

Ich und Selbst in Shankaras *advaita*-Lehre.

Die Leitformel ist: „nicht ‘eins’ und nicht ‘zwei’“. Auf vorgegebene philosophische Systeme bezogen, kann man diese Formel übersetzen mit: „nicht Monismus und nicht Dualismus“. Für eine solche Formulierung kann Shankara (6. Jh.) Pate stehen (vgl. Das Kleinod der Unterscheidung (*Viveka-chudamani*), mit einem Vorwort und einer Einführung von Swami Prabhavananda und Christopher Isherwood sowie einem Nachwort von Kurt Friedrichs erschienen bei O. W. Barth Verlag und Scherz Verlag Bern / München / Wien 1981). Für Shankara ist wie für Parmenides die Frage, wie sich das allumfassende Eine zur menschlichen Selbst- und Weltgegebenheit verhält. Beides kann nicht einfach gleichgesetzt, aber auch nicht in einen Gegensatz zueinander gestellt werden. Die von Shankara geprägte Formel *advaita* (umschreibbar mit „Dualität, aber nicht Dualismus“) entspricht der parmenideischen Disjunktion. Für beide Denker ist nur ein Absolutes, Immerwährendes „wirklich“ in den Formen des Seins (*sat*), des Erkennens (*shit*) und der Seligkeit (*ananda*). Demgegenüber ist Entstehendes und Vergehendes in einem letzten Sinne „unwirklich“, ohne daß man sagen könnte, es sei überhaupt nicht und ‘nichts’. Zum absolut Wirklichen gehört für Shankara das innere „Selbst“ (*Atman*) des Menschen, das reines Bewußtsein ist, (vgl. S. 59 ff.), nicht aber der aus ihm abstammende, verkörperter Ich-Gedanke (*Jiva*), die individuelle menschliche Seele, der Funktion nach gleichzusetzen mit dem „Ego“) und die mit diesem verbundenen Träume und Welten. Die menschliche Weltgegebenheit ist abhängig vom Gedanken eines „Ich“, das in seiner verkörperten Form alles in sich einbindet und, selber damit identifiziert, an dieses Binden gebunden ist.

Die zentrale Frage ist dann, welchen ontologischen Status dieses relativ Nicht-Wirkliche hat. Nicht-wirklich zu sein heißt ja nicht, daß es all das gar nicht gibt, und insofern muß hier, wie bei Parmenides, ein ontologischer Sonderstatus angenommen werden. Logisch ist dieser auch hier so definiert, daß er zu sagen erlaubt: „es ist und ist nicht“. Beides: das „ist“ und das „ist nicht“ ist jedoch im Unterschied zum Bestimmungsvorgang nicht nur relativ, sondern auch in vollem Sinne zu nehmen, denn es gibt kein mehr oder weniger seiend oder nichtseiend sein. Für das gewöhnliche Bewußtsein „ist“ es, und nur für die höchste mystische Erfahrung und d. h. in einem letztgültigen Sinne ist es als unwirklich und nichtig durchschaut. Das bedeutet aber nicht, daß es durch eine solche Einsicht aufhören würde zu sein was es ist. Die Welt-Erscheinung der Maya ist, ebenso wie Brahman und Atman, ohne Beginn und Ende. Als solche geht sie dem menschlichen Weltbildern voraus und folgt ihm nach. Maya ist nicht auf die Welt des Menschen im engeren Sinn begrenzt, sowenig der Mensch der Herr und Lenker des Weltalls ist. Auch wenn Maya im Sinne eines täuschenden Spiels den Aspekt der Unwissenheit an sich trägt, bleibt sie vom Brahman abhängig und ist im Absoluten selbst immer gegenwärtig, wengleich nicht ‘eins’ mit ihm. In der Welt der Maya lernt der Mensch zu überdecken, er kann hier aber auch lernen diese Überdeckung wieder aufzugeben, indem er sich von ihr desidentifiziert. In Wirklichkeit

sind die beiden Bereiche und Wege gar nicht getrennt; der Unterschied liegt lediglich im Zustand und dem mit ihm verbundenen, ihn aufrechterhaltenden Gedankenkreis.

Von daher läßt sich die mit „Unwissenheit“ (*avidya*) umschriebene Differenz näher kennzeichnen. Was *am* Wirklichen unwirklich ist, entstammt einer Mißdeutung dessen, was dieses in Wirklichkeit ist. Die Mißdeutung besteht darin, daß, was ist, mit einer selbsterzeugten Sinnesgegebenheit gleichgesetzt und in seiner Absolutheit „überdeckt“ bzw. „überlagert“ (engl. *superimposition*) und gleichsam abgeblendet wird. Mit anderen Worten wird hier etwas durch eine fehlleitende Fokussierung der Wahrnehmung und des darauf bezogenen Denkens trennscharf gemacht, was in Wirklichkeit gar nicht voneinander getrennt ist. „Dasselbe“ läßt sich unter dem Aspekt des Getrenntseins wie unter dem des Nicht-Getrenntseins betrachten.

Aber was für ein „Schein“ ist damit erzeugt, und wie wird er aufrechterhalten? Maya ist ein im ganzen illusionärer Zustand, aber nicht gleichzusetzen mit der Illusion fiktiver Gegenstände. Logisch ausgedrückt, drängt sich hier ein Paradoxon auf, das Shankara wie Parmenides mittels eines die widersprechenden Aussagen verbindenden „und“ und eines beide Feststellungen wieder aufhebenden bzw. in die Schwebelage bringenden „weder – noch“ umschreibt: In der Einleitung von Swami Prabhavananda und Christopher Isherwood wird diese logische Strukturvorgabe so zusammengefaßt: „Hier stehen wir vor einem Paradox. Die Welt ist *und* ist nicht. Sie ist *weder* wirklich *noch* nicht-existent.“ (a. a. O., S. 15 f.). Wenn nun aber dieses „ist“ und „ist nicht“ seinen absoluten Charakter bewahren soll und nicht zur einfachen Negation heruntergestuft werden kann, wird die Verhältnisbestimmung zu einem schwierigen Problem, dem man sich nur *via negationis* annähern kann. Maya „ist weder Sein noch Nicht-Sein, noch eine Mischung von beidem. Sie ist weder ein unteilbares Ganzes noch besteht sie aus Teilen, noch ist sie eine Mischung von beiden. Sie ist höchst seltsam, ihr Wesen ist nicht zu erklären.“ (S. 56) Jede Abgrenzung muß hier mit einem In-Beziehungsetzen verbunden werden, ohne daß lediglich von unterschiedlichen Hinsichten die Rede wäre. Wenn nur das Unendliche *ist*, kann das Endliche (die Maya) nicht ebenso absolut wirklich sein – und doch ist es nicht nichts. Auch ist es nicht zeit-räumlich eingeschränkt, sondern als ein Getrennt-Ungetrenntes ewig und koextensiv mit dem Absoluten. Die Rede vom Geschaffensein würde an dieser Stelle einen Unterschied in der Zeit einführen und kann schon aus diesem Grunde dem absoluten Charakter des Relativen nicht entsprechen. Vielmehr ist die Welt-Erscheinung ein Aspekt der immerwährenden göttlichen Wirklichkeit selbst, und doch kann man weder sagen, daß Welt und Gott eins sind, noch läßt sich sagen, daß nur Gott ist und die Welt nicht ist. Weder läßt sich ein die Welt in Gott aufhebender Monismus, noch ein Gott und die Welt auf gleiche Ebene stellender und bereichsmäßig trennender Dualismus vertreten. Die sowohl monistische als auch dualistische Annahmen zurückweisende, die *advaita*-Lehre umschreibende Formel lautet: „nicht ‘zwei’ und nicht ‘eins’“. T. S. Eliot würde an dieser Stelle sagen, daß „weder Trennung noch Einssein verschlägt“ (vgl. Fußnote 191).

Damit ist die mit der Welt-Erscheinung (Maya) umschriebene Gegebenheit in eine doppelte Beleuchtung gerückt, die sich mittels einer in sich widersprüchlich erscheinenden Konjunktion (eines paradoxen „und“) in Verbindung mit einem nach beiden

Seiten hin negierenden „weder-noch“ logisch ausdrücken läßt. Man kann nicht zum Absoluten durchdringen, es sei denn man verschließt zuvor alle Türen, die einen vermeintlichen Durchgang zu ihm in Aussicht stellten. Das den Widerspruch zuspitzende „und“ in Verbindung mit dem Vollzug des die Auswege versperrenden Weder-Noch eröffnet einen Zugang *zur anderen Seite* immer nur so, daß dieser einem anderen Zugang *zur eigenen Seite* gleichkommt. Das auf diese Weise freigelegte Absolute ist „da“ und durch seine Ungegenständlichkeit gleichzeitig unauffindbar gemacht; man ist auf sich selber zurückverwiesen.

Aus einer solchen mit indirekten Wegemöglichkeiten verbundenen Verhältnisbestimmung lassen sich erkenntnistheoretische und psychologische Folgerungen ziehen. Was innerhalb der Welt Anwendung findet: die Frage nach dem Grund eines Gegebenen, das Erforschen von Ursache und Wirkung, das Bestimmen eines Gegenstandes mittels Eigenschaften bzw. innerhalb eines Zusammenhanges usw. – all das läßt sich nicht auf die absolute Ebene übertragen und auch nicht auf die Beziehung des Absoluten zum welthaft Gegebenen anwenden. „Es (Brahman) hat keine andere Ursache als sich selbst und ist unabhängig von dem Gesetz von Ursache und Wirkung. Es steht allein. Das ist Brahman, und »Das bist Du.«“ (S. 84) Und doch ist damit in allem Bedingten ein Weg hindurch vorgezeichnet, wenn man die Stellung des Selbst einnimmt und den mit der Welt verbundenen Schein in seiner doppelten Funktion begreift. Während die höchste Wirklichkeit des Brahman einerseits von der Welt-Erscheinung (Maya) überdeckt bzw. überlagert und unzugänglich gemacht wird, fungiert derselbe Schein andererseits auch im absoluten Sinne als Leinwand für eine Projektion, die die Täuschung sowohl zu bilden als auch aufzudecken geeignet ist. Man kann bezüglich der Projektion bzw. Spiegelung gleichzeitig von einem absoluten und einem nicht-absoluten Vorgang reden. Die Leinwand bleibt als solche unbemerkt, und eben dies qualifiziert sie dazu, Bilder auf ihr erscheinen zu lassen. Dabei macht es im Grundvorgang (wenn schon nicht dem Zustand nach) keinen Unterschied, ob ein erleuchtetes Wissen (*vidya*) oder die Unwissenheit (*avidya*) sich in diesem formlosen Spiegel spiegelt. Er gibt alles immer nur sich selber zurück und behaftet jedes Denken und Tun mit sich selbst. Daß *vidya* und *avidya* jederzeit möglich ist und vom Zustand her gesehen doch wieder nicht, macht die Pointe des Ganzen aus.

„Nach Shankara überdeckt die Welt des Denkens und der Materie, die nur ein relatives Sein, ein Dasein der Erscheinung besitzt, die einzige absolute Wirklichkeit.“ (a. a. O., S 18). Doch das ist nach dem Gesagten nur die eine Seite. Im Verhältnis von Leinwand und darauf geworfener Projektion ist das Absolute *eins* mit dem Nicht-Absoluten, ohne daß beides zusammengeworfen wird. Das Gespiegelte ist wie der Spiegel ohne Anfang und Ende, und d. h. auch das Verkehrte wird auf diese Weise immer sein. Auf dieser Grundlage kann das menschliche Wesen sich seine eigene Welt aufbauen und sich wieder ablösen aus ihr. In zeitlichen Kategorien ausgedrückt, handelt es sich um eine Überdeckung des Gegenwärtigen durch das Vergangene, in Shankaras Worten um „eine Vorstellung, auf vergangene Beobachtung gegründet, die das Gedächtnis dem Bewußtsein vorspiegelt“ (in der Einleitung S. 18 zitiert). Die darin liegende, undurchsichtige Verquickung von Vergangenem und Präsentischem, von Unwirklichem und Wirklichem, von Verschlossenheit und Geöffnetheit für das Abso-

lute bestimmt den alltäglichen Lebensvorgang, für den Shankara ein einprägsames Bild gebraucht: „Der Narr sieht die Widerspiegelungen der Sonne im Wasser einer Schale und hält sie für die wirkliche Sonne. In Täuschung befangen hält der unwissende Mensch die Widerspiegelung des reinen Bewußtseins auf seinen Hüllen irrtümlicherweise für das wirkliche Selbst.“ (S. 76)

Wie aber kann man etwas was „da“ ist überdecken, von dem man selber doch gar keine Vorstellung hat? Hier antwortet Shankara, daß Brahman im Atman, dem inneren Selbst des Menschen ist und durch dieses auch zum Gegenstand des Ich-Gedankens werden kann: „Brahman ist nicht gegenstandslos in einem absoluten Sinn, da Es der Gegenstand des Ich-Gedankens ist. Wir wissen durch Intuition sehr wohl, daß das innere Selbst existieren muß., da der Ich-Gedanke eine Darstellung des Selbst ist.“ (zit. nach der Einleitung S. 19) Das absolute Selbst ist somit auch der Wissensgrund des daraus abgeleiteten Ich-Gedankens, der sich mit dem Körper bzw. der Seele (*jiva*) identifiziert und von daher alle Dinge betrachtet und behandelt. Auch der abgeleitete Ich-Gedanke hat keinen zeitlichen Anfang und kein Ende. Er ist der immer schon geschehende Beginn des Überdeckens in der Form einer Identifikation, die als solche mit einem Bewußtseinsverlust einhergeht. Der Ich-Gedanke überdeckt das innere Selbst *und* das Nicht-Ich eben dadurch, daß er aufhört sich von beidem zu unterscheiden. Bezüglich des inneren Selbst ist er unwissend, hinsichtlich der Welt der Objekte (einschließlich des eigenen Körpers) identifizierend und d. h. an das gebunden, was er selber an sich gebunden hat. Der alles in sich und sich in alles einbindende Ich-Gedanke bestimmt die menschliche Welt, so wie diese umgekehrt das Bild des Ich-Gedankens von sich selber bestimmt.

Das Ich-Selbst nimmt demgemäß eine doppelte, sowohl ursprüngliche und unpersönliche als auch abgeleitete und persönliche Form an, in der es durch sein Denken bindend wird, aber auch entbindend sein kann. „Das Denkorgan schafft Fesseln und löst sie auch wieder auf.“ (S. 68) Im Ich-Gedanken habe ich Zugang zur Wirklichkeit, auch wenn ich mit mir identifiziert bin und mir über mich und meine Welt irrige Vorstellungen mache. Der Grund dafür ist, daß der Atman auch im Ich-Gedanken als ein Absolutes gegenwärtig ist, das sich als solches weiß. Es partizipiert unmittelbar am Wissen des Absoluten und kann von daher Einsicht in den eigenen Zustand, in den Selbstbezug und den gegenständlichen Bezug geben. „Er ist der Wissende in allen Regungen des Denkens und allen Taten des einzelnen Menschen. Er ist der Zuschauer aller Tätigkeiten des Körpers, der Sinnesorgane und der Lebensenergie. Er scheint mit allen diesen identisch zu sein, wie Feuer mit einer glühenden Eisenkugel identisch scheint. Und doch ist er weder aktiv noch dem geringsten Wandel unterworfen.“ (S. 60) Auch hier ist der Mensch immer nur auf sich selber zurückverwiesen, denn „diese Wirklichkeit (scil. der Atman) erschaut alles in ihrem eigenen Licht. Sie selbst kann niemand sehen. Sie gibt dem Denkorgan und dem Verstand Einsicht, aber niemand erleuchtet sie.“ (S. 59) Es gilt also beides zugleich: „Die Urteilskraft, die in der Hülle des Intellekts liegt, ist eine Widerspiegelung des Atman, des reinen Bewußtseins. Die Hülle des Intellekts ist eine Auswirkung von Maya. Sie besitzt die Fähigkeit der Erkenntnis und des Handelns.“ (S. 70) Auch der zweite Ich-Gedanke, der das ursprüngliche Selbst überdeckt, ist somit nicht überhaupt an die leibhaft vorgegebene Sinnesorganisation

gebunden und von der wahren Erkenntnis abgeschnitten. Als denkendes Ich kann er sich auch auf das richten, was man nicht sieht und es auf eine andere Weise in Erfahrung bringen. In diesem Sinne hat auch schon das normale, bild- bzw. gegenstandsgebundene Bewußtsein eine intuitive Kenntnis vom Absoluten, wiewohl es nicht aufhört, das innere Selbst mit Vorstellungen persönlicher Identität, mit Rang und Name und analog die Welt-Erscheinung mit den eigenen Bildern zu überdecken. Mit anderen Worten ist das Absolute über das Ich-Selbst auch im Gegenständlichen auf ungegenständliche Weise zugänglich gemacht; die Maya kann ihre offenbarende Spiegelfunktion erfüllen, sobald die Identifizierung aufgehoben wird.

Der Ich-Gedanke erfüllt somit eine doppelte, in zwei Richtungen weisende Funktion: Er ist zeitloser Beginn des Überdeckens und immer schon gegebener Beginn des Nicht-Überdeckens. Auch wenn der Ich-Gedanke, der Körper und die Weltgegebenheit ineinander verhängen sind, beinhaltet derselbe Ich-Gedanke den Überstieg zum übersinnlichen Bewußtsein und weist damit auch den Weg zurück. Die Abschließung-in-sich ist nie vollständig und nimmt noch weniger einen endgültigen Charakter an. Auch wenn die Identifikation hartnäckig ist, kann sie jederzeit wieder aufgehoben werden. In diesem Sinne wird der Ich-Gedanke zum torlosen Tor, immer verschließend, immer öffnend, und hindurchgehen kann wer will. „Die Sehnsucht nach Befreiung ist der Wille, sich von den Ketten, die die Unwissenheit geschmiedet hat – vom Ich-Gedanken bis hinab zum physischen Körper – durch Erkenntnis des eigenen wahren Wesens zu befreien.“(S. 43)

Wie der Titel der Schrift von Shankara sagt, ist das ganze Universum eine Übung im Unterscheiden. Auf dem Weg der Unterscheidung sucht der Intellekt sich mit Hilfe des Intellekts zu überschreiten. Es ist ein Weg des Denkens über das Denken hinaus und hinein in eine Dimension, in der schließlich nicht mehr unterschieden werden kann. Was übrig bleibt, ist der Form nach das rein Logische und dem Inhalt nach das Religiöse, und beide können sich reinigen in ihrem Zusammenspiel.