

HELMUT MÜLLER-SIEVERS

## Vermittlung und Mittlerer Weg

*David E. Wellberys endogene Form in der Kritik Nāgārjunas*

### I.

Von Anbeginn seiner Publikations- und Lehrtätigkeit hat David E. Wellbery dem Problem der Form nachgedacht. Er hat von der Semiotik, der Rhetorik, der Medien- und Systemtheorie genommen, was er brauchte, um sich seinem Ziel zu nähern, eine Theorie der ästhetischen Form zu formulieren, die auf der intellektuellen Höhe der idealistischen Ästhetik des 19. Jahrhunderts steht. Das tiefste Reservoir, aus dem er geschöpft hat, ist das Werk Goethes, das er uns auf diesem Weg auf einzigartige Weise nähergebracht hat. Seine Beschäftigung mit Goethe ist weniger als Exegese zu sehen, denn als der Versuch, mithilfe des Goethe'schen Denkens zum Denken der Form zu gelangen.

Als ein Kondensat dieser langen Beschäftigung darf der Eintrag »Form (Form)« im *Goethe-Lexicon of Philosophical Concepts* gelesen werden. Nach einem kurzen Überblick über die Extreme der Formbegriffe des Platonismus und des Konstruktivismus entwickelt Wellbery den Begriff der »endogenen Form« als mittleren Weg, der sich vom Frühwerk bis zu den letzten Schriften durch Goethes Schaffen zieht. Dieser Formbegriff vermeidet einerseits das Urbild-Abbild-Gefälle der Ideenlehre Platons, andererseits das wuchernde Paradox der Form, wie es etwa in der Systemtheorie gepflegt wird.<sup>1</sup> Form wird in Wellberys mittlerer Position als emergent und dennoch gesetzmäßig begriffen, »in an interplay of invariance and variation«.<sup>2</sup>

Der spekulative Erfolg dieses mittleren Wegs hat sich in vielen Beiträgen Wellberys, seiner Schüler und seiner Mitdenker, auch in diesem Band, bewiesen. Doch er führt allein durch die Gegenden der abendländischen Philosophie, der man ganz unpolemisch nachsagen kann, dass sie sich um das Problem der Form – abstrakter gesagt, um das Problem des Verständnisses von Gleichem und Verschiedenem – formiert hat und sich noch immer formiert. Selbst wo

1 David Roberts: The Paradox of Form. Literature and Self-reference, in: *Poetics* 21, 1992, S. 75-91.

2 David E. Wellbery: Form (Form), in: *Goethe-Lexicon of Philosophical Concepts* 1/1, 2021, S. 45-52.

diese Philosophie und Ästhetik sich von der Form abwenden wollen, wie etwa im »informe« Georges Batailles oder in der *art informel*, bringen Negation und Destruktion die Form immer wieder zurück ins Spiel.<sup>3</sup>

»Form ist Leere, Leere ist Form; Form ist nichts anderes als Leere, Leere ist nichts anderes als Form.«<sup>4</sup> So steht es im Herz-Sutra, einem wegen seiner Bedeutung für den Mahāyāna-Buddhismus so genannten kurzen, von vielen Buddhisten auswendig gewussten Text, vermutlich aus dem 7. Jahrhundert. Vielfach sind die Gründe, warum dieser Einwurf von westlichen Philosophen nicht auf- und ernstgenommen wurde – zuvörderst wohl der, dass von Goethes Zeit bis zu unserer die Frage, ob es in Indien überhaupt zu einem Denken gekommen ist, mit dem sich eine Auseinandersetzung verlohnte, bei allem romantischen Interesse am Sanskrit ausführlich negativ beantwortet wurde.<sup>5</sup> Das ist nicht allein Ausdruck kolonialer Herablassung, sondern auch Folge der oben angesprochenen Selbst-Definition des abendländischen Denkens als Denken der Form und der Unterscheidung: schon Aristoteles hatte argumentiert, dass mit Menschen, die nichts Beständiges annehmen und Unterscheidungen – wie die zwischen Form und Leere – verneinen, kein Gespräch stattfinden kann:

Wenn aber alle in gleicher Weise sowohl das Wahre wie das Unwahre sagen, so könnte unter dieser Bedingung eigentlich niemand sich äußern und etwas sagen, denn er würde ja immer zugleich dieses und nicht dieses sagen. Ist aber jemand keiner bestimmten Auffassung, sondern meint eben nur etwas und meint was auch ebensogut nicht: wie unterschiede sich sein Verhalten dann noch von den Pflanzen?<sup>6</sup>

Mit einer gewissen Konsequenz also wurde die buddhistische Lehre der Gleichgültigkeit von Form und Leere aus der Philosophie verbannt, vornehmlich in

3 Yve-Alain Bois und Rosalind Krauss: *Formless. A User's Guide*, New York 1997, S. 13-40.

4 Herz-Sutra, <https://de.wikisource.org/wiki/Herz-Sutra> (31.05.2023). Aus der Transliteration lässt sich sehen, dass in diesem Vers die beiden Worte *rūpa* (Form) und *sunyatā* (Leere) wiederholt werden. Es ist darum nicht klar, warum es in der nebenstehenden deutschen Übersetzung einmal mit Form, dann mit Erscheinung, *sunyatā* einmal mit Leere, dann mit Leerheit übersetzt wird. Über die Übersetzung von *rūpa* gibt es heftige und schulbildende Meinungsverschiedenheiten. Neben dem häufigsten »Form« werden in den herangezogenen Übersetzungen auch »Körpergestalt« (Weber-Brosamer/Back), »materia sensibile« (Magno), »physical reality as a whole« (Garfield) angeboten. Wir werden später sehen, dass *rūpa* eine bestimmte Stelle in der Analyse der Persönlichkeit einnimmt. Zur ausführlichen Exegese siehe Donald Lopez: *The Heart Sutra Explained*, Albany 1988.

5 Guy Bugault: *L'Inde pense-t-elle?*, Paris 1994, S. 27-50, sowie die Textsammlung: Aakash Singh Rathore und Rimina Mohapatra (Hg.): *Hegel's India*, Oxford 2018.

6 Aristoteles: *Metaphysik*, übers. und hg. von Friedrich Bassenge, Berlin 1990, 1008b 8-11.

das Reich der Religion und des Glaubens, wo sie sich auch wohl eingerichtet und allerlei Blüten getrieben hat. Es bleibt eine bitter-süße List des Weltgeistes, dass er aus dem Buddhismus, aus der (*pace* Nietzsche) schärfstmöglichen Theologie-, Sozial- und Religionskritik, selbst wieder eine Religion und – neuerlich – eine sanft-komfortable Psychotherapie hat werden lassen.

Was aber mit dieser Verbannung auch außer Frage gestellt wurde, sind die Vorgaben, die Heidegger auf die Kurzformel von der onto-theologischen Verfassung des westlichen Denkens gebracht und Hans Blumenberg als dessen Legitimationszwang ausgiebig analysiert hat.<sup>7</sup> Von buddhistischer Warte aus stellen sich diese Vorgaben als die Last und die Aufgabe dar, der Welt eine Ordnung, einen Grund und damit auch einen Sinn zuzusprechen und damit ihre philosophische Interpretation unter die uneingestandene Prämisse der Rechtfertigung zu stellen. Rechtfertigung soll hier nur heißen, einem Phänomen seinen rechten Platz im Ganzen der Welt zuzuweisen, den es haben muss, damit das Ganze als solches sinnvoll ist. Es *muss* einen, zur Not auf die bare, »effiziente« Kausalität verflüchtigten sinnvollen Zusammenhang in der Welt geben, dem wir mit unseren beschränkten (seit der Moderne aber immerhin gewissen) Mitteln nachspüren *können*, andernfalls wir in den Abgrund der Kontingenz und des Unsinnigen stürzen. Die idealistische Philosophie, angefangen mit Kants »muss ... können« der transzendentalen Apperzeption, hat versucht, diese Last so weit wie möglich – logisch, ästhetisch, ethisch, historisch – zu verteilen, kann und will sie aber nicht loswerden.<sup>8</sup>

Für die Denker des »Goldenen Zeitalters der Buddhistischen Philosophie in Indien«<sup>9</sup> sind diese Vorgaben und diese Art der transzendentalen Argumenta-

7 Eine historisch-philosophische Rekonstruktion dieses Zwanges, seiner Kritik und seiner neuerlichen Rückkehr findet sich bei Eva Geulen und Claude Haas: Einleitung, in: *Formen des Ganzen*, hg. von E. G. und C. H., Göttingen 2022, S. 9-30.

8 Pirmin Stekeler: *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar*, Hamburg 2014, S. 69 und 71: »Hegels Antwort [auf die Frage der Theodizee, HMS] ist unerhört: Wir müssen die Spannung aushalten zwischen einer Anklage Gottes und seiner Rechtfertigung, zwischen einer Kritik an den Weltzuständen und einer Haltung zur Wirklichkeit, in welcher diese als die bestmögliche Welt anerkannt bleibt. [...] Insgesamt vertritt Hegel dabei das im Grunde alte und doch in seiner Zeitlosigkeit tiefe platonische Programm des ›sozein ta phainomena‹, der ›Rettung der Phänomene‹. Alle theoretischen Rekonstruktionen und verbalen Erklärungen sind dieser Methode wissenschaftlicher Erklärung untergeordnet«. Zur engen und oft uneingestandenen Verwandtschaft von Rechnen (als Hauptaktivität der Vernunft) und Rechenschaft ablegen siehe Martin Heidegger: *Gesamtausgabe, Abt. I: Veröffentlichte Schriften (1910-1976)*, Bd. 10: *Der Satz vom Grund*, Frankfurt a. M. 1997, S. 139-151.

9 So der Titel der neuesten und besten Gesamtdarstellung dieser Epoche von Jan Westerhoff: *The Golden Age of Indian Buddhist Philosophy*, Oxford 2023.

tion fremd, und zwar so fremd, dass sie ihnen oft nicht einmal in der Form der Negation gegenwärtig sind. Es gibt für sie keinen Schöpfergott, keinen Anfang, keinen Grund, kein Ende und keine Ganzheit der Welt, darum auch keine Ontologie, keine Theologie und schon gar keine Theodizee. Selbst die erste der edlen Wahrheiten, nach der die Welt ein Hort des Leidens (*dukkha*) sei, ist keine »These über das Sein« in dem Sinne, wie es die nämliche des Augustinus oder die entschärfte Kants ist, sondern, wie wir sehen werden, eine Diagnose menschlichen Verhaltens.<sup>10</sup>

Nun gibt es vom Buddha keine autorisierten Schriften – ja, es gibt deutliche Anzeichen dafür, dass er (auch darin Nietzsches Zarathustra ähnlich) gezögert hat, überhaupt zu lehren und eine Gefolgschaft zuzulassen.<sup>11</sup> Dennoch (oder vielleicht deshalb) entstand sehr bald eine unüberschaubare Scholastik und eine früh einsetzende dogmatische Differenzierung. Das oben zitierte Herz-Sutra gehört zum *Prajñāpāramitā*-Corpus, einer ersten Sammlung von Texten des sogenannten großen Fahrzeugs, des *Mahāyāna*, die alle darin übereinkommen, dass es dem Buddha nicht um Glauben, nicht um Regeln, nicht um Dogma und nicht um Institutionen ging, sondern um die Perfektion (*pāramitā*) von *prajñā*, von Einsicht oder eben Weisheit.<sup>12</sup> Schon darin ist der Buddhismus keine Religion, dass er anstelle des Glaubens die Einsicht lehrt und diese wiederum auf nachvollziehbaren Regeln der Analyse fußt. Dennoch tut man gut daran, die Sutras eben sowohl als Dichtungen wie als Lehre zu lesen, etwa so, wie die westliche Philosophie die Fragmente der vorsokratischen Philosophen liest – oder, näher an unserem Thema, wie wir Goethes *Maximen und Reflexionen* lesen, oder lesen sollten.<sup>13</sup>

Dies gilt auch für das ganz anders komponierte Lehrgedicht, mit dem sich der wohl bedeutendste Philosoph des Buddhismus, Nāgārjuna, in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts u. Z. gegen die scholastische und monastische

10 Aus dieser Sicht sind also Zweifel angebracht an der These vom »menschlichen Hang, sich das Universum als Totalität, als ein Ganzes vorzustellen«, die Hans Ulrich Gumbrecht: *Universum, All, Kosmos*, in: *Formen des Ganzen* (Anm. 7), S. 33-40 verfißt.

11 »Und deshalb hatte Buddha, der Asket, anfänglich noch gezögert, den Dharma zu verkünden, wohl ahnend, daß es den geistig Schwachen kaum gelingen würde, in den Dharma vollständig einzudringen«. Bernhard Weber-Brosamer und Dieter M. Back: *Die Philosophie der Leere. Nāgārjunas Mūlamadhamaka-Kārikās. Übersetzung des buddhistischen Basistextes mit kommentierenden Einführungen*, Wiesbaden 2005, Kap. 24, V. 12. Im Text fortlaufend als MMK (Kapitelzahl, Verszahl) zitiert.

12 Zu dieser Literatur siehe Erich Frauwallner: *Die Philosophie des Buddhismus*, Berlin 2010, S. 90-107. Frauwallner ist, jenseits der Philologie, ein hoch belasteter Interpret des Buddhismus.

13 Westerhoff 2023 (Anm. 9) zitiert die schöne Bemerkung, wonach »even so laconic a document as a telegram would be prolix compared to a sutra« (S. 15).

Verfestigung der buddhistischen Lehre wendete.<sup>14</sup> In 27 Kapiteln unterschiedlicher Länge, die aus zweizeiligen Strophen (*kārikā*) bestehen, unternimmt er es, die impliziten und expliziten Einwände gegen die Lehre von der Leere der Form zu entschärfen und gleichzeitig eine radikale (*mūla*) Lehre des Mittleren Wegs (*Madhyamaka*) zu formulieren.

Nāgārjunas *Mūlamadhyamakakārikā* (MMK) sind die komprimierteste (und dennoch oft repetitive) Darstellung des buddhistischen Denkens der Leere.<sup>15</sup> In ihrer Kompression and Schärfe sind sie – als Lehre – so autodestruktiv, dass man Institutionen des gegenwärtigen Buddhismus wie den Lamaismus, die Überhöhung durch den tantrischen Buddhismus (*Vajrayāna*) und die X-Buddhismen im Westen als Versuche ansehen kann, dieses Potential der radikalen Selbstaufhebung einzuhegen.<sup>16</sup> Denn wie eine Philosophie, die die Kritik lehrt, selbst kritisch sein muss und eine, die die Dialektik lehrt, dialektisch, so muss ein Denken, das die Leere (*śūnyā*) lehrt, selbst leer sein oder besser: sich immer wieder selbst leeren und entleeren. Und so kulminieren die MMK (MMK 25, 24) auch konsequent in dem Absatz: »Nirgendwo wurde irgendeinem durch den Buddha irgendein Dharma (= Grundsatz) gelehrt«.

Es ist schwer, die ohnehin komprimierten Verse der MMK noch weiter zusammenzufassen. Doch der Gedanke der endogenen Form, den Wellbery aus seiner umfassenden Lektüre idealistischer Ästhetiken entwickelt hat, kann uns helfen, den Formbegriff des Mittleren Wegs so herauszuarbeiten, dass seine Gegenüberstellung mit dem Formdenken des Westens sinnvoll und bedenkenswert ist. Dabei bleiben naturgemäß viele wichtige Aspekte unbesprochen, vor allen anderen das Ziel seiner Überlegungen, das Nāgārjuna im Übrigen mit He-

14 Zu dieser Bewertung und einer kurzen Übersicht siehe Jan Westerhoff: Nāgārjuna, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2022 Edition), hg. von Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/nagarjuna/> (05.05.2024). Zu Nāgārjunas Biographie siehe Westerhoff 2023 (Anm. 9), S. 95-99.

15 Als deutsche Übersetzungen und Kommentare wird hier MMK zugrunde gelegt. Es handelt sich hierbei um eine Übersetzung aus dem Sanskrit; die Kapiteleinführungen bemühen sich vornehmlich, begriffliche Konsistenz und soteriologischen sowie philosophiegeschichtlichen Kontext herzustellen. Die umfassendste und tiefste Gesamtdarstellung ist m. E. von Emanuela Magno: *Nāgārjuna. Logica, dialettica e soteriologia*, Milano 2012. Weitere wichtige Gesamtdarstellungen und Übersetzungen sind Jay L. Garfield: *The Fundamental Wisdom of the Middle Way. Translation and Commentary of Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*, Oxford 2005; Jan Westerhoff: *Nāgārjuna's Madhyamaka. A Philosophical Introduction*, Oxford 2009, und das schon erwähnte Buch von Bugault 1994 (Anm. 5).

16 Das ist die überzeugende These von Glenn Wallis: *Speculative Non-Buddhism. X-Buddhism and its Decimation*, in: *Cruel Theory – Sublime Practice. Toward a Revaluation of Buddhism*, hg. von G. W., Tom Pepper und Matthias Steingass, Roskilde 2013, S. 87-155.

gel teilt, nämlich Philosophie als Argumentgefüge aufzulösen und in eine rationale, »wissenschaftliche« Analyse metaphysischer und epistemologischer Probleme zu überführen. Das weitere Ziel allerdings – hierin ganz anders als Hegel – ist für Nāgārjuna nicht die Befreiung zum, sondern vom Begriff.<sup>17</sup>

## II.

Wollte man den Buddhismus im Allgemeinen und die Madhyamaka-Schule im Besonderen als philosophisches System im westlichen Sinne verstehen, so wäre deren grundlegende These die Lehre vom abhängigen Entstehen (*pratītya-samutpāda*). Sie besagt, dass nichts entsteht, existiert und vergeht, das nicht mehrere Bedingungen hat. Bedingungen, nicht Ursachen oder Gründe – gleich das erste Kapitel der MMK führt diese Unterscheidung ein. Die Vorstellung, dass ein bestimmtes Etwas ein bestimmtes anderes Etwas verursacht und hervorbringt, setzt eine Vorstellung von Kausalität voraus, die diese als linear, dauernd und unabhängig von ihrer jeweiligen Instanziierung, d. h. als unbedingt denkt. Demgegenüber sind Bedingungen selbst bedingt; man könnte ihnen allenfalls formative Wirkung zugestehen, wenn denn Form als äußere, kontingente Gestaltnahme verstanden wird.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Der Einstieg in die buddhistische Philosophie, das sei noch bemerkt, wird erschwert durch die Tendenz zum Kategorisieren und Auflisten (drei Juwelen, vier Wahrheiten, fünf *skandhas*, achtfacher Weg, zwölf Bedingungen des abhängigen Entstehens etc.). Hier gilt es zu erinnern, dass der Buddhismus aus einer mündlichen Überlieferung kommt, in der das Aufzählen – wie auch die Gedichtform – mnemonische Funktion hat. Überhaupt ist dieses Denken in dem Maße von der Praxis der Arithmetik – vom Zählen, Bündeln und Teilen – geprägt wie die westliche Philosophie und Theologie von der Geometrie und der Schrift. Was die Schrift für die westliche Philosophie garantiert – das Nachhalten, die Vermeidung des Widerspruchs mit dem schon Gesagten –, das ermöglicht der Aufruf von Argumentmengen dem Buddhisten. Dies wird nicht zuletzt am Unterschied zwischen diskursiver Negation und arithmetischer Null (*sunyā*) deutlich werden. Siehe hierzu Georges Ifrah: *The Universal History of Numbers from Prehistory to the Invention of the Computer*, New York 2000, S. 496 und 508-510.

<sup>18</sup> Dies ist die große These von Lutz Geldsetzer in: Nagarjuna: Die Lehre von der Mitte. Chinesisch-Deutsch, hg. von Lutz Geldsetzer, Hamburg 2010, S. 97-169; Nagarjuna eliminiert aus dem *aitia*-Geviert des Aristoteles alle Gründe außer der *causa formalis* und baut damit eine Welt der formalen Kontingenz auf, der alle materiale, effektive und finale Kohärenz fehlt. Obwohl diese These – dass die buddhistische Welt eine radikal ästhetische Welt ist – gerade im vorliegenden Zusammenhang reizvoll ist, unterliegt sie zu großen philologischen Zweifeln, als dass sie hier weiterverfolgt werden könnte. Vgl. Claus Oetke: [Rezension zu:] Nagarjuna: Die Lehre von der Mitte. Chinesisch-Deutsch, hg. von Lutz Geldsetzer, in: *Orientalistische Literaturzeitung* 107/4-5, 2012, S. 304-309.

Im Hintergrund der buddhistischen Kritik an der »hervorbringenden« Kausalität steht die Überzeugung, dass die Zeitform aller Dinge und Ereignisse der nicht-ausgedehnte Moment – man ist hier versucht, zu sagen: der Augenblick – ist. Er verweilt nicht, denn was er bewirkt oder wessen Wirkung er ist, gibt es nur in der Erwartung oder in der Erinnerung. Die Kausalitätsrelation, die behauptet, selbstständig und geistunabhängig abzulaufen, besteht also recht besehen immer aus mindestens einem Glied, das begrifflicher Natur ist. Die Grundbehauptung seiner essentialistischen Dialogpartner war, dass es selbstständige Begriffs- und Ding-Atome gibt, die aus dem Sog des abhängigen Entstehens herausragen und untereinander im Modus der Kausalität interagieren. Nāgārjuna erwidert ihnen nicht, dass es Kausalität nicht, sondern dass es sie nicht unbedingt, vor oder in den Dingen selbst gibt.<sup>19</sup> Das Ziel der Kritik in diesem wie auch in anderen Kapiteln ist immer die Vorstellung, Phänomene – Dinge, Ereignisse, aber auch Argumente und Begriffe – hätten ihren Grund in sich selbst, hätten ein Eigenwesen (*svabhāva*), das unabhängig von allen bedingenden Faktoren weiter bestünde.

Da Bedingungen selbst bedingt sind, ist das Bedingte also nur der zeitweilige, impermanente Knotenpunkt einer Vielzahl von Faktoren, die sich in diesem Geflecht reziproker Bedingungen jederzeit neu arrangieren können. Wird Kausalität also als unbedingte, notwendige oder originelle Hervorbringung verstanden und nicht als gegenseitige Abhängigkeit, »ist sie nicht gegeben«, wie es in der MMK immer wieder am Ende eines Beweisgangs heißt. Bedingungen jedoch können, je nach Interesse, in alle Richtungen verfolgt und zur Erklärung von Erscheinungen herangezogen werden.<sup>20</sup> Es ist gerade das abhängige Ent-

19 MMK I, 1-1, 6; dazu jetzt sehr erhellend Westerhoff 2023 (Anm. 9), S. 110 f. Siehe auch die einleitenden Erläuterungen der Übersetzer der MMK, S. 1 f., des weiteren Garfield 2005 (Anm. 15), S. 103-122, Magno 2012 (Anm. 15), S. 145-151, und Westerhoff 2009 (Anm. 15), S. 98-112. Man sieht, dass die MMK sorgfältiger argumentieren als später der Empirismus. Aufgezeigt wird nicht nur die generelle Problematik erfahrungsunabhängiger Begriffe, sondern die Widersprüchlichkeit dieses besonderen, »schöpferischen« Kausalitätsbegriffes, an dem auch Kant Anstoß nehmen wird.

20 Die klassische Formel des Buddha in der Majjhima Nikāya 38 lautet: »[...]when this exists, that exists; from the arising of this, that arises«. Majjhima Nikāya 38, übers. von Suddhāso Bhikkhu, 2016, <https://suttacentral.net/mn38/en/suddhaso?reference=none&highlight=false> (05.05.2024). Magno 2012 (Anm. 15), S. 147, sieht hier den Übergang vom Substanzbegriff der brahmanischen Philosophie zu einem Funktionsbegriff der Relation, den Ernst Cassirer für das späte 19. Jahrhundert wiederentdeckt hat. Die Erklärung erklärt immer nur, was je schon gegeben ist und in einem funktionalen (wenn – dann) Zusammenhang erscheint. Der Radikale Empirismus von William James wird dies Problem so angehen, dass er die Kausalrelation (das »Weilen«) selbst wieder als erfahrbar erklärt.

stehen, das die wissenschaftliche Erforschung von Bedingungsbeziehungen möglich macht.

Dieses erste Kapitel – dem eine vieldiskutierte Anrufung des »besten aller Lehrer« vorangeht, in der das abhängige Entstehen in der Form von acht Negationen entfaltet wird – bereitet also den weitesten Rahmen und stellt die Methode bereit, mit der die nachfolgenden Fragen abgehandelt werden. Dabei wird abhängiges Entstehen nicht einfach vorausgesetzt, vielmehr jedes Mal neu aufgezeigt, dass die Annahme unabhängiger, unbedingter Begriffe, Substanzen, oder Wesen (*svabhāva*) in unauflösliche Widersprüche im Denken dessen führt, der sie annimmt.<sup>21</sup> So wie er es paradigmatisch im Fall der Kausalität vorführt, zeigt Nagarjuna immer wieder, dass das Wesensdenken zu unnötigen und widersprüchlichen Hypostasen führt. Im zweiten Kapitel etwa, unter dem zunächst befremdlichen Titel »Das Gegangene und Nicht-Gegangene«, zeigt er, dass es unnötig und gar widersinnig ist, unabhängig vom jeweiligen Akt des Gehens einen Ort des Gehens und einen Geher zu hypostasieren, der den Akt des Gehens potentiell ausführt oder ausgeführt hat.<sup>22</sup> Uns in der westlichen Philosophie Erzogenen ist dieses Argument vor allem aus der Philosophie Nietzsches und William James' vertraut.<sup>23</sup>

- 21 Die Übersetzung von *svabhāva* ist notorisch schwierig; Westerhoff 2022 (Anm. 14) in seinem Beitrag zur SEP zeigt, dass »Substanz« wohl das beste Äquivalent in der Philosophie des Westens darstellt. Siehe dazu Dorothea Frede: Stichwort: Sein. Zum Sinn von Sein und Seinsverstehen, in: Heidegger-Handbuch, hg. von Dieter Thomä, Stuttgart 2003, S. 80-86; hier S. 81 (á propos Aristoteles): »die Substanz ist der zentrale Seins-Begriff, weil die Existenz aller anderen Eigenschaften von einer selbstständig bestehenden Substanz abhängt«.
- 22 Das Arguments Nāgārjunas fasst *in nuce* zusammen, was Hans Blumenberg als den jahrhundertelangen Prozess der Auflösung der aristotelischen Bewegungstheorie – die die Bewegung auch in *mobile*, *movens*, und *locus* aufteilte – in Hans Blumenberg: Die Genesis der kopernikanischen Welt, Frankfurt a. M. 1981, S. 505-606, analysiert hat. Siehe dazu auch Nicola Zambon: Das Nachleuchten der Sterne. Konstellationen der Moderne bei Hans Blumenberg, Leiden 2017, S. 43-57. Zur gründlichen Analyse dieses zweiten Kapitels siehe Dan Arnold: The Deceptive Simplicity of Nāgārjuna's Arguments Against Motion, in: Journal of Indian Philosophy 40, 2012, S. 553-591.
- 23 Friedrich Nietzsche: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift, in: F. N.: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden, Bd. 5: Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York 1988, S. 245-412; hier S. 279: »Aber es giebt kein solches Substrat; es giebt kein ›Sein‹ hinter dem Thun, Wirken, Werden; ›der Thäter‹ ist zum Thun bloss hinzugedichtet, – das Thun ist alles«. Siehe hierzu Robert Pippin: Nietzsche, Psychology & First Philosophy, Chicago 2010, S. 67-84. William James bringt – zeitgleich – das nämliche Argument in: W. J.: Does »Consciousness« exist?, in: The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Method 1/18, 1904, S. 477-491.

Das abhängige Entstehen ist kein transzendentes Argument, das ein für alle Male mit seinen Gegnern aufräumt, sondern müsste eigentlich jedes Mal, wenn ein Gegenbeispiel auftaucht, neu in Anschlag gebracht werden.<sup>24</sup> Dennoch bedient sich Nagarjuna gewisser Strategien, die ihm Generalisierungen und Abkürzungen erlauben. Von diesen die wichtigste ist das Tetralemma (*catuskoti*), das über die dilemmatische Logik des Aristoteles hinaus zwei weitere Möglichkeiten durchspielt: dass etwas zugleich wahr und unwahr, und dass etwas weder wahr noch unwahr ist.<sup>25</sup> Diese letzten beiden Möglichkeiten gewinnen ihr volles Gewicht erst, wenn zwei weitere Grundannahmen des Mittleren Wegs artikuliert sind.

Die erste ist die These von der letztendlichen Leere (*sunyā*) aller Phänomene, die das Herz-Sutra zwar angekündigt, aber noch nicht durchgeführt hatte. Sie ist das logische und natürliche Korollar des abhängigen Entstehens, demgemäß ja nichts seinen Grund in sich oder in einem anderen hat. Leer-Sein heißt nicht etwa Nicht-Sein oder Illusorisch-Sein, es spricht auch nicht von dem »unendlichen Mangel an Sein«, der die deutsche Romantik umgetrieben hat. Leer-Sein heißt Nicht-Selbst-Sein: Bedingtheit, Abhängigkeit, Unbeständigkeit, Nicht-identität.<sup>26</sup> Es ist hier hilfreich, daran zu erinnern, dass die Leere, obschon in den ältesten Sutren besprochen, ihre zentrale philosophische Bedeutung zu der Zeit erhält, als in der indischen Mathematik die gleichnamige (*sunyā*) Null eingeführt wurde.<sup>27</sup> Auch die Null ist nicht einfach nichts, sondern Platzhalter und Leerstelle, um die herum sich Zahlen gruppieren und die für Zahlen einstehen kann. Jede Zahl ist von der Null betroffen, hat die Null in und um sich und ist das, was und wo sie ist durch die Stelle, die ihr die Null anweist. Im Unterschied zum griechischen Denken, das von der Geometrie, das heißt vom Bild der Li-

24 »Such a ›master argument‹ would have to be based on claims about the ultimate nature of things, and given what would be required to establish that such claims are ultimately true, this would involve commitment to intrinsic nature of some sort or another«. Mark Siderits und Shoryu Katsura: *Nāgārjuna's Middle Way. Mūlamadhyamakārikā*, Boston 2013, S. 6. Genau diese Konsequenz entgeht Lutz Geldsetzer in: Nagarjuna 2010 (Anm. 18), S. 164 f.

25 Zur *catuskoti* (»logischer Vierkant«) gibt es eine ausführliche Literatur, die sich vor allem um ihre logische Konsistenz und ihre Beziehung zur aristotelischen Logik sorgt. Für einen guten Überblick siehe Magno 2012 (Anm. 15), S. 108-144.

26 Siehe zum Unterschied zwischen westlichen Logiken des Nichts und der des Nāgārjuna 2010 (Anm. 18), S. 132-138, und Brian Rotman: *Signifying Nothing. The Semiotics of Zero*, London 1987, S. 60-78. David Seyfort Rugg sieht als drittes Paradigma die Sanskrit-Grammatik, in der über absolute und abhängige Negation disputiert wird: D. S. R.: *Mathematical and Linguistic Models in Indian Thought*, in: D. S. R.: *The Buddhist Philosophy of the Middle*, Boston 2010, S. 1-12.

27 Siehe Ifrah 2000 (Anm. 17), S. 496 und 508-510.

nie und der Fläche beherrscht wurde und für die Nicht-Sein das ist, was außerhalb der Figuren liegt und unbestimmt bleibt, ist im arithmetischen Denken Indiens die Leere immer Leere von Etwas, eine volle Leere oder, wie Hegel sagen würde, eine bestimmte Negation.<sup>28</sup> Die Leere negiert also nicht die Existenz oder Wirklichkeit der Phänomene – das ist ein westliches Vorurteil gegen den Buddhismus –, sondern macht sie (als vergängliche, abhängige, bedingte) allererst möglich. Denn abhängig Existieren heißt Leersein und das Ziel der MMK ist, dieses Leersein in allen lebenswichtigen Bereichen nachzuweisen.

Die Leere ist allerdings nicht die Wahrheit der Existenz in dem Sinne, dass sie eine epistemologisch festere, eigentlichere Grundlage für die Charakterisierung der Wirklichkeit bereite. Einen transzendentalen Standpunkt, von dem aus die Dinge in ihrer Phänomenalität allererst erscheinen können, kann es im Gefüge des abhängigen Entstehens nicht geben. Das heißt aber, dass die Einsicht in die Leere der Dinge selbst von diesen leeren Dingen abhängig – und darum selbst leer ist. Zum Verständnis dafür, wie sie dennoch artikuliert werden kann, ist die zweite Grundannahme des Mittleren Weges wichtig – auch sie war schon in den frühesten Texten der Tradition ausgesprochen –, die These von den zwei Wahrheiten, einer konventionellen und einer ultimativen.<sup>29</sup> Nach ihr sind die uns täglich begegnenden Phänomene in ihrer hinfälligen Existenz nicht etwa unwahr oder unwirklich, sondern konventionell wahr, werden also in konventionellen Diskurs- oder Praxissituationen für substanzial gehalten, obwohl vom Standpunkt der ultimativen Wahrheit – aus der Einsicht in ihr abhängiges Entstehen – klar ist, dass sie leer sind. Dies ist nicht nur eine Konzession an die Wirklichkeit, wie sie dem Laien erscheinen mag, sondern Einsicht in ein weiteres, ultimatives Bedingungsverhältnis: Konvention erscheint als solche nur, wenn sie vom Standpunkt der letzten Wahrheit kritisiert wird; die Wahrheit der Substanzlosigkeit und Leere ist an die Konventionen der Beständigkeit gebunden. Es kann keine abstrakte, apriorische, selbstständige Wahrheit der Leere geben. Als solche verfiel sie sofort dem Verdikt, sich selbst vom abhängigen Entstehen und damit von der Leere selbst auszunehmen. Sie kann sich immer nur

28 Siehe Rotman 1987 (Anm. 26), S. 7-14; zur »vollen Leere« siehe Edward Conze: *The Diamond Sutra & The Heart Sutra*, New Delhi 2017, S. 98 f. Conze, eine nicht unproblematische Figur in der Geschichte der *Prajñāpāramitā*-Exegese, hat übrigens in den 1930er Jahren versucht, sich mit einer großen Arbeit über den Satz vom Widerspruch aus marxistischer Sicht zu habilitieren.

29 »Bei der Verkündigung des Dharma haben sich die Buddhas auf die zwei Wahrheiten gestützt: die eine ist die weltliche, verhüllte Wahrheit (*samvrtisatya*), die andere ist die Wahrheit im höchsten Sinne (*paramārthasatya*)«. MMK 24, 8. »Diejenigen, die den Unterschied der beiden Wahrheiten nicht erkennen, die erkennen auch nicht die tiefe Wahrheit (*tattva*) in der Lehre Buddhas«. MMK 24, 9. Zu diesem Vers und dem ganzen Kapitel siehe den eindringlichen Kommentar von Garfield 2005 (Anm. 15), S. 293-320.

im jeweiligen Entleeren beweisen; das heißt aber, dass sie selbst abhängig und somit auch konventionell, nicht besser oder »wahrer« als die konventionelle ist.<sup>30</sup> Warum ist sie dann der einfach konventionellen vorzuziehen? Weil diese als konventionelle sonst gar nicht offensichtlich werden könnte und wir mit ihrem Anspruch auf Unveränderlichkeit und Substantialität in der Konvention gefangen blieben. Der Buddhismus ist aber letztlich eine Theorie und Praxis der Befreiung, der Befreiung aus der Konvention durch die Einsicht in ihre Konventionalität.<sup>31</sup>

Alle weiteren Lehrsätze, die man dem Buddhismus sonst noch zuschreibt – der von der Selbstlosigkeit, von der Buddhanatur, vom Nirvana – fließen aus dieser Dialektik der zwei Wahrheiten und damit aus der These vom abhängigen Entstehen. Selbst die Vier Edlen Wahrheiten – dass es Leiden auf der Welt gibt, dass es einen Grund für das Leiden gibt, dass wir diesen Grund abstellen können und dass es dafür eine Praxis gibt – sind ein Gefüge wechselseitig abhängiger, mithin »leerer« Aussagen, die nur in der konventionellen Welt gelten.

Das weltliche Schicksal des Buddhismus in seinen verschiedenen Spielarten ist von der Verdrängung der Leere der Lehre von der Leere bestimmt, von der Wiedereinführung von Transzendentalien (Buddha, Dharma, Shanga), von der Apotheose des Gründers und der Kodifizierung der rechten Einsicht und der rechten Handlung.<sup>32</sup> Nichts dergleichen folgt aus dem Lehrgedicht des Nagarjuna.

### III.

Die MMK zeigen die Konsequenzen des abhängigen Entstehens und der Leere an einem Spektrum von Fragen auf, die wir in Erkenntnistheorie und Ethik trennen würden, die für den Buddhismus aber ungetrennt sind.<sup>33</sup> Über die ge-

30 »Emptiness is hence not different from conventional reality – it is the fact that conventional reality is conventional. Hence it must be dependently arisen since it depends upon the existence of empty phenomena. Hence emptiness itself is empty«. Ebd., S. 316.

31 Damit wird auch klar, warum die Logik der MMK nicht zwei-, sondern vierwertig ist. Denn ein Sachverhalt mag wahr, falsch, zugleich wahr und falsch sein (jeweils vom konventionellen und vom ultimativen Standpunkt) oder weder wahr noch falsch (ultimativ und konventionell). Siehe dazu Jay L. Garfield und Graham Priest: *Mountains are Just Mountains*, in: *Pointing at the Moon. Buddhism, Logic, Analytic Philosophy*, hg. von Mario D'Amato, Jay L. Garfield und Tom J. F. Tillemans, Oxford 2009, S. 71-82.

32 Siehe hierzu Glenn Wallis: *A Critique of Western Buddhism. Ruins of the Buddhist Real*, London 2019, S. 149-155 und passim.

33 Diese Ungeschiedenheit ist im Begriff *Dharma* impliziert. Nicht nur operiert er auf drei verschiedenen Ebenen – er meint Weltgesetz ebenso wie das Gesamt der buddhistischen

naue Sequenz der Kapitel und ihrer Thematik gibt es verschiedene Erklärungen, die darin übereinkommen, dass vom ersten Kapitel zu den Kapiteln 24 und 25 ein dramatischer Bogen gespannt ist, der vom abstrakten Begriff der Bedingungen zu den soteriologisch zentralen Themen der vier edlen Wahrheiten und des Nirvana reicht und dass die letzten Kapitel 26 und 27 entweder interpoliert sind oder vornehmlich dogmatisches Interesse beanspruchen können. Im Hintergrund steht die Auseinandersetzung mit der Abhidharma-Schule, nach deren Grundüberzeug die Identifikation von Bedeutungsatomen (*dharmā*) Zugang zur letzten Wahrheit verschafft. Vor ihm ist die dramatische *conclusio* des 25. Kapitels zu verstehen: »Nirgendwo wurde irgendeinem durch den Buddha irgendein Dharma gelehrt« (MMK 25, 24).

Wenn Nāgārjuna nun im vierten Kapitel der MMK die Frage der Form unter dem Begriff diskutiert, den das Herz-Sutra vorgegeben und als leer bezeichnet hatte (*rūpa*), dann wird schnell klar, dass es sich hier wie dort um ein besonderes Verständnis von Form handelt. Denn die Form gehört zu den fünf *skandhas*, den fünf »Bündeln«, die in der buddhistischen Analyse die menschliche Person ausmachen. Form ist dabei die unterste, unbestimmte Stufe; die weiteren sind Empfindung, Wahrnehmung, Begriff und Bewusstsein. Da Form als *skandha* hier als aktives Ausgreifen in die Außenwelt verstanden wird, kommen die Übersetzer auf eine schiefe Bahn, die *rūpa* als Materie, Körper oder unbestimmter als etwas Gegebenes übertragen. Wir können uns für das Verständnis des Formbegriffes der MMK und ihrer Sicht auf die Person an der Argumentation orientieren, mit der Hegel die unterste Bewusstseinsstufe durchgemessen hat: Form hat für Nāgārjuna eben die Bedeutung, die das »Diese« für das Hegel'sche Bewusstsein hat, wenn es in einem ersten Ausgriff in die Welt seinen Gegenstand zu fixieren versucht. Sie ist nicht schon vollständige Markierung oder Individuierung, sondern zunächst die Bedingung der Einzelheit, das kleinste Ganze, dessen das Bewusstsein bedarf, um Etwas von sich und von anderem zu unterscheiden.

Genau diese wechselseitige Bedingtheit ist es, auf die Nāgārjuna in den ersten Versen des vierten Kapitels abhebt. Auf die Frage, ob es die Form unabhängig

Doktrin und darüber hinaus im Abhidharma die atomaren Bedeutungselemente – er meint auch sowohl physische Elemente wie Begriffe von ihnen. Siehe Weber-Brosamer/Back 2005 (Anm. 15), S. 114. Für Wallis 2013 (Anm. 16), S. 108, ist genau diese Ungeschiedenheit der Grund, warum Dharma als Algorithmus der religiösen buddhistischen Orthodoxie funktionieren kann: »[...] the entire decisional structure of Buddhism amounts to an *explanans* (The Norm: The Dharma), that is always and already present in every instance of the very *explanandum* (phenomenal manifestation: *spatio-temporal vicissitude-contingency*), and an *explanandum*, every instance of which always and already attest to the truth of the *explanans* [...]. The Dharma is The Dharma because it mirrors The Dharma«.

vom Zu-Formenden<sup>34</sup> gebe, antwortet er in sechs Versen. Zunächst die Generalthese: 1) die Form gibt es nicht losgelöst vom Zu-Formenden, ebenso wenig wie wir uns das Zu-Formende ohne Form vorstellen können: sie bedingen einander. 2) Gäbe es die Form getrennt vom Zu-Formenden, dann gäbe es sie ohne Bedingung, was nicht sein kann (da sonst alles mögliche entstehen könnte). 3) Gäbe es umgekehrt das Zu-Formende getrennt von der Form, wäre sie eine Bedingung ohne Bedingtes, eine Wirkung ohne Ursache. 4) Gibt es die Form (schon), dann bedarf sie keiner Bedingung (mehr); gibt es sie nicht, wäre auch das Zu-Formende widersinnig. 5) Aber auch die vom allem Zu-Formenden unabhängige Form ist kein Ausweg, denn dann wäre alles immer so, wie es schon ist. Darum ist es besser, keine Unterscheidungen zwischen Form und Zu-Formenden zu machen.

Diese letzte Folgerung ist ein Beispiel für die im Tetralemma angebotene letzte Möglichkeit, von einem Problem weder die positive Seite (es gibt eine Beziehung zwischen Form und Inhalt) noch die negative Seite (es gibt keine Beziehung zwischen Form und Inhalt) anzunehmen. Sie hebt die drei anderen Möglichkeiten auf (im Sinne von verwahren), ohne sie zu überwinden. Für Nāgārjuna, wie für Hegel, ist Form eine Beziehung, die von ihren Relata abhängig ist; nur ist sie darum, im Unterschied zu Hegel, in Nāgārjunas Augen wie schon in denen des Herz-Sutra leer und wesenlos.

Auf keinen Fall heißt das, dass es die Form nicht gibt, dass sie illusorisch oder irgendwie minderwertig sei. Sie hält nur nicht, was sie verspricht: Konstanz, Identität, Erinnerung. Sie ist widersprüchlich in dem Sinne, dass sie einen mündigen Vorteil der Orientierung und Kommunikation gewährt, aber doch in den Augen ihrer Adepten Festigkeit verspricht und nach diesem Versprechen süchtig oder wenigstens durstig macht. Diese Widersprüchlichkeit hat keine dialektische Bedeutung in dem Sinn, den Hegel ihr gibt, wenn er dem Bewusstsein auf der ersten Form-Stufe zugesteht, dass das Meinen ein vielleicht zu grober, aber doch tendenziell richtiger Versuch der Überwindung von Andersheit ist. Nāgārjuna ist kein Phänomenologe des Geistes, dem die Widersprüche als Episoden einer kohärenten und progressiven Geschichte der Selbstfindung erscheinen, sondern ein Hermeneut der Person, die er als Aggregat von Weisen des Aus- und Ergreifens (*upādāna*) sieht, die – Form, Sinnlichkeit, Wahrnehmung, Begriff und Bewusstsein – alle auf gleiche Weise scheitern. Sie konstituieren die Fremdheit, die sie zu überwinden suchen, in einem ständigen Kreislauf der Verkennung – das, was sie als ihren Gegenstand festzuhalten suchen,

34 Dies scheint die neutralste Übersetzung von *rūpa* und *rūpakarāna* zu sein. »Cause« (Garfield) und »Ursache« (Weber-Brosamer/Back 2005, Anm. 15) sind m. E. zu voraussetzungsreich.

ist leer, gleich, ob es Form als erste Abstraktion der Andersheit ist oder der Begriff oder das Bewusstsein.

Die Bildungsgeschichte des Geistes, die Hegels Phänomenologie animiert, kann Nāgārjuna schon deswegen nicht erzählen wollen, weil es für sie keinen Protagonisten gibt. Die Abwehr des Eigenseins der Formen, der Dinge und Ereignisse erstreckt sich auf das Eigensein – auf die Substantialität und auf die Identität – des Ichs. Auch im Kontext indischen Lebens im 2. Jahrhundert, in dem das Prinzip der Subjektivität nicht vom Bild eines selbstgleichen Schöpfergottes überformt war, hatte sich die Vorstellung verfestigt, dass die fünf Fakultäten entweder an ihrer höchsten Stelle, dem Erkennen (*vijñāna*), eine Art Oberleitung herausbilden, oder dass eine getrennte Instanz, der westlichen Seele und dem hinduistischen *ātman* gleich, die jeweiligen Inkarnationen der Person und ihrer Handlungen überdauert.

Die Kritik am *ātman*, am Selbst und an allen Formen des Festhaltens und Fürsichbehaltens, gehört seit jeher zum Inventar buddhistischer Kritik, nicht zuletzt als Spitze gegen das indische Kastensystem, das Individuen in seine unverbrüchlichen Kategorien zwang. Nāgārjuna nimmt jedoch, im 18. Kapitel der MMK, einen für ihn typischen Weg: denn die klassische Kritik des Ich – entweder es ist Teil der Fakultäten, dann ist es aber nicht selbstständig, oder es ist nicht Teil der Fakultäten, dann kann es sie auch nicht leiten – wird gleich zu Anfang durch die Mahnung unterbrochen, die Unwirklichkeit des Ich nicht selbst wieder zur These zu machen, weil somit nur die Prädikate ausgetauscht und die Leere noch nicht gedacht würde. Denn: »Niemand lässt sich aber finden, der ohne ›Mein‹ und ohne ›Ich‹ ist. Wer angeblich jemanden sieht, der ohne ›Mein‹ und ›Ich‹ ist, der sieht in Wahrheit nichts« (MMK 18, 3). Dies ist nicht nur ein Zugeständnis an die konventionelle Wahrheit, in der wir uns als ›Ich‹ Sagende und von der Wirklichkeit Besitz ergreifende Subjekte bewegen, sondern mahnt an, dass (mit Kant zu sprechen) nicht nur das Sein, sondern auch das Nichtsein kein reales Prädikat ist, das einem Ding sinnvoll zu- oder abgesprochen werden kann. Leere, im Unterschied zur Negation, wird erst erreicht, wenn die logischen Alternativen »vernichtet« sind; ihr einzig möglicher Ausdruck ist – wie schon im Falle der Form – die vierte Kante des Tetralemmas: »Es gibt weder den Ātman noch den Nicht-Ātman« (MMK 18, 6). In ihrem maximalen Umfang heißt die Entleerung so: »Alles ist wirklich oder unwirklich, wirklich und unwirklich zugleich, weder unwirklich noch wirklich: Das ist die Unterweisung des Buddha« (MMK 18, 8).<sup>35</sup>

35 Siehe hierzu Siderits/Katsura 2013 (Anm. 24), S. 200f., die diese vier »Kanten« hierarchisch ordnen: die erste ist die (falsche) der Abidharmika, die zweite die erste Analyse der Madhyamika (alles ist leer), die dritte die Koexistenz der konventionellen und der letzten Wahrheit und die vierte die Aufforderung, von diesen begrifflichen Unterscheidungen ganz abzulassen.

Dies ist der Mittlere Weg im Denken Nāgārjunas und der Madhyamaka-Schule. Man sieht, dass er von einem Kompromiss zwischen zwei konfligierenden Positionen nichts an sich hat, obwohl dieses Versprechen auch von Buddhisten immer wieder gemacht wird. Der Prozess der Entleerung (*sūnyatā*) und »Vernichtung« der Gegensätze versucht, dem Denken in Substanzen, Identitäten und Formen – und damit auch der Vermittlung zwischen ihnen – jeden Grund zu entziehen. Der Weg der Mitte ist leer. Kein Glaube, kein Ritus und keine Gottheit kann und soll diese Leere füllen. In der Zen-Tradition wird dieses Fallen in den Abgrund der Leere auch als »Der große Tod« beschrieben.<sup>36</sup> Von ihm erhebt man auf, wenn man auch die Leere der Leere – die wechselseitige Abhängigkeit aller Dinge – begriffen oder besser: erfahren hat.

#### IV.

Denkt der Buddhismus seine Analyse der Form vor dem Hintergrund des Großen Todes, so ist der endogene Formbegriff, den David E. Wellbery aus den Schriften Goethes und seiner Gesprächspartner herauspräpariert, nur vor dem Hintergrund des Lebens zu verstehen. »Das Leben bringt sich als Form im Spannungsfeld zwischen Invarianz und Varianz selbst hervor«<sup>37</sup> – diese Emphase des neuen Formbegriffes ist zunächst gegen die »tote«, durch ihre Allianz mit der Kultur der Aufklärung kontaminierte Mechanik Newtons gerichtet, in der alle Kräfte äußerlich, alle Bewegung geradlinig, alle Hervorbringung exogen verstanden wurde.

In zwei Bereichen lässt sich die Virulenz der endogenen Form, die Wellbery in ihren philosophischen und historischen Parametern herleitet und beschreibt, besonders gut sichtbar machen und, wie er fordert, in barer Münze auszahlen.<sup>38</sup>

So kommt die Energie, mit der die Reflexionen über ästhetische Form um 1770 ausbrachen, nicht zu geringen Teilen aus den zeitgleichen Überlegungen, das dringendste Formproblem der damals so genannten Naturgeschichte zu lösen, die Frage nach der Beständigkeit der natürlichen Arten. Die Hypothesenlage ist symmetrisch zur ästhetischen: der Präformationismus, der trotz aller

36 Siehe Garfield/Priest 2009 (Anm. 31), S. 4-6.

37 David E. Wellbery: Form und Idee. Skizze eines Begriffsfelds um 1800, in: Morphologie und Moderne. Goethes »anschauliches Denken« in den Geistes- und Kulturwissenschaften, hg. von Jonas Maatsch, Berlin/München/Boston 2014, S. 17-42; hier S. 25.

38 »[...] it is one thing to assert the endogenous concept of aesthetic form, and it is quite another, and far rarer, thing to cash out that concept in concrete demonstrations«. David E. Wellbery, Romanticism and Modernity. Epistemological Continuities and Discontinuities, in: European Romantic Review 21/3, 2010, S. 275-289; hier S. 285.

Unwahrscheinlichkeiten bis in die späten 70er Jahre des 18. Jahrhunderts große Zustimmung fand, postulierte eine eidetische Theorie der Arterhaltung. Demnach hat Gott die Formen aller Arten selbst geschaffen, individuelle Geburten sind nur ihre Erweckung und Anreicherung mit kontingenter Materie. Nicht nur liierte diese Theorie die Naturgeschichte mit der Theologie des Deismus, da Gott sich so von seiner Schöpfung fernhalten konnte, sie legitimierte auch die Praxis der feudal arrangierten Ehe, da der Beitrag des Ehepartners nur notwendig und nicht hinreichend zur Erzeugung der Nachkommenschaft war.<sup>39</sup>

Die Epigenese hingegen, die kurz bevor Goethe seine frühen Überlegungen zur inneren Form niederschrieb, zum ersten Mal modern formuliert und sofort unterdrückt wurde,<sup>40</sup> postulierte die wechselseitige Emergenz der lebendigen Formen aus der Mixtur beider Zeugungsmaterien, oft unter Zuhilfenahme einer hypothetischen Bildungs- oder Zeugungskraft, auf die nun, in bedeutender Erweiterung der Newtonschen Mechanik, die Verantwortlichkeit für die Regularität der Erscheinungen übertragen wurde. Die genaueste empirische Beobachtung an Tierembryonen spielte im Aufkommen der Epigenese eine ebenso große Rolle wie philosophische und ästhetische Argumente, die sich mit dem *nil novi generari* der präformationistischen Ideenlehre nicht abfinden wollten.<sup>41</sup> Dass man den genauen Ursprung des neuen Lebens nicht sehen, sondern nur spekulativ würde setzen können, wurde zum akzeptierten Argument in einem intellektuellen Klima, in dem die Selbstsetzung zu den Anfangsfiguren literarischer und philosophischer Texte gehörte. Auch das Phänomen der Familienähnlichkeit, das schon immer für die Epigenese gesprochen hatte, wurde Gegenstand ästhetischer und philosophischer Reflexion, zeugt sie doch von einem Bereich, in dem sich der fundamentale Unterschied zwischen sinnlicher und begrifflicher Erkenntnis aufzeigen ließ.

39 Immanuel Kant amüsierte sich ausführlich über die vom Präformationismus aufgeworfene Frage, »[o]b alles in dem Charakter des Kindes allein auf den Man oder die Frau ankomme«. Immanuel Kant: Gesammelte Schriften XVII, Abt. 3: Handschriftlicher Nachlaß, Bd. 4: Metaphysik. Teil 1, hg. von Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1908, S. 416.

40 Caspar Friedrich Wolff: Theorie von der Generation. *Theoria Generationis* (1764), Hildesheim 1966. Goethe wird Wolff, der in seinen botanischen Forschungen einen undifferenzierten Vegetationspunkt ausgemacht hatte, aus dem sich die gesamte Pflanze entwickelt, unter dem Titel »Entdeckung eines trefflichen Vorarbeiters« eine ausführliche Eloge widmen in: Johann Wolfgang Goethe: Gesamte Werkausgabe, Abt. 1: Sämtliche Werke, Bd. 24: Schriften zur Morphologie, hg. von Dorothea Kuhn, Frankfurt a. M. 1987, S. 426-428.

41 Siehe vom Verf.: *The Heredity of Poetics*, in: *Heredity Produced. At the Crossroads of Biology, Politics, and Culture, 1500-1870*, hg. von Staffan Müller-Wille und Hans-Jörg Rheinberger, Cambridge MA 2007, S. 443-465.

Mit diesem Umschalten von der exogenen auf die endogene Formerzeugung der »Naturprodukte«, wie Kant sie in der *Kritik der Urteilskraft* nannte, musste sich auch die Verantwortlichkeit der Geschlechter beim »Zeugungsgeschäfte« ändern. Auf der Wahl der Partner, die nun beide zu zureichenden Gründen der neuen Lebensform wurden, lastete eine ganze andere – anachronistisch gesprochen: eine biologische – Last als es das ironische Spiel von Liebe und Zufall des Ancien Régime noch angenommen hatte. Kind und Paar implizieren sich nun gegenseitig – nur dieses Paar wird dieses Kind hervorbringen, und nur dieses Kind legt Zeugnis ab von der Liebeswahl dieses Paares.<sup>42</sup> Die Liebesheirat und ihre Manifestation in der Kleinfamilie wiederum wurden zur Keimzelle des bürgerlichen Staates, der dieser endogenen Formation bedeutende Rechte zusichert.

Eine zweite Auszahlung vom Konto der endogenen Form lässt sich im Bereich der Debatten über den Ursprung der Sprache verfolgen, einem beliebten Thema der Akademie-Wettbewerbe im 18. Jahrhunderts.<sup>43</sup> Die beiden arrivierten Positionen sprachen entweder von einer sukzessiven Akkumulation konventioneller Zeichen, die schließlich zu einer kohärenten Sprache zusammenschießen, oder, ganz im Sinne der Präformation, von der göttlichen Gabe der Sprache entweder in ihrer nationalen Eigenheit oder in der Form einer universellen Grammatik. Johann Gottfried Herder, der im Übrigen auch heftig gegen die arrangierte Ehe polemisierte, war im deutschen Sprachraum der Erste, der einen mittleren, endogenen Sprachursprung postulierte, in dem Sinnesdaten durch die menschliche Fähigkeit zur Reflexion mit nicht-konventioneller Bedeutung so angereichert werden, dass »Sprache und Menschsein als solidarische Begriffe zu begreifen sind und das menschliche Verhältnis zur Welt als ein durchgängig sprachliches«.<sup>44</sup>

Voll entfalten wird sich dieser Gedanke in der Sprachphilosophie Wilhelm von Humboldts, der Goethes Oxymoron der »inneren Form«, das in Wellberys Rekonstruktion chronologisch am Anfang steht, zur zentralen Denkfigur seines linguistischen Werks machte. Die innere Form vermittelt nun zwischen den

42 Den psychologisch-lyrischen Konsequenzen dieses Übergangs hat David E. Wellbery nachgespürt in: D. E. W.: *The Specular Moment. Goethe's Early Lyric and the Beginnings of Romanticism*, Stanford 1996, S. 87-120.

43 Siehe Wolfert von Rahden und Joachim Gessinger: *Theorien vom Ursprung der Sprache*, in: *Theorien vom Ursprung der Sprache*, hg. von W. v. R. und J. G., Berlin/Boston 1989, S. 1-41.

44 David E. Wellbery: *Selbstbezüglichkeit und Ursprünglichkeit der Form*, in: *Formbildung und Formbegriff. Das Formdenken der Moderne*, hg. von Markus Klammer, Malika Maskarinec, Rahel Villiger und Ralph Ubl, Paderborn 2019, S. 181-198; hier S. 195. Siehe auch Cordula Neis: *Anthropologie im Sprachdenken des 18. Jahrhunderts. Die Berliner Preisfrage nach dem Ursprung der Sprache (1771)*, Berlin/New York 2003.

Termen, die sich bislang unversöhnlich gegenüberstanden hatten: zwischen der Sprache und dem Denken, zwischen der Rede und der Schrift, zwischen dem Individuum und der Sprachgemeinschaft, zwischen den Nationalsprachen und der Universalität der Vernunft.<sup>45</sup> Für Humboldt ereignet sich der Sprachursprung in jedem einzelnen Sprechakt von neuem, so wie sich in jeder Kindsgeburt Gleichförmigkeit und Originalität vereinigen.<sup>46</sup>

Auch hier zeitigt das Denken der endogenen Form wirkliche Folgen: wiewohl spät formuliert und noch später publiziert, ist Humboldts Vorstellung der Vermittlung von Sprache und Subjektivität schon für seine Reform der preußischen Universitäten und Gymnasien von großer Bedeutung, für das Schwerkgewicht, das auf alte Sprachen gelegt wird, für die Theorie und Praxis der Hermeneutik, für das Maß und die Grenzen der Freiheit des Individuums und des Staats.<sup>47</sup>

Die Verbindung der ästhetischen Formdiskussion mit der naturwissenschaftlichen und der linguistischen – in deren Verlauf philosophische, poetische und wissenschaftliche Argumente sich nicht nur die Hand reichten, sondern auch oft füreinander einstanden – hatte zur nicht unerwünschten Folge, dass Kausalität naturalisiert, gewissermaßen anschaulich wurde. Auf die aristotelische Terminologie zurückgreifend könnte man sagen, dass die nackte *causa efficiens* der Newton'schen Mechanik durch eine emphatische *causa formalis* angereichert werden sollte. In der Ästhetik des ausgehenden 18. Jahrhunderts, in der Kunstwerke nicht mehr als asymptotische Mimesis an ein Formideal verstanden werden wollen, wird solche Kausalität in das Begriffsfeld der Zeugung, der Erzeugung, des Schaffens, des Erschaffens und all ihrer lateinischen und griechischen Wurzeln übertragen.<sup>48</sup>

45 Siehe, pars pro toto, Jürgen Trabant und James McElvenny: Wilhelm von Humboldt, in: Interviews in the History of Linguistics, Bd. 1, hg. von James McElvenny, S. 1-12, bes. S. 8 f., und jetzt Eva Axer: Innere Form. Die philosophische Nobilitierung eines stiltypologischen Begriffs zur Form des Ganzen (Scherer, Walzel, Schwinger), in: Formen des Ganzen (Anm. 7), S. 197-220.

46 »Er [Humboldt] hat aber den Ursprung mit dem Wesen identificirt und das Woher in das Was verwandelt«. Heymann Steinthal: Der Ursprung der Sprache im Zusammenhang mit den letzten Fragen alles Wissens, Berlin 1858, S. 69.

47 Siehe hierzu Mitchell Ash: Bachelor of What, Master of Whom? The Humboldt Myth and the Historical Transformation of Higher Education in German-Speaking Europe and the US, in: European Journal of Education 41/2, 2006, S. 245-267, und Peter Uwe Hohendahl: Humboldt Revisited. Liberal Education, University Reform, and the Opposition to the Neoliberal University, in: New German Critique 113, 2011, S. 159-196.

48 Siehe hierzu paradigmatisch Wellberys Analyse von Moritz' *Über die bildende Nachahmung des Schönen*, in: Wellbery 2010 (Anm. 38), S. 280 f., und in Wellbery 2014 (Anm. 37), S. 29. Siehe auch die Einleitung: David E. Wellbery: Kunst – Zeugung – Geburt. Über-

Die in die endogene Form eingelegte Hinwendung zur Erläuterung der Genese künstlerischer oder natürlicher Formen ruft den eingangs erwähnten Rahmen der Rechtfertigung, der Theo- und Kosmodizee auf. Die Frage nach dem Woher einer Form ist nicht einfach der Versuch, ein Phänomen in seiner Geschichte zu verstehen, sondern impliziert seine Einordnung in ein Ganzes. Wellbery hat diese *pars pro toto*-Struktur der endogenen Form mit dem Anfangsabsatz aus Goethes Memorandum »Bedenken und Ergebung« illustriert:

Wir können bei Betrachtung des Weltgebäudes, in seiner weitesten Ausdehnung, in seiner letzten Teilbarkeit, uns der Vorstellung nicht erwehren daß dem Ganzen eine Idee zum Grunde liegt, wornach Gott in der Natur, die Natur in Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit, schaffen und wirken möge.<sup>49</sup>

Goethes Vision mag uns typisch analgetisch vorkommen, zeigt aber, dass die Einordnung in ein Ganzes immer auch die Rechtfertigung des Teils beinhaltet: dies sind die Gründe, warum dieses Teil so oder so ist. Bis hin zu Schopenhauer ist diese Einordnung mit der *unde malum*-Frage der christlichen Theodizee verschwistert: wenn wir nur wissen, woher das Böse in der Welt kommt, dann ist es nicht mehr absolut böse. Diese Frageintention bleibt die metaphysische Grundlage dessen, was im 19. Jahrhundert als Kunstreligion firmierte, auch wo diese sich, wie bei Nietzsche, gegen ihr christliches Herkommen wendete.<sup>50</sup> Denn es ist die Ganzheit, die die Frage der Rückführung auf die Wurzeln motiviert, nicht ihre Schönheit oder Güte. Auch eine Beckett'sche Welt, in der jedes Phänomen von der Vergeblichkeit menschlicher Anstrengung zeugt, unterliegt noch diesem Zwang zur Radikalität. Nur das Entstehen in Abhängigkeit, in dem es keine Wurzeln und kein Ganzes gibt, entlässt das Denken aus diesem Zwang.

## V.

Über die Gemeinsamkeiten buddhistischer und westlicher Philosophie ist viel geschrieben worden, in diesen postkolonialen Zeiten meist mit dem Impetus der Versöhnung und Befriedung. Im engeren Bereich der kritischen und idea-

legungen zu einer anthropologischen Grundfigur, in: Kunst – Zeugung – Geburt. Theorien und Metaphern ästhetischer Produktion in der Neuzeit, hg. von D. E. W. und Christian Begemann, Freiburg i.Br. 2002, S. 9-36.

49 Johann Wolfgang Goethe: »Bedenken und Ergebung«, in: Goethe 1987 (Anm. 40), S. 449 f.; hier S. 449; Wellbery 2014 (Anm. 37), S. 28.

50 Siehe Kai Sina: Kunst – Religion – Kunstreligion. Ein Forschungsüberblick, in: Zeitschrift für Germanistik 21/2, 2011, S. 337-344.

listischen Philosophie gibt es in der Tat erstaunliche Anklänge. Nicht nur die Parallelität zwischen Kants Phänomenon-Noumenon-Unterscheidung und die zwischen konventioneller und letzter Wahrheit fällt auf, sondern auch die zwischen Kants These von der Dialektik der reinen Vernunft und Gautamas Katalog der 14 Fragen (*avyākrtavastu*), auf deren Beantwortung ein Buddhist keine Zeit verschwenden sollte.<sup>51</sup> Auf den Gleichklang zwischen Hegels Analyse des Bewusstseins und den fünf »Bündeln des Ergreifens« (*skandha*) wurde schon hingewiesen; die Bündeltheorie der Wahrnehmung gibt es allerdings schon bei David Hume. Bei Schopenhauer und Nietzsche finden wir dann Spuren einer tieferen Auseinandersetzung mit den buddhistischen Gedankensystemen, obwohl für beide die Quellen, aus denen sie schöpfen, noch nicht die Klarheit haben, die die Edition der *Mūlamadhyamakakārikā* im frühen 20. Jahrhundert bringen wird.

Dennoch ist für die Auseinandersetzung mehr gewonnen, wenn man sich die Differenzen dieser beiden Traditionen vergegenwärtigt, denn sie sind letztlich nicht überbrückbar. Der Nachdruck in der obigen Gegenüberstellung auf der verborgenen Theo- und Kosmodizee der idealistischen Ästhetik sollte die maximale Fremdheit hervorheben, in der jede sinnvolle Begegnung sich vollziehen muss. Schönheit kann für den Denker des Mittleren Wegs kein Attribut der Welt sein, da ›Welt‹ als substantielles Ganzes unter der Prämisse des abhängigen Entstehens in lokale Bedingungscluster zerfällt. Die idealistische Ästhetik, wie sie in der endogenen Form kondensiert und intensiviert ist, kann und will aber ohne diese Idee der Ganzheit und ihrer Erscheinung im Kunstwerk nicht bestehen.<sup>52</sup>

Jeder sinnvolle Begriff von Erscheinung muss darüber hinaus diese auf einen Grund beziehen; der Großteil der Argumente in den MMK ist jedoch gegen die Vorstellung substantieller Beziehungen gerichtet. Zur Erinnerung sei noch einmal die erste Karika des vierten Kapitels angeführt: »Eine Form, losgelöst von ihrem Zu-Formenden (Grund, Gehalt), gibt es nicht. Auch das Zu-Formende, losgelöst von der Form, nimmt man nicht wahr«. Dieses und die folgenden

51 Siehe Weber-Brosamer/Brack 2005 (Anm. 15), S. 112 f. Die 14 Fragen sind in vier Gruppen unterteilt: 1) Ist die Welt beständig? 2) Ist die Welt in der Zeit begrenzt? 3) Gibt es ein Leben nach dem Tod? 4) Sind Geist und Körper identisch? Den Schritt zur Identifizierung von Phänomen und Noumenon tut Kant selbstverständlich nicht, ebenso wenig wie Hegel zugeben würde, dass die Dialektik von Wissen und Wahrheit nicht progressiv, sondern immer die gleiche ist.

52 Wellbery 2010 (Anm. 38), S. 287 f. Ich will hier noch einmal auf dem Band *Formen des Ganzen* (Geulen/Haas 2022 (Anm. 7)) verweisen, der die irreduzible Funktion des Ganzen für die westliche Tradition eindrücklich darlegt. Zur Nāgārjuna-affinen Position von Deleuze (als Beispiel des Ausbruchs aus dem Ganzen) siehe dort Siarhei Biareishyk: *Modal Wholes. The Lucretian Tradition*, in: *Formen des Ganzen* (Anm. 7), S. 271-290.

Argumente sind gegen das »gen-« der endogenen Form gerichtet, die an der Hervorbringung ihres Gegenstandes wirkt und mit diesem verschmilzt. Dieses Kapitel verhandelt die Frage der Form darum unter dem Titel der Begründung, weil Nāgārjuna hier die Möglichkeit sieht, sowohl den Glauben in das substanziale Gefüge der Welt zu erschüttern als auch die psychologischen Tendenzen bloßzulegen, die vorgeben, Form als gegebene oder erscheinende zu kontemplieren.

Diese Analysen stehen im Rahmen einer Gesamtdarstellung der Elemente (*skandha*), die die Persönlichkeit (*pudgala*) ausmachen insofern diese als Aggregat elementarer Weisen des Ausgreifens in die Welt verstanden wird. Diese Be- und Ausgriffe geben vor, jeder für sich unbedingt zu sein und somit auch die Persönlichkeit als selbige konstituieren zu können. Die Form, als erster und unsinnlichster dieser Ausgriffe, stillt ein Bedürfnis, einen »Durst« (*trsnā*), nach Stabilität und Festigkeit, nach den ersten Konturen einer Gegenständlichkeit, an der sich so etwas wie subjektive Identität aufrichten könnte. Der Aufweis der Leere dieser und aller Formen soll letztlich der Befreiung von diesem Durst nach Identität dienen (Form ist Leere) und als Warnung davor, diese Befreiung zur neuen Form gerinnen zu lassen (Leere ist Form).<sup>53</sup>

Es kann also keine buddhistische Ästhetik geben, die sich in ihrem Anspruch und in ihrer systematischen Wichtigkeit mit der westlichen messen lassen könnte oder wollte und wohl auch keine buddhistische Kunst, die im Westen als solche – als Werk, als individueller Ausdruck, als Repräsentation einer Idee – anerkannt werden würde.<sup>54</sup> Dennoch sollen hier zwei Berührungspunkte angeführt werden, die zur gegenseitigen Bespiegelung der Standpunkte aufschlussreich sind.

Da ist die zunächst die von Schopenhauer dann über Nietzsche bis in die Gegenwart reichende Tradition, die ästhetische Erfahrung von aller anderen Erfahrung auszugrenzen und ihr die Kraft der radikalen Unterbrechung von Normalität zuzusprechen. Für Schopenhauer hat David E. Wellbery diese Erfahrung als Auflösung des Individuums, als Verschmelzung von Subjekt und Objekt und damit als Suspendierung der Dichotomie von Wille und Vorstellung beschrieben: »one might also say that aesthetic experience has the metaphysical

53 Im Grunde gibt Wellberys meisterhafte Erläuterung von Nietzsches *Die Geburt der Tragödie* (David E. Wellbery: Form und Funktion der Tragödie nach Nietzsche, in: *Tragödie – Trauerspiel – Spektakel*, hg. von Bettine Menke und Christoph Menke, Berlin 2007, S. 199-212) genau diese Einsicht zu: dass die ästhetische Form die Aufgabe hat, den Menschen von der Kontingenz des Daseins abzulenken, welche Aufgabe nur im Rahmen der Rechtfertigung der Welt entsteht. Dem hält der Madhyamaka gerade das ständige Bedenken der Kontingenz des abhängigen Entstehens in der meditativen Praxis entgegen.

54 S. Charles Lachmann: Art, in: *Critical Terms for the Study of Buddhism*, hg. von Donald Lopez, Chicago 2005, S. 37-55.

significance of *episodic salvation*«. <sup>55</sup> Am mächtigsten lässt sich diese Verschmelzung im Genuss der Musik erfahren, in der auch noch die äußeren Formen als Anhaltspunkte dem Erfahrungssubjekt entzogen werden. Auch der Buddhismus – am profiliertesten sicher in der Zen-Tradition – kennt und sucht diese plötzliche Entrückung aus dem Erfahrungscontinuum; weniger durch ästhetische Gegenstände denn durch Denkaufgaben oder Rätsel. Doch während für Schopenhauer und seine Tradition die ästhetische Erfahrung episodisch ist, kommt die Erleuchtung für den Buddhisten – wie es ja auch für Gautama der Fall war – dem Umlegen eines Lichtschalters gleich, der einen vormals nur halb beleuchteten Raum (die Welt der Konvention) nun in ihrem ganzen Umfang sichtbar macht. Der Mahāyāna-Buddhismus ist überzeugt, dass die dichotome Erfahrung gänzlich aufgehoben werden kann – der Name für diese Aufhebung ist bekanntlich *nirvāna* –, und zwar so, dass die Punktualität der ästhetischen Erfahrung in die intellektuelle Anschauung der Identität von Wille und Vorstellung überführt wird.

Ein zweiter Berührungspunkt betrifft die poetologische Frage nach der literarischen Form. Wir haben gesehen, wie, beginnend im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts, die endogene Form von der *imitatio* idealer Formen abrückte und sie durch die Vorstellung vom jedesmaligen Erzeugen des Werks ersetzte. Dennoch (oder gerade darum) begann nun eine lebhaft philosophische Debatte um den Ursprung und Wert der generischen Formen – man denke an Goethes Überlegungen zum Epos, an Hölderlins Nachdenken über den ›Gesang‹ und an Hegels Auseinandersetzung mit der Tragödie. Aber abseits der drei klassischen Genres war seit dem 17. Jahrhundert der moderne Roman gewissermaßen wild emporgewachsen. Sein Ursprung und seine Form waren nur schwer von einem Ideal abzuleiten, obwohl Theoretiker seit der deutschen Frühromantik versuchten, ihn mit der Form des Lebens selbst in Deckung zu bringen. <sup>56</sup> Zu wild war sein Wuchs, zu offen die Form, zu unfasslich sein Stil. Die jüngere Forschung hat nun gezeigt, dass zum Roman von Anbeginn an die Fortsetzung gehört – nicht erst seit der Serialisierung im 19. Jahrhundert, sondern seit der Zeit, in der Autoren wie Cervantes ihre Erzählungen von sich fortsetzten: sich von

55 Wellbery 2010 (Anm. 38), S. 284 f.; Wellbery bezieht sich auf § 34 von Schopenhauers *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Siehe auch Wellberys wichtige Studie: D. E. W.: Schopenhauers Bedeutung für die moderne Literatur, München 1998. Wollte man die Beziehung des Denkens Schopenhauers zu dem Nāgārjunas jenseits der philologischen Frage der Beeinflussung philosophisch untersuchen, wäre ein guter Anfangspunkt das Verhältnis von S.s Denken der vierfachen Wurzel des Satzes vom Grunde und N.s vierfacher Entwurzelung des Grundes durch das Tetralemma.

56 Siehe Rüdiger Campe: Form und Leben in der Theorie des Romans, in: *Vita aethetica. Szenarien ästhetischer Lebendigkeit*, hg. von Armen Avanesian, Winfried Menninghaus und Jan Völker, Zürich/Berlin 2009, S. 193–211.

ihnen trennten, um sie so als Herausgeber einleiten, unterbrechen und wieder fortsetzen zu können.<sup>57</sup> Was somit in den Blick der Leser geriet, war das abhängige Entstehen dessen, was sie da lasen.

Diese Bedingtheit hat drei Dimensionen: zunächst ist da die Entstehung des Romans als Buch, das aus einem komplexen Geflecht von Intentionen, Traditionen, Verlegern, Märkten, Zensuren und Druckmaschinen hervorgeht. Keine dieser Bedingungen bringt den Roman als Buch hervor, und doch muss jede einzelne gegeben sein. Der Roman kann nur unterbrochen werden – dies ist die zweite Dimension –, wenn er etwas enthält, das unterbrechbar ist. Das ist die Erfahrung der Protagonist\*innen, die, im Unterschied zum schicksalsgetriebenen *nostos* des epischen Helden, von Ereignissen, Begegnungen, Entscheidungen, Zufällen und Begehrlichkeiten vorangetrieben und von den Romanfiguren zunächst fast immer falsch verstanden wird. Hier ist die Öffnung zur dritten Dimension, der Erfahrung der Leser, die für die Figuren deren Erfahrungen interpretieren, sie mit eigenen abgleichen und sich nach der Leseerfahrung auf die Suche nach einer Fortsetzung begeben – entweder der Fortsetzung dieser Erzählung oder dieses Autors, oder nach einem weiteren abhängig entstandenen Werk, das wiederum auf all die hier angesprochenen Bedingungen reagiert. Um es in Abwandlung eines oft gebrauchten Diktums über den Wert des Romanlesens zu sagen: wir wüssten nicht, was *pratītya-samutpāda* ist, gäbe es den Roman nicht.

Dies heißt selbstverständlich nicht, dass aus buddhistischer Sicht alle anderen Kunstformen der spirituellen Leere verdächtig und abzulehnen wären. Im Gegenteil, als Gegenstände des konventionellen Lebens, die sich der unmittelbaren Verwertbarkeit entziehen wollen, geben sie einen Blick frei hinter das Gerüst der Konventionen, hinter deren Logik und deren Geschichte. Die Geschichte der florentinischen Malerei von 1400 bis 1500, als Beispiel, lässt uns verfolgen, wie sich das männliche Subjekt aus dem Gefüge der Kirche und der kaiserlichen Macht herauschält, welche Attribute der Selbstständigkeit es sich verschafft und welche Feindschaften es zu seiner Selbstkonstitution aufrechterhalten muss. Doch die Bilder zeigen dies im Glanz ihrer Materialität und im atemlosen Wettbewerb um die Aufmerksamkeit der Mäzene und der Zunftgenossen. Sie sind zugleich wahr und unwahr, konventionell und ultimativ. Sie gründen kein Reich der Kunst, von dem aus auf die Abhängigkeiten des Lebens herabzuschauen wäre.

Der Weg der Vermittlung, den David E. Wellbery mit der endogenen Form in der westlichen Ästhetik freigelegt hat, und der Mittlere Weg des Nāgārjuna –

57 Siehe Clare Pettitt: *Serial Forms. The Unfinished Project of Modernity 1815-1848*, Oxford 2020; und C.P.: *Serial Revolutions 1848. Writing, Politics, Form*, Oxford 2022, sowie Malika Maskarinec (Hg.): *Truth in Serial Form*, Berlin/Boston 2023.

sie laufen parallel in der narrativen Reflexion auf Erfahrung, doch sie konvergieren nicht. Dies liegt nicht an der Schwäche des einen oder des anderen, sondern am Ziel, das sie jeweils anvisieren. Der Ästhetik geht es um die begriffliche Erfassung eines Phänomens, Nāgārjuna um die Befreiung von allen begrifflichen Zwängen.

Doch die Wege überkreuzen sich in der Ausnahme der ästhetischen Erfahrung, die nicht immer die Form ekstatischer Entrückung annehmen muss. Vielleicht zeigt sie sich schon in dem berührenden Moment, in dem die Hand des Freundes auf dem Nebensitz im Symphony Center bei einer markanten Stelle unwillkürlich und fast unmerklich mitdirigiert.

### *Literatur*

- Aristoteles: *Metaphysik*, übers. und hg. von Friedrich Bassenge, Berlin 1990.
- Arnold, Dan: *The Deceptive Simplicity of Nāgārjuna's Arguments Against Motion*, in: *Journal of Indian Philosophy* 40, 2012, S. 553-591.
- Ash, Mitchell: *Bachelor of What, Master of Whom? The Humboldt Myth and the Historical Transformation of Higher Education in German-Speaking Europe and the US*, in: *European Journal of Education* 41/2, 2006, S. 245-267.
- Axer, Eva: *Innere Form. Die philosophische Nobilitierung eines stiltypologischen Begriffs zur Form des Ganzen* (Scherer, Walzel, Schwinger), in: *Formen des Ganzen*, hg. von Eva Geulen und Claude Haas, Göttingen 2022, S. 197-220.
- Biareishyk, Siarhei: *Modal Wholes. The Lucretian Tradition*, in: *Formen des Ganzen*, hg. von Eva Geulen und Claude Haas, Göttingen 2022, S. 271-290.
- Blumenberg, Hans: *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt a.M. 1981.
- Bois, Yve-Alain und Rosalind Krauss: *Formless. A User's Guide*, New York 1997.
- Bugault, Guy: *L'Inde pense-t-elle?*, Paris 1994.
- Campe, Rüdiger: *Form und Leben in der Theorie des Romans*, in: *Vita aethetica. Szenarien ästhetischer Lebendigkeit*, hg. von Armen Avanesian, Winfried Menninghaus und Jan Völker, Zürich/Berlin 2009, S. 193-211.
- Conze, Edward: *The Diamond Sutra & The Heart Sutra*, New Delhi 2017.
- Frauwallner, Erich: *Die Philosophie des Buddhismus*, Berlin 2010.
- Frede, Dorothea: *Stichwort: Sein. Zum Sinn von Sein und Seinsverstehen*, in: *Heidegger-Handbuch*, hg. von Dieter Thomä, Stuttgart 2003, S. 80-86.
- Garfield, Jay L.: *The Fundamental Wisdom of the Middle Way. Translation and Commentary of Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*, Oxford 2005.

- Garfield, Jay L. und Graham Priest: Mountains are Just Mountains, in: Pointing at the Moon. Buddhism, Logic, Analytic Philosophy, hg. von Mario D'Amato, Jay L. Garfield und Tom J. F. Tillemans, Oxford 2009, S. 71-82.
- Geulen, Eva und Claude Haas: Einleitung, in: Formen des Ganzen, hg. von E. G. und C. H., Göttingen 2022, S. 9-30.
- Goethe, Johann Wolfgang: Gesamte Werkausgabe, Abt. 1: Sämtliche Werke, Bd. 24: Schriften zur Morphologie, hg. von Dorothea Kuhn, Frankfurt a. M. 1987.
- Gumbrecht, Hans Ulrich: Universum, All, Kosmos, in: Formen des Ganzen, hg. von Eva Geulen und Claude Haas, Göttingen 2022, S. 33-40.
- Heidegger, Martin: Gesamtausgabe, Abt. I: Veröffentlichte Schriften (1910-1976), Bd. 10: Der Satz vom Grund, Frankfurt a. M. 1997.
- Herz-Sutra, <https://de.wikisource.org/wiki/Herz-Sutra> (31.05.2023).
- Hohendahl, Peter Uwe: Humboldt Revisited. Liberal Education, University Reform, and the Opposition to the Neoliberal University, in: *New German Critique* 113, 2011, S. 159-196.
- Ifrah, Georges: The Universal History of Numbers from Prehistory to the Invention of the Computer, New York 2000.
- James, William: Does »Consciousness« exist?, in: *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Method* 1/18, 1904, S. 477-491.
- Kant, Immanuel: Gesammelte Schriften XVII, Abt. 3: Handschriftlicher Nachlaß, Bd. 4: Metaphysik. Teil 1, hg. von Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1908.
- Lachmann, Charles: Art, in: *Critical Terms for the Study of Buddhism*, hg. von Donald Lopez, Chicago 2005, S. 37-55.
- Lopez, Donald: *The Heart Sutra Explained*, Albany 1988.
- Magno, Emanuela: *Nāgārjuna. Logica, dialettica e soteriologia*, Milano 2012.
- Majjhima Nikāya 38, übers. von Suddhāso Bhikkhu, 2016, <https://suttacentral.net/mn38/en/suddhaso?reference=none&highlight=false> (05.05.2024).
- Maskarinec, Malika (Hg.): *Truth in Serial Form*, Berlin/Boston 2023.
- Müller-Sievers, Helmut: The Heredity of Poetics, in: *Heredity Produced. At the Crossroads of Biology, Politics, and Culture, 1500-1870*, hg. von Staffan Müller-Wille und Hans-Jörg Rheinberger, Cambridge MA 2007, S. 443-465.
- Nagarjuna: *Die Lehre von der Mitte. Chinesisch-Deutsch*, hg. von Lutz Geldsetzer, Hamburg 2010.
- Neis, Cordula: *Anthropologie im Sprachdenken des 18. Jahrhunderts. Die Berliner Preisfrage nach dem Ursprung der Sprache (1771)*, Berlin/New York 2003.
- Nietzsche, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, in: F.N.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, Bd. 5: *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York 1988, S. 245-412.

- Oetke, Claus: [Rezension zu:] Nagarjuna: Die Lehre von der Mitte. Chinesisch-Deutsch, hg. von Lutz Geldsetzer, in: *Orientalistische Literaturzeitung* 107/4-5, 2012, S. 304-309.
- Pettitt, Clare: *Serial Forms. The Unfinished Project of Modernity 1815-1848*, Oxford 2020.
- *Serial Revolutions 1848. Writing, Politics, Form*, Oxford 2022.
- Pippin, Robert: *Nietzsche, Psychology & First Philosophy*, Chicago 2010.
- Rahden, Wolfert von und Joachim Gessinger: Theorien vom Ursprung der Sprache, in: *Theorien vom Ursprung der Sprache*, hg. von W. v. R. und J. G., Berlin/Boston 1989, S. 1-41.
- Roberts, David: The Paradox of Form. Literature and Self-reference, in: *Poetics* 21, 1992, S. 75-91.
- Rotman, Brian: *Signifying Nothing. The Semiotics of Zero*, London 1987.
- Seyfort Ruegg, David: Mathematical and Linguistic Models in Indian Thought, in: D. S. R.: *The Buddhist Philosophy of the Middle*, Boston 2010, S. 1-12.
- Siderits, Mark und Shoryu Katsura: *Nāgārjuna's Middle Way. Mūlamadhyamā-kārikā*, Boston 2013.
- Sina, Kai: Kunst – Religion – Kunstreligion. Ein Forschungsüberblick, in: *Zeitschrift für Germanistik* 21/2, 2011, S. 337-344.
- Singh Rathore, Aakash und Rimina Mohapatra (Hg.): *Hegel's India*, Oxford 2018.
- Steinthal, Heymann: *Der Ursprung der Sprache im Zusammenhang mit den letzten Fragen alles Wissens*, Berlin 1858.
- Stekeler, Pirmin: *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar*, Hamburg 2014.
- Trabant, Jürgen und James McElvenny: Wilhelm von Humboldt, in: *Interviews in the History of Linguistics*, Bd. 1, hg. von James McElvenny, S. 1-12.
- Wallis, Glenn: Speculative Non-Buddhism. X-Buddhism and its Decimation, in: *Cruel Theory – Sublime Practice. Toward a Revaluation of Buddhism*, hg. von G. W., Tom Pepper und Matthias Steingass, Roskilde 2013, S. 87-155.
- *A Critique of Western Buddhism. Ruins of the Buddhist Real*, London 2019.
- Weber-Brosamer, Bernhard und Dieter M. Back: *Die Philosophie der Leere. Nāgārjunas Mūlamadhamaka-Kārikās. Übersetzung des buddhistischen Basistextes mit kommentierenden Einführungen*, Wiesbaden 2005.
- Wellbery, David E.: *The Specular Moment. Goethe's Early Lyric and the Beginnings of Romanticism*, Stanford 1996.
- *Schopenhauers Bedeutung für die moderne Literatur*, München 1998.
- *Kunst – Zeugung – Geburt. Überlegungen zu einer anthropologischen Grundfigur*, in: *Kunst – Zeugung – Geburt. Theorien und Metaphern ästhetischer Produktion in der Neuzeit*, hg. von D. E. W. und Christian Bege-  
mann, Freiburg i.Br. 2002, S. 9-36.

- Form und Funktion der Tragödie nach Nietzsche, in: *Tragödie – Trauerspiel – Spektakel*, hg. von Bettine Menke und Christoph Menke, Berlin 2007, S. 199-212.
  - Romanticism and Modernity. Epistemological Continuities and Discontinuities, in: *European Romantic Review* 21/3, 2010, S. 275-289.
  - Form und Idee. Skizze eines Begriffsfelds um 1800, in: *Morphologie und Moderne. Goethes »anschauliches Denken« in den Geistes- und Kulturwissenschaften*, hg. von Jonas Maatsch, Berlin/München/Boston 2014, S. 17-42.
  - Selbstbezüglichkeit und Ursprünglichkeit der Form, in: *Formbildung und Formbegriff. Das Formdenken der Moderne*, hg. von Markus Klammer, Malika Maskarinec, Rahel Villiger und Ralph Ubl, Paderborn 2019, S. 181-198.
  - Form (Form), in: *Goethe-Lexicon of Philosophical Concepts* 1/1, 2021, S. 45-52.
- Westerhoff, Jan: *Nāgārjuna's Madhyamaka. A Philosophical Introduction*, Oxford 2009.
- Nāgārjuna, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2022 Edition), hg. von Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/nagarjuna/> (05.05.2024).
  - *The Golden Age of Indian Buddhist Philosophy*, Oxford 2023.
- Wolff, Caspar Friedrich: *Theorie von der Generation. Theoria Generationis* (1764), Hildesheim 1966.
- Zambon, Nicola: *Das Nachleuchten der Sterne. Konstellationen der Moderne bei Hans Blumenberg*, Leiden 2017.