverzeichnis und Vorbemerkung: 6 S., PDF-File 409 KB
 - Download gesamtes Buch: 109 S., PDF-File 4,189 MB

Dazu interessant:

Simplex sigillum veri - Einfachheit ist das Siegel des Wahren

Einige Gedanken zu den neuen Werken des Quantenphysikers Anton Zeilingers, die zum Teil an die Abhandlungen der Gruppe Or-Om anschließen. (PDF-File 484 KB)

- **E-BOOK:**
Siegfried Pflegerl: "Globalisierung und universales Menschheitsrecht - Rechtliche Grundrisse der Weltgesellschaft"
 - [Inhaltsverzeichnis und Vorbemerkung: 7 S., PDF-File 148 KB](#)
 - [Download gesamtes Buch: 252 S., PDF-File 2,518 MB](#)
- **E-BOOK:**
Siegfried Pflegerl: "Über das Göttliche in der Kunst - Features zur Evolution der Kunst im Sinne der Wesenlehre"
 - [Inhaltsverzeichnis: 6 S., PDF-File 116 KB](#)
 - [Download gesamtes Buch: 270 S., MS-Word-File 29,3 MB](#)

Dazu interessant:

Global Art Project: "FLID - The Partition Of The World"

- **E-BOOK:**
Siegfried Pflegerl: "Lexikon der Begriffe der Wesenlehre Karl Christian Friedrich Krauses"
 - [Inhaltsverzeichnis und Vorbemerkung: 7 S., PDF-File 112 KB](#)
 - [Download gesamtes Lexikon: 147 S., PDF-File 3,982 MB](#)
 - [Download gesamtes Lexikon: 147 S., MS-Word-.doc-File 10,548 MB - für eigene Notizen **editierfähig**](#)
- **E-BOOK:**
Siegfried Pflegerl: "Grundlagen der Mathematik in der Wesenlehre Karl Christian Friedrich Krauses - Eine Darstellung aus Originaltexten und ihre Beziehung zur modernen Grundlagendebatte"
 - [Download gesamtes Buch: 75 S., PDF-File 2,377 MB](#)

Anmerkung:

Im Buch wird u. a. ein Aufsatz digitalisiert vorgestellt, den Krause 1832 in einem sehr bitteren Zusammenhang an der Universität in München an Schelling vorlegte. Er wollte sich wegen einer Anstellung an der Universität bewerben. Schelling hat ihm den Aufsatz mit einem Diener kommentarlos zurückgeschickt. Eine Aufnahme an der Universität erfolgte nicht.

- **E-BOOK:**
Siegfried Pflegerl: "Berufs- und Forschungsethik im Lichte der Wesenlehre Karl Christian Friedrich Krauses"
 - [Inhaltsverzeichnis 3 S., PDF-File 55 KB](#)
 - [Download gesamtes Buch: 161 S., PDF-File 3,040 MB](#)
- **E-BOOK:**
Siegfried Pflegerl: "Aufklärung über die Selbstblendung einer abgeklärten Aufklärung - Wesenlehre und die Systemtheorie Luhmanns"
 - [Inhaltsverzeichnis u. Einleitung 4 S., PDF-File 150 KB](#)
 - [Download gesamtes Buch: 206 S., PDF-File 4,552 MB](#)
- **E-BOOK:**
Siegfried Pflegerl: "Das Ethos der Einen Menschheit - Kritische Vorschläge zur Evolution der Weltethosdebatte"
 - [Inhaltsverzeichnis u. Einleitung 3 S., PDF-File 69 KB](#)
 - [Download gesamtes Buch: 95 S., PDF-File 1,5 MB](#)
- **ARTIKEL**
über das Verhältnis der derzeitigen Finanzarchitektur zu einem Rating nach universalem Menschheitsrecht:
Siegfried Pflegerl: "RAATING The WORLD - Strukturelle Gewalt der Finanzmärkte und universale Rationalität der Wirtschaft"
(10 S., PDF-File 368 KB - eingestellt am 21.6.2010)

Werkauszüge:

- **E-BOOK:**
Krause: "Das Urbild der Menschheit", Text der Ausgabe von 1851, mit einer Einleitung von Siegfried Pflegerl.
 - Inhaltsverzeichnis und Einleitung: 11 S., PDF-File 243 KB
 - Download gesamtes Buch: 304 S., PDF-File 1,6 MB

Anmerkung: Der durch Kommentierung von Siegfried Pflegerl besser verständliche und mit aktueller Weltsystemanalyse ergänzte Originaltext ist beim Peter Lang Verlag erhältlich.