Überwindung des Ich?
Kritik der Apologetik des Zen-Buddhismus

Im Folgenden geht es nicht um eine fundierte Darstellung oder Interpretation des (Zen-)Buddhismus (im Folgenden kurz „Zen"). Ich weiß nicht, wie sich der Zen selbst versteht, wie er zu verstehen ist und worum es ihm zu tun ist. Eine ansatzweise angemessene Interpretation seiner Texte und Praktiken übersteigt meinen Kenntnisstand. Sie ist indessen auch gar nicht mein Anliegen. Es gibt Überlegungen bzw. Praktiken zur Sinnfrage, die sich m.E. anlässlich der Lektüre von Zen aufdrängen. Sie mögen irgendwie signifikanter oder zentraler Bestandteil des Zen sein. Dies zu klären, stelle ich mir aber nicht als Aufgabe. Ich verwende diese Texte und Berichte als Indizien und Illustrationen einer Position, die mich interessiert und die ich hier diskutieren will.[1]

Angenommen, wir müssen ständig an der Beantwortung der Sinnfrage interessiert sein, da wir nicht umhinkönnen, sie zu stellen und Fragen von uns so definiert sind, dass uns die Antworten auf sie interessieren. Es reicht nicht, einfach subjektiv einen Sinn zu behaupten. Wie können wir die Frage dann beantworten? Die bisherigen Bemühungen sind enttäuschend. Nirgendwo ist *die Antwort* auf die Sinnfrage niedergelegt. Hätte jemand *den* Sinn des Lebens entdeckt, hätte sich dies wahrscheinlich herumgesprochen. Die Enttäuschung betrifft nicht allein die bisherigen Antwortversuche bezüglich der Sinnfrage, sondern beruht auf einem grundsätzlicheren Problem: *Wir haben noch nicht einmal eine Konzeption davon, wie eine Antwort auf die Sinnfrage aussehen könnte.*
Damit fällt die Sinnfrage hinter die Fragen, die wir meist in den Wissenschaften stellen, zurück. Formulieren wir testweise Antworten mit der Formel

(1) Der Sinn des Lebens besteht darin, dass...

so müssten wir hier eine Ergänzung des Satzes finden, die mit so etwas wie einem Aha-Erlebnis verbunden wäre bzw. verbunden sein könnte. Da die Frage für jeden von uns bedeutsam ist (was immer genauer das heißen mag), erwarten wir

[1] Falls diese Darstellung den Zen-Lehren nahekommt, habe ich nichts dagegen. Viele (populäre) Darstellungen des Zen gehören eher in das Genre der esoterischen Literatur oder der Glaubensbekenntnisse. Einige Texte, die versuchen, zentrale Argumente und Thesen des Zen darzulegen und insbesondere einem westlichen Publikum – was immer das heißen mag – nahe zu bringen (vgl. z.B. Garfield 1995, Izutsu 1977), gelingt dies m.E., obwohl ich diese Texte schätze, nur dadurch, dass diese Thesen und Argumente äußerst zweifelhaft und schlecht argumentiert daherkommen. Ich halte daher *den* Zen-Buddhismus, was er immer er behaupten mag, nicht für wahr. Ich glaube auch nicht an ihn. Vielleicht handelt es sich nur um eine esoterische Welle, die ihre positive Presse eher aus der kulturellen, sinnstiftenden Erschöpfung u.a. des Christentums im Westen zieht. All das betrifft nicht die Überlegungen im folgenden Paragraphen.

(scheinbar) auch eine Antwort, der ihre Bedeutsamkeit auf die Stirn geschrieben steht. Mögliche Formulierungen scheinen aber alle nicht die außerordentliche Qualität zu besitzen, die wir von einer solchen Antwort eigentlich erwarten würden.
Betrachten wir z.B. die folgenden Ergänzungen von (1):

... wir moralisch handeln.

... den Planet bewahren.

... uns und anderen Freude bereiten.

Ein Aha-Erlebnis tritt hier bei mir nicht auf. Wäre die Antwort die gesuchte objektive Antwort und wohnte ihr die schwerfassbare Bedeutsamkeit inne, müsste aber auch ich diese erfassen, nehme ich einmal an.
Vielleicht lässt sich die Rede vom „Aha-Erlebnis" und der „Bedeutsamkeit" aber gar nicht klar machen. Vielleicht erkennen wir die Antwort als solche erst nach einer langen Hinführung. Aber was für eine Hinführung? Auch davon haben wir scheinbar keine Vorstellung. Insofern die Antwort objektiv sein soll, bedarf es doch – insbesondere nach der Kritik an der Offenbarung und der „Evidenz" – einer wissenschaftlichen Beweisführung, oder nicht? Es fehlt hier die Epistemologie der Sinnerfahrung und es fehlt eine Theorie, was es hieße, einen Sinn als objektiv zu begründen. Ohne diese (philosophischen) Theorien allerdings tritt die Sinnfrage als eine Frage auf, die wir eventuell nur scheinbar verstehen – d.h. nur scheinbar, wenn es sich nicht um eine elementare Frage handelt, die in uns eingebaut ist, ohne dass wir uns zuvor über Gelingensbedingungen der Fragens Klarheit verschaffen konnten. Wird die Frage als nicht elementar erst von uns entwickelt – woraus auch immer –, dann sollte das Stellen einer Frage den Gelingensbedingungen des Fragens genügen. Und zu diesen gehört wohl, dass man in der Lage ist, zwar nicht eine Antwort zu geben, aber zumindest eine Antwort, wenn sie die richtige ist, also solche zu erkennen.[2] Eine begründete These, ob wir diese Entscheidungsfähigkeit haben, fehlt. Deshalb fehlt auch eine begründete Legitimation der Sinnfrage als sinnvoll ebenso wie eine begründete Verwerfung der Sinnfrage.

Zen hat zum einen mit einer solchen gesuchten Hinführung zu einer Haltung zur Sinnfrage zu tun, mit dem Verlassen der überkommenden Denkweisen. Diese Hinführung ist eine Einübung nicht nur durch/in eine andere Weise des Denkens, sondern auch durch/in eine andere Weise des Handelns (wobei „Weise des Denkens" hier der zentrale problematische Begriff werden wird).

[2] Analog zu der metalogischen Unterscheidung zwischen der (fehlenden) Effektivität z.B. einen Beweis zu finden *versus* der Effektivität, Kandidaten entscheiden zu können.

Dass wir uns heute eine Antwort auf die Sinnfrage nicht vorstellen können, mag an subjektiven Beschränktheiten – „des Westens", würden viele Esoteriker ergänzen – liegen. Es mag indessen auch so sein, dass die Geschichte der diesbezüglichen Fehlschläge des Denkens darauf hinweist, dass es die *Methode*, die Sinnfrage zu beantworten, *überhaupt nicht gibt*. Eine Frage, zu der es keine Methode der Beantwortung gibt, kann mit Recht als „sinnlos" bezeichnet werden. Die Sinnfrage wäre eine solche sinnlose Frage. Was aber wenn wir, aufgrund unserer kognitiven Programmierung sie dennoch stellen? Scheinbar wäre dann eine *Reprogrammierung* erforderlich oder wünschenswert.

Das ist der Kern dessen, was mich am Zen interessiert: Ist es möglich und wie ließe es sich bewerkstelligen, unsere kognitive Programmierung aufzuheben, außer Kraft zu setzen oder eine Neuprogrammierung vorzunehmen? Wie muss das Problem beschrieben werden? Ist die Aufgabenstellung sinnvoll? Welche Erfolgsaussichten hat dieses „Projekt"?
Ein Teil der Reprogrammierung könnte sein, die Sinnfrage als Bestandteil einer unangemessenen Programmierung zu „löschen".

Zur Klärung der Position, die hier als „Zen" beschrieben wird, sind folgende Fragen zu klären:

(a) Wie wird das Aufkommen der Sinnfrage erklärt? Was ist die Wurzel des falschen Scheins?

(b) Wie lässt sich der Standort jenseits des Scheins charakterisieren? Wie wirkt sich das Innehaben dieses Standortes aus?

(c) Wie gelingt der Übergang vom Schein zum Wahren (die Reprogrammierung)?

Diese Fragen betreffen nicht nur die Ontologie, Erkenntnistheorie und Sprachphilosophie des Zen, sondern auch seine Theorie des Ich und die entsprechende Heilslehre. Sie verweisen auf die *Vier Edlen Wahrheiten* des Buddhismus.

(ad a)
Bekanntlich behauptet die erste „Edle Wahrheit" des Buddhismus die Universalität des Leidens. Insbesondere führt alles Handeln zum Leiden, insofern sich in ihm ein Begehren ausdrückt. Mit dem Begehren geht die Sorge einher, das Begehrte nicht zu erlangen, oder tritt sogar die leidvolle Erfahrung ein, das Begehrte nicht erlangt zu haben. Im Vokabular meiner Überlegungen ausgedrückt: Insofern mit einem Handeln der Anspruch erhoben wird, Sinn zu verwirklichen, etwas Sinnvolles zu tun, stellt sich mit jedem Handeln die Frage, ob das als sinnvoll Angestrebte, selbst wenn es erreicht würde, denn auch wirklich sinnvoll ist. Jede einzelne Handlung genügt nicht sich selbst, sondern verweist auf andere bzw. eine

Einbettung in einen Handlungskontext, eine Handlungsreihe, woraus Sinn bezogen werden soll. Damit universalisiert sich für das Handeln die Sinnfrage – und zwar als Frage, zu der die Antwort zumindest nicht offensichtlich ist. Es universalisiert sich damit wiederum der Sinnlosigkeitsverdacht bezüglich jeglichen Tuns – ein Schatten, der jegliches Handeln begleitet. Das Grundübel wäre demnach das ständige Bemühen, eine Sinnannahme im Handeln zu machen oder gar zu bewähren zu versuchen, bzw. noch allgemeiner das Aussein auf bestimmte Ziele als Begehren von etwas. Die Instanz, die sich so irrt bzw. durch das Aneinanderreihen solcher Irrtümer sich für sich konstituiert, ist, gemäß verschiedener buddhistischer Lehren, „das Ich". Mit „Ich" ist zunächst das einzelne Personen unterscheidende Selbst gemeint als Gesamt der mit ihm gegebenen Charaktermerkmale, Meinungen und Wünschen (inklusive Aversionen). Aufgrund seiner Wünsche und Meinungen engagiert man *sich* in der Welt im Aussein auf Zustände der Erfüllung und Vermeiden des Unerfreulichen. Das Grundmerkmal dieses Engagements ist indessen die Universalität des Leidens. Dieses Engagement unterwirft sich nicht nur den Widrigkeiten des Schicksals, sondern such die Erfüllung dem Ansatz nach im Erlangen äußerer Zustände oder Güter, die nicht vom einzelnen gewährleistet werden können und die auf wieder andere unterstützende Handlungen mit denselben Merkmalen verweisen. Das Überwinden des Leidens ergibt sich durch die Überwindung der mit „dem Selbst" gegebenen Wünsche und Abneigungen. Die Überwindung des „Selbst" ist die Überwindung des falschen Scheins an der Wurzel.

(ad b)
Der Standort jenseits des Scheines, der insofern „erleuchtet" ist, als die falschen Denkweisen durchschaut wurden, bestimmt sich durch die Abwesenheit der falschen Denk- und Verhaltensweisen. Je nach Vokabular ist in ihm das Begehren oder das Streben nach Sinn (im problematischen Verständnis von (a)) überwunden. Eine Handlung drückt nicht aus, dass etwas jenseits ihrer selbst begehrt wird oder dieser Handlung Sinn verleiht. Alle Qualitäten, die Handlungen aufweisen sollten, muss jede Handlung (bzw. jeder Handlungstyp) für sich selbst aufweisen. Jede Handlung muss sich selbst genügen. Der Akteur handelt nicht mehr, um mittels der Handlung bei etwas anderem zu sein bzw. dieses zu erreichen, sondern er *geht im Handeln auf*. Die Verneinung der über die Handlung bzw. der sich in solchem Handeln ausdrückenden Haltung vorhandenen Ziel- oder Sinndimension ist das Ende des Begehrens oder des Sinnfragens. Das Handeln hat seinen Charakter geändert. – Eine ähnliche Auffassung kennzeichnet die Lehre des Laotse, wo es u.a. heißt:

> Durch Nichttun wird alles getan.
>
> Der Mensch höheren Charakters handelt nie,

> Noch (tut er es) aus einer Absicht.[3]

Wer nicht mehr aus Absichten heraus handelt, der verfolgt keinen aus Meinungen und Wünschen rationalisierbaren Sinn mit einer Handlung, bei dem nach weiterer Begründung gefragt werden kann. Es geht um ein „natürliches Tun dessen, was sich von selbst versteht und ohne unsere Zutaten von selbst ergibt".[4] Die Handlung wird nicht bestimmt durch einen Zweck außerhalb ihrer, den zu realisieren die Handlungsabsicht ausmachen würde. Dies überträgt sich auf die Abwesenheit allgemeiner Handlungsziele:

> Das Ziel ist die Einsicht, dass es nie ein Ziel gab – bis dahin ist es ein langer und schwieriger Weg. [...]
> Zen-Meister Taisen Deshimaru sagt: ‚Es gibt nichts zu erreichen. Nichts zu werden. Nicht die Wahrheit suchen, nicht vor der Illusion fliehen.'[5]

Offensichtlich wird das Abschneiden des Sinns also nicht nur auf die Frage des Lebenssinns bezogen, sondern auch auf jede einzelne Handlung. Außerdem werden *Erkenntnis*ziele in das Verdikt über das Verfolgen von Zielen eingeschlossen. Die betreffende Reprogrammierung müsste also alle zentralen Bereiche unserer Kognition betreffen. Der „Weg" müsste entsprechend tiefgreifende Veränderungen bewirken können.

(ad c)
Der Weg zur Erleuchtung verlangt nichts weniger als eine völlig andere Weise zu handeln und Handlungen zu planen bzw. zu reflektieren. Unser ganzes Verständnis von Handlungen und von Akteuren müsste verworfen und durch ein neues Verständnis ersetzt werden. Das bedarf, insofern die entsprechenden Annahmen und Voraussetzungen zu unserer kognitiven Grundausstattung gehören (etwa unseren Begriff des „rationalen Akteurs" ausmachen), wiederum nichts weniger als eine Reprogrammierung einiger der Grundmuster, mit denen wir uns selbst und andere beschreiben und verstehen.
Noch grundlegender soll versucht werden, aus der sprachlichen Fassung unseres Denkens auszusteigen. Mit der sprachlichen Fassung stellt sich nämlich immer die Frage nach der Begründung, warum etwas so und nicht anders beschrieben wird. Wird es mittels eines Ausdrucks A beschrieben, müssten auch die Gesetzmäßigkeiten, die für die mittels A beschriebenen Entitäten gelten, auf das so Beschriebene zutreffen. Ein Ausdruck kommt nicht nur in Aussagen betreffs logischer Beziehungen zu anderen Ausdrücken vor – und erlaubt damit die Ableitung weiterer Aussagen bezüglich mittels seiner beschriebenen Entitäten – sondern immer auch in – je nach Gebiet mehr oder weniger exakten – Verallgemeinerungen über so beschriebene Entitäten. Eine Beschreibung verweist so auf andere

[3] Laotse (S.155, 137).
[4] (Wohlfart 1997: 19).
[5] (Wohlfart 1997; 27f.).

Beschreibungen und Begründungen der gewählten Beschreibung. Eine Verwicklung in Begründungen oder eine Reflexion über möglichen Begründungen könnte man aber als der gewünschten Unmittelbarkeit des Tuns entgegengesetzt ansehen. Damit bedürfte es einer Reprogrammierung des ganzen Denkens (sofern mit „Denken" in Sprache gefasste mentale Zustände gemeint sind).
Insbesondere betont der Zen dazu die Überwindung des Bestimmens von etwas (durch Gegensätze). – „Hast du Namen und Formen, so hast du auch Gegensätze." Diese Gegensätze als Gegensätze festgehalten verstellen, gemäß dem Zen, nicht nur die wahre Erkenntnis („die Wahrheit ist einfach genau so.") oder erzeugen zumindest unsere Erscheinungswelt, sondern bedingen durch die Entgegensetzung von etwas bestimmten Zukünftigen zur Gegenwart auch das Begehren.

> Verlangen kommt aus dem Denken. Denken bedeutet Leiden. Leiden heißt: keinen Frieden in der Welt. Nicht Denken hingegen bedeutet nicht Leiden.[6]

Das Ziel wäre das unmittelbare Anwesendsein bei den Dingen – was immer „Dinge" meinen mag – bzw. das unmittelbare Aufgehen im Handeln (das weder an den Namen haftet, noch an der „Leerheit der Dinge", sondern die Dinge einfach nutzt). Dieses unmittelbare Aufgehen im Handeln versucht die Zweckausrichtung des Handelns (das Verweisen auf etwas anderes, das erreicht oder verfehlt werden kann) zu unterlaufen. Eine besondere Rolle haben damit gerade solche Tätigkeiten, die scheinbar keinen Zweck *außerhalb* ihrer selbst besitzen (Harken, die rechte Weise, nutzlose Kleinode zu sammeln...)
Die damit einhergehende Erleuchtung soll instantan geschehen – sie ist eine Form der religiösen Erfahrung[7], womit sich allerdings wieder alle Schwierigkeiten des Nachweisens und des Ausdrückens religiöser Erfahrungen ergeben.[8]

---

[6] Seung Sahn (1990: 2). Auf die Erkenntnistheorie des Zen sowie auf die Frage, was „Leerheit" ausmacht und inwiefern sie wieder zu überwinden ist („auch die Leere ist leer") gehe ich hier im Detail nicht ein (vgl. dazu: Garfield 1995); diesbezügliche Lehrreden und Beispiele finden sich bei Seung Sahn. Vgl. aber unten die Anmerkung zur erkenntnistheoretischen Problematik des „Soseins".

[7] Vgl. zu diesem ganzen Komplex der „Erleuchtungserfahrung" und dem Versuch neurophysiologische Charakterisierung derselben oder ihrer Resultate nachzuweisen: (Austin 1998).

[8] Das wird bei der Lektüre z.B. von (Austin 1998) besonders deutlich, da er z.B. „die Weisheit der Einsicht" *definiert* als „wortloses Verständnis der äußersten Wichtigkeit", wobei „keine Gedanken intervenieren" etc. (ebd. z.B. 24ff. sowie Kap. VI, VII). Offensichtlich hängt hier alles an einer Theorie solchen Verstehens, die noch aussteht, und an der Definition von „Gedanken" bzw. Abwesenheit von Gedanken, Selbst usw. Versteht man die entsprechenden Ausdrücke im herkömmlichen philosophischen Sinn (etwa einer Theorie des Geistes), der bei allen philosophischen Differenzen dennoch einige Momente aufweist, die in der ein oder anderen Form in allen Theorien vorkommen (wie die Annahme der inneren Differenziertheit von Gedanken und des Verwendens von Repräsentationen sowie des Vorhandenseins einer die mentalen Abläufe steuernden Kontrollebene oder Kontrollinstanz), dann machen die Ausführungen der Zen-Apologeten keinen Sinn.

Die erste Stufe der Erfahrung ist das Zurücktreten des „Selbst“ zugunsten der Konzentration auf die Dinge, bis zur „Auflösung des Selbst“ in den Zuständen der Erleuchtung. Das Ziel besteht darin, von einzelnen Zuständen der Erleuchtung in ein „Leben in der Erleuchtung“ (und damit die dauerhafte Überwindung des „Selbst“) einzugehen.

Zugleich gibt der (Zen-)Buddhismus auch einen Weg an, wie man zu dieser Erleuchtung kommen kann, d.h. es gibt anscheinend Praktiken (insbesondere verschiedene Meditationstechniken), deren Resultat bei adäquater Ausübung die Erleuchtung ist. So wollen Koans und Haikus anknüpfen an das gerade Gesagte über die Überwindung des Denkens in (sprachlichen) Gegensätzen und dazu führen unverstellt bei den Dingen zu sein – wie Roland Barthes formuliert: „Im Haiku *hält* die Suche nach dem Sinn *an*.“

Es gibt also scheinbar eine Technik der Reprogrammierung, die sich selbst allerdings wieder mehr nachmachen lässt, denn sich in einem adäquaten und bezogen auf das Resultat effektiven Regelkanon ausdrückt. (Der Ausdruck „Reprogrammierung“ passt also bezüglich des Resultates und aus der Warte einer sehr abstrakten Beschreibung, es fehlt aber die Angabe eines entsprechenden Algorithmus.) Daher der oftmalige Verweis auf die Meister und die lehrreichen Begebenheiten.

Der Ausweg, den ich gerade unter dem Titel „Zen“ diskutiert habe, kann nur genommen werden, wenn es möglich ist, aus unseren Denkzwängen auszusteigen. Dagegen lassen sich zwei schwerwiegende Einwände bringen. Sie betreffen

(a) die Frage, was, in welcher Hinsicht reprogrammiert wird durch das Zazen,

(b) die Frage, ob das erreichte/erreichbare Nicht-Ich die gewünschte Qualität haben kann.

(ad a)
Im Zen ist oft die Rede von der Überwindung oder gar dem Verschwinden des „Ich“. Was mit „Ich“ gemeint ist, bleibt aber mehr als klärungsbedürftig. In der philosophischen Tradition wird gelegentlich unterschieden zwischen einem „empirischen Ich“, das mit konkreten individuellen Erfahrungen zu tun hat, und einen „transzendentalen/reinen Ich“, dessen Funktionen sich in jedem Vernunftwesen in derselben Weise finden. Auch gibt es verschiedene Weisen des „Ich-Bewusstseins“. Für unser Thema relevant sind mindestens die folgenden Unterscheidungen bzw. Ebenen:

(1) ausdrückliches Bewusstsein (inneres Sprechen) vs. nicht-sprachlichem Bewusstsein

(2) reflektiertes Bewusstsein (Zustände, die sich auf andere Zustände beziehen; Zustände 2.ter Ordnung) vs. Zustände, die sich auf Tatsachen außerhalb des Bewusstseins beziehen (Zustände 1.ter Ordnung)

(3) Bewusstsein von der persönlichen Biographie (über „mein Selbst")

(4) Implizites Wissen, das erst im Nachhinein einer Reflektion zugänglich gemacht werden kann („expliziert" wird), vs. „Wissen", über das wir – evtl. evolutionär – verfügen, das aber nicht expliziert werden kann.

Jedes Bewusstsein ist in irgendeiner Weise Ich-bezogen. Ich kann ausdrücklich (im inneren oder äußeren Sprechen) über mich nachdenken. Aber auch, wenn ich, ohne inneres Sprechen zu vollziehen, nur eine Szene vor meinen Augen habe oder beobachte, stellt sich nicht die Frage, wer dies sieht: Ich sehe es. In diesem zweiten Fall ist das Wissen über mein Selbst ausgeblendet. Der Sehende ist dennoch derselbe, der sich später wieder als Selbst auffassen kann. Zum Zeitpunkt des bloßen Sehens ist ein Zustand vorhanden, der ziemlich ähnlich auch bei anderen vorliegen kann, die nicht ich sind (d.h. nicht vor dem Hintergrund meines Selbst die Szene sehen).
Die Abwesenheit von Reflexion, die Abwesenheit eines artikulierten „ich" oder die Abwesenheit von bewussten Meinungen über meine Person (mein Selbst) darf also nicht mit der Abwesenheit jedes Ich verwechselt werden. Es mag sich nur um ein Ich-Moment im Gesamtphänomen des mentalen Erlebens einer Person handeln, das insofern nicht getrennt von mentalen Akten vorliegt, die sich auf eine persönliche Biographie beziehen – dennoch ist dieses eben funktional bestimmte Ich(-Moment) nicht mit der (auto-)biographischen Einheit Selbst zu verwechseln. Die es ausmachende funktionale Rolle liegt bei allen Personen gleichermaßen vor, so sehr sich auch bei einer Person deren Selbst jeweils von dem Selbst jeder anderen Person unterscheidet.
Formulierungen wie die folgende sind daher irreführend (wenn der Ausdruck „ich" für ganz Verschiedenes verwendet wird) oder schlicht falsch:

> Wenn ich ganz selbstvergessen in das Sehen der Hecke versunken bin und nichts mehr da ist als diese Hecke, dann sehe *ich* die Hecke *nicht* mehr. Sie läßt sich sehen und sieht mich.[9]

[9] (Wohlfart 1997:33). Auf die Schwierigkeit, dass das Zitat damit beginnt „wenn ich [sic!]...", gehe ich nicht weiter ein. Bei Wohlfarts Erläuterungen des Zen (vgl. ebd. S.34ff.) entsteht oft der Eindruck, dass „Ich" und „Selbst" und dann wieder „Nicht-Ich" und „Selbstvergessenheit" äquivalent gebraucht werden. Entsprechendes gilt für solche berühmten Zitate, wie die Äußerung Nishidas (Begründer der Kyoto-Schule): „Die größten Menschen sind die ohne ein Ich, die, die ihr Selbst vernichtet haben." Werden hier „Ich" und „Selbst" äquivalent verwendet, wäre der Satz nur die Behauptung, dass große Menschen ihr Selbst vernichtet haben. Werden „Ich" und „Selbst" nicht äquivalent verwendet, darf bezweifelt werden, dass bei einer bewusstseinstheoretisch

Abgesehen von dem unverständlichen Nachsatz über mysteriöse Leistungen von Hecken, wäre hier zu sagen, dass ohne ein (zumindest implizites) Ich das Sehen weder bewusstes Sehen sein kann, denn es gäbe ja niemanden *für den* die Szene präsent ist und der im Präsentieren der Szene immer schon unterscheidet zwischen sich, als diese Präsentation vollziehend, und der Präsentation, noch kann dieses Sehen ein Sehen von etwas Bestimmten sein, da es nicht einbezogen sein kann in ein Gesamt von Erlebnissen einer eine Fülle von Erlebnissen aufeinander beziehenden Instanz, deren System erst erlaubt etwas „als Hecke" im Gegensatz zu „als Busch" etc. zu bestimmen.

Auf die Philosophie des (Selbst-)Bewusstseins kann hier nicht genauer eingegangen werden. Zur Vereinfachung der Bezugnahme im Folgenden führe ich die folgenden Bezeichnungen ein: „das Selbst" sei jener vage Komplex von Biographie und Wissen darum, welcher – neben dem eigenen Körper – die Individualität einer Person ausmacht; „das funktionale Ich" sei mein Ich, das, obwohl es faktisch immer von meinem Selbst infiziert ist, strukturell die Funktionen ausmacht, die bewusste Wesen teilen (etwa in solchen oben beschriebenen Wahrnehmungssituationen); „das implizite Ich" sei ein funktionales Korrelat des funktionalen Ich im Bereich des impliziten Wissens, auch den Bereich des impliziten Wissens einschließend, der sich nicht explizieren lässt (es wäre z.B. beteiligt im Generieren von mentalen Zuständen, seien diese bewusst oder nicht, in denen ein Gehalt oder ein zugeschriebener Gehalt von den Kontrollstrukturen des Prozessierens oder dem Träger einer Selbstzuschreibung unterschieden werden).

Einige Zen-Texte reden davon, dass es hauptsächlich um die Überwindung des Selbst geht (von Austin auch „Ich-Mir-Mein"-Komplex genannt), da dieses mit seinem Begehren die Quelle des Leidens sei. Natürlich sei aber derjenige, der erleuchtet werde, nach der Erleuchtung *derselbe* wie derjenige, der noch nicht erleuchtet war. Es ist „derselbe" in dem Sinne, dass er noch weiß, wer er war, noch Erinnerungen an sein vorheriges Leben besitzt. Offensichtlich bleibt also etwas vom Selbst bestehen. Wenn überhaupt, so wird ein Teil des Selbst überwunden. Die Ebenen des funktionalen und des impliziten Ich werden – scheinbar – gar nicht erreicht. Doch gerade dies wird, scheinbar, z.B. von Austin in seiner neurophysiologischen Untersuchung der Erleuchtungszustände, behauptet, wenn er auf Veränderungen in den mutmaßlichen neurophysiologischen Korrelaten des Bewusstseins hinweist.[10]

---

systematisch explizierbaren Verwendung von „Ich" irgendjemand – wie groß auch immer – sein Ich vernichten kann. Zhuangsi sagt: „Der höchste Mensch ist frei vom Ich", kann aber ebenso vom Selbst reden.

[10] Vgl. (Austin 1998). Shen Xiu als Vertreter der nördlichen Richtung des Zen hat angeblich gelehrt, dass die eigentliche Seele des Menschen von Begierden frei sei und leer, so dass es nur darauf ankäme spätere Verirrungen, die sich aus der Konfrontation mit Begehrenswertem ergeben, fern zu halten. In diesem Falle bedürfte es keiner Reprogrammierung, da der Mensch eigentlich als

Die Beispiele, welche die Zen-Literatur liefert, geben eine solche weitreichende Lesart aber nicht her. Beispiele wie das eines Harfespielers weisen eher daraufhin, dass der erleuchte Zustand eher das Aufgehen in Intentionen und mentalen Zuständen 1.ter Ordnung ist, also das Ausschalten jeglicher Reflektion. Zu diesem Zeitpunkt wäre mein Selbst und meine mentalen Zustände nicht Gegenstand meines Denkens/meiner Aufmerksamkeit. Ausgeschaltet würde (mindestens) die sprachliche Artikulation der Reflektion. Damit wird aber weder das funktionale Ich noch die Kategorisierung von Information aufgehoben. Der Nutzen dieser Einstellung wäre dann nicht das Erreichen eines Überbewusstseins (eine Erleuchtung jenseits des reflektierten Wissens), sondern ein Einüben eines *Absehens* von sich *selbst* als bestimmter Person, die sich nach Erkenntnis und Sinn fragt. Entsprechende Zitate wie das folgende des Zen-Meisters Iguchi lassen sich bei einer entsprechenden Substitution von „Selbst" (im hier erläuterten Verständnis) für „Ich" ebenso verstehen: „Das Wesentliche bei der Erleuchtung ist, dass das Ich zunichte wird." Gemeint ist das Absehen vom Selbst.

(Weitergehende Rechtfertigungen in der Zen-Literatur, welche im Kontext der Diskussion des „Weges" auch zeigen wollen, dass der Realismus und allgemein unser Begriffsrahmen, uns auf die Wirklichkeit zu beziehen, falsch sind[11], würden in der Tat (mindestens) die Ebene des funktionalen Ichs betreffen. Allerdings halte ich die betreffenden Argumente, die nun wieder allein im Rahmen der wissenschaftlichen bzw. philosophischen Diskussion zu prüfen wären, da sie sich z.B. dann in die Realismus/Anti-Realismus-Debatte eingliedern, für ausgesprochen schwach; und die entsprechende Diskussion über Ontologie und Erkenntnistheorie würde hier den Rahmen sprengen.)

Reprogrammiert wird daher, wenn überhaupt, dann m.E. *innerhalb* des Gefüges des Selbst. Reicht das zur Überwindung des Leidens und der quälenden Sinnfrage? Kommen wir dazu.

---

nicht auf Sinnstreben bezogen eingerichtet wäre. Nur ist diese These nach dem hier Gesagten falsch.

[11] Vgl. z.B. (Garfield 1995; Izutsu 1977). Garfield entwickelt diese Argumente als Interpretation von Nagarjuna. Oft (z.B. auch bei Austin 1998) wird die Erleuchtung gekennzeichnet durch die „unmittelbare Anwesenheit" beim „Sosein der Dinge". Betont wird die Überwindung der sprachlichen Kategorien – so wie es beim Meister Ta-hui (1089-1163) heißt: „Zen hat keine Worte; wenn du Satori hast, hast du Alles." Die bloße Abwesenheit sprachlich artikulierter Kategorien zeigt jedoch nichts bezüglich der Kategorisierung unserer Wahrnehmungen auf der Ebene des funktionalen Ichs, einer Ebene von *Language of Thought*-Repräsentationen (im Sinne einer repräsentationalen Theorie des Geistes [vgl. Fodor 1975, Pylyshyn 1984]) oder einer – damit zusammenfallenden oder davon noch zu trennenden – Ebene der Konzepte (z.B. Jackendoff 1983). Die entsprechenden Apologeten des Zen hängen also noch dem „Mythos des Gegebenen" an, der in der analytischen Erkenntnistheorie als überwunden gilt; selbst auf die entsprechende Kritik antwortende epistemologische Fundamentalisten räumen an der Idee des Gegebenen solche Modifikationen ein, dass sie – selbst von den gerade gemachten Einwänden zu vorsprachlichen Repräsentationen einmal abgesehen – nicht die gesuchte Qualität des „unmittelbaren Soseins" liefern kann (vgl. z.B. Audi 1993).

(ad b)
Etwas, das mir meine Erzieher antrainiert haben, mag ich mir selbst oder – vorausgesetzt Psychotherapien gelingen – durch Hilfe anderer wieder abtrainieren. Das Antrainierte kann mich individuell von anderen unterscheiden. Dann gehört es zu meinem Selbst(-komplex). Es mag zu den Merkmalen meiner Kultur (als einer historisch-regionalen Phase der Geschichte) gehören, dann kommen viele darin überein (etwa in der „abendländischen Überzeugung von der Machbarkeit der Geschichte"), andere Kulturen teilen dies aber nicht unbedingt. Sich von solchen Zwängen, wenn es sich denn um solche handelt, zu lösen (die Konditionierung auf sie zu löschen), mag befreiend sein.
Handelt es sich hier aber um die anvisierte universelle Befreiung vom Leiden? Wohl kaum, denn das Leiden soll eine allgemeine menschliche Verfassung sein. Es mag sein, dass es kulturelle Invarianten gibt und dass eine (zunächst) von allen Menschen angenommene Weltsicht, welches das Leiden einschließt, dazu gehört. *Dann* gäbe es auf der Ebene des Selbst ein allgemeinmenschliches Leiden und auf dieses bezogen eine allgemeinmenschliche Therapie, damit umzugehen oder dieses zum Verschwinden zu bringen. Der Zen-Weg hätte *dann* seine Berechtigung und *prima facie* könnte sich im Laufe einer kulturellen und persönlichen Weiterentwicklung Erfolg einstellen. Es bedürfte einer anderen Konditionierung und entsprechenden Planung der kulturellen Entwicklung.[12]

Aber ist die Sinnfrage überhaupt auf dieser Ebene anzusiedeln?

Vieles spricht *dagegen*:
Die Sinnfrage – als Unterstellung des Sinns bei Handlungen – stellt sich auf der Ebene mindestens des funktionalen Ichs, insofern es um die Voraussetzungen des Begriffs der Handlung und des Planens geht. Bei diesen handelt es sich um Grundbegriffe, die nicht erst auf der Ebene der kulturellen Prägung auftreten können, da diese schon, um wirksam zu sein, das Vorhandensein des Begriffssystem des Handelns voraussetzt. Die Sinnfrage würde sich in jeder Kultur stellen, da in jeder gehandelt wird.

Darüber hinaus gilt:
Wenn der Realismus wahr ist und die Sinnfrage analog zur Wahrheitsfrage auftritt, dann gehört sie nicht nur auf die Ebene des funktionalen Ichs, sondern könnte sogar im impliziten Ich verankert sein. Die Sinnfrage wäre weit entfernt von den Ansatzpunkten der auf das Selbst bezogenen Therapien.

[12] Die Sprache hier erinnert etwas an den Behaviourismus. Skinners – m.E. ziemlich vager – Behaviourismus weist – selbst abgesehen von der für ihn zentralen Leugnung der kausalen Relevanz einer mit Repräsentationen umgehenden mentalen Ebene – viele Mängel auf. Die Idee der kulturellen (Re-) Programmierung, die Skinner in *Beyond Freedom and Dignity* (Skinner 1971) vor Augen hat, muss deshalb noch lange nicht unsinnig sein.

Wenn die Sinnfrage elementar ist, heißt dies noch lange nicht, dass ihre Elementarität allein relativ zu den bekannten kulturellen Prägungen besteht. Die Elementarität könnte eine – bis jetzt eben nicht rekonstruierte – Herleitung aus dem funktionalen Ich haben.

Trifft eine dieser Optionen zu, dann wird der Zen-Weg immer „nur" eine kulturelle Überformung der Sinnfrage betreffen. Allerdings mag dies reichen, um das Leiden für viele Leute für die meiste Zeit zu überwinden. Zen und verwandte Praktiken sind im Erreichen dieses Zustandes der Linderung des „Leidens an der Welt" vermutlich nicht so schädlich wie das Vorgehen mit Alkohol und anderen Drogen, aber bezüglich ihres Aufwandes und der Effizienz erst mit Briefmarkensammeln u.a. zu messen.

Audi, Robert (1993). *The Structure of Justification*. Cambridge.

Austin, James (1998). *Zen and the Brain*. Cambridge/MA, zit. n. der 2.ten Aufl. 1999.

Fodor, Jerry (1975). *The Language of Thought*. Cambridge.

Frankl, Viktor (1981). *Die Sinnfrage in der Psychotherapie*. München.

Gan, Shaoping (1997). *Die chinesische Philosophie*. Darmstadt.

Garfield, Jay (1995). *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*. Nagarjuna´s Mulamadhyamakakarika. Translation and Commentary by Jay L. Garfield. Oxford u.a.

Izutsu, Toshihiko (1977). *Toward a Philosophy of Zen Buddhism*. zit. n. d. dt. Ausgabe *Philosophie des Zen Buddhismus*. Hamburg, 2.Aufl. 1995.

Jackendoff, Ray (1983). *Semantics and Cognition*. Cambridge/MA u.a.

Laotse. *Daodejing*. zit. n. d. Ausgabe hg. v. Lin Yutang. Frankfurt a.M., 1955.

Nagel, Thomas (1986). *The View from Nowhere*. Oxford u.a.

Nagarjuna. *Mulamadhyamakakarika*. zit. n. (Garfield 1995).

Pylyshyn, Zenon (1984). *Computation and Cognition*. Cambridge/MA u.a.

Seung Sahn (1990). *Dropping Ashes On The Buddha*. zit. n. d. dt. Ausgabe, Bielefeld, 1990.

Skinner, B. F. (1971). *Beyond Freedom and Dignity*. New York.

Wetz, Franz Josef (2000). *Die Kunst der Resignation*. Stuttgart.

Wohlfart, Günter (1997). *Zen und Haiku*. Stuttgart, zit. n. d. 2. Aufl. Stuttgart, 2000.

Manuel Bremer

Vgl. Manuel Bremer, *Der Sinn des Lebens*. Ein Beitrag zur Analytischen Religionsphilosophie. Egelsbach, 2002.