

# Sprache und Wirklichkeit in Nāgārjunas Mūlamadhyamakārikā

Kiran Desai-Breun, Erfurt, Deutschland

kdesai@t-online.de

1

Der Begriff ist eine Regel, nach der ein Gegenstand unter bestimmten Vorstellungen gedacht werden kann. Jeder Begriff bezieht sich auf einen Gegenstand, und zwischen dem Begriff und dem Gegenstand, der ihm zugehört, besteht ein Verhältnis der Eindeutigkeit. Diese Beziehung des Begriffs auf seinen Gegenstand bzw. auf seinen Sachverhalt macht die Realität des Begriffs aus. Diese Realität des Begriffs gründet in der Anschauung, und das heißt, der Begriff beruht auf Anschauung. Jedoch beruht der Begriff nicht nur auf seinem immer schon vorhandenen Gegenstand, sondern er kann ihn auch erst konstituieren; dies ist der Fall bei mathematischen Begriffen. Ein Dreieck der Mathematik ist nicht vorgegeben, bis die Regel, die es konstituiert, gegeben ist. Jedoch beruht auch hier die Realität des Begriffs auf der Anschauung. Ohne dass der mathematische Begriff in der Anschauung konstituiert wird, kann aus der Regel, die ihn konstituiert, nichts geschlossen werden. So lässt sich aus dem Begriff des Dreiecks nicht folgern, dass seine Winkelsumme  $180^\circ$  beträgt, wenn mir dieser Begriff nicht in der Anschauung gegeben ist.<sup>1</sup>

Der Begriff kann ein solcher sein, für den kein korrespondierender Gegenstand physisch vorhanden ist, der aber davon ausgeht, dass ein solcher Gegenstand vorgegeben ist und vorgefunden werden kann. Das sind zum Beispiel die platonischen Begriffe. Und der Begriff kann auch ein solcher sein, für den es weder einen entsprechenden Gegenstand, der vorhanden ist, noch einen, der vorgefunden werden kann, gibt, weil der Gegenstand ein solcher ist, dem niemals eine Anschauung korrespondiert. Das sind nach Kant die Vernunftbegriffe Gott, Freiheit, Unsterblichkeit. Nāgārjuna untersucht weder die erstere noch die letztere Art von Begriffen. Und er geht auch nicht auf die mathematischen Begriffe ein. Deshalb verzichte ich darauf, sie im Folgenden zu erörtern. Stattdessen untersucht Nāgārjuna Begriffe, die unsere Wirklichkeit ausmachen.

Unsere Begriffe von der Wirklichkeit sind sprachlich verfasst. Ich erkenne z.B. dieses vierbeinige Gestell mit einer horizontalen Platte als Tisch, indem ich es unter dem Begriff Tisch subsumiere. Diesen Begriff gibt es in vielen Sprachen, und natürlich kann ein Tisch auch bloß dreibeinig sein. Wenn ich diesen realen Gegenstand sehe, so ermöglicht mir der Begriff Tisch jeweils, diesen so wahrgenommenen Gegenstand, der darunter subsumiert werden kann, Tisch zu nennen. So gesehen konstruieren Begriffe die Realität, die wir benennen können. Nun ist die Realität, die wir uns durch unsere Sprache erschließen, jeweils unsere Realität. Gerade deshalb entsteht die Frage, wie sich diese Realität zur Sprache verhält. Ist die so konstruierte Wirklichkeit real in dem Sinn, dass sie einen Sachgehalt hat, oder ist sie bloß ein sprachliches Gefüge? Gibt es eine objektive Wirklichkeit, die unabhängig von der Sprache und wahrer ist als diese Wirklichkeit, die wir uns mittels unserer Sprache erschließen? Im Verhältnis zwischen

Sprache und Wirklichkeit sieht der buddhistische Denker Nāgārjuna (circa 4. Jh. n. Chr.)<sup>2</sup> Probleme. Wo liegen sie?

2

Um das Problem, das Nāgārjuna im oben angedeuteten Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit sieht, zu erläutern, greife ich zwei Beispiele aus seiner Schrift *Mūlamadhyamakārikā* (MMK) auf.

Im ersten Kapitel der MMK behauptet Nāgārjuna: Weder ist Seiendes noch ist Nichtseiendes (MMK 1). Jede Aussage vollzieht sich entweder als Affirmation oder als Negation, und als eine solche bezieht sie sich immer auf das Seiende. Weil die Sprache das Seiende umgreift, kann in ihr über das Nichtseiende weder gedacht noch etwas ausgesagt werden. Deshalb gibt es nach Nāgārjuna das Nichtseiende nicht. Was folgt aus diesem Gedankengang? Wenn es weder das Seiende noch das Nichtseiende gibt, bleibt jede Aussage in der Schwebe. Die formale Umsetzung dieses Gedankengangs bedeutet, dass bei Nāgārjuna eine These zurückgewiesen wird, indem der Gegensatz von der These aufgestellt und zurückgewiesen wird durch Aufstellung eines neuen Gegensatzes, der wiederum durch den Gegensatz zurückzuweisen ist ad infinitum. Diese negative Dialektik findet keinen Ruhepunkt: Sie zeigt, dass nichts gezeigt werden kann, und dies anhand eines Denkens, das in den Dienst gestellt wird, sich selbst aufzuheben.

Insofern sich der Begriff des Seienden gegen den des Nichtseienden abgrenzt, bedingen die zwei Begriffe einander, und so gesehen, sind sie voneinander abhängig. Wenn man nun den Begriff des Nichtseienden fallen lässt, da das Nichtseiende in der Sprache weder denkbar noch aussagbar ist, dann fällt damit auch der Begriff des Seienden. Die Wahrheit ist, dass weder das Seiende noch das Nichtseiende ist; die Sprache aber tut so, als gäbe es das Seiende und das Nichtseiende wirklich.

Die Sprache täuscht, und Nāgārjuna untersucht sie, um ihr Täuschungspotential zu entlarven. Jedoch täuscht die Sprache nicht nur eine Wirklichkeit vor, die unwahr ist. Vielmehr schafft die Sprache dadurch, dass sie täuscht, ihre eigene Wirklichkeit. Wie MMK 6 zeigt, ist das Verhältnis von Eigenschaft und Träger der Eigenschaft nicht ohne Widersprüche beschreibbar, wenn es in sprachlichen Konzepten dargestellt wird. Existiert z.B. der von der Leidenschaft Ergriffene vor der Leidenschaft, dann wäre er ohne Leidenschaft. Dass der von der Leidenschaft Ergriffene ohne Leidenschaft sei, ist jedoch unsinnig. Die Widersprüche entstehen, weil sich Begriff und Sache nur in Beziehung zueinander konstituieren. Der Träger der Leidenschaft, z. B., ist dem Begriff nach von der Sache Leidenschaft abhängig. Die Widersprüche entstehen aber auch, weil, wie bereits angedeutet, Begriffe sich in Beziehung zueinander konstituieren, insofern sie gegenseitig bedingt sind.

<sup>1</sup> Vgl. Blumenberg 2007, 49.

<sup>2</sup> Vgl. Vidyabhusana 1921, 251f.

Wenn alles, was ist, Illusion ist, dann gibt es kein Seiendes. Durch Begriffsanalyse zeigt Nāgārjuna, wie die Realität des Begriffs hinfällig wird, wenn sich der Gegenstand des Begriffs als unreal entlarvt. Aber er zeigt auch andererseits, wie alles, was ist, sich als unreal herausstellen muss, wenn die Realität der Begriffe hinfällig wird aufgrund ihrer gegenseitigen Abhängigkeit. Zwar tut die Sprache so, als gäbe es die Welt der Phänomene. Jedoch zerstört Nāgārjuna jede denkbare Kategorie, wobei er diese Welt als leer entlarvt. Die Wahrheit ist, dass sich alles in gegenseitiger Abhängigkeit befindet, weshalb alles substanz- und eigenschaftslos und somit leer ist.

### 3

Alle Phänomene sind leer. Was kann man daraus folgern? Führt die negative Dialektik des Nāgārjuna in die Ohnmacht der privaten Existenz? Wir tun als Inder<sup>3</sup> alles Mögliche, und versuchen sogar das Unmögliche, um unserer Familie zu helfen, während wir nicht imstande sind, dem Bettler, der ans Fenster klopft, einen Blick zu gönnen. Wir greifen nach dem Himmel und fahren zum Mond<sup>4</sup>, verlieren jedoch keinen Gedanken darüber, dass die Mehrheit unserer Mitmenschen nicht mal eine adäquate Mahlzeit am Tag zu sich nehmen kann. Welche Alternative gibt es zu dieser Ohnmacht? Man meint, ein Leben in der Öffentlichkeit. Jedoch ist zu bedenken, ob wir gefeit sind gegen die Verführung durch die Öffentlichkeit, insofern die Sprache der Öffentlichkeit sowohl führen als auch verführen kann.<sup>5</sup> Nāgārjuna zeigt, wie die Sprache einen dazu verführt, an eine Wirklichkeit zu glauben, die jedoch nicht ist.

Es gibt einen Begriff von Wahrheit, der Richtigkeit bedeutet, und dem eine Falschheit korreliert. In der Welt der abhängigen Verhältnisse, d.h. in der Welt der Phänomene bedienen wir uns dieses Begriffs. Wir behaupten, etwas ist wahr bzw. unwahr und meinen damit, etwas ist richtig bzw. falsch.

Nun gibt es einen Begriff von Wahrheit, dem keine Falschheit korreliert. Eine solche Wahrheit ist die Leerheit (śūnyatā). Wenn alles leer ist, dann erübrigt sich die Frage, ob etwas richtig oder falsch sein kann. Nun berücksichtigt Nāgārjuna nur den kontradiktorischen und nicht den konträren Gegensatz. Aus diesem Grund hat er einen statischen Seinsbegriff; es lässt sich bei ihm kein Begriff des Werdens finden. Die Begriffe des Seienden und des Nichtseienden, von Saṃsāra und Nirvāṇa<sup>6</sup> bilden kontradiktorische Gegensätze. Dagegen ist die Leerheit ein Begriff, zu welchem es weder einen kontradiktorischen noch einen konträren Begriff gibt, der etwas Reales (im Sinne von *realitas* = Sachgehalt) bezeichnet. Da es nichts gibt, was nicht nicht-leer ist, entzieht sich die Leerheit der Realität. Deshalb lässt sich von dieser Leerheit nichts Bestimmtes behaupten. Zum einen bezeichnet sie jene Grauzone zwischen dem Seienden und dem Nichtseienden, weshalb sie weder ist noch nicht ist. Zum anderen kann ich von ihr nicht mal sagen, ob sie ist oder nicht ist, ohne in die Verlegenheit zu geraten, in die die Sprache mich versetzt. Behaupte ich von ihr, dass sie ist, dann mache ich sie zu einem Seienden, das sie jedoch nicht ist. Behaupte ich von ihr andererseits, dass sie nicht ist, dann glaube ich, sie durch meine Behauptung zu einem Nichtseienden zu

<sup>3</sup> Die Verfasserin stammt aus Indien.

<sup>4</sup> Im Jahr 2008 schickt Indien seinen ersten Mond-Raumkörper auf eine zweijährige Mission, um den Mond zu umkreisen und Landkarten von der Mondoberfläche neu zu zeichnen.

<sup>5</sup> Vgl. Heidegger 2004, 319.

<sup>6</sup> Saṃsāra bezeichnet 1) die objektive Welt, 2) die Welt der Unerlöslichkeit, 3) den Kreislauf der Wiedergeburt. Nirvāṇa wird negativ bestimmt als das Verlöschen des Kreislaufs der Wiedergeburt.

machen, das sie wiederum nicht ist, während ich sie durch die Behauptung, dass sie nicht ist, zu einem Seienden mache dadurch, dass das absprechende ‚nicht‘ nur durch das ‚ist‘ zu denken und auszusagen ist. Die Sprache verwickelt uns in ein Paradox, und man kommt aus der sprachlichen Verstrickung nicht heraus, solange man versucht, über die Leerheit zu bestimmen, ob sie ist oder nicht ist. Der einzige Weg, zur Einsicht in die Leerheit zu gelangen, ist der Weg Nāgārjunas, auf dem er das Denken so weit führt, bis es sich selber aufhebt. Da die Leerheit weder das Seiende noch das Nichtseiende ist, ist es mir erlaubt, nur vorsichtig auszusagen: Es gibt die Leerheit. Derjenige, der diese Wahrheit einsieht, wird auf das Reden verzichten. Er wird kaum etwas oder nichts zu sagen haben. Die Einsicht in diese Wahrheit führt notwendig zum Schweigen.

### 4

Ich erinnere an Kants Ding an sich, von dem Kant sagt, dass es nicht erkannt werden kann, jedoch angenommen werden muss, wenn die Vernunft sich nicht mittels einer unendlichen Dialektik zerstören will. Die Leerheit, von der Nāgārjuna spricht, durchbricht den Kreis von Argument und Gegenargument, von Ansicht und Gegenansicht. Anders als das Kantische Ding an sich ist jedoch die Leerheit ein Gegenstand der Erkenntnis, und Nāgārjuna gelangt zu dieser Wahrheit nur über die Sprache. Die Einsicht in die Leerheit betrifft jedoch die Welt der Phänomene. Mittels der Sprache können wir nur erkennen, dass die Welt der Phänomene leer ist. Wir können mit den Mitteln unseres Denkens nicht zu der Wirklichkeit hinter den Phänomenen gelangen, denn diese Wirklichkeit ist nicht in der Sprache darstellbar. Diese Wirklichkeit, wenn es sie gibt, übersteigt die Sprache, so können wir sie durch die Sprache nicht ergreifen. Jedoch wie, so frage ich, können wir sie denn ergreifen? Welche Alternative haben wir, sie zu erfassen und mitzuteilen, wenn die Sprache wegfallen soll?

In seiner MMK suggeriert Nāgārjuna, seine Denkübung als eine praktische Übung, als Meditation zu vollziehen. Bedenkt man, dass das Denken ein Tun ist und sich jedes Tun als Illusion erweist, dann muss sich auch das Denken als eine Illusion herausstellen. Und doch ist es ein beunruhigender Gedanke, dass die Denkübung, zu welcher Nāgārjuna anleitet, nichts als Illusion, nicht real sein soll, dass sich alle Ergebnisse des Denkens auch als Illusion entlarven. Folglich ist die Wirklichkeit hinter den Phänomenen, wenn es sie gibt, nicht durch das Denken zu erreichen, wenn sie selbst nicht Illusion sein soll. Sie kann nicht auf dem Weg der Sprache erlangt werden, da das Denken sich der Sprache bedient. Diese Wirklichkeit liegt jenseits der Sprache und des Denkens. Aber dann gilt es überhaupt zu fragen, ob man je sagen kann, dass es sie gibt, ob sie erkennbar und mitteilbar ist? Oder ob, da sie durch die Sprache nicht erfasst werden kann, man nicht besser daran wäre, mit Gorgias zu behaupten, „1) daß nichts ist; 2) daß, wenn es ist, es dem Menschen nicht erfaßbar ist; 3) daß, wenn es erfaßbar ist, man es wenigstens nicht aussprechen und den Mitmenschen mitteilen könnte“? Ein gewisser sophistischer Zug lässt sich im Denken Nāgārjunas nicht leugnen, wenngleich Nāgārjuna nicht wie die Sophisten sich des Täuschungspotentials der Rede bedient, um Täuschung zu erzeugen, sondern dem Reden entsagt, weil sich die Sprache als Täuschung entlarvt hat. Man muss sich jedoch weigern, selbst die Aussage „es ist nichts“ auszusprechen, denn selbst diese bringt einen in die sprachliche Verlegenheit, die daraus

<sup>7</sup> Gorgias 2003, 63.

resultiert, dass das „nichts“ nur durch das ‚ist‘ gedacht und ausgesagt werden kann.

So muss die Frage, ob es eine Wirklichkeit hinter den Phänomenen gibt, unbeantwortet bleiben, will man nicht in das Paradox hineingezogen werden, in das die Sprache uns verwickelt. Diese Wirklichkeit ist kein Gegenstand der Erkenntnis. Da sie sich der Sprache und dem Denken entzieht, lässt sich über sie nichts aussagen, nicht einmal, ob sie ist. Dennoch aber bildet sie einen leitenden Gedanken im Denken Nāgārjunas. Denn nur die praktische Annahme jener Wirklichkeit jenseits der Welt der Phänomene, die man jedoch niemals theoretisch erkennen und mitteilen kann, kann einem den Leitfaden geben, aus dem Kreislauf der Widergeburt herauszutreten und Nirvāṇa anzustreben.

## 5

Aber selbst das Nirvāṇa ist leer (MMK 8.6). Solange man sich in der unendlichen Kette des konditionalen Nexus befindet, sind sowohl Saṃsāra als auch Nirvāṇa leer. Die Leerheit der Phänomene beschreibt jene Grauzone, von der nicht einmal gesagt werden kann, ob sie ist oder nicht ist. Da die Leerheit unsere Welt der Phänomene betrifft, und der Fortgang der negativen Dialektik das Denken dazu zwingt, selbst von der Leerheit loszukommen, so muss sie nach Nāgārjunas negativer Dialektik sich selbst aufheben, um auf eine höhere Wirklichkeit zu verweisen, die jenseits der Welt der Phänomene liegt. Nāgārjunas Methode suggeriert eine solche Wirklichkeit jenseits der Sprache und des Denkens. Nicht unethisch ist er, sondern er fordert auf indirekte Weise zu einer Existenz auf, die jener Wirklichkeit entsprechen kann.

So spricht er davon, Tugenden wie Selbstzügelung und Wohlwollen zu kultivieren (MMK 17.1), und Leidenschaft, Hass und Verblendung zu vermeiden (MMK 23.1), und somit das Leben in ein moralisch-gutes Leben zu verwandeln.<sup>8</sup> Was bedeutet das in der Gegenwart? Im Kontext der religiös-politischen Gefährdung, mit der man heute vor allem in Indien konfrontiert ist, erhält jene Aufforderung einen existentiellen Sinn. Sie weist auf eine Existenz hin,

die es sich weder leisten kann, sich in die Ohnmacht des Privaten zurückzuziehen, noch der Verführung durch die Öffentlichkeit anheimzufallen. Diese Wirklichkeit zu erfahren und mitzuteilen, verlangt nach einem anderen Denken, nach einer anderen Sprache, nicht jedoch in dem Sinne, dass man sich eine völlig neue Sprache aneignet und anfängt, in einer fremden Zunge zu reden. Die Sprache kann diese höhere Wirklichkeit nicht wiedergeben; sie muss dafür zugerichtet werden. Denn man kann nicht anders, als sich in die Sprache zu begeben. Aber man kann sich immerhin der Sprache bewusst bedienen; so kann man sich für das Schweigen öffnen und lernen, es einzubeziehen.<sup>9</sup> Nirvāṇa ist nach Nāgārjuna weder eine metaphysische Idee noch eine metaphysische Wirklichkeit jenseits unserer durch die Sprache geformten und daher verführenden Wirklichkeit. Sondern Nirvāṇa ist existentiell gesehen das bewusste Leben in dieser Wirklichkeit selbst, die den Saṃsāra ausmacht. Denn Saṃsāra ist Nirvāṇa und Nirvāṇa Saṃsāra (MMK 25). Zwar sind beide kontradiktorische Begriffe, jedoch insofern sie sich gegenseitig bestimmen, sind Saṃsāra und Nirvāṇa unter der Maßgabe der Leerheit identisch.<sup>10</sup>

## Literatur

- Blumenberg, Hans 2007: *Theorie der Unbegrifflichkeit*, Frankfurt a. Main.
- Gorgias 2003: *Über das Nichtseiende*. In: Thomas Schirren u. Thomas Zinsmaier (Hg.): *Die Sophisten*, Stuttgart, 62-73.
- Heidegger, Martin 2004: *Brief über den Humanismus*. In: ders.: *Wegmarken*, Frankfurt a. Main, 313-364.
- Jaspers, Karl<sup>6</sup> 1991: *Die großen Philosophen*. Bd. 1, München.
- Kalupahana, David 1986: *Nāgārjuna. The Philosophy of the Middle Way*, Albany.
- Vidyabhusana, Satis Chandra 1921: *A History of Indian Logic*, Calcutta.
- Weber-Brosamer, Bernhard / Back, Dieter 1997: *Die Philosophie der Leere. Nāgārjunas Mūlamadhyamaka-Kārikās*. Übersetzung des buddhistischen Basistextes mit kommentierenden Einführungen, Wiesbaden.

<sup>8</sup> Vgl. dazu Kalupahana 1986, 89f.

<sup>9</sup> Wie schwierig es ist, für das Schweigen empfänglich zu sein, zeigt sich an der Verlegenheit, in die man gerät, wenn inmitten einer geselligen Runde plötzlich das Schweigen entsteht.

<sup>10</sup> Vgl. MMK 25.19: „Es gibt nichts, was den Saṃsāra vom Nirvāṇa und das Nirvāṇa vom Saṃsāra unterscheidet“ wie auch MMK 25.20: „Die Grenze des Nirvāṇa ist zugleich die Grenze des Saṃsāra. Zwischen diesen beiden wird auch nicht der feinste Unterschied gefunden“. Weber-Brosamer / Back 1997, 100.