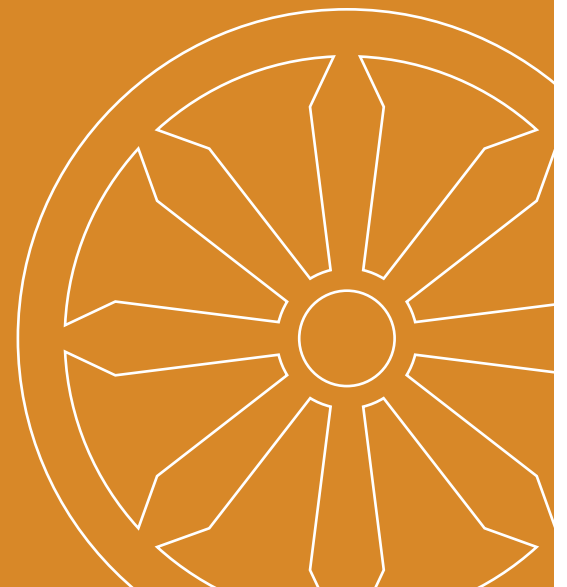


# Wahrnehmung und Bewusstsein

---

T. Aabendschajn



**Dhamma Dana**

**Was ist „Wahrnehmung“ und was ist „Bewußtsein“ im Zusammenhang der buddhistischen Texte, und was bedeuten die in deutschen Übersetzungen generell als „Wahrnehmung“ bzw. „Bewußtsein“ (und in englischen Übersetzungen als “perception” bzw. “consciousness”) wiedergegebenen Pāli-Wörter?**

**Dieses Buch hat sich das Ziel gesetzt, beide Fragen aus den Texten des Pāli-Kanons zu beantworten.**

Zur Beantwortung der ersteren Frage wurden Akte der Wahrnehmung und des Bewußtseins, wie sie einerseits im Pāli-Kanon vorkommen und – zur Vertiefung des Verständnisses – wie sie andererseits uns allen aus unserem vorwissenschaftlichen Alltagsleben vertraut sind, einer Betrachtung unterzogen.

Die Beantwortung der zweiten Frage wurde durch eine vor allem semantische Untersuchung einer wahren Unzahl von konkreten Vorkommnissen der betreffenden Substantive in den Pāli-Texten, nämlich saññā bzw. viññāṇa, und den zugehörigen Verben, Adjektive etc. erzielt.

Dabei gab es einige Überraschungen. Insofern wird dieses Buch all denen, die bestrebt sind, zu erkennen und zu sehen, wie es ist, mancherlei Anregung geben.

*„[...] Ich bin nur ein späterer Schreiberling,  
Der den Meister liebt und seine Liebe zu den Menschen,  
Und erzähle seine Geschichte im Wissen, daß er klug war,  
Habe aber nicht den Einblick, um mehr zu sagen,  
als was die Bücher hergeben,  
Und die Zeit hat die Schrift verwischt und ihren alten Sinn,  
Der einst neu war und mächtvoll, alle bewegend.“*

(Sir Edwin Arnold, The Light of Asia, Book the Eighth)

T. Aabendschajin lebt vorwiegend in den buddhistischen Regionen Asiens seit etwa drei Jahrzehnten ein sehr zurückgezogenes Leben, das zunächst primär dem Studium der buddhistischen Urtexte gewidmet war und, nach Fertigstellung des Opus magnum „Buddhistische Ethik und Weltgestaltung“ sowie dieses Buches fast ausschließlich in der meditativen Nachfolge des Buddha besteht. [T. A.]

(Mittlerweile ist T. A. die Feder aus der Hand genommen und der Meditationspolster unter dem Po weggezogen worden. Red.)

# Wahrnehmung und Bewußtsein

Grundlagenforschungen zum Buddha-Dhamma

*T. Aabendschajn*

*T.A.*

Noo-Gē 2014

## **All meinen Unterstützern im Materiellen und im Ideellen gewidmet**

### Zum Urheber- und Nutzungsrecht

*Dieses Buch ist Gemeingut.*

*Seine Nutzung unterliegt den folgenden Maßregeln:*

(A) Zum Zwecke eigener privater Verwendung oder zwecks Verwendung in einer bestimmten Schulklasse oder einem bestimmten Seminar u.ä. darf dieses Buch in jedem beliebigen Medium und in jeder angemessenen Quantität vervielfältigt werden, und zwar als Ganzes oder in Teilen, ggf. mit jeweils zweckdienlichen Änderungen, und dies unter der unabdingbaren Voraussetzung, daß alle solche Änderungen kenntlich gemacht sind.

(B) Für den Fall, daß die Veröffentlichung – über die eben beschriebene Zielgruppe hinausgehend – durch einen Verlag oder eine andere natürliche oder juristische Person zwecks Abgabe in größeren Auflagen an eine anonyme Leserschaft erfolgt, gelten die folgenden Bestimmungen:

Dieses Buch – als Gemeingut – darf in jedem beliebigen Medium und in jeder Quantität veröffentlicht werden, allerdings nur unter der unveräußerlichen Voraussetzung, daß

(1.) es als Faksimile in jeglicher Hinsicht und in allen Einzelheiten unverändert ist (ein anzuhängendes und vom Originaltext visuell auf Anrieb zu unterscheidendes Supplement mit etwaigen Corrigenda sowie mit Kommentaren und sonstigen Erweiterungen ist zulässig; der eventuelle Einband unterliegt der einzigen Vorgabe, daß keine Abbildung verwendet werden darf, die nicht aus dem Bereich des Theravada-Buddhismus stammt) und

(2.) jegliche Veräußerung zum Selbstkostenpreis erfolgt und

(3.) keinerlei Rechte an diesem hiermit vorgelegten Originaltext durch irgendwen auch immer erworben werden und

(4.) der Veranstalter jener Veröffentlichung dieses komplette Werk in dieser hiermit vorgelegten Originalfassung zum kostenfreien, uneingeschränkten, prompten und immerwährenden Gebrauch, auch zum Herunterladen und zur weiteren beliebigen Verbreitung, ins Internet stellt und ad infinitum dort beläßt.

(C) Ansprechpartner ist die Buddhistische Gesellschaft München e.V. (BGM), die jedoch nicht ermächtigt ist, an irgendeiner der obigen Bestimmungen oder an dem Inhalt dieses aktuellen Satzes selbst irgendeine Änderung vorzunehmen oder irgend etwas von den obigen Bestimmungen oder diesem Satzinhalt außer Kraft zu setzen.

## Inhalt

0	Hinführung: Wahrnehmung und Bewußtsein	1
1	<i>saññā</i> im praktischen Gebrauch	23
2	<i>viññāṇa</i> im praktischen Gebrauch	58
3	<i>viññāṇa</i> und <i>saññā</i> nach der kanonischen Theorie	72
4	<i>viññāṇa</i> in Texten, die eine Wesenheit „Bewußtsein“ suggerieren	117
5	Der Wahrnehmungsprozeß nach heutigem säkularem Verständnis	291
6	Das Phänomen Bewußtsein in säkularer Sicht	356
7	ich / Ich in säkularer Sicht	388

## Anhang

Ausführliches Inhaltsverzeichnis	421
Stichwort-Register	436
Textstellen-Register	441
Summary	445

Hinweis: Die Konventionen betreffs der Abkürzungen, der Stellenangaben, des Vokabulars, des Übersetzungsmodus etc. sind dieselben wie in unserer Arbeit „Buddhistische Ethik und Weltgestaltung“; man sehe bitte dort im Anhang unter Technische Informationen, Seite 602ff, nach.

Hinweis: Jedes Kapitel wird durch ein Zitat aus der westlichen Literatur beschlossen, welches in irgendeiner Weise die Sachverhalte Wahrnehmung und Bewußtsein auf seine Weise widerspiegelt.

Ansonsten haben die Texte nur die Tatsache gemeinsam, daß der Tod ihrer Verfasser mehr als 50 Jahre zurückliegt.

Der Verständlichkeit halber wurden die betreffenden Texte ggf. eigenmächtig eingedeutscht bzw. behutsam an die Gepflogenheiten des neueren Schriftdeutsch angeglichen.

## 0: Hinführung: Wahrnehmung und Bewußtsein

### 0:1. Die Absicht der Arbeit

Die Begriffe *saññā* und *viññāṇa* sind zwei der in der buddhistischen Doktrin immer wiederkehrende Fachausdrücke, denen ein hoher philosophischer Stellenwert zuzuschreiben ist. Das Verständnis der betreffenden Sachverhalte ist deshalb unabdingbar für das Verständnis des Buddhismus; andererseits ist ihr Nichtverständnis und, eher noch, ein verkehrtes Verständnis dem Nachvollzug der buddhistischen Doktrin und damit der Wirklichkeit äußerst abträglich. Generell werden diese Pāli-Wörter als ›Wahrnehmung‹ bzw. ›Bewußtsein‹ wiedergegeben. In gewissen Kontexten aber scheinen diese Begriffe *saññā* und *viññāṇa* geradezu dieselbe Bedeutung zu haben, was dann eine Erklärung erheischt.

Das Thema, welches diese gesamte Arbeit durchzieht, ist das Bewußtsein, und zwar ›Bewußtsein‹ als Übersetzung des Pāli-Begriffs *viññāṇa*, wobei sich leicht der Eindruck ergibt, bei diesem Bewußtsein handle es sich um eine Art metaphysische Wesenheit.

Ein grober Überblick über das textliche Vorkommen unserer Termini und seiner Übersetzungen ins Deutsche – wie auch in andere europäische Sprachen – offenbart jedoch, daß wir mit jeweils nur einem deutschen – bzw. anderssprachlichen – Begriff als Übersetzung nicht auskommen.

Aus der Wichtigkeit der beiden Begriffe ergibt sich zwingend die Aufgabe, zu einer gültigen deutschen Übersetzung zu kommen – was eine Analyse und ein Verständnis der Begriffe in ihren jeweiligen mannigfachen Kontexten voraussetzt.

Es sei hier festgestellt, daß die Ergebnisse dieser Untersuchung für Tusnelda völlig überraschend sind. Es gab keinerlei Verdacht oder gar eine Hypothese in dieser Richtung. Es gab nur Unzufriedenheit mit den üblichen Übersetzungen, insbesondere mit dem nichtssagenden Begriff ›Bewußtsein‹. Eine Arbeitsthese gab es nur in dem Sinne: „Das, was generell als Interpretation vorliegt, stimmt wohl nicht ganz.“ Was es definitiv gab, war das im Laufe langjähriger Übersetzungspraxis entwickelte (und dort bewährte) Verfahren (s.u.), die Bedeutung von Wörtern zu erschließen.

### 0:2. Die Aufgabenstellung am Beispiel *saññā*

Machen wir das Problem an *saññā* fest: Um ein Verständnis von der Semantik des Begriffs *saññā* zu entwickeln, ist es absolut nötig, daß diejenigen Leserinnen und Leser buddhistischer Schriften, die auf Übersetzungen angewiesen sind, bei jeder einzelnen Textstelle (sofern diese nicht erwiesenermaßen von einem ganz anderen Sachverhalt spricht) erkennen, hier sei von *saññā* die Rede (entsprechendes gilt für *viññāṇa*); und diese Erkenntnis, es handle sich um *saññā*, ist nur möglich, wenn sich die Textübersetzungen auf eine oder allenfalls zwei deutsche Entsprechungen für *saññā* beschränken, denn es ist dem Leser bzw. der Leserin schlechterdings

## 0:2. – 0:3.

nicht zuzumuten, bei seiner bzw. ihrer Lektüre jeweils z.B. ›Vorstellung‹, ›Wahrnehmung‹, ›Imagination‹, ›Bewußtsein‹, ›Annahme‹, ›Gedanke‹, ›Kontemplation‹ und noch so allerlei als Übersetzung von *saññā* zu identifizieren.

4 Hier sei nun eine Beobachtung vorausgeschickt: Ein erster Überblick über Texte, in denen das Substantiv ›*saññā*‹ vorkommt, offenbart dreierlei Verwendungsbereiche:

(1.) *saññā* ist – tentativ! – so etwas wie ›Wahrnehmung‹ oder, bisweilen, auch ›Vorstellung‹. (Dies sind die Verwendungen, die in der buddhistischen Philosophie vor allem interessieren.)

8 (2.) *saññā* ist – tentativ! – so etwas wie ›Zeichen‹, ›Markierung‹, ›Signal‹, ›Orientierungshilfe‹, ›Anhaltspunkt‹, also, abstrakter, ein Informationsträger, der, bei entsprechender Interpretation, eine Information enthält. (In dieser Verwendung ist *saññā* philosophisch nur insofern interessant, als sich eventuell ein Bezug auf (1.) manifestiert.)

12 (3.) *saññā* ist, ganz konkret, das Gegenteil von ›Ohnmacht‹ (und, so unterstellt Tusnelda, auch von Koma, Narkose, Tiefschlaf), also ›Bewußtsein‹: Bewußtsein im Gegensatz zu Ohnmacht.

16 Mit *saññā* in der Bedeutung von ›Zeichen‹ u.ä. brauchen wir uns, wie gesagt, nur insoweit befassen, als diese Bedeutung ein Licht auf *saññā* im Sinne von – tentativ – ›Wahrnehmung‹ werfen mag, denn ein Zeichen (u.ä.) hat, wie gesagt, die Funktion, dem wahrnehmenden Wesen relevante Information zu liefern. In der Bedeutung ›Gegenteil von Ohnmacht‹ kann *saññā* in selbstverständlicher Vulgärweisheit als Sonderfall von (1.) aufgefaßt werden, nämlich als – tentativ – die ›Wahrnehmung‹ der Umgebung und seiner selbst, genauer, vielleicht, die ›Wahrnehmungsfähigkeit‹. Allerdings ist festzuhalten, daß die Identifizierung des Zustands jenseits der Ohnmacht als *saññā* und nicht als *viññāṇa* nur konsequent ist, denn es geht darum, daß man als ganze Persönlichkeit auf die Eindrücke der Welt reagiert, nicht nur schiere Fakten wahrnimmt; daß man sich als ›sich‹ wahrnimmt. Insofern wäre *saññā* hier als Selbstwahrnehmung zu verstehen. (Für die Philosophie gibt diese Verwendung nicht mehr her, wird als solche also nicht weiter diskutiert, allerdings ggf. zur Klärung des Begriffs von *saññā* im Sinne von konkreter Wahrnehmung herangezogen.)

24 Der Begriff ›*saññā*‹ bezeichnet, wie auch ›*viññāṇa*‹, einen der fünf Aspekte (›Kloben: *khandha*), die die empirische Persönlichkeit ausmachen (vgl. # S 22.1 ff p III 1 ff μ). Die fünf Aspekte stehen, wie in diesem Kontext deutlich wird, mit einander in Beziehung. (Auch manche kanonische Texte, z.B. # S 22.3 p III 9 f μ, # S 22.53–5 p III 53 ff μ, reden von gewissen Beziehungen der Kloben.)

32

### 0:3. Thematische Beschränkungen der Erörterung

Eine Theorie der Wahrnehmung, eine Theorie des Bewußtseins, eine Theorie des Geistes oder gar eine Erkenntnistheorie zu entwickeln, wie es naheliegt, und das jeweils erschöpfend, ist mit diesen Ausführungen nicht beabsichtigt und auch nicht zu leisten. Es geht um konkrete Gegebenheiten, Ereignisse oder Prozesse, wie sie sich im Pāli-Buddhismus darstellen. (Trotzdem sei die kluge Leserin, sei der verständige Leser auf so manche unerwartete Erkenntnis gefaßt!) Um den legitimen Bedürfnissen einer westlichen Leserschaft, die ja einen ganz anderen [alltags]philosophischen Hintergrund, als die antiken Inder ihn hatten, besitzt, macht Tusnelda sich gelegentlich einige laienhafte andeutungsweise Gedanken zu Themen, die den Buddha wohl nicht interessierten. Tusnelda versucht, was die buddhistische Doktrin betrifft, nicht herauszufinden, wieweit das Wahrgenommene – jener Theorie zufolge – prinzipiell der Wirklichkeit entspricht, nicht einmal, ob es überhaupt eine Wirklichkeit getrennt vom Wahrgenommenen gibt, und macht nur ein paar Beobachtungen zur Frage, ob die Welt laut Pāli-Buddhismus nur im Kopf existiert. Was letzteres betrifft, so sei vorweggenommen, das der Buddha z.B. das in der weiter unten zu besprechenden Definition genannte ›Blau‹ irgendwo da draußen annimmt, etwa in Gestalt einer Blüte auf einer Wiese, und nicht nur im Bewußtsein bzw. im Auge des Betrachters oder sonstwo ›in ihm‹. Bestimmte Pāli-Texte (z.B. # S 35.17 f p IV 10 ff μ) sprechen explizit von ›Inneren‹ und ›Äußeren Gebieten‹, nämlich dem ›Auge‹ und den ›Formen‹ etc. Insofern geht es nicht an, einen gewissen Ausspruch des Buddha, # S 2.3.6 p I 62 μ, in dem Sinne zu interpretieren, daß die Objekte im Geiste entstünden. Und der späte Text

52



# Vibh 1009 ff p 413 ff  $\mu$  stellt fest, daß im Moment der Empfängnis (!) schon die Objekte aller sechs (!) Sinne vorhanden sind, von jenen sechs Sinnen aber nur der Geist! N.b.: Mit dem Begriff ›Form‹, ›Geschmack‹ (bzw. ›Auge‹, ›Zunge‹) sei nicht unterstellt, daß die Objekte (bzw. die Sinne) an sich und ›als solche‹, nämlich unabhängig von irgendwelchen Bedingungen, existieren. (Das sei den philosophisch anspruchsvolleren Leserinnen und Lesern gesagt.)

Mit dem von Tusnelda diesbezüglich verwendeten Vokabular ist nie ein Rückgriff auf die in den diversen westlichen säkularen Wissenschaften gebräuchlichen Termini intendiert; wenn Tusnelda mal Wörter verwendet, die nach westlichem Fachvokabular klingen, so ist dies Zufall: sie verwendet Wörter nur in der Alltagsbedeutung bzw. in einem durch sie definierten besonderen Sinn. N.b.: Dies alles gilt, m.m., auch für nicht-buddhistisches indisches Vokabular. (Es ist angebracht, auf ein möglicherweise entstehendes Mißverständnis aufmerksam zu machen. Tusnelda gebraucht des öfteren den Ausdruck, etwas sei ›Objekt der Wahrnehmung‹. Das hört sich leicht so an, als gebe es das Wahrnehmen von vornherein, und das finde dann ein Objekt. Von dem noch zu besprechenden Diktum des Buddha her gesehen ist der Sachverhalt ein entscheidend anderer: die Aktivität Wahrnehmen entsteht anlässlich einer Begegnung von Sinn und Objekt. Und auf diesen Sachverhalt spielt Tusnelda immer an, wenn sie von einem ›Objekt des Wahrnehmens‹ spricht. Um die Personifikation, zumindest aber die Reifikation des Vorgangs mit einiger Wahrscheinlichkeit zu verhüten, gebraucht Tusnelda in einschlägigen Gefahrenzonen mit Bedacht vorzugsweise nicht das Wort ›Wahrnehmung‹, sondern das eher eine Aktivität suggerierende ›Wahrnehmen‹.)

Was die Erarbeitung der buddhistischen Doktrin zu Wahrnehmung und Bewußtsein – Tusnelda verwendet diese Begriffe vorerst jeweils nur tentativ! – angeht, so seien Prozesse, wie sie, einem verbreiteten – mehr oder weniger – materialistischen Weltbild zufolge u.a. in der Netzhaut, im Sehnerv oder im Gehirn ablaufen, vorerst weitestgehend ignoriert: dieser physische Aspekt ist nicht Gegenstand der vorliegenden Erörterung. Für Prozesse – jeweils dem einen Weltbild, das den sog. ›Geist‹ und dem anderen Weltbild, das das Nervensystem verantwortlich macht, zufolge – angeht, so sei festgestellt: Für unseren Zusammenhang ist es unwesentlich, wie etwa – es seien nur wenige Faktoren genannt – das Erkennen der einzelnen Merkmale eines Objekts und deren Zuordnung zustandekommt, wie die Abgleichung mit Gedächtnisdaten – aus welcher Vergangenheit auch immer – geschieht, wie die Interpretation der relevanten Informationen sich vollzieht, wie eine Anregung bzw. Anweisung zum Handeln entnommen wird – Tusnelda postuliert im gegebenen Zusammenhang nur, daß sich derartiges jeweils ereignet. Entsprechende Beobachtungen verweist Tusnelda schwerpunktmäßig in ein gesondertes Traktat (5. Kapitel), das sie an die Behandlung der einschlägigen buddhistischen Doktrin anschließt, und das die Thematik aus heutiger säkularer Sicht behandelt.

Tusnelda betrachtet und interpretiert zunächst ausschließlich das durch die einschlägigen Pāḷi-Texte gelieferte Material. Die sich ergebenden Ansätze ergänzt sie dann durch eigene Beobachtungen aus unserer gegenwärtigen Welt, die im Prinzip zu Zeiten des Buddha auch schon gemacht werden konnten (vgl. die Ampel-Anekdote), wenn auch nicht immer belegt ist, daß man damals dieselben Zusammenhänge erkannte, wenn man Punkte wie ›Wahrnehmung‹ im Blick hatte. Tusnelda hofft, sich so dem Verständnis von Wahrnehmung und dem, was damit zusammenhängt, anzunähern – und, vor allem, dem Verständnis von *saññā* sowie, später, dem von *viññāṇa*. Dabei nehmen diese eigenen Beobachtungen einen breiten Raum ein, und zwar zwecks Überprüfung, Erweiterung und Vertiefung, sowie zur Identifikation von eventuellen Defiziten in der buddhistischen Beschreibung der mit dem Thema Wahrnehmung verbundenen Phänomene. (N.b.: Tusnelda möchte nicht behaupten, daß all jene von ihr zusammengefabelten Beispiele zur ›Wahrnehmung‹ im Pāḷi mit unseren Begriffen ›saññā‹ oder auch ›viññāṇa‹ bezeichnet würden! Aber bestreiten kann sie es auch nicht – es fehlen die entsprechenden aussagekräftigen Pāḷi-Belege.) Die eigenen Beobachtungen spinnt Tusnelda als ›Anekdoten‹ bzw. ›Anekdötchen‹ aus und verwebt sie, zusammen mit Belegen aus den buddhistischen Texten, zu einem Netz, in dem sich – hoffentlich! – nicht nur der zu untersuchende Pāḷi-Begriff sondern auch die schillernde, wabernde, glitschige Qualle ›Person Tusnelda‹ (mitsamt

### 0:3. – 0:4.

ihren Artgenossen Kunibert und Laika) fängt.

#### 0:4. Wissenschaftlicher Anspruch dieser Arbeit

4 Die Beobachtungen und Gedanken Tusneladas sind für die heutigen säkularen Fachleute in  
Sachen Wahrnehmen, Erkennen, Verstehen, Bewußtsein mit Gewißheit etwas durchaus  
Laienhaftes und Unausgegorenes, hoffentlich aber nicht: Falsches. (Zum Trost sagt Tusnelada sich:  
8 Es lagen schon ganz anderer Leute mit solchen Dingen ziemlich schief, wie z.B. Goethe mit seiner  
Farbenlehre.) Tusnelada schreibt diese Arbeit nicht für die genannten Fachleute zwecks deren  
fachlicher Belehrung und Bewußtseinserweiterung. Jene Fachleute verfolgen auch nicht die  
Absicht, letztlich einen textlich gegebenen Begriff auf seine Bedeutung hin zu erforschen, und  
12 zwar im Rahmen eines vorgegebenen antiken und exotischen Selbstentwicklungssystems  
(welches, so scheint es Tusnelada, noch ziemlich unverstanden ist) – und da gibt sich Tusnelada der  
Hoffnung hin, doch etwas zum künftigen Verständnis des Pāli-Buddhismus Förderliches beitragen  
zu können.

16 Nebenbei – es werden die Menschen, die unsere Ethik-Dokumentation (BEuWg) studieren  
und mit Sicherheit von der dortigen, vom etablierten germano-buddhistischen Sprachgebrauch  
abweichenden, Wortwahl irritiert sind, von dieser gegenwärtigen Ausarbeitung profitieren. Es sei  
nicht verschwiegen, daß die Arbeit an jener Ethik-Dokumentation der Anlaß war, den hier  
aktuellen Fragen nachzugehen. Daß das Projekt sich zu dem nun erreichten Umfang auswach-  
20 sen würde, war keineswegs vorausgesehen: Tusnelada ging von einigen Seiten – als Worterklärung  
innerhalb jener Ethik-Dokumentation aus, wie es deren ja mehrere dort gibt – aus und von einem  
entsprechend geringeren Arbeitsaufwand.

24 Kurz noch etwas Technisches: Was den allgemeinen Übersetzungsmodus angeht, so hält  
Tusnelada sich an die in unserer Ethik-Dokumentation etablierten Normen, insbesondere das  
genormte deutsche Vokabular. Betreffs jener Normen gibt es hier nur eine Ausnahme: Tusnelada  
verwendet in einem bestimmten Fall den umgekehrten Schrägstrich \ , und zwar um alternative  
28 Bedeutungen bzw. Bedeutungsnuancen wiederzugeben, nämlich Wahrnehmen \ Erkennen \  
Verstehen u.ä., weil die Verwendung eines relativ vagen Begriffs opportun erscheint, für den  
dann durchaus eine Normübersetzung gefunden wird. Der Ort eines Belegs ist hier nach  
demselben Prinzip angegeben wie in BEuWg (siehe die dortigen Erläuterungen). In diesen  
Ausarbeitungen finden sich Spuren von Tusneladas Arbeitsweise: Hirnsturm – Chaos – Synthese.  
32 Gelegentlich organisieren sich frei flottierende, nicht gewertete, nicht gewichtete Ahnungen,  
Ansätze und Erkenntnisse selbst zu größeren Komplexen, generell jedoch bedurfte es dazu einer  
ganz erheblichen Anstrengung, insbesondere wenn Tusnelada zunächst nicht so recht verstand,  
was sie begriffen hatte. Um den Diskurs möglichst fruchtbar zu machen, bemüht Tusnelada sich  
36 um größtmögliche Transparenz und Nachvollziehbarkeit ihrer Argumentation – soweit sie halt die  
Logik ihres eigenen Denkens und Verstehens selbst kapiert. Tusnelada muß bekennen, daß es ihr  
mit zunehmendem Alter immer schwerer fällt, vor Zweigen die Äste, vor Ästen die Bäume, und  
vor Bäumen den Wald zu sehen. (Es geschieht im Zuge der allgemeinen Vertrottelung des Alters  
40 offenbar, daß das Gedächtnis für die Zusammengehörigkeit der Einzelfaktoren unzuverlässig  
wird, die Zuordnung nicht mehr pünktlich geschieht und somit die Übersicht verloren geht: es  
mangelt gewissermaßen am mentalen Klebstoff. Konkret: Es fällt Tusnelada zunehmend schwer,  
die einzelnen Einsichten folgerichtig und plausibel zu einer These oder gar Theorie zu integrieren.  
44 Aber Tusnelada muß sich halt mit ihren Defiziten abfinden, und die potentielle Leserschaft auch:  
welcher junge Mensch – der noch dazu die jahrzehntelangen Erfahrungen u.a. im Umgang mit  
Pāli-Texten nicht hat – will denn einen beträchtlichen Teil seiner Lebenszeit so einer Aufgabe  
widmen?)

48 Ein Anliegen von Tusneladas Arbeit ist es, buddhistische Grundeinsichten – wie Tusnelada sie  
versteht – im Lichte heutiger Erkenntnisse und in heutiger Sprache zu vermitteln, d.h. aus sehr  
pauschalen Aussagen detaillierte und nachvollziehbare Betrachtungen zu machen. Dazu siehe  
Kapitel 5:!) Was Theorien zur buddhistischen Doktrin betrifft, so hat Tusnelada auf jegliche  
52 Berücksichtigung dieser Theorien verzichtet und sich, in ihrem selbstherrlichen Mißtrauen gegen

Über jeglicher etablierten Lehrmeinung, alle Vorinformationen aus dem Kopf zu schlagen versucht. Es ist nun von Tusnelda reichlich kühn, es zu unternehmen, die hergebrachte Philosophie überhaupt in Frage zu stellen, eine Philosophie, die seit ewigen Zeiten von klugen und im Buddhismus gebildeten Männern (!) vertreten wurde. Es ist ja in der Tat kaum anzunehmen, alle früheren Generationen von Gelehrten und Übersetzern und auch die zeitgenössischen angesehenen Adepten der Meditation, die den Dhamma mit eigenen Augen sehen, lägen schief – und ausgerechnet Tusnelda sei mit der alles lösenden Schlauheit begabt. Tusnelda setzt sich praktisch von allen Interpreten ab, macht so quasi ihre eigene Eine-Person-Sekte auf. Und das hat uns gerade noch gefehlt.

Es sei in diesem Zusammenhang bemerkt, daß Tusnelda den Verdacht hegt, es seien Konzepte in den Buddhismus hineingeschmuggelt worden bzw. hätten sich hineingeschlichen, die der ursprünglichen Philosophie zuwiderlaufen. Zur Entschuldigung von – wie Tusnelda behauptet – häretischen, wenn auch verbreiteten, Lehrmeinungen betreffs »Bewußtsein« (als deutsches Pendant von *ἡνῆαῖνα*) sei bemerkt, daß die erwähnte Schmuggelware eine althehrwürdige sein kann. Es mag nämlich der Fehler schon bei den alten Buddhisten liegen, die selbst gepascht haben bzw. die Konterbande übernahmen. Auszuschließen ist schon nicht, daß die offizielle Lehrmeinung der sich auf die Pāli-Texte beziehenden Buddhistenheit schon sehr früh durch in anderen buddhistischen Schulen – u.U. im Rückgriff auf vor- bzw. nichtbuddhistische Denker – entwickelte Konzepte kontaminiert wurde. Es ist zudem eine Tatsache, daß schon in vorchristlicher Zeit, gar nicht lange nach dem Buddha, Kontakte zwischen dem z.T. buddhistischen Indien und relevanten Ecken des philosophisch reifen Mittelmeerraums (ganz weit gefaßt) bestanden, die in christlicher Zeit, und auch noch muslimischer Zeit, fortbestanden – will sagen, daß z.B. die Kommentatoren unserer Pāli-Texte durchaus Gedankengut des alten Mittelmeerraums im Hinterkopf gehabt haben mögen, was sich, u.U., in ihrer Interpretation original-buddhistischer Konzepte niedergeschlagen haben kann. Die Ergebnisse ihrer Überlegungen mögen dann von späteren Generationen treulich nachgeplappert und auch von europäischen Gelehrten brav übernommen worden sein, bzw. mögen, nach ernsthafter Prüfung auf dem Hintergrund ihrer eigenen klassischen, humanistischen, prämaterialistischen Bildung, als zutreffend akzeptiert worden sein.

Wir brauchen aber gar nicht so weit in die Ferne zu schweifen: In # M 38 p I 258 ff  $\mu$  wird uns – Tusnelda elaboriert hier – berichtet, daß ein gewisser Mönch offenbar das *viññāṇa* als eine Art metaphysische Wesenheit verstand, die dem Durchlaufen des Samsara unterliegt, so etwas wohl wie ein seelenhaftes »Bewußtsein«. Es ist nicht auszuschließen, daß in der Philosophie dieses Mönches einfacher Herkunft sich damalige populäre ideologische Strömungen widerspiegeln – die durch nachfolgende Generationen, auch von Buddhisten, nicht ausgetrocknet wurden. (Wenn man sich die heutigen Kulturen Asiens betrachtet, in denen es von Geistern und allerlei mehr oder weniger abstrakten Wesenheiten und Kräften ganz selbstverständlich nur so wimmelt, so wundern einen entsprechende Infektionen auch bei ernsthaften und ernstzunehmenden Buddhisten gar nicht.) Die Philosophiegeschichte ist insofern noch längst nicht in ihrer Endfassung geschrieben. (Das gilt übrigens auch entsprechend für das Juden- und Christentum, wo eine unvergleichlich größere Anzahl von Forschern, die allermeisten davon Profis [nicht wie bei uns zumeist Dilettanten], und zwar schon seit einem halben Jahrtausend [nicht wie bei uns erst seit etwa einem Jahrhundert], mit der Materie befaßt ist und immer wieder – zur durchwachsenen Freude des klerikalen und/oder säkular-wissenschaftlichen Establishments – ganz erstaunliche, oft kopfstellerische Forschungsberichte produziert, von denen die braven Gläubigen kaum etwas oder gar nichts mitkriegen. [Dies sei erwähnt, um uns Buddhismophilen den letzten Rest orthodoxer Hoffart zu rauben!])

Zuletzt sei vermutet: Von vornherein zu verwerfen ist auch nicht der Verdacht, unsere Pāli-Literatur, insbesondere der schon erwähnte und noch oft zu erwähnende Text # M 38 p I 258 ff  $\mu$  (von dem Tusnelda sehr wohl ausgeht!) sei durch seelenlose Gesellen, die für kosmisches Bewußtsein und dergleichen nichts übrig hatten, nach deren Gusto verfälscht worden – also wären die Häretiker und Frevler am originalen Buddha-Wort wir – nicht die anderen!

#### 0:4. – 0:5.

4 So zweifelhaft Tusneldas Wildwucherungen vom Mistbeet ihres Hirns auch sein mögen, so gehen sie doch, scheint es, auf Punkte ein, die von Personen, die sich mit Buddhismus gern beschäftigen bzw. die sich für Buddhisten halten, kaum einmal berücksichtigt oder auch nur  
8 andgedacht werden. Und das hält Tusnelda für eine wertvolle Sache. So legt sie denn, mit dem Verweis auf die Originalität der Ausführungen, dieselben zwecks Inspektion vor. So ziemlich alles, was Tusnelda in früheren Zeiten an Sekundärliteratur zum Buddhismus las, kam – soviel ist Tusnelda  
12 erinnerlich – betreffs der fraglichen Begriffe *ṣaṅṅā* und *viññāṇa* zu recht anderen Ergebnissen, und so werden Repliken aus der buddhologischen Fachwelt und aus den Kreisen des theravadesk angehauchten Bildungsbürgertums sowie aus den Klausen des buddhistischen Erkenntnisweges sehr wertvoll sein.

16 Was die säkulare Wissenschaft betrifft, so sei betont: Insgesamt kann die vorliegende Studie, insbesondere das angehängte Traktat zur *ṣäkularen* Theorie der Wahrnehmung – falls nicht überhaupt als schierer Unfug – allenfalls als thematisch begrenzte Ergänzung und Illustration zur wissenschaftlichen Literatur verstanden werden, die sich nämlich dezidiert mit diversen Subzentren, Verschaltungen, Prozessen etc. befaßt, also faktenorientiert ist und, von zahllosen  
20 Einzelfaktoren ausgehend, Thesen über Zwecke und Wirkungsweise des Sensoriums (und des sogenannten Geistes überhaupt) etc. entwickelt – immer neugierig und lernbereit. Es ist durchaus wünschenswert, daß die hierfür kenntnis-, verfahrens- und gripsmäßig (und zeitmäßig!) besser  
24 ausgestatteten Fachleute in Sachen Wahrnehmung und Bewußtsein sich in Tusneldas Untersuchungen zur betreffenden buddhistischen Doktrin hineinknien und fundierte Aufklärungsarbeit leisten. Dabei sei man sich aber bewußt: Im Buddhismus geht es nicht um Welterklärung um ihrer selbst willen, sondern darum, das für die Erwachung nützliche theoretische Rüstzeug bereitzustellen (wobei es individuelle Notwendigkeiten gibt). Was insofern relevant sein mag, das ist allerdings nicht leicht abzuschätzen, und so empfiehlt es sich zunächst,  
28 mit absolut nichts, was nur entfernt von Interesse sein könnte, hinter dem Berg zu halten – das allfällige Ausmisten bleibe der Nachwelt vorbehalten.

#### 28 0:5. Berücksichtigung des alt-indischen Informationsstands

Wie schon ein oberflächlicher Blick in die jeweilige Literatur zeigt, dürfen wir wohl bei keinem der alten indischen ideologischen Systeme davon ausgehen, daß für Mitmenschen unserer gegenwärtigen abendländischen Kultur selbstverständliche *ṠWahrheiten* (wir bleiben unbedingt  
32 auf dieser naiv-vorwissenschaftlichen Ebene!) irgendeine Rolle spielten, etwa die, daß das, was wir *Ṡsehen*, vereinfacht gesagt, Strahlen, genauer: Lichtwellen bzw. Lichtquanten in spezifischer *Ṡräumlicher* Verteilung sind, daß eine *Ṡgesehene* rote Erdbeere quasi daraus besteht; und daß das, was wir *Ṡhören*, vereinfacht gesagt, Schallwellen, genauer: vibrierende Luft ist, daß ein  
36 gehörter Seufzer quasi daraus besteht. Die alten Inder kannten übrigens „Strahlen“ (# S 12.64 p II 103  $\mu$ ), aber im Kontext der Beschreibung der visuellen Wahrnehmung nahmen sie, soweit Tusnelda sieht, hierauf nie Bezug. Der Buddha nahm, wie in 1:1.1. gezeigt, Farben als den gegebenen Gegenstand der – tentativ – *ṠWahrnehmung* an (wobei wir kaum ergründen können, wieweit *saññā* für ihn ein Ummodell implizierte). Würden wir in unserer Arbeit von  
40 *ṠLichtwellen* etc. sprechen und, bei Verbleib auf derselben materiellen Ebene, folgerichtig von der sie verarbeitenden materiellen Apparatur, also z.B. dem Hirn (wobei wir uns selbst schon klarmachen müssen, daß es jenseits der Netzhaut keine Lichtwellen mehr gibt!!!), so würden wir  
44 den alten Indern Informationen unterschieben, die sie kaum gehabt haben werden. Wir können nur auf derjenigen Ebene Überlegungen anstellen, die auch die Ebene der alten Inder war (wie sie sich in den literarischen Belegen darstellt), schließlich geht es u.a. darum, ein ihre Auffassung widerspiegelndes deutsches Vokabular zu finden. Ob, wenn schon nicht Strahlen, so doch ins  
48 Auge eintretendes Licht von den alten Indern für das Sehen verantwortlich gemacht wurde, ist zu bezweifeln, wenn natürlich auch bekannt war, daß man ohne Licht, d.h. bei Dunkelheit, nichts sieht. Es geht uns also nicht darum, buddhistische Theoreme zur Wahrnehmung als falsch und überholt zu geiseln, überhaupt – über das Gesagte hinausgehend – dazu Stellung zu nehmen:  
52 dies ist einfach nicht Gegenstand unserer Studie.

Alle Aussagen in der buddhistischen Literatur, die mehr als das in dieser Arbeit Vorgebrachte bieten und uns die Ausformulierung einer buddhistischen Theorie der Wahrnehmung erlauben würden, sind späteren Datums, zu finden vor allem in den Kommentaren und Subkommentaren zum Abhidhamma. Wir beobachten u.a.: Nach den von uns hinzugezogenen Texten verläuft die Wahrnehmung bei allen Sinnen in gleicher Weise. Die spätere Literatur kommt insofern zu differenzierteren Theorien. Es ist dabei, dies betrifft nicht die inhaltliche, sondern nur die technische Seite der Wahrnehmung, nicht von vornherein auszuschließen, daß dem Buddha und seinen zeitgenössischen Hörern bestimmte Merkmale der Informationsverarbeitung beim Farbensehen bekannt waren, die sich von Merkmalen der Informationsverarbeitung beim Geschmackskosten grundsätzlich unterscheiden. (Heutige Optiker bzw. Saporiker wissen z.B., daß das Auge in den jeweiligen anatomischen Einzelheiten bzw. Funktionen prinzipiell anders arbeitet als die Zunge und daß die Verarbeitung optischer Reize, je nach Objekt, unterschiedlich erfolgt, wobei alle wissenschaftliche Deutung – auch heute noch! – ziemlich am Anfang steht.) Möglicherweise wurden vom Buddha derartige Erkenntnisse vorausgesetzt (wenn auch von anderen Denkern seiner Zeit ganz andere Erklärungen der Sinneswahrnehmung überliefert sind), in unseren fraglichen Definitionen (s.u.) findet sich davon jedenfalls nichts, nicht einmal andeutungsweise. Daß nichts hinter der obigen Vermutung steckt, wird (wie sich zeigen wird) durch die Tatsache erwiesen, daß die Texte normmäßig von „Form-*saññā*“, „Laut-*saññā*“, „Geruchs-*saññā*“ etc. sprechen. (Übrigens: auch andere alte indische Systeme läßt Tusnelda unberücksichtigt, denkbar wäre da z.B. ein Konzept, das dem Menschen unterstellt, er sauge mittels eines vertrackten Mechanismus die Objekte der Umwelt quasi in sich hinein.) Es gibt wenig Grund für die Annahme, der Buddha habe jene oben angesprochenen Theoreme der späteren Literatur mitgedacht, wenn er über *saññā* sprach. Was die späten – vorgeblich – buddhistischen Theorien betrifft, so haben wir keinerlei Indiz für die Annahme, daß sie auf Aussagen des Buddha zurückgreifen und diese weiterentwickeln, sie scheinen sich unabhängig davon herausgebildet zu haben. Es ist allerdings nicht auszuschließen, daß jene späteren Theorien auf buddhaeigene Konzepte zurückgreifen, die uns nicht erhalten sind. Aber nicht einmal Andeutungen und Ansätze haben wir in dieser Richtung. Eine Ignorierung solcher späten Theorien ist deshalb im Rahmen unserer Untersuchung zur Semantik von *saññā* und *viññāṇa* angeraten und legitim.

Die bisherigen Ausführungen befaßten sich schwerpunktmäßig mit dem Sachverhalt Wahrnehmung, während der doch ebenso wichtige und für Menschen hohen philosophischen bzw. religiösen oder spirituellen Anspruchs weitaus wichtigere Sachverhalt ›Bewußtsein‹ kaum angesprochen wurde. Das hat einen guten Grund, der im Laufe unserer Erarbeitung der beiden Begriffe *saññā* und *viññāṇa* noch offenbar werden wird.

#### 0:6. Ampel-Anekdote: Alltagsbeispiele für Wahrnehmung und Bewußtsein

Eine Menge von Erfahrungen verbindet sich mit ›Wahrnehmung‹ und es lohnt sich, sich die Vielfalt klarzumachen. Es geht darum, die Vielfalt der Wahrnehmungsweisen darzustellen, d.h. neben einigen eher ›technischen‹ Aspekten andeutungsweise die Möglichkeiten und Beschränkungen aufzuführen, vor allem aber exemplarisch zu zeigen, was Wahrnehmen und Sichbewußt-Werden auslöst an Affekten, Erinnerungen, Handlungen. Dies ist weißgott keine erschöpfende Darstellung. Manches hiervon greift Tusnelda unter anderen Gesichtspunkten an anderer Stelle auf. Mit „Blau“, „Sauer“ etc. (wie der Buddha dies andeutet) ist es nicht getan: „Ich nehme etwas Blaues wahr – klick: in meinem Kopf ist eine Abbildung von einer Kornblume entstanden, und diese Abbildung schaut sich das Ich nun an und reagiert darauf.“ So ist es aber nicht. All diese und anderswo gebrachten eigenen Beispiele reflektieren den möglichen deutschen Sprachgebrauch von ›Wahrnehmung‹ bzw. ›Sich-bewußt-Werden‹ – ob das Pāli jeweils entsprechend fühlen und *saññā* bzw. *viññāṇa* verwenden würde, ist natürlich nicht zu ermitteln.

Nehmen wir also an, wir sitzen da im Auto vor der Ampel am Bahnübergang, d.h. ich sitze und mein Söhnlein. Und da wir – Sie, geneigter Leser, und Sie, gewogene Leserin, und ich plus Sohn – ja vor der roten Ampel einige Minuten Zeit haben, erleben wir so allerlei, eine Kette von

## 0:6.

Ereignissen und Assoziationen. (Leider ist Tusnelda nicht in der Lage, das Geschehen in einer Schilderung einigermaßen befriedigender literarischer Qualität darzubieten, sie entschuldigt sich für die Zumutung der Langweile und Fadheit. Wer leicht ungeduldig wird, der mag diese Anekdote überspringen!)

4 Ich warte also so vor mich hin und das ewige rhythmische Gezupfe aus dem Autoradio setzt mich – mitsamt Retsina, Tomaten, Oliven und Schafskäse und IHM – auf den steinigen griechischen Strand, wobei ich wieder das Meeresplätschern wahrnehme und das Kreischen der  
8 Vögel, die milde Brise auf der Haut verspüre und wahrnehme, wie sich mein Gemüt mit Trauer und Empörung füllt, als ER von Trennung spricht, und wie mein Bauch in Kummer und Wut sich verkrampft. Die Trennungsankündigung kam ganz überraschend für mich, obwohl ich, als Frau der alten Schule, doch darauf fixiert (und darin »begabt«) bin, meine Wirkung auf andere, insbesondere auf Männer, ständig im Auge zu haben, deren Körpersprache zu lesen – aber ich  
12 war mir meiner Reize wohl zu sicher. Dabei hätte ich es im Urin spüren müssen, wie es um uns steht (etwa wie in einer bestimmten mir vertrauten Ethnie die Mütter auf dem Lande normalerweise – wie sie erklären – schon im voraus spüren, wenn ihr Baby ein dringendes  
16 Bedürfnis hat, um mit ihm rechtzeitig ein für dieses Geschäft geeignetes Örtchen aufsuchen). Und außerdem war das vor der Zeit, wo ich lange in einem gewissen buddhistischen Land lebte und von den dortigen Frauen lernte, meine Pupillen auf Geradeaus zu stellen, weit am Objekt meines Interesses vorbei, und doch meine Aufmerksamkeit und mein Bewußtsein im Augenwinkel  
20 zu halten und das neben mir befindliche Objekt genau zu betrachten (das ist gar nicht so leicht!), also unbemerkt vom Objekt (sofern dieses den Trick nicht kennt), das sich also unbeobachtet glaubt und sich in dem Moment nicht verstellt und versucht, Signale auszu-  
24 senden, die mich über die tatsächliche Situation hinwegtäuschen sollen. So gab es denn eine böse Überraschung für mich, damals in Griechenland.

Wie ich also so verbittert an meinem erinnerungserzeugten Strand sitze, da steigt mir plötzlich brenzlicher Geruch in die Nase, ich setze mich starr auf, mache die Augen zu (und die Ohren), schnuppere, gehe mit der Nase nach vorn und unten, schnuppere: „Verflixt, was schmort da in  
28 meinem Motor?“ Gottseidank, es ist nur Rauch aus dem Kehrlichtfeuer im Garten nebenan! Entwarnung – ich kann mich bequem zurücklehnen, die Augen zumachen und mich wieder dem griechischen Gezupfe widmen und nebenbei meinem Sohn zuhören – und plötzlich bricht mir der Schweiß aus: „Habe ich daheim vor dem Wegfahren auch das Bügeleisen ausgestellt ...,  
32 steht es wenigstens auf der Asbestplatte? Hmm. Ich war doch dabei, als ich mich zum Wegfahren bereitmachte, – oder war ich doch nicht dabei? Habe ich wieder mal vielerlei gleichzeitig gemacht und war mir keines Griffes und keiner Situation richtig bewußt, am wenigsten des Umstands, daß ich gerade noch das heiße Bügeleisen in der Hand hielt? Laß mich  
36 mal rekapitulieren, was ich in dem Moment machte, als die Eieruhr mich mahnte, es sei Zeit zum Wegfahren ...“ Ich habe, während ich das Bügeleisen hinstellte, an ganz andere Dinge gedacht, meine Hände vollzogen eine schon oft durchgeführte Handlung automatisch, programmgesteuert.

40 Nein, es war keine einfache Sache: Wäsche, und zwar verschiedenen Materials, zudem verschiedener Größe und Form, glatt hinlegen, die Temperatur des Bügeleisens auf den jeweiligen Stoff einstellen, das Bügeleisen unter der Arbeit verschieben, Knöpfe umfahren, Kragen aufbiegen, Bügeltuch auflegen, Wasser sprengen, das Ergebnis an meinen und des  
44 Göttergatten Ansprüchen messen und so überprüfen, das Wäschestück zusammenfalten – und dabei mit einem Ohr Radio hören und das andere Ohr im Kinderzimmer haben und die Nase bei der Bratpfanne und die Gedanken beim bevorstehenden Einkauf ...

Tusnelda kann beim Bügeln die Schlager im Radio hören, ohne etwas davon mitzubekommen, und sie kann aus dem Fenster glotzen, ohne draußen irgend etwas zu bemerken; Tusnelda kann auch hinhören, wenn ihre Kinder plappern, und doch nicht verstehen, worum es geht, und sie kann hinschauen, wenn ihr im Fahrunterricht die Funktionsweise eines Aggregats erklärt wird, und sie sieht trotzdem nicht, wie es funktioniert; Tusnelda hört dem Vortrag über die  
52 Dreifaltigkeit angestrengt zu und versteht doch nur Bahnhof.

Wenn Tusnelda beim Bügeln leise dahinplätschernde Musik im Radio hört, so hält sie das munter und guter Laune und arbeitsfähig und arbeitswillig – schließlich macht herich ein sanfter Mozart auch die in ihrem Stall angeketteten Kühe glücklich und ihre Milchausbeute profitabel.  
4 Musik macht müde Mami munter.

Und dabei wurde immer wieder die Routine unterbrochen, mein Geist aus dem Kinderzimmer, vom Einkaufszettel, aus der gestrigen Elternversammlung zurückgeholt; durch heftige Eindrücke, auf die der Geist eingestellt war, die Aufmerksamkeit erweckt auf das Aktuelle: „Verflixt, das fehlt ja ein Knopf!“ „Verdammt, die Zwiebeln verkohlen!“ „So nützlich auch diese Fältchen in der Bluse sind, um dem zweifachen Bausch im Gewande die ihm gebührende Aufmerksamkeit und Geltung zu verschaffen, so lästig sind sie doch beim Bügeln!“ „Ach, da greint ja das Baby im Nachbarhaus wieder, was es nur hat seit ein paar Tagen? Eigenartig, jetzt wo ich die Ohren spitze, ist es kaum zu hören – und doch unterbricht es meine schönsten Gedankengänge, und das durch die Radiomusik hindurch!“

Bei dieser BÜgelei wurde jede einzelne Handbewegung (und die sie begleitenden anderen Körperbewegungen, Drehungen, Gewichtsverlagerungen etc. vom „Geist“ auf das jeweilige Endziel ausgerichtet, und im Detail ist jeder Ist-Wert mit voreingestellten Soll-Werten abgeglichen und der entsprechende Bewegungsablauf, den jeweiligen Umständen gemäß, flexibel geregelt, ohne daß „ich mir“ dessen jeweils bewußt war – das Bügeln „kann ich im Schlaf“. Die Grobmotorik ist schon eine tolle Sache, es funktioniert alles wie von selbst, dabei sind schon bei der einfachsten Bewegung, etwa wenn ich das Bügeleisen über das Tischtuch schiebe, unendlich viele Körperteile, Muskeln, Sehnen, Knochen, Gelenke, Sensoren beteiligt – die alle koordiniert sein wollen.

Dabei weiß ich sehr wohl, daß es ohne den Gebrauch meiner Augen schwerfallen würde, etwa mit dem Zeigefinger meiner rechten Hand den Daumen meiner angewinkelten linken Hand auf Antrieb exakt zu treffen. Wenn ich mir im Finstern in der Nase bohren will, so mag es gut geschehen, daß ich erst einmal ihr Ziel verfehle – im Hellen widerführe mir das nie, solange ich ganz grob Nase und Finger im Blickfeld habe; dabei merke ich keineswegs, daß ich bei der betreffenden Bewegung weiß, daß die visuelle Steuerung unerlässlich ist. Ich könnte es wohl, mit entsprechendem Training, zu großer Treffsicherheit auch im Finstern bringen, aber bislang bin ich auf meine Augen angewiesen.

Andererseits ist es mir ohne weiteres möglich, eine volle Tasse beim Sitzen, beim Stehen oder halbwegs im Liegen zum Mund zu heben, ohne etwas zu verschütten, obwohl mein Arm dabei keineswegs nur geradlinige oder bogenförmige Bewegungen ausführt und meine Hand die Tasse unter den ständig neuen Bedingungen während des Hebens immer senkrecht halten muß, und zwar „ohne mein Zutun“, und das sogar recht gut im Finstern. Aber das habe ich ja, als gesamten Bewegungsablauf, zig-mal gemacht, das ist Routine. Dabei ist es überaus vorteilhaft zu „wissen“, wie wie lange mein Arm in jeder denkbaren Lage bzw. absolut ist: Wie nahe an den jeweiligen Objekten. Nützlich ist auch zu „wissen“, welche Strecke meine Hand bei einer jeweiligen Bewegung von Schultergelenk und von Ellbogen zurücklegt.

In keinem Falle aber ist es mir (ich bin geistig durchaus auf der Höhe!) möglich, all die Bewegungen in der das Bügeleisen führenden Hand und in der das Textil zurechtlegenden Hand, die in einem Zeitraum von auch nur 5 Minuten ablaufen, zu rekapitulieren, nicht einmal die von 5 Sekunden. Ich könnte auch nicht sagen, außer vielleicht in ein oder zwei Fällen, in welcher Reihenfolge ich die Wäschestücke gebügelt habe. Dieses Unvermögen ist ja auch gut und schön und nützlich: wie würde ich auch nur mit einem einzigen Hemd fertig, wenn mein Geist über jede der einzelnen Bewegungen Buch führen wollte?

Die Routine, die Gewohnheit hat ihren Sinn, kann aber auch zum Unsinn werden. Wie oft schaue ich auf die Uhr auf meinem Schreibtisch, wenn ich dort sitze oder auch nur vorbeigehe – auch wenn ich allein daheim bin und überhaupt nichts vorhabe und eigentlich gar nicht zu wissen brauche, wie spät es ist: das Schauen auf die Uhr geschieht ganz automatisch, und zwar unglaublich oft, etliche Male pro Stunde. Und wo ich jetzt so drüber nachdenke, da scheint es mir, als hätte ich es oftmals tatsächlich gar nicht wissen wollen – hätte man mich gefragt, wie

## 0:6.

spät es ist, nachdem ich gerade geschaut hatte, dann hätte ich es oft nicht zu sagen gewußt. Daß ich so ein Gewohnheitstier bin, fiel mir erst auf, als die Uhr stehengeblieben war (neue Batterie kaufen!) – und trotzdem schaute ich immer wieder auf die schlafende Uhr. Offenbar ist diese Perversion von Gewohnheit der Preis, den ich für ein routiniertes – und somit vereinfachtes –  
4 Leben zahlen muß.

Mein Geist – was immer das ist – hat bei solchen Aktivitäten den Handlungsablauf nicht überwacht und gegebenenfalls abgeändert (oder : „ich“ habe ihn nicht überwacht), mein Geist war sich der jeweiligen Handlung nicht bewußt (oder: „ich“ war mir deren nicht bewußt), insbesondere hat mein Geist das Endergebnis der Handlung nicht registriert (oder: „ich“ habe es nicht registriert, er war bei etwas anderem (oder: „ich“ war bei etwas anderem); ich war „geistesabwesend“. Und das bin ich meistens.

12 Vorhin hatte ich z.B. meine Brille verlegt. „Verlegt“, was heißt das? Es heißt, daß ich sie irgendwo hingelegt hatte, ohne mir zu merken, wo, weil meine Gedanken sich in der Ägäis oder im Nähkästchen tummelten, nachdem ich meinen Händen den Befehl gegeben hatte, die Brille abzunehmen (falls sie es nicht ohne „meinen“ Befehl getan haben!), weiß der Teufel weshalb,  
16 ich weiß nicht einmal, in welchem Zimmer. In der Ägäis ist die Brille ganz gewiß nicht, aber vielleicht im Nähkästchen? (Da hatte es doch der Kaufmann meiner Kindheit kommod: Wenn der seine Brille suchte, so standen die Chancen gut, daß ihm ein Kunde sagte, er habe die Brille doch an seinem rechten Ohr hängen!) Erst Brille weg, dann Wäsche und Arbeitsraum in  
20 Flammen? Naja, jedenfalls mußte ich mir vor dem Wegfahren eine Brille vom Bruderlein borgen.

Ich erinnere mich, wie absolut unmöglich es war, bei meinen ersten Meditationsübungen länger als ein paar Sekunden meine Aufmerksamkeit bei der Atembewegung zu halten (wie es die mir gestellte Aufgabe verlangte), wie ich vielmehr mit halb offenen Augen träumte, an dies  
24 und an das dachte, ohne zu wissen, daß ich nicht beim Atem war, und ohne überhaupt zu wissen, daß ich vor mich hin träumte, geschweige denn, daß ich jedesmal registrierte, wenn mein Atem aus dem Bewußtsein verschwand und statt dessen zielloses gedankliches Herumspringen geschah, und auch ohne zu merken, wenn der Gedanke an Essen urplötzlich von  
28 einem Gedanken an den bevorstehenden Osterputz abgelöst wurde; dabei hatte ich nicht beachtet, in welcher Abfolge die einzelnen Phasen eines Gedankengangs, eines Wahrnehmensvorgangs sich im Geiste ereignen (oder – auf einer anderen, hier sonst nicht beachteten Ebene – wo, wohin, wie lange, welche elektrischen Ströme fließen und chemische Reaktionen  
32 stattfinden); ich merkte auch nicht, wenn die Gespräche der Passanten auf der Landstraße auf einmal ins Bewußtsein drangen, aber in dem Fall wußte ich zumindest, daß ich da auf dem Polster saß und hinhörte, das war sonst nicht der Fall – sonst wurde ich nach einer halben Stunde durch den Gong vom Osterputz in die Meditationshalle zurückgeholt – und war baß erstaunt,  
36 mich dort zu befinden, falls es nicht überhaupt so gewesen war, daß ich die ganze Zeit mit nichts als Gelenkschmerzen im Kopf auf meinem Polster hin und her gerutscht war und nur auf den erlösenden Gong gewartet hatte – und das, obwohl ich den Kurs so teuer hatte bezahlen müssen (u.a. mit einem zünftigen Ehekrach daheim).

40 Also „geistesabwesend“: Ich weiß zwar noch, woran ich in dem Moment gedacht habe, aber ich erinnere mich nicht, ob ich das Bügeleisen nur hinstellte, wie ich es zig-mal während einer Bügelstunde tue, oder ob ich es auch ausschaltete, wie ich es sonst jeweils nur einmal, und zwar beim Abschluß der Arbeit tue. Üblicherweise sagte ich mir dann: „O Frauofrau, jetzt bin ich doch tatsächlich zwei Stunden hier gestanden! Mm, tun mir vielleicht die Füße weh, und erst der Rücken – gar nicht gemerkt! Na das wäre erledigt – und jetzt erst mal einen Kaffee zur  
44 Belohnung, die Torte von gestern nicht zu vergessen!“

A ja, der Rücken: Als ich vor zwei Wochen mal den Kater auf dem Arm hatte, in einer ganz gewöhnlichen Stellung, hat es auf einmal Knacks gemacht in meinem Rückgrat - und mein Rücken richtete sich auf und ein Wohl durchfuhr mich: ein Schmerz, den ich gar nicht bemerkt hatte (also gibt es – absurd! – Schmerz, der nicht schmerzt?!?), dessen ich mir nicht bewußt war und von dem ich nicht sagen könnte, seit wann er mich unbemerkt geplagt und leicht vornübergebeugt hatte: plötzlich war er weg. (Ganz schwach habe ich die Ahnung einer  
52



Erinnerung im Hinterkopf, daß mir in meiner Jugend, als ich mal schwere Obstkisten vor dem Bauch trug, im Rückgrat etwas geknackt hatte, anscheinend ist es jetzt, nach Jahrzehnten wieder an die richtige Stelle zurückgeschnappt. Damals hatte ich wohl, wie es so meine Art ist, den Schmerz ignoriert, einfach weitergemacht und die Angelegenheit vergessen. Aber doch, irgendwie, eine „Erinnerung“ bewahrt! )

Natürlich kann man sich an vieles gewöhnen, die Aufmerksamkeit abschalten. Welche Pein bedeutete es am ersten Tag, auf dem griechischen Kieselstrand herumzulaufen – meine Fußsohle hat jedes Steinchen und erst recht jedes Muschelstück wahrgenommen, bis sie als ganze wehtat. Und nach ein paar Tagen bin ich über den Strand gelaufen wie über einen Teppich; nur wenn ich stundenlang lief oder wenn die Kiesel heiß waren, habe ich noch etwas gespürt.

Und wenn mich vorhin der BH zwickte, so ist es wohl so, daß dieser Apparat seiner Aufgabe der Formgestaltung grundsätzlich nur dadurch nachkommt, daß er mich beengt (gab es da nicht vor ein paar Jahren eine BH-Verbrenn-Bewegung?!), und das nehme ich normalerweise gar nicht wahr (und jetzt auch nicht: was anderes, nämlich die Strumpfhose, zwickt mich im Moment mehr), oder wenn mich die Schuhe drücken und und und ... Immer lastet Kleidung auf mir, berührt mich, beengt mich. Da hätte ich viel zu tun, wenn ich mich ständig damit beschäftigen wollte, und ich hätte keine Zeit, mich um etwas anderes zu kümmern. Also ignoriere ich – manchmal voller Hochmut –, was mich bedrückt.

Das machte auch meine Muhme Hrotswitha (wie alle Frauen der Sippe) so, als sie in ihrem Unterleib einen Klumpen bemerkte: sie wollte ihn nicht wahrhaben, und als sie ihn dann schließlich zur Kenntnis nehmen mußte, da hatte sie nicht mehr viel Zeit, ihr Begräbnis zu organisieren. (Es war eine schöne Leich, der Pflaumenkuchen war mir hervorragend gelungen – deshalb.) Das machte ihr Mann, der Onkel Gernot, ganz anders. Der horchte ständig in sich hinein, ob er nicht etwa irgendwelche Bazillen husten hörte, und fühlte in sich hinein, ob er nicht etwa einen Knoten im Gedärm sich bilden spürte: über alles kannte er sich aus mit seiner Hausbibliothek der Krankheiten, und für alles schluckte und schmierte er seine Mittelchen – bis er seinen wertigen Körper dadurch ruiniert hatte. Es war auch eine schöne Leich, seine Gärtnerkollegen waren ganz nobel: vor lauter Blumenduft wurde mir ganz schwindlig.)

Ach ja, Blumen, Blumenduft! Als ich einstmals in den Tropen aus dem Flugzeug stieg und gleich auf dem Flugfeld von einer Flut süßer Blumendüfte überwältigt wurde – schon nach einer kleinen Weile nahm ich sie kaum mehr wahr, wenn ich nicht gerade einen Blütenkelch über meine Nase stülpte. (So weit braucht man aber gar nicht zu reisen – jedes stille Örtchen offenbart diese Macht der Gewohnheit.) Ach, ich würde doch zu gerne wieder einmal jene Blüten riechen, jenes Meer sehen, jenes scharfe Essen schmecken, jenes ewige Vogelgezwitscher und -gelärme hören, jene sanfte Berührung des Windes auf der bloßen Haut, den warmen Sand zwischen den Zehen ...

Und derweil räume ich mein Bügelzeug zusammen. Plötzlich merke ich auf: „Was ist denn nun los? Irgendwas ist anders.“ Ich lausche. Hm. Ja, das Brummen und Glucksen im Aquarium hat aufgehört. Ständig war es da, Tag und Nacht, und nun ist es weg. (Ah ja, ich habe, als ich mit dem Fuß den Wäschekorb verschob, unabsichtlich den Stecker der Verlängerungsschnur herausgezogen.) Das Radio höre ich meistens auch nicht, bei meiner Dauerbeschallung, aber wenn etwas Interessantes kommt, so merke ich auf. Irgendwie muß ich, vor dem Aufmerken, wahrnehmen, daß etwas Interessantes kommt. Bisweilen ist mein Ohr aber begriffsstutzig und merkt es erst, wenn ein Teil des Themas vorbei ist – da war ich halt in Gedanken woanders, vielleicht beim abgerissenen Knopf am Gartenkittel, über den mein Holdester schon seit Monaten hinwegsieht.

Über meine eigenen Defekte sehe ich meinerseits großzügig hinweg, wie ich bemerkte, als ich einen Besuch erwartete, dem ich imponieren wollte, auch mit einer sauberen Wohnung. Ich suchte diese systematisch nach Schmutz ab – ich war mir keiner Versäumnisse bewußt, wollte aber doch lieber kontrollieren. Nun nahm ich wahr, wie dreckig einige Türen da waren, wo sie immer wieder angefaßt wurden, vielleicht auch mit teigverklebten Händen – „Alte Schlampe, wie lange hast Du da nicht geputzt?! Und hast doch diese Tür jeden Tag hundertmal gesehen!“ Zum

## 0:6.

Trost – anderen Hausfrauen wäre wohl selbst in dieser Situation nichts aufgefallen! Und das ist alles ja auch praktisch so: wo käme ich denn da hin, wenn mein Geist über jeden einzelnen Sinneseindruck Buch führen wollte, dazu Stellung nehmen und darauf reagieren wollte?!

4 Na, das war das. Heute war keine Zeit für ein formales Feststellen des Endes des Bügelns (ich mußte in der Eile sogar auf das Kaffeetrinken verzichten) und mein Geist hatte mit der Organisation der für diese Fahrt notwendigen Dinge (Söhnlein? Schirm? Geld? Einkaufszettel? Handtasche? Identitätskarte? Hose zu?) was anderes zu tun – und nun sitze ich da im Auto und weiß nicht, ob mir nicht das Haus über der frisch gebügelt Wäsche abbrennt.

8 Hmm, Bügeln. Und dabei hatte ich mich doch so wohl gefühlt, da am griechischen Strand. Eben noch waren wir auf einem Berg über dem Meer gesessen, auf der sogar über das Meer hinausragenden Klippe, aber letzteres war nichts für mich: Nur das hungrige Nichts nahm ich wahr unter mir, da half es auch nichts, daß der Fels solid war; das Wissen, daß direkt unter uns schon das Meer war, transformierte die Klippe in einen schwankenden Nachen, wider alle Vernunft, ich saß ganz schräg, strebte mit Oberkörper und Geist landwärts, es hob meinen Magen bis unter das Schlüsselbein und verwandelte meine Beine mit ihren kräftigen Waden in schuddernde Gelatinestangen.

12 Die Angst vor der Höhe war so real wie viel später mal die Angst, als ich auf Bestehen meiner Nachbarskinder einen Horrorfilm ansah – ich hielt mich im Sessel fest, wäre fast weggelaufen, kreischte ... – alles ohne Grund, oder doch ohne das, was für ein rationales, aufgeklärtes, humanistisch gebildetes und orientiertes Menschenwesen als Grund gelten kann. (Aber schon als Kind hatten mich gruselige Szenen in Erzählungen um meine Seelenruhe gebracht.)

16 Ich bin in einem solchen Falle der Wirklichkeit meiner gemütlichen Stube entrückt: Wenn ich da im Sessel sitze und mich vor Doktor Mabuse grause (oder, viel angenehmer, den Förster vom Silberwald anhimmele), so bin ich von den Bildern betroffen, bin zumindest an der Peripherie der Filmszene, wenn nicht gar mittendrin (wie u.a. durch Angstschweiß bzw. durch quickeres Blut angezeigt wird), aber im Notfall „weiß ich“ doch, wo die, in der Filmszene nicht existente, Sessellehne ist, damit ich mich daran festhalten kann – selbst wenn mir gar nicht bewußt ist, daß ich danach greife. Die Horrorgestalt, der Förster jedenfalls ist real, die Welt ist in meinem Kopf – und doch weiß ich gleichzeitig, daß ich nicht im Großstadtdschungel bin und nicht im Silberwald. Als ich am griechischen Strand saß und „Kristin Lavranstochter“ las und mal aufschaute, war ich verduzt, obwohl mein Bild der Heldin und ihrer Umgebung nur ein ganz verschwommenes

20 gewesen war.

24 Als ich (im Gefolge meiner fortschrittlichen Verwandtschaft) mal an Tagtraumübungen teilnahm, war es gerade so: Ich fuhr archetypisch einen Fluß hinunter und erlebte dabei so allerlei, nahm Landschaften wahr und Leute und Vieh, alles ganz realistisch, scheint mir, und nebenbei erzählte ich meinen Reisegefährten auf dem Floß (die z.T. woanders waren, nämlich auf dem Kinderspielplatz oder auf dem Montblanc und außerdem, wie ich selbst, auf dem Teppich) von meinen Erlebnissen.

28 Wenn ich die Schauspielerin XY als Waschfrau sehe, so nehme ich sie parallel, wenn auch während des Gangs der Handlung nur schwach, immer noch als XY wahr – ich weiß, daß geschauspielert wird. Nur in Extremfällen, und bei denen geht es nicht um Personen sondern um Naturereignisse, vergesse ich völlig, daß ich im sicheren Sessel sitze. Wenn ich XY nächste Woche als kleine Krämerin vor mir habe, werde ich sie also solche wahrnehmen. Wenn ich sie hingegen als tückische Bankmanagerin sehe, so werde ich das Gefühl nicht los, daß etwas nicht stimmt, und wenn ich sie im Inbegriff von Luxuskalesche auf der Straße sehe, diesmal in natura, so wundert mich das gar nicht – wenn ich auch denke: „Von wegen braves Hausmütterchen!“ Da fallen mir die Waschfrau und die Krämerin ein und ich erkenne, wie unreal sie waren – und doch werde ich demnächst die Tippmamsell für echt nehmen: durch einen Schleier, auf dem die Kalescheninhaberin aufgemalt ist.

32

36

40

44

48

52

Welcher bewußten Anstrengung bedurfte es schon, um mit meiner liebsten Freundin über ein Detail der nächsten Szene im Laientheater zu sprechen – nur weil sie, die Scherzboldin, schon ihre charakterfremde Maske dabei trug - wenn ich ihr ins „Gesicht“ schaute dabei, war ich höchst

irritiert und mußte mir gewaltsam klarmachen, daß das Grinsen der Maske kein Grinsen seitens meine höchst aufmerksamen und lieben Freundin war. Die Interpretation des Pseudogesichts war in dessen Grobheit durchaus vorgegeben, zwingend. War ich auch durchaus nüchtern, so konnte ich mich dem in der Realität gegebenen Eindruck der Maske doch kaum entziehen.

Angenehm angerührt bin ich hingegen von dem süßen Bambi dort in der Auslage des Spielzeugladens: den mußte frau ja liebhaben, diese hohe Stirn, die großen Augen – was alles ich, bewußt, wie ich nun mal bin, prompt als Kindchenschema erkenne: automatisch und fast nötigend wirkt es auf mich. Vielleicht wirkt es nicht so auf den Leoparden, der gerne kleine Bambis verspeist, aber auf Rehmütter wirkt es wohl fürsorgeprovozierend, was dann einen definitiven Vorteil für das Leben der Bambischafft bedeutet. (Zweckentfremdet wissen die Werbewirtschaft und die Bambiverkäufer, behufs ihres eigenen Überlebens, den besagten Mechanismus gezielt einzusetzen.)

Es gibt auch die Möglichkeit, existente Dinge zu mißinterpretieren. Nämlich mit einem gewissen „Trunk im Leibe“ sah jemand „Helenen in jedem Weibe“ und ließ sich auf Gretchen prägen. (Und was ist mit gewissen Hormonen „im Leibe“?) Und jemand anderes hielt die Nase seines Nachbarn für eine reife Weintraube – er mochte wohl die Ursache in seltsamen Gebärden und Worten des Mephistopheles suchen. Beiden Gefäuschten ging es besser als jenem Pastor, der seit einer Weile meint, er sei der König David und konsequenterweise seine Zelle als einen Palast wahrnimmt, seine Wärter als seine getreuen Knechte anschaut und seinen Teddybären für das zarte Jüngferlein hält, das man ihm ins Bett gelegt hat als Wärmflasche.

Ach ja, der Strand. Eine ganz hübsch verzerrte Wahrnehmung hatte ich! Die falsche Brille auf, und die in Rosa! Apropos: vorhin hatte ich meine Brille verlegt, mußte mir die Brille meines Bruders ausborgen, die zwar ein genaueres Sehen ermöglicht als meine bloßen Augen, allerdings die Objekte nach links oben „verschiebt“. Ich mußte verflixt aufpassen, daß ich, solange ich mich nicht umgewöhnt hatte, am Armaturenbrett nicht neben den jeweiligen Schalter griff. Mein Bruder muß wirklich einen Knick in der Linse haben, eben bin ich wie angesäuselt vom Haus zu unserem Parkplatz getappt – der Boden und erst recht die Treppen waren nicht da, wo ich sie sah.

Schlimmer und schöner ist es nur, wenn ich (in völlig nüchternem Zustand) durch meinen geschliffenen gläsernen Bierhumpen blicke; dann ist nichts mehr in meinem Zimmer so, wie ich es gewohnt bin, und mit jeder noch so minimalen Bewegung des Glases nehme ich die ganze Welt um mich herum als eine ganz andere wahr: der Stuhl ist ganz, aber nun in der Mitte gebrochen, am Rand gebrochen, nur teilweise vorhanden, aber meist noch erkennbar; mal ist der Stuhl neben dem Tisch, mal neben dem Bett, mal ist er ganz weg. Nie aber nehme ich meinen Stuhl als ein Bett oder als einen Blumentopf wahr. Es ist wie unlängst, als ich mich von meinem Sohn verleiten ließ („Nur einmal!“), ein Steinchen nach der Forelle im Bach zuwerfen – Fehltreffer: die Forelle stand keineswegs da, wo ich sie sah. Ihr Glück. Und meine Physikkennntnisse betreffs Lichtbrechung.

An uns läuft eine Frau mit einem Einkaufsnetz vorbei. „Muß die Alte unbedingt ein quer-gestreiftes Kleid – und breite, grelle Streifen noch dazu! – anziehen, als wäre sie nicht eh fett genug!“

Und in dem Moment höre ich einen Lärm wie fernes Donnerrollen: „Was, ist mir der Himmel böse?“, ach nein, es ist, als würde eine Ladung Steine ausgekippt, am Berg weit vor mir, unwillkürlich gehen meine Augen Richtung Schallquelle, und dort sehe ich auch prompt den Lastwagen samt Staubwolke an einer Baustelle: mit großer Geschwindigkeit hat mein Gehör die Stelle identifiziert, obwohl sie eine halben Kilometer entfernt liegt, nur betreffs der Höhe muß ich mich auf meine Sicht verlassen, offenbar fehlt mir – wie schändlich! –ein drittes Ohr auf dem Scheitel. In welcher Entfernung aber der Laut produziert wird, das vermag ich rein aus dem Lärm nicht zu erschließen, und zwar vermutlich, weil mir das Geräusch der rutschenden und polternden Steine zu wenig vertraut ist. Würde da drüben aber ein Baby brüllen oder würde auf einen Kochtopf getrommelt, so bräuchte ich nicht den Hang, von unten nahe bis oben weit, absuchen: die Erfahrungswerte habe ich zur Genüge, und so könnte ich diese vergleichen mit

## 0:6.

dem hier jeweils aktuellen Lärm.

4 Jetzt war das Orten des Lastwagens einfach, was aber, wenn da drüben am Hang Nebel  
zögen, wenn es dämmerte, und die Baustelle wäre hinter Bäumen verborgen? Ich würde meine  
Aufmerksamkeit, durch den Lärm geleitet, dem Hang da vorne zuwenden, nicht aber nach  
rechts oder links aus dem Fenster schauen. (Wenn ich dort gar nichts ausmachen könnte, würde  
8 ich vielleicht auch gerade hinter mich schauen, denn die Erfahrung habe ich gemacht, daß sich  
meine Aufmerksamkeit auf den ganzen Hang richten, erst wenn ich dann nichts Relevantes  
sähe, würde ich – sofern meine Neugier mich noch treibt – den Hang imaginär unterteilen und,  
etwa wie ich ein Buch lese, Zeile für Zeile, allerdings auch von rechts nach links, absuchen und  
12 meine Aufmerksamkeit bei verdächtigen Details verweilen lassen, wobei ich tunlichst für  
Überraschungen offen wäre, denn ich habe nur eine ganz grobe Vorstellung von dem, was ich  
zu entdecken hoffe. Ich würde auch ins Handschuhfach greifen, den Feldstecher herausholen  
und, mit seiner Hilfe, kleinste Details herauspicken. Wenn ich gar keine Ahnung hätte, wo der  
16 Lärm herkam, würde ich mir zunächst den Feldstecher verkehrt vor die Augen halten und den  
Zielbereich der Aufmerksamkeit um ein Mehrfaches ausweiten. Irgendwann würde ich, weil es  
mich ja nichts angeht, aufgeben, wenn ich es aber aus irgendeinem Grunde wissen müßte,  
würde ich wohl hinfahren und, nofalls, das Gelände ablaufen.

20 Wie ich da in der Entfernung den Lastwagen sehe, nehme ich seine Farbe und seine Umriss  
wahr, aber was für eine Aufschrift er hat, kann ich nicht erkennen, dafür aber habe ich das  
ganze Fahrzeug im Blick, die Baustelle, und ein beträchtliches Areal des Hügels, außerdem kann  
ich im Prinzip alles gleichermaßen wahrnehmen. Ich habe den Überblick. Das wäre dann anders,  
wenn ich durch das Sternenguckerrohr meines Göttergatten lugen würde. Ich sähe nur die  
24 Beschriftung. Oder ich könnte ein sich bewegendes Objekt grauer Farbe im Gras ausmachen,  
das ich, wäre ich ein Bussard, lieber verspeisen würde denn als Mensch. Dabei ist das Bussard-  
auge von vornherein nur auf ganz bestimmte Objekte aus, vielleicht gar nur auf ihr Huschen,  
nimmt rote Erdbeeren gar nicht wahr und auch nicht Kälber, Autos oder Ringelnattern.

28 Einen nur extrem winzigen Ausschnitt der Welt wahrzunehmen ist andernorts nicht eine Sache  
des Sehapparats, sondern eine der Aufmerksamkeit. In einem mir vertrauten Land stehen einem  
die Leute immer wieder im Weg oder bemerken einen nicht, wenn man etwas von ihnen will,  
sind völlig auf das konzentriert, was sie gerade tun, vorzugsweise tratschen, und was um sie  
32 herum vorgeht, nehmen sie schlichtweg nicht wahr. (Das trifft sich gut mit ihrer sozialen  
Grundhaltung, daß ihnen nämlich die eigene Haut bedeutend näher ist als das Hemd, und dann  
kommt lange gar nichts, und dann ist ihnen das Hemd näher als der Pullover, vom Mantel ganz  
zu schweigen – der ist förmlich nonexistent.) Ich frage mich, wieviele solche Menschen in ihrer  
36 dörflichen Umgebung schlicht von Raubtieren verspeist werden – vielleicht haben sie aber auch  
einen insofern gezielt aufmerkenden Mechanismus eingebaut.

40 Und wenn es nun Nacht wäre, so würde sich all das erledigen, statt dessen würde ich den  
Fahrer des Lastwagens mit seinem Begleiter reden hören, das Klappern der Tür, ja vielleicht sogar  
das Reiben des Streichholzes, wenn er sich eine Zigarette anzündet – und ich würde die Flamme  
des Streichholzes sehen und danach wohl gar die Glut der Zigarette, wie sie beim Ziehen  
aufleuchtet, auf dem ansonsten finsternen Hügel, von meinem finsternen Standort aus, im finsternen  
44 Auto. Aus dem Hellen heraus würde ich gar nichts sehen, wie neulich während der Party bei  
meiner Freundin, als ich aus der hell erleuchteten Küche in den Garten trat und völlig im Finstern  
stand, gar nichts sah, bis ich nach einigen Momenten den Gartenweg erkennen konnte, die  
Blumenrabatten und sogar einige Blüten, wenn auch ungewisser Farbe, und (wer hätte das  
gedacht?!) hinter einem Strauch mein kesses Töchterlein mit dem schönsten Gast des Hauses,  
48 einem Austauschschüler aus einem fernen Land. Zwar war es ein Liebesgeflüster, das mich nicht  
anging, aber verstanden hätte ich es doch, wenn die Aussprache des Schönlings akzentärmer  
gewesen wäre. Später, nach einigen Minuten Konversation mit ihm, konnte ich sein gutes  
Deutsch anstrengungslos verstehen. An das Hören muß man sich gewöhnen. Wenn ich Nachts  
52 am tropischen Strand sitze und meinen heimatlichen Auslandssender auf Kurzwelle hören will und

zu diesem Behufe die voreingestellten Frequenzen per Tastendruck abrufe, so verstehe ich oft für einige Sekunden erst mal gar nichts – die Nachrichten gehen nämlich im Rauschen, Zirpen und Knistern der atmosphärischen Störungen unter, diese treten dann aber in den Hintergrund und ich höre, wenn ich Glück habe, was heute in Schilda oder Seldwyla passiert ist; wenn nicht, so drücke ich die nächste Taste, und ich erhalte, mit Glück, nach einigen Sekunden bloßen Rauschens, und nach Gewöhnung meinerseits, Kunde von daheim.

Ach ja, die Nacht, sie hat es in sich, u.a. Gedanken: Gestern Nacht, als ich vor einer Ampel stand, fiel es mir erstmals auf: Ich sah „die Ampel“, genauer: ich sah rotes Licht vor mir, das in eben jenem Moment in der Ampel entstanden war – und gleichzeitig sah ich neben dem roten Licht „einen Stern“, genauer: ich sah ein kleines gelbes Licht, das vor Zeiten auf dem Stern entstanden war – das aber von einem Stern kam, der gestern vielleicht gar nicht mehr existierte, der möglicherweise schon erloschen, kalt und ohne Leuchten war, als unsere eher haarigen Vorfahren durch den Staub Afrikas stapften, und vielleicht schon eine Ewigkeit vorher: Ich sah etwas, das es objektiv nicht gab.

Ja, aus der Perspektive der Ewigkeit sind meine Kränkungsbauchschmerzen und meine griechischen Kümmernisse einschließlich ihrer bis heute andauernden Nachwehen etwas absolut Lächerliches. Aber für mich waren bzw. sind sie durchaus real.

Ich sehe öfters etwas, was gar nicht da ist (und nicht nur ich): Als ich mal, auf dem Sofa liegend, so in Gedanken auf die ebenhölzerne Buddhafigur gestarrt hatte, ohne darauf zu achten, und dann der Blick wanderte, schien an seinem neuen Ziel auf der gelblichen Tapete eine weißer Buddha zu sitzen, mit Aura. Ein abergläubischer Impuls ließ mich an Hokuspokus glauben – natürlich nicht: es war das Nachbild der Buddhastatue.

Eigentlich könnte ich froh sein, wenn ich so ein „Nachbild“ willkürlich erzeugen könnte, nämlich mir verlässlich ins Gedächtnis rufen könnte, wie etwas im Detail ausgesehen hat. Was ich da in meinem Zimmer wahrnehme, das erkenne ich als meinen Stuhl. Er hat einen rot gepolsterten Sitz, seine Lehne ist leicht s-förmig geschwungen, das Holz ist rotbraun, fein gemasert, hochglänzend, an der Lehne ist links oben ein Kratzer ... Meinen Stuhl, auf dem ich seit Jahrzehnten jeden Tag eine ganze Weile sitze und den ich jede Woche mal abwische: unter vielen ähnlichen würde ich ihn herausfinden. Und doch – wenn ich ihn aus dem Kopf zeichnen sollte, ist alle Kenntnis, alle Bekanntschaft und Vertrautheit weg: Wieviele Sprossen hat die Lehne, wie sehen die Füße aus, welches Muster hat der Sitz? Alles weg! Was ich ausreichend treffsicher zeichnen könnte, wenn ich es sähe, und noch viel besser, wenn ich ein Photo meines Stuhles abzeichnen sollte – es ist vor meinem inneren Auge nicht vorhanden und auch durch langes Visualisieren nicht abrufbar, solange ich wach bin – träumte ich aber, so wäre der Stuhl wirklichkeitsgemäß vorhanden: aber es wäre vielleicht nicht mein Stuhl, sondern gehörte meiner Käsehändlerin und stünde auf dem Matterhorn.

Und als ich, in meinen jüngeren Jahren, in großer Geldnot, mal wochenlang auf einer Leiter im Birnbaum stehend, Birnen gepflückt habe, und mich am Abend gerädert aufs Sofa legte, nahm ich bei geschlossenen Augen alle gerade aktuellen Tagtraumobjekte wie durch ein Dia wahr, das in meinem Birnbaum aufgenommen wurde: zwischen mir und der aktuellen Traumwelt hingen Birnen, Blätter und Zweige, wie halt den ganzen Tag über.

Und als ich mal stundenlang an einem Gemälde Rot in Rot gearbeitet hatte, war beim Aufblicken die ganze übrige Welt grünlich eingefärbt, jedenfalls nahm ich sie so wahr.

Jessamarja, eigentlich war ich ja eben – wenn auch in corpore vor der roten Ampel – geistig am griechischen Strand, mit Trennungsbauchweh! Blind war ich gewesen – ich sah halt, was ich wahrzunehmen gelernt hatte und wahrnehmen wollte. Fast wie mein Söhnlein einstmal nur gelbe Birnen und nur braune Baumstämme und Äste malte, obwohl die letzteren in der Wirklichkeit meist grau sind. (Immerhin haben bei ihm die Stämme nicht dieselbe Farbe wie die Blätter, was bei einem Kollegen der Fall ist, der braun und grün nicht unterscheiden kann.) Ich erinnere mich, daß ich es in unserem Hausfrauenmalkurs erst mühsam lernen mußte, daß Schatten nicht einfach ein dunklerer Ton derselben Farbe sind, noch weniger Grau oder Schwarz, sondern daß es sich um recht unvorhersehbare Farbspiele handelt, zu deren

Zusammenkommen etliche Faktoren beitragen. So habe ich als Erwachsene erst sehen lernen müssen, „wie die Dinge wirklich sind“.

4 Und manchmal läßt sich auch ein Erwachsener seine Sicht der Dinge von anderen suggerieren, wie schon ein gewisser „Bote“ berichtet, daß er Abbildungen von Gesichtern meist gar nicht spontan zu deuten wußte – hatte er aber gelesen, was ein bestimmter kunstverständiger Physiognom an Charaktereigenschaften in jenen Gesichtern zu sehen vorgab, so fand auch er  
8 das alles prompt in den Abbildungen wieder – zu seiner großen Verwunderung. Mir geht es so, ohne daß ich Physiognomie studiert hätte, daß bestimmte Typen von Gesicht, Körperbau, Bewegungsmuster ganz spontan Affekte bei mir auslösen: Bei einem bestimmten Gesichtstypus oder nur einer bestimmten Mundform fühle ich sofort Abwehr: „Mit diesem Kerl will ich nichts zu tun haben!“ Ein bestimmtes körperliches Merkmal ist in meinem Kopf mit einer – unterstellten –  
12 Charaktereigenschaft verknüpft.

Verknüpfungen, Assoziationen können auch ihr Gutes haben: Als ich mal eine exotische Sprache zu lernen hatte, bei der die Hauptwörter in Feminina und Maskulina unterteilt sind, was man ihnen im Nominativ nicht ansieht, bin ich gut damit gefahren die ersteren auf rosa  
16 (natürlich!) Karteikärtchen zu schreiben, die letzteren auf blaue. Diese Kombination von Farbe und Genus lief unterschwellig mit, und wenn ich mal erinnerungsmäßig die Zuordnung nicht spontan wußte, so brauchte ich nur die Augen zuzumachen und da hatte ich das Wort mit der zugehörigen Farbe vor Augen. Und wenn ich jetzt ein Buch suche aus dem Wust auf meines  
20 Göttergatten Schreibtisch, da bin ich mit Verfasser und Titel völlig aufgeschmissen, erinnere ich mich aber an die Farbe, so habe ich es gleich gefunden – wobei die Farbe an sich selten Auskunft gibt über den Inhalt: buddhistische Bücher können grau sein und solche über  
24 Buchführung grün, und von Frauen verfaßte sind nicht unbedingt rosa oder lila, sie sind auch nicht kleiner und weicher eingebunden.

Und man kann einem vorhandenen Gegenstand gar eine unerwartete Deutung beilegen, wie es seinerzeit dem grünen Heinrich erging, der, durch Äußerungen der Mutter und durch gewisse Lichtspiele zu der Überzeugung gelangte, Gott, das sei der goldene Wetterhahn auf der  
28 Kirchturmspitze, wobei es ihm widerfuhr, daß diese Vorstellung von Gott als Hahn anläßlich der Begegnung mit dem prächtigen Tiger in einem Bilderbuch von der Vorstellung Gott als Tiger abgelöst wurde: bei der Erwähnung Gottes schwebte ihm erst der glänzende Hahn und dann der schöne Tiger vor Augen.

Mittlerweile malt mein Söhnlein Bäume, Häuser und Straßen, die farblich bzw. perspektivisch schon richtiger sind als die Objekte, die große Künstler noch vor 500 Jahren gemalt haben: die grauen Bäume kannte er so aus seine Bilderbüchern, und daß sich Häuser verschieben und  
36 größtmäßig ändern, das hat er offenbar anhand von Photos wahrzunehmen gelernt. Mein Sohn sieht, was er zu sehen gelernt hat, und zwar diesmal richtiger, als wenn er sich nur auf sich selbst verließ.

Übrigens – es ist überhaupt erstaunlich, was man als Menschlein so alles lernen muß : Es ist noch gar nicht so lange her, da versuchte mein Sohn, einen rechteckigen Zapfen in eine runde  
40 Öffnung zu stecken, wobei Seitenlänge bzw. Durchmesser gleich waren, oder später, seinen linken Fuß in den rechten Schuh, aber bald hatte er das alles heraus und sogar, welcher der vielen Schlüssel aus gelbem Kunststoff in jeweils verschiedenen Größen, mit verschieden  
44 geformten Bärten, Rauten und Rohren, die zudem vorn und hinten gleich aussahen und kreuz und quer auf dem Tisch lagen, in welche Aussparung seines Legespiels einzupassen wäre, und heute ist er schon in der Lage, Zeichnungen von auseinandergefalteten Kartons vorstellungsmäßig den Abbildungen verschiedener dreidimensionaler Schachteln zuzuordnen.

Mittlerweile ist er auch soweit, daß er gewisse graue, braune, große, kleine, kurzbeinige,  
48 langbeinige, lange, runde Exemplare der Käferheit von den grauen, braunen, großen, kleinen, kurzbeinigen, langbeinigen Vertretern der Spinnenschaft unterscheiden kann, und zwar aufgrund eines bestimmten Merkmals, und bald wird er wohl noch weitere Klassifizierungen vornehmen können aufgrund zusätzlicher visueller Kriterien. Bisweilen würde er wohl ins Schleudern geraten,  
52 indem er etwa Marienkäfer und Mistkäfer mit Mauerasseln in einen Topf werfen wollte, in jedem

Falle gibt es ja mehrere Beine und einen halbkugeligen Leib, aber verwandt sie deswegen ja noch lange nicht. Was würde er wohl sagen – ohne eine humanistische Erziehung –, wenn er im Zoo neben dem Schimpansenkäfig ein anderes Wesen sähe – etwa: „Ist der Neger auch eine Art Schimpanse?“ (So eine Ausstellung trommelnder Kraalbewohner, wahrscheinlich afrikanische Studenten, die sich so ein Zubrot verdienen, habe ich in meinen viel jüngeren Jahren tatsächlich in einem Zoo gesehen, zwischen den ausgestellten Tieren. Apropos trommeln: Meine steinalte Großmutter wußte aus dem Fernsehen ganz verlässlich, daß Neger den ganzen Tag nichts anderes tun als trommeln und tanzen.)

Wie gelernt das Sehen ist, wurde mir klar, als ich in einem tropischen Billiglohnland eine Freundin hatte, die in einer dortigen Textilfabrik (mit Profittransfer in meine Heimat natürlich) sich zur Qualitätskontrolleurin hochgearbeitet hatte. Es oblag ihr, die fertig genähten original alpenländischen Trachtenblusen daraufhin zu überprüfen, blitzschnell natürlich, ob jeweils gleich lange Puffärmel, und zwar richtig, angenäht waren, ob die Etiketten die richtigen und recht placiert waren, ob die Nähte alle sauber waren, ob nirgends Fransen und Fadenenden heraushingen, ob die Litzen und Rüschen stimmten, ob die Knopflöcher von rechter Größe waren und die Knöpfe an der vorgesehenen Stelle angenäht waren usf. Sie ließ mich mal, probenhalber, ein paar Blusen überprüfen – ich übersah die meisten Mängel: ich hätte nicht gedacht, daß es so schwer ist, anderer Leute Fehler wahrzunehmen! Einmal mußte eine ganze Charge Blusen auf dem dortigen Ramschmarkt verschleudert werden, weil sie nicht einmal für europäische Ramschler taugten, da fehlte nämlich auf einem in deutscher Sprache gestickten Schildchen ein Buchstabe (aber das konnte man meiner Freundin nicht in die Gummilatschen schieben).

Ich erinnere mich an anderes, als ich nämlich ein Kind war und tagelang mit einer Wärmflasche auf dem Bauch im Bett bleiben mußte und dabei die Tapete beschaute, auf der sich immer neue Gesichter entdecken ließen, die wenig später nur schwer wiederzufinden waren. Kultiviert haben wir diese Kunst an Silvester, beim Bleigießen, und wenn ich auf dem Rücken im Gras lag und die Schäfchenwolken anschaute: Ist es ein Bär oder ein Schaf oder ein Hirn? Und wieso ein Bär für mich, ein Schaf für Dich und ein Hirn für Dr. Großmutter?

Die Tapete bot einige Unterhaltung (das war die Vor-Fernsehen-Zeit). Als ich aber einmal einige Tage im abgedunkelten Zimmer liegen mußte, mit einem Verband vor den Augen, da hatte mich die Blindheit, genauer: der Mangel an visuellen Objekten – zusätzlich zu den anderen mißlichen Umständen – so recht außer Fassung gebracht: ich mußte mir etwas zurechtphantasieren. Wer weiß, was aus mir geworden wäre, wenn das länger gedauert hätte, habe ich doch auch jetzt keine Ruhe, wenn ich nicht zumindest ab und zu aus dem Fenster lugen kann – besser noch ist draußen herumlaufen und schauen, auch wenn ich nichts Bestimmtes sehen will.

Gottseidank, die große Wanduhr nebenan tickte, ließ immer neue Tonfolgen und Rhythmen hören, die jeweils eine Weile überdauerten und dann in etwas ganz anderes übergingen. Besonders gern schlug beim intensiven Hinhören das Tick-Tack zum Tack-Tick um; dies überdauerte eine Weile, dann nahm die Uhr wieder die vorige Weise auf: Tick-Tack, und bald machte es wieder Tack-Tick. (Ich weiß nicht, wieso die Uhr sich derart veränderte.) Dabei lag der Akzent immer auf der ersten Silbe. Was hätte wohl die Uhr jemandem gesagt, dessen Muttersprache die Wörter jeweils am Wortende betont?

Als Tusnelda mal auf einem Flieger saß, hörte sie eine Melodie, die in ihrer Vergangenheit und der ihrer Sippe wichtig gewesen war – bis sie irgendwann erkannte, daß das nun wirklich keine Lautsprecherbeschallung mehr sein konnte, sondern daß sich die Geräusche der Düsen in ihrem Kopf zu jener Melodie zusammenfügten.

Mit dem Sehen von Beliebigem kann man auch spielen: Manches Bild ist so vertrackt aufgebaut, daß ich überhaupt erst nach etlichen Minuten erkennen kann, was es darstellt, ein anderes Bild kann zweierlei Objekte beinhalten, und zwar deckungsgleich beinhalten, wobei einmal das eine, dann das andere Objekt ins Auge fällt; wenn Tusnelda eine in ganz bestimmter Weise kunstvoll angefertigte und beim genauen Betrachten nur wenige Auffälligkeiten aufweisende Photographie von unendlich vielen Figuren ansieht, wohlgermerkt ein

zweidimensionales Bild, und zwar, indem sie auf einen bestimmten Punkt blickt und beide Augen auf unendlich stellt, so ordnen sich die bis dahin zweidimensional auf der Fläche des Papiers ruhenden Figuren plötzlich zu ganz neuen ungeahnten, und zwar dreidimensional und durchaus plastisch wirkenden, Gebilden, die in einem in die Tiefe gestaffelten Raum zu schweben scheinen. Die Abbildung bleibt sich in allen Fällen gleich, nur was ich darin sehe, das ist z.T. abhängig von meiner Interpretation. Und andere Bilder stellen glaubhaft und scheinbar wirklichkeitsgetreu technische, insbesondere architektonische, Objekte dar, die es, nach allen Regeln der Ingenieurskunst und der Perspektive, einfach gar nicht geben kann. Und die Spiegelung der Bäume auf der Wasseroberfläche des Teichs zerreißt und fügt sich wieder zusammen: Welche Bäume sind echt? Und was ist die Farbe des Spiegels? Apropos: Heute bin ich, auf einer bedeutungsvolleren Ebene, nicht viel anders als in der Krankheit meiner Kindheit, denn wenn ich die Texte vom Buddha und von seinen unmittelbaren Jüngern lese, so nehme ich, als Miterbin von fünf Jahrhunderten Individualismus, Nonkonformismus und Aufklärung, bevorzugt ganz bestimmte Passagen wahr, nämlich solche, die an die Ratio appellieren und (da wird es aber schon kritisch!) die praktische Befolgung der gegebenen Instruktionen einfordern – im Gegensatz etwa zur Mehrheit der traditionellen asiatischen Buddhisten, die gern anders ausgerichtet sind. Durch die Kultur, der ich zugehöre, sowie durch bestimmte familiäre und persönliche Umstände, ist bei mir ein Bewußtsein, eine Gewahrheit von bestimmten Sachverhalten, ein Sinn, ein Blick dafür entstanden, der Menschen anderer Herkunft in der Regel abgeht, selbst wenn dieselben oder doch ähnliche Gesichtspunkte in ihrer Literatur durchaus vorhanden sind, sie sehen halt eher darüber hinweg – wie ich über das von ihnen Bevorzugte: Meine selektive Wahrnehmung ist eine andere als die ihre.

Aber da drängt sich etwas ganz anderes ins Bewußtsein, gar nicht selektiv, sondern inignorable massiv: Es rumpelt gewaltig in meinen Eingeweiden (ich hätte wohl den Rest der Krabbenmayonnaise nicht essen sollen!), und je mehr ich das Rumpeln wahrnehme, desto drängender wird das Bedürfnis, und ich sitze hier im Auto vor dem Rotlicht und habe nichts anderes zu tun, als mich mehr und mehr drängen zu lassen. Je mehr ich den Druck wahrnehme, desto mehr pressant wird es mir, und bald bestehe ich aus nichts anderem mehr als aus Bedrängnis, sehe, höre, denke nichts anderes mehr als „schnell!“ und beie, am anderen Ende, die Zähne zusammen. Jetzt, wo das Rumpeln so heftig ist, merke ich es erst so richtig, dabei ist ja wohl immer einiges los in meinem Bauch, bei ganz normaler Verdauung, aber unbemerkt. Voller Bedrängnis schaue ich herum und richtig, da sehe ich an einem Haus um die Ecke ein großes Schild, die Buchstaben sind nur zur Hälfte zu sehen, ein großes Fenster, Tische und Stühle dahinter, außen davor ein Parkplatz, ich reiße mir zusammen: Das muß ein Gasthaus sein – die Rettung. Schnell, regelwidrig dorthin und, erledigter Dinge, wieder brav ins Auto. Nie wieder Krabben (eigentlich wäre Vegetarisch eh artiger), jedenfalls keine angegammelten.

Dort drüben steht ein Lastwagen mit fremden Schriftzeichen, aus Bulgarien, wie ich erkenne. Gottlob ist die offensichtliche Hauptsache auch in lateinischer Schrift dargeboten, der Name der Spedition, und nun kann ich, Buchstaben für Buchstaben vergleichend, mir einen Teil des kyrillischen Alphabets erarbeiten – wer weiß, vielleicht erkenne ich ja einige Lettern wieder, wenn ich demnächst am Schwarzen Meer Ferien mache. Welche Freude hatte ich, als vor einiger Zeit etliche unserer Trambahnwägen höchst exotisch beschriftet waren – und ich war da eine der ganz wenigen Eingeborenen, die nicht ratlos mit den Schultern zuckten, die die Krakelei vielmehr als eine gewisse indische Sprache erkannten und sogar lesen und verstehen konnten. Inzwischen habe ich vergessen, was da stand, weltbewegend war die Botschaft wohl nicht, aber an das, was gleichzeitig auf Deutsch auf den anderen Tramwägen stand, erinnere ich mich gar nicht mehr, nehme eigentlich nur an, daß es da deutschsprachige Werbung gab.

Währenddessen sehe ich durch die Windschutzscheibe aus der Seitenstraße ein Fahrzeug auf mich zukommen. Wenn ich nicht die typischen Formen solcher Fahrzeuge und das übliche Farbmuster kannte, so bräuchte ich wohl einige Zeit, um die spiegelbildliche Aufschrift auf der Vorderseite zu lesen, so aber, mit diesen Vorinformationen, weiß ich auf Anhieb, auch ohne Blaulicht und Martinshorn, was da steht: Ambulanz. Sähe ich aber im Rückspiegel nur die



Vorderseite, und vielleicht nur einen Ausschnitt derselben, so würde die Erkennung jenes Fahrzeugs sehr beschleunigt und mein Verhalten prompt auf die Situation eingestellt, wenn ich im Rückspiegel auch ohne Verzug „Ambulanz“ lesen kann. Aber auch so ist das seitenverkehrte „Ambulanz“ von Vorteil: Die Spiegelschrift als solche stellt ein zusätzliches Merkmal des Fahrzeugs dar, das die Unterscheidung von anderen Fahrzeugen erleichtert, die nämlich sind üblicherweise nicht mit Spiegelschrift versehen. Und dieses Signal wird sogar jemand verstehen, der die Lateinschrift nur rudimentär beherrscht. Wenn Blaulicht und Martinshorn nicht in Betrieb sind, so weiß ich gleich, daß von mir keine Alarmreaktion (durch Zur-Seite-Fahren etc.) gefordert ist – die Ambulanz ist dann ein Fahrzeug unter anderen.

Mein Söhnlein fragt derweil: „Was ist das für eine blöde Musik im Radio?“ Stell doch lieber Hulah Kriep (oder so ähnlich) an!“, nur weiß ich leider nicht, wer oder was das denn wohl sein mag, mein Geist bleibt leer. Was für mein Söhnlein nur Lärm ist, das ist für mich eine hochgradig komplexe und kunstvolle Abfolge von Tönen – schließlich habe ich ja, gewissenhaft, wie ich nun einmal bin, mich in die griechische Kultur eingearbeitet und in die Musik eingehört.

Immerhin unterläuft es mir, daß ich, aufgebracht über die Störung meiner Erinnerung, den Sohn anraunze: „Jetzt laß mich in Ruh, ich muß nachdenken!“, worauf es auf der Hinterbank gekränkt zu blöken anfängt, auf welche Wahrnehmung hin ich mich entschuldigen muß: „Ich habe es ja nicht so gemeint!“ (Soso!) Das alles wäre uns erspart geblieben, wenn ich damals am Strand nicht so böse Worte hätte hören müssen. Ach ja, der Strand. Aber Empfindlichkeit ist da, schon gegenüber Reizwörtern: Jedesmal, wenn ich das Wort „Retsina“ hörte oder las, stand mir jahrelang jene Szene vor Augen, wurden jene herben Gefühle, drückenden Empfindungen wieder hergestellt, gottseidank im Laufe der Zeit immer weniger intensiv, es gab aber auch Rückfälle, wo ich von jenen Eindrücken überwältigt wurde. (Da war ich aber noch gut dran: Eine alte Freundin, die extreme rassistische Übergriffe durchgestanden hatte, brach noch viele Jahre später anlässlich der Wahrnehmung bestimmter Vokabeln heulend zusammen.) Übrigens – die Photos von jenen Ferien habe ich bald weggeworfen – Meer und Strand und Olivenhaine und Tempelruinen zu sehen hatte doch zu viel Schmerz ausgelöst.

Derweil fällt mein Blick auf die Zeitschriften, die am Kiosk gegenüber ausgehängt sind: „Natürlich! Das kann ja wohl nicht anders sein, als daß da halbnackerte Weiber prangen. Können die nicht ihr Geld auf andere Weise verdienen?! Aber das ist ihnen wohl zu anstrengend und zu langweilig, oder sie sind pervers – jedenfalls kein Selbstrespekt!, und dazu ziehen sie noch alle Frauen in den Dreck, berauben uns unserer Würde, stellen uns als Nutten hin, die nichts Besseres zu tun haben, als sich den lüsternen Kerlen darzubieten! Eine Zumutung ist das, und, natürlich, der alte Bock da drüben, der hat's nötig, fast läuft ihm das Wasser im Mund zusammen!“ Apropos: Eine italienische Freundin ist da ganz anders eingestellt: Für die ist das alles eine Ehre, ein Zeichen von Verehrung, und eine Bestätigung ihrer Weiblichkeit.

Wut ist nicht die einzige Reaktion in meinem affektiven Repertoire, auch Angst gibt es, nicht nur auf Höhen: Als mir beim Campieren in Kanada ein Bär meinen rekordverdächtigen Lachs (dem mein Göttergatte nichts zur Seite hängen konnte) klaute, ohne daß ich ihm das Menü gönnte, nahm ich einerseits den Bären wahr und hatte Angst vor ihm, und andererseits nahm ich den Lachs wahr und richtete meine Begehrlichkeit auf diesen (und, drittens, hatte ich Wut auf den Bären). Klar: Meine Unversehrtheit war mir wichtiger als der Fisch, aber beides war mir etwas: nämlich wichtig. Der Fisch hat eine Relevanz für mich, der Bär hat eine Relevanz für mich, die Begehrlichkeit hat mit mir zu tun, die Angst (und die Wut) hat mit mir zu tun, genauer: Das Mir-des-Fisches-bewußt-Sein einerseits, die Begehrlichkeit / die Angst (und die Wut) andererseits machten zu dem Zeitpunkt im wesentlichen „mich“ aus. Ich, besser : mein mentales System mußte diese zwei (bzw. drei) ganz verschiedenen Gefühlsregungen zu einander in ein Verhältnis setzen, gegen einander abwägen, zu einer Entscheidung betreffs der Priorität des Handelns kommen: den Bären mal fressen lassen und sich mit der Erinnerung an den Prachtsfisch zufriedengeden, oder auf meinem Lachs bestehen und dabei das Risiko eigener Verletzung eingehen.

Und als ich endlich brav, wie von meinem Söhnlein gewünscht, am Radio drehe, erklingt, von einem klassischen Männer-Liederkrans vorgetragen, „... ich möhöcht am lihibsten steerben, da

wär's auf einmal still“ – mit Macht vom feministischen Podest heruntergezogen und der kanadischen Wildnis entrissen, finde ich mich „in einem küühühlen Gruhunde“ wieder (vor einer Ampel, an den Bahngleisen in einem ganz und gar prosaischen Vorort) und gehe ganz in der seufzenden teutonischen Weltschmerzstimmung auf, in vorprogrammierter Besinnlichkeit und Schwermut, und in meiner Gründlichkeit, alles begreifen zu wollen.

Sitzen, sitzen, während die Welt an mir vorbeiläuft. Holla, das ist aber erfreulich – ein knackiger Männerpo. Da hat sich ja das Warten gelohnt! Meinem Bübchen hingegen ist es egal, der Männerpo bedeutet ihm nichts, der löst bei ihm keine Assoziationen aus, keine Perspektiven, keine Erwartungen, Hoffnungen, Erinnerungen, Vorstellungen, Wonnen, Gelüste: angesichts des Gesäßes einer erwachsenen Person männlichen Geschlechts erlebt mein Söhnlein: nichts. Dabei ist es natürlich so, daß meine Sicht des Pos die einzig wahre ist – das soll mir mal erst jemand widerlegen! –, denn das Signal, das der Po aussendet, ist nun einmal da – oder etwa nicht? – und mein Söhnlein ist (wie er vor gar nicht langer Zeit die Bedeutung der Verkehrsampel nicht begriff) einfach blind dafür: sein Fehler, basta! Aber ich gebe meinem Sohn ja eine Chance – er kann es lernen, vielleicht in einem Psychologiestudium, die Signalwirkung eines Männerpos zu erkennen und einzuschätzen (ehrlich gesagt, ich weiß auch nicht, was der Po eigentlich signalisiert: vielleicht nur, daß ich auf Reize hereinfalle?) – fragt sich nur, ob er jemals dazu kommen wird, den Po in gleicher Weise wie ich zu schätzen, vielleicht wenn er schwul wird; aber ob seine Empfindung dann mit meiner Empfindung identisch ist, das wird wohl schwierig herauszufinden sein. Apropos: Als mein einschlägig gänzlich unbelasteter Göttergatte auf einer Reise dem neben ihm stehenden Fremdenführer mal die Hand auf den Unterarm legte, um ihn auf sich aufmerksam zu machen, weil er ihm was sagen wollte, da geriet der, zugegebenermaßen reichlich hölzern wirkende Reiseführer förmlich in Panik – offensichtlich nahm er die Berührung als homosexuelle Anmache wahr. Sein Problem, nicht das meines Mannes.

Einen Po haben nicht nur Männer, wie – neben dem Wüstling am Kiosk – auch ich weiß, spätestens seit ich allein über unseren Marktplatz gehen mußte, nachdem ich wahrgenommen hatte, daß unter den Leuten vor dem Kaffeehaus auch ER saß und mich beobachtete: Ich stakste wie auf Eiern, wußte kaum mehr, wie ich meine Füße setzen und meinen übrigen Körper bewegen sollte – als lernte ich soeben laufen, und meines breiten Pos war ich mir nur zu sehr bewußt. Dabei hatte ich mir automatisch und unbewußt ordnend ins Haar gegriffen (als ob da was zu ordnen gewesen wäre!) und infolgedessen meine Büste kess herausgedrückt, was ich aber, da ich über Gesten mal ein schlaues Buch gelesen hatte, gleich merkte und mich fast vor mir selber schämte – und vor IHM, falls ER denn mein verschüchtertes Imponiergehabe durchschaute. (Meine italienische Freundin reagiert in so einer Situation ganz anders: Hat sie ein mögliches Objekt des Interesses wahrgenommen und will sie als solches wahrgenommen werden, was sie gegenüber einem Ehemaligen schon aus Trotz täte, so wirft sie sich nicht nur mächtig in die Brust, sondern wackelt im Rhythmus des Stolzierens, gutes Wetter versprechend, umwerfend mit dem Steiß.)

Die Begegnung mit anderen erlaubt es mir halt nicht, ich zu bleiben: Die Wahrnehmung des Gähnens meines Gegenübers in der Metro ist Grund genug, selbst die Klappe aufzureißen. Die Wahrnehmung des Hüstelns meines Nachbarn im Theater macht prompt auch meine Kehle – bis dato unbemerkt – säuberungsbedürftig. Und wenn ich, lang ist's her, in der Schule beim Hochsprung zusah, wie andere über die Latte gingen (oder auch nicht), dann hob ich beim Anblick von deren Absprung meinerseits mein rechtes Bein an, so als spränge ich jetzt selbst. Der Impuls war bei mir nur durch bewußtes Gegensteuern zu unterdrücken, andere Zuschauerinnen waren offenbar insofern gar nicht empfindsam und ansteckbar. Die Wahrnehmung des Zeterns meiner Kolleginnen anlässlich des Gerüchts von einem ungeheuerlichen Übergriff seitens unseres Chefs auf die blutjunge Phonotypistin macht mich selbst zu einer keifenden Gans – sofern ich mir nicht schnellstens der drohenden Kopflosigkeit im Mob bewußt werde; aber andererseits, wenn wir sehen, daß der Chef ein Scherzlein macht, dann setzen wir alle eine gewisse Maske auf und sind ganz unerhört amüsiert. Dabei wollte ich doch immer eine selbständige Katze sein!

Ah, da wo im Garten der Qualm aufsteigt, rührt sich was, erregt meine Aufmerksamkeit. Unerwartet bewegt sich das Gestrüpp – wieso bewegt es sich? Irgendwas im Gestrüpp bewegt sich – was bewegt sich? Dabei weiß ich: Es geht mich kaum etwas an, und eine Kobra wird es hierzulande wohl kaum sein – aber trotzdem schaue ich hin. Hätte ich eine solche Situation in einem gewissen Bürgerkriegsland erlebt (wie es tatsächlich geschehen ist), so hätte ein entsprechender Anblick eine ganz andere Reaktion ausgelöst, sogar Panik: Sofort hätte ich eine Hypothese betreffs der Identität des Verursachers der Gestrüppbewegung gebildet aufgrund von persönlichen Erfahrungen und von Gerüchten, die mit der aktuellen politischen Lage zusammenhängen. (Ich hätte vielleicht sogar das angemessene Verhalten in einem Zivilschutzkurs eingeübt gehabt.) Jedenfalls wäre eine ganze Abfolge von körperlichen Handlungen, die reflexhaft abzulaufen haben, initiiert worden; damit verbundene Überlegungen, abgesehen von spontanen Feststellungen („Mist!“), wären erst nachträglich gefolgt bzw. hätten die körperlichen Reaktionen eher nebenbei begleitet. Erst flach auf dem Bauch liegend und in einer gewissen Sicherheit, hätte ich mich umgeschaut und überlegt, wie ich mich verkrümle. Hätte ich eine derartige Situation einigemal im Ernstfall oder im Übungsfalle erlebt, so wäre der Impuls stark gewesen, mich auch jetzt, im tiefsten Frieden meiner Heimat spontan auf den Bauch zu werfen und unsichtbar zu machen. Das geht mich also sehr wohl etwas an, wie die Erfahrung zeigt. Also, was bewegt sich da?

Die gefigerte Katze nehme ich nun erst wahr, als sie aus dem Gestrüpp auf etwas zuspringt (armes Mäuslein!), sie wird aber die ganze Zeit dort gekauert sein. Und sie hat sogar ein leuchtend-oranges Halsband um, man sieht sie von weiten, sofern halt das Halsband nicht verdeckt ist. Und als die Katze jetzt, während sie auf die Gartentür zuläuft, von ihrer Betreuerin aus dem Fester angerufen wird, da bleibt sie stehen, setzt sich auf den Weg und putzt erst mal ihre Ohren. Fast sieht es so aus, als sei sie durch den Zuruf in ihrem Arbeitsplan gestört worden und müsse erst mal ihre Gedanken ordnen, sich vor allem vergewissern, daß sie noch, ganz unabhängig, da sei, um dann souverän zu entscheiden, ob sie ihren Weg fortsetzen will oder doch lieber in der Küche nachschaut, was die Hausfrau ihr dort wohl an Gutem anzubieten habe. So wie die Katze komme ich mir vor, wenn ich mich, in lichten Momenten, selbst beobachte (oder gleich nach der Tat merke, was ich unbewußt tat), nämlich, daß ich mich in einer Situation der Verunsicherung am Kopf kratze, eventuell mit einem Bleistift, daß ich mir meine Kostümjacke zurechtrücke oder meine Brille (wie mein Mann seine tadellos sitzende Krawatte zurechtzupft): ich beschäftige mich mit mir selbst und finde zu mir zurück und, hoffentlich, zu meiner Sicherheit. (Beim eiertänzenden Überqueren des Marktplatzes in Sichtweite des verflorenen Galans hat mir mein Zupfen wenig genützt!)

Ach ja, gestern erst war mir im Park ein fremdes Kätzlein auf den Schoß gestiegen und hatte es sich dort gemütlich gemacht (es wußte schon, wo es weich ist und gut riecht), ich hatte es gekraut und dabei gleich die Flöhe auf seinem Bauch bemerkt, da war es aus mit meiner Zärtlichkeit. Und prompt fing es an, mich überall zu jucken, auch da, wo absolut noch kein Floh hingeraten sein konnte, und es stellte sich nachher bei der Suche auch heraus, kein einziger Floh war zu mir übergesiedelt – aber „gebissen“ hatte „er“ mich.

Oje, das Söhnlein hört das typische Signal eines ambulanten Eisverkäufers (ich habe andere Dinge im Ohr), und prompt will er jetzt ein Eis, jetzt, jetzt, nicht später, dabei hat er die ganze Woche keins gebraucht, ist mit seinem Kaugummi bestens ausgekommen.

Da kommt ja die breitgestreifte Alte zurück, mit einem vollen Einkaufsnetz. „O, ich muß ja auch noch Fisch einkaufen, und haben wir überhaupt genug Kaffee im Haus bis Montag?“ Vorhin war ich noch vor meinem Hausfrauenkalender gestanden und hatte das Rezept eingehend studiert – der spanische Fischauflauf zerfloß mir förmlich auf der Zunge, ich schmeckte alle Einzelheiten heraus, voneinander durchdrungen: welch köstliche Komposition, mit Leitmotiv, Kontrapunkt und allen Finessen! Oder sollte ich jetzt doch lieber mal Retsina kaufen und Schafskäse und ... bin ich soweit? Soweit, so gut.

Es wäre nun interessant zu erfahren, was etwa eine Laotin, der die Aufgabe gestellt würde, sie solle in einer vergleichbaren Situation vor einer Ampel beliebige fiktive oder reale Beispiele

**0:6.**

4 aus ihrem Alltag zum Thema „Wahrnehmung und Sich-bewußt-Werden“ niederzuschreiben, notieren würde. Ihre Ausführungen (und erst recht die ihres Herrn Gemahls) würden vermutlich unser Verständnis der relevanten Sachverhalte erheblich erweitern bzw. unsere eingeschliffenen modernen westlichen Konzepte fragwürdig und rechtfertigungsbedürftig erscheinen lassen. Und nun wird es ernst.

\*\*\*\*\*

*So mag eine Tonfolge sanfter Musik, das Plätschern von Wasser an einem stillen Ort, der Duft einer Blume oder die Erwähnung eines vertrauten Wortes bisweilen jähe vage Erinnerungen wachrufen an Szenen, die es niemals gab in diesem Leben: wie ein Atemzug vergehende [Erinnerungen], welche offenbar von einer kurzen Reminiszenz betreffs einer glücklicheren Existenz - einer längst vergangenen - aufgeweckt wurden, und die eine willkürliche Anstrengung des Geistes einem niemals ins Bewußtsein bringen kann.*

(Charles Dickens, Oliver Twist, Kapitel 30)

## 1: *saññā* im praktischen Gebrauch

### 1:1. Konventionelle Ansätze zur Bestimmung der primären Bedeutung des Begriffs *saññā*

#### 1:1.1 Die kanonische Definition von *saññā* (nebst Vergleich der Definition von *viññāṇa*)

Die übliche Übersetzung des Begriffs *saññā*, nämlich »Wahrnehmung«, leitet sich offenbar von einer Definition durch den Buddha selbst ab, wo er (in # S 22.79 p III 87 μ) sagt: „Und was nennt ihr *saññā* (Substantiv)? Man *saññāti* (Verb), deshalb wird *saññā* gesagt. Und was *saññāti* man? [Etwas] Blaues *saññāti* man, [etwas] Gelbes *saññāti* man ...“ (N.b.: In dieser ganzen Arbeit werden, der Eindeutigkeit halber, die die *saññā* bzw. das *viññāṇa* betreffenden Verbformen ggf. durch eine – auffällige und unschöne, aber dem Usus bei Fremdwörtern entsprechende – Hybridübersetzung wiedergegeben, nämlich durch das Substantiv *saññā* bzw. *viññāṇa* im Pāli, an welches von Tusnelda die entsprechenden deutschen Konjugationsendungen angehängt werden, also z.B. »man *saññāti*« oder »wir *viññāṇaen*«, »er *viññāṇate*« oder »der zu *saññāende* Florentinerhut«.)

Die obige Definition bringt uns gar nichts, und zwar aus etlichen Gründen: Grundsätzlich eröffnet diese »Definition«, wenn man nur darauf angewiesen ist, die Möglichkeit, folgendermaßen zu »übersetzen«: »Man übersieht / verbrennt / häkelt / entfernt / brät / träumt / malt / reinigt ... [etwas] Blaues.« Offenbar wird nämlich die Bekanntheit mit dem zu definierenden Begriff schon vorausgesetzt, doch diese Voraussetzung ist ohne Basis: Wir haben nicht einmal einen Ansatzpunkt für das Verständnis. Die vorgebliche Definition von *saññā* (wie die von *viññāṇa*, s.u.) ist auch wenig aussagekräftig durch einen formalen Mangel: Der Buddha »erklärt« das jeweilige Substantiv *saññā* (bzw. *viññāṇa*) durch das zugehörige Verb – das uns ebenso unbekannt ist: eine Unbekannte durch eine andere Unbekannte. Und wir dürfen sogar annehmen, daß dem Zeitgenossen des Buddha, dem das Substantiv nicht verständlich war, das zugehörige Verb ebenso Rätsel aufgab – wie uns. Und dazu kommt noch, daß das Verb in den Texten viel seltener belegt ist als das Substantiv, seine Bedeutung ist also schwieriger zu erschließen. Ein weiterer Mangel ist: Diese Definition gibt offenbar nur ein Beispiel – ein Blinder und schon ein total Farbenblinder hätte demnach gar keine *saññā*, was ja nicht anzunehmen ist.

Wir stoßen auf ein weiteres Problem, denn ein anderer buddhistischer Kernbegriff, dem die gleiche Wichtigkeit zukommt, *viññāṇa*, wird im selben Text analog definiert: „Und was nennt ihr *viññāṇa* (Substantiv)? Man *viññāṇati* (Verb), deshalb wird *viññāṇa* gesagt. Und was *viññāṇati* man? [Etwas] Saures *viññāṇati* (Verb) man, [etwas] Bitteres *viññāṇati* man ...“ Und das bedeutet eines: Mit dem gleichen Recht wie bei *saññā* kann und muß man hier dieselbe Übersetzung »Wahrnehmung« postulieren – sofern nicht andere, relativierende, Belege uns eines anderen belehren. »Wahrnehmung« ist also immer eine nur vorläufige Übersetzung – zur endgültigen Übersetzung von *saññā* bzw. *viññāṇa* werden wir erst im Laufe unserer Untersuchungen kommen. (In einem anderen Kontext [# M 43 p I 292 f μ] wird *viññāṇa* [und gleichermaßen „Gefühl“ und auch »Erkennen«] übrigens nicht auf »Saures« etc. bezogen, sondern auf „Glück / Leid / Nicht-Leid–Nicht-Glück“.)

### 1.1.1

Außerdem gilt: Wenn wir, wie die angeführten Definitionen es nahelegen, annehmen, »saññā« sei ein Synonym für »Sehen« und »viññāṇa« eines für »Schmecken«, so sind die übrigen, sonst durchaus erwähnten, Sinnesmodalitäten, nämlich Hören, Riechen, Fühlen, gar nicht beschrieben und belegt. In konkreten Situationen kommen »saññā« und »viññāṇa« hierfür nicht vor (jedenfalls kennt Tusnelda keine Verwendungsbeispiele).

Wenn wir annehmen, daß der Buddha mit seiner Definition von »saññā« wirklich nur Farben gemeint hat (wogegen schon viele andere Pāli-Belege sprechen), siehe besonders 1:2.2.), dann ist der Einsatz des deutschen Wortes »Wahrnehmung« hierfür ziemlich verwegen, denn der gängige deutsche Sprachgebrauch erlaubt den Gebrauch von »Wahrnehmen« (wie schon Tusneldas Anekdoten und Anekdotchen zeigen) für unendlich viele Sinnesleistungen, von denen die Farbwahrnehmung nur eine unter vielen ist – wir verpulvern unser karges einschlägiges deutsches Vokabular, wenn wir »Wahrnehmen« nur betreffs Farben verwenden und täuschen uns selbst. Es ist natürlich möglich, daß der Buddha mit seiner Definition von vornherein ausschließlich derart simple Objekte wie Farben erfassen und die anderen Kontexte, in denen, in der Praxis, »saññā« vorkommt, gar nicht berücksichtigen wollte, da sie für ihn einen ganz anderen Sachverhalt darstellten (der im Deutschen durch die Verwendung anderer Vokabeln wiederzugeben ist). Der Unterschied ist jedoch, wie wir sehen, auf der semantischen Ebene nicht gegeben – wir stellen eine weitgehende Übereinstimmung der Aussage fest, wenn diese auch, wie gesagt, im Deutschen nicht so einfach durch eine einzelne Vokabel auszudrücken ist – das Deutsche denkt insofern offensichtlich viel differenzierter als das Pāli. Eine beabsichtigte Einschränkung des Geltungsbereichs der Definition seitens des Buddha ist äußerst unwahrscheinlich, auch angesichts der Tatsache, daß die höchste Stufe des Meditationsprozesses generell, z.B. # M 25 p I 160 μ, als das „Stoppen von Wahrnehmen und Fühlung“ beschrieben wird – was bedeutet, daß die z.B. im Text # M 121 p III 104 ff μ genannten niedrigeren Meditationsstufen, z.B. solche betreffs des »Dorfes« oder betreffs der »Unendlichkeit des Raumes«, durchaus »saññā« (und »Fühlung«) ausmachen.

Die oben zitierte Definition von »saññā« erwähnt als Objekt des Sehens ausschließlich die Grundfarben, also, u.a., »Blau«. Dies ist aus anderen als den bereits angeführten Gründen höchst unbefriedigend. »Blau« zu sehen bedeutet ein äußerst und unrealistisch vereinfachtes Modell, denn »nur blau« käme ausschließlich dann vor, wenn ich mich, etwa, inmitten einer gleichmäßig beleuchteten Kugel aus blauem Glas befände oder wenn ich in gleichmäßig beleuchtetes reines Wasser eingetaucht wäre und jeweils von mir selbst nichts sähe. Hypothetische Sonderfälle, wo man z.B. bei jemandem über eine Elektrode einen Strom ins Hirn schickt, worauf der betreffende sogenannte Geist »Blau« (oder »Sauer«) meldet (bzw. Kornblume« oder »Gurke« [falls es denn so etwas tatsächlich gibt]), oder wo man entsprechende Erlebnisse durch eine Droge auslöst, seien hier unberücksichtigt. (Bei anderen Farben ist die Lage ähnlich extrem: »Nur Schwarz« sehe ich, als nichtblinde Person, allenfalls in völliger Finsternis. [Wenn ich recht unterrichtet bin, sehen Blinde nicht »Schwarz«, sondern sie sehen »gar nichts.«] Und »nur Weiß« gibt es nur, wenn mich ein grelles weißes Licht blendet, oder im Schneesturm oder in einer in dichten Nebel gehüllten Schneelandschaft bei diffuser Beleuchtung.) Blau-Sehen ist ansonsten immer ein Einen-Gegenstand-Sehen, und zwar einen Gegenstand, der die Eigenschaft »blau« besitzt (wenn es denn »dessen« Eigenschaft ist – etwas durchaus, wie wir sehen werden, vgl. 5:1.1.1–2, zu Bezweifelndes! –, was aber, dies nebenbei, unsere Version des Buddhismus, zumindest für Alltagssituationen und für die anvisierten praxisorientierten Lernzwecke, offenbar voraussetzt.)

Die Welt ist nicht einfärbig wie ein Gemälde von Y. Klein, und selbst bei dem gibt es schon ein helleres und ein dunkleres Blau und somit separate Flächen. Daneben gibt es, zwischen Grün und Rot, so mancherlei Blau. Und wenn wir modellhaft ein Gemälde des späten R. P. Lohse oder von P. Mondrian nehmen, nämlich eines mit mehreren Farben, so setzt sich schon so ein einfaches Objekt aus mehr als Farbe zusammen: es gibt Linien, Winkel, Breiten / Längen oder es gibt verschwommene Umrisse, Schattierungen, Rundungen etc. schon bei einfärbigen Flächen, und erst recht bei mehrfärbigen.

Aber die Welt, selbst die Wüste der Antarktis, ist nun einmal kein Gemälde. Schon bei

einfachen realen Objekten gibt es Zweidimensionalität / Dreidimensionalität und neben den eben erwähnten gibt es etliche Aspekte, die (wie uns die heutige diesbezügliche Wissenschaft klarmacht, vgl. 5:1.1.2.3.3.2.1–2) bei einem Seheindruck eine Rolle spielen, es gibt nämlich Licht und Schatten, Glanzlichter, Eindrücke von Tiefe und Perspektive, den Widerschein der Umgebung auf dem Blauen und des Blauen auf der Umgebung sowie die Bewegung des Ganzen oder von Einzelheiten – kurz, schon ein einfaches reales Objekt wie ein stillliegender blauer Ball auf dem roten Sandboden oder wie, erst recht, eine Kornblume zwischen gelben Halmen und rot und grün leuchtendem Mohn erfordert, um es zu erkennen, eine Menge Arbeit: beim Wahrnehmen ist es mit ›Blau‹ nicht getan. Es gibt, als allermindestes, in der Realität noch den Aspekt, den der Buddhismus „Form“ (*rūpa*) nennt. Auffälligerweise spricht die gängige Formel zu ›saññā‹ (# D 33 p III 244 μ) betreffs der jeweiligen sechs Sinnesobjekte (wie „Laut-saññā“, „Geruchs-saññā“ etc. (tentativ: ›Laut-Wahrnehmung‹, ›Geruchs-Wahrnehmung‹ etc.) keineswegs von ›Farbe‹, sondern von „Form“. Demselben Faktum begegnen wir an anderer Stelle (# S 35.95 p IV 72 f μ, s.u.), wo „vom Auge zu *viññāṇa*ende Formen“ erwähnt werden. Wenn wir nun also textlich mit „Form“ konfrontiert sind, dann fehlt im Text der Aspekt Farbe! (Hier sei eine allgemeine Beobachtung angefügt: Die Unverlässlichkeit eines Einzel-Textes zeigt sich, auf anderer Ebene, z.B. daran, daß ein gewisses textliches Versatzstück durch verschiedene Vergleiche erläutert werden kann, die dann jeweils andere Aspekte herausarbeiten, z.B. # S 12.51 p II 83 μ, # S 36.7 p IV 213 μ, # A 4.195 p II 198 f μ.)

Unsere hier vorgelegte Untersuchung präsentiert, aus den einschlägigen Pāli-buddhistischen Texten und aus Tusneldas Phantasie, eine Fülle von Beispielen von Wahrnehmungsakten (seien sie mit Aufmerksamkeit, Bewußtheit, Interpretation oder was auch immer verbunden oder nicht). Es wird, über das eben Gesagte hinaus, deutlich werden, daß die gegebene Definition unseres Pāli-Begriffs ›saññā‹, nämlich nur unter Bezug auf Farben, genauer: jeweils eine Farbe, nicht nur sehr einschränkend sondern geradezu absurd ist. Es ist eine Tatsache, daß wir eine Ampel, ein fremdes Fahrzeug, einen Frauenkopf im Fenster, einen Rauch im Garten, einen Kuhplepperich auf dem Weg etc. primär als einen – irgendwie abgegrenzten und gestalteten – Farbleck (vielleicht nur grau in grau!) wahrnehmen (genau das, was eine Photographie wiedergibt!). Dieser Farbleck macht jedoch weder meine ganze Wahrnehmung – insbesondere die Wahrnehmung (wir meinen hiermit konventionellerweise ›saññā‹!) als eine der fünf Komponenten (›Kloben‹) der empirischen Person Tusnelda – aus, noch auch die empirische Welt, das empirische Leben. Und wenn wir davon ausgehen, daß es nur fünf Komponenten gibt – zu welcher Komponente sollten dann all die anderen Arten von Wahrnehmung, nämlich die neben der von Farbe, die im folgenden erwähnt werden und deren Beispiele ins Unendliche vermehrt werden könnten, gehören? (Dazu gibt es gleich Teilantworten.) Die Fragwürdigkeit der obigen Definition wird unterstrichen durch die Tatsache, daß sie auch in einem anderen Text (# M 43 p I 292 f μ) vorkommt, wo sie schlicht nicht in den gegebenen Kontext zwischen „Gefühl“ und „*viññāṇa*“ – wie jeweils definiert – paßt. (Nach dieser Formulierung würde man, z.B., „Glück“ fühlen; dann, z.B. „Blaues“ *saññā*; dann, z.B. „Glück“ *viññāṇa*en.)

Sehr entwertet wird die gegebene Definition von ›saññā‹ indirekt anhand der bekannten Definition von *viññāṇa* durch folgende Tatsache: Der Buddha beschreibt (in # S 35.95 p IV 72 f μ) den, vermutlich, bloßen Wahrnehmungsvorgang (anlässlich dessen es u.a. „Lust“ geben könnte), der im selben Satz durch die Verben ›sehen‹, ›hören‹ etc. charakterisiert wird, betreffs aller sechs Sinne durch das Verb *viññāṇa*en, nämlich „vom Auge zu *viññāṇa*ende Formen“, „vom Ohr zu *viññāṇa*ende Laute“, „vom Riecher zu *viññāṇa*ende Gerüche“ etc., er beschreibt also alle sechs Sinnesleistungen durch *viññāṇa*, keineswegs aber durch ›saññā‹, er spricht also nicht über ›vom Auge zu *saññā*ende Formen‹.

Noch zu bemerken ist: Die Tatsache, daß, abgesehen von den jeweiligen Objekten, ›saññā‹ und *viññāṇa* gleich definiert sind, bedeutet, daß eventuelle typische Eigenschaften, die *saññā* bzw. *viññāṇa* auszeichnen und durch die sie sich unterscheiden, verschwiegen werden.

Unsere durch den Buddha selbst gegebene Definition von ›saññā‹ (entsprechendes gilt für *viññāṇa*) macht sich, wie es Definitionen eigen ist, anheischig, eben diesen Begriff zu erklären –

## 1:1.1 – 1:1.2

was sie aber, wie wir erarbeitet haben, keineswegs tut. (Nebenbei sei bemerkt, daß die beiden zitierten Definitionen im selben Text [# S 22.79 p III 86 f µ] neben anderen Definitionen stehen, die die übrigen Kloben betreffen. Eine Aussage haben derartige Pseudodefinitionen kaum einmal – am interessantesten unter den Beschreibungen ist noch die betreffs der „Stofflichkeit“. Es ist demnach so: Die Stofflichkeit „macht durch Kühle [etc.] eine Agonie durch“, wobei letzterer Pāḷi-Ausdruck eine – nur äußerliche – Ähnlichkeit mit dem Pāḷi-Wort für „Stofflichkeit“ aufweist, also quasi als Verb zu jenem Substantiv verstanden wird – was jeweils naive Vulgäretymologie ist, sprachwissenschaftlich unhaltbar. Nur der philosophischen Grundhaltung gegenüber der Stofflichkeit ist damit Ausdruck gegeben: Stofflichkeit bedeutet Agonie, Leiden. Mit Verlaub: die offenbaren Mängel der – angeblich – vom Buddha selbst stammenden Definition erwecken bei Tusnelda den Verdacht, daß der betreffende Text, mitsamt seinen Brüdern, mitnichten von einem »Erwachten« herrührt, sondern von einem nicht ganz wachen Kalmäuser.) Was die recht ausführlichen Erkundungen (wie schon geschehen und noch vor uns) zwecks Erarbeitung einer Übersetzung des Begriffes *ṣaṅṅā* – wie mangelhaft sie immer sein mögen – zeigen, das ist: Man kann es sich als Übersetzerin oder Übersetzer mit einer solchen Aufgabe gewaltig leicht machen. Summa summarum: Wir stehen vor der Notwendigkeit, zusätzlich zu bzw. statt der Definition andere Texte zur Bestimmung der Bedeutung unseres Begriffes *ṣaṅṅā* (und unseres Begriffes *ṣiṅṅāṇa*) heranzuziehen. Zunächst aber wenden wir uns dem Ansatz zu, der bei den meisten Interpretationen im Vordergrund steht (und gerade, betreffs „Stofflichkeit“, karikiert wurde).

### 1:1.2 Die Wortbildung des Begriffes *ṣaṅṅā* (nebst der von *ṣiṅṅāṇa*)

Die Vivisektion von Wörtern ist ganz selbstverständlich das Hätschelkind sehr vieler Übersetzer (es gibt, für das Deutsche, praktisch nur solche männlichen Geschlechts!) und – wie so oft, was sich Tusnelda in jahrzehntelanger Beschäftigung mit der Materie offenbarte – entpuppt sich dieser Herzkäfer bei näherem Zusehen als Mißgeburt, ja als Totgeburt: Es bringt uns absolut nichts, wenn wir die Bestandteile unseres Wortes kennen. Die Information, daß der Begriff *ṣaṅṅā* das – Tusneldas Normübersetzung zufolge – als »Wissen / Erkennen / Kennen« wiedergegebene – gekürzte – Pāḷi-Wort (*ṅā*) variiert, indem er eine Vorsilbe (*saṃ-*) hinzufügt, die, im Prinzip, »zusammen« bedeutet, und daß *ṣiṅṅāṇa* dasselbe – ungekürzte – Grundwort (*ṅāṇa*) mit einer Vorsilbe (*vi-*) ist, die im Prinzip »auseinander« bedeutet, bringt uns keinen winzigen Schritt weiter. Die Hinzufügung einer Vorsilbe ist etwas im Pāḷi Übliches. Es begegnen u.a. die Vorsilben *saṃ-*, *vi-*, *abhi-*, *pa-*, *pari-* beim bewußten Grundwort. Eine Bedeutungsänderung ist mit so einer Anfügung nicht unbedingt verbunden. Oft erhält das betreffende Grundwort nur den Beiklang von »ganz«, »voll«, »gründlich«, »umfassend« u.ä., wird also intensiviert. Zudem hat jede Vorsilbe eine Vielzahl von sekundären Bedeutungen – und wir wissen nicht, welche jeweils zutrifft, sofern wir uns dies nicht aus den konkreten Verwendungsbeispielen erarbeiten, und da mögen schließlich die Vorsilben als solche ganz untergehen, denn in dem Fall, wo wir üblicherweise, wie es der eingeschlossene Sprachgebrauch erfordert, ein Wort mit einer Vorsilbe vor uns haben, kann diese, wiederum aus rein idiomatischen Gründen, in bestimmten Kontexten weggelassen werden, oder mag in Versen, um das fragliche Wort dem Versmaß einzupassen, schlicht unterschlagen werden. Wenn ein Grundwort mit einer gewissen Vorsilbe in ganz konkreten Kontexten vorkommt, so mag dies zudem nur eine Angelegenheit des Sprachgebrauchs sein, die Bedeutung mag dies gar nicht betreffen. Von daher ist also gar nicht gesagt, daß *ṣiṅṅāṇa* etwas anderes bedeutet als *ṣaṅṅā* oder als das Grundwort ohne irgendeine Vorsilbe, oder auch mit einer ganz anderen Vorsilbe. Es besteht nur eine gewisse Wahrscheinlichkeit, daß sich die Bedeutung in Nuancen unterscheidet – welche Nuance dies aber jeweils ist, gibt die Vorsilbe nicht oder allenfalls äußerst vage an. Die Bedeutung eines Pāḷi-Wortes ist somit nur aus der Gesamtheit der Kontexte zu erschließen, in denen das Wort vorkommt.

Es ist grundsätzlich anzuraten, die Grundwörter mit ihren jeweiligen Vorsilben in der Übersetzung von einander zu unterscheiden, also die einzelnen Begriffe konsequent durch dasselbe deutsche Wort wiederzugeben. Es gibt allerdings Vokabeln, bei denen verschiedene



Übersetzungen vorteilhaft für den Leser bzw. die Leserin sind, wenn nämlich der Übersetzer, je nach Kontext, einen spezifischen Terminus vorsetzt. So erspart man der Leserschaft Unsicherheit und Konfusion in Fällen, wo aus dem jeweils einzelnen Passus nicht hervorgeht, wie der betreffende Pāḷi-Begriff zu verstehen sei, wo aber der Übersetzer seinen Vorsprung an Informationen einbringen kann. Was nun »saññā« und »viññāṇa« angeht, so wird sich – das sei hier vorweggenommen – sehr wohl herausstellen, daß es um unterschiedliche, aber doch sich überlappende Sachverhalte geht. (Dies ist schon aus dem Faktum ersichtlich, daß unter den fünf Kloben sowohl »saññā« als auch »viññāṇa« figurieren.)

## 1:2. Die Erschließung der Bedeutung von »saññā« anhand von Belegen

### 1:2.1 Die Vorgehensweise

Unsere bisherigen Versuche, die Semantik des Kernbegriffs »saññā« zu erschließen, und zwar anhand einer Definition bzw. einer Betrachtung zur Wortbildung, haben so gut wie nichts an einschlägigem sittlichem Nährwert hergegeben. Um die Bedeutung(en) unserer Vokabel »saññā« zu erarbeiten und, abschließend, zu einer gültigen Übersetzung zu kommen, ist es also – wie grundsätzlich bei jeder Vokabel jeder Sprache! – angebracht, die jeweiligen Verwendungen von »saññā« anhand der textlichen Belege im Pāḷi zu erschließen, nämlich die jeweiligen Bedingungen, Begleitumstände und sonstigen Gesetzmäßigkeiten zu bestimmen und dazu allerlei Betrachtungen anzustellen (sowie, den Befunden entsprechend, zwecks Probe und Verdeutlichung, eigene Beispiele zu konstruieren). Außerdem ist dieselbe Arbeit betreffs des offenbar in bestimmter Hinsicht sinnverwandten Begriffs »viññāṇa« zu leisten, beide sind von einander zu unterscheiden und in ihrer Eigenheit zu bestimmen sowie im Vergleich mit anderen augenscheinlich irgendwie sinnverwandten Begriffen zu betrachten. Es bleibt Tusnelda also nichts anderes übrig, als sich weitläufige und weitschweifige Gedanken auch über die Unendlichkeit des Raumes – die ja durchaus als Objekt von »saññā« genannt wird! – zu machen. (Entsprechendes gilt dann auch für »viññāṇa« – da wird es, dies sei angekündigt, noch schlimmer!) Dabei darf uns eine gewisse punktuelle Redundanz von Belegen und eine generelle von Überlegungen nicht abschrecken: was am Ende als wichtiger Punkt stehenbleibt, was sich als überflüssig oder schief oder falsch herausstellt, ist derzeit nicht abzusehen. (Zu Nutz und Frommen forschungsmäßig Interessierter läßt Tusnelda vieles von den schließlichen Redundanzen stehen. Für Tusneldas Leserinnen und Leser ist es nämlich vorteilhaft zu sehen, wie Tusnelda zu Begriffen und Übersetzungen kommt. So können sie ihre Argumente einigermaßen nachvollziehen und, ggf., Lücken, Fehler und Widersprüche entdecken und die Übersetzung fundiert anzweifeln.)

Eine endgültige Festlegung auf eine (möglichst nur eine einzige!) Übersetzung für den Begriff »saññā« (dasselbe gilt für »viññāṇa«) kann erst erfolgen, wenn alle irgendwie sinnverwandten Begriffe erarbeitet sind, genauer: alle Begriffe können erst und nur in einer Gesamtschau zu ihrem deutschen Pendant kommen. (Aus dem einfachen Grunde, daß »saññā« gemeinhin mit »Wahrnehmung« wiedergegeben wird und wir bislang keine definitive Lösung kennen, übernehmen wir vorläufig generell die tentative Übersetzung »Wahrnehmung« für »saññā«, die wir punktuell durch Alternativen ersetzen bzw. ergänzen. Gegebenenfalls werden wir beim Abschluß unserer Untersuchungen zu einer anderen Übersetzung kommen.) Nun also zu »saññā«!

Bevor wir an die Semantik gehen, sei folgendes vorausgeschickt: Da das Pāḷi-Wort »saññā« ein Femininum ist, sagt Tusnelda jeweils »die saññā«. In unserer Aufbereitung machen wir uns die Eigenheit des Pāḷi zunutze, daß Substantive, Verben, Adjektive, die zum selben Wort gehören, in aller Regel – auf ihre wortartspezifische Weise – tatsächlich denselben semantischen Sachverhalt ausdrücken. (Das Deutsche ist da viel willkürlicher!) Das Substantiv »saññā« und das zugehörige Verb »saññānāti« beinhalten dieselbe Aussage. Zum Zwecke der Klarheit, insbesondere seitens der des Pāḷi Unkundigen, behandelt Tusnelda ggf. eine das Verb enthaltende Belegstelle so, als ob da unser Substantiv »saññā« stünde. Entsprechend verfährt Tusnelda ggf. bei jenem Pāḷi-Substantiv, welches eingedeutscht gut zu umschreiben wäre als »jemand dieser oder jener saññā«.

Bei der Erarbeitung der Semantik geht Tusnelda folgendermaßen vor: Einer ersten Sichtung

## 1:2.1 – 1:2.2

des Materials gemäß, bei der sich gewisse Gesichtspunkte als relevant offenbart haben, teilt Tushnelda die Belege in gewisse Kategorien ein. Sie stellt für ihre Kategorie jeweils typische Belege vor. Etliche der besprochenen Fälle können in mehr als eine Kategorie eingeordnet werden.  
4 Tushnelda beschränkt sich in der Regel auf eine einzige Nennung. (An welche Kategorie die alten Inder bei ihren Formulierungen jeweils gedacht haben, ließe sich oft – falls überhaupt – nur durch umfassende Analysen, die weit über unsere Möglichkeiten hinausgehen, herausfinden.)

8 Was die Übersetzung betrifft, sei dies gesagt: Zunächst überträgt Tushnelda – ansonsten im Rahmen des in unserer Ethik-Dokumentation etablierten Übersetzungsmodus – die betreffenden Begriffe ganz spontan so, wie ihr gewöhnlicher Sprachgebrauch des Deutschen es ihr nahelegt, es mögen sich mehrere alternative Vokabeln bzw. Ausdrücke anbieten, die sie dann durch den umgekehrten Schrägstrich \ trennt. Falls nötig, so folgt darauf eine kurze Umschreibung bzw.  
12 Analyse der offenbar intendierten Aussage. In diesem Stadium der Arbeit ist es noch nicht möglich, uns für eine endgültige Übersetzung (möglichst nur eine einzige!) zu entscheiden.

### 1:2.2 Analyse typischer Belege

16 Unser Wort *ṣaṅṅā* bezeichnet (1.1) das Wahrnehmen von etwas als überhaupt existent. Zunächst sehen wir dies auf einer ganz elementaren Ebene: Wenn es in ihrer seit jeher finsternen Welt hell wird, *ṅnehan* die Wesen erstmals *ṅwahr*, daß es außer ihnen selbst noch andere Wesen gibt (# M 123 p III 120  $\mu$ ), sie *ṅwerden sich* also der Existenz ihrer Nachbarn *ṅbewußt*. Oder:  
20 Jemand ist sich aus gegebenem Anlaß der Tatsache bewußt, macht die Feststellung (# M 77 p II 13  $\mu$ ), „Ich erkenne, ich sehe [diese oder jene Formen]“ – er ist *ṅjemand von Formen-Wahrnehmung*, er ist *ṅjemand von einem Sich-betreffs-Formen-bewußt-Sein*, ist *ṅsich der Formen bewußt \ gewahr*. Anders ist (# Sn 1113  $\mu$ ) die Verfassung „des der nichtexistent gewordenen  
24 Formen Gewahren \ sich Bewußten [Menschen] \ des [Menschen] mit der Wahrnehmung \ dem Bewußtsein von nichtexistent gewordenen Formen“. *ṅJemand hat die Wahrnehmung \ das Bewußtsein \ ist sich der Tatsache bewußt, daß die Formen nichtexistent geworden sind.* (Vorsicht – es besteht von alters her die Gefahr, das Pāḷi-Kompositum falsch aufzulösen!) Oder:  
28 Ein anderer Text (# Vin IV 32 ff  $\mu$ ) bezeichnet eher eine Attitüde: *ṅDie Leute sind des Lebens in der Erde gewahr \ sind welche mit der Vorstellung von Leben in der Erde \ sind welche mit Bewußtsein von Leben in der Erde \ sind sich des Lebens in der Erde bewußt \ haben ein Bewußtsein von Leben in der Erde.* Diese Wahrnehmung \ diese Vorstellung \ diese Annahme \  
32 dieses Bewußtsein hat Folgen für ihr Handeln, das Bewußtsein ist Grund für ihr Handeln: sie sehen auf Schonung. Ein eher dogmatischer Text (# M 43 p I 293  $\mu$ ) besagt: *ṅWas man fühlt, das nimmt man wahr.* (Hierbei ist bemerkenswert, daß im Text gerade vorher gesagt wird, Fühlen habe „Glück“ etc. zum Objekt und *saṅṅā* habe Farben zum Objekt. Deshalb ist es äußerst fragwürdig  
36 anzunehmen, daß diese Stelle dahingehend zu interpretieren ist, daß *ṣaṅṅā* bedeute, daß man sich der eigenen Gefühle bewußt werde, daß also eine Introspektion stattfindet. Diese wird einige Zeilen vorher zudem mit einem anderen Begriff erfaßt, nicht mit *ṣaṅṅā*.) Auch diese  
40 Registrierung von etwas gern Übersehenem wird durch *ṣaṅṅā* ausgedrückt: *ṅAm Dauerlosen wird man [meditativ] des Leidens gewahr \ wird man sich des Leidens bewußt \ nimmt man das Leiden wahr \ registriert man das Leiden \ nimmt man das Leiden zur Kenntnis*, was so manche weitere *saṅṅā* zur Folge hat (vgl. # A 7.46 p IV 52 f  $\mu$ , # A 10.60 p V 109 ff  $\mu$ ), wie ein weiterer Text  
44 (# A 5.72 p III 85  $\mu$ ) besagt. Jemand stellt fest (# M 70 p I 473  $\mu$ ), infolge einer bestimmten Lebensweise *ṅregistriere* er [bei sich] kaum [einmal] ein Kranksein sondern Wohlbefinden \ er weiß von kaum einer Krankheit \ er ist sich kaum einer Krankheit bewußt. Dieser Satz ist sehr  
48 idiomatisch: Der Sprecher sagt nicht, daß er selten eine Krankheit registriert, weil er gewöhnlich zu dumpf ist, nicht auf durchaus vorhandene Krankheiten achtet, sondern weil er selten krank ist.

Unser Begriff *ṣaṅṅā* mag sich (1.2) auf die [irrige] Annahme beziehen, bei einem gewissen Objekt handle es sich um dieses oder jenes. Menschen mögen z.B. (nach # D 26 p III 73  $\mu$ ) betreffs anderer Menschen die „Wild-Vorstellung \ die Wild-Wahrnehmung \ das Bewußtsein von Wild gewinnen“, „Dieser [Mensch] ist ein Wild!“ und ihren Nächsten entsprechend behandeln.  
52 Oder es geht um die [irrige] Vorstellung, dieses oder jenes liege vor, während etwas ganz

anderes vorliegt: Jemand hat (# A 10.86 p V 162 μ) › – bei Unerlangtem – die Vorstellung \ die Wahrnehmung des Erlangten. Gemeint ist, daß jemand die [irrig] Vorstellung hat, es sei von ihm in geistlicher Hinsicht etwas erreicht, geschafft worden, während er eben nichts erreicht, nichts geschafft hat. Die normgemäße Übersetzung wäre (vereinfacht): ›Dieser Mönch ist – bei [tatsächlichem] Nichterlangen – jemand von Sich-bewußt-Sein des Erlangens.‹ (Die Grammatik des Pāli läßt diese zweite Interpretation des Partizips des Perfekts zu.) Diese Aussage mag zwecks Verstehbarkeit in etwa folgendermaßen paraphrasiert werden: ›Dieser Mönch ist – bei [tatsächlichem] Nichterlangen – jemand, der sich eines [angeblichen] Erlangens bewußt ist \ jemand, der das [trügerische] Bewußtsein hat, etwas erlangt zu haben \ jemand des [trügerischen] Bewußtseins, etwas erlangt zu haben.‹ Entsprechend heißt es woanders (# Vin I 164 μ), daß Mönche eines Ordenskapitels sich, d.h. ihre Versammlung, „obwohl unvollständig, für vollständig“ halten.

Unser Begriff ›saññā‹ bezieht sich (1.3) auf die [irrig] Vorstellung, etwas sei von bestimmter Qualität. Jemand mag (# Thīg 78 f μ) infolge Geilheit seiner [irrigen] „Glückswahrnehmung“ folgen (was lt. Text mit „Lustmentation“ gekoppelt ist) und dabei alles andere als Glück erfahren. Diese Person hat die Vorstellung \ lebt in dem Wahn \ handelt in dem Bewußtsein \ ist der Annahme, Lust (bzw. ein Lustobjekt) bringe Glück. (Es ist nicht so, daß – in konventioneller Sprache – das Bewußtsein dieser Person von Glück erfüllt ist.) Dies Vorstellung ist abwegig (wohl sogar pervers, vgl. # A 4.49 p II 52 μ) und sollte nicht gepflegt werden. (Es gibt eine andere Interpretationsmöglichkeit [vgl. 1:5.], die Tusnelda jedoch als äußerst fragwürdig einstuft.) Bei saññā handelt es sich auch um das Zur-Kennntnis-Nehmen eines gewissen Aspekts eines Sachverhalts. Danach bedeutet ›das Registrieren \ Sich-bewußt-Machen \ die Vergegenwärtigung \ das Wahrnehmen \ das Sich-vor-Augen-Führen des Widerlichen an der Nahrung‹ (# A 7.46 p IV 49 μ) das meditative Wahrnehmen eines sonst gern gelegneten Aspekts der Nahrungsaufnahme.

Bei saññā handelt es sich (1.4) um eine Vorstellung, eine Kontemplation, ein Sich-bewußt-Machen, das jemand betreffs der Identität von etwas (z.B. der eigenen Person) pflegt. Ein Text (# A 10.101 p V 210 μ) beschreibt die Sichmühenden-Vorstellung“, d.h. die Sich-bewußt-Machung \ das Sich-vor-Augen-Führen, ein „Sichmühender“ zu sein, was sich in der Lebensweise ausdrückt und Konsequenzen für diese hat. Woanders (# Vin I 164 μ) wird von Mönchen berichtet, die „sich des Dhamma bewußt, des Vinaya bewußt“ waren, also die entsprechenden Maßstäbe als für sich verbindlich anerkennen. Eine saññā mag man in anderer Weise positiv einsetzen, indem man nämlich ein Objekt mit etwas anderem vergleicht; so gibt es z.B. (# J 544 p VI 252 f μ) die Vorstellung, die Imagination, die Vision, das Bild, der Körper sei ein Wagen und der „Geist“ der Kutscher.

Die Verwendung von ›saññā‹ erstreckt sich (1.5) auch auf den Sachverhalt, daß jemand im Rahmen seiner Meditationspraktiken verschiedenen Objekten seine ganze Aufmerksamkeit widmet. Dabei kann es sich um solche Objekte handeln, die auch in einer Alltagssituation wahrnehmbar sind, z.B. ›das Dorf‹, oder solche, die sich dem Übenden nur in einer hochentwickelten mentalen Verfassung offenbaren, z.B. ›die Unendlichkeit des Raumes‹ (# M 121 p III 104 f μ). Es ist dabei davon auszugehen, daß diese ›Wahrnehmung‹ nur innerlich geschieht, d.h. ohne tatsächliches Sehen mittels der Augen (auf den Anfangsstufen betreffs des Dorfes ggf. durch akustische oder olfaktorische Eindrücke ergänzt, z.B. Kinderlaute in der Ferne oder Blütendüfte [was die Texte nicht erwähnen!]). Es handelt sich um eine ›Vergegenwärtigung des Dorfes. In konventioneller Sprache könnte man dies auch so beschreiben: ›Das Bewußtsein ist erfüllt von der Vorstellung Dorf.‹ Diese Ausdrucksweise impliziert jedoch ein schon existierendes Bewußtsein [welches dann einen bestimmten Inhalt hat], und ist deshalb irreführend. In neutraler Sprache könnte man sagen: ›Alles, was bewußt ist, besteht in der Vorstellung Dorf‹ oder ›Es gibt nichts Bewußtes außer dem Dorf‹ oder ›Man ist sich nur eines Objekts bewußt, nämlich des Dorfes‹ oder ›Das Bewußtsein ist ein das Dorf betreffendes.‹

Es kann bei jemandem (lt. # A 11.10 p V 326 μ) auch folgendes eintreten: „Was gesehen, gehört ... wurde, auch da ist das Bewußtsein durchaus existieren gemacht.“ Und zwar ist es so,

## 1:2.2

wie bei der Meditation „betreffs der Erde das Erdbewußtsein durchaus existieren gemacht“ ist.

Es kommt (# D 1 p I 23 μ) vor, daß man ›betreffs der Welt deren Endlosigkeit wahrnehmend‹ meditativ weilt, d.h. in der Wahrnehmung, in der Vorstellung, im Bewußtsein der Endlosigkeit der Welt, wobei diese Endlosigkeit das einzige Objekt der Wahrnehmung ist.

Mit ›saññā‹ ist vielleicht [!] auch das absichtliche Imaginieren einer durch eine bestimmte Qualität charakterisierten Situation gemeint; so hat (# Thīg 78 μ) eine Person (hier: eine Nonne) offenbar erotische Phantasien, die ihr „Glück“ vorspiegeln, sie wird von der ›Vorstellung von Glück‹ geplagt, ihr – in konventioneller Sprache – Bewußtsein ist von von imaginierten Glückssituationen erfüllt, sie tagträumt Erlebnisse von Glück. Falls diese Interpretation zutrifft, dann würde „Glück“ hier weniger ihren seelischen Zustand betreffen als vielmehr eine imaginierte konkrete Sinneserfahrung, sei es das Streicheln des Haare des schönen Nachbarn oder gar die Kopulation mit ihm. Folglich wäre diese Vorstellung analog zu der, wo ein Mediteur oder eine Mediteuse ›das Dorf‹ oder ›die Unendlichkeit des Raumes‹ zum Objekt seiner bzw. ihrer Vorstellung, Wahrnehmung, Bewußtmachung macht. Tusnelda erscheint die obige Interpretation äußerst fragwürdig, zumal der betreffende Sachverhalt durch die in eben jenem Zusammenhang genannte „Lustmentation“ abgedeckt ist. Sie ordnet deshalb, mit größerer Sicherheit, dieses Phänomen lieber woanders, nämlich unter 1.3, ein.

Wenn jemand die „Knochenwahrnehmung“ pflegt, so meint dies (vgl. # Thag 18 μ), daß er die meditative Vorstellung entfaltet, die Visualisation tätigt, die Erde sei gänzlich mit Knochen bedeckt (die wohl auf all die jemals existierenden Leiber zurückgehen). Dabei sind die Knochen eindeutig nicht mehr vorhanden. Es handelt sich also um eine Art Imagination – mit durchaus realistischem Charakter (man denke an urzeitlichen Muschelkalk oder an Korallenriffe).

Im Laufe von Meditationsübungen kann (It. # A 10.29 p V 60 μ) folgendes geschehen: Man ›saññā‹ u.a. „den Erdfokus“ (d.h. das Meditationsobjekt Erde, und zwar als Realie bzw. als Imaginationsprodukt), den „Weißfokus“ oder den „viññāṇa-Fokus“ (wobei dieser die Spitze dieser Objekte darstellt). Was der letztere Ausdruck bedeutet, das sagt der Text nicht. Es steht nur fest, daß „die Erde“, „das Weiß“ und ›viññāṇa‹ gleichermaßen Meditationsobjekte sind. Wir verträsten uns mit der Beantwortung der Frage, was ›viññāṇa‹ hier denn sei, auf eine spätere Analyse.

Man mag (# Ap 419 f μ) intensiv des Buddha (den man nicht kennenlernte) ›gewahr sein‹ (d.h. an ihn denken) und sich über dessen Auftreten (und über die eigenen dadurch sehr hohen Fortschrittsaussichten) freuen – da ist ›Buddhawahrnehmung‹ oder ›Buddhavorstellung‹ oder ›Sich-des-Buddha-bewußt-Sein‹ oder ›Buddhabewußtsein‹.

Unser Begriff ›saññā‹ bezieht sich (2.1.1) auf eine Bestrebung, die durch einen Affekt gekennzeichnet ist, nämlich durch eine akute Anwandlung (wobei auch all dies nur im Sudel geschrieben ist und noch nicht als endgültig anzusehen, insbesondere was die Übersetzung von ›saññā‹ angeht): Es mag (# Thag 1040 μ) bei jemandem folgendes ›entstehen‹: ›Eine haßvolle Vorstellung \ Wahrnehmung‹ bzw. ›eine Vorstellung \ Wahrnehmung in Haß‹. Die Wörter ›Vorstellung‹ und ›Wahrnehmung‹ implizieren notwendigerweise ein Objekt, ohne ein Objekt gibt es keine Vorstellung, keine Wahrnehmung. Dabei würde es sich entweder um ein bestimmtes Objekt handeln, z.B. meine Nachbarin, oder um ein eher diffuses wie ›die Welt‹. Im ersteren Falle könnte der Ausdruck eine akute Anwandlung oder auch eine mehr oder weniger habituelle Haltung bezeichnen, im anderen Falle eher nur letzteres. Das konkrete Objekt ist in kaum einem Text genannt, es handelt sich meist um hypothetische Fälle, und zwar in dem Sinne, daß gesagt wird, jemand habe z.B. nie eine solche Anwandlung erfahren. Da es nun hypothetische Fälle sind, so kommt kaum einmal vor ein Ausdruck vor, der z.B. in etwa besagt: ›Bei dem Mönch A entsteht eine Wahrnehmung \ eine Vorstellung \ ein Sich-bewußt-Werden des Kollegen B in Haß‹, oder, was eine direkte Wiedergabe des betreffenden Pāli-Ausdrucks wäre, ›eine Haßwahrnehmung \ Haßvorstellung des Kollegen B‹. In der Praxis würde es durchaus z.B. so sein, daß jemand einen Rivalen sieht oder daß er von diesem tagträumt, wobei die ›Wahrnehmung‹, die ›Vorstellung‹ durch Haß geprägt ist. (Fest steht, daß nicht der Haß das Objekt der ›Wahrnehmung‹ \ der ›Vorstellung‹ ist, [wie es das Pāli-Kompositum ›Haßwahrnehmung‹ \ ›Haßvorstellung‹ nahelegt], sondern daß ein wirkliches oder imaginäres Objekt in einer akuten Anwandlung von

Haß betrachtet wird.)

Ein Mönch mag (# A 7.46 p IV 52 μ) bei Vergegenwärtigung des eigenen Versagens eine „Furcht-*saññā*“, d.h. eine „Wahrnehmung \ eine Vorstellung \ ein Sich-bewußt-Werden in Furcht“ erfahren „wie gegenüber einem Mörder mit gezücktem Schwert“. (Nebenbei: Der mehrdeutige Pāḷi-Ausdruck spricht, wie aus dem Paralleltext # A 6.103 p III 443 μ hervorgeht, nicht von etwas Objektivem, der ›Gefahr‹, sondern von etwas Subjektivem, der ›Furcht‹.) Das Objekt der Wahrnehmung, der Vorstellung, des Sich-bewußt-Werdens in Furcht wäre hier das eigene Versagen bzw. der Mörder, was allerdings im Text nur langfädig mittels eines ganzen Passus, nicht durch einen kurzen Begriff, ausgedrückt wird. Es gibt auch noch die folgende Möglichkeit: Vielleicht haben wir hier einen idiomatischen Ausdruck vor uns, in dem, vom Sinne her, *saññā* völlig überflüssig ist.)

Der Begriff *saññā* bezieht sich weiter (2.1.2) auf eine Bestrebung, die durch eine habituelle Attitüde gekennzeichnet ist: Wir haben den gleichen Sachverhalt wie bei ›Haßwahrnehmung‹ in anderen Begriffen vor uns, z.B. ›Echauffagewahrnehmung‹ (# Thag 958 μ, # Dh 253 μ, # Vin IV 192 μ, # S 1.4.5 p I 23 μ), aber mit einem Unterschied: Die Echauffage ([mentale] ›Erhitzung‹) stellt, wie die Zusammenhänge zeigen, keine momentane Anwendung dar; vielmehr ist der Charakter der betreffenden Person so, daß diese die Dinge generell in einer bestimmten Weise wahrnimmt – falls es denn um Wahrnehmung geht –, nämlich: heftig, kritisch (was wohl Konsequenzen für das Verhalten hat). Jemand ist bzw. wird sich der Dinge habituell in einer bestimmten Weise bewußt; jemand ist ein ›sich der Dinge in echauffierender Weise bewußt werdender‹ Mensch; jemand ist ein Mensch ›sich echauffierenden Bewußtseins‹. Bei letzterer Interpretation stünde ›Bewußtsein‹ für ›Charakter‹, ›Wesensart‹, ›Kondition‹, ›Befindlichkeit‹, ›Mentalität‹. In diesem Falle – (1.) ›jemand ist bestimmter Wahrnehmung‹; (2.) ›jemand ist bestimmten Sich-bewußt-Werdens‹; (3.) ›jemand ist bestimmten Bewußtseins‹ – ist nur die zweite Formulierung für Deutschsprachige gewöhnungsbedürftig. (Das ist jedoch noch kein hinreichender Grund für eine Festlegung auf eine bestimmte Vokabel als Übersetzung für *saññā*.)

In all den genannten und anderen entsprechenden Zusammenhängen könnten, so scheint es Tusnelda, die Texte sich das Wort *saññā* glatt sparen; sie könnten genausogut sagen, bei jemandem ›entstehe Haß / Furcht / Echauffage‹ etc. Oder, alternativ, die Texte könnten vom ›Gedanken in/von Haß / Furcht / Echauffage‹ etc. sprechen. (Der deutsche Ausdruck für ›Gedanke‹ wäre nach Tusneldas Übersetzungsnorm: ›Mentation‹.) Das Wort ›Gedanke‹ u.ä. scheint nicht von vornherein ein Objekt vorauszusetzen, wie das bei ›Vorstellung‹ etc. der Fall ist, aber der Eindruck täuscht, denn ich kann haßvolle Gedanken nur dann haben, wenn ich dabei jemanden oder etwas als Objekt im Sinn habe. Auch Haß als solcher hat notwendigerweise ein Objekt, wenn das auch recht beliebig sein mag bzw. wenn man eine aggressive Grundhaltung hat. (Diese Überlegungen sind, so hofft Tusnelda, nützlich auf dem Wege zum Verständnis unseres Begriffes *saññā* – aber alles im Sudel, wie gesagt.) Im Falle der Echauffierungs-*saññā* kann man aufgrund der dargestellten Umstände geradezu auf die Idee kommen, daß *saññā* so etwas wie ›Denkart‹, ja sogar ›Charakter‹, ›Grundstimmung‹, ›Disposition‹, ›Befindlichkeit‹ heißt.

In diese Reihe paßt ein weiterer Text (# S 51.22 p V 283 f μ). Diesem zufolge kann es sein, daß bei der Meditation „Glücks-*saññā* und Leichtigkeits-*saññā* sich im Körper manifestiert“. Zur fraglichen Zeit ist der Körper, u.a., wie eine „Watteflocke“ zum willkürlichen Luftwandeln befähigt. (Es gibt übrigens eine mentale Verfassung [in unserer Ethik-Dokumentation als „Wonne“ bezeichnet, siehe dort 14.2.5.2], in der man unwillkürlich, im Wortsinne, schwebt.) Zum gegenwärtigen Text sei bemerkt: In der PTS-Ausgabe notierte Lesarten lassen auch die Übersetzung „glückliche *saññā* und leichte *saññā*“ zu, aber da kann Tusnelda keinen wesentlichen Unterschied in der Aussage festmachen. Übrigens – weitere Lesarten legen sogar eine ganz andere Übersetzung nahe, nämlich die, daß derjenige „weilt, indem er in die Glücks-*saññā* und Leichtigkeits-*saññā* mit dem Körper herabgekommen ist“. In diesem Zusammenhang machen wir uns ausnahmsweise schon Gedanken über eine mögliche Übersetzung von *saññā*, weil wir – im Gegensatz zu den Texten, wo es um eine Art Wahrnehmung bzw. um Zeichen geht –

## 1:2.2

hier völlig schwimmen.

Die angebliche Tatsache, daß der Körper realiter abheben kann, zeigt, daß es nicht darum geht, Glück und Leichtigkeit »wahrzunehmen« oder dieser Dinge »sich bewußt zu sein«. Es geht vielmehr darum, daß der momentane Zustand des materiellen Körpers durch Glück und Leichtigkeit geprägt ist; in anderen Worten, daß Glück und Leichtigkeit sich im Körper offenbaren, in Erscheinung treten, sich bemerkbar machen und für das Abheben des Körpers verantwortlich sind. Dabei sind natürlich Mentales und Körperliches miteinander verbunden: Es wird in unserem Text der bemerkenswerte Sachverhalt erwähnt, daß der Mediteur diesen Zustand herbeiführt, indem er „den Körper betreffs der Mentation sammelt und die Mentation betreffs des Körpers sammelt“. Übrigens: die betreffende Situation des Individuums entspricht, mit Abstrichen, der Lage bei einer anderen Meditationsweise (in # A 5.14 p II 11 µ), wonach es „sammelungs-generierte Wonne und Glück“ gebe, und man da »mit dem Körper Glück erfahre«. N.b.: Der Körper ist hier der Ort der Ereignisse Glück und Leichtigkeit, nicht etwa das Gemüt. (Zum Vergleich: Im Deutschen haben wir die Ausdrücke, daß man »sich leicht fühlt«, »sich beschwingt fühlt«, und »beinahe abhebt«. Dabei geht es also auch um den Körper. Aber der hebt halt nicht wirklich ab, kann es nicht – beim Helden unseres Pāli-Textes aber ist das sehr wohl der Fall. Eine solche Leichtigkeit ereignet sich bei unsereins allerdings eher infolge akuter Verliebtheit oder nach Champagnerkonsum als infolge Meditation, und falls doch einmal anläßlich Meditation, dann eher durch unglückselige Hyperventilation als durch richtige Technik.) Das ist also – höchstwahrscheinlich – der Sachverhalt.

Oben hatten wir herausgefunden, daß hier nicht »Wahrnehmung« das Thema ist, sondern der körperliche Zustand. Der genannte Tatbestand wird also durch die Begriffe „Glück“ und „Leichtigkeit“ zur Genüge ausgedrückt, der Vokabel »saññā« bedarf es also gar nicht, sie ist überflüssig. Die – nach Tusneldas Verständnis – intendierte Aussage würde durchaus gemacht, wenn im Text etwa stünde: »Glück und Leichtigkeit sind im Körper manifestiert.« Wir können nun aber, dies ist Prinzip, ein uns redundant dünkendes Wort bei einer Übersetzung nicht einfach unterschlagen, auch „saññā“ nicht, oder gerade „saññā“ nicht, da es sich um einen im buddhistischen Lehrgebäude so prominenten Begriff handelt. Was ist nun also die Übersetzung von „saññā“ in diesem Kontext, wenn, wie festgestellt, »Wahrnehmung« nicht in Frage kommt?

Kühn erinnern wir uns daran, daß »saññā« auch die Bedeutung »Zeichen« haben kann. (Das wird weiter unten erarbeitet.) Die Übersetzung würde dann besagen, daß „das Zeichen von Glück, das Zeichen von Leichtigkeit sich im Körper [oder: „betreffs des Körpers“] manifestiert“. Vielleicht sollte man dann lieber »Anzeichen« sagen, obwohl dieser Begriff für ein anderes, verwandtes, Pāli-Wort reserviert ist. Die Aussage wäre dann, daß nicht Glück und Leichtigkeit sondern das [An]zeichen von Glück und Leichtigkeit sich manifestiert. Worin könnte dieses [An]zeichen bestehen? Vielleicht ist das [An]zeichen das tatsächliche Abheben des Körpers: Glück und Leichtigkeit äußern sich durch Abheben. (Wenn ein Luftballon leicht ist, ist das [An]zeichen der Leichtheit die Tatsache, daß er gern entschwebt.) Wenn es hier, wie eben dargestellt, um [An]zeichen im Sinne von Auswirkung geht, so sollte sich dies an ähnlichen Belegen feststellen lassen. Da erlebt Tusnelda allerdings eine Pleite.

Wir hatten festgestellt, daß »[An]zeichen kaum in Frage kommt, hatten »Wahrnehmung« als nicht zutreffend bestimmt und hatten auch, ganz nebenbei, »Zustand« als nicht zu rechtfertigen ignoriert. Da nun »Wahrnehmung« (oder etwas sehr Ähnliches) die übliche Bedeutung von »saññā« ist, werfen wir vorsichtshalber einen zweiten Blick auf diesen Begriff. Wenn ich beschwingt bin, fast körperlich abhebe, so ist mir das in der Regel durchaus bewußt, ich nehme meinen Zustand wahr. Wie steht es nun mit der Möglichkeit, daß der Text besagt, daß Glück und Leichtigkeit den Körper abheben lassen, daß aber so nebenbei erklärt wird, daß es sich hierbei um »wahrnehmbare« Zustände handelt? Wir würden unsere Wendung dann trotz aller geäußerten Bedenken als »Glückswahrnehmung und Leichtigkeitswahrnehmung« übersetzen, wobei wir aber im Hinterkopf haben, daß die betreffenden Zustände selbst es sind, die einem zum Fliegen verhelfen. Wie wäre es nun, wenn wir versuchsweise annehmen, daß das Objekt von saññā nicht »Glück und Leichtigkeit« sind, sondern etwas ganz anderes? (Dabei würde der Text »glückliche

Wahrnehmung von ... und leichte Wahrnehmung von ... (lauten.) Was soll das nun heißen? Wir hätten ›eine Wahrnehmung unter Glücksempfindung von ... und eine Wahrnehmung unter Leichtigkeitsempfindung von ...‹. Kein Objekt ist genannt, was kommt als Objekt in Betracht? Der eigene Körper, das eigene Mentale. Das Wort ›saññā‹ würde hier also eine Wahrnehmung bezeichnen, die sich mit dem eigenen Zustand befaßt, also um eine Art Introspektion. Haben wir nun aber überhaupt sonst Belege dafür, daß ›saññā‹ so etwas wie ›Introspektion‹ heißen kann? Ließe sich – von daher – die Übersetzung ›Glückswahrnehmung und Leichtigkeitsempfindung‹ rechtfertigen? Die im Rahmen der Besprechung des Flußdiagramms (s.u.) konsultierten Texte geben keine Belege für diese Bedeutung von ›saññā‹ her. (Der Sachverhalt Introspektion wird dort mit anderen Begriffen erfaßt.) Was sagen die Beispiele praktischer Verwendung des Begriffs ›saññā‹? Ein Text (# Thīg 78 f μ) verwendet unser Wort „Glücks-saññā“ („Leichtigkeit“ wird hier nicht erwähnt), aber da bedeutet es etwas, was hier auf keinen Fall zutrifft, man hat nämlich die [irrig] Vorstellung (saññā), daß „Lust“ Glück bedeute. Jedenfalls liegt diese Interpretation nahe. Eine Beobachtung der eigenen Befindlichkeit wird (in # M 70 p I 473 μ) eindeutig angesprochen, wenn der Buddha sagt, er registriere selten bei sich eine Krankheit. Wir haben (in # A 7.46 p IV 52 μ, s.o.) den Begriff „Furcht-saññā“, der bedeutet, daß man das eigene Versagen bzw. einen Mörder in Furcht betrachtet. Dieser Furcht wird man sich wohl bewußt sein. Bei „Haß-saññā“ (# Thag 1040 μ, s.o.) kann man wohl auch noch eine Introspektion vermuten, aber daß jemand, der an „Echauffage-saññā“ leidet (# Thag 958 μ), sich selbst betrachtet, ist eher unwahrscheinlich. (Wie gesagt, die Introspektion würde in solchen Begriffen, obwohl prominent in der Wortbildung selbst, nur nebenbei erwähnt, sie wäre nicht Thema.) Zu guter Letzt: Es gibt (# A 9.33 p IV 414 μ, vgl. # M 1 p I 3 μ) eine „saññā des Gebiets der Weder-saññā-noch-Nichts-saññā“. Dabei hat man saññā betreffs diese „Gebiets“. Jene letztere saññā findet somit auf einer Metaebene statt, wir können saññā also in diesem Falle als eine echte Introspektion deuten. (Es handelt sich dabei um die seltene Situation einer sehr hohen meditativen Stufe.) Das ist alles sehr unbefriedigend. ›Wahrnehmung‹ trifft es nicht so recht, ›Vorstellung‹ auch nicht, ›Zeichen‹ ebensowenig. Wenn wir ›saññā‹ einfach nicht übersetzen, so scheint der Sinn der Aussage am ehesten getroffen. Wir mögen aber, wie gesagt, ›saññā‹ aus Prinzip nicht einfach unterschlagen. Was tun?

Es geht, rekapituliert, um Glück und Leichtigkeit im Körper. Was heißt das? Glück und Leichtigkeit sind momentane Attribute des Körpers; die momentane Verfassung, die Befindlichkeit, der Zustand des Körpers ist durch Glück und Leichtigkeit bestimmt. Wenn wir „saññā“ in der Übersetzung nicht einfach unterschlagen wollen, so müssen wir davon ausgehen, daß ›saññā‹ so etwas wie ›Zustand‹ (oder auch wie ›Anwandlung‹) bedeutet. Steckt die Bedeutung ›Zustand‹ u.ä. aber im Wort ›saññā‹? Schau'n wir mal! Im Flußdiagramm (s.u.) ist dergleichen nicht zu entdecken. Was ist mit den Belegen konkreter Verwendung? Da fällt uns auf, daß wir einen ähnlichen Verdacht schon geäußert haben, freilich ohne den Zwang, eine Übersetzung für ›saññā‹ in solchen Fällen finden zu müssen, und zwar im Zusammenhang mit „Furcht-saññā“, „Haß-saññā“, „Echauffage-saññā“. (›Wahrnehmung‹ hatte sich als ungeeignet erwiesen, ›Zeichen‹ ebenfalls.) Dabei haben wir vermutet, daß es bei ›saññā‹ durchaus einmal um – tentativ – Anwandlung, Haltung, Attitüde, Grundstimmung, ein andermal um Gedanken oder auch um Disposition, Wesensart, Kondition, Befindlichkeit, Charakter, Mentalität gehen kann bzw. daß die Aussage genausogut ohne irgendeinen diese Begriffe auskommen könnte. Es liegt nun nahe, für all die oben als vielleicht möglich erwähnten Wörter wie ›Anwandlung‹ etc. sowie für ›Zustand‹, ›Verfassung‹, ›Befindlichkeit‹ etc. einen Begriff zu suchen, der all diese Wörter vertritt. Dieser Begriff müßte sich auf Mentales und Körperliches beziehen. Außerdem auf Momentanes und Dauerndes. In jedem Falle handelt es sich um Menschen, nicht Gegenstände. Einige der bis dato in Betracht kommenden Begriffe fallen aufgrund dieser Anforderungen unter den Tisch. Am geeignetsten scheint Tusnelda der Begriff ›Verfassung‹ zu sein (der im übrigen auch noch nicht für ein Pāḷi-Wort verbraucht ist). Es ist also, dies nun in Reinschrift, die Übersetzung „Verfassung von Haß“ etc. zu verwenden und hier „Verfassung von Glück und Verfassung von Leichtigkeit“. (Man beachte bittschön die Kühnheit, mit der Tusnelda sich von althergebrachten Übersetzungen abwendet und – ohne irgendeine private Vorliebe dageganzusetzen! – eine völlig neue

### 1:2.3

Übersetzung, die zudem in der Etymologie und Sanskrit-Wörterbüchern etc. keinerlei Rechtfertigung findet, als endgültige Alternative wählt. Daß sie ›keck‹ sei, kann jedoch angesichts ihrer mühevollen Analyse – selbst wenn diese irrig sein sollte – kaum behauptet werden.)

4 Ferner (2.2.1) mag ›saññā‹ sich auf eine Bestrebung beziehen, die auf ein bestimmtes Handeln profaner Art gerichtet ist. Wenn jemand ›die Sich-Erhebens-saññā im Geiste tätigt‹ (# S 4.1.7. p I 107 μ), so heißt das im Klartext, daß er während des Schlafes im Hinterkopf die Absicht gegenwärtig hat, zu einer bestimmten Zeit aufzustehen; anders: daß er die Vorstellung vom Aufstehen zu einer bestimmten Zeit gegenwärtig hat.

8 Unser Begriff ›saññā‹ mag sich (2.2.2) auf eine Bestrebung beziehen, die auf ein bestimmtes Handeln religiöser Art gerichtet ist. Wenn es bei jemandem die „Beseitigungs-saññā“ gibt (# A 10.60 p V 110 μ), so meint dies lt. Text, daß er unzuträgliche Gedanken bzw. Konstitutionen aktiv beseitigt, ihnen keine Chance gibt – etwa über ihre Nachteile zu meditieren wird nicht einmal erwähnt! Übrigens – es gibt keinen Beleg dafür, daß jemand etwas, z.B. eine Aussage oder eine Geste, ›versteh‹; auf Pāḷi würde dies lauten: er saññāt. [Für das sinnverwandte Verb viññāṇaen ist diese Bedeutung durchaus verbürgt, wie sich bald zeigen wird.]

### 1:2.3 Das Verhältnis von ›saññā‹ und sinnverwandten Begriffen

20 Unser ›saññā‹ steht in gewisser Beziehung zu einigen anderen Vokabeln, abgesehen von ›viññāṇa‹, wobei nur einige Beispiele genannt seien: Das deutsche Wort ›Wahrnehmung‹ ist in vielen Fällen einfach der Oberbegriff für die deutschen Vokabeln ›sehen‹, ›hören‹, ›riechen‹ etc. (wobei man allerlei hineingeheimnissen kann angesichts des Wortbestandteils ›wahr-‹). Entsprechend ist ›saññā‹, so nehmen wir – wenn auch mit gewissen Vorbehalten – an, der Oberbegriff für die mit ›sehen‹, ›hören‹, ›riechen‹ etc. zu übersetzenden Pāḷi-Begriffe. Warum sagt der Buddha nun nicht statt dessen, in jedem konkreten Falle, jemand ›seh‹ ›[etwas] Blaues / Gelbes‹ etc.? In der Tat, es kommt in der Praxis sehr selten vor, daß ›saññā‹ betreffs konkreter visueller Objekte verwendet wird, nur in Sonderfällen (z.B. # D 14 p II 12 μ), ansonsten nur betreffs Abstrakta, Meditationsobjekten (z.B. # M 1 p I 1, 2, 3, 8 μ; # M 21 p I 124 μ; # M 77 p II 12 f μ) oder in allgemeinen Aussagen (# M 128 p III 161 μ): „Zu welcher Zeit ich, ohne einen Gegenstand Form im Geiste zu behandeln, den Gegenstand [Licht]schein im Geiste behandle, zu der Zeit nehme ich den Schein wahr (saññāe ich den Schein), aber Formen sehe ich nicht“ bzw. in allgemeinen theoretischen Darlegungen (z.B. # M 18 p I 111 f μ; # S 35.93 p IV 68 μ); ansonsten heißt das Schema: Er ›sieht‹ den Baum, sie ›hört‹ den Knall ... etc. Andererseits: Das ›Sehen‹ wird oft zusammen mit bzw. statt ›saññā‹ genannt. Dies sei an einem Beispiel (# M 128 p III 158 f, 161 f μ) gezeigt, wo über meditative „Sammlung“ und Schwierigkeiten dabei gesprochen wird (›saññā‹ kommt hier als Verb vor): (1.) „... ich saññāte [Licht]schein und das Sehen von Formen.“ (2.) „... bei mir verschwand ... der Schein und das Sehen von Formen.“ (3.) „Zu welcher Zeit ich aber , während ich den Gegenstand Form nicht im Geiste behandelte, den Gegenstand Schein im Geiste behandelte, zu der Zeit saññāte ich zwar den Schein, aber ich sah keine Formen.“ (Anm. zur Textgestalt: Die zweimalige Parallelität von „Schein“ und „Form“ im dritten Zitat macht die Konstruktion des ersten und des zweiten Zitats auffällig – ist der Text fehlerhaft? – und läßt Tusnelde vermuten, es müsse, in etwa, heißen ›... und es entstand / hörte auf das Sehen von Formen.‹) Es gibt Begriffe, die mit ›saññā‹ zusammen gebraucht werden bzw. sinnverwandte Wörter sind, so wird z.B. das neue Verhältnis des Mönches zum Kastensystem (# A 10.101 p V 210 μ) in einem identischen Text (# A 10.48 p V 87 f μ) mit der Weisung eingefordert, der Mönch solle sich das neue Verhältnis „beschauen“. Das Wort ›sehen‹ steht oft für, in etwa, ›Wahrnehmung‹ schlechthin (›saññā‹ ist hier nicht genannt!), etwa wenn Blinde einen Elefanten, und zwar durch Betasten, ›sehen‹ (# Ud 6.4. p 68 f μ); oder, auf einer anderen Ebene, wenn von ›Erkennen und Sehen der Erlösung‹ (z.B. # M 22 p I 135 μ) die Rede ist, oder wenn (lt. # It 92 p 91 μ) jemand ›den Dhamma sieht‹. In den allermeisten Beispielen, wo die Texte ›saññā‹ verwenden, handelt es sich, sowohl im Falle der Alltags-Geistesverfassung wie auch der Meditations-Geistesverfassung, um visuelle ›Wahrnehmung‹, was der – auch für den deutschen Sprachgebrauch belegten! –



Tatsache entspricht, daß generell mehr vom Sehen die Rede ist als von anderen Sinnesleistungen. Das Sehen ist offenbar für das Pāli – wie für das Deutsche – der wichtigste Sinn, das Modell für Wahrnehmung überhaupt. Das sagt aber nichts über *saññā* aus, soweit Tusnelda sieht.

Andere Pāli-Vokabeln stehen in andersgearteter Beziehung zu *saññā*: In gewisser Weise sinnverwandt ist „Gewahrheit“ (*sati*), es wird nämlich dieselbe Meditation (die betrifft des Buddha) mit beiden Termini beschrieben bzw. die „Gewahrheit bei der Ein- und Ausatmung“ wird in # A 10.60 p V 108 f  $\mu$  als eine von „zehn *saññās*“ aufgeführt, ist also geradezu ein Sonderfall von *saññā*. Ein wesentlicher Unterschied von *saññā* zu den sinnverwandten Begriffen „Gewahrheit“ (*sati*) und „Bewußtheit“ (*sampajañña*) kann festgestellt werden: Diese beiden Begriffe implizieren – es seien diverse Möglichkeiten genannt – keinerlei Interpretation, keinerlei Zuordnen, keine Affekte, keine Handlungsanregung. Die ersten beiden Begriffe meinen zudem so etwas wie ein absichtliches Beobachten, während *saññā* ein eher zufälliges Phänomen ist. Bei Gewahrheit und Bewußtheit handelt es sich vor allem um eine planvolle, systematische Beobachtung im Rahmen meditativer Übungen. Es spricht wohl grundsätzlich nichts dagegen zu vermuten, daß die gelegentliche Feststellung der eigenen Geistesverfassung ebenfalls mit *saññā* benannt würde - aber die Tatsachen besagen etwas anderes: Ausgenommen vom *Ṣichbewußt-Sein-von-etwas* (*saññā*) ist (nach der vorliegenden Erkenntnislage anhand der textlichen Evidenz) die *saññā* von eigenen Zuständen (im kanonischen Jargon sonst: „Mentationen“) bzw. von „Gefühlen“. Wenn ich mir der Tatsache, daß da z.B. ein bestimmtes Gefühl ist, bewußt bin, so wird das vom Buddha (# D 16 p II 95  $\mu$ ) nicht mit dem Begriff *saññā* bezeichnet, sondern mit einer anderen Vokabel, nämlich „Gewahrheit“. Auch einem anderen Text zufolge (# M 10 p I 56 ff  $\mu$ ) ist derartiges laut dem Buddha vor allem eine Angelegenheit von „Gewahrheit“ – die durch *Ṣbewußtheit* ergänzt wird –, und zwar von dreierlei „Aufstellungen der Gewahrheit“: Danach „weilt“ jemand, (1.) „was die Gefühle betrifft, gefühlsansehend“, wobei er verschiedenerlei Gefühle konstatiert; (2.) „was die Mentation betrifft, mentationsansehend“, wobei er z.B. „die Mentation mit Lust“ feststellt; (3.) „was die Dinge betrifft, dingansehend“, wobei er z.B. erkennt: „Es gibt bei mir im Inneren Begehrenappetition (in etwa: Sinnenlust)“. Ferner weilt er, „was den Körper betrifft, körperansehend“, wobei er sich vor allem den körperlichen Bewegungen und Aktivitäten widmet. Hierbei kommen noch andere Begriffe ins Spiel. (Zu all dem vergleiche man in unserer Ethik-Dokumentation den Punkt 12.4.4, gegen Ende.) Die „Gewahrheit“ hat noch einen Aspekt: Der Buddha hat eine Art Beichte für seine Mönche und Nonnen institutionalisiert. Kommt jemand der Aufforderung zum Offenbaren nicht nach, so stellt dies (lt. # Vin I 103  $\mu$ ) eine *Ṣbewußtheitliche Lügenrede* dar! Da gibt es nun die Situation, daß ein Mönch sich seiner Verstöße gegen die Ordensregeln erinnert. In diesem Kontext wird der Sachverhalt *Ṣsicherinnern* (dies ist der deutsche Ausdruck), nämlich *Ṣgewahr sein* (dies ist der Pāli-Ausdruck), explizit definiert als *Ṣerkennen, saññāen*. (Übrigens: die Wörter *Ṣachtsamkeit* und *Ṣaufmerksamkeit* kommen bei Tusnelda, im Unterschied zu anderen Interpreten, nie als Übersetzung eines Pāli-Begriffs vor.) Betreffs des als „Bewußtheit“ und des als „Gewahrheit“ übersetzten Pāli-Wortes ist zu beachten, daß beide Termini nur bezüglich ganz bestimmter Zusammenhänge gebraucht werden, nicht aber in vielen Zusammenhängen, wo wir im Westen diese Begriffe sehr wohl verwenden würden. Entsprechendes gilt für die anderen gebrauchten sinnverwandten Vokabeln – auf keinen Fall können diese mit einander vertauscht werden. Betreffs „Bewußtheit“ sei noch eines angemerkt: Die deutschen Begriffe *ṢBewußtsein* und *ṢBewußtheit* werden im Alltagsgebrauch gern vertauscht, jedoch die deutsche Sprache macht es uns leicht, den Unterschied zwischen *ṢBewußtsein* und *ṢBewußtheit* zu verstehen: Ich kann sagen: *ṢDeine Unverschämtheit kommt mir erst jetzt zu Bewußtsein.* Ich kann hier nicht von *ṢBewußtheit* sprechen. *ṢBewußtsein* bezieht sich auf den Sachverhalt, daß ich etwas weiß, erkenne. *ṢBewußtheit* hingegen bezeichnet – wie auch *ṢGewahrheit* – eine Haltung, mit der ich einem Ding oder einer Aktivität begegne, sie gezielt beobachtend. Es ist wohl gar nicht verkehrt zu sagen: *ṢInfolge Bewußtheit kommt mir dieses oder jenes schnell zu Bewußtsein \ erlange ich schnell Bewußtsein von diesem oder jenem.* Das deutsche Adjektiv *Ṣbewußt* läßt im

### 1:2.3

Alltagsgebrauch beide Anwendungen, also betrifft ›Bewußtheit‹ und ›Bewußtsein‹, zu; das ist der Grund dafür, daß Tusnelda, um Verwechslungen auszuschließen, zum Substantiv ›Bewußtheit‹ ein neues eindeutiges Adjektiv erzeugt, nämlich ›bewußtheitlich‹. Das Augenmerk sei hier gelenkt auch auf den Begriff ›Im-Geiste-Agieren‹ oder ›Im-Geiste-Behandeln‹ (sowie weitere Varianten) als Übersetzung des Pāli-Terminus *manasi kāra*. (Leider ist das betreffende Verbalsubstantiv, nämlich *~kāra*, des Pāli im Deutschen nicht durch ein einziges Wort wiederzugeben. Man schlage bitte die betreffenden Belege in unserer Ethik-Dokumentation nach!)

Weitere Begriffe, die im Pāli mit Wahrnehmung und Bewußtsein zu tun haben, sind die als ›Gegenstand‹ bzw. ›Aufhänger‹ bzw. ›Objekt‹ wiedergegebenen Pāli-Wörter, die man in unserer Ethik-Dokumentation (und in weiteren Texten) tunlichst einer weiteren Betrachtung unterwerfen möge. Auch das Wort ›Konstitution‹ bzw. ›Ding‹ betrifft in bestimmten Situationen unser Thema.

Zum Terminus „Begehungen-/ Übelwollens-/ Molestations-*saññā*“ (# M 78 p II 27 μ) gibt es eine Parallele, nämlich „Begehungen-/ Übelwollens-/ Molestations-Sinnieren“ (# A 3.40 p I 148 μ), was Tusnelda vermuten läßt, ›*saññā*‹ habe semantisch eine gewisse Ähnlichkeit mit ›Sinnieren‹, impliziere es vielleicht gar. In einem anderen Text (# M 18 p I 112 μ) kommt sie zu einer entsprechenden Ahnung. Als Übersetzung für ›*saññā*‹ bietet sich hier spontan vor allem ›Vorstellung‹ an. Man beachte: Die beiden deutschen Termini ›Wahrnehmung‹ und ›Vorstellung‹ verschweigen von vornherein einen Aspekt, der in vielen Beispielen der tatsächlichen Verwendung, besonders solchen meditativen Charakters, mitzuschwingen scheint, nämlich den folgenden: Das Objekt (genauer: die Wahrnehmung \ die Vorstellung desselben) erfüllt und bestimmt quasi den gesamten mentalen Innenraum des Betrachters, sein ganzes Erleben.

Eine weitere Kombination sei nur erwähnt, nämlich ›*saññā*‹ und ›Gefühl‹ (# M 18 p I 111 f μ): „Was man *saññā*t, das fühlt man.“ (Hier ist ›fühlen‹ offenbar kein Synonym für ›*saññā*‹!) Dies impliziert und heißt: *saññā*t man etwas nicht, so fühlt man nicht [als Folge]. Hier sei bemerkt, daß das ›Fühlen‹ in den Pāli-Texten für zweierlei verwendet wird: In dem einen Falle ist es fast ein Synonym für ›Wahrnehmung‹, wo diese nämlich, vereinfacht gesagt, die Körpersinne (Temperatur, Druck, Muskelspannung etc.) meint; in dem anderen Falle bedeutet es die Bewertung des Wahrgenommenen.

Der erstere Zusammenhang stellt sich so dar (wobei das folgende Beispiel Tusneldeas eigene Erfindung ist): Die vielen koordinierten rapiden Bewegungen meines Körpers, der sich automatisch, ohne ›mein‹ Zutun, vollziehen, etwa wenn ich mich unverhofft auf Glatteis befinde (7:3.11.), wo ›ich‹ keine Zeit und Gelegenheit habe festzustellen, ›Mein Fuß / mein Oberkörper / mein Arm ist da und da, ich muß ihn, um einen Sturz zu verhüten, in bestimmter Weise bewegen, bis ich einen gewissen Gleichgewichtszustand spüre‹, sind Beispiel dafür, wie ›Wahrnehmung‹ bzw. das ›Fühlen‹ [meines Körpers und der Umwelt] sowie ›Modalaktivität‹ (*sañkhāra*) (s.u.) zusammenhängen – wenn denn Tusneldeas These zutrifft, daß es sich bei ›Modalaktivität‹ um, vor allem, ein automatisches Tun entsprechend vorgegebenen Programmierungen handelt. Die jeweilige Wahrnehmung bzw. das Gefühl, wo ich mich auf dem Glatteis in einem äußerst labilen Zustand befinde, ist also nichts Abstraktes, Bedeutungsloses, sondern hat die ganz konkrete Funktion, meine körperlichen Aktivitäten – aufgrund dieser in Form von Wahrnehmen und Fühlen vorgenommenen Messungen der hier relevanten Daten – in einer solchen Weise zu regeln, daß ich die Gefahr möglichst unverletzt überstehe.

›Gefühl‹ bezeichnet (lt. Definition in # S 36.5 p IV 207 μ) die Feststellung, ob etwas angenehm sei, unangenehm oder neutral (die Texte sprechen, wörtlich, von ›glücklich‹ etc.). (Wenn wir auch mißtrauisch sind gegenüber kanonischen Definitionen, so ist diese doch eindeutig und erschöpfend in dem Sinne, daß sie den anderen hier besprochenen Sachverhalt nicht einmal andeutet.) Wenn man Angenehmes fühlt, dann liegt eine gewisse Metaebene vor: eine Beurteilung des Gefühls als so und so, z.B. : ›Eine kühle Brise ist angenehm im heißen Zimmer!‹ Die Tatsache, daß *saññā* oft mit Gefühl zusammen genannt ist, sprachlich sogar oft gekoppelt ist, nämlich als Kompositum, könnte ein Hinweis darauf sein, daß, vielleicht, die Beurteilung in Gestalt von angenehmem bzw. unangenehmem Gefühl, das jetzt erlebt wird oder, eher, aus entsprechenden Situationen erinnert wird, auf *saññā* rückwirkt, etwa folgendermaßen: Eine

Erinnerung ›Dies ist bzw. war ein angenehmes / unangenehmes Gefühl‹ geht in die, wie wir postulieren, einen Schritt innerhalb des Prozesses *saññā* ausmachende Interpretation ein. (Diese Interpretation wird, später, in verschiedenen Zusammenhängen besprochen werden.) Die, wie wir weiterhin postulieren, den Endpunkt des Prozesses *saññā* darstellende Handlungsanregung (s.u.) wird, im Lichte dieser erinnerungs- oder vorwissensgegründeten Interpretation spezifiziert, etwa so: ›Handle angesichts der gegebenen Wahrnehmung so und so – das führt dann zu Angenehmem!‹

Die Bewertung könnte, z.B. betreffs der Wahrnehmung einer Geste meiner Herrin, etwa so aussehen: ›Es macht, vermutlich, Spaß, als Dienerin, auf Befehl der Herrin, einen menschlichen Gockel die Treppe hinunterzuwerfen, denn (1.) ist es für mich vorteilhaft, den Befehlen der Herrin zu entsprechen; (2.) ist es für eine dienende Kreatur wie mich erhebend, mal brachiale Macht auszuüben; (3.) ist es unbedingt notwendig, es den Kerlen mal zu zeigen; (4.) trägt die Herrin die Verantwortung, ich bin fein raus.‹

Betreffs des Fühlens sei dessen Subjektivität betont: Wenn bei mir gerade oder in einer bestimmten Situation die Wahrnehmung eines in einer bestimmten Farbe gehaltenen Raumes ein angenehmes / unangenehmes Gefühl auslöst, so mag dies mir als einem Menschen ›angeboren‹ sein (was im buddhistischen Denken durchaus so etwas wie eine persönliche Erinnerung an vorgeburtliche Zeiten sein kann) und für Menschen, im Gegensatz zu Hamstern etwa, typisch (jedenfalls sofern die allgemeine kulturelle Haltung dies zuläßt); oder es mag, infolge gemeinsamer Umweltbedingungen, was Klima, Vegetation etc. betrifft, gemeinsamer Geschichte und infolge traditioneller Wohnformen oder infolge sonstiger Umstände für diese meine Kultur typisch sein (für andere Kulturen aber nicht); oder es mag nur mich betreffen, weil ich z.B. in einem rosaroten Kinderzimmer ohne Heizung und mit elterlichem Streit als permanenter Geräuschkulisse aufgewachsen bin – nun kann ich rosa Zimmer nicht ausstehen (bis ich genügend alt und vertrottelt für meine Bekehrung bin).

Das Ende des Fühlens bedeutet dem Buddha zufolge „Glück“ (vgl. # A 9.34 p IV 414 f µ; # M 59 p I 400 µ). Wie weiter unten (unter 1:2.5.3) referiert, bildet das „Stoppen von *saññā* und Fühlung“ den Höhepunkt der meditativen Entwicklung und die Verwirklichung des Zieles des buddhistischen Heilsstrebens (vgl. # M 44 p I 301 f µ; # M 59 p I 400).

Ein anderes Verständnis des Wortes ›fühlen‹ zeigt sich in folgendem: Für die Wahrnehmung etwa von Kälte ist *saññā* nicht belegt (hier haben wir auch nicht *viññāṇa*), vielmehr (in einem nicht-theoretischen und zudem poetischen Text) das Verb ›fühlen‹: jemand ›fühlt‹ beim Baden „heftige Kälte“ (# Thīg 327 µ) – Tusnelda sieht allerdings keinen Grund, worum *saññā* (oder *viññāṇa*) nicht verwendet werden dürften. Es ist hier wohl einfach so, daß die Ebene der konkreten Erfahrung herausgestellt werden soll, wie wir das in diesem Falle auch im Deutschen tun würden: da würden wir von einer bibbernden Gestalt auch nicht sagen, sie ›nehme Kälte wahr‹; und auch in kaum einem anderen Kontext würden wir ›wahrnehmen‹ verwenden, etwa wenn wir ausdrücken wollen, daß jemand vor lauter musikalischer und sozialer Begeisterung gar nicht ›wahrnimmt‹, wie kalt es beim Konzert in Woodstock ist – in dem Falle stünde ›wahrnehmen‹ synonym für ›merken‹, ›bemerken‹, ›registrieren‹ u.ä..

Andererseits würden wir kaum sagen, man ›fühle‹ das Grau der Zimmerwände (wir würden sagen, ›ich nehme das Grau wahr‹ oder ›ich sehe das Grau‹), wenn es auch ein Faktum ist, daß beim Herbststurm ein in unaufdringlichen Gelbtönen gestrichenes kühles Arbeitszimmer sich angenehmer (!) ›anfühlt‹, das Gemüt eher anheimelt, als wenn es grau wäre.

Fühlen ist somit hier eher die subjektive Erfahrungsebene beim Wahrnehmungsprozeß. (Der Thermostat in meinem Bügeleisen hat kein Gefühl in diesem Sinne – wenn auch die Technikerin bzw. der Techniker vom ›Temperaturfühler‹ spricht [vgl. 6:1.2.3.2].) Hier überlappen sich die sog. ›Wahrnehmung‹ und das ›Gefühl‹ bzw. sie betreffen dasselbe. Über das Verhältnis von *saññā* und Gefühl kann man leicht eine ganze Philosophie entwickeln (wessen sich Tusnelda weitgehend enthält), nur erwähnt sei der Text # S 35.93 p IV 68 µ (welcher an anderer Stelle besprochen wird); Ähnliches wird in # D 34 p III 289 µ angedeutet. (Auf einige Aspekte geht Tusnelda später ein. Über das Verhältnis von *saññā* zu ›sehen‹ und ›hören‹ etc. hat sie oben schon einige

## 1:2.4

Bemerkungen gemacht.)

### 1:2.4 Erste Auswertung der Belege zu »saññā« nebst Überlegungen zur Übersetzung

- 4 Über den Verwendungsbereich des Pāḷi-Begriffs »saññā« lassen sich, dem Gebrauch der  
modernen westlichen Alltagsphilosophie entsprechend (ein Unterschied zur kanonischen  
Denkweise offenbar sich Tusnelda hier nicht), ergänzend etliche Aussagen unterschiedlichster Art  
8 machen, teils Feststellungen, teils Erläuterungen. (Im folgenden spinnt Tusnelda, um Gesetz-  
mäßigkeiten auszumachen und zu verdeutlichen, in Pāḷi-Texten gegebene Sachverhalte ggf. mit  
analog gebildeten eigenen Beispielen weiter aus.)
- 12 Unsere *saññā* (dies betrifft das Substantiv) ist sowohl das Ergebnis eines Wahrnehmungs-  
prozesses bzw. eine gegebene mentale Verfassung, als auch der Wahrnehmungsprozeß selbst.  
Wir stellen fest, daß »saññā« sich auf mit den gewöhnlichen fünf Sinnen plus dem Alltags-Geist  
erfaßbare Objekte beziehen mag (die ggf. in bestimmter Weise interpretiert werden), aber auch  
auf Objekte, die in einer meditativen Geistesverfassung (wobei das Objekt »innen« liegen mag  
oder »außen«) betrachtet werden, oder auf Objekte der Reflexion bzw. der Bewertung.
- 16 Das Objekt meiner *saññā* kann (1.) durch andere in mein Blickfeld gebracht werden, (2.) von  
sich aus meine Aufmerksamkeit auf sich ziehen bzw. im Zuge einer naturgesetzlichen Entwicklung  
sich mir von selbst präsentieren oder auch (3.) von »mir« absichtsvoll zum Objekt gemacht  
werden.
- 20 Im Laufe des Prozesses der *saññā* wird dem Betrachter bewußt, das betreffende Objekt habe  
diese oder jene Qualitäten. Die *saññā* hat offenbar gelegentlich auch den Aspekt, daß man  
etwas entdeckt, sich eines Faktums bzw. Phänomens bewußt wird, das zwar vorher schon da  
war, schon soundso war, was man aber nicht oder nicht so wahrgenommen hatte (wegen  
24 Dunkelheit etwa) und wo aus der nunmehr erfolgten »Bewußtwerdung« so etwas wie eine  
»Bewußtseinsänderung« betreffs der eigenen Person resultiert. Der Begriff »saññā« wird ge-  
legentlich geradezu als Synonym für »Sich-klar-Machen« gebraucht, um ein angemessenes  
Verhalten bzw. Denken zu bewirken oder zu bestätigen (etwa wenn ein Mönch bei sich *saññā* in  
28 Bezug auf die Tatsache entfalten soll, daß er in seinem jetzigen Beruf nicht mehr in das  
Kastensystem eingebunden ist [# A 10.101 p V 210 µ]). Übrigens – der Ausdruck »Sich-klar-  
machen/werden« scheint Tusnelda sehr eng sinnverwandt zu sein mit »Sich-bewußt-ma-  
chen/werden«.
- 32 Im Falle von Meditationsobjekten scheint *saññā* zuweilen geradezu deren Erzeugung zu be-  
deuten, es sei denn, man nimmt an, z.B. »[Licht]schein« und »Formen« (s.o.) seien von vornherein  
innerlich sozusagen schon vorhanden und würden quasi durch die jeweilige Meditationspraxis  
nur sichtbar, erkennbar gemacht, vielleicht vergleichbar den verschiedenen Bildern, die in einem  
36 Computer gespeichert sind und bei entsprechenden Tastendrücken in einer bestimmten  
Reihenfolge auf dem Bildschirm erscheinen. Doch auch dann würden sie, und zwar nach  
Vorgabe, »generiert«. Besonders im Kontext von meditativen Praktiken scheint das Wort  
»Visualisation« den Kern der Sache zutreffen. (Bezüglich anderer Sinne gibt es offenbar keine  
40 Belege, etwa daß ein heterosexueller Mönch im stillen Kämmerlein den Gestank eines  
madenwimmelnden Circen-Kadavers »olfaktorisierter«. Aber das besagt nicht, daß man sich nicht  
auf derartige Weise mit unerfreulichen Fakten des Lebens meditativ konfrontieren könnte und  
diese Praxis als »saññā« bezeichnete.)
- 44 Die *saññā* mag jeweils einer Tatsache entsprechen (u.U. entgegen einem bis dahin  
bestehenden Irrtum) oder mag einen Irrtum ausmachen.
- In Texten mehr erzählerischen, berichtenden Charakters (also vorwiegend in der *Jātaka*-  
Literatur) kommt »saññā« gern in Wendungen vor, die mit »im Bewußtsein, daß ...« u.ä. wieder-  
48 zugeben wären. Offenbar handelt es sich immer (oder doch vorwiegend) um Fehleinschätzun-  
gen. Es scheint Tusnelda nichts dagegen zu sprechen, dieselbe Konstruktion positiv einzusetzen,  
man könnte z.B. wohl sagen: »Im Bewußtsein: „Ich habe die Macht und will sie gebrauchen!“  
nutzt die Äbtissin ihre Nonnen aus.« Gewöhnlich jedoch wird »saññā« in einem Zusammenhang  
52 gebraucht, wo eine fälschliche Annahme vorliegt. Tusnelda konstruiert ein Beispiel: (a) »Der

Hypnotisierte beißt, in der *saññā*, es sei ein reifer Apfel, in die Zwiebel. Hätte der Hypnotisierte diese *saññā* nicht, so würde er gewiß nicht in die Zwiebel beißen. Dem Leser muß der Irrtum aber dargestellt werden. Eine zutreffende Annahme liegt in der folgenden entsprechenden Situation vor: (b) »Die klarbewußte Eva beißt, in der *saññā*, es sei ein reifer Apfel, in eben diesen reifen Apfel.« In (b) erübrigt sich (und wohl in den meisten parallelen Fällen) der Einsatz von »*saññā*«, die zutreffende Annahme ist schlicht impliziert, wie aus der Tatsache erhellt, daß das Beißen seitens der Klarbewußten erfolgt; gäbe es keine *saññā*, so täte sie nichts. Eine Erwähnung der *saññā* ist hingegen in einem anderen Falle sinnvoll: (c) »Eva beißt, in der *saññā*, Apfel sei gut für die Verdauung, in den reifen Apfel.« (Das wäre eine zutreffende Annahme.)

Hier zeigt sich: In den mannigfachen Fällen, wo im Pāli »*saññā*« verwendet würde, bieten sich allerlei deutsche Formulierungen an; die für uns leidige Bandbreite des deutschen Idioms wird hier sichtbar. (Tusnelda erfindet:) »In der Vorstellung, da liege ein Seil, griff er nach der Schlange.« »Unter dem Eindruck, der Chef sei sauer ...« »In der Annahme, dies sei ein harmloses Büblein ...« »In der Meinung, er habe recht ...« »In der Erinnerung an den Unfall ...« »Im Bewußtsein, er sei verpflichtet ...« »Im Wissen um seine Qualifikation ...« Solche Aussagen sind, wie die Erfahrung zeigt, auch im Pāli möglich, nämlich unter Verwendung von »*saññā*«. Wir stünden, wollten wir solche Pāli-Texte übersetzen, vor der Aufgabe, »*saññā*« jeweils durch das – von uns noch zu bestimmende – deutsche Wort *soundso* zu ersetzen. Die deutsche Übersetzung für »*saññā*« müßte also eine Art Oberbegriff für verschiedene deutsche Wörter, wie sie in einschlägigen Kontexten verstanden würden und von denen eben etliche erwähnt wurden (es gibt deren noch viel mehr, u.a. sin der Vorstellung, darstellen. Was mit diesem einen deutschen Wort zu erfassen wäre, ist folgendes: Existentes – Nonexistentes; Anwesendes – Abwesendes; Reales – Imaginäres; Materielles – Mentales, und zwar jeweils zutreffenderweise – irrtümlicherweise. Es ist aufschlußreich, anhand der eigenen Erfahrung mit Wahrnehmung, wie sie auch dem Buddha vorlag, betreffs einiger Punkte zu prüfen, ob und wie weit diese mit Wahrnehmung zu tun haben, z.B.: Abstraktionsvermögen, Abstumpfung, Abwehr, Achtsamkeit, Anteilnahme, Antizipation, Assoziation, Auffallen, Aufmerken, Ausblendung, Befürchtung, Bejahung, Bewertung, Billigung, Denkmuster, Deutung, Einordnung, Empathie, Erinnerung, Erklärung, Erwartung, Gedächtnisinhalt, Gewohnheit, Hierarchie, Hoffnung, Hypothesenbildung, Identifizierung, Integration, Interesse, Kategorisierung, Kenntnis, Kombination, Koppelung, Langeweile, Laune, Lernen, Neugier, Offenheit, Reaktionsmuster, Rückkoppelung, Selektion, Sinnzuschreibung, Systematisierung, Unterscheidung, Verallgemeinerung, Verantwortung, Verdrängung, Vergleichen, Verknüpfung, Vorerfahrung, Vorliebe, Vorwissen, Wachheit, Wiedererkennen, Willensfreiheit, Zuordnung.

Die obigen Beobachtungen müssen wir vertiefen, Also: Wir sind auf der Suche nach einem, möglichst einem einzigen, deutschen Begriff als Übersetzung für »*saññā*«. Bei der Sichtung der Fallbeispiele haben sich spontan jeweils diverse deutsche Vokabeln als Übersetzung für »*saññā*« angeboten. Davon können einige, bei gewisser Toleranz, als Synonyme gelten, bei anderen Optionen klaffen die Bedeutungen weit auseinander, wenn es auch möglich ist, ausgesprochene Abweichler durch eher übliche Ausdrücke zu ersetzen. Schon wenn wir uns auf »Wahrnehmung« und »Vorstellung« beschränken, wird deutlich: Es gibt hier und andernorts Grenzfälle, wo es durchaus nicht klar ist, ob besser »Wahrnehmung« oder »Vorstellung« gesagt werden sollte; oft genug kann nur die jeweilige momentane Laune „entscheiden“, welches Wort wir wählen, und das ist ein untragbarer Zustand; die Aufspaltung eines Pāli-Wortes in mehrere sinnverwandte deutsche Termini in sehr ähnlichem Zusammenhang ist eine Notlösung und insbesondere bei philosophischen Kernbegriffen tunlichst zu vermeiden. Die Unbefriedigung angesichts solcher Unsicherheiten motiviert uns zu weiterer Forschung. (Wenn in der Übersetzungsliteratur ein und dasselbe Pāli-Wort durch ganz unterschiedliche Termini wiedergegeben wird [wie z.B. »Verhaftung« / »Brennstoff« für *upādāna*], so erreicht die Übersetzungskunst die Dimension der Komik bzw. des Absurden. Dabei sei eingestanden, daß Tusnelda z.B. jenes Pāli-Wort, das die Hauptbedeutung »tun« / »machen« hat, durch an die zwanzig weitere deutsche Vokabeln wie »agieren«, »arbeiten«, »bearbeiten« etc. wiedergeben

## 1:2.4

muß, akut besonders im Falle von *saṅkhāra*; in diesem Falle differenziert das Deutsch einfach mehr als das Pāli – und hier bleibt der Schaden gering. Mehr zum Problem in unserer Ethik-Dokumentation BEuWg, im dortigen Traktat des Anhangs „Der Übersetzungsmodus“!) Wo es also um sinnverwandte Wörter geht, sollte Tusnelda sich auf einen Begriff festlegen, der quasi der Oberbegriff für alle Aspekte ist und der auch die in entsprechenden Zusammenhängen begegnenden Sinnvarianten umfaßt und den wir in jedem Falle guten Gewissens verwenden können. Was also ist unsere Übersetzung von *saññā*? Um zu einer Entscheidung zu gelangen, welche eine deutsche Vokabel wir als Pendant zu *saññā* einsetzen wollen, ist es unverzichtbar, nach der Analyse der Fallbeispiele im Pāli, auch die Semantik der sich anbietenden deutschen Begriffe (sofern nicht eindeutig und in ihrer Konnotation beschränkt) einer Betrachtung zu unterziehen. Dabei ist es wichtig, im Auge zu behalten (wäre das *saññā*?), daß es im Pāli einige Vokabeln gibt, die mit dem *saññā* in gewisser Hinsicht sinnverwandt sind (vgl. 1:2.3). Eine von uns zu wählende deutsche Vokabel müßte mehrere Bedingungen erfüllen, um akzeptabel zu sein: Für so einen enorm wichtigen Begriff, wie *saññā* es nun einmal ist, dürfen wir auf keinen Fall ein deutsches Wort einsetzen, das mehrdeutig ist (sofern dieselbe Mehrdeutigkeit nicht auch im Pāli vorliegt!), das dem Pāli unbekannte Bedeutungen aufweist oder das Konnotationen mitschwingen läßt, die im Pāli fehlen. Als Grundzug des Pāli können wir übrigens getrost feststellen [ohne dies hier zu belegen], daß die Sprache viel technischer ist als das Deutsche, viel formaler, weniger flexibel im Gebrauch des Vokabulars; daß der Sprachgebrauch, das Idiom, viel konsequenter ist. Im Notfall, wo Mißhelligkeiten nicht auszuschließen sind (bei Heranzug von Bedeutungen aus Sondersprachen, Regionalismen etc. sind solche Schwierigkeiten jedoch nie ganz zu vermeiden), muß durch eine gezielte Bemerkung klargestellt werden, wie unser Begriff zu verstehen ist und wie nicht. Eventuell können wir dann von einem Aspekt des deutschen Sprachgebrauchs absehen bzw. uns über diesen hinwegsetzen bzw. in bestimmten Kontexten gebrauchte deutsche Wendungen ignorieren. (Die Tatsache, daß ein Pāli-Wort sich mit einem bestimmten deutschen Wort kaum vollständig deckt, impliziert, daß ich mich als Übersetzerin bzw. Übersetzer ggf. über semantische Empfindlichkeiten, Gewohnheiten, Erwartungen der deutschsprachigen Leserschaft oder bestimmter Teile derselben hinwegsetzen muß, von Fragen des Wohlklangs ganz zu schweigen.)

Finden wir z.B. das Wort ›Wahrnehmung‹ als Übersetzung attraktiv, so müssen wir u.a. folgendes berücksichtigen: Es gibt im Deutschen Sonderanwendungen (wie z.B. ›die öffentliche Wahrnehmung der aktuellen Familienpolitik‹), wo wir sehr genau prüfen müßten, ob dieser Sachverhalt im Pāli durch *saññā* ausgedrückt würde. (Hierauf kommen wir zurück.)

Betrachten wir nun, nach diesen Präliminarien, das Wort ›Wahrnehmen‹ und arbeiten einige relevante Aspekte heraus. Das deutsche Wort ›Wahrnehmen‹ konstatiert in den wohl meisten Fällen nicht nur das schiere Sehen, wie wenn ich beim Spaziergehen, ohne darauf zu achten, an einem Kuhplepperich vorbeigegangen bin oder – ein in buddhistischen Kreisen beliebtes Beispiel – meine Sandalen links oder rechts von dem Fußabstreifer vor der Meditationshalle fallen ließ, ohne eine Minute später sagen zu können, wo – obwohl ich beim Ausziehen der Sandalen doch festgestellt haben muß, wo Platz für dieselben ist. Wenn ich in so einem Falle statt ›sehen‹ ›wahrnehmen‹ verwende, will ich damit ausdrücken, daß ich das Objekt gesehen und bemerkt, es registriert habe, mir desselben bewußt geworden / gewesen bin. (Ich kann in einem solchen Falle alternativ, statt das Wort ›wahrnehmen‹ zu gebrauchen, auch von ›sehen‹ sprechen. „Ich habe den Kuhplepperich auf dem Weg / meine Sandalen neben dem Fußabstreifer gar nicht gesehen!“, aber hier geht aus der Situation, wo ich dies sage, eindeutig hervor, daß ich das Registrieren mitmeine.) Hier beinhaltet das Wort ›wahrnehmen‹ sehr wohl einen Akt des ›Sichbewußt-Werdens/Seins‹. Ein anderer Aspekt kommt in dem Begriff ›öffentliche Wahrnehmung‹ zum Ausdruck, der sich eher auf Abstrakta bezieht, z.B. in dem Satz ›In der öffentlichen Wahrnehmung kommt dieser Politiker, trotz seiner Erfolge, gar nicht gut weg.‹ Hier wird impliziert, daß das, was man von dem Politiker sieht / hört / weiß, in einer bestimmten Weise interpretiert wird, es geht nicht nur um die schiere Information, und diese Interpretation mag Konsequenzen (z.B. für das Wahlverhalten seitens der Bevölkerung) haben. (Hier sei erwähnt, daß Tusnelda mit

dem Gedanken gespielt hat, den Begriff ›Information‹, so, wie er da steht, oder in veränderter Form, als deutsches Pendant für *saññā* zu wählen, denn der Sachverhalt Information steckt im Wahrnehmungsakt [und – wie sich noch erweisen wird – im ebenfalls hier relevanten Begriff ›Zeichen‹]. Der Gedankengang sei wie folgt angedeutet: ›Ich nehme die rote Erdbeere wahr – ich erkenne eine bestimmte Kombination von, sehr vereinfacht, Form und Farbe und interpretiere diese Kombination als ›rote Erdbeere‹ und somit als appetitlichen Happen: ›Ich gewinne die Information, da sei eine rote, eßbare Erdbeere.‹ Diese Lösung erwies sich bei einigem Experimentieren, vor allen wegen Schwierigkeiten bei der Variantenbildung des Wortes, aber auch wegen der Nichtberücksichtigung anderer Aspekte, als impraktikabel und wurde demnach von Tushelda verworfen.)

Es spiegelt das Wort ›Wahrnehmung‹ also sehr wohl die wesentlichen Aspekte des Begriffs ›Sich-[einer Sache-]bewußt-Sein/Werden‹ (wie sie vor allem in 6:1.1. exemplifiziert werden) wider. (Entsprechendes trifft übrigens auch auf das englische Wort ›perception‹ zu, und auf dasselbe Wort in etlichen weiteren Sprachen.) ›Wahrnehmung‹ in diesem Sinne meint demnach, daß ich (1.) einen Sachverhalt erkenne, nämlich über einen bestimmten Sachverhalt eine Information gewinne und sie interpretiere, und daß ich (2.) mir des Sachverhalts bewußt bin, sowie (3.), daß ich mir der Tatsache, daß ich über ihn informiert bin, bewußt bin. Und eben das wird nach Tusheldas Analyse auch durch das Pāli-Wort *saññā* ausgedrückt. Dies ist dem insofern nicht getrimmten Benutzer der deutschen Sprache jedoch nicht von vornherein klar, es ist ihm (oder ihr) nicht ›bewußt [!]. Aus diesem Grunde ist das Wort ›Wahrnehmung‹ nicht unbedingt geeignet, das, was das Pāli-Wort *saññā* nach unseren Analysen ausdrückt, wiederzugeben. Oder wir müssen uns darauf festlegen, daß wir, wenn wir ›Wahrnehmung‹ als Übersetzung für *saññā* verwenden, immer und ausschließlich eine ›bewußte und interpretative Wahrnehmung‹ meinen. (Dieser Sachverhalt wird, wie wir uns erinnern, in der kläglichen Definition von Blau- oder Gelb-Sehen [vgl. 1:1.1] gänzlich unterschlagen.)

Eine Eigentümlichkeit hat sich schon herausgestellt: Innerhalb unserer versuchsweisen Übersetzungen von Fallbeispielen (1:2.2) haben sich des öfteren Begriffe wie ›sich bewußt werden‹ oder ›sich klar werden über‹, ›registrieren‹ u.ä. angeboten (neben, u.a., ›wahrnehmen‹, ›sich vorstellen‹). Das Wissen um die Tatsache, daß man etwas erkennt, sieht, wahrnimmt, scheint demnach ein Charakteristikum der *saññā* zu sein. Wenn wir nun beim Begriff ›Wahrnehmung‹ oder auch ›Vorstellung‹ bleiben wollen, können wir diesem Faktum Rechnung tragen, indem wir diese Termini durch das Adjektiv ›bewußt‹ qualifizieren. Wir hätten also ›bewußte Wahrnehmung‹ bzw. ›bewußte Vorstellung‹. (Dies ist als vorläufiges Zwischenergebnis zu betrachten, nicht als endgültige Lösung!)

Nebenbei: es wäre nun eine reizvolle und das Verständnis von *saññā* erhellende Aufgabe, die mannigfachen Verwendungen des Wortes ›Bewußtsein‹, wie sie im deutschen Idiom üblich und im Schwange sind, daraufhin zu überprüfen, ob und wie weit sie dem Gebrauch von *saññā* in den Pāli-Texten entsprechen. Tushelda listet einige Formulierungen auf, als da sind: Bewußtseinserweiterung, Bewußtseinsspaltung, Bewußtseinstrübung; kleinbürgerliches Bewußtsein, kosmisches Bewußtsein; Ernährungsbewußtsein, Geschlechtsbewußtsein, Ich-Bewußtsein, Klassenbewußtsein, Körperbewußtsein, Machtbewußtsein, Modebewußtsein, Nationalbewußtsein, Problembewußtsein, Selbstbewußtsein, Sendungsbewußtsein, Standesbewußtsein, Umweltbewußtsein, Unrechtsbewußtsein ... Diese Auflistung ist keineswegs auch nur annähernd vollständig, es gibt zahllose andere gebräuchliche Ausdrücke, die den Begriff ›Bewußtsein‹ enthalten, und unzählige lassen sich bei Bedarf bilden. Bemerkt sei noch: Daß in unserem Pāli-kanonischen Zusammenhang von einem ›universellen Bewußtsein‹ u.ä. nicht die Rede sein kann, ist offensichtlich. (Ähnliches Durcheinander gibt es im Deutschen für ›Gemüt‹: ›Er hat / ist ein schlichtes Gemüt‹, ›Ich führe mir die Torte zu Gemüte‹, ›Gemütskrankheit‹, ›Gemütlichkeit‹ ...)

Für jemanden, der sich auf Pāli äußern will, wären eigene Wortschöpfungen, analog zu den überlieferten Pāli-Termini, grundsätzlich möglich. Beispielsweise sei der Fall aufgegriffen, wo jemand sich seiner Situation als Mönch – im Gegensatz zu der eines Laien – klarmachen soll. In unserem Zusammenhang könnten wir etwa den Begriff ›Mönchsbewußtsein‹ (*bhikkhu-saññā*)

prägen. Der betreffende Sachverhalt und ein entsprechender Begriff wird (in # A 10.101 p V 210 f μ) durchaus erwähnt. Ein solcher Einsatz von »saññā« ist also möglich (wenn auch nicht in allen Aspekten, ohne dies auszuführen) im Rahmen des deutschen Idioms bzw. des Pāli-Idioms.

4 Unterwerfen wir den Ausdruck »Kleinbürgerbewußtsein« einer Betrachtung. Dabei stellen wir fest, daß mit »Bewußtsein« hier eine Art zu denken, zu fühlen, zu urteilen, sich und andere zu bewerten, sich einzuordnen oder sich unterzuordnen und überzuordnen, sich auszurichten, die eben für den Kleinbürger typisch ist und ganz natürlich aus den gegebenen Lebensumständen  
8 erwächst, gemeint ist. »Bewußtsein« ist in diesem Zusammenhang recht identisch mit »Mentalität« (allerdings läßt der etablierte Sprachgebrauch die Verwendung von »Bewußtsein« nicht überall zu, wo ich »Mentalität« gebrauchen kann; ich würde, parallel zum »Kleinbürgerbewußtsein« also kaum von einem »Siebenbürgerbewußtsein« sprechen, sehr wohl aber von einer »Mentalität der  
12 Siebenbürger« – wobei in jedem Falle ein Pauschalurteil gefällt ist. Wenn ich mich allerdings als Siebenbürger vom Donauschwaben, Rumänen, Türken, Salzburger oder Appenzeller abgrenzen will, dann ist »Siebenbürgerbewußtsein«, analog zu, etwa, »Klassenbewußtsein« angebracht. Nur in einem solchen Falle ist das »Bewußtsein« mit Sicherheit »bewußt«.

16 Der mögliche Ausdruck »Mönchsbeußtsein« würde, dem erwähnten Beleg zufolge, nicht die tatsächliche mönchische Mentalität bezeichnen, etwa die Haltung »Die Blöden sollen mich ruhig durchfüttern!«, sondern die Aufforderung enthalten, sich als Mönch der gegebenen Job-  
20 beschreibung entsprechend optimal zu verhalten. Unser Ausdruck würde also das »Bewußtsein« dessen bezeichnen, was man als Mönch sich und der Gesellschaft schuldig ist. Ferner haben wir im Deutschen das »Ich-Bewußtsein«. Für das Pāli ist belegt, daß ein Mönch betreffs seiner selbst quasi eine gewisse »saññā« entwickeln soll, und es ist (# D 9 p I 184 μ) ein wohl als »Eigen-saññā« zu  
24 verstehender Terminus überliefert. Es läßt sich sagen: Bei dieser Betrachtungsweise – alle anderen, da ach so schwammigen, widersprüchlichen, nichtssagenden »Definitionen« von »Bewußtsein« treffen hier nicht zu – wäre Bewußtsein immer relativ (nie absolut): Es bezöge sich jeweils auf ein bestimmtes Objekt (»Ich bin mir meiner Schuld / Klassenzugehörigkeit bewußt!«).  
28 Bewußt-Sein wäre also das Wissen um ein Objekt (»Ich weiß um meine Schuld / Klassenzugehörigkeit!«). Wissen ohne ein Objekt; Wissen, ohne daß ich etwas Bestimmtes weiß, ist ein Unding. Die Ableitung des Begriffes »Bewußtsein« von »Sich-bewußt-Sein« ist so darzustellen: Der Ausdruck »Im Bewußtsein seiner Macht schlägt er sie« lautet umformuliert »Da er sich [!] seiner  
32 Macht bewußt ist, schlägt er sie«; das »Bewußtsein seiner Macht« entspricht also dem »Sich seiner Macht bewußt sein«, letzteres, als der Ausdruck »das Sich-bewußt-Sein«, ist somit eine legitime Variante des Begriffes »Bewußtsein« und mag / sollte diesen ersetzen, wo immer Verwechslungen  
36 möglich erscheinen. Es gilt für »Bewußtsein« in diesem Sinne: Bewußtsein ohne etwas, dessen man sich bewußt ist, gibt es nicht. Das gilt ganz ohne Berücksichtigung der Wortbildung des deutschen Begriffs. (Im Gegensatz hierzu entzieht sich das Wort »Seele« einem derartigen Zugriff: das Wort hat, wenn nicht als Synonym für »Gemüt« gebraucht, für die Alltagsphilosophie – außer einem vagen mythologischen – keinen Inhalt. Für einen peniblen Menschen wäre die Frage  
40 interessant, wo denn »Bewußtsein« und wo »Gemüt«, wo »Geist« stattfindet [so wie irgendwo die Verdauung, die Atmung, die Koordination der Gliederbewegung etc. stattfindet].)

Zur Erinnerung: Wir reden hier von »Bewußtsein«, welches den Pāli-Begriff »saññā« in bestimmten Kontexten wiedergeben kann. Wie wir festgestellt haben, drückt ein Begriff wie  
44 »Kleinbürgerbewußtsein« etwas ganz anderes aus, bezeichnet nämlich eine Mentalität, und zwar gerade eine, bei der man sich recht weniger eigener Parameter bewußt ist. Ähnliche Vorsicht bei der Gleichsetzung von »Bewußtsein« mit »saññā« in anderen Fällen angebracht: Wenn ich aus »Schuldbewußtsein« oder aus dem »Bewußtsein meiner Überlegenheit« heraus meinem Sohn eins  
48 hinter die Ohren gebe, ist weder gesagt, daß ich aktuell mir dessen »bewußt« bin, daß ich Schuldbewußtsein / Überlegenheitsbewußtsein habe; noch daß ich mir aktuell dessen »bewußt« bin, daß ich ihn ohrfeige – es kann sich durchaus um eine auf »Schuldbewußtsein« oder »Überlegenheitsbewußtsein« beruhende sog. »Reflexbewegung« handeln, über die ich nachher erschrecke, bzw. deren Bewußtwerdung – die erste Metaebene! – Erschrecken über mich selbst  
52 auslöst: »So eine Barbarei hätte ich mir gar nicht zugetraut!« Zu beachten ist: Das Bewußtsein in



diesem Zusammenhang ist etwas nur Latentes, schließlich laufe ich nicht durch die Welt und weiß dabei in jeden Sekundenbruchteil: ›Ich bin‹, ›Ich bin Tusnelda‹, ›Ich laufe durch die Welt‹, ›Ich gehöre dem Bohemien-Stand an‹, ›Ich bin eine Frau‹, ›Ich habe Macht über mein Söhnlein‹, ›Ich habe keine Schuld gegenüber meinem Sohn‹. (Übrigens verdient eine gewisse Unterstellung, die auch Tusnelda in dieser Arbeit immer wieder anbringt, wenn sie von ›Metaebene‹ oder ›Introspektion‹ spricht, eine Überprüfung auf Richtigkeit [der wir uns enthalten]: Liegt wirklich eine höhere Ebene vor, wenn ich ›wahrnehme‹, ›mir dessen bewußt bin‹, daß in mir Machtwillen vorhanden ist? Zum Vergleich: Liegt eine höhere Ebene vor, wenn mein Finger durch Betasten weiß, daß mein Fuß eine Schrunde aufweist?) Das heißt: Wenn ich aus dem Deutschen ins Pāli übersetze und der deutsche Text enthält das deutsche Wort ›Bewußtsein‹, und zwar in einer Bedeutung, die nicht das Konzept ›Bewußtsein von X‹ beinhaltet (bzw. den Sonderfall ›Bewußtsein als Gegenteil von Ohnmacht‹), so darf ich das deutsche Wort ›Bewußtsein‹ nicht als ›saññā‹ wiedergeben, sondern muß auf einen anderen Pāli-Begriff zurückgreifen bzw. gar einen neuen Pāli-Terminus prägen (ein Vorgehen, dessen ich mich ja auch bedienen müßte und also dürfte, wenn ich ein Rezept für eine Kartoffelsuppe auf Pāli verfassen wollte). Das Wort ›saññā‹ würde nur die dominante Bedeutung von ›Bewußtsein‹ wiedergeben bzw. ›Bewußtsein‹ würde nur den Aspekt ›Bewußtsein von X‹ bezeichnen. Das Bewußtsein ist hier, wenn es so verstanden wird, etwas sehr Konkretes, nämlich eine Funktion (wie, etwa, der Verstand, die Liebe, der Hunger), nicht aber eine metaphysische Wesenheit (wie, etwa, die sog. Seele oder das kleine Männlein im Schädel, das die angeblich dort vorhandene Abbildung der Welt auf einer Art Bildschirm anschaut: ein Bewußtsein als Agent des Wahrnehmens, Erkennens, Wissens, d.h. als diejenige Kraft, welche wahrnimmt, ist in keinem Pāli-Text auszumachen!), also etwas, worunter sich niemand wirklich etwas vorstellen kann, ein Begriff ohne Inhalt, ein Unwort, ein Unding (was ein Umstand ist, der geistlich Strebende am Verstehen hindert und – das nebenbei – den diversen sog. Spirituosenhändlern mit Hilfe des Ganovenricks Mystifikation einen immerwährenden Zulauf und somit ein immerwährendes Ansehen und Einkommen sichert).

Im Zusammenhang mit dem Begriff ›viññāṇa‹ kommen wir auf ›Bewußtsein‹ zurück, und dann, vor allem im 4. Kapitel, sprechen wir von jener hier nicht zutreffenden vorgeblichen ›Wesenheit Bewußtsein‹. In der Tat, manche Leserinnen und Leser werden erstaunt darüber sein, daß Tusnelda sich überhaupt im Zusammenhang mit ›saññā‹ über ›Bewußtsein‹ ausläßt – wo doch der Begriff ›viññāṇa‹ es ist, der üblicherweise mit ›Bewußtsein‹ übersetzt wird (bzw., bei Übersetzungen ins Englische, mit ›consciousness‹).

Nochmal: Das ›Bewußtsein‹, welches das Pāli-Wort ›saññā‹ repräsentieren kann, ist keine wie immer beschaffene ›Wesenheit‹, auch kein ›Ding‹. Wenn man sagt, man mache sich von einem unzutraglichen Bewußtsein frei, etwa vom ›Kleinbürgerbewußtsein‹ oder vom ›Hausfrauenbewußtsein‹, dann liegt ein ganz säkularer Sachverhalt vor: man befreit „sich“ (mit einer ›Befreiung / Erlösung des Bewußtseins‹ hat das nichts zu tun). ›Bewußtsein‹ ist vor allem schlicht ›bewußt sein‹, nicht anders als, etwa, ›Bravsein‹ oder ›Vorhandensein‹. Wir sollten keine Allegorie daraus machen wie in der Malerei, wo Personifikationen im Stil von ›Die Zeit frißt die Schönheit‹ Zusammenhänge anschaulich machen. (Auch, das nebenbei, das ›bewußte Sein‹ ist nicht gemeint!) Schon die Formulierung ›das Bewußtsein hat die Funktion soundso‹ führt aufs Glatteis – ›Bewußtsein‹ ist vielmehr eine Funktion! Angesichts dieser Funktion fallen, innerhalb von Tusneldas Arbeit, gängige Wendungen unter den Tisch wie z.B. ›Das Bewußtsein bewirkt ...‹

Um Mißverständnissen vorzubeugen, hütet Tusnelda sich davor, in ihren eigenen Formulierungen von ›Bewußtseinszuständen‹ zu sprechen, denn ein solcher Begriff würde unterstellen bzw. das Konzept affirmieren, daß es ein an sich vorhandenes Bewußtsein gebe, welches sich zum jeweiligen Zeitpunkt in einem bestimmten Zustand befinde oder auf eine bestimmte Weise handle (bzw. bestimmte Inhalte habe), etwa wie wenn man sagt ›Das Bügeleisen ist aber heiß‹. Oder, anders gesagt, der Begriff ›Bewußtseinszustand‹ unterstellt, daß da ein Bewußtsein sei, das quasi verschiedene Aggregatzustände annehme, fast wie wir es etwa bei Wasser / Eis / Dampf haben, oder doch wie bei Firn / Pulverschnee / Matsch etc. bzw. wie bei sauberem, schmutzigem, verklumptem Schnee. Entsprechendes gilt auch für ›Bewußtseins

## 1:2.4 – 1:2.5.1

inhalte: Dieser Ausdruck unterstellt, es gebe eine schon existierende Entität, die Inhalte hat, wie wenn man sagt »Die Tüte ist voller Maikäfer«. Auch Ausdrücke wie »Dies taucht im Bewußtsein auf« implizieren eine an sich existierende Entität, als ob das Bewußtsein eine Art Raum mit veränderlichen Inhalten wäre, wie wenn man sagt »Mutter taucht in der Kneipe auf«. (Übrigens: Begriffe wie »Geisteshaltung« oder »Geistesinhalt« unterstellen analog einen an sich vorhandenen Geist. Wörter wie »Gedächtnisinhalt« sind da weit weniger verfänglich – das Gedächtnis wird von vornherein nicht als eine an sich bestehende Entität verstanden; entsprechendes gilt für »Wahrnehmungsinhalt« oder »Wahrnehmungsobjekt«: Man kennt das Gedächtnis bzw. die Wahrnehmung als eine Funktion, nämlich als den Prozeß Sicherinnern bzw. Wahrnehmen oder die Potenz Sicherinnern bzw. Wahrnehmen.) Irreführende Unterstellungen dieser Art sind also tunlichst zu vermeiden bzw. es ist anzuraten, sich derartiger kulturell transportierter und treuherzig verinnerlichter Unterstellungen »bewußt« zu werden.

Eins sei noch gesagt: Die versuchsweise (!) Wahl des Begriffs »Bewußtsein« als Übersetzung für »saññā« mag zu Konfusion und Verärgerung bei manchen Leserinnen und Lesern führen, da »Bewußtsein«, wie oben festgestellt, üblicherweise für einen anderen Pāḷi-Begriff, nämlich »viññāṇa« steht. (Es bietet sich demnach für entsprechend vorbelastete Menschen an, von der »Unendlichkeit des Bewußtseins« zu sprechen oder davon auszugehen, daß es das »Bewußtsein« sei, was das Bindeglied zwischen den verschiedenen Existenzen eines Wesens darstelle.) Es geht, wohlgermerkt, nicht darum – wie man das aus einer gewissen hübschen Erzählung kennt – in eigener Machtvollkommenheit einen Spaten »Buch« zu nennen und das Buch »Fenster« oder, meinerwegen, »Spaten«, und so eine eigene Welt zu kreieren, in der andere sich nicht zurechtfinden; sondern, im Gegenteil, es ist Ziel unserer Bemühungen, durch eine angemessene Benennung Kommunikation zu ermöglichen und das als zutreffend Erkannte zu vermitteln.

Soweit also erst einmal die Gedankenspielereien zum »Bewußtsein« auf dem Hintergrund der Informationen zu »saññā« und im Vergleich zum Gebrauch des Pāḷi-Idioms! (Bei der Erarbeitung von »viññāṇa« kommen wir auf »Bewußtsein« zurück.) N.b.: Eine Festlegung auf den Begriff »Bewußtsein« als deutsches Pendant für »saññā« in bestimmten Kontexten ist hiermit noch keineswegs beschlossen!

### 1:2.5 Handlungsanregung als wesentliches Merkmal der saññā (mit Erläuterungen)

#### 1:2.5.1 Verhaltenssteuerung als Zweck der Wahrnehmung

Wenn wir uns überlegen, was es mit dem Wahrnehmen, dem Sehen, Hören, Riechen etc. auf sich hat, so fällt bei allen lebensnahen Beispielen, auch ohne jeden säkular-wissenschaftlichen Hintergrund, auf, daß es mit dem Wahrnehmen, Sehen etc. nicht getan ist, daß das Wahrnehmen (es sei denn vor dem Fernseher, und, genau betrachtet, selbst dann nicht!) kein Selbstzweck ist, sondern daß das Wahrnehmen den Sinn und Zweck hat, dem wahrnehmenden Wesen vor allem Informationen über die Welt (einschließlich seiner selbst) zu liefern, so daß es sich darauf einstellen und sich angemessen verhalten kann. (Das setzt voraus, daß das wahrnehmende Wesen die Informationen als es angehend einschätzt, daß es die Informationen auf sich bezieht und sich dazu in Beziehung setzt. In dieser lebenspraktischen Perspektive ist Wahrnehmung also gerade nicht das, was in der buddhistischen Lehre als Ideal vorgestellt wird, nämlich daß es für einen „im Gesehenen bloß das Gesehene“ gibt [# Ud 1.10 p 8 µ], sondern: »Da ist etwas, dem gegenüber ich mich auf diese oder jene Weise angemessen verhalten kann.«)

Es mag nun in jeder beliebigen Sprache Begriffe geben, die ein schieres, neutrales, passives, folgenloses Wahrnehmen bezeichnen bzw. nur die Anfangsstufe der Wahrnehmung, noch keine Auswertung, Beurteilung, Handlungsanregung u.ä. betreffen. (Nebenbei sei festgestellt, daß die säkulare Wissenschaft uns klarmacht, daß schon das schiere Wahrnehmen, etwa »Da ist ein Hund« oder »Hinz tritt aus dem Orden aus«, einen unendlich komplizierten Prozeß der Verarbeitung der neuen Daten unter Rückgriff auf schon abgespeicherte Daten voraussetzt.) Andererseits mag es Begriffe geben, die eben jene Aspekte implizieren. Was nun jeweils der Fall ist, wäre nur durch die Analyse von konkreten Verwendungsbeispielen der fraglichen Begriffe in ihren Kontexten zu erkunden. In unserer Bemühung um möglichst genaue Übersetzungen geht es entsprechend

darum herauszuarbeiten, ob und wieweit *saññā* und das offenbar sinnverwandte *viññāṇa* jenen beiden Gruppen zuzuordnen sind und wieweit sich die Bedeutungsbereiche der beiden Begriffe überlappen bzw. was die jeweiligen semantischen Charakteristika dieser Vokabeln sind.

4 Wir untersuchen also zunächst den Begriff *saññā* auf seine Konnotationen hin, wobei uns die tentativen Übersetzungen des Begriffs in den betreffenden Texten schon einige Hinweise zu liefern vermögen.

8 Es zeigte sich schon: In der einzigen uns vorliegenden Definition von *saññā* geht es, wie gesagt, schlicht darum, daß jemand „[etwas] Blaues / Gelbes“ etc. *saññāt* (tentativ: „wahrnimmt“), also einen Farbeindruck hat – „[etwas] Blaues“ ist, wie wir oben (1:1.1) sahen, ein äußerst einfaches, unstrukturiertes, keiner Deutung bedürftiges Objekt (selbst dieser Ausdruck erscheint fast zu anspruchsvoll); keinerlei Reaktion auf den Eindruck ist im Text angedeutet. Es mag nun durchaus sein, daß der Buddha mit seiner Definition gerade das gemeint hat: *saññā* sei ein solches schieres, sachliches, indifferentes, bedeutungsloses, wertfreies, absichtsloses, folgenloses Wahrnehmen. Ob dies nun auf unseren Begriff *saññā* tatsächlich zutrifft, ist anhand von konkreten Fallbeispielen abzuklären.

16

### 1:2.5.2 Die Bewertung des Objekts

Voraussetzung für jegliche Handlung ist eine Einschätzung der Situation, eine Beurteilung des jeweils Wahrgenommenen (oder Vorgestellten). Die Beurteilung des jeweiligen Sinnesobjekts kann, anders als durch das oben (1:2.3.) erwähnte – angenehme, unangenehme oder neutrale – Gefühl, noch auf andere Weise erfolgen. Worin nun im einzelnen die – auf der Beurteilung beruhenden – eine Handlung auslösenden Impulse bestehen, deutet sich in den Texten nur sporadisch an. Nehmen wir ein Beispiel: Es gibt die „Begehrungen-/ Übelwollens-/ Molestations-*saññā*“ (# M 78 p II 27  $\mu$ ). Diese Begriffe beinhalten eine Handlungsanregung, denn man findet es verlockend, sich mit dem begehrten Objekt zu verlustieren bzw. ein gegenteiliges Objekt in negativer Weise zu behandeln, wie folgender Text zeigt: Der Buddha führt, im soeben erwähnten Text, „Begehrungenintention“ etc. explizit auf „Begehrungen-*saññā*“ zurück (auch hier besteht also eine Beziehung!). Selbst wenn eine solche *saññā* einmal in Erinnerungen bestehen sollte, wäre Handlung impliziert, denn solche Erinnerungen wären bejahender Natur: man wäre geneigt, die betreffende Erfahrung zu wiederholen; oder die Erinnerungen wären verneinender Natur: man würde die Wiederholung zu meiden versuchen – Handlung wäre in jedem Falle gefragt.

32

### 1:2.5.3 Fallbeispiele von Handlungsanregung

Wir können getrost behaupten: Es erheischt die jeweilige *saññā*, daß der Betrachter in gewisser Weise auf sie reagiert (was nicht immer explizit im Text gesagt wird, aber mit Einföhlung zu erschließen ist). Dies mag etwa geschehen, indem er, auf die *saññā* hin, sein Nachbar sei ein Stück Wild, seine Waffe ihm gegenüber handhabt (# D 26 p III 73  $\mu$ ); oder auf die konkrete *saññā* hin, sein innerer Wecker rege sich, aufwacht (vgl. # S 4.1.7 p I 107  $\mu$ ); oder auf die *saññā* hin, er habe sein Ziel erreicht, von weiteren Bemühungen absieht (# A 10.86 p V 162  $\mu$ ); oder auf die *saññā* eines potentiellen Sexualpartners hin, Schritte zur entsprechenden Bedürfnisbefriedigung unternimmt (vgl. # M 106 p II 261 f  $\mu$ , # A 9.34 p IV 415  $\mu$ ); oder auf die *saññā* hin, es seien entwicklungsmäßig ungünstige Dinge abzulegen, dies auch tut (# A 10.60 p V 110  $\mu$ ); oder auf die *saññā* hin, vor ihm liege ein menschliches Skelett, seine Einstellung zum Körper und zum Leben insgesamt ändert (# S 46.57 p V 129 ff  $\mu$ ); oder auf die *saññā* hin, der Körper sei mannigfachen Unbilden ausgesetzt, seine [Lebens]lust in Frage stellt (# A 10.60 p V 110  $\mu$  in Verbindung mit # A 7.80 p IV 148  $\mu$ ); oder auf die *saññā* des Leidens hin sich weiter im buddhistischen Sinne bemüht (# A 5.72 p III 85  $\mu$ ; # A 6.103 p III 443  $\mu$ ); oder auf die *saññā* hin, er habe etwas erreicht, auf weitere Anstrengungen verzichtet (# A 10.86 p V 162  $\mu$ ); oder auf die *saññā* hin, ein Tuch sei schmutzig geworden, Schlüsse auf seine inneren Verschmutzungen zieht (# J 4 p I 117: PROSA-Rahmenerz.  $\mu$ ); oder auf die *saññā* hin, er sei, als Mönch, nicht mehr ins Kastensystem eingebunden, etwa seinen Hochmut fahren läßt (# A 10.101 p V 210  $\mu$ ); oder auf

52

### 1:2.5.3

4 die *saññā* hin, es gebe Leben in der Erde, schonend mit Boden umgeht (# Vin IV 32 ff μ); oder auf die *saññā* hin, er sei nicht allein auf der Welt, eine welterschütternde Änderung seine Selbstverständnisses erfährt (# D 14 p II 12 μ); oder auf die *saññā* hin, der „Raum“ habe diese oder jene Qualität, zu weiteren Entdeckungen fortschreitet (# M 121 p III 105 ff μ). (Man sehe sich bitte die unter 1:2.2 genannten alltagsnahen Fallbeispiele noch einmal darauf hin an, ob die Behauptung der Handlungsanregung jeweils tatsächlich zutrifft.)

8 Bei den im Pāḷi-Kanon genannten meditativen Stufen liegt der Aufforderungscharakter in der bloßen Tatsache, daß es – wie den alt-indischen Adepten wohlbekannt und auch das System des Buddha durchziehend – eine Abfolge von meditativen Zuständen, eine Stufenfolge gibt, die von den Altvorderen erarbeitet wurde und der man tunlichst folgt, nicht ohne die Neugier als Imperativ im Hinterkopf zu haben, zu sehen, ob es nicht immer noch weitergeht. Ein Text  
12 (# M 111 p III 25 ff μ) stellt diesen Sachverhalt (jedenfalls betreffs eines bestimmten Mönches, der wohl vom Buddha entsprechend unterwiesen wurde) explizit dar: Nach jeder der standardmäßig genannten Meditationsstufen heißt es von ihm: „Es gibt ein Entkommen darüber hinaus“, erkennt er“, worauf er weiter fortschreitet. Erst bei der neunten Stufe, dem „Stoppen von *saññā* und Fühlung“, heißt es: „Es gibt kein Entkommen darüber hinaus“, erkennt er.“ (Lt. # S 36.19 p IV 225 ff μ ist „im Vergleich zu diesem [jeweiligen] Glück das andere Glück [der nächsten Stufe] eher sehr gernegehabt und vortrefflichen.“) Der Sachverhalt, daß es jeweils weitergeht, ist (ohne daß im ersteren Text *saññā* genannt wird!) in etlichen anderen Texten (z.B. # A 9.32 p IV 410 μ; # D 9 p I 182 ff μ) belegt, wobei der letztere Text ausdrücklich von „Training“ spricht. Daß das Fortschreiten zur nächsten Stufe aber nicht unbedingt spontan geschieht, geht u.a. aus der Tatsache hervor, daß die Texte eine Fülle von Möglichkeiten betreffs der Entwicklung verschiedener Personen darbieten (z.B. # M 70 p I 477 ff μ) bzw. daß für eine jeweilige Person halt  
24 irgendwann erst einmal Schluß ist (z.B. # M 26 p I 163 ff μ). (Das alles lassen wir so stehen, diese Frage führt uns auf Abwege.)

28 So erheischt also die jeweilige *saññā*, daß der Betrachter über die aktuelle *saññā* hinausgeht und zu einer anderen *saññā* fortschreitet – bis *saññā* selbst aufhört. In einem Text (# S 14.11 p II 150 f μ) wird betreffs einer – z.T. unterschiedlichen – Auflistung von Meditationserfahrungen gesagt, zu den ersteren »gelange« man als dem „Eintritt in [die jeweilige] *saññā*“, während die letzten Stufen, wo es, wie bekannt, keine *saññā* mehr gibt, auf andere Weise erlangt werden. (Hier schiebt Tusnelda zu Nutz und Frommen eventueller Mediteure und Mediteusen in ihrer  
32 Leserschaft die gänzlich private und außerwissenschaftliche Bemerkung ein, daß eine krampfhaft Schinderei in meditativen Angelegenheiten sich selten als fruchtbar erweist.)

Es sei mit obiger Feststellung nicht behauptet, daß man die genannten Stadien jeweils, und zwar in dieser Reihenfolge, zu durchlaufen habe bzw. gar nicht anders könne. Es gibt offenbar  
36 (# M 121 p III 104 ff μ) die Möglichkeit, gewisse (üblicherweise Meditationsstufen darstellende) *saññās* zu überspringen. Es mag aber auch sein, daß bei Erfüllung der betreffenden Vorbedingung kein willkürliches Einwirken mehr nötig ist, daß sich der Sprung vielmehr automatisch vollzieht, gleich dem Heranwachsen eines Küchens im ordentlich bebrüteten Ei (vgl. BEuWg Abschnitte 17.2.1; 17.3.1), wie sich hier andeutet: Was das „Stoppen von *saññā* und Fühlung“ angeht, so ist (lt. # M 44 p I 301 μ) einem darein „eintretenden Mönch“ nicht so zumute,  
40 daß er dies tue (also dies leiste), vielmehr geschieht es schlicht in Übereinstimmung mit dem, wie seine „Mentation existieren gemacht“ ist (also entsprechend seiner vorherigen Entwicklung). (Man muß überhaupt aufpassen wie ein Haftelmacher, daß man konzeptuell nicht still und heimlich ein sog. »Bewußtsein« oder ein sog. »Ich« [wie auch immer man dies auf Pāḷi benennen mag] als dasjenige [die jeweilige Entität] konstruiert, was die verschiedenen Stadien der Meditation [s.o.] durchläuft und wahrnimmt und fühlt. Übrigens: ein Text [# M 44 p I 301 μ] sagt: „*saññā* und Gefühl: mental sind diese Dinge, darum sind *saññā* und Gefühl Mentationsmodalaktivität.“)  
48

Unsere These, daß die verschiedenen Meditationsstufen eine Handlungsaufforderung enthalten, mag im Lichte dieser Aussage vielleicht auf zweierlei Weise präzisiert werden: erstens, daß man zwar handelt, aber ohne »sich« für den Akteur zu halten; und, zweitens, daß man einer noch  
52 möglichen weiteren Entwicklung nicht durch voreiliges Sich-zufrieden-Geben im Wege steht. Der

Buddha stellt [in # D 9 p I 181 ff μ) ausdrücklich fest, daß solche *saññās* durch „Training“ „entstehen“ bzw. „stoppen“.

#### 4 1:2.5.4 Charakteristika der Handlungsanregung

Zusammenfassend sei festgestellt: Alle die konkrete Fälle (also nicht nur rein theoretische Darstellungen) betreffenden Belege im Pāli-Kanon zeigen: Die Objekte von *saññā* implizieren Konsequenzen für die betreffende Person, und zwar mittels der Interpretation und Einordnung des jeweiligen Objekts. Hierbei mag vermutet werden: Die Handlungsanregung ist zunächst neutral, nur Handlung als solche ist gefordert, ohne daß jeweils feststeht, welche Handlung adäquat ist – dies ist, unter Rückgriff auf Erfahrungen und andere Kenntnisse, zu entscheiden. In vielen Fällen, z.B. in dem der „Buddha-*saññā*“ (# Ap 419 f μ) [oder dem einer roten Verkehrsampell], ist die Aussage eindeutig und es besteht nur wenig Spielraum für individuelles Gestalten; eine abweichende Handlung wäre sehr genau zu begründen: hier ist die Handlungsanregung de facto eine Handlungsanweisung. In manchen Fällen mag die Handlungsanregung darin bestehen, nichts zu tun bzw. nicht Neues zu tun. Einen Beleg dafür, daß jemand eine explizite Aufforderung – als Wort, als Geste oder als Signal –, z.B. ›Halt!‹ ›versteht‹ und als Handlungsanregung betrachtet, was mit dem Verb ›*saññāen*‹ ausgedrückt würde, scheint es nicht zu geben. Tusheta hält dieses Fehlen für schieren Zufall, denn neben der gewissen Analogie zu *viññāṇa* (vgl. die Kapitel 2: und 3:) sprechen auch einige – noch zu erarbeitende – Befunde betreffs *saññā* für eine solche Verwendung von ›*saññāen*‹. Übrigens: die oben angeführten Handlungsanregungen sind allesamt nur implizit vorhanden, nicht explizit gegeben. In einem späteren Stadium unserer Analyse (unter 3:4.3) werden sich weitere Merkmale von *saññā* offenbaren, welche hier nicht deutlich herauskommen.

### 24 1:3. ›Zeichen‹ als weitere Bedeutung des Begriffs ›*saññā*‹

#### 1:3.1 Relevanz der Analyse von ›*saññā*‹ im Sinne von ›Zeichen‹

Angesichts des eben dargestellten Sachverhalts treffen wir akkurat ins Ziel, wenn wir behaupten, jedes wahrgenommene (*saññāte*) Objekt sei potentiell eine Art Signal oder Zeichen, bzw. die Wahrnehmung des Objekts sei ein Auslöser, ein Stimulus für Handlungen – ohne Wahrnehmung ist das Objekt steril. Da trifft es sich gut, daß unser Begriff ›*saññā*‹ just jene zweite Bedeutung hat; ›*saññā*‹ ist nämlich, wie angedeutet, in gewissen Kontexten als ›Zeichen‹ (oder ggf. als ›Signal‹, ›Zinke‹, ›Sigue‹ u.ä.) zu verstehen. (Es sei hier aber im Vorfeld eine Tatsache nicht unterschlagen: Alle Tusheta bekannten Belege, die ›*saññā*‹ im Sinne von ›Zeichen‹ verwenden, sind relativ späten Datums. [Dieses Faktum mag dem Umstand zuzuschreiben sein, daß die fraglichen Texte lebenspraktische Situationen betreffen, in welchen eben Zeichen vorkommen. Tusheta kennt jedenfalls keine alten Texte, in denen entsprechende Vorkommnisse geschildert und abweichende Formulierungen gebraucht werden.] Von der Textlage her ist also nicht sicher, ob diese Verwendung zur Zeit der Verfassung bzw. Redaktion der alten Texte bekannt und üblich war. Es ist demnach angeraten, die aus der stattgehabten Analyse dieser Belege gezogenen Schlüsse nicht überzubewerten – wir kommen, wie sich erweisen wird, auch ohne sie aus. Wie dem auch sei – immerhin werden im folgenden zusätzliche Aspekte herausgearbeitet bzw. Einsichten vertieft.) Es geht nun also darum, unser Wort ›*saññā*‹ mit seiner ganz anderen, zweiten, Bedeutung, nämlich ›Zeichen‹ (u.ä.) zu betrachten, vielleicht gibt diese Untersuchung etwas her für das Verständnis des sonst tentativ als ›Wahrnehmung‹ übersetzten Begriffs ›*saññā*‹.

#### 1:3.2 *saññā* als das Subjektive bzw. als das Objektive

Schon ein erster Blick auf die Gesamtheit der konkreten Belege, in denen ›*saññā*‹ vorkommt (vgl. 0:2.), offenbart, daß wir ›*saññā*‹ in zweierlei Grundbedeutung vor uns haben, nämlich (1.) ›*saññā*‹ als das Subjektive: gemeinhin und tentativ als ›Wahrnehmung‹ übersetzt; und (2.) ›*saññā*‹ als das Objektive: durchgängig als ›Zeichen‹ übersetzt. (N.b.: ›objektiv‹ in diesem Zusammenhang bedeutet nicht unbedingt, daß der betreffende Gegenstand materiell und nachprüfbar vorhanden sei, er kann auch bloß imaginiert sein; ›objektiv‹ bedeutet, daß der Gegenstand sich

### 1:3.2 – 1:3.4

tatsächlich oder gewissermaßen außerhalb des Wahrnehmenden befindet.) Im Pāḷi und im Sanskrit ist dergleichen ja nichts Ungewöhnliches, so z.B. bedeutet ein und dasselbe Pāḷi-Wort (1.) ›Furcht‹, also das Innere, Subjektive einerseits und (2.) ›Gefahr‹, ›das Gefährdende‹, also das Äußere, Objektive andererseits: wir haben ›Furcht‹ angesichts einer ›Gefahr‹. Als Pāḷi-Kenner fragen wir uns entsprechend: Könnte es sich bei den beiderlei ›saññā‹ quasi um die beiden Seiten derselben Medaille handeln, die mit demselben Wort gekennzeichnet werden?

Wenn wir die übliche Übersetzung übernehmen und ›saññā‹ als das Subjektive mit dem Wort ›Wahrnehmen‹ übersetzen und davon ausgehen, daß Subjektives und Objektives einander entsprechen (wie ›Furcht‹ und ›Gefahr‹), dann können wir logischerweise erwarten (wobei wir uns von vornherein der Tatsache bewußt sind, daß Sprache nicht völlig ›logisch‹ ist!), ›saññā‹ als das Objektive sei ›etwas Wahrzunehmendes‹ oder ›ein Objekt des Wahrnehmens‹, mithin ein ›Perzept‹. Dies ist aber in den Texten, soweit Tusnelda sieht, in diesem umfassenden Sinne nicht der Fall. (Ein solches unspezifisches Wahrnehmungsobjekt würde im Pāḷi wohl eher mit Wörtern bezeichnet, die in unserer Norm-Übersetzung durch ihre deutschen Pendant ›Gegenstand‹ bzw. ›Aufhänger‹ bzw., in Sonderfällen, ›Objekt‹ repräsentiert sind.) Es gilt vielmehr: In der Praxis der gegebenen Pāḷi-Texte kommt, soweit Tusnelda sieht, keine Kombination der zweierlei hier besprochenen ›saññās‹ vor: es gibt da keine Kombination von ›saññā‹ im Sinne von ›Wahrnehmung‹ und von ›saññā‹ im Sinne von ›Zeichen‹. Das ist aber wohl nur ein Zufall und ist nicht als Ausdruck einer Gesetzmäßigkeit zu betrachten: Es ist unwahrscheinlich, wenn Tusnelda jetzt auch keinen Beleg anführen kann, daß im Pāḷi-Kanon nie ein Ereignis vorkommt der Art, daß eine Mutter ihrem Töchterlein zuwinkt und ruft: ›Komm mal her!‹, was die Kleine prompt ›saññāti‹ (oder auch nur ›sieht!‹), ohne daß betreffs des Winkens das Wort ›saññā‹ verwendet wird: der Sachverhalt ›Zeichen‹ und der Sachverhalt ›Wahrnehmen‹ ist jeweils gegeben. Natürlich können wir, wo ›saññā‹ in keiner Form genannt ist, keine Schlüsse darauf ziehen, was das Wort ›saññā‹ (in welcher Variante auch immer) bedeute bzw. wie es zu übersetzen sei. Übrigens – ein Beleg, der von einer ›saññā‹ im Sinne von ›Wahrnehmung‹ betreffs eines ›Gegenstands‹, ›Objekts‹, ›Aufhängers‹ spricht, kommt gleichfalls nicht vor, soweit Tusnelda weiß. Wo immer ›saññā‹ in den Texten als Bezeichnung für das Objektive vorkommt, da betrifft ›saññā‹, wenn Tusnelda nicht irrt, jeweils einen Gegenstand, der explizit die Funktion eines Zeichens erfüllt oder erfüllen soll (z.B. ein Seil als Orientierungshilfe beim Gehen, zum Sich-entlang-Tasten) bzw. um ein echtes Zeichen. Nun ja: all diese Beobachtungen scheinen Tusnelda ohne Belang zu sein, es läßt sich, glaubt sie, nichts für unsere Untersuchung Relevantes daraus ableiten, und selbst wenn dergleichen Belege doch existierten, so wüßte Tusnelda von keinen möglichen Schlußfolgerungen. Trotzdem seien diese Fakten erwähnt, vielleicht macht ja jemand etwas daraus. Einige ergänzende Bemerkungen werden unter 1:3.9.1 folgen.

#### 1:3.3 Verwendungsbeispiele für ›saññā‹ im Sinne von ›Zeichen‹

Bei ›saññā‹ im Sinne von ›Zeichen‹ handelt es sich jeweils um eine konkrete Geste mit der Hand (# J 539 p VI 38: PROSA μ); um einen Tupfer mit der Peitsche (# J 276 p II 377: PROSA μ); um eine Orientierung beim Gehen durch ein Seil (# J 61 p I 287: PROSA μ); um Markierungen an Bauteilen (# J 156 p II 18: PROSA μ); um Geländemarken (# J 455 p IV 91: PROSA μ; # J 12 p I 153: PROSA μ) – also immer um etwas, was, bei Erfüllung bestimmter Bedingungen, eine Handlung auslösen bzw. ermöglichen soll, nämlich (in der obigen Reihenfolge), daß Dienerinnen einen unliebsamen Freier die Treppe hinunterschmeißen; daß eine Blinde zu einem bestimmten Ziel gelangt; daß Zimmerleute die Bauteile wie vorgesehen montieren bzw. daß Grenzen eingehalten werden oder visuelle Orientierung im Gelände gegeben ist. (Der Begriff ›Zeichen‹ ist unzweifelhaft die richtige Vokabel für ›saññā‹ als das Objektive. Es trifft sich gut – und das ist keineswegs selbstverständlich! –, daß das Deutsche dieses Wort ›Zeichen‹ als Oberbegriff für Termini wie ›Geste‹, ›Markierung‹ etc. zur Verfügung stellt.)

#### 1:3.4 Das Zeichen als Beachtung erheischendes Phänomen

Wir haben in unseren obigen tentativen Übersetzungen (1:2.2–4) vorwiegend das Wort

›wahrnehmen‹ als Übersetzung des Pāli-Verbs *saññā* verwendet. Im Kontext ›Zeichen‹ fällt uns da Ungenügende an diesem Begriff auf. Es geht nämlich bei ›Zeichen‹ (wie z.B. im Terminus ›Verkehrszeichen‹) nicht darum, es ›wahrzunehmen‹, sondern darum, es zu beachten (d.h. ihm entsprechend zu handeln), was freilich eine Art Wahrnehmung voraussetzt. ›Beachtung‹ sei hier vorläufig (!) und tentativ (!) als eine Vokabel gewählt, die u.a. den Sachverhalt ›Wahrnehmen – Handeln‹ reflektiert. Analog zu ›Gefahr – Furcht‹ kommen wir dann zu der Formel ›Zeichen – Beachtung‹, nicht aber: ›Zeichen – Wahrnehmung‹. Allenfalls hätten wir, wenn wir am Wort ›Wahrnehmung‹ hängen, eine in bestimmter Weise qualifizierte ›Wahrnehmung‹ vor uns, man könnte z.B. sagen, ›*saññā*‹ sei ›handlungsweisende Wahrnehmung‹. Auf diesen sprachlichen Sachverhalt kommen wir wiederholt zurück. (Um die Aspekte besser auszuspinnen, plaudert Tusnelda im folgenden vorzugsweise von zeitgenössischen ›Zeichen‹, z.B. von der Signalanlage am Straßenrand. Wiederholungen sind hier beabsichtigt und verzeihlich. Zwischendurch erinnern wir uns an die obigen Textbeispiele im Pāli betreffs ›*saññā*‹ im Sinne von ›Zeichen‹ und überprüfen, ob die bezüglich moderner Zeichen gemachten Beobachtungen auch auf die alt-indischen ›Zeichen‹ zutreffen.)

### 1:3.5 Zeitgenössische Beispiele für Zeichen; Ampel-Anekdotchen Teil 1

Im folgenden stellt Tusnelda die postulierte Tatsache, daß ›*saññā*‹ (1.) das Subjektive bezeichnet, nämlich Wahrnehmung oder mein Mir-bewußt-Sein und (2.) das Objektive, nämlich ›Zeichen‹, der Einfachheit halber an beides enthaltenden (von ihr konstruierten) Beispielen dar. Hierbei spielt Tusnelda den ganzen Prozeß durch und greift dabei oben angedeutete Aspekte auf. (Sie bittet um Wachbleiben und Langmut beim Ampel-Anekdotchen Teil 1!) Das Szenarium ist folgendes: Ich nähere mich bei der Autofahrt zum Bahnhof dem Bahnübergang. Vor mir, rechts am Straßenrand, hebt sich vom Blau des Horizonts deutlich ein rotes Licht ab. Ich bringe das Auto zum Stillstand. Das Aufleuchten des roten Lichts stellt eine *saññā* im Sinne von ›Zeichen‹ dar. Das Zeichen trägt die Information ›Gefahr – Stopp!‹ Ich nehme das Rotlicht zur Kenntnis, bemerke auch die rothaarige Alte, die rechts in ihrem offenen Fester liegt: bei mir gibt es eine *saññā* im Sinne von – tentativ – ›Wahrnehmung‹: Ich erblicke das Rotlicht, ich schlafe nicht, ich schaue nicht nach hinten und ich konzentriere mich nicht auf die Nachrichten im Autoradio. Ich bemerke den rotleuchtenden Klatschmohn im Vorgarten neben mir (gestern habe ich ihn nicht gesehen), aber der Mohn bedeutet mir nichts weiter. Ich bemerke, daß es überhaupt ein rotes Licht gibt an jenem Mast, meistens brennt keines dort. Ich interpretiere das Rotlicht nicht als eine Stör Lampe, die Schlaglöcher in der Straße anzeigt. Ich bemerke, daß, betreffs der Überquerung des Bahndamms, ein rotes Licht brennt, daß zum Abbiegen in die schienenparallele Straße vor dem Bahndamm aber ein grünes Licht scheint. Ich will über die Schienen. Ich beziehe das rote Licht auf mich, nicht das grüne. Auf mich beziehe ich das Rotlicht, nehme nicht an, es gehe die rothaarige Alte an. Ich interpretiere das Rotlicht als eine Aufforderung zum Anhalten, nicht etwa zum Beschleunigen oder zum Singen. Ich entscheide mich dafür, das Rotlicht, welches ich da wahrnehme, nicht bewußt zu ignorieren und einfach weiterzufahren, sondern es zu beachten, der Anweisung Folge zu leisten und den Wagen anzuhalten. Ich leite die Bremsung ein, beschleunige oder singe nicht. Ich interpretiere das Erscheinen des Rotlichts auf dem Hintergrund von früheren Erfahrungen als einen Zwangsaufenthalt von 7 Minuten, nicht als Bewahrung vor einer Kollision mit dem Zug. Ich fange an zu schimpfen, denn gerade heute habe ich es so eilig, ich freue mich nicht über die Pause. Ich höre mein eisenbahnbegeistertes Söhnlein auf der Rückbank: ›Da haben wir aber Glück gehabt, daß wir den Zug anschauen können!‹ Ich lache: ›Du bist vielleicht gut, und wir kommen jetzt zu spät zum Bahnhof, der Papa wird schimpfen, weil er lange umsonst auf uns warten muß!‹ Die Alte zieht ihren Kopf aus dem Fenster und setzt das Essen auf den Herd – wie jeden Tag, wenn der Zug vorbeifährt, der gerade ihren Göttergatten ausgespuckt haben muß: ›Na, heute ist er ja mal pünktlich!‹

### 1:3.6 Der Stimulus zum Handeln als Funktion eines Zeichens

Angesichts der sich andeutenden Komplexität des Themas, angesichts unerwarteter

### 1:3.6 – 1:3.7

Konnotationen und Implikationen des Begriffs ›Zeichen‹ kommen wir nicht umhin, was immer uns dazu einfällt zu notieren, uns Gedanken darüber zu machen und Gesetzmäßigkeiten abzuleiten – alles um den Pāḷi-Begriff ›saññā‹ im Sinne von – tentativ! – ›Wahrnehmung‹ besser zu verstehen.  
4 (Den Begriff ›Zeichen‹ fassen wir weit, so daß, wie angedeutet, ›Signal‹, ›Markierung‹, ›Geste‹ u.ä. mit einbezogen sind.) Was also ist ein Zeichen? Das deutsche Wort ›Zeichen‹ impliziert einen Inhalt, eine Aussage: Ein Zeichen steht für etwas, ist als etwas gemeint, bedeutet etwas, soll etwas mitteilen, soll etwas auslösen. Die Röte des Lichts am Straßenrand vor dem Bahndamm hat  
8 also eine Funktion – im Gegensatz zu einem beliebigen sinnleeren Wahrnehmungsobjekt, der Bläue des Himmels etwa.

Ein Objekt der Wahrnehmung kann von vornherein als ›Zeichen‹ gemeint sein, nämlich (1.) von seiten bewußter Menschen: z.B. die rote Ampel, ein Zinken am Tor, das Klingeln der Eieruhr, eine Kerze im Fenster; von seiten der Natur: z.B. ein knackiger Männerpo, das Schwarz-Gelb des  
12 Feuersalamanders, das Quäken meines Säuglings, die Röte einer Erdbeere. Und was tue ich also angesichts eines Zeichens, was fällt mir dazu ein? Ich sehe (oder höre etc.) es, ich interpretiere es, ich handle danach. Es wird deutlich: Ein Gegenstand, sei es eine Ampel oder ein auffälliger  
16 Baum in der Landschaft, ist ein ›Zeichen‹ nur, indem er ›jemanden‹ angeht; nur, indem jemand ihn ›auf sich‹ bezieht; nur, indem jemand ›sich‹ zu ihm in Beziehung setzt. (Dieser Vorgang ist in den relevanten kanonischen Pāḷi-Texten nicht so beschrieben, Tusnelda notiert ihre eigenen Beobachtungen.)

20 Das Rotlicht hat nicht den Zweck, im Auto gewisse Pedalbewegungen auszulösen, sondern den Zweck, das Fahrzeug vor einem bestimmten Punkt zu Halten zu bringen, und der Zweck wiederum des Anhaltens ist die Kollisionsverhütung. Die Pedalbewegungen sind somit bloßes Mittel zum Zweck und, z.B. bei Glatteis, nicht unbedingt das nach Schema F hinreichende Mittel,  
24 den Effekt Anhalten am gewissen Ort zu erzielen: ungewöhnlich behutsames Bremsen mag angebracht sein, etwa ergänzt durch gekonntes Gegensteuern oder gar Gasgeben – und das alles auf den Stimulus eines bestimmten Lichtes hin.

#### 28 **1:3.7 Vorbedingungen für die Wirkung eines Zeichens als Stimulus**

Bedingungen dafür, daß ein Objekt als ›Zeichen‹, d.h. als Stimulus, den jeweils eigentümlichen Respons auslöst bzw., bei möglichen Alternativen, die jeweils adäquate Reaktion, liegen im jeweiligen anzusprechenden Menschen: der subjektive Faktor spielt eine entscheidende Rolle.  
32 Es ist durchaus nicht gesagt, daß ein und dasselbe Objekt bei jeder Person, in jeder Lebenslage (etwa: Gesundheit – Krankheit, Kindheit – Jugend – Alter, Geilheit – Gesättigtheit) eine Signalwirkung hat, besser: seine spezifische Anregung tatsächlich ausübt. Diese Ungewißheit besteht, selbst wenn das Zeichen dem Betrachter, aufgrund von Vorerfahrungen, als solches  
36 bekannt und die übliche Wirkung auf ihn durchaus erinnerlich ist.

Allererste Vorbedingung ist, daß mein System ›auf Empfang geschaltet‹ ist: die eigene Bereitschaft, mich überhaupt ansprechen zu lassen, muß bestehen. Nähere ich mich einem Rotlicht, so mag es sein, daß ich mich in dem Moment gedanklich mit meinem Herzallerliebsten streite und,  
40 das Rotlicht glatt übersehend, ungerührt weiterfahre. (Es gibt zweifellos viele Fälle, wo jemand angemessen auf einen – potentiellen – Stimulus reagiert, etwa angesichts der roten Ampel seinen Wagen anhält, ohne daß er die Existenz des Objekts [hier: die Ampel] überhaupt registriert, ohne daß das Objekt ihm bewußt wird. Das ist so aber nur, weil diejenige Person vorher  
44 unzählige Male bewußt auf das Verkehrssignal reagiert hat: es hat sich dabei ein Automatismus herausgebildet, der eine bewußte Wahrnehmung und eine bewußte Handlung unnötig macht – was sogar ein Vorteil sein kann [vgl. 6:3.3.3, 6.3.4]: man hat den Kopf frei für anspruchsvollere Dinge, z.B. für das nächste Rendezvous.)

48 Ist die Ansprechbarkeit als solche gegeben, so gilt, daß ich bei vollem Verständnis des Zeichens in verschiedener Weise reagieren kann: Beim Aufleuchten des Rotlichts kann ich brav stehenbleiben, kann ich den Wagen beschleunigen und auf das Risiko eines Unfalls hin das Halt-Signal überfahren: ich muß die Situation bewerten (und muß mich zwischen möglichen  
52 Handlungsalternativen entscheiden). Dies setzt allerdings einiges voraus:



(1.) Ich identifiziere das rote Verkehrssignal und unterscheide es z.B. von der legendären Laterne an der Tür gewisser Etablissements. Der erstgenannte Teilaspekt sei vertieft: Als alter, schlichter Tante entgeht mir u.U. ein Zeichen völlig: Zunächst muß nämlich ein Zeichen als solches erkannt werden: Dieser Kreidezacken am Tor ist ein ›Zinken‹, ein Zeichen, es ist keine bloße Ausblühung von Mauersalpeter und auch keine zufällige Kinderkritzelei. Der Zacken ist ein Zeichen, das dem Kenner des Codes etwas sagen soll – der Vagabund nämlich erfährt: ›In diesem Haus wohnen alte Tanten schlichten Gemüts – mit Mitleidheischen ist hier viel zu holen.‹

(2.) Das Rotlicht ist überhaupt wahrnehmbar: Es ist von definitivem Umriß, hoch angebracht (auf einem Gleis vor mir wartet ja ein Zug aus blutroten Waggonen auf sein Einfahrtsignal) und hebt sich vom blauen Himmel ab, und die Sonne steht nicht unmittelbar dahinter.

(3.) Ich gehe davon aus, daß das Rotlicht nicht nur eine Verzierung ist bzw. daß es nicht aus Versehen da steht bzw. daß es nicht nach den Launen des Windes oder eines Wackelkontaktes aufleuchtet.

(4.) Ich habe seine Bedeutung gelernt: Eine wichtige Vorbedingung für das Handeln ist die Kenntnis der Aussage des Zeichens. Bei einem relativ einfachen Zeichen wie dem Rotlicht bedarf es keiner sehr aufwendigen Identifikation und Interpretation – ich, als Autofahrerin, weiß auf Anhieb, was anliegt: ›Stopp!‹ (Daß hinter diesem scheinbar einfachen Vorgang eine Unmenge von mannigfachen Datenverarbeitungsprozessen steckt, wird Tuschelda unter 5:1.1.2.3.3.2.1 darstellen.) Ein Zeichen kann, für nicht Eingeweihte, auch mißverständlich sein, wenn nämlich z.B. das Kopfschütteln in einer fremden Kultur nicht ›Nein!‹ sondern ›Ja!‹ bedeutet; oder es kann unverständlich sein, wenn etwa der Wink ›Komm her!‹ mit nach unten gehaltener Hand (als scharre man) getätigt wird, statt mit nach oben zeigendem Unterarm: die Konventionen sind anders gesetzt als in der mir seit jeher vertrauten Umgebung. (Scherzeshalber [?] sei auch an die zu – u.U. schmerzhaften – Mißverständnissen führende Signalkultur der beiden Geschlechter selbst in derselben Unterabteilung derselben Zivilisation erinnert.) Im Prinzip könnte auch dem Rot der Ampel, durch Tradition oder Dekret, die Bedeutung ›Weiterfahren!‹ oder auch ›Singen!‹ zugeordnet sein. Und es mag, im Prinzip, in anderen Ländern die linke Straßenseite signalisieren: ›Hier einfahren! Hier entlangfahren!‹ statt ›Vorsicht: Gegenverkehr!‹

Das rote Licht am Straßenrand ist kein sinnleeres Wahrnehmungsobjekt, es hat eine Funktion – und zwar für einen Autofahrer, sofern dieser in bestimmter Weise zur Ampel steht (also nicht etwa in der schienenparallelen Querstraße), es betrifft ihn – er bezieht das Rot tunlichst auf sich. Das dem Zebrastreifen zugeordnete rote Licht jedoch mag der Autofahrer zwar sehen, aber er wird es ignorieren, soweit es sein eigenes Fahren angeht. Das Rotlicht ist ein Zeichen für den davor positionierten Verkehrsteilnehmer: für die gleich daneben wohnende rothaarige Alte im Fenster ist es nicht gemeint (was die aber nicht davon abhalten kann, sich das Rotlicht als Signal für das Aufsetzen des Suppentopfes nutzbar zu machen); und dem ballspielenden Buben ist etwas anderes wichtiger, und dem vorbeierollenden Säugling bedeutet es überhaupt nichts.

Das Festgestellte sei vertieft: Ist eine Konfrontation mit einem Zeichen, einem [potentiellen] Stimulus, gegeben, so mag sich das Subjektive der Empfänglichkeit in verschiedener Weise niederschlagen. Nehmen wir als Beispiel mal etwas Menschliches: Angesichts eines knackigen Männerpos kann Tuschelda schmunzelnd an alte Zeiten zurückdenken; kann sie angeregt auf das zuhörige Gesicht schauen; kann sie ihre Migräne pflegen und sich nicht einmal belästigt fühlen; kann sie, ihres feministischen Bewußtseins eingedenk, ›Blöder Macker, was der sich bloß einbildet!‹ murmeln; kann sie sich des Anblicks freuen und denken: ›Mein Alter ist doch noch besser ausgestattet!‹ oder aber ›Schade, daß mein Gespons heute abend daheim ist!‹; kann sie das fragliche Objekt völlig übersehen, weil es ihr nichts bedeutet bzw. ihr nie etwas bedeutet hat. Tuscheldas strikt frauenorientiertem Göttergatten hingegen entgeht der Anblick völlig, bei einer gewissen Übersteigerung bestimmter Merkmale mag er eine spontane Aversion gegen die betreffende Person manifestieren. Tuscheldas Söhnlein hat gar kein Verhältnis zu dem fremden Po, ihn würde eher das ungewöhnliche Heck des Autos vor uns interessieren.

Es ist also wohl folgendermaßen: Der Betrachter greift auf Vorlieben / Informationen / Erfahrungen / Konzepte betreffs des Objekts Po zurück, wertet die aktuelle Wahrnehmung des Pos

### 1:3.7 – 1:3.9.1

entsprechend aus und entscheidet sich für eine Handlungsweise, und zwar entweder ganz spontan und automatisch, nämlich nach vorgegebenen Mustern, oder je nach Laune und / oder unter rationaler Berücksichtigung der aktuellen Umstände.

4 Die obigen Beobachtungen seien nun ergänzt und ihre Implikationen betont; zusammenfassend sei gesagt: Damit ein Respons ausgelöst wird, sind etliche Bedingungen zu erfüllen: Man ist fähig zur entsprechenden Sinnestätigkeit; man bemerkt das Objekt; man versteht das Objekt als Zeichen; man erkennt, interpretiert, versteht das Zeichen; man bezieht das Zeichen auf sich; man  
8 beurteilt die aktuelle Situation auf dem Hintergrund einschlägiger Erfahrungen; man ist mental, physisch, ausrüstungsmäßig, zeitlich, örtlich in der Lage, adäquat zu reagieren; man fühlt sich bemüßigt, entsprechend zu reagieren.

#### 12 **1:3.8 Das Zeichen im Verhältnis zum schieren Wahrnehmungsobjekt**

Ein ›Zeichen‹ ist somit ein ganz besonderes Ding: Das gewisse ›Rote‹ am Straßenrand ist ein ›Zeichen‹ für den gemeinten Autofahrer, das Blaue zwischen den Wolken ist ein Zeichen weder für ihn noch für irgendeinen der Verkehrsteilnehmer, wenn es auch ein Wahrnehmungsobjekt ist.  
16 (Diese letztere Behauptung wird noch zu besprechen sein!)

Was also ist das Besondere, welches ein Zeichen gegenüber anderen Wahrnehmungsobjekten auszeichnet? Ein Zeichen stellt Anforderungen, und zwar an bestimmte Betrachter; nicht jedes Wahrnehmungsobjekt tut das per se: Das Rotlicht ›will‹ von gewissen Verkehrsteilnehmern beachtet sein – das Blaue zwischen den Wolken ›will‹, per se, nichts von unserer Autofahrerin oder vom Fußgänger am Zebrastreifen oder von der rothaarigen Alten im Fenster oder von irgendwelchen Wahrnehmenden sonst. Die Entscheidung darüber, ob ein Objekt etwas ›will‹, ob es also als ›Zeichen‹, als ›Signal‹, als ›Stimulus‹ aufgefaßt und beachtet wird, liegt als nicht [nur] im  
24 Objekt begründet: Der Betrachter entscheidet aufgrund von Vorkenntnissen bzw. Erfahrungen und seiner momentanen Befindlichkeit, ob er ein Objekt als ihn angehend, also als ›Zeichen‹ (sei es als solches gemeint oder nicht), auffaßt oder ob er das Objekt als ein für ihn irrelevantes ›bloßes Wahrnehmungsobjekt‹ einstuft. (Wir erinnern uns, daß es uns darum geht, eine adäquate  
28 Übersetzung für den Pāḷi-Begriff ›saññā‹ zu erarbeiten: Von wegen schlicht ›Wahrnehmung! – eine umfängliche Interpretations- und Entscheidungsarbeit ist zu leisten. Deshalb ist es angeraten, ein Wort für das vorgebliche ›Wahrnehmen‹ des Rotlichts zu suchen, das dieses Mehr berücksichtigt, das den gesamten Prozeß umgreift, beinhaltet und widerspiegelt.) Wir arbeiten  
32 die angedeuteten Sachverhalte weiter aus, zunächst mittels unseres Ampel-Anekdotchens Teil 2.

#### **1:3.9 Das beliebige Wahrnehmungsobjekt als Handlungsanreger**

##### **1:3.9.1 Blauer Himmel und Frühstücksei als Quasi-Zeichen; Ampel-Anekdotchen Teil 2**

36 Wir sitzen immer noch in unserem Auto vor dem Rotlicht, mein Söhnlein und ich. Das Söhnlein ruft: ›Au ja, Mami, wenn es morgen noch so blauer Himmel ist, dann gehen wir aber wieder mal in den Zoo!‹ – ›Du kannst ja mal deinen Papi fragen, ob er mit dir geht. Ich muß unbedingt die  
40 Wäsche waschen, wenn ich sie endlich wieder mal auf die Leine hängen kann, nach diesen zwei Wochen Regenwetter!‹ Der Alten im Fenster ist das Blau über den Schönwetterwolken egal, sie macht eh keinen Ausflug und um die Wäsche kümmert sich die Tochter. Je nach Person bedeutet die Bläue etwas anderes: Für das Söhnlein: den Zoo; für mich: Washtag; für die Alte: nichts (allenfalls gute Laune).

44 Was mich angeht, so gibt es, je nach Situation, verschiedene Möglichkeiten: (1.) Ich bemerke die Tatsache ›blauer Himmel‹ gar nicht, bin vollauf mit meinen Sorgen beschäftigt: (2.) ich sehe, der Himmel ist blau, das ist mir egal, geht mich nichts an: ›Ich muß gleich in Eile mein  
48 Bewerbungsschreiben auf dem Computer tippen!‹ (3.) ich bemerke die Bläue des Himmels, und das ist durchaus interessant für mich: ›Seit Tagen habe ich meinen längst fälligen Washtag aufschieben müssen, und jetzt kann ich endlich die Wäsche raushängen!‹ In diesem letzteren Falle hätte die Bläue des Himmels – nach entsprechender Interpretation der Situation – eine Handlung meinerseits zur Folge, die, so unterstelle ich, von der Natur / von Petrus nicht  
52 beabsichtigt ist. (Für ganz Begriffsstützige: In den beiden ersteren Fällen provoziert die Bläue des

Himmels keine Handlung meinerseits.) Je nach Situation stehe ich anders zum blauen Himmel: (1.) Ich übersehe das Faktum; (2.) ich ignoriere das Faktum; (3.) ich entnehme dem Faktum eine Handlungsanregung.

4 Bei derartigen Objekten ist nicht wie beim ›Zeichen‹ von vornherein eine ganz bestimmte Handlung als Respons intendiert, vielmehr ergeben sich verschiedene Alternativen, je nach Person und nach Situation. Da die Bläue des Himmels – wie ein echtes Zeichen – auf mich in dieser Situation als Stimulus wirkt, bezeichnet Tusnelda die Bläue des Himmels und, entsprechend, jedes Objekt der Wahrnehmung mit einer solchen Wirkung – fortan als ›Quasi-Zeichen‹. (Was den blauen Himmel betrifft, so sei, um Verwechslungen von vornherein auszuschließen, betont: Das Objekt, der blaue Himmel, ist hier nicht als ›Vorzeichen‹ oder ›Anzeichen‹ gemeint [im Pāli gibt es hierfür spezielle Vokabeln: *pubba-nimitta* bzw. *nimitta*], aber für den Bauern Franz Huber wäre eine bestimmte Art Wolken am blauen Himmel ein Anzeichen dafür, daß es morgen, und wohl übermorgen noch, trockenes, sonniges Wetter geben wird: in der Gewißheit kann er heute seine Maschinen startklar machen zur Heumahd ab Tagesanbruch morgen. Für mich aber ist die Bläue des Himmels nur ein Ideenreger: ›Falls es morgen noch so schön ist, sicher ist es ja nicht, kann ich meine Wäsche raushängen.‹)

Um das Verständnis des Sachverhalts Quasi-Zeichen zu vertiefen, konstruiert Tusnelda ein weiteres Beispiel: Nehmen wir also an, ich bin bei Tante Berta zu Besuch, und zum Morgenessen in ihrer Wohnküche gibt es ein gekochtes Ei. Das Klingeln der Eieruhr löst bei mir, auch wenn ich nichts über Tante Bertas Eier von ihrem eigenen Hof weiß und nichts über die Cuisine meiner Tante, den betreffenden Reflex aus: Ich springe auf, drehe den Gashahn zu und schrecke die Eier im Topf ab. Die Eieruhr hat insofern das Zeichen gegeben – wie sie halt von Tante Berta vorprogrammiert wurde. Das Klingeln der Eieruhr ist nicht als Signal zum Essen gemeint, nur zur Beendigung der Hitzezufuhr unter dem Topf, aber der Effekt auf meine Speicheldrüsen ist der gleiche, wie wenn explizit zum Essen geläutet würde. (Das geht nicht nur Tusnelda so, sondern auch ihrer Hündin Laika.) Das Klingeln ist also in diesem speziellen Zusammenhang kein echtes Zeichen, sondern ein Quasi-Zeichen. Nehmen wir an, ich war beim Sieden der Eier nicht anwesend und habe kein Klingeln gehört, aber die Tante kommt mit dem Tablett zu mir: Das Ei ist an sich kein Zeichen wie der Ton der Eieruhr es ist, ist aber ein ›Anzeichen‹ des bevorstehenden Genusses und Auslöser eines komplexen ›Handelns‹, nämlich der Herstellung der psychischen und physischen Bereitschaft zum Essen. (Außerdem nehme ich Eierlöffel und Salz zur Hand.) Die Besonderheit des Quasi-Zeichens Ei besteht darin, daß ich das Ei zwar bewußt wahrnehme, daß aber der Speichelfluß sich meinem bewußten Zugriff entzieht – ich könnte ihn allenfalls stoppen, indem ich an meine Chefin denke. (Derartige Effekte werden unten wiederholt erwähnt werden.)

36 Wenn mir eine Eieruhr unbekannt ist und ich die Bedeutung des Klingelns nicht kenne, wird deren Ton nicht die vorgesehene Aktivität, das Abdrehen des Gases, auslösen: das Zeichen geht ins Leere. Wenn mir aus meiner Kultur ein gekochtes Frühstücksei unter seiner Haube nicht bekannt ist, wird dessen Anblick auf dem Tablett der Gastgeberin keine Reaktion in Form von Speichelfluß bei mir auslösen.

Wir wiederholen: Gedankenexperimente haben schlüssig ergeben: Ein beliebiges Objekt der Wahrnehmung, das an sich kein Zeichen ist, nicht als ›Zeichen‹ gemeint ist (z.B. das Blaue am Himmel) kann prinzipiell (muß aber nicht) in einem bestimmten Zusammenhang von einer bestimmten Person doch als Zeichen aufgefaßt und verstanden werden, d.h. ihm kann, qua Interpretation – je nach Situation bzw. Person – eine Handlungsanregung beigelegt werden, wobei das Objekt vom Wahrnehmenden als ihm angehend betrachtet wird. (N.b.: Es geht nicht darum, jener pseudo-religiösen Haltung das Wort zu reden, der zufolge jedes und alles auf dieser Erde seine okkulte Bedeutung und seinen höheren Sinn habe, man müsse diese nur herausfinden.) Das betreffende Objekt regt hierbei eine Handlung an, zeitigt eine Wirkung, welche nicht [nur] durch das Objekt vorgegeben ist. Das fragliche Objekt ist somit quasi ein Zeichen, ist ein Quasi-Zeichen. (Somit ist auch offensichtlich, daß die naheliegende Bezeichnung eines Objekts des Wahrnehmens als ›Perzept‹ unzureichend wäre.)

### 1:3.9.1 – 1:3.9.2

Um ein solches Quasi-Zeichen kann es sich z.B. bei der oben von Tusnelda eingebrachten ›Bläue des Himmels‹ oder bei dem ›Frühstücksei‹ handeln, aber auch bei den ›Formen‹, von denen ein kanonischer Beleg (# D 33 p III 244 μ) spricht (wo man *saññā* von ›Formen‹ hat). In gleicher Weise faßt Tusnelda alle beliebigen Objekte in den Pāḷi-Belegen, bei denen man *saññā* im Sinne von ›Wahrnehmung‹ hat, als grundsätzlich interpretationswürdig und als grundsätzlich beachtenswert, d.h. als jeweils potentiell zu Handlung führend, auf (wie ganz oben dargelegt), also als Quasi-Zeichen. Worauf es im Zusammenhang unserer Untersuchung ankommt (in der es darum geht, die Bedeutung von *saññā* als etwas Subjektives zu ermitteln), ist nicht, ob etwas als ›Zeichen‹ gemeint ist, sondern ob jemand in einer bestimmten Situation auf ein beliebiges Objekt ›wie‹ auf ein Zeichen reagieren mag. Ein beliebiges Wahrnehmungsobjekt kann für bestimmte Wesen in bestimmten Situationen die Funktion eines Zeichens annehmen, nämlich (1.) auf Seiten absichtsvoll agierender Menschen z.B.: (a) die karge Kleidung der jungen, strammen Anhalterin am Straßenrand oder (b) Tusneldas Lächeln im Büro; (2.) auf Seiten der absichtsfrei vorhandenen Dingwelt z.B.: (a) die Bläue des Himmels, (b) das Ei im Eierbecher.

#### 1:3.9.2 Wahrnehmungsobjekte in Pāḷi-Texten als Quasi-Zeichen

Die eben von Tusnelda präsentierten Anekdotchen vom blauen Himmel bzw. vom gekochten Ei sind insofern bedeutsam und reflektieren insofern die Pāḷi-Texte, als es sich um dieselbe Art von Objekten der Wahrnehmung handelt, wie sie in den Pāḷi-Texten als Objekte von *saññā* im Sinne von – tentativ – ›Wahrnehmung‹ begegnen.

Es sei hierzu einerseits festgestellt: Sämtliche Objekte, die in den Texten als Gegenstand von *saññā* genannt werden, sind allen der guten Tusnelda bekannten Belegen zufolge (Auswahl in 1:2.2) und nach der oben (unter 1:3.9.1) durchgeführten Analyse Quasi-Zeichen, keine echten Zeichen. (Ein solches echtes Zeichen wäre etwa eine Geste seitens einer Herrin oder eine Markierung an einem Bauteil.) Tusnelda sieht jedoch keinen Grund, warum nicht auch echte Zeichen (die eh nur äußerst selten erwähnt werden) Objekte von *saññā* sein sollten. Insofern scheint ihr das eben festgestellte Faktum nicht von Belang zu sein; es sei aber, der Genauigkeit halber, nicht unterschlagen.

Festgehalten sei andererseits die Tatsache, daß ausschließlich echte Zeichen als *saññā* bezeichnet werden, nie aber beliebige, nicht von vornherein als Zeichen intendierte Objekte, also keine Quasi-Zeichen. Ein solches beliebiges Objekt würde in den Texten vielmehr, wie schon (unter 1:3.2) festgestellt, – nach unserer Norm-Übersetzung – recht abstrakt als ›Gegenstand‹ bzw. ›Aufhänger‹ bzw. ›Objekt‹ bezeichnet. Doch solche Fälle sind in der textlichen Praxis rar, es ist – je nach Thematik – entweder, konkreter, von ›Formen‹, ›Farben‹ oder, noch konkreter, von ›Bäumen‹, ›Rossen‹ etc. die Rede.

Wir haben in unserer Analyse der zu *saññā* im Sinne von ›Wahrnehmung‹ vorliegenden Pāḷi-Belege (1:2.2; 1:2.5) festgestellt, daß es das wesentliche Charakteristikum von *saññā* (z.B. der Wahrnehmung eines Objektes als einem Stück Wild) ist, zu einer Handlung anzuregen. Wir haben denselben Sachverhalt anhand eigener Beispiele (die genausogut in Pāḷi-Texten stehen könnten!) dargestellt, wonach ein beliebiges Objekt (z.B. der blaue Himmel) potentiell zu einer Handlung anregt. Wir haben ferner festgestellt, daß es die Aufgabe eines ›Zeichens‹ ist, eine Handlung zu veranlassen. Wir haben uns dem entsprechend entschieden, beliebige Objekte von *saññā* im Sinne von ›Wahrnehmung‹ als ›Quasi-Zeichen‹ zu bezeichnen. Wir erinnern uns in diesem Zusammenhang der These, daß es die Aufgabe der Wahrnehmung ist, als Respons auf die verschiedenen [potentiellen] Stimuli ein angemessenes Verhalten naheulegen bzw. durch die Bereitstellung relevanter Informationen überhaupt erst einmal zu ermöglichen.

Die Allerweltsobjekte der *saññā* (z.B. ›das Dorf‹, # M 121 p III 104 μ) sind, wie erarbeitet, Quasi-Zeichen (ganz ähnlich den echten Zeichen, z.B. einer Geste, wenn auch nicht mit dem Begriff *saññā* benannt). Dies ist ein starker Hinweis darauf, daß tatsächlich ›die Objekte als das Objektive‹ allesamt (sei es das Dorf oder sei es die Geste), wie vermutet, die andere Seite der Medaille *saññā* als das Subjektive darstellen. Was bringt uns das? Im Prinzip waren wir doch, schon bevor wir uns überhaupt mit dem ganzen Themenkomplex Wahrnehmung befaßt haben, genau so

schlau: Wir wußten, auch ohne das zu formulieren, daß im Prozeß das Wahrnehmen das Subjektive ist und daß das jeweilige Objekt das Objektive ist. (Übrigens – angesichts dieses Befundes kommt bei Tusnelda als einer Verfechterin der Praxis des ungehemmten Hirnsturms eine wahnwitzige Idee auf: Wird nicht vielleicht in so manchen Pāḷi-Texten, in denen von »Wahrnehmung« die Rede zu sein scheint, in Wirklichkeit von »Zeichen« und »Quasi-Zeichen« gesprochen? [Tusnelda wird bei ihren Forschungen diese Idee im Hinterkopf bewahren.]

Was wir aus der Tatsache, daß »saññā« im Sinne von »Zeichen« eine Art Aufmerken, ein Interpretieren, ein Bewerten, ein Angesprochensein und eine Handlung erheischt, ableiten, das ist die Schlußfolgerung, daß »saññā« im Sinne von »Wahrnehmung« eine Art Aufmerken, ein Interpretieren, ein Bewerten und eine Handlung impliziert – also genau dieselben Punkte. Just das hatte sich schon bei der Analyse der Pāḷi-Belege betreffs »saññā« im Sinne von »Wahrnehmung« abgezeichnet und findet durch die Analyse der Belege betreffs »saññā« im Sinne von »Zeichen« nur seine Bestätigung. (In einem anderen Zusammenhang wird sich entsprechendes noch einmal zeigen – was die bisherigen Analysen vervollständigt!)

Langer Rede kurzer Sinn: Unser Begriff »saññā« sollte nicht schlicht mit »Wahrnehmung« übersetzt werden, sondern es ist ein Terminus zu finden bzw., notfalls, zu konstruieren, der der oben identifizierten Erfordernis, nämlich die Punkte Aufmerken, Interpretieren, Bewerten, Angesprochensein und Handlung zu implizieren, Rechnung trägt, bzw. der Sachverhalt Wahrnehmung sollte von vornherein als jene Faktoren Aufmerken, Interpretieren, Bewerten, Angesprochensein und Handlung beinhaltend und implizierend definiert werden (was – und mehr – die Naturwissenschaften, die sich damit befassen, tun, vgl. 5:1.1.2.3.3.2): »saññā« meint nicht schlicht das Phänomen »Ich sehe etwas Blaues. Punkt!«

### 1:3.10 Ableitungen bzw. Varianten des Begriffs »saññā«

Wo wir dies nun erledigt haben, mag es nützlich sein, weitere Varianten (d.h. auf demselben Verb mitsamt derselben Vorsilbe zurückgehende Ableitungen) von »saññā« zu betrachten. Da stellen wir aber zunächst fest: Unser Verb *saññāen* (eigentlich, nicht-hybrid: *sañ-jānāti*) kommt auch in einer offenbar recht anderen Bedeutung vor. Diese Tatsache bedarf einer Besprechung. So kann z.B. die Almosenschale eines Mönches unter verschiedenen Bezeichnungen bekannt sein (# M 139 p III 235 μ) oder einen Prinzen mag man als „Pferdemann“ (hier: Kutscher) kennen bzw. eine bestimmte Klasse von Menschen als „Sichmühende“ (# M 40 p I 281 μ). Was unser Verb *saññāen* betrifft: In allen Fällen impliziert das Objekt bzw. seine jeweilige Bezeichnung (wenn man etwa das Objekt selbst nicht sieht) ein bestimmtes Verhältnis des Betrachters zum Objekt; ganz besonders deutlich ist dies im Falle der Sichmühenden, an die ja spezifische Erwartungen gestellt werden, die das Handeln anderer ihnen gegenüber bzw. die deren eigenes Handeln determinieren bzw. determinieren sollten. Aufgrund des Faktums, daß das Grundwort von *saññāen*, d.h. das Verb ohne Vorsilbe (also: *jānāti*), »kennen« / »erkennen« bedeutet, wählt Tusnelda als Übersetzung nicht »nennen« oder »benennen« u.ä., was den Aspekt »Wem gegenüber?« beinhaltete, sondern entscheidet sich für das – auch grammatisch entsprechende – »kennen als«, besser: »kennen unter [der Bezeichnung]«. (Mit der Übersetzung »benennen« wird Tusnelda nicht recht froh, weil diese impliziert, daß das Pāḷi-Verb ein Kausativ sei – »man macht jemanden etwas kennen [unter der Bezeichnung soundso]«, eine solche Kausativbildung wäre im Pāḷi durchaus möglich, aber: unser Pāḷi-Verb ist einfach kein Kausativ. Deshalb ist es angeraten, eine nicht-kausative Übersetzung zu finden.) Der Begriff »Bezeichnung« enthält, ganz zutreffend, das Wort »Zeichen«, eine »Bezeichnung« ist eine Art akkustisches Zeichen für etwas. (Leider muß Tusnelda, mangels deutscher Alternative, das Wort »Bezeichnung« auch als Übersetzung für ein anderes Pāḷi-Wort einsetzen. In der Wendung »kennen [unter der Bezeichnung]« jedoch steht unser Wort eindeutig für *saññāen*.) Tusneldas Wortwahl trägt auch der Tatsache Rechnung, daß »saññā« als Substantiv in der Bedeutung »Zeichen« vorkommt, ein Wort, das den Aspekt »Wem gegenüber?« besitzt, ein Aspekt, der oft auch tatsächlich intendiert ist: ich will mit meinem Zeichen jemanden etwas zu verstehen / zu erkennen geben, ggf. mir selbst (letzteres etwa, wenn ich einen einsamen Baum im Gelände als Merkzeichen für künftige

Spaziergänge registriere). Ich kann aber auch irgendeinen Sachverhalt als Zeichen für etwas deuten, ohne daß jemand dies so intendiert hat, d.h. ich »erkenne« aus dem jeweiligen Sachverhalt etwas. Ein Beispiel wäre: »Die Erdbeere ist rot, also reif, also eßbar.« Der semantische Gehalt des Wortes ist also »Information für«. (Diese Tatsache wurde unter 1:3.6 besprochen.)  
 4 Konsequenterweise wäre das Substantiv »saññā« in derselben Bedeutung als »Kenntnis unter [der Bezeichnung]« wiederzugeben. Aber »saññā« in dieser Bedeutung kommt wohl gar nicht vor.]

Einem Kausativ unseres Verbes »saññāen« haben wir tatsächlich, und zwar in zweierlei  
 8 Bedeutung. Tusnelda übersetzt ihn zum einen mit »in Kenntnis setzen«, zum anderen – unbefriedigend! – mit »jemanden« gewinnen [für sich]«, d.h. jemanden von den eigenen Ansichten oder Zielen zu überzeugen; ihn dazu bringen, sich einem anzuschließen. Dazu jeweils gibt es das entsprechende Substantiv. Es geht also bei diesem Verb bzw. Substantiv darum, jemanden über  
 12 einen Sachverhalt zu informieren, z.B. über einen Todesfall (# S 9.5 p I 199 f μ); und in der anderen Bedeutung ist die Aussage z.B. die, daß der Buddha sich bemüht, seine mißtrauischen ehemaligen Kameraden davon zu überzeugen, daß er inzwischen zum Buddha geworden ist (# Vin I 10 μ), sie mögen demnach seine Wegleitung annehmen. Die entsprechenden  
 16 Situationen erfordern also ein Interpretieren, Bewerten, Aufsichbeziehen, Handeln bzw. eine verändertes Handeln.

Weiterhin haben wir einen Pāḷi-Begriff, den Tusnelda als »Erkennungszeichen« übersetzt, was z.B. ein Ring sein kann, den man jemandem gibt, damit dieser sich bei einer künftigen  
 20 Gelegenheit damit ausweise (# J 487 p IV 298: PROSA). Auffällig ist hier, daß dieses Pāḷi-Wort (saññāṇa) in seiner Konstruktion genau dem (später zu besprechenden) Begriff »viññāṇa« entspricht: Wir haben eine Vorsilbe plus das von Tusnelda durchgehend als »Erkenntnis« oder »Wissen« übersetzte Substantiv. (Übrigens haben wir ein drittes analog konstruiertes Substantiv mit einer  
 24 anderen Vorsilbe, nämlich »paññāṇa«, welches Tusnelda als »Kennzeichen« wiedergibt, wonach z.B. der Rauch das Kennzeichen eines Feuers ist [# S 1.72 p I 42 μ]. Das hierzu gehörige, analog zu »saññā« konstruierte Substantiv [paññā] wird von Tusnelda als »Erkennung« wiedergegeben [von anderen Interpreten in der Regel als »Weisheit«]. Der Kausativ des betreffenden Verbes bedeutet,  
 28 u.a., »verkünden«, »propagieren«. Bei diesem Wort geht es somit, in quasi allen Ableitungen, um Information.) Das Eigenartige am Pāḷi-Begriff »Erkennungszeichen« (wie auch an »Kennzeichen«) ist die Tatsache, daß der betreffende Gegenstand ein Erkennen, ein Wissen, z.B. »Beim Träger des Ringes handelt es sich um Soundso«, erst vermittelt oder ermöglicht, während das Wort doch  
 32 eigentlich selbst eine Art Erkennen, Wissen bezeichnet und besagt, es sei eine Art Erkennen, Wissen vorhanden. Ähnliches hatten wir betreffs unseres Begriffs »saññā« festgestellt, der – tentativ – die »Wahrnehmung« bezeichnet wie auch das wahrzunehmende Objekt »Zeichen«. (Sollte etwa, dies sei hier als Verdacht geäußert, der [noch zu besprechende] Begriff »viññāṇa« vielleicht auch  
 36 so etwas wie ein Objekt bezeichnen, welches ein Erkennen [im weitesten Sinn] ermöglicht?) Wie dem auch sei: diese Information, das Wissen um die Identität des betreffenden Objekts, z.B. die ringtragende Person, erschließt sich einem Betrachter nur, wenn dieser aufmerkt, entsprechendes Hintergrundwissen hat und die Tatsachen angemessen interpretiert und bewertet –  
 40 aus der betreffenden Beobachtung leiten sich dann Handlungen ab. Zunächst gibt es also z.B. die Information: »Aus dem Besitz des Ringes ist auf die Identität des Ringträgers zu schließen«, woraus sich Handlungen ableiten nach dem Schema: »Dieses Objekt Ringträger hat die und die Qualitäten und ist so und so zu behandeln!« (Entsprechendes gilt für den – hier nicht zu  
 44 besprechenden – Begriff »Kennzeichen«.) Insofern sind Erkennungszeichen (und Kennzeichen) tatsächlich »Zeichen«, wie sie in der Besprechung des Begriffs »saññā« in seiner zweiten Bedeutung charakterisiert wurden. Wir haben somit auch im wesentlichen denselben Sachverhalt vor uns,  
 48 den wir bei unserem Kernbegriff »saññā« mit dem Charme des Quasi-Zeichens festgestellt haben.

#### 1:4. Bewußtsein im Sinne von »Gegenteil von Ohnmacht« als Bedeutung von »saññā«

In einigen Texten (z.B. in # J 498 p IV 391: PROSA-Rahmenerz. μ) ist unser Begriff »saññā« eindeutig als »Bewußtsein« zu verstehen und auch zu übersetzen, wobei das Gegenteil von Ohnmacht und ähnlichen Zuständen gemeint ist. Eine Besprechung dieses »Bewußtseins« erübrigt  
 52

sich hier, es sei nur bemerkt, daß dieser Sachverhalt es war, der Tusnelda auf die Idee brachte, das Substantiv ›saññā‹ sei, wo es gewöhnlich mit ›die Wahrnehmung‹ übersetzt wird, vielleicht besser als ›das Sich-eines-Objekts-bewußt-Sein‹ zu verstehen, und das Verb ›saññāen‹ entsprechend. Einige Gedanken zu ›Bewußtsein‹ im Sinne von ›Gegenteil von Ohnmacht‹ stellt Tusnelda in einem anderen Kapitel, und zwar unter 6:2., vor. Tusnelda spricht dort von ›saññā‹ vorzugsweise als dem ›Generalbewußtsein‹.

Abschließend sei hier neckischerweise darauf hingewiesen, daß, wenn Tusnelda nach einem Sturz aus der Ohnmacht erwacht, ihr sowohl das eigene ›feministische Bewußtsein‹ als auch das ›Modebewußtsein‹ ihrer Chefin recht gleichgültig sind.

\*\*\*\*\*

*„Mein Leben [spricht der Fuchs] ist monoton. [...] Ich langweile mich ein bißchen. Aber wenn du mich zähmst, wird mein Leben gewissermaßen sonnenbeschienen sein. Ich werde einen Laut von Schritten kennen, der verschieden ist von allen anderen. [...] Und schau - du siehst da unten das Weizenfeld? Ich esse kein Brot, für mich ist der Weizen zwecklos. Die Weizenfelder erinnern mich an nichts. Und das, das ist traurig! Aber du hast goldfarbene Haare. Das wird nun wunderbar sein, wenn du mich gezähmt hast. Der Weizen, der golden ist, wird die Erinnerung an dich wachrufen. Und ich werde den Laut des Windes im Weizen lieben ...“*

(Antoine de Saint-Exupéry, Der kleine Prinz, Kapitel 21)

## 2: *viññāṇa* im praktischen Gebrauch

### 2:1. Die Relevanz der Untersuchung

Als ein in der Pāḷi-Literatur, insbesondere den Texten entschieden philosophischen Inhalts, besonders wichtiger Begriff muß *viññāṇa* gelten. Die vielen uns heutzutage vorliegenden Interpretationen und Übersetzungen durch die mit dem Thema befaßten Gelehrten und Weisen – niemand, der sich mit dem Pāḷi-Buddhismus beschäftigt, kommt darum herum – legen Zeugnis ab von den Schwierigkeiten, diesen Begriff zu begreifen. Wie die Übersetzungen und die Sekundärliteratur zeigen, ist unser Begriff »*viññāṇa*« ein Ausgangspunkt zu philosophischer bzw. metaphysischer Theoriebildung – mit bedeutenden Folgen für das Verständnis des buddhistischen Lehrgebäudes und damit für das Verständnis der Existenz und deren Überwindung.

Unser *viññāṇa* ist, wie auch die oben besprochene *saññā*, einer der fünf Aspekte der empirischen Persönlichkeit, einer der fünf »Kloben«. Das Besondere an der Vokabel »*viññāṇa*« ist, daß sie in vielen Textzusammenhängen Anlaß gibt zu Inspirationen, wonach der Begriff »*viññāṇa*«, ins Deutsche übersetzt, in einer Reihe sinnverwandter Wörter, die etwa »Geist, Seele, Bewußtsein« lauten könnte, gut aufgehoben sei.

Andererseits – wie ein unbefangener kursorischer Blick in die Pāḷi-Texte bzw. deren Übersetzungen erweist, kommt »*viññāṇa*«, insbesondere in seiner Form als Verb, gern als »wahrnehmen«, »erkennen«, »verstehen« und ähnliches vor. Insofern scheint »*viññāṇa*« [fast] gleichbedeutend mit »*saññā*« zu sein. Damit sind die Probleme angedeutet.

Es gilt, wie bei allen Vokabeln, die verschiedenen Aspekte bzw. Konnotationen des Begriffs, jeweils in ihrem spezifischen Textumfeld, herauszuarbeiten, um zu einem fundierten Verständnis des Begriff »*viññāṇa*« und einer daraus abgeleiteten deutschen Übersetzung – möglichst einer einzigen, nicht mehrerer oder vieler! – zu kommen. (Dies sei in Ergänzung zu den am Anfang dieser Abhandlung [0:1., 2., auch 1:2.1] gemachten Beobachtungen gesagt bzw. zu deren Vertiefung – man werfe bitte noch einmal einen Blick auf jene Beobachtungen.) Dem Themenkreis »*viññāṇa*« als »Wahrnehmen \ »Erkennen« \ »Verstehen« widmet Tusnelda sich nun zuerst. Anschließend daran, im 3. Kapitel, betrachtet sie *saññā* und *viññāṇa*, wie sie in den Texten theoretischen Charakters behandelt werden, insbesondere im Bezug auf ihre gegenseitiges Verhältnis. Texte, die von »*viññāṇa*« als einem Glied in der Synonymreihe »Geist, Seele, Bewußtsein« sprechen, analysiert Tusnelda dann vor allem im 4. Kapitel. (Einige Beobachtungen zum Gebrauch des deutschen Wortes »Bewußtsein« wurden schon unter 1:2.4 gemacht.)

### 2:2. Erschließung der Bedeutung von »*viññāṇa*« anhand von Belegen

#### 2:2.1 Vorgehensweise

Um Hinweise auf die Bedeutung unseres Substantivs »*viññāṇa*« zu erhalten, ist es nützlich, Pāḷi-Belege für die Verwendung unseres Begriffs »*viññāṇa*« in Form eines Verbs zu untersuchen. (Wir setzen hierbei die im Pāḷi allenthalben zu beobachtende Sinnentsprechung von Substantiv und



Verb voraus. [Das Deutsche ist insofern äußerst inkonsequent!] Dies Entsprechung ist außer in der leidigen Pseudo-Definition [# S 12.79 p III 87 μ] noch anderweitig belegt, z.B. in # M 43 p I 293 μ und, besonders deutlich, in # M 22 p I 135 μ, wo nämlich an der Stelle, wo sonst das Substantiv *viññāṇa* steht, das Verb, genauer: das Partizip des Perfekts *viññāṇat* genannt wird. (Und das heißt nun unter keinen Umständen »Bewußtsein«!) Unter den Verbformen erfaßt Tusnelda auch Kausative, Verbalsubstantive etc. und auch – in eindeutig entsprechenden Kontexten – das Substantiv *viññāṇa*! In ihren Fallbeschreibungen transformiert Tusnelda generell die Beispiele in die Grundform und paraphrasiert die Aussagen.)

Bei den konkreten Verwendungsbeispielen, also denen, die eine bestimmte Situation und bestimmte Objekte betreffen, sind natürlich deren jeweilige Umstände, Voraussetzungen, Konsequenzen, Implikationen etc. zu berücksichtigen. Als deutsche Übersetzung des Pāḷi-Wortes *viññāṇa* nimmt Tusnelda (wie oben betreffs *saññā*) spontan jeweils dasjenige Wort, welches ihr den Sinn am besten einzufangen und wiederzugeben scheint. Was von den alternativen Übersetzungen letztendlich als gültig bestehen bleibt (falls überhaupt etwas!), ist in abschließenden Analysen zu erarbeiten. (Vorwiegend verwendet Tusnelda, wie sich zeigen wird, »Wahrnehmung«, »Erkennung / Erkenntnis«, »Verständnis / Verstehen«.) Die [in # S 22.79 p III 87 μ] vom Buddha angebotene Definition von *viññāṇa*, nämlich als auf „Saures/Süßes ...“ bezogen, ist, per se, kein Beispiel für eine konkrete Verwendung und zudem, wie anhand der entsprechenden Definition von *saññā* erarbeitet (vgl. 1:1.1), tunlichst zu ignorieren.

### 2:2.2 *viññāṇa* betreffs materieller Objekte

Wenn wir die Pāḷi-Texte, die das Verb *viññāṇaen* (und nur ausnahmsweise das Substantiv) enthalten, daraufhin durchforsten, welche konkreten Objekte der fünf Sinne (d.h. unter Ausschluss der Objekte des Geistes) angesprochen sind, so identifizieren wir nur sehr wenige solche Objekte.

Das erste ist folgendes: Es geht um die Wahrnehmung eines materiellen Objekts. Ein Löffel nimmt den „Geschmack einer Beilage“ nicht wahr (# Dh 64 μ). Unser Beispiel ist in seinem Wert jedoch fragwürdig, da unser *viññāṇa* in einem Vers vorkommt und sich explizit auf den Dhamma bezieht, und diese Aussage wird durch einen Vergleich – ohne *viññāṇaen*! – unterstrichen: „Dieser [Tor] *viññāṇat* den Dhamma nicht – wie der Löffel den Geschmack einer Beilage.“ Das paßt im Pāḷi gut in das gegebene Versmaß – was nicht heißt, daß dieselbe Aussage im Prosa gleich gelautet hätte, also: »... den Geschmack einer Beilage nicht *viññāṇat*, es ist vielmehr durchaus denkbar, daß da stünde: »... wie der Löffel den Geschmack einer Beilage nicht wahrnimmt / identifiziert / schätzt/« etc. Das *viññāṇat* betreffs des Dhamma legt einen entsprechenden Sinn nahe, der Dichter bzw. die Dichterin kann sich also eine Ellipse erlauben, wir haben hier jedenfalls keinen echten Beleg für »man *viññāṇat* den Geschmack / den Pfeffer / Saures« etc. Durch konkrete Verwendung belegt ist mit diesem Vers also nur *viññāṇaen* betreffs eines mentalen Objekts, nicht aber betreffs eines Objekts irgendeines der fünf materiellen Sinne. Es legt das Gleichnis jedoch nahe: Niemand kann eine Speise (oder deren Geschmack) »verstehen«, man kann aber eine Speise (bzw. deren Geschmack) »wahrnehmen«. Das legt den Schluß nahe, daß hier die Aussage die ist, daß »ein Tor den Dhamma (bzw. den Geschmack desselben) nicht wahrnimmt«. Bei dem *viññāṇa* des Dhamma geht es hier also wohl eher um eine Art durchschlagendes Erleuchtungserlebnis betreffs der Wirklichkeit, zumindest um eine ansatzweise Zur-Kenntnis-Nahme der Wirklichkeit – weniger um ein intellektuelles Verstehen des buddhistischen Lehrgebäudes oder von Teilen hiervon. (Dieser Punkt wird weiter unten in 2:2.3. [gegen Ende] aufgegriffen.) Eine Bestätigung des Faktums Wahrnehmung seitens des Löffels ist jedoch gegeben im häufigen Versatzstück (z.B. # M 150 p III 291 μ) „mit der Zunge wahrzunehmende Geschmäcke“ bzw. (# M 112 p III 32 μ) „durch Zungenwahrnehmung wahrnehmbare Dinge“. („-wahrnehmung“ gibt hier das Substantiv *viññāṇa* wieder.) Die jeweils analoge Formulierung gilt jeweils für alle sechs Sinne. Übrigens - die obige Übersetzung „mit der Zunge“ ist durchaus ungewiß! Das Pāḷi läßt auch die Übersetzungen „seitens der Zunge“ oder „durch die Zunge“ zu. Diese Möglichkeiten implizieren dabei durchaus unterschiedliche

## 2:2.2 – 2:2.3

Sachverhalte: ›durch/seitens‹ bedeutet, daß die Zunge selbst der Akteur ist, ›mit‹ unterstellt eine Person, die die Zunge als Hilfsmittel gebraucht. Tusnelda zieht, aus noch zu zeigenden Gründen (3:6.), die letztere Möglichkeit vor und übersetzt im folgenden entsprechend; man behalte bitte  
4 das Problem im Hinterkopf!

Ein weiterer Beleg für eine konkrete Verwendung unseres Verbs ›*viññāṇa*‹ liegt in folgendem vor: Man mag (lt. # M 47 p I 318 μ) bei entsprechender ›Untersuchung‹ zu dem Schluß kommen: „Was mit dem Auge [bzw.] mit dem Ohr wahrzunehmende schmutzige Dinge sind, die finden  
8 sich nicht“ beim Buddha. (Wir können wohl annehmen, daß es sich um beobachtbare Verhaltens- bzw. Sprechweisen handelt. Weiter unten kommen wir auf – vereinfacht – charakterliche Eigenschaften zurück, die zu beobachten wären.)

Das nächste Beispiel der Verwendung betreffs materieller Objekte ist dies: Laut # M 91 p II  
12 140 μ bzw. # D 18 p II 211 μ zeichnet ein guter Redner sich u.a. dadurch aus, daß seine „Stimme“ bzw. sein „Ton“ „verständlich“ ist. Es geht nicht darum, die betreffende Aussage zu ›verstehen‹, sondern darum, die Schallwellen akkustisch zu verstehen: der Sprecher spricht deutlich. Diese Verstehen ist also ein Sonderfall der ›Wahrnehmung‹ (so wie eine Handschrift gut zu entziffern ist  
16 oder der Geschmack von Paprika und Majoran im Spiegelei herauszuschmecken oder ein Verkehrszeichen im Schilderwald zu bemerken und zu identifizieren). Beim akkustischen Verstehen geht es im Grunde darum, den Sachverhalt festzustellen: Was hat er gesagt: „tus-nel-da“? (Die Einzelteile sind, in Abgleichung mit Gedächtnisinhalten, zu einem Wort bzw. Satzteil  
20 zusammenzufügen – was Voraussetzung für das ›Verstehen‹ der intendierten Aussage ist.)

Als letztes stellen wir ›*viññāṇa*‹ (diesmal als Substantiv) in folgendem relativ theoretischen Zusammenhang vor: Jemand erkennt (in # M 133 p III 195 ff μ) die eigenen Sinne und deren  
24 Objekte als so und so (effektiv wohl die entsprechenden Erlebnisse), und zwar solche der Vergangenheit und der Gegenwart. (Betreffs der Vergangenheit hat also unser *viññāṇa* die Funktion von Erinnerung.) Bemerkenswert ist: Mit derartigen Dingen der Zukunft befaßt sich nicht das *viññāṇa*, sondern die „Mentation“, nämlich die Dinge ›mögen‹ so und so sein.

Nach alledem bleiben wir angesichts der Tatsache, daß *viññāṇa* in der Theorie der – tentativ  
28 – ›Wahrnehmung‹ eine so bedeutende Rolle spielt, nur mangelhaft belehrt, was materielle Objekte betrifft. Alle anderen konkreten Verwendungsbeispiele unseres Verbs ›*viññāṇa*en‹ beziehen sich auf Objekte mentaler ›Wahrnehmung‹. Vielleicht aber ist es möglich, durch Analyse jener Belege herauszuarbeiten, was die Konnotationen von ›*viññāṇa*en‹ sind, und davon  
32 abzuleiten, worum es sich bei ›Aug-*viññāṇa*‹ handelt, bzw. was unter den ›mit dem Auge zu *viññāṇa*enden Formen‹ der Theorie zu verstehen ist (und dann diese Folgerungen den schon vorliegenden Ergebnissen betreffs *saññā* gegenüberzustellen).

### 36 2:2.3 *viññāṇa* betreffs mentaler Objekte

Wir identifizieren also im folgenden die mentalen Objekte unseres Verbs ›*viññāṇa*en‹. Zunächst sei an eine den Leserinnen und Lesern wohl bekannte, zahllose Male in den Texten, und zwar in theoretischen Zusammenhängen ausgedrückte, Tatsache erinnert: So wie man ›mit dem  
40 Auge eine Form sieht‹, was sich bei den anderen Sinnen entsprechend verhält, so ›*viññāṇat* man mit dem Geist ein Ding (d.h. ein mentales Objekt)‹ (z.B. M 140 p III 239 f μ, # S 35.135 p IV 126 μ).

Beispiele konkreter Verwendung von ›*viññāṇa*en‹ liegen uns in folgendem vor: Man ›verstehet‹  
44 die Aussage einer trivialen Mitteilung: Ein Mönche teilt einem anderssprachigen Kollegen mit, daß er aus dem Orden austritt, der Angesprochene ›verstehet‹ die Ankündigung. (# Vin III 26 μ). Ein Mönch gibt einem anderen zu ›verstehen‹, und zwar „mittels der Sprache“, daß er der vorgetragenen Bitte des letzteren entsprechen will (# Vin I 45 μ).

Man ›verstehet‹ die Aussage einer trivialen Körperbewegung: Ein Mönch gibt einem Kollegen  
48 „mittels des Körpers“ (also z.B. durch eine Geste) zu ›verstehen‹, daß er dessen Ersuchen annehmen will (# Vin I 45 μ).

Man ›erhält Auskunft‹ über gewöhnliche Ereignisse: Jemand ›findet heraus‹, ›erlangt die  
52 Information‹, ›erfährt‹, ›erhält Auskunft darüber‹ (auf seine Frage hin), was er in früheren Existenzen an Gutem getan hat (# S 6.1.4 p I 143 μ).

Man ›verstehť jemandes triviale Äußerungen, und zwar auf ihren eventuell verborgenen Sinn hin: Bei einem Tier ›verstehť man, was es meint, bei einem Menschen mag man einer beabsichtigten Täuschung aufsitzen (# J 482 p IV 261 µ).

4 Man ›verstehť einen geistlich fortgeschrittenen Menschen [und das von ihm „Gewiesene“]. Es geht offenbar nicht darum, etwa in einer gefühlsseligen Stunde die traurige Situation des im Ehekrieg befangenen Kunibert – und damit ›ihn‹ – zu verstehen, sondern das, was die betreffende Person in ihrer Funktion als geistlicher Lehrer mitteilen will (# Thag 703 µ).

8 Man ›kapiert‹ das [u.U. profunde] Gesagte: Jemand ›verstehť den Sinn‹ einer philosophischen Abhandlung mit Hilfe eines Gleichnisses (# M 105 p II 260 µ). (Auch ein nicht belebtes Ding kann einem Menschen etwas ›verständlich machen: Eine Metapher (nicht eine Person) kann als „Verständlichmacherin des Sinnes“ wirken [# Thag 703 µ]).

12 Jemand ›verstehť einen bündigen philosophischen Vers (# S 1.2.10 p I 11 f µ).

Man ›kapiert‹ den Buddhismus: Jemand ist weit fortgeschritten, ein „Edlen-Jünger“ (also mindestens ein Stromeingetretener), ist als solcher „jemand, von dem die Instruktion verstanden wurde“ (# MNd 336 µ, # A 6.10 p III 284 µ).

16 Man ›verstehť, ›begreift‹, ›kapiert‹ fundiertes Gehörtes (oder eben nicht), nämlich (nach unseren Übersetzungsnormen): Jemand „hört, versteht [aber] nicht; er lugt, sieht [aber] nicht. Wird Dhamma geredet, so erwacht der Tor nicht für den Sinn.“ So belehrt eine Gottheit einen Mönch (# S 9.4 p I 198 µ).

20 Man ›verstehť fundiertes Verkündetes (oder eben nicht): Für jemanden „verschmutzter Mentation“ (d.h., nach traditionellem deutschem Sprachgebrauch: für jemanden ›unreinen Herzens‹) ist „Wohldeklamiertes“ nicht „wohl zu verstehen“ (# S 7.2.6 p I 179 µ).

24 Man ›kapiert‹, was einem beigebracht wird: Jemand ›verstehť, was ihm betreffs des Dhamma und Vinaya „gewiesen“ wird; besser ist es, wenn man dem auch folgt (# A 5.143 p III 169 µ).

28 Man erlangt durch Mitteilung das Wissen, wie etwas zu bewerkstelligen sei: „Zeige [mir] den Dhamma (oder: „die Konstitution“), damit ich hier [das Verfahren für] das Beseitigen von Geburt und Altwerden kennenlerne (oder „verstehe“!)“ Dies Bitte ergeht an den Buddha (# Sn 1097 µ).

Man ›verstehť eine Auskunft eher theoretischen Inhalts: Jemand ›verstehť die – auf seine Frage hin erfolgende – Darlegung betreffs bestimmter karmischer Gesetzmäßigkeiten (# S 1.5.9 p I 34 µ).

32 Man ›erkennt‹, wie man sich – zwecks Erreichung eines bestimmten Ziels – zu verhalten habe: Jemand ›erkennt‹, daß er Selbstzucht walten lassen müsse, um friedvolle zwischenmenschliche Beziehungen zu erreichen (# M 128 p III 154).

36 Man findet durch eigene Forschung heraus, was die Technik – zur Erreichung eines bestimmten Ziels – sei: Der künftige Buddha ›erkennt‹ (nach mancherlei unfruchtbaren Experimenten), anlässlich der Rekapitulation einer früheren Erfahrung, daß ein bestimmtes Meditationsverfahren zur Erwachung führen müsse (# M 36 p I 246 µ).

40 Man ›erwirbt Wissen‹ über die konstitutiven Merkmale eines Objekts: Jemand bittet um Auskunft „... wie (d.h. als wen) ich den Schweiger [er]kenne!“, womit er die Qualitäten eines fortgeschrittenen Asketen meint (# Sn 1090 µ).

44 Man ›erkennt‹ ein Objekt anhand bestimmter Charakteristika: Jemand geht – tunlichst – eine Prüfliste durch, um zu ›erkennen‹, ob der angebliche Buddha wirklich ein solcher sei und ob es sich lohnen werde, von ihm zu lernen (# M 47 p 317 ff µ).

Man ›kapiert‹ einen Sachverhalt, nimmt ihn in seinen Implikationen zur Kenntnis: Jemand ›nimmt die Konstitution [Sterblichkeit] wahr‹ (# Thag 276 µ).

48 Man ›identifiziert‹ seinen eigenen mentalen Zustand: „... Und mit diesem [im Text eben erwähnten] *viññāṇa* – was erkennt er? Sogenanntes ‚Glück‘ identifiziert er; sogenanntes ‚Leid‘ identifiziert er ...“ (# M 140 p III 242 µ, # M 43 p I 292 f µ). Dieses letzte Zitat erheischt weit-schweifige Bemerkungen. Die obige Charakterisierung bedarf einer Einschränkung: Die beiden – betreffs des Zitats identischen – Texte behandeln allesamt vor allem das Thema Gefühl, da ist es nur konsequent, unser *viññāṇa* nun auch mit „Gefühl“ zu vergleichen. Es ergibt sich

folgendes – tentatives – Bild: Der Begriff *viññāṇa* betrifft ein spontanes, unmittelbares, krudes, schieres, sachliches, kategorisierendes Urteil über einen Eindruck, und zwar nach den Kriterien Positiv-Negativ, Weder-noch: unser *viññāṇa* betrifft nicht das Erlebnis selbst. Das eigentliche Erlebnis wird hinsichtlich dieser Kategorien durch den Ausdruck *ein Gefühl fühlen* erfaßt, nicht durch *viññāṇa*; dabei geht es dann um „Glück“, „Leid“, Weder-noch, wobei von „sogenanntes“ nicht mehr die Rede ist. (Im textlichen Umfeld unseres Begriffes und in einer vergleichbaren Situation begegnet mehrmals die Vokabel *Erkenntnis* [im Pāli dasselbe Grundverb mit der Vorsilbe *pa-*], die im buddhistischen Lehrgebäude einen wichtigen Platz einnimmt. Es bietet sich daher an, *Erkenntnis* unserem *viññāṇa* gegenüberzustellen. [Für die Erschließung des letzteren Begriffes wurden auch weitere Passagen, nämlich # M 118 p III 83  $\mu$  und # M 140 p III 244 f  $\mu$ , herangezogen.] Tusnelda erspart ihren Lesern und Leserinnen den Nachvollzug der von ihr – mit der gewohnten Pedanz – durchgeführten Untersuchung sowie die Nennung der Details. Die Hauptsache ist dies: Der Begriff *Erkennen* steht für (1.) die introspektive Erkenntnis der aktuellen mentalen Situation; (2.) die sachliche Erkenntnis von grundsätzlichen existentiellen Fakten; (3.) die sachliche Erkenntnis von existentiellen Zusammenhängen und Qualitäten.) So weit so gut. (Zu unserem Text über *viññāṇa* betreffs „sogenanntes Glück“ sei noch dreierlei angemerkt: Bei dem im Text erwähnten *viññāṇa* handelt es sich offenbar um das *Element viññāṇa*. Der Text bespricht ausführlich nur fünf andere *Elemente*, erwähnt aber, in # M 140 p III 246  $\mu$ , die erfolgte Analyse der *sechs Elemente*; mithin muß im Text ein Passus verlorengegangen sein, der, analog zu den anderen fünf *Elementen*, das *Element viññāṇa* explizit nennt. Daß es sich hierbei nicht um eine metaphysische Entität in der Art einer Seele handelt, läßt sich aus einem anderen Text [# M 115 p III 62  $\mu$ ] erschließen, der sechserlei *Elemente viññāṇa* erwähnt, nämlich *das Element Aug-viññāṇa*, *das Element Ohr-viññāṇa*, *das Element Geist-viññāṇa* etc.; hier geht es offenbar um das letztere. Das *Element Geist-viññāṇa* interpretiert Tusnelda als – verkürzt – den geistigen Erkennensvorgang. [Das *Element viññāṇa* wird später, u.a., unter 4.12:1.2.2.2, 4.12:1.2.2.3.2.1, noch thematisiert werden.] In anderen Texten, z.B. # M 112 p III 32 ist die Rede von „mit dem Geist-*viññāṇa* wahrzunehmenden Dingen“ [wobei das „Element“ dort unerwähnt bleibt]. Ein zweiter Punkt bedarf einer Anmerkung: Die als „sogenanntes“ wiedergegebene Pāli-Partikel ist in # D 5 p I 141  $\mu$ , dort Personal betreffend, in dieser Bedeutung belegt.) Damit sind endlich die Bemerkungen zum Zitat betreffs des *sogenannten Glücks* abgeschlossen. Wir setzen unsere Untersuchung fort. Weitere Texte zu *viññāṇa* lassen folgende Sachverhalte erkennen: Man ist überhaupt grundsätzlich in der Lage zu mentalen Erfahrungen, oder eben nicht: *Die Erde kennt nicht Glück und Leid* (# Cp 1.9.58 p 10  $\mu$ ). Der „Edle Achtfaktorisches Weg“ ist, lt. # Thag 420 f  $\mu$ , „ein Verständlichmacher (oder: „Erkenntnisvermittler“) der Gefühle“. (Es geht wohl darum, die Gefühle in ihrem Entstehen und Vergehen, ihrer Bedingtheit zu durchschauen. So sagt ein Text, # S 12.63.14 p II 99  $\mu$ , folgendes: „Ist die Nahrung Anrührung durchschaut, so sind die drei[erlei] Gefühle durchschaut.“)

Man *nimmt* die Wirklichkeit *wahr* [?] bzw. *versteht* die Aussagen darüber [?]: Jemand, der die wesentlichen Einsichten des Buddhismus intellektuell teilt, kommt erst anläßlich weiterer Belehrung dazu, daß er „den Dhamma“ *sieht*, *kapiert* (dies sind Tusneldas Normübersetzungen) und *versteht* (# S 22.90 p III 134 f  $\mu$ ). Aus dem *Sehen* geht hervor, daß „Dhamma“ hier die „Konstitution“ (d.h. die Wirklichkeit) meint, nicht jedoch die Theorie darüber; aber gerade das wird durch das *Kapieren* nahegelegt. Das Wort *Dhamma* ist hier also zweideutig, hat zwei Bedeutungen. (Zum Vergleich: Wenn Dagobert Physik studiert, so studiert er einerseits die physische Welt in unmittelbarer Anschauung, durch Augenschein und Messung, andererseits studiert er die schon vorliegenden Theorien darüber.) Angesichts dieses Sachverhalts ist nicht klar, ob hier „den Dhamma“ *verstehen* oder *wahrnehmen* zu übersetzen ist. Ein anderer Text (# Thag 1030  $\mu$ ) spricht von *Dhamma-viññāṇa*. Dieses wird durch den Umgang mit jemandem gefördert, der sich mit dem Lehrgebäude auskennt, das heißt aber nicht, daß der so Profitierende nur eine intellektuelles *Verstehen* der Theorie anstrebt; es mag ihm genausogut (und hoffentlich!) um das *Wahrnehmen* der Konstitution gehen. (Daß man *die Konstitution wahrnehmen* kann, wird u.a. durch eine Formulierung [# S 22.87 p III 120  $\mu$ ] angedeutet, wonach

der Buddha sagt: „Wer den Dhamma sieht, der sieht mich.“)

Man nimmt die Wirklichkeit wahr: Anlässlich einer Belehrung geschieht dies: Jemand dringt völlig durch zur Wahrheit des Buddha, berührt die Staublose Konstitution, nimmt also die Wahre Konstitution wahr. Hier geht es eindeutig nicht um die Theorie von der Wirklichkeit (# Thġ 149 f μ).

Jemand nimmt das Nichtsterben wahr (# Dh 374 f μ). (Dieser Beleg ist in seiner Interpretation und Übersetzung nicht ganz eindeutig. Wir haben oben in der Besprechung von *saññā* [1:2.2, 1:2.5.3] mehrere Beispiele dafür gehabt, daß Meditationsobjekte der Gegenstand von *saññā* sind. Betreffs *viññāṇa* haben wir offenbar keine einschlägigen Textstellen. Für die Erreichung des Endzieles aber gibt es, so scheint es Tusnelda, einen Beleg für die Verwendung unseres Verbs *viññāṇaen*, nämlich den oben referierten. Da geht es um die Wahrnehmung des Nichtsterbens. Im Text heißt es: „Während sie [die weit Fortgeschrittenen] das Nichtsterben also [schon] wahrnehmen, wird, was dies angeht, das [erst] zum Beginn da für einen erkenntnistheoretischen Mönch: Sinnenwacht ...“ Tusneldas Interpretation differiert in Wesentlichem von der der anderen ihr bekannten Übersetzungen, die das Nichtsterben nicht als Objekt des Wahrnehmens darstellen. Die von Tusnelda gewählte Interpretation liegt durchaus nahe, u.a. weil durch andere Texte [z.B. # A 6.119 p III 450 μ] eben dieser Sachverhalt verbürgt ist, daß man das Nichtsterben sieht. Gestützt wird Tusneldas Interpretation auch durch die Tatsache, daß der Vers vor dem unsrigen sagt, ein Mediteur durchschauert „recht die Konstitution“ [d.h. die Wirklichkeit].)

#### 2:2.4 Demonstration der Verwendung von *viññāṇa* mittels Paraphrasen

Um die wesentlichen Aspekte von *viññāṇa* reliefartig herauszuarbeiten, stellt Tusnelda im folgenden die betreffenden Aussagen in übersichtlicher Form zusammen.

Das jeweilige Individuum wäre in der Lage [in seiner eigenen Sprache] zu sagen, was ihm mitgeteilt wurde, was es erfahren, wahrgenommen, erkannt, verstanden hat (wozu Tusnelda unsere Belege [sehr frei!] paraphrasiert bzw. Beispiele erfindet in Analogie zu vorhandenen Belegen), nämlich etwa so :

„Da gibt es Glück; oder In meinem letzten Leben als Hure tat ich so allerlei Gutes; oder Das ist die Wirklichkeit; oder Es gibt das Nichtsterben (diese Aussage gilt nur unter Vorbehalt). Wie sich hier andeutet, hat das Pāli-Wort *viññāṇa* eine ganz bestimmte Aussage: Das jeweilige Subjekt erkennt, nimmt zur Kenntnis, was los ist, was die fragliche Tatsache, der fragliche Sachverhalt ist, d.h. welche Tatsache, welcher Sachverhalt vorliegt, bzw. daß eine gewisse Tatsache, ein gewisser Sachverhalt überhaupt vorhanden ist – mit einer Ausnahme, man merke: Die Existenz schierer materieller Körper (Tusnelda nimmt die Hündin Laika auf dem Sofa wahr) wird durch *viññāṇa* nicht erfaßt. (Dies ist bei *saññā* ganz anders.) Das Fehlen solcher Belege heißt nicht unbedingt, daß es unmöglich sei, hier *viññāṇa* zu verwenden, es mag ja sein, daß statt *viññāṇa* einfach sehen, erblicken etc. in derartigen Texten steht. Auf einer etwas anderen Ebene als der der ersten Beispiele stellt Tusnelda also z.B. fest: Ja, dies ist der Weg zum Heil; oder Ja, dies ist der Buddha, es lohnt sich, ihm zu folgen.“

Ein weiterer Aspekt wird in folgendem sichtbar: Die Suppe ist sauer, nicht salzig (dieser Fall gilt mit Vorbehalt!, s.o.); Dagobert stimmt meinem Vorschlag zu, lehnt ihn nicht ab; Die Menschen sind sterblich, leben nicht ewig; Das Gefühl in mir ist Glück, nicht Leid; Kunibert sagt: „Tusnelda!“, und nicht „Griselda!“; Der Mönch kündigt an, er trete aus dem Orden aus, nicht aber, daß er die Toilette aufsuche; Daß Isolde nickt, bedeutet Zustimmung, nicht aber Ablehnung; Daß Laika mit dem Schwanz wackelt, zeigt verlässlich Wohlwollen an, nicht aber Aggressivität; Daß Mutzi mit dem Schwanz zuckt, zeigt an, daß sie auf dem Sprung ist, nicht zum Spaß aufgelegt. In den obigen Zusammenhängen läßt *viññāṇa* sich charakterisieren als feststellen, was die jeweilige Tatsache ist, und dies wiederum impliziert die Feststellung, was jeweils keine Tatsache ist bzw. was die Tatsache nicht ist. In anderen Worten: Man nimmt etwas wahr, erkennt es, versteht es, indem man es in seinen Qualitäten versteht, in seiner Eigenart begreift, und zwar im Unterschied zu möglichen Alternativen.

Weitere Aspekte von *viññāṇa* treten in folgendem zutage: Zur Existenz gehört die

## 2:2.4 – 2:2.5.2

Vergänglichkeit; ›Der ideale Göttergatte trinkt nicht und schmust gern‹; ›Gefühle beruhen, u.a., auf Sinneseindrücken‹ (dieser Fall gilt mit Vorbehalt, s.o.); ›Das angemessene Verfahren zur Förderung von Kuhmilch ist es, die Zitzen sanft auszustreichen, nicht aber die Kuh am Horn zu zupfen‹; ›Durch Selbstdisziplin kann ich einen Beitrag zur Vermeidung von Streiterei leisten‹. Derartige Formulierungen spiegeln ein ›Verstehen‹ von recht simplen Zusammenhängen wider, oft ein ›Verstehen‹ im Sinne von Einsicht.

### 2:2.5 Auswertung der Belege für die Verwendung von *viññāṇa* 2:2.5.1 Mögliche Objekte von *viññāṇa*

Der Begriff *viññāṇa* hat – den von Tsnelda gesammelten Belegen zufolge – folgende Aussage (wobei Tsnelda hier alle sich spontan anbietenden deutschen Verben zuläßt): Man ›versteh‹, akkustisch, Laute, Sprache; man ›versteh‹, intellektuell, den Sinn einer Mitteilung, ein Lehrgebäude; man ›erkenne‹, intellektuell, Fakten, Sachverhalte, einfache Zusammenhänge; man ›erfahr‹ Tatsachen; man ›kenne‹ Befindlichkeiten; man ›nimme wahr‹ Befindlichkeiten; man ›erkenne‹ taugliche Vorgehensweisen; man ›identifiziere‹ taugliche Verfahren; man ›identifiziere‹ Personen, Qualitäten von Personen; man ›nimme wahr‹ existentielle Wahrheiten. Was, soweit es konkrete (nicht theoretische) Objekte angeht, durch unser Verb *viññāṇa* nicht erfaßt wird, ist, wie schon gesagt, folgendes: Man nimmt nicht die bloße Existenz oder Anwesenheit eines materiellen Objektes wahr, etwa: ›Es gibt Hundee‹; ›Dort ist Tsneldas Hündin‹; ›Laika liegt träumend auf Tsneldas Sofa‹.

### 2:2.5.2 ›Verstehen‹ als dominante Bedeutung von *viññāṇa*

Besondere Hervorhebung erheischt dies: Ein kursorischer Überblick über unserer Belegesammlung ergibt, daß *viññāṇa* in den allermeisten Fällen als ›verstehen‹ zu interpretieren ist (was auch bei diversen anderen, aus denselben Wortbestandteilen gebildeten Pāḷi-Wörtern der Fall zu sein scheint, z.B. bei einem, das von anderen Interpreten generell als ›der Weise‹ übersetzt wird, was Tsnelda aber – in Hinblick auf die genannte Dominanz des semantischen Gehalts ›verstehen‹ vorläufig (!!!) als ›der Verständige‹ wiedergibt). Wir ›verstehen‹ jemandes Worte akkustisch; wir ›verstehen‹ eine Abfolge von Wörtern oder auch eine Geste auf ihre Aussage hin: wie ›verstehen‹ einen Sachverhalt; wir ›verstehen‹ Zusammenhänge. (Nebenbei sei bemerkt, ohne daß dies ideologisch auszuschlachten wäre, daß in modernen indischen Sprachen – sowohl solchen, die mit Pāḷi / Sanskrit verwandt sind, als auch solchen, die nicht damit verwandt sind – unser Wort *viññāṇa* in der Pāḷi-Form [ein Phänomen, welches eher rar ist in modernden indischen Sprachen!] wie auch in der Sanskrit-Form vorkommt, und dann jeweils vor allem die Bedeutung ›Wissen‹, ›Erkenntnis‹, ›Wissenschaft‹ hat, bzw. daß Ableitungen ›Information‹, ›Bekanntmachung‹, ›Ankündigung‹ u.ä. bedeuten.) Was in den Pāḷi-Texten ›verstanden‹ wird und was nicht, ist der Lauterkeit und Klarheit halber noch zu präzisieren: Unser *viññāṇa* bezeichnet das ›Verstehen‹ von Lauten und Mitteilungen auf einer schlichten Alltagsebene. Beim ›Verstehen‹ einer ein ›Ja‹ oder ein ›Nein‹ ausdrückenden Bemerkung oder Geste (auf eine Bitte hin) ist schlichtweg nicht mehr zu ›verstehen‹, nichts Tiefes, als eben Zustimmung oder Ablehnung. (Etwa die Motivation der Sprecherin zu erkennen, ist ein ganz anderes Thema.)

Was durch *viññāṇa* nicht ausgedrückt wird, jedenfalls was unsere Belege angeht, das ist, daß die jeweiligen Subjekte einen mehr oder weniger komplexen Zusammenhang auf der Alltagsebene verstehen, etwa einen dieser Art: Wenn Tsnelda den in einem subtropischen Gebirge mit westlicher Assistenz hergestellten Käse ißt, wird sie dick und dann mag ihr prestigebewußte Göttergatte sie gar nicht mehr anschauen, und darunter wird Tsnelda leiden; und die Bauern in jenem Land werden finanziell übers Ohr gehauen, während die westliche Importeure des Käses sich eine goldene Nase verdienen und ihren Konsumenten billige Gaumenfreuden ermöglichen; und dabei werden im Gebirge die althergebrachte Sozialstruktur und Kultur zerstört und die Umwelt ruiniert und die Bauern versaufen das so erworbene Familieneinkommen alleine und ihre Kinder bekommen keine Milch mehr zu trinken und und

und.

Durch Belege verbürgt ist hingegen das durch  $\nu\iota\tilde{\eta}\tilde{\eta}\tilde{\alpha}\eta\alpha$  ausgedrückte ›Verstehen‹ eher psychischer oder philosophischer Zusammenhänge, wie die betreffs der karmischen Folgen von Handlungen (# S 1.5.9 p l 34  $\mu$ ), und es kann vermutet werden, daß auch andere derartige Inhalte durch  $\nu\iota\tilde{\eta}\tilde{\eta}\tilde{\alpha}\eta\alpha$  erfaßt würden, etwa der Zusammenhang zwischen Tugend und Meditation, oder auch der Zusammenhang zwischen Ich-Konzept und Perpetuierung des Wiedergeborenwerdens.

Nicht durch  $\nu\iota\tilde{\eta}\tilde{\eta}\tilde{\alpha}\eta\alpha$  erfaßt wird in den Texten der Durchbruch zur Wirklichkeit, das ganz große Aha-Erlebnis, das ultimate Heureka: es handelt sich bei  $\nu\iota\tilde{\eta}\tilde{\eta}\tilde{\alpha}\eta\alpha$  nicht um ein erschütterndes, umfassendes, das ganze bisherige Leben umwertendes, die Weltsicht radikal änderndes ›Verstehen‹ oder ›Erkennen‹ existentieller Zusammenhänge. Ein solches Ereignis wird in den Texten nie als  $\nu\iota\tilde{\eta}\tilde{\eta}\tilde{\alpha}\eta\alpha$  charakterisiert, sondern mit anderen Begriffen belegt. (Unsere Vokabel  $\nu\iota\tilde{\eta}\tilde{\eta}\tilde{\alpha}\eta\alpha$  könnte, von ihren Wortbestandteilen her, durchaus als ›totales Wissen‹ interpretiert werden, eine solche Übersetzung wäre jedoch, angesichts des Fehlens von Belegen entsprechender Kontexte, schlicht falsch – was [wieder mal!] die Fragwürdigkeit derartigen linguistischen Denkens erweist.)

### 2:2.5.3 Realitätskonformität als Merkmal von $\nu\iota\tilde{\eta}\tilde{\eta}\tilde{\alpha}\eta\alpha$

Wie auch immer  $\nu\iota\tilde{\eta}\tilde{\eta}\tilde{\alpha}\eta\alpha$  übersetzt werden mag, als ›Wahrnehmung‹, ›Erkennen‹, ›Verstehen‹ usf. – es handelt sich jeweils um eine zutreffendes, realitätskonformes Wahrnehmen \ Erkennen \ Verstehen, kein irriges; es geht um Tatsachen, nicht um Trug; es geht auch nicht um bloße Vorstellung oder Imagination, sei diese nun realitätskonform oder nicht. (Das alles ist bei  $\nu\alpha\tilde{\eta}\tilde{\eta}\tilde{\alpha}$  oft anders!)

### 2:2.5.4 Bewußtheit als Merkmal von $\nu\iota\tilde{\eta}\tilde{\eta}\tilde{\alpha}\eta\alpha$

Wir stellen fest, daß das ›Erkennen‹, ›Wahrnehmen‹ und, besonders deutlich, das ›Verstehen‹ jeweils ›bewußt‹ erfolgt. Das hat  $\nu\iota\tilde{\eta}\tilde{\eta}\tilde{\alpha}\eta\alpha$  mit  $\nu\alpha\tilde{\eta}\tilde{\eta}\tilde{\alpha}$  gemein. (›Bewußt‹ heißt hier [wie auch bei  $\nu\alpha\tilde{\eta}\tilde{\eta}\tilde{\alpha}$ ] nur, daß die Objekte ›bewußt‹ werden, nicht aber, daß der Wahrnehmens-, Erkennens-, Verstehensvorgang als solcher bewußt – nämlich beobachtet und wissentlich gesteuert – abläuft; es heißt auch nicht, daß da eine Wesenheit namens ›Bewußtsein‹ am Werke sei. Wenn Tusnelda etwa ein Wort versteht, vielleicht erst im zweiten Anlauf, das auf dem Hintergrund von Verkehrslärm und Radiomusik vom Söhnlein zu ihr gesprochen wird, dann könnte sie ganz gewiß nicht angeben, wie dieser Verstehensvorgang zustande kam, ihr würde allenfalls ›bewußt‹, daß sie konzentriert hinhörte und daß sie das Wort schließlich identifiziert hat.) Man kann jedoch nicht recht behaupten, daß durch  $\nu\iota\tilde{\eta}\tilde{\eta}\tilde{\alpha}\eta\alpha$  einem ›etwas‹ ›bewußt wird‹, daß einem ›die Objekte bewußt werden‹ – das ist ein Unterschied zur typischen  $\nu\alpha\tilde{\eta}\tilde{\eta}\tilde{\alpha}$ . (Was es allerdings mit all den Wahrnehmungen etc. auf sich hat, die nicht ›bewußt‹ werden, muß hier [wie auch bei  $\nu\alpha\tilde{\eta}\tilde{\eta}\tilde{\alpha}$ ] offenbleiben. Vielleicht würden sie ebenfalls unter  $\nu\iota\tilde{\eta}\tilde{\eta}\tilde{\alpha}\eta\alpha$  [bzw. unter  $\nu\alpha\tilde{\eta}\tilde{\eta}\tilde{\alpha}$ ] erfaßt, ohne daß wir darüber Belege haben, oder es gibt andere Pāli-Vokabeln dafür, die wir schlicht durch ›sehen‹, ›erkennen‹ etc. wiedergeben.)

### 2:2.5.5 Handlungsanregung bei $\nu\iota\tilde{\eta}\tilde{\eta}\tilde{\alpha}\eta\alpha$

#### 2:2.5.5.1 Relevanz der Fragestellung

Beim anfangs betrachteten Pāli-Begriff  $\nu\alpha\tilde{\eta}\tilde{\eta}\tilde{\alpha}$  haben wir festgestellt, daß dort die ›Wahrnehmung‹ u.a. jeweils eine Handlungsanregung impliziert und daß idealtypischerweise jeweils eine Handlung die Folge ist bzw. erfolgen kann. Bei  $\nu\iota\tilde{\eta}\tilde{\eta}\tilde{\alpha}\eta\alpha$  wäre nun das Augenmerk darauf zu richten, ob dies auch hier der Fall ist. Zu diesem Zweck paraphrasiert Tusnelda einige ausgewählte, ihre Klasse repräsentierende, Belege und interpretiert sie auf diese Frage hin. Betreffs der Objekte der fünf Sinne, die ›wahrgenommen‹ werden, haben wir kaum Beispiele. Die Fälle, wo jemand etwas ›verstehet‹, ›erkennt‹ etc., wo es also um mentale Objekte geht, sind demnach in der Hoffnung zu analysieren, die Ergebnisse auf  $\nu\iota\tilde{\eta}\tilde{\eta}\tilde{\alpha}\eta\alpha$  im Sinne von ›Wahrnehmung‹ etc. betreffs aller sechs Sinne übertragen zu können.

## 2:2.5.5.2

### 2:2.5.5.2 Weitestgehende Abwesenheit von Handlungsanregung

Eine erste Sichtung der Belege ergibt, daß in der Regel weder eine Handlungsanregung enthalten ist, noch eine entsprechende Handlung tatsächlich erfolgt.

4 Wenn der Löffel die Speise wahrnehmen könnte (# Dh 64 µ) – sofern dies überhaupt Thema ist, s. o. –, so wäre der Löffel kaum zum Verstehen von Handlungsanregungen und erst recht zur Ausführung von entsprechenden Handlungen in der Lage. (Dies nur nebenbei.) Wenn ein Mönch die Ordensaustrittserklärung eines Kollegen hört (# Vin III 26 µ), wird nicht erwartet, daß er in 8 irgendeiner Weise reagiert, es geht vielmehr, lt. Text, nur darum, daß er sprachlich versteht, was ihm mitgeteilt wird, daß er die Mitteilung schier zur Kenntnis zu nehmen in der Lage ist. Wenn mir jemand zu verstehen gibt, daß er meiner Bitte um Führung im Mönchtum entsprechen wird (# Vin I 45 µ), so impliziert dies eine Handlung für ihn, für mich nur insofern, als ich mich auf seine 12 Handlung einstellen muß oder kann. Wenn jemand Glück bzw. Leid erfährt (# M 140 p III 242 µ), so ist es an ihm, durch entsprechende Überlegungen Konsequenzen daraus zu ziehen. Wenn jemand über seine eigenen früheren Aktivitäten informiert wird (# S 6.1.4 p I 143 µ), so beinhaltet die Auskunft nicht, daß er sich weiterhin entsprechend (bzw. gerade anders) verhält – er müßte 16 sich erst dazu entscheiden. Wir können das Ergebnis der bisherigen Betrachtungen nun genauer fassen: Eine Handlungsanregung mag zwar in einigen Fällen in ›Wahrnehmen‹ \ ›Erkennen‹ \ ›Verstehen‹ impliziert sein, diese ist jedoch eine Anregung ohne Nachdruck und hat generell keine Handlung zur Folge. Wahrnehmung, Erkenntnis setzt also keinen Automatismus in Gang, 20 sondern es bedarf einer nachfolgenden bewußten Entscheidung, um eine entsprechendes Verhalten auszulösen. Dieses Ergebnis wird durch andere Texte bestätigt, die diese Tatsache, auf der theoretischen Ebene, sogar hervorheben: Eine Person, die den vom Buddha gewiesenen Dhamma und Vinaya ›versteh‹, ist selten zu finden, auch eine beim Verstehen dann 24 entsprechend vorgehende Person ist selten (# A 5.143 p III 169 µ). Hier ist im Text selbst explizit ausgedrückt, daß das Verstehen nicht zu einer entsprechenden Handlung führen muß, dies generell auch nicht tut. In einem anderen Text (# S 10.6 p I 209 µ) findet sich derselbe Gedanke, daß ›Verstehen‹ und Tun nicht unbedingt gekoppelt sind. Es wird nämlich gesagt, wenn man, 28 ›indem man versteht, [entsprechend] vorgeht‹, so wird dies einem zum Wohl gereichen. (Zur Verdeutlichung: Wenn die Nonne Himiltrud bzw. der Mönch Trevrizent erfährt [und sogar einsieht!], daß allumfassende Keuschheit Vorbedingung für Fortschritte auf dem buddhistischen Heilsweg ist, ja geradezu ein entscheidendes Verfahren zur Erreichung des Zieles darstellt [vgl. 32 Kapitel 12 unserer Ethik-Dokumentation!], so ist damit keineswegs sichergestellt, daß sie bzw. er sich auch tatsächlich absoluter Keuschheit befleißigen wird.) Wir können (mit unserem eigenen humanistischen Schulwissen im Hinterkopf) wohl sagen: Je weiser ein Mensch, desto eher wird er bereit und fähig sein, sein Verständnis in entsprechende Handlungen umzusetzen (bzw. 36 umgekehrt: die Umsetzung erweist jemanden als weise). Eine Handlungsanregung wahr- und aufzunehmen, wäre somit eine Sache der Weisheit. Die Handlungsanregung liegt nicht per se in ›viññāṇa‹ beschlossen.

Es gibt weitere Aspekte, so haben wir unter unseren Belegen den folgenden Fall (# M 36 p I 40 246 µ): Beim Bodhisatta, dem Buddha in spe, „ereignete sich [nach mancherlei fruchtlosen Experimenten] das Erkennen: ‚Dies ist der Weg zur Erwachung!‘“ Der Kontext dieses Belegs für ›viññāṇa‹ besagt: Nachdem allerlei Experimente zu nichts führten, drängt sich dem Buddha in 44 spe die ›Erkenntnis‹ auf, daß eine in jungen Jahren – wohl eher ›zufällig‹ – getätigte Meditationsweise den „Weg zur Erwachung“ darstellt, woraus er folgert, daß diese Meditation zu praktizieren sei: es liegt eine definitive Handlungsanregung vor. Wir haben ein weiteres Beispiel: Dem Buddha zufolge (# M 47 p I 317, 319 µ) ist „von einem studierlichen Mönch“ gegebenenfalls eine 48 „Untersuchung hinsichtlich“ des vermutlichen Buddha anzustellen „zum Erkennen: ‚Ist [dieser] der Recht-Vollkommen Erwachte oder nicht?‘“ Positivenfalls wäre lt. Text eine Hinwendung zum Buddha die Folge, im negativen Falle eine Ignorierung des Nichtbuddha: es liegt in jedem Falle eine Handlungsanregung vor. Wir stellen also fest: Diese beiden Fälle implizieren Konsequenzen für die jeweils erkennende Person, diese stellt die betreffenden Untersuchungen geradezu an, 52 um herauszufinden und dann zu wissen, wie sie sich zu verhalten habe. Dieser Befund unsererseits



steht offenbar im Widerspruch zu dem obigen Befund betreffs aller übrigen untersuchten Textbeispiele, wonach *ṽiññāṇa* im Sinne von ›Wahrnehmen‹ \ ›Erkennen‹ \ ›Verstehen‹ keine Handlungsanregung impliziert. Diese Belege sind also zu untersuchen. Vielleicht können wir diesen Zusammenhang wegdiskutieren. Oder wir müssen feststellen, daß unser erster Eindruck irreführend war oder daß es Ausnahmen von der Regel gibt, eventuell in ganz bestimmten Umständen.

Einmal haben wir eine Frage der Art ›Wenn dieses Verhalten nichts brachte – ist jenes Verhalten (die bestimmte Meditationsweise) erfolgversprechend?‹; zum anderen haben wir eine Frage der Art ›Ja oder nein (ist er ein Buddha?) – soll ich mich also so und so verhalten (ihm nachfolgen)?‹ Es offenbart sich folgende Tatsache: Daß die jeweiligen ›Erkenntnisse‹ bei einem Sucher Konsequenzen haben, nämlich in Form von ganz bestimmten Verhaltensweisen, liegt – wie schon festgestellt, aber von Tusheta nicht kapiert – nicht im Inhalt der Erkenntnis selbst, sondern schon in der jeweiligen Frage, die Anlaß zur Erkenntnis ist – wie immer die Antwort ausfällt, für einen Sucher ist ein bestimmtes Verhalten unbedingt die Folge: Im ersteren Falle liegt die Handlungsanregung schon in der Frage, denn entweder ist die Meditationsweise erfolgversprechend, also anzuwenden; oder es scheint aussichtslos, sich auf diese Weise zu bemühen, dann ist insofern Inaktivität am Platze. Auch im zweiten Falle liegt die Handlungsanregung schon in der Frage, denn wie immer die Antwort lautet, sie enthält eine Anweisung (nicht nur Anregung), nämlich entweder ›Folge der als Buddha erkannten Person!‹ oder ›Folge jener als Nichtbuddha erkannten Person nicht!‹

### 2:2.5.5.3 Handlungsanregung und Verständnis und Entscheidung

Wir stellen zum ersteren obigen Beleg fest: Für einen ernsthaften Sucher, der lange nach einem Weg gesucht hat und von der Gangbarkeit des schließlich identifizierten Weges überzeugt ist, enthält die Erkenntnis ganz offenbar einen Handlungsanweisung (nicht nur Anregung) und er wird sich entsprechend verhalten. Mit ihrer Situation frivolerweise zufriedene Menschen sowie notorische Zweifler hingegen werden sich von vornherein kaum eine derartige Frage stellen und, von allem, sie werden selbst auf eine solche Information hin mit den Schultern zucken und im Leben weiterwursteln wie gehabt: für sie gibt es insofern keine Handlungsanregung und erst recht keine Anweisung. Betreffs des zweiten Belegs befinden wir: Jemand, der ernsthaft an sich selbst interessiert ist, wird so eine Frage betreffs des Buddha stellen und, bei positiver Antwort, vom Buddha die für ihn relevanten Informationen einholen. Ein nicht existentiell interessierter, leichtsinniger Mensch hingegen wird sich kaum fragen, ob er einen Buddha vor sich habe, und sich um eines Buddha Instruktionen wenig kümmern, selbst wenn er den Buddha als solchen anerkennt. Andererseits – wer zum Ergebnis kommt, er habe keinen Buddha vor sich, mag trotzdem, aus mancherlei Gründen (z.B. Neugier, Geltungssucht, Hoffnung auf materielle Vorteile, Bestreben, den falschen Guru zu blamieren), sich dazu entschließen, die betreffende Person anzuhören.

Da fällt es Tusheta ein, daß sie die von unserem Begriff *ṽiññāṇa* quasi abgeleitete Bezeichnung für einen Weisen tentativ als ›der Verständige‹ übersetzt hat. Und so ein ›Verständiger‹ wird sich doch ganz gewiß seinem Verständnis entsprechend verhalten, also klug, weise, weiterdenkend, eben ›verständlich‹, handeln. Da hätten wir – vorausgesetzt die vorläufige Übersetzung stimmt – denn also doch eine eindeutige Handlungsanregung, wenn nicht sogar eine Anweisung. Wie bringen wir das mit unserer Aussage zusammen? Wir können sagen: Während *saññā* eine mit Affekten, ›Gefühl‹ versetzte und darauf aufbauende ›Wahrnehmung‹ – die nicht unbedingt die Wirklichkeit widerspiegelt – mit entsprechender mehr oder weniger egoistischer Handlungsanregung ist, handelt es sich bei *ṽiññāṇa* um ein ›Wahrnehmen‹ \ ›Erkennen‹ \ ›Verstehen‹, das nicht von ›Gefühl‹ geprägt und nicht egoistischen Charakters ist, sondern nüchtern, sachlich und der Wirklichkeit entsprechend und das ggf. ein – dieser Grundhaltung entsprechendes – Handeln impliziert.

Die Tatsache, daß eine Handlungsanregung vorliegt, bedeutet noch nicht zwingend, daß man ihr auch entspricht. Mit anderen Worten, es gilt (wie schon bei vorher besprochenen

### 2:2.5.5.3

4 Belegen gesehen), daß zum Aufgreifen der in einer ›Erkenntnis‹ beschlossenen Handlungsanregung bzw. Anweisung eine explizite Entscheidung vonnöten ist. Die Handlungsanregung betreffs der Arbeit an sich selbst wird – wie wir schon bei obigen Belegen  
gesehen haben – nur von einer Person erkannt und aufgegriffen werden sowie zu einer entsprechenden Entscheidung führen, die ›verständlich‹ ist, nicht von einem frivolen Menschen, nicht vom bloßen Theoretiker, Zyniker, Streithahn (oder Streithuhn), Nihilisten.

8 Das obige Thema wird mit einer Akzentverschiebung anderswo aufgegriffen. Man hat die ›Erkenntnis‹ oder ›Einsicht‹ (bzw. hat sie nicht), daß man sich in einer bestimmten Weise verhalten solle. Manche Menschen, sagt (It. # M 128 p III 154 µ) der Buddha, „erkennen (oder: verstehen) nicht: ‚Wir sollten da (in schwierigen sozialen Beziehungen) [Selbst]zucht haben!‘ Wenn welche diesbezüglich erkennen (oder: verstehen), [so] kommen darob die Zoffe [zwischen den  
12 Menschen] zur Ruhe.“ (Es sei vorausgeschickt, daß der ganze folgende Sermon nur unter der Voraussetzung gilt, daß der Text wie seitens Tsnelda übersetzt wird – andernfalls ist die Besprechung dieses Belegs als nichtzutreffend zu verwerfen! Der springende Punkt ist dieser: Unser Vers wird von manchen Interpreten so verstanden, als ›nähmen‹ manche Menschen nicht  
16 die Tatsache ›zur Kenntnis‹, daß sie sterblich sind, weshalb sie in Zoff verwickelt blieben. Wer aber die entsprechende ›Einsicht‹ in seine Sterblichkeit habe, der beende alle Streiterei. Jene Interpretation wird durch einen Text [# Thag 275 f µ] nahegelegt, der unseren Vers in einen anderen Kontext einbaut, welcher von der Illusion der Unsterblichkeit handelt. Offensichtlich beabsichtigte der mönchische Verfasser ein – im Pāḷi mögliches – Wortspiel betreffend die beiden Sachverhalte Selbstzucht und Sterblichkeit. Die vorgebliche Erkenntnis der Sterblichkeit ist demnach ein Ergebnis des Wortspiels und somit bloß sekundär – Tsneldas Interpretation bezieht sich also nicht auf das Faktum Sterblichkeit, sondern auf das Faktum Selbstzucht.)

24 Was lesen wir also? Ganz offensichtlich behauptet der Text, die ›Erkenntnis‹ betreffs der Selbstzucht habe Konsequenzen für das Verhalten – das ›Erkennen‹ impliziert anscheinend eine Handlungsanregung, ja sogar eine Handlungsanweisung: ›Aufhören mit der Streiterei!‹ Stimmt aber dieser erste Eindruck? Nein! Im Text steht etwas anderes: Unser Text formuliert im ersten Teil  
28 eine explizite Handlungsanweisung: „Wir sollten da [Selbst]zucht haben!“ (Inhalt der Erkenntnis ist nicht: ›Mit dem Streit aufhören!‹) Der zweite Teil besagt deutlich, daß infolge der Erkenntnis Streit aufhört. Das wird aber nicht dadurch herbeigeführt, daß der betreffende Mensch dezidiert und aktiv zu streiten aufhört, sondern, der Streit hört dadurch auf, daß man generell Selbstzucht walten läßt. Noch einmal: Der Frieden kommt nicht dadurch zustande, daß man gezielt das Streiten unterläßt, sondern dadurch, daß man Selbstzucht praktiziert, und zwar generell und immer. Was heißt das? Tsnelda meint, man folgt nicht spontan einem Impuls ›Ich will das und das!‹ oder einem Impuls ›Ich will dies und das nicht!‹ oder einem Impuls ›Ich bin die und die (oder: der und der)‹

36 Die Konsequenz des ›Erkennens‹ ist Selbstzucht, die implizite Handlungsanregung lautet also: ›Selbstzucht praktizieren!‹ Da liegt jedoch kein Automatismus vor: durch schieres ›Erkennen‹ der Notwendigkeit der Selbstzucht gibt es noch keine Selbstzucht, sondern deren Praktizierung setzt  
40 einen aktiven Entschluß voraus: ›Ich werde tatsächlich Selbstzucht praktizieren!‹ Und so einen Entschluß kann man, trotz Einsicht, unterlassen. Und auch dann mag noch allerlei entgegenstehen. (So mag Tsnelda über ihren Kunibert lästern – aber daß er ein Roboter sei, kann sie wirklich nicht behaupten, und selbst wenn Kunibert sich zur Selbstzucht entschließt, mag noch irgendein Faktor in seinem Charakter die Praktizierung der Selbstzucht, also die  
44 Durchführung der Handlung, das Verhalten vereiteln; und auf den Nachbarn kommt es auch noch an – dem gefällt die Aussicht auf Frieden vielleicht gar nicht.) Es gilt also hier dasselbe wie bei den oben referierten ›Erkenntnissen‹ betreffs eines Verfahrens: Die vom Text postulierte  
48 Zwangsläufigkeit Erkenntnis – Verhalten ist eine Fiktion. Der Vorgang, wie ihn der Text schildert, ist mithin sehr verkürzt, und das im wahrsten Sinne des Wortes, denn der Text läßt das Entscheidende aus: den Entschluß und die Durchführung. Was unser Text jedoch zutreffend ausdrückt, das ist die Tatsache, daß Erkennen, Einsicht, Verstehen Bedingung und Voraussetzung für das Erreichen des  
52 Zieles ist – allerdings, wie eben erarbeitet, ist es keine hinreichende Bedingung, nicht die einzige

Voraussetzung. Richtiger würde der zweite Teil des Verses logischerweise lauten: ›Wenn welche [Selbst]zucht haben, kommen darob die Zoffe zur Ruhe.‹

Die letzten drei Belege haben gezeigt: Eine Erkenntnis muß in einer Entscheidung resultieren – diese Entscheidung aber wird bei einem eh schon relativ weisen Menschen fast wie von selbst erfolgen, aber halt nur bei einem solchen Menschen.

Es gibt in Ergänzung dessen einen weiteren Beleg: Wenn ich, durch die Praxis des Edlen Achtfaktorischen Weges, die Gefühle ›verstehe‹, (# Thag 420 f µ), werden diese von selbst ihren bisherigen Status in meinem Leben einbüßen – ihr Lack ist ab, der Reiz zum gefühlszentrierten Handeln ist dahin. In diesem Falle erübrigt sich eine spezifische Vorgehensweise – das Verfolgen des Weges bringt einen weiter (wofür es der Erfüllung bestimmter charakterlicher Vorbedingungen bedarf), es ist zur Vermiesung der Gefühle per se keine Entscheidung mehr vonnöten und keine Handlung, die die Gefühle entwertet – es gibt einen Vorgang, aber keinen Täter. (Hier sei, zur Verdeutlichung und Einordnung, eingeschoben, daß, u.a., nach # S 36.12 p IV 218 µ, ›die Gefühle zu durchschauen‹ sind, und daß in # Sn 778 f µ die Rede davon ist, „die Anrührung“ bzw. „die *saññā*“ ›zu durchschauen‹ und in # M 43 p I 293 µ wird gesagt, tunlichst sei *viññāṇa* ›zu durchschauen‹ – was jeweils schon fast die Erlösung bedeutet; entsprechendes wird in # S 22.56 p III 61 µ, und zwar betreffs ›Aug- *viññāṇa*‹, etc. ausgedrückt. Vgl. auch # S 12.63 p II 100 µ., wo sogar davon die Rede ist, daß „nichts darüber hinaus zu tun“ sei. Die Beschäftigung mit unserer Thematik ist somit keine intellektuelle Spielerei, sonder von höchster Relevanz für die eigene Entwicklung.)

Zur Vertiefung unserer Erkenntnis sei – was sich schon andeutete – gefragt: Was an den von den Texten jeweils verschwiegenen Faktoren steht nun zwischen dem Wahrnehmen \ Erkennen \ Verstehen und dem Handeln? Die Verknüpfung und Abgleichung mit Vorerfahrungen, also Realien- und Affekterinnerungen (wobei erstere u.a. durch letztere modifiziert sein können) und sonstigen Maßstäben, also etwa Selbstbild, Gewichtungen, Abwägungen, Prioritätssetzungen etc. (was alles nicht unbedingt separate Vorgänge sind – sie überlappen sich!) und – schließlich – darauf basierende Entscheidungen: erst diese erlauben eine adäquate Umsetzung von Impulsen in konkrete Handlungsschritte und Verhaltensmuster. In diesem Falle muß einem wohl auch gar nicht ›bewußt‹ werden, was es mit den Affekten, Gewichtungen etc. auf sich hat. (Bei all dem sei nicht unterschlagen, daß auch autonome körperinterne Verhaltensänderungen anlässlich von Wahrnehmung \ Erkennen \ Verstehen geschehen, etwa wenn sich Tusedas Magen verkrampft, ihr der Schweiß ausbricht, die Atmung sich beschleunigt. [Derartige Zusammenhänge werden u.a. in 5:1.1.2.3.3.2.2, 6:1.1.1.2, 6:1.3.1, 6:3.2, allerdings unter anderen Vorzeichen, eingehend dargestellt.]

Als Ergebnis unserer Analyse betreffs des Themas Handlungsanregung können wir zu guter Letzt konstatieren, daß eine solche in *viññāṇa* nicht grundsätzlich enthalten ist, daß sie in Ausnahmefällen allerdings vorkommen kann; besonders in signifikanten Situationen wird jedoch ausdrücklich festgestellt, daß eine Handlungsanregung nicht impliziert ist. (Allzu großes Gewicht möchte Tuseda dieser letzteren Feststellung nicht beimessen, insbesondere im Vergleich zu *saññā*, denn dort könnten wir – bei gleicher Strenge des Maßstabs – Handlungsanregungen und erst recht deren Aufgreifen wohl in vielen Fällen ebenso wegdiskutieren.) Festzuhalten ist: Betreffs trivialer Objekte (z.B. der ›Wahrnehmung‹ eines Brandgeruchs) kann die Verwendung von *viññāṇa* mit implizierter Handlungsanregung überhaupt nicht konstatiert werden. In den Fällen, wo eine Handlungsanregung postuliert werden kann, kommt es auf die betroffene Person, insbesondere ihr ›Verständnis‹ (!) betreffs existentieller Themen an, ob sie angesichts der aktuellen Situation für ein entsprechendes Verhalten sich entscheidet (und dieses dann auch tatsächlich initiiert). Dieser Aspekt fehlt – außer in Fällen von Mediteuren, die ja qua definitionem an ihrer persönlichen Entwicklung interessiert sind – bei *saññā* völlig. Verständnis ist also nur bei *viññāṇa* impliziert, und Torheit ist – anders als bei *saññā* – bei *viññāṇa* sogar ausgeschlossen, und entsprechende Entscheidungen werden, ggf., nur bei *viññāṇa* vorausgesetzt. Davon, daß irgendeines der Objekte der Wahrnehmung \ der Erkenntnis \ des Verstehens eine Art Signal zum Handeln bestimmter Art darstelle, kann beim besten Willen nicht die Rede sein – das ist bei *saññā*

### 2:2.5.5.3 – 2:2.5.6

völlig anders. (Übrigens – für die rein theoretische Vermutung, der Begriff *viññāṇa* könne, neben ›Wahrnehmung‹, auch ein Objekt des Wahrnehmens bezeichnen, wie das, vgl. 1:3., bei *saññā* der Fall ist, haben sich keine Belege gefunden.)

4

#### 2:2.5.6 Überlegungen zur Übersetzung von *viññāṇa*

Verstehen, Verständnis, Verständigkeit hat sich als ein wesentliches – vielleicht gar das wesentliche! – Merkmal von *viññāṇa* erwiesen. Es liegt nahe, diesen Faktor bei der Wahl des deutschen Pendanten für den Pāḷi-Begriff *viññāṇa* zu berücksichtigen. Bislang haben wir *viññāṇa* durch allerlei deutsche Vokabeln tentativ wiedergegeben, vor allem durch ›wahrnehmen‹, ›erkennen‹, ›verstehen‹. Es empfiehlt sich unbedingt, für den durch ›wahrnehmen‹ und ›erkennen‹ und ›verstehen‹ ausgedrückten Sachverhalt ein einziges Wort zu finden, nicht zwei, drei oder mehr. (Das Problem liegt im deutschen Sprachgebrauch, der hier zwei, drei oder mehr unterschiedliche Vorgänge sieht, nicht im Pāḷi.)

Zur Verständnisvertiefung unsererseits mögen einige beispielhafte Umformulierungen zweckdienlich sein: Ich ›erkenne‹ in mir Glück, in anderen Worten: Ich ›nehme‹ in mir Glück ›wahr‹; ich ›erkenne‹, ich ›nehme wahr‹, daß in mir etwas ist und daß es Glück ist; ich ›identifiziere‹ das ›wahrgenommene‹, aber nicht unbedingt gleich ›erkanntes‹, mentale Objekt als Glück; ich ›versteh‹, daß es sich um Glück handelt. Ich ›erkenne‹, ich ›nehme wahr‹, ich ›versteh‹, daß diese Person ein Mensch der und der Qualifikation ist und daß es sich lohnen wird, ihm zuzuhören; ich ›identifiziere‹ diese Person als eine als Meister qualifizierte.

Das erste Wort, ›wahrnehmen‹, müssen wir vielleicht als Übersetzung für *saññā* verwenden, es stünde uns dann für *viññāṇa* nicht zur Verfügung. Außerdem stellen wir betreffs ›wahrnehmen‹ fest: Ein erster Blick auf unser Belegmaterial macht deutlich, daß ›wahrnehmen‹ nicht für alle Kontexte taugt, man kann z.B. kaum die buddhistische ›Instruktion‹ oder ›Wohldeklamiertes‹ oder auch eine ›Stimme‹ oder ›Geste‹ ›wahrnehmen‹, wo es laut Kontext doch deutlich um das ›Verstehen‹ geht. Eine Bastardformulierung wie ›wahrnehmendes Verstehen‹ wäre wenig sinnvoll, weil das ›Verstehen‹ per se ein ›Wahrnehmen‹ voraussetzt. Das deutsche Wort ›wahrnehmen‹ hat zudem bestimmte Konnotationen: Formuliere ich gewisse Belegstellen unter Verwendung des Begriffes ›Wahrnehmung‹, also z.B. ›Ich nehme dies Methode als vielversprechend wahr‹; ›Ich nehme diese Person als qualifiziert und mir nützlich wahr‹, so impliziert in derartigen Fällen das deutsche Wort ›wahrnehmen‹ einen leichten Zweifel an meinem Eindruck, ich gebe zu verstehen, daß ich mir dann nicht so sicher bin, wie wenn ich sage, ich ›erkenne‹; bzw. ›wahrnehmen‹ drückt aus, daß ein persönliches Urteil den Vorgang beeinflußt. Das ist eine Eigenart des Deutschen, die im Pāḷi nicht unbedingt eine Entsprechung hat.

›Erkennen‹ wiederum ist schon für einen anderen Pāḷi-Begriff (genauer: deren zwei) vergeben und somit für ihn reserviert. Der Begriff ›Erkennung‹ steht zudem als Pendant für ein anderes Pāḷi-Wort. Diese eben erwähnten beiden deutschen Vokabeln stehen – nach unseren Übersetzungsprinzipien – also nicht mehr zur Verfügung.

Angesichts dieser Tatsache und angesichts des Befundes, daß das ›Verstehen‹ der dominante Aspekt des Pāḷi-Begriffs *viññāṇa* ist, ist es angeraten, die Möglichkeit zu überprüfen, ob wir *viññāṇa* durchgängig konsequent und ausschließlich durch ›verstehen‹ wiedergeben können; vielleicht ist das nicht der Fall bzw. möglicherweise zeigt sich, daß die bisher verwendeten Vokabeln zwar weiterhin zu gebrauchen sind, jedoch durch das Attribut ›verstehen‹ oder ›verständlich‹ genauer gefaßt werden müssen, wobei die so entstandene Kombination als ein zusammenhängender Begriff zu betrachten wäre. Möglicherweise wäre da z.B. ›verstehend wahrnehmen‹ oder auch ›verstehend erkennen‹ zu prägen. Es ist zur Klärung des Sachverhalts ein Probedurchlauf zu veranstalten, bei dem alle Belege unter Verwendung von ›verstehen‹ übersetzt werden, statt durch ›wahrnehmen‹, ›erkennen‹ etc.

Ein solcher Probedurchlauf ergibt folgendes: Es bleiben unter den Belegen einige Restposten, bei denen die Übersetzung ›verstehen‹ fehl am Platze wäre: Man kann schlecht „den Geschmack einer Beilage [zum Reis]“ (# Dh 64 μ) oder „das Todlose“ (# Dh 374 f μ) ›verstehen‹. (Diese Bemerkung gilt unter der Voraussetzung, daß Tusnelda die beiden betreffenden Texte

52

4 überhaupt richtig ›verstehen‹.) Es würde zu Recht befremdlich anmuten, wollte jemand über  
 „durch Zungenverständnis zu verstehende Dinge (d.h. Geschmäcke)“ (# M 112 p III 32 μ) oder  
 auch über „mit dem Auge ... zu verstehende Dinge“ (# M 47 p I 318 μ) sprechen. Die  
 Formulierung ›die Konstitution verstehen‹ wäre irreführend, wo es doch darum geht, ›die  
 Konstitution wahrzunehmen‹ (# Thag 1030 μ). Ebenso wäre ›verstehen‹ sehr irreführend, wenn  
 ausgesagt wird, daß jemand einen schlichten Sachverhalt zur Kenntnis nimmt (# S 6.1.4 p I 143 μ,  
 # Vin I 45 μ).

8 Der Tatsache, daß wir mit ›verstehen‹ doch nicht auskommen, muß bei den Bemühungen um  
 eine allseits gültige Übersetzung von ›viññāṇa‹ Rechnung getragen werden. Wir vertagen hier die  
 Festlegung auf eine Übersetzung erst einmal, da uns noch einige Texte zu analysieren verbleiben,  
 die, hoffentlich, weitere und abschließende Erkenntnisse über ›viññāṇa‹ und über ›saññā‹ (sowie  
 12 über Sinnverwandtes) erbringen.

Nachdem wir ›viññāṇa‹ (sei es als Substantiv oder als Verb) in seinen konkreten Verwen-  
 dungsbeispielen betrachtet haben, ist es an der Zeit, den Platz von viññāṇa innerhalb der vom  
 Buddha theoretisch abgehandelten mentalen Prozesse zu untersuchen. Zunächst sind also  
 16 theoretische Aussagen zu betrachten, die uns hoffentlich der Identifikation der spezifischen  
 Charakteristika von viññāṇa – insbesondere im Vergleich mit saññā – näherbringen. Dabei  
 werden wir uns auch mit weiteren, näher oder ferner sinnverwandten, Pāli-Begriffen befassen  
 müssen.

\*\*\*\*\*

*Das Zahnweh, subjektiv genommen,  
 Ist ohne Zweifel unwillkommen;  
 Doch hat's die gute Eigenschaft,  
 Daß sich dabei die Lebenskraft,  
 Die man nach außen oft verschwendet,  
 Auf einen Punkt nach innen wendet,  
 Und hier energisch konzentriert.  
 Kaum wird der erste Stich verspürt,  
 Kaum fühlt man das bekannte Bohren,  
 Das Rucken, Zucken und Rumoren -  
 Und aus ist's mit der Weltgeschichte,  
 Vergessen sind die Kursberichte,  
 Die Steuern und das Einmaleins.  
 Kurz, jede Form gewohnten Seins,  
 Die sonst real erscheint und wichtig,  
 Wird plötzlich wesenlos und nichtig.  
 Ja, selbst die alte Liebe rostet -  
 Man weiß nicht, was die Butter kostet -  
 Denn einzig in der engen Höhle  
 Des Backenzahnes weilt die Seele,  
 Und unter Toben und Gesaus  
 Reift der Entschluß: Er muß heraus!!*

(Wilhelm Busch, Balduin Bährlamm, Kapitel 8)

### 3: *viññāṇa* und *saññā* nach der kanonischen Theorie

#### 3:1. Das Vorhaben

Nachfolgend unternimmt Tusnelda die Aufarbeitung von Pāḷi-Texten explizit eher theoretischen Anspruchs, in denen die Wahrnehmens-, Erkennens-, Verstehens-, Bewußtwerdensprozesse u.ä. dargestellt werden, und zwar nur solche Texte, in denen im Pāḷi die Begriffe *viññāṇa* und/oder *saññā* (und einige thematisch verwandte) verwendet werden. Der Akzent wird dabei auf dem Prozeßhaften liegen, auf der Abfolge der Ereignisse, die zu *viññāṇa* bzw. *saññā* führen bzw. sie ausmachen und begleiten, wobei die jeweils relevanten Faktoren in ihrer Funktion dargestellt werden. Tusnelda wird – etwas keck – die Darstellung des ganzen Sachverhalts als »Flußdiagramm« bezeichnen. Diese Untersuchung soll einen Beitrag dazu leisten, das jeweils Spezifische an *viññāṇa* und *saññā* (und anderem) herauszuarbeiten, und zwar in Ergänzung zu den Erkenntnissen, die oben anhand der Analyse der Belege, in denen *viññāṇa* und *saññā* (u.ä.) in der konkreten Verwendung der Alltagspraxis gezeigt werden, erarbeitet wurden.

#### 3:2. Der Wahrnehmungsprozeß im Abriß: das Flußdiagramm

Wir haben einen Pāḷi-Text, der den gesamten Wahrnehmungsprozeß darstellt (# M 18 p I 111 f μ), und auf den wir, als unserem »Haupttext« immer wieder zurückkommen. Dieser Haupttext lautet folgendermaßen: „Durch das Auge bedingt und Formen entsteht *Aug-viññāṇa*; das Zusammentreffen dieser drei ist [Vorsicht!] Berührung; infolge der Berührung gibt es Gefühl. Was man fühlt, das *saññāt* man; was man *saññāt*, darüber sinniert man; worüber man sinniert, darüber schweift man fort ...“ (Was die letzteren Punkte angeht, so begegnen einige Varianten in anderen den Prozeß darstellenden Texten; es gibt da z.B. [# S 35.93 p IV 68 μ] „er beabsichtigt“, und woanders [# S 14.10 p II 147 f μ] „Intention“ und „Appetition“. Dies betrifft aber nicht den eigentlichen Wahrnehmungsprozeß. Ein Text [# M 28 p I 190 μ] betont, daß [über das Obgesagte hinaus] diverse Voraussetzungen erfüllt werden müssen, damit der Wahrnehmungsprozeß überhaupt in Gang kommt, damit also, in den Worten der Texte, *viññāṇa* entsteht: „Wenn nun aber (1.) sowohl das innere (das einem zugehörige) Auge unzerrissen (intakt) ist als auch (2.) die äußeren Formen in den Zugriffsbereich kommen, und auch (3.) diesbezügliche Notiznahme erfolgt, so [und nur dann] erfolgt ein Zum-Vorschein-Kommen der diesbezüglichen *viññāṇa*-Partie.“

Diese „Notiznahme“ sei so verstanden, daß man das betreffende Objekt überhaupt bemerkt, daß somit der mit Wahrnehmung befaßte Aspekt des Geistes eigentlich erst in Betrieb genommen wird. (Vielleicht kann man die Funktion „Notiznahme“ mit der Funktion einer Lichtschranke vergleichen, die – bei entsprechendem Anlaß – einer dafür eingerichteten Kamera eine Meldung zur Verfügung stellt: Permanent wird ein Lichtstrahl an eine in Bereitschaftsschaltung befindliche Kamera abgesandt. Wird dieser Strahl durch ein Objekt, z.B. einen Nachtfalter, unterbrochen, so stellt dies ein Signal für die Kamera dar, welche daraufhin

aktiviert wird und – klick! – den Falter wahrnimmt.) Wahrnehmungsakte, die ablaufen, ohne daß man eigentlich das betreffende Objekt bemerkt hat (vgl. 7:3.11), werden demnach – sofern Tusnelda die „Notiznahme“ richtig versteht – nicht unter *viññāṇa* erfaßt. (Die bei der Besprechung von Verwendungsbeispielen des Begriffs *viññāṇa* gelegentlich benutzten tentativen Übersetzungen wie *›bemerken‹* können, diesem Passus entsprechend, nicht recht zutreffen: dem *viññāṇa* geht ja hier eine „Notiznahme“ oder ein *›Bemerken‹*, *›Aufmerken‹*, *›Aufmerksamkeitsakt‹* voraus. *viññāṇa* beinhaltet diesen Faktor, bei genauer Betrachtung, also nicht.) Auf der praktischen Ebene sähe demnach der erste Schritt im Wahrnehmungsprozeß etwa so aus: Anlässlich der Kollision von Tusneldas intaktem Auge mit dem Männerpo da vorn entsteht – Notiznahme (Aufmerksamkeitserregung) vorausgesetzt! – bei Tusnelda das Aug-*viññāṇa* betreffs jenes Pos. (Die Bedingtheit des *viññāṇa* sei hervorgehoben: In # M 38 p I 258  $\mu$  sagt der Buddha: „... bedingt entstanden ist das *viññāṇa*“: „anders als infolge von Bedingung gibt es keine Entwicklung von *viññāṇa*“. Wenn es die Bedingung für das Entstehen von Aug-*viññāṇa* nicht mehr gäbe, wäre auch, wie # S 35.193 p IV 166 f  $\mu$  sagt, kein Aug-*viññāṇa* mehr festzustellen.) Soweit, so gut. Das können wir alles nachvollziehen, es werden ja nur Banalitäten dargestellt. Der Haupttext nennt dann zwei offenbar rein technische Punkte, nämlich „Zusammentreffen“ und „Berührung“. Daran schließt sich – und hier wird es für Tusnelda wieder interessant – „Gefühl“ an, gefolgt von *saññā*.

Die Punkte „Zusammentreffen“ und „Berührung“ – bislang nur Worthülsen – haben vermutlich mit dem Weitergang des Prozesses zu tun, nämlich zu „Gefühl“, deshalb müssen wir uns mit ihnen beschäftigen. (Hier schon ein Wort der Warnung: Der Begriff *›Berührung‹* ist im folgenden mit Vorsicht zu genießen!)

### 24 3:3 Die Genese von Gefühl

#### 3:3.1 Gefühl hat Ursachen

Wie kommt, unseren einschlägigen Texten zufolge, das Gefühl Glück zustande? (Wenn es auch um Pāḷi-Texte geht, so gilt leider: Ohne Tusneldas Phantasie kommen wir bei unseren Betrachtungen nicht aus.) Genauer formuliert, lautet unsere Frage: Was muß geschehen, damit (1.) überhaupt ein Gefühl entsteht bzw. damit (2.) ein spezielles Gefühl, hier nämlich Glück, entsteht? Die Texte sagen dazu allgemein: Die dreierlei Gefühle sind lt. # S 36.10 p IV 215  $\mu$  „berührungsgeneriert, berührungswurzellig, berührungsursachig, berührungsbedingt: bedingt durch diesbezügliche Berührung entstehen jeweils diesbezügliche Gefühle.“ Jegliches Gefühl ist „bedingt entstanden“ (z.B. # M 75 p I 500  $\mu$ ), ist nämlich *›augberührungsgeneriert‹* (z.B. # M 9 I 51  $\mu$ ) bzw. „entsteht“ „infolge der Bedingung Augberührung“ (z.B. # S 35.24 p IV 16  $\mu$ ).

#### 36 3:3.2 Wahrnehmung impliziert Gefühl von Glück usf.

Gefühl ist nun nicht einfach Gefühl, Gefühl hat immer eine bestimmte Qualität: Gefühl ist die Charakterisierung, die Kennzeichnung eines Sinneseindrucks als angenehm, d.h. als Glück, Leid etc. *›Gefühl‹* ist der Oberbegriff für derartige Erscheinungen. Was sind nun die Faktoren, die einem Gefühl seine Qualität, z.B. die Qualität Glück, verleihen? Anders gesagt: Wieso wird anlässlich des Anblicks eines knackigen Männerpos bei Tusnelda Glücksgefühl ausgelöst, nicht leidvolles Gefühl? Wenn wir göttliche Eingebungen oder reine Zufälle als die *›Verursacher‹* des jeweiligen Gefühls ausschließen, so müssen wir einen bestimmten systeminternen Faktor als Verursacher postulieren: Vor dem Entstehen des Gefühls Glück muß – von irgendwoher, irgendwann, irgendwie – irgend etwas ganz Bestimmtes in den von unseren Pāḷi-Texten beschriebenen Prozeß eingespeist werden, so daß bei Tusnelda die affektive Reaktion zustandekommt: *›Ein Männerpo – wie schön! Ich bin entzückt!‹* (Die verschiedenen Arten von Gefühl wie Ekel oder Wut brauchen uns in diesem Zusammenhang, über das Allgemeine, nämlich das Glück, Leid, Weder-Noch der Pāḷi-Texte, hinaus, nicht zu interessieren.) Die Pāḷi-Texte machen uns insofern nicht schlau, sie bemerken (z.B. # S 36.10 p IV 215  $\mu$ ) lapidar: „Durch als Glück zu fühlende Berührung bedingt, entsteht glückliches Gefühl.“ Weiter heißt es, ausführlicher (in # S 35.129 p IV 114  $\mu$ ): „Es findet sich (1.) das Element Auge, (2.) angenehme Formen,

### 3:3.2 – 3:3.4

(3.) Aug-*viññāṇa*: bedingt durch die als (4.) Glück zu fühlende Berührung entsteht glückliches Gefühl.“ Diese Texte unterstellen, daß den Objekten der Sinne die Qualität Attraktivität oder das Gegenteil oder Neutralität quasi zueigen ist (die Objekte werden also bewertet). Das ist durch weitere Texte verbürgt: So heißt es (# S 35.88 p IV 60 μ): „Es gibt mit dem Auge zu *viññāṇa*ende Formen: gemochte, gernehabte, angenehme, von lieber Gestalt, mit Begehren befaßte, lustliche.“ Man kann entsprechend (lt. # S 35.94 p IV 70 μ) „geist-erfreuende Formen“ sehen. Die Bewertung als attraktiv oder nicht hängt dabei – natürlich! – letztlich von der betreffenden Person ab, wie z.B. Text # S 1.34 p I 22 μ ausdrückt. (Vgl. hierzu insbesondere die Abschnitte 12.2.3.21 und 12.4 in unserer Ethik-Dokumentation!) Die unterstellte Qualität bezeichnet somit im Grunde nur die Tatsache, daß Objekte dieser Art üblicherweise auf Menschen bestimmter Art unter gewissen Bedingungen attraktiv wirken (von ihnen als positiv bewertet werden). (Es gibt übrigens [lt. # M 136 p III 209, 214 μ] auch die – auf karmischem Wege – „als Glück zu fühlende Tat“, aber das ist eine andere Geschichte.)

#### 3:3.3 Beurteilung der Wahrnehmung durch Gefühl, anhand von Maßstäben

Durch ein Gefühl wird ein Sinneseindruck als angenehm, unangenehm oder neutral beurteilt. Eine derartige Bewertung setzt Kriterien, Werte, kurz: Maßstäbe voraus. Durch den Rückgriff auf jene Maßstäbe wird eine Abgleichung mit den Parametern der jeweils aktuellen Situation hergestellt: ›In dieser Situation ist dieser Sinneseindruck [von mir] als positiv / negativ / neutral zu bewerten.‹ Es gelten also die jeweiligen Maßstäbe u.U. nur in einer bestimmten Situation. (So mag z.B. meine Leib- und Magenspeise mich im Falle von Krankheit – wörtlich – ankotzen: das übliche Glück wird durch Leid ersetzt.) Wir dürfen dabei – ein weiterer Punkt –, wenn wir auf unsere schlichte Lebenserfahrung mit uns selbst zurückgreifen, ruhig postulieren, daß es betreffs ein und desselben Objekts durchaus verschiedene Maßstäbe geben kann, die in der jeweils gegebenen Situation mit einander kollidieren und konkurrieren, was eine diffuse, ambivalente und widersprüchliche Gefühlslage bewirkt, welche die Entscheidung betreffs adäquaten Handelns erschwert und, im Extremfalle unsere gute Nonne Himiltrud quasi lähmt – auch wenn diese einsieht, daß man sich nicht nicht [sic] verhalten kann. (Wenn wir – was wir tun, vgl. vorwegnehmend 3:3.6.7, 3:4.3 – *saññā* im wesentlichen als gefühlsgefärbte *viññāṇa* interpretieren, so heißt dies, daß die Wahrnehmung des Objekts in so einem Falle momentan uneindeutig, ambivalent, widersprüchlich ist.)

#### 3:3.4 Zweck des Gefühls: adäquates Verhalten gegenüber dem Wahrnehmungsobjekt

Wir haben uns schon einige Mühe gegeben zu verstehen, wie – den relevanten Texten des Pāḷi-Kanons zufolge – ein Gefühl zustandekommt (was wir bald vertiefen werden). Völlig außer acht gelassen haben wir hierbei die Frage: ›Was soll das Gefühl überhaupt? Genügt es denn nicht, eine rote Erdbeere schier wahrzunehmen, eine süße Erdbeere schier wahrzunehmen?‹ Es geht also darum, die Funktion von Gefühl zu definieren. Und ohne ein Verständnis seiner Funktion ist Gefühl schlichtweg nicht zu verstehen. Die einschlägigen Pāḷi-Texte schweigen sich zu all dem völlig aus. Wir sind also wieder einmal auf unsere eigenen Einfälle angewiesen. Wir haben sinngemäß schon davon gesprochen, Gefühle manifestierten Bewertungsmaßstäbe. Was wir damit meinen, haben wir aber – allenfalls – angedeutet. Was also meinen wir damit?

Gefühle geben der Tatsache Ausdruck, daß das jeweilige Objekt [offenbar] gut für mich ist, schlecht für mich ist, oder weder-noch. Oder ein Gefühl kann dem Ausdruck geben, daß das fragliche Objekt [offenbar] für meine Population gut ist, schlecht ist, oder weder-noch. Weiterhin mag ein Gefühl Ausdruck dafür sein, daß das gewisse Objekt [offenbar] kurz-, mittel-, langfristig für mich bzw. für meine Population gut, schlecht oder weder-noch ist. (Hierbei mag es zu Widersprüchen kommen, die vom jeweiligen Subjekt zu lösen sind, s.u.)

Das betreffende Gefühl heißt, aus dem Pāḷi wörtlich übersetzt, in der einfachsten Version: „Glück“, „Leid“, „Nicht-Leid-Nicht-Glück“. Wir haben dann ein – wie Kenner der Materie wissen, vereinfachtes – Schema, etwa in dieser Art: ›Was süß ist, erzeugt Glück, fühlt sich gut an, ist gut; ›was bitter ist, erzeugt Leid, fühlt sich schlecht an, ist schlecht; was fad ist, erzeugt neutrales



Gefühl, fühlt sich ungewiß an, ist ungewiß.« (Aus einer anderen Perspektive sprechen wir über »bitter« etc. in 3:7.) Solch eine Information »gut«, »schlecht«, »neutral« impliziert die Aufforderung: »Setze dich dem Objekt aus!« bzw. »Meide das Objekt!« bzw. »Laß es darauf ankommen! Es nützt vielleicht nichts, schadet aber wohl auch nicht!« Konkret heißt das: »iß die süße Erdbeere!«, »Meide das stinkige Fleisch!«, »iß oder iß nicht den faden Spinat!« »Schwängere die stramme eroberte Frau!«, »Fliehe vor dem kriegsbemalten Wilden!«, »Verhandle mit dem alten Häuptling!« Dazu kommen komplexe Aufforderungen: »Würge die bittere Wurzel hinunter, denn sie wird, wie du weißt, deinem verkorksten Magen guttun!« »Sei freundlich (aber nicht zu sehr!) zu der häßlichen Häuptlingsfrau, auch wenn du sie nicht ausstehen kannst!« Gefühle sind mithin, unter dem Gesichtspunkt der Lebenspraxis, keine bloße Verzierung des wahrgenommenen Objekts [und eine, von hoher Warte aus betrachtet, fragwürdige noch dazu], sondern erfüllen einen Zweck, haben eine wichtige Funktion, nämlich die, das Fortleben zu ermöglichen und abzusichern: Gefühle sind lebenswichtig.

Es sei hier ergänzend festgestellt, daß auch – von höherer Warte aus – negative Anwendungen wie Haß, Aggressivität [und entsprechende Handlungen], die aus einem Affekt wie »äußerst unangenehm!« erwachsen, eine Funktion haben, nämlich in diesem Falle, mir das als unangenehm bewertete Objekt vom Leibe zu halten und/oder mich und die Meinen dadurch jetzt und im Hinblick auf die Zukunft vor Schaden zu bewahren und zu fördern. Alle derartigen Funktionen dienen der Perpetuierung des Lebens, in buddhistischer Sicht: der Fortsetzung der Abfolge der Wiedergeburten, nicht dem Erlöschen, dem Erwachen, im heutigen populären Jargon: der »Erleuchtung«; und, in der Tat, sie dienen dem Gegenteil von Erleuchtung, nämlich der Irre, ohne welche eine Perpetuierung des persönlichen Lebens [über den individuellen Tod hinaus] nicht möglich wäre. Für das Streben nach dem endgültigen Ausstieg aus der Abfolge der Wiedergeburten stellen derartige Affekte und ihre Folgeerscheinungen Hindernisse dar und sind abzubauen. Somit ist die Durchschauung der Affekte [und ihrer Folgen] nützlich zur Erlangung der Erleuchtung, der Erwachung, des Erlöschens; in der Praxis ist es dem/der nach Erlöschen Strebenden heilsam, sich aus aktuellem Anlaß, d.h. permanent, zu fragen: »Wozu will dieses gerade erlebte Gefühl [unangenehm!], dieser gerade erlebte Affekt mich bringen – die Chefin zu ohrfeigen? Was will dieses Gefühl, dieser Affekt mir weismachen – die Chefin ist ein Luder und ich ihre Richterin?« Also spricht Tusnelda. (In einem anderen Zusammenhang, 3:8.2, werden wir ähnliche Überlegungen anstellen; Komplikationen präsentiert dann 6:1.1.1)

Oben haben wir von aktuellen Gefühlen gesprochen, die auf schlichte Weise mit den jeweils aktuellen Wahrnehmungen von Objekten verbunden sind: »Der süße Bissen im Mund bedeutet Glück, also schlucken!« Es gibt nun aber einen weiteren Aspekt, nämlich den, daß das Objekt noch nicht recht intus ist, sondern noch der unmittelbaren Erfahrung bedarf. Auf diesen Aspekt konzentrieren wir uns im folgenden.

Nur wenn sich etwas gut anfühlt, werde ich entsprechend handeln, genauer: Nur wenn die Aussicht auf ein bestimmtes Erlebnis sich jetzt entschieden gut anfühlt, angenehme Gefühle in mir erweckt, werde ich so handeln, daß das betreffende Erlebnis und das damit verbundene Gefühl in vivo tatsächlich zustande kommt – womit nicht unterstellt sei, daß das antizipierende Gefühl bloß eingebildet sei: es ist lebendig und echt.

In vielen Fällen wird ein Gefühl gar nicht an die Oberfläche treten. In anderen Fällen aber werde ich sehr wohl fühlen, was es mit einem möglichen künftigen – erweiterten – Erlebnis, z.B. betreffs jenes famosen Männerpos, auf sich haben mag. Die folgenden Betrachtungen handeln – aus Gründen der Nachvollziehbarkeit – vor allem von mir bewußt werdenden Gefühlen. Tusnelda postuliert jedoch ganz keck, daß auch alle anderen Gefühle im Prinzip nach dem gleichen Schema funktionieren. (Ich mag angesichts des Männerpos da vorn diesen erst als knackig, dann als entzückend einstufen, mich dabei ausgesprochen gut fühlen, von einer Begegnung mit dem betreffenden Mann mir ein schönes Erlebnis versprechen und – in meinem jugendlichen Leichtsinn – zur Versprechenseinlösung hinführende Schritte unternehmen: das schlichte Faktum »Männerpo da vorn« ist – ohne Zutun dieses Gegenstands – zu einem mich angehenden phantasie-genen Objekt des Appetits in Reichweite mutiert. [Frau erinnert sich an

### 3:3.4

längst vergangene Zeiten, wo derartige Anblicke grundsätzlich nichts auslösten – bis dann der pubertäre und postpubertäre Hormonhaushalt die Welt verhexte –, bis die Welt, was abzusehen ist, sich in ihren Urzustand zurückverwandelt. Übrigens – Tusnelda spricht hier aus der Retrospektive.] Hier liegt, dies nebenbei, eine Verbindung zu „Durst“ vor, welcher in der „Bedingt-Entstehung“ dementsprechend auf „Gefühl“ basiert. Auch in Pāli-Texten, die die Genese der Wahrnehmung beschreiben [s.o.: 3:2.], wird „Durst“ bzw. „Appetition“ zeitlich nach *saññā* positioniert.) Wenn hingegen die Aussicht auf etwas sich negativ anfühlt, werde ich das betreffende Erlebnis zu vermeiden, ggf. auch abzuwehren versuchen.

Und wenn die Aussicht weder positive noch negative Gefühle erzeugt oder aber beide, werde ich unschlüssig sein, was die Qualität des betreffenden künftigen Erlebens angeht. In so einem desparaten Falle sind Gefühle jedoch nicht abzuschreiben. Wenn ich nämlich nicht auf Antrieb weiß, was ich von etwas halten soll, dann bin ich – soweit es kurz- und mittelfristige Erlebnisse angeht – gut beraten, wenn ich in mich gehe und feststelle, wie sich mein Magen (oder sonstwas) angesichts der Aussicht auf das betreffende Erlebnis anfühlt. Und ich bin noch besser beraten, wenn ich – was länger- und langfristige Erlebnisse angeht – auch betreffs dieser in mich gehe. Bei solchen Angelegenheiten (wie z.B. meinen ehelichen Verhältnissen) kommen dann Kriterien ins Spiel, die gern als »Vernunft« angesehen werden, oder als »Rücksichtnahme« auf die Bedürfnisse anderer. Mit Hilfe dieser Kriterien komme ich zu einer Entscheidung und damit zu einer Handlungsanregung – die Kriterien haben, neben Vernunft und Rücksichtnahme, noch einen weiteren Aspekt, nämlich den, daß hierbei ebenfalls Gefühle die Basis darstellen: Ich will, z.B., nicht verlassen werden und ich will meinen Göttergatten nicht enttäuschen und dessen Trauer ertragen. Diese Absichten verkörpern sich in Gefühl, für all das gibt es nämlich Präzedenzfälle: Ich weiß, wie es sich anfühlt, mir verlassen vorzukommen, und ich weiß, wie es sich anfühlt, der von mir verursachten Trauer eines geliebten Wesens ausgesetzt zu sein – ich kenne das jeweilige Gefühl im Bauch aus Erfahrung. (Eine genauere Formulierung wäre die: »Ich« spüre ein Gefühl im Magen [oder, z.B., im Herzen], während der Magen [bzw., z.B., das Herz] quasi das frühere Erlebnis spürt – wieder spürt – und sich verkrampft [bzw., z.B., auf ungewöhnliche Weise pumpert]). In der Terminologie unserer Untersuchung ausgedrückt, liefern die Präzedenzfälle die Informationen betreffs der Bewertungsmaßstäbe.

Es kann davon ausgegangen werden, daß für viele eventuelle künftige Erlebnisse Präzedenzfälle, Analogien in meiner persönlichen Vergangenheit (die sich für Buddhisten auf unabsehbare Zeitläufte erstreckt) vorliegen, die als Anhaltspunkt zu nehmen sind, ohne jedoch die Qualität neuer Erlebnisse unbedingt und ausschließlich davon ableiten zu wollen. (Unter »Präzedenzfälle« kann man, bei entsprechender Neigung, auch die sog. angeborenen Maßstäbe, z.B. die Haltung betreffs gelber oder blauer Flächen, fassen. Diese Tatsache verdient hier keine Erörterung.) Die Auswertung der Gefühle setzt die Überwindung eigener Blödigkeit voraus: Manchmal habe ich ein bestimmtes Gefühl im Magen und weiß gar nicht wieso, weiß also nicht, woran es mich erinnert, was dann dazu führen kann, daß ich ein gestimmtes Gefühl im Magen gar keiner aktuellen Ursache zuordnen kann und vielleicht denke, ich habe mir schlicht den Magen verkorkst. Übrigens – Tusnelda kann sich auch, in gewissem Maße (vgl. 6:1.3.2), in die gefühlsmäßige Situation anderer Menschen (Männer eingeschlossen) hineinversetzen.

Es geht, was unklare Gefühle betrifft, also darum, aufgrund des Verhältnisses von kürzer- und langfristigen »Einfühlungen« zu einer Entscheidung zu kommen. (In jedem Falle ist es ratsam, offen für spontan, unmittelbar feststellbare Gefühle zu sein und die Fähigkeit zur Introspektion auf Gefühle hin in sich zu entfalten – kurz: leichter Zugang zur eigenen Erlebniswelt zu haben.) Tja, und wenn unentrinnbar eine gefühlsmäßige Pattsituation besteht – dann hilft vielleicht nur noch, die Verantwortung auf die Großmutter abzuwälzen oder, mangels einer solchen, das I Ging zu befragen oder, schlimmstenfalls, eine Münze in die Luft zu werfen, denn Handlung muß sein – ich kann mich ja nicht nicht verhalten. (Dabei ist klar: Im Grunde ist auch die bloß passive und – günstigenfalls – kontemplative Haltung, das bloße Zur-Kenntnis-Nehmen, das Ergebnis einer Handlungsanweisung.)

Und was hat all das mit *viññāṇa* und *saññā* zu tun? Dies: Wir haben mit den obigen

Beobachtungen auf der alltagsphilosophischen Ebene das Verhältnis von *viññāṇa* und *saññā*, so wie Tusnelda es nach ihren bisherigen Analysen versteht, dargestellt. Das heißt: Mit dem *viññāṇa* betreffs eines aktuellen Objekts ist es in vielen Fällen nicht getan: es bedarf der – eine einschlägige Handlungsanweisung beinhaltenden – *saññā*, und die kommt, nach Tusneldas These, durch das Zuschalten von Gefühl zum *viññāṇa* zustande. (Weiter Faktoren mögen eine Rolle spielen.) Das betreffende Gefühl (wie wir wissen: eine Bewertung) wird sich – vermutlich zumeist – spontan einstellen und ein *viññāṇa* zu einer *saññā* ausbauen. Wenn nun ein primärer Eindruck, d.h. ein *viññāṇa*, nicht automatisch ein registrierbares Gefühl wachruft, so ist dem durch entsprechende gezielte Introspektion (die verschiedene Gesichtspunkte wie Kurz- und Langfristigkeit betreffen mag) nachzuhelfen, damit ein diesbezügliches Gefühl offenbar wird und *saññā* zustande kommt – erst dann bin ich handlungsfähig und – zuerst – überhaupt handlungsbedürftig.

Es gibt nun durchaus Situationen, in denen die eigenen Gefühle, zumindest was Kurzfristiges angeht, – per Konvention – tunlichst keine Rolle spielen sollten, z.B. in meinem Verhältnis zu den um meine Gunst buhlenden Kindern oder, in meiner Rolle als Schöffin bei der Beurteilung eines Straftatbestands (z.B. einer »besonders verabscheuenswürdigen«, an der kleinen Enkelin verübten Penetration seitens des Großvater). Im Sinne unserer Diskussion von *viññāṇa* und *saññā* ausgedrückt: *viññāṇa* sollte in so einem Falle *viññāṇa* bleiben und nicht – durch die Einspeisung von Gefühl in den Ablauf – zu *saññā* werden bzw. gemacht werden. Es kann da jedoch getrost unterstellt werden, daß auch hier Gefühle betreffs langfristiger Anliegen aus dem nüchternen, sachlichen *viññāṇa* eine *saññā* werden lassen, z.B. meine Gerechtigkeitsliebe (im positiven Falle) oder mein Machtstreben bzw. meine Intoleranz (im negativen Falle). Außerdem kann ich z.B. den Buchstaben des Gesetzes ganz oben an stellen, die entsprechende Haltung zur Quelle meines aktuellen Gefühls machen und so eine *saññā* erzeugen und eine Handlungsanregung (wenn nicht gar eine Handlungsanweisung) ableiten. Es wird also auch in solchen Fällen aus dem *viññāṇa* durch die Zugabe von „Gefühl“ eine *saññā* und damit eine starke Geneigtheit zu einem bestimmten Verhalten – und ein Verhalten ist im allgemeinen unvermeidlich (vgl. 6:1.1.1). (Wie wir aus unserer Untersuchung der Texte, in denen „*viññāṇa*“ in einer ganz bestimmten Verwendung begegnet [2:2.3, 2:2.5.5.2], wissen, kommt *viññāṇa*, nämlich als Endpunkt einer Situation, tatsächlich nur sehr selten vor und dann liegt eine Handlung auch gar nicht an, z.B. wenn die Ordensregel verlangt, daß ein Mönch die Mitteilung eines Kollegen betreffs dessen hiermit erfolgenden Ordensaustritts rein sprachlich zu verstehen hat – eine Reaktion seinerseits ist durch die Ordensregel nicht gefragt [wenn der Angesprochene sich auch schließlich bemüht fühlen mag, seinen Senf – oder was immer – dazuzugeben].) Wir haben über die Aussichten auf künftige Erlebnisse gesprochen. Betreffs der gerade akuten simplen körperlichen Gefühle negativer Art, z.B. wenn ich mir mit der Nähmaschine durch den Finger nahe, ist klar eine Handlungsanregung die Folge, und die bezieht sich darauf, dergleichen in Zukunft zu vermeiden. Diese Art von Gefühl bedarf keiner weiteren Analyse.

Wenn Tusnelda oben formuliert hat, daß aus dem schlichten Faktum Männerpo ein, u.a., sie angehendes Objekt werde, so impliziert diese Darstellung, daß – spätestens ab *saññā* – ein Ich bzw. das Konzept eines Ich ins Spiel kommt; in unserer Terminologie: Es wird die Information Ich in den Prozeß eingespeist. Auf welche Weise dies nun geschieht, darüber schweigen sich die Texte weitgehend aus; nach Tusneldas extravaganter Analyse liegt jedoch ein sehr starker Hinweis auf diesen Sachverhalt in der „Berührung“ (Vorsicht!), die im Flußdiagramm eine Rolle spielt (vgl. 3:2.), vor. (Wir wissen zudem, daß das Denken in Kategorien von Ich und Mein, von Selbst vom Buddhismus verworfen wird und daß eine beträchtlicher Teil des Übungsweges darin besteht, sich die alles betreffende Tatsache „Kein Selbst“ – jede Einzelheit ist kein Selbst, nichts ist ein Selbst oder irgendwie zu einem Selbst gehörig [vgl. in unserer Ethik-Dokumentation den Abschnitt 12.4.1] – klarzumachen.) Tusnelda vermutet – nichts Genaueres weiß sie noch nicht –, daß dieses Ich mit dem Gefühl zu tun hat: Wenn nicht schon *viññāṇa* ein Ich bzw. ein Ich-Konzept impliziert, so ist ein Gefühl ohne eine dieses fühlende Person schlicht undenkbar (jedenfalls für Tusnelda). Es gibt kein schieres »Es fühlt« oder »Es geschieht ein Gefühl«, sondern es heißt notwendigerweise,

### 3:3.4 – 3:5.2

4 jedenfalls für Nichttheilige, „Ich fühle“. Tusnelda kann sich noch vorstellen, daß es denkt, ein Computer z.B., aber fühlen, das kann nur er/sie; Fühlen liegt, qua definitionem, auf der Erlebnis-  
ebene und dies betrifft – vermutlich – nur Lebewesen. Beim Anblick einer blaßblauen Wand zu  
frösteln, das erlebt wohl keine aus Metall, Plastik etc. zusammengesetzte Apparatur (vgl. 6:1.2.3).  
Nach diesem Exkurs betreffs der Funktion von Gefühl obliegt es uns, der Frage nachzugehen, wie  
– im Rahmen der Tusneldaschen Interpretation des Flußdiagramms – Gefühl zustande kommt.

#### 8 **3: 3.5 Gefühlsentstehung infolge Einspeisung von Informationen betreffs Maßstäben** 3:3.5.1 Die Abspeicherung betreffs Maßstäben in eine Datenbank

12 Wie auch immer das jeweils aktuell entstehende Gefühl aussehen mag – es steht fest, daß es  
ohne Maßstäbe kein Gefühl geben kann. Solche Maßstäbe müssen in irgendeiner Form im  
System Tusnelda figurieren und, als eine Art Information, zum entsprechenden Zeitpunkt und  
unter bestimmten Bedingungen abrufbar sein bzw. sich selbst zuschalten. Wir postulieren dabei,  
16 daß die Maßstäbe entweder allen Menschen (nur von Menschen reden wir hier!) zueigen sind,  
quasi gemeinsames Erbe der Menschheit, oder solchen, die durch individuelle Erfahrungen  
bestimmt sind, bzw. solchen, die beide Elemente mit einander verbinden. Die betreffenden  
Informationen wären in einer Art Datenbank abgespeichert, und man könnte diese, im Falle von  
20 der Menschheit gemeinsamen Maßstäben, vielleicht als ›kollektives Gedächtnis‹ (wobei, in  
beiden Fällen, die Verwendung des Begriffs ›Gedächtnis‹ eine wohl unzulässige Reifikation einer  
prozeßhaften Konstellation darstellt). Damit stellt sich uns – nach Abschluß dieser allgemeinen  
Betrachtungen – die Aufgabe, den Ort dieser Maßstabsinformation innerhalb unserer Formel,  
genauer: innerhalb unseres Flußdiagramms zu identifizieren.

#### 24 **3:3.5.2 Der Sinn als Informationsspeicher**

28 Wo sind, dieser Formel zufolge, diese Informationen gespeichert, wo wirken sie auf den  
Prozeß ein? Tusnelda ist nicht darüber informiert, ob der Buddha – über die allgemeine  
Anerkennung von deren Existenz hinaus – das quasi physiologische Wirken derartiger Kriterien bei  
den Abläufen im Wahrnehmungsprozeß gesehen und in seinen Überlegungen berücksichtigt  
hat. Die einschlägigen Texte jedenfalls weisen, so scheint es, nichts in dieser Richtung auf  
(vielleicht ist im Abhidhamma was versteckt?) – in unserer Formel (bzw. dem von Tusnelda daraus  
entwickelten Flußdiagramm) schon gar nicht; jedenfalls ist nichts, so scheint es, entsprechend  
32 benannt. Es kann nicht ausgeschlossen werden (obwohl Tusnelda das bei diesem Punkt  
verwundern würde, schließlich hängt doch einiges an Maßstäben!), daß der Buddha die  
Erwähnung von Maßstabsinformationen in diesem Zusammenhang schlicht für entbehrlich  
befand. (Daß nicht immer alle an einem Sachverhalt beteiligten Faktoren aufgeführt sind, geht  
36 aus der Tatsache hervor, daß die – so wichtige – ›Notiznahme‹ in einem einzigen der  
einschlägigen Texte überhaupt erwähnt wird. Zudem kann ein entsprechender Text  
untergegangen sein.) Wo in der Formel können wir nun derartige – eventuell nur implizit  
festgestellte – Maßstabsinformationen aufstöbern?

40 Es ist hier angebracht, uns das Thema unserer aktuellen Untersuchung ins Gedächtnis  
zurückzurufen, sonst wissen wir gar nicht mehr, worum es uns überhaupt geht. Also: Unserem  
Haupttext zufolge ›gibt es infolge der Berührung Gefühl‹. (Vorsicht beim Begriff ›Berührung!‹)  
Gefühl ist aus den vorher genannten Dingen nicht so ohne weiteres ableitbar. Die Genese von  
44 Gefühl bedarf also einer erläuternden Beschreibung.

In dem anfänglichen Prozeß, nämlich: Auge plus Form ergibt *viññāṇa*, ist, qua definitionem,  
›Gefühl‹ noch nicht enthalten. Ebenso wenig enthält *viññāṇa* ein Gefühl. Wir gehen davon aus,  
48 daß die die Qualität des Gefühls bestimmende Information irgendwo in den persönlichen  
Parametern des anfänglichen Wahrnehmungsprozesses vorhanden sein muß, nirgendwo sonst.  
Der einzige im Text genannte Ort, der als Datenspeicher für die Maßstäbe der affektiven  
Beurteilung in Frage kommt, ist das „Auge“. (Das wäre nichts als eine Konkretisierung des in  
unserer westlichen Kultur gängigen Spruches: ›Die Schönheit liegt im Auge des Betrachters!‹,  
52 womit – was der Buddha wohl auch so sehen würde – ausgesagt wird, daß die Schönheit bzw.

die Häßlichkeit etc., d.h. Glück bzw. Leid beim Anblick, nicht durch das Objekt bestimmt sind.) Wir dürfen hier wohl den Begriff „Auge“ nicht auf den schieren materiellen Augapfel – jedenfalls solange wir ihn bloß als ein System von Linse und Lichtsensorium sehen – reduzieren, wir können ja auch kaum annehmen, daß ein herausoperierter Augapfel etwas ›sieht‹ – das wird wohl auch der Buddha, trotz entsprechender Histörchen (z.B. # Cp 1.8 p 78 µ) kaum angenommen haben. (Worum es sich bei der betreffenden Funktion des Auges handelt, wird später [3:8.1.2] dargestellt werden.) Wir werden also unter ›Auge‹ außer dem Augapfel auch den diesem – ganz vage ausgedrückt – zugeordneten schädelinternen Verarbeitungsapparat verstehen – wie immer dieser beschaffen sein und funktionieren mag. (Würden wir hier vom „Geist“, dem sechsten der Sinne sprechen, so würden wir ganz selbstverständlich und ganz spontan davon ausgehen, daß der „Geist“ auch Erinnerungen, Maßstäbe, Bewertungen u.ä. beinhaltet, und würden deshalb von vornherein annehmen, daß solche Faktoren in die Wahrnehmung mit einfließen; wir würden also schon bei ›*viññāṇa*‹, spätestens aber bei „Berührung“ deren Wirksamkeit postulieren, wenn Tusnelda z.B. ein früherer Liebhaber mit seinem knackigen Po einfällt. [Bei unserer aktuellen Erörterung ›sieht‹ sie einen fremden Po.])

Bei den aus dem „Auge“ abgerufenen Informationen würde es sich, wie gesagt, um Bewertungsmaßstäbe handeln, die dem *viññāṇa*, sekundär, seine Farbe geben (und, letztlich, die Qualität von *saññā* bestimmen.) Wenn die zu Gefühl führende Information irgendwie im „Auge“ vorhanden ist (wovon wir ausgehen), so muß sie, nach dem anfänglichen Prozeß, nämlich: Auge plus Form ergibt *viññāṇa*, aus dem „Auge“ abgerufen werden bzw. automatisch zufließen. (Diese Aussage wird noch einer Überprüfung unterworfen werden!) Nach jenem Prozeß und vor „Gefühl“ haben wir keine „Dinge“ mehr, sondern nur noch weitere Prozesse, nämlich das „Zusammentreffen“ und danach, Tusneldas Analyse zufolge, die „Berührung“ (Vorsicht!). (Warum Tusnelda das „Zusammentreffen“ als einen ›Prozeß‹ bezeichnet, wird bald erläutert werden.) Wir untersuchen also zunächst das „Zusammentreffen“.

### 3:3.6 Zusammentreffen und Berührung als Agenten der Gefühlserzeugung

#### 3:3.6.1 Der Stellenwert von Zusammentreffen und Berührung

Wenn wir uns fragen, wo innerhalb des Wahrnehmungsprozesses jener neue Impuls betreffs der Bewertungsmaßstäbe von Objekten entstehen könnte, der schließlich zu „Gefühl“ führt, so bietet sich offenbar nur „Zusammentreffen“ bzw. „Berührung“ an; davor haben wir nur den Teilprozeß, der mit *viññāṇa* abgeschlossen ist und von dem wir deshalb nichts weiter erwarten können.

Oder anders herum – es erhebt sich die Frage: Welche Funktion hat das „Zusammentreffen“ bzw. die „Berührung“ überhaupt innerhalb des gesamten Wahrnehmungsprozesses? Warum sagt der Buddha nicht einfach: ›Auge plus Form ergibt Aug-*viññāṇa*; aus Aug-*viññāṇa* entsteht Gefühl; aus Gefühl entsteht *saññā*‹ usf.? Oder warum sagt der Buddha nicht einfach: ›Infolge der Bedingung *viññāṇa* gibt es Gefühl‹? Aus der Tatsache, daß Zusammentreffen und Berührung als Faktoren innerhalb des – impliziten – Flußdiagramms genannt werden, geht etwas hervor: Es muß mit Zusammentreffen bzw. Berührung irgend etwas, und zwar etwas Bedeutsames, auf sich haben. Aber was?

#### 3:3.6.2 Zusammentreffen und Berührung sind identisch

Wir haben unserem Haupttext zufolge fast am Anfang des Wahrnehmungsprozesses Auge Form, *viññāṇa*. Darüber sagt der Text: „Das Zusammentreffen der drei ist Berührung.“ Dann geht es gleich weiter: „Infolge der Berührung gibt es Gefühl.“ Tusnelda interpretiert die erstere Aussage so (Vorsicht!): „Zusammentreffen“ und „Berührung“ sind synonyme Begriffe, sie bedeuten dasselbe: Es ›berühren sich‹ Auge, Form und *viññāṇa*. (Daß „Zusammentreffen“ und „Berührung“ dasselbe bedeuten, wird durch einen anderen Text, # S 35.93 p IV 68 µ belegt: „Was dieser drei Dinge Zusammentreffen ... ist, das wird ‚Aug-Berührung‘ genannt.“) Die zweite Aussage besagt also: Infolge der gegenseitigen Berührung von Auge, Form und *viññāṇa* entsteht Gefühl. So weit so gut. (Oder auch nicht.)

### 3:3.4 – 3:5.2

#### 3:3.6.3 Die Berührung der Person

Nun hat Tusnelda aber das Pech/Glück, aus ihrer Selbstzufriedenheit aufgescheucht zu werden. Ein späterer Passus desselben Textes # S 35.93 p IV 68 µ besagt nämlich implizit, daß die betreffende – wenn auch nicht dingfest gemachte – Person „berührt“ wird, was dadurch unterstrichen wird, daß das nächste Wort „er fühlt“ ist: „Berührt [seiend], fühlt er“, und auch in unserem Haupttext wird gesagt „er fühlt“ etc. (Tusnelda erlaubt sich hier einen kleinen Exkurs: In dem letzteren Text wird – ausführlicher – gesagt: „... Aug-Berührung ... – berührt [seiend], fühlt er“; im anderen, unserem Haupttext, heißt es: „... infolge der Bedingung Berührung gibt es Gefühl; was er fühlt ...“ [Übrigens – wir finden fast dieselbe Formulierung in einem anderen Text, nämlich # A 4.232 p II 231 µ: „... ihn berühren ... Berührungen. Von ... Berührungen berührt seiend, fühlt er ein ... Gefühl ...“ Hier handelt es sich um einen ganz anderen Sachverhalt, nämlich den, daß man die Konsequenzen seiner Taten trägt, indem man entsprechende Eindrücke hat und entsprechend fühlt.] Das verdient Beachtung: Beide Texte schalten an genau dieser Stelle in einen anderen Modus um. Sie sprechen, wie schon festgestellt, plötzlich von „er“, also von einer Person, was wir schon wissen, während bis dahin von Dingen und Phänomenen die Rede war, d.h., so darf wohl gedeutet werden, von etwas Nichtpersönlichem, was uns erst jetzt, als Gegensatz, auffällt. [Daß wir beim Reden von ›Person‹ im buddhistischen Kontext äußerst vorsichtig sein müssen und keineswegs eine Person im Sinne des herkömmlichen westlichen Denkens unterstellen dürfen, wissen und berücksichtigen wir. Diese buddhistische höhere philosophische Ebene kommt z.B. in folgendem Text zum Tragen: Der Buddha bezeichnet, in # S 12.12 p II 13 µ, u.a. die Fragen „Wer berührt denn nun?“, „Wer fühlt denn nun?“ als von vornherein falsch gestellt, er sage nämlich nicht „Er berührt“, „Er fühlt“. Die richtig gestellte Frage laute vielmehr: „Infolge welcher Bedingung erfolgt denn nun Berührung / Gefühl?“ Darauf sei die angemessene Antwort: „Infolge der Bedingung Sechsergebiet erfolgt Berührung; infolge der Berührung erfolgt Gefühl.“ Entsprechendes sagt er betreffs ›Wer fühlt?‹ Weitere Texte in diesem Sinne sind unter 7:2.1.2 angeführt. Im aktuellen Text ist, im Widerspruch hierzu, sehr wohl von einer Person die Rede – es handelt sich also um die Ebene des alltagsphilosophischen Ausdrucks. Nebenbei noch etwas: Es gibt im Pāḷi das Wort ›berühren‹ in einem ganz anderen Zusammenhang, wo es soviel wie ›erreichen‹, ›verwirklichen‹ bedeutet, z.B. ›das Stoppen berühren‹, # D 9 p I 184 µ.] Wir können, ohne den Buddhismus zu verfälschen, vielleicht folgern, daß mit dem Einbringen des Gefühls der Status einer Person – soweit ihn der Buddhismus halt überhaupt zugesteht – erreicht ist. In diesem Zusammenhang erhebt sich, ganz konkret, natürlich die Frage, was denn an der betreffenden Person „berührt“ wird – plötzlich kommt ja die ganze Person ins Spiel und nicht nur das „Auge“ oder sonst ein „Ding“! Diese ironische Frage ist zwar, auf dem Hintergrund der höheren Philosophie des Buddhismus, weil eh absurd, grundsätzlich berechtigt, hier, angesichts des – in diesem speziellen Punkt – alltagsphilosophischen Niveaus, jedoch nicht angebracht.)

#### 3:3.6.4 Zusammentreffen und Berührung sind zweierlei

##### 3:3.6.4.1 Das Zusammentreffen betrifft drei Dinge

Also: Aus der oben herausgearbeiteten Tatsache ergibt sich (1.), daß „Berührung“ nicht heißt, daß sich „Auge“, „Form“ und „*viññāṇa*“ gegenseitig ›berühren‹. Und dieser Befund wiederum stellt (2.) die oben genannte Interpretation in Frage: „Zusammentreffen“ und „Berührung“ sind nach unserer neuesten Erkenntnis zweierlei. (Die unter 3:3.6.2 präsentierte Übersetzung des Textes ist also zu verwerfen.)

Das „Zusammentreffen“ bezieht sich, wie der Text eindeutig sagt, auf die drei ›Dinge‹ „Auge“, „Form“, „*viññāṇa*“. Diese drei ›treffen zusammen‹. (Wie diese drei nun aber ›zusammentreffen‹ und was dies für den Prozeß bedeutet, werden wir weiter unten sehen.)

##### 3:3.6.4.2 Die Berührung betrifft die Person

Die „Berührung“ bezieht sich auf die Person und auf – ja auf was bloß? Nicht auf das „Auge“, nicht auf die „Form“ und nicht auf das „*viññāṇa*“. Wodurch die Person „berührt“ wird, werden wir bald feststellen.

### 3:3.6.4.3 Untermauerung der These bezüglich der Verschiedenheit

4 Betreffs des Verhältnisses von „Zusammentreffen“ und „Berührung“ seien zur Untermauerung  
 von Tusneldas These noch folgende Beobachtungen herangezogen: Daß „Berührung“ nicht  
 identisch ist mit „Zusammentreffen“, wird durch die Tatsache angedeutet, daß der Buddha  
 überhaupt „Berührung“ neben „Zusammentreffen“ nennt, bzw. umgekehrt. Es ist auch nicht so,  
 8 daß in irgendwelchen themenverwandten Texten jeweils der eine, in anderen  
 themenverwandten Texten aber der andere Begriff gebraucht würde, und daß deshalb hier  
 klargemacht werden müßte, daß beide Begriffe dasselbe aussagen, also Synonyme sind.  
 Übrigens – nirgendwo gibt es die Bezeichnung ›Aug-Zusammentreffen‹, was doch möglich wäre,  
 wenn „Zusammentreffen“ und „Berührung“ identisch und synonym wären. Wäre nun „Berüh-  
 12 rung“ ein Synonym für „Zusammentreffen“, so hätte der Buddha zudem ganz schlicht sagen  
 können: ›... gibt es *viññāṇa*. Infolge des Zusammentreffens dieser drei Dinge gibt es Gefühl.‹ Oder  
 er hätte sagen können: ›... gibt es *viññāṇa*. Infolge der [gegenseitigen] Berührung dieser drei  
 Dinge gibt es Gefühl.‹ Keine der beiden hier vorbebrachten Formulierungen hat der Buddha  
 16 gebraucht.

Angesichts dieser Interpretation, wonach „Zusammentreffen“ keineswegs in Synonym für  
 „Berührung“ ist, ist zu klären, warum etliche Texte (z.B. # S 35.28–31 p IV 19 ff μ, # M 143 p III 259 f  
 μ) den Begriff „Zusammentreffen“ gar nicht enthalten. (Das ›Zusammentreffen‹ dieser drei ist kein  
 20 eigener Schritt im Wahrnehmungsprozeß, sondern erklärt nur, worin „Berührung“ besteht.)  
 Festzuhalten ist erst einmal, daß diese Texte keine Abfolge des gesamten Wahrnehmungs-  
 prozesses beschreiben, allerdings werden, in derselben Reihenfolge wie bei der Prozeß-  
 beschreibung, alle Faktoren, eben bis auf ›Zusammentreffen‹, genannt. (Als Abfolge gesehen,  
 24 ginge der Prozeß nur bis „Gefühl“ – „saññā“, „Sinnieren“ usf. kommen nicht vor.) Die Antwort auf  
 unsere Frage ist nun vielleicht im Charakter der betreffenden Texte zu suchen. Diese Texte stellen  
 nicht einfach in nüchternen Weise einen Sachverhalt dar, sondern rufen die Zuhörer dazu auf,  
 ihre Einstellung zu den die Wahrnehmung ausmachenden Faktoren zu ändern, nämlich – verkürzt  
 28 – die Faktoren loszulassen und sich nicht mit ihnen zu identifizieren. Nun mag es gut sein, daß all  
 die am Wahrnehmungsprozeß beteiligten Faktoren erfahrbar sind, das fragliche  
 Zusammentreffen hingegen nicht, und deshalb erübrigt sich dessen Nennung in diesem  
 Zusammenhang. Und in der Tat, so wie Tusnelda das „Zusammentreffen“ interpretiert, nämlich als  
 32 einen komplexen Prozeß unter Beteiligung von „Auge“, „Form“ und „*viññāṇa*“, wird dieser sich  
 der Erfahrung entziehen. Diese Beobachtung wird durch einen anderen Text (# S 35.129 p IV 114  
 μ, zitiert unter 3:3.2), in dem die Nennung von ›Zusammentreffen‹ fehlt, gestützt. Das  
 ›Zusammentreffen‹ ist hier wohl nicht erwähnenswert, weil offenbar nur die Entsprechung von  
 36 ›angenehm‹ und ›Glück‹ herausgestellt werden soll – es geht um Erfahrbares. Eine  
 befriedigendere Antwort hat Tusnelda nicht anzubieten.

Es gibt zudem, und dies muß thematisiert werden (im besprochenen Text # S 35.93 p IV 68 μ)  
 – im Widerspruch zu Tusneldas These – eine schon zitierte Formulierung, die es nicht nur nahelegt,  
 40 hier doch ein Synonym zu sehen, sondern dies expressis verbis behauptet, es heißt nämlich: „Was  
 dieser drei Dinge Zusammentreffen ... ist, das wird ‚Aug-Berührung‘ genannt.“ Jener Passus muß  
 nun aber aufgrund der einige Zeilen später folgenden Aussage „berührt [seiend] ...“ als  
 44 unzutreffend bezeichnet werden: Diese nachfolgende Formulierung behauptet also klipp und  
 klar, daß die betreffende Person „berührt“ wird. Wir haben also einen Widerspruch im Text selbst.  
 Wir können natürlich, mit gleichem Recht, eben das „berührt [seiend] ...“ als eine schlicht falsche  
 Formulierung bezeichnen, zumal sie wohl nur hier vorkommt; dann hätten wir in der Tat keinen  
 Anlaß für unsere Bemerkungen. Der hier dargestellte Sachverhalt schein Tusnelda jedoch  
 48 plausibel zu sein, deshalb deutet sie die Angelegenheit wie gehabt.

Übrigens – hier handelt es sich, wie anhand der Diskussion deutlich wird, um einen Fall der  
 Interpretation, wo eine gewisse Unsicherheit der Beurteilung – um nicht zu sagen ›Willkür! –  
 letztlich nicht auszuschließen ist. (Es kommt halt darauf an, alles nach bestem Wissen und  
 52 Gewissen gegeneinander abzuwägen und das Durchdrücken eigener Anschauungen oder

### 3:3.6.4.3 – 3:3.6.4.5

4 Vorurteile zu vermeiden, besonders wenn es darum geht, konventionelle Sichtweisen auszuhebeln, wie es für Tusnelda in ihrer Eigenschaft als notorische Quer-, Überzwerch-, Kreuz und Quer-, Eck-, Spiral- und Filzdenkerin naheliegt – wenn es auch fruchtbar sein kann, sich angesichts traditioneller Lehrmeinungen als advocatus [oder: advocata] diaboli [bzw. seiner Großmutter] zu gerieren.)

8 Und noch ein Argument: Auch die Tatsache, daß – trotz der expliziten Gleichsetzung von „Zusammentreffen“ und „Berührung“ – dieser Text über beide, und zwar separat, die Aussage macht, das jeweilige Phänomen sei „dauerlos“ etc., spricht dafür, daß es sich tatsächlich um Verschiedenes handelt.

#### 3:3.6.4.4 Korrekte Übersetzung des betreffenden Textes

12 Es obliegt uns noch, den betreffenden Passus unseres Haupttextes im Sinne von Tusneldas These, daß unsere beiden Begriffe „Zusammentreffen“ und „Berührung“ keine Synonyme seien, zu übersetzen. Das ist ganz einfach, denn das Pāli ist insofern mehrdeutig, erlaubt also eine  
16 andere Interpretation als die bislang gültige. Die korrekte Übersetzung lautet: „Das Zusammentreffen dieser drei [Dinge] bedeutet [!] Berührung“. Zwecks größerer Klarheit sei dies paraphrasiert: »Das Zusammentreffen dieser drei Dinge bedeutet, daß eine nun Berührung stattfindet«. (Man vergleiche: Tusnelda schnauzt ihren Göttergatten an: »Deine Gockelei vor dieser Zimtziege bedeutet Scheidung, basta!« Das „bedeutet“ ist eine durchaus übliche  
20 Interpretation und Übersetzung des betreffenden Pāli-Verbs mit der Grundbedeutung »sein« [welches, und auch das ist üblich – es gibt überhaupt kein Verb in unserem Pāli-Satz! –, hier zu ergänzen ist].) Das aus den Pāli-Texten zu extrahierende Flußdiagramm ist entsprechend zu  
24 verändern: Aus dem „Zusammentreffen“ ergibt sich die „Berührung“.

#### 3:3.6.4.5 Umbenennung von „Berührung“ in „Anrührung“

Es ist angeraten, obwohl dies eben erarbeitet wurde, zwecks Prävention bzw. Eliminierung eines möglichen Mißverständnisses explizit festzustellen: Es handelt sich hier nicht um eine  
28 gegenseitige Berührung, sondern um einen Anstoß mit Bewegungsrichtung Person. Klar ist auch: „Berührung“ meint nicht, eine Person werde durch ein Sinnesobjekt, z.B. einen Anblick, »berührt«. Bei unserem Pāli-Begriff geht es um etwas ganz anderes! Vielleicht wäre es deshalb geschickt, statt des mißverständlichen „Berührung“ für diesen Zusammenhang lieber ein anderes deutsches  
32 Wort zu verwenden, etwa »Kontakt« oder »Anrührung«. Es ist zwar Tusneldas generelle Vorgehensweise, ein Pāli-Wort möglichst durch ein einziges deutsches Wort wiederzugeben, da aber hier die Gefahr eines gravierenden Mißverständnisses sehr groß ist, scheint ihr die Umbenennung angebracht. Tusnelda entscheidet sich für »Anrührung« und wird diesen Begriff in  
36 diesem Kontext – und nur in diesem! – ab sofort statt „Berührung“ verwenden. Übrigens gilt: Es gibt, wie oben schon gesehen, neben – korrigiert – „Anrührung“ auch die konkretere Bezeichnung „Aug-Anrührung“, was heißt, daß es sich um eine „Anrührung“ handelt, die unter  
40 Bezug auf das „Auge“ [und nicht etwa das Ohr], genauer: das Sehen [und nicht das Hören] geschieht; der Ausdruck bedeutet eindeutig nicht, daß das „Auge“ »angerührt« wird. So kommt es, daß die sechs Sinne in den Texten [z.B. # A 3.61 p I 176 µ] gern als – nach dieser unserer neuen Übersetzungsnorm – „Anrührungsgebiete“ konkret: „Aug-Anrührungsgebiet“, „Ohr-  
44 Anrührungsgebiet“ etc. charakterisiert werden. Eine Tatsache mag verwirren: Es gibt in den Texten sowohl den Begriff „Aug-Anrührung“ etc. [z.B. # S 14.3 p II 141 µ] als auch „Form-Anrührung“ [z.B. # S 14.10 p II 148 µ]. Dem entsprechen die zugehörigen Überschriften „Innerlich“ bzw. „Äußerlich“. Daß überhaupt von „Form-Anrührung“ die Rede ist, liegt daran, daß letzterer  
48 Text von „Form“ ausgeht, „Form“ in den Mittelpunkt stellt und diese, aus offensichtlich rein didaktischen Gründen, dem „Auge“ gegenüberstellt, indem er bestimmte Faktoren oder Ereignisse künstlich dem einen oder dem anderen zuordnet. „Form-Anrührung“ ist demnach ein  
52 nur aus didaktischen Gründen für diesen speziellen Zusammenhang erfundener Begriff. Wir messen also der Existenz dieser Vokabel keinerlei Bedeutung bei, können den Text insofern getrost ignorieren. Was nun die „Aug-Anrührung“ angeht, so arbeiten die Texte



[z.B. # S 35.166 p IV 148 μ] gern mit folgendem Versatzstück: „... was durch Auganrührung bedingt, entsteht an Gefühl ...“ Und auch „auganrührungsgeneriertes Gefühl“ begegnet häufig [z.B. # M 143 p III 260 μ]. Es gibt zudem [z.B. # M 143 p III 259 f μ] „auf Auganrührung gestütztes *viññāṇa*“. [Diese Tatsache ist an anderer Stelle, 4.9:4.5.2, zu besprechen.] Daß Tusnelda manchmal ›Aug-Anrührung‹ statt ›Auganrührung‹ schreibt ist ihrer Vorliebe für klare Termini bei Besprechungen zu verdanken.)

### 3:3.6.5 Anrührung der Person infolge von Zusammentreffen

Wir haben oben festgestellt, daß die betreffende Person „angerührt“ wird, wobei wir verschwiegen, wodurch. Wodurch also wird die betreffende Person „angerührt“? Nicht etwa durch das „Auge“, nicht durch die „Form“, und nicht durch das „*viññāṇa*“. Angerührt wird die Person vielmehr quasi durch das „Zusammentreffen“ dieser drei, genauer gesagt: nicht durch das bloße Nebeneinander dieser drei Dinge, nicht durch die schiere Triade: vielmehr wird die Person – infolge des Zusammenspiels, Zusammenwirkens der drei „Dinge“ „Auge“, „Form“, „*viññāṇa*“ – „angerührt“ durch den hieraus zustande kommenden Impuls, und dieser Impuls ist Träger der Information ›positiv!‹ (oder: ›negativ!‹ oder ›weder-noch!‹) betreffs der Eindrücke. Dieser Impuls verkörpert also – hiermit kommen wir zu unserem Thema zurück – die das resultierende Gefühl prägenden Bewertungsmaßstäbe und bringt sie so in den Prozeß ein. Auf den hier skizzierten Zusammenhang kommen wir – ausführlicher – bald (3:4.5.2) zurück, insbesondere auf die Frage, wodurch die Qualität des Impulses bestimmt wird und wie / wo / wann die betreffende Information in den Datenfluß eingespeist wird.

### 3:3.6.6 Zusammentreffen, Maßstabsinformation, Gefühlserzeugung

Wie kommt nun dieser Impuls zustande? Bei einem bloßen Nebeneinander der Parameter Auge, Form, *viññāṇa*, auch bei einer bloßen Addition derselben, könnte nicht – über schließliche Anrührung – etwas so ganz anderes, etwas so Neues, wie Gefühl es doch ist, emergieren. Etwas Neues würde entstehen, wenn innerhalb der Triade Auge, Form, *viññāṇa* irgendeine Art Prozeß stattfindet. Vielleicht könnten wir uns unter „Zusammentreffen“ so etwas wie Rückkoppelungsprozesse vorstellen, etwa so: Das *viññāṇa* (etwa: ›Männerpo!‹) wirkt auf das „Auge“ – wohl kaum auf die „Form“ – zurück und ruft damit neue Informationen aus dem „Auge“ ab (etwa Erinnerungen zwecks Einordnung des *viññāṇa*). Der einzige bei einem solchen Prozeß in jenem Moment veränderliche Faktor wäre mit ziemlicher Sicherheit das *viññāṇa*. (Das Auge und – erst recht – die Form würden wohl bleiben, was sie sind: die im „Auge“ vorhandenen Informationen würden dem „Auge“ nachher nicht fehlen, sie wären immer noch dort, und sie würden auch nicht verändert [allenfalls durch weitere, spätere Vorgänge, nämlich z.B. neue Erfahrungen, was aber ein anderes Thema, vgl. 3:8.2, ist].) Das „Zusammentreffen“ brächte also etwas Neues hervor, das *viññāṇa* würde mit der Information ›positiv‹ aus dem Auge angereichert bzw. das *viññāṇa* würde durch die Information ›positiv‹ ergänzt. (Zur Klarstellung: vorher hat das „Auge“ nur die „Form“ – fast wie ein Photoapparat – gesehen.) Wir können also zusammenfassen: Das „Zusammentreffen“ der drei Dinge, nämlich Auge, Form, *viññāṇa*, ist kein schieres Nebeneinander, auch kein bloßes steriles Hin und Her innerhalb des durch die drei Dinge gebildeten Bezugssystems; vielmehr ist es so, daß ein Zusammenspiel der drei Dinge in diesem System stattfindet, wodurch ein Synergieeffekt erzeugt wird. Das „Zusammentreffen“ entfaltet eine spezielle Dynamik, die über das System ›Auge - Form - *viññāṇa*‹ hinausweist und durch „Anrührung“ konkret auf die betreffende Person gerichtet ist und dort, aufgrund der Qualität des Impulses, etwas Bestimmtes bewirkt, so daß die Person ein Gefühl, z.B. Glück, empfindet. (Übrigens – zur Anrührung sagt hier der Buddha [in # S 22.82 p III 101 f μ]: „Anrührung ist Grund, Anrührung ist Bedingung für das Sichpräsentieren des Klobens Gefühl / des Klobens *saññā* / des Klobens *sañkhāra*.“) Das Urteil lautet: ›Dieser Männerpo da vor Tusnelda – wie knackig!‹ Das Gefühl ist: ›Tusnelda fühlt sich angeregt, es geht ihr – im Alltagssinne – gut.‹

Das wäre also die Beschreibung der Einspeisung der Information ›positiv‹ (oder, entsprechend, ›negativ‹ bzw. ›weder-noch‹ aus dem „Auge“ in den Wahrnehmungsprozeß –

### 3:3.6.6 – 3:4.3

wenn wir denn diese Einspeisung im „Zusammentreffen“ ansiedeln, und das tun wir. Damit ist die Frage beantwortet, wie die Qualität des Gefühls, nämlich „Glück“, „Leid“ oder „Nicht-Leid-Nicht-Glück“, bestimmt wird.

4

#### 3:3.6.7 Gefühl als Voraussetzung von *saññā*

Mit dem durch „Gefühl“ angereicherten bzw. ergänzten *viññāṇa* haben wir endlich *saññā* vor uns. Daß *saññā* nicht bloßes Wahrnehmen bedeutet, sondern das Wahrgenommene in irgendeiner Weise be- oder verarbeitet, wird in # Sn 802  $\mu$  ausgedrückt, wo jemand gepriesen wird, bei dem „betreffs / gegenüber Gesehenen, Gehörtem [anderweitig] Angelangtem es keine auch nur winzige *saññā*“ gibt; wie auch immer „*saññā*“ zu übersetzen sein mag – der Kontext ›Anschauungen‹ legt nahe, daß es um Interpretation geht. Der Grund dafür, daß Tusnelda diesen Hinweis im Zusammenhang mit Gefühl bringt, ist ihre Einschätzung, daß ›Anschauungen‹ vornehmlich durch Gefühle determiniert werden. (Es sei nebenbei bemerkt: Wenn wir annehmen (was wir tun), daß *saññā* – verkürzt! – das durch „Gefühl“ geprägte *viññāṇa* ist, so impliziert dies, daß im Moment der Entstehung von *saññā* neben dem Gefühl auch *viññāṇa* in seinem ursprünglichen Zustand noch existieren muß.) Und *saññā* impliziert u.a. die Handlungsanregung: ›Dem knackigen Männerpo einen ermunternden Blick zuwerfen!‹

16

### 3:4. *viññāṇa* und *saññā* im Flußdiagramm

#### 3:4.1 *saññā* setzt *viññāṇa* voraus

Die Analyse des in dieser Formel implizit enthaltenen Flußdiagramms läßt einige Feststellungen zum Charakter und zum Verhältnis von *viññāṇa* und *saññā* zu. Zum einen: *viññāṇa* tritt zeitlich vor *saññā* auf, in anderen Worten: Wenn *saññā* entsteht, ist *viññāṇa* schon längst zustande gekommen. (Texte drücken dies in mancherlei Zusammenhang aus. Die Tatsache, daß das *viññāṇa* der *saññā* vorausgeht, wird in der Bedingt-Entstehung dadurch reflektiert, daß „*viññāṇa*“ vor Funktionalität und Stofflichkeit“ steht, und diese Kombination enthält, lt. # S 12.2 p II 3  $\mu$ , eben die vermißte *saññā* [aber, nach # M 109 p III 17  $\mu$ , wiederum auch *viññāṇa*]. So wie bei jemandem [speziell] die „Erd-*saññā*“ „durchaus existieren gemacht“ sein kann, so gibt es, lt. # A 11.10 p V 325 f  $\mu$ , auch folgendes [als allgemeines Faktum]: „Was gesehen, gehört ..., *geviññāṇat* wurde ...: auch da ist die *saññā* durchaus existieren gemacht“. Hier fällt auf, daß offenbar das *viññāṇa* dem ›Sehen, Hören‹ etc. gleichgesetzt wird. ›Sehen‹ etc. befindet sich demnach offenbar auf derselben Ebene, derselben Verarbeitungsstufe wie *viññāṇa*. Die *saññā* kann hier wohl, wie es unserer Erkenntnis entspricht, als die zweite Verarbeitungsstufe betrachtet werden, sei es die spezielle *saññā* mit dem Objekt Erde oder die *saññā* ganz allgemein.) Unzweifelhaft ist: *saññā* setzt *viññāṇa* voraus.

36

#### 3:4.2 *saññā* geht aus Gefühl hervor bzw. damit einher

Weiterhin wissen wir: *saññā* geht – je nach Version der Formel bzw. je nach Interpretation derselben – aus Gefühl hervor (woraus dann weitere mentale Akte entstehen) bzw. geht mit Gefühl einher (und ist von einem weiteren mentalen Phänomen oder von mehreren begleitet). Etliche Texte (z.B. # A 9.31 p IV 409  $\mu$ ) sprechen davon, daß – auf der höchsten Meditationsstufe – „*saññā* und Gefühl gestoppt sind (aufgehört haben)“ bzw. verwenden das Substantiv „Stoppen von *saññā* [und] Fühlung“. Diese Aussage impliziert, daß „*saññā*“ und „Gefühl“ / „Fühlung“ zweierlei Dinge sind. Dies scheint Tusneldas These, daß *saññā* – verkürzt – das durch Gefühl gefärbte *viññāṇa* sei, zu widersprechen. Wie also diskutieren wir den offensichtlichen Widerspruch weg? Durch die Feststellung, daß mit dem ›*saññā*‹ genannten Abschnitt des Wahrnehmungsprozesses die Gefühle nicht passé sind, sondern durchaus als solche und eigenständig vorhanden sind. (Dies festzustellen ist tunlich, um kein trügerisches Licht auf *saññā* zu werfen.)

48

#### 3:4.3 Unterschiedliche Charakteristika von *viññāṇa* und *saññā*

Im *viññāṇa* ist noch kein Gefühl enthalten bzw. es ist nicht damit – zumindest zeitlich – ver-

52

knüpft, während das bei *saññā* sehr wohl der Fall ist. Wenn wir also damit annehmen, daß – je nach Version – *saññā* auf Gefühl folgt bzw. mit Gefühl einhergeht, wobei das Gefühl auf *viññāṇa* aufbaut, so können wir tentativ sagen: *viññāṇa* betrifft die spontanen unmittelbaren Informationen, die der Wirklichkeit entsprechen, die tatsächlich Vorhandenes widerspiegeln, während *saññā* – je nach Version – aus dem auf jenen objektiven Informationen aufbauenden Gefühl entsteht, bzw. unweigerlich von Gefühl begleitet ist, und – wie die Verwendungsbeispiele zeigen – nicht unbedingt der Wirklichkeit entspricht, vielmehr sehr oft den Charakter einer unzutreffenden Vorstellung oder Illusion besitzt. Im ersteren Falle wäre *saññā* durch Gefühl geprägt, bestimmt, determiniert, im zweiten Falle wäre *saññā* wohl durch Gefühl beeinflusst. In beiden Fällen steht *saññā* in einem gewissen Verhältnis zu Gefühl. Die schon erwähnte schiere Tatsache, daß *saññā* – genauer: die Kombination „*saññā* und Fühlung“ – erst ganz am Schluß der meditativen Entwicklung ›stoppt‹ (# M 25 p I 160 µ) – was die Erreichung des Heilszieles bedeutet –, wobei der betreffende Mediteur (oder die Mediteuse) sich nicht als den Handelnden betrachtet (# M 44 p I 301 µ), legt den Verdacht nahe, ist geradezu ein Indiz dafür, daß *saññā* (wie auch Fühlung) nicht ein unpersönlicher, sachlicher Vorgang ist, wo einfach etwas festgestellt wird, wie es etwa beim Temperaturregler im Bügeleisen oder beim Lesegerät an der Ladenkasse der Fall ist, sondern daß *saññā* bedeutende Implikationen hat, z.B. die affektive Interpretation des Wahrnehmungsobjekts durch ›mich‹ und Handlungsanweisungen an ›mich‹, wobei schon die Tatsache, daß *saññā* und Fühlung ein Kompositum bilden, anzeigt, daß *saññā* mit Gefühl zu tun hat. (Ein Text, # A 9.24 p IV 401 µ, sagt, daß es „nicht-*saññā*ende, nicht-erfahrende“ Wesen gebe [nämlich eine gewisse Art „Götter“]. Es besteht, wenn wir diese Zusammenstellung ausdeuten, offenbar eine Verwandtschaft von ›*saññā*‹ und ›Erfahren‹, und das entspricht sehr genau unserer Sicht von *saññā*. Etwas Entsprechendes finden wir in der Charakterisierung einer bestimmten Verfassung, die als „das Stoppen von *saññā* und Fühlung“ [z.B. # A 9.31 p IV 409 µ] beschrieben wird. Wenn auch *saññā* – verkürzt – als ›gefühlbeeinflusste Wahrnehmung‹ zu charakterisieren ist, so mag doch, neben dieser ein Gefühl als solches bestehen. Es ist hierbei jedoch eines zu beachten: Natürlich impliziert die Aussage, daß – verkürzt – die *saññā* durch das Gefühl gefärbtes *viññāṇa* sei, daß es ein schieres Gefühl in der Praxis nicht geben kann: Ich fühle immer ein Objekt, also nicht einfach Leid, sondern den schmerzenden Finger, den Schmerz im Finger. Und wenn ich im ganzen Körper Wohlgefühl empfinde, so ist halt der ganze Körper das Objekt. Dasselbe gilt für jegliches diffuse Gefühl, das ich nicht einem bestimmten Objekt zuordnen kann, etwa wenn ich meine Migräne in dem Bereich zwischen Scheitel und Fußnägeln spüre.) Wenn diese Beschreibungen oder Definitionen erst einmal getätigt sind, könnte man *viññāṇa* als ›Wahrnehmung erster Stufe‹ und *saññā* als ›Wahrnehmung zweiter Stufe‹ bezeichnen. Das ist aber für unsere gegenwärtigen Reflexionen nicht nötig, es ist hier sogar günstiger, ›Wahrnehmung‹ in einem ganz allgemeinen, unscharfen Sinne zu gebrauchen (ganz abgesehen davon, daß der Begriff ›Wahrnehmung‹ nur einen Teil des Bedeutungsspektrums wiedergibt).

Hiermit sind wir noch nicht fertig. Wir haben einen Text (# S 12.45 p II 74 µ), der Licht auf die Bedeutung von *saññā* innerhalb des Flußdiagramms werden mag – dabei kommt *saññā* hierin gar nicht vor, aber gerade das ist das Interessante. Der Text lautet: „Durch das Auge bedingt und Formen entsteht Aug-*viññāṇa*; das Zusammentreffen der drei bedeutet Anrührung; infolge der Bedingung Anrührung gibt es Gefühl; infolge der Bedingung Gefühl gibt es Durst; infolge der Bedingung Durst gibt es Absorbieren; infolge ... [usf.]. So erfolgt das Aufsteigen des gesamten Komplexes Leiden.“ Dieser Wortlaut stellt eine Kombination zweier Texte dar: Der erste Abschnitt (bis „Bedingung Gefühl gibt es“) ist identisch mit dem ersten Teil des – oben ausführlich besprochenen – Flußdiagramms; der zweite Abschnitt (ab „Durst; infolge der Bedingung“) ist identisch mit dem letzten Teil der „Bedingt-Entstehung“ (wie z.B. in # Vin I 1 µ oder in # S 12.1 p II 1 µ wiedergegeben). Im Flußdiagramm heißt es üblicherweise: „... infolge der Bedingung Gefühl gibt es *saññā* ...“ Was die Bedingt-Entstehung betrifft, so wird diese hier wiedergegeben ab „infolge der Bedingung Anrührung“. In unserem aktuellen Text überlappen sich also zwei Passagen. Das Interessante ist nun: Hier wird, am Ende des Flußdiagramms, der dort übliche

### 3:4.3

Begriff „saññā“ durch den aus der Bedingt-Entstehung übernommenen Begriff „Durst“ ersetzt. Was machen wir daraus? Grundsätzlich kann man wohl feststellen, daß das Ersetzen eines Dinges durch ein anderes nur dann möglich ist, wenn zwischen den beiden zumindest eine gewisse Ähnlichkeit oder Korrespondenz besteht. (Ich kann meinen Mann durch einen anderen ersetzen, vielleicht auch durch eine Frau, notfalls durch einen Hund, ein Baby, durch einen Hl. Antonius, einen Teddy, ein Göttergatten-Photo, aber kaum durch einen Goldfisch, ein Sofa, eine Torte, einen Buddha.) Aus diesem Sachverhalt können wir folgern: Es muß eine Ähnlichkeit von saññā und Durst bzw. eine Korrespondenz zwischen den beiden geben. Worin könnte die bestehen? Was bedeutet also die Tatsache, daß der Begriff „saññā“ hier durch den Begriff „Durst“ ersetzbar ist, für unsere Interpretation von „saññā“? „Durst“ enthält zweifellos eine Stellungnahme gegenüber dem Sinnesobjekt, und zwar eine positive: ›Ich will es!‹, was auf eine Handlungsanweisung hinausläuft, und eine implizite Handlungsanregung hatten wir (unter 1:2.5) als Merkmal von saññā postuliert, wenn auch nicht unbedingt eine positive. Weiter stellen wir fest: Durch die Erweiterung des viññāṇa durch Gefühl, was ja die saññā ausmacht, ist ein persönliches stellungnehmendes Element in den Wahrnehmungsprozeß eingeführt. Das Gefühl geht unstreitig eine ›Person‹ an (nicht etwa ein Bügeleisen). Diese Aussagen betreffs saññā können wir als durch den gegenwärtigen Text bestätigt ansehen: saññā impliziert geradezu Durst. Und das heißt etwas: Gerade wie Durst zu negativen Folgen für unseren Verbleib im Kreislauf der Existenzen führt, so führt saññā (da qualitativ nicht festgelegt, zumindest potentiell) zu eben denselben Folgen. Dies wird im Flußdiagramm des Haupttextes durch die bald auf „saññā“ folgende „Fortuschweifung“ recht deutlich ausgesagt.) All dies leitet zu weiteren Implikationen von ›saññā‹ über.

Bevor wir aber unser Augenmerk auf diese Folgeerscheinungen richten, greifen wir einige soeben in aller Unschuld gebrauchte Formulierungen auf, die wir betreffs ihrer Relevanz beinahe völlig übersehen hätten. Es war nämlich von einem ›persönlichen Element‹ die Rede, von ›Ich will es‹ und von ›Handlungsanregung‹. Dabei erinnern wir uns, daß wir oben, unter 3:3.6, erarbeitet haben, daß im Laufe des hier zu besprechenden Wahrnehmungsprozesses die Person ins Spiel kommt. Wir können also mit Fug und Recht feststellen, daß saññā – sei es explizit oder implizit – ein Person-Konzept beinhaltet bzw. voraussetzt (›Meine Person nimmt die rote Erdbeere wahr!‹), während es bei viññāṇa nur um den rein physikalisch-chemischen Apparat ›Auge‹, ›Ohr‹ etc. geht. Somit haben wir ein zweites Merkmal der saññā – neben Gefühl – herausgestellt: Es geht um die Person. (In diesem Sinne ist es wohl auch zu verstehen, wenn der Buddha [in # S 12.24 p II 36 µ] sagt, er nenne „das Leid bedingt entstanden“, und zwar „wodurch bedingt? Durch Anrührung bedingt.“ Ohne daß eine sog. Person ins Spiel kommt, indem sie ›angerührt‹ wird, gibt es kein Leid, da es dann bei dem sachlichen viññāṇa bleibt.) Wir wissen nun aber, daß ›Person‹ im buddhistischen Kontext eine sehr fragwürdige Angelegenheit ist (welche im Kapitel 7 ausführlich diskutiert werden wird). Eine Implikation der Fragwürdigkeit des Person-Konzepts ist es, daß wir seitens einer ›Person‹, die das buddhistische Heilsziel erreicht hat, insbesondere einem Buddha, kein Person-Konzept mehr annehmen können, genauer: dürfen. Das wiederum bedeutet, wenn wir denn ein Person-Konzept seitens eines Buddha leugnen, daß wir feststellen müssen: ›Ein Buddha kann keine saññā haben, nur viññāṇa.‹ (Und gleichermaßen kann ein Buddha, da ja bei ihm keine Person angerührt wird, kein Gefühl haben. Ha!)

Wir wissen nun (u.a. aus # M 25 p I 160 µ): Das „Stoppen von saññā und Föhlung“ stellt die höchstmögliche meditative Stufe dar und macht die Erreichung des buddhistischen Heilszieles aus. Übrigens – diese Situation ist strikt nicht zu verwechseln mit der gewisser Götter, die in # A 9.24 p IV 401 µ als „nicht-saññāend, nicht-erfahrend“ charakterisiert werden. (Da fragt frau sich als die Pedantin, die sie nun einmal ist: ›Wenn es keine tatsächliche Person gibt, gibt es irgendeine Instanz innerhalb der empirischen Person, die feststellt, daß der Zustand Stoppen erreicht ist?‹ Ganz nebenbei – es unterstellt der Text # M 143 p III 261 µ, daß man sogar das „Gebiet der Weder-saññā-noch-Nichtsaññā“ [also das letzte Niveau vor der Erreichung des Heilziels!] ›absorbieren‹ könne und daß es ein auf jenes Gebiet „gestütztes viññāṇa“ geben könne. Diese Aussage belegt die Strapazierfähigkeit und schiere Unverwüstlichkeit des Person-

Konzepts.) Wir können annehmen, daß ein Buddha nicht permanent im Zustand ›Stoppen‹ verbleibt, sondern in einen Alltagszustand, der Arbeit ermöglicht, zurückkehrt, was u.a. dadurch belegt ist, daß er sich, lt. # A 4.244 p II 245 µ, durchaus auch mal in einem anderen meditativen Zustand befindet; und ein Mönch, der das „Stoppen“ erreicht hat, beschreibt in # S 28.1 ff p III 235 ff µ, wie er auf jedem einzelnen Niveaus der Meditation weile. (Wenn wir eine Rückkehr in den Alltagszustand annehmen, dann erhebt sich für Theoretiker die folgende Frage: Wenn der meditative Zustand „Stoppen von *saññā* und Föhlung“ erst einmal erreicht ist – welcher Mechanismus bewirkt dann eine mentale Reaktivierung der ›Person Buddha‹, so daß dieser Buddha in der Lage ist, von seinem Sitz aufzustehen und den Menschen zu helfen? Ist eine entsprechende Kontinuität vielleicht im – ja nach wie vor lebenden – physischen Körper angelegt? An sich sind das wieder einmal rein theoretische Fragen, die nichts zur Erreichung des Heilszieles unsererseits beitragen. Der Buddha hat aber, ausnahmsweise, in einem anderen Zusammenhang, eine Aussage dazu gemacht [# M 43 p I 296 µ]: Es handelt sich um den „*sañkhāra* von Vitalpotenz“ – im Gegensatz zu den ›zu föhlenden Dingen‹, also um so etwas wie eine Funktion des Körpers.) Mit anderen Worten: Tusnelda meint, der Buddha könne zwar ›*saññā* und Föhlung‹ abschalten, könne aber im Alltag, u.a. zum Nutzen seiner Umwelt, durchaus auf die jeweilige Situation eingehen. An dieser Stelle ist es angebracht klarzustellen, daß auch für jemanden wie den Buddha die Fähigkeit zu so etwas wie [!] *saññā* absolut unverzichtbar ist: Auch ein Buddha muß im Alltag, d.h. außerhalb der höheren Zustände der Meditation, so etwas wie die ›mit Persönlichem kontaminierte Wahrnehmung‹ praktizieren, nämlich die Dinge mittels Wahrnehmung auf ›sich‹ beziehen und sie beurteilen sowie ggf. Handlungsanregungen ableiten. (Daß ein Buddha, sei es im Meditations- oder im Alltagszustand, einem dieser [derweil noch schlechten] Industrieroboter, der Gegenstände ›sehen‹ und auf sie ›reagieren‹ kann oder einem Lesegerät, das dann bestimmte Rechenoperationen veranlaßt, gleich sei, das wird hier weder unterstellt noch bestritten.) Einen Beleg mit einer entsprechenden theoretischen Aussage haben wir zwar nicht (siehe jedoch weiter unten), wir können aber zweifellos feststellen: Der Buddha muß, wenn er angesprochen wird, wissen, daß ›er‹ gemeint ist, und er muß in angemessener Weise reagieren. Er muß, wenn ihm Essen offeriert wird, verstehen, daß das Angebot ›ihm‹ gilt, und er muß die Haltung des Gebers und dann auch das Essen angemessen beurteilen usf. Und er muß, wenn Rückenschmerzen da sind, wissen, daß es ›seinen‹ Rücken betrifft und daß es ›unangenehm‹ ist – und daß ein derartiges unangenehmes Gefühl eine nützliche Meldung darüber darstellt, daß im Körper etwas nicht in Ordnung ist und daß entsprechende Maßnahmen angeraten sind. Das Persönliche, so wie Tusnelda es hier versteht, sei der Deutlichkeit halber noch durch einige hier mögliche Gedanken dargestellt: ›Ich erkenne dieses Objekt, und das heißt dies und das für mich.‹ ›Ich verstehe den Sachverhalt so, daß er für mich dies und das bedeutet.‹ ›Dieses oder jenes Zeichen (eine Bedeutung von ›*saññā*‹ ist ja ›Zeichen‹, vgl. 1:3.) geht mich etwas an, das Zeichen will mir etwas sagen.‹ (Zur Verdeutlichung: Ein Verkehrszeichen, ein Signal, steht nicht ›nur so‹ in der Gegend herum, sondern will dem betreffenden Verkehrsteilnehmer etwas mitteilen; ein einsamer Baum auf der Heide, der dem Buddha als Merkzeichen ausgewiesen wurde, ›will‹ ihm sagen, daß er dort nach rechts abbiegen soll, um zum Haus seines Gastgebers zu gelangen. Hier sei an die im Rahmen von ›Zeichen‹ gemachten Ausführungen Tusneldas zum Anblick einer roten Ampel bzw. eines Männerpos seitens verschiedener Personen [1:3.7] erinnert.) Tusnelda stellt sich vor, daß ein Buddha in etwa folgende Haltung hat: ›Es geht um das als der Buddha bezeichnete, durch die Fünf Kloben in ihrer aktuellen Manifestation charakterisierte System.‹ Der Buddha hat nicht die Haltung: ›Es geht um mich, um mein Ich, und mein Selbst, um meine wertige Person.‹) Belegt ist folgendes: Ein Mönch des Buddha berichtet in # S 28.9 p III 238 µ von sich, daß er, wenn er im „Stoppen von *saññā* und Föhlung“ weilt, nicht denkt, ›Ich erreiche dies ...‹, weil er nämlich die Neigung zum selbstischen „Dünkel“ längst bei sich [wie soll er es sonst sagen?!] „exstirpiert“ hat. (Daß er dasselbe betreffs aller vorausgegangenen Meditationsstufen sagt, ist auf dem Hintergrund zu verstehen, daß er jemand ist, der das Heilsziel erreicht hat, denn es ist ja durchaus möglich, die einschlägigen Meditationen zu praktizieren, ohne den „Dünkel“ beseitigt zu haben.)

### 3:4.3 – 3:4.4

Wir haben behauptet, ein Buddha könne keine Gefühle haben – die Realität straft diese Behauptung Lügen: ein Buddha kann sehr wohl (vgl. in unserer Ethik-Dokumentation die Abschnitte 15.4.2.6, 15.6) z.B. Rückenschmerzen haben – was nun? Was das Gefühl Rückenschmerz angeht, so glaubt Tusnelda, daß der Buddha in etwa folgende Haltung dazu hat: »Da ereignet sich Schmerz im Rücken dieses Körpers, der der empirischen Person, die als der Buddha bezeichnet wird, zugehört. Der Schmerz signalisiert einen körperlichen Schaden. Zur Verhütung eventuell weiterer Beeinträchtigungen und zur Wahrung der Arbeitskraft ist ein geeignetes Vorgehen angeraten.« (Der Buddha hat nicht die Haltung: O jemine! Was habe ich für Schmerzen! Wie tut mir das weh! O wie ich leide! Ach, daß ausgerechnet mir das passieren muß!) Das Gefühl Rückenschmerz betrifft nur den physischen Körper der empirischen Person Buddha, es betrifft nicht die übrigen Faktoren, die eine empirische Person ausmachen. Übrigens findet der esoterische Mythos, daß der sog. Geist oder der Wille mit körperlichen Malaisen kurzen Prozeß zu machen vermöge, im genannten Sachverhalt Rückenschmerzen keine Bestätigung: Der Buddha zog es, vgl. # M 53 p I 354 µ, durchaus vor, seinem Rücken Ruhe zu gönnen.) Summa summarum: Ein Buddha würde, so versteht es Tusnelda, die sog. eigene Person, welche z.B. angesprochen wird, als ein schlichtes empirisches Faktum sehen, er würde »sich selbst« auf der schlichten, unpersönlichen Ebene wahrnehmen, in unserem buddhistischen Fachjargon: Er würde sich *viññāṇa* und er würde »seiner« Rückenschmerzen schlicht als ein objektiv vorhandenes Faktum des Körpers sehen, keinen zusätzlichen »mental« Schmerz erzeugen (vgl. # S 36.6 p IV 208 µ), er würde die schmerzlichen Gefühle auf der objektiven, unpersönlichen Ebene wahrnehmen, in unserem Jargon: Er würde die Gefühle *viññāṇa*. Wir merken: Der springende Punkt ist nicht, kein Gefühl – z.B. auch kein Mitgefühl im weitesten Sinne! – mehr zu haben. (Eine solche Bemerkung zum Mitleid zu machen ist Tusnelda natürlich ihren eigenen westlichen kulturell-religiösen Wurzeln und den diesen Wurzeln verpflichteten säkularisierten Menschen, die da garantiert Einwände haben, schuldig! Seine Weise des Wahrnehmens hat nicht die Folge, daß der Buddha kein Mitleid mit anderen hat, also den Anblick von durch Lausbuben geschundenen Fischen [# Ud 5.4 p 51 µ] schlicht ignoriert bzw. den betreffenden Sinneseindruck einfach als »bloß Gesehenes« [vgl. # Ud 1.10 p 8 µ] auf sich beruhen läßt.) Es geht vielmehr darum, »sich« nicht in irgendeiner Weise mit dem Gefühl zu identifizieren, mit dem Gefühl ein »Selbst« zu verbinden. In dieser Weise verstanden, können wir nun folgenden – ansonsten verwirrenden – Text einen Sinn abgewinnen: In # It 44 p 38 µ wird nämlich gesagt, daß bei einem lebenden Verwirklichter des Heilsziels die „Fünf Sinne“ arbeiten und daß er »Angenehmes und Unangenehmes erlebt, Glück und Leid erfährt.

Auch das Beurteilen eines Objekts als schön oder nicht (z.B. eine junge Maid, vgl. # M 13 p I 88 µ) wäre dem Buddha nicht unmöglich – aber er sieht auch den Verfall der Schönheit (ebenda) - die Maid bedeutet nichts für ihn. (Nun ja, ehrlich gesagt weiß Tusnelda nicht so recht, wie es für einen Buddha ist, eine schöne Maid zu sehen, Rückenschmerzen zu haben oder ein klagendes Kind zu hören – sie weiß ja nicht einmal, wie es für ihr Söhnlein ist, für ihren Göttergatten oder für ihre Laika – bei allem poetischen Einfühlungsvermögen. Tusnelda nimmt aber an, dergleichen Ereignisse sind für den Buddha etwas anderes als für sie selbst, für Kunibert oder für die Nonne Himiltrud. Die hier herausgearbeiteten beiden mit *saññā* verbundenen Sachverhalte »Gefühl« und »Person« werden wir in mancherlei Zusammenhängen, insbesondere unter 4.13:4.3.3, wieder behandeln; was »Person« betrifft, so wurde dieser Sachverhalt in Kapitel 1, jedoch ohne ihn herauszustellen, wiederholt angesprochen [wenn z.B. irgendein Eindruck »mich angeht«]; wichtige hier relevante Beobachtungen zur »Person« werden aus ganz säkularer Sicht u.a. unter 7:2.1.3 und 5:1.1.2.3.4.3 gemacht werden. Was »Gefühl« angeht, so wird sich dessen Vorkommen bei *saññā* noch in diesem Kapitel, nämlich unter 3:7., zeigen.) Nun aber zu den erwähnten Implikationen von *saññā*.

#### 3:4.4 *saññā* zeitigt weitere mentale Ereignisse

Wir können sagen: *saññā* steht in Beziehung zu anderen mentalen Phänomenen, die – je nach Version der Formel – aus *saññā* entstehen bzw., zusammen mit *saññā*, aus Gefühl hervor

gehen und wohl das Konglomerat ›Gefühl plus *saññā* plus Weiteres‹ bilden. Die *saññā* ist mithin ein komplexeres Phänomen, ein ungemein komplexerer Prozeß als *viññāṇa*.

#### 4 3:4.5 Die Entwicklung von *viññāṇa* zu *saññā*

##### 3:4.5.1 Das *viññāṇa* ist zu *saññā* ausbaubar

Die Texte, die, in Verwendungsbeispielen, den jeweiligen Prozeß als ›*viññāṇa*‹ bezeichnen, enthalten, wie erarbeitet, allesamt keinen Hinweis darauf, daß *viññāṇa* durch Gefühl ergänzt werde bzw. mit Gefühl einhergehe. Wir können also getrost sagen, daß Gefühl nicht zu *viññāṇa* gehört, sondern zu *saññā* (wie es ja auch die Formel selbst besagt, zumindest aber andeutet). Die Formel läßt zudem die Interpretation nicht zu – es gibt keinen entsprechenden Passus –, daß *viññāṇa* zu Gefühl (nämlich als der affektiven Reaktion auf *viññāṇa*) führt und der Prozeß damit, d.h. mit der Stufe Gefühl, abgeschlossen ist bzw. abgeschlossen sein kann. Vielmehr gilt: *saññā* folgt zwangsläufig, was weitere mentale Phänomenen impliziert. Damit stehen wir vor einem Problem: Wir haben oben (2:2.) etliche Texte kennengelernt, die eindeutig den betreffenden Wahrnehmens- \ Erkennens- \ Verstehensprozeß als ›*viññāṇa*‹ bezeichnen und *saññā* in keiner Weise erwähnen. Auf der Suche nach einer Deutung offenbart sich folgende Wahlmöglichkeit: Wir können einmal postulieren, *viññāṇa* führe auch in den Belegen, die nur von *viññāṇa* sprechen, zwangsläufig zu *saññā*, wobei jener Vorgang schlicht unerwähnt bleibt; oder wir können annehmen, die Möglichkeit, daß der Prozeß mit *viññāṇa* abgeschlossen sein kann, bestehe zwar, entgegen unserer bisherigen Annahmen, doch, sei aber – aus welchen Gründen auch immer – in den technischen Beschreibungen, wie sie vor allem unser Haupttext liefert, unerwähnt geblieben. (Auch die „Notiznahme“ wird ja in den Texten generell unterschlagen.) Tusnelda zieht die letztere Deutung vor, denn die ausschließlich *viññāṇa* behandelnden Belege scheinen tatsächlich nur die Wahrnehmens- \ Erkennens- \ Verstehens-Primärinformation (wie oben postuliert) zu betreffen, also keine ›Gefühle‹, ›Sinnierungen‹, ›Intentionen‹, ›Absichten‹, ›Appetitionen‹ usf., wie sie für [eventuelle] spätere Stadien des Prozesses erwähnt werden. Es ist jedoch nicht auszuschließen, und dies stünde nicht im Widerspruch zum Gesagten, daß sich, in dem einen oder anderen Zusammenhang, eine weitere Entwicklung, z.B. hin zu ›Intention‹, vollzieht.

In diesem Zusammenhang seien einige Beobachtungen zum ›Sehen‹, ›Hören‹ etc. gemacht: Die Texte (z.B. # S 35.95 p IV 72 f μ) erwähnen „mit dem Auge zu *viññāṇa*ende Formen“ oder „mit dem Ohr zu *viññāṇa*ende Laute“ und vermelden – betreffs mentaler Objekte – „mit dem Geist zu *viññāṇa*ende Dinge“; ein anderer Text, # M 140 p III 239 f μ, sagt: Gerade so wie jemand ›mit dem Auge eine Form sieht‹, ›mit dem Ohr einen Laut hört‹ usf., so ›*viññāṇat* man mit dem Geist ein Ding‹. (Die Tatsache, daß in diesem und in weiteren Texten eine Person erwähnt wird, verdient Beachtung, vgl. 3:6., Schluß.) Im Gegensatz zum erstgenannten Text, wo ›*viññāṇaen*‹ ein pauschaler Begriff für Sehen, Hören usf. ist, also allgemein ›Wahrnehmen‹ bedeutet, nennt der zweite Text *viññāṇa* als Tätigkeit mittels des ›Geistes‹ mit dem Objekt ›Ding‹. In # M 38 p I 266 μ heißt es entsprechend „indem er mit dem Geist ein Ding *viññāṇat*“, aber „indem er mit dem Auge eine Form sieht / mit dem Ohr einen Laut hört“ usf. Nur einige Zeilen vorher werden „mit dem Auge zu *viññāṇa*ende Formen, mit dem Ohr zu *viññāṇa*ende Laute“ etc. erwähnt. (Die entsprechende Aussage „mit dem Geist zu *viññāṇa*ende Dinge“ ist in der PTS-Ausgabe unterschlagen.) Die Nebeneinanderstellung dieser drei Texte ergibt, auf der Basis unserer Charakterisierung von *viññāṇa*, daß es sich beim im zweiten Text erwähnten ›Sehen‹ und ›Hören‹, so wie beim *viññāṇaen*, um primäre, faktische, von Persönlichem noch freie Wahrnehmungsakte handelt. In einem dritten Text, # S 35.95 p IV 72 ff μ, werden die Sinnestätigkeiten wie im zweiten Text beschrieben, wobei betreffs des Geistes, neben dem *viññāṇaen*, auch das Verb ›erkennen‹ verwendet wird. Dieser Text erwähnt auch, was bei jemandem geschieht, der, „ist die Gewahrheit benommen“, „den lieben Gegenstand“ ›im Geist behandelt‹, „nachdem er eine Form gesehen hat“, ein Ding erkannt hat“ usf. (Die negativen Folgen sind uns bekannt.) Diese Formulierungen legen es wiederum nahe, die sechserlei Wahrnehmung als die primäre zu interpretieren, wobei dieses primäre Wahrnehmen durch falsche Umgangsweise zu weiterem

### 3:4.5.2.1

ausgebaut wird (was wir, obwohl *saññā* nicht erwähnt ist, als *saññā* auffassen.) Ein vierter Text, # S 35.95 p IV 73 μ, spricht von dem, was ›gesehen, gehört, anderweitig wahrgenommen, *viññāṇa* wurde. Es bietet sich an, in dieser Formulierung wiederum eine Darstellung der jeweiligen Tätigkeit der sechserlei Sinne zu vermuten. Das *viññāṇa* würde sich dabei wieder nur auf den ›Geist‹ beziehen, der sich mit ›Dingen‹ befaßt; der als ›anderweitig wahrgenommen‹ übersetzte Begriff würde dann die Sinne ›Zunge‹, ›Riecher‹ und ›Körper‹ mit ihren jeweiligen Objekten ›Geschmack‹ etc. betreffen. Wie bezüglich des zweiten und dritten Textes vermutet, würde „gesehen“, „gehört“, aber auch „anderweitig wahrgenommen“ das primäre, faktische Wahrnehmen meinen.

### 3:4.5.2 Die Entwicklung von *viññāṇa* zu *saññā* setzt Gefühl voraus

#### 3:4.5.2.1 Gefühl entsteht bei der Einspeisung von Informationen

Das Flußdiagramm, so wie Tusnelda es herausgearbeitet hat, läßt keinen Raum dafür, daß die betreffende Person willentlich sich dazu entscheiden könnte, über das *viññāṇa* hinaus zur *saññā* fortzuschreiten. Die einzige vom Flußdiagramm zugelassene Möglichkeit, den Prozeß bis zur Entstehung von *saññā* zu verlängern, besteht in folgendem: Es entsteht ein Gefühl (welches nach unserer Beschreibung ja zu *saññā* führt), andernfalls kommt *saññā* einfach nicht zustande. (Erwähnt sei, nebenbei, daß bei einem Menschen aus Fleisch und Blut die volle Funktionsfähigkeit des physischen Apparats vorauszusetzen ist.) Es ist also angebracht, die Frage aufzuwerfen, warum in einem konkreten Falle kein Gefühl entsteht. (Der Redlichkeit halber sei gleich gesagt: Das Folgende ist alles Spekulation von seiten Tusneldas, die relevanten Pāli-Texte geben zu dem ganzen Thema kaum einen Hinweis her. Es sei jedoch betont, daß die folgende Erörterung durchaus im Rahmen des in den Pāli-Texten dargestellten Wahrnehmungsprozesses bleibt, natürlich so wie Tusnelda die Texte und ihren Inhalt versteht [und Interpretiert, die den Prozeß anders sehen, beziehen sich in ihren Betrachtungen selbstredend genau entsprechend auf ihr Sicht der Dinge]. Es sei nun darauf aufmerksam gemacht, daß der für Tusneldas Darstellung so wichtige Faktor Information wie auch der in diesem Zusammenhang hier erstmals erwähnte Faktor Programm im Flußdiagramm gar nicht figurieren, daß es sich also um reine Postulate [wenn nicht gar Konstrukte oder Figmente!] seitens Tusnelda handelt. Die berechnete Frage, welche exakten oder angenäherten Äquivalente nun solche deutschen Termini wie ›Information‹, ›Programm‹, ›Einspeisung‹ etc. im Pāli haben – falls überhaupt! –, die bleibe, da außerhalb unseres Themas, unbeantwortet. Im Zusammenhang mit dem Flußdiagramm werden, wie gesagt, keine in Frage kommenden Termini erwähnt [und was dort an Vokabeln auftaucht, haben wir ausführlich besprochen]. Den in Sachen Buddhismus Gebildeten werden dazu allerlei Fachtermini einfallen.)

Ein Gefühl entsteht nicht von ungefähr, vielmehr ist, nach Tusneldas Theorie, die Einspeisung von Informationen, die die Bewertungsmaßstäbe verkörpern, in den Prozeß die unverzichtbare Voraussetzung für das Zustandekommen von Gefühl.

Anders gesagt: Gefühl ist Ausdruck der Information darüber – eventuell von definitivem Aufforderungscharakter –, wie auf einen gegebenen Stimulus in der jeweils adäquaten Weise tunlichst zu reagieren ist, wobei ggf. weitere Umstände zu berücksichtigen sind (z.B. ist bei Krankheit, trotz Widerwillens, die bittere Medizin zu schlucken).

Hier sei auf eine Tatsache aufmerksam gemacht: In dem Ausdruck „als Glück zu *viññāṇa*ende Dinge“ (3:3.2) ist eine Falle verborgen; nämlich die Falle zu glauben, ein bestimmtes Objekt sei von vornherein mit dem Gefühl Glück ausgestattet, es erübrige sich also die Einspeisung von Informationen betreffs der Bewertungsmaßstäbe in den Prozeß, und hiermit sei die These betreffs eben jener Einspeisung als unzutreffend erwiesen. Das ist natürlich ein Trugschluß: In jedem Falle muß das Objekt auf seine Qualitäten für das betroffene Subjekt hin interpretiert werden. Es ist nicht so, daß da quasi automatisch und unweigerlich das Urteil ausgegeben wird: ›Dies bedeutet Glück!‹ Das sehen wir schon daran, daß z.B. der Männerpo verschieden ankommt. Und eben die schlichte Tatsache, daß dasselbe Objekt in verschiedenen Situationen unterschiedliche Gefühle auslöst, zeigt, wie es Tusnelda scheint, unmißverständlich,



daß nicht nur eine ganz bestimmte Information betreffs des jeweiligen Objekts zur Verfügung steht und eingespeist wird, sondern daß die gefühlsmäßige Reaktion auf ein schieres Objekt sich aus allerlei Impulsen ableitet, d.h. von allerlei Informationen in ihrem Zusammenwirken erzeugt wird. Betreffs des Männerpos mag das z.B. und u.a. sein: dessen Rundung, dessen Verhältnis zum übrigen Männerkörper, meine gegenwärtige körperliche und meine seelische Verfassung, meine derzeitigen Pläne, die allgemeine Einstellung meines Angetrauten (vgl. 5:1.1.2.3.3.2.2) und und und. All diese Punkte müssen noch, bevor es zu Gefühl kommt, gewichtet und miteinander abgeglichen werden. Das ergibt dann z.B. das Gefühl Glück: »Ich finde es toll!« oder das Gefühl Weder-Noch: »Naja, es ist mir wurst!«

Wenn es nun bei *viññāṇa* bleibt, dieses sich nicht zu *saññā* weiterentwickelt, dann mag dies – so spekuliert Tusnelda – an folgendem liegen: es fließt schlicht keine Information betreffs Bewertungsmaßstäben in den Prozeß ein, die sich als „Gefühl“ manifestieren könnte, und ohne Gefühl gibt es halt keine *saññā*. (Das nach *viññāṇa* – vermutlich routinemäßig – geschehende „Zusammentreffen“ bringt demzufolge keine Meldung zustande, die zur „Anrührung“ führt; das „Zusammentreffen“ ist steril.)

Wir haben nun die Tatsache, daß der Buddha (in # Ud 1.10 p 8 µ) einem ernsthaften Frager empfiehlt, so zu üben: „Im Gesehenen wird es bloß Gesehenes geben“, im Gehörten, im [Anderweitig] Angelangten (d.h. im Geruchenen, Geschmeckten, Berührungsgefühlten), im *viññāṇaten* jeweils bloß Gehörtes usf. Der Buddha fährt fort: „sobald es aber bei dir im Gesehenen bloß Gesehenes geben wird ... im *viññāṇaten* bloß *viññāṇates* geben wird, dann bist du nicht hinsichtlich dessen (des Gesehenen etc.); sobald du nicht hinsichtlich dessen bist, dann bist du nicht hier, nicht drüben, nicht zwischen beiden. Das eben ist das Ende des Leidens.“ In diesem Text kommt zwar der Begriff »*saññā*« gar nicht vor, es wird jedoch buchstäblich gerühmt als das „Ende des Leidens“, daß man es beim »bloßen Sehen« etc. beläßt. Ein z.T. identischer Text, auch ohne »*saññā*«, nämlich # S 35.95 p IV 72 ff µ, ist eingebettet in Ausführungen zu positiver, lustvoller Bewertung des Gesehenen. Hier können wir getrost behaupten, daß somit »Gefühl« angesprochen ist, und Gefühl liegt, wie wir aus dem Flußdiagramm wissen, auf dem Weg zu *saññā*. Wenn wir Gefühl haben, dann haben wir auch, nach unserer Interpretation des Flußdiagramms, eine davon betroffene [empirische] Person. Auszuschließen bei der Wahrnehmung ist also tunlichst, so interpretiert Tusnelda die obige Instruktion des Buddha „Im Gesehenen ...“, das Person-Konzept und das Gefühl. Was der Buddha hier einfordert, das ist effektiv, daß man das anfängliche »bloße Sehen« etc., welches wir mit »*viññāṇa*« bezeichnen, nicht zum *saññā* ausbaut. Auf letztlich dasselbe scheinen die »Hut« und die „Drosselung“ betreffs aller Sinne, wie sie, z.B., in # D 9 p I 181 f µ empfohlen werden, abzu zielen. Tusnelda schließt aus der letzteren Tatsache, daß die Unterbindung des Ausbaus von *viññāṇa* zu *saññā* vor allem eine Sache des verständnisvollen Trainings (vgl. unten 3:8.2) ist. Das Stoppen von *saññā* [und Fühlung] kommt in der Regel nur als End- und Höhepunkt der meditativen Praxis zustande und ist (lt. # M 25 p I 160 µ) mit der Erreichung des buddhistischen Heilsziels identisch. Dies zeigt, daß das Stoppen etwas sehr Schwieriges ist, welches nur durch harte Arbeit zu erlangen ist. Die mehr theoretischen Fragen des Prozesses werden uns weiter beschäftigen.

Übrigens erlauben die hiermit vorliegenden Erkenntnisse uns die Erklärung des im Pāḷi-Kanon wiederholt (z.B. # M 54 p I 361 ff µ, # J 537 p V 498 µ) erwähnten Sachverhalts, daß das „Selbst“, *attā*, als so etwas wie das Gewissen fungiert, und daß auch die „Essenz“, *sabhāva*, die Funktion von Gewissen hat (# J 434 p III 522 f µ). Das „Selbst“ bzw. die „Essenz“ ist, im Lichte unserer Erkenntnisse, die Reifikation, besser: Personifikation der Bewertungsmaßstäbe betreffs der eigenen Aktivitäten, und zwar der Aktivitäten von Körper / Sprache / Geist, jeweils betreffs der Vergangenheit / Gegenwart / Zukunft. Die Bewertungsmaßstäbe, die Beurteilungskriterien mögen da, wie die betreffs des Gebrauchs von Käse oder von Medizin, angeborene oder später erworbene sein. Konflikte sind da, wie bei Käse oder Medizin, durchaus möglich. Beim Objekt Käse oder Medizin handelt es sich vor allem um die fünf physischen Sinne (insbesondere »Riecher«, »Zunge« und »Auge«) mit den entsprechenden fünf physischen Objekten, insbesondere »Geruch«, »Geschmack« und »Form«. Hier nun, beim Gewissen, geht es, wie gesagt, nicht um die

### 3:4.5.2.1 – 3:4.5.2.3

4 Abschätzung von Käse oder Medizin, sondern um die Bewertung der eigenen Aktivität, und zwar geht es um die Beurteilung auf ihre ›Bekömmlichkeit‹ hin, genauer gesagt: es ist zu beurteilen, ob die betreffende eigene Aktivität bekömmlich war / ist / sein wird und deshalb ausgeführt, wiederholt oder vermieden werden sollte. Dabei sind die betreffenden Aktivitäten, indem ich über sie nachdenke bzw. indem sie mir ohnwillens und untergründig im Kopf herumsputzen, Objekte des ›Geistes‹, also ›Dinge‹, *dhammas*.

8 Es könnte sich um die Frage handeln ›War es / Ist es / Wird es bekömmlich sein, den Kuchenteig kühlzustellen oder nicht?‹ In diesem Falle beschränkt sich die Frage auf eine technische Ebene, man hat Zweifel, von ›Gewissen‹ wird man hier nicht reden. Das ist bei anderen Fragen anders, da kommt ›Gewissen‹ ins Spiel: ›Ist das, was ich vorhin körperlich getan habe, daß ich nämlich meinen Göttergatten ohrfeigte, angemessen und der Beziehung zuträglich?‹ ›Ist das, was ich eben sprachlich tue, daß ich nämlich extravagante Gedanken niederschreibe, geziemend und dem Verständnis des Buddhismus förderlich?‹ ›Ist das, was ich gleich geistig zu tun gedenke, nämlich einen Liebesschmöker zu lesen, recht und meinem Wachstum im Sinne des Buddhismus bekömmlich?‹ Je nachdem, wie die Antwort ausfällt, wird das Gefühl sein und dieses Gefühl wird entweder die Durchführung der jeweiligen Tat verwerfen, also – betreffs der Vergangenheit – sie zu bedauern und nach einer möglichen Remedur zu suchen auffordern und – betreffs Gegenwart und Zukunft – davor warnen; oder das Gefühl wird sie gutheißen, also betreffs – der Vergangenheit – froh zu sein und eine mögliche Wiederholung ins Auge zu fassen anregen und – betreffs der Gegenwart und Zukunft – sie billigen, gerade wie beim Verzehr von Käse oder dem Einnehmen von Medizin. Das heißt dann, je nachdem, betreffs der Vergangenheit auf Deutsch ›Reue‹ und ›schlechtes Gewissen‹ bzw. ›gutes Gewissen‹; und betreffs des Gegenwärtigen und Zukünftigen nennt man es, je nachdem, ›Skrupek‹ und ›schlechtes Gewissen‹ bzw. ebenfalls ›gutes Gewissen‹. (Es ließen sich wohl noch weitere deutsche Wörter finden, die das Wirken des sog. ›Gewissens‹ benennen, vielleicht ›Zaghaffigkeit, ›Bekommenheit‹, ›Gewissensangst‹, ›Verlegenheit‹, ›Scham‹, ›Schuldgefühl‹ bzw. bei Schweigen oder Unempfindlichkeit oder Ignorierung des Gewissens ›Leichtsinn‹, Unbekümmtheit, ›Frivolität‹, ›Gewissenlosigkeit‹. Nur für einige dieser Termini sind Tusnelda – ohne daß sie diesbezügliche Forschungen angestellt hätte – die entsprechenden Pāli-Begriffe auf Anhieb bekannt. N.b.: ›Gutes Gewissen‹ bzw. ›schlechtes Gewissen‹ ist ein Resultat der Bewertung und somit von ›Gewissen‹ in der Funktion von Bewertungsinstanz semantisch scharf zu unterscheiden.

#### 3:4.5.2.2 Die Einspeisung von Information mag unterbleiben

36 Daß keine Einspeisung einschlägiger Informationen in den Prozeß stattfindet, mag nun (1.) heißen, daß keine Informationen betreffs gleicher oder vergleichbarer Erfahrungen gedächtnismäßig im System Tusnelda (oben sprachen wir vom „Auge“) abgespeichert sind. Das wiederum mag (Tusnelda zählt nur ihr theoretisch möglich erscheinende Ursachen auf) darin begründet sein, daß gar keine entsprechende Erfahrung gemacht wurde oder daß die betreffende Information nicht gedächtnismäßig abgespeichert wurde oder daß die gespeicherte Information inzwischen gelöscht wurde. Es mag (2.) auch der Grund vorliegen, daß der Zugriff auf die sehr wohl abgespeicherte Information nicht möglich ist. Dies wiederum mag (wie Tusnelda spekuliert) darin seine Ursache haben, daß der Abrufmechanismus als solcher nicht funktioniert, bzw. darin, daß die Einspeisung in den Prozeß nicht gelingt (etwa weil vorhandene Informationen sich gegenseitig blockieren).

#### 3:4.5.2.3 Die Einspeisung von Informationen erfolgt programmgesteuert

48 Es gibt im Flußdiagramm keinen Anlaß zu der Annahme, im fraglichen Moment sei eine willentliche Einspeisung einschlägiger Informationen möglich. Wenn denn also mittels der Einspeisung entsprechender Informationen ein Gefühl zugeschaltet wird (bzw. nicht), so kann diese Zuschaltung (bzw. deren Unterbleiben) nur infolge eines Automatismus' geschehen. Eine bestimmte Konstellation von aktuellem *viññāṇa* und von einschlägigen Informationen löst automatisch die Entstehung des betreffenden Gefühls aus (bzw. unterdrückt diese). Ein solcher

Automatismus setzt ein entsprechendes Programm voraus. Und ein Programm wird – von naturalistischen Erklärungsversuchen abgesehen – nur durch Stellungnahmen zu entsprechenden Eindrücken erzeugt, und solche Stellungnahmen erfolgen, nach Tusneldas Analyse, jeweils im Gefolge von *saññā*, wozu Tusnelda unter 3:8.2 einige Gedanken präsentieren wird.

### 3:5. Abweichende Texte sind schemakonform erklärbar bzw. korrigierbar

Wir haben, wie wir erarbeitet haben, in einem Text, unserem Haupttext (# M 18 p I 111 f μ) klar eine Abfolge (vereinfacht) vor uns: Zuerst *viññāṇa*, dann Gefühl, darauf *saññā*, und daran schließen sich weitere Ereignisse an. Diesem Schema scheinen sich einige andere Texte zu widersetzen, wir müssen also versuchen zu verstehen, was es mit jenen Abweichungen auf sich hat.

Ein – aus didaktischen Gründen die sechs Sinne verschweigender – Text (# S 14.10 p II 148 μ) stellt die Abfolge des Wahrnehmungsprozesse dar (die Abfolge ist lt. Text so und nicht, was jeweils zwei Punkte betrifft, umgekehrt). Die Reihenfolge lautet hier so: Form - *saññā* - Intention - Anrührung - Gefühl - Appetition - Brand - Suche - Bekommen. Das ist eine vereinfachte Darstellung, der volle Text sagt: „Element Form“, „Form-*saññā*“, „Form-Intention“ usf. (Übrigens – ein vorhergehender, das „Auge“ betreffender, Text [# S 14.5 p II 142 f μ], der die „Form“ verschweigt, nennt die Abfolge: Element Auge - Aug-Anrührung - Gefühl. [Weiter geht diese Beschreibung nicht.] Jener und unser mit Form befaßter Text sind als komplementär anzusehen.) Hier stutzt Tusnelda: Sie kann nämlich die Darstellung der Abfolge (1.) Form, (2.) *saññā* als Abkürzung betrachten, und zwar als Anfang und Ende des eigentlichen Wahrnehmungsprozesse entsprechend den schon referierten Darstellungen. Tusnelda begreift dann jedoch nicht, wie aus Intention sich Anrührung ergibt, genauer: wieso Anrührung, und dann Gefühl, erst nach *saññā* genannt wird, statt daß – wie das in den anderen einschlägigen Texten der Fall ist – „Anrührung“, und dann „Gefühl“, vor „*saññā*“ kommt. (Betreffs der Abfolge der beiden Punkte „Anrührung“ - „Gefühl“ bzw. „Appetition“ - „Brand“ usf. hat sie hingegen keinerlei Verständnisschwierigkeiten.) Die unserem Text vorausgehenden weniger ausführlichen Texte (# S 14.7/8 p II 143 f μ) sind insofern unproblematisch: Auf „*saññā*“ folgt „Intention“, an diese hängen sich dann diverse weitere Ereignisse an. Die Punkte „Anrührung“ und „Gefühl“ fehlen in diesen Texten. Tusnelda vermutet nun ein schlichtes Durcheinander bei den ersten Punkten. (Daß in dem uns heutzutage vorliegenden Pāḷi-Kanon aus ihrem angestammten »Korb« [so wörtlich in der üblichen Bezeichnung für den Kanon »Drei-Korb«, *ti-piṭaka*] geflatterte fliegende Blätter einstmals falsch eingeordnet wurden [das passiert Tusnelda gegenwärtig bei ihren eigenen Aufzeichnungen auch einmal] bzw. auch unauffindbar vom Winde verweht wurden oder, was sehr gern vorkommt, von den Termiten – wohl zwecks deren Annäherung an den Dhamma mittels physischer Einverleibung desselben – vertilgt wurden, läßt sich des öfteren nachweisen.) Wenn wir, was den uns ursprünglich interessierenden Text angeht, die dortige Einfügung von „Anrührung“ und „Gefühl“, wie sie da steht, als einen Mißgriff seitens eines Redaktors oder Schreibers betrachten, so ist Tusneldas Verständnisschwierigkeit behoben. Eine fehlerhafte Placierung der beiden Punkte durch eine weniger verständige Person setzt nun aber voraus, daß diese Punkte überhaupt irgendwo in diesem [oder einem anderen verwandten] Text aufgeführt waren. Wo aber? Wenn wir diese beiden Punkte – statt sie schlicht zu streichen – zwischen „Element Form“ und „Form-*saññā*“ verschieben, so kommen wir zu einer Darstellung des Wahrnehmungsprozesses, die im Rahmen der üblichen Beschreibungen (s.o.) des Sachverhalts liegt, wenn auch in Kurzfassung. („Aug-*viññāṇa*“ wird in dem komplementären, den Sinn betreffenden Text aufgeführt.) Tusnelda schlägt also die folgende Abfolge der einzelnen Punkte vor (wobei daran erinnert sei, daß einige der üblicherweise gleich am Anfang genannten Punkte in dem komplementären Text betreffs »Auge«, s.o., genannt sind): Form - Anrührung - Gefühl - *saññā* - Intention - Appetition - Brand - Suche - Bekommen. (Diese Lösung erfordert einige entsprechende Umformulierungen der betreffenden Sätze, welche ja der einst vertauschten Reihenfolge gemäß neu konstruiert werden mußten; das scheint als Vorgehensweise jedoch

### 3:5.

akzeptabel zu sein. Die von Tusnelda vorgeschlagene Abfolge – aber ohne ›Anrührung‹ und ›Gefühl‹ vorher –, nämlich *saññā* - Intention - Appetition - Brand - Suche [das ›Bekommen‹ fällt dort aus thematischen Gründen aus] findet sich übrigens auch innerhalb anderer Zusammenhänge, in # S 14.12 p II 151  $\mu$  beispielsweise. In der bloßen Anordnung von Texten einer Serie [# S 18.1–8 p II 244–248  $\mu$ ] spiegelt sich die Abfolge bzw. die Struktur unseres Textes wieder, mit der Variante, daß auf „Form-*saññā*“ die „Form-Absicht“ folgt und, darauf, der „Form-Durst“. Das in unserem Text genannte Prozeßsegment Gefühl - *saññā* - Intention findet sich in anderen Texten, wenn auch in Abwandlung, wieder.

Ein Text, # M 43 p I 293  $\mu$ , stellt fest: „Was man fühlt, das *saññāt* man; was man *saññāt*, das *viññāṇat* man.“ Diese drei Akte gehören lt. Text zusammen. Das sieht ganz nach einer Abfolge aus: Gefühl - *saññā* - *viññāṇa*. Die Reihenfolge der beiden ersten Punkte entspricht dem üblichen Schema, wie wir es aus unserem Haupttext # M 18 p I 111 f  $\mu$  kennen. Wie *saññā* aber auf *viññāṇa* folgen kann, das ist Tusnelda ein Rätsel, denn dem üblichen Schema zufolge kommt *viññāṇa* vor *saññā*. Es kann nicht sein, was nicht sein darf, wie wir braven Bürger wissen. Wir müssen also die Ungereimtheit dieser Textaussage, so wie sie – Tusneldas Übersetzung gemäß – da steht, weginterpretieren. Welche Möglichkeit gibt es, dem Verhältnis der drei genannten Ereignisse auf die Spur zu kommen? Können wir vielleicht aus den jeweiligen Objekten der drei Tätigkeiten etwas ablesen? Schnecken! Da der Text nur bei ›fühlen‹ ein Objekt nennt, nämlich – keine Überraschung! – „Glück“ etc., bzw. bei ›*saññā*‹ – keine Überraschung! – Farben, sowie bei ›*viññāṇa*‹ gar nichts sagt, ist es Tusnelda nicht möglich, Schlüsse auf das Verhältnis von ›Gefühl‹, ›*saññā*‹ und ›*viññāṇa*‹ zu ziehen. Es ist ja völlig unklar, wie das Farbensehen auf Glücksgefühl folgen soll und irgendein ›*viññāṇa*‹ auf das Farbensehen, bzw. was da überhaupt für ein Zusammenhang bestehen könnte. Die Objekte kann man also glatt vergessen. Als zweite Möglichkeit bietet es sich an, im Text keine Abfolge zu konstatieren, sondern die Darstellung einer gegenseitigen Beziehung, einer Zusammengehörigkeit, die in jedem Moment gegeben ist. Etwas spricht dafür: Und zwar haben wir eine unmißverständliche Parallele im selben Text, einen Abschnitt vorher (# M 43 p I 292 f  $\mu$ ): „Was man erkennt, das *viññāṇat* man; was man *viññāṇat*, das erkennt man.“ Hier liegt eindeutig keine Abfolge vor, sondern eine Gegenseitigkeit, und zwar im jeweils selben Moment. Wollte man die – simultane – Gegenseitigkeit bei drei statt bei zwei Faktoren formulieren, so erhielte man ein Monstrum von einem Satz. Das mag der Grund für des Buddha Entscheidung sein, die Darstellung auf die beiden oben zitierten Halbsätze zu beschränken. (Wir werden auf derartige Uneindeutigkeiten zurückkommen [3:8.1.1.], wo von gegenseitiger Abhängigkeit die Rede sein wird, von Reihenfolge in einer Richtung u.ä.) Es gibt eine dritte Möglichkeit, den obigen Passus zu interpretieren, und zwar durch eine andere Übersetzung. Die Pāḷi-Grammatik erlaubt nämlich eine ganz andere Interpretation des Anfangs der beiden Halbsätze, nämlich statt des „Was ...“ ein „Daß ...“. Dann hieße es, wenn wir dies in beiden Fällen tun: „Daß man fühlt, das *saññāt* man; daß man *saññāt*, das *viññāṇat* man.“ In Paraphrase: Was man fühlt, nämlich z.B. Glück, das *saññāt* man auch, man *saññāt* also Glück; daß man Glück *saññāt*, das *viññāṇat* man (das stellt man fest). Zum ersten Teil: Es gibt zwar keinen Beleg dafür, daß man Glück *saññāt*, aber unmöglich ist es keineswegs. Zum zweiten Teil: Damit würde ausgesagt, daß man erkennt, was im eigenen Innern vorgeht: Man stellt fest, daß man Glück wahrnimmt. Auch für diese Verwendung von *viññāṇa* gibt es keinen Beleg, aber, verglichen mit vorhandenen Belegen, scheint diese Interpretation möglich. In der Tat, diese ist gut möglich, da eine Seite vorher, im selben Text, explizit gesagt wird: „Sogenanntes Glück *viññāṇa* er ...“ Wir können also zu unserer Beruhigung feststellen: Es gibt mindestens zwei Interpretationsweisen, die es gestatten, in unserem Text keine Darstellung einer Abfolge zu sehen. Der Text widerspricht somit nicht dem üblichen Schema, welches *viññāṇa* vor *saññā* ansiedelt.

Wird in den Texten generell eine Abfolge beschrieben, so stellt ein Text (# S 35.93 p IV 67 f  $\mu$ ) jedoch drei Punkte glatt nebeneinander: Laut normalem Schema ergibt sich aus der Anrührung das Gefühl und hieraus wieder etwas anderes, und daraus etwas Weiteres. Unauffällig wäre also die Aussage: Aus Anrührung erfolgt Gefühl; aus Gefühl erfolgt *saññā*; aus *saññā* erfolgt Absicht. Hier aber steht: „Angerührt [seiend], fühlt man; angerührt [seiend], beabsichtigt man; angerührt

[seiend], *saññāt* man.“ Hier ist offenbar keine Abfolge von Anrührung, Gefühl, Absicht und *saññā* dargestellt, sondern ein mehr oder weniger gleichzeitiges Entstehen dieser drei Phänomene aus Anrührung. Das wäre wohl, wie er nun einmal formuliert ist, im Pāli-Kanon der einzige Text dieser Art. Verwandelt man – ganz willkürlich – diese Aussage in eine andere, nämlich die, daß Anrührung die Voraussetzung dafür ist, daß drei Dinge aus einander entstehen, nämlich Gefühl, Absicht und *saññā*, und zwar in dieser Reihenfolge, so stehen wir vor einem neuen Problem: Eine Abfolge Absicht - *saññā* wäre ja gleichfalls ungewöhnlich und nicht leicht nachzuvollziehen. Übrig bleibt uns nur dieser Deutungsversuch: Wir haben hier vielleicht wiederum nur die Beschreibung einer Zusammengehörigkeit vor uns. Es wäre wohl schwierig, bei Prozessen, die eine Wechselwirkung, ein Zusammenwirken verschiedener mentaler Faktoren bzw. Abläufe bzw. eine Gleichzeitigkeit von deren Auftreten beinhalten, eine adäquate, die betreffenden Details berücksichtigende, Beschreibungsweise zu finden, die dann auch noch bloßen Ohrenzeugen des Buddha oder seiner Jünger – nicht aber heutigen selbst forschenden Personen oder Papierfähen, wie Tusnelda eine ist – verständlich ist. Darüber läßt aber Tusnelda sich ihre grauen Haare nicht ausfallen. Sie kann die andernorts dargestellten Abfolgen und Zusammenhänge nachvollziehen und hält sich, mangels besserer Einsicht, an diese. Über die akkurate Position von Faktoren wie Absicht, Intention oder Sinnieren innerhalb des Wahrnehmungsprozesses – in den Texten nicht ganz klar! – sowie über deren genaue Funktion und ihren Stellenwert wären nun allerlei Ausführungen möglich, die aber, zum einen, nicht recht vonnöten sind und, zum anderen, mehr oder weniger unfruchtbare Mutmaßungen seitens Tusnelda wären, die ja derzeit nicht in der Lage ist, mentale Prozesse bei sich in *acto*, in *vivo* detailliert zu beobachten. Es kann durchaus sein, daß auch seitens des ursprünglichen Verfassers dieser Texte Uneindeutigkeiten zugelassen bzw. beabsichtigt waren, je nach Publikum, je nach Themenschwerpunkt, von eigenen Detailkenntnissen ganz abgesehen. Es erscheint Tusnelda also angemessen und billig zu sein, auf eine weiter oben gebrauchte Formulierung zurückzugreifen und zu sagen: Es besteht ein untrennbarer Zusammenhang zwischen *saññā* und diesen Faktoren bzw. zwischen *saññā* und dem jeweils angeführten Faktor. Ist dies alles so wie erschlossen, so geben die eben besprochenen Texte nichts her für unser Thema, nämlich die Reihenfolge der Einzelaktivitäten innerhalb des Wahrnehmungsprozesses; und, was wichtig für uns ist: sie widersprechen dem Schema des Haupttextes nicht, welche Tatsache es uns erlaubt, das Schema für gültig anzusehen.

### 3:6. Wortbildung *Aug-viññāṇa* und Form-*saññā*

Wir finden immer wieder (z.B. in # D 33 p III 243 f μ, # S 22.56 p III 60 f μ) fixe Formulierungen, nämlich einerseits „Auge-/ Ohr-/ ... Geist-*viññāṇa*“, andererseits aber „Form-/ Laut-/ ... Ding-*saññā*“. Die obigen „*viññāṇa*“ enthaltenden Formulierungen erwähnen also den jeweiligen Sinn, das Organ des Wahrnehmens, z.B. das „Auge“, das „Ohr“ oder den „Geist“. Was als Objekt in Frage kommt, wird hierbei verschwiegen. Andererseits nennen die Formulierungen, die „*saññā*“ enthalten, den Inhalt, das [potentielle] Objekt des Wahrnehmens, nämlich z.B. „Form“, „Laut“ oder „Ding“. Es fehlt hier eine Angabe betreffs des jeweils aktiven Sinnes, des Organs des Wahrnehmens. (Wir beschränken uns im folgenden auf den Sinn Auge und das Objekt Form.) Wir können die betreffenden Aussagen, indem wir den jeweils genannten Schwerpunkt herausstellen, in etwa so charakterisieren: Bei *viññāṇa* heißt es: ›[Kunibert] sieht mit dem Auge [die rote Erdbeere]‹ und bei *saññā*: ›[Kunibert] sieht [mit dem Auge] die rote Erdbeere‹. Oder wir können auch – um keinen Einfall von vornherein zu verwerfen – formulieren: ›Auge sieht [rote Erdbeere]‹ und ›Rote Erdbeere wird [von Auge] gesehen‹. (Übrigens – analog zu „Form-*saññā*“ finden sich in den Texten Formulierungen wie „Skelett-*saññā*“ [# S 46.57 p V 129 μ], man könnte im Prinzip beliebig viele Wörter in dieser Weise bilden, z.B. ›Kuchen-*saññā*‹, ›Aquarium-*saññā*‹, ›Männerpo-*saññā*‹, also jedes denkbare Sinnesobjekt damit erfassen. Nehmen wir hingegen die Sinne, so ist die mögliche Liste der Formulierungen mit „Aug-“, „Ohr-“, ... „Geist-“ schon komplett – es werden ja nur sechs Sinne anerkannt. Es gibt kein analoges ›Form-*viññāṇa*‹ oder ›Skelett-*viññāṇa*‹, obwohl es eine Menge Aussagen im Stil von ›Er *viññāṇat* dies und das‹ [vgl. 2:2.2–3]

### 3:6.

gibt.)

In den Texten (z.B. # A 9.34 p IV 415 μ) begegnet häufig das folgende Versatzstück: „... mit dem Auge zu *viññāṇa*ende Formen“ (tentativ voll übersetzt als „... mit dem Auge wahrzunehmende Formen“). Ein analoges Versatzstück betreffs *saññā* gibt es offenbar nicht. Ein solcher Text müßte einen Ausdruck enthalten, der in etwa so lautet: ›... das form-*saññā*ende Auger (tentativ voll übersetzt als ›... das form-wahrnehmende Auger). (Nach einer oben geleisteten Analyse [3:3.6.5], wonach die hypothetische Person, die empirische Person der tatsächliche Akteur ist, der sich des Auges bedient, wäre, genauer, zu formulieren: ›... die mit dem Auge form-wahrnehmende Person. [Auf diesen Zusammenhang kommen wir gleich zu sprechen, bzw. wir kommen – bei säkularer Betrachtungsweise – unter 5:1.2 auf ihn zurück.]) Es gibt hier keine Formulierung, die da lautete: ›... mit dem Auge zu *saññā*ende Formen – was auffällig ist angesichts der Tatsache, daß die Texte entschieden mehr konkrete Verwendungsbeispiele für ›*saññā*‹ aufweisen als für ›*viññāṇa*‹. Es entschließt sich Tusnelda nicht auf Anhiob, wieso das so ist. Unstrittig ist ja, daß wir, ohne in die Texte etwas hineinzudeutieren, getrost sagen können: Das „Auge“ braucht eine „Form“, damit *viññāṇa* überhaupt zustande kommt – auch wenn Form im Begriff „Aug-*viññāṇa*“ nicht erwähnt wird; und die „Form“ benötigt das „Auge“, damit „Form-*saññā*“ zustande kommt – auch wenn das Auge im Begriff „Form-*saññā*“ unerwähnt bleibt. Es erhebt sich der Verdacht, die Formulierungen reflektierten wesentliche Merkmale von *viññāṇa* bzw. *saññā*. (Vielleicht entdecken wir bei unserer gegenwärtigen Betrachtung noch etwas, was uns bisher entgangen ist.) Wir können wohl davon ausgehen, daß es, inhaltlich gesehen, sowohl bei *viññāṇa* wie auch bei *saññā* um das jeweilige Objekt geht – dieses bestimmt das Leben in der Welt –, nicht etwa um das Sinnesorgan. Letzteres ist, de facto, in beiden Fällen bloß das Instrument; das Objekt aber ist das, was die Welt für mich ausmacht. Das Herausstellen des Organs in dem einen, des Objekts in dem anderen Fall wird also kaum der Grund für die jeweilige Formulierungsweise sein. Vielleicht wäre es gut, im Auge zu behalten, daß diese Formulierungen die Wahrnehmungsvorgänge unter einem rein abstrakten, theoretischen, technischen Gesichtspunkt zu beschreiben bestrebt sind.

Eine Tatsache, die bei der Gegenüberstellung der beiden Pāḷi-Formulierungen zu erkennen sich anbietet, ist folgende: Das Auge ist dasjenige, das etwas – mit der Form – tut: das Auge ist aktiv. Andererseits: Die Form ist dasjenige, mit dem etwas – mittels des Auges – getan wird: die Form ist passiv. (An keiner Stelle wird auch nur angedeutet, daß die Form irgendeinen aktiven Anteil am Wahrnehmungsprozeß habe, irgendeine Art Eigenleben in Hinsicht auf die Wahrnehmung führe.) Es ist also *viññāṇa* an das Aktive gekoppelt und *saññā* an das Passive. Was sagt das aus? Tusnelda fällt nichts ein.

Aus unseren obigen Untersuchungen wissen wir, daß es sich bei *viññāṇa* um das primäre, unmittelbare Wahrnehmen \ Erkennen \ Verstehen eines Objekts handelt (und zwar wirklichkeitsentsprechend), während *saññā* das auf *viññāṇa* basierende, mit „Gefühl“ angereicherte und mit ›Person‹ verknüpfte (realistische oder illusionistische) Wahrnehmen, Sich-bewußt-Werden eines Objekts ist und Handlungsanregungen impliziert. Wir hätten also in etwa z.B. folgende Wahrnehmungen, nämlich (1.) bei *viññāṇa*: ›Rote Erdbeere vor grünen Blättern‹ und (2.) bei *saññā* (die zusätzlichen Faktoren sind durch Ergänzungen in Klammern angegeben): ›Eine mich angehende (das Ich), mir willkommene (das Gefühl: es macht glücklich), zu pflückende (die Handlungsanregung) rote Erdbeere vor grünen Blättern‹. Die *saññā* ist demnach ein interpretatives Wahrnehmen stark ›persönlichen‹ Charakters. (Hierzu wird einiges unter 4.13:4.3.3 zu sagen sein.)

Wenn wir diese Sichtweise von *saññā* akzeptieren, dann bedeutet dies, daß „Form“ in diesem [!] Zusammenhang eben nicht bloß eine Art geometrischer Körper ist, sondern daß „Form“ ein umfangreiches, komplexes und persönliches interpretatives Konzept von diesem Objekt einschließt. Kann dieser Sachverhalt der Grund dafür sein, daß von „Form-*saññā*“ die Rede ist? Der Ausdruck „Form-*saññā*“ selbst legt eine derartige Deutung keinesfalls nahe (jedenfalls nicht für Tusnelda). Es hätte sich im Pāḷi wohl ein Terminus erfinden lassen, der eben diese ›reife Form‹ bezeichnet hätte. Im Gegensatz hierzu wäre bei *viññāṇa*, nach dieser

Sichtweise, die „Form“ das schiere Objekt an sich, ohne jede interpretative Hinzufügung.

Warum aber dann „Aug-*viññāṇa*“? Der Begriff „Aug-*viññāṇa*“ könnte den Sachverhalt betonen, daß *viññāṇa* hier ein unpersönlicher (s.u.!) bloß physischer Vorgang ist, der eben mittels des Instruments „Auge“ abläuft. Klar ist, daß das „Auge“ das Organ, das Instrument der Wahrnehmung ist, aber nur bis zu dem Punkt »schiere Wahrnehmung der Form an sich«, also eben das, was durch „*viññāṇa*“ beschrieben wird (allenfalls bis zum – nur auf der Verarbeitungsebene ablaufenden – „Zusammentreffen“). Hiernach hat der Wahrnehmungsprozeß quasi kein physisches Organ mehr – das Auge jedenfalls ist für die Einbringung von Gefühl in den Prozeß nicht verantwortlich, geschweige denn für Phänomene wie die noch später zustande kommende Handlungsanregung. Man beachte hier jedoch die oben (3:3.5.2) dem Auge tentativ zugeschriebene Rolle bei der Entstehung von Gefühl! Diese Beobachtung gilt wohl nicht für den sechsten Sinn, den „Geist“, der das Organ ist, welches „(mentale) Dinge“ wahrnimmt \ erkennt \ versteht und »aus sich« mit Weiterem, mit Persönlichem anreichert.) Dann würde die gegebene Formulierung „Aug-*viññāṇa*“ unterstellen, daß die Arbeit des Auges mit *viññāṇa* abgeschlossen ist, wobei „Form“ hier, wie gesagt, die rein objektive, von persönlichen Aspekten noch unberührte Form meint (wie sie am Anfang des Flußdiagramms erwähnt wird).

Das alles ist ja gut und schön, der Beantwortung unserer Frage, warum in den bewußten Ausdrücken „*viññāṇa*“ mit „Auge“ und „*saññā*“ mit „Form“ kombiniert ist, haben uns diese ganzen Betrachtungen keinen Schritt nähergebracht – Tusnelda ist mit ihrer diesbezüglichen Untersuchung völlig gescheitert. (Tusnelda jedenfalls bemerkt keinen Fortschritt und keinen Ansatz zu neuen Erkenntnissen – vielleicht fällt jemand anderem etwas Auszuspinnendes auf, das von Tusnelda übersehen wurde. Diese Möglichkeit ist der Grund dafür, daß Tusnelda diese Betrachtung überhaupt in diese ihre endgültige Textfassung aufnimmt und sie nicht vernichtet.) Das ist äußerst unbefriedigend; als positiv ist allenfalls zu vermelden, daß die früher erarbeiteten Erkenntnisse betreffs des jeweiligen Charakters von *viññāṇa* und *saññā* sich vertieft haben. Da nimmt Tusnelda Zuflucht zu einem tröstlichen Kunstgriff: Tusnelda hat naiv unterstellt, mit den betreffenden Formulierungen solle ein profunder Sachverhalt angedeutet werden. Vielleicht liegt sie in dieser Annahme schief, es mag ja sein, daß der Buddha für seine fachsprachlichen Darstellungen schlicht den traditionellen vor- bzw. unwissenschaftlichen Sprachgebrauch mit all seinen Zufälligkeiten und Ungereimtheiten übernommen hat – und wo nichts Profundes ist, da können Fragen auch nichts finden.

Immerhin sind wir in diesem Zusammenhang einige Male über die Tatsache gestolpert, daß es Formulierungen gibt, die, z.B., sagen, daß es (# S 35.95 p IV 72 f μ) »mit dem Auge zu *viññāṇa*ende Formen« gibt, daß also offenbar schon beim Stadium »*viññāṇa*« eine agierende Person, die sich des Auges bedient, impliziert ist (und wir haben oben Beispiele selbst konstruiert, wonach Kunibert mit dem Auge etwas sieht). Ob nun eine solche Person tatsächlich vorausgesetzt wird, ist im folgenden zu prüfen.

Zum eben erwähnten Beleg ist, der Redlichkeit halber, zu bemerken, daß der betreffende Pāḷi-Ausdruck ein Kompositum darstellt, welches, wörtlich, als »aug-zu-*viññāṇa*ende Formen« wiederzugeben ist; es gibt also keine Kasusendung beim »Auge«. Wenn hingegen von »sehen« die Rede ist, so heißt es (z.B. in # M 140 p III 239 f μ), daß man „mit dem Auge eine Form gesehen hat“. Das „Auge“ steht hier also im Instrumentalis, und wenn wir das erwähnte Kompositum auflösen, so gibt es auch da wohl nur die Möglichkeit, das „Auge“ als im Instrumentalis stehend zu begreifen.

Die Übersetzung eines so harmlos ausschauenden Ausdrucks bereitet nun aber, wie schon (unter 2:2.2) angedeutet, beträchtliches Kopfweh. Wieso? Wenn wir das Wort „Auge“ als im Instrumentalis stehend annehmen, so läßt sich der Instrumentalis des Pāḷi im Deutschen grundsätzlich auf mancherlei Weise wiedergeben, wobei die einzelnen Übersetzungen jeweils unterschiedliche ideologische Konnotationen transportieren. (Tusnelda verwendet hier die Normübersetzungen, die in unserer Ethik-Dokumentation gebraucht werden.) Wir haben da die Alternativen (1.) „mit dem Auge“ / „mittels des Auges“ und (2.) „seitens des Auges“ / „durch das Auge“ / „vom Auge“, wobei jeweils zwischen den unter (1.) genannten Möglichkeiten in der

### 3:6.

4 Sache kein Unterschied besteht; dasselbe gilt für die unter (2.) genannten. Der Einfachheit halber verwendet Tusnelda im folgenden nur die jeweils erste Formulierung. Was ist nun das Problem? Das Problem besteht darin, daß der Ausdruck „mit dem Auge“ besagt, daß da jemand, daß eine Person mit Hilfe des Auges etwas wahrnimmt, daß eine Person das Auge als Instrument benutzt. Die Formulierung „seitens des Auges“ hingegen drückt aus, daß das Auge selbst wahrnimmt, daß also das Auge selbst der Akteur ist.

8 Vom buddhistischen Standpunkt aus ist grundsätzlich eine Formulierung ideologisch richtiger, die ohne eine sog. Person auskommt. Der Buddhismus lehnt, wie wir wissen, auf einer anspruchsvolleren philosophischen Ebene jegliches Denken in den Kategorien Person, ich, mein ab (vgl. 5:1.2.4.2). Und gerade anhand der Wahrnehmung arbeiten die Texte (z.B. # S 35.163 p IV 146 f µ) immer wieder die Nichtexistenz einer Person heraus: „Das Auge ist Kein Selbst ...“ „Die Formen sind kein Selbst ...“ „Das Aug-*viññāṇa* ist kein Selbst ...“ „Die Aug-Anrührung ist kein Selbst ... [usf.]“ Oder ein anderer Text (# S 35.3 p IV 2 µ) sagt: „Das Auge ist Kein Selbst. Was Kein Selbst ist“, das ist so zu betrachten: „Das ist nicht mein, das bin nicht ich, das ist nicht meine Selbst.“ (Nebenbei sei erwähnt, daß einschlägige Texte [z.B. # M 144 p III 265 µ] eine derartige Aussage auch auf das – oben schon erwähnte – „Aug-*viññāṇa*“ beziehen: „Das ist nicht mein ...“) Die zweite Interpretation des Instrumentalis ist insofern vorzuziehen, als sie gerade das tut: Sie macht eine Person als Besitzer des Auges, als dessen Benutzer und somit als den Akteur des Sehens überflüssig – das „Auge“ selbst ist ja der Akteur. (Hierbei haben wir im Hinterkopf, daß mit „Auge“ nicht nur das optische Instrument bestehend u.a. aus Linse und Netzhaut gemeint ist, sondern auch die zugehörige Verarbeitungsapparatur.) Wir haben ein Indiz dafür, daß die Texte den Prozeß so sehen, in der Tatsache, daß, wie wir oben (vor allem unter 3:3.6.3–4) erarbeitet haben, der Wahrnehmungsprozeß betreffs der Anfangsstadien so beschrieben wird, daß nur nichtpersönliche Faktoren beteiligt sind; erst wenn es zu „Gefühl“ kommt, wird durch die Formulierung „er fühlt“ eine Person ins Spiel gebracht. Es fragt sich nun, ob wir in den Texten eine Formulierung nachweisen können, die eindeutig das Auge selbst als den Akteur des Sehens identifiziert. Fehlanzeige! Die Formulierung ›das Auge sieht / nimmt wahr‹ (oder etwas Ähnliches) findet sich in den Texten nicht. (Entsprechendes gilt für die anderen Sinne, auch den „Geist“.) Was die Texte, auch die rein theoretischen Charakters, hergeben, ist dies: Wir finden (z.B. in # M 43 p I 292 f µ) unmißverständlich die Formulierung „er *viññāṇat*“ (oder „man *saññāt*“). Ferner findet sich in den Texten des öfteren eine Formulierung wie diese (# S 35.120 p IV 104 µ): „Nachdem der Mönch mit dem Auge eine Form gesehen hat ...“ oder auch so etwas (# S 35.207 p IV 201 µ): „... wird der Ungebildete Gewöhnliche Mensch im Auge gestäupt (geschlagen) von angenehmen und unangenehmen Formen.“ (Dies alles sind Formulierungen in der Alltagssprache, die somit der schlichtesten Philosophie entsprechen. Solche Formulierungen implizieren eine Person, welche sieht [oder hustet, erleidet etc.]). Gut. (Die Tatsache, daß Tusnelda oben innerhalb des gesamten mit *saññā* endenden Prozesses erst relativ spät eine Person im Spiel sieht, nicht schon bei *viññāṇa*, braucht uns nicht zu verwirren: Eine ›Person‹ ist im buddhistischen Kontext immer ohne eine echte Realität, ist allenfalls ein Katalysator bzw. ein Joker, der in verschiedenen Kontexten notfalls unterstellt bzw. eingesetzt werden kann bzw. herkömmlicherweise eingesetzt werden muß wie im Kontext ›fühlen‹, vgl. 3:3.6.3, der ansonsten aber redundant ist und besser unerwähnt bleibt, im gegenwärtigen Zusammenhang aber eben nicht.) Die sog. Person ist also der Akteur der Wahrnehmung. Das „Auge“ hingegen kommt als Akteur somit nicht in Frage, und damit ist – solange uns kein Text anderer Aussage auffällt, die Frage geklärt, wie unser Passus zu übersetzen ist: Nicht „seitens des Auges“ sondern „mit dem Auge“. Nochmal: Die empirische sog. Person ist – in der Alltagssprache – der Akteur, der sich des Auges als eines Instruments bedient. Eine Darstellung, die – in diesem speziellen Kontext – auf eine implizite Person verzichten kann, haben wir in den Pāli-Texten offenbar nicht.

48 Wir haben jedoch einen Text (# M 144 p III 264 f µ), der die Theorie weiter treibt als gehabt, indem er mit wunderbarer Genauigkeit das erweiterte Prinzip der Wahrnehmung angibt: er lautet: Es gibt „das Auge, das Aug-*viññāṇa* [und] mit dem Aug-*viññāṇa* zu *viññāṇa*ende Dinge“. Wie in unserem Text betreffs „Auge“ ist auch hier zunächst unklar, ob wir „seitens des



Aug-*viññāṇas*“ oder „mit dem Aug-*viññāṇa*“ übersetzen sollten. Im betreffenden Kompositum „aug-*viññāṇa*-zu-*viññāṇa*ende“ hat das „Aug-*viññāṇa*“ überhaupt keine Deklinationsendung, wir können aber wohl nichts anderes als einen Instrumentalis darin sehen, was uns jedoch nichts hilft. Einen Schlüssel finden wir in einem anderen Text: In # M 43 p I 293 μ haben wir einen Passus über „Geist-*viññāṇa*“. Durch dieses *viññāṇa* sind bestimmte Dinge zu „interpretieren“, wobei der Akteur, wie durch die danach folgende Formulierung „er erkennt“ angedeutet wird, die betreffende Person ist, nicht aber das „Geist-*viññāṇa*“ selbst. Es heißt also betreffs unserer visuellen Wahrnehmung – analog zu der Aussage betreffs „Aug“ – nicht „seitens des Auf-*viññāṇa*“ sondern „mit dem Aug-*viññāṇa*“. So weit, so gut – aber was soll das?

Worauf Tuszelda hier hinaus will, das ist die Tatsache, daß man nicht mit dem „Auge“ – einer bloßen Apparatur – wahrnimmt, sondern mit dem „Aug-*viññāṇa*“.

Tuszelda geht noch weiter: Sie glaubt, daß in unseren einschlägigen Texten die Erwähnung oder stillschweigende Unterstellung einer Person ein Zugeständnis an den damals gängigen alltagsphilosophischen Sprachgebrauch darstellt. (Dazu kommt, daß der sogenannten Person – anders als bei *saññā*, vgl. 3:3.6.3–4 – im *viññāṇa*-Prozeß absolut keine Funktion zuzusprechen ist.) Tuszelda hält also dafür, daß bei der Interpretation die sogenannte Person verlust- und ersatzlos herauszukürzen ist. Tuszelda behauptet also: In einer Ausdrucksweise, die dem höchsten philosophischen Niveau des buddhistischen Denkens entspricht, würde der Text in etwa dies besagen: »Nicht das Auge ist der Akteur, nicht die Person – nicht einmal als Meldungsempfänger –, sondern der *viññāṇa*-Prozeß ist der Akteur. Punkt.« Nur durch eine solche Formulierung wird dem im Flußdiagramm skizzierten Ablauf genüge getan. (Tuszelda ist sogar das nichtpersönliche Passiv nicht genug: »Anlässlich des Wahrnehmungsprozesses werden die Dinge *geviññāṇat*.«) Summa summarum: Mit dem oben zitierten Passus wird schlicht die Tatsache herausgestellt, daß das „Auge“ selbst gar nichts wahrnimmt und daß die sogenannte Person mit dem Auge nichts *viññāṇat*: vielmehr ist es das mit Hilfe des Auges stattfindende „Aug-*viññāṇa*“ – kurz: der *viññāṇa*-Prozeß – der die Dinge *viññāṇat*.

Die andernorts von uns verwendete Terminologie gebrauchend, können wir sagen: »Es findet der *viññāṇa*-Prozeß statt, aber nicht seitens des Auges und nicht seitens der Person.« Wohlgermerkt – das gilt für *viññāṇa*, nicht aber, in dieser Schärfe, für *saññā*.

### 3:7. Die Definitionen von *saññā* bzw. *viññāṇa* reflektieren Merkmale von *saññā* bzw. *viññāṇa*

Der Buddha hat, wie wir am Anfang dieser Arbeit sahen, die beiden für seine Lehre so wichtigen Begriffe »*saññā*« und »*viññāṇa*« durch die Feststellung des Bezuges von *viññāṇa* und *saññā* auf ganz bestimmte Arten von Objekten definiert. Der Definition von »*saññā*« zufolge (# S 22.79 p III 87 μ) betrifft *saññā* ausschließlich Farben. Das kann bedeuten, daß für den Buddha das Visuelle der Inbegriff von *saññā* ist, genauer: daß Farbwahrnehmung der Inbegriff von *saññā* ist.

Wir haben sowohl anhand der Belegstellen zur konkreten Verwendung des Begriffs »*saññā*« als auch bei der Analyse des Flußdiagramms die Versetzung der Wahrnehmung mit Gefühl als ein wesentliches Merkmal von *saññā* herausgearbeitet. Wenn wir also *saññā* – verkürzt – als durch Gefühl geprägtes *viññāṇa* betrachten, so drückt diese Bezugnahme auf Farbe, so spekuliert Tuszelda, vielleicht aus, daß die Farbwahrnehmung eine starke affektive Komponente hat: Farbe löst beim Betrachtet gern spontane Gefühle aus, die eventuell gar nicht bewußt werden und die sich sogar auf das generelle Befinden der betreffenden Person auswirken mögen, z.B. die oft genannte Farbe der Zimmerwände. Bei *saññā* – in so einem Falle – die Farbe quasi mit dem Gefühl verquickt: Die Wand meines Büros ist gelb und warm. Das Gefühl »[angenehm] warm« ist keine Folge der Wahrnehmung »gelb«, sondern (für unsereins) quasi eine Eigenschaft von Gelb (vgl. weiter unten 5:1.1.2.3.3.2.2). Dabei wird mir zwar eventuell bewußt, daß die Wand gelb ist, aber daß das Gelb mit »Wärme« verkoppelt ist, werde ich nur bei einiger Beschäftigung mit dem Thema erkennen, und dann mag es eine eher theoretische als empirische Erkenntnis sein.

Die klassische Definition von *viññāṇa* (# S 12.79 p III 87 μ) nennt als – einziges – Objekt Geschmacksarten. (Daß es auch eine ganz andere Definition von *viññāṇa* gibt, bei der es um

### 3:7.

Gefühle geht [# M 43 p I 292 μ, vgl. 2:2.3], braucht uns hier nicht zu interessieren.) Wir können vermuten, für den Buddha ist die Wahrnehmung von Geschmácken der Inbegriff von *viññāṇa*.

4 Wenn wir – was wir tun – *viññāṇa* vor allem als die spontane, primäre, unmittelbare, realistische Identifikation von Objekten jeder Art, die von Affekten noch unberührt ist, verstehen, so können wir vielleicht folgende Aussage wagen: Bei Geschmácken geht es um Sinneseindrücke, die elementare und wichtige Informationen über die Umwelt liefern, nämlich die, ob das jeweilige Objekt für unsereins zutráglich ist oder nicht. Ich spucke den Bissen verdorbenes Schweinsgulasch sofort aus, ohne erst Überlegungen anzustellen, Schlußfolgerungen zu ziehen, zu sinnieren. Mein System reagiert prompt, unmittelbar und in vorhersehbarer Weise auf die Chemie: »Faulig: also ungesund, also ausspucken!« (Anm.: »Faulig« ist in der Definition nicht als eine Geschmácksrichtung angegeben.) Ein Geschmack ist offensichtlich per se mit Gefühl verbunden, im Prinzip also faulig: unangenehm; bitter: unangenehm; süß: angenehm; sauer: kommt drauf an; scharf: kommt drauf an. (Wie gesagt: »im Prinzip«, s.u. Gesagt sei hier schon: Betreffs »bitter« gibt es offenbar nur wenige als angenehm eingestufte Ausnahmen, und die sind wohl kulturell bestimmt, z.B. Bitterschokolade, Kaffee, Brotrinde, Grapefruit [wobei Tusnelda deren Liebhaber als »pervers« kategorisiert]; ähnliches gilt für »scharf«, z.B. Senf, Pfeffer, Schnaps. Bei »süß« ist wohl nur das Übermaß unangenehm. [Angetippt haben wir das Thema »bitter« etc. schon unter 3:3.4 Auf andere Aspekte kommen wir unter 6:1.3.1 zurück.]) Diese Tatsache scheint unserem Befund, daß *viññāṇa* – im Gegensatz zu *saññā* – mit Gefühl nichts zu tun hat, zu widersprechen. Der Sachverhalt ist jedoch der, daß *viññāṇa* nicht durch Gefühl beeinflusst ist, sondern daß beide nebeneinander bestehen. Genauer gesagt: Das Gefühl ist von vornherein durch *viññāṇa* bestimmt: Was faulig ist oder bitter ist, das löst spontan das Gefühl »unangenehm!« aus. Das Gefühl »unangenehm!« ist also eine fixe Interpretation der Wahrnehmung »faulig!« oder »bitter!«. Es wird mir hierbei sowohl bewußt, daß etwas faulig oder bitter ist, als auch, daß es unangenehm ist. Dabei mag es sein, daß ich erst bemerke »unangenehm!« und dann erst identifiziere »faulig!«, »bitter!«. Das System nimmt sich nicht die Zeit, festzustellen »faulig!«, »bitter!«, um dann davon ein »unangenehm!« abzuleiten. Vielmehr reagiert es spontan mit dem Gefühl »unangenehm!«, welches zum Ausspucken führt; »unangenehm!« ist das Kriterium für Tätigkeit, und erst dann wird mir die Wahrnehmung »faulig!«, »bitter!« deutlich. (Es sei hier hervorgehoben, daß es eigentlich der Faktor Gefühl ist, der angesichts einer Wahrnehmung Zustimmung, Abwehr oder Indifferenz begründet.)

32 Hier zeigt sich nun, daß die oben erwähnte Definition von *viññāṇa* doch nicht uninteressant ist. Das Objekt von *viññāṇa* ist in diesem Falle nämlich das „sogenannte Leid“ [etc.], hier also, konkreter, »unangenehm!«; und wenn wir beide Definitionen gleichzeitig gelten lassen, so heißt dies: Ich nehme den Geschmack »faulig!« wahr und kategorisieren ihn als »unangenehm!«, wobei letzteres zur Handlung Ausspucken führt.

Wir hatten im Rahmen unserer Besprechung des Flußdiagramms davon gesprochen, daß Gefühle jeweils Bewertungsmaßstäbe in den Wahrnehmungsprozeß einbringen und genau dies ist hier der Fall. Zur Verdeutlichung: Wenn jemand auf ungewöhnliche Weise die Geschmácke bewertet, z.B. »faulig, also angenehm!«, so läuft er Gefahr, sich durch als Speisen ungeeignete Stoffe umzubringen. (Andererseits tut jemand aus einer Wüstenkultur, dem die Erfahrung der Ungefährlichkeit von mit haut gout behafteten Rehfleisch fehlt, – im Gegensatz zu Tusnelda – durchaus gut daran, sich derartigen Genüssen zu verweigern; und ebenso klug handelt jemand aus einer käselosen Kultur, dem mein wunderbar fauler Käse, der selbst Laika in die Flucht schlägt, Ekel verursacht; und gesunde Vorsicht ist es auch, die jemanden aus den Tropen vor den so seltsam riechenden, jedoch köstlichen und so gesunden Kräutertinkturen des Wurzelsepp zurückschrecken läßt. In meiner Kultur hat die Erfahrung im Laufe der Jahrhunderte ergeben, daß dieses vergammelte Rehfleisch und diese vergammelte Milch und jene duftende Kräutertinktur ungefährlich sind – dabei mag es Tusnelda angesichts der ihr in einer fremden Kultur offerierten und dort hochgeschätzten Leckerbissen gelegentlich hochkommen, vielleicht schon bei deren Anblick oder bei der Auskunft, worum es sich handelt.

52 Etwa anders liegt die Angelegenheit in einem weiteren Fall, wenn ich nämlich feststelle, daß

das in meinem Einkaufskorb vergessene Schweinefleisch grün ist (›grün‹ im Sinne von Farbe, nicht von Roheit), was – des Buddha Definition zufolge – einen Fall von *saññā* darstellt. Das grüne Fleisch mag mir verdächtig oder gar abstoßend erscheinen, ein Gefühl von ›unangenehm!‹ auslösen – aber nicht, weil die Farbe grün an sich abstoßend ist, sondern weil Fleisch dieser Farbe sehr ungewöhnlich ist, so daß ich automatisch auf der Hut bin. (Grün bei Gemüse wäre kein negatives Signal [aber eine Salatplatte mit hellgrünem Kopfsalat, orangen Rüben und bordeauxroten Beten mag schon seltsam wirken, nämlich durch die Zusammenstellung der Farben – auch wenn sie ja so gesund ist].) Andererseits werde ich eventuell auf das kulturelle Wissen zurückgreifen, daß grünes Fleisch verdorben ist. Wenn ich also wahrnehme, das Fleisch ist grün, werde ich, um Schaden zu vermeiden, erst eine Schlußfolgerung ziehen müssen: ›Grün bei Fleisch: verdächtig / verdorben; verdächtig / verdorben: vielleicht / sicher ungesund; vielleicht / sicher ungesund: nicht essen!‹ Wenn ich Gulasch, von dessen Frische ich ausgehe, vor meinem Zelt, von Winden umsäuselt, im Finstern esse, werde ich es, wegen des Geschmacks, spontan sofort ausspucken – und dann, bei Taschenlampenlicht, feststellen, daß es grün ist, und aus dieser Tatsache erst erfahren, warum ich es spontan ausgespuckt habe: ›verdorben!‹ (Mit den obigen Bemerkungen sei nicht behauptet, daß alles Unzuträgliche verdächtig schmeckt / riecht / aussieht – wie schnell hat man eine Pilzvergiftung oder eine Salmonellenruhr!)

Beim Schlußfolgern haben wir nun einen uns aus dem Flußdiagramm bekannten Faktor, dort „Sinnieren“ genannt, vor uns. Da folgt nämlich das „Sinnieren“ auf *saññā*, ist damit also, historisch gesehen, eng verbunden. Wir können somit in einer Wahrnehmung, die zu „Sinnieren“ führt, getrost unser *saññā* vermuten.

Wir können aus all dem etwas ableiten: Die Zuordnung von *saññā* zu Farbe und *viññāṇa* zu Geschmack entspricht unseren Befunden betreff des jeweiligen Charakters von *saññā* und *viññāṇa*: Farbe und Geschmack verkörpern tatsächlich idealtypisch diese beiden Arten der Wahrnehmung. Es ließen sich wohl ohne Mühe Beispiele für das Wesen der Farbwahrnehmung und Geschmackswahrnehmung finden, die dem oben Gesagten widersprechen. Dabei sollten wir aber beachten, daß die Definitionen nicht umkehrbar sind, der Buddha sagt nämlich nicht: ›Jedes Farbensehen ist *saññā*!‹, und er sagt nicht: ›Jedes Geschmäckeschmecken ist *viññāṇa*!‹ Daß diese beiden Definitionen nur Typisches beschreiben, geht aus der schlichten Tatsache hervor, daß Hören, Riechen, Fühlen (und der geistiges Handeln) hierbei gar nicht angesprochen sind, und dabei geht es doch um dasselbe Thema, nämlich – tentativ – ›Wahrnehmung‹; diese Wahrnehmungen müssen also unter ›*saññā*‹ oder ›*viññāṇa*‹ fallen, oder unter beides. (Weder noch geht hier nicht, denn es gibt keine weiteren vergleichbaren Vokabeln.) Der – vermutliche – Sachverhalt, daß die Bezugnahme auf Farbe bzw. Geschmack nur das Typische an *saññā* bzw. *viññāṇa* herausarbeiten soll, bedeutet, daß sich weitere Diskussionen der Definitionen erübrigen. Wir haben, und das ist gut so, mit diesen Überlegungen unsere Einsichten betreffs *saññā* und *viññāṇa* vertieft. (Immerhin hofft Tusnelda mit diesen Betrachtungen einen – ansatzweisen – Beitrag zur Ehrenrettung von des Buddha Definitionskunst, die sie, was *saññā* und *viññāṇa* angeht, eingangs ja in Grund und Boden gelästert hat, geleistet zu haben.)

Die intellektuelle Instanz, die auch für – hoffentlich vernünftige – Entscheidungen zuständig ist, wird in den Texten „Geist“ genannt. (Als Übersetzung meint „Geist“ immer und ausschließlich ein ganz bestimmtes Pāli-Wort, *manas*; und „Mentation“ einen anderen Pāli-Begriff, nämlich *citta* / *cetas*; und „Herz“ einen dritten, nämlich *hadaya*, während, viertens, „Bewußtsein“ als Übersetzung ausschließlich für ›*saññā*‹ im Sinne von ›Gegenteil von Ohnmacht‹ fungiert. So ist es bei Tusnelda – andere Übersetzer befeißigen sich hingegen generell eines recht willkürlichen Herumstocherns in einem Kessel von lexikalischem Kraut und Rüben.) In seiner Funktion als Lenker entspricht der Geist in etwa dem, was im Deutschen als ›Verstand‹ oder, eher noch, als ›Denken‹ bezeichnet wird. (Rationalität sei damit aber nicht unbedingt unterstellt.) Es handelt sich bei Geist als Lenker um ein dogmatisch nicht ausgearbeitetes und, wie es scheint, peripheres Konzept, im Gegensatz etwa zu ›*saññā*‹ und ›*viññāṇa*‹ (# Dh 1 f μ, # A 1.13 p I 11 μ, # J 544 p VI 252 f μ). Ein Text (# S 35.194 p IV 169, 171 μ) erwähnt – anlog zu den Funktionen der anderen fünf Sinne – als die Tätigkeit des Geistes das ›Sinnieren‹ (welches hier zu negativen Handlungen führt) und faßt

### 3:7. – 3:8.1.1

offenbar das Schlafen als die Untätigkeit des Geistes, nämlich die – in diesem Kontext – einzige Möglichkeit der Vermeidung des Sinnierens, auf. Gedächtnis kann wohl als Funktion von „Geist“ verstanden werden: Erinnerungsobjekte, Geistesinhalte.

4 Daß der Geist einer der sechs Sinne ist, homolog dem Auge, Ohr etc., sei hier – unsere Arbeit ist voll von Beispielen, nur der Vollständigkeit halber erwähnt und um zu betonen, daß die „Mentation“ keine entsprechende Funktion hat (außer, vielleicht, die der Intuition, s.o.). Für die fünf anderen Sinne – die ihrerseits auf ihre spezifische „Weide“, ihren „Bereich“ beschränkt sind –, ist, dem Buddha zufolge (# S 48.42 p V 218 µ), der „Geist deren Bezugspunkt, der Geist erlebt deren Weide und Bereich.“ (Der Buddha fügt hinzu: „Für den Geist ist Gewahrheit der Bezugspunkt.“) Wir können also schließen, der Geist sei den übrigen fünf Sinnen in gewisser Weise zu-, nach-, übergeordnet, indem er sich mit den jeweiligen Objekten der anderen fünf Sinne befaßt. Wir dürfen die Aussage wohl nicht so deuten, daß der Geist die Grundlage des Wahrnehmens mit dem Auge etc. sei. (Oder doch? Da der übrige Text bis zum hier erwähnten „Erlöschen“ für Tusnelda ziemlich obskur bleibt und die Beziehungen für sie rätselhaft sind, vermag sie keine endgültige Würdigung anzubieten; und weitere Texte zu dieser Frage scheint es nicht zu geben.)

16 Wie betreffs ›Mentation‹, so liefert auch im Falle von ›Geist‹ das PED eine Fülle von Belegen, die die verschiedenen Funktionen und Prozesse, die unter ›Geist‹ zusammengefaßt sind, darstellen. (Ausnahmsweise unterläßt Tusnelda es hier, ausreichende Belege für die obigen Charakterisierungen von ›Mentation‹ und ›Geist‹ vorzulegen; das würde ein wahres Sammelsurium von Texten bedeuten, was hier unangebracht ist. Man konsultiere für Typisches unsere Ethik-Dokumentation.

20 Betont sei noch, daß sich bei genauer Betrachtung der unter ›Mentation‹ bzw. unter ›Geist‹ zusammengefaßten und beschriebenen Funktionen zeigt, daß die betreffenden Zuständigkeitsbereiche sich zu einem gewissen Teil überlappen – wir können nur die jeweiligen Schwerpunkte identifizieren. Es sei darauf aufmerksam gemacht, daß der Eindruck täuscht, in manchen Texten, nämlich solchen betreffs „Geist-*saṅkhāra*“ und Mentations-*saṅkhāra*“, seien „Geist“ und „Mentation“ synonym gebraucht (vgl. 4.4:4.). Andere Texte (z.B. # S 12.61 f p II 94 ff µ) verführen zu der Annahme, „was ‚Mentation‘ genannt wird, auch ‚Geist‘, auch ‚*viññāṇa*‘“, sei dasselbe. Dem ist entschieden nicht so: Diese Begriffe werden (außer bei textlicher Schlamperei [ja, die gibt es gelegentlich!]) in jeweils ganz spezifischen Kontexten verwendet. Sie werden in der betreffenden Passage dem „Körper“ gegenübergestellt, was noch den Eindruck der Identität verstärkt. Im weiteren Verlauf wird der Körper nur noch mit der „Mentation“ verglichen, „Geist“ und „*viññāṇa*“ werden nicht erwähnt, was wiederum die Interpretation nahelegt, „Geist“ und „*viññāṇa*“ seien Aspekte der „Mentation“ – auch das ist verkehrt. Der Text besagt (dies ist, verkürzt, die Aussage), man solle sich mit den genannten drei Dingen nicht identifizieren, wobei der Text die Unwirklichkeit dieser drei Dinge noch durch „was ... genannt wird“ betont. Übrigens – „was ‚Mentation‘ genannt wird, auch ‚Geist‘ auch ‚*viññāṇa*‘“, das vergleicht der Buddha hier mit einem Makaken, der, indem er einen Ast ergreift, ihn losläßt und einen anderen ergreift, sich im Wald fortbewegt, womit ausgedrückt sein soll, daß sie ständig ›entstehen‹ und ›stoppen‹.

### 3:8. Folgeereignisse nach *saññā*

#### 3:8.1 Zustandekommen von Folgeereignissen wie Sinnieren

##### 44 3:8.1.1 Informationseinspeisung und Verarbeitungskapazität, die betreffende Instanz

Obwohl die Behandlung von *viññāṇa* und *saññā*, den eigentlichen Themen unserer Untersuchung, als vorläufig abgeschlossen gelten kann, legt Tusnelda noch ein bißchen nach. Wie wir festgestellt haben, hat *saññā* grundsätzlich Konsequenzen, und da wir in „Sinnieren“ und „Absicht“ etc. eben Folgeereignisse nach *saññā* haben, ist es angebracht, hierzu noch einige Beobachtungen anzuschließen. Vielleicht geben die auch noch neue Erkenntnisse betreffs unserer Themen *saññā* und *viññāṇa* her.

52 Die Texte, z.B. unser Haupttext # M 18 p I 111 f µ, sagen aus: „... und was er *saññā*t, darüber sinniert er“, worauf, je nach Text, weitere Vorgänge folgen, so z.B. „Absicht“, „Intention“,

„Wunsch“, „Fortuschweifung“ usf. (Die „Fortuschweifung“ wird unten in 3:8.2 besprochen.) Legt man sich „darauf fest, daß die Texte eine Abfolge meinen – was Tusnelda tut –, dann basiert ›Sinnieren‹ auf *saññā*, während z.B. „Absicht“ wiederum auf ›Sinnieren‹ beruht. Wir können bzw. müssen konstatieren, daß ab dem Punkt, wo festgestellt wird, daß er „angerührt“ wird, daß „er fühlt“, die Darstellung des Prozesses sich auf die schiere Auflistung von Leistungen, nämlich „es *saññā*“, „er sinniert“ etc. beschränkt, die Texte stellen also nur das Auftreten des jeweiligen Phänomens fest; wodurch es nun aber zu ›Sinnieren‹, „Absicht“ etc. kommt, beschreiben und erklären die Texte nicht.

Als erstes können wir jedoch guten Gewissens (wie wir das analog bei „Gefühl“ getan haben) folgendes postulieren: Bei ›Sinnieren‹ müssen irgendwelche neuer Parameter ins Spiel kommen, sonst könnte nicht aus *saññā* (bzw. aus Gefühl plus *viññāṇa*) der im Vergleich zu diesem völlig neue Vorgang gedankliche Verarbeitung entstehen. Wir können getrost behaupten: ›Gefühl‹ kann sich nicht in *saññā* verwandeln, *saññā* kann sich nicht in ›Sinnieren‹ verwandeln – zumindest nicht einfach so, ohne daß irgendwelche Faktoren einwirken – und ›Sinnieren‹ wiederum kann sich nicht einfach in „Absicht“ etc. verwandeln. Ich ›sinniere‹ ja nicht nur (was, lt. Tusneldas Beschreibung von *saññā* ›als *viññāṇa* plus Gefühl‹ der Inhalt von *saññā* wäre): ›Dies ist der mir willkommene Anblick eines Männerpos; der Anblick erheischt vielmehr (was unserer Erkenntnis zufolge Charakteristikum von *saññā* ist), daß Tusnelda den Anblick in ihr Leben, in ihre gegenwärtige Situation einordnet (positiv oder sonstwie) und dazu Stellung nimmt, was Überlegung, Introspektion, Entscheidung etc. beinhaltet. Bei jedem Objekt fällt die *saññā* anders aus (Jungmännerpo, Großvaterpo, Frauenpo, Kinderpo, Affenpo) und kann auch noch, je nach konkreter eigener Situation, differieren (gute Laune, Migräne, erotisches Gesättigtsein, Anfall von Männerhaß, Sorgen, Zeitmangel ...). Es geht hier um eventuelle Konsequenzen aus der *saññā* (und wie wir wissen, hat *saññā* Konsequenzen, im Gegensatz zu *viññāṇa*). Es müssen also unendlich viele Kriterien für die Auswertung von *saññā* vorliegen, Kriterien für die Stellungnahme zu *saññā*, die dann eventuell in Kombination bzw. gegenseitiger Abstimmung zum Tragen kommen. Außer dem bekannten spontanen ›Glück / Leid / Weder-Noch‹ (also gut / schlecht / neutral), welches in *saññā* schon enthalten ist, werden beim ›Sinnieren‹ etc. also etliche weitere Gesichtspunkte eingebracht. Da gibt es z.B. die Erinnerung an die Wohltat eines entsprechenden Verzichts auf ein Abenteuer mit einem Männerpo-Besitzer, d.h. es geht um langfristige Orientierung, die über ›jetzt unangenehm‹ hinausgeht, also um Einsicht, Vernunft. (Entsprechendes gilt für „Absicht“ sowie alle anderen in den Texten genannten Punkte wie „Appetition“.)

Zweitens müssen wir fordern: Spätestens ab dem Moment, wo „er sinniert“, muß es eine Einrichtung geben, die – ganz vage gesagt – intellektuelle Funktionen erfüllen kann, und die ist wohl auch bei ›Beabsichtigen‹, ›Intendieren‹, ›Fortuschweifung‹ etc. vonnöten. (Und, recht besehen, kann Tusnelda sich auch schon *viññāṇa* und *saññā* nicht ohne eine solche – vage! – intellektuelle Instanz vorstellen, es muß ja, selbst beim Anblick eines schlichten Objekts wie einer blauen Kugel auf rotem Grund oder, schon komplizierter, einer roten Erdbeere vor grünen Blättern so allerlei an visuellen Daten verarbeitet und mit einander abgeglichen werden.) Die betreffenden Informationen müssen – das sei zusammenfassend gesagt – von irgendwo herkommen, sie müssen also irgendwo vorhanden sein und aktiviert werden können, und sie müssen irgendwie in den Prozeß eingespeist werden können. Somit stehen wir vor der gleichen Frage wie beim Gefühl: Wo sind die Maßstäbe, die Kriterien für das ›Sinnieren‹ gespeichert, wie werden sie in den Prozeß eingespeist? Weiter fragen wir – was wir bei *viññāṇa*, Gefühl und *saññā* noch nicht taten –, was die betreffenden intellektuellen Instanzen sein mögen und wie sie zugeschaltet werden. Die Texte machen keinerlei Angaben darüber, wie, wo, woher, wann die entsprechenden Informationen in den Prozeß eingespeist werden. Tusnelda hat somit, anders als bei unseren bisherigen Betrachtungen, keine entsprechenden Texte zu interpretieren und sie beschränkt sich notgedrungen auf selbstverantwortete Spekulationen.

### 3:8.1.2

#### 3:8.1.2 „Mentation“ und „Geist“ als Agenten von Funktionen und Kapazitäten

Im Zusammenhang mit „Gefühl“ haben wir das „Auge“ als eine Einrichtung identifiziert, in der möglicherweise die Informationen betreffs der einschlägigen Bewertungsmaßstäbe vorhanden sind und von wo aus sie vielleicht in den Prozeß eingespeist werden. Bei der Besprechung von „Gefühl“ sind wir auf die dort erstmals – wenn auch nur implizit – erwähnte Person aufmerksam geworden; möglicherweise sind die das ›Sinnieren‹ etc. betreffenden Informationen nicht im „Auge“ sondern in der sogenannten Person abgespeichert. Im ersten Falle müßten die jeweils relevanten Informationen für das ›Sinnieren‹ etc. aktiv aus dem „Auge“ abgerufen werden und dann, vom „Auge“ ausgehend, in den Prozeß eingespeist werden und auf diesen einwirken; im zweiten Falle würden die Informationen aus der Person abgerufen und in den Prozeß eingespeist.

Es liegt also nahe zu besprechen, was das „Auge“ hier zu leisten vermag (und was nicht) bzw. was die postulierte Person hergeben kann (und was nicht) für die nach der *saññā* stattfindenden Prozesse, also für die Bereitstellung der für das Zustandekommen von ›Sinnieren‹, „Absicht“, „Fortschweifung“ etc. jeweils notwendigen Informationen bzw. der spezifischen Kapazitäten wie z.B. der des Denkens. Wir müßten hierbei u.a. auch, jeweils bei Auge und Person, den Verbleib und die Wirksamkeit der entsprechenden Impulse innerhalb des Prozesses beschreiben.

Hierbei lassen uns, wie gesagt, die Pāli-Texte im Stich, wir haben nicht einmal Anhaltspunkte. Wir tappen also, was die originale buddhistische Position angeht, absolut im Finstern und können nur wermaßen, mutmaßen und spekulieren. So hat Tuszelda, weil diese Gedanken sich ihr aufdrängten, sich den Kopf darüber zerbrochen, ob das Auge oder die Person als der jeweils zuständige Datenspeicher zu betrachten sei. Tuszelda hat hierzu etliche Seiten vollgeschrieben, die sie dann in den Orkus gefeuert, vulgo: vernichtet hat. Sie erspart den geeigneten Leserinnen und gütigen Lesern diese Mutmaßungen, da diese, wie sich herausstellte, nichts zum Verständnis der Prozesse beitragen. Statt wild zu spekulieren, tun wir gut daran, uns auf den Boden der vom Buddhismus erwähnten Tatsachen zu stellen, indem wir uns darauf besinnen, von welchen anderen Instanzen, die die von uns postulierten Funktionen repräsentieren, die Pāli-Texte tatsächlich sprechen.

Nachdem Tuszelda sich derart spekulativ vergaloppiert hatte, fiel ihr nämlich Altbekanntes ein und auf. Ob Auge oder Person – es läuft auf dasselbe hinaus: In jedem Fall geht es um – in buddhistischer Terminologie – das Gespann „Mentation“ und „Geist“. Die Maßstäbe für Fühlen, Wollen, also die mehr affektiven Aspekte, zu liefern, das ist (vgl. z.B. # A 1.8 ff p I 9 f μ) in den Texten als eine der unter der Bezeichnung „Mentation“ zusammengefaßten Funktionen zu identifizieren. (Hiermit werden also auch die von Tuszelda im „Auge“ lokalisierten Informationen betreffs der Maßstäbe für „Gefühl“ erfaßt, sowie die von ihr tentativ der sogenannten Person zugeschlagenen Informationen bezüglich der weiteren mentalen Vorgänge, z.B. dem ›Sinnieren‹, jeweils soweit sie den Sehsinn betreffen. Entsprechendes gilt, nicht zu vergessen, für die anderen fünf Sinne, wie ja alle Aussagen ihr Pendant bezüglich der anderen Sinne haben, was zu besprechen wir uns aber verkneifen.)

Wollte man die Mentation angemessen besprechen, so käme dabei ein Konvolut vom Umfang dieser Arbeit heraus. Einen Eindruck von der Fülle der Bedeutungen und Bedeutungsnuancen vermittelt, wie schon festgestellt, das PED, welches hunderte von Belegen referiert. Ein Aspekt nur sei hier hervorgehoben, nämlich der, daß man (z.B. # M 77 p II 19 μ) mit der eigenen Mentation die Mentation anderer, z.B. deren lustvolle Mentation, erkennt. Es geht also um Intuition, Romantiker würden von ›Herz‹ sprechen. Was für unseren Kontext wichtig ist, das ist die Tatsache, daß die Mentation hier so etwas wie ein Sinnesorgan für die Wahrnehmung der fremden Psyche ist. Relevant für unser gegenwärtiges Thema ist noch folgendes: Der „Mentations-*sañkhāra* wird vom Buddha (in # M 44 p I 301 μ) definiert als „*saññā* und Fühlung“, und zwar mit folgender Erläuterung: „*saññā* und Fühlung – mental sind diese Dinge, mentationsgebunden.“ Als eigentlicher Verursacher von Handlungen, als *Movens*, als Impulsgeber, als das, was sich als Absicht manifestiert, erheischt Mentation starke Beachtung, als Kontrolleur und Lenker hingegen kommt die Mentation kaum vor. N.b.: Im Zusammenhang von

Wahrnehmung wird zwar der Geist genannt, z.B. haben wir das ›Geist-*viññāṇa*‹, aber eben kein Mentations-*viññāṇa*‹. Daraus mag man vielleicht schließen, daß die Mentation ein Aspekt des Geistes sei.

4 Eine Tatsache noch verdient unsere Aufmerksamkeit: Die Gesamtheit der empirischen Person  
 des Wesens, wird, so versteht es Tusnelda, vom Buddha (z.B. in # S 5.9 p I 135 µ, # S 22.82 p III 101  
 µ, # M 22 p I 138 f µ) in fünf Faktoren zerlegt – und damit ist die ganze ›Person‹ erfaßt, d.h. es gibt  
 nichts weiter. Keiner dieser Faktoren, dieser „Kloben“, wird als ›Geist‹ oder ›Mentation‹  
 8 bezeichnet. Wir müssen daraus schließen, daß Geist und Mentation irgendwie, irgendwo in den  
 fünf Kloben versteckt sind, daß sie Funktionen von einem oder von mehreren dieser fünf Faktoren  
 sind. Einen Beleg in diesem Sinne scheint es jedoch nicht zu geben. Es gibt auch keine Aussage  
 in unseren Texten, wonach die fünf Kloben nur im sog. Geist (wie immer der im Pāli benannt sein  
 12 mag) existierten und nirgendwo sonst auf der Welt. Übrigens – ob der Geist oder auch die  
 Mentation ein völlig nicht-physikalisch-chemisches Phänomen ist (wie auch, ob das Auge bloß  
 etwas Physikalisch-Chemisches ist), dazu gibt es eine Aussage, allerdings nur betreffs Mentation,  
 die nämlich lt. # S 47.42 p V 184 µ „infolge von Funktionalität und Stofflichkeit“ zustande kommt;  
 16 und „Intentionen und Sinnierungen“ sind lt. # A 9.14 p IV 385 µ etwas, „was mit Funktionalität und  
 Stofflichkeit als Aufhänger“ entsteht. Die Stofflichkeit ist hier also unentbehrlich. (Es ist allerdings  
 so, daß heutzutage als diesbezüglich relevant betrachtete Faktoren wie Hirn und Nerven im Pāli-  
 Kanon nie in einem Zusammenhang mit Geist oder Mentation [oder sonst etwas] genannt  
 20 werden.) Im Pāli-Kanon wird nie die Frage gestellt, die in anderen buddhistischen Schulen, und  
 zwar mit hohem einsichtsmäßigem Anspruch, gestellt wird, was nämlich der Geist sei.

Es wäre, wie wir sehen, Unfug, sich Mentation und Geist jeweils als eine Art Wesenheit  
 vorzustellen. (Daß sie ständig ›entstehen‹ und ›stoppen‹, wird, wie schon berichtet, in # S 12.61 p II  
 24 95 µ vom Buddha festgestellt.) Die Wörter ›Mentation‹ und ›Geist‹ sind vielmehr jeweils der  
 Oberbegriff für Prozesse, Funktionen, Ereignisse. (Das ist ganz so wie im Deutschen ›Wetter‹ der  
 Oberbegriff für Schneesturm, Nieselregen, Blitz, Frost, Sonnenschein ist, und ›Klima‹ der  
 28 Oberbegriff für die langfristigen Wetterlagen einer Region gemäß einem bestimmten Muster,  
 wobei eine jeweilige Situation, obwohl grundsätzlich auf Bedingungen rückführbar, nur in  
 begrenztem Maße vorauszusagen bzw. nachzuvollziehen ist, und zwar nicht wegen einer  
 grundsätzlichen Unerforschlichkeit, sondern aufgrund der Tatsache, daß die Beobachtungs-  
 32 fähigkeit nicht ausreicht, das Zusammenwirken der unendlich vielen physikalischen Faktoren zu  
 erfassen. Wir haben es jedenfalls nicht nötig, den guten Petrus, einen Wettergott oder sonst eine  
 Art Persönlichkeit oder auch eine zentrale rein materielle Agentur hinter dem jeweiligen Wetter  
 bzw. Klima zu vermuten.) Wir brauchen jedenfalls keine quasi ewig oder doch lebenslang  
 bestehende Agentur verantwortlich zu machen für unser jeweiliges individuelles Innenleben. (In  
 36 ihren eigenen Formulierungen trägt Tusnelda gern der Tatsache Rechnung, daß eben diese  
 Gefahr besteht. Selbst der Ausdruck ›mentale Prozesse‹ ist ihr noch zu ungenau. Ihrer  
 Interpretation zufolge sind sowohl der Geist als auch die Mentation als ein ›System der  
 datenerfassenden und datenverarbeitenden Einrichtungen und Vorgänge‹ zu verstehen. [Eine  
 40 Übersetzung wäre dies nicht!] Die Pāli-Texte [z.B. # A 3.70 p I 207 ff µ] sprechen ja durchaus und  
 immer wieder z.B. davon, die ›Mentation sei verschmutzt‹. Das ist halt Konvention im indischen  
 Raum. Tusnelda in ihrer Weisheit findet, es sei wirklichkeitsnäher und weniger irreführend, in so  
 einem Fall zu sagen, die jeweilige Tendenz zu denken / fühlen etc. sei schädlich, oder der  
 44 mentale Akt selbst sei unheilsam. Wenn wir sagen, es sei ›Sand im Getriebe‹ oder ›Kaffee mit  
 Milch und Zucker in der Computertastatur‹, so haben wir ein recht fruchtbares Bild für die eben  
 erwähnte ›Verschmutzung‹: Das Getriebe, der Computer, d.h. die Mentation, funktioniert nicht,  
 wie sie soll und wie sie es, an sich, kann. Im letzteren Fall sind quasi immaterielle, nämlich  
 48 elektrische, Prozesse gestört, was ein besseres Bild für die Prozeßhaftigkeit von Mentation [und  
 Geist] ist. Tusnelda spricht also lieber von den unter dem Begriff ›Mentation‹ zusammengefaßten  
 ›Funktionen‹ als von der Mentation, die ›diese oder jene Funktionen habe‹, ›dies oder jenes tue‹,  
 ›so oder so sei. Entsprechend behandelt sie den Geist – jedenfalls dann, wenn ihr die  
 52 beschriebene Fehlhaltung nahezuliegen scheint.) Daß der Geist keine unteilbare Einheit, gar eine

### 3:8.1.2

Wesenheit ist, sondern aus Teilfunktionen besteht bzw. aus Impulsen jeweils spezifischer Art, die dann ein Kontinuum darstellen, zeigt die in unserem Alltag jederzeit beobachtbare Tatsache, daß mehrere Wahrnehmungsprozesse des Geistes – wie es aussieht – gleichzeitig stattfinden können. Folgende Beispiele mögen das erweisen: Wenn ich daheim ernsthalten Ärger mit dem Göttergatten hatte und dann im Büro die Bilanz prüfen soll, so fluktuiert das Denken ständig hin und her. Solange die Bilanz nicht ganz spannend ist, schiebt sich immer wieder der häusliche Ärger in den Vordergrund und verdrängt die Bilanz (deren Prüfung darunter leidet). Wenn die Bilanz aber im Vordergrund steht, so läuft die ärgerliche Reflexion im Hintergrund weiter, und es tut sich da etwas, offenbar auch während der Zeit, wo ich die Ziffern prüfe. Ein anderes Beispiel: In einem Gespräch wird eine Person der lange zurückliegenden Kindheit erwähnt – nur der Name ist nicht gegenwärtig. Eine Viertelstunde später, wie reden längst über etwas ganz anderes, wird das Gespräch jäh unterbrochen durch meinen Ausruf „Theodelinde!“ – „Ach ja, die Theodelinde!“ Oder: Während ich den Radionachrichten lausche, fragt mich der Herzallerliebste mein, ob ich nicht wisse, wo seine neue Taschenlampe sei. „Nein, keine Ahnung, nie gesehen, wüßte ich bestimmt, wenn sie irgendwo hier wäre!“ Zehn Minuten später braut sich fast unmerklich in meinem Kopf etwas zusammen, ich krame im Kasten, und siehe da: „Da ist sie ja!“ Das zeigt, so scheint es Tusnelda, daß mein Geist sehr wohl in der Lage ist, zweierlei intellektuelle Leistungen parallel zu erledigen: Ich spreche ganz konzentriert mit meinem Gesprächspartner und unbemerkt läuft eine Art Suchprogramm, welches das Register der weiblichen Personen meiner Kindheit durchforstet bzw. das, im anderen Fall, alle in Frage kommenden Zufluchtsorte von Taschenlampen abklappert (und das, ohne daß ein expliziter Suchauftrag nach Name bzw. Ort eingegeben worden wäre!) – und plötzlich ist, wie ein Springteufelchen, die relevante Information da bzw. eine Ahnung derselben. Bewußt sind dabei nur die jeweiligen Erkenntnisse, nicht die Suchvorgänge als solche. In der Terminologie unserer gegenwärtigen Untersuchung heißt dies: Während im Vordergrund die eine Wahrnehmung – ob *saññā* oder *viññāṇa*, das sei hier offengelassen – seitens des Geistes betreffs der Bilanz, der Kindheitserlebnisse, der Radionachrichten abläuft, ereignet sich seitens des Geistes im Hintergrund simultan die Wahrnehmung des Ehekrachs, der Namensliste, der Örtlichkeiten, wobei letztere Informationen dann eventuell in den Vordergrund dringen. Mit diesem Zusammenhang wird also daran erinnert, daß der Geist, genau wie das Auge, ein Sinn, ein Organ ist, und zwar der Sinn, der »Dinge« wahrnimmt. Der Geist ist also insofern in demselben Sinn vorhanden wie das Auge. Und der Geist mag in einem bestimmten Moment kein Ding als Objekt haben, wie das Auge zeitweise keine »Form« als Objekt hat. Wir dürften demnach den Geist in dem Moment nur dann als »leer« bzw. als »im Naturzustand befindlich« bezeichnen, wenn wir auch dem Auge diese Beschreibung zugestehen. (Entsprechende Aussagen können wir betreffs der Mentation nicht machen, weil diese in den Texten nicht als analog zum Auge erwähnt wird.) Tusnelda ist übrigens geneigt, den Geist mit dem Wetter zu vergleichen: Solange es eine Atmosphäre gibt, gibt es Wetter, sei es eine laue Brise oder Sturm: es gibt keinen wetterlosen Zustand. Aber es gibt nicht »das Wetter«, es bringen vielmehr diese oder jene Bedingungen das bestimmte Wetter hervor. (Der Körper wäre hier die Atmosphäre.) Tusnelda, dies ist ihre Privatmeinung, hält dafür, daß der sog. Geist in jeder informationsspeichernden oder -transportierenden und -verarbeitenden Partikel des Körpers stattfindet.

Übrigens – es ist auch für unsere Zwecke nicht nötig (wenn wir schon die Mentation [oder den Geist] irgendwo im Körper ansiedeln [wo auch sonst? im Weltraum?]), die Menge der einzelnen als »Mentation« (oder als »Geist«) bezeichneten Funktionen in ihrer Gesamtheit in einem ganz bestimmten Ort, etwa in der Milz oder im Zwerchfell, in der Leber, der Zirbeldrüse oder im Uterus zu verorten. Allerdings hat es schon vor vielen Jahrhunderten buddhistische Schelme gegeben, die sich zu Theorien über seinen Wohnort verleiten ließen, was natürlich, von heutiger Warte aus gesehen, im Prinzip legitim ist – irgendwo müssen die betreffenden Prozesse ja stattfinden.

Wir können getrost annehmen, daß die einzelnen Information aus der Fülle der unter »Mentation« (bzw. »Geist«) erfaßten Funktionen zu verschiedenen Zeitpunkten innerhalb es



Wahrnehmens-, Auswertungs- und Reaktionsprozesses abgerufen und eingespeist werden, also z.B. die das ›Sinnieren‹ über die den Männerpo betreffenden Informationen, nachdem die jenen Po betreffende Verarbeitung auf ›Gefühl‹ hin bereits erfolgt ist. (Wir sollten uns hierbei an unsere eigenen Erfahrungen erinnern, die erweisen, daß ggf. selbst die spontanen gefühlsmäßigen Anmutungen noch nachträglich durch ›Sinnieren‹ modifiziert werden können, insbesondere wenn das Sinnieren ideologisch [z.B. im Sinne selbstbewußten Frauseins: ›Dieser Macker!‹] ausgerichtet ist; oder wenn bessere Einsicht in die Not der Fleischeslüste im Sinne des Buddhismus von positiven Reaktionen auf den Anblick des Lustobjekts abrät.)

Es ist nur realistisch anzunehmen, daß Bewertungen sich auf die bislang gegebenen Maßstäbe auswirken, die dann – zu künftiger Verwendung – entsprechend verändert werden (vgl. unten 3:8.2). Wir haben also einen Rückkoppelungsprozeß, wobei der Ansatz zur Änderung vor allem im ›Sinnieren‹ und in ›Absicht‹ bzw. ›Intention‹ liegt. Wir sollten hier eine begrenzte Flexibilität annehmen, da, natürlich, die unter ›Mentation‹ (oder ›Geist‹) zusammengefaßten Maßstäbe für ›Sinnieren‹, ›Absicht‹ etc. nicht vom Himmel fallen und auch kaum in kalter Berechnung kreiert werden, sondern viel eher durch akute Erfahrung (man denke z.B. an eine Horrorsituation) bzw. durch graduelles Einüben (etwa anläßlich Meditationsübungen) zustande kommen.

Übrigens – als ein in keiner Hinsicht besonderer Fall der mit dem Begriff ›Mentation‹ (oder ›Geist‹) bezeichneten Instanz für Bewertungsmaßstäbe ist das ›Selbst‹ im Sinne von Gewissen zu interpretieren (vgl. 3:4.5.2.1).

Auf das Thema ›Mentation‹ bzw. ›Geist‹ kommt Tusnelda im Rahmen dieser Arbeit in den verschiedensten Zusammenhängen zurück.

### 3:8.2 Veränderungen im Verhältnis zur Welt anläßlich *saññā*

Als ein Punkt innerhalb des Prozeßablaufs wird, unserem Haupttext (# M 18 p | 111 f μ) zufolge, „Gefühl“ angeführt. Anschließend genannt werden ›*saññā*‹, ›Sinnieren‹, ›Fortschweifung‹. Treten *saññā* und Sinnieren nun tatsächlich in diese Abfolge auf oder nicht, fest steht: Die Fortschweifung ist der letzte Punkt innerhalb des gesamten Wahrnehmungsprozesses, lt. Text resultiert hieraus die – im Pāli durch ein komplexes Kompositum beschriebene – Stellungnahme „gegenüber den zu *aug-viññāṇa*enden Formen“. Es ist angebracht, hier den Charakter der Fortschweifung zu erarbeiten. So also spricht Tusnelda:

Der eben angeführte Terminus „Fortschweifung“ als Übersetzung von des Pāli-Wortes *pa-pañca* (Skt. *pra-pañca*) sei im folgenden erläutert. Der im obigen Zitat vorliegende Anlaß für diese Erarbeitung scheint zwar ein äußerst nichtiger zu sein, es wird sich jedoch zeigen, daß hier zahlreiche nützliche Hinweise für das Verständnis unseres Themas Flußdiagramm zutage kommen. Zusammenfassend sei zunächst vorweggenommen: Unseren Begriff „Fortschweifung“ kreierte ich in bezug auf die unten dargestellte Grundidee der ›Ausdehnung‹ mit ihren in einschlägigen Texten impliziten Konnotationen ›zuviel des Guten‹ und ›über das Gegebene hinausgehen‹ bzw. ›phantasievoll‹ und ›frivol‹, und zwar in Anlehnung an das gegebene Wort ›Ausschweifung‹. Es sei aber betont: Diese Übersetzung muß schon wegen der überaus wenigen Textstellen, die eine Interpretation überhaupt erlauben (und die ich weiter unten referiere), als tentativ betrachtet werden.

(1.) Was die Etymologie betrifft, so scheint das zugrunde liegende, in den hier relevanten indischen Sprachen sehr seltene, Verb in etwa ›ausdehnen‹ zu besagen; die Vorsilbe *pa-* meint ein eher eindimensionales, monodirektives Hin-, Davon-, Voran-, Fort- u.ä., weniger ein zwei- oder gar dreidimensionales, zentrifugales und diffundierendes Zer-, Dis-, Ver-, Rundum- etc. Unser Wort – mitsamt der Vorsilbe – bezeichnet in den indischen Idiomen offenbar vor allem eine Vervielfältigung, eine Ausführlichkeit im Reden und Denken, mitunter ein Übermaß; insofern also eine ›Ausschweifung‹ oder auch ›Abschweifung‹ (allerdings ohne die Konnotation ›Krümmung, Bogen‹). Die im Pāli gewöhnliche Kombination Nomen im Akkusativ plus gleichbedeutendes Verb (z.B. ›ein Vorgehen vorgehen‹) interpretiere ich der Konvention meiner Arbeiten gemäß schlicht als ›eine Fortschweifung haben‹ (oder: ›praktizieren‹). Das transitive Pāli-Verb übersetze

ich als solches, nämlich ›[etwas] fortschweifen‹ (analog zu ›Ich schweife meine Wäsche im Teich zwischen Krokodilen‹ oder ›Ich schweife die Schlüssel aus‹). Eine Übersetzung unseres Terminus könnte den ersten Eindrücken zufolge im – ganz grob und weit umrissenen – Wortfeld ›Halluzination, Einbildung, Fiktion, Phantasie, Schemen, Phantom‹ oder auch im Wortfeld ›Ableitung, Schlußfolgerung, Emanation, Expansion, Ausmalung, Ausarbeitung, Projektion, Ausgedachtes, Mutmaßung, Unterstellung, Spekulation, Interpretation, Explikation, Supposition, Hypothese, Abstraktion, Konzept, These, Konstrukt, Theorem, Mythologem‹ gesucht werden. In manchen Zusammenhängen ist in indischen Texten unter Fortschweifung oft so etwas wie ›das Weltliche an sich‹ oder ›die Welt überhaupt‹ zu verstehen, insbesondere aber die Welt im Zerrspiegel der menschlichen Wahrnehmung, die Welt der Erscheinungen, oder gar die völlig illusionäre Welt. Die Bedeutung oder Konnotation ›Welt‹ bzw. ›Irrtum / Täuschung / Illusion‹ ist also in der indischen Literatur durchaus verbürgt. In den einschlägigen Zusammenhängen im Pāli-Kanon allerdings, wo etwa die sog. Persönlichkeit durchaus als Täuschung charakterisiert wird (z.B. # S 22.95 p III 142 f μ) oder die sog. Sinnesfreuden (z.B. # M 106 p II 261 μ), wird unser Wort unter den fraglichen Synonymen nicht genannt. Es muß zudem hier, wie anderswo auch, prinzipiell die Möglichkeit in Erwägung gezogen werden, daß buddhistische Texte gegebene Vokabeln in einem Sinne verwenden, der sich von dem in anderer indischer Literatur üblicherweise gebrauchten unterscheidet; von daher kann es also, rein theoretisch, sein, daß etwa die Übersetzungen ›Weltlichkeit‹ oder ›Welt als Illusion‹ unbuddhistisches Gedankengut in unsere Texte hineinschmuggeln würden, zumal es durchaus andere unmißverständliche Wörter gibt, die diese Inhalte ausdrücken. (Die erstere würde das Pendant ›Spiritualität‹ implizieren, was problematisch wäre: was für ein ›spiritus‹?, ganz abgesehen von anderen ideologischen Implikationen dieser Begriffe, und bei letzterer käme ein Buddhist in Schwierigkeiten angesichts der dann unweigerlich auftauchenden Frage, wer es denn nun sei, der die Illusion habe.) Die häufige Kombination mit ›saññā‹ verbietet zudem zumindest in den jeweiligen Kontexten ein Verständnis unseres Begriffes als ›Welt‹ u.ä., ›saññā‹ ist ja offenbar, in den entsprechenden Kontexten, ein in irgendeinem Grade sinnverwandtes Wort; das Verhältnis der beiden Begriffe offenbart sich anhand der folgenden Textstellen, und zwar im Zusammenhang mit anderen Termini wie „Sinnierung“. Sofern meine Interpretation zutrifft, ist Fortschweifung zudem – neben der saññā – eine Art ›Einschätzung‹. Ich schlage also – ich jedenfalls habe hier einen gewissen unklaren Anfangsverdacht – vor zu überprüfen, ob es bei der Interpretation buddhistischer Texte des Rückgriffs auf ›Welt‹ und ›Weltlichkeit‹ bedarf. (In etlichen der unten übersetzten Texte, wo ich ohne diese Wörter auskomme, verwenden andere Übersetzer eben diese Termini, und der Leser / die Leserin mag, bei dahingehender Entscheidung, meine Übersetzung entsprechend korrigieren.)

In einem Text (# S 35.207 p IV 202 f μ) wird „Fortschweifung“ (betrifft „ich bin“ etc.) neben [geistiges, gedankliches] „Zappeln“ und „Sich-Rühren“ gestellt (die letztere Zuordnung findet sich auch in # Dh 254 f μ). Zusammen mit Indizien aus verwandten indischen Sprachen ergibt sich, wie schon angedeutet, die Vermutung, daß eine Fortschweifung oft eine trügerische ist – aber nicht immer, es gibt nämlich eine explizit „Falsche Fortschweifung“ (s.u.) und Fortschweifung wird (# M 18 p I 109 f μ, s.u.) durchaus auch ohne abwertende Konnotation genannt –, bzw. daß Fortschweifung etwas vorspiegelt, was gar nicht existiert (wie die sog. Person oder Persönlichkeit, s.u.), zumindest aber eine müßige (dies wird aber in diesem Zusammenhang nie ausdrücklich gesagt!) oder gar unzulässige Spekulation darstellt; als im Sinne des Buddhismus positiv und nützlich wird Fortschweifung jedenfalls nie explizit vorgeführt. (Diese Beschreibung träfe allerdings auf einige andere Vokabeln aus dem weiten Wortfeld „Phantasie“, s.o., zu.)

Der Begriff ›saññā‹ im Gegensatz betrifft in jedem Falle ein wirklich existierendes Objekt, das man sich in bestimmter Form – ob in zutreffender oder unzutreffender, üblicher oder unüblicher – vor Augen führt. ›saññā‹ meint so u.a. die Vorstellung einer Tatsache, z.B. der Weise, daß man sich den Tod vor Augen führt („Todes-saññā“). Ich vermute, wegen der Seltenheit des Vorkommens von „Fortschweifung“, daß „Fortschweifung“ zumeist unter ›saññā‹ mit erfaßt ist, also mitunter gar nicht gesondert genannt wird; andererseits ist es auch so, daß „Fortschweifung“

›saññā‹ impliziert, mit einschließt (so im folgend genannten Zitat # M 18 p I 112 μ).

(2.) Ich bin, dies in Vorwegnahme von unten zitierten Texten, geneigt zu der folgenden grundsätzlichen Interpretation unseres Terminus ›Fortschweifung‹: Aufgrund der sechserlei Sinnesanrührungen denkt man sich etwas aus (›sinniert man‹), woraus man Schlüsse zieht (Ableitung, ›Ausdehnung‹), indem man diese als Fortschweifung projiziert, als real annimmt. Fortschweifung ist ein Weiterspinnen des Sinnierens, und zwar in Form einer Frage oder einer entsprechenden Antwort.

Diese Deutung wird nahegelegt durch den folgenden Text (# S 35.94 p IV 71 μ): „Von Fortschweifung und saññā, jeglicher [wie sie sich so ergibt], sind die Herren (die Leute): Indem sie [etwas] fortschweifen, kommen die [dies zuvor] saññāīven [Herren] zu [letztlich] in Geist Bestehendem (oder: vom Geist Herrührenden).“ Dies heißt wohl, die Leute nehmen etwas wahr, dann ›schweifen sie es aus‹, d.h. sie verarbeiten das Wahrgenommene dann mental entsprechend ihren mentalen Dispositionen, und erhalten so – ein ›Fortschweifung‹ genanntes – Erzeugnis ihres eigenen Geistes. Dieser Gedanke wird im folgend dargestellten Entstehungszusammenhang weiter ausgeführt.

(3.) Der Zusammenhang, in dem Fortschweifung entsteht, ist folgender (# M 18 p I 111 f μ): ›Fortschweifungen‹ gehen durch ›Sinnieren‹ aus ›saññā‹ hervor – im ganzen Kontext: „Bedingt durch das Auge und Formen entsteht Augpurapprehension; das Zusammentreffen dieser drei [Dinge] bedeutet Anrührung (vgl. 3:3.6.4.5, 3:3.6.5); infolge der Anrührung gibt es Gefühle; was immer man fühlt, das saññāī man; was man saññāī, das sinniert man; was man sinniert, das schweift man fort. Daß man fortschweift, heißt: es treten ob dieser Ursache (dem ›Sinnieren‹) an den Menschen die Einschätzungen Fortschweifung und saññā heran betreffs vergangener, zukünftiger, gegenwärtiger augpurapprehensibler Formen.“ Entsprechendes gilt lt. Text für die anderen fünf Sinne, also auch den Geist. (N.b.: Ich verstehe diesen Satz – in Analogie zum nächsten Abschnitt im Text, schon weil er so wie gegeben unlogisch ist – punkto ›heißt anders, als nach dem gegebenen Wortlaut des Pāli zunächst zu erwarten ist, allerdings ohne einen weiteren Grund, etwa in Textvarianten, zur entsprechenden Emendation zu haben! Man beachte auch: Die obige Auflösung des gegebenen Pāli-Kompositums ›Einschätzungen ...‹ unterscheidet sich von der von anderen Übersetzern gern gewählten. Sie erfolgt unter Berücksichtigung anderer die fraglichen Komponenten enthaltenden Textstellen, s.u.)

Die Entstehung aus der sekundären Wahrnehmung ist auch durch folgendes belegt: „Etwas mit saññā als Ursache ist die Einschätzung Fortschweifung“ (# Sn 874 μ).

Der folgende Text (# A 4.174 p II 161 f μ) bietet sich für eine entsprechende Interpretation an: „Soweit die Sechs Anrührungsgebiete (d.h. „das Anrührungsgebiet Auge / Ohr ... Geist“: # M 140 p III 239 μ) gehen, soweit geht die Fortschweifung ... [und umgekehrt]. Beim Restlosen Verblassen und Stoppen der Sechs Anrührungsgebiete erfolgt das Fortschweifungsstoppen, die Fortschweifungsbefriedung.“ Die Interpretation, daß das Stoppen des Anrührungsgebietes Geist das automatische Stoppen der Fortschweifung nach sich zieht, liegt nahe: wie und wo sonst sollte Fortschweifung stattfinden, wer schließlich sollte Fortschweifung haben – sicher nicht derjenige, bei dem, u.a., der Geist stoppt! (Eine explizite Erklärung, worum es sich bei diesem ›Verblassen und Stoppen‹, im Vergleich zu anderen mentalen Vorgängen, eigentlich genau handelt, gibt es im Pāli-Kanon übrigens nicht; siehe hierzu anderswo im Internet meine Tabelle zu virāga! [N.b.: Ich halte die gesamte hier gewählte Deutung und Zuordnung dieses Textes für sehr fragwürdig und entscheide mich schließlich anders, s.u.!])

Ein anderer Text (# D 21 p II 277 ff μ) besagt: „Die Sinnierung ist etwas mit den Einschätzungen Fortschweifung und saññā als Ursache, etwas mit einem Aufsteigen aus den Einschätzungen Fortschweifung und saññā ...“ (Dies muß, so vermute ich, kein Widerspruch zu den beiden eben wiedergegebenen Aussagen sein. Es dürfte sich nämlich um einen Vorgang handeln, der nicht in einem einzigen Durchgang abgeschlossen ist, sondern um ein Erkennen in einer Art hermeneutischem Zirkel.) „Bei nicht vorhandener Einschätzung Fortschweifung und saññā gibt es die Sinnierung nicht.“ Das „günstige auf das Stoppen der Einschätzungen Fortschweifung und saññā sich richtende Vorgehen“ besteht nun darin, daß es bei ›Positiver

### 3:8.2

Stimmung; und ›Gleichmut; tunlichst ›Kein Sinnieren und Kein Entwerfen; gibt.

(4.) Die einzigen Stellen, die den Gegenstand der sog. ›Fortschweifung; eindeutig angeben, also sagen, was es denn eigentlich sei, das man ›fortschweift;, betreffen ausschließlich folgendes:  
4 (a) den Persönlichkeitsglauben als solchen: „Die Wurzel der Einschätzung Fortschweifung“ ist „,ich bin‘“ (# Sn 916 μ) oder „,Ich bin‘ – Fortschweifung ist dies“ (# S 35.207 p IV 203 μ), bzw. (b) die Frage nach dem Modus des ohnehin postulierten Seins: „,Nichtstofflich / *saññāiv* werde ich sein‘ ...“ (a.a.O.; vgl. # Vibh 974 p 394 μ), bzw. (c) die Fortexistenz eines Buddha überhaupt,  
8 nämlich das – als Frage und als Antwort seitens einer unbeteiligten Person so formulierte – Thema „,Es existiert / Es existiert nicht der Tathāgata nach dem Tode‘ ...“ (# A 7.51 p IV 68 f μ). (Dieser Zusammenhang, das Meinen, das Spekulieren, Theoretisieren über etwas sich der Einsicht grundsätzlich Entziehendes, ist es vor allem, was mich die etymologiennahen Übersetzungsmöglichkeiten für unseren fraglichen Terminus auf ›Fortschweifung; eingrenzen läßt.) Hierbei sei an die Problematik der Implikation des Konzepts ›Existenz; erinnert, nämlich wer/was denn da existiere bzw. nicht existiere.

In unserem vorletzten Text ist die „Fortschweifung“ als „Lust“ beschrieben und die jeweilige  
16 Auffassung als „Dünkel“. Im letzteren Text ist die „Fortschweifung“ mit, u.a., „*saññā*“, „Anschauung“, „Gang der Anschauung“ und „Meinung“ kombiniert – in # Ud 7.7 p 77 μ mit „Standpunkt“ –, andererseits auch mit „Absorption“ und „Durst“; „Durst“ kommt auch in anderen Texten (a.a.O.; # Thag 519 μ) in dieser Kombination vor (wobei, man erinnert sich, es dreierlei Durst gibt: den „Existenzdurst“ und den „Nichtexistenzdurst“ – und um „Existenz“ bzw. ›Nichtexistenz; geht es oft, s.o.! – neben dem „Begehrungendurst“: # Vin I 10 μ). Man kann also davon ausgehen, daß in diesen Kontexten der Wunsch der Vater des Gedankens, nämlich der Fortschweifung, ist.

Diese Belegungen machen es erklärlich, daß die Kommentare (z.B. zu # D 21 p II 277 μ,  
24 # Sn 530 μ bzw. # Thag 902 μ) unser Wort auf ›Durst;, ›Dünkel;, ›Anschauung;, bzw. ›die Affliktionen Lust usw.; beziehen (weshalb, im Verfolg dieser Interpretation, übrigens manche alte Kommentatoren und einige heutige Autoren unser fragliches Wort geradewegs als ›Hindernis; oder ›Hemmung; u.ä. übersetzen), was allerdings, abgesehen von ›Durst;, im Pāḷi-Kanon nicht explizit  
28 gesagt wird – es sei denn, man sieht diese Faktoren als Ausdruck von Persönlichkeitsglauben an (wie ich diesen allgemein verstehe).

Die Fortschweifung in diesem Zusammenhang wäre also, hiermit komme ich zur Semantik  
zurück, die durch ›Sinnieren; und „Dünkel“ etc. vermittelte Ausmalung, Ausdeutung, Fortschreibung der *saññā*, nämlich: es gibt jemanden, der *saññā*; und unser Wort wäre demzufolge als  
›Persönlichkeitsfortschweifung; zu verstehen. (Und dann wäre es wiederum nicht weit zu einer anderen ›Ausbreitung;: die Fortschweifung „ich bin“, das mentale Konstrukt ›Person;, legt ja, vielleicht, ein Pendant, d.h. eine Projektion auch nach ›außen;, nämlich ein Konstrukt ›Welt;, s.o.,  
36 nahe.) Die Frage nach der postmortalen Existenz eines Buddha ist (dementsprechend) lt. Text nicht schlicht durch eine Antwort im Sinne von ›Ja / Nein // Sowohl – als – auch // Weder – noch; zu beantworten, eine Antwort ist lt. Text vielmehr zu verweigern. Es handelt sich nämlich hierbei um eine unbeantwortbare Frage, um ›einen Fall von Nichtdezidieren;.

Die Verweigerung eines ›Ja / Nein; etc. trifft auch auf ein – wie mir scheint – damit  
40 verwandtes – ebenfalls als Frage und Antwort so formuliertes – Thema (# A 4.174 p II 161 f μ) zu, nämlich das, ob es „beim Restlosen Verblassen und Stoppen der Sechs Anrührungsgebiete“ ›etwas anderes; gebe. Die Antwort ist jedesmal: „Aber nicht doch!“ Beantwortet man nämlich  
44 diese Frage mit ›Ja / Nein // Sowohl – als – auch // Weder – noch;, so gilt lt. Text jedesmal: „Wenn man so redet, hat man eine Falsche Fortschweifung.“ Die Begründung hierfür ist gleich anschließend gegeben: „Soweit die Sechs Anrührungsgebiete gehen, soweit geht die Fortschweifung; soweit die Fortschweifung geht, soweit gehen die Sechs Anrührungsgebiete. Beim  
48 Restlosen Verblassen und Stoppen der Sechs Anrührungsgebiete gibt es [tunlichst] ein Fortschweifungsstoppen, eine Fortschweifungsbefriedung.“ Ich interpretiere diesen Text, in teilweiser Abweichung von obiger Deutung, eigenwilligerweise wie folgt: Der letzte Satz postuliert das Ende von Fortschweifung, und zwar nicht bei demjenigen, dessen ›Sechs Anrührungsgebiete verblassen und stoppen;, sondern bei einer zweiten Person, nämlich der, die über die Situation

der ersten eine Aussage zu machen sich angelegen sein läßt. Es ginge also nicht um das Aufhören der Fortschweifung betreffs der sechserlei Sinneseindrücke (mit dazwischengeschaltetem ›Sinnieren‹ wie oben) beim Aufhören dieser Sinneseindrücke, sondern um das Unterlassen einer Aussage seitens eines Beobachters über anderer Leute innere Verfassung. Ich sehe den Satz mithin so: ›Was bei Emil beim Verblassen und Stoppen der sechs Sinne geschieht, darüber muß Ilse mangels Einblick schweigen, darf nicht darüber theoretisieren!‹ Selbst im Fall, daß Emil und Ilse identisch sind bzw. daß Ilse dasselbe widerfahren ist, wäre Ilse zu keiner entsprechenden Fortschweifung befugt, es ist nämlich, so scheint mir, im Buddhismus kein ›Organ‹ vorgesehen, das eine derartige Erkenntnis und Formulierung seitens des Betroffenen ermöglichen würde. (Dies ist allerdings vermutlich, u.a., auch bei – in westlicher Terminologie, die hier nichts unterstellen will! – sog. ›Bewußtseinszuständen‹, etwa in gewissen *Jhānas*, der Fall, jedenfalls weiß ich, als diesbezüglich unerfahrene Person, nicht, welches ›Organ‹ die einschlägigen Erfahrungen erlebt. [Diese Bemerkung ist bitte mit besonders vielen ›Körnern Salz zu nehmen!]) Ein anderer Grund für meine Interpretation liegt in folgendem: Wäre die Aussage, daß bei der die Sinneseindrücke stoppenden Person keine Fortschweifung betreffs der Sinneseindrücke mehr stattfindet, intendiert gewesen, so hätte der antwortende Mönch eine andere Antwort geben können – wenn schon nicht einfach nach dem Schema der erwähnten vier Alternativen, so doch mit Bezug darauf, und zwar im Sinne von ›Nein, zumindest keine Fortschweifung!‹ oder ›Ja, aber keine Fortschweifung!‹, und der Vorwurf der ›Falschen Fortschweifung‹ hätte sich dann erübrigt. Außerdem sehe ich im ›Verblassen und Stoppen‹ (s.o.) eine Analogie zu der weiter oben zur Debatte stehenden postmortalen Existenz eines Buddha: Es handelt sich nämlich jeweils um – in westlicher Terminologie, die nichts unterstellen soll! – ›transzendente Zustände‹, über die schlechterdings keine Aussage, zumindest keine für den neugierigen Frager relevante, möglich ist.

In gewisser Weise ähnlich wird dies woanders (# S 35.83 p IV 52 f µ) ausgedrückt: „Es gibt nicht das Auge / das Ohr / den Riecher / die Zunge / den Körper / den Geist, hinsichtlich dessen / derer man die vergangenen (früheren) Buddhas – die verloschenen, die exterminierter Fortschweifung, exterminierter Route, aufgebrauchter Runde, die über alles Leiden ganz hinausgekommenen –, wenn man sie [als jetzt existent] postuliert, [als jetzt existent] postulieren könnte.“ (Der Text hat nicht: ›erkennen könnte!‹) Im Klartext, sofern ich richtig verstehe: Die verstorbenen Buddhas ›haben‹ kein Auge, kein Ohr, keinen Körper etc. und keinen Geist, und man kann deshalb nicht behaupten, daß sie jetzt existieren.

Der Zusammenhang von Fortschweifung und dem – abzubauenen – Persönlichkeitsglauben wird, in Ergänzung zum oben Gesagten, in folgendem (# A 6.14 p III 293 µ) deutlich: „Da ist ein Mönch ... [u.a.] jemand mit Plaisir an Fortschweifung, jemand, der Freude hat an Fortschweifung, jemand, der dem Plaisierhaben an Fortschweifung gewidmet ist ... Das wird ein Mönch genannt, der sich freut an [dem Konzept] Persönlichkeit: er hat nicht [das Konzept] Persönlichkeit aufgegeben zum Rechten Endemachen betreffs des Leids.“

Einem anderen Text (# Sn 530 µ) zufolge geht es darum, daß man „die Fortschweifung, [nämlich] Funktionalität und Stofflichkeit ( d.h. die diversen mentalen und aktivitätsmäßigen Funktionen sowie der materielle Körper der sog. Persönlichkeit, vgl. 4.4:1.) innerhalb und außerhalb (d.h. bei sich und anderen), [also] die [mentale] Krankheitswurzel“ erforscht und von diesem „Band“ „befreit“ wird. (Es sei hier der wissenschaftlichen Redlichkeit halber darauf hingewiesen – was dies bedeutet, weiß ich nicht –, daß die Texte in diesem und ähnlichen Zusammenhängen nicht auf ›Kein Selbst Bezug nehmen. Dies ist jedoch kein Argument, denn es ist oft so, daß wir Westler etwas als sinnverwandt bzw. als Wortfeld ansehen, wo das Pāli dies nicht tut: es liegt offenbar eine andere Zuordnung von Aspekten, eine unterschiedliche Kategorienbildung vor.)

Entsprechend ist auch das Denken in den Kategorien „Existenz“ und „Nichtexistenz“ aufzugeben. Der Buddha sagt (in # M 11 p I 65 µ): „Zwei Anschauungen gibt es: die Existenzanschauung und die Nichtexistenzanschauung.“ Diejenigen, die „welche an der Existenzanschauung Klebende ... sind, die sind welche gegen die Nichtexistenzanschauung“ und

umgekehrt. Diejenigen, die diese beiden Anschauungen „nicht wirklichkeitsgemäß erkennen“, „die [bleiben] welche mit Lust / mit Haß / mit Irre; die [bleiben] welche mit Durst / mit Absorption; die [bleiben] Ignoranten, die [bleiben] welche dafür–dagegen (und zwar – so vermute ich angesichts der eben genannten Objekte, andere werden in diesem Zusammenhang und m.W. auch anderswo nicht erwähnt – gegen die Existenzanschauung bzw. die Nichtexistenzanschauung), die [bleiben] welche mit Plaisir an Fortschweifung, fortschweifungsfreudig: die werden nicht frei von Geburt, Altwerden, Sterben ... [etc.], werden nicht frei vom Leiden, sage ich.“ Diejenigen hingegen, die entsprechend die Existenz- bzw. Nichtexistenzanschauung durchschauen, „die [werden] welche ohne Lust ... die [werden] welche nicht-dafür–nicht-dagegen, die [werden] welche mit Plaisir an Ent-Fortschweifung, ent-fortschweifungsfreudig: die werden frei von Geburt ... [etc.], werden frei vom Leiden, sage ich.“

12 Soviel an sicheren Hinweisen zum Verständnis unseres Begriffs. In einem weiteren Text (# M 18 p I 111 f µ, s.o.) betrifft die Fortschweifung (genauer: betreffen die „Einschätzungen Fortschweifung und *saññā*“) die Objekte der sechs Sinne, es gibt jedoch im Text keinerlei Fingerzeig dahingehend, worum es sich denn bei ›Fortschweifung‹ hier überhaupt handle und wie unser Terminus zu verstehen und zu übersetzen sei. (Meine Vermutung ist, daß ›Fortschweifung‹ hier u.a. ebenfalls den Gedanken Persönlichkeit impliziert, etwa in dem Sinne ›Ich sehe‹ oder ›Dies ist mein Florentinerhut, den du da siehst. Damit würde die mehr alltägliche normale Geistesverfassung getroffen, denn man läuft wohl weniger mit dem Gedanken durch die Welt, daß der Buddha oder die Hündin Laika nach dem Tod existiere, sondern mit der eventuell ganz unbewußten und unausgesprochenen Haltung, daß dies ›mein Hut‹ sei oder ›mir der Bauch wehtut‹ oder daß ›ich ein Buch schreibe. Aber dies ist, ich betone es, mangels einschlägiger kanonischer Information, schiere Spekulation, also vielleicht – wenn denn unser Terminus so umfassend ist – eine unzulässige ›Fortschweifung‹ meinerseits.)

(5.) Unsere Texte legen es nahe, Fortschweifung für etwas – zumeist – im buddhistischen Sinne Unfruchtbares, Schädliches und zu Überwindendes zu halten und in der Überwindung Glück zu sehen. Im Sinne des buddhistischen Heilsziels ist dementsprechend (lt. # Ud 7.7 p 77 µ) „die Aufgabe der Einschätzungen Fortschweifung und *saññā*“. Und in # M 18 p I 109 f µ heißt es: „Ob welcher Ursache [auch] an einen Menschen die Einschätzungen Fortschweifung und *saññā* herantreten – wenn da [für ihn] nichts zum Vergnügtsein ist, nichts zum Begrüßen, nichts zum Vereinnahmen, [so] ist dies ... das Ende der Anlagen zu Existenzlust / Ignoranz ...“ Tunlichst „springt“ also (lt. # A 8.30 p IV 235 µ) „bei einem Mönch betreffs des Fortschweifungsstopps seine Mentation hin, sinkt hin, bleibt [dabei] stehen, fixiert sich. Für den mit Plaisir an Ent-Fortschweifung ist dieser Dhamma, für den an Ent-Fortschweifung Freude Habenden – nicht [hingegen] ist dieser Dhamma für den mit Plaisir an Fortschweifung, für den an Fortschweifung Freude Habenden.“ (Zu letzterem Ausdruck vgl. oben # M 11 p I 65 µ!)

36 Dies sagt auch ein anderer Text (# Thag 989 f µ): „Wer der Fortschweifung gewidmet ist, [wer] an Fortschweifung sich freut: eine Bestie – [schon] verfehlt hat der das Erlöschen, die unübertreffliche Sicherheit vom Joch. Wer aber, indem er die Fortschweifung drangibt, an der Stufe Ent-Fortschweifung Freude hat, getroffen hat der das Erlöschen, die unübertreffliche Sicherheit vom Joch.“

Die das Heilsziel erlangt haben, werden (in # Dh 195 f µ) entsprechend beschrieben als diejenigen, „die die Fortschweifung transzendiert haben, die gekreuzter Sorge und Lamentation“ und „Erlöschene“ sind. Bei jemandem, „bei dem alle Fortschweifung obliteriert“ ist, handelt es sich (lt. # Pv 36.549 p 68 µ) um einen Menschen, der u.a. auch „ohne Mein“, „ohne Unterlage“ ist, der „ohne Weh“ und „befreit“ ist. Die klassischen entsprechend qualifizierten Menschen sind die Buddhas (# Dh 254 µ): „Jemand, der sich freut an Fortschweifung ist die [gewöhnliche menschliche] Spezies; welche von Ent-Fortschweifung [hingegen] sind die *Tathāgatas*.“ Das heißt, dies sei noch betont, jedoch nicht, daß jemand, der „sich an Ent-Fortschweifung freut“, unbedingt schon ein Arahant ist, er kann (lt. # A 8.30 p IV 234 f µ) durchaus noch ein Strebender sein. Ein solcher kann Hilfe erfahren, wie (in # Thag 902 µ) ein Mönch bekennt: „Der an Ent-Fortschweifung Freude habende Buddha wies mir die Ent-Fortschweifung.“

Man kann durch die Aufgabe der Fortschweifung nur gewinnen, und zwar Glück (# Thag 519 μ): „Wenn er (der Mönch) – indem er den Träger des Leids, [nämlich] das Festhängen an der Einschätzung (meine Lesart: statt „Einschätzung“ hat PTS „Zusammenhang“!) Fortschweifung, den [ihn] in Leid bringenden Durst beseitigt – gewahrheitlich meditiert, dann findet er keine sublimere Freude.“

Nun zurück zum Haupttext! Die darin erwähnte „Fortschweifung“, diese – von Tusnelda so benannte – Stellungnahme betrifft, lt. Text, die Formen der Vergangenheit, der Zukunft, der Gegenwart. Das heißt, das die *saññā* eines aktuellen Objekts zu einer dreifachen Stellungnahme führt, nämlich (1.) rückwirkend gegenüber Objekten der Vergangenheit, (2.) vorwegnehmend gegenüber Objekten der Zukunft und (3.) verallgemeinernd gegenüber Objekten der Gegenwart. (Dabei handelt es sich in allen drei Fällen wohl jeweils um Objekte, die dem gerade aktuellen Objekt ähneln.) In einer solchen Stellungnahme – wie auch in dem schon vorher genannten ›Sinnieren‹ – ist eine Handlungsanregung als Reaktion auf die gerade aktuelle *saññā* enthalten. Ist dies so – und Tusnelda hält diese Aussage für zutreffend –, so entspricht dieser Befund jenem Befund, zu dem wir anlässlich der Analyse von Belegstellen zu konkreter (nicht bloß theoretisch aufgelisteter) *saññā* gekommen sind. Was aber in den hier untersuchten – und meist als Flußdiagramm verstandenen technischen Beschreibungen – nicht zutage tritt, das ist jenes anhand der konkreten Verwendungsbeispiele herausdestillierte Charakteristikum von *saññā*, daß die betreffende Person sich der jeweiligen Objekte bewußt wird. Wir können dies aber in vielen Fällen als implizit vorhanden konstatieren, wenn nämlich z.B. im Zusammenhang mit *saññā* von ›Sinnieren‹ die Rede ist; solche Prozesse sind wohl nur möglich, wenn man sich des betreffenden Objekts bewußt geworden ist, bzw. es vollzieht sich die Bewußtwerdung spätestens bei diesem Anlaß.

Damit wären wir nun wieder am Anfangspunkt des Prozesses, dort vollzog sich ja eben *viññāṇa* – und alles was in dieser Beschreibung des Wahrnehmungsprozesses im Haupttext anschließend genannt wurde, baut auf jenem *viññāṇa* auf, nämlich „Gefühl“, *saññā*, ›Sinnieren‹ usf. Wir können also unsere schon formulierte Annahme als verifiziert betrachten und sagen: Bei *viññāṇa* handelt es sich um das schiere Wahrnehmen \ Erkennen \ Verstehen eines Objekts, während *saññā* eine durch Gefühl befruchtete, mit ›Person‹ verquickte und mit weiteren mentalen Vorgängen (›Sinnieren‹ etc.) in irgendeiner Art von Beziehung stehende interpretierende Wahrnehmung ist, welche schließlich Auswirkungen hat auf die Weise der Wahrnehmung der Welt (das betreffende Pāli-Kompositum enthält wiederum den Begriff ›*saññā*!) seitens des betreffenden Individuums. Hiermit wird also die *saññā* in ihren Qualitäten bestimmt. Die oben erwähnte Stellungnahme gegenüber den Objekten der drei Zeiten bedeutet, daß die Tendenz verstärkt wird, die Objekte in Zukunft so oder so zu sehen, d.h. sie entsprechend positiv, negativ oder neutral zu bewerten, und das jeweils mit genaueren Urteilen, z.B. Begeisterung, Ekel oder was immer. (Wir können wohl, ohne unzulässigerweise etwas in den aktuellen Gedankengang des Buddha hineinzumogeln, sagen, daß die *saññā* der Zukunft von diesem gegenwärtigen Selbsterziehungsprozeß abhängt und daß die *saññā* der Gegenwart das Produkt eines früher vollzogenen Selbsterziehungsprozesses ist. Und eben dies wird durch den Buddha in # D 9 p I 180 f μ festgestellt, wo er nämlich das von anderen Denkern vertretene diesbezügliche Zufallsprinzip verwirft: „Infolge von Training entstehen *saññās*, infolge von Training stoppen *saññās*.“ Der Buddha stellt dementsprechend ein ganzes Trainingsprogramm zusammen. Übrigens ist eine weitere hier geäußerte Meinung Andersgläubiger unter einem bestimmten Gesichtspunkt durchaus zutreffend [wobei diejenigen allerdings anders gedacht haben]: „Die *saññā* ... ist des Menschen Selbst“: Wenn wir *saññā* und auch das „Selbst“ weit fassen, erstere nämlich als die Weise, wie jemand die Welt wahrnimmt und auf diese Wahrnehmungen reagiert, so macht diese die Individualität eines Menschen aus.)

Eine verwandte Reihe von ›*saññā*‹, ›Intention‹, ›Appetition‹ ... ›Suchen‹ finden wir in # S 14.12 p II 151 ff μ betreffs des Kontextes sechs ›Elemente‹, nämlich, negativ, ›Begehrung‹, ›Übelwollen‹, ›Molestation‹ und, positiv, ›Nichtübelwollen‹, ›Nichtmolestation‹. Wir haben also „Begehrungen-*saññā*“, „Begehrungen-Intention“ usf. Der Text sagt nun, daß mit der jeweiligen *saññā* sorgsam

### 3:8.2 – 3:9.

umzugehen ist. Der Buddha vergleicht hier nämlich die *saññā* mit einer lodernden Grasfackel, die jemand „in einem trockenen Grasgehölz fortschleudert“. „Wenn man [das Feuer] nicht schnell löscht“, kämen die betroffenen Lebewesen zu Schaden. Entsprechend hat man „eine [schon] entstandene auf Nichtrechtschaffenes bezogene *saññā*“ zu beseitigen – was einem gut tut. (Eine Schilderung des vor der *saññā* ablaufenden Wahrnehmungsprozesses gibt es in diesem Text nicht. Hier scheint die Vokabel „Sinnierung“ der Oberbegriff für die ganze Reihe *saññā* bis *ṣuḥa* zu sein, sicher ist sich Tusnelda da aber nicht. Der uns vorliegende Text enthält übrigens einen logischen Fehler, indem er nämlich nicht dazu auffordert, im Falle der genannten positiven Punkte *ṣaṅgā* etc. das Feuer anzufachen, also die positiven Dinge zu fördern [vgl. # A 4.13 p II 15 μ], er beschränkt sich vielmehr darauf, die Auslöschung der negativen Feuer als Rettung darzustellen.)

Welchen Platz in diesem Schema nun die im Rahmen der Meditation generell geforderte „Gewahrheit“ hat, wird in unseren Texten nicht einmal angedeutet, da sie in diesem Zusammenhang gar nicht erwähnt wird. Es bleibt nur zu spekulieren, daß die nach der *saññā* erfolgende Auswertung auch den Aspekt hat, daß man der Vorgänge mehr und mehr gewahr wird und inskünftig von den entsprechenden Einsichten profitiert.

### 3:9. Übersetzungen für *saññā* bzw. *viññāṇa*

Nachdem wir nun alle – für Tusnelda – nur irgend erdenklichen Betrachtungen betreffs *saññā* und *viññāṇa* angestellt haben, obliegt es uns, uns auf endgültige deutsche Entsprechungen für die Begriffe *saññā* und *viññāṇa* festzulegen. Betreffs *viññāṇa* scheint dies einfacher zu sein als bei *saññā*, da das *viññāṇa*, wie wir festgestellt haben, ein relativ simpler Vorgang ist, während *saññā* so allerlei mit sich bringt. Bei *viññāṇa* haben wir nur die Schwierigkeit, daß wir *ṣaṅgā* / *saññā* als eine Bedeutung haben, als eine andere aber *ṣaṅgā*. Im Deutschen scheint es kein Wort zu geben, das die beiden Aussagen unter einen Hut bringt. Wenn wir uns unter den als Fremdwörterquelle traditionell herangezogenen Sprachen umsehen, stoßen wir auf das im Lateinischen wurzelnde *apprehendere*. Im Deutschen ist dieser Begriff absolut ungewöhnlich, in anderen modernen europäischen Sprachen jedoch durchaus vertreten. Ins Deutsche übersetzt, deckt er dort *lernen*, *wahrnehmen*, *erkennen*, *verstehen* ab. Und das, außer *lernen*, ist gerade das, was wir für unser *viññāṇa* benötigen. (Weitere, in gewissen heutigen Sprachen aktuelle, Bedeutungen treffen auf *viññāṇa* nicht zu und interessieren uns nicht.) Tusnelda legt sich also auf *apprehendere*, *Apprehension* und entsprechende Ableitungen hiervon fest. (Daß wir hier ein Wort haben, welches – verdeutscht – den Kern *nehmen* enthält, und nicht, wie das Pāḷi-Wort *viññāṇa*, *wissen*, *kennen*, *erkennen*, *kapieren*, *erfassen*, *mitkriegeln* vor.) Um der Tatsache Rechnung zu tragen, daß es sich beim *viññāṇa* – im Gegensatz zur *saññā* – um eine primäre Verarbeitungsstufe der Wahrnehmung handelt, auf der die Wahrnehmung einen sachlichen, realistischen, unpersönlichen, von eigenen Anliegen noch unbeeinflussten Charakter hat und allenfalls mittelbare Folgen zeitigt, ist es angeraten, dieser Reinheit durch einen Zusatz Ausdruck zu verleihen, auch wenn hier keine Gefahr der Verwechslung mit einem anderen Terminus besteht. Es bietet sich hierfür das ebenfalls aus dem Lateinischen stammende *pur* an. Tusnelda bildet also die zwar sperrigen, aber zutreffenden Vokabeln *Purapprehension*, *purapprehendieren* und entsprechende Ableitungen. (Diese Zusammensetzung hat den zusätzlichen Vorteil, daß das Wort *apprehendieren*, welches bei Fremdsprachenkundigen im Kopf herumspukt, etwas verfremdet wird und ausschließlich auf unsern Pāḷi-Begriff *viññāṇa* bezogen wird.) Zu den Ableitungen von *viññāṇa* gehört auch eine, die eine Person bezeichnet. Konventionellerweise wird das betreffende Wort als *Weiser* übersetzt, Tusnelda kam, in Fortschreibung von *verstehen*, zunächst auf *Verständiger*; die logische Folgerung aus der endgültigen Übersetzung von *viññāṇa* ist, daß wir von einem *Purapprehensor* sprechen müssen. Dies wäre jemand, der das jeweilige Objekt schier, nämlich ohne von sich etwas dazuzufügen, wahrnimmt \ erkennt \ versteht. Interessant ist nun, daß, wenn wir die Interpretation von *viññāṇa* akzeptieren und



übernehmen, wie auch zu folgender Charakterisierung so einer Person kommen: Diese Person versteht – wohl mehr als andere – Sachverhalte, versteht auch in gewissem Maße den Dhamma, es ist aber keineswegs gesagt, daß aus dem Verständnis, aus der Purapprehension, ein entsprechendes Handeln resultiert.

Bedeutend schwieriger ist es, eine adäquate Übersetzung für »saññā« zu finden. Der entsprechende deutsche Begriff muß nämlich vielerlei Bedeutungsmerkmale berücksichtigen: »saññā« in seiner dominanten Verwendung kann den Tatsachen entsprechen – oder auch nicht; »saññā« kann eine Wahrnehmung sein – oder auch eine bloße Vorstellung, Imagination, Visualisation, Erinnerung; »saññā« betrifft materielle und mentale Objekte; »saññā« bedeutet ein Sich-bewußt-Werden des jeweiligen Objekts; »saññā« beinhaltet ein Bewerten, Interpretieren entsprechend dem gegebenen Hintergrundwissen; »saññā« ist über Affekte durch eigene, subjektive Anliegen beeinflusst; »saññā« setzt einen Bezug zur eigenen Person, zu sich selbst als »Subjekt« voraus; »saññā« impliziert eine Handlungsanregung; das Subjekt ist angesprochen; »saññā« kann eine Bewußtseinsänderung beinhalten; »saññā« hat, daneben (wie unter 1:4. gezeigt), die Bedeutung »Bewußtsein« im Sinne von »nicht ohnmächtig, nicht betäubt sein«; zudem hat »saññā« (vgl. 1:3.) die Bedeutung »Zeichen«. (Den idiomatischen Ausdruck „Glücks-saññā“ und „Leichtigkeit-saññā“ [vgl. 1:2.2] können wir hier erst einmal getrost ignorieren.) Hier haben wir fürwahr einen dicken Brocken vor uns. Fest steht schon angesichts der obigen Aufzählung: Die beliebte Übersetzung »Wahrnehmung« ist, selbst betreffs der Grundbedeutung, völlig unzureichend. Auf ein anderes geeignetes Wort, welches die genannten Bedingungen erfüllt, stößt Tusnelda selbst bei intensivem Forschen nicht. Es bleibt Tusnelda also gar nichts anderes übrig, als wiederum wortschöpferisch tätig zu werden. Das bedeutet eine Zumutung für die Leser und Leserinnen, allerdings gilt: Die Bereitschaft, sich mit Fachvokabular auseinanderzusetzen, muß bei jedem, der sich ernsthaft mit dem Buddhismus als einem anspruchsvollen Lehrgebäude befaßt – und nicht nur dilettiert – vorausgesetzt werden (wie bei jemandem, der Kochrezepte lesen oder einen Bahn-Fahrplan einsehen möchte, oder der seinen Kindern bei den Hausaufgaben helfen muß). Es ist nun aber, rein aus der Fülle der zu berücksichtigenden Aspekte von »saññā«, zu erahnen, daß Tusnelda, um den Anforderungen Genüge zu tun, ein vielgliedriges Wortungetüm kreieren müßte. Deshalb ist es angeraten, die Anzahl der Wortbestandteile auf ein Minimum zu beschränken und das Allerwesentlichste an Implikationen herauszugreifen. Zumindest sollten die Leser bei der Konfrontation mit diesem Wort jeweils wissen, daß es all diese Implikationen hat und nicht nur, z.B., schlicht als »Wahrnehmung« zu verstehen ist. (In weiteren Ausführungen wird Tusnelda gelegentlich der Kürze halber von der saññā als dem »mit Persönlichem kontaminierten Wahrnehmen« sprechen [oder so ähnlich].)

Nachdem Tusnelda diverse Optionen in Erwägung gezogen hat, entscheidet sie sich für den Terminus »Subjektivperzeption«, »subjektivperzeptieren« und die entsprechenden Ableitungen. Warum? »Perzeption« bedeutet »Wahrnehmung« und ist ein vager Begriff, so wie letzterer auch. (Übrigens haben wir wieder, verdeutscht, das Grundwort »nehmen / fassen« in dieser Vokabel.) Im tatsächlichen Sprachgebrauch kann »Perzeption« sowohl die Wahrnehmung von etwas real Existierenden, so wie es ist, bedeuten, aber auch die verfälschte Wahrnehmung von etwas Existierenden bis hin zum schieren Phantasieren.

»Subjektiv« drückt hier aus, daß überhaupt eine sogenannte Person im Spiel ist (nicht nur ein Mechanismus); daß die Perzeption durch eigene Anliegen geprägt ist bzw. daß sie etwas mehr oder weniger Subjektives, nämlich das ureigene Produkt der Person ist; daß die Perzeption das Subjekt etwas angeht, für das Subjekt etwas bedeutet, Konsequenzen hat, Handlungsanregung impliziert.

Der Aspekt »Sich-bewußt-Werden [des Objekts]« ist im Begriff »Subjektivperzeption« nur mit sehr viel gutem Willen auszumachen. Dabei hatten wir das Sich-bewußt-Werden bei der Analyse der Beispiel konkreter Verwendung (1:2.4) geradezu als einen wesentlichen Aspekt der saññā identifiziert. Bei der Analyse des Flußdiagramms allerdings hatten wir keinen Anlaß, irgendwo von »Sich-bewußt-Werden« zu sprechen. Wir können allenfalls postulieren, daß sich die der saññā vorausgehenden »Gefühle« und die nachfolgenden »Sinnierungen« – jeweils verkürzt – unter

### 3:9.

Bewußtwerden ereignen und daß somit auch das Objekt bewußt wird. Diesen Aspekt sprachlich in unserem Kunstwort ausdrücklich unterzubringen, hieße, einen wahrhaftigen vielköpfigen Saurier von Wort zu produzieren; Tusnelda unterläßt dies also lieber und bittet, das ›Sich-bewußt-Werden‹ bei der Lektüre jeweils mitzudenken.

Die Bedeutungen ›Bewußtsein‹ bzw. ›Zeichen‹ repräsentiert Tusnelda durch eben die gleichlautenden Begriffe, auch wenn sie lieber eine einzige Vokabel angegeben hätte, die sämtliche Bedeutungen und Aspekte von ›saññā‹ wiedergibt.

Es gibt noch zwei Einwände gegen die vorgeschlagenen Lösungen: Das Gegenteil von ›subjektiv‹ ist ›objektiv‹; insofern wäre es logisch, beim *viññāṇa* von ›Objektivapprehension‹ zu sprechen, aber ›pur‹ scheint Tusnelda den Sachverhalt doch treffender auszudrücken, nämlich die Tatsache, daß die Apprehension ›pur‹ ist in Hinsicht auf eine Beimengung von Gefühl und Person sowie zwangsläufigen Begleit- und Folgerscheinungen. Umgekehrt läge es nahe, die *saññā* durch das Gegenteil von ›pur‹, also: ›impur‹, zu charakterisieren, aber hier scheint wiederum das ›subjektiv‹ treffender zu sein. Die Pāli-Vokabel ›saññā‹ ist, so glaubt Tusnelda (bis zum Zeitpunkt wesentlicher neuer Einsichten) durch den Begriff ›Subjektivperzeption‹ optimal wiedergegeben: das Kunstwort verhütet irreführende Assoziationen und ist eindeutig als Übersetzung von ausschließlich ›saññā‹ identifizierbar. (Zu guter Letzt: Es sei nicht vergessen, daß Tusnelda [vgl. 1:2.2] unseren Begriff ›saññā‹ in bestimmten Zusammensetzungen wie „Haß-saññā“ wohlbegründeterweise anders übersetzt als sonst üblich, nämlich nicht als ›Wahrnehmen‹ [oder so ähnlich], sondern als „Verfassung“, nämlich als „Verfassung von Haß“.)

Damit ist die Arbeit betreffs *viññāṇa* und ›saññā‹ so gut wie abgeschlossen. Falls unsere Arbeit – was Tusnelda nicht hofft und glaubt – auch nichts Wesentliches oder doch nur Zweifelhaftes zur Begriffsklärung beigetragen haben sollte, so hat sie doch auf eines aufmerksam gemacht: Es gibt ohne eine adäquate Untersuchung des Fachvokabulars des Pāli kein rechtes Verständnis der Begriffe und ohne ein rechtes Verständnis der Begriffe gibt es kein rechtes Verständnis des buddhistischen Lehrgebäudes – und damit der Welt und der eigenen Person, kurz: der Realität, wie sie nun einmal ist. (Ein Punkt ist nun noch zu erledigen, und zwar einer, der das *viññāṇa* in gewissen Kontexten betrifft und eine für das Verständnis des Dhamma äußerst wichtige Frage behandelt, die wir bislang völlig ausgespart haben: ›Bewußtsein‹ oder ›Wahrnehmung‹? Übrigens wird Tusnelda in den folgenden Diskussionen wie gehabt auf die mittlerweile obsoletere Übersetzung ›Wahrnehmung‹ sowohl für *viññāṇa* als auch für ›saññā‹ zurückgreifen – aus didaktischen Gründen: um anhand dieses allgemeinen und somit mißverständlichen Begriffs auf Besonderheiten von *viññāṇa* und ›saññā‹ aufmerksam zu machen. Etliche Beispiele für die Verwendung der Entsprechungen ›Purapprehension‹ bzw. ›Subjektivperzeption‹ und jeweiliger Ableitungen finden sich in unsere Ethik-Dokumentation.)

\*\*\*\*\*

*Wenn unsre Köpfe aneinanderrücken, die Schädel sich berühren und die Lippen sich aufeinanderpressen, um einen Kuß entstehen zu lassen, so ist es fast unbegreiflich, welche künstlich verflochtene Mechanik dazugehört, welche Überwindung von Schwierigkeiten; und wie nun diese Verbindung von Gebein und Fleisch, von Häuten und Lymphen, von Blut und Feuchtigkeit sich gegenseitig in Tätigkeit setzt, um dem Spiel der Nerven, dem feinen Sinn und noch unbegreiflicheren Geiste diesen Genuß des Kusses zuzuführen.*

(Ludwig Tieck, Des Lebens Überfluß)

#### 4. *viññāṇa* in Texten, die eine Wesenheit „Bewußtsein“ suggerieren

##### 4.0: Das Vorhaben dieser Besprechungen

Die folgenden Besprechungen befassen sich mit Texten, die das *viññāṇa* mehr oder weniger in den Mittelpunkt stellen und durch die Wortwahl spontan den Eindruck erwecken, *viññāṇa* sei eine seelenartige metaphysische Wesenheit, die man im Deutschen mit ›Bewußtsein‹ bezeichnen könnte. Es geht darum zu klären, ob dieser Eindruck zutrifft oder ob wir auch hier das *viññāṇa* als ›Wahrnehmen‹ erklären können. Dabei ist Tusneldas Ansatz der, daß es genügt, ›*viññāṇa*‹ im jeweiligen Text als ›Wahrnehmen‹ übersetzen zu können; es ist nicht notwendig nachzuweisen, daß die Übersetzung als ›Bewußtsein‹ unmöglich ist. Oft genug werden wir jedoch zu dem Ergebnis kommen, daß die Annahme eines metaphysischen Bewußtseins zu recht fragwürdigen Konsequenzen führen würde. (Übrigens – diese ganze Diskussion geschieht unter der Annahme, daß das Universum und alles, was darin geschieht, durch die von einem Weltmenschen üblicherweise vorausgesetzte eine Dimension Zeit [eine nur vorwärts, aber nie rückwärts laufende] sowie durch die drei Dimensionen des Raumes [was Kennern bekannte Phänomene wie dessen Krümmung nicht ausschließt] gekennzeichnet ist.) Die Vorgehensweise unterscheidet sich bei diesem Kapitel von der Vorgehensweise Tusneldas sonst, indem nämlich jeweils ein Text (ausnahmsweise auch mal zwei) besprochen wird, wobei dann weitere Texte mehr oder weniger ausführlich zur Sprache kommen.

Noch etwas Technisches: Um die Übersichtlichkeit bei der Kapiteleinteilung zu verbessern, trennt Tusnelda die Angabe des Kapitels (nämlich „4“) und des jeweiligen Unterkapitels (z.B. „8“) durch einen Doppelpunkt von den nachfolgenden Absätzen ab; bei den obigen Nummern erhalten wir also z.B. „4.8:1.3.2.1“. Die Reihenfolge unserer Besprechungen spiegelt die Themenschwerpunkte wider, die von den Pāli-Texten behandelt werden. Thematisch bilden die folgenden Unterkapitel unseres Kapitels 4 je einen mehr oder weniger zusammenhängenden Komplex nämlich 4.1:–4.5.; 4.9:–4.10:.. Die übrigen Unterkapitel hingegen sind einzelne.

Der Einfachheit halber spreche ich im folgenden über das *viññāṇa* generell wieder als ›Wahrnehmen‹ bzw., genauer, als ›Wahrnehmen \ Erkennen \ Verstehen‹.

In Erbarmen mit den gutwilligen Leserinnen und den geneigten Lesern muß Tusnelda hier eine Warnung aussprechen: Die folgenden Ausarbeitungen sind unvermeidlicherweise extrem detailliert und langfädig und erfordern ein Höchstmaß an mentalem Einsatz, wobei das Ergebnis ›Wahrnehmung / Bewußtsein: ja oder nein‹ ein recht schlichtes ist. (Im Zuge der Erarbeitung kommen freilich etliche andere Aspekte des Sachverhalts Wahrnehmung / Bewußtsein zur Sprache, aber auch die lohnen, in ihrer Gesamtheit, den enormen Aufwand der nervtötenden Gesamtlektüre nicht unbedingt. Merken kann sich das Hin und Her, Für und Wider der Überlegungen eh kein Mensch, übrigens auch Tusnelda nicht.) Es wird den Lesern und Leserinnen generell genügen, wenn sie mit einem in diesem Sinne zweifelhaften Text konfrontiert sind, die entsprechende Argumentation seitens Tusneldas zu konsultieren, um ihre einschlägigen Fragen zu beantworten. Tusneldas Rat ist es nun, daß jemand, der nicht an jeder Einzelheit interessiert ist,

#### 4.0:

- sich auf das ihn besonders Angehende beschränkt, vor allem mit Hilfe des recht ausführlichen Inhaltsverzeichnisses, welches ja Punkt für Punkt zusammenfaßt oder charakterisiert. Andernfalls besteht die Gefahr, ungehalten diese ganze Arbeit an die Wand zu werfen – was doch sehr schade wäre. (Hier sei nebenbei bemerkt, daß die im folgenden analysierten Texte nicht nur von späteren Denkern unserer Pāli-sprachigen Tradition interpretiert wurden, was Tusnelda eitletweise ignoriert, sondern daß Versionen etlicher Texte auch in den Literaturen des nördlichen, anderssprachigen, Buddhismus vorliegen und dort systementsprechende Interpretationen erfahren.
- 4
- 8 Zum Beispiel nimmt auf den in # S 35.204 p IV 194 f [vgl. 4.13:2.] geschilderten Sachverhalt der eminente sechste Ch'an-Patriarch Hui Neng (Wei Lang) aus China in seinem ›Sūtra‹ Bezug, auf seine Weise natürlich. Da jene Texte im Okzident mittlerweile stark verbreitet sind, sei darauf aufmerksam gemacht, daß Tusnelda sie in keiner Weise berücksichtigt hat und daß ihre eigenen Deutungen auch davon unabhängig sind, sich davon also völlig unterscheiden dürften.)
- 12

#### 4.1: Bewegung und Sichsituiere des *viññāṇas*

##### 4.1:1. Stützung des *viññāṇa* – Absorbieren – kein Verlöschen

In dem hier zunächst abgehandelten Text # S 35.118 p IV 102 μ (im folgenden „Basistext“ genannt), der im Laufe der Besprechung durch weitere Belege ergänzt werden wird, betrifft das zur Diskussion stehende Vokabular vor allem Begriffe der Bewegung bzw. des Sich-Situierens, die innerhalb des dargestellten Prozesse genannt werden, nebenbei auch solche Begriffe, die anderweitig eine Wesenheit zu bezeichnen scheinen. Aufgabe ist es zu klären, was es mit den jeweiligen Begriffen auf sich hat. Dazu werden wir die im Text erwähnten Prozesse nachvollziehen und die Gesetzmäßigkeiten herausarbeiten, die zu den jeweiligen Resultaten der Prozesse führen. Dabei werden wir den Charakter des *viññāṇas* in mancherlei Hinsicht erforschen, wie er uns jeweils entgegentritt.

Der Buddha sagt hier folgendes: „Es gibt mit dem Auge wahrzunehmende (tentativ!) Formen: gemochte, gerngehabte, angenehme, von lieber Gestalt, mit Begehren befaßte, lustliche“, die ein Mönch genießt. „Bei dem hieran (an so einer Form) sich vergnügenden [Mönch], bei dem [so eine Form] Begrübenden, bei dem, indem er [so eine Form] vereinnahmt, Dastehenden ist das *viññāṇa* ein hierauf (auf die Formen) gestütztes – [und] das bedeutet Absorbieren: als jemand mit Absorption verlischt der Mönche nicht.“ Wenn jemand hingegen die „Formen“ nicht genießt, das *viññāṇa* so nicht ›gestützt‹ ist und es deshalb kein „Absorbieren“ gibt, so „verlischt“ er. Dasselbe wird betreffs der Objekte der fünf übrigen Sinne, also auch des Geistes, ausgesagt. (Übrigens – ein Text, # S 35.64 p IV 37 f μ, fängt mit demselben Wortlaut wie unser obiger Text an und fährt dann fort: „... bei dem, indem er [die Formen] vereinnahmt, Dastehenden entsteht Vergnügen. Infolge des Entstehens von Vergnügen gibt es die Entstehung von Leid.“ Für den gegenteiligen Fall heißt es: „... Infolge des Stoppens von Vergnügen gibt es das Stoppen von Leid.“

Tusnelda kann in unserem Text keine Information, nicht einmal eine Andeutung darüber finden, daß das *viññāṇa* erst beim Tode der betreffenden Person eine Stütze, also einen – neuen – Halt, einen – neuen – Standort finde; es deutet vielmehr alles darauf hin, daß der Prozeß des ›Gestütztseins‹ [und des ›Absorbierens‹] sich anlässlich eines genossenen aktuellen Eindrucks abspielt. Dasselbe gilt, mit umgekehrten Vorzeichen, für den Fall, daß das *viññāṇa* nicht ›gestützt‹ ist. Das Nicht-Verlöschen bzw. das Verlöschen der empirischen Person fände also mitten im Leben angesichts von genossener Erfahrung bzw. nicht genossener Erfahrung statt. (Das ›Verlöschen‹ kann, dies sei betont, sich generell jederzeit während des Leben ereignen – die betreffende Person lebt weiter, wie es einige Texte, z.B. # A 4.169 p II 156 μ, # J 487 p IV 303 μ, # S 35.193 p IV 168 μ implizieren. Die Formulierung „das bedeutet Absorbieren“ ist folgendermaßen zu verstehen: ›dies bedeutet, daß es Absorbieren gibt oder ›infolge dessen gibt es Absorbieren‹. [Der Sinn ›bedeutet‹ des – zu ergänzenden – Pāḷi-Worts mit der Grundbedeutung ›sein‹ ist anderweitig, z.B. # A 10.174 p V 262 μ, verbürgt. N.b.: Die der obigen Übersetzung zugrundeliegende Wort- und Satzeinteilung des Pāḷi-Textes ist die exklusiv von Tusnelda verantwortete.] Unser Passus findet sich praktisch identisch wieder in einem anderen Text [# M 106 p II 265 μ] – mit dem einen Unterschied, daß dort ein anderes Objekt genannt wird, nämlich der anlässlich von Meditation erlangte „Gleichmut“. Der Paralleltext über „Gleichmut“ sagt eindeutig, daß man sich „an diesem Gleichmut“ ›vergnügt‹ usf. Deshalb begreift Tusnelda in unserem obigen Basistext die „Formen“ als das Objekt des Genießens. Im folgenden erwähnt Tusnelda den Paralleltext betreffs des Gleichmuts nur noch gelegentlich, und zwar ganz

#### 4.1:1 – 4.1:2.

nebenbei, da die Aussagen betreffs unseres Textes im Wesentlichen gleichermaßen auf ihn zutreffen. Gesagt sei nur noch, daß es sich bei „Gleichmut“ um ein Objekt des Geistes handelt, das zuständige sinnesspezifische *viññāṇa* wäre demnach das Geist-*viññāṇa*. [Daß es mentale Verfassungen als Objekt des *viññāṇas* gibt, ist anderweitig, vgl. 2:2.3, verbürgt.] Noch etwas – der Einfachheit halber paraphrasiert Tusnelda den Ausdruck ›sich vergnügen‹ usf. des Textes als ›Genuß bzw. ›Genießen.‹)

Kurz gesagt: Das *viññāṇa* ist bei Genuß ›gestützt‹ und die betreffende Person ›absorbiert‹ – was den Prozeß des Wiedergeborenwerdens fortsetzt; umgekehrt ist das *viññāṇa* bei Nichtgenuß ›nicht gestützt‹ und die Person ›absorbiert nicht‹ – was den Wiedergeburtprozeß abbricht. Es gibt in einem Text, # M 143 p III 259 µ, den Passus „Ich werde nicht die Form absorbieren – wenn es bei mir kein formgestütztes *viññāṇa* geben wird.“ (Jener Text scheint, beim kursorischen Lesen, anders zu lauten, nämlich die Reihenfolge von ›Gestütztwerden‹ und ›Absorbieren‹ umzudrehen. Unser Basistext legt aber die Abfolge insbesondere durch das „jemand mit Absorption“ eindeutig fest. Jener zweite Text läßt sich leicht so lesen, daß er mit dem ersten kongruent ist, indem man nämlich ein gewisses Pāḷi-Wörtlein, dessen häufigste Bedeutung ›und‹ ist, als ›wenn‹ liest - was eine verbürgte Bedeutung bzw. Variante ist. Zwar zieht das Pāḷi bei Bedingungssätzen eine andere Folge der Satzteile vor, aber unsere Version ist durchaus statthaff.) In jenem Text erscheint es ein Selbstzweck zu sein, daß man ›nicht absorbiert‹, indem bei einem „das *viññāṇa* nicht auggestützt“ usf. ist, jedenfalls sagt der Text nicht, welche konkreten Folgen das ›Absorbieren‹ bzw. das ›gestützte *viññāṇa*‹ hätte. Wir wissen nur, daß der Text an einen Kranken gerichtet ist und daß die übrigen Anweisungen dasselbe beinhalten: Sich mit den verschiedensten Dingen nicht zu identifizieren, indem er das *viññāṇa* nicht auf jene Dinge sich ›stützen‹ lasse. (Zu den gleichermaßen behandelten Dingen gehören das „Auge“, das „*viññāṇa*“, die „Anrührung“, das „Gefühl“, jedes der Elemente „Erde“ etc., jeder der fünf Kloben, verschiedene meditative Erlebnisse, die diesseitige und jenseitige „Welt“, alles mit den Sinnen Erlebte.) Es geht also offenbar darum, von den Formen, vom Auge und von all dem sich zu lösen.

#### 28 4.1:2. Absorbieren als Selbst-Affirmierung

Unser Basistext (und fast jeder der in diesem Zusammenhang angeführten Texte) erwähnt den befremdlichen Begriff „Absorbieren“. (Das betreffende Pāḷi-Wort wird gewöhnlich anders übersetzt.) Worum geht es? Der Begriff „Absorbieren“ besagt – nach Tusneldas Verständnis – im Wesentlichen, daß man etwas in ›sich‹ aufnimmt, es ›sich‹ aneignet, es ›sich‹ zueigen macht, es ›sich‹ anverwandelt, es zu ›sich‹ zählt, ›sich‹ damit identifiziert, davon zehrt: d.h. im Endeffekt, daß man ›sich selbst‹ konstruiert bzw. die bestehende ›Selbst-Konstruktion affirmiert, also die Fiktion von einem ›Selbst‹ perpetuiert. (Diese Aussagen über das Absorbieren sind auf der Grundlage anderswo, nämlich bei der Arbeit an unserer Ethik-Dokumentation, gewonnener Erkenntnisse, gemacht.) In unserem Basistext nimmt demnach die betreffende empirische Person gewisse Formen in sich auf, eignet sie sich an usf. Die Bedingt-Entstehung wird in unserem Text nicht angesprochen, wir wissen aber, daß „Absorption“ in ihr vorkommt und zwar nach „Durst“ und vor „Existenz“, und unser Text selbst dokumentiert den Stellenwert von Absorption: Bei Absorption setzt sich der Wiedergeburtprozeß fort, ohne Absorption kommt er zum Ende – Absorption ist somit ein Hebel, mit dem man die eigene Welt aus den Angeln heben kann. (Das Absorbieren bedeutet [wie wir auch aus der heutigen Vulgärpsychologie wissen, wenn auch anders formuliert], daß ›ich‹ ›mich‹ bestätige, ›meine Person‹ bestätige und, nicht zuletzt, ›meine‹ Existenz bestätige. Insofern ist es nur konsequent, daß als nächste Punkte in der Bedingt-Entstehung, vgl. # Vin I 1 µ, „Existenz“ und „Geburt“ folgen.) Der in der Bedingt-Entstehung vorangehende „Durst“ würde in etwa dem in unserem Basistext festgestellten ›Sichvergnügen‹ etc. entsprechen. Was die Praxis betrifft, so geht es im Basistext nicht darum, sich das ›Absorbieren‹ als solches durch entsprechende Betrachtungen aus dem Kopf zu schlagen. (Das wäre eine anderswo [z.B. in # M 109 p III 18 ff µ] häufig genannte Übung, nämlich nichts, absolut nichts, für ein „Selbst“ zu halten bzw. auf ein „Selbst“ zu beziehen.) Im Basistext ist das Verfahren offensichtlich das, die Objekte des primären sachlichen Wahrnehmens nicht durch Genießen zu Objekten der Sucht zu

pervertieren – und so als Faktoren der fiktiven eigenen Person zu absorbieren. Das Absorbieren und das, was daraus erfolgt, ist im übrigen schon gar nicht mehr Thema unserer Untersuchung. Das Absorbieren ist kein Attribut des *viññāṇas* (auch wenn ein kursorischer Blick über den Text erst einmal eine solche Interpretation nahelegen mag), sondern etwas, was seitens des Mönches geschieht.

#### 4.1:3. *viññāṇa* als Aug-Wahrnehmen usf.

Unsere derzeitige Untersuchung befaßt sich mit dem Begriff „*viññāṇa*“. Was wir nun wissen wollen, das ist: Was ist in diesem Basistext unter „*viññāṇa*“ zu verstehen? Ist das *viññāṇa* eine an sich bestehende seelenartige Wesenheit oder ist das *viññāṇa* schlicht Wahrnehmen \ Erkennen \ Verstehen (oder vielleicht etwas Drittes)? Wenn im Text stünde ›... ist das Aug-*viññāṇa* ein hierauf gestütztes, so wäre die Sache eindeutig, es würde sich um des aktuelle entstehende Wahrnehmen \ Erkennen \ Verstehen handeln. Wir können bei diesem Text trotzdem, ohne dies aus dem Zusammenhang zu erschließen, getrost behaupten, daß es sich bei ›*viññāṇa*‹ um das konkrete Aug-*viññāṇa*, Ohr-*viññāṇa*, Geist-*viññāṇa* etc. handelt und nicht um eine obskure seelenartige Wesenheit namens Bewußtsein. Warum? Es ist üblich, daß in Texten, die von der Reihe „Auge“, „Ohr“, „Geist“ etc. (bzw. „Element Auge“ usf.) sowie von der Reihe „Formen“ „Lauten“, „Dingen“ etc. handeln, jeweils auch das zugehörige *viññāṇa* als „Aug-*viññāṇa*“, „Ohr-*viññāṇa*“ etc. spezifiziert wird (z.B. in # S 35.53 p IV 31 μ, # S 35.129 p IV 114 μ), womit ausgeschlossen ist, daß es sich um die berüchtigte seelenartige Wesenheit handelt. Damit ist unser Frage eigentlich beantwortet, aber die Neugier treibt uns an, den Charakter des ›Gestütztseins‹ zu erforschen, scheint ›Gestütztsein‹ doch eine gewisse Ähnlichkeit zu haben mit den in anderen Texten verwendeten Begriffen „Fundament“ (vgl. 4.2.; 4.3:1.1–2) und „Aufhänger“. (Der Sachverhalt, daß etwas das momentane Objekt eines Sinnes ist, wird in der indischen, einschließlich der buddhistischen, Welt in den verschiedenen Sprachen mit eben dem von Tusnelda als „Aufhänger“ übersetzten Terminus ausgedrückt [siehe die Beispiele in unserer Ethik-Dokumentation], ohne daß damit ein sich nach potentiellen Objekten umsehendes sogenanntes ›Bewußtsein‹ unterstellt wird.)

#### 4.1:4. Gestütztsein des Wahrnehmens

##### 4.1:4.1 Das primäre Wahrnehmen als Voraussetzung für den Genuß des Objekts

Beim Überblick über unseren Basistext ergeben sich einige Überlegungen: Der Text betrifft eine Person, die ein beliebiges Objekt eines der sechs Sinne genießt (oder, im Paralleltext, eine Person, die ihren meditativ erworbenen Gleichmut genießt). Tusnelda zufolge erfordert es die Logik derartiger Abläufe, daß, bevor man etwas genießt, eine Art Wahrnehmen des betreffenden Objekts stattgefunden haben muß – sei es, daß es um eine rote Erdbeere, um das Glucksen des Babys, einen imaginierten Männerpo, den Appetit auf Torte, oder um die mentale Verfassung Gleichmut geht; sei es, daß dieses Wahrnehmen bewußt oder nicht bewußt geschieht. Es hat demnach vor dem Genießen notwendigerweise schon ein Wahrnehmen stattgefunden, auch wenn diese im Text unterschlagen wird. (Wir kommen auf das anfängliche Wahrnehmen noch zurück.)

##### 4.1:4.2 Genießen führt zur Stützung des Wahrnehmens

Der Text stellt fest: Bei der derart genießenden Person gibt es infolge dessen ein ›gestütztes Wahrnehmen‹. Tusnelda schließt hieraus, daß das Wahrnehmen erst aufgrund des Genusses ›gestützt‹ ist. Der Ablauf – an dem Tusnelda logisch bzw. dogmatisch erforderliche Punkte ergänzt – ist demnach im Wesentlichen folgender: (1.) Es gibt [in meinem Blickfeld] eine [potentiell] reizvolle Form; [(2.) ich nehme diese Form wahr;] (3.) ich genieße die [wahrgenommene] Form; (4.) das [bedingt durch (mein Auge und) diese Form entstandene (aktuelle)] Wahrnehmen ist infolge des Genusses der Form gestützt. (5.) Letztere Tatsache „bedeutet“, daß ich meine Person damit bestätige.

#### 4.1:4.2 – 4.1:5.2.1

#### 4.1:5. Der *tentativ* als *gestützt* übersetzte Begriff

##### 4.1:5.0 Die Fragestellung

4 Was heißt es nun, daß das *Wahrnehmen gestützt* ist? Und was hat das *Gestütztsein* des Wahrnehmens mit dem „Absorbieren“ seitens der Person zu tun? Und was sagt uns das über den Charakter des *viññāṇas*?

8 Direkten Aufschluß über den Begriff *gestützt* erhalten wir in keinem der bislang eingesehenen Texte. Mit Sicherheit wissen wir über das *Gestütztsein* nur folgendes: (1.) *gestützt* ist das *viññāṇa* durch die Tatsache, daß man das aktuelle Erlebnis genießt; (2.) die Tatsache, daß das *viññāṇa* gestützt ist, „bedeutet“, daß die betreffende Person sich mit dem aktuellen Erlebnis identifiziert, ihre Person affirmiert (was dazu führt, daß sich der Prozeß des Wiedergeborenerwerdens fortsetzt). Anhand der im Text enthaltenen Informationen und unter Berücksichtigung der Informationslücken kann Tsnelda als nur spekulieren, was es mit dem *Gestütztsein* des *viññāṇas* auf sich hat. Was also anliegt, das ist, daß wir, indem wir den Begriff *gestütztes Wahrnehmen* wörtlich nehmen, ihn auf verschiedene Interpretationen hin abklopfen.

##### 16 4.1:5.1 Alternative Interpretation des Satzes und des *gestützt*

Der Begriff *gestütztes Wahrnehmen* ist, wie wir merkten, reichlich obskur. Es ist also angeraten, die betreffende Passage zunächst daraufhin zu überprüfen, ob sie anders als oben zu verstehen sein mag, und zwar, einmal, indem wir, unter Beibehaltung des Begriffs *gestützt*, die Wörter anders zu kombinieren versuchen; und, zweitens, indem wir das als *gestützt* wiedergegebene Wort ggf. ganz anders zu übersetzen trachten.

Die Grammatik und Syntax des Pāli gestatten grundsätzlich folgende Übersetzungen des hier in Rede stehenden Partizips des Perfekts (es mag noch mehr geben, worauf Tsnelda aber gerade nicht kommt): Bei jemandem, der die Form genießt, „ist/wird das Wahrnehmen etwas, das dies gestützt hat“ / „gibt es ein auf dies gestütztes Wahrnehmen“ / „ist/wird das Wahrnehmen etwas, worauf man sich gestützt hat / sich stützt“ / „ist/wird das Wahrnehmen ein Stützen dessen“ / „bedeutet das Wahrnehmen, dieses zu stützen“ / „bedeutet dieses Wahrnehmen, gestützt zu werden“. Diese Interpretationen scheinen nicht viel herzugeben. Wir haben jedoch noch etwas, nämlich eine ganz andere Übersetzung des bisher als *gestützt* wiedergegebenen Pāli-Worts. Unser Passus würde danach folgendes besagen: Bei jemandem, der die Form genießt, „ist das *viññāṇa* dieser Erwartung“ / „bedeutet das Wahrnehmen, dies zu erwarten“. (Das *Erwarten* oder etwas semantisch sehr Verwandtes als Übersetzung kommt für den Text # Sn 458 µ in Frage. Daß die Übersetzung *wozu* in jenem Text falsch wäre, wird dadurch deutlich, daß in unserem gegenwärtigen Text das entsprechende *dazu* unangebracht ist.) Die erstere Variante fällt für uns aus, da das *viññāṇa* hierbei eine Art Wesenheit wäre. Die zweite Verwendung von *Erwarten* mag hingegen sinnvoll sein, denn die Aussage wäre wohl die, daß das Wahrnehmen der Form mit der Erwartung positiven Erlebens verknüpft wird. Das *Erwarten* impliziert hier notwendigerweise, daß es sich – zumindest – um das zweite Erlebnis dieser Art handelt: Wenn ich eine Form zum erstenmal sehe, ist daran keine Erwartung von Genuß geknüpft. Erst wenn ich die Form genossen habe, kann ich den Genuß beim zweitenmal erwarten – und, eher noch, nach wiederholten Malen. Es ist somit eine Gewohnheit, eine Tendenz, etwas wahrzunehmen angesprochen. Vom Sinn her würde die Übersetzung *Erwartung* also sehr wohl passen. (Diese Übersetzung schließt die Möglichkeit aus, daß, wie oben vermutet, das betreffende Pāli-Wort ein Synonym für den als *fundiert* [oben, unter 4.1:3., erwähnten wir *Fundament*] wiederzugegebenen Pāli-Begriff ist.) Es mag noch weitere Möglichkeiten der Erklärung durch andere grammatisch-syntaktische Deutungen oder andere Vokabeln geben, wir belassen es jedoch erst einmal hierbei.

##### 48 4.1:5.2 *gestützt* als gegebener Umstand

##### 4.1:5.2.1 *gestützt* heißt: zum Objekt haben

52 Wir versuchen im folgenden, den Begriff *gestütztes Wahrnehmen* als gegebenen Ausdruck zu interpretieren. Es fragt sich nun zunächst, wodurch das Wahrnehmen *gestützt* sei. Da biete



sich als erstes folgendes als Antwort an: Das Wahrnehmen ist durch die „Form“ (im Paralleltext: durch den „Gleichmut“), also durch das jeweilige Objekt gestützt. Der Ausdruck ›gestützt sein‹ wäre somit ein Synonym für ›zum Objekt haben‹. Nehmen wir dies an, so ist kein Grund für die Erwähnung des Genießens der Form zu entdecken. Außerdem ist aus der bloßen Tatsache, daß der Wahrnehmensakt eine „Form“ zum Objekt hat, kein ›Absorbieren‹ ableitbar. Unter Ignorierung des leidigen ›Gestütztseins‹ ist der wesentliche Sachverhalt ja dieser: Die Affirmierung der eigenen Person kommt dadurch zustande, daß ich ein jeweils aktuelles Wahrnehmen bejahe. Wenn ich nun, ohne irgendwie durch das Genießen positiv Stellung zu nehmen, wie ein Photoapparat die gegebenen Formen ›wahrnehme‹, zum Objekt habe, so werde ich die Formen nicht auf ›mich‹ beziehen, ›mich‹ damit aufbauen und erhalten. Mit dieser Vermutung war es also nichts.

#### 4.1:5.2.2 ›gestützt heißt: beruhen auf

Wir können auch versucht sein, das ›Gestütztsein‹ so zu verstehen: ›Das Wahrnehmen ist ein auf [dem Auge und] der Form beruhendes.‹ Das würde dem bekannten Ausdruck (# M 18 p I 111 μ) „Durch das Auge bedingt und Formen entsteht Aug-Wahrnehmen“ entsprechen. Im Klartext hieße dies: Die Grundlage dafür, daß ein Aug-Wahrnehmen überhaupt zustande kommt, besteht darin, daß Auge und Form in Kontakt kommen. Wäre dies der gemeinte Sachverhalt, so wäre allerdings die Unterschlagung des Auges als des zuständigen Sinnes unerklärlich. Zudem wäre die Erwähnung des Genießens der Form unmotiviert. Außerdem wäre keinerlei Veranlassung für die Erwähnung des ›Absorbierens‹ auszumachen. Also sind wir wiederum auf den Bauch gefallen.

#### 4.1:5.2.3 ›gestützt heißt: es wurde Dauer verliehen

Es läßt sich nun vermuten, ›gestützt‹ heiße, daß das Wahrnehmen durch das Genießen eine gewisse Dauer erhalte; das – vom Text unterschlagene – anfängliche Wahrnehmen dauere nämlich nur einen Moment, und dadurch erst, daß die Person das wahrgenommene Objekt (die „Form“, den „Gleichmut“ etc.) genießt, werde das Wahrnehmen gestützt, d.h. am Vergehen gehindert. Wir beobachten nun folgendes: Wenn ich eine Form sehe und auch genieße, geschieht weiteres: Im nächsten Moment höre ich etwas, erinnere mich an etwas: es finden fortwährend weitere Wahrnehmensprozesse statt (wobei ich den Zuruf des Herzallerliebsten genieße, den Rauch des Kehrlichtfeuers widerlich finde, die Erinnerung an die Chefin unwirsch wegwische). Es ist also nicht so, daß ein einmal aus aktuellem Anlaß zustande gekommenes Aug-Wahrnehmen nun weiterbestehe, gar bis in alle Ewigkeit. Das jeweils entstandene Wahrnehmen wird vielmehr durch andere Wahrnehmensakten abgelöst, und zwar ein Aug-Wahrnehmen von einem Ohr-Wahrnehmen und dieses von einem Geist-Wahrnehmen usw. Der Ausdruck, daß ›das Wahrnehmen gestützt‹ sei, kann also nicht besagen, daß der aktuelle Wahrnehmensvorgang mithin in seinem Fortbestand gesichert sei. (Dabei ist folgendes unbestritten: Um eine „Form“ überhaupt als existent wahrzunehmen [und als dies und das zu identifizieren], um sie zu genießen, um sie zu ›absorbieren‹, ist es unumgänglich, daß das Wahrnehmen von vornherein jeweils eine gewisse Dauer besitzt [deren Minimum man sicherlich experimentell ermitteln kann].) Somit haben wir – wieder einmal – mit einer Hypothese Schiffbruch erlitten. Im Gegensatz zum Falle der vorher abgehakten Idee können wir jedoch diesmal etwas aus dem Wrack retten, nämlich den Gedanken des Fortbestands, der Dauer, auf den wir später zurückkommen, wie Tusnelda indiskreterweise schon mal ausplaudert).

#### 4.1:5.2.4 ›gestützt heißt: das primäre Wahrnehmen wurde ergänzt

Wir haben oben schon einen Versuch gemacht, das zunächst als ›gestützt‹ übersetzte Pāli-Wort anders wiederzugeben. Wir unternehmen im folgenden einen weiteren Versuch mit derselben Zielsetzung. Wenn wir uns den im Text gegebenen Ablauf und die Position des ›gestützten Wahrnehmens‹ darin anschauen, so wird – wie schon festgestellt – klar: Es gibt erst das Wahrnehmen und dann den Genuß. Wir können unseren Text also folgendermaßen interpretieren: Ich nehme eine Form wahr (das ist der Sachverhalt *viññāṇa*); ich genieße die Form, d.h. Genuß addiert sich zum Wahrnehmen – somit ist das ursprüngliche faktische, sachliche

#### 4.1:5.2.4 – 4.1:5.2.5.1

Wahrnehmen durch Affekte ergänzt. (Diese Interpretation setzt voraus, daß das ›Wahrnehmen‹ als solches noch besteht.) Da liegt es nahe zu vermuten, das Wort ›gestützt‹ drücke eben diesen Sachverhalt aus, ›gestützt‹ sei hier ein Synonym für ›ergänzt‹. Einen Vorteil hat die erwähnte Gleichsetzung: Auf der Basis dieser Interpretation können wir nämlich folgende Rechnung aufmachen: Wahrnehmen plus persönliche Stellungnahme Genuß ist gleich *saññā*. Wir würden, in anderen Worten, das ›gestützte Wahrnehmen‹ – das ist das durch Genuß ergänzte Wahrnehmen – mit der *saññā* gleichsetzen.

Unsere Vermutung ›Wahrnehmen plus Genuß ist gleich *saññā*‹ wird durch einige Entsprechungen in unserem Text – betreffs *viññāṇa* und Genuß und Absorbieren – sowie in dem das Flußdiagramm enthaltenden Text – betreffs *viññāṇa*, Gefühl, *saññā* und Fortschweifung etc. – gestützt: Wir können danach konstatieren, daß das Genießen einer Form semantisch und sachlich mit einem Glücksgefühl zu tun hat. Und ›Absorbieren‹ und ›en‹ (letzteres nach der *saññā*) haben, nach Tusnelda das Verständnis, etwas Wesentliches gemein: das Affirmieren der eigenen Person.

Übrigens – ehrlich gesagt – es hat Tusnelda die ganze Zeit schon Unbehagen verursacht, daß in unserem gegenwärtigen Basistext (und in thematisch ähnlichen Texten) das *viññāṇa* – nach dem Genießen – sich plötzlich als ein Wahrnehmen entpuppt, die durchaus mit persönlichen Stellungnahmen vermengt ist. Dabei hatten wir doch bei der Untersuchung des Flußdiagramms des Wahrnehmensprozesses (3:4.3) festgestellt, daß das *viññāṇa* das primäre, von eigenen Anliegen noch unberührte, rein faktische, sachliche Wahrnehmen eines Objekts ist, daß es, nach dem *viññāṇa*, dann Gefühle gibt und daß schließlich ein Wahrnehmen anderer Art – die ›*saññā*‹ genannt wird – entsteht, welche ihrerseits mit Ereignissen wie ›Sinnieren‹ und ›Fortschweifung‹ einhergeht. Und in unserem Text scheint nun das *viññāṇa* etwas ganz anderes zu sein. Wenn wir nun aber das Wort ›gestützt‹ als Synonym von ›ergänzt‹ verstehen, gibt es kein Problem, da ja das ursprüngliche Wahrnehmen und der darauf aufbauende Genuß nebeneinander stehen. Dasselbe ist der Fall, wenn wir das durch den Affekt Genuß ergänzte *viññāṇa* als *saññā* interpretieren.

Ein Problem bleibt: Den Begriff ›gestütztes Wahrnehmen‹ würden wir, wenn wir ›gestützt‹ als ›ergänzt‹ interpretieren, als idiomatischen Ausdruck deuten, indem er ja aus sich nicht herleitbar ist. Damit wären wir betreffs Erklärungsnot hübsch aus dem Schneider, denn wenn wir etwas als ›idiomatisch‹ bezeichnen, erübrigt es sich, die Wortwahl zu erklären: das ist eben so, basta. Grundsätzlich könnte man spracharchäologische Ausgrabungen unternehmen, um herauszufinden, wie es zu dieser seltsamen Ausdrucksweise kommt. Anzuraten wäre es, andere Beispiele derselben Diktion aus dem Pāli vorzulegen, notfalls auch aus verwandten Sprachen – damit haben wir aber kein Glück, Tusnelda kann keine Belege beibringen. (Außerdem gilt: Wenn wir – wie wir es bislang tun – das ›Gestütztsein‹ als sinnverwandt mit ›Fundiertsein‹ u.ä. betrachten, so bringt uns die Vermutung einer idiomatischen Ausdrucksweise um keinen Deut weiter, es sei denn, wir wollten ›fundiert‹ in eben diesem Sinne als ›ergänzt‹ interpretieren.) Es ist – wenn auch die Rechnung ›das um den Affekt Genuß ergänzte *viññāṇa* ist gleich *saññā*‹ sachlich richtig ist – Essig mit unserer tentativen Interpretation von ›gestützt‹ als ›ergänzt‹.

#### 4.1:5.2.5 ›gestützt‹ heißt: stabilisiert

##### 4.1:5.2.5.1 Die Kontinuität bestimmter Wahrnehmensprozesse ist gesichert

Noch ist nicht aller Tage Abend und wir lassen unverzagt und wacker weiterhin unser Licht auf das ›gestützte Wahrnehmen‹ scheinen. Das ›gestützt‹ kann man sich – vom Wortlaut ausgehend – vielleicht so vorstellen, daß das jeweilige Wahrnehmen stabilisiert wird. Das hatten wir schon (vgl. 4.1:5.2.3) vermutet – und verworfen: ›Stabilisierung‹ kann nicht heißen, daß der aktuelle Wahrnehmensvorgang am sofortigen Aufhören gehindert wird. Ein einzelner Akt des Wahrnehmens ist nicht zu stabilisieren, er dauert ja nur einen Moment und wird dann von anderen abgelöst. Also kann es sich – wenn wir den Gedanken Stabilisierung weiter verfolgen – nur darum handeln, daß eine Tendenz zum Wahrnehmen erzeugt wird, was dann in einer Abfolge von entsprechenden Wahrnehmensakten resultierte. Wir können also versuchen, die

oben ins Spiel gebrachte Stabilisierung des *viññāṇas* nicht als die Sicherung des Fortbestandes eines einzelnen aktuellen Wahrnehmensaktes zu sehen, sondern als die Sicherung eines Wahrnehmens der betreffenden Art überhaupt. Es würde also das Wahrnehmen der einschlägigen Art in seinem Bestand: besser in seiner Kontinuität gestützt, gesichert, die Wiederholung würde angeregt.

#### 4.1:5.2.5.2 Genuß fördert die Tendenz zur Wiederholung

Wodurch würde die Kontinuität nun aber gesichert? Das einzige, was der Text als Glied in der gegebenen Abfolge erwähnt, ist das Genießen. Diesen Umstand haben wir bisher nicht eingehend untersucht, es wäre ein eher neuer Gesichtspunkt, kommt von daher als möglicher Faktor in Frage. Im Klartext hieße das: Indem man einen Eindruck genießt, wird die Tendenz zur Wiederholung einschlägigen Wahrnehmens gefördert. (Es wird wohl kaum so sein, daß jemand jede „Form“ genießt, manche Form mag er auch nicht mögen: man ist also nicht grundsätzlich auf Formen aus, sondern auf bestimmte Formen. [Hier sei der Fall ausgenommen, daß im Falle sensorischer Deprivation einem Menschen quasi jeder Sinneseindruck willkommen ist. Außerdem sei mit dieser Bemerkung nicht ausgeschlossen, daß die eine Person mehr visuell orientiert sein mag, eine andere mehr haptil etc.]) Trivialpsychologische Anmerkung: Auf diese Weise entwickelt sich eine Erwartungshaltung gegenüber dem jeweiligen Objekt: »Rote Erdbeere – ah, höchst erfreulich!« (Aber wehe, wenn wir an eine gut gemachte Attrappe geraten!)

#### 4.1:5.2.5.3 Genuß - Bedürfniserzeugung - Absorbieren

Laut Text hat das »Gestütztsein des *viññāṇas*« Folgen, nämlich die, daß man »absorbiert«. Tusnelda Interpretation zufolge drückt das Wort »absorbieren« im Wesentlichen aus, daß man seine Person affirmiert. Und wie nun sollen wir es uns vorstellen, daß die Affirmierung der eigenen Person dadurch geschieht, daß eine erhöhte Tendenz zum Wahrnehmen ganz bestimmter Objekte besteht? Für Tusnelda bietet sich folgende trivialpsychologische Erklärung an: Indem an die sachlich wahrgenommene Form genießt, also den betreffenden Eindruck positiv bewertet, identifiziert man die Form als für einen bekömmlich. Dadurch verstärkt sich die Tendenz, ein derartiges Wahrnehmen \ Erkennen \ Verstehen weiterhin zu erleben. Das wiederum „bedeutet“, daß man die Form zur Affirmierung der eigenen Person (und damit des Konzepts Person) benutzt. In diesem Zusammenhang erinnern wir uns daran, daß in der Bedingt-Entstehung (# Vin I 1 μ) „Durst“ vor „Absorbieren“ steht (und vor all dem, um einiges vorher, das *viññāṇa*).

Denken wir uns ein Beispiel aus: Wenn ich einmal im Leben einen Blick auf eine mir unbekannt exotische Frucht erhasche, so bedeutet mir das nichts, bedeutet die Frucht mir nichts. Wenn ich hingegen immer wieder, bei jeder Gelegenheit, die betreffende Frucht sehen und auch essen möchte, so wird die Frucht bzw. mein Bedürfnis sehr wohl Teil meiner Identität: »Ich bin jemand, der diese Frucht braucht – ohne dieses Bedürfnis und ohne dessen Befriedigung bin ich gar nicht mehr ich selbst!«

Wie wir aus unseren Alltagserfahrungen wissen, ist das Bedürfnis und die Identifizierung mit Objekten generell umso stärker, je früher die Neigung entwickelt wurde: Tusnelda meint, von aromatischsten Mangos und delikatesten Weizenfladen umgeben, fast einzugehen, wenn sie nicht ab und zu sich Erdbeeren mit Schlagrahm bzw. ein währschaftes, deftiges Brot einverleibt wie in ihren erheblich jüngeren Jahren: für Teutoninnen und Teutonen in der Diaspora kann schlichtes Brot (richtiges Brot!) sich als ein Sucht- und Identifikationsobjekt herausstellen – selbst wenn sie/er sich von der Heimat und ihrer Kultur losgesagt hat, bzw. wenn die Heimat ihr/ihm abgesprochen wurde.

Es mag nützlich sein, die Möglichkeit zu erwägen, daß das Objekt des Genusses und das des primären Wahrnehmens nicht identisch sind: Indem Isolde das Bonbon genießt, daß die Großmutter ihr immer in den Mund steckt, wenn sie hereingeschneit kommt, entwickelt Isolde die Tendenz, die muffig riechende, krächzende alte Frau als zu sich gehörig zu betrachten und zu lieben. Zusätzlich zum Faktor Jugend gibt es natürlich andere Punkte, z.B. die Intensität solcher

#### 4.1:5.2.5.3

Prägung, die Umstände des Erlebens etc. – was alles uns hier nicht zu interessieren braucht. (Die Relevanz der Selbsterziehung betreffs des Genusses wird vom Buddha an anderer Stelle, u.a. in # M 19 p I 115 μ, ausgedrückt: „Was immer ein Mönch viel sinniert und entwirft, so jeweils wird die Neigung der Mentation: Wenn ein Mönch eine Begehrungensinniering viel sinniert und entwirft, hat er [damit] die Entsagungssinniering beseitigt: er hat die Begehrungensinniering oft getätigt – zur Begehrungensinniering ist nun seine Mentation [verstärkt] geneigt.“ Man vergleiche zur Thematik insbesondere den Abschnitt 12.3.1.2 unserer Ethik-Dokumentation sowie 3:8.2 der gegenwärtigen Arbeit.) Übrigens – wenn wir ›gestützt‹ wie zunächst erarbeitet interpretieren, haben wir kein Problem damit, daß das *viññāṇa* nach dem Genießen genannt wird – es geht ja nicht um ein aktuelles Wahrnehmen, sondern darum, daß eine Art des Wahrnehmens als Tendenz angelegt wird.

12 So weit, so gut – aber: Ziemlich am Anfang unserer Erörterung haben wir gesehen, daß ein gewisser Text, # M 143 p III 259 μ, ein „formgestütztes *viññāṇa*“ erwähnt bzw. so manches in spezifischer Hinsicht ›gestützte *viññāṇa*‹; so gibt es auch ein „auggestütztes“ und ein „augwahrnehmungsgestütztes *viññāṇa*“, sowie, u.a., ein „Element-Erde-gestütztes *viññāṇa*“. Dieser Text unterscheidet sich von unserem Basistext dadurch, daß hier ein Genießen des betreffenden Objekts gar nicht erwähnt wird. Der Genuß spielt demnach keine Rolle. Wir können also die betreffs unseres Basistextes gelieferte Erklärung des – tentativ – ›Gestütztseins‹ nicht auf diesen Text übertragen: wir müssen ›gestützt‹ anders deuten und das betreffende Pāli-Wort anders übersetzen, so scheint es. Es sieht so aus, als könne der Begriff ›formgestützt‹ oder ›Element-Erde-gestützt‹ nur heißen, daß Form bzw. Erde schlicht das Objekt des Wahrnehmens sind. (Zur Erinnerung: Das Wahrnehmen ist keine Wesenheit, die sich etwas zum Objekt nimmt.) Dem ist aber nicht so, wie sich bei näherer Betrachtung herausstellt. Wieso? (Mit einem anderen Ansatz haben wir das schon abgewiesen.) So wie Tusnelda den Text liest, besagt dieser, daß ein „formgestütztes“ / „auggestütztes“ / „Element-Erde-gestütztes Wahrnehmen“ stattfindet und deshalb anschließend das ›Absorbieren‹ geschieht. Verstehen wir den Text wie eben vermutet, dann heißt dies: Wenn ich keine ›Form‹, kein ›Auge‹, kein ›Element Erde‹ zum Objekt des Wahrnehmens mache, so gibt es (da es kein Wahrnehmen gibt) auch kein ›Absorbieren‹ und damit ist diese Training vollzogen. (Jemand, der betreffs seiner Sinnesorgane arg geschädigt ist, hätte dann einen großen Vorsprung vor seinen mit voll funktionierenden Sinnen ausgestatteten Kollegen.) Wir können aber getrost behaupten, daß es beim buddhistischen Selbsterziehungsprozeß – in diesem Text ist ein Laie angesprochen – nicht darum geht, das Wahrnehmen zu unterlassen, sondern es geht darum, den potentiellen Objekten nicht mit Lust etc. gegenüberzutreten. (Auf Belege für die die letztere buddhistisch-binsenweisheitliche Behauptung verzichtet Tusnelda sehr guten Gewissens.) Da dieser Faktor in diesem Text nun völlig fehlt, in unserem Basistext – von Tusnelda dort ›Genuß‹ oder ›Genießen‹ tituliert – aber sehr wohl, und zwar an prominenter Stelle, vorhanden ist, sind wir berechtigt zu unterstellen, daß der ›Genuß‹ auch hier mitzudenken ist, und zwar in derselben Weise wie im Basistext. Daraus ergibt sich, daß in diesem Text das ›Gestütztsein des Wahrnehmens‹ genauso zu verstehen ist wie im Basistext.

40 Was das ›Absorbieren‹ angeht, so entspricht das im selben Text Ausgeführte voll dem oben von uns diesbezüglich Gesagten. Soweit zu diesem Text.

44 Und noch etwas: Wir können bei der hier vorliegenden Interpretation eine Verwandtschaft mit der anfangs in Erwägung gezogenen Übersetzung ›in Erwartung von *viññāṇa*‹ feststellen: Wo eine Tendenz zu bestimmten Erlebnissen besteht, besteht auch eine entsprechende Erwartung.

48 Angesichts dieser Befunde wagt Tusnelda die Aussage: Von den erörterten Möglichkeiten der Interpretation des Ausdrucks ›gestütztes Wahrnehmen‹ scheint die zuletzt genannt Sichtweise am ehesten zutreffend zu sein. Howgh.

52 Außerdem sei bemerkt: Wir hatten eingangs (4.1:3.), nur aufgrund der Üblichkeit der entsprechenden Formulierungen, unterstellt, daß in diesem Text unter ›*viññāṇa*‹ keine seelenartige Wesenheit namens ›Bewußtsein‹ zu verstehen ist, sondern ein Wahrnehmen \ Erkennen \ Verstehen des jeweiligen Objekts, und waren deshalb beruhigt dazu fortgeschritten,

4 eine Erklärung des Begriffs ›gestütztes Wahrnehmen‹ zu finden. So nebenbei hat sich dabei ergeben daß wir durchaus mit ›Wahrnehmen‹ (genauer: ›Purapprehension‹) auskommen. Es gibt die Möglichkeit, den Zusammenhang so zu interpretieren, daß in diesem Basistext das Wahrnehmen \ Erkennen \ Verstehen es ist, das quasi als ›Agent‹ des Geschehens fungiert, nicht aber eine metaphysische seelenartige Wesenheit.

#### 8 4.1:5.2.5.4 Endgültige Übersetzung der tentativ als ›gestützt wiedergegebenen Vokabel

8 Was uns nun zu tun übrig bleibt, das ist, eine gültige, verständliche Übersetzung für den wie gehabt erörterten und letztlich erklärten Ausdruck zu finden. Wie Tusnelda es auch dreht und wendet (vgl. 4.1:5.1) – der, mit dem, tentativ, als ›gestützt‹ übersetzten Pāṭi-Wort bezeichnete Umstand ist ein Attribut des Wahrnehmens, das Wahrnehmen ist durch ›Gestütztsein‹ charakterisiert. Daß etwas ›gestützt‹ ist, heißt nach unserer obigen Analyse, daß das betreffende spezifische Objekt Anlaß gibt zum habituellen, darauf erpichten Wahrnehmen. (Da ist es hilfreich, daß in verwandten indischen Sprachen die Bedeutung ›entschieden‹ [wie in: ›eine entschiedene ›Befürworterin der freien Liebe‹] für unser Wort verbürgt ist. Bei Tusnelda ist [besser: war, nämlich Anno dazumal] das Wahrnehmen entschieden auf knackige Männerpos aus – diese hat sie gewissermaßen absorbiert, zur Affirmierung ihrer eigenen Person gebraucht.) Die folgenden Vokabeln fallen Tusnelda hierzu ein: ›ausgerichtet auf‹, ›abzielend auf‹, ›süchtig nach‹ und ›versessen auf‹. Zu guter Letzt entscheidet Tusnelda sich für ›tendenzial‹ (durch die Tendenz zu dem und dem geprägt). Es gibt demnach ein ›formtendenziales‹ (verständlicher geschrieben: form-tendenziales), ein ›Element-Erde-tendenziales‹, ein ›gleichmut-tendenziales‹ Wahrnehmen, bzw. ein ›solch-tendenziales‹ oder ›welch-tendenziales‹ Wahrnehmen. (Übrigens – durch die Verwendung des Verbalsubstantivs ›das Wahrnehmen‹ wird verhindert, daß man hier im *viññāṇa* eine Wesenheit, die etwas zum Objekt nimmt, sehen könnte; sogar ein Ding kann es so nicht sein [was man bei ›Wahrnehmung‹ noch meinen mag]; und das Ergebnis des Wahrnehmens ist auch nicht gemeint [was das Wort ›Wahrnehmung‹ nahelegt]. Vielmehr gilt: das Wahrnehmen ist ein Prozeß. [Zur Erinnerung: Das Wort ›Wahrnehmen‹ ist in diesem Kapitel eine der Einfachheit und des Verständnisses halber verwendete vorläufige Übersetzung. Die oben (3:9.) erarbeitete endgültige Übersetzung ›Purapprehension‹ ist letztlich statt ›Wahrnehmen‹ \ ›Erkennen‹ \ ›Verstehen‹ hier einzusetzen.] Hierbei ist ein Punkt, bittschön, sehr genau zu beachten: Ein aktueller als ›*viññāṇa*‹ bezeichneter Wahrnehmensakt ist hier wie anderswo ein primärer, von persönlichen Stellungnahmen wie etwa Gefühlen noch freier Akt des Wahrnehmens. Durch die Qualifikation ›tendenzial‹ wird nur festgestellt, daß eine – durch als positiv erlebte Vorerfahrung erzeugte – Bereitschaft zum Wahrnehmen bestimmter Objekte besteht. Dabei wird ein dann tatsächlich sich ereignendes *viññāṇa* durch Gefühle etc. ergänzt und in etwas anderes überführt – und auf die Gefühle kommt es der betreffenden Person vor allem an.

\*\*\*\*\*

*„Aber wisse, daß es in der Seele viele sekundäre Kräfte gibt, die dem Verstand als dem Herrn zuarbeiten. Unter diesen übt zunächst die Phantasie ihr Amt aus. Aus allen äußeren Dingen, welche die fünf wachsam Sinne präsentieren, formt sie Imaginationen, heftige Gebilde, welche der Verstand, indem er sie kombiniert oder dekombiniert, dann zu dem gestaltet, was wir behaupten oder verneinen und unser Wissen oder unsere Meinung nennen. Dann zieht sie sich in ihre private Zelle zurück, wenn die Natur einmal ruht. In ihrer Abwesenheit west oft die Afterphantasie und imitiert sie – aber indem sie Gebilde falsch kombiniert, produziert sie oft wüstes Zeug, und zwar meist in Träumen, indem sie Worte und Taten, seien sie längst passé oder frisch, übel einander zuordnet.“*

(John Milton, Der Verlust des Paradieses, Buch V, Verse 100–113)

4.2: Nahrung für das *viññāṇa*

## 4.2:1. Bejahung von Objekten - fundieren und sprießen - Fortexistenz

Wir konsultieren nun den Text # S 12.64 p II 101 ff μ. Ein in diesem Text enthaltener Passus sagt: Wenn es betreffs des Essens (oder betreffs gewisser anderer Objekte) „Lust gibt, Vergnügen gibt, Durst gibt, so ist da das Wahrnehmen (*viññāṇa*) fundiert und ist [dann] gesprossen.“ Die Folge ist, daß „Funktionalität und Stofflichkeit“ sich manifestiert. (Wer mag, kann statt dessen schreiben: „Funktionalität und Stofflichkeit“ kommt herab!) Das führt laut Text, über einige Stufen, dazu, daß die Sukzession der Existenzen mit ihren betrüblichen Implikationen sich fortsetzt.

Hier ist ein Hinweis zu „Lust“ etc. angebracht. Dies geschehe anhand einiger weniger Beispiel, die übrigen Texte weisen dasselbe Phänomen auf. (Diese Bemerkungen über „Lust“ etc. gelten ausschließlich für unseren Zusammenhang Wahrnehmen, keinen anderen!) In # S 22.54 p III 54 f μ wird zuerst von „Vergnügen und Lust“ gesprochen, dann von „Vergnügen“ und schließlich von „Lust“. Hieraus können wir mit einiger Vorsicht schließen, daß in unserem Zusammenhang „Vergnügen“ und „Lust“ bzw. „Vergnügen und Lust“ eng sinnverwandte Termini sind, sie sind offensichtlich auswechselbar. Wie verschwommen in ihrer Bedeutung derartige Vokabeln sind, zeigt sich z.B. in # S 35.63 p IV 36 μ, wo es heißt: „Bei dem sich [an Formen etc.] Vergnügenden ... entsteht Vergnügen. Bei vorhandenem Vergnügen gibt es Lust.“ Betreffs *saññā* und *viññāṇa* (etc.) allgemein heißt es in # S 22.51 p III 51 μ: „Infolge von Obliteration von Vergnügen gibt es Obliteration von Lust; infolge der Obliteration von Lust gibt es Obliteration von Vergnügen.“ Bemerkenswert ist eine Formulierung in # M 133 p III 196 μ, wo es heißt: „Infolge des Gebundenseins des Wahrnehmens in Appetition und Lust vergnügt man sich daran.“ Hier ist also von einer Gleichwertigkeit von „Appetition und Lust“ einerseits und „Vergnügen“ andererseits einmal keine Rede. In unserem gegenwärtigen Text # S 12.64 p II 101 ff μ fällt die Reihung „Lust“ - „Vergnügen“ - „Durst“ auf, da „Durst“ ja ansonsten eine ganz besondere Bedeutung hat und hier gleichberechtigt neben „Lust“ - „Vergnügen“ zu stehen scheint. Hierzu addiert sich, z.B. in # M 138 p III 225 f μ, der Begriff „Genuß“, der offenbar fast deckungsgleich ist mit den eben genannten Begriffen „Vergnügen“, „Lust“ etc. Das alles scheint zu zeigen, daß in diesem Zusammenhang kein allzu großes Gewicht auf die semantischen Eigenheiten der einzelnen Begriffe zu legen ist. Aber: Es kommt in Pāli-Texten des öfteren vor, daß Begriffe oder Ausdrücke anscheinend gleichberechtigt nebeneinander stehen. Erst ein Vergleich mit anderen Texten ergibt dann eventuell, daß durchaus eine Hierarchie der durch die Begriffe oder Ausdrücke bezeichneten Inhalte besteht, nämlich betreffs der Wichtigkeit, der Abfolge, der Ursache und Folge etc. – was für die Aussage des Textes u.U. große Relevanz besitzt. Aus dieser Tatsache ergibt sich die Notwendigkeit, möglichst viele thematisch verwandte Texte zu konsultieren. In einer Übersetzung muß sich dann die Beziehung der Begriffe oder Ausdrücke zu einander niederschlagen, etwa durch die eingebrachte Zeichensetzung, durch Zusätze in Klammern oder durch Umstellungen, denn wir können die beim ursprünglichen Publikum – hoffentlich – vorhandenen Instrumente der Interpretation heutigentags nicht einfach voraussetzen. Es ist insofern, so meint Tusnelda, durchaus legitim, ja angezeigt, in einer Übersetzung ggf. präziser zu sein als der uns vorliegende Pāli-Text – sofern nicht auf diese Weise eigene Ansichten, mehr als eh unvermeidlich, in den Text hineingeschmuggelt werden. Es ist deshalb oft nötig, die Gründe für derartige Eigenwilligkeiten anzugeben. (Leider kann Tusnelda sich nicht damit brüsten, allzeit dieser Einsicht gemäß gehandelt zu haben – sie entdeckt in eigenen längst erledigten Arbeiten, abgesehen von anderen Patzern, immer wieder mal Fehler, die eben auf einen mangelnden

Vergleich mit entsprechend relevanten Texten zurückzuführen sind.) Dabei achtet Tusnelda tunlichst darauf, daß in keiner Hinsicht falsche Vorstellungen und irreführende Assoziationen Platz greifen.

4 Was heißt es nun, daß, wenn es betrifft des Essens (oder auch der Anrührung, der  
Geistabsicht oder des *viññāṇa*) Lust - Vergnügen - Durst gibt, ›das Wahrnehmen fundiert ist und  
gesprossen? Es sei zunächst darauf hingewiesen, daß ›fundieren‹ und ›sprießen‹ nicht, wie unser  
8 Text es zu glauben nahelegt, gleichberechtigt nebeneinander stehen! Vielmehr kommt erst das  
›Fundieren‹, und wenn das gegeben ist, erfolgt das ›Sprießen‹, wie der Text # S 22.54 p III 54 f µ  
(vgl. 4.3:1.1) zeigt.

#### 4.2:2. Gleichnisse vom Wandbemalen, Sonnenstrahl

12 Für das ›Fundiertsein‹ und das ›Sprießen‹ präsentiert der Buddha folgendes Gleichnis: Den  
Sachverhalt, daß [bei jemandem] „Lust“ etc. betrifft eines [wahrgenommenen] Objekts  
vorhanden ist und somit „das Wahrnehmen“ „fundiert“ ist – der sonst oft gebrauchte Begriff  
›Aufhänger‹ fehlt im gesamten Text –, vergleicht der Buddha mit der Situation, daß ein Maler  
16 durch das Auftragen von Farbstoff auf eine Wand eine vollständige menschliche Gestalt  
erschafft. (Diese Metapher kommt in # S 22.100 p III 152 µ im Zusammenhang mit der  
Identifikation mit den fünf Kloben vor.) Die Abwesenheit von „Lust“ etc. wird bei diesem Gleichnis  
nicht beschrieben. Wenn nun betrifft des Essens (oder der anderen genannten Objekte) keine  
20 „Lust“ etc. da ist und somit das „Wahrnehmen“ „nichtfundiert“ ist (also kein Fundament hat), so  
entspricht dies dem Buddha zufolge der Situation, daß ein durch ein Fenster in einen Raum  
eindringender Sonnenstrahl dort mangels zu treffender Wand u.ä. letztlich auf nichts trifft: Er ist  
dann „nichtfundiert“ (er hat kein Fundament, nichts, auf dem er ruhte, nichts, wo er sich  
24 manifestieren könnte). Die Möglichkeit, daß jemand „Lust“ etc. hat, wird im Rahmen dieses  
Gleichnisses nicht erarbeitet, nur am Rande erwähnt. Was sagt uns das? Nicht viel, soweit es  
Tusnelda angeht. Entnehmen kann Tusnelda den Gleichnissen nur, daß man unter gegebenen  
Bedingungen, einerseits, ›sich selbst‹ malt; andererseits verpufft quasi die potentielle Energie im  
28 Nichts, ohne etwas zu bewirken. (Das ist ja schon etwas.) In ihrem Unverstand hätte Tusnelda auf  
den ersten Blick hier das anderswo (# M 21 p I 127 µ) genannte Gleichnis besser gefallen, wo  
ausgeführt wird, ein Maler könne im [leeren] „Raum“ seine „Gestalten“ hinmalen. Auf den  
zweiten Blick, bei abnehmendem Unverstand, aber ist die Metapher vom Sonnenstrahl doch  
32 zutreffend, denn da gibt es von vornherein keinen Maler, der sozusagen ein Bild von sich  
projizieren könnte; es gibt nur einen – unpersönlichen – Sonnenstrahl, für den es keine „Wand“  
gibt, auf der er „fundiert“ sein könnte, und für den es schließlich auch kein „Wasser“ hat, auf  
dem er „fundiert“ sein könnte. (Die dahinter stehende Vorstellung ist offenbar folgende: Das  
36 Gebäude steht auf der „Erde“, die „Erde“ wiederum ruht – der altindischen Kosmologie zufolge –  
auf dem „Wasser“.) Danach hätten wir in unserem Gleichnis einen, abgesehen vom  
Sonnenstrahl, offenbar leeren Kosmos. (Damit werden übrigens die beiden anderswo, # S 22.54 p  
III 54 f µ [vgl. 4.3:2.1], behandelten Begriffe „Erde“ und „Wasser“ ins Spiel gebracht. Es erscheint  
40 Tusnelda allerdings unwahrscheinlich, daß eine Anspielung vorliegt, denn es geht hier nicht um  
das Erdreich und die Bewässerung für die Saat.)

#### 4.2:3. Witzlosigkeit der Gleichnisse

44 Die Gleichnisse mitsamt dem sie umgebenden Text erlauben keine Separierung des  
›Fundiertseins‹ vom ›Sprießen‹. Wir können allenfalls, obwohl dies Tusnelda etwas sehr weit  
hergeholt scheint, folgendes vermuten: Der schiere Auftrag des Farbstoffs auf die Wand  
entspricht dem ›Fundieren‹, während die sinnvolle Verteilung des Farbstoffs dem ›Sprießen‹  
48 entspricht. Diese Deutung wird dadurch nahegelegt, daß die entstandene Malerei eine  
vollständige menschliche Gestalt darstellt – und das Resultat des Prozesses betrifft des  
Wahrnehmens ist ja eben dies, wenn auch in anderen Worten, nämlich „Funktionalität und  
Stofflichkeit“: Durch die Bejahung von Eindrücken erschaffe ich mich kontinuierlich selbst. Dies  
52 wird sinngemäß – wenn auch negativ – ebenso beim Sonnenstrahlgleichnis gesagt, insofern hilft

#### 4.2:3.

4 uns das wenig weiter. Das Sonnenstrahlgleichnis beschränkt sich auf das ›Fundieren‹ eines  
einzelnen Strahls und erwähnt gar kein – mögliches – ›Sprießen‹ desselben, etwa indem ein  
Lichtfleck bestimmter Form entstünde. Und doch wird das Gleichnis explizit auf jene beiden  
8 Begriffe betreffs des Wahrnehmens bezogen. Tusnelda fühlt sich genauso schlaue (oder eben  
nicht) wie vorher: Die jeweilige Funktion vom ›Fundiertsein‹ im Gegensatz zum ›Sprießen‹ in  
diesem Text wurde ihr nicht klarer.

8 Wenn wir also auch über das ›Sprießen‹ nichts wissen, so können wir doch einiges mit  
Sicherheit sagen, nämlich daß das ›Fundiertsein‹ durch das Auftreffen des Sonnenstrahls auf die  
Wand (oder sonst etwas) repräsentiert wird; und wir können, mit einiger Sicherheit, vermuten,  
daß das Aufbringen des Farbstoffs auf die Wand ebenfalls für das ›Fundiertseins‹ steht. Und wir  
12 wissen, daß aus dem ›Fundiertsein‹ die Fortexistenz sich ergibt, wie auch immer das im Detail  
geschehen mag. Außerdem wissen wir mit Bestimmtheit, daß die unverzichtbare Voraussetzung  
dafür, daß das Wahrnehmen ›fundiert‹ ist, in der Tatsache besteht, daß man auf das jeweils  
wahrgenommene Objekt, hier z.B. das Essen, positiv mit „Lust - „Vergnügen“ - „Durst“ reagiert.  
16 Das Gleichnis enthält keine Aussage, wonach mit der Wand etwas geschieht, wir können nur  
annehmen, daß sie farbig bzw. heller wird. Was den Farbstoff bzw. den Lichtstrahl betrifft, so wird  
er als solcher nicht verändert, er erhält durch das ›Fundiertsein‹ keine Dauer. Im ersteren Falle ist  
diese eh gegeben, im letzteren Falle bleibt die Vergänglichkeit wie gehabt bestehen: bei  
20 Aufhören der Strahlung ist es mit dem Strahl vorbei. Der Text enthält weder explizite Aussagen  
diesbezüglich, noch läßt sich eine aus dem Text erschließen. Man könnte allenfalls sagen, daß  
der Farbstoff eventuell auf der Wand weniger intensiv wirkt oder, je nach Farbe des Untergrunds,  
heller oder dunkler (dünner Auftrag vorausgesetzt), aber das ist wohl kaum ein Thema. Und daß  
24 der Lichtstrahl reflektiert wird und dabei, je nach Farbe der Wand, seinerseits einen bestimmten  
Farbton annimmt, wird nicht angedeutet. Wenn wir davon ausgehen, daß der Text von einer Art  
Wesenheit namens Bewußtsein redet, so ist die Ortsveränderung des Farbstoffs vom Tiegel auf die  
Wand wenig aussagekräftig. (Es bedarf hierzu übrigens eines Malers – und wer sollte das wohl  
sein?) Und die Ortsveränderung des Lichtstrahls vom Himmel auf die Wand (falls diese überhaupt  
28 vom Buddha gesehen wird!) hat ebenso keinen sittlichen oder philosophischen Nährwert betreffs  
des Charakters eines sogenannten Bewußtseins. Die beiden Gleichnisse geben also so gut wie  
nichts her betreffs der Frage, was mit dem ›Fundiertsein‹ und dem ›Sprießen‹ des *viññāṇa*  
gemeint ist – man kann sich die Lektüre glatt sparen. (Vielleicht aber ist Tusnelda nur zu  
32 phantasielos, um etwas insofern Relevantes aus den Gleichnissen herauszuholen.) Auf diesen  
Text kommen wir zurück (4.9:5.3.2), wenn wir viererlei ›Nahrungen‹ betrachten.

\*\*\*\*\*

*„[...] Denn man erfülle dem Ehrsuchtigen, dem Geldgeizigen, dem Wollüstling, dem Mann  
von Eitelkeit etc. etc. man erfülle ihm alle seine Wünsche, und was ist's denn? – Das Auge  
sieht sich nicht satt und das Ohr hört sich nicht satt, und ich habe noch keinen dieser Art  
gesehen, der sich ruhig in die Arme genommen und gesagt hätte: ich habe genug. Alle solch  
Glück ist mehr mühseliges Hinstreben zum Genießen als wirklicher Genuß, ist keine Flamme  
die aus sich selbst brennt, sondern man muß beständig neue Reiser anlegen, neues Öl  
zugießen daß sie nicht verlösche, und am Ende verlöscht sie ja doch. Nein Vetter, es muß für  
den Menschen eigenes Glück geben! Und was man aufwärts erbetteln muß und nicht  
behalten kann, ist ja nicht eigen.“*

(Matthias Claudius, ASMUS omnia SECUM portans oder Sämtliche Werke des Wandsbecker Boten,  
Vierter Teil: Passe-Temps. Zwischen mir und meinem Vetter in der Schneiderstunde [Twilight].  
Fassung von 1783)



### 4.3: Die „Grundlagen des Purapprehendierens“

#### 4.3:1. Der Zusammenhang Genuß und Existenz

##### 4.3:1.1 Genuß, Fundierung und Gedeih des Wahrnehmens

In dem schon angesprochenen Text # S 22.54 p III 54 f μ (im folgenden: „Zentraltext“) heißt es: „Bestünde, wenn es bestünde, ein zu Stofflichkeit Rekurs nehmendes Wahrnehmen (*viññāṇa*), eines mit Stofflichkeit als Aufhänger, [und somit] eines mit Stofflichkeit als Fundament, als eines unter Beguß mit Vergnügen, [so] käme es (das Wahrnehmen) zu Wachstum, Sprießen, Opulenz.“ (Den Ausdruck ›Rekurs haben zu‹ interpretiert Tusnelda hier als ›zum Objekt haben‹, ›bezogen auf‹. [In anderen Texten, vgl. 4.3:1.1 wird davon gesprochen, daß das *viññāṇa* zu etwas ›Rekurs nimmt‹ (nicht wie hier: ›Rekurs hat‹)]. Das hier verwendete Wort ist praktisch identisch [es handelt sich um dieselbe Vorsilbe] mit einem anderen ganz gewöhnlichen Verb, das, ebenso, ›gehen‹ bedeutet. Im Effekt lauten die Wörter gleich – bis auf einen einzigen Buchstaben! Vielleicht handelt es sich sogar um zwei orthographische Varianten. Die Vertauschung der beiden betreffenden Buchstaben ist auch anderweitig belegt. Die beiden Ausdrücke seien als Synonyme verstanden. Die Tatsache, daß die unserer Textausgabe zugrundeliegenden Pāḷi-Manuskripte betreffs des in diesem Text verwendeten Wortes Unstimmigkeiten aufweisen [sie schreiben es teils mit einem kurzen, teils mit einem langen Vokal – im letzteren Falle ergibt sich eine abweichende, zweifelhafte, Bedeutung], läßt darauf schließen, daß die damaligen Schreiber, Korrektoren, Redaktoren – jedenfalls wo ein langer Vokal geschrieben wurde – den Text nicht verstanden, nicht wußten, was sie intendierte Aussage ist: ihre Konzepte vom Dhamma waren in diesem Punkte unklar, eventuell sogar häretisch, was den Charakter des *viññāṇa* betrifft – und zwar an der markanten Äußerung des Buddha in # M 38 p I 258 ff μ gemessen, der dort die Ansicht, es gebe ein quasi wiedergeborenes *viññāṇa* schärfstens verdammt.) Was sich in unserem Text abspielt, das ist nach Tusneldas Verständnis – analog zu dem Sachverhalt in schon besprochenen Texten –, also schlicht dies: Das *viññāṇa* ist mit der „Stofflichkeit“, dem „Gefühl“, der „*saññā*“ und dem „Modalaktivität“ (Erklärung dieses Begriffs unter 4.4:4.) befaßt. (Unser Text # S 22.54 p III 54 ff μ wird unter einem bestimmten Aspekt noch einmal, nämlich in 4.9:5.3.2, besprochen.)

Ein Begriff ist zu klären: Der „Aufhänger“ (etwas wie ein Kleiderrechen oder Hutständer) des *viññāṇas* ist ein Ding, angesichts dessen das Wahrnehmen zustandekommt, wobei dann das Ding – nachdem es Gegenstand der „Notiznahme“ (vgl. 3:2.) war –, überhaupt erst zu einem Objekt des jeweils zuständigen Sinnes, z.B. des Auges betreffs der Formen, wird. (N.b.: Die hier und in entsprechende Kontexten gebrauchten Begriffe ›Gegenstand‹ und ›Objekt‹ entsprechen keineswegs irgendwelchen Pāḷi-Vokabeln, es handelt sich vielmehr um Umschreibungen durch Tusnelda. Die erwähnten beiden Begriffe kommen aber woanders tatsächlich als Übersetzungen gewisser Pāḷi-Wörter vor, sind dann aber als solche gekennzeichnet.)

Die – zu Recht – extravagant anmutende Auflösung des Pāḷi-Satzes seitens Tusnelda, die im obigen deutschen Satzbau resultiert, erklärt sich zum einen aus den im mitgelieferten ersten Gleichnis dargestellten Beziehungen des Wahrnehmens mit dem „Fundament“ und dem „Beguß“, zum anderen aus der anschließenden negativen Darstellung. (Diese – schon gewagte – Übersetzung vermag nicht klar die andernorts, nämlich 4.2., schon herausgearbeiteten Beziehungen zwischen den beteiligten Faktoren wiedergeben, da sie in diesem Passus einfach nicht dargestellt werden, nämlich im Wesentlichen: Nur durch die positive Haltung gegenüber dem [an sich neutralen] Objekt gibt es überhaupt ein Fundament. Der anschließende negative

### 4.3:1.1 – 4.3:2.1

Passus erst stellt den Sachverhalt angemessener dar. Eine die betreffenden Tatsachen berücksichtigende Übersetzung ginge – selbst für die insofern kulante Tusnelda – in diesem Falle weit über das bei einer Übersetzung erforderliche und zulässige Maß von Zurechtmodeln hinaus; es ergäbe sich nicht einmal mehr eine Paraphrase, sondern eine, durch dem gegebenen Wortlaut nicht gedeckte, Erklärung des in ganz bestimmter Weise verstandenen Sachverhalts.) Der Text sagt nicht, wozu das „Sprießen“ etc. führt, nur betreffs des negativen Falles wird die Folge ›man verlischt‹ erwähnt.

8

#### 4.3:1.2 Ohne Genießen erfolgt Verlöschen

Der Text schließt, wie angedeutet, hieran den umgekehrten negativen Fall an, dort fehlt nämlich die „Lust“: „Wenn betreffs des Elements Stofflichkeit bei einem Mönch die Lust beseitigt ist, gibt es – infolge der Beseitigung der Lust, wo [somit] der Aufhänger [Stofflichkeit] völlig vernichtet ist – kein Fundament [Stofflichkeit] für das Wahrnehmen.“ Dieses nichtfundierte Wahrnehmen ist [deshalb] eines ohne Sprießen, was letztlich zum Verlöschen dieses Mönches führt.

Hieraus ergibt sich, unter Einbezug des ersten Gleichnisses, daß der positive Text folgendermaßen zu verstehen ist: Besteht ein Wahrnehmen des Objekts Stofflichkeit und wird dieses durch „Vergnügen“ positiv bewertet, dann wird das Wahrnehmen quasi bewässert (das Gleichnis wird sofort besprochen!); durch das Vergnügen besteht ein Aufhänger für das Wahrnehmen und somit gibt es ein Fundament, auf dem das Wahrnehmen ›wächst, sprießt und opulent wird‹ [was – so ist zu ergänzen – letztlich zur Fortsetzung des Sukzession der Existenzen führt]. (Da der positive und der negative Passus so unterschiedlich formuliert sind und das Gleichnis durch den Text nur höchst unvollkommen reflektiert wird, vermutet Tusnelda, daß es sich hier um einen aus fliegenden Blättern zusammengestoppelten Text handelt.) Dieselbe Aussage wie betreffs „Stofflichkeit“ wird auch betreffs der ›Kloben‹ „Gefühl“, „*saññā*“ „Modalaktivität“ gemacht. (Das Fehlen des ›Klobens‹ „*viññāṇa*“ in dieser Reihung wird in einem anderen Zusammenhang, 4.9:4.–5., besprochen werden!)

28

#### 4.3:2. Der Prozeß entspricht pflanzlichem Wachstum

##### 4.3:2.1 Saat Wahrnehmen, Erde Objekt, Bewässerung Genießen

In unserem Text finden wir folgenden Vergleich aus der Landwirtschaft: Die vier Kloben (ohne das *viññāṇa*) entsprechen der „Erde“; „Vergnügen und Lust“ entsprechen dem „Wasser“; „das *viññāṇa* mit seiner Nahrung“ entspricht der ›Saat‹. Der Text sagt: Nur wenn die – intakte – Saat Erde hat und Wasser hat, „kommt“ die Saat „zu Wachstum, Sprießen, Opulenz“. Genauso „kommt“ das „Wahrnehmen“ mit dem „Aufhänger“ Stofflichkeit, auf dem „Fundament“ Stofflichkeit und „unter Beguß mit Vergnügen“ „zu Wachstum, Sprießen, Opulenz“. (Übrigens – dieser Text impliziert, daß das Wahrnehmen schon geschehen ist. Das Wahrnehmen steht hier quasi in der Mitte des Vorgangs, nicht etwa am Ende, wo man das Korn erntet und verzehrt.)

Die Summe der Metaphern, umgesetzt in einen Satz, würde in etwa lauten: Bei Vorhandensein der Erde ›vier Kloben‹ und bei Vorhandensein des Wassers „Vergnügen und Lust“ gedeiht die fünferlei keimfähige Saat „Wahrnehmen mit seiner Nahrung“.

Dieser Passus enthält den Ausdruck „das *viññāṇa* mit seiner Nahrung“. Die Übersetzung ist eindeutig; was Tusnelda allerdings nicht weiß, das ist: Was ist eine „Nahrung“ für das *viññāṇa*? Unser Text selbst gibt keinerlei Hinweis. Auch andere Texte geben hierzu nichts her. Der Buddha vergleicht das *viññāṇa* (nach unserem Verständnis: das Wahrnehmen) mit Saat, und zwar mit fünferlei Saat. Das dürfte dann, weil wir ja von fünferlei Wahrnehmen, nämlich ›Aug-Wahrnehmen‹ ... ›Geist-Wahrnehmen‹ ausgehen, bedeuten, daß jede Art Wahrnehmen ihre spezifische Art Nahrung hat, es ginge also um „das [jeweilige] Wahrnehmen mit seiner [jeweiligen] Nahrung“. (Die Aussage beträfe, in anderen Worten, das durch die Objekte – was immer die sein mögen – ›ernährte‹ Wahrnehmen, was so ungefähr dem sonst immer zugrundegelegten Sachverhalt entsprechen dürfte, daß das *viññāṇa* ›entsteht‹.) Ist das so, dann dürfte das jeweils spezifische Objekt des Wahrnehmens die „Nahrung“ bilden, also ›Formen‹ für

52

das ›Aug-Wahrnehmen‹, ›Dinge‹ für das ›Geist-Wahrnehmen‹ usf. Es mag nun aber auch folgendes zutreffen: Es bilden die in diesem Text erwähnten fünferlei Objekte des Wahrnehmens die Nahrung für das Wahrnehmen, nämlich die ›Elemente‹ (normalerweise als ›Kloben bezeichnet) „Stofflichkeit“, „Gefühl“, „saññā“, „Modalaktivität“, „viññāṇa“. Hierbei hätte dann nicht jede Art des Wahrnehmens ausschließlich ihr spezifisches Objekt, sondern u.U. deren mehrere; so könnte z.B. das ›Körper-Wahrnehmen‹ sich auf Stofflichkeit und auf Gefühl beziehen, und das ›Geist-Wahrnehmen‹ auf alle fünf Elemente. Auf Nahrung im Kontext *viññāṇa* kommen wir anderswo (4.9:5.) noch zu sprechen, es geht dort aber um etwas ganz anderes. Zusätzlich zu den beiden genannten Interpretationsmöglichkeiten mag es noch andere geben. Nicht von vornherein auszuschließen ist z.B. die Möglichkeit, daß der Text auf die Bedingt-Entstehung [# Vin I 1 µ] anspielt, wonach es „infolge der Bedingung Modalaktivität *viññāṇa*“ gibt. (In einem Sanskrit-Wörterbuch findet sich, m.m., der Eintrag ›*viññāṇa*-Nahrung‹, der dann allerdings als ›geistige Nahrung‹ übersetzt wird. Es geht offenbar um etwas anderes. Tusnelda hat allerdings den dort angegebenen Sanskrit-Beleg nicht überprüft.) Da der Text auf den betreffenden Ausdruck nicht zurückkommt und auch anderswo nichts dazu steht, und wir den Text – offenbar – auch so befriedigend interpretieren können, hält Tusnelda die fragliche Aussage für – zumindest im vorliegenden Zusammenhang – nicht relevant und entschlägt sich, wenn auch gebißknirschend, der Beantwortung der Frage, was denn nun eine Nahrung für das *viññāṇa* sein möge.

Was heißt nun, daß das Wahrnehmen ›fundiert‹ ist? Mit dem Wort ›fundieren‹ wird das Einbringen pflanzlicher „Saat“ ins „Feld“ bzw. in die „Erde“ bezeichnet (# S 42.7 p IV 315 µ bzw. # S 45.150 p V 46 µ), wobei – letzterem Text zufolge – die Saat „zu Wachstum, Sprießen, Opulenz“ kommt. (Es gibt, ebenfalls im Zusammenhang des [nur] ›sprießenden‹ Wahrnehmens, noch eine andere Beschreibung des Sachverhalts ›fundiert sein‹ [nämlich in # S 12.64 p II 102 µ, vgl. 4.2:2.], diese hat aber mit unserem Gleichnis aus der Landwirtschaft nicht das Geringste zu tun.) Weiter: Die das ›Wahrnehmen‹ betreffenden Texte stellen fest, daß das fundierte Wahrnehmen ›sprießt. Wovon reden wir nun aber, wenn wir im pflanzlichen Kontext von ›Wachstum, Sprießen, Opulenz‹ sprechen? Ein Saatkorn ›sprießt etc., eine Kartoffel oder sonst ein Teil einer Pflanze. (Unserem Text zufolge meint die betreffende Pāli-Vokabel eben derartige verschiedene ›Samen.‹) Weiter wissen wir: Nur die mit „Vergnügen“ (und/oder „Lust“) ›begossene‹ Stofflichkeit kann zu einem ›Fundament‹ für das Wahrnehmen werden. Es ist also (Tusnelda ergänzt fehlende textliche Aussagen) folgendermaßen: Das angesichts eines Objekts geschehene Wahrnehmen wird auf die Erde Stofflichkeit etc. ›fundiert‹ (eingepflanzt) und mit dem Wasser Vergnügen, Lust ›begossen‹. Daraufhin kann das Wahrnehmen ›sprießen.

Was der „Aufhänger“ und was das „Fundament“ hier für eine Funktion haben, erläutert das Gleichnis selbst nicht, betreffs letzterem haben wir nur eine Andeutung. Wir wissen aus dem weiteren Text nur, daß als „Anhänger“ und als „Fundament“ eindeutig die Stofflichkeit etc. (also das Objekts des Wahrnehmens) bezeichnet wird. Wir wissen aus dem negativen Fall, daß die „Lust“ (hier wohl gleichbedeutend mit „Vergnügen“, vgl. 4.1:1., 4.2:1.) Voraussetzung für das Zustandekommen des gesamten Prozesses ist. Der Passus betreffs des negativen Falles selbst ist – siehe obige Übersetzung! – betreffs des Ablaufs reichlich vage bis irreführend. Tusnelda versteht den Zusammenhang folgendermaßen: Ohne Lust ist das Objekt Stofflichkeit etc. kein Aufhänger und deshalb gibt es kein Fundament für das Wahrnehmen, und deshalb wiederum kommt dieses nicht zum Sprießen. Umgekehrt wäre der positive Fall so zu interpretieren: Wenn betreffs eines Objekts Vergnügen oder Lust da ist, so wird das Objekt Stofflichkeit etc. ein Aufhänger für das Wahrnehmen: das Wahrnehmen hat dann im Objekt Stofflichkeit etc. ein – der Erde entsprechendes – Fundament, es kann sprießen.

#### 4.3:2.2 Das Gedeihen der Saat: eine Zukunft für das Wahrnehmen

Wenn die Saat keine geeignete Erde hat, d.h. das Wahrnehmen kein Fundament, weil es kein Wasser Lust gibt, so ist es aus mit der Saat, sie wird verderben: das Wahrnehmen kommt hier zu einem Ende. Andernfalls gibt es „Wachstum, Sprießen, Opulenz“. Wenn wir bedenken, daß

#### 4.3:2.2 – 4.3:3.2

4 von ›Saatk die Rede ist, so dürfen wir, bei diesem Bild bleibend, wohl sagen, daß unter günstigen Bedingungen die Saatk sich vermehrt und ihre Zukunft sichert. Wenn wir diesen Gedanken – wie es das Gleichnis fordert – auf das Wahrnehmen übertragen, so heißt dies folgendes: Es wird auch in Zukunft Wahrnehmen geben.

#### 4.3:2.3 Bejahung: Tendenzerzeugung

8 Da wir davon ausgehen dürfen bzw. müssen, daß einmal dies, einmal das wahrgenommen wird, daß also ein Wahrnehmensakt einen anderen ablöst, daß es somit eine Abfolge von Wahrnehmensakten gibt, aber keine ewige Wahrnehmung, so stellt sich die Frage, worauf unser Text hinauswill, wenn er die positive Haltung „Lust“ gegenüber bestimmten Objekten erwähnt und den ganzen dargestellten Prozeß davon abhängig macht. Tushnelda sieht nur eine mögliche  
12 Antwort: Der Text will sagen, daß durch die Bejahung bestimmter Wahrnehmensakte, d.h. von Wahrnehmensakten betreffs bestimmter Objekte, eine Tendenz erzeugt wird, derartige Erlebnisse auch inskünftig zu haben, in anderen Worten: Die Tendenz, bestimmte Wahrnehmensakte zu erleben, wird Teil meines mentalen Repertoires, meiner sogenannten Persönlichkeit, meiner  
16 empirischen Person.

#### 4.3:2.4 Prozeß ohne Wesenheit ›Bewußtsein

20 Es ist uns wichtig, hier ausdrücklich festzustellen, daß, wenn der Text so interpretiert wird, keine Wesenheit namens ›Bewußtsein‹ Fuß faßt (und etwa zu „Wachstum, Sprießen, Opulenz“ kommt, was immer das in jenem Falle heißen möge).

#### 4.3:3. Nachweise für eine Nichtexistenz einer Wesenheit

##### 4.3:3.1 Ausdrücke scheinen eine Wesenheit zu unterstellen

24 Unser Text endet mit folgender Aussage: Infolge der ›Beseitigung von Lust‹ „... gibt es kein Fundament für das *viññāṇa*.“ Dann aber wird es interessant: Der Passus, der uns vorliegt, besagt offenbar eindeutig, „das *viññāṇa*“ werde „erlöst“. Das würde in etwa der Aussage entsprechen,  
28 wonach, in stehenden Phrasen [lt. # Thag 270 µ] die „Mentation erlöst“ wird oder [lt. # Vin I 17 µ] die „Mentation von ... befreit“ wird. Es kommt aber noch schlimmer: Der Passus scheint auch zu besagen, daß das *viññāṇa* „zufrieden“ sei. Wie immer die restliche Aussage lautet – vielleicht ist es sogar, was der Text zu verstehen nahelegt, so: Es „verlischt“ am Ende nicht etwa die  
32 betreffende Person, sondern das *viññāṇa* – was fürwahr eine höchst extravagante Angelegenheit wäre! Wie er da steht, scheint dieser Textabschnitt also doch eine Art seelenartige metaphysische Wesenheit namens Bewußtsein zu postulieren (oder doch zu implizieren, daß *viññāṇa* mit der „Mentation“ oder mit dem „Geist“ [wie es der Text # S 12.61 p II  
36 µ auszusagen scheint] identisch ist oder doch diesen sehr ähnlich) – was Tushneldas ganzes schönes, so redlich und mühsam errichtetes provisorisches Gedankengebäude ins Wanken bringt. Das paßt Tushnelda nicht. Es kann nicht sein, was nicht sein darf. Was machen wir nun  
40 daraus? Die für uns übliche Vorgehensweise ist die, daß wir versuchen, den Text so aufzufassen, daß *viññāṇa* – dem bekannten Diktum des Buddha betreffs des ›Entstehens‹ von Aug-Wahrnehmen, Geist-Wahrnehmen etc. (# M 38 p I 258 ff µ) entsprechend – als ›Wahrnehmen‹ \ ›Erkennen‹ \ ›Verstehen‹ zu interpretieren ist. Hier geht es nun also darum, Pāḷi-Vokabeln, die die Existenz einer Wesenheit Bewußtsein nahelegen, anders zu verstehen, nämlich so, daß die  
44 Aussage des Textes mit dem Axiom von eben jenem ›Wahrnehmen‹ etc. nicht kollidiert, sondern harmoniert. In ihrer Perplexität hat sich Tushnelda – wie es ihre Art ist – allerlei wilde, wenn nicht gar wüste und mänadische, Theorien ausgedacht. Diese hier darzustellen wäre eine Zumutung, mit  
48 der die nachsichtigen Leserinnen und die milden Leser billigerweise verschont werden können, denn bei der Sichtung von Texten, die dasselbe oder ähnliches Vokabular enthalten, stieß Tushnelda auf einen relevanten Hinweis.

#### 4.3:3.2 Dasselbe Vokabular betrifft andere Sachverhalte

52 Ein Paralleltext (# A 9.37 p IV 428 µ) erweist die obige Deutung prompt als groben Unfug:

Jener Text nämlich bezieht, grammatisch eindeutig, einen Teil der gegebenen Beschreibung, und zwar u.a. die ›Erlöstheit‹ und die ›Zufriedenheit‹, statt auf *viññāṇa*, auf eine ganz andere Kategorie, nämlich auf die „[meditative] Sammlung“ – und die kann, bei aller Großzügigkeit und Flexibilität des Übersetzers oder der Übersetzerin nun beim besten Willen nicht als eine Art Wesenheit betrachtet werden, die ›erlöst‹ werden und ›zufrieden‹ sein kann. Das Ergebnis lautet also schon jetzt: Da *viññāṇa* hier mit denselben Termini beschrieben wird wie die „Sammlung“, also hinsichtlich der Abstraktheit etwas dem Zustand/Ereignis/Vorgang „Sammlung“ Vergleichbares ist, ist die Interpretation, *viññāṇa* sei eine Art metaphysische Wesenheit, keineswegs die einzig mögliche: *viññāṇa* kann auch im Kontext des letzten Passus des Zentraltexts # S 22.54 p III 54 f μ etwas anderes sein als eine Wesenheit. Wenn das aber so ist, dann können die obigen Übersetzungen ›erlöst‹ und ›zufrieden‹ kaum zutreffen: wie, um Himmels willen, sollte die „[meditative] Sammlung“ ›erlöst‹ werden und ›zufrieden‹ sein?

### 4.3:3.3 Das Vokabular ist ohne Bezug auf ein Bewußtsein übersetzbar.

#### 4.3:3.3.1 Erlöst - solid

Was jetzt also anliegt, das ist, für all die fraglichen Pāli-Vokabeln, die in diesem bewußten Passus an eine Wesenheit denken lassen, andere, nämlich plausible und mit dem Axiom ›Es geht beim *viññāṇa* um ›Wahrnehmen‹ \ ›Erkennen‹ \ ›Verstehen‹ mit dem Auge, dem Ohr ... dem Geist‹ vereinbare Übersetzungen zu finden. Tusnelda kommt tatsächlich zu ganz anderen Lösungen: Sie übersetzt das spontan als ›erlöst‹ begriffene Pāli-Wort als ›solid‹. Diese Interpretation geht auf eine Verbwurzel zurück, die ›gerinnen‹, ›festwerden‹ u.ä. bedeutet und dann ein mit dem Pāli-Terminus für ›erlöst‹ identisches Pāli-Wort ergibt – und gerade so eine Festigung scheint uns hier betreffs *viññāṇa* (und im genannten Paralleltext [# A 9.37 p IV 428 μ] betreffs „Sammlung“) angesprochen zu sein, zumal nachfolgende Ausdrücke jeweils den Gedanken der Stabilität enthalten. Für unsere Fragestellung ist nun dies wichtig: Da wird kein *viññāṇa* ›erlöst‹. Im genannten Paralleltext betreffs der „Sammlung“ ist die Lage so: Jener Text spricht zunächst von Hin- und Hergerissensein und dagegegengesetztem ›Niederhalten und Wehren‹ und beginnt dann – so sieht es jedenfalls aus – den nächsten Satz unvermittelt mit „Infolge der Befreitheit (bzw. Erlöstheit) ...“. Wo nun kommt die Befreitheit auf einmal her? (Tusnelda kann keinerlei Ursprung erkennen.) Wenn wir aber das bewußte Pāli-Wort als ›Festheit‹, ›Solidheit‹ (oder ähnlich) übersetzen, dann faßt es genau das zusammen: Solidheit (im Gegensatz zu Willkür und Zwang) ermöglicht die im Paralleltext und im Zentraltext # S 22.54 p III 54 f μ genannte ›Beständigkeit‹ und, letztlich, das in letzterem außerdem genannte ›Verlöschen‹. (In unserer Ethik-Dokumentation hatten wir uns einstmals bei der Übersetzung anderer Texte, z.B. # A 5.200 p III 245 μ, bei dem betreffenden Pāli-Wort für den Ausdruck „die Mentation fixiert sich auf“ entschieden, was Tusnelda erst auf die Idee der jetzigen Interpretation brachte.)

Unsere These von der ›Solidheit‹ muß sich möglichst in diversen anderen Pāli-Texten, die ähnliche Aussagen machen und zumindest einen Teil des betreffenden Vokabulars verwenden, bestätigen; das heißt, es muß dort die Übersetzung ›solid‹ sinnvoll und zu rechtfertigen sein. Da haben wir den Text # S 22.45 p III 45 μ, der eindeutig davon spricht, daß die „Mentation von den Ausströmungen befreit“ ist. Unmittelbar danach heißt es „infolge der Befreitheit (oder „Solidheit“?) bleibt es stehen ...“ (Auch weitere in unserem Text verwendete Ausdrücke kommen vor.) Wenn wir hier, wie angenommen, ›Solidheit‹ lesen, so erhebt sich die Frage, woher denn so unvermittelt diese ›Solidheit‹ komme. Da – zumindest für Tusneldas schlichtes Gemüt – nicht schlüssig nachzuvollziehen ist, wie die ›Befreiung‹ von gewissen, im Text genannten, unguen Eigenschaften die Mentation unmittelbar [!] zum Stehen veranlaßt, nehmen wir an, der betreffende Zusammenhang sei im vorliegenden Text unterschlagen. Das mag z.B. angesichts des ähnlichen Wortlauts in unserem Zentraltext unversehens geschehen sein. Tusnelda postuliert also zwischen ›Befreiung‹ und ›Stehen‹ die ›Solidität‹ und übersetzt entsprechend.

Ein Exkurs: Bei einem unkritischen oder in unrechter Weise kritischen Kopisten oder Redaktor mag angesichts der offensichtlichen Identität zweier in allernächster Nachbarschaft vorkommender Begriffe durchaus eine verfehlt Korrektur des überlieferten Wortlauts oder die

#### 4.3:3.3.1 – 4.3:3.3.3

Übernahme eines schon zweifelhaften Wortlauts stattfinden. (So durchzieht derselbe orthographische Fehler *tt* statt *t* beim hier angeführten Pāli-Wort für ›Beständigkeit‹ etliche Texte.) Es ist ein Faktum, daß die allermeisten Texte der hier vor allem zitierten Textsammlung S (Samyutta Nikāya), auch wenn sie Niederschriften von tatsächlich stattgehabten Lehrgesprächen zu sein vorgeben, sehr stark bearbeitete scholastische Versionen von – [hoffentlich] wirklich erfolgten – Diskussionen sind: so spricht kein Mensch (wohl auch kein Buddha), so einen Vortrag würde kein noch so gebildeter Mensch verstehen; es handelt sich offenbar um erst bei der Niederschrift (oder allenfalls der vorausgegangenen mündlichen Fixierung als zu memorierender Text) entstandene Textfassungen, die eventuell zudem noch ein weiteres wandelbares Schicksal getroffen hat. (Einen Eindruck, wie tatsächliche Gespräche oder Reden eher aussahen, geben – trotz vieler wahrscheinlicher und mitunter nachweisbarer späterer Änderungen auch da – andere Textsammlungen wie A, N, d, It, Ud.) Angesichts der Tatsache, daß manche Texte nur recht zu verstehen sind, wenn man zu ihrer Interpretation ähnliche Formulierungen aus anderen Texten heranzieht, erhebt sich die Frage: Wie haben die alten Inder, die einen Vortrag seitens des Buddha oder eines Mönches hörten, in einer schönen Nacht, in einem Park – wie haben die den Text richtig versanden? Und wie diejenigen, die in späterer Zeit eine Wiedergabe jener Texte hörten? Sie kannten, im Unterschied zu uns, die Bedeutung der einzelnen Wörter in entsprechenden Kontexten von vornherein, schließlich waren dies in der Regel keine tumbe Proleten, sondern gebildete Menschen (vgl. die entsprechenden Anmerkungen in unserer Ethik-Dokumentation, insbesondere 6.4.3; 7.2.7.2). Außerdem gab es die Möglichkeit des Nachfragens. Wo die relevanten Vorkenntnisse wegen des sozialen Status bzw. infolge veränderter kultureller Bedingungen, insbesondere solchen sprachlicher Art, auch bei Gebildeten nicht – mehr – gegeben waren, konnte es wohl schon in alter Zeit zu vereinzelt Mißverständnissen kommen, mit u.U. fatalen Folgen. Daß etwas ausgelassen ist, ist bei Texten, die so offensichtlich aus Versatzstücken zusammengebaut sind, nicht Ungewöhnliches: da hapert es bisweilen an der Logik bzw. es wird vom Hörer/Leser erwartet, daß er fehlende Verbindungsstücke selbst ergänzt.

Zurück: Tatsache ist, in allen Paralleltexten, außer den eben erwähnten, haben wir auch nicht einen Hinweis darauf, wovon eine Befreiung stattfindet. Zumindest ist nicht recht ersichtlich, wie es zu dem jeweils beschriebenen Ablauf kommt, wenn nicht die ›Solidheit‹ zwischen-geschaltet wird. Tusnelda bleibt also bei der Interpretation, die „Mentation“, die „Sammlung“ und, das ist das eigentliche Thema, das „*viññāṇa*“ sei ›solid‹.

32

#### 4.3:3.3.2 Zufrieden - kalmiert

Nun kommen wir zu dem nächsten zweifelhaften Wort. In dem eben angerissenen Text über die ›von ... befreite Mentation‹ kommt dasselbe Wort vor und bereitet dort kein großes Problem: eine ›zufriedene Mentation‹ stellt keine unerfüllbaren Anforderungen an die Phantasie (wenn auch zu prüfen wäre, ob die Mentation sonst mit tatsächlich mit derlei Etiketten belegt wird). In unserem Paralleltext # A 9.37 p IV 428  $\mu$  sieht es anders aus. Was jenes Pāli-Wort angeht, für welches sich die übliche Übersetzung, nämlich ›zufrieden‹ anbietet, so macht die Tatsache, daß eine ›zufriedene Sammlung‹ nicht recht vorstellbar ist, wohl jeden Übersetzer unzufrieden, selbst wenn er zugesteht (obwohl die grammatische Zuordnung eindeutig die zu „Sammlung“ ist), das Adjektiv bezeichne wohl eher die in der „Sammlung“ befindliche Person als die „Sammlung“ selbst. Eine Suche in Wörterbüchern aber ergibt, daß die Bedeutung ›ruhig‹, ›still‹ durchaus verbürgt ist (wer zufrieden ist, befriedigt ist, ist be-fried-et, fried-voll, ruhig, still, frei von Aufgeregtheit) – und diese Aussage paß ganz hervorragend in den Kontext der anderen Adjektive bzw. Verben, die die „Sammlung“ hier charakterisieren. Und für das *viññāṇa* (wie auch für die „Mentation“) paßt diese Bedeutung ebenso. Tusnelda übersetzt, und das drückt den identifizierten Sachverhalt bestens aus, als ›kalmiert‹.

48

#### 4.3:3.3.3 Es geht um einen Automatismus

Der Erklärung bedarf der in unserem letzten Passus unseres Zentraltextes # S 22.54 p III 54 f vorkommende Ausdruck „ohne zu modalagieren“, den ich analog zum Wortlaut anderer Texte

52

(nämlich # A 3.100 p I 254 µ, # S 1.4.8 p I 28 µ, # A 5.28 p III 26 µ) interpretiere als »es bedarf keines Eingreifens«. (Die eben erwähnten Texte behandeln die „Sammlung“ [wobei die Einführung von „Mentation“ im zweiten Text, beim Vergleich mit dem dritten, zweifelhaft erscheint].) Allerdings gibt es andere Texte (z.B. # S 12.51 p II 82 µ), wo – so scheint es – eine Person »nicht herumschlottert« (s.u.) und »nicht herumschlotternd individuellerweise verlischt«. Dort ist dem vorausgegangen, daß es bei jener Person das dreierlei „Modalmachen“ („von Verdienstlichem“ etc.) und das damit verbundene »Absorbieren« nicht mehr gibt. Das scheint mir aber hier nicht zuzutreffen, schon weil der Text auf Verdienst in keiner Weise anspielt. Auf jeden Fall muß in jedem der betreffenden Texte das »Modalagieren/Modalmachen« eines der betreffenden Person sein, denn es »modalagiert« / »modalmacht« nicht „die Sammlung“, also auch, im m.m. wortgleichen Text, nicht das *viññāṇa*. (Über den Automatismus beim Modalagieren informiert eine spätere Ausführung, nämlich 4.4:4.)

#### 4.3:3.3.4 Die Person schlottert herum

Wir haben nun noch eine weitere Vokabel, die schwierig ist. Zwar liegt keine Notwendigkeit vor, mit der Übersetzung jenseits der eingefahrenen Gleise und abweichend vom ewigen gleichen Trott zu verfahren, doch das Wort als solches bedarf des Verständnisses, zudem muß unzweifelhaft geklärt werden, wer das Subjekt ist. Ein Schlüssel des Verständnisses scheint mir in eine vor unserem Text wiedergegebenen Lehrrede (# S 22.7 p III 15 ff µ) gegeben zu sein. Dort spricht der Buddha davon, daß jemand sich mit der Stofflichkeit (etc.) identifiziere. Die Stofflichkeit bleibt nicht, was sie war. „Infolge der Verwandelbar- und Veränderlichkeit der Stofflichkeit [etc.] ist bei ihm das *viññāṇa* etwas, das um die Verwandelbarkeit [sic] der Stofflichkeit [etc.] sich herumdreht (wie ein Zugochse, der an einem Pfosten angebunden ist, sich um diesen »herumdreht: # S 22.99 p III 150 µ); bei ihm (dem betreffenden Menschen) halten das aus dem Sich-herum-Drehen um die Verwandelbarkeit der Stofflichkeit generierte Herumschlottern [der Person] und der Aufruhr der [mentalen] Dinge [?] die Mentation in Beschlag. Infolge des Beschlags der Mentation ist man ein Erschlottern / Streß / Interesse Besitzender; und infolge des Absorbierens schlottert man herum.“ Dasselbe wie für die „Stofflichkeit“ gilt für das „Gefühl“, die „*saññā*“, das „Modalagieren“ und das „*viññāṇa*“. „So nun ereignet sich Herumschlottern in Absorption [seitens der Person].“ Der eben vorgestellte Text erklärt ein Wort, das auch in unserem hier zu besprechenden Abschnitt unseres Zentraltexts # S 22.54 p III 54 f µ vorkommt, nämlich das »Herumschlottern«, welches in dem oben behaupteten Zustand der Stabilität nicht stattfindet. Das Fehlen des Herumschlotterns nun ermöglicht es, daß die betreffende Person „verlischt“. Unser letzter Passus unterscheidet sich von jenem Text dadurch, daß hier nicht die Person »herumschlottert«, sondern das *viññāṇa*. Oder irren wir uns? (Vorsicht!)

Unser Text hatte just jene Ausrichtung auf die Stofflichkeit etc. dargestellt als »Regreß haben zu«; der eben zitierte Text behandelt das »Herumschlottern« seitens der betreffenden Person, welches generiert wird, indem man, in seiner Identifikation mit dem Kloben, mit deren Vergänglichkeit konfrontiert ist. Möglicherweise läßt sich dieser Zusammenhang auf unseren letzten Passus übertragen. Hier wird die Tatsache, daß es kein »Herumschlottern« gibt, letztlich auf »die Beseitigung von Lust« betreffs der Kloben zurückgeführt. Und angesichts der Verwandelbarkeit der Kloben (# S 22.7 p III 15 ff) kann/sollte einem durchaus die Identifikation mit ihnen, die Ausrichtung auf sie, die Absorption derselben vergehen – und damit das »Herumschlottern«. Was bedeutet das nun für unsere Interpretation des Begriffs „*viññāṇa*“ in unserem letzten Passus und in dem wegen des »Herumschlotterns« zu Rate gezogenen Text (# S 22.7 p III 15 ff µ)? Dem letzteren Text zufolge bewirkt die aktuelle Tätigkeit des *viññāṇa* (das »Sich-herum-Drehen«) etwas bei der Mentation, nämlich deren In-Beschlag-gehalten-Sein. Das *viññāṇa* ist somit in jenem Text ein die Qualität der Mentation bestimmender Faktor; *viññāṇa* und Mentation sind nicht identisch, und auch nicht gleichwertig (was der Text # S 12.61 p II 94 µ naheulegen scheint) – wenn auch beide ähnliche Eigenschaften (hier: Unruhe / Stabilität) haben können. Unserem oben zitierten Paralleltext zufolge »dreht das *viññāṇa* sich« um einen

#### 4.3:3.3.4

Sachverhalt ›herum‹ (man vergleiche den deutschen Ausdruck ›Meine Gedanken kreisen um ...‹): Es befaßt sich längerfristig mit dem betreffenden Sachverhalt Wandelbarkeit. Wir finden den fraglichen Text von # S 22.7 p III 15 ff µ als Teil einer längeren Darlegung, auch in # M 138 p III 223 ff, dort vorgetragen von einem Mönch (am selben Ort) als Elaboration von bloßen Stichworten, die der Buddha angab – der Mönch wird vielleicht den Vortrag des Buddha, wie in S wiedergegeben, zu Nutz und Frommen seiner Kollegen wiederholt haben. In M geht dem fraglichen Text eine andere Darlegung voraus: Danach sei bei jemandem, „nachdem er mit dem Auge eine Form gesehen hat, das *viññāṇa* etwas dem Gegenstand Form Nachlaufendes: betreffs des Genusses des Gegenstands Form verknotet ...: „Außen ist das *viññāṇa* auseinandergeworfen, zerlaufen“, wird gesagt.“ Der Gedanke des ›nachlaufenden‹ *viññāṇa* kommt noch einmal vor: Der Text # M 138 p III 226 µ beschreibt die vier Jhānas in der üblichen Weise und ergängt dann jeweils Spezifisches (hier betreffs des 1. Jhāna): „Bei ihm ist das *viññāṇa* ein der abgesondertheitsgenerierten Wonne und Glück nachlaufendes: betreffs des Genusses der abgesondertheitsgenerierten Wonne und Glück verknotet: „Im Inneren ist die Mentation zusammengeworfen“, wird gesagt.“ (Ich lese „zusammengeworfen“ statt ›stetig‹ wegen der Negativität der Situation und wegen der Analogie zu ›auseinandergeworfen‹ wie in # S 51.20 p 279 µ.) Diesem Text zufolge hat das *viññāṇa* eine bestimmte Eigenschaft (nämlich die Ausrichtung auf Wonne und Glück bzw. die Bindung an den Genuß), und diese Eigenschaft bestimmt dann den Charakter einer anderen Sache, nämlich der Mentation: Die Mentation ist vom *viññāṇa* abhängig. (Dasselbe Verhältnis hatten wir oben schon konstatiert. Wenn wir „*viññāṇa*“ als ›Wahrnehmen‹ \ ›Erkennen‹ \ ›Verstehen‹ übersetzen, so ist die obige Feststellung auf vulgärpsychologischer Ebene durchaus sinnvoll: Vom Wahrnehmen hängt es ab, was bei einem im Kopf vorgeht.) Diesem Text # M 138 p III 223 µ zufolge stellt der Buddha fest, daß, wenn das *viññāṇa* nicht ›auseinandergeworfen‹ und nicht ›zusammengeworfen‹ sei und es kein ›Herumschlottern in Absorption‹ gebe, „fürderhin Aufsteigen und Entwicklung des Leids von Geburt, Altwerden, Sterben (das letzte Glied der Bedingt-Entstehung)“ nicht mehr erfolge – das ist effektiv dasselbe, was unser Zentraltext # S 22.54 p III 54 f µ behauptet: man „verlischt“. (Leider wird dieser Sachverhalt durch den erklärenden Mönch nicht besprochen.

So weit, so gut. Beim Lesen unseres fraglichen letzten Passus sind wir ganz selbstverständlich davon ausgegangen, daß das Subjekt der gesamten Aussage das *viññāṇa* ist. Von dem ist ja in den vorhergehenden Sätzen die Rede. Die Deklinationsendungen der im letzten Passus vertretenen als ›solid‹, ›beständig‹ und ›kalmiert‹ übersetzten Pāḷi-Wörter lassen ausschließlich eine Zuordnung zu *viññāṇa* zu: Solid, beständig und kalmiert ist eindeutig das *viññāṇa* – und um dieses geht es wohl weiterhin. Jetzt kommt uns etwas dazwischen, wir erinnern uns nämlich: In dem oben wiedergegebenen Text # S 22.7 p III 15 ff µ ist die Person das Betroffene (wie aus dem Passus „Infolge des Beschlags ...“ erkenntlich ist). Könnte es vielleicht hier in unserem letzten Passus auch so sein? Vom Satz her, ja! Aber das ist zu prüfen. Die auf die genannten Wörter folgenden Verben sind ›herumschlottern‹ und ›verlöschen‹, und der grammatischen Form dieser Pāḷi-Verben sieht man nicht an, wen oder was – er/sie/es – sie betreffen. Wieder einmal müssen wir versuchen, durch die Sichtung mehr oder weniger ähnlicher Texte zu einer Antwort zu kommen. Die Frage ist also: Wer oder was schlottert herum? Das *viññāṇa* oder die Person? Die identische Formulierung „infolge der Kalmiertheit schlottert ... (wer oder was?) nicht herum; ohne herumzuschlottern verlischt ... (wer oder was?) individuellerweise“ findet sich, wie in unserem fraglichen letzten Passus, auch in den schon angesprochenen Texten # S 22.45 p III 45 µ und # A 9.37 p IV 438 µ. Im ersteren Text betreffen „Kalmiertheit“ und das davor Genannte die „Mentation“, im zweiten Text die „Sammlung“, und hier nun das „*viññāṇa*“. In # S 12.51 p II 82 µ finden wir dies: „... schlottert ... (wer oder was?) nicht herum; ohne herumzuschlottern verlischt ... (wer oder was?) individuellerweise.“ Der gesamte Text bezieht sich unzweifelhaft auf die betreffende Person, ein anderes mögliches Subjekt ist gar nicht genannt. In # M 138 p III 227 µ heißt es: „... indem ... (wer oder was?) absorbiert, schlottert ... (wer oder was?) herum.“ Der Kontext läßt nur eines als Subjekt zu: die betreffende Person. In einem ähnlichen Kontext (wenn auch anders dargestellt) wird in # M 22 p I 136 µ gesagt: „... (wer oder was?) schlottert nicht



herum.“ Der Akteur ist hier eindeutig die betreffende Person. In # S 22.43 p III 43  $\mu$  begegnet die Formulierung: „... infolge von deren Beseitigung schlottert ... (wer oder was?) nicht herum. Ohne herumzuschlottern weilt ... (wer oder was?) glücklich. Indem er glücklich weilt, wird der Mönch ein ‚anlässlich dieses Faktors (nämlich jeweils eines der fünf Kloben, der in seiner Verwandelbarkeit gesehen wird) Erlöschener‘ genannt.“ Das einzige im Text genannte Subjekt ist die betreffende Person. Aus all dem schließt Tushelda mit großer Zuversicht: Mag das *viññāṇa* auch kalmiert sein usf., so ist doch das *viññāṇa* nicht dasjenige, was (nicht) herumerschlottert – vielmehr schlottert die Person (nicht) herum.

Noch eins, ganz nebenbei: Die obige Frage, wer denn ›verlischt‹, die Person oder das *viññāṇa*, war nicht ganz ernst gemeint: Es ist nirgends in den Texten eindeutig davon die Rede, daß das *viññāṇa* verlöschen könne, es geht immer um die jeweilige Person. Da man sich aber nie ganz sicher sein kann, ist es durchaus nicht müßig, die Frage als grundsätzlich bedenkenswert zu behandeln. Es spricht nämlich etwas dafür (z.B. # Dh 41  $\mu$ ), daß ein toter Körper von einem lebenden sich dadurch unterscheidet, daß es in ersterem kein *viññāṇa* gibt, und ein ›Verlöschen‹ des *viññāṇa* könnte man durchaus als einen Hinweis auf eben diesen Sachverhalt ansehen. Wir treiben es aber lieber nicht zu weit, denn wir wissen ja aus unzähligen Texten, daß das Wort ›Verlöschen‹ / ›Erlöschen‹ die Erreichung des Heilszieles seitens der Person meint.

#### 4.3:3.4 Metaphysik ist bei der Übersetzung entbehrlich

Die auf den obigen Erkenntnissen basierende – und ohne Schmu auskommende – endgültige Übersetzung des bewußten letzten Passus von # S 22.54 p III 54 f lautet also wie folgt: „infolge des Beseitigens der Lust gibt es, ist der Aufhänger [erst einmal] völlig vernichtet, kein Fundament für das *viññāṇa*. Das nichtfundierte *viññāṇa* ist eines ohne Sprießen; ohne zu modalagieren (ohne daß es eines Eingreifens bedarf) wird es solid; infolge der Solidität ist es beständig; infolge der Beständigkeit wird es kalmiert; infolge der Kalmiertheit schlottert man nicht herum; ohne herumzuschlottern verlischt man (nicht: „es“) individuellerweise: ‚Obliteriert ist Geburt ...‘“

Langer Rede kurzer Sinn: Der Begriff ›*viññāṇa*‹ im letzten Passus unseres Textes # S 22.54 p III 54 f betrifft keine Wesenheit namens ›Bewußtsein‹, sondern ein Ereignis, einen Vorgang wie auch die „Sammlung“ eines/einer ist, bzw. eine Funktion, wie die „Mentation“ eine ist. Der auf einer tentativen Übersetzung, vor allem von durchaus vertrauten Vokabeln, beruhende Eindruck, der bewußte letzte Passus spreche unzweifelhaft von einer Art metaphysischer Wesenheit mit geradezu anthropomorphen Zügen namens ›Bewußtsein‹ ist irrig.

#### 4.3:3.5 Ohne Lust ermöglicht das *viññāṇa* das Verlöschen

Es bleibt uns noch zu klären, was wir uns unter einem ›soliden‹, ›beständigen‹ und ›kalmierten‹ *viññāṇa* vorzustellen haben, also zusammenfassend paraphrasiert, unter einem ›stillen‹ *viññāṇa*. Zur Erinnerung: Es ist das Wahrnehmen \ Erkennen \ Verstehen (das *viññāṇa*) ›still‹, was – so sagt es effektiv der Text – bedeutet, daß die betreffende Person ›nicht herumerschlottert‹, also ihrerseits ›still‹ ist. Unser grundsätzlicher Ansatz ist der in dem Diktum des Buddha # M 38 p I 259 f ausgedrückte: „Bedingt durch das Auge und Formen entsteht Aug-Wahrnehmen (Aug-*viññāṇa*).“ Unter „Aug-Wahrnehmen“ versteht Tushelda – wie gehabt – in Übereinstimmung hiermit einen infolge einer aktuellen Begegnung mit einem visuellen Objekt entstandenen aktuellen Aug-Wahrnehmensakt. Wie sollte so ein Aug-Wahrnehmensakt nun aber ›still‹ sein? Das würde, wenn wir es streng sehen, u.a. voraussetzen, daß er eine gewisse Dauer besitzt. Darüber wären allerlei Mutmaßungen möglich und, in dieser oder jener Hinsicht, auch fruchtbar. Wir erinnern uns aber eines anderen Sachverhalts: Wir haben oben (4.3:1.2, 4.3:2.2–3) festgestellt: Wenn die Lust betreffs des jeweiligen Objekts beseitigt ist, wird keine Tendenz zu entsprechenden Wahrnehmensakten erzeugt: es wird zwar weiterhin wahrgenommen, aber halt ohne ein betreffendes Anliegen (insbesondere ohne einen Wiederholungszwang). Wir wissen außerdem aus dem Zusammenhang Flußdiagramm (3:4.3) folgendes: Das *viññāṇa* ist das primäre, schiere Wahrnehmen \ Erkennen \ Verstehen, das als solches von Affekten noch unberührt ist. Diese

#### 4.3:3.5

4 beiden Feststellungen könnten gerade den Sachverhalt beschreiben, der mit der von Tusnelda so genannten ›Stille‹ des *viññāṇa* angesprochen ist: Das *viññāṇa* ist und bleibt ein schieres Wahrnehmen, was bedeutet, daß die Person betreffs des Wahrnehmens im Zustand wunschloser Stille ist, das Wahrnehmen nicht wiederholen und das primäre Wahrnehmen nicht zu Weiterem ausbauen will sowie die eigene Person und eigene Existenz nicht perpetuieren will – was alles das ›Verlöschen‹ ermöglicht.

\*\*\*\*\*

*KASSANDRA: Und all unsere Brüder, und all unsere Onkel, und all unsere Urgroßonkel! ... Helena hat eine Ehrengarde, die all die Greise umfaßt. Paß auf, das ist die Zeit für ihren Spaziergang ... Schau, auf den Zinnen all diese Köpfe mit weißem Bart ... Man könnte meinen, es klapperten die Störche auf den Wällen.*

*HEKTOR: Schöner Anblick! Die Bärte sind weiß und die Gesichter rot.*

*[...]*

*HEKTOR: Wie sie sich da auf einen Schlag überbeugen, wie die Störche, wenn eine Ratte vorbeiläuft.*

*KASSANDRA: Das ist weil Helena vorbeigeht ...*

*PARIS: O ja?*

*KASSANDRA: Sie ist auf dem zweiten Umgang. Sie macht sich ihre Sandale fest, aufrecht stehend, wobei sie mächtig Sorge trägt, daß sie das Bein nur ja hoch anwinkelt.*

*HEKTOR: Nicht zu glauben, all die Greise von Troja sind da, daß sie sie von oben anschauen.*

*KASSANDRA: Nein. Die abgefeimteren von ihnen beschauen sie von unten hier.*

*GESCHREI AUSSERHALB: Es lebe die Schönheit!*

*[...]*

*ERSTER GREIS: Von unten sehen wir sie besser ...*

*ZWEITER GREIS: Wir haben sie gleichwohl gut gesehen!*

*ERSTER GREIS: Aber von hier [oben] hört sie uns besser. Los! Eins, zwei, drei!*

*ALLE BEIDE: Es lebe Helena!*

*ZWEITER GREIS: Das ist ein bißchen ermüdend bei unserem Alter, andauernd die unmöglichsten Stiegen hinunter- und wieder heraufzusteigen, je nachdem, ob wir sie sehen oder ob wir sie hochleben lassen wollen.*

*ERSTER GREIS: Willst du, daß wir abwechseln – einen Tag lassen wir sie hochleben, einen Tag begucken wir sie?*

*ZWEITER GREIS: Du bist ja närrisch – ein Tag ohne Helena recht zu sehen! ... Denk nur daran, was wir heute an ihr gesehen haben! Eins, zwei, drei!*

*ALLE BEIDE: Es lebe Helena!*

*ERSTER GREIS: Und nun runter! ...*

*(Sie verschwinden rennend.)*

*KASSANDRA: Da siehst du sie, Hektor. Ich frage mich, wie all diese schonungsbedürftigen Lungen das aushalten sollen.*

(Jean Giraudoux, Der trojanische Krieg wird nicht stattfinden, Akt I, Szene IV/V)

#### 4.4: Die „Aufhänger für das *viññāṇa*“

##### 4.4:1. Bejahung - Bestand des Wahrnehmens - Entstehung von Funktionalität und Stofflichkeit

Der Buddha sagt lt. # S 12.38 p II 66 μ folgendes: „Das [Objekt], worauf man (1.) mentationiert und welches man (2.) willkürt (willkürlich bestimmt) und welchem man [zudem] (3.) verhaftet ist – ein Aufhänger ist diese [Objekt] für das *viññāṇa*, [und zwar] hinsichtlich eines Bestehens [des *viññāṇa*]: bei vorhandenem Aufhänger gibt es [nämlich] ein Fundament für das [weitere] *viññāṇa*. Ist dieses [derart] fundiert, [so] gibt es, nachdem das *viññāṇa* gesprossen ist, eine Manifestation von Funktionalität und Stofflichkeit.“ (Die Tatsache, daß ein später kanonischer Text, # Dhs 1309 p 226 μ, sinngemäß das Erlöschen als einen Fall von Funktionalität aufzählt, braucht uns hier [und anderswo] nicht zu beschäftigen. [Was Tusnelde von jener Feststellung hält, geht aus unserem separaten Werklein mit dem Titel *Das Nibbāna: Das Ungeschaffene?* hervor.]) Dieser Text wird von zwei Texten eingerahmt, die jeweils bis zum „nachdem das *viññāṇa* gesprossen ist“, identisch sind. Danach wird in beiden Texten – verkürzt – schlicht ein Wiedergeborenwerden konstatiert, das aber, anders als in unserm Text, in keiner Weise abgeleitet wird. Die Schlußformel (s.u.) ist in beiden Texten ab „Altwerden und Sterben“ dieselbe wie in unserem Text. Eine Besprechung jener beiden Rahmentexte erübrigt sich angesichts dieses Sachverhalts.

Hier haben wir ganz offensichtlich eine Version der Bedingt-Entstehung vor uns: Das ›fundierte‹ und dann ›gesprossene‹ *viññāṇa* bewirkt, daß es „Funktionalität und Stofflichkeit“ gibt. Dies ist noch in einer ungewöhnlichen Weise formuliert, dann aber haben wir die Bedingt-Entstehung in ihrer Normalfassung (vgl. # Vin I 1 f μ): „Infolge der Bedingung Funktionalität und Stofflichkeit gibt es das Sechsergebiet ...“ und so fort bis zum üblichen Ende, dem „Aufsteigen (Entstehen) des gesamten Komplexes Leiden“. (Vertiefend sei zum „Sechsergebiet“ die Tatsache festgestellt, daß der Buddha in # S 47.42 p V 184 μ im Kontext der „Vier Aufstellungen der Gewahrheit“ folgendes erwähnt: „Infolge des Aufsteigens von Funktionalität und Stofflichkeit gibt es ein Aufsteigen der Mentation.“ [Die Stofflichkeit ist somit eine der Voraussetzungen der Entstehung der Mentation.] Und in # A 9.14 p IV 385 μ stellt ein prominenter Mönch fest, daß „bei einem Menschen die Intentionen und Sinnierungen“ „als etwas mit Funktionalität und Stofflichkeit als Aufhänger“ entstehen.) Es gibt, zusätzlich zu der im Anfangszitat dargestellten Ausgangslage einen zweiten Fall: „Wenn man nicht mentationiert und nicht willkürt, jedoch verhaftet“ ist, so ist das Ergebnis dasselbe. Dann gibt es noch einen dritten Fall, nämlich den, daß man nichts von den erwähnten dreierlei Stellungnahmen (›mentationieren‹, ›willküren‹, ›verhaftet sein‹) vollzieht; dann ist dies die Folge: „... kein Aufhänger ist dieses [Objekt] ...“ (Der an sich, von der Satzlogik her, denkbare vierte Fall, daß die ersten beiden Stellungnahmen zutreffen, aber die dritte, nämlich dem Objekt verhaftet zu sein, nicht, wird nicht aufgeführt.)

##### 4.4:2. Bejahung als das Entscheidende

Aus den ersten und dem zweiten Fall geht, auf dem Hintergrund des dritten Falls, hervor, daß das Entscheidende, nämlich der Faktor, der den Prozeß auslöst, das ›Verhaftetsein‹ ist. Gibt es dieses nicht, so gibt es keinen ›Aufhänger‹ usf. Damit entspricht das ›Verhaftetsein‹ den in den themenverwandten Texten genannten allentscheidenden Faktoren „Lust“, „Vergnügen“, ›Begrüßen‹ etc.

#### 4.4:3. – 4.4:4.

##### 4.4:3. Bejahung - Tendenz zum Wahrnehmen

Wir haben hier nun eines zu leisten: Wir müssen den Ablauf von „Das [Objekt], worauf ...“ bis „... eine Manifestation von Funktionalität und Stofflichkeit“ in eigenen Worten beschreiben und erklären. Der in diesem Text angesprochene Ablauf ist, Tusneldas Interpretation zufolge, derselbe wie in den anderen einschlägigen Texten: Durch die Bejahung von – hier: geistigen – Objekten wird eine Tendenz erzeugt, Objekte der gleichen Art weiterhin zu erleben: Indem es eine positive Haltung gegenüber einem mentalen ›Ding‹ gibt, wird dieses zu einem ›Aufhänger‹ für das Wahrnehmen, und zwar in dem Sinne, daß das Wahrnehmen ›besteht‹: es ist somit ein Fundament für weiteres Wahrnehmen vorhanden. (Wir finden in einem anderen Text [# S 12.59 p II 91 µ] die folgende Aussage, unter Ausparung von „Aufhänger“ usf.: „Bei jemandem, der an fessellichen Dingen den Genuß ansehend weilt, gibt es eine Manifestation von *viññāṇa*. Infolge [der Erfüllung] der Bedingung *viññāṇa* gibt es Funktionalität und Stofflichkeit ...“ Hierauf wird, in normaler Manier, die Bedingt-Entstehung bis zum üblichen Schluß zitiert. In umgebenden Texten wird gesagt, daß bei dem ›den Genuß Ansehenden‹ der Durst zunimmt. Dann wird die Bedingt-Entstehung ab „Infolge [der Erfüllung] der Bedingung Durst ...“ in der üblichen Weise zitiert.) Gibt es nun ein solches Wahrnehmen bzw. eine Tendenz zu derartigem Wahrnehmen, so wird der in der Bedingt-Entstehung beschriebene Prozeß fortgesetzt – bis quasi ins Unendliche, bis nämlich die Tendenz zu derartigen Wahrnehmensakten generell abgebaut ist.

##### 4.4:4. Präsentation der Bedingt-Entstehung

Nun ist diese Frage zu beantworten: Was ist mit dem üblichen Anfang der Bedingt-Entstehung (# Vin I 1 µ) „Infolge der Bedingung Ignoranz gibt es Modalaktivität; infolge der Bedingung Modalaktivität gibt es *viññāṇa*; infolge der Bedingung *viññāṇa* gibt es Funktionalität und Stofflichkeit ...“? Es ist offensichtlich, daß in unserem gegenwärtigen Text die beiden ersten Glieder, nämlich „Ignoranz“ und „Modalaktivität“ fehlen. Die beiden anschließenden Glieder, nämlich „*viññāṇa*“ und „Funktionalität und Stofflichkeit“, hingegen werden erwartungsgemäß erwähnt, wenn auch, wie gesagt, innerhalb einer von der Norm abweichenden Formulierung. Präziser ausgedrückt, haben wir die Frage zu beantworten: Lassen sich die beiden Faktoren „Ignoranz“ und „Modalaktivität“ in unserem Text wiederfinden, wenn auch in verschlüsselter Form? Um das zu tun, müssen wir, was die Modalaktivität angeht, erst einmal wissen, was „Modalaktivität“ ist, wenn sie als zweites Glied der Bedingt-Entstehung genannt ist (nicht etwa beim Hausbau). Was also heißt „Modalaktivität“ hier? Das werden wir gleich sehen. (Übrigens – in 4.3:3.3.3. spielte die „Modalaktivität“ / das „Modalmachen“ schon eine Rolle.)

Zunächst aber sei erarbeitet, was das betreffende Pāḷi-Wort *saṅkhāra* dem Pāḷi-Kanon zufolge im Alltagsgebrauch meint.

Vorwegnehmend sei eine Tatsache festgestellt, die sich erst aus der Gesamtschau ergibt, nämlich, daß die Silbe *abhi-*, die dem Substantiv und dem entsprechenden Verb bzw. Partizip bisweilen vorangestellt ist, aller Evidenz nach hier völlig bedeutungslos ist, auch keine Steigerung, wie bei dieser Silbe sonst gern der Fall, ausdrückt; wir finden unser Wort oft mit oder ohne diese Vorsilbe in identischer Bedeutung, etwa im Zusammenhang der Speisezubereitung. Allenfalls kann man einen rein idiomatischen, stilistischen, gewohnheitsmäßigen Einsatz dieser Silbe in bestimmten Wendungen unterstellen. Im folgenden, wie überall in dieser Dokumentation, ist *abhi-* demgemäß vernachlässigt. (Die unten referierten Texte verwenden das Wort, soweit ich sie eingesehen habe, jeweils ohne *abhi-*.)

Für das Verständnis eines abstrakten, im Kontext der buddhistischen Ideologie offenbar vor allem das Mentale betreffenden Begriffs wie diesem kämen uns Beispiele der Anwendung als Konkretum sehr gelegen. Und wir haben, anders als im Falle etwa des Begriffes *papañca*, Glück: das Substantiv begegnet uns auf der dinglichen – versus der persönlichen – Ebene, wenn auch nur in einem einzigen Kontext (# A 3.15 p I 111 f µ), der damit eine Schlüsselstelle ist und als solcher ein möglichst volles Ausschöpfen der Inhalte und Konnotationen erfordert, selbst auf die Gefahr des Hineindeutels hin (wobei derzeit völlig offen ist, was uns von diesem Ideensammelsurium letztlich nützt, falls überhaupt etwas): Ein Wagenbauer ließ vorführungshalber

nacheinander zwei Räder auf der Erde dahinrollen, und, je nach Verarbeitung, torkelte das eine und fiel dann um und das andere blieb frei stehen, jeweils nachdem es, „soweit der *saṅkhāra* ging, gegangen war“ (wobei das Aufrecht-Stehenbleiben als Indiz für sorgfältige Verarbeitung gilt).

Das Wesentliche ist auf Anhieb offenbar: Unser fragliches Wort *saṅkhāra* bezeichnet so etwas wie ›Schwung‹, [eine Art der] ›Massenträgheit‹, ›Schub‹, ›Wucht‹, [das] Moment‹, ›kinetische Energie‹ oder auch, schon etwas weiter gefaßt, ›Dynamik‹, ›Impuls‹, ›Tendenz‹, ›Tendenz‹, ›Drift‹. (N.b.: Ich möchte in diesem Stadium der Erarbeitung keine dieser Vokabeln als eine Übersetzung verstanden wissen! Dasselbe gilt, es sei denn, es ist ausdrücklich anders gesagt, sinngemäß für die gesamte Erörterung.)

Der *saṅkhāra* wäre demnach als eine einem sich bewegenden Körper, hier: dem Rad, inhärente ›kinetische Energie‹ oder ›Wucht‹ (oder was immer) zu beschreiben, die diesen Körper weiterhin in Bewegung hält, ihn weiter treibt, hier: das Rad weiter rollen läßt, es in Gang hält; ohne Bewegung gibt es keinen *saṅkhāra*; Stillstand zeigte die Abwesenheit von *saṅkhāra* an. (Es geht, und das ist wohl wichtig, nicht um die Kraft, die das Rad aus dem Stand, aus der Inaktivität, in Gang setzt, es in Bewegung versetzt, ihm ›Schwung‹ oder ›Wucht‹ verleiht. Es ist, auf der physikalischen Ebene, jedoch so, daß im Falle des Rades die der Hand des anschiebenden Wagners innewohnende *saṅkhāra* sich auf das Rad überträgt, entsprechendes wäre der Fall, wenn eine gespannte Bogensehne einen Pfeil antreibt; bei anderen Gegenständen würde die ursprüngliche Beschleunigung von anderen Kräften ausgehen, bei einem stürzenden Felsbrocken etwa von der Erdanziehung – rollt der dann aber durch das ebene Tal, so wird er nur noch durch den inhärenten ›Schwung‹ bewegt, nicht mehr durch die Erdanziehung. Die Kraft, die etwas in Bewegung versetzt, wird, wie gesagt, nicht im Rad-Gleichnis thematisiert.)

Diese ›Wucht‹ besitzt ein ganz bestimmtes Maß, eine Quantität („soweit der *saṅkhāra* ging“), was sich, so dürfen wir wohl schließen, in der Dauer der Bewegung bzw. der zurückgelegten Strecke ausdrückt.

Die ›Wucht‹ jeweils bestimmter Quantität wird unter der Bewegung allmählich – und nicht abrupt – weniger und geht schließlich zu Ende (das Rad bleibt nicht plötzlich stehen oder torkelt nicht plötzlich bzw. fällt nicht plötzlich um), sie verbraucht sich durch das Tun (es ist nicht etwa so, daß sie, wie es bei Hitze oder Elektrizität der Fall ist, schlicht dissipiert), das Zuendesein der ›Wucht‹ bedeutet dann den Ruhezustand des betreffenden Körpers oder, umgekehrt gesagt: der Stillstand eines vorher wuchtbewegten Körpers zeigt das Verbrauchtsein der Wucht an. Dies schließt nicht aus, daß die Wucht urplötzlich zu ihrem Ende kommen kann, allerdings nur durch externe Hindernisse, wenn etwa ein Pfeil eine Mauer trifft: dann kommt es zu Materialverformung bzw. -zerstörung an Mauer und/oder Pfeil – es wird also, physikalisch gesehen, ›Arbeit‹ geleistet – sowie zur Umwandlung der ›kinetischen Energie‹ in eine andere Energieform, nämlich Wärme. Bei der Aufwärtsbewegung eines Uhrpendels reduziert sich der ›Schwung‹ allmählich, wobei das äußere Hindernis in der Erdanziehung besteht, aber der Energieverlust ist nur ein scheinbarer, denn die Erdanziehung wird das Pendel wieder in Bewegung versetzen, in die gegenläufige, und zwar – Luftwiderstand und sonstige mechanische Reibung seien hier vernachlässigt – im selben Maße wie vorher.

Mit einer gewissen Verschiebung der Aufmerksamkeit können wir auch vermuten, daß, statt etwa ›Wucht‹ (das ist ein Wort, das Bewegung impliziert, bzw. ein Phänomen, das es nur während der Bewegung gibt!) das Vorwärtsrollen, die geradlinige Bewegung bzw. die Kreisbewegung (in jedem Falle aber ›Bewegung‹) selbst gemeint ist, also die ›schwungbedingte Bewegung‹ (im Unterschied etwa zu dem Anschieben eines Gegenstands), die ›wuchtgemäße Aktivität‹, oder, allgemeiner, die ›Arbeit‹, das ›Tun‹ (wie etwa, nach unseren heutigen Konzepten, ein um den Kern kreisendes Elektron ›aktiv‹ ist).

Ohne daß dies in unserem Räder-Text ausgedrückt oder impliziert ist, können wir feststellen (und die entsprechende Erfahrung der alten Inder voraussetzen): Die Quantität der ›Wucht‹ bzw. die Dauer oder die Reichweite der ›wuchtgemäßen Bewegung‹ steht in ursächlichem Zusammenhang mit der ›Masse‹ des Rades: wäre dieses Rad etwa aus Papier statt aus massivem

#### 4.4:4.

4 Holz, so käme das Rad, unter erdüblichen Bedingungen, vergleichsweise sehr schnell zum Ende  
seiner Bewegung. (Wir würden wohl nichtvorhandenes physikalisches Wissen bei den altindischen  
Benutzern unseres Begriffes *saṅkhāra* unterstellen, wenn wir hier konstatieren wollten, im luftleeren  
8 Raum und ohne weitere äußere Hindernisse und Einflüsse wäre der *saṅkhāra* bei Holz und bei  
Papier gleichermaßen unveränderlich bzw. unendlich.)

Wir können dem Text direkt weiteres entnehmen, nämlich daß der *saṅkhāra*, solange dieser  
12 nur in genügender Menge vorhanden ist (was große ›Masse‹ impliziert, im Gegensatz zum  
papierenen Rad), beim nicht perfekt gearbeiteten Rad Unregelmäßigkeiten in diesem selbst  
ausgleicht und unwirksam macht. (Wir können ferner postulieren, daß der *saṅkhāra* – dies  
thematisiert der Text nicht – sowohl beim imperfekten wie bei vollkommenen Rad gewisse  
Einflüsse etwa durch Unebenheiten des Bodens und durch Böen neutralisiert.) Aus unserem  
16 Alltagswissen heraus können wir ferner aussagen (ohne daß dies der Text bekundet), daß die  
›Wucht‹ – ausreichende Quantität derselben vorausgesetzt! – außerhalb etwas zu bewirken  
vermag, nämlich einen Gegenstand bewegen oder sonst eine Kraft auf ihn ausüben, daß die  
›Wucht‹ also gegebenenfalls ein Zicklein auf der Weide umwirft und erschlägt oder aber einen  
mit dem Rad verbundenen Gegenstand, eine Achse etwa, mit sich transportiert oder, wenn wir  
vier schwere Räder mit einem geeigneten – leichten – Chassis und einer ebensolchen Karosserie  
versehen, den somit entstandenen gesamten Puppenwagen zur Freude unseres Töchterleins mit  
sich nimmt.

20 Es ist ferner – dies ist im Räder-Text nicht angedeutet – ohne Gefahr der Überinterpretation zu  
unterstellen, daß der Gegenstand sich mit seiner ›Wucht‹ in eine ganz bestimmte Richtung  
bewegt (unabschätzbare externe Einflüsse wie z.B. Böen seien hier nicht berücksichtigt,  
ebensowenig schwer abzuschätzende interne Faktoren wie z.B. Unregelmäßigkeiten oder ein die  
24 gegebene Wucht begleitender Drall im betreffenden Gegenstand, einer Billardkugel etwa),  
wobei zwei Varianten denkbar sind: Zum einen, wenn allein die sog. ›Natur‹ mittels gegebener  
physikalischer Parameter das Geschehen bestimmt, bewegt der Körper sich ›von selbst‹ in einer  
gewissen Richtung auf ein bestimmtes Objekt oder einen Ort zu (etwa ein Tropfen in einer  
28 Abfolge von seinesgleichen fällt immer – und voraussagbar – auf einen bestimmten Stein oder  
kullerndes Geröll gelangt immer zu einem bestimmten Wurzelstock im Couloir; hier sei  
vernachlässigt, daß in den Fällern der Tropfen und des Gerölls die mehr oder weniger in der  
selben Richtung wirkende Kraft der Erdanziehung sich weiterhin zum jeweils inhärenten *saṅkhāra*  
addiert!), wobei, so unterstellten wir, es dem Gegenstand ›egal ist, ob sich in der Richtung ein  
32 Grasbüschel oder ein Zicklein befindet, das er unterwegs, und ein Wurzelstock oder Stein, den er  
schließlich treffen wird; zum anderen, wenn nämlich eine entsprechende menschliche Absicht  
vorhanden ist, so ist, betreffs der Richtung, das gewisse Objekt bzw. der Ort vorweggenommen,  
es bewegt nämlich der Gegenstand – zweckentsprechendes Tun vorausgesetzt – sich auf ein  
36 menschlicherseits vordefiniertes ›Ziel‹ zu, das es dann – günstigenfalls – auch erreicht und trifft (ein  
Fußball das Goal oder Spucke das Gesicht des Gegners, ein Pfeil die Zielscheibe – wobei zudem,  
wie oben angedeutet, eine mechanische Wirkung auf das jeweilige Objekt ausgeübt werden  
kann); bei persistierender ›Wucht‹ geht unser Gegenstand gegebenenfalls noch über das Ziel  
40 hinaus, der Pfeil also z.B. durch die Zielscheibe hindurch.

Auf den Punkt gebracht: Der einem sich bewegenden Gegenstand innewohnende  
*saṅkhāra* (sei es nun ›Schwung‹, ›Wucht‹ oder ›wuchtgemöÙe Bewegung‹ etc.) bewirkt (bei  
44 Uniformität der übrigen Parameter) etwas Vorhersehbares bzw. explizit Angestrebtes. Es sei hier  
jedoch festgestellt, daß es unserem Wagner nicht darum geht, mit dem Rad ein bestimmtes Ziel-  
objekt, etwa eine Schuppentür, zu erreichen, sondern nur darum, den stabileren Lauf eines  
wohlgearbeiteten Rades, im Gegensatz zu einem nicht so sorgfältig gearbeiteten, zu  
48 demonstrieren. Es ist jedoch zu unterstellen, daß er sich zu dem Zweck ehrlicher Weise jeweils um  
einen geraden Lauf bemüht. Es kommt, und das erschwert unsere Deutung, dem Wagner nicht  
auf den *saṅkhāra* an, sondern auf das, was geschieht, wenn der *saṅkhāra* zu Ende geht: dann  
kommen nämlich, wie schon angedeutet, im Gegensatz zum vollendeten Rad, beim schlampert

52

gefertigten Rad dessen interne Unregelmäßigkeiten (als gewiefte Autofahrerin würde Tusnelda vor allem von der ›Unwucht‹ sprechen) zum Tragen, die durch den *saṅkhāra* (wie das auch bei einem schlicht hingestellten Rad der Fall gewesen wären) bis dahin kaschiert wurden. (Bei all dem denken sich die geneigte Leserin und der noch geduldige Leser: Was soll das nur?! In der Tat, es ist jetzt nicht abzusehen, was uns diese Materialsammlung und Bestandsaufnahme schließlich nützt.)

Hier drängt es sich auf, obwohl bei dieser Vorgehensweise grundsätzlich allergrößte Zurückhaltung und Vorsicht geboten ist (!), gewisser indischer Texte aus einer Periode etliche Jahrhunderte nach dem Buddha, darunter ausgewiesenermaßen solche des Klerus aus buddhistischen Schulen, zu gedenken, wenn auch jene Texte, wie sie uns in nun gegebener schriftlicher Form vorliegen, mit großer Sicherheit viel später als unser Wagenbauertext sind; das schließt jedoch nicht aus, daß entsprechendes Gedankengut in Ansätzen zu Zeiten des Buddha oder seiner frühen Jünger schon in entsprechend gebildeten Kreisen vorhanden war, was sich dann in unserem Pāḷi-Wort niedergeschlagen hätte; jene alten Physiker (erwähnt seien z.B. die Namen Praśastapāda, Udayana, Jayanta, Udyotakara, Bhikṣu Vijñāna, die sich wiederum oft auf viel ältere Texte beziehen) haben sich nämlich bei ihrem Bemühen, die uns hier angehenden Phänomene der Mechanik und insbesondere der Kinetik zu verstehen, eben unseres Begriffes *saṅkhāra* als Fachterminus bedient. Da es sich hierbei eindeutig um naturwissenschaftliche Betrachtungen handelt und nicht um religiös-philosophische, scheint mir die Gefahr ideologischer Fehlinterpretationen nicht gegeben. Von jenen Texten verspreche ich mir demgemäß Aufschlüsse oder zumindest Hinweise auf die Bedeutung unseres Wortes, diese sind aber, n.b., betreffs unserer buddhistisch-ideologischen Inhalte nur als Denkanstöße, nicht als dezidierte Aussagen zu werten. Ich stelle im folgenden die wesentlichen Theoreme konzise dar, ohne auf eventuelle unterschiedliche Betrachtungsweisen der einzelnen Schulen einzugehen. (Für all die erwähnten Phänomene gibt es indische Fachausdrücke, die für uns jedoch hier nicht von Belang sind.)

Die betreffenden alten indischen Naturwissenschaftler (deren originale Texte sind wiedergegeben und besprochen in Brajendranath Seal, *The Positive Sciences of the Ancient Hindus*) postulierten zweierlei Art von *saṅkhāra*. Die erste ist, so ist es wohl in etwa zu übersetzen, der ›Lagestabilisierungs-*saṅkhāra*‹. Dieser Terminus bezeichnet die Kraft, die einen Körper wieder in seine vorherige Form oder Lage zurückführt, etwa einen gespannten Bogen nach Abschluß des Pfeiles wieder in seine normale Form zurückgehen läßt, meint also die ›Elastizität‹. Diese Art von *saṅkhāra* braucht uns hier nicht weiter zu interessieren.

Die andere Art von *saṅkhāra*, jene die uns interessiert, wird in den gegebenen Zusammenhängen entweder schlicht als ›*saṅkhāra*‹ bezeichnet (was dies meint, das ist dann ja eindeutig) oder als ›*vega*‹ (ein Terminus, den ich an Stellen des PK als ›Impetus‹ übersetze); ›*saṅkhāra*‹ und ›*vega*‹ sind in den erwähnten physikalischen Kontexten quasi Synonyme. Die alten Physiker sprechen von ›*saṅkhāra*‹ (oder ›*vega*‹) u.a. betreffs folgendem: ein fliegender Pfeil, eine sich drehende Töpferscheibe, ein fallender Gegenstand (sei es ein Stein oder ein Bächlein), ein aufwärts gehender Wasserschwall, die Oberfläche einer vibrierenden Glocke (das wäre z.B. in der gegebenen indischen Terminologie – in etwa – der sog. ›Bebenkontinuitäts-*saṅkhāra*‹) und die durch diese ihrerseits in Vibration versetzte Luft (eigentlich das „[Element] Wind“ [bei mir: „Gewehe“], *vāyu*; manche Autoren reden lieber vom „[Element] Raum“, *ākāśa*) – was dann den alten indischen Physikern zufolge den Klang ausmacht – und [jajawohl!] die kleinsten postulierten Teilchen (die wir getrost als ›Atome‹ bzw. ›Moleküle‹ betrachten dürfen), die ihrerseits wiederum durch in den Texten postulierte Hitze- und Lichtpartikel in Bewegung versetzt werden können (wobei, zumindest im Falle der Hitzepartikel, den Texten zufolge chemische Veränderungen stattfinden können). Es gibt also, so sei es nun zusammengefaßt, geradlinige, kreisförmige bzw. vibrierende Bewegung bzw. einen jeweils derart wirkenden *saṅkhāra*. (Ein größerer Körper bewegt sich, den Texten zufolge, indem eine Anzahl seiner Teilchen in Bewegung versetzt wird, z.B. eine bestimmte Stelle der Töpferscheibe, und durch ihre starre Verbindung mit den anderen Teilchen des betreffenden Körpers diesen in seiner Gesamtheit bewegt.) Ein Körper kann den alten

#### 4.4.4.

indischen Physikern zufolge bei Berührung eines anderen Körpers entweder durch einen – nur einen Moment dauernden – Anstoß (z.B. ein Pfeil durch die Bogensehne) oder durch einen – länger anhaltenden – Druck oder Zug (z.B. ein Schiff durch die Brise) bzw., ein fallender Gegenstand, durch sein Eigengewicht in Bewegung versetzt werden und damit – dies ist unser eigentliches Thema – *saṅkhāra* (oder, synonym, *vega*) aufweisen. Durch gegenwirkende Kräfte, z.B. die Luft, tritt unseren alten Physikern zufolge eine Minderung des *saṅkhāra* (oder *vega*) ein, was dann letzten Endes zum Stillstand führt.

8 Unser vom Buddha erwähntes Wagenrad würde zwei Bewegungsweisen in sich vereinen, nämlich (1.) die geradlinige Vorwärtsbewegung (wie ein – in dieser indischen physikalischen Literatur erwähnter – fliegender Pfeil [oder auch – und dies ist meine Aussage – ein auf dem Eis schlitternder Stein]) und (2.) die Drehung (wie eine – in der bewußten Literatur erwähnte – [stationäre] Töpferscheibe).

12 Für die Interpretation des philosophischen Terminus *saṅkhāra* bedeutsam ist vielleicht die – über unseren Rad-Text hinausgehende – Theorie der alten indischen Physiker, daß (wenn ich dies richtig verstehe, da bin ich mir nicht ganz sicher!), ein jeweiliges kleinstes Teilchen sich in sich bewegt, und daß dann die Gesamtheit dieser Partikelbewegungen bei einem gegebenen Körper dessen *saṅkhāra* ausmacht. Interessanterweise wird als Fachvokabel für diese Partikelbewegung das Wort verwendet, das wir gewöhnlich mit *Tun*, *Tat*, *Arbeit*, *Agieren* etc. übersetzen, nämlich – je nach Sprache – *karma* (die referierten Texte verwenden durchwegs die Variante *kamma*!) oder *kamma* (wie man im Umgangsgdeutsch so sagt *da tut sich was*, *da ist Bewegung in der Sache*: der Gedanke *Tat ist Bewegung* ist uns, wie sich unschwer weiter belegen ließe, also keineswegs fremd). Nun ist das *-khāra* (die etymologisch korrekte Schreibung wäre *-kāra*) in unserem Terminus *saṅkhāra* nichts als eine Variante eben dieses Wortes *karma / kamma* (wie sie in bestimmten Zusammensetzungen, z.B. in *manasī kāra* [das Im-Geiste-Agieren u.ä.], per Konvention vorkommt). Spinnen wir diesen Gedanken in unserem heutigen westlichen Hirn weiter, so kommen wir zu der möglichen Interpretation: *saṅkhāra* ist eine Serie, ein Komplex von *karmas / kammās*, von *Taten*, *Arbeiten* etc. Um diese nur mit losen Heftstichen zusammengeflickte Ahnung in eine solid zusammengenähte These zu überführen, ist es – neben anderen noch zu absolvierenden Untersuchungen – zunächst angebracht, nach Analogien zu suchen für diese Interpretation der Vorsilbe *sañ-* (oder *san-* oder *saṅ-* oder *sañ-* oder *sam-*), deren Hauptbedeutung (entsprechend dem abendländischen *com-* oder *syn-*, mit seinen jeweiligen Varianten) *zusammen-* ist. Die mir zugänglichen Wörterbücher offerieren keine Angabe in diesem Sinne, in die Richtung geht allenfalls die Feststellung, daß unsere Silbe gegebenenfalls ein Wort zu einem entsprechenden Intensivum modifiziere. Aber das reicht uns nicht. Da diese Vorsilbe eine der häufigsten überhaupt ist, nämlich eine, die in zig Tausenden von Vokabeln vorkommt, ist eine entsprechende Prüfung hier nicht zu leisten. An Parallelen fällt mir spontan nur ein (und zwar weil ich die Vokabel aus noch darzustellenden Gründen hier im Hinterkopf habe) das Wort *beabsichtigen* / *Absicht*, nämlich *ceteti / cetanā*, das, wie unser Begriff *saṅkhāra* in der Reinform vorkommt, sowie mit der Vorsilbe *sañ-* als auch – gleichfalls – mit der Doppelvorsilbe *abhi-sañ-* (was ich aus Gründen der Einfachheit / Faulheit in meinen Übersetzungen jeweils unberücksichtigt ließ). Falls hier eine Analogie vorliegt, so wäre auch hier die Vorsilbe *abhi-* generell zu vernachlässigen.

44 Auf der personellen Ebene gibt es nur ein Beispiel für die Verwendung des Substantivs *saṅkhāra* (# M 44 p I 301 μ), wo sich uns, angesichts der gegebenen Konkretheit, die Bedeutung dieses Wortes im Prinzip unmittelbar zu erschließen scheint (wobei ich betone, daß dies ein erster Übersetzungsversuch ist, der noch der Verifikation bedarf). Der Buddha definiert hier nämlich (ich unterstelle: beispielhaft, nicht erschöpfend): „Einatmung und Ausatmung ist (s.u.) Körper-*saṅkhāra*, Sinnieren und Entwerfen ist Sprach-*saṅkhāra*, Subjektivperzeption und Gefühl ist Mentations-*saṅkhāra*.“ Es liegt nahe, hier unter *saṅkhāra* schlicht so etwas wie *Tätigkeit* oder *Aktivität* zu verstehen, und zwar eine *Körperfähigkeit*, ein *Sprachfähigkeit*, eine *Mentationstätigkeit*.

52 Untersuche ich die gegebenen dreierlei – einstweilen als solche benannten –



›Tätigkeiten‹ auf Gemeinsamkeiten ihres Charakters hin, so komme ich zunächst zur folgenden Einsicht (wobei ich dies wie auch die nachfolgenden Details eigener Beobachtung und Überlegung entnehme, nichts davon ist so im Text erwähnt): In jedem Falle geht es um Tätigkeiten, die im Normalfall unwillkürlich, ohne bewußte Willensanstrengung ablaufen (es geht offenbar nicht darum, bewußt den rechten statt des linken Knopfes zu drücken, einen Satz in einer nicht geläufigen Fremdsprache mühsam zu konstruieren, ein Reagenzglas auf einen spezifischen Bodensatz hin zu untersuchen oder die Wassertemperatur für das Baby zu prüfen) bzw. um Tätigkeiten, die sich der willentlichen Kontrolle weitestgehend oder gar völlig entziehen. (Dies bemerkt jemand, der es z.B. unternimmt, 5 Minuten lang nicht zu atmen bzw. nur mit dem rechten Lungenflügel, oder der sich bemüht, 30 Sekunden lang nicht ›zu sinnieren und zu entwerfen‹, sehr schnell und zu seiner/ihrer ernüchternden Demütigung, ebenso wie jemand, der versucht, ›Subjektivperzeption und Gefühl willentlich zu steuern, insbesondere etwa angesichts einer Spinne oder eines mit einem früheren Trauma assoziierten Lärms, von einem ganz unbemerkt aufgenommenen Geruch ganz zu schweigen – mehr als ein Augenverschließen oder Ablenkung ist da wohl nicht drin, falls überhaupt).

Bei jeder der hier genannten Aktivitäten handelt es sich hier demnach um folgendes:

(1.) Es handelt sich jeweils um eine offenbar – in hohem Maße – automatisierte, selbsttätige, mit ausgeprägter Eigendynamik und nach ihren eigenen Gesetzmäßigkeiten ablaufende Tätigkeit, besser also: um einen ›Vorgang‹.

(2.) Ein derartiger Vorgang läuft im Prinzip immer wieder bzw. perpetuell und auch lebenslang ab.

(3.) Weiterhin haben wir einen Vorgang vor uns, bei dem die jeweiligen Ursachen und Anlässe kaum empirisch festzustellen sind, insbesondere kein personhafter ›Akteur‹, kein verantwortlicher Verursacher, Urheber, etwa ein ›ich‹, das z.B. den Takt des Atmens und den Einsatz der jeweils aktiven Muskeln angibt (wenn es auch offensichtlich ist, daß es irgendwelche Steuermechanismen gibt, und wenn ›ich‹ auch, in Maßen, den Atem beeinflussen kann), oder ein kleines Männlein / Weiblein, das ›in mir‹ denkt und dann gegebenenfalls das ›Gedachte‹ ausspricht, oder ein Homunkulus / eine Homunkuline, der/die ›mir‹ aus den Augen herausschaut und ›mir‹ meldet, was draußen vor sich geht und was ›ich‹ dabei zu fühlen habe. Ein solcher, wie immer zu benennender, Akteur ist allenfalls theoretisch zu postulieren (jedenfalls außerhalb des Buddhismus).

(4.) Ferner handelt es sich bei jeder unserer ›Tätigkeiten‹ – wir reden nach wie vor von *saṅkhāra*! – um einen Vorgang, der offenbar fast oder ganz um seiner selbst willen und als Selbstzweck in just der Weise, wie er nun einmal stattfindet, abläuft. Diese Aussage wird weiter unten, bei der Besprechung des Verbs, zu relativieren sein! (Am ehesten noch läßt sich beim Atmen ein generelles Ziel postulieren, nämlich das Weiterleben, allerdings muß der Atemrhythmus in seinen jeweiligen Begründungen auch dem aufmerksamen Beobachter wohl weitgehend verborgen bleiben, ebenso die anzunehmende Triebkraft, die es einem fast unmöglich macht, einfach den Atem anzuhalten und so zu sterben. Was das – unwillkürlich und manifest chaotisch stattfindende – Herumgedenke bzw. dessen jeweilige Akte sollen, das ist schon weit weniger offensichtlich; und worauf das – prinzipiell unwillkürliche – Wahrnehmen und Fühlen abzielt, das entzieht sich erst recht der Einsicht. Das ist zumindest dann so, wenn man jeweils abgehobene bzw. glaubensbasierte philosophische Erwägungen, etwa über den Sinn des Lebens, unterläßt, bzw. wenn man sich jeweils teleologischer Spekulationen, etwa – heutzutage – unter Bezug auf darwinistisches Gedankengut, enthält. [Daß man überleben will/darf/muß und deshalb Informationen über die Welt braucht, dieser Grundgedanke dürfte schon vor Jahrtausenden ein Gesichtspunkt und, gegebenenfalls, eine Entschuldigung gewesen sein, was in weniger offensichtlichem Grade auch auf das Atmen und Gedenke zutrifft.] Sagen läßt sich also nur, daß jede ›Tätigkeit‹ [*saṅkhāra*] zu etwas führt, wobei dieses Etwas dem ›agierenden‹ Menschen vorher nicht oder kaum bekannt und von ihm auch nicht anvisiert ist.)

(5.) Es geht zudem um einen – selbst für entsprechend trainierte und recht kenntnisreiche Beobachter – in überwältigender Komplexität ablaufenden Vorgang. Ein Muster der Aktivität ist

#### 4.4.4.

beim Atmen recht gut zu konstatieren, vergleichbar etwa der Bewegung eines schwingenden Pendels (was uns an die obigen Ausführungen zur Mechanik erinnert), der Atemrhythmus und die Tiefe des Atems etc. sind offenbar von gewissen Faktoren abhängig, jedoch kann man, aus dem Schatz der Erfahrungen schöpfend, zumeist jeweils leicht die wesentliche Ursache benennen. Wie aber der jeweilige Pendelausschlag dirigiert wird, das ist kaum zu erfassen.

»Sinnieren und Entwerfen« entzieht sich in seinem Ablauf wohl generell schlichtweg der Beobachtung und Beschreibung, es läßt sich aber zusammenfassend sagen: Ein planmäßiges, folgerichtiges, bewußtes Überlegen, etwa bei der Tagesplanung oder einer konkreten Problemlösung, ist eine Rarität, viel öfters handelt es sich um einen blinden Ablauf. Beim Herumgedenke dreht man sich, einerseits, gern im Kreis, insbesondere, wenn sich einem ein Thema quasi aufzwingt und wo man der Meinung sein kann, man habe einen Grund zum Denken, da man vielleicht sich gedanklich erfreuen will oder etwas verdauen muß, wenn man z.B. frisch verliebt ist oder eine Kränkung erfahren hat; andererseits herrscht ziemliches Chaos, insbesondere wenn man eigentlich nichts zu denken »hat«, das Denken genausogut sein lassen könnte (wenn man es denn könnte, und sei es nur 29 Sekunden lang!); es denken sich dann Kraut und Rüben durcheinander, man kommt vom Hundertsten ins Tausendste, aus der Zukunft in die Vergangenheit oder die ungefähre Gegenwart, ohne Sinn und Verstand, lauter abgerissene Gedankenfibern, allenfalls zu Assoziationsketten vernistelt, und freischwebende Flusen, etwa während des Essens, wo »ich« bei einem Bissen Brot an den passenden Schimmer meines aufzulegenden Nagellacks, den heutigen Fahrkartenkauf, des Göttergatten Unverschämtheit, das morgige Nachtessen und die gestrige Parteisitzung »denke« (aber keineswegs an den aktuellen Bissen) und dabei noch die dreckigen Fensterscheiben und die fiepsende Laika registriere: der Bissen Brot ist halt nicht interessant genug und auch nicht, z.B., die Beobachtung des Atems an meinen Nüstern – anders wäre es freilich, wenn »mein« »Geist« vereinnahmt wäre durch einen Liebesfilm, durch meine panische Flucht aus dem brennenden Haus, durch meine Wehen im Kreißsaal oder durch die vorgegebenermaßen als lustvoll erfahrene Stimulation gewisser Körperregionen usw.: da hörte das Herumgedenke auf. (Vermutlich würde ein Vergleich mit den entsprechenden Vorgängen bei meiner lieben Nachbarin die Erkenntnis erbringen, daß sie und ich jeweils andere eingefahrene Gedankenbahnen bevorzugen, unseren »Charakter« gemäß.) In jedem Falle bin »ich« einem Denk-Zwang unterworfen, »mein« »Geist« verträgt – wie ein Staubsauger – kein Vakuum, er verleibt sich jedes beliebige Objekt ein, mangels aktueller faszinierender Sinneseindrücke dies und das aus der Rumpelkammer der Erinnerung oder dem Zeughaus der Phantasie, er kommt sonst vor Lageweile schier um, fürchtet offenbar das Dahinsiechen und Absterben und macht sich lieber etwas zu tun – nur: wie tut er das? Ich kann es nicht beobachten. Zu komplex für die Observation ist auch der Prozeß beim schließlichen Aussprechen des vorverbalen und des verbalisierten »Gedachten«: wie sich ein Satz den Regeln der Sprache entsprechend im »Geist« aufbaut; schon wie ein einfacher Laut nach Maßgabe entsprechender »geistiger« Befehle körperlich im Detail gebildet wird, spottet jedem Beschreibungsversuch.

Der Ablauf des Wahrnehmens und Fühlens scheint recht klar strukturiert („Das ist ein Sahnebonbon, das schmeckt mir vielleicht!“), wenn auch in seinen Faktoren nicht erfaßbar: Wie etwa aus – »draußen« zu postulierenden – Aspekten von Form (denkbar sind u.a. Linien, Flächen, Ecken) oder Farbe (denkbar sind z.B. Ton, Sättigung) »ein Gegenstand dort in der Ecke« synthetisiert wird, wie eine »Spinne« (und nicht ein »Veilchen«) »in mir« entsteht (meinetwegen: die »mein Geist« wahrnimmt), »die« »mir« einen Schauer über der Rücken jagt sowie vom »Geist« gesteuerte hochkomplexe Aktivitäten u.a. der Rumpfmuskulatur, der Stimmbänder, der Zunge mit dem Ergebnis Gekreisch verursacht und den ganzen Körper zum Bewegen einer Legion von Muskeln und Sehnen, zu Akten der Orientierung Richtung Tür, zu Momenten der Gleichgewichtssteuerung etc. veranlaßt (was auch prompt bei einer Schlange auf dem Weg – im Finstern auch bei einem Seil! – geschehen würde), das begreife ich selbst nicht und auch kaum ein anderer. Und wie es sich fügte, daß ich heute beim Autofahren bei hoher Geschwindigkeit dem unerwarteten Hindernis – unter hunderterlei Wahrnehmens-, Erinnerungs-, Denk-, Entscheidungs- sowie Lenk- und

Schaltvorgängen, die ich blitzschnell – und zwar zweckmäßig – tätigte, knapp ausgewichen bin: ich weiß es nicht! Schon wie aus dem Wahrnehmen des Papierkorbs neben mir eine koordinierte Bewegung von Arm, Hand und Rumpf resultiert, die das zerknüllte Papier tatsächlich in denselben befördert (wobei, u.a., das gefühlte / geschätzte Gewicht und der Luftwiderstand sowie die Entfernung in die Berechnung der Flugbahn einzubeziehen sind, die dann von vielen zusammenarbeitenden Muskeln in die entsprechende Bewegung einer bestimmten Höhe, Richtung und Geschwindigkeit umgesetzt wird) – das ist mir schlicht unerforschbar.

Bei jedem dieser Prozesse, auch solchen der simpelsten Art (man mache nur einen Knoten in seine Schnürbündel!) schon bei jedem Teilprozeß, sind also – auch bei untrainiertem Beobachten erkennbar – unendlich viele Muskelgruppen bzw. andere körperliche Elemente und »mentale« Phänomene beteiligt, die sich der detaillierten Beobachtung und Beschreibung, dem Nachvollziehen, schlichtweg entziehen. (Damit, n.b., ist nichts über Wert und Unwert, über die Funktion im Rahmen des sog. Überlebenskampfes innerhalb der sog. Evolution bzw. über den Stellenwert im sog. Spirituellen gesagt.)

Wir würden (sofern wir uns nicht als eingefleischte Idealisten nach alter Weise auf allesagende Etiketten wie »Seele«, »Gemüt«, »Bewußtsein« und »Geist« – oder aber auch »Numen« oder »das Göttliche« – beschränken) aus der heutigen naturwissenschaftlichen Perspektive, mit kaum mehr als einem nur ansatzweisen Verständnis, von Rezeptoren, Neuronen, Nervensträngen, von Hirnströmen, Signalübertragung, Schaltkreisen, mannigfachen Rückkoppelungsprozessen, Einbeziehung von in irgendeiner Form abgespeicherten entsprechenden Gedächtnisinhalten etc. etc. sprechen. (Ich lege mich, bittschön, hiermit nicht auf diesen reduktiven Ansatz, auf die Einschränkung auf das »Materielle«, fest!)

Unsere derartigen heutigen diesbezüglichen Erkenntnisse und Theorien stammen vor allem aus Studien der Anatomie, aus Interpretationen von Funktionsstörungen, zumeist Ausfällen, infolge Krankheit oder Verletzung, aus Untersuchungen seitens der Chemie und Elektrophysik sowie – neuerdings – aus den Bildern, die gewisse Maschinen insbesondere von den aktuellen Durchblutungsverhältnissen im Hirn (was angeblich auf länger andauernde besonders massive Aktivität der betreffenden Areale schließen läßt) liefern, also aus Wissenschaften wie der Neurologie oder aber aus solchen der Experimentalen Psychologie.

In dieser Sichtweise hieße eine Frage z.B.: »Welche Neuronen etc. sind in einem bestimmten Sekundenbruchteil bei der visuellen Wahrnehmung einer Spinne jeweils wie beteiligt?« und »Unter Beteiligung welcher Neuronen, aufgrund welcher interner Meldungen, mittels welcher Muskeln etc. entfliehe ich aus dem Zimmer?« oder, in einem anderen Zusammenhang: »Welchen Gesetzmäßigkeiten folgend geht da anlässlich eines bestimmten Sehobjekts eine Abfolge von Signalen vom Auge zum Hirnareal Soundso über das Rückenmark zu den Eierstöcken und von da zum Kehlkopf, wo die ankommende Meldung gurrende Laute hervorruft, sowie zum Gesicht, wo sie ein gewisses Lächeln verursacht, und zu den Muskeln des gesamten Körpers, den sie in eine gewisse genau berechnete Positur wirft?«

Die traditionellen abendländischen Geisteswissenschaften haben zum Verständnis der hier angesprochenen Prozesse wenig beigetragen, über viel mehr als ein »Spinne – Angst – Flucht« sowie (und selbst das ist als Erkenntnis ziemlich neu), über Assoziationsketten ist die herkömmliche westliche Seelenforschung kaum hinausgekommen, jedenfalls was das uns Überlieferte betrifft; es gibt nur vage Eindrücke von derartigen Abläufen, eine einschlägige Lebensdeutung, eine umfassende Theorie und erst recht eine entsprechende Geisteskultur glänzen durch weitgehende Abwesenheit, folglich auch dazugehörige Begriffe.

Wenn wir oben die einschlägigen Prozesse unseren gegenwärtigen westlichen Kriterien entsprechend charakterisiert haben, so können wir, und das ist wichtig, nicht von vornherein ausschließen, daß Menschen aus anderen Kulturen die Dinge anders sehen, wie auch immer sich das erklärt.

Der altindische Yogi bzw. die Yoginī hat sich (im Gegensatz zum westlichen Gelehrten), wie wir aus der alten Literatur wissen, in seinem/ihrer weltweit und menschengeschichtslang – soweit belegt – unvergleichlichen quasi wissenschaftlich ausgerichteten Erkenntnisstreben um

#### 4.4.4.

4 Feststellung der Vorgänge bemüht, und zwar vor allem mittels ausgetüftelter Methoden der »Meditation«, also mittels individueller Selbstbeobachtung in Selbstversuchen, in der Regel unter Anleitung, und untermauert durch entsprechenden Erfahrungsaustausch. Wir finden in der altindischen Literatur [und zeitgenössische Praktiker behaupten ähnliches] Hinweise darauf, daß entsprechende Beobachtungen und Erkenntnisse über die Arbeit »des Geistes« seitens entsprechend durchtrainierter Mediteure und Mediteusen in vivo sehr wohl möglich sind (wenn auch nicht gesagt ist, daß dabei jeder Schritt erfaßt wird).

8 Zur Erinnerung: Worum geht es überhaupt? Es geht um die Erforschung der Bedeutung des Begriffes »saṅkhāra«.

12 Ein Mediteur oder eine Mediteuse mag, wie angedeutet, sagen, er/sie könne die Entstehung von Gedanken, Wahrnehmungsakten und Gefühlen jeweils als einen Prozeß tatsächlich beobachten. In diesem Zusammenhang werden gewisse Vokabeln verwendet, hier also insbesondere *saṅkhāra*, die bei uns – mangels eigener Erfahrung und mangels analoger Paradigmen innerhalb unserer eigenen Kultur – fehlen und für uns daher zunächst bedeutungs-leer sind.

16 Wir müssen folglich, trotz eigener Skepsis, von den gegebenen Beschreibungen als schlichten Fakten ausgehen und uns einfühlend einarbeiten, um zu erschließen, was die Menschen, die einschlägige uns unzugängliche und nicht nachvollziehbare Erfahrungen und Beobachtungen zu machen behaupteten, jeweils unter ihren Termini verstanden, was also die ihre Erfahrungen und Beobachtungen vorgeblich bezeichnenden Wörter als Teil ihrer lebendigen Sprache für sie jeweils bedeuteten.

20 Dazu müssen wir begreifen, welche Konzepte, explizite und implizite, die alten Inder, insbesondere die frühen Buddhisten und, ganz besonders, der Buddha selbst hatten. Wir müssen zur Erkundung des Terminus »saṅkhāra« wissen, was Denken, Wahrnehmen, Fühlen für sie war.

24 Dabei kommt es gar nicht darauf an, ob ihre exotischen Konzepte der »Wirklichkeit« entsprechen und/oder ob sie sich mit unseren natur-wissenschaftlichen Methoden verifizieren lassen. (Wir würden uns eh schwer tun, ihre Angaben zu überprüfen. Allenfalls könnten wir Statistiken erstellen betreffs der Erfahrungen einer großen Gruppe von Probanden, die dann, bei vergleichbaren Ausgangsvoraussetzungen und gleichen Techniken usw., zu jeweils ähnlichen Meditationserlebnissen führen müßten. Der Wahrheitsgehalt ihrer Konzepte wäre damit nicht bewiesen.)

32 Wir können als heutige Okzidentalen, wie oben angedeutet, wohl mit Fug behaupten, daß man derartige Prozesse grundsätzlich nicht observieren könne, allenfalls ganz grob (und, wie oben angedeutet, erst recht nicht Detail für Detail willentlich durchführen). Dabei beziehen wir uns auf unser – vorgebliches – Wissen: Eine derartige Selbstobservation ist – aus der auf das Nervensystem beschränkten Sicht – schon dadurch problematisch, daß die – nach jenem heutigen Verständnis zuständigen – materiellen Gegebenheiten, nämlich das Hirn, die Neuronen, die Nervenbahnen selbst ihrerseits kein irgendwie geartetes Sensorium aufzuweisen scheinen, mittels dessen »man« (wer? – oben durch Homunkulus etc. charakterisiert: wir kommen in diesem Zusammenhang zum spezifisch buddhistischen Konzept »Kein Selbst!«) ihre Arbeit jeweils abtasten und so beobachten könnte. (Anders ist das bei Muskeln und Sehnen, was man aber im Westen auch noch nicht so lange erkannt hat.)

44 Der Ansatz der alten Inder ging in eine andere Richtung: Sie beschränkten sich (wie das auch aus der westlichen philosophischen Tradition vertraut ist) in ihren Beschreibungen z.B. auf »den Geist« oder »die Mentation«, ohne diese unbedingt an einem bestimmten Ort im Körper zu lokalisieren, geschweige denn, daß sie hiermit gegebenenfalls explizit ein spezifisches materielles Substrat der geistigen Prozesse zu postulieren trachteten. (Hiermit ist, dies sei nochmals betont, nicht impliziert, daß ich mich auf einen reduktiven Ansatz festlege nach dem Motto »Geist / Mentation ist eine Äußerung des Hirns bzw. der Nerven überhaupt, also der Materie«, oder so ähnlich.)

48 Wir wissen aus der Literatur der alten Inder zur Zeit des Buddha, daß sie – trotz umfassender, durch kein religiöses Tabu retardierter anatomischer Kenntnisse – z.B. Nerven und Adern nicht recht unterschieden und kaum einen Begriff von den Aufgaben des Hirns hatten. (Letztere

52

Tatsache verwundert mich, mit Verlaub, ein wenig angesichts der textlich verbürgten Schädelöffnungen an lebenden Patienten, die den Eingriff, zumindest vorerst, überlebten, z.B. # Vin I 274  $\mu$ , und angesichts der kulturüblichen Schädellassionen durch Keulen, Säbel und Pfeile etc. mit ihren gewiß nicht ausbleibenden körperlichen und mentalen Beeinträchtigungen, die ja der heutigen abendländischen Wissenschaft gerade als wichtige Erkenntnisquelle betreffs der Arbeit der Neuronen etc. dienen. Das Hirn wird im PK überhaupt selten einmal erwähnt, etwa unter den der Kontemplation dienenden Aufzählungen von Körperteilen, z.B. # M 119 p III 90  $\mu$ , # Kh 3 p 2  $\mu$ .)

Ich nehme das Fehlen der Erwähnen von Nervenbahnen etc. im Zusammenhang mit dem Wahrnehmen, Fühlen, Denken oder auch dem Bewegen eines Gliedes geradezu als Beleg dafür, daß in den Frühzeiten des Buddhismus die indischen Geistesexperten (jedenfalls die Buddhisten, soweit von ihnen Zeugnisse vorliegen) keine entsprechenden Erfahrungen mit diesen materiellen Aspekten hatten, daß sie also (trotz zu vermutender Beobachtungen betreffs Verletzungen) nicht schließen bzw. körperlich empfinden konnten, an welchem physischen Ort, z.B. einem ganz bestimmten Nerv in der Wirbelsäule, gerade eine einschlägige Aktivität stattfand (außer, gegebenenfalls, das Endergebnis: »Es tut mir in der großen Zehe weh!«), sie konnten allenfalls, wie gesagt, die evidenten »geistigen« Prozesse observieren und nachvollziehen. (Spätere indische Wissenschaftler machten durchaus einschlägige Aussagen.) Unsere moderne Kritik geht insofern ins Leere.

Die spezifisch buddhistischen Darlegungen hierzu seitens unserer Tradition sind im gesamten PK zu finden, in besonders systematischer Form in dessen Abteilung Abhidhamma sowie in der – nichtkanonischen – Kommentarliteratur hierzu. (Ich enthalte mich bei diesen überaus pauschalen Aussagen der Angabe von Belegstellen. Diese Arbeit enthält etliche einschlägige Zitate, die einen Eindruck vermitteln können. Übrigens gibt es in jener Literatur eine Unzahl von Fachausdrücken mit einer z.T. nur dort zutreffenden Bedeutung.) Die visuelle Wahrnehmung etwa wird da – von mir hier äußerst verkürzt charakterisiert – in etwa nach diesem Schema abgehandelt: »Wenn wir Form oder Farbe und das Auge haben und bestimmte andere Bedingungen erfüllt sind, dann spielt sich dieser und jener mentale Prozeß ab, und danach jener ...« (aber nicht: »... dann ist dieser Nerv / Hirnteil aktiv ...«)

Den buddhistischen Experten war es also offenbar recht gleichgültig, wo solche Prozesse verortet sind, bzw. ob überhaupt. Bei der visuellen Wahrnehmung etwa genügte ihnen ein schlichtes »Auge« (was wohl sämtliche inneren körperlichen Aspekte nebst ihren Funktionen einschließt) und bei der mentalen Wahrnehmung hieß die analoge Instanz halt, ebenso schlicht, »Geist« (ohne daß gesagt würde oder – wie beim »Auge« – eh bekannt ist, wo der situiert sei bzw. statthabe). In unserer Version des Buddhismus ist »Geist« (oder auch »Mentation«), dies sei besonders hervorgehoben, nur eine Funktion, besser: die Bezeichnung für eine solche, und keine metaphysische Entität, und zwar handelt es sich um etwas, was einer jeweiligen »Person« eignet, nicht um eine überindividuelle Gegebenheit. (Gewisse andere altindische und auch bestimmte jüngere Systeme allerdings unternahmen es, solche Agenten etwa im postulierten All-Einen, im Göttlichen oder quasi im Weltall anzusiedeln, was uns jedoch hier überhaupt nicht zu interessieren braucht.)

Es kann von daher also – prinzipiell – sein, daß für die alten Inder die hier besprochenen Vorgänge wie das Denken oder das Wahrnehmen kein schieres Chaos darstellen, sondern durchaus klaren Gesetzmäßigkeiten folgen, die in einem – für uns – vereinfachten Modell der Wirklichkeit darstellbar sind, und daß *saṅkhāra* sich eben hierauf bezieht und dies impliziert. Und in der Tat ist es so, was den Buddhismus angeht. Viele Texte, insbesondere im *Samyutta Nikāya* und im *Abhidhamma*, stellen eben derartige Beziehungen und Prozesse dar.

Aus jener zu unterstellenden Annahme, daß es bestimmte Gesetzmäßigkeiten gibt, nach denen diese Vorgänge statthaben, erfolgte, wie wir aus der Literatur wissen (ich erspare mir Nachweise), die Zuversicht der alten Inder fast ohne Ausnahme, durch entsprechendes Training die Prozesse beeinflussen und die Abläufe in den Griff bekommen zu können, also die Funktionen sämtlich zu beherrschen. (Dies bedeutet, daß es eine Aussage wie »So bin ich und so bleib ich,

#### 4.4.4.

und damit basta! für jene Machtmenschen nicht gab – es gab allerdings auch Fatalisten [wobei ich ihnen unterstelle, daß sie von nicht genannten mentalen Prozessen ausgehen, die zu den genannten Ergebnissen führen], vgl. # M 60 p I 407 µ.) Das mag die des Körpers betroffen haben (wobei wir allerdings nicht davon ausgehen dürfen, daß das, was zu des Buddha Zeiten praktiziert wurde, mit dem, was selbst der heutige bildungsbürgerliche westliche Wanst als „Yoga“ kennt, identisch ist) – aber dies ist hier kein Thema, da wir in den uns interessierenden buddhistischen Texten nicht einmal einen Hinweis auf dergleichen finden, ein so definiertes ›Yoga‹ buddhistischerseits also mit großer Wahrscheinlichkeit nicht geübt wurde; oder aber das allgemein altindische Bestreben mag es gewesen sein, dann und das zu denken, was ›man‹ will oder auch das Wahrnehmen und Fühlen in seinen Abläufen zu erkennen und dessen Qualität eigenmächtig zu bestimmen. In den buddhistischen Texten finden wir dem entsprechende Belege. (Im folgenden nenne ich exemplarisch nur einige wenige typische: Die sechs Sinne – dies schließt den „Geist“ ein! – sind durch entsprechende Übungen, verschiedenerlei eigensinnigen Tieren gleich, zu zähmen: # S 35.206 p IV 200 µ. Der Buddha unterwirft seine Mönche einem bestimmten Training, insbesondere den „Vier Aufstellungen der Gewahrheit“ [nämlich betreffs des ›Körpers‹, der ›Gefühle‹, der ›Mentation‹ und der – ideologisch festgestellten – mentalen ›Konstitutionen‹, vgl. # D 22 p II 290 ff µ], um, in westlicher Terminologie, ihm den alten Adam auszutreiben und ihm neue Sitten anzutrainieren, so wie jemand fachkundig einen wilden Elefanten zähmt und ihm immer mehr Neues beibringt: # M 125 p III 136 µ. Zum Repertoire der Übungen gehört es, daß bei einem die „Gefühle“, „Subjektivperzeptionen“, „Sinnierungen“ ›kognosziert entstehen / bestehen / zur Rüste gehen: # A 4.41 p II 45 µ. Der „Dhamma“, die „Konstitution“, ist geradezu insofern „sichtbar“ usw., als man bei sich selbst „Gier“ bzw. „Lust“, „Haß“, „Irre“ oder eine „Konstitution Gier / Haß / Irre“ konstatiert, oder auch ein „Körper-/ Sprach- / Geistmanko“: # A 6.47 f p III 357 f µ. Bei zweckmäßigen Übungen, u.a. den ›Vier Aufstellungen der Gewahrheit‹, sind entsprechende Ergebnisse die Folge, und zwar automatisch und zwangsläufig, ob man diese dann anstrebt oder nicht, so wie recht bebrütete Eier endlich ihre Küken entlassen, ob die Glücke dies nun wünscht oder nicht: # S 22.101 p III 153 f µ. Konkret kommt jemand durch entsprechendes Training [u.a.] in diesen Stand: „Welche Sinnierung er zu sinnieren wünscht, die Sinnierung sinniert er [d.h. ›Den Gedanken, den er zu denken wünscht, den denkt er ...‹]; welche Sinnierung er zu sinnieren nicht wünscht, die Sinnierung sinniert er nicht. Welche Intention er zu intendieren wünscht, die Intention intendiert er ...“ [Nebenbei: Es ist nicht ausgedrückt, wer/was es denn sei, der/das da denkt, intendiert, wünscht]: # A 4.35 p II 36 µ. Es gibt etliche meditative, in westlicher Terminologie, ›Bewußtseinszustände‹, die jemand [bei entsprechender Übung] erreichen kann, deren höchster – in dieser Beziehung – das „Stoppen von Subjektivperzeption und Fühlung“ ist: # D 25 p II 69 ff µ, # S 36.19 p IV 225 ff µ, # S 36.11 p IV 217 f µ, # M 44 p I 301 f µ.)

Zusammenfassend also stellen wir zu diesen 5 Punkten fest: Bei jedem hier vom Buddha genannten Tätigkeiten ist dessen Wie, Warum, Wieso, Wozu unvoreingenommenerweise kaum zu erschließen.

So weit, so gut. Oder auch nicht.

Erläutert wird im Text nur der „Sprach-*saṅkhāra*“: „Nachdem man vorher sinniert und entworfen hat, bricht man hinterher in Sprache aus.“ Es wird hiermit eindeutig eine temporale Beziehung, wenn nicht gar eine Konditionalität oder auch Kausalität festgestellt (wobei übrigens die Übersetzungen „Wenn man ...“ oder auch „Weil man ...“ grammatisch genauso legitim wären). Aus diesem Satz ergibt sich zunächst eine – nicht zu unterschätzende – Akzentverschiebung, nämlich eine – durchaus mögliche – Korrektur der obigen Übersetzung, nämlich wie folgt: „Einatmung und Ausatmung bedeutet ‚Körper-*saṅkhāra*‘, ... [etc].“

Oben war ich davon ausgegangen, wenn in unserem Text von ›Körper-*saṅkhāra*‹ die Rede ist, so sei dieses Wort angebrachterweise – wenn auch noch mit Vorsicht – als ›Körpertätigkeit‹ zu übersetzen und als eine vom ›Körper‹ ausgeführte Tätigkeit zu interpretieren. Betreffs der ›Mentation‹ können wir, sofern wir diese als eine quasi-personhafte Entität auffassen, uns mit einer entsprechenden Interpretation zufrieden geben, ihr also eine Tätigkeit beilegen und

von ›Mentationstätigkeit‹ sprechen; wir kommen aber spätestens dann in die Bredouille, wenn wir analog unser betreffendes Pāḷi-Wort als ›Sprachtätigkeit‹ übersetzen, mithin implizit die ›Sprache‹ (in einem solchen Kontext) als eine aktive Entität verstehen und ihr eine Tätigkeit zuordnen: das erscheint mir unzulässig.

Wir haben in dieser Dokumentation oft parallel erscheinende Formulierungen, so die ›Körper-/ Sprach-/ Geisttat‹ (vgl. in der Ethik-Dokumentation z.B. 17.3.6.1.2) oder den ›Negativen Körper-/ Sprach-/ Geistwandel‹ (z.B., ebenda, 17.3.3), dabei handelt es sich aber nicht um eine ›Tat‹ bzw. einen ›Wandel‹ des Körpers / der Sprache / des Geistes, also eine Tat, einen Wandel, die bzw. den der Körper / die Sprache / der Geist manifestiert. Vielmehr handelt es sich um die Tat bzw. den Wandel eines Jemand oder einer Jemandin mittels des Körpers / mittels der Sprache / mittels des Geistes. Wie sollen wir unsere Fachausdrücke also verstehen und übersetzen? Ich lasse dies zunächst offen. (Es sei an dieser Stelle nicht unterschlagen, daß in diese Interpretation meinerseits Eindrücke und Ahnungen von anderen, schon erwähnten oder noch vorzustellenden, Aspekten unseres Wortes einfließen: notwendigerweise muß ich alles in einer gewissen Reihenfolge darstellen, so als handele es sich um konsequent auf einander folgende Lernschritte; es handelt sich bei meinem Erkenntnisprozeß [so es denn einer ist!] jedoch um etwas, das mit „hermeneutischer Zirkel“ nur sehr unzureichend beschrieben ist, vielmehr versuche ich, mich an einem, in einem wüsten Wirrwarr und zähen Gefitz daliegenden und herumflatternden Ariadnefaden, und das im Finstern und ohne Alexandersches Schwert, entlangzuarbeiten, auf das an unbekanntem Ort hoffentlich aufscheinende Tageslicht zu, wobei ich mich immer wieder mal an denselben Knoten und denselben mehrfachen Strängen wiederfinde bzw. zwischendurch den Faden ganz verliere und nicht einmal recht weiß, welches der rote Faden ist: dies ist ein Paradebeispiel für den prinzipiell unfaßlichen Denkprozeß und für das durchaus unvorhersehbare Ergebnis desselben, sowie für den ebenso nicht nachvollziehbaren Vorgang der Ausformulierung von dessen ›Inhalten‹ – ein Beispiel also für den „Sprach-saṅkhāra“. In diesem Falle zieht sich die Spelunkerei übrigens über lange Zeit hin, wobei ich wiederholt die einschlägigen Textstellen durchsehe, Zusammenhänge und Gesetzmäßigkeiten zu identifizieren trachte, mir jeweils entsprechende Notizen mache, putative Erkenntnisse vorläufig ausformuliere und neue vermutliche Erkenntnisansätze dann zusammen mit offenbar gesicherten Informationen als im Hintergrund meines Hirnes nebenbei ablaufenden Prozeß sich selbst überlasse, nämlich in der berechtigten Erwartung, daß dabei eine autonome Datenverarbeitung stattfindet, die zu Korrekturen und zu fortschreitender Klärung und entsprechenden Formulierungen beiträgt. Sollte ich irgendwo mit meinen oben erwähnten Eindrücken und Ahnungen schiefliegen, so wird mein jeweiliger Fortschritt notwendigerweise zu weiteren Verfitzungen und Irrläufen führen.)

Betrachten wir nach dem Substantiv *saṅkhāra* nun das entsprechende Verb *saṅkharoti* (mitsamt dem zugehörigen Partizip des Perfekts, *saṅkhata*, und dem abgeleiteten Adjektiv etc.) in seinem Vorkommen auf der dinglichen Ebene, und zwar zunächst da, wo die Bedeutung auf Anrieb erschließbar ist, ohne buddhistisch-ideologische Implikationen. Unser Verb wird in etlichen Fällen verwendet in dem Zusammenhang von Speisen (bisweilen spezifiziert als „Fleisch“) und Getränken, die man *saṅkharoti* (z.B. # S 3.3.4 p I 100 μ, # J 484 p IV 282: PROSA μ, # J 277 p II 382: PROSA μ, # A 4.59 p II 63 μ, # Sn 241 μ), wobei mitunter die Vorsilbe ›wohl-‹ geschaltet wird; unser Wort kommt vor auch im engeren Zusammenhang von ›Klumpenspeise‹ (# Vin III 160 μ), wo diese für besonders zu ehrende Mönche vorgesehen ist und gewisse Delikatessen enthalten soll, wobei jene Vorzugskost im Text explizit der gewöhnlichen, frugalen, primitiven, rustikalen, nämlich der – so wörtlich – ›naturesamen‹, ›wie bekommenen‹ (? d.h. ›wie vorgefundenen‹) gegenübergestellt wird. Ein ähnlicher Herstellungskontext ist gegeben, wenn jemand ein Öl für gerissene Fußsohlen *saṅkharoti* (# Vin I 205 μ); *saṅkharoti* meint hier also in etwa ›zubereiten‹. (Zur unverbindlichen – weil nichtkanonischer Text – Kenntnisnahme: Ein Kommentar, nämlich # J 416 p III 419 μ, spricht davon, daß jemand sich die Augenränder mittels eines Schminkstiftes *saṅkharoti*, nämlich schwärzt.) Unser Verb begegnet ferner im Kontext Baukunst (# Dh 154 μ), und zwar geht um das „Haushorn“, also das Kegel- oder Pyramidendach eines Hauses, das abgerissen, zerstört wurde:

#### 4.4:4.

hier wird unserem Verb (in Partizipform) die der Partikel »ent-«, »zer-«, »de-« oder »ab-« entsprechende Vorsilbe *vi-* beigefügt, das Dach wird »ent-*saṅkharoti*«, »zer-*saṅkharoti*«. Positiv, ohne diese Vorsilbe *vi-*, gibt diese Stelle also Aufschluß über unser Verb: *saṅkharoti* meint demnach hier »konstruieren« oder »bauen« (und, ganz deutlich gesagt, das – recht komplizierte Dach: es handelt sich nicht um ein schlichtes Pultdach! – Dach wird hier »ent-konstruiert«, »zer-baut«, »zer-macht« u.ä.). Zudem *saṅkharoti* man ein „Opfer“ (# A 4.40 p II 43 μ): man »veranstaltet«, man »führt durch«, man »macht zurecht«.

8 Auf einer etwas abstrakteren, nicht ganz so dinglichen aber doch konkreten, Ebene *saṅkharoti* man eine »Frage«, und zwar eine vertrackte, nämlich eine Fangfrage bzw. ein Rätsel, mit dem Ziel, den Gesprächspartner in Schwierigkeiten zu bringen, etwa ihn in Widersprüche oder Ungereimtheiten zu verwickeln bzw. als töricht zu entlarven (# M 27 p I 176 μ, # M 58 p I 394 f μ, # J 546 p VI 351 f: PROSA μ); *saṅkharoti* bedeutet hier also in etwa »zusammenbasteln«, »konstruieren«. In einem anderen Zusammenhang *saṅkharoti* man bei einem anderen Menschen »Furchtsamkeit« oder »Entsetzen«, indem man ihn quasi verwünscht, nämlich ihm für den Fall der Nichterfüllung eines – ganz unbilligen – Begehrens den dann magischerweise erfolgenden Tod androht (# Sn 983 f μ); *saṅkharoti* meint hier also so etwas wie »produzieren«. (N.b.: Die etablierten Interpreten verstehen hier den Satzbau ganz anders, wobei sie unserem Verb gar kein Akkusativobjekt im Pāli zubilligen und ihm die Bedeutung »Hokuspokus aufführen« zuweisen, was wohl durch den Gebrauch unseres Wortes in einem – erweiterten – Ausdruck, der in etwa »ein Wunder wirken« bedeutet, z.B. # D 3 p I 106 μ, nahegelegt wird. Wird dieses fremde Verständnis als zutreffend anerkannt, so ist meine obige Deutung sowie alles daraus Folgende selbstverständlich hinfällig.)

24 Wenn wir nun darangehen, ein gemeinsames semantisches Element (oder deren mehrere) aus den Anwendungsbeispielen unseres Verbes *saṅkharoti* herauszufiltern, so stellen wir folgendes fest:

28 Unser Verb hat jeweils ein Akkusativobjekt, es geht um einen gewissen Gegenstand, der bislang in der Form gar nicht existierte: es wird »etwas produziert«, »etwas zubereitet«, »etwas konstruiert«, »etwas komponiert«, »etwas synthetisiert« u.ä., zusammengefaßt: »etwas gemacht«. Dabei ist es u.U. so, daß ein schon bestehendes Objekt irgendwie – meist radikal – verändert, »zurecht-gemacht« wird. Und in der Tat ist »machen« das deutsche Verb, mit dem wir alle diese Tätigkeiten benennen können, es ist sprachlich auch nicht mehr anstößig als die Alternativen (etwa in der Art der mit dem idiomatischen, dem kultivierten Sprachgebrauch nicht vertrauten Kindersprache), besonders wenn wir nach einem Wort suchen, das für alle gegebenen Zusammenhänge paßt. Dies wird weiter unten noch deutlicher.

36 Es gibt von vornherein eine Vorstellung von dem, was, primär, »zu machen« ist (eine bestimmte Speise z.B., oder ein Dach) und was, sekundär, das »zu Machende« soll (die »machende« Person braucht allerdings die jeweilige Vorstellung nicht unbedingt zu kennen): Bei den Speisen und Getränken bzw. dem Fußöl geht es – so unterstelle ich keck – um Genießbarkeit, Heilung, Wohlbefinden, bei den – kommentariellen – Augenrändern um Schönheit, vielleicht um magischen Schutz, beim Opfern um religiöses Verdienst, beim Hausdach um die Abwehr unliebsamer Witterungseinflüsse und um Ästhetik, bei den Fragen um Verwirrung und Blamage und bei der Verwünschung um Verderbnis für den Gesprächspartner: die jeweilige Tätigkeit hat also, so dürfen wir hier tentativ feststellen, ein konkretes Produkt zum Ziel, es geht nicht darum, sich, wie Kinder im Sandkasten, prächtig zu unterhalten – wobei die genußvolle Tätigkeit selbst das Wesentliche ist und, eher nebenbei, irgend etwas mehr oder weniger Zufälliges herauskommt – und etwa die gebackenen Kuchen dann zu zertrampeln oder dem Verfall zu überlassen.

48 Wir können ferner davon ausgehen, daß die Prozedur, zumindest in ihren Grundzügen, vor Beginn der Unternehmung feststeht, daß man also nicht drauf los brutzelt und manscht und rührt bzw. hämmert und plappert etc. in der Hoffnung, irgendwas Eßbares, Fußwehlinderndes, Regenabweisendes, den Gegner in Konfusion Stürzendes etc. werde schon dabei herauskommen: es liegt also ein Rezept, ein Plan u.ä. vor, man erfindet und pröbelt nicht viel, improvisiert allenfalls



gelegentlich, unter dem Zwang bestimmter Umstände, und wenn der Prozeß einmal begonnen wurde, kann er nur selten ohne Schaden unversehens abgeändert oder – sofern nicht aus technischen Gründen eh vorgesehen – unterbrochen werden.

4 In jedem Falle ist eine jeweils angemessene Vorgehensweise, die Erfüllung bestimmter Bedingungen vonnöten, sonst wird das Ziel nicht erreicht (im Falle des Opfern ist dies im Text konkret ausgedrückt, es ist nämlich Gewaltlosigkeit erforderlich); wenn wir – der Argumentation halber –  
8 nicht von vornherein davon ausgehen, daß ein bestimmtes Ziel angestrebt wird, so können wir doch feststellen, daß eine bestimmte Tätigkeit (sofern keine fremden Faktoren sich geltend machen) zu einem bestimmten Ergebnis führt; wir können also zusammenfassen: Ein gewisses Vorgehen, nämlich ein genormtes, vorschriftsmäßiges Vorgehen, führt zu einem bestimmten Ergebnis, dieses mag seitens des jeweils Handelnden angestrebt sein oder nicht.

12 Wenn ich Semmelknödel machen will, so kann ich nicht Mehl beliebiger Art, Salz und sonstwas ins Wasser werfen, alles aufkochen lassen und erwarten, daß ich dann genießbare Knödel erhalte (d.h. ich kann schon erwarten, nur wird sich die Erwartung nicht erfüllen), sondern ich muß ein Mehl bestimmter Griffigkeit sowie ganz spezifische andere Zutaten verwenden und  
16 muß alles in einer ganz bestimmten Weise und zu einer bestimmten Zeit be- und verarbeiten, wenn ich keine Kleisterbatzen in weißer Pampe essen bzw. vorsetzen will (und es kann, wie ich als Hausfrau zu meinem Leidwesen erfahre, aus selten nachvollziehbaren Gründen, bei denen es sich um die Nichterfüllung von angenommenen Normen handelt – so mag z.B. meine Haushaltshefe jedesmal anders arbeiten – trotzdem nicht ganz glücken); zu dem Rezept mit seinen präzisen Angaben komme ich aber zunächst durch Probieren und Erfahrung. Andererseits kann ich einer eben eingewanderten Nordfriesin ein genaues Rezept für diese exotische Speise in die Hand geben, ohne ihr zu verraten, was draus werden soll, und sie wird bei  
24 entsprechendem Vorgehen und genormten Zutaten (sofern nichts Unerfindliches dazwischenfunkt), ohne zu wissen wie und warum (derweil mag sie sich mit ihren Gedanken meistens woanders aufhalten, nämlich bedrückt an den Krach mit ihrem Liebhaber denken und zudem infolge Verkühlung förmlich ohne Geruchs- und Geschmackssinn sein), vollendete Knödel hervorzaubern – ob sie der kulinarisch ganz anders geprägten Köchin schmecken, darauf kommt es gar nicht an; ja, im Grunde kann ich einer völlig unverständigen Apparatur – sofern diese nur dazu eingerichtet ist, die notwendigen Handlungen weisungsgemäß auszuführen – die jeweils relevanten Befehle betreffs Menge, Zeit, Ort, Temperatur etc. geben und werde  
32 erwartungsgemäß hergestellte Knödel erhalten, die der Apparatur wiederum nicht zu schmecken brauchen. (Mit Abschmecken ist bei Knödeln eh nichts, aber auch bei anderen Speisen werden dadurch nur Unregelmäßigkeiten in den Ingredienzien ausgeglichen, der Paprika mag mal schärfer und mal milder sein, und da kämen leicht die Vorlieben der Zubereiterin zum Tragen.) Unwesentlich für das Gelingen dieser oder jeder beliebigen Speise ist, wie sie heißen soll, wer sie essen soll und wer sie in Auftrag gibt. Ohne Belang hierfür ist auch, wer das jeweilige Rezept, die Verfahrensvorschrift, verfaßt hat, ob Wenzel oder Madeleine, Merve oder Eginald, oder auch Gyaltsay. (Das ›Gelingen‹ ist jeweils durch den Rezeptverfasser definiert, der allerdings gegebenenfalls die Vorlieben einer ihm bekannten Esserin berücksichtigen muß.)  
40 Ebenso ist irrelevant, wann und wo das Rezept verfaßt wurde. Es muß nur genau, eindeutig und unmißverständlich verfaßt sein. An die Köchin / den Automaten wird entsprechend die Anforderung gestellt, die Anweisungen lesen, „verstehen“ und in sachgerechte Handlung, z.B.  
44 das Identifizieren der betreffenden Mehlsäcke lt. Etikett und das Abwiegen der jeweiligen Zutaten, umsetzen zu können. Entsprechendes in allen Einzelheiten gilt für die Produktion eines Fußöls. Ebenso kann Hinz oder auch Theresia, gewissen Sachverstand und handwerkliches Geschick vorausgesetzt, selbständig ein Pyramidendach entwerfen und dem eigenen Plan gemäß erbauen und zwar wiederholt ein identisches, oder aber, bei allgemeiner Handfertigkeit ohne Sachverstand, ein solches nach ihm/ihr von mir anvertrauter Bauanleitung zusammenzimmern, was prinzipiell wiederum eine entsprechend konstruierte und instruierte Maschine, ein Roboter, und zwar in beliebiger Stückzahl, könnte. (Wenn ich auf ein erwähntes altindisches  
48 Beispiel betreffs des Substantivs *saṅkhāra* zurückkomme, nämlich den abzuschießenden Pfeil, so  
52

#### 4.4.4.

ist es grundsätzlich möglich, mit Hilfe einer Maschine zu einem vordefinierten *saṅkhāra* zu kommen. Der *saṅkhāra* stellt ja eine einfache Größe dar, betrifft im Prinzip, wie dies auch der Rad-Text beinhaltet, nur eine gewisse Distanz, bevor nämlich Erdanziehung, Luftwiderstand und Seitenwind merklich wirksam werden; *saṅkhāra* wird da also, wenn ich das alles recht verstehe, nur durch die Masse des Pfeils und die Anfangsgeschwindigkeit bestimmt. Will ich ein weiter entfernt liegendes Ziel treffen, so muß ich zusätzlich die feststehende Erdanziehung, bzw., unter Zuhilfenahme meiner Erfahrung und/oder aktueller Meßdaten, die Windverhältnisse etc. berücksichtigen, also meinen Bogen von Anfang an entsprechend ausrichten. Ob der Pfeil trifft, hängt mithin nicht von meiner abstrakten mentalen Absicht ab, sondern von den dem Pfeil zugeordneten, ihm quasi innewohnenden physikalischen Daten, also der Gesamtheit von Anfangs-*saṅkhāra* und dem zu jedem gegebenen späteren Zeitpunkt wirkenden *saṅkhāra*, jeweils in einer bestimmten Richtung; hierbei kann ich nur den Anfangs-*saṅkhāra* in seiner Größe und Richtung bestimmen. Einen Bogen brauche ich dazu nicht in der Hand zu halten, sondern kann, im Prinzip, eine entsprechend konstruierte Maschine die jeweiligen Tätigkeiten, nach meiner Maßgabe, verrichten lassen, wie wir, d.h. die jeweils anderen, die Bösen, das heutzutage bei Kanonen etc. ja tun.)

An dieser Stelle scheinen mir zwei Ausflüge in die indische Welt außerhalb der Pāli-Tradition angebracht. Zu erwähnen ist, daß das geläufige Wort ›Sanskrit‹, womit – all dies ist stark vereinfacht! – eine ausgetüftelte, nach einem vergleichsweise strengen und inflexiblen Regelwerk arbeitende klassische alte indische Sprache gemeint ist, eben wieder das Partizip des Perfekts (in der Sanskrit-Variante, nicht auf Pāli, und zwar in verwestlichter Schreibung) unseres Begriffs ›*saṅkharoti*‹ ist, also ›das Konstruierte‹, ›das Zurecht-gemachte‹ etc. bedeutet, und zwar vor allem im Gegensatz zu bestimmten naturhaften Sprachen, die denn auch in so manchen altem Schauspiel von den als weniger gebildet und sozial niedrig eingeschätzten, vor allen den Frauen also, gesprochen werden, während die als fein und kultiviert vorgestellten Personen eben ›Sanskrit‹ reden. Wir finden im heutigen Süd-Asien das Wort ›*Sanskriti*‹ im Sinne von Kultur überhaupt, z.B. der gegebenen Kultur eines bestimmten Volkes, also ein wertfreier und faktischer Gebrauch; daneben hat dieses Wort aber seit jeher die Bedeutung ›Bildung‹. Letzterem entspricht der moderne Sprachgebrauch, wonach in Indien ›Sanskritisierung‹ vor allem soviel wie die Zivilisierung von, seitens der sog. Kulturmenschen, gemeinhin als rückständig und primitiv bis ausgesprochen wild betrachteten Ethnien bezeichnet, also – so der Kulturmenschen-Anspruch – ihr Aufstieg auf eine ›höhere‹ Stufe der Kultur, nämlich die Anpassung an und Integration in die jeweils dominante Hindu-Gesellschaft, die sich ihrer Verwurzelung in der Sanskrit-Kultur bewußt ist bzw. sich etwas darauf zugute hält. Und in eben jener Hindu-Kultur begegnet eine Verwendung unseres Begriffes, und zwar in der Anfangs besprochenen Substantivform ›*saṅkhāra*‹, die eventuell wiederum etwas Licht in unser sprachliches Dunkel bringen könnte: Dort gibt es nämlich so mancherlei *saṅkhāras*, deren Durchführung für den konventionellen Hindu mehr oder weniger Verpflichtung ist; ein *saṅkhāra* (allerdings in der Sanskrit-Form des Wortes) ist in jenem Zusammenhang nämlich ein in einer bestimmten Lebenssituation nach festgelegtem Reglement zu verrichtendes Ritual – der Sachverhalt ist mit der üblichen westlichen Wiedergabe ›Sakrament‹ recht adäquat bezeichnet. (Wir werden hier an das oben erwähnte *saṅkharoti* eines Opfers im PK erinnert.) Ergebnis unseres Ausfluges: Der soeben betreffs Sprache, kulturellem [und sozialem] ›Aufstieg‹ sowie Hindu-Lebensweise referierte Gebrauch unseres Wortes ›*saṅkhāra*‹ bzw. ›*saṅkharoti*‹ läßt den Schluß zu, daß es sich hierbei jeweils um ein Phänomen handelt, das durch Normen, Regeln, Vorschriften und geordnete Abläufe gekennzeichnet ist, und zwar – nach dem offenbaren impliziten Anspruch der Sprachbenutzer selbst (ich formuliere sehr überspitzt) – im Gegensatz zu Mängeln wie Beliebigkeit, Freiwilligkeit, Spontanität, Wildheit, Primitivität, Unausgereiftheit, Ungebildetheit, Unzivilisiertheit und Kulturlosigkeit.

Das Wesentliche bei unseren dem PK entnommenen Beispielen (Herstellung einer bestimmten Speise, eines komplizierten Daches etc.) ist, wie oben erarbeitet, nicht eine menschliche ›Absicht‹, sondern die Prozedur nach Maßgabe des Rezepts, Bauplans u.ä. (Ich muß als die/der Machende bzw. Verantwortliche allenfalls darüber befinden, was der rechte Prozeß

sei.) Wir können unser Verb *saṅkharoti* also vorläufig, als *sein* [vom Ausführenden her gegebenenfalls zielloses] Tun nach einem vorgegebenen Programm verstehen. Andere Betrachtungen folgen.

4 Es handelt sich bei den vorliegenden Beispielen, wo *saṅkharoti* verwendet wird, jeweils um eine Tätigkeit, bei der sich drei bzw. vier Aspekte herauskristallisieren. Wir haben nämlich zum einen mehrere Komponenten (z.B. beim Essen die sog. »Zutaten«); zum anderen gibt es einen gewissen recht festliegenden Ablauf; ferner betont *saṅkharoti* die Tatsache, daß etwas  
8 besonders Gutes, Solides, Raffiniertes, Wertvolles hergestellt wird; zudem verlieren in vielen Fällen die jeweiligen Komponenten ihre Selbständigkeit, ihr Eigenleben, ihre Eigenart, indem sie quasi etwas ganz Neues, das nicht als die bloße Summe der Teile beschreibbar ist, erzeugen, wo  
12 entweder die gegebenen Komponenten als solche völlig verschwinden oder sich sehr verändern (die Zutaten einer Speise) bzw. wo es auf ihre spezielle Beziehung, ihre Struktur ankommt (Bauteile einer Konstruktion, der Wortlaut einer Frage) – das Ergebnis ist etwas mit einer ganz bestimmten Eigenart.

16 Unser Wort wird, dies zum dritten Aspekt, beim Essen jeweils da benutzt, wo es sich ausdrücklich um ein gutes Essen handelt. (Nach dem, was wir von der damaligen indischen Küche wissen, so gehören u.a. Soßen jeweils dazu. Oben sind diese Dinge anhand der Textbeispiele herausgearbeitet.) Wir können entsprechendes bei den anderen Produkten postulieren: Indem wir nämlich den philosophischen Hintergrund einbeziehen, kommen wir zu der  
20 Einsicht, es sei billig zu unterstellen, daß der abzureißende Dachstuhl eine besonders wohlgefügte (und seit Ewigkeiten haltende) Konstruktion ist. Ein rhetorischer Sieg ist nur mit wohlbedachten Worten zu erringen. Ein verkehrt durchgeführtes „Opfer“ bringt nichts.

24 Die betreffs des Essens erwähnten drei bzw. vier Aspekte sind somit bei den bewußten anderen Tätigkeiten offenbar: Wenn wir einen Dachstuhl zimmern, so verbrauchen wir hierbei mehrere »Komponenten«, nämlich Balken, Latten und Dübel von jeweils unterschiedlichen bestimmten Maßen; zudem sind verschiedene Arbeitsgänge wie Sägen und Hämmern erforderlich, die Teile müssen zugerichtet werden, sie müssen in eine gewisse Struktur gebracht  
28 werden: ein solides, ansehnliches Bauwerk kommt dabei heraus.

Wollen wir unseren Gesprächspartner blamieren oder einschüchtern, so verwenden wir als »Komponenten« unserer Aussage Wörter, die wir in einer bestimmten Weise grammatisch modifizieren und syntaktisch zweckmäßig aneinanderreihen: ein entsprechend desorientierter  
32 Kontrahent steht dann vor uns.

Wollen wir ein rechtes „Opfer“ veranstalten, so müssen wir uns an bestimmte »Komponenten« und Abläufe halten, nämlich – so im Text erwähnt – Gewaltlosigkeit, rechter Zeitpunkt, Glauben, Freude, geeignete Empfänger: Verdienst ist das entsprechende Resultat.

36 Nun ist es so, daß im PK schier zahllose Tätigkeiten erwähnt werden, wo ein im Akkusativ stehendes Objekt »produziert«, »gemacht« wird. Angesichts dieser Unmenge ist auffällig, daß unser Verb *saṅkharoti* nur in einer Handvoll von Fällen Erwähnung findet. (Ich habe jedenfalls mit den mir zur Verfügung stehenden, üblichen Hilfsmitteln, nämlich Wörterbüchern, Registern, eigenen  
40 Notizen, nicht mehr als die angeführten Beispiele identifizieren können.) Es gibt im Pāli zweifelsohne spezialisierte Begriffe, die solchen deutschen wie »kochen«, »braten«, »bauen«, »formulieren«, »veranstalten«, »zusammennähen«, »schmieden« etc. entsprechen.

44 Es scheint übrigens so zu sein, daß es im Pāli kein entsprechendes Substantiv betreffs des Kochens bzw. des Gekochten gibt, etwa einen »Speise-*saṅkhāra*«, einen »Suppen-*saṅkhāra*« oder einen »Jungfernbraten-*saṅkhāra*«; und ob es einen Bau-*saṅkhāra*, einen Satz-*saṅkhāra* usw. gibt bzw. für einen Pāli-Muttersprachler geben könnte, ist mir gleichfalls unbekannt ebenso, ob es eine entsprechende Bezeichnung für den jeweils tätigen – als Planer oder als Ausführender –  
48 Menschen gibt. Eine vom Verb *karoti* abgeleitete Bezeichnung für das von Fachleuten hergestellte Produkt finden wir sehr wohl, wenn auch selten, aber da ist das Simplex mit der Vorsilbe *vi-* versehen: *vi-kati* (z.B. # M 77 p II 18 μ), und zwar geht es um Töpferwaren, Elfenbeingegenstände und Goldartikel; auch betreffs einer besonderen Form des Wunderwirkens  
52 (hier jeweils »Gediegenheit«) kommt ein entsprechendes Verbalsubstantiv vor (# Thag 1183 μ);

#### 4.4.4.

andere Formen des Verbs beziehen sich auf dieselben Sachverhalte und es ist auch dann immer etwas sehr Gekünsteltes, Täuschendes gemeint.

4 Im übrigen ist es so, daß unser Wort in den meisten Fällen ohne die bewußte Vorsilbe *sañ-*  
auftritt, nämlich als schlichtes ›*karoti*‹ (dies ist das Wort, das in diesem Abschnitt zitiert wird), also  
als ein schieres Machen / Tun, nämlich, z.B. Bauten (# D 3 p I 101 µ, # M 45 p I 306 µ, # D 16 p II  
142 µ) oder schönes Schuhwerk (# Vin I 190 µ); sogar ein großartiges Mahl für den Orden *karoti*  
man nur (# Vin I 84 µ, # Ud 2.8 p 17 µ, # Vin IV 75 ff µ), ebenso spezielle Medizin (# M 75 p I 506 µ);  
8 einige entsprechend Schaffende, z.B. Goldschmiede, Töpfer, Wagner, werden jeweils durch ein  
Kompositum bezeichnet, dessen zweiter Teil von diesem Verb abgeleitet ist und ›-macher‹  
bedeutet (# Thīg 435 µ, # D 2 p I 51 µ, # S 3.3.1 p I 93 µ), obwohl sie doch Fachleute sind, die  
12 exzellente Produkte herstellen; auch eine „Dharmische Darlegung“ *karoti* man (# D 14 p II 2 µ).  
Wenn ich auch nicht für alle unter ›*sañkharoti*‹ aufgeführten Beispiele Parallelstellen für *karoti*  
gefunden habe, so scheinen mir doch die eben genannten Texte Grund genug für die Ver-  
mutung zu sein, daß sie möglich wären, zumal *karoti*, wie das deutsche ›machen‹ ein Aller-  
16 weltswort ist. Das nehme ich als Hinweis darauf, daß auch unser Wort *sañkharoti* nichts anderes  
bedeutet als ein unspezifisches ›Machen‹, das allenfalls, im Gegensatz zu dem Simplex, ver-  
wendet wird, wenn man die mit dem jeweiligen Akt verbundene Sorgfalt und Kompliziertheit  
betonen will. Dazu können natürlich feststehende Wendungen kommen, wo das Idiom dieses  
Wort einfach verlangt – man sagt es halt so –, ohne daß damit etwas Besonderes impliziert  
20 würde. Und es mag grundsätzlich auch so sein, daß es in bestimmten ideologischen Zusammen-  
hängen einfach ›*sañkharoti*‹ heißen muß, und eben nicht nur ›*karoti*‹, um auf die spezielle  
Konnotation aufmerksam zu machen. (Etwas Entsprechendes haben wir auch bei anderen  
Verben und ihren Ableitungen, z.B. beim Verb ›*ceteti*‹, dasselbe Wort begegnet nämlich auch  
24 mit der Vorsilbe *sañ-* [einer Variante unsereses *sañ-*] und mit der zweifachen Vorsilbe *abhi-sañ-*.  
Auch hier ist es schwierig, einen semantischen Unterschied zu identifizieren.)

Wir können prinzipiell auch ungeschälte Gemüse (der Not halber oder auch lieblos) schlicht  
in heißer Asche garen, ebenso einen Brocken Fleisch (was etwa die ›Natur‹ bei einem Waldbrand  
28 tut) und jeweils ohne Salz etc. verzehren – es fragt sich nur, ob dies dann ›*sañkharoti*‹ wäre. Aber  
schon das anspruchslose Kochen von Kartoffeln setzt zumindest bestimmte Zutaten, nämlich  
Knollen gewisser Art und Qualität, die angemessene Menge Wasser und, im Falle geschälter  
Kartoffeln, möglichst Salz voraus, welches wir andernfalls später hinzufügen. Daneben brauchen  
32 wir die richtige Hitze und ein geeignetes Gefäß. Außerdem sind bestimmte Arbeitsgänge wie das  
Füllen des Topfes oder das Überprüfen des Garvorgangs zur Festlegung der Kochdauer nötig. Es  
ist also selbst die einfachste Zubereitungsart ein mehrere Parameter umfassender Vorgang. Ob  
hier unser Wort ›*sañkharoti*‹ gebraucht werden könnte, das bleibt im Dunkeln, einen Beleg hierfür  
36 kenne ich nicht. Es fehlt hier, wenn unsere Analyse stimmt, zudem der dritte und, wahrscheinlich,  
der entscheidende Aspekt: die anvisierte besondere Güte des Produkts, jedenfalls, sofern es,  
etwa, einen vollgefressenen Großgrundbesitzer betrifft: sein halbverhungertes Landarbeiter, der  
gewöhnlich von Kartoffelschalen lebt, mag bloße gesottene Kartoffeln durchaus für etwas  
40 Besonderes halten.

Ebenso können wir eine Plane über einen Busch werfen, um uns beim unvorhergesehenen  
Wolkenbruch im Gebirge ein Notquartier zu improvisieren – würde da aber unser Wort  
gebraucht? Und wir mögen auch mit Hohngelächter jemanden blamieren oder in der Fremde  
44 mit wilden, unstrukturierten Rufen und kehligen Lauten einen Bösewicht oder einen Panther  
verscheuchen – ›*sañkharoti*‹ wir solche Töne? Es ist zudem durchaus möglich, daß wir der lieben  
Göttin der Sanftmut zu Ehren ein paar Hähne köpfen und die Entjungferung kleiner Mädchen  
veranstalten, nur ob wir damit ein Opfer ›*sañkharoti*‹, das ist nicht so sicher. Belege hierfür gibt  
48 es jeweils keine. (Das besagt aber nicht viel, denn Anwendungsbeispiele des Verbes ›*sañkharoti*‹  
sind, wie angedeutet, ausgesprochen rar: die oben angeführten sind alles, was ich identifizieren  
konnte.)

Welcher der genannten drei bzw. vier Aspekte nun aber typisch bzw. unabdingbar für den  
52 Tatbestand ›*sañkharoti*‹ ist, das ist unklar. Es ist z.B. denkbar, aus einem Klumpen Ton, ohne etwas

4 hinzuzufügen oder wegzunehmen, durch bloße gekonnte Verschiebung der Materiepartikel einen inspirierenden Buddhakopf zu formen, und es ist möglich, durch schiere Entfernung von Material von einem Steinbrocken eine klassische Venus zu meißeln. Hier könnte also von ›Komponenten‹ keine Rede sein; wäre dies trotzdem *saṅkharoti*? Die schwarz geschminkten Augenränder (s.o.) sprechen dafür.

8 Es handelt sich in den Texten, wo ausdrücklich unser Wort *saṅkharoti* benutzt wird, jeweils um ein aktives, in mehreren Schritten zu absolvierendes und jeweils ganz spezifische Komponenten voraussetzendes Machen, welches dann zu einem ganz bestimmten Ergebnis führt. (Es geht nicht nur darum, etwa eine Kuh nicht am Horn zu melken; dies mag der Grund dafür sein, daß in unseren Zusammenhängen das Wort *yoniso*, „mit [richtiger] Methode“, nicht auftaucht.)

12 Nach diesen Ausführungen zum Alltagsgebrauch des Begriffs *saṅkhāra*: „Modalaktivität“ / „Modalmachen“ u.ä. zu den mehr philosophischen Texten: Von „Modalaktivität“ und zwar im Rahmen der Bedingt-Entstehung gibt es zwei verschiedene Definitionen: In # M 9 p I 54 μ und # S 12.2 p II 4 μ heißt es: Drei sind es der Modalaktivitäten: Körpermodalaktivität, Sprachmodalaktivität, Mentationsmodalaktivität.“ Anschließend wird gesagt: „Infolge des Aufsteigens von Ignoranz gibt es ein Aufsteigen von Modalaktivität.“ Die obige Triade – welche „Mentation“ enthält! – wird in # M 44 p I 301 folgendermaßen definiert: „Körpermodalaktivität“ meint das „Ein- und Ausatmen“; für das „Sprachmodalaktivität“ wiederum finden wir im selben Text die Definition „Sinnieren und Entwerfen“; unter „Mentationsmodalaktivität“ wird hier das Paar „*saññā* und Gefühl“ verstanden. (N.b.: *saññā* und Gefühl sind eine Angelegenheit der ›Mentation‹, nicht eine des ›Geistes!‹)

24 Tusnelda interpretiert Modalaktivität in diesem Zusammenhang als ein weitgehend blindes, vegetatives, autonomes Geschehen, welches aufgrund vorgegebener Programmierung quasi automatisch abläuft (und mit dem jetzigen sog. Karma kaum etwas zu tun hat). Es mag hier hilfreich sein zu wissen, daß ein Pāli-Wort, welches aus einer oft als ›vorher-‹ zu übersetzenden Vorsilbe und dem fraglichen Verb *karoti* mit der Grundbedeutung ›tun‹, ›machen‹ zusammengesetzt ist, mit Fug und Recht als ›vorprogrammiert‹ zu übersetzen ist (vgl. Abschnitt 16.1 unserer Ethik-Dokumentation), wie man z.B. sagen würde ›Bei den heutigen Partnerschaften ist deren Kurzlebigkeit vorprogrammiert‹ oder ›Beim Tortenessen ist das Molligwerden vorprogrammiert‹.

32 Tusnelda sieht den Sachverhalt dann so: Es handelt sich, auf der Basis der obigen Definition, bei der ›Modalaktivität‹ konkret, erstens, um die Regelung des Ablaufs der Atmungsvorgänge in den jeweils verschiedenen Umständen (z.B. Tiefschlaf, Ehekrach, Waldlauf, Kopulation), welche den durch die jeweiligen Anforderungen vorgegebenen Bedürfnissen und Möglichkeiten entspricht.

36 Eventuell kann man auch andere, nach denselben Grundprinzipien ablaufende, Vorgänge unter ›Körpermodalaktivität‹ subsumieren, z.B. den Herzschlag – das Atmen ist ja nicht alles Automatische, das der Körper vollbringt. Dann wäre die Atmung im Text nur als ein Beispiel genannt. (Und für die anderen beiden ›Modalaktivitäten‹ gälte dasselbe.) Auch – anscheinend – ganz andere Sachverhalte mögen unter ›Körpermodalaktivität‹ fallen, nämlich bei absichtlichen Bewegungen. Wenn ich die Hand ausstrecke, um die Gelbwurzbüchse aus dem Küchenschrank zu nehmen, kommt buchstäblich der ganze Körper mit all seinen Muskeln in Bewegung; die meisten sind gar nicht direkt mit dem Greifen befaßt, sondern beteiligen sich am Verlagern des Gleichgewichts, dem Strecken des Körpers etc. Ich gebe nur der Hand den Befehl ›Gelbwurzbüchse greifen!‹, alles andere vollzieht sich nach vorgegebenem Muster, in Anpassung an die jeweilige besondere Situation von selbst. Ohne das Aktivieren der einzelnen Muskeln zu einem jeweils ganz bestimmten Zeitpunkt, mit einer ganz bestimmten Dauer, mit einer ganz bestimmten Stärke, in einer ganz bestimmten Reihenfolge, in einer ganz bestimmten Weise der Koordination werde ich die Gelbwurzbüchse nie aus dem Küchenkasten bekommen. Wohlverstanden – die Frage des absichtlichen Handelns als solchem wird mit dieser Bemerkung nicht angesprochen (das tun wir gleich), sondern die Frage der autonomen, programm-

#### 4.4.4.

gesteuerten Aktivitäten des Körpers (hier im Rahmen des absichtlichen Handelns.) Auf solche Sachverhalte kommen wir anlässlich einer anderen Fragestellung, und zwar unter 6:3.3, zurück.

Hier sei nun aber zunächst (1.) zur „Körpermodalaktivität“ einiges bemerkt. Die obige  
4 Definition ist insofern von praktischer Bedeutung, als in der Meditationsanweisung # M 118 p III 82  
f μ, als dritter Punkt, ein diesbezüglicher Vorsatz enthalten ist: „Die Körpermodalaktivität stillend,  
werde ich einatmen / ausatmen', [so] trainiert er.“ Aus diesem Text geht hervor, daß mit unserem  
8 fraglichen Begriff nicht nicht das Ein- und Ausströmen des Atems selbst gemeint ist, sondern die  
körperliche Aktivität, die zu jenem Ein- und Ausströmen des Atems führt (also im Wesentlichen die  
Muskelbewegung). Tushneta versteht die Anweisung so, daß die mit der Atmung aktiv befaßte  
körperliche Apparatur in ihrer Bewegung willkürlich immer mehr zu ›stillen‹ ist – sofern sich diese  
Stillung nicht irgendwie von selbst vollzieht.

12 Wenn der Buddha in seiner Anweisung von vornherein die sich von selbst vollziehende  
Stillung gemeint hätte, dann würde der Text eine anderer, im Pāṭi durchaus mögliche,  
Formulierung enthalten, deren Übersetzung besagen würde, daß ›sich die Körpermodalaktivität  
stillt. Eine solche Formulierung liegt nicht vor, woraus Tushneta schließt, daß – zumindest primär –  
16 von einer willkürlichen Verlangsamung die Rede ist.

Die Chance für eine von selbst geschehende Stillung stehen gut: Wie leicht beobachtbar ist,  
hängt die Atmung – außer wenn ein ganz bestimmter Atemrhythmus physiologisch oder  
intentional vorgegeben ist – vor allem von den in dem jeweiligen Moment aktuellen ‚Gedanken  
20 (und den damit verbundenen Gefühlen) ab. Wenn die Gedanken im Laufe der Sitzung weniger  
(und die Emotionen linder) werden, wobei die Gedanken sich zunehmend auf das schiere  
Beobachten des Atmens beschränken, wird sich die Atmung entsprechend – und schließlich fast  
bis zum Stillstand – beruhigen. Andererseits wirkt sich die Frequenz und Tiefe der Atmung auf das  
24 gedankliche (und das damit verbundene emotionale) Geschehen aus: es liegt hier eine  
kybernetische Rückwirkungsschleife (was eine Tushneta heutzutage alles weiß!) vor. Es sei hervor-  
gehoben, daß, dieser Interpretation zufolge, bei diesem Prozeß auch Weisen der ›Modalaktivität‹  
im Spiel sind, die in der obgenannten Meditationsanweisung nicht erwähnt werden.

28 Ein die Länge des Atems – nicht unbedingt (nur) anhand der Muskelbewegung – schieres ,  
eingreifensfreies Feststellen seitens des Meditierenden wird im genannten Text vorher, als erster  
Punkt der Anweisung, erwähnt: „Gewahrheitlich atmet er ein, gewahrheitlich atmet es aus:  
Während er lang einatmet, erkennt er: ‚Ich atme lang ein.‘ Während er kurz einatmet, erkennt er:  
32 ‚Ich atme kurz ein.‘“ Das gleiche gilt für das Ausatmen. Hierauf nun folgt, als zweiter Punkt, die  
Anweisung: „Als ein den ganzen Körper Erfahrender werde ich einatmen / ausatmen', trainiert  
er.“ Dieses ›Erfahren‹ bezieht sich eindeutig nicht nur auf die eigentliche aktive  
Atmungsmuskulatur, sondern, eben, auf den gesamten Körper, zumindest auf die von der  
36 Muskulatur mitbewegten Teile – welche mehr sind, als man ohne entsprechende Erfahrung zu  
erwarten geneigt ist. (Übrigens gibt es heutige Schulen der Meditation, die in der Nachfolge  
einer späten Interpretation unseres Diskurses des Buddha über Meditation vom ›Atem-Körper‹  
sprechen, womit sie das ganze Volumen des Atmens meinen. Möglicherweise geht dies Konzept  
40 auf unsere aktuelle Textstelle zurück.)

Entsprechend dem obigen Text ist, was anschließend erwähnt wird, die „Mentations-  
modalaktivität“ stillend zu atmen. Dieser Passus sagt nun, parallel zu dem den Körper  
betreffenden, man habe als „ein die Mentation Erfahrender“ zu atmen. Zusätzlich, und zwar  
44 hiervor, fordert der Text aber auch: „Als ein die Mentationsmodalaktivität Erfahrender werde ich  
einatmen / ausatmen', [so] trainiert er.“ Diese Tatsache legt den Verdacht nahe, daß in unseren  
Text und ähnlichen Texte) eine einstmals vom Buddha gemachte Aussage weggefallen ist (so  
etwas kommt vor), die analog si gelautet hätte: ›Als ein die Körpermodalaktivität Erfahrender  
48 werde ich einatmen / ausatmen', [so] trainiert er.‹ Diese Meditationsweisen fallen, unserem Text  
zufolge, unter die Begriffe „Gewahrheit bei Ein- und Ausatmung“ und „Aufstellungen der  
Gewahrheit.“ (Mit unseren obigen Punkten sind diese Themen noch nicht erschöpft.)

52 Nun aber (2.) zur nächsten „Modalaktivität“: Es handelt sich, zweitens, um das Regeln von  
Denkvorgängen, wobei sich Gedankenketten, Assoziationen, Erinnerungen etc. zusammen

fügen, und zwar entsprechend den jeweiligen Vorgaben von Denkgewohnheiten, Neigungen usf., wobei solche Denkvorgänge (gegebenenfalls) in sprachlichen Äußerungen resultieren, andernfalls gern in innerer Sprache. (Man versuche einmal nachzuvollziehen und zu beschreiben, wie es bei einem ganz bestimmten Satz aus den Bedingungen Grammatik, Syntax, Wortschatz, Phonetik, Feinmotorik etc. zu der Realisierung eines konkreten sinnvollen sprachlichen Gebildes kommt! Wie man es anstellt, z.B. die jeweils aktuelle Kasusendung zu wählen oder Satzteile in einander zu verschachteln (ein Steckenpferd Tusneldas), das entzieht sich normalerweise dem nachträglichen Begreifen, geschweige denn der Beobachtung, während man noch denkt und spricht, genauer: wer kann, ohne Sprachwissenschaftler zu sein, überhaupt erklären, warum die jeweiligen Deklinations- und Konjugationsendungen so und so lauten müssen und nicht anders, was also die aktuell zutreffende grammatische Regel ist – gerade bei einer so verflucht schwierigen Grammatik wie der deutschen? Und doch kommt der Satz meist richtig aus dem Mund.)

Bei der nächsten Modalaktivität (3.) handelt es sich um das Regeln von – im Flußdiagramm (3:2. ff) beschriebenen – Vorgängen, welche gemäß den dort erwähnten vorgegebenen Kriterien und anderen Parametern ablaufen. Die beiden Punkte *saññā* und Gefühl sind als solche quasi passive Vorgänge, nämlich solche, auf deren Charakter eine direkte und just im betreffenden Moment stattfindende Einflußnahme kaum möglich ist.

Damit kommen wir zur abschließenden Feststellung: Die dreierlei „Modalaktivität“ beschreibt, so sieht es Tusnelda, ganz elementare Lebensvorgänge – und diese konkreten Vorgänge haben als Voraussetzung, daß man überhaupt noch im Kreislauf des Lebens mit seinen Wiedergeburten sich befindet indem man (vgl. # S 12.2 p II 4 µ) die Vier Edlen-Realitäten nicht kapiert hat (und nicht kapiert hatte, als man den jetzigen Körper aufbaute). Soweit zu der Dreiheit Körper-, Sprach-, Mentationsmodalaktivität.

Es gibt, alternativ zu der obigen Triade, eine völlig verschieden anmutende Definition von „Modalaktivität“ als einem Glied der Bedingt-Entstehung. Der Text # S 12.51 p II 82 µ erwähnt nämlich das „Modalmachen des Verdienstlichen / Unverdienstlichen / Unrührbaren“ (vgl. 4.12:4.4.1.1), und zwar im Rahmen der Bedingt-Entstehung und betreffs einer in Ignoranz geratenen Menschenperson. Bei einem solchen »Modalmachen«, einer solchen »Modalaktivität« (zwei, leider, im Deutschen unvermeidliche kontextabhängige Übersetzungen von *sañkhāra*) kann es sich nun nicht um das Atmen etc., also um die oben besprochene Triade handeln.

In diesem Zusammenhang, nämlich Modalmachen des Verdienstlichen, ist wohl der folgende Text einzuordnen: In # M 120 p III 99 ff µ wird die Situation beschrieben, daß jemand von dem Wunsch beseelt ist, eine bestimmte Art der Wiedergeburt zu erfahren und seine „Mentation“ ganz darauf ausrichtet. Dann „führen bei ihm diese Modalaktivitäten und sein Weilen (s.u.), die so existieren gemacht und viel getätigt sind, zum Just-dahin-Kommen.“ Es scheint Tusnelda, daß diese Übersetzung eine durchaus sinnvolle Aussage ergibt, d.h. daß keine andere Übersetzung unseres Begriffs *sañkhāra* vonnöten ist. Es ist wohl angebracht, die »Modalaktivität« hier als eine des »Geistes« zu verstehen, nämlich als die geistige Ausrichtung der Mentation, und zwar mit dem gleich anschließend genannten »Weilen«, wobei dieses ein generelles Erfülltsein von einem Gedanken, von einer Haltung ist (wie sie in den Brahmäischen Weilungen, bei den man meditativ u.a. die »Freundseligkeit« praktiziert, geübt wird – worauf man denn auch ggf. prompt, # M 83 p II 76 µ, in die Welt *Brahmās* gelangt). Daß dies alles so ist, wird durch die textliche Formulierung nahegelegt, wonach „diese Modalaktivitäten und sein Weilen existieren gemacht“ werden, was vorher auch von der „Mentation“ gesagt wird.

Es gibt nun noch eine dritte Triade von Modalaktivitäten, nämlich eine, die wie die erste „Körper“ und „Sprache“ enthält, als Punkt drei jedoch – statt der „Mentation“ – den „Geist“ nennt. In diesem Zusammenhang sind alle drei »Modalaktivitäten« völlig anders als bei der ersten Triade definiert, sie werden nämlich als karmisch relevante Taten mit Körper, Sprache, Geist (also Körpermodalaktivität“, „Sprachmodalaktivität“, „Geistmodalaktivität“) beschrieben, die man verübt, z.B. in # A 3.23 p I 122 µ, # A 4.171 p II 158 µ; und in # A 4.232 p II 230 f µ werden dieselben »Modalaktivitäten« explizit mit „Taten“ (*kamma*) gleichgesetzt.

#### 4.4:4.

Diese letztere Triade wird offenbar im Rahmen der Bedingt-Entstehung genannt. Aufgrund des Inhalts, nämlich Taten, können wir jedoch getrost schließen, daß es sich bei der als zweiter und der als dritter genannten Triade effektiv um dasselbe handelt: Wir können das Modalmachen von Verdienstlichem etc. mit dem Modalmachen der oben als zweiter behandelten Triade verknüpfen: Es gibt ein ›Modalmachen des Verdienstlichen‹ jeweils mit Körper, Sprache, Geist. Es sei betont (trotzdem!): Bei den beiden Triaden Modalaktivität von Körper, Sprache, Mentation bzw. Modalaktivität von Körper, Sprache, Geist handelt es sich um zwei unterschiedliche Sachverhalte (deren naive Gleichsetzung zu Unfug führen muß).

Bei der hier angesprochenen Modalaktivität haben wir Aktivität im eigentlichen Sinne des Wortes vor uns, es geht mithin durchaus um Verantwortung, wenn diese auch nicht absolut ist, da Tusnelda, Kunibert, Laika u. Cie. nur entsprechend ihren – irgendwie erworbenen – Vorgaben, d.h. Maßstäben, Gewohnheiten etc., mit Körper, Sprache, Geist handeln können. Insofern ist es so, daß auch diese Art Modalaktivität weitgehend mittels Automatismen vonstatten geht. ›Weitestgehend‹ insofern, als eine gewisse Möglichkeit besteht, erstens, die aktuellen Abläufe zu beeinflussen (z.B. den Atem willentlich zu steuern oder die Denk- und Sprechvorgänge mitzugestalten) und, zweitens, die jeweilige Programmierung zu verändern (vgl. 3:8.2) – was uns zu der alten Frage nach dem ›freien Willen‹ führt, deren Behandlung Tusnelda sich jedoch erspart (zumal unsere Frage nach der Modalaktivität eh schon in einen Exkurs ausgeartet ist). Mit den obigen Beschreibungen von Modalaktivität liegt den aufmerksamen Lesern und kritischen Leserinnen ein Hinweis auf die Begründung für die extravagante Wortwahl seitens Tusnelda für den fraglichen Pāli-Begriff *saṅkhāra* vor, welcher ja von anderen Interpreten anders übersetzt wird (im Deutschen am beliebtesten ist wohl ›Gestaltung‹). Hier sei nun auch explizit festgestellt: Es existiert, so scheint es Tusnelda, keine Textstelle, in der die Interpretation unsere Begriffs als ›Modalaktivität‹ u.ä., wie diese von uns verstanden wird, keine sinnvolle Aussage ergibt, wo unser Begriff vielmehr als ›Neigung‹, ›Tendenz (oder gar ›Ding‹) verstanden werden müßte. Wenn wir allerdings das oben Gesagte, wonach die Modalaktivität durch die Vorprogrammierung bestimmt ist, berücksichtigen, so zeigt sich, daß in der – ansonsten abgelehnten – Interpretation als ›Neigung‹, ›Tendenz‹ u.ä. eine wesentliche wirklichkeitsgemäße Erkenntnis steckt – aber es handelt sich halt um die aus einer gewissen vorgegebenen Neigung, Tendenz erwachsende ›Tat‹, nicht um die Neigung, Tendenz als solche.

Der Buddha leistet dem genannten zweifelhaften Verständnis durch eine Definition von ›Modalaktivität‹ (in # S 22.56 p III 60 μ) sogar selbst Vorschub: „Formenabsicht, Lauteabsicht, Gerücheabsicht, Geschmückeabsicht, Berührungenabsicht, Dingeabsicht: diese werden ‚Modalaktivitäten‘ genannt.“ Die ›Absicht‹ ist allerdings, so sieht es Tusnelda mit dem obigen Hintergrundwissen, eine mentale Tat, die eine bestimmte Neigung, Tendenz zum Erleben einer bestimmten Art Form, einer bestimmten Art Laut usw. beinhaltet. Die Begriffe ›Neigung‹, ›Tendenz‹ u.ä. greifen auf jeden Fall zu kurz. (Es liegt einem derartigen [Miß]verständnis möglicherweise eine Kontamination der buddhistischen Begrifflichkeit mit hinduistischem Gedankengut zugrunde.)

Um den Gedanken auszudrücken, daß die den betreffenden Vorgaben, die den gewissen Gewohnheiten, Vorlieben u.ä. entsprechende, also quasi vorprogrammierte und somit automatische, Aktivität eine solche ist; daß die Aktivität insofern bestimmten Bedingungen und Einflüssen unterliegt und keineswegs eine aus (vorgeblich) völlig freiem Willen vollzogene ›Aktivität‹ ist, wählte Tusnelda zur Kennzeichnung das unscheinbare aber charakteristische Adjektiv ›modal-‹. Wir sprechen also – unter Rückgriff auf die leider mannigfachen, da kontextabhängigen, Übersetzungen des in dem einen schlichten Verb *karoti* bestehenden Teil des einen Begriffs *saṅkhāra* – von ›modaltun‹, ›Modaltat‹, ›modalagieren‹, ›Modalaktivität‹, ›Modalmachen‹, ›modalbehandeln‹ etc. etc., je nach Kontext. (Der Wortbestandteil ›modal-‹ weist alle derartigen Varianten als immer unser *saṅkhāra* repräsentierend aus – ›modal‹ kommt sonst bei uns in einer Übersetzung nicht vor.)

Um unseren Pāli-Begriff noch besser zu verstehen, seien zwei weitere Zusammenhänge genannt, in denen er vorkommt, wenn auch nicht im Rahmen der Bedingt-Entstehung. Das wird



auch ein frisches Licht auf die Übersetzungsweise werfen. Es gibt, lt. # S 51.13 p V 268 f µ, dem Buddha zufolge aus bestimmten Anlässen das Aufbringen gewisser Arten von Bemühung, wobei solche Bemühungen dann „Modalaktivitäten Anstrengung“ genannt werden: die Aktivität besteht in der Anstrengung – das ist die eine Möglichkeit der Übersetzung. Eine alternative Interpretation des betreffenden Begriffs ist die als „Modalherstellungen von Anstrengung“. Auch die Übersetzung des Pāḷi-Verbs *karoti* als ‚herstellen‘ ist nämlich in bestimmten Kontexten angemessen; das Gleiche gilt für unseren Begriff *saṅkhāra*, denn so allerlei wird ‚gemacht, hergestellt, von Speise (# A 4.59 p II 63 µ) über Schwimmhilfe (# Sn 21 µ) bis zu Dachstuhl (# Dh 154 µ). Das ‚Automatische‘ liegt hier darin, daß es sich hier um grundsätzlich in jeder Situation zu leistende, also routinemäßige, Anstrengungen handelt. Beide Übersetzungsweisen werden dem gerecht, meint Tuszelda.

Nun gibt es noch einen weiteren Fachterminus im Pāḷi, der unseren Begriff ‚Modal-‘ enthält, und zwar geht es dabei um die „Vitalpotenz“. Auch hier ist die Interpretation, ob ‚Aktivität‘ oder ob ‚Herstellen‘, zunächst ungewiß. Vom Buddha wird in # S 51.10 p V 259 ff µ berichtet, daß er einige Zeit vor seinem Tod „gewahrheitlich, bewußtheitlich des Vitalpotenz-Modal-...s“ ‚quitt wurde‘ (und zwar weil seine Aussage, er könne auch einen ganzen „Äon“ lang leben, von seinem Aufwärter nicht als Aufforderung verstanden wurde, den Buddha um das Weiterleben zu bitten). Die Tatsache, daß wir in diesem Text ein Synonym genannt bekommen, nämlich „Existenz-Modal-...“, erlaubt es uns, von den aus rein grammatischer Sicht vier möglichen Alternativen der Interpretation unseres Begriffs eine als zutreffend auszuwählen. Wir haben da zunächst nämlich (1.) eine Modalaktivität seitens der Vitalpotenz; (2.) eine Modalaktivität, die in Vitalpotenz besteht; (3.) eine Modalherstellung von Vitalpotenz; (4.) eine Herstellung von irgend etwas durch die Vitalpotenz. Man ersetze nun in den vier Alternativen das Wort ‚Vitalpotenz‘ durch das Wort ‚Existenz‘. Danach ist die erste und die zweite als unsinnig zu verwerfen, während die vierte mangels Nennung eines Objekts ausscheidet. Es ist aber sehr wohl möglich, die Existenz herzustellen, und zwar in dem Sinne, daß man sie immer wieder bestätigt, am Laufen hält. Die korrekte Übersetzung unseres Begriffs lautet demnach „das Modalherstellen von Vitalpotenz“. Was der Buddha unserem Text nach also tut, das ist, daß er die weitere automatische Produktion von Vitalpotenz unterbindet, sie auslaufen läßt. (Es ist offensichtlich, daß er die Vitalpotenz nicht ins Weltall entschweben läßt. [Aber wer weiß: irgendein Interpret mag just dies für den Sachverhalt halten, etwa von nichtbuddhistischen Theoretikern angeregt.] einem späten, strenggenommen nichtkanonischen, Text zufolge (# J 454 p IV 87: PROSA µ) eignet dem Modalherstellen von Vitalpotenz eine bestimmte Qualität, in jenem Falle die, daß derjenige am selben Tage noch stirbt (offenbar, indem die Herstellung aufhört – was, wie wir u.a. aus # D 30 p III 149 µ schließen können, eine Folge entsprechenden Karmas ist). Dem Buddha zufolge (# M 43 p I 296 µ) sind die „Modalherstellungen von Vitalpotenz“ keine „zu fühlenden Konstitutionen“; sie sind, so der Buddha, dasjenige, was jemanden, der das „Stoppen von *saññā* und Fühlung“ erreicht hat, wieder daraus erwachen läßt. Die Modalherstellungen von Vitalpotenz sind also etwas Untergründiges, der Kontrolle üblicherweise Entzogenes. Wir dürfen mithin – analog zu den anderen Fällen, wo unser Begriff „Modal-“, verwendet wird – annehmen, daß es sich um einen unter bestimmten Umständen automatisch stattfindenden Prozeß, hier: das ständige Erneuern von Vitalpotenz, handelt, wenn wir auch nicht wissen, was die betreffenden Umstände sind, abgesehen davon, daß die Lebensdauer eines Individuums karmisch vorgegeben ist. (Die mögliche Frage, wie dieses Modalherstellen angefangen habe, ist, so scheint es Tuszelda, ebenso müßig wie die, wie die individuelle Existenz historisch gesehen angefangen habe.)

Als letztes sei bemerkt: Von unserem Begriff *saṅkhāra* gibt es im Pāḷi eine Variante, die darin besteht, daß unserem Begriff eine Vorsilbe hinzugefügt wurde. Die Verwendung ist eine des schieren Sprachgebrauchs, am Sinn ändert sich dadurch nichts, es wird allenfalls ggf. betont, daß die betreffende Aktivität im Hinblick auf eine besondere Qualität bzw. gekannt durchgeführt wird. (Wir haben z.B. den Ausdruck, u.a. in # Vin I 16 µ, daß der Buddha eine „Gediegenheits-modalaktivität praktizierte“, nämlich ein Wunder wirkte.) Übrigens wird unser Begriff mit dem durch eine Vorsilbe erweiterten in # D 33 p III 217 µ und in # S 12.51 p II 82 µ buchstäblich

#### 4.4:4. – 4.4:5.

gleichgesetzt. Tusnelda verzichtet deshalb auf eine Kennzeichnung.

So. Das war's endlich zum Begriff „Modalaktivität“, „modalagieren“, „Modalmachen“, „Modalherstellen“ usf.

4 Und nun zum Glied „Ignoranz“ der Bedingt-Entstehung. Der oben betreffs ›Modalaktivität‹  
genannte Text # S 12.2 p II 4 μ definiert „Ignoranz“ u.a. als „Unkenntnis betreffs des Aufsteigens  
von Leiden“. Der Buddha sagt in # S 35.64 p IV 37 f μ: „Es gibt mit dem Geist zu pur-  
8 apprehendierende [mentale] Dinge: gemochte, geringhabte, angenehme, von lieber Gestalt,  
mit Begehren befaßte, lustliche“, die ein Mönch genießt. „Bei den dem hieran (an so einem  
mentalen Objekt) sich Vergnügenden [Mönch], bei dem dies (so ein Ding) Begrübenden, bei  
dem, indem er [so ein Ding] vereinnahmt, Dastehenden entsteht Vergnügen. Infolge des  
12 Aufsteigens von Vergnügen gibt es das Aufsteigen von Leiden.“ (In # M 9 p I 54 f μ wird,  
zusätzlich zu den identischen Definitionen, noch eine dargeboten, die der „Ausströmungen“. Es  
wird nämlich in diesem Text – eine Rarität – die Bedingt-Entstehung quasi um ein Glied erweitert:  
„Infolge des Aufsteigens von Ausströmungen gibt es ein Aufsteigen von Ignoranz.“ Und als  
16 „Ausströmungen“ werden die „Ausströmung Begehren, die Ausströmung Existenz, die  
Ausströmung Ignoranz“ angegeben.) Nehmen wir diese Punkte zusammen, so sehen wir, daß es  
in unserem Text sehr wohl eine Entsprechung zum üblichen Text der Bedingt-Entstehung gibt, daß  
nämlich ›Ignoranz‹ und ›Modalaktivität‹ repräsentiert sind, und zwar in folgender Weise: Wer ein  
mentales Objekt genießt – wofür, so läßt sich ergänzen, seine ›Ausströmung Begehren‹  
20 verantwortlich ist – bezeugt damit seine „Ignoranz“. Guten Gewissens hinzugefügt werden kann,  
daß das ›Verhaftetsein‹ unseres Textes eine „Ignoranz“ in diesem Sinne voraussetzt, nämlich die  
Unkenntnis der Tatsache, daß die Verhaftung an ein mentales Objekt – sei es ein imaginierter  
Männerpo oder fromme Überzeugungen – zu Leiden führt. Was nun die „Modalaktivität“ angeht,  
24 nämlich das oben, in der Besprechung von *saṅkhāra*, erwähnte ›Sinnieren und Entwerfen‹, so  
finden wir dieses in unserem Text durch ›Mentationieren und Willküren‹ vertreten. Damit fallen –  
für diesen aktuellen Zusammenhang – die oben besprochen Definitionen von „Modalaktivität“  
unter den Tisch – oder doch nicht? Nicht ganz, denn wir haben „Geistmodalaktivität“, was wie  
28 gesehen, verdienstvolles (oder anderes) Handeln meint. Und das wiederum entspricht dem  
ebenfalls fraglichen ›Mentationieren und Willküren‹. Unser Text stellt somit die gesamte Bedingt-  
Entstehung von Anfang bis Ende dar. Übrigens – der Buddha vergleicht in # S 12.23 p II 31 f μ den  
gesamten Ablauf nach der Bedingt-Entstehung (von „Ignoranz“ bis „Leiden“) mit dem Fließen  
32 der anlässlich eines Regens in den Bergen anfallenden Wassermassen entsprechend dem  
Gefälle von den Bergen bis zum Meer, wobei sich unterwegs diverse immer größere Gewässer  
bilden.

#### 36 4.4:5. Das Geist-*viññāṇa*

Die Frage nach dem Verbleib von „Ignoranz“ und „Modalaktivität“ in unserem Text war als  
solche nicht relevant für die Interpretation des dargestellten Ablaufs. Die Erörterung hat aber  
40 dazu beigetragen, das Verständnis der Funktion des Wahrnehmens innerhalb der Bedingt-  
Entstehung zu vertiefen – der untersuchte Prozeß findet ja im Rahmen der Bedingt-Entstehung  
statt. Um die Identität des *viññāṇa* als ein schlichtes Wahrnehmen zu unterstreichen, sei daran  
erinnert, daß dem schon zitierten Text # S 12.2 p II 4 μ zufolge das *viññāṇa* als Glied der Bedingt-  
Entstehung – und das ist das Thema unseres Textes! – von vornherein als „Aug-*viññāṇa*, Ohr-  
44 *viññāṇa* ... Geist-*viññāṇa*“ definiert ist. Und so ein *viññāṇa* ist etwas, das nach dem Diktum des  
Buddha in # M 38 p I 259 f μ jeweils „entsteht“: „... bedingt durch das Auge und Formen entsteht  
Aug-*viññāṇa*.“ (In unserem Falle nun, wo es um mentale Objekte geht, ist das *viññāṇa*  
notwendigerweise das ›Geist-*viññāṇa*‹, auch wenn unser Text dies nicht erwähnt.) Da ist es nur  
48 natürlich, daß Tusnelda in dem durch unseren Text beschriebenen Prozeß keine metaphysische  
Wesenheit namens ›Bewußtsein‹ am Werke sehen kann – sie konstatiert vielmehr das Vorkommen  
von Wahrnehmen, genauer: „Purapprehension“.

\*\*\*\*\*

„[...] Und glaube ich, daß es von dem guten Essen kommt, das unsere Pfarrer haben und was ihnen ein hitziges Blut macht, denn wenn du auch nur ein unvernünftiges Geschöpf gar so hitzig fütterst, wird es auch ganz bärig (geil) und wild. [...] Nach der Frühmesse haut der geistliche Herr ein paar Würste mit Senf hinunter und trinkt brav Bier oder Wein, daß ers aushalten kann bis Mittag, wo er Knödel kriegt und einen Kalbsbraten und einen gepfefferten Salat und ein Hühnerragout und Küchlein oder Schmarren und trinkt brav Bier oder Wein.

Und jetzt geht es bei ihm los, indem es nicht so schnell herausgeht wie bei dem Ökonomen (Bauern), sondern es geht [innen] herum und kommt ins Blut, und jetzt muß er in den Beichtstuhl und es drückt ihn stark, aber er muß Beichte hören, und vielleicht ist es ein junges Mensch (Frauenzimmer), welches ihren Lebenswandel offenbar macht, und oft ist es so schweintern, daß es unsereins auch erfreuen würde, und es erfreut den geistlichen Herrn vielleicht auch, und er fragt recht liebevoll [nach].

Mein lieber Mensch, da weißt du schon, wie es oft geht, und deswegen ist er kein Spitzbube, sondern ein Mann, der nicht mehr anders kann, und wie wir alle, er ist bloß geweiht.

Und wenn es sich am Nachmittag nicht so trifft, und der geistliche Herr ißt zur Nacht Geselchtes (Geräuchertes), und es ist stark gesalzen, und Kraut und trinkt brav Bier oder Wein, und es klopft und die Köchin kommt herein und hat ein starkes Herz (einen üppigen Busen).

Jetzt fragt sie ihn, wie es ihm geschmeckt hat, und es hat ihm sehr gut geschmeckt, und er klopft ihr voller Güte hintendrauf und durch dieses bleibt die Hand oft dort. Mein lieber Mensch, das geht nicht so wegen der Religion, sondern wegen der Weibsbilder, die man ja schon kennt, und viele kommen in den Pfarrhof zum Jammern, weil nämlich der Mann unter der Woche müde ist und am Sonntag ist er besoffen und will überhaupt seine Ruh haben, denn dieses ist auch im Tierreiche nicht, daß ein Gockel bloß eine Henne mag, solange er lebt, und jetzt läuft das Weibsbild in den Pfarrhof und jammert und der geistliche Herr muß alles hören. Dieses ist hart und es kann nicht jeder aushalten und einer schon gar nicht, der ledig ist und noch keinen Abscheu und Graus vor den Weibsbildern hat, dadurch daß er verheiratet ist und vieles sieht, was einer nicht sieht, der bloß mit Liebe kommt auf eine kleine Weile.“

(Ludwig Thoma, Jozef Filzers Briefwexel, Zweites Buch: der Brief „An Hern Sepastian Hingerl Oegonohm“.)

#### 4.5: Das ›auseinandergeworfene, zerstreute *viññāṇa*‹

##### 4.5:1. Genuß und Bejahung

##### 4.5:1.1 Fesselung des nachlaufenden *viññāṇas* an den Genuß: Auseinandergeworfensein

Wir hören in # M 138 p III 225 f μ, was (als eine Weise des Erlebens) vorkommen kann: „Da ist bei einem Mönch, nachdem er mit dem Auge eine Form gesehen hat, das dem Genuß am Gegenstand Form nachlaufende *viññāṇa* betreffs des Genusses beim Gegenstand Form verknötet / gebunden / fesselungsgefesselt: ‚Außerhalb (d.h. betreffs etwas Äußerem: der Form) ist das *viññāṇa* auseinandergeworfen, zerlaufen‘, wird gesagt.“ (Im Klartext: Wenn bei jemandem das *viññāṇa* einer genußträchtigen „Form“ ›nachläuft‹ und das *viññāṇa* dem betreffenden Genuß verhaftet ist, so ist das *viññāṇa* nach Außen hin, nämlich betreffs der Form „auseinandergeworfen, zerlaufen“. Das laut Text eigentliche Thema dieses Passus' ist das ›Auseinandergeworfensein‹, das ›Zerlaufensein‹ des *viññāṇas*. Bemerkenswert ist für die aufmerksame Leserin und den vigilanten Leser, daß hier nicht die betreffende Person der Akteur ist, sondern das *viññāṇa*: Das *viññāṇa* ›läuft nach‹, das *viññāṇa* ›ist verknötet‹ etc. (Dieser grammatische Sachverhalt findet sich wieder z.B. in # S 40.9 p IV 269 μ, wo es heißt: „Bei mir, der ich ... weile, ist das *viññāṇa* ein ... nachlaufendes.“ Entsprechendes hat # A 6.13 p III 292 μ.) Dieser Text riecht nun wahrhaftig nach einem an sich schon bestehenden seelenartigen Bewußtsein (*viññāṇa*), welches den jeweiligen Objekten ›nachläuft‹ und ihnen verhaftet ist – nicht aber nach einem Wahrnehmen \ Erkennen \ Verstehen, welches anlässlich der Begegnung eines Sinnes mit einem passenden Objekt erst zustandekommt.

##### 4.5:1.2 Das Subjekt ist keine Wesenheit

Das zitierte ›Auseinandergeworfensein‹ des *viññāṇas* ist nun aber auf folgendem Hintergrund zu sehen: Laut # S 51.20 p V 276 ff μ kann nämlich ebenfalls die „Mentation außerhalb auseinandergeworfen“ sein – aber eben nicht nur die „Mentation“, sondern – gleichfalls „außerhalb“ – auch die „Appetition“, die „Virilität“ und das „Studieren“. (Nach diesem Text können, andererseits, all diese Dinge auch „innerhalb zusammengeworfen“ sein.) Diese Tatsache aber hat Bedeutung für die Interpretation des Begriffs ›auseinandergeworfenes *viññāṇa*‹, denn die drei soeben genannten Dinge können beim besten Willen nicht als seelenartige Wesenheiten betrachtet werden, wie ja auch – hoffentlich – die „Mentation“ nicht. Wir schließen hieraus, daß auch die fraglichen Ausdrücke ›nachlaufendes‹ und ›verknötetes *viññāṇa*‹ nicht wie erst vermutet zu verstehen sind. Es gibt somit keinen guten Grund, unser *viññāṇa* hier für eine seelenartige Wesenheit zu halten. Es ist allerdings angeraten zu zeigen, daß wir im gesamten Text mit ›Wahrnehmen‹ auskommen und nie zu einem sog. ›Bewußtsein‹ Zuflucht nehmen müssen. Wir gehen im folgenden also davon aus, daß in diesem Text der Begriff „*viññāṇa*“ schlicht als „Wahrnehmen“ zu übersetzen ist, und werden sehen, ob sich dann plausible Aussagen ergeben.

##### 4.5:1.3 Das Auseinandergeworfensein ist irrelevant

Es fragt sich nun, wie das ›außerhalb auseinandergeworfene Wahrnehmen‹ zu sehen ist. Betreffs der „Mentation“ haben wir eine klare Aussage in # S 51.20 p V 280 μ. Danach ist die Mentation, wenn „außerhalb auseinandergeworfen“, auf die „Fünf Reihen der Begehrungen“ ausgerichtet. Abgesehen davon, daß in diesem Text das Geistobjekt ausgespart ist, geht es um dasselbe: die Objekte der Sinne. Da Tusnelda keine alternative Interpretation einfallen mag, übernimmt sie diese Deutung sinngemäß für unser ›Wahrnehmen‹. Somit wird der

Begriff ›auseinandergeworfen‹ recht wörtlich verstanden. Übrigens – anders ist es, wenn die Mentation „innerhalb zusammengeworfen“ ist. Da findet sich nämlich in # S 51.20 p V 279 µ die Erläuterung, in dem Falle sei „die Mentation von Apathie und Lethargie betroffen, mit Apathie und Lethargie verbunden“. Dasselbe wird, wie gesagt, jeweils auch betreffs „Appetition“, „Virilität“ und „Studieren“ festgestellt. Mangels einer alternativen Übersetzung übernimmt Tusnelda diese kanonische Interpretation (ggf. auch für *viññāṇa*). Auf jeden Fall liegt dann hier ein idiomatischer Ausdruck vor – unser Pāḷi-Wort scheint ja das Gegenteil von ›auseinandergeworfen‹ zu bedeuten! – und die in den Wörterbüchern angegebenen Bedeutungen treffen allesamt nicht so recht zu.

#### 4.5:1.4 Bejahung bedeutet Tendenz

Wenn wir das ›auseinanderworfene Wahrnehmen‹ demnach so auffassen, so sind wir nur dann schlauer als vorher, wenn wir das ›Auseinandergeworfensein‹ nicht als ein bloß passives Hingewendetsein verstehen, sondern als ein aktives Anstreben des jeweiligen Objekts. Der Text hätte dann, bei all den mannigfachen Formulierungen ›dem Genuß nachlaufen‹, ›betreffs des Genusses verknötet / gebunden sein / fesselungsgefesselt sein‹, ›dem Objekt zustreben‹ effektiv nur eine Aussage: Das Wahrnehmen ist, wegen des erfahrenen Genusses, darauf aus, das betreffende Objekt [weiterhin] zu erfahren. Wir kommen jedoch auch ohne eine Deutung des ›Auseinandergeworfenseins‹ aus: die relevanten Fakten werden schon vorher erwähnt. Wie sich aus der Analyse ergibt, haben wir hier kein erst entstehendes Wahrnehmen vor uns, sondern ein schon zustande gekommenes, welches durch das gewissermaßen nachschmeckende Genießen des Objekts an den Genuß gefesselt ist. (Übrigens – hier hört es sich – obwohl wir das Verbalsubstantiv ›das Wahrnehmen‹ verwenden, glatt wieder so an, als sei da eine Wesenheit [zumindest aber ein Ding], welches handelt! Wenn wir nicht wieder einmal in eine – selbstgegrabene! – Grube tappen wollen, indem wir das *viññāṇa* als eine Wesenheit [oder ein Ding] auffassen, so müssen wir eine eindeutige Formulierung finden, die dem Prozeßcharakter des Wahrnehmens Rechnung trägt. [Es ist schon erstaunlich, wie sehr magisches Denken in Tusneldas aufgeklärtem Kopf herumspukt: die Natur ist für Tusnelda beseelt, voller handelnder, anstrebender Wesenheiten und Dinge!]) Tusnelda interpretiert letzteren Sachverhalt, die Fesselung an den Genuß, so, daß sich durch das Bejahen eines Sinneseindrucks eine Tendenz herausbildet (bzw. bestätigt wird), derartige Eindrücke auch in Zukunft zu erleben; es geht also nicht um das Wahrnehmen selbst, sondern um die Tendenz, bestimmte Objekte wahrzunehmen.

### 4.5:2. Genuß und Tendenz

#### 4.5:2.1 Fesselung des nachlaufenden *viññāṇa* an den Genuß: Stetigkeit

Unser Text bespricht im Anschluß an die Erläuterung des Sachverhalts ›Auseinandergeworfensein des *viññāṇa* betreffs der sechserlei Sinnesobjekte‹ als zweiten Punkt folgendes: Danach mag, lt. Text (genau analog zu dem, was die Objekte der sechs Sinne betrifft) auch folgendes vorkommen: Bei jemandem, bei dem das *viññāṇa* den anläßlich der Jhānas 1–4 generierten viererlei Meditationserlebnissen ›nachläuft‹, ist das *viññāṇa* „betreffs des Genusses“ bei diesen jeweiligen Meditationserlebnissen „verknötet / gebunden / fesselungsgefesselt – ,innerhalb (nämlich betreffs etwas Innerem: hier dem meditativen Erlebnis) ist die Mentation stetig“, wird gesagt.“

#### 4.5:2.2 Das Stetigsein ist irrelevant

Laut Text ist das ›Innerlich-Stetigsein der Mentation‹ das eigentliche Thema dieses Passus<sup>1</sup> und der zweite Faktor. (Wenn dieses ›stetig‹ mal die richtige Lesart ist! Vielleicht sollten wir lieber ›zusammengeworfen‹ lesen? Betreffs ›zusammengeworfener‹ und ›stetiger‹ Mentation [bzw. einem solchen *viññāṇa*] – von anderen Varianten ganz abgesehen – geht in den Texten nämlich möglicherweise einiges durcheinander, vgl. # S 51.20 p V 279 µ, # S 51.11 p V 263 ff µ, # S 12.70 p ll 122 µ.) Das ›stetig‹ wird in einem anderen Text (# S 47.10 p V 157 µ) durch andere Vokabeln ergänzt. Da ist – Tusnelda überträgt ins Positivum und emendiert! – bei jemandem die „Mentation“ ›stetig, fixiert: [außerhalb] ausgerichtet. Wenn man eine gesehene Form nicht

#### 4.5:2.2 – 4.5:3.1

positiv bewertet, so ist, lt. # S 46.6 p V 74 f μ, „der Körper beständig und die Mentation beständig, innerhalb [?] wohlstetig, wohlfixiert.“ (So praktiziert man „Sinnesdrosselung“.) Anders herum gesagt: Wenn ich einen Sinneseindruck begrüße, so hat dies die Folge, daß die „Mentation“  
4 unruhig ist. Der Kontext legt die Deutung nahe, daß das ›Stetigsein der Mentation‹ hier etwas durchaus Positives sei. Übrigens – Hier wird offenbar unser ›*viññāṇa*‹ sehr ähnlich wie ›Mentation‹ verwendet. (Eine derartige Entsprechung finden wir auch anderswo, z.B. in # M 133 p III 196 μ.) Es sei aber auch folgende Möglichkeit angedacht: sollte man vielleicht, im ersten Falle, in Analogie  
8 zum zweiten, statt ›das *viññāṇa* ist auseinandergeworfen‹ lesen ›die Mentation ist auseinandergeworfen‹? Oder sollte man, im zweiten Falle, in Analogie zu ersten, statt ›die Mentation ist stetig‹ lesen ›das *viññāṇa* ist stetig‹? Aus dem gesamten Text des hier besprochenen Traktats (siehe insbesondere # M 138 p III 223 μ) geht hervor, daß der angesichts der viererlei  
12 Meditationserlebnisse erreichte Zustand ein letztlich – nämlich in Hinblick auf die Fortsetzung des Sukzession der Existenzen – ungünstiger ist. Das ›stetig‹ wird also im gegenwärtigen Kontext nichts Positives sein. Es sei hier aber betont: Dem ›Stetigsein der Mentation‹ ist aller Wahrscheinlichkeit keine große Relevanz beizumessen, denn es ist analog zum ›Auseinandergeworfensein des Wahrnehmens‹ positioniert, und letzteres ist, wenn Tusnelda nicht alles täuscht, eine höchst  
16 banale Feststellung.

#### 4.5:2.3 Genuß bedeutet Verhaftung im Erlebnis

Inwiefern also steckt in den genannten vier Meditationserlebnissen der Wurm? Tusnelda kommt zu dem Schluß, der im Text genannte Sachverhalt sei so zu interpretieren: Das Wahrnehmen ist dem Genuß der jeweiligen meditativen Erfahrung verhaftet – mit der Folge: Man gibt sich damit zufrieden, will nicht darüber hinaus. Wenn wir wieder auf das „stetig“  
24 zurückkommen, so werden wir diesem Begriff hier die Konnotation ›verharrend‹ zuschreiben dürfen: Die Mentation verharrt beim jeweiligen Meditationserlebnis, will nicht weiter. (Vorsicht – die Mentation ist keine Wesenheit!) Der hier behandelte Passus unsers Textes sagt also: Die viererlei Meditationserlebnisse sind ja gut und schön, aber halt nicht ausreichend, um zu  
28 ›verlöschen‹, im Gegenteil – sie mögen dich auf dem jeweiligen entwicklungsmäßigen Status quo festhalten. (Mit dem ›verlöschen‹ wird ein Sachverhalt angesprochen, der oben schon des öfteren erwähnt wurde [unter 4.1: und 4.3:] und auch weiter unten diskutiert wird.) Was unsere Deutung des Wahrnehmens hier angeht, so wird eine Tendenz zur Wiederholung einschlägiger  
32 Meditationserlebnisse, und zwar im Rahmen jeweils eines der Jhānas 1–4, erzeugt.

#### 4.5:3. Veränderung der Kloben

##### 4.5:3.1 Angesichts der Veränderung entsteht Bangigkeit

Der Text bespricht nun als dritten Punkt das ›Indem -man absorbiert–Herumschlottern‹. (Unser Text ist in der PTS-Ausgabe äußerst fehlerhaft, deswegen empfiehlt es sich, den – abgesehen von den Fehlern – identischen Text # S 22.7 p III 16 μ einzusehen.) Es wird betreffs eines Mönches, der die einzelnen ›Kloben‹ „als Selbst ansieht“ bzw. das Selbst als irgendwie auf die Kloben bezogen  
40 bzw. umgekehrt und der eine [deletäre] Veränderung bei einem Kloben, z.B. bei der „Stofflichkeit“ bemerkt, folgendes gesagt: Bei ihm sei deshalb das Wahrnehmen „ein sich um die Stofflichkeitsverwandelbarkeit [etc.] herum drehendes“. Weiter heißt es, das bei dem Mönch dadurch ›generierte‹ „bange Herumschlottern, der Aufruhr der Konstitutiva [?] halten die  
44 Mentation in Beschlag. Infolge des In-Beschlag-Haltens der Mentation ist er (der Mönch) ein [banges] Erschlottern Besitzender, ein Sehnliches Interesse Besitzender – indem er aber [einen der Kloben] absorbiert, schlottert er (der Mönch) [so] herum.“ Das Entscheidende ist demnach das ›Absorbieren‹. Was es mit dem ›Absorbieren‹ auf sich hat, wurde oben unter 4.1:2. erläutert, das  
48 ›Herumschlottern‹ unter 4.3:3.4 (Wir kennen aus anderen Texten, z.B. # S 12.85 p III 114 μ, # M 149 p III 287 f μ, # M 75 p I 511 μ, den Terminus „Fünf Absorptionskloben“.) Übrigens – der Text, so wie er uns vorliegt, scheint mir in einem Punkt unlogisch zu sein: Das ›Herumschlottern‹ wird in der fraglichen Darstellung der Abfolge zweimal bzw. sogar, wenn wir das ›Erschlottern‹ damit  
52 gleichsetzen, dreimal genannt, auf unterschiedlichen Positionen. Entscheidend für die

Gesamtaussage ist aber, daß das ›Herumschlottern‹ hier verbürgtermaßen als letzter Punkt genannt ist. Tusnelda fragt sich hier, ob ihre Interpretation bzw. ihre Lesart richtig sei, nämlich ›das so generierte [bange] Herumschlottern, der Aufruhr der Konstitutiva. Vielleicht ist das „[bange] Herumschlottern“ zu streichen oder vielleicht sollten wir hier ein Kompositum lesen, was dann so zu verstehen wäre: ›der so generierte, in Herumschlottern bestehende Aufruhr der Konstitutiva. Die Aussage scheint jedenfalls zu sein: Durch die Beobachtung der Verwandelbarkeit eines mit Selbst-Konzept verbrämten Klobens entstehen [durch Bangigkeit geprägte] negative Geistesverfassungen, welche die Mentation in Beschlag halten – was weitere Folgen hat. Mit dem wie zitiert abgeleiteten ›Herumschlottern‹ ist – auch wenn unser Passus sich insofern ausschweigt – der Vorgang nicht abgeschlossen, wie Tusnelda gleich entwickeln wird.

#### 4.5:3.2 Veränderung erzeugt negative Affekte und Konservierungstendenzen

Bemerkenswert ist in diesem Passus die Haltung gegenüber dem jeweiligen Objekt Kloben. Anlässlich der Gefährdung so eines Klobens, betreffs dessen ich, als unbedarfter Mensch, dem expliziten oder impliziten Konzept fröne, der Kloben habe, auf beschriebene Weise, mit einem Selbst zu tun, gerate ich in affektive Schwierigkeiten. Das Problem ist also vordergründig [!] nicht, daß ich das verkehrte Konzept habe, sondern daß eine Frustrierung meiner Anliegen betreffs des jeweiligen Klobens sich abzeichnet. Das ›Wahrnehmen‹ ist mit der Verwandelbarkeit befaßt. (Diese Verwandelbarkeit mitsamt ihren unangenehmen Begleiterscheinungen ist ein beliebtes Thema in den buddhistischen Texten, z.B. # S 22.1 p III 1 ff µ, # S 35.68 p IV 40 f µ.) Hierbei ist zu unterstellen, daß ich die ›Kloben‹ genieße. Das Genießen ist an sich schon Grund genug für Probleme (wie es bei den Sinneseindrücken und den Meditationserlebnissen gezeigt wird). In diesem Passus wird nun ausdrücklich davon gesprochen, daß die Probleme anlässlich der Beeinträchtigung der Kloben – und damit, so ist zu unterstellen, der Bedrohung des Genießens – zustande kommen. Es liegt somit eine sekundäre Reaktion vor: Verwehrung des Genusses erzeugt Probleme. Der Tatsache, daß in Punkt 1 und 2 das Wahrnehmen ›genußverknottet‹ ist, entspricht hier in Punkt 3, daß das Wahrnehmen ›ein sich um die Verwandelbarkeit herum drehendes‹ ist. Die Aussage ist so ziemlich dieselbe: Das Wahrnehmen ist durch den Genuß bzw. die Verwandelbarkeit bestimmt, darauf aus, darauf versessen: hungrig auf Wiederholung des jeweiligen Eindrucks, sei es das fragliche Sinnesobjekt, das fragliche Meditationserlebnis, der fragliche Kloben. Es wird eine Tendenz zur Wiederholung eines entsprechenden Wahrnehmens angelegt.

#### 4.5:3.3. Konsequenzen für Fortexistenz, Verlöschen

##### 4.5:3.3.1 Das Absorbieren entscheidet die Zukunft

Jetzt liegt natürlich, für Querköpfe zumindest, eine Gedankenspielerei in Form einer Frage an: Wenn ich dem irrigen Selbst-Konzept fröne, dabei das jeweilige Objekt Kloben genieße und die frohe Zuversicht habe, daß es so weitergeht – hat das auch, da ich ›absorbieren‹ (und ›herumschlottere‹) Konsequenzen für die Zukunft: Fortsetzung der Existenzen-Sukzession oder Verlöschen? Ohne dies darzulegen, können wir, aufgrund unserer generellen Kenntnis des Dhamma, keck behaupten: So ist es! Ein Verlöschen ist bei dieser Haltung ausgeschlossen. Diese Einsicht wird anhand unseres Textes noch vertieft. Der dargestellte Sachverhalt hat eine Konsequenz, nämlich die, daß es ›fürderhin Aufsteigen und Entwicklung des Leids Geburt Altwerden Sterben‹ (kurz: des Wiedergeborenwerdens) gibt. Dies können wir, wohl legitimerweise, aus der im Text zwei Seiten vorher gemachten Aussage – dem Abriß des gesamten Textes – erschließen, wonach eben ein solches „Aufsteigen“ nicht mehr vorkommt, wenn – verkürzt! – ›außerhalb das *viññāṇa* nicht auseinandergeworfen, nicht zerlaufen‹ ist. Es heißt da in unserem Text # M 138 p III 223 µ: „Wie jeweils ein Mönch skrutinierte (prüfend anschaute und realistisch sähe), so jeweils wäre bei dem Skrutinierenden (1.) außerhalb das *viññāṇa* nicht auseinandergeworfen, nicht zerlaufen und (2.) innerhalb [die Mentation] nicht stetig (das sind der oben besprochene erste und zweite Punkt) – indem er nicht absorbiert, würde er nicht [bang] herumschlottern (das ist der soeben besprochene dritte Punkt) ... [So] gibt

#### 4.5:3.3.1 – 4.5:3.3.4

es bei dem, indem er nicht absorbiert, nicht Herumschlotternden fürderhin nicht Aufsteigen und Entwicklung des Leids Geburt, Altwerden, Sterben.“ In anderen Worten: er ›verlischt‹, wie das in anderen hier besprochenen Texten genannt wird.)

4

#### 4.5:3.3.2 Verkürzte Darstellung des Mechanismus

Was wir nun noch genau identifizieren müssen, das ist der Mechanismus, der das betreffs bestimmten Objekten genußverhaftete, die betreffenden Objekten anstrebende ›Wahrnehmen‹ mit dem kontinuierlichen Wiedergeborenwerden verknüpft; wir wollen also wissen: Wieso resultiert ein solches Wahrnehmen in Fortexistenz? Da wird es nun allentscheidend, der Struktur unseres Textes auf die Spur zu kommen: Wir haben nämlich hier einen in seinem Aufbau ein schlichtes Gemüt (wie Tusnelda es nun leider ist) sehr verwirrenden Text vor uns: Am eben zitierten Anfang unseres Textes wird abrißartig eine Aussage gemacht, wobei drei verschiedene Punkte genannt sind. Diese werden anschließend – bei uns als Punkt 1, Punkt 2, Punkt 3 – einzeln erläutert. Anlässlich von deren Erläuterung wird jedoch de facto jeweils ein anderes Thema behandelt: Im ersten geht es um die sechserlei Objekte des Wahrnehmens, die man genießt; im zweiten um viererlei Meditationserlebnisse, die man genießt; im dritten um die – mit einem „Selbst“ in Zusammenhang gebrachten – fünf ›Kloben‹, deren Gefährdung mißliche mentale Folgen für einen hat. Wie der anfängliche Abriß aber zeigt, geht es, letztlich, doch um ein und denselben Sachverhalt: Bei einer bestimmten Wahrnehmungsweise kommt es – einen gewissen Begleitumstand vorausgesetzt – zur Fortsetzung der Sukzession der Existenzen: Dabei stellt der dritte Faktor, bei entsprechender Entschachtelung des Abrisses, den Bedingungs Zusammenhang her: Aufgrund des ›Absorbierens‹ kommt es zum existentiellen Desaster. Übersehen wir diese Tatsache im Wolkenbruch der auf uns niederstürzenden Informationen, so stehen wir einigermaßen hilflos vor dem Berg Samsi. So aber haben wir einen Schlüssel zum Verständnis des Zusammenhangs in der Hand. (Hier haben wir ein Beispiel für die anderswo, 3:3.6.4., festgestellte Tatsache, daß im Text augenscheinlich gleichberechtigt nebeneinander stehende Ausdrücke in Wirklichkeit eine Struktur von Faktoren beschreiben. Nebenbei – es mag sich lohnen, bei der Lektüre von Texten, die offenbar Reihungen aufweisen, diese Stileigentümlichkeit im Auge zu behalten.) Verständnishemmend kommt folgende Eigenart des Textes hinzu: Es geht zwar um die Erklärung von im Abriß erwähnten Ausdrücken, jedoch ist, was den im Abriß beschriebenen Sachverhalt betrifft, in den beiden ersten Erklärungen nur sekundär das „auseinandergeworfen“ bzw. das „stetig“ das Thema, vielmehr steht das jeweils damit verbundene Genießen im Vordergrund. (Die eingangs angestellten Überlegungen zur Bedeutung von „auseinandergeworfen“ sind, wie nun endgültig klar ist, irrelevant. Betreffs der sechserlei Sinneserlebnisse kommt es nicht auf das „auseinandergeworfen“ an, sondern auf die Genußverhaftung – und, letztlich, auf das ›Absorbieren‹. [Außerdem ist das uns interessierende Subjekt das *viññāṇa*, nicht etwa die „Mentation“..]) Wir können, m.m., entsprechendes für die viererlei Meditationserlebnisse, also betreffs „stetig“ postulieren.)

#### 4.5:3.3.3 Das Selbst-Konzept ist entscheidend

Es ist übrigens natürlich so – das behauptet Tusnelda in ihrer Keckheit –, daß auch betreffs der sechserlei Sinneseindrücke und der viererlei Meditationserlebnisse ein Selbst-Konzept vorliegt – sonst würden sie ja nichts für ›mich‹ bedeuten, d.h. positive Affekte, nämlich ein Genießen, auslösen. Andererseits können wir uns fragen, was betreffs Existenzen-Sukzession bzw. Verlöschen geschieht, wenn bei Sinneseindrücken oder Meditationserlebnissen eine Gefährdung derselben offenbar wird. Die Antwort wäre dieselbe: Kein Verlöschen, solange das Selbst-Konzept alles unterlegt: einerlei, ob es um Sinneseindrücke, Meditationserlebnisse oder die Kloben geht – die tiefste Wurzel des existentiellen Problems besteht im allenthalben wirkenden Selbst-Konzept.

#### 4.5:3.3.4 Bangigkeit basiert auf Gefährdung

Wenn wir aufgrund unserer Analyse davon ausgehen (siehe weiter unten), daß das ›[bang] Herumschlottern‹, welches im elaborierten Kontext Kloben (wie auch im Abriß) erwähnt wird, sich

52



4 gleichermaßen auf die sechserlei Sinneseindrücke und die viererlei Meditationserlebnisse bezieht, so müssen wir uns fragen, wo bei letzteren ein Grund für »[bang] Herumschlottern« vorliegt. Da unterstellen wir flugs, daß auch sie (bzw. ihr Genuß) grundsätzlich gefährdet sind und daß »ich« das im Ansatz auch weiß, weshalb so etwas wie Existenzangst »mich« bedrückt.

#### 4.5:3.3.5 Wahrnehmen - Selbst-Konzept - Genuß - Fortexistenz

8 Noch etwas erkennen wir: Einer der Kloben ist die *saññā* und ein anderer ist das *viññāṇa*, die wir beide der Einfachheit halber verkürzt als »Wahrnehmen« identifizieren. Bei den sechserlei Sinneseindrücken und den viererlei Meditationserlebnissen geht es um eben eine Art »Wahrnehmen« (wobei es hier nicht nötig ist, jeweils zu entscheiden, ob *viññāṇa* oder *saññā* vorliegt). Dabei sind natürlich auch die Kloben „Stofflichkeit“, »Gefühl« (der Genuß) und 12 „Modalaktivität“ (u.a. in Form von Reaktion) beteiligt. Da das so ist, sind wir berechtigt zu sagen, daß die unter Punkt eins bzw. Punkt zwei anhand von Sinneseindruck bzw. Meditationserlebnis dargelegten Sachverhalte dasselbe Thema betreffen wie der dritte Punkt; es sind eigentlich Varianten von Punkt drei, also des Themas Kloben. Genauer sollten wir sagen: Sie betreffen 16 gleichfalls (a) das Thema Selbst-Konzept betreffs der Kloben und (b) das Thema Verhaftetsein am Genuß der Kloben sowie (c) das Thema Folgen von (a) und (b) im Hinblick auf Fortexistenz und Verlöschen. In letzter Konsequenz ist diese Aussage natürlich wertlos, denn es wird schwierig, etwas zu finden, das nicht unter das Thema Kloben fällt, es ist also banal zu sagen, daß das 20 Selbst-Konzept betreffs eines solchen Klobens und das Verhaftetsein am Genuß des Klobens bzw. die Entwicklung einer anderen Haltung mit ihrer segensreichen Folge im Zentrum des buddhistischen Lehrgebäudes stehen. Die zwecks Besprechung einzeln betrachteten drei Punkte hängen, wie gesehen, eng miteinander zusammen, was bei der im Text gewählten 24 Darstellungsweise keineswegs gleich deutlich wird. Die dreigliedrige textliche Erläuterung hat zudem den Mangel, daß nicht abschließend der Bogen geschlagen wird vom »Absorbieren und Herumschlottern« zum Endergebnis, nämlich der Fortsetzung des Wiedergeborenwerdens bzw. zu den relevanten anderen Faktoren. Das liegt im vom Buddha selbst gegebenen Abriß zwar vor, 28 der dann erläuternde Mönch aber beschränkt sich auf gewisse Details. Es ist zu hoffen, daß die damaligen Zuhörer die Zusammenhänge erkannten.

Langer Rede kurzer Sinn: Der Sachverhalt, der sich aus der Synopse der Punkte (1), (2), (3) und des Abrisses ergibt, ist letztlich folgender: Wenn ich (1.) ein Objekt – ein Sinnesobjekt oder 32 einen meditativen Zustand – genieße bzw. betreffs eines Objekts – eines mit einem Selbst in Verbindung gebrachten Klobens – Anspannung erleide, womit (2.) das *viññāṇa* dem Genuß »nachläuft« oder an den Genuß »verknotet« ist bzw. sich um die Erfahrung der Verwandelbarkeit »herum dreht« – was alles die Erzeugung einer Tendenz bedeutet, das jeweilige Objekt weiterhin 36 wahrzunehmen –, und wenn ich (3.) jeweils das betreffende Objekt (bzw. den diesbezüglichen Eindruck) »absorbieren«, das heißt (verkürzt), es mir zueigen mache, mich damit identifiziere – wobei ich »[bang] herumschlottere –, so kommt es zur Fortsetzung der Sukzession der Existenzen.

40 So. Hiermit ist das Tusneldamögliche getan, mehr Kann Tusnelda nicht aus dem Text herausholen. Nun sind Denkerinnen und Denker gefragt.

\*\*\*\*\*

*Es gehört zu den Feinheiten meiner Erziehungsmethode, mußt du wissen, daß ich dem Schüler bei jeder interessanten Lehre eine marktdurchdringende Maulschelle erteile, denn späterhin wird er alsdann immer, wenn er sich an die Maulschelle erinnert, sich auch an die Lehre erinnern, welche sie begleitete.*

(Christian Dietrich Grabbe, Scherz, Satire, Ironie und tiefere Bedeutung, 1. Akt, 1. Szene)

#### 4.6: Das ›Bestehen des viññāṇas‹ durch Aufnahmen sinnlicher Objekte

##### 4.6:1. Genußverknötung - negative Wiedergeburt

##### 4.6:1.1 Der aktuelle Gedanke bestimmt die nächste Geburt

Es mag sein, daß, wie # S 35.194 p IV 168 ff µ sagt, das *viññāṇa* gegenüber den fünferlei mit de, jeweiligen Sinn ›wahrnehmbaren‹ Objekten „betreffs des [Gesamt]gegenstands“ oder „der Details genußverknötet“ ›besteht‹. Würde man in dem Moment sterben, so resultierte dies, dem Buddha zufolge, in einer Wiedergeburt in der Hölle oder als Tier.

Die letztere Tatsache sagt absolut nichts über den Charakter des *viññāṇas* aus, denn es ist ja immer so, daß die nächste Wiedergeburt durch den gerade aktuellen Gedanken bestimmt wird. (Einschlägige Aussagen finden sich u.a. in # S 42.8 p IV 319 ff µ, # M 136 p III 214 µ, # Ap 419 f µ, # Vv 51 p 49 µ.) Das heißt aber nicht, daß ich dann eine solche Existenz ewig führen werde; je nachdem mag die unmittelbar nächste Wiedergeburt nur einen Moment dauern, dann kommen ggf. andere karmische Faktoren zum Tragen, die eine ganz andere und vielleicht lang dauernde Existenz auslösen mögen. Tusnelda mag ein fast perfekter, insbesondere asketischer Mensch sein, wird sie aber beim Überqueren der Straße von einem Auto blitzschnell ins Jenseits befördert, während sie gerade einem knackigen Männerpo ›genießersch‹ nachschaut, so mag dieser letzte Wahrnehmungsakt sich z.B. in einer einwöchigen negativen Wiedergeburt auswirken, und danach mag Tusnelda entsprechend ihren überragenden sonstigen guten Qualitäten bzw. Taten für lange in den siebten Himmel kommen. Es wird aber klug sein, sich einen noch so kurzen Aufenthalt in der Hölle zu ersparen. Betreffs der unmittelbar folgenden Wiedergeburt kommt es also nicht darauf an, ob jemand gewisse Formen, ehe er stirbt, einmal ›genießt‹ oder viele Male oder permanent. In den letzteren Fällen hätte das ›Genießen‹ nur längerfristige Folgen.

##### 4.6:1.2 Die Art der Wiedergeburt sagt nichts aus über das *viññāṇa*

Betreffs unseres *viññāṇas* sagt das also, es kann sich bei ›*viññāṇa*‹ grundsätzlich um zweierlei handeln: um ein einmaliges Ereignis oder um gewohnheitsmäßiges: Ich schaue ausnahmsweise mal ›genießersch‹ hin oder ich bin grundsätzlich auf derartige Anblicke aus.

Ob aber das *viññāṇa* hier eine seelenartige Wesenheit namens Bewußtsein ist oder schlicht das Wahrnehmen, ist damit noch nicht entschieden. Die Tatsache, daß das unmittelbar vor unserem Text stehende Traktat # S 35.193 p IV 166 ff µ ganz entschieden die ›Bedingtheit‹ des *viññāṇas* darstellt („durch das Auge bedingt und Formen entsteht das Aug-*viññāṇa* ...“), spricht eher dafür, daß es auch in unserem Text um ein derartiges Sinnes-*viññāṇa* geht.

##### 4.6:1.3 Genußverknötung - Dauer, Tendenz

Was mag es nun heißen, das Wahrnehmen sei betreffs eines Objekts „genußverknötet“? Tusnelda meint, das *viññāṇa* ist dem „Genuß“ verhaftet, ist auf den „Genuß“ des betreffenden Gegenstands bzw. eines Details desselben aus. (Wir haben übrigens im Pāḷi ein Kompositum vor uns, das auf zweierlei Weise verstanden werden kann: ›Das *viññāṇa* ist betreffs des Gegenstands genießersch verknötet‹ oder ›Das *viññāṇa* ist betreffs des Gegenstandsgenusses verknötet, ist an den Genuß des Gegenstands geknötet‹. Für unsere Fragestellung macht das wohl keinen Unterschied.) Das ›verknötet‹ impliziert zweifellos eine Dauer. (Dasselbe gilt für das ›bestehender *viññāṇa*.) Und da das ›Verknötetsein‹ ein Attribut des *viññāṇa* ist, heißt unser Ausdruck, daß das *viññāṇa* eine (gewisse) Dauer besitzt.

In welchem Sinne kann aber ein *viññāṇa*, von dem wir behaupten, es entstehe ausschließlich

anlässlich der aktuellen Begegnung von Auge und Formen (bzw. den anderen Sinnen und ihrem jeweiligen Objekt), so etwas wie Dauer aufweisen? Tusnelda kann nur mit einer Interpretation aufwarten. Der Zusammenhang wäre danach dieser: Wenn Tusnelda bestimmte „Formen“ als ganzen „Gegenstand“ oder in Bezug auf „Details“ aufnimmt und dem Eindruck mit „Genuß“ gegenübersteht, so erzeugt sie damit eine Tendenz, derartige Wahrnehmensakte zu wiederholen. In diesem Sinne kann „*viññāṇa*“ durchaus als ›Wahrnehmen‹ interpretiert werden. Und mehr als dies, daß es hier um das Wahrnehmen kann, brauchen wir jetzt gar nicht zu wissen.

#### 4.6:2. Der Gedanke der Vergänglichkeit betreffs der Wahrnehmung

##### 4.6:2.1 Dauerlosigkeitsbetrachtung - Erlösung

Über längerfristige Konsequenzen etwa betreffs der Fortsetzung der Sukzession der Existenzen bzw. des Gegenteils, nämlich des ›Verlöschens‹, schweigt unser Text, zumindest der eben besprochene Teil, sich aus. Der Buddha rät aber, in einem zweiten Teil des Textes, im Geiste zu agieren in der Weise, daß das „Auge“, die „Formen“, das „Aug-*viññāṇa*“, die „Aug-Anrührung“ und das dadurch entstandene „Gefühlte“ jeglicher Art allesamt „dauerlos“ sind. Damit löse man sich davon ab (verkürzt!) und erlange die Erlösung. Dieser Rat offenbart, daß es sich in diesem Text nicht um einen einzelnen Wahrnehmensakt, z.B. ›der knackige Männerpo da vor mir auf der Straße‹, handelt: Wenn Tusnelda sich bei einer solchen Gelegenheit das ›Genießen‹ einmal aus dem Kopf schlägt und sich die Dauerlosigkeit bewußt macht, so wird sie gewiß nicht – nur dadurch – irgendwann einmal die Erlösung erlangen. Und selbst wenn sie in eben dem Moment stirbt, so wird sie – nur aufgrund dieses einen, halt wohl recht beiläufigen, Dauerlosigkeitsgedankens – ganz gewiß nicht ›verlöschen‹. Daß ein solches Betrachten jedoch überaus wirksam ist – auch als, allerdings konzentriert meditatives, Einzelereignis –, wird vom Buddha insbesondere in # A 9.20 p IV 395 f µ betont (vgl. unsere Ethik-Dokumentation, Abschnitt 11.3.5).

##### 4.6:2.2 Genußverknötung - Erlebniswiederholung - Fortexistenzen

Wenn wir, bei allen Unterschieden, eine Analogie zum ersten Teil unseres Textes feststellen wollten, so könnten wir annehmen, daß auch jener erste Teil von einer Übung spricht: Man übt sich ja darin, bestimmte Objekte in ihrer Gänze oder im Detail mit Genuß wahrzunehmen – statt, wie im zweiten Teil, deren Dauerlosigkeit im Auge zu haben – und fördert so die Tendenz zu einer Wiederholung des entsprechenden Wahrnehmens.

Erschwerend kommt hinzu: Die im ersten Teil erwähnte Wahrnehmungsweise ist von vornherein eine trügerische: Sie ignoriert, u.a., die Dauerlosigkeit des Objekts, meines Auges und auch der beim Wahrnehmen ablaufenden Prozesse. Somit macht mir diese genußverhaftete Wahrnehmungsweise ein ›wirklichkeitsgemäßes Kognoszieren‹ der Dinge (z.B. # M 75 p I 508 µ), wozu ja auch die Feststellung von deren Dauerlosigkeit gehört, unmöglich – und diese Blindheit hält mich in der Sukzession der Wiedergeburten gefangen.

\*\*\*\*\*

*„Habt Ihr das aus Byzanz gekommene Bild gesehen, das die Mönche in Allerheiligen zu Schaffhausen als ihren besten Schatz hüten?“*

*Es ist ein toter Salvator mit eingesunkenen Augen und geschlossenen Lidern; aber betrachtet man ihn länger, so ändert er durch eine List der Zeichnung und Verteilung der Schatten die Miene und sieht Euch mit offenen Schmerzensaugen an. Eine unehrliche Kunst, Herr!“*

(C. F. Meyer, Der Heilige, Kapitel 8)

#### 4.7: Das positive Denken an Sinnesobjekte

##### 4.7:1. Verhütung eines in Appetition und Lust gebundenen *viññāṇas*

Jemand mag sich lt. # M 133 p III 195 ff  $\mu$  vergangener Erlebnisse, genauer: des ›Auges‹ und der „Formen“, des ›Geistes‹ und der „Dinge“ usf. erinnern: „So war mein Auge in der vergangenen Zeitspanne, so die Formen' – diesbezüglich ist [ggf.] das *viññāṇa* in Appetition und Lust gebunden. Infolge des Gebundenseins des *viññāṇas* in Appetition und Lust vergnügt man sich daran (an den Erlebnissen). Sich daran vergnügend, läuft man Vergangenen nach.“ Einen sehr ähnlichen Sachverhalt gibt es lt. Text betreffs der Gegenwart für das *viññāṇa*. (Was allerdings die Zukunft angeht, so ist da nicht das *viññāṇa* betroffen, sondern die „Mentation“, und da gibt es Unterschiede: Die Mentation ist in keiner Weise Akteur [während das *viññāṇa* wie ein Akteur „gebunden“ ist], sondern nur die betreffende Person handelt. Und deren Handlung hat einen entschieden aktiven Charakter: „So möge mein Auge sein in der Zukünftigen Zeitspanne, so die Formen!“ Auf die Erreichung des Nichterreichten richtet man [mit dieser Absicht] die Mentation aus. Infolge der Bedingung Ausrichtung der Mentation vergnügt man sich daran [an den künftigen Erlebnissen]. Sich daran vergnügend, erwartet man Zukünftiges.“) Der Text schweigt sich völlig über die Folgen des ›Nachlaufens‹ aus, beläßt es beim so Dargelegten. (Er rät jedoch, vor dieser Darlegung, mit einigen vom Buddha stammenden Versen dringend davon ab, sich derartigen Gedanken hinzugeben, und mahnt, jetzt an sich zu arbeiten, da die Lebensfrist durchaus ungewiß sei. Genau gesagt, ist die obige Darlegung eine Erklärung der Verse des Buddha durch einen Mönch.)

##### 4.7:2. Gebundenheit - Tendenz zur Wiederholung

Betreffs des Charakters des *viññāṇas* gibt der Text nichts her, außer dem, daß eine gewisse Ähnlichkeit von *viññāṇa* und Mentation besteht. Wir können allenfalls vermuten, daß das „in Appetition und Lust gebunden“ dem „genußverknüpft“ unseres hiesigen Haupttextes # S 35.194 p IV 168 ff  $\mu$  entspricht. Demnach läge auch hier eine Erzeugung einer Tendenz zum Wahrnehmen bestimmter Objekte vor, und zwar solchen der Vergangenheit oder Gegenwart: Man will diese weiterhin wahrnehmen bzw., was die Vergangenheit betrifft, so ergeht man sich in mehr oder weniger wehmütigen Erinnerungen an die gute alte Zeit, wo es noch etwas zu erleben gab – und von solchen Erinnerungen will man nicht lassen, solchen Erinnerungen will man weiterhin frönen. (Das kann Tusnelda angesichts zunehmender sensorischer Deprivation, insbesondere betreffs ›Berührbarem‹ und ›Lauten‹, immer besser nachvollziehen.)

\*\*\*\*\*

*[...] Mir sind im späteren Leben ähnliche Gesichter begegnet, welche, ohne daß etwas Besondere von ihnen ausgegangen wäre, meine flache Hand ins Zucken brachten und mir dadurch über meine derzeitigen Gefühle und Wünsche in betreff jenes schmucken Gesellen zur völligen Klarheit verhalfen.*

(Theodor Storm, Der Herr Etatsrat)

## 4.8: Genuß bedeutet Bedingt-Entstehung

### 4.8:1. Bejahung - *viññāṇa* bzw. Funktionalität und Stofflichkeit

Der Text # S 12.59 p II 91 μ (im folgenden ›Zentraltext‹) sagt: „Bei jemandem, der an fesseli-  
 4 chen Dingen den Genuß ansehend weilt, gibt es ein Herabkommen von *viññāṇa*. Infolge der  
 Bedingung *viññāṇa* gibt es Funktionalität und Stofflichkeit [und die weiteren Glieder der Bedingt-  
 Entstehung].“ Offenbar besagt der Text, anlässlich der positiven Bewertung von Eindrücken gebe  
 es das *viññāṇa*. Unser Text sieht ganz danach aus, als sei er eine Version der oben referierten  
 Aussagen, wonach bei ›Genußverknötung‹ oder „Vergnügen“, „Lust“ etc. anlässlich von  
 8 Sinneseindrücken das *viññāṇa* ein ›Fundament habe‹ und ›sprieße‹. Es obliegt uns, so scheint es,  
 diese besondere Version des bekannten Sachverhalts zu analysieren, zu verstehen und zu  
 erklären.

Wie üblich, unternimmt Tusnelda es, diesen Text im Zusammenhang mit ähnlichen Texten zu  
 untersuchen (was insbesondere bei der Textsammlung *Samyutta Nikāya* [S] angebracht ist, die ja  
 12 jeweils verwandte Aussagen zusammenstellt). Da haben wir also unmittelbar vorher einen Text,  
 der die identische Aussage, wie sie hier betreffs des *viññāṇas* vorliegt, bezüglich Funktionalität  
 und Stofflichkeit macht (mit der einen logisch erforderlichen Änderung, daß ein Glied der  
 Bedingt-Entstehung weniger genannt wird). Dieser vorhergehende Text sagt: „Bei jemandem, der  
 16 an fesselichen Dingen den Genuß ansehend weilt, gibt es ein Herabkommen [?] von  
 Funktionalität und Stofflichkeit. Infolge der Bedingung Funktionalität und Stofflichkeit gibt es das  
 Sechsergebiet [und die weiteren Glieder der Bedingt-Entstehung].“ Das ist nun allerdings für  
 Tusnelda gar nicht nachzuvollziehen: Wie kommt Funktionalität und Stofflichkeit herab anlässlich  
 20 einer positiven Bewertung von Sinneseindrücken?

### 4.8:2. Es geht um das *viññāṇa* der Bedingt-Entstehung

Dieser Text liefert eine Erkenntnis: Es kann, was immer der Vorgang sonst sein mag,  
 24 schlichtweg nicht davon die Rede sein, daß ein schon bestehendes Funktionalität und  
 Stofflichkeit ›herabkomme‹. Vielmehr ›kommt Funktionalität und Stofflichkeit zustande‹,  
 ›manifestiert sich‹ (neutraler gesagt). Diese Übersetzung übernehmen wir logischerweise für das  
*viññāṇa*: Das *viññāṇa* ›manifestiert sich‹.

Noch eine Erkenntnis drängt sich jetzt auf: Aus der Tatsache, daß in unserem gegenwärtigen  
 28 Text das *viññāṇa* (wie im Vorgängertext auch die Funktionalität und Stofflichkeit) in die Bedingt-  
 Entstehung eingebettet ist (auch wenn deren vorhergehender Teil logischerweise fehlt), läßt sich  
 schließen, daß es sich um dasselbe *viññāṇa* wie in der vollen Version der Bedingt-Entstehung  
 32 handelt. Demnach ist die für die volle Version akzeptierte Übersetzung von „*viññāṇa*“ hierher zu  
 übernehmen.

Wir bemerken, als Drittes, anhand der Analogie der beiden genannten Texte, daß die  
 angenommene Parallelität zu den anderen Texten, die das ›Fundament‹ von *viññāṇa* und das  
 36 ›sprießen‹ feststellen, nicht gegeben ist. Wie sollte Funktionalität und Stofflichkeit auch ein  
 ›Fundament haben‹ und ›sprießen‹? (Letzteres wird anderswo erwähnt, vgl. 4.12:1.5.2, aber dabei  
 handelt es sich um einen ganz anderen Sachverhalt: die Empfängnis.) Daraus wiederum geht  
 hervor, daß auch bei unserem das *viññāṇa* betreffenden Text der bislang angenommene  
 40 Sachverhalt kaum zutreffen kann: Es liegt hier keine Version der Texte betreffs ›Fundament‹ und  
 ›sprießen‹ anlässlich von positiv bewerteten Sinneseindrücken vor. Mit diesen drei Erkenntnissen  
 sind wir schon ein Stücklein weiter.

**4.8:3. Negative Bewertung - kein *viññāṇa* bzw. keine Funktionalität und Stofflichkeit**

Wir setzen unsere Forschung fort. Es heißt in unserem Text weiter: Wer bei den „fesselichen Dingen“ das ›Elend ansieht, bei dem „gibt es keine Manifestation von *viññāṇa*“, folglich, lt. Text, keine Funktionalität und Stofflichkeit und deshalb wiederum gibt es ein „Stoppen“ der sämtlichen weiteren Glieder der Bedingt-Entstehung, und damit der Sukzession der Existenzen. Unser Text stellt also unmißverständlich fest, daß nur bei positiver Bewertung der [potentiell] ›fesselichen Dingen‹ es ein *viññāṇa* gibt, nicht aber bei negativer Beurteilung. (Möglicherweise ist der letzter Gedanke im Prinzip ausgedrückt in einer Äußerung des Buddha [# Sn 1111 µ]: „Bei dem innerhalb und außerhalb sich an Gefühl [die anderen Kloben bleiben unerwähnt] nicht Vergnügenden siziert so, während man als Gewährheitlicher [als jemand, der gewahr, achtsam ist] wandelt, das *viññāṇa*.“ Obwohl dieser Text nicht dieselbe Frage wie oben behandelt, kommen zwei Verse vorher die Begriffe „Vergnügen“ und „Aufgeben des Durstes“ vor und wiederum drei Verse vorher wird vom „Aufgeben der Begehungenappetitionen“ gesprochen – was alles in etwa den Gedankengang unseres gegenwärtigen Zentraltextes reflektiert. Die anderen Texte, die von ›Genußverknotung‹, „Vergnügen“, „Lust“ sprechen, erwähnen mit keiner Silbe den Fall, wo diese Faktoren fehlen bzw. wo negative Einstellungen vorhanden sind – insofern kommt unserem gegenwärtigen Text besondere Bedeutung zu: er macht auf eine Tatsache aufmerksam, die uns sonst leicht entgangen wäre.)

Wie ist es zu erklären, daß es unserem Zentraltext zufolge bei negativer Bewertung von Sinnesobjekten kein *viññāṇa* gibt? Wenn ich ein [potentiell] ›fesseliches‹ Objekt in Hinsicht auf das damit verbundene „Elend“ betrachte, so findet doch auch Wahrnehmen \ Erkennen \ Verstehen statt (bzw., wenn ich auf der seelenähnlichen Wesenheit namens ›Bewußtsein‹ beharre, ist nicht einzusehen, wieso es dieses ›Bewußtsein‹ hier nicht geben sollte). Die entsprechende Aussage haben wir in unserem Text auch betreffs Funktionalität und Stofflichkeit: Es gibt keine Funktionalität und Stofflichkeit, ›die Funktionalität und Stofflichkeit stoppt, wenn man bei ›fesselichen‹ Objekten das ›Elend ansieht.

**4.8:4. Vergleich der Bedingt-Entstehung mit der aktuellen Aussage****4.8.4.1 Derselbe Sachverhalt in beiden Texten**

Wir haben schon festgestellt, daß in unserem Zentraltext betreffs des *viññāṇa* (bzw. im Vorgängertext betreffs der Funktionalität und Stofflichkeit) die Bedingt-Entstehung zitiert wird, und zwar ab dem Begriff „*viññāṇa*“ (bzw. „Funktionalität und Stofflichkeit“). Der in diesem Zentraltext hiavor jeweils genannte Punkt, nämlich das ›Den-Genuß-Ansehen‹ hingegen ist in der üblichen vollen Version der Bedingt-Entstehung (# Vin I 1 µ) nicht existent. Das ›Den-Genuß-Ansehen‹ stellt in unserem Text die Voraussetzung für das *viññāṇa* bzw. die Funktionalität und Stofflichkeit dar. In der üblichen vollen Version der Bedingt-Entstehung hingegen haben das *viññāṇa* und die Funktionalität und Stofflichkeit andere Voraussetzungen. Da wir davon ausgehen, daß die Bedingt-Entstehung an sich zutrifft, müssen wir erklären, wieso unser Zentraltext sowie dessen Vorgängertext andere Beziehungen postulieren; genauer gesagt: wir müssen erklären, inwiefern bzw. wie das ›Den-Genuß-Ansehen‹ die jeweils übliche Vorbedingung vertritt. In anderen Worten: Es ist unser Text und auch derjenige davor mit der Normalversion der Bedingt-Entstehung zur Deckung zu bringen bzw. es ist die – zu vermutende – aussagemäßige Identität der betreffenden Passagen bei punktuell verschiedenem Wortlaut zu beschreiben.

**4.8:4.2 Der aktuelle Text variiert den üblichen Wortlaut**

Sehen wir uns zunächst die Voraussetzung für das *viññāṇa* an. In der Normalversion der Bedingt-Entstehung stellt die „Modalaktivität“ oder das „Modalmachen“ die Voraussetzung dar, in unserem gegenwärtigen Text aber finden wir statt dessen das ›Den-Genuß-Ansehen‹. Aus der Tatsache, daß sowohl die Modalaktivität als auch das Den-Genuß-Ansehen sich in *viññāṇa* äußern, können wir schließen, daß beide Faktoren eine gewisse Ähnlichkeit aufweisen. Dem ist in der Tat so, denn die Modalaktivität ist u.a. als „Sprachmodalaktivität“ und „Geistmodalaktivität“ beschrieben, was sich auf ›Sinnieren‹ bezieht bzw. als „Mentationsmodalaktivität“, was „*saññā*

und Gefühl“ meint (z.B. # M 44 p I 301 μ, vgl. 4.4:4.). Da das ›Den-Genuß-Ansehen‹ demnach eine Art von Modalaktivität ist, ist dies durchaus legitim, wenn in unserem gegenwärtigen Text das ›Den-Genuß-Ansehen‹ die Stelle von „Modalaktivität“ einnimmt.

4 Betrachten wir nun die Voraussetzung für Funktionalität und Stofflichkeit. In der üblichen  
Version der Bedingt-Entstehung ist das *viññāṇa* die Voraussetzung, in unserem gegenwärtigen  
Text aber das Den-Genuß-Ansehen. Aus der Tatsache, daß beide zu demselben führen,  
8 schließen wir, daß sie eine gewisse Ähnlichkeit mit einander haben. (Vorweg sei bemerkt:  
Tusnelda zieht hier – aus gutem Grund, vgl. 4.8:2. – kein seelenartiges metaphysisches Bewußtsein  
in Betracht, sondern spricht von Wahrnehmen \ Erkennen \ Verstehen.) Betreffs der materiellen  
Sinne (wo es also um also Aug-*viññāṇa*, Ohr-*viññāṇa* etc. geht) kann Tusnelda keine Ähnlichkeit  
des Den-Genuß-Ansehens und des *viññāṇas* feststellen, aber ›*viññāṇa*‹ umfaßt ja auch das Geist-  
12 *viññāṇa* (# M 148 p III 281 μ), also das Wahrnehmen \ Erkennen \ Verstehen von geistigen  
Objekten, und insofern wird Tusnelda fündig: Beim Den-Genuß-Ansehen handelt es sich  
unzweifelhaft um ein geistiges Wahrnehmen \ Erkennen \ Verstehen. Da das Den-Genuß-  
Ansehen also eine Art *viññāṇa* ist, kann es in unserem gegenwärtigen Text das *viññāṇa*  
16 legitimerweise vertreten.

Wie können für den Fall der negativen Bewertung von [potentiell] ›fesselichen‹ Objekten  
dieselben Zusammenhänge postulieren wie bei der positiven Bewertung, halt nur umgekehrt:  
Wenn es dieses nicht gibt, stoppt jenes, nämlich wenn es kein Den-Genuß-Ansehen gibt, fehlt die  
20 oben beschriebene Modalaktivität bzw. das *viññāṇa* als Voraussetzung für *viññāṇa* bzw.  
Funktionalität und Stofflichkeit.

#### 4.8:4.3 Eindrucksbeurteilung - Durst: ja/nein - *viññāṇa*: ja/nein - Fortexistenz: ja/nein

24 Die Kernaussage unseres Zentraltextes (bzw. des Vorgängertextes) lautet: Das Vorkommen  
von *viññāṇa* (bzw. von Funktionalität und Stofflichkeit) hängt von der Beurteilung von Eindrücken  
ab, nämlich davon, ob man diese als „Genuß“ ansieht oder als „Elend“. Unser Text (bzw. sein  
Vorgänger) beläßt es bei dieser apodiktischen Behauptung und verschweigt uns den Charakter  
28 des Zusammenhangs. Es bleibt Tusnelda nicht anderes übrig, als sich ihren eigenen grauen Kopf  
(und den der betrifft ihres guten Willens eh schon überforderten Leser und Leserinnen) zu  
zerbrechen über die Frage, wie sich das *viññāṇa* (bzw. die Funktionalität und Stofflichkeit)  
dadurch manifestieren kann, daß man bei den [potentiell] ›fesselichen‹ Dingen den  
32 betreffenden „Genuß“ betrachtet (und wie dadurch die Sukzession der Existenzen fortgesetzt  
wird) und, im umgekehrten Falle, wie es sein kann, daß das *viññāṇa* (bzw. die Funktionalität und  
Stofflichkeit) ›stoppt‹, wenn man das „Elend“ bei den [potentiell] ›fesselichen‹ Dingen im Auge  
hat (und wie dadurch die ganze Aufeinanderfolge von Existenzen zu einem Ende kommt), kurz:  
36 wie ist die Abhängigkeit des Vorkommens des *viññāṇa* (bzw. der Funktionalität und Stofflichkeit)  
von der Stellungnahme zu den Eindrücken zu erklären? (Die Frage betrifft des *viññāṇa* stellt sich  
auch in jenen Texten [vgl. z.B. 4.2:1., 4.3:1., 4.4:1.], die in den einschlägigen Zusammenhang von  
„Vergnügen“, „Lust“, „Appetition“ oder auch „Durst“ sprechen oder ein entsprechendes  
40 ›Fundiertsein‹ und ›Sprießen des *viññāṇa*‹ konstatieren.) Glücklicherweise fällt Tusnelda die  
Position unseres Zentraltextes (sowie des Vorgängertextes betreffs der Funktionalität und  
Stofflichkeit) innerhalb dieser Textsammlung auf. Unser Text stellt nämlich einen Einschub dar  
zwischen lauter Texten, die die ›Zunahme von Durst‹ anlässlich des ›Den-Genuß-Ansehen‹ und das  
44 ›Stoppen von Durst‹ anlässlich des ›Das-Elend-Ansehen‹ behandeln (# S 12.52–57 p II 84–90 μ bzw.  
# S 12.60 p II 92 f μ). Dabei nennen die umgebenden Texte den „Durst“ innerhalb der Bedingt-  
Entstehung an der üblichen Stelle. (Der „Durst“ als Thema der umgebenden Texte fällt Tusnelda  
auf auf dem Hintergrund, daß einige der Texte, die „Vergnügen“, „Lust“ im Zusammenhang mit  
dem ›Fundiertsein des *viññāṇas*‹ erwähnen, auch den Begriff „Durst“ enthalten.) Unser Zentraltext  
48 (und sein Vorgänger) ist der einzige, in dem der Durst nicht als Thema vorkommt. Der Einschub  
unseres Textes (und Vorgängertextes) erscheint Tusnelda deshalb völlig unmotiviert. Gemeinsam  
haben unser und die umgebenden Texte die Thematik positive / negative Beurteilung von  
52 [potentiell] ›fesselichen‹ Objekten und die Folgen dieser Beurteilung für die Bedingt-Entstehung

#### 4.8:4.3

sowie zugehörige Gleichnisse. In den umgebenden Texten fehlt hingegen jede Bezugnahme auf unser Thema, nämlich das Zustandekommen oder Aufhören des *viññāṇas* (bzw. der Funktionalität und Stofflichkeit) anlässlich positiver oder negativer Bewertung von Eindrücken. (Möglicherweise ist die Erwähnung des Durstes mit seinem ›Zunehmen‹ bzw. seinem ›Stoppen‹ in unserem Text aus irgend einem Grunde untergegangen. Wie dieser Fehler geschah, braucht uns hier nicht zu interessieren.) Es fragt sich nun aber, ob nicht die Einbettung unseres Zentraltextes (und des Vorgängertextes) in Texte betreffs „Durst“ ein Hinweis darauf ist, daß, wenngleich der Durst auch nicht im direkten Zusammenhang mit dem Vorkommen von *viññāṇa* erwähnt wird, der Durst doch eine Rolle im gegebenen Sachverhalt spielt, zumindest wirft „Durst“ – rein durch seine Nachbarschaft – ein gewisses Licht auf unseren Text.

Es ist eine buddhistische Binsenwahrheit, daß der Durst von der Beurteilung von Sinnesobjekten abhängig ist – die umgebenden Texte haben diesen Sachverhalt zum Thema. Im Lichte der angeführten Vermutungen bzw. des Faktums gesehen, könnte unser Text also die folgende Aussage enthalten: Bei jemandem, der bei [potentiell] ›fesselichen‹ Objekten deren „Genuß“ im Auge hat, nimmt der Durst zu; infolgedessen wird – der Bedingt-Entstehung gemäß – die Sukzession der Fortexistenzen weitergeführt. Im Rahmen dieses – in eine neue Runde mündenden – Prozesses wird nun aber das Zustandekommen des *viññāṇas* bestätigt (bzw., im vorausgehenden Text, das hieran anschließende Zustandekommen von Funktionalität und Stofflichkeit). Dies wiederum führt zu Funktionalität und Stofflichkeit (bzw., im Vorgängertext, zum „Sechsergebiet“) sowie zu all den übrigen Gliedern der Bedingt-Entstehung, unter welchen wiederum der Durst ist, usf. (Hier deutet sich übrigens eine mögliche Beziehung zu der für die Initiierung des Wahrnehmensprozesses unerlässlichen ›Notiznahme‹ [vgl. 3:2.] an. Es liegt hier auch nahe, über die Beziehung von ›Den-Genuß-Ansehen‹ bzw. ›Das-Elend-Ansehen‹ zu den in der Normalversion der Bedingt-Entstehung vor dem „Durst“ positionierten Gliedern „Anrührung“ und „Gefühl“ zu reflektieren. Verkürzt gesagt, betreffen diese beiden Punkte [wie im Flußdiagramm, insbesondere 3:3.3., 4. erarbeitet] eben den Sachverhalt Bewertung von Objekten.) Umgekehrt, und dies ist für die Beantwortung unserer Frage wesentlich, ist der Sachverhalt folgender: Bei jemandem, der bei [potentiell] ›fesselichen‹ Objekten das „Elend“ betrachtet, wird der „Durst“ abgebaut. Gibt es keinen Durst, so fehlen die Bedingungen für die diversen in der Bedingt-Entstehung genannten Glieder einschließlich des in einer neuen Existenz sonst zu erwartenden *viññāṇas* (sowie der dadurch bedingten Funktionalität und Stofflichkeit). Im Klartext heißt dies: Wenn man bei den mit den sechs Sinnen erfaßbaren Objekten deren Elend im Auge hat und infolge dessen es ein grundsätzliches Interesse (im buddhistischen Jargon: „Durst“) betreffs dieser Objekte nicht gibt, ereignet sich auch kein Wahrnehmen \ Erkennen \ Verstehen von Objekten mittels der sechserlei Sinnesorgane – und damit überhaupt kein Wahrnehmen \ Erkennen \ Verstehen, was dann den Abbruch der Sukzession von immer neuen Existenzen mit deren betrüblichen Implikationen bedeutet. (N.b.: In letzter Konsequenz geht es in unserem Text nicht um ein momentanes anlässlich der Begegnung mit einem aktuellen Objekt entstehendes Wahrnehmen \ Erkennen \ Verstehen, sondern um das Wahrnehmen \ Erkennen \ Verstehen an sich.)

In diesen Besprechungen waren wir in der Lage, alle Vorkommnisse von „*viññāṇa*“ plausiblerweise als solche von Wahrnehmen \ Erkennen \ Verstehen (welchen Prozeß wir in unserer eigenen Terminologie als „Purapprehension“ bezeichnen) zu agnoszieren; zumeist als aktuelle Fälle, bisweilen als eher potentielle, theoretische. Wir sind, summa summarum, somit ohne Rückgriff auf eine seelenartige metaphysische Wesenheit namens Bewußtsein ausgekommen.

\*\*\*\*\*



*IM MOOSE*

*Als jüngst die Nacht dem sonnenmüden Land  
Der Dämmerung leise Boten hat gesandt,  
Da lag ich einsam noch in Waldes Moose.  
Die dunklen Zweige nickten so vertraut,  
An meiner Wange flüsterte das Kraut,  
Unsichtbar duftete die Heiderose.*

[...]

*Ringsum so still, daß ich vernahm im Laub  
Der Raupe Nagen, und wie grüner Staub  
Mich leise wirbelnd Blätterflöckchen traf.  
Ich lag und dachte, ach, so manchem nach,  
Ich hörte meines eignen Herzens Schlag,  
Fast war es mit, als sei ich schon entschlafen.*

(Annette von Droste-Hülshoff)

## 4.9: Wesen verschiedenen mentalen Niveaus

### 4.9:0. Der Aufenthaltsort des Bewußtseins in zweierlei Garnituren

Wir kommen nun zu einem Fachausdruck im Pāḷi, der an einen Aufenthaltsort des ›Bewußtsein‹ denken läßt. Dieser Ausdruck wird in zweierlei Kontexten verwendet. (Im Übrigen gilt der oben, 4.0: genannte Ansatz.)

4

### 4.9:1. Die Siebenergarnitur

#### 4.9:1.1 Die Garnitur behandelt siebenerlei Niveaus

Der Buddha erwähnt in # A 7.41 p IV 39 f μ (unserem ›Basistext‹) sieben Gruppen von „Wesen“, die sich jeweils durch so etwas wie eine spezifische Existenzweise auszeichnen, genauer: durch ein spezifisches mentales Niveau. (N.b.: Das Wort ›Niveau‹ soll keine Übersetzung eines hier vorkommenden Pāḷi-Worts sein, sondern nur ganz allgemein den Sachverhalt umschreiben. Um wessen Niveau es dabei eigentlich geht, werden wir bald erarbeiten. Daß das Thema nicht die Wesen selbst sind, wie es die Formulierung des Textes zu vermuten nahelegt, geht aus der Alternativbezeichnung im weiter unten besprochenen Text # A 9.24 p IV 401 μ hervor. Noch etwas: Es gibt, neben der hier zu besprechenden Siebenergarnitur, auch eine Vierergarnitur, die ein ganz anderes Thema betrifft, jedoch mit demselben Pāḷi-Begriff bezeichnet wird. Diese Vierergarnitur werden wir anschließend, unter derselben Fragestellung, besprechen. Es sei hier auch erwähnt, daß es in # S 12.38–40 p II 65 ff μ einen Satz gibt, der, bei spontaner Rezeption, den hier besprochenen Pāḷi-Begriff zu enthalten scheint. Tushnelda versteht, wie sie in 4.4: erarbeitet, die betreffende Aussage etwas anders.)

20

Zur Erinnerung: Tushnelda bezieht sich in ihren Betrachtungen auf das vom Buddha in # M 18 p I 111 f μ geäußerte Diktum, es gebe kein an sich bestehendes, sich hie und da niederlassendes *viññāṇa* (im Sinne einer metaphysischen Wesenheit namens Bewußtsein), sondern nur ein jeweils angesichts eines bestimmten Objekts ›entstandenes‹ „Aug-*viññāṇa*“ etc. Tushneldas Anliegen ist es dementsprechend, auf Teufel komm raus, auf Biegen und Brechen, nachzuweisen, daß es möglich und plausibel ist, alle vom *viññāṇa* handelnden Texte ohne Rückgriff auf ein sich hie und da niederlassendes *viññāṇa* zu verstehen, also nur, indem man an den fraglichen Textstellen das aus aktuellem Anlaß entstandene „Aug-*viññāṇa*“ postuliert, und zwar im Sinne eines ganz konkreten, schnöden Wahrnehmungsprozesses. Tushneldas Ansatz erfordert es nicht nachzuweisen, daß es sich jeweils nicht um eine Wesenheit namens Bewußtsein handeln kann, während ein Liebhaber von ›Bewußtsein‹ zur Stützung seiner Anschauung sehr wohl Tushneldas Interpretation ad absurdum zu führen hätte – und des Buddha Diktum revidieren oder relativieren müßte.

32

#### 4.9:1.2 Formulierungen betreffs eines lokalisierten Bewußtseins

Worum es uns geht, das ist, wie sonst auch, herauszufinden, ob das hier verwendete Pāḷi-Wort „*viññāṇa*“ ein seelenartiges metaphysisches ›Bewußtsein‹ bezeichnet oder schlicht den Prozeß Wahrnehmen \ Erkennen \ Verstehen (im folgenden wie üblich auf ›Wahrnehmen‹ reduziert). Das Pāḷi-Kompositum, mit dem das jeweilige Niveau der Wesen bezeichnet wird, setzt sich zusammen aus unserem „*viññāṇa*“ und einem weiteren Substantiv, welches von dem Verb ›stehen‹ abgeleitet ist. Die Vermutung, daß es sich bei diesem Begriff um eine Art Ortsangabe handelt – und demnach bei „*viññāṇa*“ um ›Bewußtsein! –, wird durch jenes von ›stehen‹ abgeleitete Wort nahegelegt. Als wäre das nicht genug des Schlechten, stolpern wir – verflixt und zugenäht! –dann auch noch über einen anderen, unser gewachsenes Vorurteil zugunsten

40

von ›Wahrnehmen‹ gefährdenden, Text: Im Text # A 9.24 p IV 401  $\mu$  finden sich nämlich Beschreibungen der Wesen bzw. ihres Niveaus im identischem Wortlaut wieder: Wir haben da Stufe 1–4 unseres Basistextes, dann eine im Basistext nicht erwähnte Stufe, daraufhin folgen die Stufen 5–7 unseres Basistextes, und hierauf eine dort nicht erwähnte weitere Stufe. Ein Unterschied besteht nun zwischen unserem Basistext und diesem Text: Dieselben Niveaus werden hier allesamt jeweils als „Wesensquartier“ bezeichnet. Das legt nun ganz massiv den Verdacht nahe, bei unserem zur Diskussion stehenden Pāḷi-Begriff, der sich auf das *viññāṇa* bezieht, handele es sich, unserem Vorurteil zuleid, doch um eine Ortsangabe. Angesichts dieser zwei Umstände scheint es denn nur angemessen zu sein, unser Pāḷi-Kompositum als *viññāṇa*-Standort (oder so ähnlich) zu übersetzen. Kleine Frau, was nun? Wenn Tusnelda ihre Meinung, das „*viññāṇa*“ sei immer ein „Wahrnehmen“ \ „Erkennen“ \ „Verstehen“ verteidigen will, so muß sie zumindest plausibel machen, daß es sich hier um eben dieses handeln kann - der zweierlei Evidenz zum Trotz.

#### 4.9:1.3 Die Sichtung von Texten ergibt nichts Gewisses betreffs des *viññāṇa*

Was sagt unser Text eigentlich, und was sagen etwaige weitere unsere Siebenergarnitur betreffenden Texte? Die siebenerlei Gruppen von Wesen bzw. das jeweilige Niveau betreffen irdische und jenseitige Daseinsformen bzw. meditative Erfahrungen. (Eine Übersetzung der die siebenerlei Wesen bzw. Niveaus charakterisierenden Texte erübrigt sich.) Unser Text wird an einigen Stellen des Pāḷi-Kanons wiederholt, bisweilen mit einigen Zusätzen, die eventuell Licht auf die Bedeutung unseres Begriffes werfen. Einige Male wird der fragliche Begriff innerhalb eines Textes verwendet, ohne daß die sieben Gruppen der Wesen bzw. ihr charakteristisches Niveau erwähnt werden.

Der Buddha stellt in # D 15 p II 69 f  $\mu$  (ansonsten identischer Wortlaut) bezüglich aller sieben – auch des höchsten! – Niveaus (sowie zweier hier genannter „Gebiete“) folgendes fest: Für jemanden, der das jeweilige Niveau „kennt“, dessen „Aufsteigen“, dessen „Zur-Rüste-Gehen“ „kennt“; dessen „Genuß“, dessen „Elend“ „kennt“; das „Entkommen“ hieraus „kennt“, ist es nicht „angebracht“, sich daran „zu vergnügen“. Man kann, indem man betreffs der Siebenergarnitur (und betreffs jener zwei „Gebiete“) deren „Aufsteigen“ etc. „wirklichkeitsgemäß kognosziert hat, ohne zu absorbieren erlöst“ werden, d.h. „ein in Erkennung Befreiter“ werden. (Frage: Was mag bloß unvorteilhaft daran sein, den Kern der eigenen Persönlichkeit, das ›Bewußtsein‹, zu ›absorbieren‹, also sich mit dem ›Bewußtsein‹ zu identifizieren?)

In # D 34 p III 282  $\mu$  (ansonsten identischer Wortlaut) werden diese sieben Niveaus als „Dinge“ bezeichnet, die „zu durchschauen“ sind. (Wenn hier vom Aufenthaltsort meines ›Bewußtseins‹ die Rede ist, was ist daran zu „durchschauen“?)

Der Buddha sagt in # A 10.27 p V 53  $\mu$ : Betreffs dieser „sieben Dinge“ „recht resentierend, recht sich entlüstend, recht sich erlösend; als jemand, der recht die Konfinität sieht, ist ein Mönch, indem er das Rechte Ziel kapiert, jemand, der in der Sichtbaren Konstitution dem Leiden ein Ende macht.“ Dies ist alles, was dieser Text sagt, die sieben Dinge werden im einzelnen gar nicht beschrieben. Übrigens – die gleiche Aussage wird betreffs etlicher anderer „Dinge“ gemacht. (Frage: Was bloß sollte ich gegen den Ort meines ›Bewußtseins‹ einzuwenden haben?)

Das alles hat noch nichts Gewisses ergeben betreffs unseres Kernproblems, ob denn nun von einem Ort und einem dort angesiedelten ›Bewußtsein‹ die Rede ist, oder von ›Wahrnehmen‹.

In einem Text (# Sn 1113–1115  $\mu$ ) bezeichnet sich der Buddha als jemanden, der „alle“ diese mit unserem fraglichen Pāḷi-Kompositum bezeichneten Dinge ›kennt‹. Wir wissen nun nicht, ob hier unser Begriff d Siebenergarnitur oder die, noch zu behandelnde, Vierergarnitur meint, oder ob es sich um etwas anderes, etwa den mentalen Zustand einer Person, handelt. Wir müssen dies also aus dem Kontext erschließen. Es obliegt uns also, zunächst zu sehen, ob wir in diesem Text einen Sachverhalt wiederfinden, der in der Siebenergarnitur oder aber in der Vierergarnitur erwähnt wird. Wir werden fündig, denn es begegnet in # Sn 1113, 1115  $\mu$  das – sinngemäß – ›Nichts‹, und zwar offenbar als ein besonderer Meditationsgegenstand, und das entspricht lt. # A 7.41 p IV 40  $\mu$  dem siebenten und damit letzten und höchsten mit unserem Pāḷi-

#### 4.9:1.3 – 4.9:1.6

Kompositum bezeichneten Niveau der Erfahrung. Nun geht es (lt. # Sn 1115  $\mu$  darum, auch  
betreffs dieser Erfahrung zu erkennen, „Vergnügen ist eine Fessel“. Und das wiederum entspricht  
der in # D 15 p II 69 f  $\mu$  im Zusammenhang mit der Siebenergarnitur erhobenen Forderung, sich  
4 nicht „zu vergnügen“. As Kenner aller mit unserem Begriff bezeichneten Dinge ist der Buddha in  
der Lage, einen „bestehenden [Menschen]“ als „Erlösten [oder] darauf (auf die Erlösung)  
Zugehenden“ einzustufen, d.h. hier also vermutlich: zu erkennen, ob jemand dadurch, daß er,  
8 indem er sich auch betreffs des siebenten Niveaus keinem Vergnügen hingibt, über diese Stufe  
hinausgeht. Die Erwähnung dieser Meditationsstufe und die Haltung ihr gegenüber legen den  
Schluß nahe, daß es sich in diesem Text # Sn 1113–1115  $\mu$  um die hier besprochene  
Siebenergarnitur handelt (wovon freilich nur der letzte Punkt erwähnt wird) und nicht um die  
Vierergarnitur, die ein ganz anderes Thema hat; ebenso dürfte es sich nicht um eine allgemeine  
12 Beurteilung des mentalen Zustands einer Person handeln.

##### 4.9:1.4 Der Sachverhalt ist identifizierbar als Meditationsgegenstand

So weit, so gut. Wir wissen aber betreffs aller angesprochenen Texte immer noch nicht, was  
16 unser Kompositum als solches bedeutet und ob es sich beim „*viññāṇa*“ um das ›Bewußtsein‹ oder  
das ›Wahrnehmen‹ handelt. Generell gehen wir davon aus, daß „*viññāṇa*“ ›Wahrnehmen‹ \  
›Erkennen‹ \ ›Verstehen‹ bedeutet, und zwar eines, welches, einem Diktum des Buddha (# M 18 p  
I 111 f  $\mu$ ) zufolge, erst anlässlich der Begegnung mit einem bestimmten Objekt „entsteht“. Es muß  
20 deshalb in den einschlägigen Texten jeweils ein Objekt zu identifizieren sein. Was kommt nun in  
diesem Text # Sn 1113–1115 als Objekt des Wahrnehmens in Frage? (Zur Erinnerung: Das  
Wahrnehmen ist keine Wesenheit, die sich etwas zum Objekt nimmt.) Der hier angesprochene  
Mensch „sieht“, „es gibt nichts“, und er ›erkennt‹ „die Entwicklung des Nichts“. Wir können also,  
24 mit gewisser Vorsicht, in diesem Text das ›Nichts‹ als das Objekt des Wahrnehmens identifizieren.

##### 4.9:1.5 Die Wahrnehmensweisen erlauben die Identifizierung des *viññāṇa* als ›Wahrnehmen‹

Wie steht es nun mit dem Basistext, der die Siebenergarnitur beschreibt? Dort finden wir in der  
28 Beschreibung der ersten vier Arten von Wesen, daß sie sich durch eine bestimmte *saññā*  
auszeichnen. Wenn diese auch nicht beschrieben wird, so berechtigt uns diese Tatsache doch  
zu sagen, daß es um ›Wahrnehmen‹ geht. (Zur Erinnerung: In der Analyse des den  
Wahrnehmensprozeß beschreibenden Flußdiagramms [Kapitel 3:] haben wir die *saññā* als das  
32 sekundäre Wahrnehmen charakterisiert, die, unter Beteiligung diverser Faktoren, auf dem  
*viññāṇa*, dem primären Wahrnehmen, aufbaut.) Die übrigen drei im Basistext erwähnten Niveaus  
betreffen weitere Arten von Wahrnehmen \ Erkennen \ Verstehen (das Wort ›*viññāṇa*‹ wird hier  
nicht im selben Sinne wie oben genannt!), nämlich „Unendlich ist der Raum!“, „Unendlich ist das  
36 *viññāṇa*!“ und „Es gibt nichts!“, wobei alle drei mit dem Terminus „Gebiet“ erfaßt werden,  
welcher (vgl. # D 22 p II 302  $\mu$ ) u.a. Objekte des Wahrnehmens, z.B. „Formen“, bezeichnet. (Das  
hier postulierte Faktum ist uns aus dem Diktum des Buddha „Bedingt durch den Geist und Dinge  
entsteht Geist-*viññāṇa*“ satzsam bekannt – bei so einem „Ding“ kann es sich durchaus um, z.B.,  
40 ›das Gebiet des Nichts‹ handeln. Mit anderen Worten: Einer der mit unserem Pāḷi-Kompositum  
erfaßten Sachverhalte könnte darin bestehen, daß ein „Wesen“ im Gedanken „Es gibt nichts“  
„das Gebiet des Nichts“ zum mentalen Objekt macht, sich darauf bezieht.) Es geht also  
eindeutig um ›Wahrnehmen‹, nicht um ein metaphysisches ›Bewußtsein‹.

##### 4.9:1.6 Ein Text über Wesensquartiere bestätigt den Befund

Nun zu dem Text über die „Wesensquartiere“ (# A 9.24 p IV 401  $\mu$ ), vielleicht ergibt dessen  
Untersuchung ja neue Erkenntnisse, es fällt uns nämlich etwas auf, das diesen Text vom Basistext  
48 unterscheidet. Es braucht uns eigentlich nicht zu interessieren, warum jener Text zwei Punkte  
mehr enthält als unser Basistext, eher mag aufschlußreich sein herauszufinden, warum unser  
letzterer zwei der hier genannten Niveaus nicht anspricht. Und, in der Tat, es handelt sich hier  
nicht um einen Zufall oder ein Versehen: Wie wir festgestellt haben, geht es in allen Punkten der  
52 Siebenergarnitur um eine spezifische Weise des Wahrnehmens seitens der betroffenen Wesen.

Und was finden wir hier? Das eine im Basistext fehlende Niveau zeichnet sich dadurch aus, daß die betreffenden Wesen eben kein ›Wahrnehmen‹ (nämlich und zumindest keine *saññā*, vgl. weiter unten) besitzen (und „nicht Erfahrende“ sind), und das andere Niveau ist dadurch charakterisiert, daß die Wesen am „Gebiet der Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung“ (beides „*saññā*“) Anteil haben. (In Übereinstimmung mit diesem Sachverhalt werden in # D 15 p II 68 f µ unsere Siebenergarnitur und jene zwei „Gebiete“ fein säuberlich getrennt genannt. Gemeinsam ist ihnen, daß es lt. Text betreffs der Gegenstände beider Gruppen nicht „angebracht“ ist, sich daran „zu vergnügen“. Diesen Sachverhalt wertet Tusnelda nun hochehrent als weiteren Beleg für die These, „*viññāṇa*“ bezeichne in unserem Basistext und in themenverwandten Texten ein ›Wahrnehmen‹ und nicht ein obskures metaphysisches ›Bewußtsein‹.)

Es ist nun natürlich nur konsequent zu fragen, warum denn in dem einen beigezogenen Text tatsächlich von ›Wesensquartieren‹, also von Orten, die Rede ist. Das ist eine gute Frage, die einer guten Antwort würdig ist. Die Antwort könnte lauten: Abgesehen davon, daß in zwei Punkten ›Wahrnehmen‹ nicht so recht zutrifft, läßt sich betreffs der übrigen Niveaus sagen, daß der Autor einfach den Akzent auf des Örtliche gesetzt hat, und dieses Örtliche betrifft konkrete, fertige, ganze Wesen, welche halt wahrnehmen oder auch nicht. (Es ist natürlich ein Faktum, daß es eine buddhistische Kosmologie gibt, die die Wesen [u.a.] je nach ihrem hier beschriebenen mentalen Niveau verschiedenen Daseinsebenen – zum Teil hier als solche erwähnt, zum Teil auch hinter Charakterisierungen von metaphysischen Ebenen verborgen – zuweist [vgl. u.a. # Vin I 11 f µ].) Bei der Siebenergarnitur hingegen geht es nicht um Wesen, sondern um gewisse Weisen des Wahrnehmens, die halt Wesen zueigen sind und nicht etwa Steinen oder Wolken. (Eine Frage stellt sich nun aber doch: Wie wir aus der Analyse des Flußdiagramms [3:4.5.] wissen, bedeutet das Fehlen von *saññā* nicht automatisch, daß auch kein *viññāṇa* stattfindet, der Wahrnehmensprozeß kann ja durchaus mit dem – nicht erwähnten – *viññāṇa* schon abgeschlossen sein. Ein Text, der an sich das *viññāṇa* behandelt, wie unser Basistext es ja tut, braucht also ein Niveau, das keine eindeutige *saññā* aufweist, nicht schon deshalb zu verschweigen, es könnte ja doch ein *viññāṇa* geben. Somit liegt kein Beweis dafür vor, daß bei jenen beiden ›Wesensquartieren‹ kein *viññāṇa* vorhanden ist und daß diese beiden Niveaus folglich in der – durch „*viññāṇa*“ charakterisierten – Siebenergarnitur ausfallen müssen. Tusnelda fällt als Antwort auf diesen Einwand nur ein, daß, in diesem Text, „*saññā*“ für ›Wahrnehmen schlechthin‹ steht, also primäres und/oder sekundäres Wahrnehmen meint. Ganz zufrieden ist Tusnelda mit dieser Antwort nicht. Eine plausible Antwort aber ist nötig, denn sonst ist ihre Analyse nicht recht stichhaltig. Wer weiß es besser?)

Wir können uns, dies als Zwischenergebnis, als befugt betrachten, folgendes festzustellen: Es gibt – was diesen Ansatz der Analyse angeht – gute Gründe für die Vermutung, es gehe in allen Punkten der Siebenergarnitur um ›Wahrnehmen‹, wodurch ein Rückgriff auf ein metaphysisches ›Bewußtsein‹ sich erübrigt.

#### 4.9:2. Die Vierergarnitur

##### 4.9:2.1 Die Vierergarnitur betrifft vier Kloben

Haben wir bislang von der Siebenergarnitur gesprochen, so finden wir in # S 22.54 p III 54 f µ eine Vierergarnitur von gleichermaßen mit dem bewußten Pāḷi-Kompositum benannten Gegenständen. Es handelt sich hier jedoch um völlig andere Dinge, nämlich nicht um mentale Niveaus wie in der Siebenergarnitur, sondern um die vier Kloben „Stofflichkeit“, „Gefühl“, „*saññā*“, „Modalaktivität“. Der fünfte Kloben, nämlich ›*viññāṇa*‹, kommt in dieser Garnitur nicht vor, was zu Überlegungen Anlaß geben wird. Daß unser Pāḷi-Kompositum hier wirklich die vier Kloben bezeichnet, geht aus einem anderen Text, # D 33 p III 228 µ, eindeutig hervor. Jener Text enthält, m.m., einen wesentlichen Passus, der auch im hier besprochenen Text enthalten ist. Andererseits enthält jener Text keine Informationen, die dem aktuell behandelten Text etwa fehlten. (Der Genauigkeit halber sei erwähnt, daß das Pāḷi-Wort für ›Kloben‹ in beiden Texten nicht begegnet, es wird nur „Stofflichkeit“ etc. genannt. Allerdings gibt es weiter unten in unserem Text „das

#### 4.9:2.1 – 4.9:2.3

Element Stofflichkeit“ etc., wobei „Element“ ein Synonym für »Kloben« ist, und in der Kapitelüberschrift des Textes kommt „Kloben“ sehr wohl vor.)

4

#### 4.9:2.2 Auf die Kloben bezieht sich ein Wahrnehmensakt

Wie schon bei der Siebenergarnitur – und überhaupt in dieser gesamten Abhandlung – stellt sich die Frage, ob es sich bei dem in diesem Text erwähnten „*viññāṇa*“ um ein metaphysisches »Bewußtsein« handelt oder um ein aus aktuellem Anlaß, nämlich der Begegnung mit einem geeigneten Objekt, überhaupt erst zustande kommendes Wahrnehmen \ Erkennen \ Verstehen. Unseren jetzigen Befund hat Tusnelda (unter 4.3:) schon ausführlich besprochen, nämlich im Rahmen einer Analyse von in gewisser Weise parallelen Texten; man möge jene Besprechung betreffs der hier relevanten Details einsehen. Hier wird es genügen festzustellen, daß es bei unserer Vierergarnitur unnötig ist anzunehmen, ein bislang freischwebendes seelenartiges metaphysisches »Bewußtsein« lasse sich auf einem dieser vier Kloben nieder. Es ist vielmehr völlig plausibel anzunehmen, es komme jeweils angesichts eines Klobens zu einem – als „*viññāṇa*“ bezeichneten – Wahrnehmensakt. (Unter den gegebenen Bedingungen, wie unser Text sie erwähnt, bildet sich eine Tendenz heraus, so ein Wahrnehmen zu wiederholen.) Im Klartext: Das Wahrnehmen (*viññāṇa*) betrifft die - nicht unter *viññāṇa* erfaßten - übrigen vier Kloben, also die übrigen vier Aspekte der sogenannten Persönlichkeit.

20

#### 4.9:2.3 Das *viññāṇa* bezieht sich auf etwas, nämlich immer auf Kloben

Der Buddha stellt in unserem Text (immer noch # S 22.54 p III 54 f μ) explizit fest, es sei ein Unding „anders als betreffs der Stofflichkeit / des Gefühls / der *saññā* / der Modalaktivitäten das Kommen oder Gehen, der Verschied oder die Hereinkunft des *viññāṇas*“ zu postulieren. Das heißt also, das *viññāṇa* bezieht sich immer auf irgend einen der vier Kloben – und auf nichts anderes; zum anderen heißt dies, ein *viññāṇa* gibt es nur durch Bezug auf etwas, nicht aber ohne Bezug, nicht freischwebend, nicht an sich, nicht absolut, nicht ewig . (Um welche von den sechs Arten von Wahrnehmen handelt es sich bei dem anlässlich der Begegnung mit dem jeweiligen Kloben entstehenden Wahrnehmen? Tusnelda stellt sich vor, betreffs „Stofflichkeit“ kann es Aug-, Ohr-, Geruchs-, Zungen-, Körper-, Geist-Wahrnehmen sein; betreffs „Gefühl“ ist Körper- oder Geist-Wahrnehmen möglich; betreffs „*saññā*“ liegt Geist-Wahrnehmen vor; betreffs [# M 44 p I 301 μ] der einen Art Modalaktivität, die die Atmung meint, Körper-Wahrnehmen, Ohr-Wahrnehmen oder Geist-Wahrnehmen; betreffs der Art Modalaktivität, die „Sinnieren und Entwerfen“ meint, Geist-Wahrnehmen; betreffs der Art Modalaktivität, die „*saññā* und Gefühl“ meint, Geist-Wahrnehmen bzw. Geist-und Körper-Wahrnehmen.) Betreffs der ersteren Aussage fragen wir uns prompt, wie wir sie mit der Tatsache zusammenbringen, daß die oben besprochene Siebenergarnitur sieben Punkte aufweist, von denen keiner ein Kloben ist. Da erinnern wir uns, daß es dort jeweils um eine spezifische Art von *saññā* gegangen war – woraus folgt, daß jene Siebenergarnitur mit dem hier genannten Kloben *saññā* identisch ist, hierunter zu subsummieren ist: der Kloben *saññā* hat, was jenen Text angeht, siebenerlei Erscheinungsformen, je nach dem generellen oder aktuellen mentalen Niveau der betreffenden Person. Unsere letzte Aussage impliziert, daß es sich hier beim *viññāṇa* nicht um ein an sich bestehendes sogenanntes »Bewußtsein« handeln kann, sondern, sofern es nichts Drittes gibt, nur um Wahrnehmen \ Erkennen \ Verstehen – und das hat notwendigerweise ein Objekt: ich nehme wahr \ erkenne \ verstehe immer: etwas. (Übrigens – an einem Leckerbissen können wir uns bei diesem Diktum des Buddha gütlich tun: Wenn wir es schon nicht lassen können, eine Wesenheit namens Bewußtsein zu postulieren, so bedeutet nämlich unsere Aussage: Ohne eine schon bestehende „Stofflichkeit“, nämlich einen schon vorhandenen Körper – in welcher Form auch immer –, kann ein solches »Bewußtsein« sich nirgends niederlassen. [Entsprechendes deutet auch der Buddha in # D 15 p II 63 μ an – wobei allerdings von „Funktionalität und Stofflichkeit“ die Rede ist.] Dies gilt allerdings nur, wenn es sich bei dem betreffenden Prozeß, strikt gesehen, nicht um einen der Entstehung in gegenseitiger Abhängigkeit handelt. Und gerade diese Möglichkeit läßt so

52

manche Version der Bedingt-Entstehung, z.B. in # D 14 p II 32 μ, ansatzweise zu, wobei nämlich von „Funktionalität und Stofflichkeit“ die Rede ist. Wir könnten uns beim Genuß der obigen Interpretation also durchaus den Magen verderben.)

4

#### 4.9:2.4 Verben der Bewegung betreffs des *viññāṇa* sind Metaphern

8 Damit ist unsere Hauptfrage also beantwortet – solange, ja solange uns nicht auffällt, daß  
 8 der Buddha in # S 22.54 p III 54 f μ von „des *viññāṇas* Kommen“ und „Gehen“, „Verschied“ und  
 „Hereinkunft“ spricht. Diese Wörter lassen einen nun aber, weiß Gott, an eine sich durch den  
 Raum bewegende und auf einem Platz, nämlich einem der Kloben, sich niederlassende und von  
 dort wieder verschwindende metaphysische Wesenheit namens Bewußtsein denken. »Was tun?«,  
 12 sprach Athene. Nachdenken. Und das tut Tusnelda folgendermaßen: Zwar kann die „Stofflich-  
 keit“, d.h. der Körper, zur Not noch – und einleuchtenderweise – als ein Ort betrachtet werden,  
 wo ein heimatloses *viññāṇa* Unterkunft findet, aber beim „Gefühl“, der „*saññā*“, der  
 „Modalaktivität“ ist diese Sicht schlechterdings nicht möglich: da gibt es kein Hinkommen und  
 16 Weggehen (auch kein Bleiben). Eindeutig ist es auch so, daß das „Gefühl“, die „*saññā*“ oder die  
 „Modalaktivität“ keine transzendente etwa postmortale Verfassung ist, zu der eine  
 metaphysische Wesenheit namens Bewußtsein etwa »gehen« könnte; der Prozeß (was immer er  
 sei) findet vielmehr im ganz banalen Hier statt, und zwar innerhalb dieses schönen stofflichen  
 20 Körpers. Die fraglichen Wörter „Kommen“ und „Gehen“ etc. müssen also metaphorisch  
 verstanden werden, nämlich im Sinne von Entstehen und Vergehen. (Über anscheinende  
 Bewegungen seitens eines vermeintlichen »Bewußtseins« wird noch [unter 4.12:] zu sprechen sein.)

24 Wir haben, alles zusammen gesehen, gute Gründe für die Deutung, das *viññāṇa*, das sich in  
 diesem Text auf die „Stofflichkeit“ etc. bezieht, sei keine metaphysische Wesenheit namens  
 Bewußtsein, sondern schlicht ein Wahrnehmen \ Erkennen \ Verstehen.

#### 4.9:3. Die Übersetzung des Begriffs »Grundlage des Wahrnehmens«

28 Was jetzt noch ansteht, das ist eine Übersetzung für unseren fraglichen Pāḷi-Begriff – welchen  
 als »*viññāṇa*-Standort« oder so ähnlich wiederzugeben man naiverweise versucht ist – zu  
 erarbeiten. Das setzt voraus, daß wir die Aussage des zweiten Teils unseres Pāḷi-Kompositums, wie  
 für diesen Zusammenhang relevant, verstehen. Für das von dem Verb mit der Grundbedeutung  
 32 »stehen« (es gibt eine Unzahl von weiteren Bedeutungen und Varianten) abgeleitete Substantiv,  
 den zweiten Bestandteil unseres Begriffs, finden sich in den Wörterbüchern der alten indischen  
 Sprachen (ergänzt durch solche moderner Sprachen) u.a. folgende Übersetzungen: Neben  
 »Stehen«, »Verweilen«, »Verbleiben«, »Aufenthalt«, »Standort« u.ä. begegnen »Stadium«, »Phase«;  
 36 »Umstand«, »Voraussetzung«, »Zustand«, »Situation«, »Vorkommen«, »Angetroffenwerden«, »Bestand«,  
 »Fortbestand«, »Dauer«, »Fall [von]«, »Etwas-Obliegen«, »Sich-Befassen [mit]«, »Sich-etwas-Widmen«,  
 »Zum-Thema-Haben«. Für das fragliche Pāḷi-Verb selbst finden wir auch folgende Bedeutungen:  
 40 »gerichtet sein auf«, »beschäftigt sein mit«, »befaßt sein mit«, »beruhen auf«, »gegründet sein auf«,  
 »abhängig sein von«.

Betreffs letzterem Aspekt kommt uns zur Hilfe, daß in dem unsere Vierergarnitur betreffenden  
 Text # S 22.54 p III 54 f μ – verkürzt – jeder einzelne Punkt mit dem Erdreich verglichen wird, auf  
 dem eine Pflanze entsteht, wobei, lt. Text, die Pflanze für unser *viññāṇa* steht. Insofern liegt –  
 44 auch wenn die gute Tusnelda mehr als genug und mit konstanter Bosheit über die oft gewaltig  
 hinkenden Gleichnisse im Pāḷi-Kanon lästert – der Gedanke nahe, der jeweils betreffende Kloben  
 (oder/und, in der Siebenergarnitur, das jeweils betreffende Niveau) sei tatsächlich der  
 Nährboden für das Wahrnehmen und unser Pāḷi-Kompositum sei entsprechend zu verstehen und  
 48 zu übersetzen. In einem Text, # S 26.3 p III 229 μ, finden wir einen wichtigen anderen Hinweis für  
 die hier zutreffende Übersetzung. Dort kommt nämlich unser Pāḷi-Wort eindeutig als Synonym vor  
 in der Reihel „Was des *Aug-viññāṇas* Entstehen, XY (dies stehe für unser fragliches Wort),  
 Hervorkommen, Zum-Vorschein-Kommen ist ...“ (Die umgebenden Texte verwenden just  
 52 dieselben Wörter betreffs mancherlei Dingen.) Hier ist also, Korrektheit des Pāḷi-Wortlauts

#### 4.9:3. – 4.9:4.1

vorausgesetzt, von einer Art ›Entstehung‹ die Rede, nicht von einem ›Bestehen‹ oder sonst etwas. Diese Bedeutung ›Entstehen‹ findet Tusnelda weder betreffs des Substantivs noch des Verbs in den Wörterbüchern; eine ›Entstehungsbedingung‹ ist jedoch – wenn auch nicht in der Sprache Pāḷi selbst – verbürgt, und auch vom Verb mit der belegten Übersetzung ›beruhen auf / ›begründet sein auf / ›abhängig sein von‹ ist diese Interpretation sehr wohl ableitbar – was mit dem Aspekt Erdreich, Boden, Nährboden sehr gut zusammengeht. (Das Fehlen der Bedeutung ›Entstehen‹ oder von etwas sehr Ähnlichem in den Wörterbüchern zeigt einmal mehr, auf welchem schwankem Boden, wenn nicht gar auf Treibsand, man beim Übersetzen generell steht und von welchen Zufällen die jeweilige Entscheidung abhängt.) Übrigens – die in den Pāḷi-Texten selbst vorgefundene Formulierung ist schief, es wird nämlich gesagt, es gebe die und die „Wesen“ – und das sei dieses oder jenes „Wesensquartier“ bzw. der mit unserem fraglichen Pāḷi-Kompositum bezeichnete Umstand. Diese unklare Formulierung macht eine präzise Bezeichnung des Themas schwierig. Es wäre Tusnelda und ihrem geneigten Publikum viel erspart geblieben, wenn die Pāḷi-Begriffe in eindeutigen Worten abgefaßt wären – aber, ach, es hat nicht sollen sein. Wollen wir hoffen, daß bei all diesem Gedenke und Geprüble etwas dem Richtigen Angenähertes herauskommt.

Somit haben wir unter Rückgriff auf die Analyse der betreffenden Texte und nach Überprüfung der Semantik des betreffenden Pāḷi-Worts zu guter Letzt zwei Aussagen, die unseren Begriff charakterisieren: (1.) Bestimmte Gegenstände sind dasjenige, womit das *viññāṇa* sich befaßt, sie machen jeweils die Objekte des aktuellen *viññāṇas* aus; (2.) bestimmte Gegenstände (ganz genau gesagt: die Begegnung mit ihnen) fungieren als die jeweiligen Entstehungsbedingungen für das aktuelle *viññāṇa*. Der letzteren Aussage ist wegen ihrer Präzision der Vorzug zu geben. Wir müssen nämlich unbedingt in unserer Formulierung vermeiden, daß der Eindruck aufkommt, es handle sich bei *viññāṇa* um etwas schon Bestehendes. Wir sollten sogar dem Mißverständnis entgegenwirken, das *viññāṇa* entstehe aus etwas anderem (wie, auf persönlicher Ebene, ein *avatāra*), und sei es aus der sogenannten ›Latenz‹ was immer, zum Teufel, das sein mag. (Wegen letztem hat Tusnelda das zunächst gewählte Wort ›Hypostase‹ und auch ›Instantiierung‹ wieder verworfen.) Im Gegenteil müssen wir – gemäß dem Resultat unserer Analyse und in Bezug auf das erwähnte Diktum des Buddha (in # M 18 p l 111 f μ) – herausstellen, daß es sich bei „*viññāṇa*“ um etwas handelt, das erst angesichts eines bestimmten Objekts entsteht. Wenn wir das im Auge haben und die Aussage der betreffenden Texte auf das Wesentliche reduzieren, so erkennen wir: Jeder einzelne Punkt sowohl der Siebenergarnitur wie auch der Vierergarnitur stellt eine Entstehungsbedingung für das jeweils aktuelle Wahrnehmen dar bzw. das Thema, worum es bei dem konkreten Wahrnehmen geht, das ›Betreff‹ des aktuellen Wahrnehmensaktes. Demzufolge kommen die folgenden beiden Reihen von sinnverwandten Wörtern in die nähere Wahl: (1.) Umstand, Voraussetzung, Entstehungsbedingung; (2.) Grundlage, Sich-Befassen [mit], Zum-Thema-Haben, Betreff. (Die semantische Ähnlichkeit der Vokabeln der letzteren Reihe – soweit es diesen Sachverhalt betrifft – mit ›Aufhänger‹ ist unverkennbar. Unser Pāḷi-Kompositum bezeichnet, summa summarum, ›dasjenige, in Bezug worauf ein aktuelles Wahrnehmen entsteht.

Nun fragt es sich: Wie übersetzten wir unseren Pāḷi-Begriff? Tusnelda legt sich auf ›Grundlage‹ fest. Dieser Begriff hat den Vorteil, daß er zwar auf einen Ort anspielt, aber nur insofern, als er einen Nährboden für etwas darstellt, eine Voraussetzung ist für Entstehung und das Existieren von etwas, und zwar, vor allem, Ideellen. (Ein Haken hierbei ist, daß natürlich auch der betreffende Sinn, z.B. also das Auge, wie es in dem berühmten Diktum offenbar wird, eine Grundlage, eine Voraussetzung für das Wahrnehmen ist. Da muß man halt, wie eigentlich bei allen Vokabeln, die Besonderheit im Auge behalten.) Tusnelda spricht also nunmehr von den „Grundlagen des Wahrnehmens“. Punkt.

#### 4.9:4. Es gibt nur vier Grundlagen, nicht fünf

##### 4.9:4.1 Das Fehlen einer fünften Grundlage ist zu erklären

Nachdem wir die vier „Grundlagen des Wahrnehmens“ (wobei wir wissen, daß wir genauer



sagen sollten: „Grundlagen des Purapprehendierens“!) untersucht haben und glauben, zu einer plausiblen Beschreibung des Sachverhalts gelangt zu sein, fragen wir uns: Wieso eigentlich erwähnt der Buddha (wir sind bei # S 22.54 p III 54 f μ) nur vier Grundlagen des Wahrnehmens und nicht fünf? – schließlich gibt es doch fünf Kloben, nämlich auch den »Kloben *viññāṇa*. (Diese Frage – und jegliche mögliche Antwort – mag irrelevant erscheinen, Tusnelda kniet sich aber trotzdem hinein, denn vielleicht trägt die Antwort etwas zum Verständnis unseres Begriffes »*viññāṇa*« bei.) Die Textlage ist diese: Im Anschluß an die Behandlung des Themas „vier Grundlagen des Wahrnehmens“, deren Vorkommen von der dem jeweiligen erwähnten der vier Kloben tatsächlich entgegengebrachten „Lust“ abhängt, bespricht der Buddha in einem zweiten, negativen Textteil den Fall, daß die „Lust beseitigt“ ist, und zwar betreffs aller vier unter positiven Kennzeichen behandelten Kloben – aber eben auch betreffs des dort ausgelassenen „*viññāṇa*“. (Zur Beachtung: »positiv« bzw. »negativ« beinhalten – so wie bei einer ärztlichen Diagnose – hier keine Wertung, sondern einfach die Aussage, daß im ersteren Falle „Lust“ da ist, im anderen Falle aber nicht.) Wir haben in unserem Text die folgende Aussage: „Wenn betreffs des Elements [Klobens] *viññāṇa* bei einem Mönch die Lust beseitigt ist, gibt es – infolge der Beseitigung der Lust, wo der Aufhänger [nun] völlig vernichtet ist – kein Fundament für das *viññāṇa*.“ Wenn wir uns die negative Version unseres Textes anschauen, so bemerken wir, daß da steht, daß „die Lust beseitigt“ ist – und das »Beseitigen« impliziert notwendigerweise, daß „Lust“ erst einmal vorhanden war. (Die gegebene Formulierung „Lust beseitigt“ läßt keine Deutung als schlicht »ohne Lust« zu. Wir könnten nun jene Formulierung als eine unglückliche bezeichnen und behaupten, es sei »ohne Lust« gemeint. Diese bequeme Lösung scheint Tusnelda allerdings eine sehr fragwürdige zu sein. Außerdem: warum ist der Fall dann überhaupt erwähnt?) Lust ist nun aber die Voraussetzung dafür, daß ein eh vorhandenes jeweiliges Objekt zu einer „Grundlage des Wahrnehmens“ wird. Ist also gegenüber dem Objekt Wahrnehmen (*viññāṇa*) eine Lust vorhanden, dann ist die Voraussetzung dafür erfüllt, daß das Objekt Wahrnehmen zu einer „Grundlage des Wahrnehmens“ wird. Wenn nun aber die Voraussetzung dafür erfüllt ist, daß das Objekt Wahrnehmen zu einer Grundlage des Wahrnehmens wird, warum kommt dann trotzdem im ersten, positiven Textteil das Objekt Wahrnehmen nicht als eine Grundlage des Wahrnehmens vor?

#### 4.9:4.2 Es geht um Lust am Wahrnehmen

Was mag es nun heißen, Lust betreffs des Objekts Wahrnehmen zu haben? Wenn wir betreffs des Objekts Stofflichkeit, betreffs des eigenen Körpers, Lust haben, so ist klar: »O, was für ein wunderbarer Körper! Ich liebe meinen Körper!« Vielleicht heißt es auch noch: »O, wie wunderbar ist es, daß ich einen Körper habe!« (Das wäre eine andere Ebene.) Was unser Wahrnehmen angeht, so würde – in Analogie zum Thema Stofflichkeit – seitens Tusnelda der Jubelruf erschallen: »O, was für ein wunderbares Wahrnehmen! Ich liebe mein Wahrnehmen!« Und vielleicht ist auch gemeint: »O, wunderbar, daß es für mich Wahrnehmen gibt!« Es geht also darum, daß meine Weise des Wahrnehmens wunderbar ist und etwas zu Liebendes bzw., vielleicht, darum, daß es wunderbar ist, daß ich überhaupt wahrnehme; es geht jedoch, dies sei betont, hier nicht um das, was ich wahrnehme: »O, diese wunderbare rote Erdbeere! O, dieser wunderbare Männerpok!« Wir haben hiermit den Aspekt Lust besprochen.

#### 4.9:4.3 Es geht um das Wahrnehmen mit einem bestimmten Sinn betreffs eines konkreten Objekts

Nun sehen wir uns den Aspekt Wahrnehmen an: Tusneldas These betreffs der Identität des *viññāṇa* ist folgende: In jedem Falle und unter allen Umständen ist mit dem Pāḷi-Begriff *viññāṇa* ein Wahrnehmen \ Erkennen \ Verstehen gemeint; eine andere Art von *viññāṇa* ist nonexistent. Von dieser These gehen wir bis zu ihrer Widerlegung aus. Der zur Diskussion stehende Sachverhalt ist der folgende: Es gibt ein Wahrnehmen betreffs des Objekts Stofflichkeit, genauer gesagt: angesichts des Objekts Stofflichkeit entsteht ein Wahrnehmen; noch genauer gesagt: ein Wahrnehmensakt. (Bei dem Wort „entsteht“ bezieht Tusnelda sich auf das bekannte Diktum des Buddha in # M 18 p I 111 f μ.) Analog heißt es in unserem fraglichen fünften Falle: Es gibt einen

#### 4.9:4.4.

Wahrnehmensakt betreffs des Objekts Wahrnehmen; genauer gesagt: angesichts des Objekts Wahrnehmen entsteht ein Wahrnehmensakt. (Übrigens – den Sachverhalt, daß ein *viññāṇa* angesichts eines *viññāṇa* entsteht, finden wir sinngemäß u.a. auch in dem Text # M 143 p III 259 μ, wo, gerade wie es ein „aug-gestütztes *viññāṇa*“ gibt, analog hierzu auch ein „aug-*viññāṇa*-gestütztes *viññāṇa*“ erwähnt wird.)

4 Tusnelda geht weiterhin davon aus, daß es kein ›Wahrnehmen als solches‹ gibt, sondern nur, wie es in des Buddha Diktum gesagt wird, ein „Aug-Wahrnehmen“, „Ohr-Wahrnehmen“ ...

8 „Geist-Wahrnehmen“. Damit gilt: Das Aug-Wahrnehmen, Ohr-Wahrnehmen ... Geist-Wahrnehmen ist selbst Gegenstand des Wahrnehmens, genauer gesagt: es entsteht ein Wahrnehmen angesichts des Objekts Aug-Wahrnehmen, des Objekts Ohr-Wahrnehmen ... des Objekts Geistwahrnehmen; noch genauer gesagt: es entsteht ein Wahrnehmensakt angesichts des

12 Objekts Aug-Wahrnehmensakt, des Objekts Ohr-Wahrnehmensakt ... des Objekts Geist-Wahrnehmensakt. (N.b.: Ein Objekt existiert natürlich als ›Objekt‹ nicht von vornherein, sondern wird zu einem Objekt erst, indem es wahrgenommen [oder sonstwie behandelt] wird.) Dabei ist nun auch das Wahrnehmen, welches angesichts von Wahrnehmen entsteht, nicht ein

16 ›Wahrnehmen als solches‹, sondern ebenfalls etwas aus der Reihe „Aug-Wahrnehmen, Ohr-Wahrnehmen ... Geist-Wahrnehmen“. Nun ist die Frage: Welches Wahrnehmen mag angesichts von Wahrnehmen entstehen? Tusnelda kann sich nicht vorstellen, daß ein Aug-Wahrnehmen angesichts von Aug-Wahrnehmen, Ohr-Wahrnehmen ... Geist-Wahrnehmen entsteht (vielleicht

20 gebracht es ihr an Phantasie); es scheint Tusnelda offensichtlich zu sein, daß es sich hierbei nur um ein Geist-Wahrnehmen handeln kann; genau gesagt: angesichts irgendeines konkreten Wahrnehmensakts entsteht ein konkreter Geist-Wahrnehmensakt: Tusnelda nimmt lustvoll mit dem Geist wahr, daß sie einen knackigen Männerpo mit dem Auge wahrnimmt. Sie freut sich in

24 ihrer frivolen Torheit über die Tatsache, daß sie noch nicht zu alt und zu blind ist, überhaupt einen Männerpo wahrzunehmen. (Es ist – was der Text nicht impliziert, aber auch nicht ausschließt – folgende Erweiterung möglich: Es mag sein, daß Tusnelda den Männerpo mit dem Auge lustvoll wahrnimmt; und sie nimmt mit dem Geist lustvoll wahr, daß sie den Po mit dem Auge lustvoll wahrnimmt; Sie freut sich in noch frivolerer Torheit über die Tatsache, daß ihr das Wahrnehmen des Pos – trotz ihres Alters – Lust bereitet.) Also: Es geschieht ein lustvoller Geist-Wahrnehmensakt betreffs eines – eventuell lustvollen – Aug-Wahrnehmensakts. (Hier sei festgestellt, daß es auch einen lustvollen Geist-Wahrnehmensakt angesichts eines – eventuell lustvollen – Geist-

28 Wahrnehmensakts geben kann: Tusnelda nimmt mit dem Geist lustvoll wahr, daß sie eben einen – eventuell lustvollen – Geist-Wahrnehmensakt vollzogen hat (indem sie nämlich – eventuell lustvoll – sich an längst vergangene mit einem knackigen Männerpo befaßte Sinnesfreuden erinnert hat).

36 Vielleicht kann – zusätzlich zu diesem Geist-Wahrnehmen – auch ein von Lust begleitetes „Körper-Wahrnehmen“ angesichts des Aug-Wahrnehmens entstehen, und zwar so: Bei Tusnelda ereignet sich angesichts eines Männerpos ein mit Lust kommentierter Aug-Wahrnehmensakt. Angesichts des mit Lust kommentierten Aug-Wahrnehmensakts entsteht bei Tusnelda ein Körper-

40 Wahrnehmensakt, der sich u.a. auf einen verstärkten Blutandrang und ein gewisses Kribbeln hier und da bezieht. Möglicherweise wäre die erste Reaktion auf das Aug-Wahrnehmen als ein, in körperinternen Wahrnehmensprozessen bestehendes, Geist-Wahrnehmen zu interpretieren, welches sich im gesteigerten Blutandrang äußert – und dieser Blutandrang erst löst einen Körper-

44 Wahrnehmensakt aus: Tusnelda spürt, daß das Blut drängt. Und dieses Spüren des Blutandrangs wiederum wird von Tusnelda geistig wahrgenommen, was Tusnelda dann die Schamröte ins Gesicht treibt, welche Tatsache von Tusnelda körperlich wahrgenommen wird, was, nach entsprechendem geistigem Wahrnehmen dieses Faktums, dazu führt, daß Tusnelda angesichts

48 ihrer Scham ganz blaß wird, was wiederum ... usf., usf. (Wem die Männerpos langsam zum Hals heraushängen, der möge diese, m.m., durch Babypos, Dillgurken, Bachkantaten oder sonst etwas ersetzen.)

#### 4.9:4.4 Die Beseitigung der Lust betreffs des Objekts *viññāṇa*

Jetzt ist also die große Frage: Warum erwähnt der Buddha im positiven ersten Teil unseres Textes keinen solchen Geist-Wahrnehmensakt betreffs *viññāṇa*, warum leugnet er ihn durch die Formulierung „vier (nicht: fünf) Grundlagen des Wahrnehmens“ sogar explizit? Der Buddha scheint durch diese Leugnung einer fünften Grundlage des Wahrnehmens den soeben geschilderten Sachverhalt zu bestreiten: Es gibt keinen durch Lust bewerteten Geist-Wahrnehmensakt betreffs eines Aug-/ Ohr-/ ... Geist-Wahrnehmensaktes, es kann nicht sein, daß Tusbelda mit dem Geist lustvoll wahrnimmt, daß sie mit dem Auge einen Männerpo wahrnimmt (oder: mit dem Geist – erinnerungsmäßig – einen Männerpo wahrnimmt). Dadurch kommt es nicht vor, daß sich eine Tendenz herausbildet, entsprechende Aug-/ Ohr-/ ... Geist-Wahrnehmensakte künftig zu erleben, was dann zur Perpetuierung des Wiedergeborenwerdens führen würde.

Was der Buddha (und zwar im oben, 4.9:4.1, zitierten zweiten, dem negativen, Textteil) nun unterstellt, das ist, daß es möglich sei, die mit dem Geist-Wahrnehmensakt (spontan) verbundene „Lust“ zu ›beseitigen‹. Zur Erinnerung: Wie wir aus der Analyse unseres Texte, vgl. 4.3:1.–2., und der themenähnlicher Texte wissen, ist das Wesentliche nicht, daß überhaupt ein Wahrnehmen (hier ein Geist-Wahrnehmen betreffs des Auf-Wahrnehmens) stattfindet; vielmehr ist das Entscheidende, das, daß – ungünstigenfalls – das Wahrnehmen lustbefrachtet ist – was zu einer Tendenz führt, derartiges Wahrnehmen auch künftig zu erleben, was, wiederum, die Fortsetzung der Sukzession der Existenzen zum Resultat hat. Günstigenfalls aber ›beseitigt‹ man die „Lust“ an solchen Wahrnehmensakten, was die Tendenz vernichtet, derartiges Wahrnehmen künftig zu erleben, was, wiederum, dazu führt, daß schließlich das ›Verlöschen‹ geschieht.

Das würde in der Praxis heißen: Es ist möglich, daß Tusbelda die „Lust“, die beim Geist-Wahrnehmen angesichts des Aug-Wahrnehmens entsteht, ›beseitigt‹. Was also tut Tusbelda? Sie besinnt sich darauf (es wird ihr warm dabei), daß es ihr gar schlecht zu Gesichte steht, so zu reagieren, daß sie sich selbst ein Armutszeugnis ausstellt, wenn sie sich benimmt (und frivolerweise sogar noch froh darüber ist), als hätte sie nie etwas von Buddhismus gehört, als rennte sie nicht ständig zu Meditationskursen: hat sie wirklich nur ihren Meditationspolster warmgehalten? Tusbelda vollzieht eine veritable Metanoia: sie ›beseitigt die Lust‹ an dem Geist-Wahrnehmensakt betreffs des angesichts des Männerpos entstandenen Aug-Wahrnehmensaktes. Schließlich wird Tusbelda, wenn sie betreffs aller möglichen Wahrnehmensakte die „Lust beseitigt“ hat und so die Tendenz zu derartigen Wahrnehmensakten abgebaut hat, ›verlöschen‹.

#### 4.9:4.5 Die Lust betreffs des Objekts Wahrnehmen ist etwas Fragwürdiges

##### 4.9:4.5.1 Es gibt keine Bewertung des Objekts Wahrnehmen

Da der erste, der positive, Textteil explizit von den „Grundlagen des Wahrnehmens“ spricht, ist einsehbar, daß er keine Fälle erwähnen kann, wo keine Grundlage des Wahrnehmens vorliegt. Er wird also Fälle nicht erwähnen, wo der Prozeß, der zum Zustandekommen eine Grundlage des Wahrnehmens führt, nicht stattfindet. Und dieser Prozeß ereignet sich nicht, wenn ein mögliches Objekt des Wahrnehmens nicht positiv, nämlich durch „Lust“, bewertet wird. Ein positives Bewerten eines Objekts findet logischerweise erst statt, nachdem man das Objekt wahrgenommen hat. (Bei dieser Behauptung ist vorausgesetzt, daß die ›Notiznahme‹ [vgl. 3:2.] nicht schon ein rudimentäres Wahrnehmen ist, welches aufgrund des auf derartige Objekte gerichteten Wünschens stattfindet, oder aber ggf. eben unterbleibt.) Die Nichterwähnung des Objekts *viññāṇa* im ersten Textteil bedeutet also nur, daß es betreffs des fraglichen Objekts keine positive Bewertung gibt, genauer: geben kann – die Nichterwähnung bedeutet nicht, daß man das Objekt gar nicht erst wahrnehmen (*viññāṇaen*) kann. In unserem Fall heißt dies: Es ist durchaus grundsätzlich möglich, daß angesichts des Objekts Aug-Wahrnehmen ein Geist-Wahrnehmen „entsteht“. (Das Geist-Wahrnehmen wird im nächsten Abschnitt diskutiert werden.) Es wird jedoch auf das Wahrnehmen hin keine positive Bewertung stattfinden, genauer: stattfinden können. Und eben infolge des Ausbleibens von positiver Bewertung wird keine

#### 4.9:4.5.1 – 4.9:4.5.2

Grundlage des Wahrnehmens zustande kommen.

Es ist möglich, dem Objekt Stofflichkeit neutral gegenüber zu stehen; es ist möglich, dem Objekt Stofflichkeit positiv gegenüber zu stehen. Es ist möglich, dem Objekt Wahrnehmen, hier: dem Objekt Aug-Wahrnehmen neutral neutral gegenüber zu stehen; es ist hingegen – das müssen wir aus dem Fehlen der Erwähnung schließen –, nicht möglich dem Objekt Aug-Wahrnehmen positiv gegenüber zu stehen. (Die Bedeutung des hier gebrauchten Wortes »neutral« wird weiter unten offenbar werden.)

8

#### 4.9:4.5.2 Das Objekt *viññāṇa* ist aufgrund seiner Simplexität nicht bewertbar

Jetzt ist also die große Frage: Warum kann das Objekt Stofflichkeit und, ebenso, das Objekt Gefühl, warum können das Objekt *saññā*, das Objekt Modalaktivität positiv gewertet werden – warum aber ist es nicht möglich, das Objekt Wahrnehmen, hier das Objekt Aug-Wahrnehmen (betriffts des Männerpos), positiv zu bewerten? In anderen Worten, und einfacher: Warum ist es unmöglich wahrzunehmen, daß man wahrnimmt und dabei das erstere Wahrnehmen positiv zu bewerten? Die Antwort sei schon gegeben, sie ist simpel: Am mit *viññāṇa* bezeichneten Wahrnehmen (und um das *viññāṇa* nur geht es!) ist von vornherein nichts Bewertbares, nichts positiv Bewertbares (und nichts negativ Bewertbares). Der Wahrnehmensakt *viññāṇa* ist immer, und zwar qua definitionem, neutral, genauer: er entzieht sich jeder Art Bewertung. Wieso das?

Um diese Frage zu beantworten, ist es angebracht, uns darüber im klaren zu sein, was das mit *viññāṇa* bezeichnete Wahrnehmen, hier: das Aug-Wahrnehmen, technisch gesehen eigentlich ist. Dies ist der Sachverhalt: Der Buddha sagt in # M 18 p I 111 f µ klipp und klar, was das Wahrnehmen, *viññāṇa*, ist: „Bedingt durch den Geist und Dinge entsteht Geist-Wahrnehmen.“ Für unseren aktuellen Fall können wir, konkreter, unsererseits formulieren: »Bedingt durch den Geist und das Objekt Aug-Wahrnehmen entsteht Geist-Wahrnehmen.« Das Aug-Wahrnehmen wäre das Objekt des angesichts eben dieses Aug-Wahrnehmens entstandenen Geist-*viññāṇas*. Letzteres Geist-Wahrnehmen wäre somit ein *viññāṇa* höherer Ordnung, eines auf einer Metaebene, sozusagen ein Meta-Geist-Wahrnehmen. (Bei einem besonders leistungsfähigen Geist, wie etwa dem Buddha, mag es noch weitere Ebenen geben, also etwa ein Meta-Meta-Geist-*viññāṇa* und auch noch ein Meta-Meta-Meta-Geist-*viññāṇa* ... und vielleicht gar ein Zusammenwirken verschiedener solcher Geist-*viññāṇas*? Ziemlich wild! Auf jeden Fall spekulativ.)

Angesichts dieses Sachverhalts ist offensichtlich, daß es da für den Geist nicht viel wahrzunehmen gibt, geschweige denn zu bewerten: das Objekt Aug-Wahrnehmen an sich besitzt keine Qualität, die man positiv (oder negativ) bewerten könnte, auf die man mit Lust (oder Ablehnung) reagieren könnte. Der Prozeß Geist-Wahrnehmen beinhaltet möglicherweise schon nicht einmal das Objekt des Aug-Wahrnehmens, die folgende Aussage ginge also, in ihrem letzten Satzteil, schon zu weit: »Ich nehme mit der Geist wahr, daß ich mit dem Auge wahrnehme – und zwar einen Männerpo.« Und damit hat es sich, weiter geht es nicht im Rahmen des *viññāṇa*: Wie wir aus der Besprechung des Flußdiagramms, 3:2., wissen, geschehen alle ansonsten unter dem hier bequemlichkeitshalber verwendeten ungenauen Titel »Wahrnehmen« stattfindenden Ereignisse (Bewertungen, Gefühle etc.) erst im Anschluß an das *viññāṇa*. Genau besehen, ist der Prozeß, der „Lust“ beinhaltet – was „Gefühl“ entspricht –, einer, der sich somit, wie das Flußdiagramm erweist, zu einer anderen Stufe des Wahrnehmens, nämlich zur »*saññā*«, auswächst und weitere Folgen gerade im Sinne unseres gegenwärtigen Textes zeitigt. Unser Text behandelt also gewissermaßen die Nahtstelle von *viññāṇa* und *saññā*. (Hier sei, ganz nebenbei und ohne dies auszuführen, an die von Tusnelda – nach der Norm unserer Ethik-Dokumentation – als »Gewahrheit« [ein Begriff, der auch die Erinnerung beinhaltet] und »Bewußtheit« [nicht: »Bewußtsein!«] wiedergegebenen Pāli-Vokabeln *sati* und *sampajañña* erinnert, die beide, so versteht es Tusnelda, von vornherein das neutrale, sachliche Wahrnehmen von Tatsachen bezeichnen. [Beim betreffenden Objekt kann es sich durchaus um eines handeln, welches Qualitäten aufweist, welche möglicherweise an die „Lust“ oder ähnliche Bedürfnisse appellieren.] Die hier implizierte Neutralität und Sachlichkeit ist eine – ohne dies zu belegen –

allgemein und in jedem Zusammenhang zu praktizierende und anzustrebende Haltung. [Mit diesem Hinweis sei nicht unterstellt, daß die Pāḷi-Texte selbst die ›Gewahrheit‹ und die ›Bewußtheit‹ als Fälle von Geist-Wahrnehmen auffassen.] Dabei sei hervorgehoben, daß der Sprachgebrauch im Pāḷi der ist, daß die betreffende Person dem jeweiligen Objekt mit ›Gewahrheit‹ bzw. Bewußtheit begegnet, nicht aber, daß eine quasi personifizierte ›Gewahrheit‹ bzw. ›Bewußtheit‹ dem Objekt gegenübersteht.)

Der Sachverhalt ist bei den übrigen, neben dem „*viññāṇa*“ bestehenden, Kloben, nämlich „Stofflichkeit“, „Gefühl“, „*saññā*“, „Modalaktivität“, ein anderer: Jene vier Kloben besitzen von vornherein Qualitäten, die bei einem nicht allzu erkenntnisbegabten Menschen nach einer das *viññāṇa* ergänzenden Stellungnahme, nach einer Bewertung rufen. (Dies erinnert uns übrigens an die vom Buddha erwähnten und von uns, unter 4.9:1., besprochenen siebenlei „Grundlagen des Wahrnehmens“, welche ja gerade solche hier postulierten eher komplexen mentalen Sachverhalte darstellen.) Also: Es gibt kein Aug-Wahrnehmen als „Grundlage des Geist-Wahrnehmens“, weil das Objekt Aug-Wahrnehmen – infolge der Abwesenheit irgendwelcher Qualitäten – von vornherein nicht geeignet ist, positiv [oder sonstwie] bewertet zu werden.

Verallgemeinert, dies sei wiederholt, lautet das Ergebnis unserer Studien: Es gibt kein *viññāṇa* als „Grundlage des *viññāṇas*“ (so wie es die übrigen vier Kloben als „Grundlage des *viññāṇas*“ gibt), weil das Objekt *viññāṇa* – durch die Abwesenheit irgendwelcher Qualitäten – von vornherein nicht geeignet ist, positiv (oder sonstwie) bewertet zu werden.

Übrigens – angesichts der obigen Erklärung erweisen sich alle anderen Überlegungen zum Grund der stillschweigenden Leugnung einer fünften „Grundlage des *viññāṇas*“ (nämlich eines *viññāṇas*) als müßig, nämlich etwa die, es könne schlicht nicht zwei *viññāṇas* gleichzeitig geben, seien es nun *viññāṇas* betreffs desselben Sinnes oder betreffs verschiedener Sinne. Nebenbei – die Diskurse des Buddha enthalten keine Behauptung, wonach es zu jedem gegebenen Zeitpunkt jeweils nur ein einziges mentales Ereignis geben könne. (Von vornherein völlig aus dem Schneider wäre Tusnelda übrigens in diesem Punkt, wenn sie annähme, daß es pro Person nur ein einziges *viññāṇa* gibt, nämlich eine Wesenheit namens Bewußtsein: die könnte schlecht auf sich selbst Bezug nehmen. Aber leider ist Tusnelda diese kommode Lösung nicht vergönnt, da sie nun einmal [wie das ein bestimmter, von ihren aufmüppigen Töchtern hochverehrter Lehrer einer gewissen Schule von sich sagt] ein ›religiös unmusikalischer Denker‹ ist, pietätlos und ohne unangemessene Schonung lieber Denkgewohnheiten, immer darauf aus, in buddhistischer Manier, die ›Dinge so zu sehen, wie sie wirklich sind‹.)

Nun ist noch diese Frage offen: Wieso wird, sinngemäß, gesagt, daß ein Wahrnehmen betreffs des Objekts Wahrnehmen bei Wegfall von Gier betreffs des Objekts Wahrnehmen (immer: *viññāṇa*) zum ›Verlöschen‹ führt? Die Antwort ist, unter Berücksichtigung der gerade erarbeiteten Erkenntnis, schlicht diese: ein solches [Geist-]Wahrnehmen ist neutral, faktisch, wirklichkeitsgemäß. Punkt. Im übrigen rekapituliere man die oben, unter 4.9:4.5.1, gemachten Beobachtungen hierzu. (Phuuuh! Das war vielleicht eine Geduldssprobe, ein Kraftakt! [Für wen?])

Während Tusnelda nun, mit ihrer Schlaueit so recht zufrieden, sich auf ihren mühsam erworbenen Lorbeeren auszuruhen gedenkt, kommt ihr ein Text in die Quere, der alles so schön Ausgetüftelte in Frage stellt. In # M 143 p III 259 µ begegnet nämlich der folgende, tunlichst zu verwirklichende, Vorsatz: „Ich werde das Aug-*viññāṇa* nicht absorbieren, und es wird bei mir kein aug-*viññāṇa*-gestütztes *viññāṇa* geben.“ Dieser Text scheint, im Widerspruch zu Tusneldeas These, zu unterstellen, daß es sehr wohl ein *viññāṇa* geben kann, welches sich auf ein anderes *viññāṇa*, hier Aug-*viññāṇa*, bezieht, dieses zum Objekt hat: Der erste Teil besagt, wie wir wissen, dies: ›Ich werde mich mit dem Aug-Wahrnehmen nicht identifizieren ...‹. Damit haben wir kein Problem. Wie aber diskutieren wir das Wahrnehmen von Wahrnehmen weg? Der springende Punkt, das dürfen wir nicht übersehen, ist das Wort ›gestützt‹. Nach unserer Analyse, unter 4.1:5.2.3–5, heißt ›gestützt‹, daß das *viññāṇa* durch entsprechende Bejahung des Objekts affirmiert und stabilisiert wird in dem Sinne, daß das Wahrnehmen des entsprechenden Objekts zu wiederholen angestrebt wird. Auf dieses Faktum kommen wir bald zurück.

#### 4.9:4.5.2

Es ist nun angeraten, bevor wir allzu viele Spekulationen anstellen, das Umfeld, in welchem unser Satz steht, zu betrachten: Dieser Text reflektiert das bekannte Diktum des Buddha in # M 18 p I 111 f μ: „Durch das Auge bedingt und Formen entsteht Aug-Wahrnehmen“; bevor nämlich der hier zur Diskussion stehende Satz betreffs des ›Aug-*viññāṇas*‹ fällt, haben wir die identischen Aussage betreffs dem „Auge“ und betreffs der „Form“: „Ich werde das Auge / die Form nicht absorbieren, und es wird bei mir kein anggestütztes / formgestütztes *viññāṇa* geben.“ Nach unserem Satz nun finden wir entsprechende Aussagen, die dort die „Auganrührung“ bzw. das das „auganrührungsgenerierte Gefühl“ betreffen. Die letztere Aussage betrifft (umständlicher als sonst, aber klarer übersetzt) „ein auf das Gefühl, welches infolge der Auganrührung generiert ist, gestütztes *viññāṇa*“. (Damit liegen die Anfangsglieder des – im Rahmen des Flußdiagramms, unter 3:2., behandelten – erweiterten Wahrnehmungsprozesses vor.) Zudem haben wir, m.m., identische Aussagen betreffs der vier Elemente, der fünf Klöben, der vier höchsten ›Gebiete‹ der Meditation, der diesseitigen und der jenseitigen Welt, aller erdenklichen Objekte sämtlicher Sinne. Dabei enthalten – außer der vorletzten – sämtliche genannten Gruppen den Faktor *viññāṇa* in irgendeiner Form. (Mehr der Kuriosität halber sei hier darauf aufmerksam gemacht, daß die beiden letzten der eben erwähnten vier höchsten Meditationsstufen, einschließlich der unmittelbar vor der Erreichung des Heilszieles, das „Gebiet der *viññāṇa*unendlichkeit“ und das „Gebiet der Weder-*saññā*-noch-Nichts*aññā*“ betreffen.)

Eine Übersicht über die aufgeführten Punkte enthüllt die Tatsache, daß es sich bei diesem Text um eine rein theoretische Abhandlung handelt. ›Theoretisch‹ deshalb, weil ein tatsächliches ›Absorbieren‹ einiger der genannten Punkte, so der ›Elemente‹ und der ›Anrührung‹, die ja wohl nicht wirklich erfahrbar sind, sondern nur theoretische Postulate darstellen, schlichtweg unmöglich ist. (Jedenfalls ist dies Tusnelda unmöglich – der es ja auch versagt ist, Protonen und Quarks sowie die ihren Herzschlag bzw. ihre Darmperistaltik regelnden Impulse wahrzunehmen und sich mit ihnen zu identifizieren.) Das ist also schon ein guter Grund für die Annahme, daß die Unterstellung, es könne ein ›Absorbieren‹ des *viññāṇas* und ein ›*viññāṇa*-gestütztes *viññāṇa*‹ geben, fragwürdig ist. Relativiert wird diese Annahme nun aber durch den Umstand, daß der fragliche Vorsatz, nicht zu absorbieren, in einer Mahnung enthalten ist, die einem Todkranken zuteil wird; dieser Ratschlag wird gegeben, um den Kranken in die im buddhistischen Sinne positivste mentale Verfassung zu versetzen: er soll sich mit absolut nichts identifizieren, an nichts anhängen (vgl. Abschnitt 16.5 unserer Ethik-Dokumentation). Insofern dient die Theorie – die Tusnelda zunächst an die berüchtigte altindische Kategorisierungssucht denken ließ – einem höchst praktischen und lobenswerten Zweck. So weit, so gut.

Aber – jetzt kommt's! – der tatsächliche Grund für die Aufzählung auch des fraglichen *viññāṇas* ist nicht die genannte Absicht, sondern die Tatsache, daß es sich von vornherein um eine negative Nennung handelt, nämlich die, daß man eben keine ›Absorption‹ des *viññāṇas* vollzieht und daß so das *viññāṇa* – mangels Bejahung – per se nicht ›gestützt‹ ist. Dieser Gedankengang wird u.a. im Zusammenhang mit dem Begriff „Grundlage“, der dem Begriff ›Stützung‹ eng sinnverwandt ist, entwickelt, wo es nämlich im positiven Falle, wo er eine Bejahung gibt, das *viññāṇa* als „Grundlage des *viññāṇas*“ fehlt, während im negativen Falle, wo eine Bejahung nicht stattfindet, das *viññāṇa* als – hypothetische – „Grundlage des *viññāṇas*“ sehr wohl genannt wird. Dieser Sachverhalt ist also der eigentliche Grund für die bislang rätselhafte Nennung des ›aug-*viññāṇa*-gestützten *viññāṇa*‹. (Die vorausgegangene Deutung ist demnach als verfehlt dem Vergessen anheimzugeben.) Die Logik des Textes ist über alle Kritik erhaben. (Da ist Tusnelda aber froh, daß sie zu guter Letzt auf den Trichter gekommen ist!)

#### 4.9:4.5.3 Die Verwirrung gründet im schlampigen Gebrauch von ›Wahrnehmen‹ und „beseitigt“

Es sei hier betonend festgestellt, daß Tusnelda durchaus – wie oben angenommen – einen lustbewerteten Aug-Wahrnehmensakt anlässlich eines Männerpos haben kann, betreffs dessen dann ein introspektiver Geist-Wahrnehmensakt entsteht. Was an Tusneldas anfänglichen Überlegungen nicht stimmte, das ist, daß sie infolge schlamperten Denkens übersah, daß der Text von einem mit „*viññāṇa*“ beschriebenen Wahrnehmensakt spricht – und nicht etwa von

4 »saññā«, was ein ganz anderer Sachverhalt ist. Tusnelda hat ihrer eigenen Verwirrung selbst Vorschub geleistet, indem sie im Deutschen den schwammigen Begriff »Wahrnehmen« verwendet hat, wo sie „viññāṇa“ sagen gesollt hätte, denn damit hätte sie sich ständig ins Gedächtnis gerufen, daß es sich um das realistische, von Persönlichem unbelastete, primäre Wahrnehmen handelt.

8 Eine gewisse Schuld an der Verwirrung trifft allerdings auch den Verfasser oder Redaktor unseres Pāḷi-Textes: Am Beginn dieser Erörterung (unter 4.9:4.1) hat Tusnelda festgestellt, daß das als „beseitigt“ übersetzte Wort nicht alternativ auch als »ohne« wiederzugeben ist, daß mithin ausgesagt sei, daß es irgend einmal sehr wohl „Lust“ betreffs des jeweiligen Objekts gegeben haben muß. Es hat sich nun herausgestellt, daß es sich hier um einen irreführenden Pāḷi-Ausdruck handelt. Offenbar hat der Verfasser oder der Redaktor geschlampt: Er hat einfach den für die anderen »Elemente« (in diesem Text sind die »Kloben« so benannt) durchaus zutreffenden Terminus für das „Element viññāṇa“ übernommen – es geht aber darum, daß es betreffs des viññāṇa gar keine Lust geben kann, daß eine diesbezügliche Lust nie existierte und folglich gar nicht „beseitigt“ werden konnte.

#### 16 4.9:4.6 Die Übersetzung von „viññāṇa“ als »Bewußtsein« ist unangebracht

20 Noch eins bleibt festzustellen: Es ist betreffs unseres gegenwärtigen Textes # S 22.54 p II 54 f µ absolut unnötig, das Objekt viññāṇa des aktuellen viññāṇa oder das aktuelle viññāṇa selbst als eine Wesenheit namens Bewußtsein zu interpretieren: wir kommen mit »Wahrnehmen« bzw. »Wahrnehmensakt« (womit hier immer der genauere Terminus »Purapprehension« gemeint ist) völlig aus.

#### 24 4.9:5. Verifikation der These von der Unmöglichkeit der Bewertung von viññāṇa

##### 4.9:5.1 Der Sachverhalt »Nahrung viññāṇa« scheint der These zu widersprechen

28 Nachdem wir mit unserem skalpellartigen Scharfsinn die Texte sezirt haben und so zu dieser überaus plausiblen Erklärung des Sachverhalts »Unverfügbarkeit des viññāṇa für eine lustvolle Haltung« gekommen sind, verliert unsere ganze schöne These an Substanz und droht, sich als Hirngespinnst zu erweisen angesichts eines anderen Textes. In # S 12.64 p II 101 ff µ (bei einer anderen Fragestellung schon unter 4.2: besprochen) heißt es nämlich folgendermaßen: „Wenn es betreffs der Nahrung viññāṇa Lust gibt, Vergnügen gibt, Durst gibt ...“ Weiter stellt der Text den Fall vor, daß „es betreffs der Nahrung viññāṇa keine Lust gibt ...“ Unser Text besagt also unmißverständlich, daß das viññāṇa (hier als eine von vier „Nahrungen“ ausgewiesen, was noch zu besprechen ist) sehr wohl etwas sein kann, gegenüber dem es Lust geben kann – was wir gerade bestritten haben. Was nun?

##### 36 4.9:5.2 Kein Widerspruch bei Interpretation von »viññāṇa« als »Wahrnehmen schlechthin«

40 Das Problem Das Problem entsteht nur, wenn wir davon ausgehen, daß es sich bei »viññāṇa« um einen Einzelfall handelt – es ist, nach unserer obigen Analyse ja unmöglich, daß man einen bestimmten aktuellen Wahrnehmensakt mit Lust bewertet. Wenn wir hingegen davon ausgehen, daß hier von »Wahrnehmen schlechthin« die Rede ist – selbst, wie es der Begriff »viññāṇa« ja beinhaltet, von dem sachlichen, primären Wahrnehmen – so sieht die Sache schon anders aus: Es ist durchaus möglich, ganz generell Lust selbst auf solches sachliches, primäres Wahrnehmen zu haben, weil ja daraus erfahrungsgemäß, und zwar auf der Basis dieses sachlichen, primären Wahrnehmens, eine andere Stufe des Wahrnehmensprozesses, welche dann die Fachbezeichnung »saññā« trägt und durchaus delectibel sein kann, entsteht. (N.b.: Tusnelda behauptet nicht, daß es ein »Wahrnehmen als solches« im Gegensatz zu »Aug-Wahrnehmen« etc. gebe. Es ist nur jegliches, jedes erdenkliche Wahrnehmen \ Erkennen \ Verstehen gemeint.) Könnten wir also nachweisen, daß es sich hier nicht um einen spezifischen Wahrnehmensakt, sondern um viññāṇa schlechthin, gar um erst nur potentiell viññāṇa handelt, so hätten wir unsere These gerettet. Daß von einem allgemeinen Anstreben von Objekten die Rede sein kann, wird durch die Negativversion der vorher besprochenen Texte, insbesondere derjenigen betreffs

#### 4.9:5.2 – 4.9:5.3.0

der „Grundlagen des Wahrnehmens“ nahegelegt (und auch durch den noch zu besprechenden Text betreffs „Daheim für das Wahrnehmen“ [# S 22.3 p III 9 f μ, vgl. 4.10:]). Diese sprechen offensichtlich über das Aufhören jeglichen Wahrnehmens, genauer: über das Wahrnehmen betreffs jeglichem, jedem einzelnen der fraglichen Objekte, d.h. effektiv betreffs der Gesamtheit der fraglichen Objekte – nicht aber betreffs diese oder jenes Objekts. (Die Positivversion hingegen betrifft nur jeweils das einzelne Objekt, nämlich das, dem an Lust gegenüberbringt.) Dies wird, so postuliert Tusnelda, durch die dortige Verwendung des Begriffs „Element Wahrnehmen“ unterstrichen. Es steht nämlich in jenen Texten auffälligerweise der Begriff „Element“ (wobei „Element“ für »Kloben« steht), nämlich „Element Stofflichkeit“ etc. („Wenn betreffs des Elements Stofflichkeit die Lust beseitigt ist ...“), während in der positiven Version des Textes („Bestünde, wenn es bestünde, ein zu Stofflichkeit Rekurs nehmendes ...“) schlicht von „Stofflichkeit“ die Rede ist. Tusnelda interpretiert diesen Sachverhalt so, daß im positiven Falle von dieser oder jener Stofflichkeit [etc.] (also von Männerpo, grüne Ampel, Dillgurke) zu einem bestimmten Zeitpunkt die Rede ist, im negativen Falle aber von jeglicher Stofflichkeit [etc.], also von Stofflichkeit [etc.] schlechthin. Wir können ja wohl, ohne dies aus Texten zu belegen, sagen: Solange es gegenüber auch nur einem Wahrnehmensobjekt Lust gibt, wird das Wiedergeborenwerden weitergehen: es kann sich das »Verlöschen« nicht vollziehen. (Dies wäre der zuerst abgehandelte, der positive, Fall.) Andererseits wird sich, sobald es gegenüber keinem einzigen Wahrnehmensobjekt mehr Lust gibt, das »Verlöschen« vollziehen. (Das wäre der als zweiter abgehandelte negative Fall.) Das heißt also konkret: Selbst wenn Tusnelda betreffs des Wahrnehmens jeglicher Art aller möglichen Objekte „die Lust beseitigt“ hat, – außer betreffs des Aug-Wahrnehmens von knackigen Männerpos, so wird sie weiteres Wiedergeborenwerden erfahren und nicht »verlöschen«. Betreffs des Falles, wo es Lust gibt, hatten wir in der Analyse des vom Buddha skizzierten Prozesses (vgl. z.B. 4.1:5.2.5.1–2., 4.3:2.3) schon gesagt, daß es jeweils um ein ganz bestimmtes Objekt z.B. der Kategorie Stofflichkeit geht (also nicht um, z.B., die Stofflichkeit als solche). Aber: In # S 22.3 p III 9 f μ ist, wie im zweiten Teil unseres Textes vom „Element Stofflichkeit“ etc. die Rede, allerdings auch in dem Fall, wo Lust vorhanden ist. Dies macht es unwahrscheinlich, daß die Tatsache, daß hier einmal „Element“ erwähnt wird und einmal nicht, wesentlich ist.

Die obige Darstellung würde – umgesetzt auf unseren gegenwärtigen von der „Nahrung *viññāṇa*“ handelnden Text (# S 12.64 p II 101 ff μ) – bedeuten, daß es hier darum geht, generell Lust auf Wahrnehmen zu haben, das Wahrnehmenwollen als solches zu fördern und zu perpetuieren (bzw., bei Fehlen von Lust, generell die Lust am Wahrnehmen zu beseitigen – aber das wäre nicht unser Thema). Es wäre vielleicht sogar genauer zu sagen, daß die betreffende Person hier dem Konzept Wahrnehmen Lust entgegenbrächte, bzw. der Wahrnehmen als etwas Potentiell Lust entgegenbrächte. (Es mutet gewagt an, gegebenenfalls den Begriff »*viññāṇa*« als so etwas wie die Möglichkeit zum Wahrnehmen interpretieren zu wollen. Wir haben eine Parallele darin, daß wir – wenn auch nicht als Übersetzung des Begriffs – u.a. im Kontext Grundlage des Wahrnehmens die Erzeugung einer Tendenz zum Wahrnehmen postulieren.) Soweit zu grundsätzlichen Erwägungen.

#### 4.9:5.3 Der Lustbezug auf *viññāṇa* bedarf der Erklärung

##### 4.9:5.3.0 Die Erklärung mag in verschiedenen Faktoren liegen

Wir können nun aber nicht einfach argumentieren, im Kontext Grundlagen des Wahrnehmens sei halt das jeweilige spezifisch *viññāṇa* als Einzelerscheinung gemeint, im positiven Falle also ausgelassen; hier aber sie *viññāṇa* schlechthin gemeint, im negativen Falle also sehr wohl und legitimerweise erwähnt. Da fragt es sich nämlich, wieso der eine Text auf dieses, der andere Text auf jenes anspiele. Von dem Passus in unserem Text # S 12.64 p II 101 ff μ, der von der „Nahrung *viññāṇa*“ handelt, können wir betreffs der Identität des hier angesprochenen *viññāṇa*s keine Schlüsse ableiten. Möglicherweise aber läßt sich aus dem textlichen Umfeld, in dem unsere Aussage gemacht wird, etwas Relevantes entnehmen. Dieselbe Aussage wie über das *viññāṇa* wird ja auch über die gewöhnliche materielle Speise



sowie über „Berührung“ und über „Geistabsicht“ gemacht. Unser *viññāṇa* ist also nur ein Punkt in der fraglichen Vierergruppe. Wenn wir davon ausgehen, daß alle vier Punkte Wesentliches gemein haben, dann wird uns die Erkenntnis über die Identität der übrigen drei Punkte zwingend Aufschluß über die Identität von *viññāṇa* liefern. (Übrigens können wir getrost annehmen, daß wir hier eine recht nichtssagende Gruppierung vor uns haben. Warum? Der Pāḷi-Kanon gefällt sich darin, solche Gruppen zusammenzustellen, die durchaus auch anders lauten könnten, es nämlich in der Tat oft tun; mitunter ist ein Punkt durch einen ganz anderen ersetzt, und häufig umfassen Gruppen, unter demselben Titel, eine verschiedene Anzahl von Punkten. Man tut wohl recht daran, solche Kategorisierungen als Merksprüche und somit Gedächtnisstützen aufzufassen. Unter den im Pāḷi-Kanon genannten Gruppen gibt es nur wenige, die ausschließlich so und nicht anders zu lauten haben, z.B. die Vier Edlen-Realitäten, welche einen streng logischen Zusammenhang abbilden. Die obgenannte Tatsache soll uns aber nicht davon abhalten, unsere Gruppe als solche verstehen zu wollen.)

Es gibt, so scheint es Tusnelda, zwei Ansätze, um unser Problem zu lösen. Der eine besteht darin, uns darüber klarzuwerden, was die gemeinsamen Charakteristika der drei anderen einzelnen Punkte sind und den Befund auf das *viññāṇa* auszudehnen. Das können wir gegebenenfalls anhand einer Beschreibung der drei Punkte erreichen oder durch eigene Überlegungen. Der andere Ansatz ist der, von etwas, was von vornherein allen vier Punkten gemein ist, Schlüsse auf die vier Punkte, also auch auf das *viññāṇa*, abzuleiten. Wie das? Es ist eine Tatsache, daß im Kontext Grundlagen des *viññāṇas* unser *viññāṇa* als einer der fünf Elemente / Kloben besprochen wird, im gegenwärtigen Falle aber als eine der „Vier Nahrungen“. Das also haben, wie uns gleich auffällt, die fraglichen vier Punkte gemein: Sie sind „Nahrung“. Es mag nun an dem Charakter von „Nahrung“ liegen, daß hier das *viññāṇa* sehr wohl als ein Objekt erwähnt wird, dem grundsätzlich „Lust“ entgegengebracht werden kann. Der zweite Ansatz besteht somit darin, von der Tatsache, daß der Text „Nahrungen“ bespricht, Erkenntnisse abzuleiten. Es mag daher lohnen, über die Bedeutung des Begriffs „Nahrung“ Studien anzustellen.

#### 4.9:5.3.1 Die Beschreibungen der vier Punkte mögen Erkenntnisse erlauben

##### 4.9:5.3.1.1 Die Beschreibungen der drei anderen Punkte geben nichts her

Zum ersten Ansatz: Analog zu den betreffs des *viññāṇa* vorgestellten Alternativen sieht Tusnelda hier zwei Möglichkeiten: Zum einen die, daß jeweils eine ganz bestimmte, einzelne, aktuelle Speise, eine ganz bestimmte „Berührung“, eine ganz bestimmte „Geistabsicht“ gemeint ist. (Das jeweilige ganz bestimmte Objekt seiner Kategorie [also Speise, Berührung, Geistabsicht] würde dann unter Lust wahrgenommen, was [wie anlässlich anderer Texte erarbeitet, vgl. z.B. 4.1:5.2.5.1–2., 4.3:2.3] eine Tendenz erzeugt, eben solche bestimmten Wahrnehmensakte zu wiederholen. Spontan hat es den Anschein – offenbar wird der Sachverhalt in Kurzform beschrieben –, daß dies auch hier der Fall ist.) Zum zweiten besteht die Möglichkeit, daß von Speise, Berührung, Geistabsicht ganz allgemein gesprochen wird, als Speise, Berührung, Geistabsicht schlechthin, daß man also ganz generell Speise, Berührung, Geistabsicht mit Lust anstrebt, sie sogar eher als etwas Potentielles ansieht. (Das führte entsprechend zu einer Perpetuierung des allgemeinen Wahrnehmenwollens.) Es ginge also nicht um eine bestimmte Speise, eine bestimmte Berührung, eine bestimmte Geistabsicht. Ist dies so bei den drei andern Nahrungen, so können wir daraus schließen, daß es sich auch bei *viññāṇa* um jegliches Wahrnehmen handelt, um Wahrnehmen schlechthin, nicht aber um ein bestimmtes Wahrnehmen, nämlich das eines bestimmten Objekts.

Wenn wir einen Text hätten, der uns Speise, Berührung, Geistabsicht und eventuell auch *viññāṇa* beschreibt oder sie gar definiert, so könnten wir vielleicht hieraus Schlüsse zur Frage ›Einzelerscheinung oder Allgemeines‹ ableiten. Wir besitzen keine kanonische Definition der „Vier Nahrungen“, abgesehen von einer in einem späten Text (# Dhs 71-3 p 19 μ), die die drei nichtmateriellen Nahrungen betrifft. Also kann uns nur jener Text eventuell Auskunft geben.

Was also sagt jener Text über die drei Punkte? Die dortige Umschreibung mittels Synonymen

#### 4.9:5.3.1.1 – 4.9:5.3.1.2

für „Berührung“ legt die Deutung nahe, daß es sich um die gewöhnliche körperliche Berührung handelt, nicht aber um die im Rahmen des Flußdiagramms unter 3:3.6.4.5.5, 3:3.6.5 erwähnte, mit demselben Pāli-Wort bezeichnete, ›Anrührung‹.

4 Daß es hier um körperliche Berührung und nicht um Anrührung geht, ergibt sich auch aus den folgenden eigenen Überlegungen: Die Anrührung findet im Laufe des über das *viññāṇa* hinausgehenden Wahrnehmensprozesses statt, wie im Flußdiagramm beschrieben. Diese Anrührung ist, so versteht es Tusnelda, ein automatisch ablaufender, nicht beobachtbarer, sich  
8 der willkürlichen Steuerung entziehender Vorgang. Wie man nun so einem Vorgang mit Lust begegnen sollte, das entzieht sich Tusneldas Vorstellungsvermögen. Weiter gibt dieser Punkt nichts her.

12 Die Synonyme für „Geistabsicht“ betreffen allesamt Varianten des Wortes ›Absicht‹. Weiter erfahren wir nichts.

16 Somit stellen sich die ersten drei „Nahrungen“ folgendermaßen dar: Wir haben die materielle Speise, welche, unserem Text # S 12.64 p II 101 ff  $\mu$  zufolge, „grob oder fein“ ist, also jegliche Art von Essen bedeutet. Außerdem ist die „Berührung“ da, nämlich eine körperliche Berührung jeder Art. Sodann haben wir als dritte „Nahrung“ alle möglichen Arten von Absicht. Mehr zu diesen drei Punkten erfahren wir nicht aus dem obgenannten Text und aus der Definition. Entgegen unserer Hoffnung können wir also keinerlei Schlüsse auf die „Nahrung *viññāṇa*“ ziehen.

#### 20 4.9:5.3.1.2 Die Nahrung *viññāṇa* ist eine unbestimmte Gegebenheit

24 Unsere „Nahrung *viññāṇa*“ nun wird in der bewußten Definition selbst ebenfalls umschrieben, und zwar so: „Was zu der Zeit Mentation, Geist, Geistigkeit, Herz, Licht ist; Geist, Geistgebiet, Sinn Geist; *viññāṇa*, Kloben *viññāṇa*, das diesbezügliche Element Geist-*viññāṇa*: das ist zu jener Zeit die Nahrung *viññāṇa*.“ (Der letztgenannte Begriff schränkt das *viññāṇa* eindeutig auf das Geist-*viññāṇa* ein, schließt also das Aug-*viññāṇa* etc. aus. Tusnelda ist sich allerdings nicht sicher, ob die davor genannten Termini ›*viññāṇa*‹ und ›Kloben *viññāṇa*‹ nicht doch das Aug-*viññāṇa* etc. umfassen. Es geht aber auch nicht um ›Wahrnehmen allgemein‹, nicht einmal um ›Aug-Wahrnehmen allgemein‹, nämlich im Gegensatz zum ›aktuellen Wahrnehmensakt‹ bzw. zum ›aktuellen Aug-Wahrnehmensakt.‹) Diese Definition läßt mit großer Sicherheit darauf schließen, daß es sich in diesem Zusammenhang nicht um ein ganz bestimmtes Wahrnehmen, genauer: um ein Wahrnehmen von diesem oder jenem bestimmten Objekt handelt (auf das man sich, wie  
28 u.a. unter 4.1:5.2.5.1-2, 4.3:2.3 erarbeitet, kaprizieren würde). Es sind ja so ungefähr alle erdenklichen mentalen Funktionen und Prozesse in dieser Definition aufgeführt. Diesen Dingen, z.B. dem „Herz“ oder dem „Licht“, kann man wohl Lust entgegenbringen. Wir können, mangels besserer Auskunft, diese Beschreibungen als zutreffend hinnehmen.

36 Wenn der Sachverhalt also so ist, dann ist Tusnelda fein raus: dieser Text hat dann, trotz etlicher Ähnlichkeiten in der Struktur und im Vokabular, ein anderes Thema als jener Text, der die „Grundlage“ (# S 22.54 p III 54 f  $\mu$ ) behandelt (bzw. jener noch zu besprechende Text [# S 22.3. p III 9 f  $\mu$ ], der das „Daheim“ thematisiert) behandelt und widerspricht somit nicht Tusneldas Analyse desselben, insbesondere, was das *viññāṇa* als etwas der Bewertung mit Lust von vornherein nicht Zugänglichem betrifft. Zufrieden ist Tusnelda hiermit nicht. Die Unzufriedenheit gründet darin, daß sie hier eine andere Interpretation des *viññāṇa* akzeptieren würde als die sonst von ihr postulierte, welcher zufolge das *viññāṇa* nämlich jeweils ein aktueller  
40 Wahrnehmensakt mittels des Auges / Ohres ... Geistes ist. Ihre These von der grundsätzlichen Unmöglichkeit, das *viññāṇa* mit Lust zu bewerten, hätte sie zwar gerettet, aber die wichtigere These von der Identität des *viññāṇas* aufgegeben. Wenn Tusnelda also diese Lösung akzeptiert, so hinterläßt dies ein schales Gefühl bei ihr – eine Tatsache, die sie motiviert, andere Denkansätze zu entwickeln und zu verfolgen.

48 Es sei daran erinnert: Wir wollten etwas zum Thema ›aktuelles oder allgemeines Wahrnehmen‹ erfahren – die einzig vorliegende Definition aber redet von etwas ganz anderem.

52 Zu guter Letzt kommt Tusnelda betreffs der zitierten Definition zu folgendem Schluß: Die Definition zeigt eine Schwammigkeit weit über das Übliche hinaus – noch weit über die in

# S 12.61 p II 94 vorliegende Nebeneinanderstellung von „Mentation, „Geist“ und „*viññāṇa*“ (welche keine Identität dieser drei Dinge behauptet!). In der ihr eigenen Hybris verwirft Tusnelda die obige kanonische Definition als einen späten gelahrten Versuch, durch sich technisch anhörendes Geschwafel Verständnislücken zu füllen. Was die oben referierten Definitionen von „Berührung“ und „Geistabsicht“ angeht, so sind diese nichtssagend und somit wertlos. Betreffs unserer Frage lautet das Fazit: Die vorliegende Beschreibung der vier zu untersuchenden „Nahrungen“ mittels Aneinanderreihung von sinnverwandten Wörtern (das übliche kanonische Verfahren, etwas zu definieren!) hat zur Frage ›Einzelfhänomen oder allgemeiner Sachverhalt‹ absolut nichts erbracht. Soweit also der erste Ansatz.

#### 4.9:5.3.2.0 Der Sachverhalt Nahrung mag *viññāṇa* erklären

Im zweiten Ansatz hatten wir die Tatsache erwähnt, daß in den Texten # S 12.64 p II 101 ff  $\mu$  und # S 12.12 p II 13  $\mu$  von „Nahrungen“ die Rede ist und daß es lohnen mag, die wesentlichen Merkmale von Nahrung zu erarbeiten, die dann vielleicht Hinweise darauf geben, wie *viññāṇa* hier zu verstehen ist, nämlich als ein aktueller Wahrnehmungsakt oder als ein allgemeines, unspezifisches, vielleicht sogar potentiell Wahrnehmen. Uns geht es darum, den Begriff „*viññāṇa*“ in all seinen Verwendungen kennenzulernen. Hier nun haben wir „*viññāṇa*“ in der Kombination „Nahrung *viññāṇa*“. Daß es um nichts anderes geht als um das *viññāṇa*, ist daraus ersichtlich, daß es auch die Kombination ›Nahrung materielle Speise‹ gibt. Es geht also, und dies ist das Besondere in diesem Text, um das *viññāṇa* in seiner Funktion als Nahrung. (Dieser Sachverhalt unterscheidet diesen Text von unserem Text # S 22.54 p III 54 f  $\mu$ , der die „Grundlagen des Wahrnehmens“, und zwar irgendeines Wahrnehmens, behandelt, wie auch von dem noch zu besprechenden Text # S 22.3 p III 9 f  $\mu$ , der das viererlei „Daheim für das Wahrnehmen“ betrifft.) Schon das Wort „Nahrung“ läßt vermuten, daß es sich hier um etwas handelt, auf das man ›Appetit‹ hat (wenn es auch durchaus Nahrung gibt, die man nur widerwillig konsumiert). Als Argument für den hier zu besprechenden Sachverhalt ist diese Anmutung jedoch unzureichend. Wir müssen also weiter ausklügeln, was es mit den vier „Nahrungen“ auf sich hat. Was also wissen wir konkret von ihnen? Was ist den vier Nahrungen gemeinsam? Inwiefern ist jedes der vier genannten Dinge (Speise, Berührung, Geistabsicht, *viññāṇa*) eine Nahrung, welche Funktionen erfüllen die Nahrungen, was bewirken sie? (Es wird hier, dies sei beachtet, von der ganzen Vierergruppe gesprochen.)

#### 4.9:5.3.2.1 Die Nahrungen unterhalten den Lebensprozeß; die Nahrung *viññāṇa* ist Wahrnehmen

Der Text # S 12.12 p II 13 selbst gibt die Antwort auf die obige Frage: „Diese vier Nahrungen gereichen (1.) [schon] gewordenen Wesen zum Bestehenbleiben oder (2.) [Wesen], die dabei sind, sich zu entwickeln, zur Förderung.“ Wir können den Begriff „Nahrung“ in diesem Zusammenhang also in etwa folgendermaßen definieren: Die vier Nahrungen sind etwas, das eine Voraussetzung für das Fortleben bzw. das Ins-Leben-Treten eines Wesens darstellt. (Wir können wohl ergänzen: Sie sind mithin etwas, das das ›Umherlaufen‹ in Wiedergeburt perpetuiert und somit unheilvoll.) Eine Umschreibung für die uns hier vor allem interessierende „Nahrung *viññāṇa*“ wäre demnach: Unter der Nahrung *viññāṇa* ist eine Voraussetzung für die Perpetuierung des im ewigen Wiederwerden implizierten Unheils zu verstehen. (Dies trifft laut # A 3.76 p I 223  $\mu$  auch auf das „*viññāṇa*“ [hier ohne das Wort ›Nahrung‹] zu – die Vokabel ›Nahrung‹ ist in diesem Zusammenhang also nichtssagend und entbehrlich.) Die Funktion des Begriffs „Nahrung *viññāṇa*“ ist also schlicht die, die Gefährlichkeit des *viññāṇas* für das buddhistische Heilsstreben zu betonen. (Diesen ganzen Sachverhalt kennen wir aus der Bedingt-Entstehung, wenn es auch, so findet Tusnelda, nicht schaden kann, daß der Buddha uns wieder mit der Nase darauf stößt – wie man es dem nicht stubenreinen Kätzlein mit dessen eigenem Dreck macht.) Wie aus der Tatsache, daß in diesem Zusammenhang auch die schändliche materielle Speise genannt ist, hervorgeht, ist Nahrung, also auch die Nahrung *viññāṇa*, etwas, das zwar nicht gänzlich zu meiden, aber kritisch zu betrachten ist. (Eine andere „Nahrung“, nämlich „Berührung“, ist ein Faktor innerhalb der Bedingt-Entstehung, also in seiner Funktion –

#### 4.9:5.3.2.1 – 4.9:5.3.2.2

analog zu *viññāṇa* – ausgewiesen; bei der vierten „Nahrung“, nämlich der „Geistabsicht“, ist dies viel weniger deutlich. Zu klären, inwiefern die Geistabsicht zur Perpetuierung des Wiedergeborenwerdens beiträgt, ist unnötig, da „*viññāṇa*“ diesbezüglich schon verstanden wurde. Es mag aber nicht schaden, uns daran zu erinnern, daß »Absicht« bzw. „Intention“ [in # S 35.93 p IV 68 μ bzw. # S 14.10 p II 147 f μ] im Zusammenhang mit dem eigentlichen, vollen Wahrnehmensprozeß – der auch das *viññāṇa* und die Anrührung umfaßt – genannt wird und daß [in # S 12.39 p II 65 f μ] die »Absicht« explizit mit dem *viññāṇa* in Verbindung gebracht wird.) Die oben erwähnte kritische Haltung ist gleichermaßen gegenüber „Berührung“ und „Geistabsicht“ angebracht (sofern diese überhaupt einer Kontrolle unterliegen), auch wenn die entsprechenden Vorgänge im Leben schlichtweg unvermeidlich sind. (Die Fragwürdigkeit aller Nahrung wird bald genauer dargestellt werden.)

Speziell betreffs der „Nahrung *viññāṇa*“ – weil er eigens auf diese angesprochen wird (die anderen Nahrungen werden nicht erläutert) – stellt der Buddha (in # S 12.12 p II 13 f μ) fest: „Die Nahrung *viññāṇa* ist die Bedingung für das Hervorkommen von Wiederwerdung fürderhin: Bei gewordenem, vorhandenem Jenem (im Klartext: wenn jenes, nämlich das *viññāṇa*, geworden und vorhanden ist) gibt es das Sechsergebiet (die sechs Sinne); infolge der Bedingung Sechsergebiet gibt es Anrührung.“ Und infolge der „Anrührung“ gibt es „Gefühl“, und darauf folgen (nach dem Schema der Bedingt-Entstehung) die „Absorption“ und die „Existenz“ mit ihren betrüblichen Implikationen. Abweichend vom gewohnten Schema der Bedingt-Entstehung – abgesehen vom Fehlen der beiden dort vorher genannten Faktoren – ist hier folgendes: Wo üblicherweise »Funktionalität und Stofflichkeit steht, finden wir hier das „Sechsergebiet“.

Dieser Text ist von einiger Bedeutung für unsere Frage, worum es sich bei der „Nahrung *viññāṇa*“ handelt. Wieso? Die „Nahrung *viññāṇa*“ wird hier effektiv als ein Glied der Bedingt-Entstehung genannt. Wenn die Bedingt-Entstehung hier auch in einer leicht verkürzten Variante vorliegt (was durchaus ein übliches Verfahren ist), so nimmt doch die Nahrung *viññāṇa* die Position ein, die in ausführlichen Fassungen von *viññāṇa* eingenommen wird. Wenn wir in den ausführlichen Fassungen das *viññāṇa* als Wahrnehmen, nämlich als Aug-Wahrnehmen etc. interpretieren, was wir nach # S 12.2. p II 4 μ tun, dann ist auch die Nahrung *viññāṇa* als „Nahrung Wahrnehmen“ aufzufassen – jedoch nicht als eine metaphysische Wesenheit namens Bewußtsein zu sehen. Und das zu wissen ist ja schon was. (Wie eine »Nahrung metaphysisches Bewußtsein« gleichberechtigt [gleichberechtigt!] neben der »Nahrung materielle Speise«, der „Nahrung Berührung“ und der „Nahrung Geistabsicht“ genannt werden könnte, das entzieht sich Tusneldas Verständnis – welche Tatsache als solche jedoch nichts beweist.) Wir dürfen dann auch die obige kanonische äußerst schwammige Definition zurückweisen – was schon geschehen ist. Eine Antwort auf unsere Frage, ob es hier um einen ganz bestimmten Wahrnehmensakt gehe oder um ein generelles Wahrnehmen, liegt hiermit allerdings noch nicht vor.

#### 4.9:5.3.2.2 Die vier Nahrungen gehen auf Durst zurück

Wir haben eine weitere Information: In einem anderen Text, # S 12.11 p II 11 f μ, wird gesagt: „Diese vier Nahrungen sind etwas mit Durst als Ursache, etwas mit einem Aufsteigen aus Durst, etwas mit Geburt aus Durst, etwas mit Zeitigung aus Durst.“ In # M 9 p I 48 μ heißt es betreffs der „vier Nahrungen“: „Infolge des Aufsteigens von Durst gibt es das Aufsteigen der Nahrungen; infolge des Stoppens von Durst gibt es das Stoppen der Nahrungen“, wobei letzteres durch das Beschreiten des »Edlen Achtfaktorischen Weges« erreicht wird. (Wer die Nahrung sie Nahrung in ihrem Aufsteigen, Stoppen etc. versteht, der wird laut Text unzutragliche Haltungen, wie z.B. die „Lust“, los und überwindet die „Ignoranz“.) Bestätigend wird im # A 10.27 p V 52 μ festgestellt, daß jemand, der betreffs dieser vier Nahrungen »recht ressentiert, recht sich entlüftet, recht sich befreit ...«, in diesem Leben das Heilsziel erlangt. (Übrigens – wie materielle Speise, Berührung, Geistabsicht auf Durst beruhen, geht uns hier eigentlich nichts an, es sei denn, die betreffende Erkenntnis würde uns helfen zu verstehen, wie *viññāṇa* auf Durst beruhen kann.) Keiner dieser zuletzt zitierten Texte beschreibt die Genese der vier Nahrungen aus Durst, stellt nur das

Faktum fest.

Wir erinnern uns daran, daß „Durst“ nicht einfach Durst ist. Vielmehr ist „Durst“, einmal, laut # Vin I 10 µ, im Zusammenhang der Vier Edlen-Realitäten, eine spezifische, für die Leidensstellung verantwortliche, Macht, nämlich, u.a., der „Begehrungsdurst, Existenzdurst“, „der Wiederwerdungshafte, der Vergnügen und Lust betreffende, sich hier und da vergnügende“. (Daß die materielle Speise, die „Berührung“ und auch die „Geistabsicht“ mit „Begehrungsdurst“ zu tun haben, ist schon für ein schlichtes Gemüt wie Tusnelda einzusehen.) Zum zweiten ist Durst als Faktor der Bedingt-Entstehung in # D 15 p II 58 µ spezifiziert als „Formdurst“, „Lautdurst“, „Geruchdurst“ ... „Dingdurst“, also auf das jeweilige Objekt jedes der sechs Sinne gerichtet. (Der „Dingdurst“ ist für die mögliche Übersetzung von „*viññāṇa*“ als ›Verstehen‹ relevant.) Hierbei wird deutlich, daß die „Nahrung *viññāṇa*“, sofern sie nur als ›Wahrnehmen \ Erkennen \ Verstehen‹ begriffen wird, eine Folge von Durst ist: es besteht quasi ein durch *viññāṇa* zu befriedigender Durst auf ›Begehrungen‹ (d.h. auf sinnliche Erfahrungen) oder auf ›Existenz‹ überhaupt bzw. auf Sinnesobjekte. (Faßt man hingegen die „Nahrung *viññāṇa*“ als ein metaphysisches Bewußtsein auf, so wird die Abhängigkeit von Durst nicht deutlich: Wie sollte die Nahrung Bewußtsein aus Durst entstehen?) Die Aussagen über den Ursprung der vier Nahrungen bringen uns als solche wenig, denn es handelt sich um Weisheiten, die schlicht alles betreffen: Im Grunde geht ja alles auf „Durst“ zurück, und im Grunde liegt betreffs allem die Lösung in der entsprechenden Abwendung. Der Durst seinerseits wird nun vom genannten Text als ein Glied in der Bedingt-Entstehung aufgeführt. Daraus ergibt sich zwingend, daß die „Nahrungen“ in diesem Text die Position einnehmen, die normalerweise vom ›Absorbieren‹ besetzt ist. (Dies bestätigt sehr schön die Interpretation des letzteren Begriffs durch Tusnelda.) Übrigens – die Tatsache, daß der Durst im Rahmen der Bedingt-Entstehung genannt wird, bedeutet, daß „Durst“ hier nicht einfach ein Synonym für „Lust“ ist, wie man vermuten könnten, was dann hieße, daß die beiden Texte # S 12.11 p II 13 µ und # S 12.64 p II 102 µ einander entsprächen.)

Betreffs unserer Frage, ob die Nahrung etwas Aktuelles oder etwas Generelles bzw. gar Potentielles ist, hat die Erforschung der Herkunft von Durst nichts eingebracht. Fest steht aber, daß die Nahrung, also auch die Nahrung *viññāṇa*, nicht etwas an sich bestehendes ist – was schon ausschließt, daß es sich bei der Nahrung *viññāṇa* um die ›Nahrung Bewußtsein‹ handeln könnte.

#### 4.9:5.3.2.3 Die Nahrungen sind unerfreulich aber unvermeidlich

Die Meinung, daß mit „Nahrung“ etwas Positives gemeint sei, wir einem vom Buddha schnell ausgeredet: In # S 12.63 p II 98 ff vergleicht der Buddha – nach derselben Beschreibung der Nahrungen in ihrer Funktion betreffs des Lebens – die „Nahrung *viññāṇa*“ mit der Marter, die einem zu hundert Schwertstreichen Verurteilten zuteil wird. (Dem Buddha zufolge bedeutet das Durchschauen der Nahrung *viññāṇa*, daß man die „Funktionalität und Stofflichkeit“ durchschaut. Man erinnere sich hier der gegenseitigen Abhängigkeit von *viññāṇa* einerseits und Funktionalität und Stofflichkeit andererseits, vgl. # D 15 p II 62 ff. [Wer der Nahrung *viññāṇa* nun Lust entgegenbringt – wie es in # S 12.64 p II 101 ff µ gesagt wird – ist, so läßt sich hier schließen, quasi ein Masochist.])

Dieses Urteil seitens des Buddha wird nur unterstrichen durch die Beschreibung der anderen drei Nahrungen: Die materielle Speise (welche die fünfertei Sinnesfreuden repräsentiert) wird mit dem Fleisch des eigenen Söhnleins verglichen, welches man, um selbst zu überleben, geschlachtet hat, und unter Wehklagen, aber nicht zur Gaudi verzehrt; die „Berührung“ (welche für die dreierlei Gefühle steht) entspricht den Ungezieferbissen, die eine Kuh immerwährend und ohne eine Möglichkeit der Abwehr zu erdulden hat; die „Geistabsicht“ (welche „Absicht“, „Heischen“, „Ausrichtung“ repräsentiert) gleicht einer Grube voller glühender Kohlen, in die ein lebensfreudiger Mensch gegen seinen Willen gestoßen wird. Hiermit wird deutlich, daß es sich bei jeder der vier Nahrungen wahrlich nicht um etwas Anzustrebendes handelt. Jede Nahrung aber trägt de facto automatisch, ohne daß man etwas dazu tut, zum Lebensprozeß bei.

Zur Erinnerung: Wir wollen wissen, worum es sich bei ›*viññāṇa*‹ im Begriff „Nahrung *viññāṇa*“

#### 4.9:5.3.2.3 – 4.9:5.4

handelt, ob nämlich das *viññāṇa* dort ein aktueller Wahrnehmungsakt ist oder ein Wahrnehmen als allgemein vorhandenes Faktum oder gar nur als Möglichkeit. Wir können nun sagen: Die vier Nahrungen sind etwas, das immer vorhanden ist, solange es die individuelle Existenz, d.h. den  
4 sogenannten Kreislauf der Wiedergeburten, überhaupt gibt. Bemerkenswert ist, daß, laut # S 12.64 p II 101 ff, die Nahrungen für „Wesen“ gelten (nicht etwa nur für Menschen), und sogar solche im status nascendi. Inwiefern gibt es die Nahrungen immer? Die materielle Speise wird, in  
8 irgendeiner Form, immer konsumiert, die Vorgänge Berührung, Geistabsicht, *viññāṇa* finden immer statt; es gibt gar nicht die Möglichkeit, ohne die vier Nahrungen auszukommen, und sie sind, unter allen Umständen „Nahrung“ – gleich ob ihnen gegenüber „Lust“ besteht oder nicht. Zur Verdeutlichung: Jemand, der betreffs der vier Nahrungen keine Lust hat (wie z.B. der Buddha) hört deswegen nicht auf zu leben: Er wird essen, es wird für ihn Berührung geben, er  
12 wird Geistabsichten verfolgen, er wird bei ihm *viññāṇa* stattfinden. Diese Tatsache unterscheidet diesen Sachverhalt von dem, der die viererlei „Grundlage des *viññāṇas*“ (bzw. das viererlei „Daheim für das *viññāṇa*“ [s.u.] betrifft: Das *viññāṇa* entsteht als „Grundlage“ (bzw. als „Daheim“) erst bei positiver Besetzung der jeweiligen Objekte mit „Lust“. Der Ansatzpunkt zu einer  
16 Änderung ist folglich, gerade wie bei „Grundlage“ (und bei „Daheim“), daß die „Lust“ aufhört: Dann ist es mit dem „Wiederwerden“ vorbei. Somit haben wir über die „Nahrung *viññāṇa*“ die folgenden Kenntnisse: Sie entsteht auf der Basis „Durst“; sie hat die Funktion, den Lebensprozeß zu erhalten und zu fördern; sie ist etwas Unvermeidliches; sie ist, solange die Lust besteht, etwas  
20 das ›Verlöschen‹ Verhinderndes; sie ist als Wahrnehmen \ Erkennen \ Verstehen aufzufassen, nicht als ein metaphysisches Bewußtsein. Was nun unsere Frage ›aktueller Wahrnehmungsakt oder generell Wahrnehmen‹ angeht, so tappen wir auch nach diesen Überlegungen noch im Finstern. (Wenn auch die Suche nach einer Antwort auf unsere Frage fruchtlos blieb, so seien unsere  
24 Erörterungen doch vor einer hinterlistigen Verwendung an einem stillen Örtchen unter Palmen bzw. zwischen Felsen bewahrt, denn sie enthalten so manchen anderswo relevanten Hinweis auf die Natur des *viññāṇas*.)

#### 28 4.9:5.4 Die Nahrungen sind wohl generelle Sachverhalte

Wir wissen, nach all diesen Erkundungen, immer noch nicht, ob unsere Vermutung, bei der „Nahrung *viññāṇa*“ handle es sich um ein allgemeines, vielleicht sogar potentielles Wahrnehmen, nicht aber um einzelne Wahrnehmungsakte zutrifft. Die Texte lassen uns so ziemlich im Stich. Die  
32 Frage kann aber nicht einfach offen bleiben. Da bleibt Tusnelda nichts anderes übrig, als ihre eigene Phantasie ins Kraut schießen zu lassen. Auf der anspruchsärmsten Ebene können wir uns folgende eigene Gedanken machen: Ich kann grundsätzlich der materiellen Speise an sich Lust gegenüberbringen, nämlich ein verfressener Mensch sein, oder bei jeder einzelnen Speise Lust  
36 verspüren; ich kann grundsätzlich auf „Berührung“ aus sein oder auf jede einzelne Berührung mit Lust reagieren; ich kann grundsätzlich meinen Absichten Lust entgegenbringen oder ich kann bei den einzelnen Absichten diese jeweils mit Lust bewerten. Betreffs des hier zur Diskussion stehenden primären, faktischen, von Persönlichem freien – als „*viññāṇa*“ bezeichneten –  
40 Wahrnehmen kann ich, wie eingangs schon gesagt, grundsätzlich eine bejahende Einstellung haben, weil ja erfahrungsgemäß daraus umfassende – als „*saññā*“ bezeichnete – Wahrnehmungsakte entstehen (salopp gesagt: ich bin auf Erlebnisse aus), oder ich kann auf jeden einzelnen – als „*viññāṇa*“ bezeichneten – Wahrnehmungsakt mit Lust reagieren (aber nur  
44 wenn Tusneldas diesbezügliche These falsch ist).

Eigene Gedanken zu unserer Frage können wir uns auch unter Bezug auf oben präsentiert textliche Aussagen machen. Zunächst knüpfen wir am textlichen Thema ›Nahrung für die  
48 Perpetuierung des Lebensprozesses‹ an. Da haben wir erst einmal folgendes: Ich muß durch materielle Speise meinem Körper das ihm physisch Notwendige zuführen und dadurch die Umwelt in mich aufnehmen (und sei es auch nur Wasser) – und das quasi ständig. Es geht, wohlgemerkt, nur um das physisch Notwendige: Wenn wir genau hinsehen, so werden wir  
52 beobachten, daß die materielle Speise ihrerseits das Thema ›Berührung‹ (z.B. als Kenntnisnahme der Konsistenz von Schokolade oder Knäckebrot) beinhaltet, ferner das Thema ›*viññāṇa*‹ jeder

Art, und nicht zuletzt das Thema ›Absicht‹ (etwa als Absicht auf den Genuß von buttertriefenden Forellen) – nicht aber von, für Westler, magenhebender thailändischer Fischsauce). Ich muß, durch Berührung und – überhaupt – durch *viññāṇa* in Kontakt mit der Umwelt sein, um mich auf die gerade aktuellen und die sich abzeichnenden Umweltbedingungen einstellen zu können – und zwar ständig. (Berührung und – überhaupt – *viññāṇa* umfaßt mit Sicherheit mehr als einem über die Bedeutung von Streicheleinheiten und sensorischer Deprivation unterrichteten westlichen Menschen spontan einfällt, daß nämlich passive und aktive Berührung sowie – überhaupt – Sinneseindrücke unerlässlich für das Wohlbefinden und die Identitätssicherung sind.) Ich muß die durch Berührung und – überhaupt – *viññāṇa* erlangten Informationen in Absichten umsetzen, sie als Handlungsstrategien operationalisieren – und zwar ständig. (Wir können ›Absicht‹ in diesem Zusammenhang vielleicht generell als den Willen, u.a. auch als den Lebenswillen, verstehen.)

Weiterhin sind folgende Feststellungen möglich: Die Nahrung ›materielle Speise‹ erhält und perpetuiert den Lebensprozeß nur, wenn sie ständig konsumiert wird; die Nahrungen „Berührung“, „Geistabsicht“ und „*viññāṇa*“ unterhalten den Lebensprozeß nur, wenn sie sich ständig ereignen.

Weiterhin knüpfen wir an am Thema ›Zustandekommen von Nahrung infolge Durst‹: Wenn wir es akzeptieren, daß (vgl. 4.9:5.3.2.2) die vier Nahrungen aufgrund von Durst entstehen – was der einzige Faktor ist –, so können wir, mit der nötigen Vorsicht, schließen, daß sie immer bestehen, solange die hinreichende Bedingung für ihr Entstehen, nämlich der Durst, vorhanden ist – und der ist ständig da, erzeugt also quasi ständig die Nahrungen. Das heißt, klarer ausgedrückt: solange und weil Durst da ist, gibt es die vier Nahrungen, und zwar als ständig vorhandene Dinge. (Dieser Automatismus muß, so ist zu fordern, sogar über das Versiegen des Durstes hinausgehen [wie auch immer das geschehen mag], denn sonst würde es ja für einen Buddha keine materielle Speise, keine Berührung, keine Geistabsicht und kein *viññāṇa* mehr geben – er wäre nach Erreichung des Heilsziels sofort gestorben. Die vier Nahrungen bleiben also „Nahrung“, auch wenn die Lust der jeweiligen Nahrung gegenüber beseitigt ist, es wird allerdings der Lebensprozeß nicht bis ins Unendliche fortgesetzt. Das ist im Falle von „Grundlage des *viññāṇas*“ [und des „Daheim für das *viññāṇa*“] anders: Wenn keine „Lust“ mehr da ist, gibt es keine „Grundlage“ [und kein „Daheim“ mehr].)

Die eben vorgestellten Überlegungen in ihrer Gesamtheit weisen in folgende Richtung: Es erscheint als wahrscheinlich, daß mit der ›Nahrung materielle Speise‹ jegliche Speise, Speise schlechthin gemeint ist, ja sogar das Konzept ›Speise‹, potentielle Speise. Ebenso scheint es um jegliche Berührung, um Berührung schlechthin zu gehen, ja sogar um das Konzept Berührung, um potentielle Berührung; gleichfalls um jegliche Absicht, um Absicht schlechthin, ja sogar um das Konzept Absicht, um potentielle Absicht. Was unsere große Frage angeht, so scheint die Antwort analog zu sein: Bei der „Nahrung *viññāṇa*“ handelt es sich um jegliches *viññāṇa*, um *viññāṇa* schlechthin, ja sogar um das Konzept *viññāṇa*, um potentielles *viññāṇa*.

#### 4.9:5.5 Wenn es nicht um das aktuelle Wahrnehmen geht, besteht kein Widerspruch

Wenn die obige Deutung zutrifft – und es spricht einiges dafür –, so kann es sehr wohl Lust betreffs des *viññāṇas* geben. Dann widerspricht die Aussage des Textes # S 12.64 p II 101 ff µ insofern nicht dem bezüglich # S 22.54 p III 54 f µ erklügelten Befund. (Wenn diese Deutung nicht zutrifft, so sind alternative Interpretationen seitens Menschen, die mehr können als kalmäusern, nämlich seitens kluger und im Gedankengut des Buddha eher firmer Menschen gefragt.)

\*\*\*\*\*

*[...] Ich kann es nicht anders sagen, als daß ich die Dinge in zweierlei Gestalt sehe. Alle Dinge; auch die Gedanken. Heute sind es dieselben wie gestern, wenn ich mich bemühe, einen Unterschied zu finden, leben sie unter einem anderen Lichte auf.*

*[...]*

*Dieses schweigende Leben hat mich bedrückt, umdrängt, das anzusehen trieb es mich immer. Ich litt unter der Angst, daß unser ganzes Leben so sei und daß ich nur hier und da stückweise darum erfahre, ... oh, ich hatte furchtbare Angst, .. ich war von Sinnen ....*

*[...]*

*... Jetzt ist das vorüber. Ich weiß, daß ich mich doch geirrt habe. Ich fürchte nichts mehr. Ich weiß: die Dinge sind die Dinge und werden es wohl immer bleiben; und ich werde sie wohl immer bald so, bald so ansehen. Bald mit den Augen des Verstandes, bald mit den anderen ... Und ich werde nicht mehr versuchen, dies miteinander zu vergleichen ...*

(Robert Musil, Die Verwirrungen des Zöglings Törleß)



#### 4.10: Identifikation mit dem ›Daheim‹

##### 4.10:1. Vier Kloben als das „Daheim für das *viññāṇa*“

Es wird in # S 22.3 p III 9 f jeder der vier Kloben „Element Stofflichkeit“, „Element Gefühl“, „Element *saññā*“ und „Element Modalaktivität“ (daß statt des üblichen ›Kloben‹ „Element“ steht, hatten wir schon in 4.3:2.1, 4.9:2.1.) als ein „Daheim für das *viññāṇa*“ bezeichnet. (Das „*viññāṇa*“ selbst hingegen wird nicht als ein „Daheim“ präsentiert.) Das scheint nun wiederum das *viññāṇa* als eine Art metaphysische Wesenheit, die irgendwo ›daheim‹ sein könne, auszuweisen. (Ein hiernach plzierter Teil unseres Textes behandelt den Sachverhalt, daß jemand mit dem „Gegenstand Form / Laut / Geruch / Geschmack / Berührbares“ also dem jeweiligen Objekt der fünf Sinne sich abgibt. Hier ist das *viññāṇa* überhaupt nicht erwähnt, weshalb der Text hier nicht besprochen wird. Allerdings weist der Text einen z.Z. gleichen oder entsprechenden Wortlaut sowie eine parallele Struktur auf, was den Verdacht aufkommen läßt, er sei in hohem Grade verderbt. Bei entsprechenden Emendationen würde der Text dann doch vom „*viññāṇa*“ sprechen, wobei dieses eben nicht die „Elemente“ sondern die Sinnesobjekte zum Gegenstand hätte. Tusnelda verkneift sich eine solche *tour de force*.) Das gesamte Traktat stellt die Erklärung eines Verses dar, welcher den Strebenden dazu aufruft, indem er „das Daheim aufgibt, ein nicht beim Daheim Stromernder“ zu sein (was ganz physisch gemeint ist). Wie auch immer das „Daheim“ zu verstehen ist, eines steht fest: Es handelt sich um etwas der betreffenden Person eng Zugehöriges; es ist nicht das Daheim einer anderen Person, in anderen Worten: es geht um die eigene Stofflichkeit, das eigene Gefühl, die eigene *saññā*, die eigene Modalaktivität. Dies sei so gesagt, ohne damit unbedingt ein ›Absorbieren‹ zu implizieren (denn dieses liegt im negativen Falle nicht vor).

##### 4.10:2. Der Begriff „Daheim“

##### 4.10:2.1 Mit „Daheim“ ist wohl das aktuelle Objekt des Wahrnehmens gemeint

Beim Überfliegen des Textes fällt uns eine gewisse Parallelität der Struktur sowie, stellenweise, eine Parallelität des Vokabulars auf, und zwar zu anderen schon in diesem Kapitel 4 besprochenen Texten. Es liegt daher die Vermutung nahe, es gehe im Prinzip um denselben (oder doch einen sehr ähnlichen) Sachverhalt. Wir können also versuchsweise den Ausdruck „Daheim für das *viññāṇa*“ als ›Objekt für das *viññāṇa*‹ verstehen. Den Sachverhalt, daß Stofflichkeit, Gefühl etc. Objekte für das primäre Wahrnehmen (das *viññāṇa*) sind, haben wir anhand von etlichen, oben erwähnten, Texten erörtert. Wir haben in den – wenn wir diesen Ansatz akzeptieren – parallelen Texten den Vorgang, daß das *viññāṇa* bestimmte Objekte hat (hier: Stofflichkeit, Gefühl etc.), daß man ihnen gegenüber eine bejahende Haltung hat, daß man so eine Tendenz entwickelt, derartige Erlebnisse zu wiederholen und daß man sich, durch das ›Absorbieren‹ derselben, mit ihnen identifiziert und so dafür sorgt, daß das Wiederwerden weitergeht. Der Gedanke des Tendenzerzeugens fehlt in diesem Text völlig (wenn auch der negative Textteil durch das Wort „Absorption“ leise daran erinnert). Die Abwesenheit des Tendenzerzeugens- und Wiederholungsmotivs wird dadurch unterstrichen, daß vom „Element Stofflichkeit“, „Element Gefühl“ etc. die Rede ist, was ein Hinweis darauf zu sein scheint (s.u.), daß es sich nicht um ein ganz bestimmtes Erlebnis betreffs der Stofflichkeit, des Gefühls etc. geht, sondern um Stofflichkeit, Gefühl etc. als solche, ganz generell. Der gegenwärtige Text wäre eine auf das bloße – hier und da amputierte – Skelett reduzierte Version der betreffenden Darstellung (vgl. 4.3:1.1–2), indem er im ersten, dem positiven, Teil wo es ›Lust‹ gibt, gar keine Zusammenhänge, keine Vorgänge

#### 4.10:2.1 – 4.10:2.5

nennt, und im zweiten negativen Teil, wo ›Lust beseitigt‹ ist, den in den anderen Texten dargestellten Zusammenhang bzw. Prozeß durch bloß aneinandergereihte Begriffe anreißt. Das Resultat des Ablaufs wird durch die Tatsache angedeutet, daß im negativen Falle vom „Tathāgata“, dem Buddha, die Rede ist (welche Formulierung wohl der des in den anderen Texten erwähnten ›Verlöschens‹ entspricht), während die im positiven Falle erwähnte Person ganz offensichtlich noch kein ›Verloschener‹ ist. Von einer Erläuterung des zu besprechenden Verses, welche unser Text ja darstellt, ist nicht unbedingt mehr an Weisheit zu erwarten, wir könnten uns also mit dieser Interpretation zufrieden geben. Wenn wir den Sachverhalt so verstehen, erübrigt es sich, das *viññāṇa* als eine metaphysische Wesenheit namens Bewußtsein zu interpretieren – wir kommen nämlich mit „Wahrnehmen“ \ „Erkennen“ \ „Verstehen“ völlig aus.

12 Der eben geäußerten Vermutung, „Daheim“ bedeute hier so viel wie ›Objekt (des Wahrnehmens)‹, bleibt jedoch noch nachzugehen.

#### 4.10:2.3 Das Wort „Daheim“ läßt an einen Ort des Geschehens denken

16 Die Tatsache, daß der durch unseren Text erklärte Vers von materiellen Örtlichkeiten spricht, legt spontan die Vermutung nahe, es gehe auch in dieser Erklärung, die vom „Daheim für das *viññāṇa*“ spricht, um Lokalitäten. Diese Vermutung ist auf ihre Entsprechung in der Wirklichkeit hin zu überprüfen: vom Ergebnis der Prüfung ist dann eine Aussage darüber abzuleiten, ob es sich beim *viññāṇa* um eine seelenartige Wesenheit namens Bewußtsein handeln kann. Was ein „Daheim“ meinen kann, das ist, ganz allgemein gesagt, daß das *viññāṇa* daraus entsteht, daß das *viññāṇa* dorthin zurückkehrt, daß das *viññāṇa* dadurch geprägt wird, daß das *viññāṇa* sich dahin orientiert, daß das *viññāṇa* im Daheim west und waltet. (Der erläuterte Vers scheint davon zu sprechen, daß man ›beim‹ oder ›im‹ Daheim strömet, nicht aber ›zum‹ Daheim oder ›vom‹ Daheim weg, zumindest läßt er das offen.) In den drei letzten Fällen könnte man das „Daheim“ sowohl als eine physische Heimat als auch als eine Art spirituelle Heimat verstehen. Wie sieht es nun damit aus? Gehen wir einmal die vier als „Daheim“ bezeichneten Dinge durch. Inwiefern also ist die Stofflichkeit, sind das Gefühl, die *saññā* und die Modalaktivität jeweils ein Daheim für das *viññāṇa*?

#### 4.10:2.4 Der lebende Körper zeichnet sich durch das *viññāṇa* aus

32 Zunächst die „Stofflichkeit“: Es ist durchaus plausibel zu sagen, die Stofflichkeit sei ein Daheim für die Wesenheit namens Bewußtsein, indem diese nämlich beim Tod den Körper, ihr bisheriges „Daheim“ verläßt (was, so schaut es aus, sinngemäß in # M 43 p I 296 µ gesagt wird); bzw. die Stofflichkeit sei ein „Daheim“ für die Wesenheit Bewußtsein, insofern als diese anlässlich der Empfängnis, aus dem Irgendwo herbeifliegend, sich im Körper niederläßt (was die Texte # S 4.3.3 p I 122 µ und # D 15 p II 63 µ auszusagen scheinen). Das *viññāṇa* ist laut # Dh 41 µ und # Thīg 468 µ dasjenige, was einen lebendigen von einem toten „Körper“ unterscheidet: ein Körper ohne *viññāṇa* ist ein Leichnam. (N.b.: Es wird nicht gesagt, daß etwa der ›Geist‹ oder die ›Mentation‹ [oder die ›Seele‹ oder das ›Selbst‹] das Entscheidende sei.) Wir würden das *viññāṇa* als etwas sehen, das der Stofflichkeit, nämlich dem Körper, Leben verleiht, dessen Funktionieren ermöglicht, das Leben so recht eigentlich ausmacht.

#### 4.10:2.5 „Daheim“ kann nicht immer einen Ort meinen

44 Die „Stofflichkeit“ kann legitimerweise als ein Ort angesehen werden, an dem das *viññāṇa* – was immer das sein mag – residiert und wirkt. Eine Art Wesenheit könnte das *viññāṇa* von daher durchaus sein. Aber weiter zum „Gefühl“: Da haben wir Pech (oder Glück, je nach Standpunkt), das kann nun absolut keine Örtlichkeit sein, und bei „*saññā*“ und „Modalaktivität“ geht es uns ebenso: Fehlanzeige. Wir können uns also, wenn wir alle vier genannten ›Elemente‹ (Kloben) gleich behandeln, die Idee abschminken, das *viññāṇa* beziehe sich auf eine Art Örtlichkeit; demzufolge verwerfen wir die entsprechende Deutung in diesem Zusammenhang, nämlich ›das *viññāṇa* lasse sich nieder‹, auch betreffs der „Stofflichkeit“.

**4.10:2.6 Die Elemente (Kloben) sind Funktionen****4.10:2.6.1 Das Wahrnehmen spielt eine Rolle beim Bestand der Kloben**

4 Wenn wir also hier Gefühl, *saññā* und Modalaktivität nicht als Örtlichkeiten ansehen, so  
 8 rentiert doch vielleicht der Versuch, sie als Funktionen zu betrachten und uns zu fragen, inwiefern  
 das *viññāṇa* jeweils bei/in einer dieser Funktionen als seinem „Daheim“ wesen, schalten und  
 walten könne. (Noch einmal zur Örtlichkeit: Ganz unzweifelhaft ist die „Stofflichkeit“, der Körper,  
 ein Ort im konventionellen Sinne, was aber das *viññāṇa* angeht, so bezieht dieses nach dieser  
 12 Analyse, nicht auf den Ort selbst, sondern auf die Vorgänge, die Funktionen [das Gefühl, die  
*saññā*, die Modalaktivität], die innerhalb der Stofflichkeit statthaben.) Dabei würden wir das  
*viññāṇa* nicht als eine Art Wesenheit betrachten, sondern seinerseits als einen Vorgang, als eine  
 Funktion. (Unser allgemeiner Ansatz ist ja der zu versuchen, die in den diversen Texten  
 16 dargestellten Sachverhalte ohne den Rückgriff auf ein obskures metaphysisches Bewußtsein zu  
 erklären.) Wir fragen uns also – wir beziehen Stofflichkeit ein –, ob das *viññāṇa* innerhalb der  
 Stofflichkeit und innerhalb der Funktionen Gefühl, *saññā*, Modalaktivität eine Rolle spielt,  
 genauer: welche Rolle *viññāṇa* spielt, damit Stofflichkeit, Gefühl, *saññā* und Modalaktivität  
 überhaupt als solche vorhanden sind bzw. ablaufen. (N.b.: Hierbei begreifen wie das *viññāṇa*,  
 wie es im Flußdiagramm, unter 3:4.3, erarbeitet wurde, als die primäre, faktische, von  
 Persönlichem noch freie Weise des Wahrnehmens.)

20 Tusnelda spiegelt in den folgenden Bemerkungen einiges heutiges Allerweltswissen wider.  
 Dabei waren aber viele einschlägige Dinge auch einem alten Inder im Prinzip bekannt (was u.a.  
 durch die – auf akribischen Beobachtungen betreffs der für den Körper relevanten Ursachen und  
 Effekte beruhenden – Yoga-Übungen [auch wenn die heutigen nicht unbedingt damals  
 24 vertreten waren] belegt ist. Aber, dies sei hervorgehoben, unsere Pāli-Texte erwähnen hiervon  
 absolut nichts, was nicht heißt, daß der Buddha nichts darüber gewußt hätte: schon die  
 Anweisung, beim Meditieren aufrecht zu sitzen [# M 10 p I 56 µ], belegt ein Wissen um derartige  
 Beziehungen).

**4.10:2.6.2 Das Wahrnehmen bedeutet ein Erstellen und Einspeisen von Daten**

28 Tusnelda postuliert: Die Stofflichkeit, d.h. hier der Körper, ist nur dann lebendig (solange  
 funktionsfähig) wie in ihm Wahrnehmens-, Regel- und Steuerungsfunktionen statthaben, also z.B.  
 die auf den jeweiligen Eingaben »seitens« der Wahrnehmung beruhende Steuerung der  
 32 Herzschlagfrequenz oder die Temperaturregelung. Wenn also z.B. die Wahrnehmung in Form  
 eines Meßwertes da ist, daß der Körper infolge Rennens mehr Sauerstoff verbraucht als bislang,  
 so erfolgt die entsprechende Meldung an das Atemsystem, heftiger zu atmen, und an das Herz,  
 durch erhöhte Pumpleistung mehr Blutsauerstoff zur Verfügung zu stellen. Buddhistisch gesehen:  
 36 unter den sechserlei Arten von *viññāṇa* wäre hier das »Körper-*viññāṇa*« betroffen. (Wenn kein  
*viññāṇa* in diesem Sinne mehr stattfindet, wenn das *viññāṇa* den Körper nicht mehr durchzieht  
 wie, laut #D 2 p I 76 µ, ein Faden den Edelstein [welches Bild uns an ein stromführendes  
 40 elektrisches Leitungssystem erinnert], wenn also kein *viññāṇa* mehr im Körper entsteht, west,  
 schaltet und waltet, dann ist der Körper, die Stofflichkeit, tot.) Wenn wir unterstellen, daß der tote  
 Körper nicht mehr wahrnimmt \ erkennt \ versteht, so sprechen wir damit eine Binsenweisheit aus,  
 die auch in einschlägigen Texten, z.B. # M 43 p I 296 µ, formuliert wird (wenn auch vielleicht nicht  
 in Hinsicht auf die eben beispielhaft genannten Meß- Regel- und Steuerungsfunktionen).

44 „Gefühl“ nun geht, schon im alltagsphilosophischen Verständnis, auf Wahrnehmen, nämlich  
 Eingaben aus dem Ohr, der Haut, dem Gehirn etc. zurück – ganz schlicht: ohne Wahrnehmen  
 kein Gefühl (selbst wenn es sich um quasi wildgewordene Gefühle handelt, wie Migräne,  
 Phantomschmerz oder Liebeskummer).

48 Die „*saññā*“ nun, die wir – vereinfacht – als ein Wahrnehmen höherer Stufe kennen (vgl. 1:2.2,  
 1:2.5) beinhaltet, wie wir erarbeitet haben (vgl. 3:4.3, 3:4.5.1), qua definitionem  
 Wahrnehmensakte, baut auf den durch das – als »*viññāṇa*« bezeichnete – primäre Wahrnehmen  
 ermittelten Daten auf.

52 Die Modalaktivität wiederum, sei es das »Modalmachen von Verdienst« oder das

#### 4.10:2.6.2 – 4.10:3.1

4 »Modalmachen« eines Atemzugs oder das »Modalmachen« eines Satzes, basiert auf dem Wahrnehmen von Daten, seien es – in der obigen Reihenfolge – ignoranzbasierte Konzepte über das, was verdienstlich ist; seien es Erkenntnisse über den momentanen Sauerstoffverbrauch und die diesem angemessene Sauerstoffzufuhr mittels Atembewegung und Pumpleistung des Herzens; seien es Informationen über einschlägige Ideen- und Anliegen schnipsel bzw. über die semantischen, grammatischen und syntaktischen Gegebenheiten und Notwendigkeiten, die einem Gedankengang entsprechen bzw. diesen überhaupt erst bedingen bzw. ermöglichen. Es ginge dabei, je nach Modalaktivität, um »Körper-Wahrnehmen« bzw. um »Geist-Wahrnehmen«.

8 Auf den Punkt gebracht: Wir deuten »*viññāṇa*« als das für die im Rahmen von Stofflichkeit, bzw. Gefühl, *saññā*, Modalaktivität ablaufenden Vorgänge verantwortliche Wahrnehmen (in Bezug auf Erstellung und Einspeisung von relevanten Daten).

12 Wenn wir die Zusammenhänge so deuten, dann erklärt sich auch, warum das »*viññāṇa*« nicht als ein „Daheim“ für das *viññāṇa* genannt ist: Ein Wahrnehmensakt kann, zumal er – hier sprechen wir nicht von den heutigen detaillierten physiologischen Erkenntnissen! – ein so schlichter Vorgang ist (»Bedingt durch den jeweiligen Sinn und das Objekt entsteht das jeweilige Sinn-Wahrnehmen« [vgl. # M 18 p I 111 μ], keine Rolle bei einem Ablauf derselben Art (z.B. das Geist-Wahrnehmen beim Geist-Wahrnehmen) wie auch beim Ablauf eines anderen Wahrnehmensaktes (z.B. das Geist-Wahrnehmen beim Aug-Wahrnehmen) spielen: es gibt schlicht keine Möglichkeit irgendeines Zugriffs; allenfalls könnte ein solcher Meta-Geist-Wahrnehmensakt zum Inhalt haben, daß da ein anderer Wahrnehmensakt abläuft. (Übrigens ist es erstaunlich, wie sehr Tusnelda hier immer wieder Gefahr läuft, auch das Wahrnehmen, ja sogar den Wahrnehmensakt, quasi als eine Art Persönlichkeit zu betrachten, die etwas »tut!« Beim Formulieren kann sie gar nicht genug aufpassen, daß sie nicht in so eine Falle gerät und die Sachverhalte auf den Kopf stellt.) Mit Abstrichen kann unsere Darstellung als Konkretisierung der Feststellung seitens des Buddha betreffs der Gegenseitigen Bedingtheit von *viññāṇa* und Funktionalität und Stofflichkeit (# D 14 p II 32 μ, # D 15, p II 62 f μ) verstanden werden. (Daß das *viññāṇa* keine Qualität besitzt, die zu bewerten wäre, haben wir oben [vgl. 4.9:4.5.2] schon erarbeitet.)

28 Tusnelda macht sich mit den obigen Darstellungen zweifellos einer Überinterpretation unseres Textes schuldig, diese Betrachtung wirft jedoch neues Licht auf das *viññāṇa*, was zu Fragen Anlaß gibt, und das ist schon etwas Nutzbringendes. Da unser Text selbst nicht einmal so viel wie eine Andeutung macht, wie „Daheim“ zu verstehen sei, ist diese Vorgehensweise legitim, wie es Tusnelda scheint. Und: wir wissen absolut nicht, wie der Buddha selbst die einschlägigen Phänomene sah – vielleicht hat er so manches gewußt, was er als für sein Publikum zu hoch ansah bzw. als irrelevant für das Beschreiten des Übungsweges.

36 Wie auch immer – wir können in guten Treuen behaupten, daß wir die Aussage, die Stofflichkeit, das Gefühl, die *saññā*, die Modalaktivitäten seien jeweils ein „Daheim für das *viññāṇa*“ ohne Rückgriff auf eine metaphysische Wesenheit namens Bewußtsein erklären können, nämlich indem wir auch hier das *viññāṇa* als Wahrnehmen \ Erkennen \ Verstehen interpretieren.

#### 4.10:3. Lust betreffs der Kloben ist ein entscheidender Faktor

##### 4.10:3.1 Der jeweilige Kloben ist, unabhängig von Lust, ein Daheim für das *viññāṇa*

44 Hiermit sind wir keineswegs fertig mit der Analyse unseres Textes, denn ein Faktor ist hier bislang völlig unberücksichtigt geblieben: die gegenüber dem jeweiligen Objekt Kloben vorhandene bzw. fehlende „Lust“. Wie wir unserem Text schon beim Überfliegen ansehen können (durch die Untersuchung anderer Texte gewitzt!), ist dies ein ganz wesentlicher Punkt, nämlich einer, der entscheidend ist für den Ablauf von – im weitesten Sinne – Wahrnehmensprozessen und damit für das Schicksal der betreffenden Person.

48 Was aber sagt unser Text? „Das Element (der Kloben) Stofflichkeit ist ein Daheim für das *viññāṇa*: Mit dem Element Stofflichkeit in Lust verbunden, wird aber das *viññāṇa*: man wird [deshalb] ein beim Daheim Stromernder genannt.“ Das, m.m., gleiche gilt für „Gefühl“, „*saññā*“,

und „Modalaktivität“. (Die Identität des Stromers erhellt hauptsächlich aus dem folgenden Textteil, der den Umstand, daß die ›Lust beseitigt‹ ist, behandelt: Es stromert nicht etwa das *viññāṇa*!) Die Aussage, das *viññāṇa* sei „mit dem Element Stofflichkeit in Lust verbunden“, ist zunächst verwirrend und kann wohl nur dahingehend verstanden werden, daß das die Stofflichkeit betreffende Wahrnehmen – im westlichen Jargon: die Stofflichkeit selbst – mit Lust besetzt wird. Die letztere, eben als ›westlich apostrophierte, Sicht findet sich explizit wieder in der nachfolgenden Formulierung: „Was gegenüber dem Element Stofflichkeit die Appetition ist, was Lust ...“ (Insofern ist die sich aufdrängende Frage, wie bei der oben dargestellten Interpretation von *viññāṇa* als bezüglich der einzelnen Kloben wirkenden Datenerfassung und -einspeisung Lust eine Rolle spielen könne, gegenstandslos: Es sind nicht die mit „*viññāṇa*“ bezeichneten Datenverarbeitungsvorgänge mit Lust verbunden, sondern die Person begegnet dem jeweiligen Kloben mit – grundsätzlicher – Lust [oder auch nicht].) „So ist man ein beim Daheim Stromender.“

„Wie aber ist man ein nicht beim Daheim Stromender?“ „Was gegenüber dem Element (dem Kloben) Stofflichkeit die Appetition ist, was Lust ist, was Vergnügen, was Durst; was, indem man [dazu] Rekurs nimmt, Absorption [der Stofflichkeit] ist, der Mentation Ansetzung, Etablierung, Anlagerung – diese [Dinge]“ sind beim Buddha radikal und unwiderruflich „beseitigt“. Deshalb wird er „ein nicht beim Daheim Stromender“ genannt. Der Sachverhalt wird hinsichtlich seiner Genese nicht detailliert beschrieben, geschweige denn erklärt, wenn auch wesentliche Faktoren bzw. Schritte aufgezählt sind, die z.T. aus anderen Texten bekannt sind, wie „Lust“ u.ä. sowie „Absorption“ – es wird eigentlich nur der Ist-Zustand benannt. (Der betreffende Vorgang wurde oben, 4.10:2.1 schon kurz referiert. Wir müssen, aufgrund der Knappheit der im Text gemachten Angaben, den positiven Teil, wo Lust vorhanden ist, zu dem negativen Teil, wo Lust fehlt, in Beziehung setzen und Aussagen des letzteren sinngemäß umgekehrt in den ersteren übernehmen.) Der Sachverhalt ist also der, daß die Stofflichkeit etc. ein „Daheim für das *viññāṇa*“ ist, und die betreffende Person ist, solange sie der Stofflichkeit etc. mit „Lust“ begegnet, „ein beim Daheim Stromender“.

Arbeitet man Ursache und Effekt betreffs der Entwicklung der Person heraus, so besagt der Text: Die positiver Haltung „Lust“ gegenüber Stofflichkeit etc. führt zu einem ungunen Ergebnis, die Beseitigung der positiven Haltung aber zu einem anzustrebenden Resultat. Der Text sagt nicht explizit, daß der Buddha eben durch das Beseitigen der beschriebenen positiven Haltung „Lust“ zum Buddha geworden ist. In anderen Texten, die wir besprechen, wird jedoch ausdrücklich festgestellt, daß man durch die Beseitigung der Lust betreffs des jeweiligen Objekts ›verlischt. (Das ›Verlöschen‹ entspricht – mit Abstrichen! – dem Erreichen des Status eines Buddha [genauer: eines Arahats].) Daraus schließen wir, daß es auch hier so ist: Der Buddha ist durch das Beseitigen von Lust zu dem geworden, was er ist.

#### 4.10:3.2 Ein beim Daheim Stromender identifiziert sich mit dem jeweiligen Kloben

Auf den Kern reduziert, sagt der Text: Wenn man gegenüber Stofflichkeit, Gefühl etc. „Lust“ hat, ist man „ein beim Daheim Stromender“; ist hingegen die „Lust“ beseitigt, so ist man „ein nicht beim Daheim Stromender“. Im zweiten, negativen, Textteil, fehlt die Erwähnung des – quasi aktiven – *viññāṇas* völlig, man könnte deshalb auf die Idee kommen, es gehe hier gar nicht um ein „Daheim für das *viññāṇa*“, sondern um eines für die Person, weshalb diese, hier nämlich der Buddha, eben nicht mehr „beim Daheim“ ›stromere‹. Tusnelda geht aber von einer Analogie von positivem und negativem Textteil aus und nimmt deshalb an, daß der Satz „Das Element (der Kloben) Stofflichkeit ist ein Daheim für das *viññāṇa*“ auch hier gilt; außerdem wäre sonst die Aussage, daß jemand „ein nicht beim Daheim Stromender“ sei, völlig sinnlos, da aus der Luft gegriffen. Ist das so, so gilt, daß „das Element Stofflichkeit“ unter allen Umständen ein „Daheim für das *viññāṇa*“ ist – die Haltung (Lust oder nicht) gegenüber dem „Element Stofflichkeit“ hat mit dieser Tatsache nichts zu tun. Zur Verdeutlichung: Es kommt laut # S 22.54 p III 54 f durch eine lustvolle Haltung gegenüber dem Objekt eine „Grundlage des *viññāṇa*“ zustande, während hier, wie eben behauptet, das „Daheim für des *viññāṇa*“ zu jeder Zeit besteht – unabhängig von der Haltung. Hieraus geht hervor, daß die Ausdrücke „Daheim für das *viññāṇa*“ und „Grundlage des

#### 4.10:3.2 – 4.10:4

*viññāṇa*“ absolut nicht gleichbedeutend sind. Pointiert gesagt, heißt dies: Beim Buddha (und wohl jedem ›Verloschenen) sind Stofflichkeit, Gefühl etc. nach wie vor ein „Daheim für das *viññāṇa*“.

4 Diese Aussage gilt für die anfangs vorgestellten, von Tusnelda als möglicherweise zutreffend identifizierten, beiden Interpretationen: Zum einen für den Fall, daß mit dem Ausdruck „Daheim für das *viññāṇa*“ schlicht ›Objekt für das *viññāṇa*‹ gemeint sei – wonach der Buddha, vereinfacht gesagt, sich nach wie vor mit seiner Stofflichkeit, seinem Gefühl etc. befassen kann; zum andern  
8 für den Fall, daß auf das betreffs der einzelnen Elemente (Kloben) stattfindende Wahrnehmen angespielt wird – was heißt, daß die Meß-, Regel- und Steuerungsvorgänge auch beim Buddha stattfinden. (Letzteres gilt so lange, wie er lebt: Das Beseitigen der Lust führt nicht zum sofortigen Aufhören von *viññāṇa* im Sinne solcher Vorgänge, und damit zum Tode, sondern bedeutet nur,  
12 daß der Lebensprozeß nicht über das gegenwärtige Leben hinaus fortgesetzt wird, indem weitere Wiedergeburten stattfinden.) In beiden Fällen hat er, da eben ein Buddha (und das gilt für jeden ›Verloschenen), gegenüber Stofflichkeit, Gefühl etc. keine bejahende Haltung mehr, er hat halt alle „Lust“ betreffs allen und unwiderruflich beseitigt – und deshalb ist er „ein nicht beim  
16 Daheim Stromernder“ zu nennen.

Der Ausdruck „ein nicht beim Daheim Stromernder“ bedeutet ganz schlicht in etwa: Der Buddha ist kein der Stofflichkeit, dem Gefühl etc. Zugewandter, kein in Stofflichkeit, Gefühl etc. seine Heimat Sehender, kein auf Stofflichkeit, Gefühl etc. seine Hoffnung Setzender mehr; er identifiziert sich nicht mehr mit Stofflichkeit, Gefühl etc. Der Ausdruck „ein beim Daheim Stromernder“ bzw. „ein nicht beim Daheim Stromernder“ entpuppt sich bei dieser Analyse als recht nichtssagend, wenn auch durch die stattfindende Wortspielerei das Thema von der materiellen Ebene, die im Vers angesprochen ist (an sich schon sehr anspruchsvoll!), in der  
20 Erläuterung auf die ganz andere, eine mentale, Ebene gehoben wird. Die Wortspielerei erlaubt es, und das ist ihr Vorzug, gewisse Sachverhalte, die das *viññāṇa* betreffen, darzustellen.

#### 4.10:4. Noch offene Fragen wurden unter „Grundlagen des *viññāṇas*“ angesprochen.

28 Es stehen nun noch einige möglicherweise aufkommende Fragen zur Klärung an: Uns fällt nämlich etwas auf: Der zweite, der negative, Textteil, der den Sachverhalt bespricht, wo „Lust“ „beseitigt“ ist, unterscheidet sich vom ersten, dem positiven, Textteil in einem wesentlichen Punkt: Es wird, zusätzlich zu den dort genannten vier „Elementen (Kloben) ein fünftes Element genannt,  
32 indem nämlich auch gegenüber dem „Element *viññāṇa*“ die „Lust“ „beseitigt“ ist – was die betreffende Person zu einer macht, die insofern „ein nicht beim Daheim Stromernder“ ist. Das ist erstaunlich, denn daß ›Lust beseitigt‹ ist, setzt voraus, daß erst einmal Lust vorhanden war – und gerade diese Fall wurde ja im ersten, positiven, Textteil nicht erwähnt. Und wir haben es oben,  
36 4.10:2.6.2., sogar als plausibel herausgearbeitet, daß das „Element Wahrnehmen“ gar ein „Daheim für das Wahrnehmen“ sein kann.

Diese Frage nun, wie es denn mit dem *viññāṇa* als dem Objekt von Wahrnehmen stehe, ist uns schon mit den „Grundlagen des *viññāṇas*“ begegnet (4.9:4.5.2) und dort, so gut Tusnelda es halt fertigbringt, beantwortet (oder auch nicht) und sinngemäß hierher zu übernehmen (oder auch nicht).

Bei der Besprechung der „Grundlagen des *viññāṇas*“ (4.9:5.1.) wurde auch kurz auf den in unserem gegenwärtigen Text gebrauchten Begriff „Element *viññāṇa*“ Bezug genommen, man  
44 schaue eventuell dort nach. Was nun das Wort „beseitigt“ als solches angeht, so ist ebenfalls unsere diesbezügliche Feststellung unter „Grundlagen des *viññāṇas*“ (4.9:4.5.3) m.m. hierher zu übernehmen.

Damit lassen wir einen Seufzer fahren, atmen auf und atmen tief durch und wenden uns nun  
48 einigen weiteren Fragen zu, die uns solange sekkieren, wie wir nicht auch betreffs jedes weiteren Kontexts mit maximaler Plausibilität gezeigt haben, daß wir, als Anhänger, Sympathisanten oder Erforschern des Gedankenguts des Buddha – im Gegensatz zu Metaphysikern –, zu dem untigen Ergebnis kommen:

52 Summa summarum: Es war uns möglich, in den eben abgehandelten Texten, die von einem

4 Ort des viññāṇas zu sprechen scheinen, das viññāṇa jeweils als Wahrnehmen \ Erkennen \ Verstehen zu identifizieren – womit wir ohne eine obskure, seelenartige metaphysische Wesenheit namens Bewußtsein, einer sonst höchst populären Schimäre, bestens auskommen, was uns vor vor- und außerbuddhistischem Obskurantismus und esoterischem Wähnen bewahrt.

\*\*\*\*\*

*[...] Unterwegs noch waren ihm (einem Doktor der Philosophie und Medizin) dann, da er einige schöne und sehr zweckbewußte Frauenzimmer gesehen hatte, die mit Verstand gekleidet waren und mit Überlegenheit die Schönheiten ihrer Körper unterstrichen hatten, Gedanken rein wissenschaftlicher Natur über die Ursachen der Empfindungen aufgestiegen, die den Mann veranlassen, solch ein weibliches Wesen begehrenswert zu finden, und diese Gedanken hatten ihn nicht mehr freigelassen, so daß er beschlossen hatte, sich gründlich mit ihnen auseinanderzusetzen. [...] da begann er sofort Ordnung in sein Inneres zu bringen und den ganzen Nachmittag die Frage zu betrachten: Warum ist dieses Weib verlockend für Männeraugen, was ist der Grund der Erregungen und Wünsche, die sich an diesen Körper heften? Oberflächlich denkende Menschen werden dieses Gefühl Liebe nennen! [...] Was macht die Haut dieser Frau so begehrenswert, rein anatomisch genommen, was mag in der Zusammensetzung der Haut dieser Frau anders sein als in der Haut eines Mannes? Kurzum, was ist der physiologische Grund des Umarmungsbedürfnisses [...]? [...] „Wollust [...] ist die Phantasie der Tastempfindung! Damit ist alles gesagt und erklärt!“ (Notizbuch-Eintrag) [...] „Da der Mann ein so starkes Bedürfnis empfindet, das Weib an sich zu ziehen und ihre Haut zu streicheln, so ist mit Gewißheit anzunehmen, daß es in der Haut von Mann und Weib verschiedene Elemente geben muß in dem Sinne, daß entweder die Tastempfindung, also die Nerven und Nervenendigungen, welche die Tastempfindung vermitteln, bei beiden Geschlechtern verschieden ist, oder aber in dem Sinne, daß bei Gleichheit des anatomischen Nervenapparates die Haut von Mann und Weib verschieden ist [...]. Das muß anatomisch-histologisch untersucht werden!“ [...] [Er fuhr] heimwärts, um gleich im anatomischen Institut einen Arbeitsplatz zu belegen [...]. [...] und wenn er also zwischen den Leichen [...] einherging, Messer und Pinzette zwischen den Fingern, um sich geeignete Stückchen Haut auszuwählen, dann dachte der beflissene Doktor der Philosophie und Medizin wahrhaftig auch nicht mit einem Gedanken mehr an die lebensprühende, leuchtende, lockende Frau, [...], er dachte überhaupt nicht mehr an das warme, blühende, wunscherfüllte Leben, das irgendwo in der Ferne Menschen zueinander treibt oder voneinander reißt, das Liebe und Haß, Anziehung und Abstoßung bedeutet, er saß bei seinem Mikroskop und schaute mit kalten Forscheraugen durch die scharfen Linsen, um dem Tode das Rätsel des Lebens abzugewinnen.*

(Hugo Salus, Phantasie der Tastempfindung)

#### 4.11: Das *viññāṇa* im Rahmen der Bedingt-Entstehung

##### 4.11:1. Ein einziges *viññāṇa* im Sinne von Wesenheit namens Bewußtsein

In der Normalversion der Bedingt-Entstehung (z.B. # Vin I 1 μ) heißt es: „... infolge der Bedingung Modalaktivität gibt es *viññāṇa*“ und infolge dessen „Funktionalität und Stofflichkeit“. Die vorliegende grammatische Form unserer Vokabel *viññāṇa* repräsentiert einen Singular, was die Vermutung nahelegt, daß es sich bei *viññāṇa* um eine einzige Angelegenheit handelt. Da liegt es nun nahe, diese Tatsache dahingehend zu interpretieren, bei diesem *viññāṇa* handle es sich um ›Bewußtsein‹ im Sinne einer metaphysischen Wesenheit, vergleichbar etwa mit ›Seele‹ oder ›Geist‹. Und dieses Bewußtsein würde, aus der vorigen Existenz kommend, sich quasi hier neu etablieren, was dann zur Ausbildung der neuen geistig-körperlichen Einheit „Funktionalität und Stofflichkeit“ führte – mit den voraussagbaren betrüblichen Folgen. Die Implikationen dieses Gedankengangs sind weitreichend, deshalb ist die Zulässigkeit dieses Ansatzes zu prüfen.

##### 4.11:2. Sechserlei *viññāṇa*

In einer an Ort und Stelle im Text selbst kommentierten Version der Bedingt-Entstehung in # M 9 p I 53 μ wird die Frage „Was aber ist *viññāṇa*?“ folgendermaßen beantwortet: „Sechs sind jene *viññāṇa*-Körper: Aug-*viññāṇa*, Ohr -*viññāṇa*, Riecher-*viññāṇa*, Zungen-*viññāṇa*, Körper-*viññāṇa*, Geist-*viññāṇa*.“ Dieselbe Definition begegnet in # S 12.2 p II 4 μ, ebenso in # S 22.56 p III 61 μ, wo sie – in einer Besprechung der fünf „Absorptionskloben“ – in einem nur noch die Funktionalität und Stofflichkeit betreffenden Teilausschnitt der Bedingt-Entstehung angeführt wird. Man beachte: Die Position des sechserlei *viññāṇas* ist, so zeigt es die Reihenfolge der einzelnen in den eben angeführten Texte gelieferten Erläuterungen, genau die, wo in der Normalversion der Bedingt-Entstehung das – vorgebliche – eine *viññāṇa* steht. Es handelt sich also nicht um etwas anderes unter demselben Etikett. (Wir haben ferner dieses Faktum: Ein mönchisches Gedicht [# Sn 417–422 μ] enthält – in nicht ganz vollständiger Auflistung und stellenweise paraphrasiert – eine getarnte und versteckte Version der Bedingt-Entstehung. Dieser Text spricht – als drittes Glied in der Bedingt-Entstehung – von *viññāṇa* im Plural, was die übrigen Aussagen reflektiert.) Wir schließen: Betreffs der Normalversion der Bedingt-Entstehung wird von verschiedenen Texten die unmißverständliche Feststellung getroffen, es gebe sechserlei *viññāṇa*, nämlich „Aug-*viññāṇa*“ etc. – nicht aber das eine *viññāṇa*.

##### 4.11:3. Das *viññāṇa* besteht nicht, sondern es entsteht

##### 4.11:3.1 Das sechserlei *viññāṇa* basiert auf Modalaktivität

Die Texte zeigen im Rahmen der Bedingt-Entstehung immer wieder, daß das *viññāṇa* nicht einfach besteht, sondern daß es zustande kommt. In der Normalversion der Bedingt-Entstehung # Vin I 1 μ sagt der Buddha bekanntlich: „... infolge der Bedingung Modalaktivität gibt es *viññāṇa*.“ Und in # M 9 p I 53 f μ heißt es, es gebe sechserlei *viññāṇa*. Dieser Text fährt dann fort: „Infolge des Aufsteigens von Modalaktivität (anschließend im Text [sowie in # S 12.4 p II 5 μ] erklärt als „Körperm-A, Sprachm-A, Mentationsm-A“) gibt es ein Aufsteigen von [sechserlei] *viññāṇa* ...“ ›Der Edlen-Jünger erkennt so *viññāṇa*, erkennt so das Aufsteigen von *viññāṇa*.‹ In einer weiteren Schilderung der Bedingt-Entstehung, # S 12.11 p II 12 μ, lesen wir: „*viññāṇa* ist etwas mit Modalaktivität als Ursache, mit Aufsteigen aus Modalaktivität, ist modalaktivitätsgeboren, etwas mit Zeitigung aus Modalaktivität.“ Und in # S 12.4 p II 6 bzw. 8 μ begegnet: „Bei vorhandener Modalaktivität gibt es *viññāṇa*, infolge der Bedingung



Modalaktivität gibt es *viññāṇa*“ bzw. „Bei nicht vorhandenem Modalaktivität gibt es kein *viññāṇa*, infolge des Stoppens der Modalaktivitäten gibt es ein Stoppen von *viññāṇa*“. (Inwiefern die Modalaktivität für die konkrete Weise des *viññāṇa*, für die konkrete Auswahl des Objekts verantwortlich ist, wird meines Wissens nirgends erläutert. In diesem Zusammenhang ist es gut zu wissen, daß Tusnelda – aufgrund einschlägiger Analysen [siehe die Erörterungen unter 4.4:4.] – die Modalaktivität nicht schlicht als ›Tun‹ interpretiert. Vielmehr sieht sie die Modalaktivität als ein in gewisser Hinsicht programmiertes, automatisiertes Tun. Insofern besteht eine inhaltliche Beziehung zu den oben, insbesondere unter 4.1:5.2.5.2, 4.4:3., 4.5:1.4, 4.6:2.2, 4.7:2., festgestellten gewohnheitsmäßigen Ausrichtungen.) Wahrscheinlich ist, daß Modalaktivität nur eine Art vage Vorbedingung ist, wohl im Stil von ›Wenn dies und jenes so oder so modalgemacht wird, beeinflusst es die Weise des Wahrnehmens in der oder jener Richtung. (Derartige Überlegungen haben wir u.a. unter 4.1:5.2.5.1, 4.3:2.3 angestellt, sowie unter 3:8.2) Auf keinen Fall ist hier die Modalaktivität mit den anderswo als ›Auge‹ und ›Form‹ usf. benannten – und bald zu besprechenden – Ursachen für das Wahrnehmen vergleichbar.

Um nicht auf gedankliche Holzwege zu geraten und dort im bodenlosen Morast der eigenen Phantasie steckenzubleiben, ist es gut, uns daran zu erinnern, daß das *viññāṇa* qua definitionem (vgl. 3:4.3) nur das primäre, sachliche, von Persönlichem freie Wahrnehmen („Purapprehension“) ist. Nebenbei fällt uns etwas auf, was uns beschäftigt: In der Bedingt-Entstehung wird zwar das *viññāṇa* explizit erwähnt, nicht aber die *saññā*. Da das *viññāṇa* und die *saññā* in einer, wie beim Flußdiagramm (3:4.3, 3:4.5) erarbeitet, sehr engen Beziehung stehen, ja – verkürzt – die *saññā* ein um einige Aspekte erweitertes *viññāṇa* darstellt, und auch weil die *saññā* einer der die empirische Person ausmachenden fünf „Kloben“ ist (z.B. in # S 22.48 p III 47 µ), fragen wir uns, wie die aktuelle Nichterwähnung von *saññā* sich erklärt. Wir finden folgende tröstliche Antwort: In der Bedingt-Entstehung folgt auf „*viññāṇa*“ unmittelbar der Terminus „Funktionalität und Stofflichkeit“, und dieser meint auch, wie wir z.B. aus den Erläuterungen in # S 12.2 p II 3 µ und # Dhs 1309 p 226 µ wissen, u.a. den Kloben *saññā*. Mit der *saññā* in Beziehung stehende Faktoren finden sich z.T. ebenfalls in dieser Erläuterung bzw. auch in der Bedingt-Entstehung selbst, nämlich „Anrührung“ und „Gefühl“.

Die „Modalaktivität“ ihrerseits geht, dem Text # M 9 p I 54 µ zufolge, ein entsprechender Weise auf „Ignoranz“ zurück. (Und diese wiederum entsteht – was die übliche Aufzählung ergänzt – infolge des „Aufsteigens“ von dreierlei „Ausströmung“ und umgekehrt, wobei beide durch die Praxis des ›Edlen Achtfaktorischen ›Weges‹ stoppen.) Was auf dem [sechserlei] *viññāṇa* aufbaut, ist, demselben Text zufolge, dies: „Infolge des Aufsteigens von [sechserlei] *viññāṇa* gibt es ein Aufsteigen von Funktionalität und Stofflichkeit.“ (Dies ist das in der Bedingt-Entstehung üblicherweise Angeführte.) All diese Vorgänge reflektieren einen in # M 115 p III 63 µ genannten allgemeinen Sachverhalt: „Bei vorhandenem diesem (d.h. ist dies vorhanden) gibt es jenes; infolge des Entstehens von diesem entsteht jenes.“ (Es muß uns hier bewußt sein, daß der Zusammenhang nicht unbedingt ein linearer ist im Sinne von ›aus diesem entsteht jenes‹, sondern daß es durchaus Betrachtungsweisen gibt, wonach – umgekehrt – ›aus jenem dieses entsteht, wofür es weiter unten, 4.12:1.5, ein Beispiel gibt. Weiterhin ist es gut, im Hinterkopf zu haben, daß die in einschlägigen Texten genannte ›Bedingung‹ zwar eine notwendige Bedingung sein kann, aber nicht auf jeden Fall die alleinige und zureichende Bedingung. Entsprechendes gilt für ›Grund und ›Ursache.‹)

#### 4.11:3.2 Das sechserlei *viññāṇa* entsteht bedingt durch Sinn und Objekt

Die Tatsache, daß das *viññāṇa* entsteht, verdient bei dieser Besprechung des *viññāṇas* im Rahmen der Bedingt-Entstehung weitere Aufmerksamkeit. Haben wir uns bislang auf die Ableitung des *viññāṇa* aus Modalaktivität bezogen, so besprechen wir im folgenden eine andere Art der Herkunft. Wir haben in diversen Zusammenhängen das im # M 38 p I 259 µ – nicht im Rahmen der Bedingt-Entstehung – protokollierte Diktum des Buddha erwähnt, wonach das sechserlei *viññāṇa* jeweils „entsteht“: „Durch das Auge bedingt und Formen entsteht *viññāṇa* [und zwar, laut Text, „Aug-*viññāṇa*“].“ Der Buddha stellt in # S 35.193 p IV 166 f µ – die Bedingt-

#### 4.11:3.2. – 4.11:4.

Entstehung wird hier nicht erwähnt – anlässlich einer Frage betreffs des ›Körpers‹ und des ›viññāṇas‹ eines explizit klar: Es kann ein *viññāṇa*, welches er als „Aug-*viññāṇa*“, „Ohr-*viññāṇa*“ ... „Geist-*viññāṇa*“ benennt, ohne den „Grund“ und die „Bedingung“ für sein „Entstehen“, nämlich das „Auge“ und „Formen“ usf., einfach nicht geben. Dieser Sachverhalt ist nun – und das ist überaus bedeutsam! – unter Verwendung derselben Formulierung in # S 12.45 p II 74 μ eingebettet in die Bedingt-Entstehung: „Durch das Auge bedingt und Formen entsteht Aug-*viññāṇa*. Das Zusammentreffen der drei bedeutet Anrührung [der empirischen Person]. Infolge der Bedingung Anrührung gibt es Gefühl; infolge der Bedingung Gefühl gibt es Durst; infolge der Bedingung Durst gibt es Absorbieren; ... So gibt es das Aufsteigen des ganzen Komplexes Leiden.“ (Wichtige Aspekte wesentlicher Punkte der Bedingt-Entstehung werden übrigens unter 3:3.6.3, 3:4.1, 3:4.3 besprochen.) Wenn wir uns diese aktuelle Version der Bedingt-Entstehung ansehen, so fällt auf, daß die ersten Punkte der Bedingt-Entstehung, wie sie in der Normalversion genannt sind, fehlen. Von den Punkten der Normalversion die in der aktuellen Version tatsächlich genannt werden, ist die erste „Anrührung“: Direkt vor der „Anrührung“ haben wir in der Normalversion das „Sechsergebiet“ – der Sachverhalt Entstehung von *viññāṇa* ist somit just an der Stelle positioniert, wo in der Normalversion das „Sechsergebiet“ steht.

Es ist nun – und zwar im Rahmen der Bedingt-Entstehung – in # M 9 p I 52 μ und # S 12.2 p II 3 μ das „Sechsergebiet“ nur als das „Gebiet Auge / Ohr ... Geist“ definiert. (Diese Definition umfaßt also nicht das entsprechende Sechsergebiet der Objekte ›Form‹ / ›Laut‹ ... ›Ding‹ [vgl. # D 33 p III 243 μ].) Nun hängt aber das *viññāṇa* – nämlich das laut aktueller Version ›durch das Auge und Formen bedingt entstandene Aug-*viññāṇa*‹ usf. – in der Normalversion [wie besprochen] von der „Modalaktivität“ ab. Dieser Sachverhalt Entstehung von *viññāṇa* repräsentiert und vertritt, einer anderen Analyse zufolge, die üblicherweise vor der genannten „Anrührung“ erwähnten beiden Glieder der Bedingt-Entstehung „Funktionalität und Stofflichkeit“ und „Sechsergebiet“, und nicht nur, wie eben erst erschlossen, das „Sechsergebiet“ allein. Nanu – wieso denn das?! Eine wilde Spekulation Tusneldas! Die sieht die Angelegenheit so: Das Sechsergebiet, also der sechserlei Sinn, ist in all seinen materiellen und prozeßhaften Aspekten in Funktionalität und Stofflichkeit enthalten, ist sogar weitgehend identisch damit (es gibt kaum etwas im Körper, wo nicht irgendwie ein Sinn wirkt!), nur die Akzentuierung ist bei den beiden Begriffen eine unterschiedliche. Es geht also bei den beiden Punkten Funktionalität und Stofflichkeit und Sechsergebiet um den ein Wahrnehmen ermöglichenden und ausmachenden psychophysischen Apparat (den man in herkömmlicher Sprache ›Person‹ nennt). Diese Deutung bestätigt sich in # S 12.12 p II 13 μ, wo der Buddha Funktionalität und Stofflichkeit als Punkt der Bedingt-Entstehung ausläßt, während das im Zentrum stehende *viññāṇa* direkt dem „Sechsergebiet“ zugeordnet wird. Diese enge Beziehung offenbart sich in der fraglichen Aussage jenes Textes, die sich folgendermaßen paraphrasieren läßt: ›Wenn *viññāṇa* geworden, vorhanden ist, gibt es auch das Sechsergebiet.‹ Effektiv fallen nach dieser Analyse die in der Normalversion der Bedingt-Entstehung separat angeführten drei Punkte „*viññāṇa*“, „Funktionalität und Stofflichkeit“ und „Sechsergebiet“ in einem Sachverhalt zusammen, und zwar ist dies der in der aktuellen Version der Bedingt-Entstehung, # S 12.45 β II 74 μ, vor dem Punkt „Anrührung“ positionierte Sachverhalt „Durch das Auge bedingt und Formen entsteht „Aug-*viññāṇa*.“ Wenn und weil das so ist, liegt in der eben besprochenen Version der Bedingt-Entstehung trotz anderen Wortlauts letztendlich eine recht vollständige Version der Bedingt-Entstehung vor, nur die beiden in der Normalversion genannten allerersten Punkte, nämlich „Ignoranz“ und „Modalaktivität“ fehlen.

#### 4.11:4. In der Bedingt-Entstehung kommt das *viññāṇa* nicht als eine Wesenheit ›Bewußtsein‹ vor

Wir sind aufgrund dieser Befunde befugt festzustellen: Das im Rahmen der Bedingt-Entstehung erwähnte *viññāṇa* (wir haben uns kaum einmal auf andere Dinge bezogen!) meint sechserlei *viññāṇa*, nämlich jeweils eine spezifische Gattung *viññāṇa* im Zusammenhang mit einem spezifischen Sinn und einem spezifischen Objekt. Und dieses sechserlei *viññāṇa* entsteht, im Rahmen der Bedingt-Entstehung, unter bestimmten Bedingungen, es besteht nicht etwa schon.

4 (N.b.: Die einschlägigen Texte sagen nicht, unter bestimmten Bedingungen komme ein schon existierendes *viññāṇa* oder auch ein Bündel von sechs *viññāṇas* dahergeflogen und lasse sich dort nieder.) Die genannten Texte bestätigen somit die These, daß es sich beim *viññāṇa* im Rahmen der Bedingt-Entstehung nicht um eine seelenartige metaphysische Wesenheit handelt (welche dann quasi die psycho-physische empirische Person erzeugt). Dieser Sachverhalt wird in vielerlei anderen Textzusammenhängen, oft im Rahmen der Bedingt-Entstehung, anhand spezifischer Untersuchungen bestätigt.

\*\*\*\*\*

*KASSANDRA: Und all unsere Brüder, und all unsere Onkel, und all unsere Urgroßonkel! ... Helena hat eine Ehrengarde, die all die Greise umfaßt. Paß auf, das ist die Zeit für ihren Spaziergang ... Schau, auf den Zinnen all diese Köpfe mit weißem Bart ... Man könnte meinen, es klapperten die Störche auf den Wällen.*

*HEKTOR: Schöner Anblick! Die Bärte sind weiß und die Gesichter rot.*

[...]

*HEKTOR: Wie sie sich da auf einen Schlag überbeugen, wie die Störche, wenn eine Ratte vorbeiläuft.*

*KASSANDRA: Das ist weil Helena vorbeigeht ...*

*PARIS: O ja?*

*KASSANDRA: Sie ist auf dem zweiten Umgang. Sie macht sich ihre Sandale fest, aufrecht stehend, wobei sie mächtig Sorge trägt, daß sie das Bein nur ja hoch anwinkelt.*

*HEKTOR: Nicht zu glauben, all die Greise von Troja sind da, daß sie sie von oben anschauen.*

*KASSANDRA: Nein. Die abgefeimteren von ihnen beschauen sie von unten her.*

*GESCHREI AUSSERHALB: Es lebe die Schönheit!*

[...]

*ERSTER GREIS: Von unten sehen wir sie besser ...*

*ZWEITER GREIS: Wir haben sie gleichwohl gut gesehen!*

*ERSTER GREIS: Aber von hier [oben] hört sie uns besser. Los! Eins, zwei, drei!*

*ALLE BEIDE: Es lebe Helena!*

*ZWEITER GREIS: Das ist ein bißchen ermüdend bei unserem Alter, andauernd die unmöglichsten Stiegen hinunter- und wieder hinaufzusteigen, je nachdem, ob wir sie sehen oder ob wir sie hochleben lassen wollen.*

*ERSTER GREIS: Willst du, daß wir abwechseln - einen Tag lassen wir sie hochleben, einen Tag begucken wir sie?*

*ZWEITER GREIS: Du bist ja närrisch - ein Tag ohne Helena recht zu sehen! ... Denk nur daran, was wir heute an ihr gesehen haben! Eins, zwei, drei!*

*ALLE BEIDE: Es lebe Helena!*

*ERSTER GREIS: Und nun runter! ...*

*(Sie verschwinden rennend.)*

*KASSANDRA: Da siehst du sie, Hektor. Ich frage mich, wie all diese schonungsbedürftigen Lungen das aushalten sollen.*

(Jean Giraudoux, Der trojanische Krieg wird nicht stattfinden, Akt I, Szene IV/V)

**4.12: Ortsveränderung des Bewußtseins**

**4.12:1. Empfängnis und Tod betreffen das Wahrnehmen**

**4.12:1.1 Das in den Mutterleib herabkommende Bewußtsein**

**4.12:1.1.1 Ein Text konstatiert die Bedeutung des Herabkommens des Bewußtseins**

4 Verschiedene Texte scheinen von Ortsveränderungen einer seelenartigen metaphysischen Wesenheit namens Bewußtsein zu sprechen. Die Analyse der betreffenden Texte in einer Zusammenschau ergibt ein Mammut-Kapitel, das unsere alte Frage, ob es sich jeweils um ein metaphysisches Bewußtsein oder um schnödes Wahrnehmen handelt, zu beantworten sucht.

8 In einem Text haben wir offenbar sogar so etwas wie eine Seelenwanderung vor uns, so etwas wie ein weltbummelndes Bewußtsein. Der Buddha fragt nämlich laut # D 15 p II 62 f µ seine Mönche, und zwar im Rahmen der Erörterung einer Version der Bedingt-Entstehung, als Anmerkung zur Formel „Infolge der Bedingung *viññāṇa* gibt es Funktionalität und Stofflichkeit“ –  
 12 in spontan-naiver Übersetzung – folgendes: „Wenn nun das Bewußtsein nicht in den Abdomen (Unterleib) der Mutter herabkäme, würde dann wohl Funktionalität und Stofflichkeit im Abdomen der Mutter ... [?] ?' – ‚Das garantiert nicht!‘“ (Was das hier unübersetzte Verb bedeutet, ist noch zu klären. Übrigens – der betreffende Sachverhalt implizierte, falls er denn zuträfe, daß grundsätzlich der ganze Kosmos auf eine geeignete Stofflichkeit [für uns Heutige: in Form von elterlichen Genomen] hin abgesucht wird.) Dieser Text läßt jemanden, der die Leugnung eines metaphysischen Bewußtseins seitens des Buddha in # M 38 p I 258 ff ernstnimmt, in der Tat  
 16 ziemlich ratlos zurück. (Der inquisitiven Redlichkeit halber sei folgendes erwähnt: Genaugenommen leugnet der betreffende Passus [nur dieser] des Textes nicht das Vorhandensein eines an sich bestehenden *viññāṇas* – solange es halt nicht von Existenz zu Existenz migriert. Aus der Tatsache, daß der Buddha wenig später vom anläßlich eines Sinneneindrucks jeweils aktuell entstehenden *viññāṇa* spricht – und zwar im Kontrast zum weltbummelnden *viññāṇa* –, können wir jedoch den Schluß ziehen, daß er, abgesehen von diesem jeweils aktuell entstehenden *viññāṇa*, ein wie immer geartetes anderes *viññāṇa* leugnet. Folgender Text bestätigt diese These: In # S 12.20 p II 26 µ wird, wie betreffs aller Glieder der Bedingt-Entstehung, festgestellt: „Das *viññāṇa* ist dauerlos, modalgemacht, bedingt entstanden, obliterationskonstituiert ...“ Es sei hier auch betont, daß das jeweils entstehende *viññāṇa* kein Täter ist, daß es nämlich nicht ein jeweils entstehender Wahrnehmer oder Erkenner ist: kein Seher, kein Hörer, kein Schmecker usf., und auch kein Versteher. [Zu diesen Begriffen vgl. 4.12:1.1.2.3  
 28 Außerdem sei beachtet: Das *viññāṇa* ist nicht der Träger von Eigenschaften wie z.B. „Gier“ – das ist die „Mentation“ [z.B. # D 2 p I 79 f µ]; das *viññāṇa* wird nicht auf etwas zu Entwickelndes hin gelenkt – das macht man mit der „Mentation“ [z.B. # D 2 p I 76 ff µ]; das *viññāṇa* wird nicht „vom Leiden erlöst“ – das widerfährt der „Mentation“ [z.B. # D 2 p I 84 µ]. Zur ›Mentation‹ und zum ›Geist‹ vgl. man bitte 3:8.1.2. Zudem: Ein in der Literatur herumspukendes ›Speicherbewußtsein‹ [die übliche Übersetzung eines Begriffs, den Tusnelda nach ihren eigenen Normen als ›Heimat-*viññāṇa*‹ wiedergeben würde] kommt in den für uns maßgebenden Texten, nämlich den alten, gar nicht vor; auch nicht irgendein anderes eventuell in irgendwelcher Literatur sein Unwesen treibendes So-und-so-Bewußtsein.)

**4.12:1.1.2 Das ›Herabkommen‹ ist eine fragwürdige Angelegenheit**

**4.12:1.1.2.1 Die spontane Übersetzung von ›herabkommen‹ ergibt unsinnige Aussagen**

40 Der Text erweckt den Eindruck, daß ein – wie immer interpretiertes – *viññāṇa* von irgendwo

herabkomme. Um unsere grundsätzliche Verwirrung zu beseitigen, fragen wir uns zunächst, ob das spontan als herabkommen übersetzte Pāḷi-Wort tatsächlich so zu übersetzen sei, oder ob nicht vielleicht andere Möglichkeiten bestehen, bzw. ob die eventuellen Alternativen nicht gar die einzig richtigen Übertragungen sind.

Zunächst sei, auf einer eher formalen Ebene, bemerkt, daß es keinerlei doktrinären Grund für die Annahme gibt, daß ein *viññāṇa* oder ein Wesen jeweils herab-komme, also von oben, aus einer höheren Sphäre. Schließlich kann man durchaus aus einer Hölle (oder auch dem Tierreich) herauf-kommen. Schon das macht die Übersetzung herabkommen verdächtig. Dazu kommt, daß die eigentlich selbstverständliche Information, woher man denn herabkomme, generell fehlt. Bedeutsamer ist folgendes:

Wir finden da in # S 12.59/58 p II 91/90 µ zwei ansonsten identische Texte, die sich in nur einem Punkt unterscheiden: Im erstgenannten ist es wie gehabt: Es „gibt eine Herabkunft des *viññāṇas*“. Im als zweiten genannten Text heißt es: Es „gibt eine Herabkunft von Funktionalität und Stofflichkeit“. (Wir finden in # S 12.39 p II 66 µ die identische Formulierung.) Die letztere Aussage macht Tusnelda stutzig, gelinde gesagt. In einem anderen Text, # S 22.47 p III 46 µ, wird „die Herabkunft der fünf Sinne“ erwähnt. Des weiteren „gibt es“ in # M 121 p III 105 µ „die Öde-Herabkunft“. (Dies geschieht, indem man bestimmte Objekte als „öd“ [andere Übersetzer sagen lieber: „leer“] erkennt.) Tusneldas Phantasie versagt, wenn sie sich vorstellen will, wie die „Öde“ – etwa vom Himmel oder sonst einer anderen Sphäre – herabkommen solle; sie erleidet das gleiche mentale Defizit betreffs der Herabkunft der „fünf Sinne“.

Wenn wir zu den obigen Texten, die von einer Herabkunft des „*viññāṇas*“ bzw. von „Funktionalität und Stofflichkeit“ zu sprechen scheinen, zurückkehren, so stellen wie fest: Alle drei Texte werden unter Gebrauch der Formulierung der Normalversion der Bedingt-Entstehung fortgesetzt; im erstgenannten Text heißt es: „... gibt es eine Herabkunft des *viññāṇas*. Infolge der Bedingung *viññāṇa* gibt es Funktionalität und Stofflichkeit; infolge der Bedingung Funktionalität und Stofflichkeit gibt es ...“ und so fort bis zum Endpunkt Leiden. Der als zweiter genannte Text setzt, logischerweise, einen Punkt später ein. Wie nun sollen wir uns eine Herabkunft von Funktionalität und Stofflichkeit vorstellen? Es kommt also von irgendwo das *viññāṇa* herab und dann – vielleicht auch gleichzeitig – kommt Funktionalität und Stofflichkeit herab (und dieser Terminus meint, wie wir wissen, die gesamte empirische Person in all ihren immateriellen und materiellen Aspekten, vgl. # M 9 p I 53 µ.) Und das heißt – bzw. bringt mit sich –, daß es das „Sechsergebiet“ (also die sechs Sinne: Auge, Ohr ... Geist) gibt. Wir können getrost sagen: eine Herabkunft von Funktionalität und Stofflichkeit gibt es nicht, das wäre ein Unding. (Diese Behauptung wird bald zu verifizieren sein!) Da dieselbe Pāḷi-Formulierung betreffs *viññāṇa* verwendet wird, und das betreffs eines gänzlich analogen Vorgangs, sind wir berechtigt zu behaupten: Es gibt keine Herabkunft des *viññāṇas*.

#### 4.12:1.1.2.2 Die Übersetzung des fraglichen Pāḷi-Verbs als sich manifestieren ist sinnvoll

Die Aussage des spontan als herabkunft übersetzten Pāḷi-Begriffs ist offenbar die folgende: Es wird etwas erzeugt, kommt zustande, tritt in Erscheinung. Tusnelda entscheidet sich für Manifestation. (Dieser Begriff hat den Vorzug, daß er eine gewisse Ambiguität impliziert – und gerade die kann bei unserem Pāḷi-Wort vorliegen: Es bezieht sich, wie gesagt, u.a., auf die „Öde“ der jeweiligen Objekte – und die war ja schon da, bevor irgend jemand mit den Objekten zu tun hatte; die „Öde“ war nur nicht ersichtlich, nicht evident, nicht manifest. [Einige Bemerkungen zur „Öde“ finden sich in unserer Ethik-Dokumentation Abschnitt 17.8.2 und dem dortigen Glossar.]) Was in den angeführten Texten vorliegt, ist demnach folgendes: Es gibt eine Manifestation von Funktionalität und Stofflichkeit, der fünf Sinne, der Öde – und, das ist das für uns Wesentliche – es gibt eine Manifestation des *viññāṇas*. (Zum Vergleich: In # D 14 p II 30 µ wird gesagt, man „verscheidet“ und „entsteht“. [Letzteres mag, im Pāḷi, eine falsche Lesart für des sehr ähnliche Wort kommt hin zu sein.] Auch im Deutschen sind Verben, die an sich eine Ortsveränderung ausdrücken, nicht unbedingt wörtlich zu nehmen, wie z.B. sich komme auf eine Idee, der Hund geht ein, die Jungfrau kommt zum Kind, der Staat geht zugrunde. Was das

#### 4.12:1.1.2.2 – 4.12:1.1.2.3

Pāḷi betrifft, so haben wir schon etliche Begriffe kennengelernt, die anscheinend Ort und Ortsveränderung bedeuten, in Wirklichkeit aber einen anderen Sinn haben.) Es scheinen weitere Texte von einer ›Herabkunft‹ seitens anderer Subjekte zu sprechen; diese Texte werden wir anschließend einer Betrachtung unterwerfen.

4 So weit, so gut. Jetzt haben wir uns zwar für ›Manifestation‹ entschieden, aber da gibt es ein Problem, denn das paßt mit dem Kontext nicht zusammen. Wieso? Wenn wir uns auf ›Manifestation‹ festlegen, so können wir keine Ortsangabe brauchen, die die Frage beantwortet  
8 ›wohin?‹, nämlich in den Abdomen, sondern ›Manifestation‹ bedarf notwendigerweise einer Ortsangabe im Sinne von ›wo?‹, und das wäre in unserem Falle ›im Abdomen‹. Im Pāḷi würden die beiden Möglichkeiten durch unterschiedliche Kasusendungen ausgedrückt. Und genau diesen Umstand finden wir im Pāḷi auch vor: Eine im PTS-Text verzeichnete alternative Lesart sagt just das:  
12 ›im Abdomen‹.

Die obigen Überlegungen können wir anhand eines anderen Textes nochmals anstellen: In # S 51.22 p V 283 f μ sagt der Buddha, so scheint es, bei der Meditation ›weile‹ er u.U., „indem er Glücks-*saññā* und Leichtigkeits-*saññā*“ ›auf (oder: ›über‹) den Körper herabkommen mache. Der  
16 im Text genannte Umstand befähigt den Buddha u.a. zum Luftwandeln, vergleichbar einer „Watteflocke“. Ein ›Herabkommen‹ von *saññā* wäre an sich sinnvoll, wir brauchen es ja nicht wörtlich zu nehmen in dem Sinne, daß da eine Wesenheit namens *saññā* herabkomme – wie wir uns bei dem deutschen Ausdruck ›Verzweiflung kommt über Tusnelda‹ oder ›Tusnelda  
20 überkommt Wut‹ auch nicht vorstellen, daß da Verzweiflung bzw. Wut als konkrete Dinge von einem höher gelegenen Ort auf Tusnelda niedergehen wie das Wasser in der Brause. Ein solcher Ausdruck im Pāḷi hätte sogar eine Parallele in einem anderen Text, # D 8 p I 173 μ, wonach ein Mediteur „diesen Körper mit abgesondertheitsgenerierter Wonne und Glück“ „überflutet,  
24 vollkommen erfüllt, völlig durchpulst“ – und „Wonne und Glück“ sind keine Wesenheiten oder sonstwie Konkreta, die die betreffende Person buchstäblich überschwemmen. In jedem Falle können wir die Ausdrücke so verstehen, daß Verzweiflung oder Wut bzw. ›Wonne und Glück‹, und halt auch *saññā*, in der Person selbst entstehen. Nun ja.

28 Eines bedarf der Hervorhebung: Tusneldas obige Übersetzung hängt von einer Voraussetzung ab, Tusnelda liest nämlich – entgegen sämtlichen Ausgaben! – einen Kausativ, ansonsten müßte die Aussage lauten ›der Buddha kommt zur Glücks-*saññā* ...‹ Bei letzterer Fassung wäre diese unsere ganze Überlegung natürlich völlig gegenstandslos. (Es ist, einer anderen Lesart zufolge,  
32 möglich, daß *saññā* von sich aus ›herabkommt‹, das wäre aber für unseren Zusammenhang ohne Belang.) So weit, so gut. Was das ganze ›Herabkommenmachen‹ aber zu einer zweifelhaften Angelegenheit macht, ist die Tatsache, daß der „Körper“ im Lokativ steht und nicht im Akkusativ – was eine ganz andere Interpretation als viel eher zutreffend erscheinen läßt: Der  
36 Buddha ›macht Glücks-*saññā* und Leichtigkeits-*saññā* im Körper sich manifestieren‹.

#### 4.12:1.1.2.3 Im Mutterleib ›manifestiert sich ein Wahrnehmen‹

Wir kommen aufgrund unserer obigen Analysen zusammenfassend zu folgendem Ergebnis:  
40 Wenn ein *viññāṇa* im Rahmen der Bedingt-Entstehung vorkommt, handelt es sich darum, daß das *viññāṇa* sich ›manifestiert‹ – und nicht etwa ›herabkommt‹. Da ansonsten das im Rahmen der Bedingt-Entstehung erwähnte *viññāṇa* eindeutig als sechserlei ›Wahrnehmen‹ \ ›Erkennen‹ \ ›Verstehen‹, nämlich als Aug-Wahrnehmen etc. identifiziert wird, vgl. 4.11:2.3 (wobei kein anderes  
44 in Frage kommendes Agens auszumachen ist), können wir für unsere aktuellen Texte, die ja ebenfalls die Bedingt-Entstehung behandeln, gleichermaßen postulieren und konstatieren: Das *viññāṇa* ist in den aktuellen Texten als ›Wahrnehmen‹ \ ›Erkennen‹ \ ›Verstehen‹ aufzufassen: ›es manifestiert sich ein Wahrnehmen \ Erkennen \ Verstehen‹.

48 Hier seien nun noch weitere Überlegungen ergänzend angefügt, die die Deutung, ein ›Bewußtsein komme herab‹, als ungerechtfertigt erweisen. Dabei werden einige erst weiter unten entwickelte Gedanken vorweggenommen. Wenn wir – wie in 4.12:1.2.1.2.2 getan – es als eine vulgärphilosophische Formulierung akzeptieren, wenn gesagt wird, daß eine Person oder ein Elf  
52 ›in den [weiblichen] Abdomen herabkomme‹ (oder wie wir schon ahnen: manifestiere sich dort),

so dürfen wir es wohl auch als eine vulgärphilosophische Formulierung akzeptieren, wenn es heißt, ein *viññāṇa*, eine metaphysische Wesenheit namens Bewußtsein, »komme in einen Abdomen herab«. Es mag nämlich sein, daß die Formulierung »das *viññāṇa* kommt in den Abdomen herab« eine vulgärphilosophische, zumindest unter Nichtbuddhisten gängige, Wendung ist, bei der die gebildeten Buddhisten damals sehr wohl wußten, daß sie anders gemeint ist, als der Wortlaut spontan vermuten läßt, ohne daß eine Geheimlehre intendiert war. (Der Ausgangspunkt unserer Betrachtung, # M 38 p I 258 ff μ, der die ketzerische Meinung eines törichten Proleten unter den Mönchen wiedergibt, deutet möglicherweise auf solche gängigen – nichtbuddhistischen – Konzepte hin.) Wir dürfen, das sei als generelles Prinzip vermerkt, solche Formulierungen ja durchaus akzeptieren – solange wir nämlich im Hinterkopf haben, daß sie nicht die Realität beschreiben, genau wie der deutsche Ausdruck „Die Sonne geht unter“ nicht die Realität beschreibt, oder das Wort »Person«, »Wesen«, sei es auf Pāli oder auf Deutsch (es gibt der buddhistischen Lehre zufolge ja eigentlich keine Person und kein Wesen). Der Begriff »*viññāṇa*«, als »Wahrnehmen« übersetzt, ist im Gegensatz zu den Begriffen »Person« oder »Wesen«, die etwas qua definitionem nicht Wirkliches bezeichnen, ein Fachausdruck, der einen realen Sachverhalt bezeichnet, und schon deshalb ist anzunehmen, daß mit dem Begriff »*viññāṇa*« innerhalb der buddhistischen Doktrin kein leichtfertiges Schindluder getrieben wird, zumal »*viññāṇa*« ein äußerst wichtiger Terminus ist, egal was er nun bedeuten mag. Der Ansatz, es handle sich um eine vulgärphilosophische Sprechweise, bringt uns somit um keinen Deut weiter – schon angesichts der Frage, wie wir »*viññāṇa*« übersetzten sollen, wenn wir »Wahrnehmen« \ »Erkennen« \ »Verstehen« für diesen Kontext verwerfen und »Bewußtsein« schnöde ablehnen. Sollten wir etwa »der Wahrnehmer« \ »der Erkennner« \ »der Versteher« schreiben? Das wäre wiederum eine Art metaphysische Wesenheit völlig unbekannter Identität, diese Lösung brächte uns also nichts. (Außerdem ist das Wort »*viññāṇa*« im Pāli ein Neutrum, was diese Deutung unwahrscheinlich, wenn auch nicht absurd, macht.) Angesichts der Schärfe, mit der der Buddha das erwähnte törichte Konzept von einem weltbummelnden *viññāṇa* zurückweist und just in diesem Zusammenhang als Alternative das Diktum aufstellt „Durch das Auge bedingt und Formen entsteht Aug-*viññāṇa*“, ist die Annahme eines »in den Abdomen herabkommenden« *viññāṇas* selbst als eine vulgärphilosophische Formulierung – noch dazu laut Text vom Buddha selbst verwendet! – absolut unzulässig. Es kann nicht sein, was dem obigen Diktum zufolge nicht sein darf.

Die Tatsache, daß, wie oben gesagt, für unseren das *viññāṇa* betreffenden Text # D 15 p II 62 f μ zwei Lesarten so verschiedener Bedeutung und Implikationen, nämlich „in den Abdomen“ und „im Abdomen“, verbürgt sind, kann möglicherweise darauf zurückzuführen sein, daß in der Welt der alten – aber nicht originären – Redaktoren und Sekretäre ideologische Verwirrung herrschte: die Lesarten mögen den Widerstreit von grundsätzlichen Haltungen widerspiegeln, nämlich auf der einen Seite die Haltung derjenigen, die mit einer metaphysischen Wesenheit liebäugelten; auf der anderen Seite die Haltung derjenigen, die dem Diktum des Buddha betreffs des jeweils entstehenden Aug-Wahrnehmens usf. in allen konkreten Situationen Geltung verschafft sehen wollten. (Dieser Widerstreit ist auch der unsere. Dabei ignorieren wir von vorneherein – wie überall – jene, die verflücht, ein sogenanntes »Aug-Bewußtsein« am Werke sahen und sehen.) Es wäre nun für Tusnelda äußerst kommod, den Schwanz zwischen die Beine zu klemmen und die Flucht in die Unverbindlichkeit zu ergreifen, indem sie, wie es der jeweilige Kontext nahelegen scheint, einmal so und einmal so übersetzt. Sie wird das nicht tun, vielmehr empfindet sie es weiterhin als ihre Pflicht und Schuldigkeit, es plausibel zu machen, daß in jedem Text das »*viññāṇa*« durchaus als »Wahrnehmen« \ »Erkennen« \ »Verstehen«, welches sich »manifestiert«, zu begreifen ist und daß das »*viññāṇa*« keine seelenartige, metaphysische Wesenheit namens Bewußtsein, welche von irgendwo »herabkommt«, bedeuten muß.

#### 4.12:1.2 Analog zum *viññāṇa* wirken andere Agenten

Um das oben Postulierte zu überprüfen und zu verifizieren, und zwar im Zusammenhang mit der anfänglich angenommenen »Herabkunft«, mag es nützlich sein, die »Herabkunft« anderer

## 4.12:1.2 – 4.12:1.2.1.2.2

Subjekte in ähnlichen Kontexten zu betreffen.

### 4.12:1.2.1 Die Herabkunft ganzer Wesen

#### 4.12:1.2.1.1 Die Herabkunft von Wesen wird konstatiert

Wir haben da folgendes: Es wird in # D 14 p II 12 µ festgestellt, daß „der Bodhisatta NN (ein Buddha in spe), indem er aus dem Túsita-Korps (aus dem Korps der Insassen des Túsita-Himmels) ausscheidet, gewahrheitlich [und] bewußtheitlich in den Abdomen der [künftigen] Mutter herabkommt“. Was fangen wir mit diesem Sachverhalt an?

Eine Interpretation, der Bodhisatta »manifestiere sich« im Abdomen, fällt schon aus dem Grunde aus, daß der Text (und das akzeptieren wir einstweilen fraglos) sagt „in den Abdomen“ – und nicht etwa „im Abdomen“. Wir müssen hier also von der Richtigkeit der Übersetzung »herabkommen« ausgehen.

### 4.12:1.2.1.2 Betreffe Wesen ist ein Herabkommen zweifelhaft

#### 4.12:1.2.1.2.1 Das Herabkommen ist ein gewöhnlicher Vorgang

Daß beim Bodhisatta tatsächlich ein Ortswechsel gemeint ist, wird – zusätzlich zum „in den Abdomen“ – durch die Formulierung, er »scheiden aus dem Túsita-Korps aus« (s.o.), nahegelegt. Für den entsprechenden Ortswechsel gibt es Parallelfälle. Es heißt z.B. in # M 50 p I 337 µ explizit, ein Bösewicht „schied von diesem Ort ab und kam in die Großhölle hin.“ (Das »hinkommen« ist ein ganz anderes Wort als das hier zur Debatte stehende.) In # D 2 p I 82 µ wird gesagt, daß „Wesen“, „indem sie verscheiden“, z.B. in die Hölle »hinkommen«. In # M 49 p I 327 µ erzählt der Buddha, daß gewisse nichtbuddhistische Ideologen „beim Zerschneiden des Körpers, beim Abschneiden des Atems (letzteres eine ganz ungewöhnlicher Ausdruck!) in einem minderen Korps fundiert werden.“ In # M 49 p I 329 µ ist ein anderes göttliches „Korps“ erwähnt, „aus welchem abgeschieden“, jemand „hierher gekommen“ ist. Andererseits ist in # M 9 p I 50 µ von „Geburt, Erzeugung, Manifestation [?], Hervorkommen“ von „Wesen“ in diesem oder jenem „Wesenskorps“ die Rede. (Daß für einen Buddha keine »Seele« herabkommen kann, versteht sich angesichts der Tatsache, daß bei der Tötung oder Vivisektion eines Todeskandidaten aus wissenschaftlichen Gründen keine [nichtmaterielle] »Seele« entdeckt werden konnte [# D 23 p II 333 ff µ], von selbst. Es sei, der wissenschaftlichen Redlichkeit halber, darauf aufmerksam gemacht, daß die gesuchte Seele lt. Text sichtbar und schwer sein soll: eine nichtmaterielle Seele wird nicht geleugnet [!] – was dem heutigen mehrheitsideologischen westlichen Sprachgebrauch entspricht. Allerdings erwähnt der Pāli-Kanon kein anderes, anders bezeichnetes Etwas, das den Tod überlebt. [Dabei wissen wir, daß das Wort »Seele« eine recht willkürliche Übersetzung ist und in seiner Aussagekraft sehr fragwürdig, wobei uns die letztere Tatsache auch Fachleute der abendländischen dominanten Ideologien auf Anfrage gern klarmachen würden. Das Problem ist, wenn irgend etwas zu entdecken gewesen wäre – wie hätte man es wohl nennen sollen: »Seele« oder »Bewußtsein« [sic] oder ... Gemeinsam ist allen in Frage kommenden Begriffen, daß man von ihnen schlechthin keinen Begriff hat, zumindest hat Tusnelda keinen. Übrigens – Tusnelda übersetzt den fraglichen Pāli-Begriff, in Anlehnung an die wörtliche Bedeutung, ansonsten standardmäßig als »Lebenssubstanz«.)

#### 4.12:1.2.1.2.2 Die Herabkunft von Wesen ist ein Unding

Es mangelt Tusnelda an Phantasie, um sich vorstellen zu können, wie eine veritable ganze Person in einen weiblichen Abdomen eingehen könnte: ein ganzes Wesen, quasi wie es leibt und lebt, mit Leib und Seele, mit Haut und Haaren, vom Wirbel bis zu Zehe; ein ganzes Wesen, das man sich, z.B., als einen weißen Elefanten mit einem extravaganten Satz von Stoßzähnen erträumen kann.

Zur Verdeutlichung der Zweifel sei folgendes noch angemerkt: Wir dürfen wohl davon ausgehen, daß keine Materie von hier nach da reist – was sich angesichts des komischen, grundsätzlich allumfassenden Zielgebiets von selbst verbietet: wie sollte vom sterbenden Organismus den gesamten Kosmos gleichzeitig erreichen? Oder, falls dies nicht angenommen



wird: Wie sollte die Materie wissen, wohin sie zu fliegen hat und wie sollte die Steuerung dorthin vonstatten gehen, bzw. was sollte sie magnetartig anziehen? (Allerdings – angesichts der außergewöhnlichen Fähigkeiten, die uns als eine „Frucht des Sichmühendentums“ genannt werden und die u.a. die Möglichkeit zu derartigen Reisen seitens erwachsener Menschen umfassen [z.B. # D 2 p I 78 µ], sind Zweifel an solchen Phänomenen etwas durchaus Zweifelhafte. Aber das läßt Tusnelda vorurteilswegen hier lieber so im Raum stehen.)

T hält den oben zitierten Wortlaut des Textes für eine vulgärphilosophische Formulierung, nämlich eine Umschreibung des Sachverhalts, daß der Bodhisatta im Túsita-Himmel bewußtheitlich stirbt – Punkt! – und dann im Mutterleib bewußtheitlich [keimhaft] wiederentsteht. (Dabei fragt sich natürlich, wie ein menschlicher Keimling bewußtheitlich sein könne – aber das soll unsere Sorge hier nicht sein.) Fazit: Die Ausdrücke „Wesen“ oder „Bodhisatta“ u.ä. sind in jedem Falle nicht wörtlich zu nehmen, sondern verweisen nur auf den Sachverhalt, daß das Wesen“ oder der „Bodhisatta“ dort zu seinem Ende kommt und hier neu entsteht.

#### 4.12:1.2.1.2.3 Der Sachverhalt betrifft eine Manifestation

Wir können als Alternative zur Etikettierung ›vulgärphilosophischer Ausdruck‹ dem Text gegenüber einen anderen Standpunkt einnehmen, und zwar in folgender Weise: Wie oben festgestellt wurde, sagt der Text eindeutig „in den Abdomen“, was die Übersetzung ›manifestiert sich‹ ausschließt. Das hat aber nicht viel zu sagen, wir dürfen nämlich, ohne zu mogeln, den Fall annehmen, daß der unser *viññāṇa* betreffende Text ursprünglich ›im Abdomen‹ sagte (auch wenn diese Lesart in der PTS-Ausgabe nicht als überlieferte Textvariante angegeben ist). Nanu? Wieso?! Es mag durchaus so sein, daß jemand in der antiken Redaktion (wie es dem oben erwähnten törichten Proleten [vgl. 4.12:1.1.2.3] geschah) mit nichtbuddhistischen Gedankengut infiziert war, und da hat er den ihm vorliegenden oder vorgetragenen Text verkehrt verstanden und ihn im Sinne jener Lehre redigiert, also ›im Abdomen‹ gelesen oder gehört bzw. geschrieben oder diktiert statt ›in den Abdomen‹ (was ja ganz unabsichtlich geschehen sein mag, wenn dazu Lesefehler oder Hörfehler bzw. Schreibfehler oder Diktatfehler kommen) – und wir stehen nun dumm da mit dem Ausdruck ›in den Abdomen herabkommen‹.

Der Vorwurf, mit dem Pāli-Text über den Bodhisatta willkürlich zu verfahren, kann Tusnelda durchaus gemacht werden, es sei aber festgestellt, daß es eine völlig normale Vorgehensweise ist, einen Text in seiner gegebenen Gestalt zu hinterfragen und aufgrund einschlägiger Kenntnisse oder begründeter Vermutungen andere Lesarten vorzuschlagen. Aufgrund der oben geäußerten Bedenken betreffs der Realität von kosmischen Reisen seitens kompletter Personen hält Tusnelda also die Interpretation, ›der Bodhisatta manifestiert sich im Abdomen‹ für durchaus plausibel.

Es ist übrigens auffällig, daß er den Bodhisatta betreffende Text, der doch von einer ganz bestimmten Person spricht und nicht allgemeine Gesetzmäßigkeiten darstellt, nicht sagt, ›das *viññāṇa* [!] des Bodhisatta kommt in den Abdomen herab‹ (oder auch: ›das *viññāṇa* des Bodhisatta manifestiert sich im Abdomen‹).

#### 4.12:1.2.2 Die Herabkunft des Embryos

##### 4.12:1.2.2.1 Die Herabkunft unter Absorption der sechs Elemente wird konstatiert

Nachdem wir uns mit dem Bodhisatta beschäftigt haben, knöpfen wir uns ein anderes Subjekt des ›Herabkommens‹ vor. In # A 3.61 p I 176 µ heißt es: „Unter Absorption der sechs Elemente gibt es eine Herabkunft des Embryos; bei erfolgenden Herabkommen gibt es Funktionalität und Stofflichkeit; infolge der Bedingung Funktionalität und Stofflichkeit gibt es das Sechsergebiet ...“ und so fort in der Bedingt-Entstehung über „Anrührung“ zu „Gefühl“, was – in diesem Fall, und zwar aus thematischen Gründen – der letzte genannte Punkt ist. (Es sei hier gleich bemerkt, daß – wie offensichtlich –, was auch immer die Vorgeschichte ist, mit dem Begriff ›Embryo‹ nicht ganz dasselbe gemeint ist, wie es die heutige säkulare westliche Definition besagt. [Mit dem, was gewisse westliche Metaphysiker den ›Astralkörper‹ nennen, kann der Embryo wohl kaum identifiziert werden, allenfalls jene Entität, deren Pāli-Bezeichnung von Tusnelda als ›Seele‹

#### 4.12:1.2.2.1 – 4.12:1.2.2.3.1

bzw. ›Lebenssubstanz‹ wiedergegeben wird, und deren Existenz wird im Buddhismus, vgl. 4.12:1.2.1.2.1, ja explizit bestritten; möglicherweise könnte man die kompletten Wesen, die wir unter 4.12:1.2.1 betrachtet haben, als ›Astralkörper‹ bezeichnen. Fest steht, daß unsere Texte nie unzweifelhaft von einem solchen Astralkörper sprechen.] Es mag nicht abwegig sein, darauf hinzuweisen, daß es im indischen Denken auch die Tendenz gibt, den ›Embryo‹ als die Verkörperung der Gesamtheit der prämortalen Taten zu betrachten, also als Verkörperung des sogenannten Karma der betreffenden Person. [In der Weise des heutigen wissenschaftlichen Jargons könnte man demnach den Embryo als den Träger der karmisch erzeugten relevanten Daten bezeichnen.] Dieser Text führt somit eine Variante der Bedingt-Entstehung vor, was ein im Pāḷi-Kanon durchaus übliches, auf den jeweils spezifischen Kontext abgestimmtes, Verfahren ist. Zur Erinnerung: In der Normalversion der Bedingt-Entstehung (# Vin I 1 μ) „gibt es Funktionalität und Stofflichkeit“ „infolge der Bedingung *viññāṇa*“.

#### 4.12:1.2.2.2 Die Identität der sechs Elemente ist unsicher

Der Embryo ›absorbiert‹ sechs Elemente. Bei diesen ›sechs Elementen‹ handelt es sich wohl um die in # M 140 p III 239 ff μ genannten, nämlich um die ›Elemente‹ „Erde“, „Wasser“, „Kalorik“ (bei anderen Übersetzern: ›Hitze‹), „Gewehe“ (bei anderen Übersetzern: ›Wind‹) sowie das „Element Raum“ und, sechstens, um das „Element *viññāṇa*“. (Das Wort „Element“ [so von den alten Griechen für die ersten vier verwendet!] läßt an etwas denken, das eine fixe materielle Existenz besitzt. Es ist wohl weniger irreführend, das Wort so zu verstehen, daß das ›Prinzip Erde‹, das ›Prinzip Wasser‹ usf. oder, viel besser: der ›Aspekt Erde‹, der ›Aspekt Wasser‹ usf. gemeint sind.) Woher diese sechs Elemente stammen, verrät der eben zur Erläuterung herangezogene Text nicht. (Jener Pāḷi-Text ist offenbar fehlerhaft, denn die dort [# M 140 p III 246 μ] unterstellte Besprechung aller sechs Elemente ist in Wirklichkeit nur schemenhaft zu identifizieren.) Daß mit den ›sechs Elementen‹ die – nicht als ›sechs Elemente‹ benamsten! – 6 mal 3 Elemente von # S 14.1 p II 140 μ angesprochen seien, nämlich „das Element Auge, das Element Form, das Element *Aug-viññāṇa*“ usf., ist eher unwahrscheinlich, da die betreffenden sogenannten „sechs Gebiete“ erst an einem späteren Punkt der Bedingt-Entstehung genannt werden, wobei außerdem (laut # M 9 p I 52 μ, # S 12.2 p II 3 μ) die Objekte „Form“ usf. gar nicht gemeint sind. Allenfalls mag es sich – orientiert man sich an der Normalversion der Bedingt-Entstehung, die im Vorlauf von „Funktionalität und Stofflichkeit“ nur „*viññāṇa*“ erwähnt, nicht aber die anderen fünf Elemente – um „das Element *Aug-viññāṇa*, das Element *Ohr-viññāṇa* ... das Element *Geist-viññāṇa*“ handeln: dann hätten wir quasi ein sechsfaches *viññāṇa*. (Das käme uns für die Argumentation, daß wir keine metaphysische Wesenheit namens Bewußtsein vor uns haben, natürlich sehr gelegen!)

#### 4.12:1.2.2.3 Was der Embryo ist und wie das Herabkommen geschieht, bleibt zu klären

##### 4.12:1.2.2.3.1 Der Embryo bringt die Elemente mit / umfaßt sie oder absorbiert sie im Abdomen

Die für unsere Fragestellung wesentliche Aussage des Textes wäre – bei wiederum spontaner Übersetzung – die, daß es eine ›Herabkunft‹ zu geben scheint, diesmal eine ›Herabkunft des Embryos‹, wobei wir bei diesem nicht wissen, worum es sich handelt. Nehmen wir an, daß es sich bei den ›sechs Elementen‹ um Erde, Wasser usf. handelt, so gibt es betreffs der ›Herabkunft des Embryos‹ etliche Punkte zu erwägen.

Einmal würde der Embryo, der von vornherein schon die sechs Elemente umfaßt, von irgendwoher ›in den Abdomen herabkommen‹. (Die Herkunft der sechs Elemente wäre in diesem Fall unbekannt, vielleicht stammen sie von dem irgendwo verstorbenen Wesen – was aber, wenn dieses Wesen, indem es ein Gott war, wohl [zumindest] gar keine „Erde“ und kein „Wasser“ an sich hatte?) Danach würde eine ›Herabkunft des Embryos‹ das Eindringen von Materie in Gestalt eines leibhaftigen Fötus in den Abdomen bedeuten. (Die Erklärung, wie das wohl vonstatten gehen mag, bleibe einer okkultistisch angehauchten blühenden Phantasie überlassen.)

Sodann haben wir folgendes Modell: Der Embryo käme als eine Art Geistwesen (im Text nie so bezeichnet!) von irgendwo herab, wobei er – dann im weiblichen Abdomen – die sechs

Elemente absorbiert. (Wir könnten bei dieser letzteren Interpretation, auf der am wenigsten phantastischen Ebene, vielleicht sagen, der Begriff »Embryo« meine die – aus dem Jenseits, nämlich aus früheren Leben, stammende karmisch geprägte – Initialzündung, die die Integration der sechs Elemente verursache.)

In jedem Fall, dem der körperlichen Herabkunft oder dem der immateriellen Herabkunft mit anschließender Absorption, gilt: Wenn der Embryo im Abdomen erst einmal vorhanden ist, gibt es „Funktionalität und Stofflichkeit“.

#### 4.12:1.2.2.3.2 Implikationen der beiden Modelle

##### 4.12:1.2.2.3.2.1 Eines der sechs Elemente ist das *viññāṇa*

Wo wir nun so weit sind, fällt uns ein, daß es uns bei all diesen Betrachtungen doch vor allem um das *viññāṇa* geht. Ein gesondertes *viññāṇa* wird – wie auch beim Bodhisatta – in dem Text über den Embryo nicht erwähnt. Ein *viññāṇa* ist jedoch unter den sechs Elementen eines derselben; das bedeutet, daß der Embryo – nebst den anderen fünf Elementen – auch das *viññāṇa* »absorbiert«, sei es, indem er es schon von irgendwoher mitbringt, sei es, indem er es erst im Abdomen absorbiert. Im ersteren Fall liegt eine Reise des *viññāṇa* vor, im zweiten Fall wäre das *viññāṇa* bei Ankunft des Embryo schon vorhanden im Abdomen.

##### 4.12:1.2.2.3.2.2 Eine Reise der – das *viññāṇa* mitumfassenden – sechs Elemente ist unvorstellbar

Was die Elemente, die mit dem Embryo herabkommen, betrifft, so bieten sich zunächst zwei Deutungsmöglichkeiten an: Einmal haben wir ein aus den sechs Elementen gebildete Einheit; zum anderen haben wir eine Art Meteoritenschwarm von sechs separaten Elementen.

Wie eine »Erde«, »Wasser«, »Kalorik«, »Gewebe«, »Raum« und »*viññāṇa*« – also auch Materie – enthaltende Einheit »herabkommen« könnte bzw. wie ein Meteoritenschwarm von sechs einzelnen Elementen, nämlich »Erde« ... »*viññāṇa*« herabkommen soll, sprengt Tusneldas Phantasievermögen. (Das *viññāṇa* ist in jedem der beiden Fälle ein Bestandteil der Elementensechsheit.) Angesichts der Unvorstellbarkeit der Reise der sechs Elemente ist auch eine Reise des zu diesen zählenden *viññāṇa* unvorstellbar. Wir können also – unter der Voraussetzung, daß wir Tusneldas Phantasielosigkeit zu entscheidenden Kriterium machen – die Interpretation, daß sechs Elemente, unter ihnen das *viññāṇa*, von irgendwoher herabkommen, getrost verwerfen.

##### 4.12:1.2.2.3.2.3 Ein Herabkommen von auch das *viññāṇa* umfassender Materie ist unmöglich

Der fraglichen Interpretation steht schon eine ganz andere Tatsache entgegen, die Tusneldas bisherigen Sprachgebrauch in etwas Wesentlichem korrigiert: Daß wir von einer Ansammlung von sechs Elementen sprechen, verbietet sich aus einem ganz schlichten Grund: Ein vom »Element Erde«, »Element Wasser« etc. getrenntes, separates »Element Raum« ist ein Unding. Einen Sechserblock von miteinander verpichteten Elementen kann es also – anders denn als Wort – nicht geben, ebensowenig einen Meteoritenschwarm von separaten Elementen.

Das wird auch durch die genaue Betrachtung der vier erstgenannten »Elemente« nahegelegt: Es gibt nicht Erde, plus Wasser plus Kalorik plus Gewebe; vielmehr hat Materie die Aspekte Erde, Wasser, Kalorik etc. (also Konsistenz, Kohäsion, Temperatur etc., wobei dies ganz vage Bezeichnungen seien!) – und Materie hat auch den Aspekt Raum; und Materie hat, sofern sie denn belebt ist, auch den Aspekt *viññāṇa*; oder, genauer gesagt, umgekehrt: Materie, die auch den Aspekt *viññāṇa* aufweist, ist belebt. (Wenn wir *viññāṇa*, wie hier angedeutet – und wie noch zu vertiefen – verstehen, hat diese Betrachtungsweise weitreichende Konsequenzen, die unten, 4.12:1.5.2.3, der Kuriosität halber, beispielhaft angesprochen werden.) Noch einmal (damit auch Tusneldas alter Kopf es kapiert): Die Bezeichnung »Elemente« ist irreführend, die Rede ist vielmehr von »Aspekten der [belebten] Materie«.

Mit der Feststellung, daß Materie herabkommen müßte, ist nun also die Interpretation, es kämen sechs von Embryo absorbierte Elemente, unter ihnen das *viññāṇa*, von irgendwo herab, endgültig verworfen.

#### 4.12:1.2.2.3.2.3 – 4.12:1.2.2.3.3

##### 4.12:1.2.2.3.2.4 Ein im Mutterleib schon vorhandenes *viññāṇa* ist ein Unding

4 Akzeptieren wir nun die zweite mögliche Deutung, wonach ein ›Embryo‹ genanntes  
Geistwesen in den Abdomen herabkommt und dort erst die sechs Elemente ›absorbiert‹, so  
impliziert dies, daß es die Aspekte „Erde“ ... „Raum“ und eben auch „*viññāṇa*“ im Abdomen  
schon gibt, bevor der Embryo überhaupt ins Spiel kommt. (Gleich, ob wir hier von ›Bewußtsein‹  
oder von ›Wahrnehmen‹ sprechen, es kann sich bei dem im Abdomen Vorgefundenen nicht um  
einen fertigen Sechserblock der Elemente handeln (denn eben das wäre ja wohl ein Embryo im  
8 üblichen Sinne): ein Embryo ›kommt‹ ja wohl erst ›herab‹.

Daß es ›Erde‹ ... ›Raum‹ im Abdomen schon geben soll, beansprucht Tusnelda  
nicht über Gebühr, nach der obigen Analyse ist mit diesen fünf Elementen – genauer: Aspekten –  
ja schlicht die Materie gemeint. Tusnelda fragt sich aber: Wie kann es sein, daß – schon vor der  
12 ›Herabkunft‹ des Embryo – im Abdomen ein *viññāṇa* vorhanden ist? Eine schon stattgehabt  
Genese von *viññāṇa* ist nicht auszumachen. Diese Feststellung führt zu dem Schluß: Die  
Interpretation, ein von irgendwo herabkommender Embryo finde im Abdomen bereits eine  
›Wesenheit Bewußtsein‹ oder aber ein ›Wahrnehmen‹ vor, darf und muß verworfen werden.  
16 (Übrigens – eine Behauptung läßt sich aufstellen: Es wäre in keinem Falle so, daß sich der Embryo  
die sechs Elemente erschafft, und es wäre auch nicht so, daß das *viññāṇa* – als eines der sechs  
Elemente – auf irgendeine unerforschliche Weise die Materiebestandteile ›Erde‹, ›Wasser‹ usf.  
sowie den ›Raum‹ schöpft.)

20

##### 4.12:1.2.2.3.3 Der Embryo manifestiert sich mittels der Elemente und zwar im Abdomen

Nun aber weiter! Wir stellen fest: Wiederum wird dieser – vermutliche – Sachverhalt  
›Herabkunft des Embryos‹ als im Rahmen der Bedingt-Entstehung stattfindend erwähnt. In so  
24 einem Falle ist (wie unter 4.11:2.3 erarbeitet) das *viññāṇa* jeweils als sechserlei Wahrnehmen zu  
identifizieren. Wir stellen weiterhin fest, daß der Vorgang dem mit demselben Verb  
beschriebenen Ablauf betreffs der Funktionalität und Stofflichkeit, der fünf Sinne und der Öde,  
wie er oben (unter 4.12:1.1.2.1) analysiert wurde, parallel ist. Wenn jene beiden Analysen  
28 zutreffen, so ist die dort gezogene Folgerung – wegen der Analogie – hierher zu übernehmen:  
Danach „gibt es eine Manifestation des Embryos“ (keine ›Herabkunft‹), und zwar erfolgt, was  
diesen gegenwärtigen Text betrifft, diese „Manifestation“, indem die sechs Elemente Erde ...  
Raum, Wahrnehmen ›absorbiert‹, genauer: mit einander integriert werden.

32

Damit können die beiden oben, 4.12:1.2.2.3.1, besprochenen Interpretationsmöglichkeiten  
(Herabkunft des Embryo mitsamt den Elementen oder Herabkunft mit folgender Absorption der  
Elemente) endgültig verworfen werden. Wir haben statt dessen eine dritte, ganz andere,  
Interpretation, denn der Begriff ›Manifestation‹ läuft, so meint Tusnelda, auf diese Feststellung  
36 hinaus: Durch die Absorption der sechs Elemente – darunter das ›Wahrnehmen‹ – genauer: durch  
die Integration der sechs Elemente mit einander kommt ein Embryo zustande. Schlichter gesagt,  
handelt es sich um dies: Wir haben die sechs Elemente Erde, Wasser, Kalorik, Gewebe, Raum und  
Wahrnehmen: diese machen den Embryo aus. Und ganz präzise und konzise ausgedrückt, ist dies  
40 der Sachverhalt: Indem eine sechs Aspekte, darunter das Wahrnehmen, aufweisende Materie –  
natürlich in einer bestimmten konkreten Zusammensetzung und Struktur etc. – im weiblichen  
Abdomen vorhanden ist, liegt das Phänomen Embryo vor.

44

Der Embryo wiederum bedeutet, laut Text, „Funktionalität und Stofflichkeit“, was, im Rahmen  
der Bedingt-Entstehung, # S 12.2 p II 3 f μ zufolge, zum einen, „Gefühl, *saññā*, Absicht, Anrührung,  
Im-Geiste-Agieren“ heißt sowie, zum anderen, die durch die vier [ersten] Elemente  
ausgezeichnete – der ›Raum‹ ist hier ausgelassen – „Stofflichkeit“. (Man vergleiche bitte die  
einschlägigen Ausführungen in unserer Ethik-Dokumentation, Abschnitt 1.5.9.3.4.4)

48

Die den Embryo (und den – noch zu besprechenden – ›Elf‹) betreffenden Texte, jedenfalls die  
von uns präsentierten, enthalten keinerlei Ortsangabe, sei es ›in den Abdomen‹ oder ›im  
Abdomen‹ (diese Aussage gibt es nur betreffs des *viññāṇa* [und betreffs des Bodhisatta]),  
deshalb besteht kein Problem betreffs des Entstehungsortes des Embryos. (Was nun einschlägige  
52 Pāḷi-Texte überhaupt angeht, so ist Tusnelda der Haltung, daß eventuelle diesbezügliche

Ungereimtheiten, die eine »Manifestation« zugunsten einer »Herabkunft« auszuschließen scheinen, in derselben Weise zu behandeln wären, wie sie es oben, vgl. 4.12: 1.2.1, betreffs des Bodhisatta dargelegt hat.) So schlaue, wie wir jetzt sind, hätten wir sie bald sein können, wenn wir die eben referierten Erkenntnisse betreffs »Manifestation« und »Wahrnehmen«, die uns ja schon vorlagen, gleich herangezogen hätten, aber dann hätten wir die wunderbare Gelegenheit ungenutzt gelassen, die oben erarbeiteten Bloßstellungen metaphysischer Phantasien zu präsentieren – ja, und die just in unserem Zusammenhang gleichfalls »herabkommenden« Entitäten, nämlich der Bodhisatta und der Embryo (sowie, weiter unten, der »bereitstehende« Elf), die müssen doch auch besprochen werden.

Wir kommen also zu der folgenden lästerlichen Feststellung: Es ist weder so, wie man dies bei einer naheliegenden spontanen Übersetzung annehmen könnte, daß ein Embryo von irgendwo herabkommt, noch entgleitet der Embryo der Hand des Schöpfers, noch schlüpft er aus einer himmlischen Seerose oder rutscht von einem Kohlkopf, noch wird er von einem langschnäbeligen und langbeinigen Vogel gebracht, er wird auch nicht aus einem gloriosen Phallus in deinen weiblichen Backofen injiziert (und was der Mythen mehr sind) – der Embryo entsteht vielmehr im Abdomen und weist sechs Aspekte (vulgo: „Elemente“) auf, darunter auch das „Wahrnehmen“, genauer: die „Purapprehension“.

Wodurch der gesamte Prozeß ausgelöst wird, das verschweigt der Text. Anzunehmen ist – es liegt mit diesem Text ja eine Version der Bedingt-Entstehung vor –, daß der hier gegebenen Beschreibung stillschweigend die in der Normalversion der Bedingt-Entstehung (# Vin I 1 µ) genannten Glieder „Ignoranz“ und „Modalaktivität“ voranzusetzen sind.

An dieser Stelle sei hervorgehoben, daß noch immer ungeklärt ist, was die Genese des »Wahrnehmens« als einem der sechs »Elemente« im Abdomen sein mag.

#### 4.12:1.3 Ein bereitstehender Elf löst die Empfängnis aus

Es ist in diesem Zusammenhang tunlichst ein anderer Aspekt einzubeziehen: In # M 38 p I 266 heißt es: Wenn ... (1.) Mutter und Vater zusammengekommen sind und (2.) die Mutter im Östrus ist und (3.) ein Elf bereitsteht, so gibt es – beim Zusammenkommen dieser drei [Umstände] – die Manifestation eines Embryos.“ Diesem Text zufolge besteht wohl ein Unterschied zwischen dem – mit Verlaub! – inkarnierenden Wesen, das ist der „Elf“, und dem Embryo. Wenn das so ist, dann können wir hier schließen, daß der Embryo nicht »herabkommt«, denn es ist ja schon der Elf anwesend, und von diesem müssen wir annehmen, daß er – zumindest zunächst – außerhalb des Abdomen ist, als Zeuge der Kopulation etwa, nämlich von seinem vorherigen Aufenthaltsort dorthin gereist. (Es ist aber auch nicht völlig die Möglichkeit auszuschließen, jedenfalls bei einiger Kulanz, daß es sich beim „Elf“ und dem „Embryo“ um dasselbe Phänomen handelt: der Text würde dann besagen: Wenn die materiellen Vorbedingungen gegeben sind, kann sich der bereitstehende Elf als Embryo manifestieren.)

Worauf es ankommt, das ist die Tatsache, daß es einen Elfen gibt, der „bereitsteht“. Der Elf ist offenbar ein schon existierendes – potentielles – Wesen. Die Textlage ist nicht eindeutig, wie man sich den Elfen vorzustellen hat. Auf der hier säkularsten Ebene denkend, können wir annehmen, mit dem Begriff „Elf“ werde schlicht das Wesen bezeichnet, das just in diesem Moment stirbt. Mit mehr okkultistischer Phantasie ausgestattet, können wir und den Elfen als eine Art Geistwesen vorstellen, das von dem schon verstorbenen Wesen übrigblieb und nun, voller Ungeduld von einem Bein aufs andere tretend, auf eine ihm genehme erfolgverheißende Kopulation lauert bzw. diese beobachtet. (Das tut er vielleicht, um dann – schwuppdiewupp! –, am Phallus vorbei, in den betreffenden weiblichen Abdomen hineinzuschließen. N.b.: Daß eine solche Einfahrt stattfindet, wird im Text nicht behauptet!) Dann hätte der Elf, generell gesagt, eben jene Funktion, die in anderen Kulturen der »Seele« genannten Entität zugeschrieben wird, und er entspräche wohl auch der im buddhistischen Diskurs (vgl. 4.12:1.2.1.2.1) geleugneten Entität, deren Pāli-Bezeichnung gern als »Seele« (oder bei Tusnelda meist: »Lebenssubstanz«) wiedergegeben wird. Angesichts der Tatsache, daß ein – relativ später! – Text (# Kvu 8.2 p 361 ff µ) der Orthodoxie zufolge eine „Zwischenexistenz“ explizit leugnet – und ein weltbummelndes

#### 4.12:1.3 – 4.12:1.4

Geistwesen oder ein solche Seele entspräche ja wohl so einer Zwischenexistenz –, ist die letztere Deutung eher unzutreffend. Zweifel an der Richtigkeit der Annahme, der „Elf“ sei eine Art Geistwesen, werden auch durch die Tatsache genährt, daß die Texte keinerlei Beschreibung eines solchen Geistwesens enthalten, nicht einmal – abgesehen von unseren und analogen Fällen – eine Erwähnung, geschweige denn eine Feststellung, daß ein ›Elf‹ notwendigerweise ein Bestandteil eines jeden lebenden Wesens sei. Wenn wir den Elf als ein tatsächliches Wesen ansehen, welches „bereitsteht“, dann führt dies zu weiteren Fragen, nämlich u.a. den folgenden:

4  
8  
12  
16  
20  
24  
28

Was wird aus dem Elf, wenn er erst einmal im weiblichen Abdomen ist? Bleibt er erhalten? Wenn ja, wo? Wahrscheinlich ja im Keimling, aber was geschieht dann, wenn das sich entwickelnde Wesen stirbt? Fährt der so heimatlos gewordene Elf dann in einen anderen Abdomen (oder, z.B., in ein Spatzenei oder in einen Höllenkessel)? Was wäre bei diesem Modell die Funktion des Elfen? Nur die eines Kristallisationskerns oder Katalysators, der die ›Funktionalität und Stofflichkeit‹ in Gang bringt? Ist der Elf quasi das ›verkörperte‹ Karma des verstorbenen – und nun wieder im Entstehen begriffenen – Wesens? (Was haben [dies sei von heutige Warte aus bemerkt] in diesem Falle die beiden Gameten für eine Aufgabe?) Oder geht der Elf im – anlässlich der durch ihn ausgelösten Initialzündung – zustande gekommenen Keimling spurlos auf? Oder bleibt er Elf – da im Text ja ein Hineinschliefen nicht behauptet wird – draußen vor der Tür oder irgendwo anders, jedoch mit Einfluß auf die Empfängnis? Welcher Art ist dann sein Beitrag zur Empfängnis? Gebete? Zaubersprüche?

Tusnelda hält bei Berücksichtigung dieser fragwürdigen Punkte dafür, daß der „Elf“ eine – in vulgärphilosophischer Weise – personifizierte Umschreibung für den Sachverhalt ist, daß ein Wesen gestorben ist und daß somit eine seiner Selbsterziehung entsprechende Fortsetzung der Abfolge seiner Existenzen ansteht. (Uns liegt übrigens kein Text vor, der davon berichtet, daß jemand einen Bodhisatta oder sonst ein Wesen, ein Embryo-Geistwesen oder einen Elfen-Geistwesen just dabei beobachtet habe, wie er/es bei der Kopulation eines Paares in einen weiblichen Abdomen ›herabkommt‹ oder doch während des Aktes anwesend ist. Wie hätte derjenige, der ein ›Herabkommen‹ beobachtet, wohl gewußt, wie er das betreffende Objekt nennen soll: ›Seele‹? ›Bewußtsein‹? ›Embryo‹? ›Elf‹? ›Selbst‹?)

Wenn wir nun die beiden relevanten (mühevoll erarbeiteten) Aussagen verknüpfen, so kommen wir zu folgendem Ergebnis: Wenn ein Elf bereitsteht, d.h. jemand gestorben ist, so löst diese Tatsache, sofern die materielle Vorbedingung, d.h. eine aussichtsreiche Kopulation, erfüllt ist, im Abdomen die Manifestation eines Embryos aus, wobei dieser durch sechs Aspekte, nämlich durch Materie, die ›Raum‹ einnimmt und die ›Wahrnehmen‹ aufweist, gekennzeichnet ist.

Es sei darauf hingewiesen, daß wir bislang nicht wissen, wie es zum ›Wahrnehmen‹ kommt. Es ist nun an der Zeit, entsprechende Recherchen anzustellen.

#### 4.12:1.4 Das im Abdomen stattfindende erste Wahrnehmen betrifft erste physikalische Daten

Was nun an unserem Text # A 3.61 p I 176  $\mu$  tatsächlich bedeutsam ist, das ist folgendes: Die ›sechs Elemente‹ beinhalten, wenn die obige Interpretation stimmt, auch das ›Wahrnehmen‹, und dieses kommt nicht von irgendwo herab, es ist vielmehr vorhanden oder genauer: es kommt zustande wie auch die aktuelle Konstellation der ›Elemente‹, der Aspekte, ›Erde‹ ... ›Raum‹, und zwar in Verbindung mit diesen und gleichzeitig; das ›Wahrnehmen‹ wäre im Prinzip gleichwertig mit den fünf anderen ›Elementen‹ und wäre in der Sechsergruppe an sich gar kein prominenter Faktor. Jedoch wäre das Wahrnehmen das einzige mentale Element, sozusagen der den übrigen fünf Elementen zugeordnete mentale Aspekt, der in der Sechsergruppe das Lebendige des Wesens ausmacht.

Dabei ist, unserer Analyse zufolge, das *viññāṇa*, also das Wahrnehmen, nicht als ein Abstraktum zu sehen, sondern als das aus der Begegnung der Sinne mit den jeweiligen Objekten ›entstehende‹ spezifische ›Wahrnehmen‹ \ ›Erkennen‹ \ ›Verstehen‹ (vgl. 4.3:3.5) zu begreifen. Das Schöne an unserem – wohlbegründeten – Ansatz, das *viññāṇa* immer als Wahrnehmen zu interpretieren, ist dies, daß wir mit dem Wahrnehmen etwas heben, unter dem wir uns etwas

vorstellen können. Wir wissen, was es beinhaltet, was der Effekt ist, wir können die Funktion des Wahrnehmens im Prinzip angeben: Wir wissen, daß das Wahrnehmen die Funktion hat, Informationen über das jeweilige Objekt zu beschaffen und zur Auswertung durch den Organismus weiterzugeben.

Was wissen wir, im Gegensatz hierzu, vom sogenannten ›Bewußtsein‹? Nichts. Wenn wir also das *viññāṇa* als Bewußtsein deuten, wissen wir nur aus der Bedingt-Entstehung, daß es die Funktionalität und Stofflichkeit ermöglicht – aber das ist auch alles. Wie ermöglicht das ›Bewußtsein‹ nämlich die Funktionalität und Stofflichkeit? Fehlanzeige: Schweigen. Keine Antwort. Wenn dieses obscure ›Bewußtsein‹ wenigstens implizierte, daß ein Wesen sich einer Sache ›bewußt‹ ist, dann wäre der Ausdruck ja noch sinnvoll: er liefe fast auf ein Synonym für ›Wahrnehmen‹ hinaus. So aber ist der Begriff ›Bewußtsein‹ eine völlig sinnleere Aneinanderreihung von Lauten, eine wichtiguerische öde Worthölse, eine sich bedeutsam gebende taube Nuß. Wir könnten statt ›Bewußtsein‹ ebensogut „x“ (oder: „Godot“) sagen und schreiben – das ist genauso aussagekräftig.

Das Vorkommen von Wahrnehmen impliziert notwendigerweise, daß es wahrzunehmende Objekte gibt. Das gilt auch für unseren speziellen Fall, wo wir vom Geschehen in einem weiblichen Abdomen bei der Empfängnis sprechen. Was wäre nun das entsprechende Objekt dieses Wahrnehmens? Es könnten, so theoretisiert Tusnelda, die ganz elementaren physikalischen und chemischen Daten sein, die bei der Zeugung und keimhaften Entwicklung des Embryos (vom Stadium der Zygote an) relevant sind und deren Registrierung und Messung (›Wahrnehmen‹) spezifische Regelprozesse auslösen würde, z.B. betreffs der Verträglichkeit der Gameten miteinander oder ihres männlichen Anteils mit dem Organismus der betroffenen Frau. (Mit unserem heutigen Informations- und Hypothesenstand können wir sagen, daß auch der Abdomen als solcher ›wahrnimmt‹, z.B. insofern als er die Erwünschbarkeit bestimmter zugeführter Genome beurteilt oder die Vereinbarkeit des Keimlings mit dem mütterlichen System überprüft, was im negativen Fall zur Abstoßung des Keimlings führt, wie aufgeklärte leidgeprüfte, nämlich fortpflanzungswillige, prospektive Eltern wissen.) Weiterhin in den Kategorien unserer heutigen Kenntnisse sprechend, können wir auch sagen, der entstehende und wachsende Keimling wird u.a. durch die Gene mit Informationen, Signalen, Impulsen versehen, welche die Entwicklung steuern. (Es ist gut, uns hier der Tatsache zu erinnern [vgl. 3:4.3], daß das *viññāṇa* nur das allererste, rein faktische Wahrnehmen \ Erkennen \ Verstehen [also die von Tusnelda so benamste ›Purapprehension‹] meint.)

Wenn wir – in unserer typischen Prosaik – davon ausgehen, daß die Empfängnis darin besteht, daß eine weibliche und eine männliche Zelle zusammenkommen und so eine homogene neue Einheit bilden (die Zygote), die dann eine entsprechende Entwicklung nimmt, so wird eines deutlich: Es finden sehr komplexe chemische und physikalische Vorgänge statt, die nur auf der Basis von präzisen und genau auf einander abgestimmten und koordinierten Meß- und Regelprozessen zu dem prinzipiell vorgesehenen Ergebnis, nämlich einem neuen Wesen, führen können. (Nebenbei - Tusnelda hat nicht umsonst auflüpfige Naturwissenschaftlerinnen zur Welt gebracht und sich mit orientalischen Ingenieurinnen angefreundet!) Offen ist dabei die Frage, um welche der in den Pāli-Texten erwähnten sechs ›Sinne‹ es sich im allerersten Anfangsstadium des im Abdomen befindlichen Embryos handeln könnte. Es kommen, so scheint es Tusnelda, als Sinne der „Körper“ und der „Geist“ in Frage, die nämlich die grundlegenden chemischen und physikalischen Daten erfassen und verarbeiten können. Alle anderen Sinne würden erst allmählich sich entwickeln und ihren Betrieb aufnehmen. Ein gewisser – nicht-kanonischer – Text, nämlich der Kommentar zu einem kanonischen Spätwerk, genauer: dessen Abschnitt # Kvu 14.2 p 493 f μ, spricht in just diesem Sinne. Jener Kommentar sagt, bei der Empfängnis entstehe von den sechs Sinnen zunächst nur der „[Sinn] Körper“ und der „[Sinn] Geist“. (Der Text läßt die Interpretation, daß der „Geist“ ›in den Abdomen herabkommt‹, nicht zu.) Dabei wäre, so stellt Tusnelda es sich vor, der „Körper“ allgemein das Sinnesorgan für die nicht durch die spezifischen Sinne (wie ›Auge‹, ›Ohr‹ etc.) abgedeckten Wahrnehmungen – am offensichtlichsten ist das Tasten –, vielleicht wären die aktuellen chemischen und physikalischen

#### 4.12:1.5.1

Daten gemeint. Der „Geist“ bezöge sich auf aktuell vorhandene mentale „Dinge“, und es mag auch sein, daß sich der „Geist“ – auf einer Meta-Ebene – mit den vom „Körper“ gelieferten Daten befaßt. Wenn wir das *viññāṇa* als Wahrnehmen \ Erkennen \ Verstehen begreifen, so heißt dies – angesichts der Theorie von den sechserlei Arten von *viññāṇa* –, daß das sich bei der Empfängnis ›manifestierende‹ *viññāṇa* nur das ›Körper-*viññāṇa*‹ und das ›Geist-*viññāṇa*‹ sein kann.

Wir haben einen weiteren Text, der in diesem Zusammenhang relevant ist, nämlich # Vin I 93 μ: „,Daß im Abdomen der Mutter die erste Mentation (oder: „erstmalig Mentation“) entstanden, das erste *viññāṇa* (oder: „erstmalig *viññāṇa*“) zum Vorschein gekommen ist“ – das gilt, so definiert es der Buddha zwecks Altersfestlegung, als Moment der „Geburt“. (Die „Geburt“ betrifft somit den allerersten Ansatz eines Wesens.) Dieser Text spricht davon, daß das *viññāṇa* ›zum Vorschein komme‹, nicht aber davon, daß das *viññāṇa* ›in den Abdomen herabkomme‹. (Daß der Keimling etwa ›Bewußtsein erlange‹, wird nicht gesagt. Die Bezeichnung für ein solches ›Bewußtsein‹ wäre, vgl. 1:4., *isaññā* in einer – gern übersehenen – Bedeutung.) Weiterhin sagt er Text, daß „Mentation“ ›entstehe‹. (Sie wird weder hier noch anderswo als ›in den Abdomen herabkommend‹ bezeichnet.) Den Begriff ›Mentation‹ können wir für diesen Zusammenhang wohl ganz allgemein – es ist eh ein schwammiger Begriff! – als ›Geistesregung‹ verstehen. Dieser Text besagt eindeutig, daß, zusammen mit der Mentation, ein *viññāṇa* ›zum Vorschein kommt‹, ein Faktum, welches den Gedanken nahelegt, daß es hier eine gewisse Ähnlichkeit der Funktionen von Mentation und *viññāṇa* gebe. Im Sinne von Tusnelas Hypothese, daß es bei der Empfängnis zunächst um die Bewältigung grundsätzlicher chemischer und physikalischer Daten geht, können wir ›Mentation‹ – strotzige Kühnheit unsererseits vorausgesetzt – als die dem ›Wahrnehmen‹ der jeweiligen Daten entsprechende Verarbeitung und Vermittlung auffassen. (Übrigens – wenn diese Interpretation stimmt, dann haben wir mit diesen allerersten Datenverarbeitungsprozessen, da sie ja, laut Text, die „Geburt“ bedeuten, schon ein Wesen – und das würde dann heißen, daß ein die weitere Entwicklung verhindernder Eingriff, vulgo: eine Abtreibung, den Tatbestand der Tötung erfüllte, was für einen beteiligten Mönch ernsthafte Konsequenzen hätte, vgl. Punkt 1.5.9.3.4.5 unserer Ethik-Dokumentation; man sehe dort auch den Abschnitt 1.5.9.3.4.4 ein, der allerlei Informationen zu unserem Thema enthält.)

Die Pāḷi-Texte sagen zu den hier behaupteten uranfänglichen Meß- und Regelprozessen nichts. Das bedeutet nicht, daß der Buddha sich nicht Gedanken gemacht hätte – schließlich benennt er die ersten Entwicklungsstadien, vgl. # S 10.1 p I

206 μ –, wie die allererste Entwicklung sich vollzieht, was für diese verantwortlich ist, weshalb er ein anfängliches Wahrnehmen postulierte, was dann auch ein entsprechendes Objekt haben mußte. Wie das *viññāṇa* auf die ›Funktionalität und Stofflichkeit‹ bzw. den ›Körper‹ wirkt, was es auslöst/antreibt, welche Funktion es hat, darüber lassen uns sämtliche Texte im Finstern. Für die Erklärung diese Schweigens bieten sich verschiedene Möglichkeiten an: Der Buddha wußte selbst nicht, wie es geht; derartiges Wissen war Allgemeingut und konnte vorausgesetzt werden; entsprechende Texte sind untergegangen; der Buddha hielt derartige Kenntnisse für auf dem Heilswege irrelevant bzw. sogar hinderlich. (Ein noch zu besprechender Text, # M 43 p I 296 μ, der den Tod als, u.a., den Verlust des *viññāṇas* charakterisiert, mag just den Sachverhalt Meß- und Regeltechnik – dann allerdings hinsichtlich eines nicht mehr im absoluten Anfangsstadium befindlichen Wesens und alle Sinne, z.B. auch das Auge, betreffend – meinen.)

Gehen wir von der grundsätzlichen Richtigkeit der genannten Annahme eines anfänglichen Messens (›Wahrnehmens‹) und Regels aus, so können wir, indem wir die in der Bedingt-Entstehung nachfolgend genannten Punkte ansprechen, unter Aktualisierung unserer Terminologie folgendes sagen: In – wahrnehmungsbasierter – Fortentwicklung des Embryos kommt die gesamte „Funktionalität und Stofflichkeit“ (vgl. 4.12:1.1.1) zustande – was wiederum die Existenz des ›Sechsergebiets‹ (d.h. der sechs Sinne) impliziert. Man kann die Prinzipien, aufgrund derer die erwähnte Steuerung vorstatten geht, durch die in der Funktionalität und Stofflichkeit enthaltenen Faktoren „Absicht“ und „Im-Geiste-Agieren“ vertreten sehen.)

Wodurch der Wahrnehmensprozeß im Abdomen in eben der Weise, wie er stattfindet, ausgelöst wird, ist derzeit noch offen und zu klären.



**4.12:1.5 Die Funktion des *viññāṇas* für das Leben des Wesens****4.12:1.5.1 Ohne das *viññāṇa* kann Funktionalität und Stofflichkeit nicht zustande kommen**

4 Auf die eigentliche Aussage des bislang besprochenen Satzes unseres Basistextes # D 15 p II  
62 f μ (vgl. 4.12:1.1.1) sind wir noch gar nicht eingegangen, nämlich den Zusammenhang von  
*viññāṇa* und Funktionalität und Stofflichkeit. Das liegt an einer lexikalischen Lücke. Das die  
8 Satzaussage ausmachende Pāḷi-Verb ist in seiner Herleitung (und Bedeutung) nämlich durchaus  
ungeklärt. (Eine Anzahl insofern durchaus gewiefter Köpfe ist darüber schon zerbrochen worden,  
ohne daß sie zu einer endgültigen Lösung gekommen wären.) Es scheint, daß mit der  
gegebenen Lesart etwas nicht stimmt. Rein in bezug auf den Wortstamm vermag – und braucht  
– Tusnelda die Frage nicht zu beantworten, wie das betreffende Pāḷi-Verb eigentlich lautet und  
12 was es bedeutet. Tusnelda nimmt Zuflucht zu der Erforschung der möglichen Aussagen des  
Verbs.

Die Grundaussage ist scheint's klar: Ohne daß das *viññāṇa* geschehen ist, kann es  
Funktionalität und Stofflichkeit nicht geben. In der Normalversion der Bedingt-Entstehung  
16 (# Vin I 1 μ) heißt es in diesem Sinne: „Infolge der Bedingung *viññāṇa* gibt es Funktionalität und  
Stofflichkeit.“ Angesichts dessen, daß Funktionalität und Stofflichkeit, wie bekannt, im Rahmen  
der Bedingt-Entstehung laut # S 12.2 p II 3 μ neben der „Stofflichkeit“ die Faktoren „Gefühl,  
20 *saññā*, Absicht, Anrührung, Im-Geiste-Agieren“ meint (also die komplette empirische  
Persönlichkeit in ihren wesentlichen Aspekten), so steht, wenn wir die Genese von Funktionalität  
und Stofflichkeit berücksichtigen, von vornherein fest: Funktionalität und Stofflichkeit ist nicht  
etwa zu dem Zeitpunkt, wo *viññāṇa* geschieht, als Ganzes schon vorhanden und bedarf nur  
noch der Anregung oder Belebung durch das *viññāṇa*; es ist also nicht so, daß die obgenannten  
24 Lebensäußerungen „Gefühl, *saññā* ...“ schon vorstatten gehen, wenn *viññāṇa* ins Spiel kommt.  
Die Aussage des fraglichen Pāḷi-Verbs kann vielmehr nur sein: Das *viññāṇa* ist notwendig, damit  
Funktionalität und Stofflichkeit überhaupt erst einmal zustande kommt. Ist dies die Grundaussage,  
so ist damit nicht unbedingt unterstellt, daß das *viññāṇa* eine zureichende Bedingung für das  
28 Zustandekommen von Funktionalität und Stofflichkeit ist, das *viññāṇa* ist nur eine notwendige  
Bedingung, nämlich eine unter anderen. (Daß – Tusnelda vermeidet hier jede Spitze – der  
Buddha geglaubt haben könnte, das *viññāṇa* sei ein kleiner Gott, der „Stofflichkeit“ und „Gefühl,  
*saññā* ...“ aus nichts zu erschaffen vermöge, können wir nicht unterstellen, das wäre auch  
32 unberechtigt, wie sich gleich zeigen wird – mögen gewisse Idealisten auch behaupten, das  
„Bewußtsein“ schaffe die ganze Welt.) Was mögen nun die anderen Bedingungen für das  
Zustandekommen von Funktionalität und Stofflichkeit sein? Darüber geben die oben  
angeführten Texte betreffs des Embryo, betreffs des Elfen und betreffs der sechs Elemente  
36 Auskunft. (Wir dürfen hierbei getrost annehmen, daß der Buddha grundsätzlich um die  
materiellen Beiträge seitens der beiden Eltern zur Zeugung wußte [auch ohne dabei an  
Keimzellen und deren Verschmelzung zu denken], was, fremder Literatur nach zu schließen,  
verbreitete Lehrmeinung im alten Indien war. Die Lebenserfahrung, daß die Kopulation eines im  
40 Prinzip beiderseits fortpflanzungsfähigen Paares nicht unbedingt ausreichte zu einer Zeugung,  
mag zu Theorien wie der über den Elfen oder über ein weltbummelndes Bewußtsein Anlaß  
gegeben haben.)

Da wir uns um eine Übersetzung des fraglichen Verbs schlecht herummogeln können,  
44 entscheidet Tusnelda sich für „zustande kommen“. (Das mag sprachlich tatsächlich genau  
zutreffen, denn das – Tusneldas Übersetzungsnormen gemäß – so übersetzte Pāḷi-Wort ist dem  
fraglichen Verb in der hier vorliegenden Fassung sehr ähnlich; ein alter Hörfehler, etwa beim  
Diktat, ist insofern nicht auszuschließen, und spätere Redaktoren oder Schreiber mögen – wie wir  
48 – nicht recht gewußt haben, was sie mit dem vorgefundenen Wort anfangen sollten.)

Was unser Text – wir setzen die schon erarbeiteten Erkenntnisse über die Identität des  
*viññāṇas* voraus – sagt, das ist, in überarbeiteter Übersetzung, also folgendes: „Wenn nun ein  
Wahrnehmen \ Erkennen \ Verstehen im Abdomen der Mutter sich nicht manifestierte, würde  
52 dann wohl [unter Beteiligung anderer Faktoren] Funktionalität und Stofflichkeit im Abdomen der

#### 4.12: 1.5.1 – 4.12:1.5.2.3

Mutter zustande kommen?' – ‚Das garantiert nicht!‘“ (Übrigens – einen wertvollen Beifang erbringt unsere Netzfischerei nach sinnvollen Aussagen: Tusnelda ruft sich an dieser Stelle nämlich ins Gedächtnis zurück, daß, laut Text, die betreffende Aussage als Erläuterung zu dem Glied der Bedingt-Entstehung „Infolge der Bedingung *viññāṇa* gibt es Funktionalität und Stofflichkeit“ gemacht wird und daß eindeutig vom „Abdomen der Mutter“ die Rede ist. Es kann also in diesem Text und in ähnlichen nicht etwas um eine ununterbrochene Sukzession während des gesamten Lebens ständig ablaufender Bedingt-Entstehungs-Prozesse [also z.B. jetzt, wo Tusnelda sich den Kopf zerbricht] gehen, sondern es handelt sich um das infraabdominale Anfangsstadium eines Wesens. N.b.: Das heißt nicht, daß diese Feststellung für alle die Bedingt-Entstehung in der Normalversion oder in Varianten enthaltenden Texte gilt. Da muß, so meint Tusnelda, ggf. eine individuelle Prüfung erfolgen.) Nachdem dies zur gewißlich allseitigen Zufriedenheit geklärt ist, können wir uns weiteren Abschnitten unseres Textes zuwenden.

#### 4.12:1.5.2 Ohne *viññāṇa* kann Funktionalität und Stofflichkeit nicht fortbestehen

##### 4.12:1.5.2.1 Der Text unterstellt ein Verschwinden des *viññāṇas*

Bis hierher hat unser Basistext # D 15 p II 62 f µ das Glied der Bedingt-Entstehung „Infolge der Bedingung *viññāṇa* gibt es Funktionalität und Stofflichkeit“ kommentiert, also das Zustandekommen von Funktionalität und Stofflichkeit begründet. Die folgenden Passagen elaborieren, indem sie sich mit der Bedeutung des *viññāṇas* für das weitere Schicksal von Funktionalität und Stofflichkeit beschäftigen. Unser Text geht nämlich weiter, und zwar fragt der Buddha im Anschluß an den von uns eben diskutierten Satz des Basistextes – zunächst wiederum in spontaner, metaphysikgläubiger Übersetzung – folgendes: „Wenn nun das Bewußtsein, nachdem es in den Abdomen der Mutter herabgekommen ist, ent-herabkäme, würde dann wohl Funktionalität und Stofflichkeit im Hier hervorkommen (Ins Dasein treten)?‘ – ‚Das garantiert nicht!‘“ Spontan mag man, wie gesagt, lesen : „Wenn nun das Bewußtsein ... ent-herabkäme“, und diesen Ausdruck würde man sich leicht deuten als ›das Herabkommen rückgängig machen‹, und das würde man sich so vorstellen, daß das Bewußtsein wieder entschwebt; wohin? etwa an seinen Herkunftsort – also in den betreffenden Leichnam (vorausgesetzt es handelte sich um ein materielles Wesen), und der würde dann wieder lebendig? (Kein Kommentar!)

##### 4.12:1.5.2.2 Das anfängliche *viññāṇa* mag aufhören

Die anlässlich der obigen spontanen Übersetzung entstehenden Schwierigkeiten lösen sich angesichts der beiden schon erarbeiteten Übersetzungen ›Manifestation‹ und ›Wahrnehmen‹ in Wohlgefallen auf, und zwar so: Ein ›Wahrnehmen‹ ›manifestiert sich‹; daraufhin mag es geschehen, daß das Wahrnehmen ›sich ent-manifestiert‹. Tusnelda versteht diesen Sachverhalt folgendermaßen: Das anfängliche Wahrnehmen hört auf, kommt zu einem Ende; die Abfolge der schon angelaufenen Wahrnehmungsprozesse bricht ab, jegliches Wahrnehmen kommt zum Erliegen – und dies bedeutet, daß der Komplex Funktionalität und Stofflichkeit (der ganze Komplex umfaßt, wie bekannt, neben der „Stofflichkeit“ auch „Gefühl, *saññā* ...“!) über sein allererstes Anfangsstadium nicht hinauskommen kann. Warum das?

##### 4.12:1.5.2.3 Das anfängliche *viññāṇa* betrifft grundlegende physikalische und chemische Daten

Wie wir weiter oben schon angenommen haben, beschränkt Funktionalität und Stofflichkeit sich im allerersten Stadium auf die durch die beiden Gameten und den mütterlichen Organismus konstituierte Stofflichkeit, wobei das Geschick der Gameten bzw. der hieraus gebildeten neuen Einheit Keimling aufgrund der – mittels des Wahrnehmens von gegebenen grundlegenden physikalischen und chemischen Daten – erworbenen Informationen gesteuert würde. Das *viññāṇa* ist somit die Funktion, ist das Geschehen, welches das Zusammenwirken der verschiedenen Partikel und Teile des Körpers reguliert, das deren Aktivitäten koordiniert. Dies sei deshalb hervorgehoben, weil es (vielleicht außer bei der Bedingt-Entstehung) generell die didaktische Strategie des Buddhismus ist, schlichtweg alles auf seine Einzelteile und Einzelaspekte zu reduzieren und deren Zusammenhang, deren Zusammenspiel völlig zu ignorieren. (Es sei hier

4 darauf aufmerksam gemacht, daß die alten Inder durchaus nicht ein komplettes Baby in  
 verschiedenen Größen im Mutterleib vermuteten, sondern sie benannten, z.B. in # S 10.1 p I 206  
 4 µ, unterschiedliche aufeinander folgende Entwicklungsstadien des in den Abdomen  
 gegangenen Menschen. [Diese Kenntnisse dürften vor allem auf Beobachtungen seitens der die  
 Leichenfelder bewohnenden Asketen zurückzuführen sein: Leichen wurden dort generell nur  
 8 abgelegt – nicht begraben, verbrannt oder sonstwie unsichtbar gemacht.] Wenn die  
 anfängliche Wahrnehmen nun aber aufhört, so ist es mit den beiden Gameten bzw. dem aus  
 ihnen hervorgegangenen Keimling vorbei. Übrigens – in diesem Sinne können wir wohl den oben,  
 unter 4.9:5.1, 4.9:5.3, verwendeten Begriff „Nahrung *viññāṇa*“ verstehen: Das *viññāṇa* ist die  
 „Nahrung“ für Funktionalität und Stofflichkeit, effektiv für die gesamte sich entwickelnde  
 12 empirische Person. Und in eben diesem Zusammenhang ist es nützlich, sich daran zu erinnern,  
 daß die Frage, »wer denn nun »die Nahrung *viññāṇa* sich zuführt«, „nicht angebracht“ ist; statt  
 dessen ist folgende Frage „angebracht“: „Wofür ist denn nun das *viññāṇa* eine Nahrung?“  
 Antwort: „Die Nahrung *viññāṇa* ist die Bedingung für das Hervorkommen von Wiederwerdung  
 fürderhin.“ (Ganz nebenbei – wenn wir »*viññāṇa*« sehr lose und allgemein als Datenverarbeitung  
 16 innerhalb der durch die Aspekte Erde, Wasser, Kalorik, Gewebe, Raum, *viññāṇa* gebildeten  
 Einheit interpretieren, so hat dies Konsequenzen: Wir müßten z.B. auch Pflanzen *viññāṇa*  
 zugestehen, denn diese vegetieren nur mittels Datenverarbeitung – was irgendeine Art  
 Sinnesorgan sowie relevante Daten beinhaltet –, und zwar auf der Basis von im Erbgut  
 20 vorgegebenen primären Instruktionen. Und wenn wir Begriffe wie »Information« oder »Datum« sehr  
 sehr weit fassen, so können wir diese auch, über das naive Verständnis hinaus, auf Phänomene  
 wie Gravitation und Trägheitsmoment beziehen und so u.a. auch die Bewegungen der  
 Himmelskörper, also »toter Dinge« als eine Sache von *viññāṇa* auffassen. [Pāli-kanonische Belege  
 24 für die Verwendung des Begriffs »*viññāṇa*« in diesem Sinne gibt es – natürlich – nicht.]  
 Kurz und gut: Die unter Berücksichtigung der obigen Beobachtungen neu formulierte  
 Übersetzung dieses Abschnitts lautet wie folgt: „Wenn nun ein Wahrnehmen \ Erkennen \  
 28 Verstehen, nachdem es sich im Abdomen der Mutter manifestiert hat, sich [wieder]  
 entmanifestierte (zum Ende käme), würde dann wohl Funktionalität und Stofflichkeit im Hier  
 hervorkommen?“

#### 4.12:1.5.2.4 Die Vernichtung des *viññāṇas* beim Keimling bedeutet dessen Ende

32 Der nächste Passus unseres Textes stellt eine Verdeutlichung dieses eben festgestellten  
 Sachverhalts dar. Der Text lautet – wir übernehmen, da inzwischen gescheit geworden, von  
 vornherein die Übersetzung »Wahrnehmen« – in seiner endgültigen Fassung folgendermaßen:  
 36 „„Wenn nun das Wahrnehmen \ Erkennen \ Verstehen bei dem Keimling, welcher vorhanden ist,  
 völlig vernichtet würde, [bei dem Keimling] eines Knaben oder eines Mädchens, würde dann  
 wohl Funktionalität und Stofflichkeit zu Wachstum, Sprießen, Opulenz kommen?“ – „Das garantiert  
 nicht!““ (Diese kanonische Beobachtung trifft mit dem weiter unten [4.12:1.6] zu besprechenden  
 Sachverhalt zusammen, daß das Fehlen von *viññāṇa* das Ende des Lebensprozesses des  
 40 betreffenden Wesens [welches in diesem Falle schon über das Keimlingsstadium hinaus ein mag]  
 bedeutet.) Ein Text (# Sn 1037 µ) hebt unseren Sachverhalt offenbar auf eine ganz andere  
 Ebene, nämlich die der Erlösung des Erwachsenen (wobei die nicht genannt ist, doch ist der  
 Frager kaum an Schwangerschaft interessiert): Der Buddha sagt jemandem, „wo Funktionalität  
 44 und Stofflichkeit restlos stoppt: [Nämlich] durch das Stoppen von *viññāṇa* stoppt es da!“ (Das  
 entsprechende Training wird in # S 1.5.10 p I 35 f µ ganz allgemein als die Befolgung der  
 Instruktion des Buddha umschrieben. [In # S 22.56 p II 59 ff µ, vgl. 4.12:1.6, wird das tunliche  
 Vorgehen in vergleichbaren Kontexten als der „Edle Achtfaktorisches Weg“ spezifiziert.]  
 48 Übrigens – hätten wir uns noch nicht auf eine Identität des *viññāṇas*, nämlich »Wahrnehmen«  
 festgelegt, so würde uns dieser Passus eine wichtige Erkenntnis liefern: Das *viññāṇa* – was immer  
 das sein mag – kann in seiner Existenz grundsätzlich zeitlich begrenzt sein. (Der gegenteilige  
 Eindruck, nämlich es gebe ein zeitlich »unendliches Bewußtsein«, mag bei der Lektüre gewisser  
 52 Texte aufkommen. [Dieser Frage werden wir nachgehen müssen.]

#### 4.12:1.5.2.5.1

##### 4.12:1.5.2.5 Der Ort des anfänglichen *viññāṇa*s

##### 4.12:1.5.2.5.1 Das *viññāṇa* ist auf einen Ort, nämlich Funktionalität und Stofflichkeit, angewiesen

4 Im letzten hier relevanten Textabschnitt unseres Basistextes dreht der Buddha das Bild um,  
indem er die Aussage „Infolge der Bedingung Funktionalität und Stofflichkeit gibt es *viññāṇa*“  
kommentiert. Er fragt – in, aus Gründen der Verdeutlichung, zunächst spontaner meta-  
physikgläubiger Übersetzung! – nämlich folgendes: „Wenn nun aber das Bewußtsein nicht ein  
8 Fundament in Funktionalität und Stofflichkeit bekäme – würde dann wohl fürderhin Aufsteigen  
und Entwicklung des Leids Geburt, Altwerden, Sterben sich präsentieren?“ – „Das garantiert  
nicht!“ Das hört sich in alter Weise wiederum spontan so an, als suche da eine schon  
existierende seelenartige Wesenheit namens Bewußtsein einen Platz, auf dem sie sich  
niederlassen kann. (Da fällt uns prompt als Parallele der oberwähnte herumschwirrende Elf ein,  
12 der gerade das zu tun scheint.)

No, den Kummer sind wir schon gewöhnt. Ebenso wissen wir, wie derlei Phrasen zu verstehen  
sind, zumal im gegenwärtigen Zusammenhang: Das *viññāṇa* ist hierbei kein Bewußtsein, sondern  
wie üblich im Rahmen der Bedingt-Entstehung (# S 12.2 p II 4 μ), das *viññāṇa* ist ein Wahrnehmen  
16 \ Erkennen \ Verstehen (eine Erkenntnis, die u.a. durch den Text # S 22.56 p III 61 μ bestätigt  
wird). Wir haben also die folgende gültige Übersetzung: „Wenn nun aber das Wahrnehmen \  
Erkennen \ Verstehen nicht ein Fundament ...“

Das heißt im Klartext: Wenn es in [Funktionalität und] Stofflichkeit keine dingliche Basis gäbe,  
20 könnte ein Wahrnehmen gar nicht stattfinden, was dann wiederum, laut Text, bedeutet, es gäbe  
kein Leben [als Soundso, auf dieser Ebene der Existenz], keine Geburt, kein Altwerden, kein  
Sterben [von Soundso]; d.h. der ganze in der Bedingt-Entstehung skizzierte Prozeß käme nicht in  
Gang. In anderen Worten: Das Vorhandensein von [Funktionalität und] Stofflichkeit ist  
24 Voraussetzung für das Vorkommen von Wahrnehmen; das Wahrnehmen ist durch [Funktionalität  
und] Stofflichkeit ›bedingt‹, und zwar insofern, als es hierauf angewiesen ist. (Übrigens – eine neue  
Existenz als materiefreies Wesen wird in diesen Texten offenbar nicht angesprochen.) In just  
diesem Sinne wohl sagt der Buddha anderswo (in # S 22.82 p II 102 μ) folgendes: „Funktionalität  
28 und Stofflichkeit ist Grund, Funktionalität und Stofflichkeit ist Bedingung für das Sichpräsen-  
tieren des Klobens *viññāṇa*.“ Und innerhalb einer Besprechung der fünf „Absorptionskloben“ heißt es in  
# S 22.56 p II 61 μ – wobei es nur einen minimalen Bezug auf die Bedingt-Entstehung gibt –  
folgendermaßen: „Infolge des Aufsteigens von Funktionalität und Stofflichkeit gibt es ein  
32 Aufsteigen von [lt. Text: sechserlei] *viññāṇa*.“ (Diesen Sachverhalt reflektiert auch der Text  
# S 12.12 p II 13 μ, der den Begriff ›Stofflichkeit‹ gar nicht gebraucht und gleich von dem in jenem  
Zusammenhang besonders relevanten „Sechsergebiet“ [den sechs Sinnen] spricht. Der  
entsprechende Passus läßt sich – unter Betonung der Priorität der sechs Sinne – folgendermaßen  
36 paraphrasieren: ›Wenn *viññāṇa* geworden, vorhanden ist, gibt es – auch – das Sechsergebiet!‹  
oder, noch deutlicher: ›Das Gewordensein, Vorhandensein von *viññāṇa* impliziert, daß es das  
Sechsergebiet gibt!‹ Wenn und weil wir das *viññāṇa* als Wahrnehmen \ Erkennen \ Verstehen  
deuten, heißt die Aussage schlicht: ›Wahrnehmen impliziert, daß Sinnesorgane vorhanden sind;  
40 d.h. ohne Sinne gibt es kein Wahrnehmen.‹ [Wer hätte das gedacht?!]) Ein Echo des  
beschriebenen Sachverhalts haben wir in des Buddha berühmten Diktum (# M 38 p I 259 μ)  
„Durch das Auge bedingt und Formen entsteht Aug-Wahrnehmen“: zum Wahrnehmen bedarf es  
eines Sinns und eines Objekts. Wir können zusammenfassen: Das erste Wahrnehmen und die  
44 anfängliche Stofflichkeit bedingen einander hinsichtlich ihrer Fortdauer.

Der Text # S 12.67 p II 114 μ liefert ein Gleichnis für die gegenseitige Abhängigkeit von  
Wahrnehmen und Funktionalität und Stofflichkeit im Rahmen der Bedingt-Entstehung: „Es ist, wie  
wenn zwei Schilfbünde, das eine auf das andere sich stützend, dastünden; genauso [ist es hier]:  
48 Infolge der Bedingung Funktionalität und Stofflichkeit gibt es Wahrnehmen, infolge der  
Bedingung Wahrnehmen gibt es Funktionalität und Stofflichkeit. Infolge der Bedingung  
Funktionalität und Stofflichkeit gibt es das Sechsergebiet ... Wenn von diesen Schilfbünden eines  
wegrutschte, umfiel, [dann] würde auch das andere wegrutschen, umfallen.“ (Gesagt wird dies  
52 als Erklärung der Tatsache, daß Funktionalität und Stofflichkeit einerseits und Wahrnehmen

andererseits „nicht selbergemacht und nicht fremdgemacht ...“ sind [sie sind vielmehr durch ihre Gegenseitigkeit erzeugt]. Und von dem in gegenseitiger Bedingtheit zustande gekommenen Funktionalität und Stofflichkeit hängt wiederum das Vorkommen des ›Sechsergebiets‹ ab, von diesem „Anrührung“ ... und so fort: sämtliche Punkte der Bedingt-Entstehung.)

#### 4.12:1.5.2.5.2 *viññāṇa*, Sinn und Objekt liegen in der keimhaften Stofflichkeit

Oben haben die in der Zeit der Empfängnis relevanten physikalischen und chemischen Daten als Objekte des Wahrnehmens postuliert. Der Sinn und das Objekt sind hierbei beide in der keimhaften Stofflichkeit enthalten, bzw., was das Objekt angeht, auch in der allernächsten Umgebung, nämlich den jeweils relevanten Teilen des Abdomens der Mutter. Wir erinnern uns hier auch an die oben (4.12:1.2.2.2) im Zusammenhang mit dem „Embryo“ erwähnten „Elemente“. Wir wissen auch: Wenn kein Wahrnehmen mehr stattfindet, kommt für das betreffende Individuum das Existieren in der aktuellen Form an sein Ende.

#### 4.12:1.5.2.5.3 Der Text impliziert ein schon vorhandenes *viññāṇa*

So weit, so gut. Allerdings bereitet ein kleines Wörtchen uns Unbehagen. Welches wohl? Das Wort „bekäme“ ist es. Wieso? Das „bekäme“ setzt voraus, daß jemand/etwas schon da ist, der/das etwas bekommen kann. Haben wir am Ende also doch ein Bewußtsein, welches ein Fundament bekommt? Alarm! Die rote Warnlampe blinkt, die Quäke tönt: Tusneldas schönes Theoriegebäude wackelt, schüttert und bebt. (Wir können uns natürlich gut herausreden darauf, daß das Wort „bekäme“ nicht so streng zu sehen sei, es handle sich im Effekt um ›hätte‹. Da mag was dran sein, aber dieses Argument ist doch ein ziemlich dürres.

#### 4.12:1.5.2.5.4 Wahrnehmen beim Tod löst erstes Wahrnehmen in entsprechender Stofflichkeit aus

Da rappelt es unerwartet in Tusneldas Hirnkastl und eine Erinnerung rüttelt sich wie ein im Laub verborgenes Fröschlein ans Licht des Tages: Wir haben vor geraumer Zeit, unter 4.6:1.1, den Sachverhalt erwähnt, daß im Moment des Sterbens gewisse Wahrnehmungen sich in den Vordergrund drängen und den Einstieg in eine neue Existenz bilden. Und just dieser Sachverhalt mag in unserem Textabschnitt angesprochen sein. (N.b.: Wenn wir betreffs des Sterbemoments den deutschen Begriff ›Wahrnehmen‹ verwenden, so müssen wir uns klar darüber sein, daß hier für einmal nicht das *viññāṇa* gemeint ist, sondern die *saññā*. Das *viññāṇa* ist unserer Analyse des Flußdiagramms, 3:4.3, zufolge ein nüchternes, rein sachliches Wahrnehmen, während *saññā* durch persönliche Anliegen, Gefühl etc. bestimmt ist. Das *viññāṇa* gibt es demnach nur als den allerersten Punkt innerhalb des Wahrnehmensprozesses, und nur bei Weitfortgeschrittenen bleibt es auch dabei. Bei anderen Menschen wird das *viññāṇa* zur *saññā* erweitert. Und ›*saññā*‹ impliziert Impulse, die auf die Fortsetzung der Existenz bzw. auf die Perpetuierung der Abfolge der Existenzen gerichtet sind und letztlich dazu führen, daß auf einer geeigneten materiellen Basis ein erstes *viññāṇa* entsteht, bzw. daß eine passende materielle Basis durch das Sicheingehen des *viññāṇas* zu Funktionalität und Stofflichkeit ausgebaut wird. Im Gegensatz zur letzten Wahrnehmen im vorigen Leben kann man bei den ersten Wahrnehmungen in der neuen Stofflichkeit [wenn sie denn in etwa dem entsprechen, was Tusnelda sich darunter vorstellt] schlichtweg nicht von persönlichen Anliegen, von Gefühlen etc. sprechen, sondern von nüchterner Feststellung, und das gerade wird ja als ›*viññāṇa*‹ bezeichnet.) Tusnelda entscheidet sich tatsächlich für diese Interpretation unseres Passus und erklärt die obige – unter Ignorierung von „bekäme“ entstandene – Deutung als der Präzisierung bedürftig. (Die betreffende überarbeitete Übersetzung hingegen gilt unverändert auch hier. Zur Erinnerung: Wie immer ist Tusneldas Ansatz der, den gegebenen Text plausiblerweise so zu interpretieren, daß die Aussage ohne eine seelenartige Wesenheit Bewußtsein auskommt und statt dessen mit der Annahme von Wahrnehmen hinreichend wiedergegeben ist.) Die präzisierte Interpretation sieht den Sachverhalt nun folgendermaßen: Das im Sterbemoment des abgelaufenen Lebens aktuelle Wahrnehmen (*saññā*) initiiert das erste Wahrnehmen (*viññāṇa*) der neuen Existenz, welches zwingend ein entsprechendes stoffliches Fundament voraussetzt. (Übrigens – es scheint möglich,

#### 4.12:1.5.2.5.4

daß das letzte Wahrnehmen zu dem Sachverhalt führt, der in einem späten Text [# Pa 2.45 p I 324 µ] als „Verschiedmentation“ bezeichnet wird [vgl. 4.12:4.4.2.3 gegen Ende].)

4 Als Hintergrundinformation sollen wir ruhig die Information parat haben, daß unser Wort ›fundiert‹, welches sich hier auf Funktionalität und Stofflichkeit bezieht, in anderen Zusammenhängen mit einem anderen Bezug verwendet wird. Der Begriff ›fundiert‹ besagt – wie wir u.a. den Texten # S 12.38 f p II 65 f µ (vgl. 4.4:3.) entnehmen – nämlich auch folgendes: Man bildet, verkürzt gesagt, durch das eigene Denken bestimmte Geneigtheiten bei sich aus, die ein 8 „Fundament“ für das *viññāṇa* bilden, welches dann ›sprießt‹ und so ein „Wiederwerden“ bzw. die „Manifestation von Funktionalität und Stofflichkeit“ zeitigt. Es ist somit der in den Geneigtheiten bestehende Nährboden gegeben, aus dem ein neues *viññāṇa* aufkeimen kann, und das Fundament für das neue *viññāṇa* ist eben die im gegenwärtigen Text im Zentrum 12 stehende [Funktionalität und] Stofflichkeit. Ein Text (unter vielen) schließt vom Vorhandensein des Nährbodens Geneigtheiten auf die Fortsetzung der Existenzen: Ohne daß Sterben und Empfängnis erwähnt werden, wird nämlich – die umgebenden Texte haben entsprechende Themen – in # S 12.59 p II 91 µ folgende Feststellung gemacht (wohlgemerkt im Rahmen der 16 Bedingt-Entstehung): „Bei einem betreffs fesselicher Dinge [diese ] als Genuß ansehend Weilenden gibt es eine Manifestation von *viññāṇa*. (Im Klartext: Bei jemandem, der angesichts – potentiell – fesselnder Dinge deren Genuß sich angelegen sein läßt ...) Infolge der Bedingung *viññāṇa* gibt es Funktionalität und Stofflichkeit ... das Sechsergebiet ... Anrührung ... [die ganze 20 Bedingt-Entstehung].“ (Warum überhaupt ein spezifisches weibliches Genom und ein spezifisches männliches Genom bei ihrer Vereinigung zum Ort des ersten Wahrnehmens werden, lassen die die hier besprochenen Texte offen. Was für ein quasi-physikalischer Mechanismus hierfür verantwortlich ist, auf welche Weise, z.B., ausgerechnet der Abdomen der Hündin Laika zu dem 24 Ort wird, an dem ein von der sterbenden Nonne Himiltrud initiiertes *viññāṇa* zustande kommt, stellen die Texte nicht dar, wobei wir wohl recht daran tun, z.B. die Einführung eines ›Elfen‹ als einen auf schlichte Gemüter zugeschnittenen Beschreibungsversuch anzusehen. Wie die Fernzündung in Laikas Abdomen ausgelöst wird wie der betreffende Informationsfluß erfolgt, was 28 eventuell das Medium der Übermittlung ist – das braucht uns im Rahmen des Themas *viññāṇa* [und auch sonstwo] nicht zu interessieren: solches Wissen würde uns dem Erlöschen nicht näher bringen, und an Tusnelda ist es nicht, entsprechende – über das von ihr eh schon Gemutmaßte hinausgehende – Theorien zu entwickeln. Wir dürfen aber vermuten: Das erste Wahrnehmen würde unmittelbar auf das letzte folgen. Dem entspricht die orthodoxe Lehrmeinung [laut # Kvu 8.2 p 361 ff], wonach es keine „Zwischenexistenz“ gebe. Tusnelda fällt, auch wenn es ihr zu theoretisieren nicht zusteht, als ein – kaum originelles – technisches Modell, welches den 32 betreffenden Vorgang beschreiben [!] könnte [!] und welches sie, bei aller Gewagtheit, den geneigten Leserinnen und duldsamen Lesern nicht vorenthalten möchte, folgendes ein: Vom betreffenden Wesen geht im Moment des Sterbens in alle Richtungen des Universums eine Abfolge von Funksignalen aus, welche in ihrer Komposition und ihrer Frequenz dem jeweils erreichten Entwicklungsstand des Wesens, in anderen Worten: dem Karma entspricht. Hierbei ist 40 zu unterstellen, daß der im Moment des Sterbens jeweils dominierende mentale Prozeß [s.u.] als Funksignal eine überragende Rolle im Konzert der Impulse spielt. Wo nun gerade eine materielle Basis in einem Abdomen [oder Reagenzglas] sich vorfindet, die maximal jenem Gefunke entspricht, wo also quasi eine dazu passend ausgelegte Antenne plus Empfangs- und 44 Verarbeitungsapparatur bereitsteht, da entsteht, angeregt durch die Funksignale, auf der betreffenden materiellen Basis ein dem Status bzw. Karma des soeben gestorbenen Wesens entsprechendes neues Leben. Wie gesagt: ein Bild. Dabei aber wohl das am wenigsten metaphysische und okkulte Modell. Der Vorteil ist nämlich, daß es ohne ein durch den Kosmos 48 fliegendes sogenanntes Bewußtsein bzw. eine Seele auskommt und auch ohne einen Führer derselben. Unabgebildet bleiben bei diesem Bild aber u.a. die dem Dhamma zufolge [vgl. in unserer Ethik-Dokumentation den Abschnitt 17.3.5] in der jeweils nächsten Existenz sich nicht manifestieren könnenden – aber doch nicht einfach verschwindenden – Aspekte des 52 Entwicklungsstandes bzw. Karmas: Was geschieht mit solchen Residuen? Und umgekehrt: Wie

werden Residuen aus früheren Existenzen in das nun entstehende neue Leben eingebracht?)

Bislang hat Tusnelda stillschweigend die Tatsache ignoriert, daß wir es im Text mit „Funktionalität und Stofflichkeit“ zu tun haben, und nicht nur mit „Stofflichkeit“; Tusnelda hat also schlicht die „Funktionalität“ vorläufig unterschlagen. In dem Sachverhalt *nāma* (so lautet der Pāli-Begriff) liegt – der im Rahmen der Bedingt-Entstehung (in # S 12.2 p II 3 μ) dargebotenen Definition zufolge – aber so einiges an Phänomenen vor, nämlich: „Gefühl, *saññā*, Absicht, Anrührung, Im-Geiste-Agieren“. Es handelt sich also um einen komplexen Gegenstand: die ganze nicht-materielle Seite der empirischen Person. Und die kann Tusnelda sich beim besten Willen nicht als bei der Empfängnis vorhanden vorstellen. Von der *saññā* wissen wir aus dem Flußdiagramm (vgl. insbesondere 3:4.3, 3:4.5.1.2, 3:8.1) konkret, daß sie auf dem *viññāṇa* aufbaut, und auch Gefühl und Anrührung ereignen sich nach dem *viññāṇa*, und zwar vor der *saññā*, während die Absicht auf die *saññā* folgt. Tusnelda kann sich die Erwähnung dieser Punkte hier nur so erklären: Bei der Empfängnis sind sie nicht tatsächlich vorhanden, sondern nur als Potentiale. Biologistisch denkend würde man sagen: Sie sind in den beiden Genomen grundsätzlich angelegt. Ist der Entwicklungsprozeß von Funktionalität und Stofflichkeit aber – unter ›Wahrnehmen‹ der grundlegenden physikalischen und chemischen Daten – erst einmal angelaufen (wie er im Text als „Wachstum, Sprießen, Opulenz“ beschrieben wird), so kommt es nach und nach zur Aktualisierung von Gefühl, *saññā* ..., was weiteres *viññāṇa* bedeutet. Insofern stellt Funktionalität und Stofflichkeit als Ganzes das Substrat für *viññāṇa* dar. (Bestätigt wird diese Deutung durch andere Texte [vgl. oben 4.12:1.4 sowie den Abschnitt 1.5.9.3.4.4 unserer Ethik-Dokumentation], wonach bei der Empfängnis keineswegs schon ein Wesen in all seinen Aspekten vorhanden ist.)

Die wesentliche Aussage unserer Erarbeitung ist dies: Das letzte Wahrnehmen innerhalb eines Lebens löst – wie auch immer – ein einem karmisch geeigneten bei der Empfängnis zustande kommenden biologischen System erste grundlegende Datenverarbeitungsprozesse aus. Diese führen, bei entsprechender Fortsetzung, zur Existenz eines ›neuen‹ Wesens, wodurch für dieses die Abfolge der Existenzen mit ihren betrüblichen Implikationen fortgesetzt wird.

Es findet sich in # D 28 p III 105 μ ein Text, der auf den allerersten flüchtigen Blick den interkosmischen Funkverkehr zu thematisieren scheint. Dieser Text besagt folgendes: Es gibt einen „Strom von *viññāṇa*“, der [einem Regenbogen gleich] sowohl „in der Hiesigen Welt“ wie „in der Jenseitigen Welt“ – „beiderseits ununterbrochen“ – „fundiert ist“ (also einen „Strom von *viññāṇa*“, der, ohne eine Unterbrechung entweder auf dieser oder auf der anderen Seite, von dieser in die nächste Welt fließt). Es geht hier, so scheint es, um den Moment des Sterbens, wo ein Strom von *viññāṇa*, nämlich eine Weitergabe von karmischen Informationen, die die gerade sich anbahnende Wiedergeburt betreffen, aus der Hiesigen in die Jenseitige Welt stattfindet; ein interkosmischer Datentransfer – bis eben die neue Existenz, jenen karmischen Informationen entsprechend, initiiert ist. Der Text spricht weiter von dem „beiderseits unterbrochenen“ „in der Hiesigen“ und „in der Jenseitigen Welt nichtfundierten“ „Strom von *viññāṇa*“. Hierbei würde es sich dann wohl um den unterbrochenen „Strom von *viññāṇa*“ bei einem Arahāt handeln, in welchem Falle eben keine karmischen Informationen mehr transportiert werden. Würden wir diese spontane Interpretation unseres Textes akzeptieren, so wären wir in der glücklichen Lage, unser Modell vom Wiedergeburtsvorgang an einer entscheidenden Stelle ergänzen zu können: Wir hätten nämlich eine Antwort auf die Frage, wie der Tod hier eine Wiedergeburt in bestimmter Form dort auslöst. Diese spontane Interpretation muß im Lichte anderer Betrachtungen leider als völlig abwegig verworfen werden, wie weiter unten, unter 4.12:4.4.2.4, aufgezeigt.

Eher noch naheliegender mag für Menschen idealistischer Konditionierung die Interpretation sein, daß da ein seelenartiges Bewußtsein in die nächste Welt ströme. Sie würden das betreffende Pāli-Kompositum nämlich als ›Bewußtseinsstrom‹ übersetzen (auf Englisch ›stream of consciousness‹, was – für den Bereich der westlichen Psychologie, und da in einem anderen Sinne – ein von den Psychologen und Philosophen William James geprägter Begriff ist). Da sei aber an die Tatsache erinnert, daß in dem uns satzsaftig bekannten Text # M 38 p I 258 ff μ (vgl. 4.12:1.1.2.3) das Konzept eines weltbummelnden *viññāṇa* (wie immer dieser Begriff übersetzt

#### 4.12:1.5.2.5.4 – 4.12:1.6

4 sei!) vom Buddha ganz entschieden und recht unwirsch verworfen wird. Ein solcher Sachverhalt kann demnach hier nicht vorliegen. (Der Pāli-Kanon kennt übrigens auch keine mit anderen Pāli-Vokabeln, z.B. *citta* [bei uns: „Mentation“] oder *manas* [bei uns: „Geist“], bezeichnete weltenbummelnde Entität.)

#### 4.12:1.6 Beim Tod geht kein Bewußtsein irgendwohin, sondern das Wahrnehmen hört auf

8 Das logische Gegenstück zur Empfängnis ist der Tod. Deshalb ist es angeraten, die Aussagen betreffs des *viññāṇa* auch im Kontext Sterben zu analysieren. Konkret wäre die Frage zu stellen, ob, analog zum (anscheinenden) »Herabkommen des Bewußtseins« bei der Empfängnis, es auch so etwas wie ein »Hinaufgehen des Bewußtseins« beim Sterben gibt (oder wie immer ein solcher Ortswechsel bezeichnet werden mag).

12 Nach # S 4.33 p I 122 μ durchstreift „Māra, der Übles Besitzende“ (Satan) die Landschaft, er „sucht nach dem *viññāṇa*“ eines gerade gestorbenen Mönches, indem er, so scheint es, denkt: „Wo ist das *viññāṇa* des N fundiert?“, „wohin ist dieser N gegangen?“ Dieser Text spricht offenbar von einer Art Seelenwanderung. Oder? Gleich merken wir: Was da wie eine Rauchwolke  
16 aussehend in der Gegend herumirrt, das ist der Māra, nicht das *viññāṇa* – daß ein schon / noch existierendes *viññāṇa* vom sterbenden Körper zu einem neuen Ort reise, wird nicht explizit behauptet: der Text spricht von „fundiert“. (Daß der Māra sich fragt, »wohin dieser N gegangen sei, können wir als eine konventionell-volkstümliche Ausdrucksweise abtun [wie heutzutage  
20 manche kleinen Kinder ja sagen, die Großmutter sei in den Himmel gekommen].) Das „fundiert“ können wir hier durchaus so verstehen, wie wir es oben entwickelt haben: Auf dem neuen Substrat Funktionalität und Stofflichkeit (welches den durch Selbsterziehung geschaffenen karmischen Gegebenheiten des Verstorbenen entspricht), kommt ein erstes Wahrnehmen der  
24 aktuellen physikalischen und chemischen Daten zustande. Im Falle unseres verstorbenen Mönchs nun hat der „Übles Besitzende“ Pech – von dem Verstorbenen ist nichts mehr zu finden, denn „ohne zu einem Wiederwerden gekommen zu sein“, ist er „verloschen“. Und „verloschen“ ist er, wie der Text sagt, „indem er mitsamt der Wurzel den Durst herausgerissen hat“. Das interpretiert  
28 Tusnelda so: Mit dem »Herausreißen des Durstes« ist ein ideeller Nährboden für eine neue Existenz – ein Aspekt von »fundiert« – nicht mehr gegeben, was dann bedeutet, daß es auch einen entsprechenden materiellen Nährboden für ein neues Wahrnehmen in Form von Stofflichkeit – ein anderer Aspekt von »fundiert« – nicht mehr geben kann (es ist nichts da, was diesen  
32 Nährboden reklamiert).

Ganz in diesem Sinne erklärt, in # S 22.56 p III 58 ff μ, der Buddha das Aufhören des Wahrnehmens folgendermaßen: Das „auf das Stoppen des Wahrnehmens sich richtende Vorgehen“ ist der „Edle Achtfaktorische Weg“. (Das *viññāṇa* ist hier, laut Text, das sechserlei  
36 *viññāṇa*, es geht also eindeutig um Wahrnehmen.) Dieser „Weg“ taugt, laut Text, auch für das Stoppen der hier von uns im Zusammenhang mit Wahrnehmen diskutierten „Stofflichkeit“ (sowie für das Stoppen der restlichen drei „Absorptionskloben“).

Im Lichte dieser Einsichten können wir die obige Übersetzung des Textes – ohne im  
40 Geringsten zu schummeln, völlig in Übereinstimmung mit dem Usus des Pāli betreffs Grammatik und Syntax! – weniger irreführend so neu fassen: „Wo ist für den N ein Wahrnehmen fundiert?“ (Die Antwort ist uns bekannt, s.o.)

Der Buddha sagt in # M 43 p I 296 μ sinngemäß, ein Körper sei tot, wenn das *viññāṇa* ihn  
44 »verlasse«. (Das setzt voraus, daß es bis dahin *viññāṇa* im Körper gegeben hat – und richtig spricht, u.a., der Text # M 109 p III 18 μ vom „*viññāṇa*haltigen Körper“. Eine gewisse Ähnlichkeit hiermit bietet # A 4.45 p II 48 μ, mit dem „*saññā*lichen, geisthaltigen Korpus“.) Dieser Text hört sich wiederum so an, als gehe da eine metaphysische Wesenheit Bewußtsein quasi leibhaftig  
48 irgendwohin. (Es gibt übrigens keinen Text, wonach jemand es unternommen habe, anlässlich eines Todesfalls das Austreten einer *viññāṇa* genannten Entität aus dem Leib zu beobachten, und kein Text berichtet, dergleichen sei zufällig beobachtet worden; auch der törichte Prolet, der laut # M 38 p I 258 μ von einem weltenbummelnden *viññāṇa* ausgeht, sagt derartiges  
52 nicht.) Der obige Eindruck entpuppt sich schon im selben Satz als falsch, denn „Vitalpotenz“ und



„Hitze“ „verlassen“ gleichfalls den Körper – und die gehen natürlich gewißlich. nirgendwohin. (Daß der lebende Körper diese Merkmale aufweist, wird in # D 23 p II 335  $\mu$  ausgedrückt.) Die Aussage ist also schlicht: *viññāṇa* und Vitalpotenz und Hitze hören auf, kommen zum Erliegen, sind nicht mehr vorhanden; unser Text selbst sagt ein paar Zeilen später: ... die „Vitalpotenz ist vollobliteriert, die Hitze ist befriedet“. (Es gibt weitere Phänomene, die diesem Text zufolge, beim Tod eintreten; siehe hierzu Abschnitt 16.1 unserer Ethik-Dokumentation.)

In # Ud 8.9 p 93  $\mu$  wird betreffs aller fünf Klöben (wobei statt ›Stofflichkeit‹ „Körper“ steht) eines Arahats eine Aussage gemacht: „Zerbrochen ist der Körper, es stoppte die *saññā*, alle Gefühle sind [über ihre Kapazität?] hinausgeschossen, die Modalaktivitäten wurden befriedet, das *viññāṇa* ist zur Rüste gegangen.“

Nun haben wir in # Dh 41  $\mu$  die dichterische Aussage, wonach der tote Körper etwas sei, „bei dem das *viññāṇa* weggegangen ist“. Auch dieser Ausdruck entpuppt sich als ein allegorischer, denn in einem anderen Text, # Vin I 6  $\mu$ , wird der Buddha charakterisiert als „jemand, von dem die Sorge weggegangen“ ist. (Wohin wohl? in einen anderen Körper?) Wir sind betreffs des Wortes ›weggegangen‹ aus dem Schneider, wenn wir statt dessen sagen ›weg‹: Die bestimmten Dinge sind ›weg‹, es gibt sie nicht mehr. Wir kommen zu dem Ergebnis, ein Leichnam ist nicht etwas, was von einer seelenartigen Wesenheit Bewußtsein ›verlassen‹ worden ist, oder etwas, von dem ein Bewußtsein ›weggegangen‹ ist, sondern der tote Körper ist etwas, indem es kein *viññāṇa* (und manches andere) mehr gibt. Und diese Tatsache dürfen wir getrost dahingehend interpretieren: Der tote Körper ist etwas, in dem kein Wahrnehmen \ Erkennen \ Verstehen mehr stattfindet. Übrigens – dieser Text behauptet nicht, daß ein Körper deshalb stirbt, weil *viññāṇa*, Vitalpotenz und Hitze aus ihm verschwinden, sondern er sagt nur, ein toter Körper sei u.a. dadurch charakterisiert, daß *viññāṇa*, Vitalpotenz und Hitze in ihm nicht mehr vorkommen – will sagen: Der Text läßt die Todesursache offen. Anders herum gesagt: In einem lebenden Körper gibt es *viññāṇa* etc., muß es geben – und erwartungsgemäß erwähnt, wie schon festgestellt, der Text # M 109 p III 18  $\mu$  den „*viññāṇa*haltigen Körper“. Welche Funktion das *viññāṇa*, die Vitalpotenz und die Hitze haben, sagt unser Text nicht. (Betreffs der ›Hitze‹ wissen wir heutzutage, daß sie [abgesehen davon, daß es bestimmte Hitzeregler gibt] einerseits das Ergebnis bestimmter chemischer Prozesse ist, andererseits solche Prozesse ermöglicht. Zum Punkt ›Vitalpotenz‹ können wir nur raten, was Tusnelda aber unnötig erscheint. Wir wissen nicht, ob und wie sie im Körper entsteht. [Zum „Modalherstellen von Vitalpotenz“ wird unter 4.4:4., gegen Ende, einiges gesagt.] „Vitalpotenz“ und „Hitze“ ›bestehen‹ übrigens laut # M 43 p I 295  $\mu$  voneinander „bedingt“.)

Oben hat Tusnelda es unternommen, das Wahrnehmen als das Registrieren von bei der Empfängnis aktuellen grundsätzlichen physikalischen und chemischen Daten zu verstehen. Bei einem dann sich entwickelnden und ausgewachsenen Körper können wir im Grunde dasselbe annehmen: Neben dem Wahrnehmen, dem Erkennen von Umweltbedingungen (z.B.: ›Da ist die Milchquelle, zu der ich will!‹ ›Da ist ein Bär, der mich gern fressen würde!‹), dürfen wir getrost postulieren, daß das ›Wahrnehmen‹ auch körperinterne Daten (wie z.B. solche betreffs der Verdauung, der Atmung, des Herzschlags sowie sämtlicher anderer körperinterner Vorgänge [vgl. 7:2.2.2] meint – und mit dem Tod hört deren Wahrnehmen auf bzw., so dürfen wir ergänzen, eine fehlerhafte Wahrnehmen führt, infolge fehlgesteuerter Regelprozesse, zum Tode. Wir können also betreffs aller untersuchten Texte feststellen: Beim Sterben geht kein Bewußtsein irgendwohin, sondern das Wahrnehmen hört auf.

#### 4.12:2. Das Wahrnehmen entsteht und hört auf – da wandert kein Bewußtsein

Der Buddha sagt laut # S 22.54 p III 55  $\mu$ , spontan und naiv übersetzt, es gebe keine Möglichkeit, „anders als im Zusammenhang mit Stofflichkeit / Gefühl / *saññā* / Modalaktivität betreffs des Bewußtseins ein Kommen oder Gehen, einen Verschied oder eine Hereinkunft, ein Wachstum oder Sprießen oder Opulenz“ zu postulieren. (Zur Übersetzung sei bemerkt, daß bei dem Ausdruck ›anders als im Zusammenhang mit‹ vom Pāḷi her nur das ›anders als‹ feststeht, der Rest ist völlig offen, die obige Lösung kann erst nach der Identifizierung der Aussage zustande. Übrigens findet sich unser Zitat auch in # M 102 p II 230  $\mu$ ; Tusnelda überläßt die Erklärung der

#### 4.12:2.

Funktion unseres Belegs im dortigen Kontext gern jemand anderem.) Wiederum haben wir offenbar die Aussage, daß das *viññāṇa* sich in der Gegend herumtreibt, was dann vermuten läßt, daß es sich, wie eben übersetzt, beim *viññāṇa* um ein Bewußtsein im Sinne einer seelenartigen Wesenheit handelt. Dieser Eindruck verfestigt sich zur Gewißheit angesichts der Tatsache, daß die identische Abfolge der obigen vier Verbalsubstantive „Kommen ... Hereinkunft“ in # D 8 p I 162 μ betreffs „Asketen“, die ihre Wiedergeburt an jeweils spezifischen Orten, nämlich Hölle oder Himmel, durchmachen, genannt wird. Somit ist Tusnelda mit ihrer auf das entsprechende Diktum des Buddha (s.o.) gestützten These, es gebe keine weltenbummelnde Wesenheit Bewußtsein, sondern nur das aus aktuellem Anlaß entstehende Wahrnehmen in der Klemme wie weiland Schneeweißchens und Rosenrots fuchtiger Zwerg mit seinem stolzen Bart. Wie wird Tusnelda bloß den Bart, sprich: ihre These aus dieser ideologischen Klemme retten?

Wir konstatieren die Tatsache, daß der betreffende Textabschnitt offenbar eine Art Résumé der im Text vorangängigen Aussage darstellt, wonach [vgl. unten, 4.12:4.4.2.2] das *viññāṇa* ›Rekurs hat‹ zu den hier genannten Kloben Stofflichkeit, Gefühl usf., also, verkürzt, in Bezug auf diese Objekte erst zustande kommt, woraus das *viññāṇa*, unter gewissen Bedingungen, genau wie in unserem aktuellen Passus (wenn auch ohne das doppelte „oder“) zu „Wachstum, Sprießen, Opulenz“ kommt. Schon in der Tatsache, daß das *viññāṇa* unserem Textabschnitt zufolge zu „Wachstum oder Sprießen oder Opulenz“ kommt, haben wir einen Beleg für unsere Behauptung, daß es sich beim *viññāṇa* nicht um eine Wesenheit Bewußtsein handelt, denn wieso sollte eine solche Wesenheit Bewußtsein sich erst noch entwickeln (wir reden hier nicht von ›Selbstbewußtsein‹ oder ›feministischem Bewußtsein!‹) – das Bewußtsein wäre ja qua definitionem etwas Fertiges, an sich schon unveränderlich Bestehendes, und käme bei einer Ausbreitung zudem unweigerlich der Wesenheit Bewußtsein anderer Individuen ins Gehege. (Zur Frage, wie die Entwicklung des Wahrnehmens zu sehen sei, geben die entsprechenden Ausführungen weiter unten, 4.12:4.4.2.1–2, Auskunft.)

Wie wir schon sagten, kam Tusnelda bei der Analyse des vorhergehenden Textes zu dem Ergebnis, daß das *viññāṇa* als Wahrnehmen und nicht als Bewußtsein zu verstehen ist. Schon deshalb liegt die Vermutung nahe, dasselbe sei auch hier der Fall. Die Ausdrücke ›Kommen des *viññāṇas*‹ etc. wären dann parallel zu der Formulierung vom ›Rekurs habenden Wahrnehmen‹ zu interpretieren. Hierzu befinden wir: Die Deutung verbietet sich, daß eine Wesenheit Bewußtsein im Sinne einer (physischen) Ortsveränderung zu den – immateriellen und keinen Ort ausmachenden – Kloben Gefühl, *saññā*, Modalaktivität hinkommt und davon weggeht, dorthin hereinkommt und von dort scheidet. Und wohin sonst sollte die angenommene Bewegung des Bewußtseins stattfinden, wenn nicht zu den Kloben? Dann erscheint es noch möglich zu vermuten, die Gegebenheit ›das Kommen der Wesenheit Bewußtsein zu den Kloben und der Verschied davon‹ bedeute, daß das sogenannte Bewußtsein – wie eine Person – sich jetzt für den Kloben Gefühl interessiere, später aber für den Kloben *saññā* usf., es habe also insofern quasi Rekurs und wende sich wieder ab. Aber diese Interpretation können wir mit dem Hinweis abschmettern, daß eben aus anderen, schon genannten, Gründen von einer ›Wesenheit Bewußtsein‹ nicht die Rede sein kann. Übrigens verbiete sich auch die spontan als möglich erscheinende Interpretation, das *viññāṇa* sei so etwas wie das im Zusammenhang mit den ›Grundlagen des Wahrnehmens‹ postulierte *viññāṇa* (vgl. 4.9:3.), welches von Tusnelda als so etwas wie eine Tendenz zum Wahrnehmen ganz bestimmter Eindrücke identifiziert wurde. Wieso trifft jener Sachverhalt hier nicht zu? Weil eine solche einmal ›gekommene‹, ›hereingekommene‹ Tendenz ohne einen diesbezüglichen Entwicklungsprozeß seitens des betroffenen Individuums nicht ›gehen‹, ›verschwinden‹ würde. Tusnelda schlägt deshalb tentativ vor, die Begriffe ›Kommen‹ und ›Hereinkunft von *viññāṇa*‹ als ›Entstehen‹ von Wahrnehmen‹ zu deuten und ›Gehen‹ und ›Verschied von *viññāṇa*‹ als ›Vergehen / Aufhören von Wahrnehmen‹.

Das ist leichter vorgeschlagen als begründet, denn was machen wir mit dem Asketen-Text, der doch eine ganz konkrete Ortsveränderung meint und keineswegs ein Entstehen und Vergehen? Tusnelda weist da darauf hin, daß eine solche Vertauschung von konkreter und

bildlicher Ebene im Pāḷi etwas ganz Gewöhnliches ist, daß, in der Tat, ein großer Teil dieser Arbeit sich just mit entsprechenden Interpretationen, genauer: Umdeutungen befaßt, wie wir es z.B. im Falle des oben angesprochenen »Rekurs haben« taten. (Und nicht zuletzt liegt in den gerade verwendeten deutschen Verben »ent-stehen« und »ver-gehen« dasselbe Phänomen vor.) Tusnelda bleibt also bei ihrer obigen Interpretation. Eine Schwierigkeit besteht allerdings darin, daß die fraglichen durch »Kommen« etc. wiedergegebenen Pāḷi-Vokabeln keine andere als eben diese konkrete Übersetzung erlauben, im Gegensatz etwa zu dem als »Rekurs haben« wiedergegebenen Pāḷi-Wort. (Auch sonst haben wir jeweils eine andere Übersetzung für ein Konkretum gefunden.) Es muß also beim »Kommen« usf. bleiben, und diese Übersetzung muß durch einen entsprechenden Verständnishinweis ergänzt werden. So. Soli. Sodala.

Tusnelda hält dafür, daß sie sich elegant aus der Klemme befreit hat: Es geht auch in diesem Text um das Wahrnehmen, nicht um ein Bewußtsein. Ohne die Objekte Stofflichkeit, Gefühl, *saññā*, Modalaktivität gäbe es – was diesen gegebenen Zusammenhang betrifft – gar kein *viññāṇa*.

#### 4.12:3. Das Wahrnehmen hört mit der Erlösung auf

In Text # Sn 1073 ff µ fragt jemand den Buddha bezüglich eines Menschen, der gewisse Meditationen praktiziert, folgendes: Angenommen, derjenige „werde kühl, erlöst – würde bei so einem [Adepten] das *viññāṇa* abscheiden?“ Dieser Text läßt uns also, in bekannter Manier, spontan vermuten, da absentiere sich eine seelenartige metaphysische Wesenheit Bewußtsein. Und wieder obliegt es Tusnelda nachzuweisen, daß wir ohne ein solches obskures Bewußtsein auskommen, weil nämlich die Interpretation des Begriffs »*viññāṇa*« als »Wahrnehmen« eine sinnvolle Aussage ergibt.

Von dem hier betreffs des *viññāṇa* verwendeten Verb gibt es nun zwei Lesarten, die zwei verschiedene Übersetzungen ergeben. (Die eine Pāḷi-Vokabel beginnt mit „c“, die andere mit „bh“.) Der einen Lesart zufolge wäre die Frage die, ob das *viññāṇa* »abscheide« / »verscheide«. Damit wäre unterstellt, daß anläßlich der Erlösung eine Wesenheit Bewußtsein von der betreffenden Person weggehe. Dieselbe Pāḷi-Vokabel (diese Lesart) haben wir (s.o., 4.12:2.), auch in einer anderen Bedeutung nachgewiesen wo wir das »abscheiden« als ein Synonym für »aufhören« identifiziert haben und dieselbe Bedeutung stellten wir (4.12:1.6) betreffs des scheinbar als »weggehen« zu übersetzenden Wortes fest. Damit wäre die in unserem Text gestellte Frage, recht verstanden, die, ob bei der Erreichung des Heilsziels das Wahrnehmen (genauer: die Purapprehension) aufhöre. Das würde implizieren, daß in unserem Text von einem Bewußtsein gar nicht die Rede ist.

Die zweite überlieferte Lesart würde die Frage bedeuten, ob es bei jemandem, der das Heilsziel erlangt hat, ein *viññāṇa* (noch) »geben« würde. Das betreffende Pāḷi-Verb mag auf zweierlei Weise interpretiert werden: Als erste Interpretationsmöglichkeit hätten wir die, daß das Verb, wie eben übersetzt, (nach unseren Übersetzungsnormen) schlicht »gibt es« bedeutet, oder aber »bleibt es«, »wird es«, »ist es«. Außer im Falle von »wird es« kann das Verb sich sowohl auf ein obskures Bewußtsein als auch auf das Wahrnehmen beziehen. Damit sind wir schon sehr viel weiter, denn ein Bewußtsein muß somit nicht vorliegen. Zweitens könnte das Pāḷi-Verb als ein Synonym für »entstehen« verstanden werden, womit ein metaphysisches Bewußtsein nicht angesprochen sein könnte: so ein Bewußtsein »entsteht« nicht. Die Frage des Gesprächspartners des Buddha wäre dann die, ob bei jemandem am Heilsziel noch Wahrnehmen zustande komme. Wie immer wir das gegebene Verb interpretieren – wir kommen ohne eine metaphysische Wesenheit Bewußtsein aus.

Das Wort „kühl geworden“ verwendet der Buddha in # Vin I 8 µ in Bezug auf sich selbst (zusammen mit „erloschen“). In # Sn 542, 643 µ, # S 7.25 p I 178 µ, # A 3.34 p I 138 µ, # A 10.29 p V 65 µ, # D 33 p III 233 µ wird das Wort auch – eingebunden in einen entsprechenden Kontext – bezüglich Menschen, die das Heilsziel verwirklicht haben, verwendet. (Nebenbei – der Ausdruck im Text, auf den Tusneldas Formulierung »das Heilsziel verwirklichen / erreichen« zurückgeht, besagt, daß jemand „zur Rüste gegangen“ bzw. „gefleucht“ ist.) Um einen solchen Adepten

#### 4.12:3.

also geht es hier. Nun gibt es, laut # It 44 p 38 f  $\mu$ , zwei Arten eines solchen Menschen, nämlich – verkürzt – den noch lebenden und dann den nach Erreichung des Ziels Gestorbenen. Um welchen von den beiden geht es in diesem Text?

4 Im Gegensatz zu dem ersten Eindruck, der sich bei den dieser Frage vorangehenden  
Teilfragen ergibt, bezieht sich die hier anstehende Frage nicht auf einen Lebenden, sondern auf  
jemanden, der schon gestorben ist, jedenfalls versteht der Buddha, laut # Sn 1074 f  $\mu$ , die Frage  
so. Indizien hierfür sind folgende textliche Fakten: Der Betreffende wird vom Buddha als ein „vom  
8 Funktionalitätskörper (oder: von Funktionalität und Körper) Befreiter“ bezeichnet, also als jemand,  
der keine der mit ›Funktionalität‹ bezeichneten Vorgänge mehr aufweist – was nur auf einen  
nicht mehr Lebenden zutreffen kann. Außerdem kann nur betreffs eines Verstorbenen die in # Sn  
12 1075  $\mu$  vorgebrachte Frage sinnvollerweise gestellt werde, nämlich ob es ihn überhaupt gebe  
oder nicht. Außerdem wird der Betreffende als unbeschreibbar dargestellt, was für einen Lebenden  
ja nur sehr bedingt zutrifft – auch hier geht es also um einen Verstorbenen. Die Frage wird  
zudem dem noch lebenden Buddha gestellt – also jemandem, der das Heilsziel erreicht hat –  
und daß der seine Umgebung wahrnimmt, z.B. hört er die an ihn gerichteten Fragen, ist offen-  
16 sichtlich. Eine Frage, ob ein Lebender ›wahrnehmer‹ wäre von vornherein abwegig. (Zur Verun-  
sicherung der Leserinnen und Leser, denen ja eine recht neue deutsche Übersetzung mit Bezug  
zur Kommentarliteratur vorliegt (Nyanaponika), sei darauf hingewiesen, daß die dort wiederge-  
gebene alte Literatur – und der Übersetzer scheint ihr brav zu folgen – die Sache in jeder Hinsicht  
20 völlig anders sieht als die eigensinnige Tusnelda.) Auffällig ist der folgende Punkt: Der Buddha  
sagt in seiner Antwort gar nichts zum *viññāṇa*. Es ist nun ein beim Buddha übliches Verfahren (vgl.  
# S 12.35 p II 60 f  $\mu$ , # S 12.20 p II 27  $\mu$ ) die Diskussion auf eine andere als die vom Frager  
angesprochene Ebene zu heben, nämlich auf eine Ebene, die wirklich Relevantes betrifft, statt  
24 der vom Frager angesprochenen Nebensächlichkeit, insbesondere wenn diese albern ist.

Der Buddha macht seine Äußerungen hier auf dem Hintergrund, daß der Frager kein  
buddhistischer Mönch ist; der Frager ist nämlich, dem einleitenden Text (insbesondere # Sn 1006  
f, 994 f, 1019  $\mu$ ) zufolge, ein schon selbst lehrender „Schüler“ eines nichtbuddhistischen  
28 aufgeschlossenen, steinalten Brahmanen, der ihn (wie alle seine Schüler) mit der Befragung des  
Buddha beauftragt hat.

Nehmen wir nun an, daß der Frager in unserem Text # Sn 1073 ff  $\mu$  jemand sei, der zwar  
einiges in seinem Streben erreicht hat (wie die Verse es zu vermuten nahelegen), aber doch an  
32 eine Wesenheit Bewußtsein glaubt. Dann hätte der Buddha ohne ihn an einer eventuell  
empfindlichen Stelle zu verletzen, auf diese Weise die relevante Antwort auf seine Frage  
gegeben. Möglich ist zudem, daß der Buddha sah, daß diese Frage nur theoretischen,  
scholastischen Charakters ist und die Annahme eines Bewußtseins keine schädliche Praxis nach  
36 sich zieht. (Andererseits hat der Buddha so einiges an nicht praxisrelevanter Doktrin von sich  
gegeben, aber hier hat er sich nicht zu einer scholastischen Antwort bemüht gefühlt.) Bei  
einem törichten buddhistischen Mönch, der so fragt, wäre der Buddha wohl anders  
vorgegangen. Wie? Wenn der Buddha davon ausgegangen wäre, daß der fragende Mönch ein  
40 weltbummelndes Bewußtsein im Sinn hatte, das beim Tod eines am Heilsziel angelangten sich  
verabschiedet (und vielleicht gar sich mit dem sogenannten ›kosmischen Bewußtsein‹  
vereinigt?), so hätte er wohl, insbesondere wenn der Frage ein tumber Prolet war, gegen diese  
verkehrte Anschauung angewettert, wie er das in # M 38 p I 258 f  $\mu$  (das ›Diktum‹) tat, und hätte  
44 nicht, wie es scheint, ein mögliches Reizthema vermieden. Möglicherweise hatte der Buddha  
aber auch Grund zu der Annahme, daß es unserem nichtbuddhistischen Frager gar nicht um das  
›Bewußtsein‹ ging, sondern um dessen einzige Alternative, nämlich das ›Wahrnehmen‹.

Nach diesen Überlegungen wissen wir immer noch nicht, ob es dem Buddha zufolge bei  
48 einem verstorbenen Erreicher des Heilsziels ein Wahrnehmen gibt. Der Buddha übergeht diese  
Frage. Warum? Tusnelda kann – über das zum ›Reizthema Gesagte hinaus – nur spekulieren, und  
zwar in folgender Weise: Das postmortale Wahrnehmen als stattfindend zu konstatieren oder zu  
negieren, impliziert die Feststellung oder Leugnung der Existenz einer solchen Person. Und das ist  
52 ein Punkt, zu dem Stellung zu nehmen der Buddha sich immer sich geweigert hat

(z.B. in # D 15 p II 68 μ). Also hat er hier die Unbeschreibbarkeit eines solchen betont. (Hier sei, der Abrundung halber, ohne Anlaß im Text, die Bemerkung eingeschoben, daß es eine *saññā*, also das [unserer Analyse das Flußdiagramms, 3:4.3., zufolge] mit Persönlichem kontaminierte sekundäre Wahrnehmen, qua definitionem bei einem solchen Adepten nicht geben kann. [Diese Behauptung erfährt andernorts, 4.13:4.3.3, eine gewisse Relativierung!])

Zu guter Letzt aber kommt Tusnelda mit einer ganz anderen Interpretation. (Jemand, der als Leser oder Leserin unseres Textes von der Existenz einer Wesenheit Bewußtsein ausgeht, kann auf diese Interpretation gar nicht kommen!) Und zwar läßt die Grammatik des betreffenden Passus (auf Pāli natürlich) einen völlig anderen Bezug zu, nämlich den, daß nicht vom *viññāṇa* des ›Erlösten‹ die Rede ist, sondern – vom *viññāṇa*, das jemand anderer betreffs des Erlösten haben kann. Der Passus liefe dann auf folgende Frage hinaus: ›Kann ich einen Erlösten wahrnehmen \ erkennen \ verstehen?‹ Die Tatsache, daß der am Heilsziel Angelangte nicht zu erfassen sei, schein Tusnelda ein starkes Indiz für die Richtigkeit dieser ihrer Interpretation zu sein. Wie dem auch sei – wir kommen zum folgenden Fazit: Es spricht alles für die Annahme, daß in unserem Text die Rede vom ›Wahrnehmen‹ ist, es spricht buchstäblich nichts für die These, es gehe um ›Bewußtsein‹.

#### 4.12:4. Beim Sterben ist das aktuelle Wahrnehmen entscheidend

##### 4.12:4.1 Im Tod ist das *viññāṇa* ein zu einer bestimmten Stätte hingehendes

Im Text # M 106 p II 262 ff (im folgenden: ›Basistext‹) rät der Buddha, man solle bestimmte betrachtende Überlegungen wiederholt pflegen, was „jetzt“ schon zu bestimmten Ergebnissen für die „Mentation“ führe. Dann aber sagt der Buddha – Tusnelda übersetzt spontan und naiv – folgendes (und darauf kommt es uns an): „Beim Zerbrechen des Körpers, nach dem Tode findet sich die Situation, daß das diesen [Mönch] fürbaßführende Bewußtsein bei ihm ein zur Unrührbarkeit hingehendes ist.“ (Es sei nicht verschwiegen, daß der gegebene Wortlaut des Pāli-Textes einige Schwierigkeiten bereitet. Tusnelda ist jedoch zuversichtlich, das hier Relevante herausgezogen und adäquat verstanden zu haben.) Der Text besagt in seinem letzten Teil offensichtlich (Tusnelda deutet dies im Sudell!), daß es ein seelenartiges metaphysisches Bewußtsein gibt, das einen nach dem Tod in eine neue Existenz führt, und zwar, indem es zu einer Existenzweise auf der Ebene der „Unrührbarkeit“ ›hingehet. Es handelt sich bei der oben angesprochenen Übung laut Text um ein „der Unrührbarkeit zuträgliches Vorgehen“. Hiervon gibt es drei Varianten und neben dem genannten Ergebnis noch zwei andere Effekte, nämlich das „Gebiet des Nichts“ und das „Gebiet der Weder-*saññā*-noch-Nichts*aññā*“ betreffend. (Wir haben, zum Vergleich, in # M 44 p I 301 μ den Fall, daß die entsprechend geschulte „Mentation“ jemanden eine bestimmte Verfassung „akzedieren macht“.) Der katechismusartige Text # D 33 p III 263 μ scheint übrigens ebenfalls eindeutig zu besagen – es wird genau dieselbe Formulierung benutzt wie in unseren Text! –, daß „Wesen“ u.a. zu jenen beiden eben genannten ›Gebieten‹ „hingehende“ seien. Diese Aussagen widersprechen der durch Tusnelda vom Buddha (# M 38 p I 258 f μ) übernommenen These, daß es sich beim *viññāṇa* um Wahrnehmen \ Erkennen \ Verstehen handelt.

##### 4.12:4.2 Die vorgeblichen Stätten sind etwas Nichtörtliches

Angesichts dieser Ungereimtheit gilt es wieder einmal, das ›Bewußtsein‹ aus dem deutsch-kanonischen Sprachgebrauch zu eliminieren, wozu uns eine alternative Übersetzung des spontan als ›hingehen‹ wiedergegebenen Pāli-Wortes eine Handhabe böte. Um das zu erreichen, wäre es nützlich, die „Unrührbarkeit“ als etwas Nichtörtliches zu deuten. Es bietet sich an, nach Parallelstellen, wo unser vorgebliches ›hingehen‹ in ähnlichen Zusammenhängen vorkommt, zu suchen, um dort das Nichtörtliche herauszuarbeiten. Und wir werden fündig: Wir finden nämlich in einem anderen Text, # S 12.51 p II 82 μ, den im Wesentlichen identischen Ausdruck, welcher – spontan übersetzt – lauten würde: „... [dann] ist das Bewußtsein ein zur Unrührbarkeit hingehendes“. Dieser Text in seiner Gesamtheit macht das Widersinnige von Tusneldeas obiger Übersetzung deutlich, denn vor diesem Passus haben wir eine analoge Konstruktion, und da

#### 4.12:4.2 – 4.12:4.4.1.1

4 stünde bei Übernahme des deutschen Vokabulars: „... [dann] ist das Bewußtsein ein zu Verdienst / Unverdienst hingehendes“. Eine solche Aussage wäre ganz offensichtlich größter Unfug: Verdienst / Unverdienst sind beim besten romantischen Willen nicht als ein [jenseitiger] Ort (nicht einmal als eine Meditationsebene, als ein meditativer Zustand) zu interpretieren, zu welchem ein »Bewußtsein« hingehen könnte: kein Bewußtsein vollzieht hier eine Art Ortswechsel in Richtung auf eine neue Ebene der Existenz namens Verdienst / Unverdienst. Da der wie oben übersetzte Passus »ein zur Unrührbarkeit hingehendes« im Pāli exakt analog lautet, können wir ohne jeden Zweifel schließen: Da vollzieht kein metaphysisches Bewußtsein einen Ortswechsel auf eine neue Ebene der Existenz namens Unrührbarkeit.

#### 4.12:4.3 Es handelt sich nicht um »hingehen«

12 Wir wissen nunmehr schon, daß unsere bisherige spontane Übersetzung falsch ist: das *viññāṇa* – was immer das ist – geht nicht irgendwohin. Was aber tut das *viññāṇa*? (Zur Erinnerung: Die Identifizierung der Tätigkeit soll uns helfen, die Ur-Frage zu klären: Haben wir überhaupt ein Bewußtsein vor uns?) Wir müssen dazu den gesamten Zusammenhang, wie er in diesem Text erscheint, untersuchen. Es mag nützlich sein, den Text des fraglichen Passus auf Deutsch wörtlich wiederzugeben, wobei das bislang als »hingehen« übersetzte zweifelhafte Wort durch „–?“ ersetzt wird. Danach lautet der Text so: Bei jemandem ist, wenn er (aus [existentieller] „Ignoranz“ heraus) „ein Modalmachen des Verdienstlichen praktiziert, das *viññāṇa* ein verdienst-  
16 ?–endes“. (Tusnelda vernachlässigt bis auf Weiteres, weil absolute Analogie vorliegt, im folgenden die entsprechenden Aussagen betreffs Unverdienst und Unrührbarkeit.)

#### 4.12:4.4. Die zutreffende Aussage des Wortes ist zu erarbeiten

##### 4.12:4.4.1 Zwei Ansätze erweisen sich als verfehlt

##### 4.12:4.4.1.1 Das Verb bedeutet nicht »führen zu«

24 Es obliegt uns nun, die tatsächlich zutreffende Aussage des fraglichen Verbs sowie eine angemessene Übersetzung zu erarbeiten. Es erscheinen zwei Möglichkeiten als der Prüfung wert. Wir wollen, wo »hingehen« sich als irrig erwiesen hat, zunächst wissen: Könnte der letzter Ausdruck vielleicht besagen, daß das *viññāṇa* zu Verdienst führt?

28 Es fällt auf – und in der weiter unten negativen Darstellung erst recht –, daß in diesem Satz, und zwar sogar in ihrer üblichen Anordnung, die ersten drei Punkte der Bedingt-Entstehung angesprochen sind: „Ignoranz“, „Modalmachen / Modalaktivität“, „*viññāṇa*“. (Eine Zeitangabe haben wir hier, im Gegensatz zum Text # M 106 p II 262 μ – wie immer diese dort zuzuordnen und zu verstehen ist – nicht.) Die Tatsache, daß das *viññāṇa* durch Modalmachen / Modalaktivität »bedingt« ist, ist uns aus der Normalversion der Bedingt-Entstehung (z.B. # Vin I 1 μ) bekannt. (Nebenbei – die Klärung der Frage, was »*viññāṇa*« in diesem Fall bedeutet, wird uns auch verstehen helfen, was »*viññāṇa*« in der Bedingt-Entstehung überhaupt heißt, womit um wir einen wesentlichen Schritt im Verständnis des Dhamma [und daher unserer eigenen Existenz] weiter wären.) Fest steht, dem Text zufolge, zum ersten, daß das dem *viññāṇa* vorausgehende Modalmachen hier eines von Verdienst ist. Zum zweiten wissen wir, daß das *viññāṇa* – wie wir es aus der Normalversion der Bedingt-Entstehung kennen – das Modalmachen als Vorbedingung hat, zeitlich gesehen darauf folgt. Zusätzlich bemerken wir: Es gibt nicht die Erwähnung irgendeiner Beziehung zwischen *viññāṇa* und Verdienst in der Normalversion der Bedingt-Entstehung; schon die Beschreibung des Modalmachens als das von Verdienst fehlt in der gängigen Formel. In einem anderen Zusammenhang (4.4:4.) besprechen wir „Modalmachen / Modalaktivität“ im Rahmen der Bedingt-Entstehung etwas ausführlicher.

40 Wir können demnach den vom Text vorgegebenen Satz wie folgt paraphrasieren, und zwar nach dem Schema der Bedingt-Entstehung: »Bei jemandem gibt es Ignoranz; bedingt durch Ignoranz praktiziert es Modalmachen – und zwar das von Verdienst; bedingt durch das Modalmachen von Verdienst gibt es ein *viññāṇa*.« In anderen Worten: Das Verdienst ist Vorbedingung für das *viññāṇa*. Damit ist die obige Frage abschlägig beantwortet: Das *viññāṇa* führt nicht etwa zu Verdienst, sondern, ganz im Gegenteil, Verdienst führt zu *viññāṇa*. Die in  
48  
52

Betracht gezogene Übersetzung ›Das *viññāṇa* ist ein zu Verdienst führendes‹ wäre demnach falsch und ist zu verwerfen. Bestätigt wird dieser Schluß durch die textliche Feststellung, daß man bei ›Beseitigung von Ignoranz‹ – was laut Text letztlich das ›Verlöschen‹ bedeutet – kein „Modalmachen von Verdienstlichem“ (etc.) ›praktiziere‹. Gibt es nun keinerlei derartiges Modalmachen, so kann es laut Text nicht sein, daß „[ein] *viññāṇa* sich präsentiere“. Das *viññāṇa* ist nun seinerseits Vorbedingung für den übrigen Ablauf der Bedingt-Entstehung: „Bei – infolge des Modalmachensstopps – schlechthin nicht vorhandenem *viññāṇa*“ ›präsentieren sich‹ die weiteren in der Bedingt-Entstehung erwähnten Punkte bis „Geburt“ und „Altwerden und Sterben“ folgerichtig ebenfalls nicht. Wir haben, im Endeffekt, somit bei unserem Text, in der üblichen Zusammenstellung, eine Variante der negativen Bedingt-Entstehung vor uns. (Leider verschleiert ein langer Einschub hinter „Ignoranz“ und „Modalmachen“ das Schema.) In dieser negativen Darstellung fehlt die oben erwähnte Qualifizierung des *viññāṇa* als ›ein verdienst-?–endes‹ – logischerweise, denn wenn es keine Ignoranz gibt, so gibt es keine Modalmachen; wenn es kein Modalmachen gibt, so gibt es kein *viññāṇa*: nämlich kein in irgendeiner Weise mit Verdienst zu tun habendes.

#### 4.12:4.4.1.2 Das Verb bedeutet nicht ›darangekommen durch‹

Was heißt dann nun aber unser fraglicher Ausdruck, mag er vielleicht – unter Berücksichtigung der Abfolge der Schritte der Bedingt-Entstehung und unter Rückgriff auf die Bestandteile des Wortes – in Umkehrung der eben verworfenen Interpretation so etwas wie ›durch Verdienst drangekommen / erlangt‹ bedeuten: das *viññāṇa* sei also ein verdienstproduziertes? Dann bleibt uns aber, wenn wir – unserer diktumskonformen Arbeitshypothese gemäß – annehmen, ›*viññāṇa*‹ bedeute ›Wahrnehmen \ Erkennen \ Verstehen‹, die Frage zu beantworten, welches konkrete, wenn auch ungenannte Objekt denn das verdienstproduzierte *viññāṇa* habe; d.h. was man denn wahrnehme \ erkenne \ verstehe – und darauf gibt der Text, solange der fragliche Begriff so verstanden wird, keine Antwort. So weit war es also Essig mit unseren Überlegungen.

#### 4.12:4.4.2. Die Lösung liegt im Diktum betreffs der Entstehung von Wahrnehmen

##### 4.12:4.4.2.1 Es geht nicht um ›Hingehen‹, sondern um ›mentale Ausrichtung auf‹

Angesichts dieser bislang erfolglosen Suche ist es angeraten, unser Wort in noch anderen, irgendwie verwandten Kontexten anzuschauen, um auf neue Aspekte zu stoßen. Wir haben da folgendes: Ein Text, # A 9.24 p IV 401 μ (vgl. 4.9:1.), charakterisiert eine Anzahl „Wesensquartiere“. Hier ist vom *viññāṇa* zwar gar nicht die Rede – die handelnden Subjekte sind „Wesen“, nämlich Menschen und/oder Geistwesen – aber unser spontan als ›hingehen‹ übersetztes Verb wird in gleicher Weise verwendet. Wenn wir diese „Wesensquartiere“ als eine Art wirkliche Stätten, Ebenen der Existenz im quasi geographischen Sinne verstehen, so fragt es sich, wieso denn dann die „Wesen“ – nach Überwindung der jeweils vorgängigen Stufe – z.B. im Gedanken „Es gibt nichts“ „zum Gebiet des Nichts [sodann] hingehende“ seien, oder in der Feststellung „Unendlich ist der Raum“ „zum Gebiet der Raumunendlichkeit [hernach] hingehende“, bzw. in der Erkenntnis „Unendlich ist das *viññāṇa*“ „zum Gebiet der *viññāṇa*unendlichkeit [dann] hingehende“; wieso also diese Quartiere durch einen jeweils erst noch zu erreichenden Zielort charakterisiert sind (wie es ja der Fall ist), statt durch den jeweils aktuellen ›Aufenthaltort‹.

Die Schwierigkeit verschwindet, wenn wir den Text so verstehen, daß die Wesen z.B. im Gedanken „Es gibt nichts“ sich mental auf die neue Ebene, hier: das „Gebiet des Nichts“ ausrichten, sich auf die neue Ebene, nämlich „das Gebiet des Nichts“, beziehen, „das Gebiet des Nichts“ als ein mentales Objekt nehmen, das „Gebiet des Nichts“ im Sinn haben, „das Gebiet des Nichts“ zum Inhalt ihres Wahrnehmens machen. (Diese Interpretation reflektiert andere Formulierungen, die in Pāḷi-Wörterbüchern als Entsprechung des fraglichen Pāḷi-Verbs belegt sind, wie z.B. ›in ein Verhältnis treten zu‹, ›zum Objekt haben/nehmen‹, ›sich beziehen auf‹, ›sich befassen mit‹.) Für diese Sicht spricht auch die Tatsache, daß in den ersten beiden Abschnitten dieses Textes gar nicht von einem ›hingehen‹ die Rede ist, sondern daß nur gesagt wird, was bei

#### 4.12:4.4.2.1 – 4.12:4.4.2.2

den betreffenden Stufen deren jeweils spezifische mentale Aktivität ausmacht – was die Vermutung nahelegt, um eine mentale Aktivität – und nicht um einen Ort – gehe es auch in den das vorgebliche ›hingehen‹ enthaltenden nachfolgenden Abschnitten. Diese Deutung wird gestützt durch weitere Texte. Wir haben da die gewöhnliche Formulierung (z.B. in # A 9.32 p IV 410 μ), wonach ein Mönche – nach Überwindung der vorigen Stufe – „... indem er in das Gebiet des Nichts eintritt, weilt“, was die jeweilige „Weilung“ ausmacht. (Das Wort ›hingehen‹ wird hier nicht verwendet, sondern eben ›eintreten in‹ und ›weilen.‹) Das ›eintreten in‹ entspricht von der Funktion her unserem leidigen fraglichen Verb – wenn auch die Bedeutung vermutlich eine andere ist. Es ist verfehlt anzunehmen, das ›eintreten in‹ und das ›weilen‹ impliziere eine Örtlichkeit, nämlich das „Gebiet des Nichts“; der Mönch tritt vielmehr in eine bestimmte mentale Verfassung ein, das ›eintreten in‹ ist nicht physisch zu verstehen, sondern im übertragenen Sinn. Es ist ja so, daß ein durchaus lebendiger und nicht sterbender Mönch bestimmten Meditationsübungen obliegt und dabei auch keineswegs in irgendeinen Himmel oder sonst ein ›Gebiet‹ entschwebt. Bei den sogenannten ›Weilungen‹ handelt es sich also mit Sicherheit nicht um Örtlichkeiten im quasi geographischen Sinn, sondern um bestimmte mentale Verfassungen während der jeweiligen Meditationsübung, in anderen Worten: um eine mentale Ausrichtung. Aus alledem folgt: Wir tun gut daran und recht, wenn wir das Wort ›hingehen‹ endgültig als Übersetzung verwerfen und statt dessen ein Verb verwenden, das eine mentale Ausrichtung bezeichnet.

20

#### 4.12:4.4.2.2 Wahrnehmen entsteht durch ›Rekursnahme‹ auf das jeweilige Objekt

Unserer Annahme folgend, bei ›*viññāṇa*‹ handle es sich nicht um eine metaphysische Wesenheit Bewußtsein, sondern um Wahrnehmen \ Erkennen \ Verstehen, können wir beim Text # S 12.51 p II 82 μ – in Analogie zu den in # A 9.24 p IV 401 μ agierenden „Wesen“, die mental auf das „Gebiet des Nichts [etc.]“ ausgerichtet sind – vermuten, das Objekt des *viññāṇas*, also des Wahrnehmens, sei das „Verdienst“, genauer gesagt: das Wahrnehmen entstehe angesichts des Objektes Verdienst. Das Entsprechende wäre innerhalb dieses Textes betreffs „Unverdienst“ bzw. „Unrührbarkeit“ zu formulieren, was wir uns hier ersparen.

28

Das Objekt des Wahrnehmens würde, wenn wir die programmatischen Beschreibung des Wahrnehmens z.B. in # M 18 p I 102 μ übernehmen, fachsprachlich als „Ding“ bezeichnet, das fragliche Agens wäre der „Geist“, das betreffende *viññāṇa* wäre das „Geist-*viññāṇa*“. (Tusnelda postuliert, dies meine prinzipiell das gleiche, wie wenn, nachdem vorhin ihr Aug-Wahrnehmen sich auf ihren neuen Florentinerhut [als Fall von ›Form‹] bezog, den Hut als Objekt hatte, Tusnelda aktuelles Geist-Wahrnehmen sich, als Erinnerung nämlich, auf den inzwischen von Laika zerfetzten Hut bezieht oder wie wenn ihr aktuelles Geist-Wahrnehmen sich auf den seitens des Göttergatten vor einer Minute ausgestoßenen Schrei „Du blödes Hundsviech!“ [als Fall von ›Laut‹] Bezug hat, jenes inzwischen verklungene Wort zum Objekt hat. In der gegebenen Terminologie wären in den beiden letzteren Fällen der Hut bzw. der Schrei ein ›Ding‹, wie bekanntlich ein Objekt des Geistes bezeichnet wird. (Zur Erinnerung – die obigen Formulierungen [und alle entsprechenden Formulierungen in dieser Arbeit] dürfen nicht so verstanden werden, als bezöge ein an sich vorhandenes *viññāṇa* sich auf ein ihm nun begegnendes Objekt (hier: auf den Hut oder den Schrei) – es ist vielmehr so, daß das *viññāṇa* angesichts eines Objekts erst ›entsteht.‹.) Tusnelda formuliert in Analogie und als Fortschreibung dieser Aussage den uns beschäftigenden Sachverhalt folgendermaßen: ›Bedingt durch den Sinn Geist und das Ding Verdienst entsteht ein Geist-Wahrnehmen betreffs Verdienst.‹

44

Es liegt nun nahe zu vermuten, der Ausdruck, um den es uns hier, in # S 12.51 p II 82 μ, geht, bedeute so etwas wie ›verdienstbezogen‹ bzw. ›unverdienstbezogen‹ bzw. ›unrührbarkeitsbezogen‹. Das läßt sich durch andere Texte im Prinzip verifizieren, denn wir haben tatsächlich etliche Fälle im Pāḷi, wo unsere fragliche Verbform eben solche und ähnliche Bedeutungen hat, und in unserer Ethik-Dokumentation (siehe dort) ist das Wort in den betreffenden Zusammenhängen übersetzt als ›Rekurs nehmen zu‹. Diesen Ausdruck übernehme ich für unsere hier besprochenen Texte. Die endgültige deutsche Fassung von # S 12.51 p II 82 μ besagt demnach

52



folgendes: »Das [Geist-]Wahrnehmen \ Erkennen \ Verstehen ist ein zu Verdienst / Unverdienst / Unrührbarkeit Rekurs nehmendes.« Analog verhält es sich in unserem Basistext # M 106 p II 262 ff betreffs „Unrührbarkeit“: Der eingangs in einer spontanen und naiven Übersetzung wiedergegebene Satz lautet in dieser plausiblerweise von antibuddhistischer Metaphysik bereinigten Fassung also folgendermaßen: „Beim Zerschneiden des Körpers, nach dem Tode findet sich die Situation, daß das diesen [Mönch] fürbaßführende [Geist-]Wahrnehmen \ Erkennen \ Verstehen bei ihm ein zur Unrührbarkeit Rekurs nehmendes ist.“ Ebenso gibt es lt. Text ein zum „Gebiet des Nichts“ bzw. zum „Gebiet der Weder-saññā-noch-Nichtsaññā“ „Rekurs nehmendes“ Wahrnehmen. (Hier sei mal wieder daran erinnert, daß die für »*viññāṇa*« geltende endgültige Übersetzung „Purapprehension“ lautet [vgl. 3:9]: »Wahrnehmen \ Erkennen \ Verstehen« bzw. nur »Wahrnehmen« ist eine in unserem Kontext zulässige Vereinfachung des Sachverhalts.)

#### 4.12:4.4.2.3 Eingübte Mentation - Tendenz zum Wahrnehmen - Wiedergeburt: »fürbaßführend«

Jetzt haben wir ein neues Problem: Inwiefern ist das Wahrnehmen »fürbaßführend«? Wen oder was führt das Wahrnehmen und wohin? Wir wissen: Der Zeitpunkt ist offenbar der des Todes. Wir können nach all diesen Betrachtungen den von unserem Text geschilderten Zusammenhang legitimerweise folgendermaßen in eigenen Worten darstellen: Wenn ich mich in die mentale Verfassung „Unrührbarkeit“ einübe, dann fördere ich bei mir die Tendenz, daß inskünftig ein Wahrnehmen der Unrührbarkeit entstehe. (Hier ist ein Hinweis angebracht: Unser Basistext erwähnt – noch vor dem „*viññāṇa*“ – die „Mentation“, die wir bislang nicht in unsere Besprechung einbezogen haben. Der angesprochene Sachverhalt ist offenbar der, daß man seine „Mentation“ durch wiederholtes Pflegen einer Betrachtung oder eines Gedankens auf eben jene Betrachtungen oder Gedanken hinlenkt, daß man die Mentation entsprechend trainiert [vgl. auch, u.a., # M 19 p I 115 μ, # A 3.113 p I 264 μ]. Der Begriff „Mentation“ steht hier also für die empirische Person. [Vorsicht – auch die Mentation ist keine Wesenheit!] Wir können demnach in unserem Text das »Wahrnehmen« als so etwas wie die Fortsetzung oder Fortschreibung der entsprechenden „Mentation“ ansehen. Die Mentation ist nämlich durch die bei der Meditationsübung angestellte Betrachtung geprägt, was sich als die mit Unrührbarkeit bezeichnet meditative Verfassung niederschlägt.) Wenn ich, nach dem entsprechenden Einüben, nun sterbe, so ist es wahrscheinlich, daß in just dem Moment ein Wahrnehmen der Unrührbarkeit vorhanden ist. Dieses Wahrnehmen der Unrührbarkeit wird zur Konsequenz haben, daß ich – dieser letzten mentalen Ausrichtung entsprechend – auf einer Ebene der Existenz wiedergeboren werde, die sich durch eben diese Unrührbarkeit auszeichnet. (Ob diese mentale Verfassung mit dem in späten Pāli-Texten [z.B. # Pa 2.45 p I 324 μ] verbürgten Fachausdruck „Verschiedmentation“ korrekt bezeichnet wäre, brauchen wir hier nicht zu klären.) In dieser Hinsicht also ist es, daß das Wahrnehmen »fürbaßführend« ist, und zwar genau zu dieser Ebene und keiner anderen. In konventioneller Ausdrucksweise heißt dies: Das Wahrnehmen gibt quasi das Gebiet an, in dem die empirische Person (Vorsicht – es gibt eigentlich keine Person!) nach dem Tode existieren wird. Es ist mithin hier durchaus von einer Art Örtlichkeit (sofern wir den Begriff ganz weit fassen, nämlich als eine jenseitige Daseinsform) die Rede. Übrigens – wenn die Mentation in einer bestimmten Verfassung ist, u.a. Unrührbarkeit erlangt hat, kann der Betreffende laut # D 2 p I 77 μ sich einen „in Geist bestehenden Körper“ schaffen, aber der entsteht offenbar, wenn denn die Gleichnisse zutreffen, zusätzlich zum bisherigen Körper – es handelt sich nicht um einen Körper in einer neuen Existenz.) Was nicht vorliegt, das ist, daß eine seelenartige Wesenheit Bewußtsein zu einer neuen Ebene der Existenz, die durch Unrührbarkeit ausgezeichnet ist, hin wandert. Fazit: Das [Geist-]Wahrnehmen in diesem irdischen Leben, welches beim Sterben angesichts des Objekts Unrührbarkeit entsteht, ist insofern „fürbaßführend“, als es eine Wiedergeburt initiiert, die sich durch eben die mentale Verfassung Unrührbarkeit ausweist.

Wenn wir dieses Ergebnis auf den oben erwähnten Text # A 9.24 p IV 401 μ anwenden, so können wir die Textaussagen wohl berechtigterweise folgendermaßen ergänzend fortschreiben: Wer in der vom Wahrnehmen „Es gibt nichts“ bestimmten Verfassung stirbt, wird auf einer durch

#### 4.12:4.4.2.3 – 4.12:4.4.2.4

eben dieses Wahrnehmen „Es gibt nichts“ bestimmten Ebene wiedergeboren.

Was nun den in diesem Zusammenhang oben angesprochenen Text # S 12.51 p II 82  $\mu$  angeht, der – neben „Unrührbarkeit“ – auch „Verdienst“ und „Unverdienst“ als Objekte des Wahrnehmens behandelt, so wäre – wenn wir eigenmächtig diesen Zusammenhang hierhin übernehmen (der Text selbst erwähnt ihn nicht, und das zu Recht!) – diese Aussage wohl z.B. folgendermaßen zu verstehen: Tusnelda ›modalmacht‹ mittels der durch dieses famose Traktat bewirkten Informierung, Aufklärung, Enträtselung, Desillusionierung, Ernüchterung, Entromantisierung, Richtigstellung zu Nutz und Frommen ihrer selbst und ihres Publikums sowie durch die dabei bewiesene Unermüdlichkeit und Ausdauer enormes „Verdienst“. Andererseits gilt: Tusnelda ›modalmacht‹ mittels der durch diese Traktat bewirkten Irreführung, Überdrußerregung zum Nachteil ihrer selbst und ihres Publikums sowie infolge Schlampigkeit, Kurzsichtigkeit, Verbohrtheit, Garstigkeit bei der Ausarbeitung dieses Traktats enormes „Unverdienst“. Was bei ihr im Sterben an diesbezüglichem Wahrnehmen sich hervordrängt, sei es das Wahrnehmen von Verdienstlichem oder das von Unverdienstlichem, dem entsprechend wird sie dahinfahren. (In diesem Zusammenhang sei bemerkt, daß es buddhistische Kulturen gibt [bzw. bald: gab], wo man ein sogenanntes ›Buch der Verdienste‹ anlegt, in dem man all seine verdienstvollen Aktivitäten notiert, auf daß einem dieses Buch auf dem Sterbebett vorgelesen werde: zwecks günstigen Wiedergeborenwerdens. [Zur Nachahmung – insbesondere durch die von Selbsthaß geprägten Abendländer und Abendländerinnen – dringend zu empfehlen!])

Nur damit die Tatsache nicht übersehen wird: Wir kommen bei all diesen Texten ohne eine seelenartige metaphysische Wesenheit Bewußtsein bestens aus.

#### 4.12:4.4.2.4 Der Bewußtseinsstrom als Ausrichtung auf Wiedergeborenwerden als solches

Wie oben im Abschnitt 4.12:1.5.2.5.4. erwähnt, gibt es einen Text, nämlich # D 28 p III 105  $\mu$ , bei dem man beim ersten Überfliegen spontan versucht sein könnte, den dort genannten Begriff „Strom von *viññāṇa*“ als einen Strom zu interpretieren, der von der ›Hiesigen Welt‹ in die ›Jenseitige Welt‹ fließt und dabei den im Moment von Tod und Wiedergeburt anfallenden Transport von karmisch relevanten Informationen besorgt. (Die Versuchung, so zu interpretieren, ist groß, denn in unserem Modell des Sterbe- und Wiedergeburtvorgangs klafft insofern eine peinliche Lücke.) Es ergeben sich bei der genaueren Betrachtung unseres Textes jedoch etliche gravierende Ungereimtheiten, die aufzeigen, daß ein solcher interkosmischer Datentransfer hier absolut nicht gemeint sein kann.

Zunächst ist festzuhalten, daß es sich bei unserem gegenwärtigen Text um die Beschreibung von Meditationen betrifft vielerlei Menschen handelt, wobei man in den ersten beiden Meditationen die Körperlichkeit ›sich beschaut‹ und in der dritten und vierten Meditation zusätzlich den „Strom von *viññāṇa*“ ›erkennt‹. Prompt erhebt sich dräuend das Drachenhaupt des Zweifels und faucht: Was hat denn eine Aussage über die schiere Technologie des Übergangs von dieser in eine andere Welt, also über den Wiedergeburtprozeß, in diesem Kontext zu suchen? Es wäre ja wohl eher eine Aussage zu vermuten, wonach der betreffende Mediteur neben der Körperlichkeit auch die mentale Befindlichkeit agnosziert. (Der anschließende Abschnitt unserer Lehrrede zählt übrigens gewisse fortgeschrittene Menschen auf, und der vorhergehende berichtet über die Bewußtheit beim Wiedergeburtprozeß.)

Weitere Schwierigkeiten ergeben sich bei der Übersetzung der Teile des Pāli-Textes. Es bieten sich da ja spontan gewisse Interpretationen an. Wie Tusnelda es dann aber auch anstellt – sie kann die spontan roh-übersetzten Bruchstücke, also (a) den „Strom von *viññāṇa*“, und zwar den (b) „beiderseits ununterbrochenen“ und (c) „in der Hiesigen Welt“ und „in der Jenseitigen Welt fundierten“ bzw. „nichtfundierten“ zu keinem Satz zusammenbauen, der besagt, daß ein ›beiderseits ununterbrochener‹ „Strom von *viññāṇa*“ von dieser in die nächste Welt fließt. Das ›beiderseits ununterbrochen‹ z.B. mag sich nicht – wie zuerst vermutet – mit den beiden Welten zusammenfügen. Wir kennen zudem das ›fundiert‹ ansonsten nicht mit einer tatsächlichen Ortsangabe.

Was Tusnelda aber kann, das ist, mögliche und plausible alternative Übersetzungen für jene

Bruchstücke zu finden. (Wie sie im Detail, nach allerlei Probelei, zu diesen Lösungen kam, das sei hier unerwähnt gelassen.)

4 Was haben wir also vor uns? Der Kontext, in dem die betreffenden Aussagen gemacht werden, ist der, daß ein fortgeschrittener Mediteur „gesammelter Mentation“ kontemplativ (1.) diesen seinen oder fremden Körper (vgl. # M 10 p I 57 μ) bezüglich seiner Bestandteile „Kopfhaar, Körperhaar, Nägel, Zähne, Haut ...“ ›sich beschaut‹. Und eine entwickeltere Betrachtung ist die, daß er (2.) „bei dem Menschen über Haut-Fleisch-Blut hinausgehend, den Knochen“ (letzteren vielleicht als Sinnbild der ganzen Persönlichkeit in ihrer Vergänglichkeit) ›sich beschaut‹. Der betreffende Mediteur mag nun ein Weiteres tun, wie der Text sagt: „... bei dem Menschen über Haut-Fleisch-Blut hinausgehend, beschaut er sich den Knochen und erkennt (3. bzw. 4.) bei dem Menschen den Strom von *viññāṇa*, den hinsichtlich beider [Betrachtungen: (1.) Haut-Fleisch-Blut und (2.) Knochen] nicht vollvernichteten, den betreffs der Hiesigen Welt und betreffs der Jenseitigen Welt fundierten“ bzw. den betreffs beider Welten „nichtfundierten“.

8 Damit ist schon klar, daß wir „*viññāṇa*“ in diesem Text wie üblich als ›Wahrnehmen \ Erkennen \ Verstehen‹, genauer: als ›Purapprehension‹ zu verstehen haben, und als nichts anderes.

16 Die obigen Bruchstücke (a) und (b) des Pāli-Textes werden also neu interpretiert, und nun gibt es (a) einen „Strom von *viññāṇa*“ und zwar einen (b) „hinsichtlich beider [Betrachtungen] nicht vollvernichteten“ und (c) „betreffs der Hiesigen / Jenseitigen Welt fundierten / nichtfundierten“.

20 Das ist ja alles ganz hübsch, aber wie begründet Tusnelda jene Übersetzungen? Wo ist das „beiderseits“ (b) geblieben? Was neu ist, das ist der Bezug des Wortes, und zwar – statt, wie es beim ersten flüchtigen Lesen der Fall sein wird, auf die beiden Welten – auf das einzige andere im Text genannte Paar, nämlich „Haut-Fleisch-Blut“ und Knochen“. Eine Übersetzung als ›beiderseits‹ ergäbe da jedoch keinen Sinn, während die mögliche alternative Übersetzung ›hinsichtlich beider‹ sehr wohl sinnvoll ist.

24 Und wo ist das ›ununterbrochen‹ (ebenfalls b) hingeraten? Nachdem einmal die eigene und fremde Körperlichkeit als Objekt der Wahrnehmungsstromes, genauer: Purapprehensionsstromes identifiziert worden war, war offensichtlich, daß es selbst bei einem wildentschlossenen Mediteur kein ›ununterbrochenes‹ ›Beschauen‹ des Objekts Körperlichkeit geben kann. Tusnelda fand nun in ihrem Vokabelheft – nicht aber in den einschlägigen Wörterbüchern! – eine andere Übersetzung, die, als Positivum, also ohne die Verneinungspartikel, eine sinnvolle Aussage ergibt, nämlich in # S 22.53 p III 53 μ einen „Aufhänger“ (ein Sinnesobjekt) betreffend und in # D 15 p II 63 μ das „*viññāṇa*“ selbst betreffend (beide in dieser Untersuchung referiert), zwar die Übersetzung ›vollvernichtete‹. (Dieses Wort ist zwar, aus Gründen der Unterscheidung von Synonymen, mit dem ›voll‹ versehen, die Aussage ist aber schlicht: ›vernichtete‹.) Wir haben dann bei unserem Menschen einen ›nicht vollvernichteten Strom von *viññāṇa*‹, es findet also in der dritten und vierten Meditation eine Menge von *viññāṇa*-Ereignissen betreffs der Körperlichkeit – noch – statt; der betreffende Mensch hat das *viññāṇa* betreffs der Körperlichkeit, nämlich „Haut-Fleisch-Blut“ und „Knochen“ nicht ›vollvernichtete‹, d.h. er hat es nicht eingestellt: er nimmt insofern weiterhin wahr.

32 Und was ist aus dem ›in der Hiesigen Welt, der Jenseitigen Welt fundiert‹ (c) geworden? Es ist so, daß der Ausdruck ›fundiertes *viññāṇa*‹ (hier haben wir nichts weiter als den erweiterten Begriff ›fundierter Strom von *viññāṇa*‹) in vielen anderen Texten nicht – wie hier angenommen – ein quasi-materielles Fundament (etwa wie die beidseitige Befestigung der Telefonleitung zwischen zwei Häusern) meint; sondern es ist so, daß der Ausdruck ›fundiertes *viññāṇa*‹ auf die mentale Befindlichkeit anspielt: Fundiert, weil affirmiert, nämlich durch Bejahung und Absorption. (Man lese bitte in den anderen Ausführungen zum Fundiertsein von *viññāṇa* nach [4.2.], wie dieser Sachverhalt zu verstehen ist.)

36 Und betreffs welchen Dings liegt ein Fundiertsein vor? ›Betreffs der Hiesigen / Jenseitigen Welt fundiert‹ heißt: Es gibt, dritte Meditation, beim Menschen ein mentales Fundament – und zwar in Form von affirmierendem bejahendem, absorbierendem (selbst-identifizierendem) Wahrnehmen

#### 4.12:4.4.2.4

(genauer: Purapprehension) der Körperlichkeit – für eine Fortsetzung des Lebens in der Hiesigen Welt bzw. für einen Neuanfang in der Jenseitigen Welt: das ›Fundiertsein‹ des ›Stromes von Wahrnehmen‹ hat Folgen betreffs der ›Hiesigen / Jenseitigen Welt‹.

4 ›Betreffs der Hiesigen / Jenseitigen Welt nicht fundiert‹ besagt hingegen, daß es, vierte Meditation, beim Menschen kein affirmierendes bejahendes, absorbierendes Wahrnehmen (genauer: Purapprehension) der Körperlichkeit mehr gibt (wenn es auch Wahrnehmen als solches noch gibt), welche ein Fundament für die Fortsetzung des Lebens in der Hiesigen Welt  
8 bzw. für einen Neuanfang in der Jenseitigen Welt darstellen würde.

Das Thema unseres Textes ist somit dies: Der Mediteur erkennt bei einem Menschen – bei sich selbst oder einem anderen – einen Strom, eine Abfolge von Wahrnehmensakten, die die Körperlichkeit, nämlich (1.) Haut-Fleisch-Blut bzw. (2.) Knochen, zum Objekt haben, wobei, dies  
12 sei betont, es sich um eine durchaus kritische Betrachtung der Körperlichkeit handelt.

Dabei ist beim Menschen von Meditation Nr. 3 der „Strom von *viññāṇa*“ „betreffs der Hiesigen / Jenseitigen Welt“ ›fundiert‹, weil dieser Mensch nämlich, so ist zu unterstellen, – trotz meditativer Distanzierung – der Körperlichkeit noch verhaftet ist, sie affirmiert, während beim  
16 Menschen von Meditation Nr. 4 der „Strom von *viññāṇa*“ „betreffs der Hiesigen / Jenseitigen Welt“ ›nicht [mehr] fundiert‹ ist, weil nämlich dieser Mensch, so ist zu unterstellen, – aufgrund meditativer Distanziertheit – der Körperlichkeit nicht [mehr] verhaftet ist, sie nicht [mehr] affirmiert.

In anderen Worten: Beim Menschen von Meditation Nr. 3 wird also – wie die Erarbeitungen  
20 betreffs dieses Fundiertseins anderswo zeigen – eine Wiedergeburt stattfinden. (Dabei seien hier andere Faktoren als die Verhaftung an die Körperlichkeit, welche eine Wiedergeburt notwendig machen würden, stillschweigend ignoriert; solche Faktoren mag es sehr wohl geben, z.B. in Form von Impulsen noch zu verarbeiteten Karmas.)

24 Bei dem Menschen von Meditation Nr. 4 ist dies anders: Er ist – jedenfalls was die Körperlichkeit angeht (die wohl für die ganze empirische Person in ihrer Vergänglichkeit steht) – bar eines Fundaments für das Wahrnehmen: deshalb wird es, nachdem die Hiesige Welt sich erledigt hat, eine Jenseitige Welt für diese Person wohl nicht geben. (Übrigens – dieser Text läßt nicht die  
28 Möglichkeit der Interpretation zu, wonach aus anderen, z.B. karmischen Gründen, zwar eine Wiedergeburt stattfinde, dann jedoch eine ohne Körperlichkeit.)

Es geht hier also, damit sei ein oben formulierter Zweifel angesprochen, durchaus um Tod und Wiedergeburt, das Primäre bei diesem Text ist jedoch das die Körperlichkeit zum Objekt  
32 habende Wahrnehmen, genauer: Ein Strom von Wahrnehmensakten, von dessen affektivem Hintergrund es abhängt, welche Folgen er betreffs der Zukunft der betreffenden Person hat.

Es sei noch explizit festgestellt, was ›*viññāṇa*‹ hier meint: Unser Stichwort ›*viññāṇa*‹ ist – wie in den Texten betreffs des ›fundierten *viññāṇa*‹ – auch in diesem Text als Wahrnehmen, genauer:  
36 ›Purapprehension‹ angemessen wiedergegeben: auf ein von einer Welt in die nächste ›strömendes Bewußtsein‹ kann zugunsten des ›Stromes von Purapprehensionen‹ innerhalb der gegenwärtigen Welt klaglos und frohgemut verzichtet werden.

\*\*\*\*\*

*„Ich bin [bekennt der Brahmane] aus Materie zusammengesetzt; ich denke, [aber] ich habe nie herausfinden können, was den Gedanken erzeugt; ich weiß nicht, ob das Verstehen eine einfache Tätigkeit in mir ist wie die des Gehens, des Verdauens, und ob ich mit dem Kopf denke, so wie ich mit den Händen greife. Nicht nur die Grundlage meines Denkens ist mir unbekannt, sondern auch die Grundlage meiner Bewegungen ist mir gleichermaßen verborgen: Ich weiß nicht, warum ich existiere.“*

(F. M. Voltaire, Geschichte eines wackeren Brahmanen)

### 4.13: Das *viññāṇa* als Herr des Körpers

#### 4.13:1. Bewußtsein oder Wahrnehmen?

Wir haben den Fall besprochen, wonach das *viññāṇa* irgendwohin zu gehen scheint. Ein Hingehen zum *viññāṇa* aber erwähnt ein anderer Text: In # S 35.204 p IV 194 f μ lesen wir von einem *viññāṇa*, welchem durch Eilboten etwas überbracht wird. Die Tatsache, daß da ein *viññāṇa* im „Körper“ schon ›sitzt‹, dem etwas ›übergeben‹ werden kann, läßt leicht die spontane Vermutung aufkommen, daß es sich bei diesem *viññāṇa* um eine seelenartige Wesenheit namens Bewußtsein handele. Tusneldas Verständnis eines gewissen Diktums des Buddha, s.u., ist nun das, daß es eine solche schlicht vorhandene Wesenheit Bewußtsein nicht gibt. Unser Text scheint also dieser so verstandenen Doktrin zu widersprechen.

Wie immer ist es Tusneldas Ziel darzulegen, daß wir bei der Rezeption des aktuellen Textes auf eine solche obskure Wesenheit verzichten können und mit dem schnöden ›Wahrnehmen‹ bestens auskommen. Wie dieser Nachweis hier erbracht werden kann, ist derzeit noch völlig offen. Wie immer zerpfücken wir den Text, um herauszuarbeiten, worum es überhaupt geht.

Zu dem Eindruck, es gehe um ein ›Bewußtsein‹, entsteht bei diesem Text sehr schnell ein gegenteiliger: Die Tatsache, daß von den sechs Sinnen die Rede ist, zumal in Kombination mit der Erwähnung von *viññāṇa*, läßt Tusnelda zwingend an einen Wahrnehmungsvorgang denken. Wenn der wirklich das Thema ist, dann liegt ein Sachverhalt vor, den der Buddha in seinem Diktum # M 38 p I 258 f μ behandelt: ›Bedingt durch Sinn und Objekt entsteht [das nach dem jeweiligen Sinn benannte] Wahrnehmen.‹

#### 4.13:2. Fragen und spontane Kritik zum Gleichnis

Bei dem fraglichen Text handelt es sich um ein Gleichnis. Anschließend wird jedes Substantiv des Gleichnisses in einen Begriff der buddhistischen Doktrin umgesetzt, z.B. „das rasche Botengespann (-paar): eine Bezeichnung ist dies für Beruhigung und Klarschau.“ Trotz allem bleibt die ganze Sache sehr mysteriös. (Wie gesagt – der hier zu besprechende Text ist ein Gleichnis, und Gleichnisse sind, wie wir wissen, gern mit Gehbehinderungen behaftet; nun kommt es aber darauf an, daß Tusnelda nicht über ihre eigenen Füße stolpert.)

Folgendes Personal betritt die Bühne in diesem Mysterienspiel: Das Botenpaar Beruhigung und Klarschau, der Torwächter Gewahrheit, der Herr der Stadt *viññāṇa*.

Ort der Handlung ist in der ersten Szene die Gegend am Stadttor, nämlich einer der sechs Sinne, z.B. das Auge; in der zweiten Szene der durch Straßenkreuzungen gebildete Platz inmitten der Stadt, nämlich der durch die vier Elemente Erde, Wasser, Kalorik, Gewebe gebildete Körper. Der Körper wird als Stadt versinnbildlicht, die Sinne als Stadttore, die Meditationspraktiken Beruhigung und Klarschau als Boten; die Gewahrheit als Torwächter; das *viññāṇa* als Herr der Stadt. (Wenn wir uns an die sechs Elemente – hier nicht erwähnt! – erinnern [vgl. 4.12:1.2.2.1 ff], so wird das fünfte Element ›Raum‹ durch die textlich verbürgte Stadtmauer beschrieben, und als sechstes Element haben wir das *viññāṇa*, welches wir in jenem Zusammenhang als ›Wahrnehmen‹ identifiziert haben.)

Was also ist der Inhalt der Erzählung gemäß der textlichen Erläuterung? Die Eilboten Beruhigung und Klarschau kommen, auf dem Edlen Achtfaktorischen Weg, zu einem der sechs Sinne (z.B. zum Auge), wo als Torwächter die Gewahrheit fungiert, welche in ihrer Klugheit in der Lage ist, Unbekannten den Eintritt in den durch die vier Elemente gekennzeichneten und nach außen abgeschirmten Körper zu verwehren bzw. Bekannten den Eintritt zu gestatten. Beruhigung

#### 4.13:2.

und Klarschau fragen nun diese Gewährheit, wo der Herr des Körpers, das *viññāṇa*, sei. Die Antwort lautet, das *viññāṇa* sitze inmitten der vier Elemente. Beruhigung und Klarschau kommen nun zum *viññāṇa* und übergeben diesem das „Erlöschen“ (nicht etwa die Kunde vom Erlöschen). Sodann schreiten Beruhigung und Klarschau auf dem Edlen Achtfaktorischen Weg, den sie auch gekommen sind, voran.

Die durch diese Zusammenfassung teilweise dechiffrierte textliche Schilderung des Ablaufs fordert spontan zu einiger Kritik heraus. Daß Beruhigung und Klarschau sich örtlich fortbewegen und daß das *viññāṇa* physisch *„sitzt“*, ist kaum anzunehmen, die entsprechenden Verben bedürfen also einer Übertragung; für diese gibt er Text jedoch keinerlei Hinweise, wir sind also auf unsere eigene Findigkeit angewiesen. Entsprechendes gilt für andere Punkte des Gleichnisses. Das Beruhigung und Klarschau ein Sinnestor passieren ist schlichtweg ein Unding. Möglich ist hingegen, daß Beruhigung und Klarschau auch im materiellen Körper vor sich gehen, nämlich den ganzen Körper umfassen, beteiligen, beeinflussen, insbesondere der Faktor Beruhigung. (Das aber ist kein Thema für uns, sondern für jemanden, der sich konkret mit diesen Meditationspraktiken beschäftigt.) Der im Gleichnis erwähnte Sachverhalt, daß nach dem Passieren eines Sinnestors Beruhigung und Klarschau innerhalb des Körpers aktiv sind, nämlich das „Erlöschen“ transportieren und abliefern, ist eine äußerst fragwürdige Angelegenheit. Wieso? Die Aktivität vollzieht sich anlässlich einer einzelnen Passage durch ein einzelnes Sinnestor. Die Meditationspraxis ist aber etwas Langfristiges. Festzuhalten ist zwar, daß insbesondere die Klarschau nichts Abstraktes ist, sondern – wie auch die Gewährheit – tunlichst bei jedem während der Praxis aktuellen Akt des Wahrnehmens, gleich welchen Sinnes, stattfindet; dieser Umstand ist aber im Text eindeutig nicht angesprochen, denn die da von Beruhigung und Klarschau erbrachte Leistung ist die Übergabe des Erlöschens, und die ist, glaubt Tusnelda, ein einmaliges Ereignis. Wenn an das »Voranschreiten« des Botenpaars nach Ablieferung des Erlöschens so interpretiert, daß Beruhigung und Klarschau irgendwohin zurückkehren, so erhalten wir eine absurde Aussage, denn wohin kehren sie zurück? (Bei dieser Deutung ist eine Uminterpretation des Voranschreitens als eine andere Aktivität wohl ausgeschlossen.) Wenn man den Text aber so auffaßt, daß Beruhigung und Klarschau ihre Reise auf demselben Weg fortsetzen, so ergibt sie ein anderes Bild, welches wir weiter unter präsentieren.

Realitätskonform ist die Darstellung, daß – tunlichst – bei einem jeden Sinn „Gewährheit“ walte. Zweifelhaft ist allerdings die Unterstellung, daß der jeweils aktuelle Eindruck gar nicht in den Sinn eindringen könne. Wieso? Erst nach einem ersten Eindringen ist eine Entscheidung über das Beachten und Verarbeiten des Eindrucks möglich – oder über deren Unterdrückung – es sei denn, man schaltet den Sinn präventiv völlig ab. [Angespielt wird auf diesen Punkt in # M 28 p I 190 µ mit dem Stichwort „Notiznahme“, sowie mit »Intaktheit« des betreffenden Sinnes.] Im Endeffekt besteht die Gewährheit in so einem Zusammenhang wohl darin, daß man den folgenden Rat des Buddha, in # Ud 1.10 p 8 µ, in der Praxis beherzigt: „Im Gesehenen wird es (für mich) bloß Gesehenes geben, im Gehörten wird es bloß Gehörtes geben, im [Anderweitig] Angelangten (im anderswie Wahrgenommenen) wird es bloß [Anderweitig] Angelangtes geben, im Purapprehendierten wird es bloß Purapprehendiertes geben.“ Übrigens „verlosch“ laut Text der so vom Buddha Instruierte bislang andersgläubige Religiöse anlässlich der obigen Ermahnung aus der Stelle, tödlich verunfällt. Hier erinnern wir uns an eine gewisse Analyse, unter 3:4., 3:8.1.1., und bemerken: Schließen wir von jener Analyse auf unser gegenwärtigen Gleichnis, so entpuppt sich hier die Gewährheit als der entscheidende Faktor, der es verhindert, daß das *viññāṇa* sich zur *saññā* (die im Gleichnis gar nicht genannt ist) auswächst. Das schiere *viññāṇa* »das ist eine rote Erdbeere« mag sich ja, wenn es erst einmal die Schwelle des Sinnestores überschritten hat und in das innere System Tusnelda eingelassen ist, durch Verknüpfung mit gewissen abgespeicherten Erfahrungen auswachsen zur *saññā*: »Rote Erdbeere - reife Erdbeere - Erdbeere für mich - haben!!!« (Auf diesen Gedankengang kommen wir am Ende unserer Erarbeitung in einem anderen Zusammenhang zurück.)

Nachvollziehbar ist, daß Beruhigung und Klarschau von Gewährheit dirigiert werden. (Tusnelda würde hier lieber formulieren, daß sie auf Gewährheit aufbauen und davon

begleitet werden.)

Das Bild, daß Beruhigung und Klarschau auf dem Edlen Achtfaktorischen Weg dahineilen, gibt die Realität nur wenig verzerrt wieder. Beruhigung und Klarschau bewegen sich quasi auf dem Weg „Rechte Anschauung, Rechte Intention ...“ (# Vin I 10 µ) vorwärts. Der betreffende Sachverhalt ist nach Tusneldas Verständnis folgender: Beruhigung und Klarschau vollziehen sich unter der Voraussetzung, daß dieser Weg vom Strebenden positiv beschritten wird; und Beruhigung und Klarschau sind, auch wenn die Texte das nicht so formulieren, gleich nach dem Wegfaktor „Rechte Gewahrheit“ (!) unter dem Titel „Rechte Sammlung“ zu subsummieren.

#### 4.13:3. Die Identität des an einem der sechs Sinnestore wahrgenommenen Objekts

##### 4.13:3.1 Die Meditationspraxis ist nicht das Objekt

Was wir letztlich klären wollen, das ist die Identität des *viññāṇas*. Dazu ist es vonnöten, vor allem die offenbar die Wahrnehmen betreffenden Abläufe in ihren Details zu analysieren. Das an diesem Punkt relevante Problem ist: Was ist das Objekt, welches durch einen der sechs Sinne (an den Sinnestoren) ›wahrgenommen‹ wird?

Als erstes bemerken wir: Der Text spricht davon, daß Beruhigung und Klarschau eines der Sinnestore passieren. Das legt die Vermutung nahe, daß sie das hier angesprochene Objekt des Wahrnehmens an einem Sinnestor sind. Dazu ist festzustellen: Natürlich kann die Meditationspraxis grundsätzlich ein Objekt des Wahrnehmens, z.B. des Erinnerns, also des Geist-Wahrnehmens, sein. In unserem Text aber wird nichts derartiges in irgendeiner Weise konkret angeführt, wir gehen diesem Gedanken also nicht weiter nach.

##### 4.13:3.2. Die Funktion des Objekts im Gleichnis

##### 4.13:3.2.1 Als Objekt kommt das Erlöschen in Frage oder ein das Erlöschen fördernder Faktor

Möglich scheint dann zunächst zweierlei: Die Frage ist die: Ist das „Erlöschen“ das Objekt des Wahrnehmens, wie es die textliche Formulierung, wonach das Erlöschen dem *viññāṇa* ›übergeben‹ wird, zu deuten nahelegt?

Es sei darauf hingewiesen, daß laut Text nicht etwa die Nachricht vom Erlöschen an das *viññāṇa* übermittelt wird, sondern daß das Erlöschen selbst ›übergeben‹ wird. Was aber ist, wenn wir die uns vorliegende Aussage als mißverständlich formuliert deuten und sie deshalb doch dahingehend interpretieren, es werde nicht das Erlöschen, sondern die Kunde vom Erlöschen an das *viññāṇa* übergeben? Dann wird der ganze Sermon witzlos, denn dann bedarf die Meditationspraxis Beruhigung und Klarschau keiner Erwähnung. (Wir kommen auf diese Frage zurück.)

Außerdem – welche Funktion hat dann die Erwähnung der sechs Sinnestore? Kann denn die Botschaft vom Erlöschen z.B. als Geschmackserlebnis durch die Zunge in das System Nonne Himiltrud eindringen? Oder kann, getragen von einem Akt des Zungen-Wahrnehmens betreffs einer roten Erdbeere, die Botschaft vom Erlöschen von irgendwoher in das System Nonne Himiltrud eindringen? Oder kann, ausgelöst durch einen Akt des Zungen-Wahrnehmens betreffs einer roten Erdbeere, die Botschaft vom Erlöschen in das System Nonne Himiltrud eindringen? Tusnelda neigt dazu, sämtliche derartige Fragen mit einem ›Nein!‹ zu beantworten. Nach Tusneldas Vorstellung kann eine Botschaft nur durch das ›Ohr: hören, das ›Auge: lesen, und den ›Geist: denken/erkennen in das System hineinkommen (es sei denn, es liegen außergewöhnliche Codierungen vor, z.B. in Blindenschrift, was dann den ›Körper: berühren bedeutete). Wenn das so ist, dann ist die Erwähnung der sechserlei Sinnestore müßig. Die sind aber nun einmal im Text genannt. Hieraus leitet Tusnelda den Schluß ab, daß tatsächlich nicht die Kunde vom Erlöschen an das *viññāṇa* übergeben wird, sondern das Erlöschen selbst. Der Buddha redet kein unnützes Zeug. Punktum.

Eins aber sei in diesem Zusammenhang noch gesagt: Wenn es im Gleichnis um die Botschaft vom Erlöschen ginge, dann wäre der Begriff *viññāṇa* – was durchaus eine von uns festgestellte Möglichkeit ist – als ›Erkennen‹ oder ›Verstehen‹ zu übersetzen. Dann wäre die betreffende Erkenntnis, wäre das Verständnis in etwa dies: ›Beim Erlöschen handelt es sich um dies und dies;

#### 4.13:3.2.1 – 4.13:3.2.2

das Vorkommnis Erlöschen erklärt sich so und so; das Vorkommnis Erlöschen hat die und die Folgen ... Die Übereinstimmung mit diesem unserem theoretischen Text (# S 35.204 p IV 191 ff μ) bestünde darin, daß ja auch dort die verschiedenen Mönche ihre privaten Erfahrungen jeweils verschiedenen Umständen zuschreiben; und wenn wir auch das vorgängige Gleichnis einbeziehen, so würde jemand, der das Erlöschen so und so interpretiert, jemand anderem eine entsprechende Beschreibung liefern, auf die dieser sich dann notgedrungen beziehen würde. Diese Sicht unseres Gleichnisses wäre also – auf dem Hintergrund der beiden genannten Textteile – durchaus sinnvoll. Aber sie trifft halt, da es nicht um die Botschaft von Erlöschen geht, nicht zu.

Nun erscheinen folgende Interpretationen recht sinnvoll: Die Beruhigung und Klarschau, die in den Körper eintreten, führen offensichtlich das Erlöschen bei der Passage durch ein Sinnestor mit sich (um das Erlöschen später dem *viññāṇa* zu übergeben). Dann würde man das Erlöschen, jeweils an einem der sechs genannten Sinnestore (I), entweder sehen oder hören oder riechen oder schmecken oder berühren oder geistig wahrnehmen. (Der aufmerksame Leser, die aufgeweckte Leserin bemerkt, daß Tusnelda oben von dem am Ende des Gleichnisses genannten *viññāṇa* gesprochen hat, hier aber von dem am Anfang unseres Gleichnisses genannten sechs Sinnestoren redet.)

Oder ist etwas anderes das durch einen der sechs Sinne wahrnehmbare Objekt? Dann würde man das Erlöschen erlangen anlässlich eines Eindrucks eines der sechs Sinne (und zwar an einem Sinnestor), d.h. anlässlich eines Aktes des Sehens oder des Hörens ... des geistigen Wahrnehmens, wobei das jeweilige Objekt unbekannt ist. Dabei stellt sich dann die Frage, was denn jenes Objekt sein kann, welches eines der sechs Sinnestore passiert, wenn das Erlöschen schon nicht das Objekt ist. Welche von diesen beiden Möglichkeiten trifft zu: das Erlöschen oder etwas anderes? Was können wir aus dem Text selbst erfahren?

24

#### 4.13:3.2.2. Das Erlöschen kann Objekt sein – ist es hier aber nicht; es liegen zwei Phasen vor

Ohne Bezug auf unseren Text stellen wir zunächst folgende rein theoretische Frage: Kann das Erlöschen überhaupt ein Sinnesobjekt sein? Natürlich, offensichtlich kann man daran denken, also ist das Erlöschen schon einmal ein Objekt des Sinnes Geist und, als derartiges Objekt, in der buddhistischen Terminologie ein »Ding«. Betreffs der weiteren Sinne ist Klärung vonnöten. (Hier sei an einen allgemeinen Sachverhalt erinnert: Wenn wir von »Wahrnehmen« sprechen, so erlegt uns dies in jedem Falle die Pflicht auf, das Wahrnehmen als Aug-Wahrnehmen« usf. zu identifizieren und dessen Entstehen auf einen Sinn, also das »Aug« usf. und auf ein Objekt, also eine »Form« usf. zurückzuführen gemäß dem vom Buddha in # M 38 p I 259 μ formulierten Diktum. Von den genannten Punkten ist uns hier das spezielle Objekt von vornherein bekannt, nämlich das „Erlöschen“. Unbekannt ist uns aber, mit welchem Sinn das Wahrnehmen \ Erkennen \ Verstehen des Erlöschens vonstatten geht. Der Rest, nämlich das unspezifische Objekt [z.B. die »Form«] und die Weise des Wahrnehmens [z.B. in dem Falle das »Aug-Wahrnehmen«] ergibt sich dann daraus, welcher Sinn jeweils aktiv ist; wir brauchen ja immer nur eine Information, die jeweils übrigen beiden Informationen leiten sich, infolge der fixen Zuordnung, von dieser gegebenen ab.)

Zurück zu unserem Text: Die kleine textliche Ungenauigkeit, daß die Objekte von Wahrnehmen \ Erkennen \ Verstehen mit dem Geist nicht unbedingt außerhalb der Stadtmauer des Körpers situiert sind (wie ja auch etliche andere Objekte, z.B. Tusneldas Magenknurren oder der Krampf im Bein), ist für diesen Zusammenhang irrelevant – die Sinnesobjekte passieren auf jeden Fall ihr zuständiges Sinnestor (und kein anderes). Eine weitere Ungenauigkeit betrifft die Sinnestore selbst ist die: Die Tore sind nicht jeweils für Grenzgänger aus einer ganz bestimmten Richtung zuständig, sondern für Grenzgänger bestimmter Art: jeweils für sichtbare, hörbare, schmeckbare ... Diese Tatsache ist jedoch für diesen Zusammenhang ohne Bedeutung.

Kann nun das Erlöschen das Objekt eines anderen Sinnes sein als das des Geistes? Kann man das Erlöschen sehen, hören, schmecken ...? Das ist eine Frage, die weit über Tusneldas Erfahrungshorizont hinausschießt (und vielleicht auch über den einiger Leserinnen und Leser); gesagt werden kann aber doch: Jemand »erschaut das Erlöschen«, wie # A 3.39 p I 147 μ feststellt, und zwar offenbar noch vor Erreichung des letzten Heilsziels. (Es gibt auch, in

52



# A 3.53 p I 158 f μ, den Ausdruck ›sichtbares Erlöschen‹ – der bezieht sich aber darauf, daß der betreffende Zustand an bestimmten Äußerungen ablesbar ist.) Tusnelda liegen keine Belege vor (sie hat auch nicht lange gesucht), wonach man das Erlöschen hören, riechen, schmecken könne. Es gibt Belege für ›Berührbares‹ von Gegenständen, die dem Erlöschen sehr nahekommen; so ›berührt‹ eine Laienfrau laut # Thīg 149 μ „den staublosen Dhamma, die Stufe Nichtsterben“, oder jemand „berührt“ # D 9 p I 184 μ zufolge „das Stoppen“ und laut # M 6 p I 33 μ kann man die „friedvollen Befreiungen“ ›mit dem Körper berühren‹. Zudem ist es so, daß man # Dh 374 f μ zufolge „das Nichtsterben“ ›wahrnehmen‹ kann. (Vgl. hierzu aber 2:2.3, letzter Absatz!) Diesen Gedanken brauchen wir jedoch nicht weiter zu verfolgen, denn es ist, jedenfalls nach Tusneldas Vorstellung, so, daß es sich selbst bei den mit ›Sehen‹ etc. bezeichneten ›Wahrnehmensakten‹ derartiger Objekte eigentlich um Akte des – in seinen Qualitäten sehr belastbaren – Geistes handelt, kaum um solche des physischen Auges, Ohres usf. (Dies schließt, wohlgemerkt, nicht aus, daß der Körper durch die entsprechende Erfahrung beeinflusst wird. Als Kinder unserer Zeit können wir, was langfristige Beeinflussung angeht, vermuten, daß z.B. der Hormonhaushalt, insbesondere der für Sexuelles relevante, sich anlässlich und in Übereinstimmung mit derartigen Erfahrungen verändert.) Aber, wie gesagt, der ›Geist‹ ist ein Sinnestor, durch welches ein Objekt, das ›Ding‹ Erlöschen passieren kann. Was das heißt bzw. nicht heißt, wird gleich zu besprechen sein. (Wenn das Erlöschen nun als Objekt des Wahrnehmens fungiert, so kann das zweierlei bedeuten: Man nimmt das Erlöschen voll und ganz wahr und erreicht somit das Heilsziel; oder man erhascht einen ersten Blick auf das Erlöschen, wobei noch einige Entwicklung anliegt. Was von diesen beiden Möglichkeiten hier zutrifft, ist für unseren Kontext zu entscheiden irrelevant; in jedem Falle wäre das Erlöschen ein Objekt des Wahrnehmens mit dem ›Geist‹. Eine Überlegung sei in diesem Zusammenhang vorgebracht: Die Formulierung, daß das Botenpaar Beruhigung und Klarschau nach Ablieferung des Erlöschens auf dem Edlen Achtfaktorischen Weg voranschreitet – und zwar so verstanden, daß die Reise in derselben Richtung fortgesetzt wird –, läßt daran denken, daß erst da sie Mühe so richtig losgeht, nämlich jenen Weg zu gehen. Da kommt es nun doch darauf an, was als Ergebnis der bisherigen Mühen vorliegt. Jemand, bei dem das Erlöschen voll und ganz erreicht ist, braucht, da er angelangt ist, nirgendwohin zu gehen (wird aber, meint Tusnelda, ebenfalls aus sich heraus alle Anforderungen des rechten Weges erfüllen). Für jemanden, der „verlischt“, ist laut # D 15 p II 68 μ ›das zu Tuende getan. Wenn jemand jedoch nur einen ersten Blick erhascht hat, so hat er noch einiges zu erarbeiten, als ein „Trainierender“ ist er # D 16 p II 143 μ zufolge jemand „mit etwas zu tun“, er verfolgt laut # M 117 p III 76 μ den bewußten Weg, wird aber in absehbarer Zeit zum Ziel kommen, wie # D 6 p I 156 μ versichert. Die obigen Belege entwickeln den fraglichen Zusammenhang nur bruchstückhaft – was hier aber reichen soll, da die Details für unser Thema nicht wesentlich sind, wie ja auch der ganze Punkt Weiterschreiten nach Ablieferung des Erlöschens für unsere Fragestellung nichts zu bringen scheint. Wir können jedoch, wenn wir die für uns typische Kulanz und Gutwilligkeit walten lassen, zu einer für unseren Kontext durchaus belangvollen Deutung gelangen, nämlich dieser: Von der Situation her und unter Berücksichtigung des theoretischen Textes, der durch das Gleichnis erläutert werden soll, mag es so sein, daß die betreffende Person (nicht das Botenpaar Beruhigung und Klarschau), nachdem sie das Erlöschen wahrgenommen hat, auf dem Edlen Achtfaktorischen Weg vorangeht, und zwar entsprechend der Weise, wie sie an das Erlöschen kam, genauer: anlässlich welchen Sinneseindrucks. Wessen Auge beteiligt war, wird den Aug-Wahrnehmensakten besondere Beachtung schenken usf.) Wenn es also so ist, daß es sich jeweils um den Geist handelt, dann bedeutet dies, daß die Rede von den sechs Sinnestoren sich nicht darauf beziehen kann, daß potentiell durch jedes der sechs Tore das Erlöschen wahrzunehmen ist. In anderen Worten: Die sechs Sinne haben schon aus diesem Grunde nicht das Erlöschen als Objekt, sondern etwas anderes.

Hierzu kommt noch ein Punkt: Nach der Passage des Erlöschens durch ein Sinnestor kann der Gedanke an das Erlöschen (oder allenfalls ein anderer Eindruck betreffs des Erlöschens) im System, in der „Stadt“, im „Körper“ sein, nicht aber das Erlöschen selbst. Dieses Arbeitsergebnis

#### 4.13:3.2.2 – 4.13:3.2.3

läßt sich durch die folgende Pointierung untermauern: Es kann nicht das Erlöschen, in jemandes Botentasche versteckt, von der Kirchturmspitze, aus dem Erdinnern, von Tahiti oder sonstwo kommend, irgendein Sinnestor passieren und in den Körper hineingehen. Warum? Das Erlöschen residiert weder »oben«, etwa auf der Kirchturmspitze, noch »unten«, etwa im Erdinnern, noch irgendwo »querdurch«, etwa auf Tahiti; es residiert auch nicht im grenzenlosen Kosmos, noch residiert es irgendwo außerhalb der sogenannten Person. (Insofern noch eins draufsetzend behauptet Tuszelda: Man geht auch nicht in das Erlöschen ein, so wie man in anderen ideologischen Systemen zu Gott eingeht oder in die Weltseele oder was immer.) Wir stellen also, noch einmal, fest: Es gibt, wenn – in diesem (!) Stadium des Ablaufs – das Erlöschen ein Objekt des Denkens (oder, meinerwegen, des Sehens, Hörens usf.) ist, im Körper nicht das Erlöschen selbst, sondern den Gedanken an das Erlöschen (oder, meinerwegen, den Seh-, Höreindruck usf. vom Erlöschen). Wenn das so ist, dann wäre der Gedanke an das Erlöschen (oder, meinerwegen, der Seheindruck usf.) dasjenige, was – am Ende dieses Vorgangs – dem *viññāṇa* »übergeben« wird, und nicht das Erlöschen selbst. Das aber widerspricht eindeutig dem gegebenen Text. Wir haben ja nun einmal unbestreitbar den textlichen Sachverhalt, daß das „Erlöschen“ dem *viññāṇa* »übergeben« wird.

Bestätigt wird diese Feststellung durch die Tatsache, daß – von der Sache her unzweifelhaft – die Beruhigung und Klarschau zum „Erlöschen“ führen: sie führen nicht dazu, daß man über das Erlöschen informiert wird, sondern dazu, daß das Erlöschen stattfindet. Das Erlöschen gibt es innerhalb des mit den sechs aufgezählten Sinnen versehenen Körpers – es vollzieht sich nicht innerhalb eines der sechs Sinne oder auch innerhalb aller sechs Sinne gleichzeitig. Und zwar gibt es das Erlöschen im Körper, bevor es überhaupt etwas mit dem im Text erwähnten *viññāṇa* zu tun hat. (Dies können wir, wohlgemerkt, postulieren, ohne zu wissen, worum es sich bei dem entgegennehmenden *viññāṇa* überhaupt handelt.) Hier ist es angebracht, genau hinzusehen: Was wird über das Erlöschen ausgesagt? Es wird im Gleichnis nur die Existenz des Erlöschen festgestellt (und zwar nur implizit durch die Aussage, daß es übergeben wird). Das Erlöschen wird, wie wir erarbeitet haben, nicht von außerhalb des Körpers hereingebracht. Es läßt sich auch nicht sagen, das Erlöschen »komme« im Körper »zustande«. Ebenso wenig kann man sagen, das Erlöschen sei im Körper von vornherein vorhanden, sei aber unter allerlei mentalem Schutt vergraben und müsse nur ausgegraben werden. (Übrigens – mit Sicherheit auszuschließen ist, daß von einem Erlöschen des *viññāṇas* die Rede sei, wobei dieser Ausdruck ein Synonym für »Aufhören des Wahrnehmens« wäre. Hätte der Buddha das gemeint, so hätte er »Stoppen« gesagt.)

Wenn wir das am Schluß des Ablaufs übernehmende *viññāṇa*, unserem generellen Ansatz gemäß, als Wahrnehmen identifizieren, so können wir diesen Tatbestand wohl nur dahingehend interpretieren, daß das übergebende Erlöschen Objekt des Wahrnehmens ist, d.h. daß das Erlöschen wahrgenommen wird – allerdings nicht an einem der am Anfang der Geschichte erwähnten Sinnestore. Übrigens – die Tatsache, daß das Erlöschen Objekt des übernehmenden *viññāṇas* ist, verknüpft mit dem eben erarbeiteten Sachverhalt, daß es sich bei dem, nach der Passage durch die sechs Sinnestore in der Stadt vorhandenen, Objekt nicht um das Erlöschen handeln kann, ergibt die weitere Feststellung, daß die im Text genannten sechs Sinne einerseits und das im Text ebenfalls erwähnte *viññāṇa* nicht denselben Wahrnehmungsvorgang betreffen (vorausgesetzt, daß dieses *viññāṇa* überhaupt »Wahrnehmen« bedeutet). (Im folgenden verwendet Tuszelda der Eindeutigkeit halber betreffs der am Beginn erwähnten sechs Sinnestore den Code »Phase I«, betreffs des am Ende des Gleichnisses erwähnten *viññāṇas* den Code »Phase II«.) Hiermit ist nun die oben gestellte Frage, welches das Objekt sei, das an einem der im Text genannten Sinnestore wahrgenommen wird, abschließend negativ beantwortet: Es handelt sich nicht um das Erlöschen.

#### 4.13:3.2.3 Beliebige Gegenstände können Objekt an den Sinnestoren sein

Dieses Ergebnis führt notwendigerweise zu der Frage, was denn dann die fraglichen Objekte an den sechs Sinnestoren seien (es muß solche ja geben, denn sonst wäre die Erwähnung der

Sinnestore ja witzlos). Gesagt werden kann: Explizit genannt werden keine solchen sechserlei Objekte, insbesondere keine konkreten (nämlich nicht etwa eine rote Erdbeere, also Objekt ›Form‹, betreffend den Sinn ›Auge‹ und das ›Aug-Wahrnehmen‹ ausmachend; und nicht ein phantasierter knackiger Männerpo, also Objekt ›Ding‹, betreffend den ›Geist‹ und ›Geist-Wahrnehmen‹ ausmachend). Aus der Tatsache, daß im Text die Identifizierung der in Frage kommenden Objekte unterbleibt, können wir eins schließen: Es kommt dem Text nicht darauf an, was das Objekt ist.

#### 4.13:3.2.4 Bei der Meditation kann anlässlich beliebiger Eindrücke das Erlöschen erfolgen

Worauf aber kommt es dem Text dann an? Einmal darauf, daß die Passage von Objekten durch die Sinnestore in dem fraglichen Zusammenhang eine Rolle spielt; zum andern kommt es dem Text auf die Feststellung an, daß mancherlei Objekte die fragliche Funktion haben können. Damit erhebt sich die Frage, was denn der betreffende Zusammenhang überhaupt sei. Und das können wir wie und wo erfahren? Aus dem Text, den unser Gleichnis zu erläutern vorgibt. Diese Vorgehensweise hat einen weiteren Vorzug. Welchen wohl? Nach all den obigen Betrachtungen ist es Tusnelda noch keineswegs klar, was das Gleichnis überhaupt erläutern soll. Wenn wir herausgefunden haben, was erläutert werden soll, wissen wir, was die Kernaussage des Gleichnisses ist (und wir sind dann vielleicht einen Schritt weiter, um das im Gleichnis erwähnte *viññāṇa* identifizieren zu können – und das ist ja der Zweck dieser ganzen Übung). Wir tun also dies: Wir stellen fest, was der zu erläuternde theoretische Text besagt. (Es ist schon bemerkenswert, daß der theoretische Text das Gleichnis erklären muß - statt daß das Gleichnis die Theorie erläutert! Ein Zusammenhang des Gleichnisses mit dem durch dieses zu kommentierenden theoretischen Text ist für Tusnelda – anders als bei dem vorher in derselben Lehrrede vorgetragenen Gleichnis vom Baum in den verschiedenen Jahreszeiten (s.u.) – nicht auf Anhieb erkennbar, was Tusnelda bei der ersten Lektüre sogar vermuten ließ, es sei entweder ein wesentlicher Teil des Textes verloren gegangen oder es habe ein Blatt der einstmal in Körben angelegten antiken Leseblattsammlung von seinem rechten Ort hierher verweht.

Übrigens hatte Tusnelda sich hier einmal vergaloppiert, indem sie sich im Lauf ihrer Überlegungen einmal fragte: ›Wenn wir das *viññāṇa* als seelenartige Wesenheit Bewußtsein deuten – was hat dann unser Gleichnis mit dem dadurch zu erläuternden theoretischen Text, und, erst recht, mit dem Baumgleichnis zu tun? Bei jenen beiden Texten geht es ja um die Weise, wie Erfahrungen bzw. Erfahrungsberichte wahrgenommen und interpretiert werden – von so etwas wie einem ›Bewußtsein‹ ist dort überhaupt nicht die Rede, weder implizit noch explizit.‹ Der Denkfehler Tusneldeas bestand darin, daß sie die oben nur konstatierte Zweiteilung des Ablaufs (Phase I, Phase II) übersehen hatte. Der eindeutige Sachverhalt Wahrnehmen liegt bei allen drei fraglichen Textteilen vor, im aktuellen Stadtgleichnis dargestellt in Phase I (lokalisiert an den sechs Sinnestoren). Damit ist die Forderung nach einer Ähnlichkeit der drei Textteile erfüllt. Nur Phase II des aktuellen Gleichnisses kommt für den Sachverhalt Bewußtsein überhaupt in Betracht, aber jene Phase II hat in den beiden anderen Textteilen keine Parallele. Unsere Frage stellt sich also gar nicht – es sei denn, die Zweiteilung in Phase I und Phase II und die ganze daran hängende Interpretation sein unzutreffend (aber dann gehört ja diese ganze Besprechung an den Nagel in dem Häuslein mit dem Herzchen in der Brettertür).

Zur Sache: Worum geht es also bei dem zu kommentierenden theoretischen Text? Jemand fragt in # S 35.204 p IV 191 f µ einige Mönche, „welchermaßen bei einem Mönch die Sicht wohlrein“ sei, d.h., was das Kriterium für eine reine Sicht sei. Der Frager erhält von den verschiedenen Mönchen verschiedene Antworten: ›Wenn er das oder das oder das oder das erkennt, ist seine Sicht rein.‹ Der Frager ist unzufrieden und wendet sich an den Buddha, der ihm durch ein Gleichnis, das auf das Aussehen einer bestimmten Baumart zu den verschiedenen Jahreszeiten anspielt, folgendes klarmacht: Jemandes Sicht gewisser Dinge (eine reine, da zutreffende Sicht) ist so, wie ihm durch die – auf persönlicher Erfahrung beruhende – Beschreibung seitens eines Gewährsmannes vermittelt wurde. Jenes Gleichnis soll offenbar die Tatsache erläutern, daß es verschiedene Punkte – nicht nur einen – gibt, bei deren

#### 4.13:3.2.4

wirklichkeitsgemäßer Erkenntnis ein reiner Blick erlangt werden kann. In der theoretischen Darlegung und im Baumgleichnis geht es also um die Verschiedenartigkeit der Erfahrung bzw. um die Verschiedenartigkeit der auf authentischen Erfahrungsberichten beruhenden übernommenen Sicht. (Übrigens – das Baumgleichnis schießt über das zu Kommentierende hinaus: Es hätte die Tatsache, daß man einen Erkenntniszuwachs jeweils gemäß der eigenen Erfahrung interpretiert, verdeutlichen sollen, sagt aber, man sehe eine Erfahrung so, wie sie einem jeweils von dem betreffenden Erleber beschrieben werden. Konkret: Das Gleichnis wäre theoriekonform, wenn es hieße, daß ein Baum für einen so sei [und nicht anders], wie man ihn zu einer bestimmten Jahreszeit selber erlebt hat. [Diese Feststellung wird weiter unten relativiert.]) Angesichts dieser Sachlage liegt es nahe zu vermuten, auch bei unserem aktuellen Stadtgleichnis gehe es im Kern um die Verschiedenheit der subjektiven – aber gleichwohl zutreffenden – Erfahrung.

Und inwiefern spricht nun unser aktuelles Gleichnis von Verschiedenheit der Erfahrung? Unser Gleichnis erwähnt derartige Alternativen nur in einem Punkt: Es gibt sechs Sinnestore, durch die etwas in einen Körper (eine Person) gelangen kann. Verknüpfen wir diesen Sachverhalt mit der theoretischen Aussage, daß es mancherlei gültige für die Befreiung relevante Erfahrungen der Wirklichkeit gibt (wie im Baumgleichnis versinnbildlicht), so kommen wir zur folgenden Aussage: Es ist möglich, anlässlich von Eindrücken, die man an jeweils einem der sechs Sinnestore gewinnt, zu gültigen emanzipationsrelevanten Erfahrungen der Wirklichkeit zu kommen.

Wie könnte so etwas in der Praxis aussehen? Tuseda phantasiert wie folgt: Es findet ein Wahrnehmungsakt mittels des Auges statt. Der Mönch Eginhard sieht ein eben noch sauberes Tuch durch den Kontakt mit seinem Körper dreckig werden (vgl. # J 4 p I 117 f: PROSA-Rahmenerz. µ). Diese Erfahrung löst bei ihm einen Durchbruch aus. Und wie? Tuseda spekuliert: Dieser neue Eindruck verknüpft sich mit allerlei auf dem Edlen Achtfaktorischen Weg – u.a. anlässlich von Übungen der Beruhigung und Klarschau und von Gewahrheit – aufgelesenen und abgespeicherten Eindrücken, die das System der hauptsächlich schädelinternen Verarbeitung der Akte des Wahrnehmens \ Erkennens \ Verstehens transformiert haben, wodurch, ausgelöst durch einen neuen – u.U. trivialen – Eindruck (z.B. den betreffs eines Tuchs) eine radikal andere Sicht der Dinge überhaupt sich ergibt, und zwar eine wirklichkeitsgemäße Sicht. Anderen durch ihre vorgängige Meditationspraxis bis zu einem entscheidenden Punkt vorbereiteten Menschen mag anlässlich eines anderen Sinneseindrucks Entsprechendes widerfahren, z.B. wird der Nonne Himiltrud unerwartet die Vergänglichkeit massiv bewußt, als sie es unter sich plätschern hört: die Wirklichkeit präsentiert sich ihr angesichts eines Aktes des Ohr-Wahrnehmens. Oder: Laut # Ud 1.10 p 8 µ »verlischt« ein bis dahin andersgläubiger Religiöser anlässlich einer Ermahnung durch den Buddha (s.u.), das heißt, wie wir wissen, anlässlich eines Wahrnehmungsakts mit dem »Ohr« bzw. mit dem »Geist«. (Zu Entwicklungssprüngen anlässlich von Erfahrungen des Sterbens – in der hier angebrachten Terminologie: Wahrnehmen vor allem des »Auges« und des »Geistes« – konsultiere man bitte die Punkte 16.2.1–2 unserer Ethik-Dokumentation.) Der betreffende Sinneseindruck entspricht – für einmal positiv gesehen! – dem Tropfen, der das Faß zu Überlaufen bringt, oder dem Sonnenstrahl, der eine reife Lotosknospe zum Aufbrechen bringt (vgl. # J 491 p IV 340: PROSA µ).

Daß der jeweilige Eindruck eine Änderung der Sicht auslöst, ist an die Bedingung geknüpft, daß eine entsprechende Vorbereitung meditativer Art geschehen ist (auch wenn diese in den einschlägigen Berichten nicht unbedingt erwähnt wird). Was heißt da Meditation? Wie wir u.a. aus # A 4.170 p II 157 µ wissen, wird die Arahatschaft (die Heiligkeit) vor allem durch Beruhigung und Klarschau (in irgendeiner Gestalt, u.a., als Paar wir hier) erlangt. Ein ganzer Diskurs des Buddha, # M 6 p I 33 ff µ, ist den Zielen gewidmet, die man mit – in andere Praktiken eingebetteten – Übungen von „Meditationsberuhigung“ und „Klarschau“ erreichen kann.

Die Aussage des Stadtgleichnisses auf dem Hintergrund des theoretischen Textes wäre nun, zusammengefaßt, folgende: Man kann, nachdem durch das Beschreiten des Edlen Achtfaktorischen Wegs, insbesondere durch das Praktizieren von Beruhigung und Klarschau sowie das Waltenlassen von Gewahrheit – der Edle Achtfaktorische Weg enthält ja,

4 vgl. # Vin I 10  $\mu$ , die Faktoren „Rechte Gewahrheit“ und „Rechte Sammlung“, letztere in Form  
 von Beruhigung und Klarschau – die Vorbedingungen für die Erfahrung des Erlöschens erfüllt  
 worden sind, anlässlich eines Wahrnehmensaktes, gleich mit welchem Sinn (Auge, Ohr ... Geist),  
 8 das Erlöschen erfahren. Das Gleichnis soll – wir verschieben den Akzent – die Tatsache illustrieren,  
 daß es verschiedene Möglichkeiten von Eindrücken seitens der sechs Sinne gibt, anlässlich derer  
 man, bei entsprechender meditativer Vorbereitung, zum Erlöschen gelangen kann: das  
 Erlöschen dringt, bildlich gesprochen, durch irgendeins von sechs Sinnestoren in einen ein. Bei  
 12 dieser Interpretation läge ein gewisser Bezug zur kommentierten Erzählung von dem Baum vor:  
 Das Erlöschen geschieht hier angesichts eines Eindrucks irgendeines Sinnes, und dort schnackelt  
 es bei dem einen oder anderen Thema. Verknüpfen wir unser aktuelles Gleichnis von der Stadt  
 mit dem Baumgleichnis, so erhalten wir die folgende Aussage: Je nachdem, anlässlich welchen  
 Eindrucks (sei es mit Auge, Ohr ... Geist) jemand das Erlöschen erfahren hat, so wird er die  
 Prozedur deuten und sie anderen Personen darstellen.

#### 16 4.13:4. Die Identität des *viññāṇas*

##### 16 4.13:4.1 Die Beschreibung des *viññāṇas* steht noch aus

16 Was wir bisher geleistet haben, ist im Grunde nur eins: Anhand einer Analyse des  
 Stadtgleichnisses sowie der textlichen Erläuterungen dazu und unter Berücksichtigung der  
 vorgängigen Textteile sind wir zu einer These darüber gelangt, wie das Erlöschen zu erklären sei.  
 20 Wir haken hiermit die Beschreibung der Phase I ab. Zu unserem eigentlichen Thema, nämlich der  
 Identifikation des in Phase II genannten *viññāṇas*, sind wir noch gar nicht vorgedrungen. Das also  
 soll nun unsere Aufgabe sein. (Laßt uns denn hoffen, daß wir aus der oben geleisteten Vorarbeit  
 einiges an Hinweisen extrahieren können! Übrigens – man beachte die Trickserei seitens Tusnelda:  
 24 Um ihre Vorurteile zu bestätigen, errichtet sie eine Nebelwand von Überlegungen,  
 Betrachtungsweisen und Argumenten, so daß am Ende niemand mehr durchblickt bzw. die  
 Übersicht behält [auch Tusnelda selbst nicht!] und den Gedankengängen folgen und  
 widersprechen kann – auf diese Weise kann man schlichtweg alles beweisen! [Dies gilt für das  
 28 schon Gebotene und für das noch zu Leistende.] Aber im Ernst – unser aktuelles Stadtgleichnis  
 hinkt gewaltig auf sämtlichen Füßen und bedarf vielfältiger Interpretationen mitsamt  
 gravierenden Eingriffen in die Substanz [falls vorhanden] dergestalt, daß, bei anderen Ansätzen  
 bzw. Einfällen doch so allerlei sehr abweichende Teil- und Gesamtergebnisse grundsätzlich  
 32 möglich erscheinen. Es fragt sich übrigens, ob der Buddha, als er dieses Gleichnis formulierte, in  
 der Weise kreuz und quer sowie vor und zurück, und zwar in den Details und in den  
 Zusammenhängen, überlegte, wie wir das bei der Analyse des Gesagten zwangsläufig tun  
 mußten, um im intendierten Nachvollzug herauszufinden, was Sache ist; ob er nicht frisch von der  
 36 Leber weg formuliert hat, wobei er sich darauf verließ, daß sein Zuhörer schon verstehen würde,  
 was er sagen wollte. In der Tat, das ganze Gleichnis ist so unglücklich aufgebaut und formuliert,  
 daß Tusnelda beträchtliche Zweifel an den pädagogischen Fähigkeiten des Autors anmeldet,  
 den sie hier keineswegs als jemanden empfinden kann, der [vgl. # Sn 1148  $\mu$ ] „jemand ist, der  
 40 allen Fragen ein Ende macht“. [Daß dies ausschließlich an Tusneldas Dummheit liegt, ist  
 angesichts der herausgearbeiteten und so erwiesenen Ungereimtheiten und Unklarheiten des  
 Textes weniger anzunehmen.] Tusnelda vermutet also jemand anderen als den Buddha als den  
 wahren Autor dieses – unverblümt gesagt – Machwerks, das übrigens in keiner Hinsicht einen  
 44 Vergleich mit den beiden vorhergegangenen Textteilen aushält. Wenn wir nun einen späten  
 Mönch oder eine späte Nonne als den Verfasser annehmen, dann verliert das Gleichnis sehr  
 stark an Aussagewert, aber zu solchen Zweifeln betreffs des Textes muß man ja erst einmal  
 48 kommen, und zwar, mangels sprachlicher Indizien, mittels einer umfangreichen inhaltlichen  
 Untersuchung, wie geleistet. Tusnelda hält dafür, daß der Aufwand an Zeit und Energie das  
 Ergebnis betreffs der Aussage keineswegs rechtfertigt, aber auch das weiß man ja erst am Ende  
 der Arbeit. Die Abkürzung des Verfahrens, indem man sich auf den Standpunkt stellt, es handle  
 sich um ein Gleichnis und da seien Unschärfen grundsätzlich erlaubt und der Buddha habe mal –  
 52 im Rückgriff auf ein Element des damaligen Volksglaubens – das Bild einer seelenartigen

#### 4.13:4.1 – 4.13:4.2.2

Wesenheit Bewußtsein gewählt, erscheint Tusnelda allzu bequem, um zulässig zu sein. Eine gründliche Untersuchung – so wie man sie halt zu leisten vermag – ist schlicht des Interpretieren Pflicht und Schuldigkeit. Angesichts der unendlich langen und ergebnisarmen Vorarbeit mag man als Leser oder Leserin dieser Ausarbeitung über die Zumutung, das alles nachvollziehen zu sollen, granteln und der Meinung sein, Tusnelda hätte einen besserer mit diesem ganzen Larifari verschont. Das hat Tusnelda aber lieber nicht getan, weil doch einiges Grundsätzliches zum Thema Wahrnehmen angesprochen wird [und nebenbei zur buddhistischen Praxis und ihrem Ziel], und außerdem liegt ein weiterer Zweck in dergleichen Exerzitien [und sei es in deren Lektüre]), nämlich der, daß die Leserin bzw. der Leser der Diskurse des Buddha, die zumeist in Übersetzung, und als Konsument ›buddhistischer‹ Sekundärliteratur sich die Idee gründlichst und endgültig aus dem Kopf schlage, es sei betreffs der Aussage der Diskurse eigentlich alles klar und allenfalls betreffs der Schönheit der gewählten Übersetzungssprache seien Verschiedenheiten möglich. Mitnichten! Wir stehen auch betreffs des schieren Textverständnisses durchaus noch am Anfang. Und das wird auch so bleiben, solange wir das Heilsziel nicht selbst erreicht haben.)

#### 16 **4.13:4.2. Überprüfung der Identifikation des *viññāṇas* als Bewußtsein**

##### **4.13:4.2.1 Ein Bewußtsein, welches das Erlöschen übernimmt, ist etwas Fragwürdiges**

Als Interpretation des Begriffs „*viññāṇa*“ bietet sich, wie ja immer, zweierlei an: Einmal wäre vom sogenannten Bewußtsein die Rede, einmal vom schnöden Akten des Wahrnehmens. Im ersten Falle wäre der textlich erwähnte Sachverhalt so zu deuten: Das Erlöschen wird der seelenartigen Wesenheit Bewußtsein ›übergeben‹. (Der gesamte Ablauf [im Gleichnis: der ganze Botengang] zielt darauf ab, daß dem *viññāṇa* das Erlöschen ›übergeben‹ wird. Die Übergabe ist also nicht etwa ein unbedeutendes Anhängsel des vorhergegangenen Prozesses und in der Erörterung etwa zu übersehen: die Übergabe ist der Zweck der Übung!) Im folgenden interpretieren wir „*viññāṇa*“ zunächst als Bewußtsein und Übersetzen entsprechend.

Wir entnehmen unserem Stadtgleichnis einige Informationen über das vermutliche Bewußtsein und stellen Defizite fest: Das Bewußtsein ist laut Gleichnis etwas im Körper schon Existierendes – es entsteht nicht etwa. Seit wann das Bewußtsein im Körper situiert ist, woher es kam oder wie es irgend einmal entstand, verzeichnet das Gleichnis nicht. Das Bewußtsein sitzt inmitten des Körpers, nicht etwa im Sinnestor, z.B. im Auge. Bei ›Bewußtsein‹ handelt es sich laut Text um nur ein Bewußtsein – es gibt nicht etwa deren mehrere. Als „Eigentümer der Stadt“, also als Eigentümer des Körpers, ist das Bewußtsein, so können wir schließen, der Herr auch über die Sinnestore, und zwar über alle sechs. Das Bewußtsein ist der von vorneherein anvisierte Empfänger einer bestimmten Sendung. Welche Art Sendung das Bewußtsein grundsätzlich entgegennehmen kann bzw. will, ist unbekannt. Das Bewußtsein hat die Fähigkeit das zu übergebende Erlöschen entgegenzunehmen. Warum das Bewußtsein das Erlöschen entgegennimmt, wozu es dessen bedarf, sagt der Text nicht. Was das Bewußtsein mit dem entgegengenommenen Erlöschen macht, ist nicht bekannt. Angesichts all dieser Unklarheiten erscheint die Deutung des ›*viññāṇas*‹ als ›Bewußtsein‹ eine sehr fragwürdige Angelegenheit zu sein.

##### **4.13:4.2.2 Übergeben des Erlöschens heißt Förderung des Erlöschens?**

Nicht recht verständlich ist Tusnelda auch folgendes: Wie kann das Erlöschen (und nicht die Kunde hiervon) überhaupt von irgend jemandem bzw. von irgend etwas in Empfang genommen werden? Vielleicht gibt es eine Möglichkeit, den Sachverhalt etwas anders zu interpretieren, dabei aber doch bei der Wesenheit Bewußtsein zu bleiben. Es bietet sich nämlich an, das textliche Bild des Übergebens in die Aussage umzusetzen, daß Beruhigung und Klarschau dem sogenannten Bewußtsein zum Erlöschen verhelfen. Dem steht entgegen, daß es unseres Wissens keinen Beleg dafür gibt, daß das sogenannte Bewußtsein ›erlischt‹ (bzw., genauer: daß das *viññāṇa*, was immer das sein mag, ›erlischt‹), wobei das Wort „Erlöschen“ mit Sicherheit ein Fachausdruck mit ganz bestimmter Bedeutung ist, den man gewiß nicht leichtfertig verwendet. Und nun ausgerechnet bei einem Gleichnis – und noch dazu bei einem, welches so extrem viel

Unbestimmtes enthält und das so extrem vieler Rätselei, Kombiniererei, Schlußfolgerei, Deutelei bedarf wie das vorliegende – einen so bedeutsamen, ansonsten nirgends belegten, ideologischen Sachverhalt zu postulieren, wäre doch ein äußerst waghalsiges Unterfangen seitens des Buddha. Wir haben Ausdrücke (vgl. 4.12:1.5.2, 4.12:1.6, 4.12:2.), wonach das *viññāṇa* aufhört, aber in solchen Fällen haben wir das *viññāṇa* jeweils als Wahrnehmen identifizieren können, nicht als ein sogenanntes Bewußtsein. Wenn wir also, trotz allem, ein Erlöschen des *viññāṇas* annehmen, dann handelt es sich mit großer Sicherheit auch hier um das ›Erlöschen von Wahrnehmen‹ – was das Konzept ›Bewußtsein‹ als hier unzutreffend erweise. Um sicher zu sein, werden wir jedoch im folgenden zwei Ansätze besprechen, die sich – weitherzig gesehen – mit Varianten des Konzepts ›Bewußtsein‹ befassen.

#### 4.13:4.2.3 Das erlöschende Bewußtsein ist nicht die erlöschende Person

Der Sprachgebrauch, z.B. in # Ud 1.10 p 9 μ, ist der, daß die betreffende Person ›erlischt‹ (oder: ›erlischt‹). Nun mag man, dem Konzept Bewußtsein verhaftet, auf die Idee kommen, der spontan als ›Bewußtsein‹ übersetzte Begriff „*viññāṇa*“ stehe halt für ›Person‹. (Eine vergleichbare Formulierung haben wir, wenn wir einen Säufer eine ›durstige Seele‹ nennen.) Prima – dann können wir uns die Übersetzung ›Bewußtsein‹ aber gleich sparen und unmißverständlich von ›Person‹ sprechen. Es wäre also gar nicht von ›Bewußtsein‹ die Rede. Die Interpretation, daß hier die Person erlösche, ist aber aus einem einfachen Grund unzulässig: Ausdrücklich unterscheidet der Text das *viññāṇa* vom Körper, das *viññāṇa* ist Herr des Systems (etwa des Systems Mönch Eginhard), also die regelnde Instanz innerhalb des Systems, ein Teil des Systems, nicht das System selbst. Wenn *viññāṇa* erlösche, dann erlösche nicht die Person, sondern nur ein – wenn auch prominenter – Teil von ihr. Wir können somit die Idee, der Begriff *viññāṇa* stehe für ›Person‹, getrost in unserem Kuriositätenkabinett ablegen. Halt! Nicht so eilig! Wir haben nämlich eine gewisse Parallele in dem Ausdruck, daß bei jemandem „die Mentation erlöst“ wird. Hierfür gibt es zahllose Beispiele (z.B. # Thīg 81 μ); hier steht jedoch offensichtlich die ›Mentation‹ für die ganze Person, denn ein gleichbedeutender Ausdruck (z.B. # S 35.194 p IV 171 μ) spricht von der ›erlösten‹ Person: wir haben hier also eine synonyme Redeweise – die ist aber für das *viññāṇa* nicht belegt. Allenfalls könnten wir annehmen, daß hier ausnahmsweise unser „*viññāṇa*“ für die ansonsten übliche ›Mentation‹ steht, dafür gibt es aber keine Vergleichsfälle, und es ist auch kein Grund zu sehen, warum diese ungewöhnliche Weise des Ausdrucks gewählt worden wäre. Dasselbe gilt für unser *viññāṇa*: man hätte gleich sagen können: ›die Person‹. Außerdem gibt es wohl kein Beispiel dafür, daß ein Text vom ›Erlöschen der Mentation‹ zu spräche – die zunächst angenommenen Parallele gibt es also gar nicht. Fazit: Die Formulierung, daß das *viññāṇa* erlischt, wäre ein durch nichts zu begründender Einzelfall und von daher äußerst fragwürdig.

Tusnelda kommt also auf ihre früher geäußerte Vermutung zurück, es gehe nicht darum, daß das ›Bewußtsein erlischt‹ oder auch das das ›Wahrnehmen erlischt‹, sondern um etwas anderes. Außerdem – angesichts der Tatsache, daß „Beruhigung“, „Klarschau“ und „Gewahrheit“ als handelnde Personen auftreten und wir sie trotzdem als Funktionen und nicht als Personen begreifen, liegt die Frage nahe, warum wir ausgerechnet das *viññāṇa* als eine tatsächliche Wesenheit deuten sollten. Wenn das *viññāṇa* aber keine Wesenheit ist, was ist es dann?

#### 4.13:4.2.4 Das *viññāṇa* ist kein Homunkulus

Bevor wir das feststellen, sie auf eine Variante des Konzepts Wesenheit Bewußtsein aufmerksam gemacht, und zwar auf ein quasi-materielle Variante. Spontan mögen wir – als Töchter und Söhne unserer abendländischen Kultur – angesichts des so menschlichen *viññāṇas* auf die Idee kommen, ›*viññāṇa*‹ sei vielleicht die Pāli-Bezeichnung für den berühmten mythischen Homunkulus im Kopf, der etwa hinter dem Auge sitzend, die im Schädelinnern abgebildete rote Erdbeere wahrnimmt. (Diesen Einfall mögen wir übrigens bei manchen der in dieser Arbeit behandelten Texte haben.) Der Homunkulus wäre – gleichniskonform – nur ein Teil der Person, nicht die ganze Person. Aber leider ist das ja auch keine Lösung, denn offenbar

#### 4.13:4.2.4 – 4.13:4.3.1

braucht der Homunkulus dann ja wiederum einen Homunkulus in seinem Kopf, der das von dem  
ersteren Wahrgenommene wahrnimmt, und so fort ad infinitum. Angesichts der verbürgten  
Weisheit des Buddha müssen wir davon ausgehen, daß er die genannte Absurdität erkannt  
4 hätte, wenn es denn so einen Mythos in seinem Umfeld gegeben hätte, und er hätte den Mythos  
nicht seinerseits tradiert. Es kann also der Homunkulus hier nicht gemeint sein. (Leute, die schlauer  
sind als Tusnelda [und die sind nicht schwer zu finden], sollten vielleicht mal überlegen, ob nicht,  
analog zum Homunkulus, das sogenannte Bewußtsein, welches der Agent des Wahrnehmens ist,  
8 nicht ein weiteres Bewußtsein braucht, und dieses wiederum ein weiteres Bewußtsein, und so  
fort.) Es gibt, zusätzlich zu diesem Einwand, mehr zu sagen. Lassen wir das Konzept Homunkulus  
zunächst einmal gelten, so drängen folgende – uns im Prinzip schon bekannte Fragen: Wie kann  
ein Homunkulus das Erlöschen übernehmen? Was macht er damit ...? Und, vor allem, wie kann  
12 beim Homunkulus das Erlöschen durch Beruhigung und Klarschau gefördert werden? Kann der  
Homunkulus überhaupt erlöschen? Was wird dann mit dem Rest der Person? (Nebenbei – wir  
reden nicht, das soll uns nur ja kein Mahayanist unterstellen!, von einem ›Wisser‹ [auf Englisch: ›the  
knower‹, ›the one that knows‹]. Lassen wir den Homunkulus (und seinesgleichen) also ein  
16 närrisches Hirngespinnst sein und ignorieren wir ihn fürderhin! Nun ja. Mit den obigen  
Überlegungen haben wir mehr geleistet, als bei unseren Analysen sonst üblich ist, nämlich einige  
Punkte zusammengetragen, die es zweifelhaft erscheinen lassen, daß es bei unserem *viññāṇa*  
um ›Bewußtsein‹ geht. Sonst haben wir uns in der Regel damit zufrieden gegeben, nachzuweisen,  
20 daß wir mit ›Wahrnehmen‹ auskommen. Das wollen wir nun im folgenden tun.

#### 4.13:4.3 Überprüfung der Identifikation des *viññāṇa* als ›Wahrnehmen‹

##### 4.13:4.3.1 Das Objekt des Wahrnehmens ist das Erlöschen, der betroffene Sinn ist der Geist

24 Nachdem wir anhand unserer Überlegungen zu dem Schluß gekommen sind, daß der  
textliche Begriff ›*viññāṇa*‹ hier kaum als ›Bewußtsein‹ zu interpretieren ist, wenden wir uns der  
einzigsten Alternative zu, nämlich der, daß mit ›*viññāṇa*‹ ein schnödes Wahrnehmen gemeint ist.  
Dem mit der Erwähnung des Begriffs ›Wahrnehmen‹ angesprochenen Diktum des Buddha in # M  
28 38 p I 259 µ zufolge „entsteht“ Wahrnehmen betreffs eines aktuellen Objekts. Ein solches ist also  
hier zu identifizieren. (Hier sei eine Bemerkung eingeschoben: Die Tatsache daß im Gleichnis an  
einem Stadttor nach dem „Eigentümer der Stadt“ – nach nur einem – gefragt wird, läßt sich  
dadurch einigermaßen in Perspektive setzen, daß man den Sachverhalt berücksichtigt, daß bei  
32 jeglichem aktivem Sinn ein spezifischer Wahrnehmensakt zustand kommt, den man dann, wenn  
man ganz genau sein will, # M 38 p I 259 µ zufolge, nach dem jeweiligen Sinn benennt; es geht  
also um den für das fragliche Sinnestor jeweils zuständigen Herrn. Ganz läßt sich das hinkende  
Gleichnis jedoch nicht in eine leichtfüßige Allegorie verwandeln: der einsam im Stadtzentrum  
36 sitzende Eigentümer bleibt, auch wenn wir (vgl. 4.13:3.2.2, 4.13:3.2.4, 4.13:4.1) zweierlei  
Wahrnehmensakte, nämlich am Stadttor (Phase I) und im Stadtzentrum (Phase II), postulieren. (Es  
bietet sich nun noch eine weitere Interpretationsmöglichkeit an, ein Autor könnte nämlich der  
Bequemlichkeit halber in bestimmten Zusammenhängen die Gesamtheit der distinkten  
40 Wahrnehmensakte aller Sinne mit dem übergreifenden Ausdruck ›Wahrnehmen‹ bezeichnet  
haben, was wir als eine poetische Ausdrucksweise im Rahmen eines vielfach hinkenden  
Gleichnisses abtun könnten, weshalb wir der Formulierung keinerlei dogmatischen Wert  
zuzuerkennen bräuchten. Bei dieser Sichtweise würde also das Erlöschen dem Eigentümer der  
44 Stadt [des Körpers] namens Wahrnehmen übergeben. Die Einführung des Begriffs ›Bewußtsein‹ im  
Sinne eines Agenten der Wahrnehmens \ Erkennens \ Verstehens wäre dann überflüssig. Für eine  
solche Betrachtungsweise und Formulierung gibt es jedoch in den Texten sonst keinen Beleg.)

Im Kontext des am Schluß unseres Gleichnisses genannten Wahrnehmen (Phase II) sind, wie  
48 wir schon erarbeitet haben, nicht die eventuell an einem der sechs Sinnestore (Phase I)  
passierenden Objekte gemeint; das Wahrnehmen (Phase II) betrifft also ein anderes Objekt,  
genauer, nämlich in der Terminologie des bekannten Diktums des Buddha, gesagt: dieses  
Wahrnehmen ›entsteht‹ betreffs eines anderen Objekts. Was mag das also sein? Der Text verrät  
52 es uns in alltagssprachlicher Formulierung nicht. Der Text sagt aber, daß dem *viññāṇa* das



Erlöschen übergeben wird. Tusnelda sieht dann folgende eine Möglichkeit, das obige Bild zu entschlüsseln und ›Erlöschen‹ und „Wahrnehmen“ realistischerweise zu einander in Beziehung zu setzen: ›Wahrnehmen von Erlöschen‹. Das heißt, an diesem Punkt des im Text geschilderten Ablaufs gibt es das Erlöschen und dieses wird Objekt eines Wahrnehmensaktes, genauer: betreffs des Erlöschens ›entsteht‹ ein Wahrnehmensakt.

Wie wir oben (unter 4.13:3.2.1–2) schon erschlossen haben, ist der dafür zuständige Sinn der Geist (und allenfalls, jedoch nur sekundär, dieser oder jener andere Sinn). Nach dem Diktum des Buddha umgesetzt, wäre der Sachverhalt ungefähr so zu formulieren: ›Bedingt durch den Sinn Geist und das Objekt Erlöschen entsteht Geist-Wahrnehmen [betriffts des Erlöschens].‹

#### 4.13:4.3.2 Beim Wahrnehmen geht es hier nicht um das autonome Messen und Regeln

Bei der endgültigen Identifizierung des hier aktiven Sinnes ist es angebracht, eine uns vorliegende Information über die Stellung des fraglichen Wahrnehmens in die Überlegungen einzubeziehen. Das „*viññāṇa*“ von Phase II ist laut Text der „Eigentümer der Stadt“, d.h. dekodiert: der Herr des Körpers. Aus dieser Tatsache können wir schließen, was die Funktion des *viññāṇa* im Körper ist: Das *viññāṇa* ist letztlich die Autorität, die die mit dem Körper befaßten Angelegenheiten regelt. (Gewisse Aufgaben mögen dabei an andere delegiert werden, z.B. an den Torwächter „Gewahrheit“.) Die Tatsache, daß das *viññāṇa* dem Gleichnis zufolge inmitten des Körpers sitzt, erinnert uns an etwas: In einem anderen Zusammenhang (4.12:1.4., 2.12:1.5.2.3), nämlich betreffs einer Situation, in der es effektiv keine im Wortsinn von außen kommenden gewöhnlichen Sinnesreize gibt, haben wir vom *viññāṇa* als von den innerhalb des Körpers stattfindenden grundlegenden autonomen Vorgängen des Messens, Regels und Steuerns gesprochen; dabei haben wir die fraglichen Akte des Wahrnehmens als schiere chemische und physikalische Daten betreffend beschrieben. (Betriffts solcher Vorgänge dürfen wir wohl davon ausgehen, daß es da keinen Torwächter Gewahrheit gibt [jedenfalls bei jemandem, der kein spezielles Training absolviert hat, nicht], sondern daß diese Vorgänge ohne Kontrolle und Möglichkeit der Einflußnahme vollautomatisch und autonom ablaufen.) Der Ablauf besagter Meß- und Regel- und Steuerungsprozesse ist unverzichtbare Voraussetzung dafür, daß der Körper auf der vegetativen Ebene überhaupt lebt. Die Gesamtheit solcher Prozesse als den Herrn des Körpers zu bezeichnen, liegt also durchaus nahe. Die entscheidende Frage aber ist diese: Kann das ›Erlöschen‹ dem so verstandenen System der internen autonomen Datenverarbeitung ›übergeben‹ werden, d.h. kann es von diesem wahrgenommen werden? Der betreffende Sachverhalt wäre der: Das System stellt anhand – uns unbekannter – chemischer und physikalischer Daten fest, daß bei der Nonne Himiltrud das Erlöschen vorliegt, und der Körper erfährt daraufhin bestimmte Veränderungen in seiner Beschaffenheit bzw. in seinem Funktionieren. Möglicherweise ist die Fähigkeit zu den in in den Texten behaupteten magischen Kunststückchen (vgl. z.B. # M 73 p I 494 μ) als Folge des betreffenden Wahrnehmens des Erlöschens durch den Körper zu interpretieren: der Körper verhält sich anders, als man das von Materie zu erleben gewohnt ist. Ist das so, so mag unsere These zutreffen. Auf einer banaleren Ebene können wir annehmen, daß sich infolge des Erlöschens der Hormonhaushalt, insbesondere der die Sexualität betreffende, ändert.

Bevor wir uns über den möglichen Zusammenhang von Erlöschen und derartigem Wahrnehmen weiter den Kopf zerbrechen, mahnt uns ein inneres zartes Stimmlin (welches wir gottseidank wahrnehmen), uns erst einmal zu fragen, ob derartige Wahrnehmungen seitens des internen autonomen Systems ein Thema wäre im Rahmen unseres aktuellen theoretischen Textes und des ihm zugeordneten Baumgleichnisses, daß man nämlich gewisse eigene erkenntnismäßig entscheidende Erfahrungen verschieden interpretiert bzw., als insofern Unerfahrener, anderer Leute diesbezügliche Sicht übernimmt. Da wird deutlich: Was immer im internen autonomen System geschieht, hat nichts mit der Interpretation hinsichtlich der jeweils relevanten Umstände des Erkennens zu tun. Wir können es uns also ersparen, die oben aufgenommene Spur zu verfolgen und wenden uns dem gewöhnlichen Wahrnehmen zu.

#### 4.13:4.3.2 – 4.13:4.4

##### 4.13:4.3.3 Das Wahrnehmen ist hier ein schieres Feststellen, was es von der *saññā* unterscheidet

Der Inhalt des so als Wahrnehmen verstandenen *viññāṇas* könnte sein: »Da ist Erlöschen« oder »Da geschieht Erlöschen«. Eventuell mag Inhalt auch noch sein: »Das Gehen des Edlen Achtfaktorischen Wegs, insbesondere das Praktizieren von Beruhigung und Klarschau bei Waltenlassen von Gewahrheit, führte hier zum Erlöschen, wobei dieser oder jener Sinneseindruck der Auslöser des Ereignisses Erlöschen war.« Der so decodierte Ausdruck »Wahrnehmen des Erlöschens« spielt auf die oben, unter 4.13:3.2.2, schon referierten Formulierungen an, wonach man das Erlöschen u.ä. »sieht«. Nach all den obigen Betrachtungen könnten wir den betreffenden textlichen Ausdruck zu guter Letzt etwa wie folgt paraphrasieren: »Das Erlöschen wird einem Wahrnehmensprozeß überantwortet, ihm unterworfen.« (Weichen wir kulanterweise von unserer oben, 4.13:3.2.2, gemachten Feststellung ab, es gehe um die Sache Erlöschen, nicht aber um die Botschaft vom Erlöschen, und nehmen hier doch einmal letzteres an, so ist die Kunde vom Erlöschen das Objekt des *viññāṇas*. Dabei übersetzen wir den Begriff »*viññāṇa*« ausführlicherweise als »Wahrnehmen« \ »Erkennen« \ »Verstehen«, je nach Art des Objekts nämlich. Es würde also die Botschaft vom Erlöschen wahrgenommen \ erkannt \ verstanden, etwa so: »Aha, angeblich gibt es ein Erlöschen; angeblich handelt es sich beim Erlöschen um das und das ...« Demnach würde unser Stadtgleichnis in etwa dasselbe besage wie das vorausgeschickte Baumgleichnis, nämlich dies: »Für jemanden, der die Botschaft vom Erlöschen hört [das *viññāṇa* vom Erlöschen hat], stellt sich das Erlöschen so dar, wie es der – ungenannte – Berichterstatter beschreibt.« Würden wir die Prämisse akzeptieren, daß es um die Kunde vom Erlöschen, nicht aber um das Erlöschen selbst geht, so erhielten wir also wider Erwarten doch eine durchaus sinnvolle Aussage. Aber, n.b.: Diese kulanten Überlegungen sind nur als Gedankenspielerlei legitim, denn die Textlage, die ist nicht so: es geht laut Text um den Sachverhalt Erlöschen, welcher Objekt des Wahrnehmens \ Erkennens \ Verstehens ist.)

Wenn der Inhalt des Wahrnehmens betreffs des Erlöschens wirklich der ist, wie vermutet, nämlich »Da ist Erlöschen« oder »Da geschieht Erlöschen« oder »Das Erlöschen ereignet sich so und«, dann bestätigt die gegebene textliche Formulierung ein Ergebnis unserer obigen Analyse (in 3:7.): Das *viññāṇa* ist das primäre, sachliche Wahrnehmen – im Gegensatz zum sekundären, dem mit Persönlichem kontaminierten, Wahrnehmen, welches »*saññā*« genannt wird. Warum betonen wir in diesem Zusammenhang, daß es um das *viññāṇa*, nicht um die *saññā* geht? Ab dem Moment des Erlöschens ist es mit »Persönlichem« und mit »Person« endgültig vorbei (vgl. aber: 4.13:4.3.3). Das Erlöschen bzw. das mit dem Erlöschen endgültig allein vorkommende *viññāṇa* (es gibt keine *saññā* mehr!) bedeutet weiteres: »Da ist eine rote Erdbeere. Punktum.« »Da ist eine rote Erdbeere; Röte bedeutet Reife, also körperliche Zuträglichkeit. Punktum.« (Nicht mehr gibt es die Sicht: »Da ist eine rote, reife Erdbeere, ist lecker, d.h. sie löst angenehme Gefühle bei mir aus, ich will sie haben!«) »Da kommt, aus gegebenem Anlaß, eine Erinnerung an einen Männerpo hoch. Das geht mich nichts an. Punktum.« (Das ist, wohlgemerkt, nicht so zu verstehen, als gäbe es in der Praxis nur noch schiere, neutrale Sinneseindrücke: Der Buddha hatte z.B. körperliche Schmerzen – aber seine Einstellung dazu war eine andere als die gewöhnliche. In unserer Terminologie gesagt, es ist auch der Schmerz ein Objekt des nüchternen *viññāṇas* [vgl. 3:3.3]. Übrigens – wenn Tusnelda hier das Nicht-Persönliche anspricht, so scheint das auf den ersten Blick der These zu widersprechen, daß in unseren Gleichnissen die Rede von individuellen Erfahrungen ist. Der springende Punkt ist die Tatsache, daß diese individuellen Erfahrungen an den sechs Sinnestoren zum Erlöschen beigetragen haben, nicht aber das Erlöschen selbst betreffen.) Hier, betreffs des Erlöschens, heißt es – was eine *saññā* wäre – nicht: »Dies ist mein Erlöschen« oder »Ich habe das Erlöschen ganz prima hingekriegt«. (Die eben hier angesprochenen mit der *saññā* verbundenen Sachverhalte Gefühl und Person haben wir schon im Kapitel 3, insbesondere unter 3:4.3, gewürdigt und dort auch die Frage, was sie im Falle eines Buddha bedeuten, behandelt.)

##### 4.13:4.4 Beim *viññāṇa* handelt es sich kaum um Bewußtsein, viel eher um schieres Wahrnehmen

Angesichts der Tatsache, daß unsere Analyse des Textes einige Argumente für die Annahme

4 ergibt, daß mit dem textlichen Begriff  $\nu\acute{\iota}\eta\tilde{\eta}\bar{\alpha}\eta\alpha$  eine seelenartige Wesenheit Bewußtsein nicht gemeint sein kann, andererseits aber die Übersetzung des Begriffs  $\nu\acute{\iota}\eta\tilde{\eta}\bar{\alpha}\eta\alpha$  als ›Wahrnehmen‹ \ ›Erkennen‹ \ ›Verstehen‹ dem Text sinnvolle Aussagen abgewinnt, erachtet Tusnelda es für überaus wahrscheinlich, daß unser Stadtgleichnis nicht von ›Bewußtsein‹ sondern von ›Wahrnehmen‹ spricht. Und mit diesem Fazit geben wir uns zufrieden, damit bescheiden wir uns klug und weise.

\*\*\*\*\*

*Der Begriff der Kunst [...] bezeichnet die Äußerung einer mitteilungsbedürftigen Natur, die sich mit Hilfe bildhafter Übertragung durch Sprache, Ton, Farbe, Form, Bewegung, Mimik in streng gebändigtem Ausdruck unmittelbar an das Gefühl der Mitmenschen wendet.*

(Erich Mühsam, Kunst und Proletaria

#### 4.14: Das *viññāṇa* als Meditationsobjekt

##### 4.14:1. Es gibt ein unendliches *viññāṇa*

##### 4.14:1.1. Die Texte lassen keine schnelle Identifikation des *viññāṇas* zu

Nachdem wir das *viññāṇa* in allerlei Kontexten vorgefunden und besprochen haben, stoßen wir auf das Phänomen, daß das *viññāṇa* auch im Zusammenhang Meditation genannt wird, und zwar jeweils unter Verwendung eines stehenden Begriffs. Einige Texte sprechen da von einem »unendlichen *viññāṇa*«. Dieser Begriff legt natürlich die Interpretation nahe, es handle sich beim *viññāṇa* um ein raum- und zeiterfüllendes Bewußtsein, besser: um ein Bewußtsein, das Raum und Zeit transzendiert und alle Begrifflichkeit noch dazu; bzw. es handle sich um das Eine den Kosmos ausmachende Bewußtsein. (Übrigens – es kommt, sofern wie wir denn den Begriff nicht auf das *viññāṇa* anwenden, in unserer Tradition kein »Absolutes« vor; man kann allenfalls mit Vorsicht, den Dhamma im Sinne von »Konstitution« selbst als das Absolute auffassen [und andere Interpreten würden das *nibbāna* als absolut sehen, vgl. unsere Untersuchung, ein separates Werklein, mit dem Titel Das Nirwana: Das Ungeschaffene?] – was aber jenseits der Dichotomie Persönlich / Unpersönlich liegt, mit diesen Kategorien überhaupt nicht angesprochen ist. Es sei extra darauf hingewiesen, daß Sachverhalte wie »der Geist« oder wie »die Mentation« keineswegs als etwas Absolutes betrachtet werden dürfen.

Wir haben in den kanonischen Texten also die folgende Aussage: »[Mit dem Erlebnis] „Unendlich ist das *viññāṇa*“ erlangt jemand das „Gebiet der *viññāṇa*-Unendlichkeit“ (und zwar, indem er die vorhergehende Stufe der Meditation, die das „Gebiet der Raum-Unendlichkeit“ zum Inhalt hat, „transzendiert“). Bei dem auf dieser Stufe Erreichten handelt es sich lt. # A 4.190 p II 184 μ um das „Unrührbare“, lt. # D 33 p III 253 μ um die „sechste Grundlage des *viññāṇas*“, lt. # D 33 p III 262 μ um die „fünfte Befreiung“, lt. # A 9.24 p IV 401 μ um das „achte Wesensquartier“. Mehr geben diese Texte – für Tusnelda – nicht her. (Wir behandeln den Sachverhalt unter der Überschrift »Meditationsstufen«, denn die anderen Begriffe leiten sich hiervon ab.) Da Tusnelda nicht recht an ein metaphysisches Bewußtsein glauben mag, kommt sie um eine entsprechende Untersuchung nicht herum (und nötigt andere, insofern mitzudenken). Dabei unternimmt sie, wie immer, den Versuch, ohne eine (hier weltseelenartige) metaphysische Wesenheit (Allwesenheit) Bewußtsein (»kosmisches Bewußtsein«) auszukommen, nämlich mit schlichtem und banalem »Wahrnehmen«. Gelingt ihr dies, so gilt die Berechtigung und Pflicht ihrerseits als nachgewiesen, für den Bereich des Pāli-Buddhismus ein derartiges Bewußtsein auf den Kehrlichthausen der Mythologie zu relegieren. (Grundsätzlichen in der Wissenschaft üblichen Forderungen, etwa der nach Einfachheit und Eleganz der Darstellung, entsprechend, wäre im Gegenteil von Metaphysikern der Nachweis zu erbringen, daß die Interpretation Wahrnehmen immer oder in diesem speziellen Fall nicht zutreffen kann.) Wir sprechen hier also von vornherein von Wahrnehmen, genauer: von konkreten Wahrnehmensakten und nicht von irgendeinem »Bewußtsein«. Aber auch wenn wir das *viññāṇa* nicht als ein metaphysisches Bewußtsein interpretieren, sondern als Wahrnehmen, ist noch längst nicht klar, wie ein Wahrnehmen unendlich sein solle. (Auffällig ist die schiere Tatsache, daß hier das *viññāṇa* überhaupt durch ein Adjektiv beschreiben wird – wir haben nämlich in keinem Fall irgendwo ein »endliches *viññāṇa*« [oder ein »kaltes / blaues / melodisches / vergnügtes ... *viññāṇa*«].

##### 4.14:1.2. Verschiedene Deutungen des *viññāṇas* als Wahrnehmen erweisen sich als unzutreffend

Auch bei der Festlegung auf »Wahrnehmen« bieten sich spontan etliche Möglichkeiten des

Verstehens an. Ist vielleicht die ›Unendlichkeit des Wahrnehmens‹ einfach in dem Sinne zu verstehen, daß, wie insbesondere in den Unterkapiteln 4.1: bis 4.8: erarbeitet, solange nur Wahrnehmen lustvoll auf eine bestimmte Art von Objekt Bezug nimmt, das Wahrnehmen eine Existenzsicherung besitzt und also als Potential, als Tendenz fortbesteht, quasi ›unendlich‹, bis eben die Grundlage vernichtet ist? (Hierauf kommen wir zurück.)

Die eventuell aufkommende Vermutung, der Begriff ›unendliches *viññāṇa* meine, daß das *viññāṇa* sich der Erkenntnis entziehe, unfaßbar sei, einem quasi ›über den Verstand gehe‹, wird durch Aussagen, wonach das *viññāṇa* sehr wohl zu begreifen ist – was als äußerst wichtig dargestellt wird, z.B. in # S 22.56 p II 61 μ – als unberechtigt erwiesen.

Weiterhin mag man annehmen, daß Wahrnehmen gleichzeitig überall im Kosmos stattfindet, es nähmen ja Mäuse, Nonnen, Mondkälber, Engel etc. irgend etwas wahr. Wie das aber ein bestimmter Mediteur erleben soll, entzieht sich Tusneldas Vorstellungsvermögen, weshalb sie diese Idee in kühnem Entschluß verwirft.

Ein romantisches Gemüt mag auf den Gedanken kommen, mit dem ›unendlichen *viññāṇa*‹ sei eine räumliche Unendlichkeit angesprochen, es sei also die Rede davon, daß das Wahrnehmen den ganzen Kosmos umfasse und durchdringe bzw. unser Begriff drücke die Einheit der Dinge, die Grenzenlosigkeit der Phänomene, die Ungeteiltheit und Einheit des Universums aus, welche in anderen mentalen Befindlichkeiten eben nicht wahrgenommen werde, indem nämlich die Dinge, Subjekt und Objekt jeweils ihre Grenzen und ihre Enden haben und gar in Opposition zu einander stehen. Für einen solchen Sachverhalt gibt es in den Texten keinerlei Anhaltspunkte. Selbst ein weltbummelndes Bewußtsein, gegen das der Buddha mit seinem berühmten Diktum # M 38 p I 258 f μ anwettert, wäre ein räumlich limitiertes individuelles *viññāṇa* und kein kosmisches, das ganz All umfassendes und füllendes, sonst würden sich ja die Bewußtseine der Wesen auf demselben Raum zusammendrängen.

Es steht einem selbstverständlich frei, unseren Begriff in dem Sinne zu interpretieren, daß man keine konkreten Objekte wahrnimmt – man nimmt vielmehr überhaupt wahr, allgemein wahr, abstrakt wahr. Wer zum Abstrakten geneigt ist, mag so sprechen, Tusnelda tut es nicht – aber sie ist da lernfähig! – sie hält sich vornehm zurück, schon weil sie nicht weiß, wie sie eine solche Interpretation mit des Buddha Diktum vereinbaren sollte.

Letztlich mag man vermuten, unser Begriff ›unendliches Wahrnehmen‹ widerspreche halt dem bewußten Diktum, daß Wahrnehmen aus aktuellem Anlaß jeweils entstehe und vergehe. (Das Diktum sei durch folgende Belege, die Tusnelda nicht zitiert, nur nennt, untermauert: # S 22.50 f p III 50 f μ, # S 22.82 p III 102 μ, # S 12.61 p II 95 μ.) Der genannte Widerspruch wäre von seinen Verfechtern zu erklären, zu begründen und aufzulösen.

#### 4.14:1.3 Das ›unendliche Wahrnehmen‹ ist als kontinuierliches Wahrnehmen plausibel gedeutet

Wir können nun vermuten, vielleicht seien unsere Belege einfach so zu verstehen, daß es ständig und immerwährend Wahrnehmen gibt, also eine Kontinuität des Wahrnehmens. Lassen wir die anderen Ansätze erst einmal auf sich beruhen und gehen wir dieser Frage nach. Wir können uns auf der Ebene der Alltagserfahrung klarmachen, daß es kaum einen Moment gibt (auch im Schlaf), wo man nicht irgend etwas wahrnimmt \ erkennt \ versteht, sei es diesen Text, das Gluckern des Aquariums, den ausgeflogenen Göttergatten oder den Palmenstrand, über den frau, elegant mit den Armen schwingend, dahinschwebt. Wir haben, schon wenn wir einzelne Objekte im Blick haben, eine Abfolge von – in Anlehnung an den kanonischen Sprachgebrauch formuliert – einzelnen Akten von *viññāṇa*, die jeweils entstehen und für kürzeste Zeit auf jeweils ein bestimmtes Objekt des Auges, des Ohres ... des Geistes Bezug nehmen, genauer: die anlässlich einer Begegnung von Auge und Form etc. entstehen, kurzfristig bestehen und dann vergehen und durch andere Wahrnehmensakte, die beim selben Sinn zustande kommen, abgelöst werden. Sodann haben wir gleichzeitig Wahrnehmensprozesse laufen, die mit dem jeweils dominierenden Wahrnehmensakt gar nichts zu tun haben und andere Sinne betreffen, sich mit ganz anderen Objekten befassen. (Ich denke über den ausgeflogenen Göttergatten nach und schlage dabei zielsicher ein Ei in die Pfanne, wobei ich das Kindergeschrei nebenan

#### 4.14:1.3

höre und schon nach dem Salz schaue.) Und wenn es wirklich mal nichts an Wahrnehmen in diesem Alltagssinne gibt, so findet doch ein Registrieren der diversen für das Funktionieren des Körpers relevanten aktuellen Parametern statt, wodurch eine Anpassung der Atmung, des Herzschlags, der Temperatur etc. etc. an die jeweils gerade aktuellen Erfordernisse gewährleistet wird. Derartige Prozesse sind keineswegs einfache und geradlinige Abläufe, sondern umfassen allerlei Zwischenmeldungen, Rückkoppelungen, Rückgriffe auf abgespeicherte Informationen; sie beanspruchen in ihrer Gesamtheit also Zeit. (Ein einleuchtendes Beispiel ist, daß Tusnela sich an etwas nicht erinnern kann. Sie geht dann zu ihren anderen Geschäften über – und plötzlich, vielleicht erst nach Stunden, kommt die betreffende Erinnerung hoch: Da war also im Hintergrund eine verzwickte Apparatur die ganze Zeit aktiv und hat dann schließlich die gesuchte Information gefunden und ausgespuckt. Das Wahrnehmen seitens des Geistes des Objekts Erinnerungsinhalt (in kanonischer Ausdrucksweise: ein ›Ding‹) hat u.U. Stunden gedauert und gleichzeitig sind zahllose ganz andere davon unabhängige Wahrnehmungsprozesse abgelaufen.)

Es ist also von einer dichten Abfolge von einzelnen Wahrnehmungsakten (u.U. einigen Abfolgen gleichzeitig auf verschiedenen Ebenen) zu sprechen, insofern geradezu von einer Kontinuität des Wahrnehmens, auch wenn es sich, wie bei den Körnern einer Sanduhr um durchaus separate Ereignisse handelt. Bei alledem ergibt sich der Eindruck eines unendlichen *viññāṇas*. (Und all das bedarf keiner kontrollierenden zentralen Wesenheit, keines Homunkulus, sondern es geht nur um Prozesse, Ereignisse, Faktoren, Beziehungen, Bedingungen, Daten: um den Sinn Auge, den Sinn Ohr ... den Sinn Geist; um das Objekt Form, das Objekt Laut ... das Objekt Ding. [Siehe zum Thema Abfolge auch die letzten Belege in Abschnitt 16.1 unserer Ethik-Dokumentation!])

Möglicherweise drückt ein Text, # D 2 p I 76 μ, eben diesen Gedanken der Kontinuität aus. Ein fortgeschrittener Mediteur kann danach seinen „Körper“ und das „*viññāṇa*“ in der Weise sehen, wie jemand feststellen kann, da sei zum einen ein durchsichtiger Beryll, zum anderen aber ein Faden, ein blauer, gelber oder roter etwa, auf den der Edelstein aufgezogen ist: „Dies ist bei mir der Körper, der stoffliche ...; dies aber ist bei mir das *viññāṇa*, das darin steckende, das daran gebundene.“ (Übrigens – das Wort Beryll ist eine der wenigen Pāli-Vokabeln [nicht etwa Sanskrit], die, in leicht veränderter Form, in Europa eingebürgert wurden, und zwar schon durch die alten Griechen.) Das Gleichnis hinkt in mancher Hinsicht, was es aber hergibt, das ist dies: Der Faden ist dem Beryll zugeordnet, nicht der Beryll dem Faden (der Beryll hat nicht etwa die Aufgabe, eine prachtvolle, wertvolle Goldkette zu verschönern); das *viññāṇa* ist dem Körper zugeordnet, nicht der Körper dem *viññāṇa*; das *viññāṇa* ist, so sagt der Text explizit, an den Körper gebunden, steckt darin (es schwebt nicht etwa herum). Andererseits sehen wir, daß der Faden dem Beryll Geltung verschafft: das *viññāṇa* erst macht etwas Rechtes aus dem Körper. Konkret aber sagt uns das Gleichnis wenig: Der Faden dient dazu, den Beryll am Hals zu befestigen – was aber ist die Funktion des *viññāṇas* im Körper? Wir können, indem wir auf unsere aktuelle Hypothese vom Wesen des *viññāṇas* zurückgreifen, sagen: So wie der Faden den ganzen Beryll durchzieht, so durchzieht das Wahrnehmen \ Erkennen \ Verstehen in seiner Kontinuität den gesamten Körper, macht ihn erst zu dem, was er sein kann. (Sicher ist diese Deutung nicht, das Gleichnis könnte ja auch genausogut eine Art Seele meinen, die den Körper völlig durchdringt, oder den kosmischen Odem, oder den Kohlenstoff oder ... [Das Aufgeben des *viññāṇas* ist nicht Thema des Textes, der will nur die Errungenschaften eines Mediteurs, hier also die Differenzierung von Körper und *viññāṇa*, preisen.] Übrigens betont der mehrmals zitierte Text # S 35.193 p IV 166 f μ, daß sowohl der „Körper“ wie auch das *viññāṇa* „Kein Selbst“ [was man ja mit einiger Kulanz als etwas Seelenähnliches verstehen kann] seien: aber leider wird das *viññāṇa* dann ausdrücklich als „Aug-*viññāṇa* etc. identifiziert; und ein „Kern“ ist da laut Text auch nicht zu finden.) Auf das Thema Kontinuität des Wahrnehmens kommen wir nach Vorstellung gewisser relevanter Texte (unter 4.14:1.5.4.2.2) noch einmal zurück.

**4.14:1.4. Die Interpretation als etwas Seelenähnliches ist unzutreffend.**

Es drängt sich in allerlei Zusammenhängen der Eindruck auf, das *viññāṇa* sei etwas Seelenähnliches. Einige Betrachtungen mögen dem Eindruck entgegenwirken. Das traditionelle westliche majoritätsideologische Konzept von ›Seele‹ behauptet – wie immer die Details sein mögen – eine Ewigkeit derselben [zumindest betreffs der Zukunft]. Sinngemäß wird das auch bezüglich der lt. # D 23 p II 333 ff μ vergeblich – zu entdecken versuchten und folglich buddhistischerseits geleugneten materiellen Seele (bei uns sonst: ›Lebenssubstanz‹) gesagt, denn man nimmt in jenem Text erst einmal eine Fortexistenz der Seele über den Tod des Individuums hinaus an. Gegen die Interpretation, das *viññāṇa* sei so etwas wie eine Seele, spricht auch die Tatsache (in # S 12.38 f p II 65 ff μ), daß das *viññāṇa* ›sprießt‹ – eine Seele bräuchte wohl nicht zu sprießen, die wäre ausgewachsen (und ein ›unendliches *viññāṇa* ja wohl erst recht). Damit liegt schon einmal eine wesentliche Erkenntnis über den Charakter des *viññāṇa* vor, nämlich die, daß bei ›*viññāṇa*‹ von einer Art Seele nicht die Rede sein kann. Soweit also Tusnelda urwüchsige Mutmaßungen zur Bedeutung des Begriffs ›unendliches *viññāṇa*‹. Aber wir haben Massel. Es gibt Texte, die von klügeren Leuten stammen, als Tusnelda es ist, wenn wir auch selbst hier auf eigene und damit zweifelhafte Deutungen angewiesen sind.

**4.14:1.5. Das unendliche *viññāṇa* in seiner Funktion****4.14:1.5.1. Der Begriff bedeutet Nichterleben und Leere**

Es begegnen uns Texte, die das leidige ›unendliche *viññāṇa*‹ beschreiben. Sehen wir uns zunächst # M 49 p I 329 μ an: „*viññāṇa* inkonkret, unendlich, zu allem in der Lage – das bedeutet gegenüber der Erde, hinsichtlich der Erdhaftigkeit ein Nichterleben (ebenso betreffs der drei übrigen ›Elemente‹ sowie betreffs der Daseinsformen) ...: gegenüber allem, hinsichtlich der Allhaftigkeit ein Nichterleben.“ (Die obige Formulierung ›zu allem in der Lage‹ als Übersetzung ist durchaus unsicher; es gibt – mindestens – zwei weitere Übersetzungsmöglichkeiten, nämlich unter Verwendung der Verben ›schimmern‹ bzw. ›beseitigen‹. Eine für die Deutung des ›unendlichen *viññāṇa*‹ entscheidende Aussage scheint nicht vorzuliegen.) Wie diese Beschreibung gemeint ist, erhellt aus dem dieser Sentenz vorhergehenden Passus, in welchem der Buddha seine Einsicht schildert: „Indem ich [das Element] Erde als [Element] Erde erkannte, wieweit es [halt] gegenüber [dem Element] Erde, hinsichtlich der Erdhaftigkeit ein Nichterleben gibt – indem ich das erkannte, gab es [das Element] Erde nicht, gegenüber [dem Element] Erde nicht, als [Element] Erde nicht; [die Idee] ‚[das Element] Erde ist mein‘ gab es nicht: ich begrüßte (bejahte) [das Element] Erde nicht.“ (Dieselbe Einsicht hatte der Buddha betreffs der übrigen drei ›Elemente‹ sowie der Daseinsformen. [Auf die ›Elemente‹ kommen wir in diesem Zusammenhang bald zurück.])

Dieser eigenen Einsicht stellt der Buddha die folgende Einsicht eines sich ganz großartig vorkommenden Wesens gegenüber: „Wenn es bei dir gegenüber allem, hinsichtlich der Allhaftigkeit ein Nichterleben gab, war [das alles] für dich nicht etwas Vakuöses, war es nicht etwas Leeres.“ (Diese beiden Vokabeln drücken die Qualitäten Hohlheit, Nichtigkeit, Substanzlosigkeit, Wertlosigkeit aus. Die Bemerkung des Buddha, daß er alles nicht begrüßte, bestätigt diese Haltung. Achtung: Das Wort ›leer‹ ist bei uns keine Übersetzung des berühmten Begriffs *suñña*, sondern die eines ganz anderen Pāli-Wortes!) Aus dieser letzteren Bemerkung können wir schließen, daß für den Buddha ›alles‹ „vakuös“ und „leer“ ist, was erst die Einsicht vollkommen macht. Fassen wir die obigen Ausführungen des Buddha zusammen, so kommen wir zu folgendem Ergebnis: Der Begriff ›unendliches *viññāṇa*‹ bedeutet hier, zum ersten, daß man die Elemente und Daseinsformen ›nicht erlebt‹, und, zum zweiten, daß ›alles‹ für einen „vakuös“ und „leer“ ist. (Jetzt fragt es sich, wieso die Meditationsstufe, die durch das ›unendliche *viññāṇa*‹ charakterisiert ist, von weiteren Ebenen der Meditation übertroffen wird. Ein Aspekt sei schon verraten: Lt. # A 11.17 p V 346 μ ist selbst dieser Zustand „dauerlos.“) Dies besagt demnach geradezu das Gegenteil dessen, was Tusnelda sich in ihrer Schlichtgemütigkeit spontan unter dem ›unendlichen *viññāṇa*‹ vorgestellt hatte: daß man nämlich – vorausgesetzt sei, es ist von Wahrnehmen die Rede, nicht von einer Wesenheit Bewußtsein – alles wahrnehme, als Ganzes

#### 4.14:1.5.1 – 4.14:1.5.2

wahrnehme, als Kontinuum wahrnehme. (Auf diesen Punkt werden wir noch zurückkommen und einiges richtigstellen.)

#### 4 4.14:1.5.2. Sistieren von Gegenständlichkeit, Funktionalität und Stofflichkeit; Wahrnehmungsstop

8 In einem anderen Text, # D 11 p I 223 μ, beantwortet der Buddha – nachdem er die ursprüngliche Frage eines Mönches, »wo« die vier Elemente Erde usf. »restlos stoppen«, umformuliert hat – die entsprechende Fragen nach dem »Wo« mit der Antwort »Da«. Und das »Da« ist unser – in denselben Worten wie im vorigen Text beschriebenes – *viññāṇa*: „*viññāṇa* inkonkret, unendlich, zu allem in der Lage – da gründet nicht Wasser und Erde, Kalorik, Gewebe; da [gründet nicht] Langes und Kurzes, Winziges, Dickes, Ästhetisches und Unästhetisches: da sistiert Funktionalität und Stofflichkeit restlos: durch das Stoppen von *viññāṇa* sistiert es da.“ (Tusnelda 12 versteht hier das „gründet nicht“ als gleichbedeutend mit „sistiert“.) Danach bedeutet die »Unendlichkeit des *viññāṇa*« effektiv das Stoppen (Aufhören) von *viññāṇa*: Unendlich bedeutet Null.

16 Bekanntlich besteht die erwähnte „Stofflichkeit“ im Wesentlichen aus den obgenannten vier Elementen Erde usf. (besser gesagt: die Stofflichkeit hat, nach unserer Sichtweise, die vier Aspekte Erde usf.). Wir können also zusammenfassen: Auf einer bestimmten Stufe der Meditation »stoppt das *viññāṇa*«, d.h. gibt es kein *viññāṇa* mehr, was die Folge hat, es gibt nicht mehr die vier Elemente Erde usf. (besser, in unserer Sicht: die vier Aspekte der Stofflichkeit Erde usf.) und die 20 Qualitäten der Stofflichkeit Länge, Kürze usf. sowie – was eigentlich nur eine Folge ist – Funktionalität und Stofflichkeit. Unter der Voraussetzung, daß mit der Funktionalität und Stofflichkeit die »eigene« Funktionalität und Stofflichkeit gemeint ist, hört – subjektiv – die eigene Person auf, wenn das *viññāṇa* »stoppt«. (Objektiv ist die eigene Funktionalität und Stofflichkeit – 24 die Funktionalität mit Einschränkungen – sehr wohl vorhanden.) Zusätzlich zum »Stoppen des *viññāṇa*« gibt es einen anderen Gesichtspunkt: Da die Funktionalität auch den Faktor *saññā* enthält, können wir schon daraus sekundär auch schließen, daß die Objekte [dieser Begriff verlangt nach einer Erläuterung, s.u.!] der Außenwelt subjektiv sistieren (aufhören). (Objektiv existiert die Welt weiterhin.) Wir haben hier also den Sachverhalt, daß durch das Ende von 28 *viññāṇa* auf einer rein subjektiven Ebene die Funktionalität und Stofflichkeit aufhört (bei dieser Meditation gibt es für mich keine Funktionalität und Stofflichkeit mehr), obwohl sie objektiv natürlich sehr wohl vorhanden ist. (Der Zusammenhang von *viññāṇa* und Funktionalität und Stofflichkeit ist in der Bedingt-Entstehung festgestellt und diese Feststellung in diversen Varianten 32 überliefert.) Wenn, was unseren aktuellen Text betrifft, der angenommene Zusammenhang wirklich besteht, so liegt (im Gegensatz zu den unter 4.12:1.5.2.4 erörterten Umständen) ein ganz neuer Sachverhalt vor: die subjektive Auslöschung von Person und Welt. Wir haben hier 36 offensichtlich nicht den Fall, daß im Kontext der Empfängnis mit dem Ausfall des *viññāṇa* die erste Funktionalität und Stofflichkeit über ihr Anfangsstadium nicht hinauskommt. Außerdem haben wir nicht die Situation, daß mangels eines aus dem gegenwärtigen Leben stammenden Impulses zu *viññāṇa* – per Tendenz – eine neue Funktionalität und Stofflichkeit in einem weiteren 40 Leben gar nicht erst initiiert wird. Es liegt auch nicht der Sachverhalt vor, daß der Tod eines Wesens, das älter ist als die Zygote, sich durch das Ende von *viññāṇa* auszeichnet. Letztlich haben wir nicht den – sowieso hypothetischen – Fall, daß der Zusammenhang von *viññāṇa* und Funktionalität und Stofflichkeit (genau wie der Zusammenhang unter den anderen Gliedern der Bedingt-Entstehung) eine sich während des Lebens ständig ereignende Abfolge von Ereignissen 44 betrifft.

Von einer anderen Perspektive aus können wir sagen: Auf den ersten Blick scheinen da zwei ganz unterschiedliche Sachverhalte vorzuliegen. Der erste ist danach das »unendliche *viññāṇa*«, 48 bei dem es keine Elemente Erde usf. und kein Langes usf. gibt; der zweite Sachverhalt besteht in etwas ganz anderem, nämlich einem bestimmten Segment der Bedingt-Entstehung (welches in der klassischen Normalversion der Bedingt-Entstehung, # Vin I 1 μ, dargestellt ist: „Infolge des Stoppens von *viññāṇa* gibt es ein Stoppen von Funktionalität und Stofflichkeit.“ Der zweite Sachverhalt wir – in derselben Formulierung wie hier – in einem anderen Text (# Sn 1037 μ) ohne 52



den ersteren Sachverhalt erwähnt – was nur unterstreicht, daß in unserem aktuellen Text unterschiedliche, da voneinander unabhängige, Angelegenheiten vorliegen. Zusammenfassend – es bietet sich zunächst die Deutung an, daß die Aussage betreffs Funktionalität und Stofflichkeit und *viññāṇa* mit dem davorstehenden Text betreffs der viel Elemente und des ›Langen, Kurzen‹ usf. nichts zu tun habe, daß das ›Stoppen‹ und das ›Sistieren‹ sich nicht auf die Elemente und das ›Lange‹ usf. beziehe.

Diese Lösung ist aber unwahrscheinlich, weil die Antwort auf die bewußte Frage vom Satzbau her – so scheint es Tusnelda – folgendes hergibt: Es gibt ein unendliches *viññāṇa*. Dieses wird beschrieben durch die Aussagen betreffs der Elemente, betreffs des ›Langen‹ usf. und betreffs Funktionalität und Stofflichkeit. Die Begründung, warum die Funktionalität und Stofflichkeit zu einem Ende kommt, liefert die allerletzte Zeile: diese führt jenes Ende eindeutig auf das ›Stoppen von *viññāṇa*‹ zurück. Da nun die Aussage betreffs Funktionalität und Stofflichkeit analog zu der Aussage betreffs der Elemente und des ›Langen‹ usf. formuliert ist, bilden diese drei Aussagen –Funktionalität und Stofflichkeit, Elemente, Langes – einen Dreierblock (wobei, wie immer, das „gründet nicht“ und das „sistiert“ des Textes als gleichbedeutend aufgefaßt werden). Dieser Dreierblock wird nun eingeschlossen von – oben – der Aussage betreffs des ›unendlichen *viññāṇa*‹ und – unten – der Aussage betreffs des ›sistierenden *viññāṇa*‹. Daß der Dreierblock mit dem ›unendlichen *viññāṇa*‹ gekoppelt ist, ist durch das Faktum, daß diese beiden Faktoren ansonsten sinnfrei nebeneinander stünden, verbürgt; daß der Dreierblock andererseits mit dem ›stoppenden *viññāṇa*‹ gekoppelt ist, ist durch den eindeutigen grammatischen Bezug der Aussage betreffs Funktionalität und Stofflichkeit auf letzteres belegt, was durch die erwähnte Tatsache, daß die letzte und vorletzte Zeile aussagemäßig und wortlautmäßig ein Versatzstück bilden, noch bestätigt wird. Die Konvergenz der erarbeiteten Punkte ergibt folgende Aussage: Es gibt ein unendliches *viññāṇa*, welches sich dadurch auszeichnet, daß es keine Elemente, kein Langes und Kurzes usf., keine Funktionalität und Stofflichkeit gibt, wobei dieser Umstand dadurch herbeigeführt wird, daß das *viññāṇa* aufhört. In anderen Worte: der Ausdruck ›unendliches *viññāṇa*‹ bedeutet, daß es kein *viññāṇa* gibt, und zwar kein *viññāṇa* betreffs der Elemente, des Langen usf. der Funktionalität und Stofflichkeit: und somit, so können und müssen wir schließen, kein *viññāṇa* von irgend etwas – die Negativbeschreibungen drücken eben das Ganze aus. (Auffälligerweise meint aber die hier behandelte Ebene der Meditation nicht: ›unendlich ist die Zeit und unendlich ist der Raum‹ oder ›unendlich ist das Raum-Zeit-Kontinuum‹ oder ›unendlich ist das Sein‹ ...)

Die erste spontane Deutung unseres Textes # D 11 p I 223 μ wurde somit durch eine genaue Analyse verifiziert. Wenn wir, wie gehabt, in Anlehnung an des Buddha Diktum in # M 38 p I 258 f μ, das *viññāṇa* in beiden Fällen als ›Wahrnehmen \ Erkennen \ Verstehen‹ übersetzen, so haben wir, wie behauptet, die Aussage: Das ›unendliche Wahrnehmen‹ bedeutet ein ausfallendes Wahrnehmen: Unendlich bedeutet Null. (Wenn dies also das Fazit unserer Bemühungen ist, dann besteht ja wohl die Meditationsstufe „Raum-Unendlichkeit“ analog darin, daß es keinen Raum gibt? Mmh. [Gottseidank ist dies keine Thema für uns.]) Nun ja. Tusnelda bekennt angesichts des obigen Befunds ›Unendlich bedeutet Null‹, daß sie verduzt und verunsichert ist. Daß dies nicht ganz die rechte Beschreibung der betreffenden mentalen Verfassung sein kann, wird schon durch die Tatsache nahegelegt, daß die darauffolgende Stufe der Meditation sich durch die Erkenntnis „Es gibt nichts“ auszeichnet und als das „Gebiet des Nichts“ bezeichnet wird.

#### 4.14:1.5.3. Metaphysische Ansätze werfen unbeantwortbare Fragen auf

Vielleicht können wir der angesichts der bisherigen Ergebnisse entstehenden Verwirrung Herr werden, indem wir die Flucht nach hinten antreten, zur Metaphysik. Wenn wir also eine ganz extravaganante Kulanz an den Tat legen und – entgegen unserer Überzeugung – ein ›unendliches Bewußtsein‹ postulieren, was kriegen wir dann? Dann kriegen wir die Aussage, daß ein ›unendliches Bewußtsein‹ darin besteht, daß, Fall 1, kein Wahrnehmen stattfindet bzw. daß, Fall 2, es kein Bewußtsein gibt. (Tusnelda bekennt, daß ihr Einfühlungsvermögen da versagt.)

Irgendwo dräut verkläffet im Gedränge von Tusneldas eher romantisch veranlagten und auf

#### 4.14:1.5.3 – 4.14:1.5.4.1

allesvereinnahmende Entgrenzung lüsternen Gehirnstrukturen ein gewisses, besser: ungewisses dumpfes Gefühl, das in den Texten etwas anderes sehen möchte – aber was kriegen wir, wenn wir ein ›kosmisches Bewußtsein‹ in den Raum stellen, in das All? Wir kriegen Fragen: Wäre jenes wundersame kosmische Bewußtsein wohl bewußt, was wäre also das Objekt des kosmischen Bewußtseins – vielleicht es selber? Und, wer hätte jenes wundersame Bewußtsein – etwa es selber? In Vorwegnahme der Besprechung der Metaebene können wir auch fragen: Wie könnte ein – internes und externes – kosmisches Bewußtsein das Objekt des Wahrnehmens seitens der ganz und gar nichtkosmischen Nonne Himilrud sein? (Nicht einmal der – viel weiter entwickelte – Buddha nimmt für sich in Anspruch, ein kosmisches Wesen zu sein.) Soweit zu Tusneldas heimlichem romantischem thanato-erotischen Pathos. Frau/Man merkt: sehr schnell sind wir beim Absurden angelangt, zumindest aber bei Fragen, auf die nur Theologen eine Antwort kennen – und da ist für Buddhisten Schluß: all dies – das mag man Tusnelda nun glauben oder nicht – sind Fragestellungen, die dem Buddhismus, wie ihn die Texte der für uns relevanten Überlieferung darstellen, völlig fremd sind. Es ist schlicht eine Tatsache, daß der Buddha nirgends – mit welchen Vokabeln auch immer – von einem solchen kosmischen Bewußtsein spricht: wovon er spricht, das sind die Fünf Kloben, der Edle Achtfaktorisches Weg, das Erlöschen ...

Und was ist, wenn wir annehmen, unsere Texte meinten, es gebe halt keine Elemente etc. und keine Funktionalität und Stofflichkeit, also keine konkreten Objekte des Wahrnehmens – dafür aber ein ›Wahrnehmen an sich‹. (Fragt sich nur, wie sich das vom unendlichen oder kosmischen Bewußtsein unterscheidet!) Nur, leider – Tusnelda hat nicht den blassesten Schimmer, was das denn sein könnte, das Wahrnehmen an sich, und sie kann in unseren Texten absolut keinen Hinweis darauf ausmachen, worum es denn gehen mag – es sei denn, ja es sei denn, eben diese hier besprochenen Aussagen betreffs des Mangels von Elementen etc. seien als eine Beschreibung des Wahrnehmens an sich gemeint.

Fazit: Wenn wir alle drei erwogenen Möglichkeiten ansehen, so erkennen wir: Da hört alle Vorstellung auf und alle Wege der Rede verlieren sich im Nichts. Es wäre nun ein Einfaches, spätere buddhistisch – mehr oder weniger – inspirierte Texte zu Hilfe zu nehmen, z.B. die sogenannten Kommentare, aber das widerspräche dem Arbeitsprinzip Tusneldas, die sich nur auf die ältesten Texte verlassen mag und sich bemüht, aus ihnen das Tusneldamögliche herauszuholen – selbst auf die Gefahr des Mißverstehens hin. Es ist, angesichts der unzureichenden Textlage, wünschenswert und, in der Tat, unumgänglich, zwecks genauer Beschreibung derartiger mentaler Verfassungen die entsprechende Erfahrung selbst zu machen, und zwar unter ständigem unerbittlichem Rückgriff auf den in unseren kanonischen Pāḷi-Texten niedergelegten Dhamma; zumindest aber Erfahrer der betreffenden Verfassungen konsultieren zu können, allerdings keine von schimärengläubiger Folklore inspirierten ungelahrten traditionalistischen Praktiker, sondern Erfahrer des authentischen buddhistischen Dhamma. Da hat Tusnelda ein Problem: Ihre eigenen Erfahrungen bleiben hinter dem hier Angesprochenen und zu Erläuternden weit, weit zurück, und einen derartigen Erfahrer kennt sie nicht.

#### 40 **4.14:1.5.4. Das unendliche Wahrnehmen ist beschreibbar**

##### **4.14:1.5.4.1. Das unendliche Wahrnehmen kann Gegenstand nüchterner Untersuchung sein**

Nach wir vor also ist Tusnelda angesichts des obigen Befunds ›Unendlich bedeutet Null‹ verduzt und verunsichert. Aber deshalb in unverantwortliche Spinnerei verfallen? Nie und nimmer! Besser ist ein kühler Kopf: In einer Situation, wo Gefahr besteht, in metaphysische Gefilde abzutriften, ist Tusnelda gut beraten, sich bestimmter Arbeitsprinzipien zu entsinnen. Wir identifizieren also erst einmal das Problem: Bei unserer obigen ersten Sicht der Texte sind wir zu dem Ergebnis gekommen, daß auf dieser Stufe der Meditation das Wahrnehmen ausfällt, es keine Objekte gibt – was dann in unserer verwirrenden Form resultierte. Anders gesagt: Ein ›unendliches Wahrnehmen‹ liegt vor [und wird vom Mediteur als solches erkannt], wenn mit dem Stoppen des Wahrnehmens dem Mediteur die Objekte abhanden kommen; bzw. das *viññāṇa* ist unendlich nur dann, wenn die Wahrnehmen ausfällt, die Objekte abhanden kommen – was dann die betreffende Meditation ausmacht und den Eintritt in des jeweilige „Gebiet“. Es ist

dabei so, daß es dieses unendliche Wahrnehmen nur während dieser Meditation gibt; es ist nicht so, daß das Wahrnehmen immer unendlich ist, aber nur während dieser Meditation als solches erkannt wird.

4 Aber: haben wir da überhaupt recht – fällt wirklich jegliches Wahrnehmen aus? Kommen dem Mediteur wirklich alle Objekte abhanden? In anderen Worten: Lassen die Texte die Interpretation zu, daß es nach dem Ausfall des im Text – anhand der Objekte – identifizierten Wahrnehmens doch irgendwelche wahrzunehmenden Objekte geben kann, wobei das  
8 Wahrnehmen dann als »unendliches Wahrnehmen« zu bezeichnen wäre? Wir versuchen also herauszufinden, ob an dieser Vermutung etwas ist.

Da wir, wie dargestellt, davon ausgehen, daß es um das schönste Wahrnehmen geht (und nicht um ein obskures Bewußtsein), stehen wir gleich auf einer festen argumentativen Basis, denn  
12 so ist das Diktum des Buddha „Durch das Auge bedingt und Formen ...“ als hier zutreffend vorausgesetzt. Bei jenem Diktum geht es bekanntermaßen um (1.) den Sinn, um (2.) das Objekt und um (3.) das dabei entstehende und nach dem betreffenden Sinn benannte Wahrnehmen. Wenn es also, wie nun vermutet, beim »unendlichen Wahrnehmen« tatsächlich um Wahrnehmen  
16 geht, müssen sich diese drei Punkte dingfest machen lassen. Wir stellen aber fest: Die das »unendliche Wahrnehmen« behandelnden Texte nennen weder den Sinn noch das Objekt des Wahrnehmensvorgangs, der seinerseits ebenfalls nicht benannt ist. Für die Identifizierung des hier aktiven Sinnes liegen uns in den Texten nicht einmal Anhaltspunkte vor. Das ist bei den  
20 eventuellen Objekten anders, und zwar wissen wir, was das Objekt nicht ist bzw. die Objekte nicht sind, nämlich die Elemente Erde usf., Langes usf., Funktionalität und Stofflichkeit und Wesen der verschiedenen Daseinsformen. (Um Mißverständnisse auszuschließen – festzustellen und festzuhalten ist folgendes: Unser fraglicher Begriff lautet: „unendliches *viññāṇa*“ - er lautet nicht:  
24 »*viññāṇa* des Unendlichen«.) Wir beginnen unsere Untersuchung also mit den Objekten. (Um welchen Sinn es geht, können wir dann erschließen und die Benennung des Wahrnehmens erfolgt dann dementsprechend.)

28 **4.14:1.5.4.2. Mögliche Objekte des unendlichen Wahrnehmens lassen sich erschließen**  
**4.14:1.5.4.2.1. Als Objekt kommt die indifferenzierte Welt in Frage**

Nun also an die Arbeit: Was kommt als Objekt des »unendlichen Wahrnehmens« in Frage? Es gibt nun die Möglichkeit, die textliche Aussage folgendermaßen zu interpretieren: Wenn es in  
32 den Texten heißt, daß die Element Erde usf., das Lange usf., das Funktionalität und Stofflichkeit und die Wesen der verschiedenen Daseinsformen nicht da seien, dann bedeutet dies, daß es die mannigfachen Einteilungen der Welt nach (1.) den Aspekten der Stofflichkeit und nach (2.) den dichotomischen Eigenschaften der Gegenstände und (3.) nach den Funktionen sowie der  
36 Stofflichkeit der empirischen Person und (4.) nach den Daseinsebenen nicht gibt; daß es also die gewissen theoretischen Kategorien, die vorgeblich objektiven Kategorien, nicht gibt, mit denen man gemeinhin die Welt ausgestattet sieht. Unterstellt wird hiermit, daß man außerhalb dieser Meditationsebene vor lauter Bäumen den Wald nicht sieht. (Nicht erwähnt werden im Text subjektive Kategorien wie nützlich / schädlich, angenehm / unangenehm, gut / böse. [Dabei ist zu beachten, daß die in unserem Text durchaus erwähnten Kategorien ästhetisch / unästhetisch nach buddhistischem Verständnis – fast – objektive sind: man nimmt nur, z.B., in seiner Geilheit das Unästhetische nicht wahr. Vgl. die Punkte 12.2.3.2.2, 12.4.1, 12.4.4, 12.6 unserer Ethik-  
40 Dokumentation.] Erwähnt werden auch nicht gewisse vorgeblich objektive Kategorien wie neu / alt. Es geht also ausschließlich, ich wiederhole, [1.] um grundlegende physikalische Kategorien der Stofflichkeit, [2.] weiter um grundlegende Eigenschaften der Stofflichkeit [darunter ist nicht Blau, Gelb ...!], ferner um [3.] die die empirische Person energetisch-mentalen und  
44 physikalischen ausmachenden Kategorien, sowie um [4.] grundlegende Kategorien der Einteilung der Lebewesen [wobei diese sich für Buddhisten als schlichtweg objektiv gegeben darstellen.] Wir kommen also zu diesem Resultat: Der Begriff »unendlich« mag – sprachlich treffend – den Umstand beschreiben, daß für den Mediteur die internen Begrenzungen der hiesigen und der jenseitigen Welt, des Kosmos, aufgehoben sind. (Das Wort »Kosmos« [oder »Welt«]  
52

#### 4.14:1.5.4.2.1 – 4.14:1.5.4.2.2

wird hier von Tusnelda deshalb gebraucht, weil dieses Wort die Unbegrenztheit des Wahrnehmens reflektiert [wenn auch, wie festgestellt, der Text nicht von der Unendlichkeit des Objekts spricht.] Es fällt auf, daß die Texte nicht feststellen, daß es keine der die Qualitäten „Erde“, „Langes“ etc. aufweisenden Gegenstände mehr gebe, also keine langen Stricknadeln, keine knackigen Männerpos, kein Kindergeschrei, keine im Schneidersitz schmerzenden Beine, keine traummäßig überflogenen Palmen. Da der Sachverhalt aber der ist, daß für den Mediteur die genannten Kategorien wegfallen, bedeutet dies effektiv doch, daß es die separaten Objekte als solche nicht mehr gibt. Das läuft dann – so stellt Tusnelda in ihrem jugendlichen Leichtsinn es sich vor – darauf hinaus, daß man den ganzen Kosmos gleichzeitig – unter Ignorierung seiner Bestandteile, Aspekte und Beziehungsgefüge – holistisch wahrnimmt: man sieht den Wald, nicht die Bäume.

#### 4.14:1.5.4.2.2. Als Objekt des Wahrnehmens kommt das Transmundiale in Betracht

Eine weitere Möglichkeit, das »unendliche Wahrnehmen« zu deuten, ist die, uns folgende naheliegende Frage zu stellen: Wenn es betrifft (1.) Elementen, (2.) Maßen und Ästhetik, (3.) Funktionalität und Stofflichkeit und (4.) Daseinsformen kein Wahrnehmen \ Erkennen \ Verstehen gibt – was bleibt dann überhaupt als mögliches Objekt des Wahrnehmens übrig? (Zur Erinnerung: Das Wahrnehmen ist keine Wesenheit, die sich etwas zum Objekt nimmt.) Mit den Wesen ist die gesamte (nichtpflanzliche) belebte Natur und Über-Natur erfaßt; mit Elementen, Stofflichkeit und Maßen die gesamte tote und lebende Materie in ihrer räumlichen Ausdehnung; mit ästhetischer Zuordnung, Funktionalität und den obigen Punkten alle mentalen Vorgänge mitsamt ihren Bezugsgrößen und materiellen und ideellen Objekten: Tusnelda kann nichts finden, was auf dieser Welt und in der anderen als Objekt noch in Frage kommt – aber eines gibt es doch: den Dhamma, das Nichtsterben, die Sicherheit, das Erlöschen: das Transmundiale. Hinter all dem steht ein ganz dickes Fragezeichen! Tusnelda geht mit dieser Idee auf spiegelglattes und hauchdünnes ideologisches Eis Tanzen, in akuter Gefahr zu stürzen und einzubrechen. Wieso? Sie stellt gewissermaßen diese Meditationsstufe mit dem ersten Blick auf das buddhistische Heilsziel gleich – welcher Blick in den Texten anders benannt wird (nicht mit »unendlich«) und – soweit ohne tiefeschürfende Forschung auszumachen – mit dieser Meditationsstufe nicht in Verbindung gebracht wird. Tusnelda mutmaßt also im Sudel. (Wegen dieser Ungewißheit der Definition verwendet Tusnelda jenes obskure, nebulöse und unbestimmte Wort »das Transmundiale.«) Trotz dieser Bedenken hat Tusnelda doch die Zuversicht, daß an ihrer Idee etwas dran ist, wenn nicht im Detail, so doch im Prinzip, nämlich dies: Wenn die durch ihre Eigenschaften / Kategorien/ Aspekte bestimmten Objekte der Welt (und mit ihnen die Welt) allesamt zu ihrem – temporären – Ende gekommen sind, dann bleibt als Objekt des Wahrnehmens \ Erkennens \ Verstehens das Transmundiale, was immer das sei, übrig – falls überhaupt etwas, und falls das Transmundiale »etwas« ist. (N.b.: In jedem Falle sei nicht die endgültige Erreichung des Endziels unterstellt – die ist noch einige Meditationsstufen entfernt!) Angesichts der Abstraktheit der anvisierten Sachverhalte wirkt die Bezeichnung »unendliches Wahrnehmen« gar nicht mehr so befremdlich – das Wahrnehmen ist nicht durch die gewöhnlichen Kategorien, die gewöhnlichen Grenzen zwischen den Dingen eingeschränkt – es ist unendlich –, und berücksichtigt man die Vagheit eines solchen hier unterstellten ersten Erahnens der letzten Wirklichkeit – vorausgesetzt, es geht tatsächlich hierum! – so erweist sich die Negativbeschreibung des Objekts, nämlich »das, was übrigbleibt, wenn alles gewöhnlich Erfahrene wegfällt« (Tusneldeas Paraphrase), als eine genau treffende Beschreibung und als die einzig angemessene. (Übrigens – ein unerwartetes Ergebnis fällt uns hier in den Schoß: Die oben, unter 4.14:1.3, geäußerte aus der Luft gegriffene Vermutung, der Ausdruck »unendliches Wahrnehmen« meine die Kontinuität von Wahrnehmensakten, ihre »unendliche« Abfolge, erweist sich angesichts dieser beiden – durch Textanalysen erarbeiteten – Deutungen als eher nicht zutreffend. Wie sollte das »Stoppen« des Wahrnehmens und das »Sistieren« der differenzierten Objekte des Wahrnehmens die Erkenntnis der Kontinuität der Wahrnehmensakte ermöglichen – das Gegenteil ist ja eben der Fall: erst durch die Erkenntnis, daß Eindruck auf Eindruck folgt, verstehe ich, daß die Abfolge von

4 Wahrnehmensakten eine schier unendliche ist. Dazu kommt noch, daß die im Text vorliegende Beschreibung der Einzeldaten bzw. Aspekte – Elemente, Langes etc. – nicht eine Abfolge von einzelnen Eindrücken darstellt. Tusnelda Überlegungen zur Kontinuität sollten also, was die gegenwärtige Fragestellung betrifft, ad acta gelegt werden. [Betreffs des Prozesses des Wahrnehmens sind sie natürlich gültig.]

#### 8 4.14:1.5.4.3. Als zuständiger Sinn läßt sich der Geist identifizieren

8 Der hier aktive Sinn des Wahrnehmens ist – wie auch das Objekt – in den Texten nicht genannt. Welcher Sinn ist nun am unendlichen Wahrnehmen beteiligt – das Auge, das Ohr ... der Geist? Da wir mittlerweile davon ausgehen, daß für dieses Wahrnehmen nur zwei Objekte in Frage kommen, sind wir in der Lage, von ihnen auf den hier aktiven Sinn zu schließen. (Wenn ich weiß, daß das Kindergebrüll das Objekt ist, kann ich schließen, daß das Ohr der hier aktive Sinn ist.) Als mögliche Objekte des unendlichen Wahrnehmens haben wir oben, zum ersten, den gesamten indifferenzierten Kosmos sowie, zum zweiten, das Transmundiale identifiziert.

12 Zuerst also zum Kosmos: Tusnelda kann sich nicht vorstellen, von ihrem Meditationspolster aus den gesamten Kosmos (oder auch nur einen gewissen Ausschnitt desselben) als Ganzes mit ihrem gewöhnlichen Auge sehen, mit ihrem gewöhnlichen Ohr hören zu können, usf. (Hierzu kommt, daß man üblicherweise die nach außen gerichteten Sinne beim Meditieren tunlichst abschaltet.) Als hier aktiver Sinn kommt demnach der Geist in Frage, dem man im buddhistischen Lehrgebäude (dem Dhamma) kommoderweise alle sonst nicht abgedeckten Sinnesfunktionen zuordnen kann. (Zum Vergleich: Gewisse Mönche sind, lt. # M 77 p II 19 µ, in der Lage, jenseits der gewöhnlichen physikalischen Möglichkeiten Laute zu hören oder anderer Leute aktuelle Meditation zu erkennen. [Der Text schreibt diese Fähigkeiten nicht dem Sinn Geist (letztere sogar explizit der „Mentation“!) zu, aber dies können wir hier getrost tun.]) Mit dem Geist erfaßt man intuitiv die hiesige und die jenseitige Welt – ohne die sonst relevanten Abgrenzungen und Unterscheidungen – in all ihren Bestandteilen, Aspekten und jeweiligen Beziehungen holistisch als Ganzes; vielleicht sollte man sogar sagen: Man erfaßt mit dem Geist die Gesamtheit, die Totalität des Kosmos. (Dabei sei nicht unterstellt, daß eine solche Sicht der Inhalt der buddhistischen Methodik sei. Der Buddhismus der hier angesprochenen Texte lebt vielmehr geradezu davon, die Dinge – einschließlich der eigenen empirischen Person – zu zerpfücken und in ihre Einzelteile, Einzelaspekte, Einzelfunktionen, eben die »Elemente«, »Kloben« etc., zu zerlegen und dadurch die Bedingtheit der Dinge – einschließlich der eigenen präziösen Person – aufzuzeigen.)

20 Nun zum zweiten als in Frage kommend identifizierten Objekt, dem Transmundialen. Daß eine Mediteuse oder ein Mediteur mit den gewöhnlichen fünf Sinnen das Transmundiale nicht wahrnehmen kann, versteht sich – mit folgendem Abstrich – qua definitionem von selbst. Als zuständiger Sinn kommt vorrangig der »Geist« in Frage. Hier sei aber zusätzlich auch der »Körper« als der betreffende Sinn in Erwägung gezogen, und zwar wegen der in – eventuell – verwandten Kontexten (z.B. # A 4.87 p II 87 µ, vgl. auch # It 73 p 62 µ) vorgefundenen Formulierung „indem er ... körperlich berührt“ (wobei spätere Literatur [möglicherweise von meditativ ungenügend Erfahrenen geschrieben] dann den »Körper« lieber als »mentalen Körper« interpretiert).

24 Unser Befund ist, nach der von uns verantworteten Sprachregelung des berühmten Diktums, also dies: Das hier aktuelle Wahrnehmen ist das »Geist-Wahrnehmen«, und, im Falle des Transmundialen, eventuell auch das »Körper-Wahrnehmen«. Damit wären die drei Punkte, die im Diktum genannt sind, identifiziert.

#### 32 4.14:1.5.4.4. Die Haltung gegenüber den Objekten mag eine distanzierte sein.

36 Es mag für unser Verständnis des unendlichen Wahrnehmens nützlich sein, noch einen Punkt zu bedenken. Oben, 4.14:1.5.1, haben wir den Anspruch des Buddha referiert, wonach beim Nichterleben der gewöhnlichen Welt alles auch »vakuös« und »leer« sein sollte, was der Buddha durch die Aussage bekräftigt, daß er selbst diese Objekte »nicht begrüßt«, sie also nicht bejaht: Was mit den genannten Vokabeln ausgedrückt wird, das ist die Substanzlosigkeit der Dinge und die Wertlosigkeit für die eigene empirische Person. (Es sei nicht übersehen, daß die distanzierte

#### 4.14:1.5.4.2.4 – 4.14:1.5.5

Haltung zu den gewöhnlichen Objekten nicht die Ursache von deren – verkürzt – Verschwinden ist, sondern daß die Distanziertheit nur eine – für den Ablauf des Prozesses gar nicht notwendige – Begleiterscheinung des »unendlichen Wahrnehmens« ist. Es handelt sich also nicht um einen Umstand, wie er betreffs der Voraussetzungen des fortgesetzten Wahrnehmens, z.B. 4.1:1., 4.2:1., 4.3:1. erarbeitet wurde.) Was bedeutet nun diese Forderung für die Haltung gegenüber (1.) der indifferenzierten Welt bzw. (2.) dem Transmundialen, welche beiden Punkte, nach Tusnelda Befund, doch als Alternative Objekte des Wahrnehmens in Frage kommen? Soll man so ein Objekt bei der Meditation ebenso betrachten und sich davon distanzieren, oder sollte man eine andere Haltung haben? Die Texte schweigen sich aus. Tusnelda kann nur folgendes mutmaßen: Man soll feststellen, daß man eine andere Sicht der Dinge hat bzw. daß eine solche sich anbahnt, und froh zur Kenntnis nehmen, daß dies so ist. Man soll wissen, daß die Bemühung noch weitergeht. Man soll sich auf keinen Fall mit dem alternativen Objekt identifizieren, es als »Mein« betrachten und in irgendeiner Weise auf die eigene »Person« beziehen bzw. die Person auf das Objekt; weiterhin ist auch hierbei die Leidhaftigkeit und Dauerlosigkeit im Auge zu behalten. (Einen Eindruck von dieser Haltung geben die Texte in # S 22.1 ff p III 1 ff µ und viele andere mehr.)

#### 4.14:1.5.4.5. Das Stoppen des gewöhnlichen Wahrnehmens bei antrainiertem Desinteresse

Bisher haben wir, unter Bezug auf unsere Texte – das Vokabular stammt hauptsächlich aus # D 11 p I 223 µ – ganz unbekümmert davon geredet, daß das »Wahrnehmen stoppt« und dadurch die Elemente etc. »sistieren« (aufhören). Was wir uns nicht gefragt haben ist: Wie kommt es denn eigentlich dazu, daß das »Wahrnehmen stoppt«? Wir können davon ausgehen, daß das Wahrnehmen nicht dadurch stoppt, daß ich beschließe: »Es stoppe das Wahrnehmen!« Wir können auch davon ausgehen, daß das Wahrnehmen nicht von allein stoppt. Vielmehr wird es so sein, daß durch entsprechendes Training die Bedingungen dafür geschaffen werden, daß es stoppt. Daß dies so ist, ist schon durch die Tatsache angedeutet, daß die betreffende Meditation eine Stufe, und zwar die sechste, innerhalb einer Abfolge von immer anspruchsvolleren Meditationspraktiken darstellt. In der Terminologie des Dhamma können wir vermutlich sagen, daß das zum Wahrnehmen notwendige – im Diktum aber nicht genannte, sondern offenbar jeweils stillschweigend mitgedachte – „Notiznehmen“ (# M 28 p I 190 µ) aussetzt, und zwar durch entsprechendes Training. (Ein trivialisierendes Alltagsbeispiel hierfür: Tusnelda tagträumt von den knackigen Männerpo, der eben vorbeiging, sie hat die Augen offen und auf die rote Erdbeere vor sich gerichtet – aber sie sieht diese nicht, sie stiert durch sie hindurch.) Mehr brauchen wir in diesem Zusammenhang nicht zu wissen, was aber klar sein muß, das ist, daß das Stoppen des Wahrnehmens eine Geschichte hat, kein Ergebnis eines einzelnen willkürlichen Aktes ist und daß es auch kein Zufallsprodukt ist.

#### 4.14:1.5.5. Wahrnehmen jenseits der gewöhnlichen Kategorien macht ein »Bewußtsein« unnötig

Wir sagen also im Rückgriff auf die Ausdrucksweise des Diktums des Buddha folgendes: »Bedingt durch den Sinn Geist und (Alternative Nr. 1) das in sich nicht differenzierte Objekt Welt bzw. (Alternative Nr. 2) das Objekt Transmundiales entsteht ein unendliches Geist-Wahrnehmen bzw. eventuell auch Körper-Wahrnehmen.« Übrigens – wenn wir die obige Interpretation grundsätzlich akzeptieren, so sehen wir: Die Aussage des Textes, das »Wahrnehmen stoppe«, bedarf einer Qualifikation, und zwar folgendermaßen: Es stoppt jegliches Wahrnehmen im üblichen Sinne, nämlich das Wahrnehmen der gewöhnlichen, der differenzierten Welt – es gibt aber sehr wohl noch ein Wahrnehmen, nämlich das des Undifferenzierten bzw. des Transmundialen, und das ist, was als »unendliches Wahrnehmen« bezeichnet wird.

Welcher von unseren Ansätzen auch zutreffen mag, welcher Versuch, dem »unendlichen *viññāṇa*« ein Sinnesorgan und ein Objekt zuzuweisen, am ehesten den originalen Absichten des Buddha korrespondieren mag – eines dürfen wir als gesicherte Erkenntnis ansehen: Das »unendliche *viññāṇa*« ist kein metaphysisches Bewußtsein, sondern ein Wahrnehmen \ Erkennen \ Verstehen.

**4.14:1.5.6. Die Metaebene des Wahrnehmens****4.14:1.5.6.1. Das unendliche Wahrnehmen ist durch den Geist wahrnehmbar**

Um unsere Erkenntnisse betreffs des unendlichen Wahrnehmens zu ergänzen, zu vertiefen zu modifizieren und zu korrigieren, bieten sich nun weitere Texte an, die andere Punkte als die schon abgehandelten thematisieren. Der Text # M 43 p I 293  $\mu$  stellt fest: „Durch das von den fünf Sinnen losgelöste reine Geist-Wahrnehmen ist – [mit der Feststellung] ‚unendlich ist das *viññāṇa!*‘ – das Gebiet der *viññāṇa*-Unendlichkeit zu identifizieren.“ (N.b., gewissen Ideologen sei dies hinter die Ohren geschrieben: Es ist nicht von einem ›reinen Wahrnehmen‹ und schon gar nicht von einem sog. ›reinen Bewußtsein‹ die Rede, das gar kein Objekt hat!) „Die zu identifizierende Konstitution aber erkennt man mit dem Erkennungsauge.“ (Dieselbe Aussage gilt lt. Text für die unmittelbar vorausgehende bzw. die nachfolgende Meditationsstufe. Jene drei ›Gebiete‹ werden in # A 4.190 p II 184  $\mu$  mit ›Unrührbarkeit‹ bezeichnet. Dies ist auch so mit dem „Gebiet der Weder-*saññā*-noch-Nichts*aññā*“. Der Eintritt in die letztere Verfassung ist hier unerklärt. Der – hier nicht erwähnte – darauffolgende und letztmögliche Schritt erfolgt, lt. # M 44 p I 301  $\mu$ , indem die ›Mentation‹ entsprechend ›existieren gemacht‹ [in etwa: entwickelt] wurde und so den Adepten „solchermaßen akzedieren macht“. Übrigens – der in unserer Lehrrede, ein paar Zeilen vor unserem Text, enthaltene Passus über die *saññā* scheint mir hier fehl am Platze zu sein, weil Farbwahrnehmung ansonsten hier kein Thema ist, schon gar nicht im Anschluß an die Erörterung von Glück im Zusammenhang mit *viññāṇa* und Gefühl; es wird ja nicht etwa ein Gefühl als Folge von Farbwahrnehmung besprochen.) Das ›unendliche Wahrnehmen‹ ist unserem Text zufolge seinerseits selbst ein Objekt des Wahrnehmens: Der Mediteur stellt zu einem bestimmten Zeitpunkt fest, daß das Wahrnehmen unendlich ist. Wahrnehmen findet also auf zwei separaten Ebenen statt, nämlich (1.) auf der Ebene des Wahrnehmens der Welt jenseits der gewöhnlichen Kategorien bzw. auf der Ebene des Wahrnehmens des Transmundialen und (2.) auf der Metaebene des Wahrnehmens der bei einem selbst ablaufenden Vorgänge, der eigenen momentanen Verfassung: es geht hier um Introspektion. Von uns in die Terminologie des bekannten Diktums umgesetzt, wäre zu formulieren: ›Bedingt durch den Sinn Geist und das Objekt unendliches Wahrnehmen entsteht Geist-Wahrnehmen.‹ (In gleicher Weise gibt es übrigens ein Geist-Wahrnehmen des ›unendlichen Raums‹ und des ›Nichts.‹)

Die hier sattfindenden Vorgänge sind, lt. Text, zum ersten ›wahrnehmen‹, zum zweiten ›identifizieren‹, zum dritten ›erkennen‹. (Hierauf kommen wir bald zurück.) Der genannte Text informiert uns über den Sinn, welcher für das Erlebnis „Unendlich ist das *viññāṇa*“ und die danach benannte Meditationsstufe verantwortlich ist: Das Wahrnehmen geschieht mit dem Geist, und das ›Identifizieren‹ geschieht durch das Geist-Wahrnehmen; das ›Erkennen‹ aber geschieht mit dem „Erkennungsauge“. Dabei ist der „Geist“ hier der unabhängig von den fünf Sinnen agierende Geist, genauer gesagt wohl: der Geist, der allein agiert, nämlich ohne daß die fünf Sinne aktiv wären, d.h. ohne daß der Geist etwa auf Daten zurückgriffe, die durch die fünf Sinne bereitgestellt werden: es handelt sich somit um ein unmittelbares Wahrnehmen des Gebiets mit dem Geist. Die Beschreibung als ›rein‹ und als unabhängig von den übrigen fünf Sinnen gibt somit die banale Tatsache wieder, daß das Objekt „Gebiet“ nicht mit dem materiellen Auge, dem materiellen Ohr usw. wahrnehmbar ist. (Ein ›reines *viññāṇa* – ohne daß der Geist genannt würde – wird auch in #M 140 p III 242  $\mu$  erwähnt, mittels welchen *viññāṇas* man ›sogenanntes Glück‹ wahrnimmt. Daß man nicht mit dem Auge Glück wahrnimmt – irgendein Sinn muß ja zum Wahrnehmen beitragen! –, das versteht sich von selbst: es kommt als der zuständige Sinn nur der Geist in Frage – es sei denn, man spricht dem „Körper“ [vgl. 4.14:1.5.4.3] die entsprechende Fähigkeit zu. In # S 22.60 p III 70  $\mu$  wird das *viññāṇa* wie jeder der fünf Kloben als potentiell Glück bringend dargestellt, über seine Identität wird nichts gesagt.)

Die seltsam anmutende Formulierung, „durch das Geist-*viññāṇa*“ sei etwa zu erledigen, erklärt sich folgendermaßen: Der Geist als solcher ist hier quasi – wie die anderen Sinne auch – eine Apparatur, in der ein Verarbeitungsprozeß ablaufen muß: ohne einen solchen Prozeß wird absolut nichts wahrgenommen, erkannt, identifiziert etc. Der Sachverhalt hier ist also der, daß mittels des Prozesses *viññāṇa* das Objekt identifiziert wird. (Die gewieften Leserinnen und

#### 4.14:1.5.6.1 – 4.14:1.5.6.2

ausgefuchsten Leser bemerken, daß Tusnelda hier wie in anderen Zusammenhängen das „*viññāṇa*“ unzweifelhaft nicht als eine Art Wesenheit betrachtet, sondern als einen Prozeß bzw. das Ergebnis eines Prozesses.)

4 Was hat es nun mit dem „Erkennungsauge“ auf sich? Dem Text zufolge ist das Objekt „durch das Geist-Wahrnehmen“ ›zu identifizieren‹, andererseits ist dieses zu identifizierende Objekt „mit dem Erkennungsauge“ ›zu erkennen‹. Aus diesem Sachverhalt ergibt sich, daß hier die Begriffe ›identifizieren‹ und ›erkennen‹ synonym sind; außerdem ist zu schließen, daß hier das fragliche  
8 „reine“ „Geist-Wahrnehmen“ und das „Erkennungsauge“ synonym sind, vereinfacht gesagt, jenes ›Wahrnehmen‹ und jenes ›Auge‹. Wir gehen wohl recht in der Annahme, daß es sich bei letzterem nicht um ein reales – wenn auch immaterielles – Auge handelt, sondern daß der Begriff „Erkennungsauge“ eine poetische Umschreibung für eine spezielle Funktion des Geistes darstellt,  
12 wie ja auch das Wort „Geist-Wahrnehmen“ eine Funktion des Geistes bezeichnet (wobei wir nicht vergessen, daß der Begriff ›Geist‹ seinerseits ein Aggregat von Funktionen meint, und nicht eine Wesenheit). Was der Begriff „Erkennungsauge“ ausdrückt, geht aus folgendem hervor: Die mit dem Erkennungsauge ausgestatteten Wesen werden in # S 56.63 p V 467 µ den ›in Ignoranz gekommenen, den verwirrten‹ Wesen gegenübergestellt, und in # It 61 p 52 µ erfahren wir, daß man mit dem Gewinn des ›unübertrefflichen Erkennungsauges‹ „von allem Leid befreit“ ist. (Es sei hier daran erinnert, daß das Wort ›Erkennung‹ Tusneldas Normierung zufolge den Pāḷi-Begriff wiedergibt, welchen romantischer gestimmte Seelen gern als ›Weisheit‹ verstehen. [Aber das zugrunde liegende Pāḷi-Verb ist nun einmal als ›erkennen‹ zu übersetzen und nicht als ›weise sein.]) In unserer westlichen Ausdrucksweise würden wir vom ›inneren Auge‹ sprechen, was aber den Sachverhalt nur unzureichend trifft. Übrigens – es gibt insgesamt drei ›Augen‹, nämlich It. It 61 p 52 µ das uns allen vertraute „Fleischliche Auge“, das hier besprochene „Erkennungsauge“  
24 sowie das „Göttliche Auge“, wobei letzteres [vgl. z.B. # D 15 p II 87 µ, # M 51 p I 348 µ] vor allem die Fähigkeit bezeichnet, gewöhnlich nicht zu beobachtende Vorgänge, z.B. solche, die Tat und karmisches Resultat betreffen, zu ›sehen.‹) So weit, so gut.

#### 28 4.14:1.5.6.2. Im Gebiet der *viññāṇa*-Unendlichkeit geschehen *saññā* und weiteres Erklärbares

Zum gleichen Thema liegen uns weitere Texte vor. Wir haben in # A 9.33 p IV 413 µ den Sachverhalt, daß man in das „Gebiet der *viññāṇa*-Unendlichkeit“ „eintritt“, wobei diese Tatsache gleichgesetzt wird mit dem Sachverhalt, daß es dann eine „*saññā* vom Gebiet der *viññāṇa*-Unendlichkeit“ gibt. (In gleicher Weise werden hier, m.m., im textlichen Umfeld einige andere ›Gebiete‹, in die man „eintritt“, charakterisiert. Die verzwickte Darstellungsweise des Textes ist die, daß er, einer gewissen internen Logik folgend, den Umstand erwähnt, daß mit dem Eintritt in ein bestimmtes neues Gebiet die dem jeweils vorhergehenden Gebiet entsprechende *saññā* „stoppt“.)

36 In # M 111 p III 27 µ begegnet uns eine großartige Beschreibung der Verfassung, in den sich der Mediteur befindet, die in das „Gebiet der *viññāṇa*-Unendlichkeit“ „eintritt“. (Der Prägnanz halber sei diese Ebene von uns künftig als ›Nr. 6‹ beschrieben.) Eine Erkenntnis verschafft uns  
40 dieser Text, nämlich die, daß in der fraglichen Verfassung so allerlei „Dinge“ „entstehen“, „bestehen“ und „zur Rüste hin gehen“ (untergehen, vergehen). Das ›Entstehen‹, ›Bestehen‹ und ›zur Rüste hin Gehen‹ wird It. Text ›kognosziert‹ (festgestellt) – von wem oder was, das sagt der Text nicht. (Wir können – wenn wir denn unbedingt einen Akteur brauchen – wohl annehmen,  
44 daß wiederum der sogenannte Geist am Werk ist.)

Die Analyse des Gefüges des betreffenden Pāḷi-Satzes ergibt die Erkenntnis, daß etliche „Dinge“ ein Paket bilden, welches durch andere – davor genannte – „Dinge“ (oder ein ›Ding‹) ergänzt wird. (Unter den im Paket genannten Dingen sind etliche, die im Zusammenhang mit der erweiterten Wahrnehmen [vgl. 3:4.4, 3:8.1] auftreten.) Die in dem Paket erwähnten Dinge gibt es  
48 nun auch auf anderen Ebenen der Meditation, nämlich auf Ebene Nr. 1 bis 5 (und auf Nr. 7 ebenfalls, jedoch nicht mehr auf Nr. 8 und Nr. 9). Insofern ist diese Charakteristik recht nichtssagend, sie informiert uns aber doch darüber, daß in diesem Zustand etwas geschieht, was  
52 ja nicht von vornherein klar ist, insbesondere wenn wir an der – oben schon ad acta gelegten –



Position festhalten, es gebe einen Totalausfall von Wahrnehmen. Wir wissen somit schon etwas über das Gebiet der *viññāṇa*-Unendlichkeit, was eine Antwort auf die obige Frage darstellt, warum denn dieses Gebiet noch zu transzendieren sei: es gibt noch etwas loszuwerden.

4 Wenn unsere Ausgangsposition die ist, es gebe zwar kein Wahrnehmen betreffs der durch die gewöhnlichen Kategorien (die ›Elemente‹ etc.) charakterisierten Welt – aber sehr wohl ein Wahrnehmen dessen, was jenseits dieser Kategorien ist (das Transmundiale), so können wir unbesorgt davon ausgehen, daß das stattfindende *viññāṇa* zur *saññā* ausgebaut werden kann; wir brauchen uns also über die Erwähnung der *saññā* nicht zu verwundern.

8 Der Kuriosität halber sei festgestellt: Wenn wir von einem Totalausfall von Wahrnehmen ausgehen, so geraten wir unversehens in einen Erklärungsnotstand (der sich allerdings auch bewältigen läßt). Zu erklären ist dann, wie auf dieser Ebene – es gibt, nach dieser Analyse, ja kein *viññāṇa*! – unter all den im Paket genannten Dingen auch die *saññā* sein kann, schließlich setzt die *saññā* ja das *viññāṇa* voraus. (Wohlgemerkt – es geht jetzt nicht um jene noch zu untersuchende „*saññā* vom Gebiet der *viññāṇa*-Unendlichkeit“, sondern um eine weitere *saññā*, die im Paket nur erwähnt wird und deren Identität in keiner Weise beschrieben ist! Daß diese im Paket enthaltene *saññā* identisch ist mit der die *viññāṇa*-Unendlichkeit betreffenden *saññā*, ist durch die Position im Pāḷi-Satz völlig ausgeschlossen. Es handelt sich bei der im Paket genannten *saññā* nicht um das Produkt desselben Wahrnehmungsprozesses, der mit dem Begriff ›unendliches *viññāṇa*‹ gemeint ist und der – es gibt keine ›Elemente‹ etc. – ausfällt.) Möglicherweise ist diese Tatsache so zu interpretieren, daß die *saññā* hier eine Art Störung, Abweichung darstellt, wie es betreffs gewisser anderer Meditationsstufen von inneren Faktoren gesagt wird (vgl. # A 10.72 p V 135 µ), wo die Störungen nämlich just die Umstände sind, die in derjenigen Meditation nicht vorhanden sein sollten, weshalb so eine Störung dann als „Dorn“ bezeichnet wird. (Wenn wir hier die *saññā* als Imagination, Einbildung, Vorstellung, Phantasiegebilde verstehen, wie wir es unter 1:2.4 erarbeitet haben, so wird der Störungscharakter sehr deutlich: Bei ihrer Meditation wird die Nonne Himiltrud durch die vor ihrem inneren Auge auftauchenden Erdbeeren mit Schlagrahm oder einen knackigen Männerpo geplatzt. [Bitte – Tusnelda weiß nicht, ob dergleichen auf dieser Ebene der Meditation noch vorkommt, vielleicht gibt es eher Engel oder Sphärenklänge.]) Derartige auf den ersten Blick nicht erklärliehe Widersprüche finden sich in unserem Text auch betreffs anderer Meditationsebenen, besonders auffällig bei Nr. 2, wo es kein Denken geben sollte, in dem fraglichen Versatzstück aber sehr wohl Denkaktivitäten genannt werden, wenn auch durch andere Vokabeln bezeichnet. Diese Tatsache mag ein Indiz dafür sein, daß Tusneldas obige Vermutung, daß es um Störungen geht, zutrifft. Möglicherweise haben wir hier den Fall, daß ein gegebenes Versatzstück [das Paket], welches an sich in den jeweiligen Kontext einzupassen wäre, indem an situationsbedingte Änderungen vornimmt, schlampigerweise ohne solche Änderungen verwendet wurde. (Soweit das Kuriosum: in den Orkus zu expedieren!)

#### 4.14:1.5.6.3. Die *saññā* hat die eigene Verfassung des extraordinären Wahrnehmens zum Objekt

40 Was unsere Ebene Nr. 6 von den Ebenen Nr. 1 bis Nr. 5 und Nr. 7 unterscheidet – das Paket ist ihnen ja allen eigen – sind, wie gesagt, die vor dem Paket genannten „Dinge“. Im Fall von Nr. 5, 6 und 7 haben wir einzig die nach dem jeweiligen ›Gebiet‹ benannte *saññā*. (Die vor Nr. 5 aufgezählten Ebenen der Meditation weisen statt einer *saññā* ganz unterschiedliche „Dinge“ auf.)

44 Diese dem ›Gebiet der *viññāṇa*-Unendlichkeit‹ zugehörige *saññā* gilt es nun zu besprechen – sie ist ja das einzige relevante Charakteristikum des ›Gebiets‹. Das betreffende Pāḷi-Kompositum als solches läßt – nach den Regeln der Auflösung von Komposita – zweierlei in die nähere Wahl kommende Interpretationen zu: Man hat (1.) *saññā* betreffs dieses Gebiets, d.h. man nimmt dieses ›Gebiet der *viññāṇa*-Unendlichkeit‹ wahr, oder man hat (2.) die für dieses Gebiet typische *saññā*, also wäre diese *saññā* identisch mit dem ›unendlichen *viññāṇa*‹ (was immer das ist: ausfallendes *viññāṇa* [schon verworfen] oder das *viññāṇa* dessen, was jenseits der gewöhnlichen Kategorien liegt). Tusnelda entscheidet sich – unter Bezug auf die beiden anderen insofern relevanten Texte, die ›Geist-Wahrnehmen‹ bzw. ›*saññā*‹ erwähnen – für die erste

#### 4.14:1.5.6.3 – 4.14:2.1

Interpretation: Man hat *saññā* betreffs des Gebiets. Aufgrund unserer Analyse (vgl. 3:4.3) verstehen wir nun unter *ṣaññā* kurzgesagt das durch gewisse persönliche Faktoren kontaminierte, sekundäre Wahrnehmen.

4 Wenn wir davon ausgehen (vgl. 4.14:1.5.2.2), daß es auf der fraglichen Meditationsstufe ein Wahrnehmen gibt, nämlich ein Wahrnehmen dessen, was jenseits der üblichen Kategorien liegt, und wenn wir den Begriff *ṣaññā* wie gehabt als Persönliches implizierend verstehen und diese Einschätzung mit der obigen Erkenntnis vermählen, so werden wir zu folgender Feststellung  
8 seitens des Mediteurs gelangen: Ich habe eine *saññā* betreffs der Tatsache, daß bei mir ein Wahrnehmen dessen stattfindet, was jenseits der gewöhnlichen Kategorien liegt, und daß bei mir Funktionalität und Stofflichkeit (lt. # D 11 p I 223 μ) suspendiert ist und daß die gewöhnlichen Dinge (lt. # M 49 p I 329 μ) für mich „vakuös“ und „leer“ sind. (Akzeptieren wir aber die – oben ad  
12 acta gelegte – Interpretation, daß es um einen Totalausfall von Wahrnehmen geht, so hat der Mediteur eben eine *saññā* davon, daß bei ihm kein Wahrnehmen stattfindet.) Wir sehen in jedem Fall, die *saññā* findet, wie oben das Geist-*viññāṇa*, auf der Metaebene statt, als eine Art Introspektion.

16 Technisch gesehen haben wir hier eine *saññā* betreffs eines *viññāṇas*, genauer gesagt: eine *saññā* betreffs der Tatsache, daß es ein unendliches *viññāṇa* gibt. So mag die Vermutung aufkommen, wir hätten hier einen Sachverhalt, der dem im Zusammenhang mit den „Grundlagen des Wahrnehmens“ (vgl. 4.9:4.5) besprochenen entspricht, woran sich die Frage  
20 knüpft, wie denn ein *viññāṇa* oder eine *saññā* von *viññāṇa* überhaupt möglich sei. Die Antwort ist die: In jenem Kontext geht es nicht bloß um das schiere Wahrnehmen von Wahrnehmen, sondern um das bejahende Wahrnehmen von bestimmten Eindrücken und die dadurch erzeugte Tendenz zur Wiederholung solcher Eindrücke (wobei diese Tendenz bzw. eine derartige  
24 Tendenz quasi unendlich besteht, bis zur Erlösung nämlich). Dieser Sachverhalt liegt hier nicht vor (nur die ganz allgemeine Haltung gegenüber den Dingen der Welt: „vakuös“ usf. wird – als Addendum – erwähnt). Die obige Vermutung gehört also, wenn schon nicht in den Papierkorb, so doch in die Ablage, nämlich zwecks eventueller Verwendung in anderen Kontexten.

28 Übrigens – selbst bei der ersten, dann aber verworfenen, Interpretation, das unendliche *viññāṇa* bedeute den Totalausfall von Wahrnehmen, stellt sich die Frage gar nicht, wieso es diese introspektive *saññā* geben kann, wo es doch deren Vorgänger, das *viññāṇa*, nicht gibt: das fehlende *viññāṇa* wäre kein Vorgänger eben dieser *saññā*, sondern diese *saññā* muß einen anderen – nicht genannten, da im Zusammenhang irrelevanten – Vorgänger *viññāṇa* haben. Es handelt sich also um zweierlei Prozesse.

Übrigens – wenn wir die obige Aussage, daß der „Geist“ das Sinnesorgan ist, mit dem man das „Gebiet der *viññāṇa*-Unendlichkeit“ erfaßt, mit der Aussage, daß es hierbei um „*saññā* vom  
36 Gebiet der *viññāṇa*-Unendlichkeit“ geht, kombinieren, so können wir schließen, daß der Geist das Organ für die fragliche *saññā* ist. (Dabei wissen wir aus früheren Beobachtungen [vgl. 3:6. und 3:7.] daß der sprachliche Usus der Texte der ist, die *saññā* nach dem jeweiligen Objekt, z.B. der ›Form‹, zu benennen, und nur das *viññāṇa* nach dem zuständigen Sinn, z.B. dem ›Auge‹: wir können also nicht den Begriff ›Geist-*saññā*‹ erwarten.)  
40

#### 4.14:2. Das *viññāṇa* kann der Fokus einer Meditationsübung sein

##### 4.14:2.1. Es liegt nahe, das *viññāṇa* als totales kosmisches Bewußtsein zu interpretieren

44 Thematisch verwandt mit dem „Gebiet der *viññāṇa*-Unendlichkeit“ ist der „Fokus *viññāṇa*“, denn in beiden Fällen geht es um das *viññāṇa* als Objekt der Meditation. Was hat es mit dem „Fokus *viññāṇa*“ auf sich? Im Laufe der Meditationspraxis kann man lt. # A 10.29 p V 60 μ folgendes tun: man „*saññā*“ u.a. „den Fokus *viññāṇa*“ (d.h. das Meditationsobjekt *viññāṇa*).  
48 Dies stellt lt. Text die „Spitze“ der in diesem Zusammenhang erwähnten Praktiken dar. (Vorher nennt der Text u.a. den „Fokus Kalorik“, den „Fokus Weiß“, den „Fokus Raum“.) Man *saññā*t diesen Fokus *viññāṇa* „nach oben, nach unten, querdurch; den nicht zweierlei [seienden], den unbemessenen.“

52 Das hört sich sehr danach an, als hätten wir es hier mit ›Bewußtsein‹ zu tun, und zwar mit

einem den Kosmos ausfüllenden, allgegenwärtigen, totalen Bewußtsein, etwa dem von Romantikern verschiedenster Couleur gern postulierten ›absoluten Bewußtsein‹ oder ›kosmischen Bewußtsein‹. Der genannte spontane Eindruck ergibt sich aus den Orts- und Richtungsangaben bzw. aus den beiden Adjektiven „nicht zweierlei“ und ›unbemessen‹. Nun mag aber Tusnelda mit einem metaphysischen Bewußtsein nichts zu tun haben. Dazu kommt: Bislang hat Tusnelda noch kein Indiz für die Existenz irgendeines metaphysischen Bewußtseins gefunden, sie verwirft also die Interpretation von vornherein, wobei sie das generelle Konzept verfolgt, das *viññāṇa* – in Übereinstimmung mit des Buddha Diktum in # M 38 p I 258 f μ – jeweils als ein Wahrnehmen zu interpretieren und dabei eine schlüssige Aussage im Text zu erhalten. Der obige erste Eindruck wird also, wie gehabt, durch entsprechende Untersuchungen von Pāli-Texten als trügerisch zu erweisen sein.

Unsere Vorgehensweise wird die sein, daß wir über neun der zehn als „Fokus“ genannten Objekte Betrachtungen anstellen: Bei diesen neun Objekten wissen wir, worum es sich handelt – und von den Ergebnissen werden wir Schlüsse auf das uns hier beschäftigende *viññāṇa* ableiten. (Im Rahmen dieser Besprechungen nennt Tusnelda als Musterbeispiel der vier Elemente Erde, Wasser, Kalorik, Gewebe ab sofort jeweils die „Kalorik“, weil sich bei diesem Begriff kaum irreführende Konkretisierungen ableiten werden. [Unter „Erde“ z.B. kann ich unsere Welt verstehen oder aber ein Klümpchen Erde – es geht aber um den Aspekt der Stofflichkeit Festes, Masse, um die Konsistenz.] Von den hier genannten vier Grundfarben nimmt Tusnelda das unverfängliche „Weiß“.) Nur nebenbei sei erwähnt, daß dem Buddha zufolge (# M 102 p II 229 μ) auch gewisse nichtbuddhistische Religiösen den „Fokus *viññāṇa*“ kennen. Diese charakterisieren, so sagt der Buddha, den Fokus *viññāṇa* als ›hinter-sich-bringend‹ (d.h. wohl: Vorhergehendes übertreffend) sowie als ›unbemessen‹ (wie bei uns) und als ›unrührbar‹. Der Buddha kommentiert diese Beschreibung nicht in einer Weise, die für den Erwerb einschlägiger Erkenntnisse unsererseits etwas erbrächte. (Es lassen sich aus dem textlichen Umfeld zwar einige Schlüsse betreffs verwandter Themen ableiten, doch diese scheinen Tusnelda von wenig Relevanz für unsere Fragestellungen zu sein. Sie beläßt es also bei diesen Bemerkungen.)

#### 4.14:2.2. Die textliche Basis für die Identifikation des *viññāṇas* als einen Fokus

##### 4.14:2.2.1. ›Fokus: Aspekte und Funktionen der toten bzw. lebenden Materie

Wir haben nun einige Dinge zu betrachten, um herauszufinden, worum es bei diesen Meditationen überhaupt geht (und was *viññāṇa* ist). Welche Dinge? Erstens sind da zehn Objekte, die allesamt „Fokus“ genannt werden. Zum zweiten haben wir eine grobe Beschreibung der vom Mediteur ausgeführten Tätigkeit: er „*saññā*“. Was also bedeutet hier „*saññā*“? Das können wir nur im Zusammenhang mit etwas anderem beantworten, nämlich den gegebenen Orts- und Richtungsangaben.

Zunächst: Was ist ein „Fokus“? (Was das betreffende Pāli-Wort etymologisch gesehen eigentlich besagt, ist wohl ungeklärt. Daß es ein Objekt der Meditation meint, steht hingegen fest. Tusnelda entschied sich deshalb für das noch zu Verfügung stehende Wort ›Fokus‹: Die betreffenden Dinge bilden den Fokus der Betrachtung, der Aufmerksamkeit. ›Fokus‹ ist ausschließlich als ein Fachterminus mit ganz bestimmtem Inhalt, nämlich ›Objekt im Kontext Meditation‹ aufzufassen.) Und was wird „Fokus“ genannt? Da haben wir zunächst (1.–4.) die vier Elemente Erde, Wasser, Kalorik, Gewebe; sodann haben wir (5.–8.) die traditionellen Grundfarben Blau, Gelb, Rot, Weiß; darauf werden (9.) der Raum sowie – worauf es uns eigentlich ankommt – (10.) unser *viññāṇa* aufgeführt.

Wenn wir uns die zehn Objekte ansehen, so können wir einige grundsätzliche Beobachtungen machen (die aber die Thematik keineswegs erschöpfend behandeln). Bei den Begriffen „Erde“, „Wasser“, „Gewebe“ ist zu beachten, daß sie, wenngleich diese drei Vokabeln auch für reale Dinge in der Natur gebraucht werden, nicht das meinen, was sie auszudrücken scheinen. („Kalorik“ ist ein auf alchemistische Vorstellungen zurückgehendes Kunstwort und verführt nicht zu Assoziationen. Konventionellerweise sprechen Übersetzer gern vom ›Feuer‹, aber ein so bezeichnetes tatsächliches ›Feuer‹, z.B. eines auf dem Herd, gibt es in den Texten gar nicht.

#### 4.14:2.2.1

Außerdem: es geht nicht um Licht, sondern um etwas aus dem Bereich Hitze, und dieses Wort ›Hitze‹ ist schon anderweitig verbraucht.) Erde, Wasser, Kalorik und Gewebe sind – in ihrer Eigenschaft als ›Elemente‹ – Objekte des Wahrnehmens nur auf einer abstrakten Ebene (wenn auch in # M 140 p III 240 ff µ uns entsprechende – eher plumpe [notwendigerweise!] – Definitionen angeboten werden). Es geht bei diesen vier Elementen eigentlich um Eigenschaften, Qualitäten wie Festigkeit, Konsistenz, Bewegung ... Diese Begriffe meinen also Aspekte der Stofflichkeit und sind als solche theoretische Postulate, Abstrakta. (Es ist, dies erscheint vielleicht als ein Widerspruch, möglich, die Stofflichkeit gedanklich in Erde, Kalorik etc. zu zerlegen, mit dem Ziel, die letztlich Substanzlosigkeit, das Keim Selbst auch der Materie als Wesensmerkmal derselben meditativ zu erarbeiten [wie als Merkmal von überhaupt allem, von jedem Standpunkt aus]. Es mag nun so sein, daß die alten Inder oder doch viele von ihnen sich unter den Elementen tatsächliche Grundstoffe vorgestellt haben, welche ihre eigentümlichen Funktionen haben und, wenn sie in einer bestimmten Situation dominieren, eine jeweils spezifische Wirkung zeitigten.) Vielleicht sollten wir – in unserem Gegenwartsjargon – jeden der vier plus vier Foki als ›Prinzip‹ betrachten: das ›Prinzip Kalorik‹, das ›Prinzip Weiß‹? Wir merken auch: „Weiß“ an sich kann, wie jede Farbe, ebenfalls kaum ein Objekt des Wahrnehmens sein, nur ein weißer Gegenstand kann dies – „Weiß“ ist somit gleichfalls etwas eher Abstraktes, vgl. die Beobachtungen zu ›Blau‹ in 1:1.1 (Dem würden gewisse späte buddhistische Schulen wohl widersprechen, die sagen in etwa würden, daß ein weißes Pferd nicht weiß sei, sondern daß die Farbe Weiß weiß sei. Aber das braucht uns nicht zu verstören.) Dabei lassen wir schon außer acht, daß ›Farbe‹ nur Licht bestimmter Wellenlänge ist bzw. daß die Gegenstände nur Licht bestimmter Wellenlänge aussenden bzw. reflektieren. Farbe, so wie sie im Text angesprochen ist, nimmt übrigens eine Sonderstellung ein: Längst nicht immer im Alltag gibt es alle vier Grundfarben gleichzeitig, es gibt Mischungen und gelegentlich gibt es nur eine Grundfarbe.

Wie uns schnell deutlich wird, ist die Konzentrierung auf einen einzelnen Fokus eigentlich ein Unding (siehe aber weiter unten), denn die verschiedenen Punkte 1–4 plus Punkt 9 gehören untrennbar zusammen, soweit man sie an realen Gegenständen postuliert, und die Punkte 5–8 sind da in unterschiedlichen Mischungsverhältnissen vorhanden (wobei wir aber nicht den Fehler machen dürfen, zu unterstellen, die alten Inder hätten z.B. das Konzept gehabt, „Weiß“ vereine alle Farben in sich). Bandler gesagt: Es gibt das Element, besser: den Aspekt Kalorik nicht ohne die anderen Aspekte. (Ein warmer Meditationspolster hat, außer der Kalorik, auch die Aspekte Festes, Flüssiges, Gewebe und weist Farbe[n] auf, nimmt Raum ein.) Entsprechend gibt es jeweils Erde, Wasser, Gewebe nicht ohne die jeweils übrigen Aspekte. Der Raum scheint hingegen etwas an sich bestehendes zu sein, es gibt ihn ohne Materie. Allenfalls vom Raum können wir sagen, es gebe ihn auch, wo es sonst nichts gibt, es gebe ihn ohne Erde, Wasser, Kalorik, Gewebe und Farbe. (Die Definition in # M 140 p III 241 f µ nennt konkret nur Hohlräume, Öffnungen.) Andererseits bedürfen die Aspekte Erde ..., Farbe notwendigerweise des Raums. (Bei diesem Stichwort ›Raum‹ sei darauf aufmerksam gemacht, daß ›die Zeit‹ unter den Aspekten nicht genannt ist, und wohl auch sonst nirgends. Das mag daran liegen, daß ›Zeit‹ sich nicht als Fokus eignet, bzw. daß ›Zeit‹ bei „Gewebe“ [das steht für Bewegung] mit gemeint ist. Nebenbei – auch der Laut [z.B. das Plätschern eines Baches] wird nicht als Fokus eingesetzt, ebensowenig irgendeines der anderen Sinnesobjekte.) Den Aspekt Kalorik scheint jeder reale Raum auf dieser Erde zu haben, aber kaum der von Materie absolut leere Raum. Der Begriff ›Kalorik‹ kann sich, so vermutet Tusnelda, eh kaum auf die Situation beziehen, wo es mangels Materie keine Molekularbewegung gibt. Aber Strahlen gibt es doch? Also? Ob das allerdings Themen für den Buddha waren, ist fraglich, auch wenn diese Fragen für uns heutige Westler relevant sind. Sie seien also nur in den Raum (hmm) gestellt. Die Punkte Erde, Wasser, Kalorik, Gewebe und Farbe sind mit den Sinnen ›Auge‹, ›Ohr‹ ... ›Körper‹ in der Praxis als solche und getrennt voneinander kaum wahrnehmbar. Nur der Raum als solcher scheint Tusnelda im Alltagssinne wahrnehmbar zu sein (vgl. weiter unten 5:2.). In der – nur in postkanonischen Texten beschriebenen – Meditationspraxis konzentriert man sich auf jeweils einen Fokus, indem man z.B. das Element Erde durch eine runde, glatte Lehmscheibe darstellt, die man dann anschaut. Entsprechend werden

Sinnbilder der anderen Foki erzeugt und verwendet.

Das „*viññāṇa*“ – was immer das sei: Wahrnehmen oder Bewußtsein – fällt in der Reihe der zehn Foki als ein Sonderfall auf. Es ist uns in dieser Arbeit noch nie als ein souveränes, von Stofflichkeit unabhängiges Phänomen (es sei denn, man versteht darunter ein ›Bewußtsein‹) untergekommen, und so nehmen wir hypothetisch an, daß dies auch in diesem Zusammenhang nicht anders sei. Die neun vor dem *viññāṇa* genannten Punkte gibt es auch ohne das *viññāṇa*, das *viññāṇa* – Bewußtsein oder Wahrnehmen – aber nicht ohne die anderen Dinge. Wir können mithin behaupten: Jeder materielle Gegenstand auf der Welt bzw. die Welt selbst weist gleichzeitig und immer die Aspekte Erde, Wasser, Kalorik, Gewebe sowie Farbe und auch Raum auf; andererseits gilt: wo immer es *viññāṇa* gibt, liegt Stofflichkeit, und zwar belebte, vor; bei unbelebter Stofflichkeit gibt es kein *viññāṇa*. Anders herum: Wenn wir alle zehn Objekte als zusammengehörig, als eine Ganzheit nehmen, können wir die zehn Dinge als die Beschreibung der belebten Materie auffassen. (Es wird nicht schaden, uns daran zu erinnern, daß u.a. in # M 140 p III 240 ff µ die vier Elemente Erde usf. einerseits, und Raum und *viññāṇa* andererseits unter dem Begriff „sechs Elemente“ zusammengefaßt werden [die, so mutmaßt Tusnelda, die in jenem Zusammenhang wesentlichen sechs Aspekte der belebten Stofflichkeit darstellen]. In einer früheren Besprechung, unter 4.12:1.5.2.3, haben wir das *viññāṇa* als Wahrnehmen im Sinne von grundsätzlichen körperinternen Steuerungsprozessen mittels Messen und Regeln definiert.) Kurzum: Die Aufteilung der Welt in die zehn „Fokus“ genannten Dinge ist eine rein theoretische bzw. vorstellungsmäßige. Die zehn Punkte werden hier nur als Objekte der Meditation separat aufgelistet, wobei offenbar eine Steigerung des Schwierigkeitsgrads der Meditation bzw. der Präziosität der Punkte impliziert ist: der „Fokus *viññāṇa*“ ist lt. Text die „Spitze“. Inwiefern das *viññāṇa* wahrnehmbar ist, bleibt zu erarbeiten (wir wissen, daß, lt. Text, der Mediteur das *viññāṇa* – Bewußtsein oder Wahrnehmen – „*saññātī*“), wie ja auch die Identität des *viññāṇas* trotz unseres am Diktum in # M 38 p I 258 f µ ausgerichteten Vorurteils zugunsten von Wahrnehmen noch offen ist. (Tusnelda setzt die Betrachtung und sogar die Erwähnung von *viññāṇa* bis auf weiteres aus.)

#### 28 4.14:2.2.2. Die *saññā* als das Sich-Vergegenwärtigen der Ubiquität der Aspekte der Materie

Wir wenden uns nun einem anderen Thema zu. Es geht bei ›oben, unten, querdurch‹ um Orts- und Richtungsangaben. (Das ›querdurch‹ bedarf einer Erläuterung: Dieser Begriff meint das, was zwischen oben und unten liegt, also das Horizontale sowie das, in verschiedenen Winkeln, Schräge. Damit sind sämtliche möglichen Orte bzw. Richtungen erfaßt – und was von diesen beiden Alternativen?) Wir übersehen dabei nicht, daß jeder einzelne Fokus mit den Adjektiven ›nicht zweierlei und ›unbemessen‹ bedacht ist. (Das erste Eigenschaftswort ist wohl als ›einheitlich, homogen, lückenlos‹ zu verstehen, das zweite als ›unbegrenzt, endlos, unermesslich.‹)

36 Unser Text beschreibt die Meditationsübung dadurch, daß er sagt, man „*saññātī*“ den jeweiligen Fokus. Üblicherweise meint ›*saññā*‹ eine Art Wahrnehmen, was hier heißt: der Mediteur nimmt Kalorik / Weiß / Raum oben / unten /querdurch mit, u.a., Haut / Auge / Auge wahr: Diese Dinge sind dort tatsächlich aktuell vorhanden (d.h. überall sie sind allgegenwärtig), nämlich mit den Qualitäten ›nicht zweierlei und ›unbemessen‹.

40 Eine Spezifikation sollten wir noch einbeziehen: Unserer Untersuchung zufolge (3:4.3) ist die *saññā* das sekundäre, mit Persönlichem kontaminierte, Wahrnehmen. (Das jeweils wahrnehmende Sinnesorgan zu identifizieren ist für diesen Zusammenhang irrelevant. Tusnelda macht nur gelegentlich eine diesbezügliche Anmerkung.) Objekt der *saññā* sind die zehn als „Fokus“ bezeichneten Objekte. Warum aber diese zehn Dinge Objekte ausgerechnet der komplexen *saññā* sind, entzieht sich zunächst Tusneldas Einsicht. Die Wortwahl kann bedeuten, daß nicht nur die schiere Existenz des Objekts festgestellt wird, sondern daß dessen Existenz als mit dem Attribut ›Das Objekt ist so und so für mich, ist mir zugehörig ...‹ versehen konstatiert wird. 48 Möglicherweise bedeutet diese Tatsache aber, daß man die Objekte zwar in Bezug auf sich sieht, jedoch in dem Sinne, daß sie gerade nicht zur eigenen Person gehören bzw. die eigene Person ausmachen: daß sie ›Kein Selbst‹ sind. (In dieser Weise werden die sechs Elemente in # M 112 p III 31 µ gesehen.) Die Tatsache, daß es bei dieser Meditation nicht um die Kalorik des

#### 4.14:2.2.2

Meditationspolsters, das Weiß des Gewands, den Raum der im Schneidersitz geöffneten Schenkel geht, sondern um u.U. ferne Objekte, hat Konsequenzen für die Interpretation des Wortes *saññā*: Daß irgend jemand, ein Buddha vielleicht ausgenommen, den oben, unter, querdurch vorhandenen Aspekt Kalorik tatsächlich wahrnehmen kann – womit, wenn nicht mit der Haut? – ist für Tusnelda – weit von der Buddhaschaft entfernt (aber wer weiß?!) – nicht nachzuvollziehen. (Das liegt schon daran, daß Tusneldas Haut keineswegs kosmische Ausmaße hat.) Es wird also mit unserer Übersetzung ›Wahrnehmen‹ offenbar nicht jede Bedeutung des Begriffs *saññā* erfaßt. Wir stehen somit vor der Aufgabe, nach alternativen Bedeutungen des Wortes *saññā* zu suchen. Dabei tun wir gut daran, dies im Kontext der gegebenen Vokabeln ›oben, unten, querdurch‹ zu tun.

Wie gesagt, es ist zunächst unklar, ob es bei den gegebenen Informationen um Orts- oder Richtungsangaben geht. Gehen wir zunächst von ›Richtung‹ aus: Wenn wir uns den Wortlaut unseres Textes ansehen, so fällt uns etwas auf: Wir kennen die gegebenen Richtungsangaben aus einer anderen Meditationspraxis: In einem gewissen Versatzstück, z.B. # D 13 p I 251 μ, heißt es, daß jemand mit, z.B. freundschaftlicher, „Mentation“ die ganze Welt „durchpulst“, „nach oben, nach unten, querdurch“. Dabei wird – ganz abgesehen von etlichen anderen Begriffen, die die Gänge ausdrücken – diese „Mentation als ›unbemessen‹ beschrieben. Es geht also darum, daß man quasi den ganzen Kosmos mit jener Mentation durchpulst. In der Praxis heißt dies wohl, daß man, von dem spezifischen Gedanken erfüllt, an jede Richtung denkt: ›Möge es allen da oben, da unten, querdurch (ringsum) gut ergehen!‹ (Das Wort *saññā*, oder ein sinnverwandtes, wird in diesem Zusammenhang nicht verwendet, hier heißt es „durchpulst“, und nur das.)

Diese Durchpulsung ist in einem Sonderfalle durchaus keine imaginäre, die nur im eigenen Kopf stattfindet: Betreffe einer der einschlägigen Mentationen, der mit Freundschaftlichkeit, ist das Durchpulsen mit jener Mentation – allerdings nur das eines ganz bestimmten Individuums (aus einer gewissen Entfernung) – als eine Einflußnahme auf jenes Individuum gemeint, welches dadurch vom Gleichgültigen zum Faszinierten, vom Wütigen zum Devoten wird (vgl. # Vin I 247 f μ, # Vin II 194 ff μ). Ansonsten gibt es keine Belege dafür, daß die Mentation, der Gedanke tatsächlich irgendwo ankomme.

Welchen Sinn hat es dann aber, einen solchen Gedanken planvoll zu denken, nämlich als Meditationspraxis? Das Ziel ist, so versteht es Tusnelda, den betreffenden Gedanken als eine entsprechende Gesinnung, z.B. eine grundsätzlich freundschaftliche, in sich selbst zu verankern und zu pöppeln (mit der Aussicht, ggf. vermehrt freundschaftlich zu handeln [vgl. Abschnitt 11.3 unserer Ethik-Dokumentation]). Um diese Gesinnung bei sich zu fördern, hilft es nun, im Rahmen der Meditationsübung künstlich die eigene Gedankenwelt mit Freundschaftlichkeit zu erfüllen und systematisch den Himmelsrichtungen zuzuwenden: ›Möge es den Wesen im Osten gut gehen!‹, wobei man durchaus erst einmal eine nahegelegene Region im Auge haben kann und auch dort sich aufhaltende Wesen, z.B. den naschhaften Fuchs östlich des eigenen Hühnerhofs. So versteht es Tusnelda.

Was die *saññā* angeht, so gibt es keine Analogie zum Durchpulsen: ich kann nicht nach oben hin wahrnehmen (welche Behauptung zu überprüfen ist). Möglich ist aber, daß ich wahrnehme, daß etwas von mir aus „nach oben“ geht, z.B. mein Atem an einem kalten Wintertag. Kann ich aber eine derartige Bewegung nach oben, nach unten, querdurch seitens des Elements Kalorik, der Farbe Weiß, des Raums wahrnehmen? Kann ich wahrnehmen, daß Kalorik / Weiß / Raum auf die Kirchturmspitze geht? Tusneldas Phantasie versagt hier. Ich kann aber sehr wohl im Prinzip etwas oben sehen, also am Ort ›oben‹, und ich kann mir im Prinzip etwas ›oben‹ vorstellen und ich kann mir im Prinzip etwas als ›oben‹ vorhanden denken. Soviel also zur Richtung „nach oben, nach unten, querdurch“.

Interpretieren wir nun die fraglichen Angaben als Ortsangabe, also „oben, unten, querdurch“. Eine Analogie zum beim Durchpulsen genannten Gedanken, etwa diese: ›Möge da oben alles einheitlich und grenzenlos Kalorik / Weiß / Raum sein!‹, ist ein Unding. Wieso? Raum ist da oben eh, und was Kalorik und Weiß angeht, so gibt es das auch – oder eben nicht, und dann

wird sich durch das Wünschen der Nonne Himiltrud daran auch nichts ändern. Das Einflußnehmen wird zudem – zurück zu unserem Text! – durch das gegebene Wort „*saññā*“ nicht angesprochen.

4 Mal wieder hat Tusnelda eine Erinnerung: Es gibt Meditationsübungen, bei denen es darum geht, u.a., die „Knochen-*saññā*“ zu kultivieren, welche lt. # A 10.57 p V 106 μ sehr nützlich für einen ist. Dabei ist diese *saññā* lt. # A 3.14 p II 17 μ ein „gebenedeiter Gegenstand der Sammlung“ und mag lt. # S 46.57 p V 129 μ den „Faktor der Vollkommenen Erwachung Gewahrheit“ zum Thema haben. (Anschließende Texte nennen weitere Qualitäten.) Ein im Wald lebender Mönch sagt, in # Thag 18 μ, was ihn weiterbrachte: „Mit Knochen-*saññā* durchpulste ich diese gesamte Erde.“ (Die Angaben ›oben / unten / querdurch‹ kommen in keinem der einschlägigen Texte vor, nur diese Aussage betreffs der „Erde“, die sehr wohl alle Richtungen impliziert, nämlich durch den Begriff ›gesamt‹.)

8 Das ›Durchpulsen‹ bedeutet in diesem Fall mit Sicherheit nicht, daß man die Erde in irgendeiner Weise beeinflusst. Es kann nur darum gehen, daß man sich die ganze Erde als von Knochen, nämlich den Knochen zahlloser Lebewesen aus unzähligen Generationen, darunter – bei einem Buddhisten – den eigenen Knochen aus früheren Existenzen, bedeckt bzw. als aus Knochen bestehend vorstellt (durchaus realistisch: man denke nur an die aus den Kalkresten von Lebewesen [wenn auch nicht ›Knochen‹ im üblichen Sinne] aufgebauten Gebirge!); daraus leitet man dann Schlüsse auf die eigene Sterblichkeit ab, bzw. man führt sich auf diese Weise die eigene Sterblichkeit bildlich vor Augen sowie – im Falle eines Buddhisten – die schiere Ewigkeit des Ablaufs der Existenzen.

16 Das ›Durchpulsen‹ wird in diesem Text selbst quasi mit ›*saññā*‹ gleichgesetzt, ist ein Synonym dafür: die *saññā* besteht darin, daß man durchpulst. Tusnelda sieht somit in der Knochen-*saññā* eine gewisse Parallele zu den hier zur Debatte stehenden Meditationsübungen, nämlich in dem Sinne, daß die in unserem Text erwähnte *saññā* mit dem Durchpulsen gleichzusetzen ist. Tusnelda vermutet also, daß es beim Fokus Kalorik / Weiß / Raum ebenfalls darum geht, sich deren Ubiquität (Allgegenwart) vor Augen zu führen und Schlüsse auf die eigene Situation abzuleiten. Was das Wort ›*saññā*‹ in diesem Zusammenhang besagt, wäre effektiv dies: Ich vergegenwärtige mir das allgegenwärtige, ungeteilte, unbegrenzte Vorhandensein der (hier als Fokus vorliegenden) Punkte Kalorik / Weiß / Raum. Was die Technik angeht, so sei folgendes vermutet: Das Durchpulsen oder, wie es hier heißt, die *saññā* besteht in diesem: Ich gehe von hier, von mir aus, etwa in dieser Weise: ›Hier ist Kalorik / Weiß / Raum‹, und richte meine Aufmerksamkeit nach oben / unter / querdurch: ›Oben / Unten / Querdurch gibt es Kalorik / Weiß / Raum, und zwar einheitlich, unbegrenzt.‹

24 Tusnelda hat die Ausdrücke ›sich vergegenwärtigen‹, ›sich vor Augen führen‹ und ›die Aufmerksamkeit richten‹ gebraucht dabei unsere Vokabel ›*saññā*‹ im Hinterkopf gehabt. Die Übersetzung ›Wahrnehmen‹ erwies sich hier als ungenügend, welche Bedeutung aber können wir ›*saññā*‹ statt dessen zusprechen? Hier erinnert sich Tusnelda zum Glück einer lange nicht mehr berücksichtigten Ausarbeitung (1:2.2.), in welcher sie etliche Beispiele dafür bringt, daß der Begriff ›*saññā*‹ das Imaginieren, Sich-Vorstellen, Sich-Einbilden von etwas bedeutet, und zwar im Gegensatz zum schlichten Wahrnehmen von etwas. (Im heutigen Jargon wäre diese Tatsache u.U. als eine – ggf. abwegige – Version des sekundären, mit Persönlichem kontaminierten, Wahrnehmen zu interpretieren. Im Extremfall modifiziert das Persönliche das primäre, das nüchterne, *viññāṇa* so stark, daß die sog. Wirklichkeit auf den Kopf gestellt wird.) Das Wort ›*saññā*‹ hat danach – neben ›Wahrnehmen‹ – zunächst folgende Bedeutung: Ich stelle mir etwas in der Realität tatsächlich Vorhandenes aber aktuell mit dem Auge nicht Wahrgenommenes vor: Tusnelda schließt die Augen und stellt sich den knackigen Männerpo vor, den sie eben vorbeilaufen sah. Dabei greift sie auf gedächtnismäßig abgespeicherte Sinneseindrücke zurück. Der Mediteur stellt sich – die Sinne Haut / Auge / Auge sind nicht aktiv – die tatsächlich vorhandene Kalorik, das tatsächliche vorhandene Weiß, den tatsächlich vorhandenen Raum vor, nämlich da oben, da unten, querdurch, und zwar mit den Qualitäten nicht zweierlei und unbemessen. Ha! – kann man sich Kalorik, Weiß, Raum wirklich ›vorstellen‹? Im Fall von Weiß –

#### 4.14:2.2.2 – 4.14:2.2.3

und, weniger klar, im Falle einiger Elemente wie dem Raum – können wir ›saññā‹ als ›Visualisation‹ auffassen. Aber: Mit der hier genannten Kalorik ist eben nicht schlicht eine Flamme oder ein Bügeleisen gemeint, sondern der Aspekt Kalorik jeglicher Materie, z.B. meines Fingernagels. Daraus folgt, daß wir wohl besser beraten sind, wenn wir von ›denken an‹ sprechen betreffs oben, unten, querdurch.

Was immer die Einzelheiten sein mögen: Diese Art Vorstellung, dieses Denken hat, was Kalorik, Weiß, Raum angeht, einen realen Widerpart: soweit des Materie gibt, finden sich tatsächlich Kalorik, Weiß, Raum. Insofern ist die Vorstellung, das Denken realitätsbezogen, es handelt sich nicht um etwas Inexistentes, etwa Mondkälber, kinderbringende Störche, also Mythen, und es geht nicht um Tagträume, wie den von Tusnelda als Kosmonautin, als allseits bewunderte und begehrte Liebhaberin oder als weltenbummelnde Autorität in Sachen Meditation, wobei solche Vorstellungen absichtlich initiiierbar und abstellbar sind und als unreal erkennbar – wenn auch grundsätzlich auf mental verarbeiteten Sinnesdaten (ggf. durch Indoktrination eingebracht) – beruhend.

Es handelt sich nicht um die Vorstellung von etwas Unmöglichem, etwa vom Wind, der an einem nagt oder von einem Steinblock, der neben einem durch die nächtliche Wüste läuft, wobei diese halluzinatorischen Vorstellungen ohne äußeren Sinnesreiz zwanghaft erfolgen, in keiner Weise kontrollierbar sind, qua definitionem in der Realität keine Entsprechung haben und, vor allem, vom Betroffenen nicht als unreal erkennbar sind. (N.b: Tusnelda kennt keine Pāḷi-Texte, in denen bezüglich Halluzinationen der Begriff ›saññā‹ verwendet würde.)

Und es handelt nicht nicht um schlichte Täuschung, etwa die, daß der Baumstumpf dort im Finstern ein mir auflauernder Vergewaltiger sei, oder daß meine Nachbarn jagdbares Wild seien. Kalorik ist Kalorik, Weiß ist Weiß, Raum ist Raum. Und Kalorik / Weiß / Raum ist da, und zwar überall, unteilbar und grenzenlos, jedenfalls im Prinzip.

Zum Beschluß kommen wir der Aufgabe nach, eine endgültige Übersetzung für die Vokabel ›saññā‹, wie sie im gegenwärtigen Kontext gemeint ist, zu finden. Wir wissen, daß es darum geht, etwas wahrzunehmen, etwas sich vorzustellen, sich etwas zu vergegenwärtigen, an etwas zu denken. Tusnelda entscheidet sich hier für ›bewußt machen‹ (welche Übersetzung Tusnelda ansonsten im Rahmen dieser Arbeit nicht gebraucht): ›Ich mache mir – was hier als Fokus verwendet wird – die Kalorik / das Weiß / den Raum bewußt.‹ Im Folgenden werden wir uns im Zusammenhang der gegebenen Orts- bzw. Richtungsangaben weitere Erkenntnisse erarbeiten.

#### 4.14:2.2.3. Fokus-Meditation: Die Ubiquität der Aspekte der Materie auf sich beziehen

Um welche Kalorik, welches Weiß, welchen Raum geht es nun? Um Kalorik / Weiß / Raum auf der Kirchturmspitze, dem Mond, dem siebten Himmel ...; im Keller, im Erdinnern, in der tiefsten Hölle ...; auf dem Hügel da drüben, im Nachbardorf, auf Salas y Gomez ...? Zur Praxis – spielen wir das Wahrnehmen, das Sich-Vorstellen, das Denken an durch: Kann die Nonne Himiltrud von ihrem Meditationspolster in Seldwyla aus Kalorik / Weiß / Raum auf der Kirchturmspitze, im Erdinnern, auf Salas y Gomez im eigentlichen Sinne des Wortes ›wahrnehmen‹? Kaum oder gar nicht – und überhaupt nur als konkretes Ding: etwa als sonnenbeschienenen Gockel dort oben – dann ist Schluß. Kann die Nonne Himiltrud von ihrem Seldwyler Polster aus die auf der Kirchturmspitze, im Erdinnern, auf Salas y Gomez vorhandene Kalorik bzw. das dortige Weiß, den dortigen Raum sich vorstellen? Ja – als konkrete Dinge: den sonnenheißen Gockel, die weiße Lava, den weiten Pazifik. Kann die Nonne Himiltrud von ihrem Polster in Seldwyla aus die auf der Kirchturmspitze, im Erdinnern, auf Salas y Gomez vorhandene Kalorik bzw. das Weiß, den Raum als Abstrakta, nämlich als Aspekte der betreffenden Materie, wahrnehmen, sie als Abstrakta, als Aspekte der Materie, sich vorstellen? Nein, sie kann nur denken, daß es sie gebe. (Kann sie zusammenspinnen, daß es auf der Kirchturmspitze, im Erdinnern, auf Salas y Gomez die Aspekte Kalorik / Weiß / Raum nicht gebe - ja, aber sie irrt. Kann sie zusammenspinnen, daß es sie gebe, obwohl dies gar nicht der Fall ist? Nein, denn es gibt sie unzweifelhaft.)

Im Rahmen unserer Vorgaben scheint dies das Vorgehen zu sein: Man projiziert Kalorik / Weiß / Raum gedanklich auf Oben, Unten / Querdurch, etwa so: ›Alles da oben, unten, querdurch ist



4 Kalorik / Weiß / Raum; der ganze Kosmos ist von Kalorik / Weiß / Raum erfüllt – und zwar  
ausschließlich und unbegrenzt. Es geht – als Zwischenziel – darum, den Kosmos in seiner Gänze  
als Kalorik / Weiß / Raum zu sehen. N.b.: Das ist nicht so zu verstehen, daß es tatsächlich einen  
8 Block (mal wieder alle Foki aufzählend) aus Erde oder Wasser oder Kalorik oder Gewebe bzw.  
aus Blau oder Gelb oder Rot oder Weiß bzw. aus Raum gebe, der von meinem Schädelinnern  
(oder Zwerchfell oder Herz ...) durch den ganzen Kosmos ins Unendliche reicht, oder – näher am  
12 Bild – daß es realiter eine Kugel aus Kalorik / Weiß / Raum gebe, die mich umgebende, den  
ganzen Kosmos füllt bis ins Unendliche. Es sei dabei auch nicht unterstellt, obwohl das die  
Ausdrücke »nicht zweierlei und »unbemessen« nahelegen, daß es einen Block oder eine Kugel  
von Materie mit den genannten Aspekten gibt, der/die vom Gehirn (oder Zwerchfell oder Herz  
16 ...) der Nonne Himiltrud bis zum Mond, bis zum Abendstern und weiter gibt oder bis zum Erdkern  
oder überall hin. Der zutreffende Gedanke ist vielmehr: »Es gibt um mich herum, und zwar bis in  
die unendlichen Weiten des Kosmos, Materie, die die Aspekte Erde, Wasser..., Farbe, Raum hat.«  
(Der Gedanke des Blocks, der Kugel wird weiter unten aufzugreifen sein.) Über diesen  
Betrachtungen hat Tusnelda das wesentliche Charakteristikum der *saññā* anscheinend ganz aus  
dem Auge verloren: Die Kontamination von Wahrnehmen / Sich-Vorstellen / Sich-  
Vergegenwärtigen / Denken an mit Persönlichem. In welchem Detail steckt nun dieser Teufel,  
genauer: wo ist das Persönliche bei diesen Betrachtungen? Um wessen Kalorik / Weiß / Raum es  
20 sich handelt, sagt der Text nicht. Wir haben bis jetzt hauptsächlich vom Kosmos gesprochen. Ist  
es möglich, daß die Kalorik / das Weiß / der Raum in/an/beim Mediteur ist, also »seiner« Kalorik /  
»sein« Weiß / »sein« Raum? Fühle ich meinen warmen Bauch, sehe ich meine weißen Fußsohlen,  
sehe ich meine hohle Hand, so ist die Kalorik / ist das Weiß / ist der Raum – im Alltagsjargon –  
»mein«. Sehe meinen warmen Polster, sehe ich mein weißes Meditationsgewand, sehe ich mein  
24 leeres Glas, so ist – im Alltagsjargon – die Kalorik / das Weiß / der Raum (mehr oder minder)  
»mein«. Das würde die oben angesprochene, in »*saññā*« implizite, Zuordnung reflektieren: Das  
Objekt hat mit mir zu tun.

28 Nun werde aber, während die Nonne Himiltrud in Seldwyla auf ihrem Meditationspolster sitzt,  
von ihr »ihre« Kalorik / »ihr« Weiß / »ihr« Raum wahrgenommen / vorgestellt usf., und zwar oben,  
unten, querdurch, z.B. auf der Kirchturmspitze, im Erdinnern, aus Salas y Gomez: das würde – mit  
Verlaub! – auch nach schlichtem Alltagsverständnis auf Größenwahn hinauslaufen. Eine  
derartige Phantasterei würde die bei »*saññā*« mitspielende Zuordnung »Das Objekt hat mit mir zu  
32 tun« auf die Spitze treiben und sogar darüber hinauschießen.

Ist es nun möglich, daß die Nonne Himiltrud von ihrem Seldwyler Meditationspolster aus die  
Kalorik / das Weiß / den Raum sich vorstellt, welche/welches/welcher eben der Kirchturmspitze,  
dem Erdinnern, Salas y Gomez eigen ist – ganz unabhängig vom ihr? Kann die Nonne Himiltrud  
36 von ihrem Polster in Seldwyla aus die Kalorik / das Weiß / den Raum sich vorstellen, die/das/der  
jeweils allen Lebewesen gerade eigen ist?

Die obigen das Äußere auf die eigene Person beziehenden Wahrnehmungen entsprächen,  
wie wir aus unser Kenntnis des Kein Selbst-Konzepts annehmen müssen, nicht der einzuübenden  
40 buddhistischen Haltung, kommen für eine Meditationsübung also nicht in Frage; die von der  
Person absehenden Betrachtungen aber wären im buddhistischen Sinne legitim. Worauf also  
läuft diese Fokus-Meditation hinaus? Vielleicht auf die Erkenntnis: »Hier, in mir, an mir und bei mir  
gibt es Kalorik / Weiß / Raum. Auch auf der Kirchturmspitze, im Erdinnern, auf Salas y Gomez gibt  
44 es Kalorik / Weiß / Raum – die haben mit mir nichts zu tun, die gibt es unabhängig von mir, d.h.  
unabhängig von meiner Kalorik / meinem Weiß / meinem Raum.« Das würde die oben  
angesprochene ggf. bei »*saññā*« mitschwingende negative Zuordnung reflektieren: »das Objekt  
hat ganz entschieden mit mir nichts zu tun.« eine andere Version des buddhistischen Denkens  
48 wäre dies: »Da oben, da unten, querdurch gibt es Kalorik / Weiß / Raum – keineswegs nur  
in/an/bei mir: so einzigartig bin ich gar nicht.« Weiterhin ist die folgende Haltung möglich: »Ich  
weise dieselben Aspekte der Materie auf wie alles da oben, da unten, querdurch – keine  
besseren und keine schlechteren.«

52 Oben, unter 4.14:2.2.1, haben wir die sechs Elemente erwähnt. Tusnelda greift den

#### 4.14:2.2.3

Gedanken auf und postuliert: Thema der Fokus-Meditation sind im Grunde die sechs Elemente, wobei dieses Thema zu Zwecken der Meditation durch die Einfügung der vier traditionellen Grundfarben an geeigneter Stelle variiert wird. (Die Grundfarben spielen in keinem anderen Text eine nur in etwa vergleichbare Rolle, nämlich als Aspekte der toten und der belebten Materie.)

Was soll nun die Betrachtung der sechs Elemente (plus der vier Farben)? Die Antwort ist: Die Elemente haben gewisse Merkmale, deren Erkenntnis – insbesondere durch den Analogieschluß auf sich selber – dem Erwachungsprozeß im buddhistischen Sinne äußerst förderlich ist: In # S 18.9 p II 248 f µ wird die Dauerlosigkeit jedes der sechs Elemente festgestellt und daran die Aufforderung geknüpft, jeweils diesbezüglich »Ressentiment« zu entwickeln. Der Text # S 26.9 p III 231 µ stellt heraus, daß das „Entstehen ...“ jedes einzelnen Elements das „Entstehen von Leid“ bedeutet, den „Bestand von Krankheit“ und das „Zum-Vorschein-Kommen von Altwerden und Sterben“ (und das jeweilige Stoppen das Ende dieses negativen Erfahrungen). Der Text # M 140 p III 240 ff µ gibt Beispiele für das jeweilige Element (Erde z.B. ist „Kopfhaar ... Zähne ... Herz ...“ –betreffs des *viññāṇa* ist dieser Text ganz offensichtlich fehlerhaft). Das jeweilige Element kann es nun »innerhalb« (bei einem selbst) oder »außerhalb« geben. In jedem Falle ist die Betrachtung zu praktizieren, daß das jeweilige Element einem nicht gehöre, daß man es nicht sei, daß es kein Selbst für einen sei. Diese Betrachtung wird fortgeführt in # M 112 p III 31 µ, da nämlich wird dargestellt, daß jemand die sechs Elemente als „Kein Selbst“ betrachte (und nicht als Selbst, das auf das jeweilige Element gestützt sei), durch welches »Nichtabsorbieren« (verkürzt: sein Sich-nicht-damit-Identifizieren) seine »Meditation befreit« wurde. (Damit es nicht untergeht: Mit den erwähnten Texten sind, mit unterschiedlichem Schwerpunkt, die „Drei Merkmale“ [# J 408 p III 378: PROSA µ] Dauerlosigkeit, Leiden und Kein Selbst angesprochen.)

Worum also geht es hierbei? Man vergegenwärtigt sich, denkt daran, macht sich bewußt, daß schlichtweg alles – sofern lebendig –, nämlich was „oben, unten, querdurch“ ist, in jeder Hinsicht und ohne Einschränkung aus diesen sechs Elementen zusammengesetzt sei, genauer: daß es die Aspekte Erde, Wasser, Kalorik, Gewebe, Raum und *viññāṇa* aufweise und durch die Grundfarben gekennzeichnet sei. (Was »*viññāṇa*« [unser eigentliches Thema!] innerhalb der Elemente meint, wird noch darzustellen sein.) Tusheldas These ist es nun, daß die Fokus-Meditation just das Ziel habe, sich klarzumachen, daß man selbst aus diesen sechs Elementen – mitsamt ihrem zusätzlichen Aspekt Farbe – besteht, besser: daß man selbst diese sechs Aspekte – plus Grundfarben – aufweise; daß die Elemente – mitsamt den Farben – die erwähnten drei Merkmale aufweisen; daß man sich von den Elementen – mitsamt den Farben – distanzieren soll. (Wenn wir die Sache so sehen, so können wir dem Persönlichen an der *saññā* glatt etwas Positives abgewinnen: Wir schließen, wie schon angedeutet, von der Welt auf uns und gewinnen damit Klarheit über unsere sogenannte »Person«.) Was wir bei dieser Meditation vor uns haben, ist eine Anwendung des im Buddhismus beliebten Verfahrens, die Welt einschließlich der eigenen empirischen Person auf ihre Bestandteile, besser: ihre Aspekte zu reduzieren und dadurch den vermaledeiten Eindruck – und das entsprechende Konzept –, es gebe Dinge, Entitäten, Wesen ad absurdum zu führen. Im Endeffekt geht es darum, daß der Mediteur oder die Mediteuse kapiert, tatsächlich kapiert, endgültig kapiert, daß auch er/sie nichts ist als die hier behandelten zehn Aspekte der Materie, z.B. also Kalorik, Weiß, Raum.

Was nun die tatsächliche Meditationsübung angeht, so geben uns die für uns relevanten Texte nicht einmal einen Hinweis. Tusheldas stellt, angeregt durch später Texte, sich die Sache so vor, daß man sich, z.B. auf einen warmen Polster setzt, der das Element Kalorik repräsentiert, oder man setzt sich vor einen Porzellanteller, der die Farbe Weiß repräsentiert, oder man stiert auf den Winkel zwischen den verschränkten Beinen, der den Raum repräsentiert. Und mit der jeweils damit erzeugten Anmutung füllt man dann sukzessiv alles aus: oben, unten, querdurch, und zwar unterschiedslos und ohne Einschränkung. Es mag wohl so sein, daß die Nonne Himiltrud auf ihrem Seldwyler Polster das Symbol für Kalorik sich vergegenwärtigt, meinetwegen den warmen Polster selbst, und sich dann vorstellt, daß dieses Symbol sich in alle Richtungen ausdehne und schließlich den ganzen Kosmos erfülle. Oder es mag so sein, daß die Nonne Himiltrud auf ihrem Seldwyler Meditationsposter ihre Aufmerksamkeit dem als tatsächliche Wärme real

empfundene Faktum Kalorik zuwendet und dann sukzessiv sich vergegenwärtigt, daß es auf der Kirchturmspitze, im Erdinnern, auf Salas y Gomez Kalorik gebe. Dabei wären tunlichst die eben erwähnten Betrachtungen betreffs Dauerlosigkeit, Leiden, Kein Selbst zu tätigen. Die Prozedur der Fokus-Meditation beinhaltet dabei – außer ich beginne schon mit dem Geist – immer eine Umschaltung auf ein anderes Sinnesorgan: Ich fühle mit der physischen Haut, also dem Sinn ›Körper‹, die evidente Kalorik des Polsters; dann geht es mit dem sog. inneren Auge, d.h. dem Sinn ›Geist‹ weiter, mit welchem ich mir Kalorik auf der Kirchturmspitze, im Erdinnern, auf Salas y Gomez vergegenwärtige. (Zur Vorgehensweise befrage man ggf. jemanden, der mit diesen Meditationspraktiken bedeutende Fortschritte auf dem Weg zur Erweckung gemacht hat. Wie gesagt, die für die uns relevanten Texte geben – abgesehen vom Thema Drei Merkmale – keinerlei Hinweise auf die Praxis. Die obigen Betrachtungen sind eigentlich Mutmaßungen der alles andere als erwachten Tushelda, basierend auf der kecken Auswertung und waghalsigen Kombination einiger konkreter Informationen.) Am Ende säße die Nonne Himiltrud auf ihrem Seldwyler Polster dann doch wie in einer Kugel aus Kalorik / Weiß / Raum, wäre der gedachte, geometrische, Mittelpunkt der Kugel, aus demselben Stoffe, in nichts verschieden, weise die Merkmale Dauerlosigkeit, Leiden, Kein Selbst auf. (Mit dieser Deutung löst sich die Frage, ob ›oben, unten, querdurch‹ eine Richtungs- oder Ortsangabe sei, in Wohlgefallen auf: Ich denke an den Ort, der meine wertige Person darstellt; dann an den Ort, der daneben; den Ort, der weiter entfernt; den Ort, der im Unendlichen liegt.) Ausgangspunkt der Vergegenwärtigung ist also ein bißchen Kalorik / ein bißchen Weiß / ein bißchen Raum, nämlich als Muster, als Symbol für Kalorik / Weiß / Raum. Bei der Verwendung eines solchen Symbols für den jeweiligen Fokus wird offenbar unterstellt, daß diese dem Mediteur das Wesen von Erde / Wasser / Kalorik / Gewebe / Blau / Gelb / Rot / Weiß / Raum nahebringe. Dabei mag es wohl so sein, daß für bestimmte Temperamente bzw. für bestimmte Gemüthsstimmungen der Fokus Soundso eher als aktuelles Meditationsobjekt geeignet ist als jeder andere Fokus. (Übrigens ist nicht klar, ob nicht der Begriff ›Fokus‹ überhaupt nur ein solches als Meditationsobjekt gewähltes und ggf. in besonderer Weise gestaltetes Symbol [z.B. einen weißen Teller] meint. Tushelda ist in ihren Überlegungen davon ausgegangen, daß ›Fokus‹ allgemein ein Synonym für ›Objekt‹ oder ›Gegenstand‹ ist.

#### 4.14:2.2.4. Der Fokus *viññāṇa* ist die Spitze der einschlägigen Meditationen

##### 4.14:2.2.4.1. Die Identität des *viññāṇa* ist aus den Charakteristika abzuleiten

Die bisherige Besprechung stellt im Wesentlichen einen Nachschlag zum Thema *saññā* dar – nicht zum Thema *viññāṇa*. Den Fokus *viññāṇa*, wegen dem wir uns überhaupt mit diesem Text abmühen, haben wir seit einer ganzen Weile stillschweigend übersehen, haben ihn totgeschwiegen. Warum? Weil wir von den Betrachtungen bzw. den Ergebnissen der Betrachtungen, die wir betreffs der anderen Objekte Kalorik, Weiß, Raum angestellt haben – wobei klar ist, was Kalorik / Weiß / Raum ist – im Analogieschluß auf das *viññāṇa* schließen wollen, um so herauszufinden, ob es sich dabei in diesem Text um ein metaphysisches Bewußtsein handelt oder um das schlichte primäre Wahrnehmen (genau bezeichnet als ›Purapprehension‹) seitens eines bestimmten Individuums, nämlich seitens des betreffenden Mediteurs.

In einem anderen Zusammenhang, unter 4.14:2.2.1,3, haben wir die auch hier erwähnten sechs Elemente besprochen und dabei das *viññāṇa* als das individuelle Wahrnehmen identifiziert. Diese Tatsache als solche ist schon ein massiver Hinweis darauf, daß es sich auch hier, wo wir ebenfalls die sechs Elemente haben, um Wahrnehmen handelt.

Was uns hier mit dem „Fokus *viññāṇa*“ vorliegt, ist effektiv eine spezielle Meditationspraxis: Man ›meditiert‹ (im Text steht statt dieses Verbs „*saññāti*“) über das Objekt *viññāṇa*. Aufgabe der metaphysikhobenen Tushelda ist es nun, nachzuweisen, daß ein ubiquitäres, homogenes, unbegrenztes Wahrnehmen \ Erkennen \ Verstehen als Objekt der Vorstellung, des Darandenkens, der Vergegenwärtigung möglich ist – was dann ein metaphysisches Bewußtsein entbehrlich machen würde. (Es ist unserer allgemeinen Strategie zufolge an sich nicht nötig, die Existenz eines Bewußtseins zu widerlegen.) Es geht also für Tushelda auf dem steinernen Sitz in

#### 4.14:2.2.4.1 – 4.14:2.2.4.2

4 ihrer Himalaya-Höhle darum, sich vorzustellen, was die Nonne Himiltrud auf ihrem  
Meditationspolster in Seldwyla sich vorstellen, vergegenwärtigen, bewußt machen kann, woran  
sie denken kann. Frage ist also in diesem Fall weniger, ob es ein metaphysisches Bewußtsein gibt,  
sondern ob ein solches Bewußtsein das Objekt einer Meditationsübung sein kann, wie Tusbelda  
sie sich – hoffentlich richtig – zusammengereimt hat.

#### 4.14:2.2.4.2. Ein metaphysisches Bewußtsein als Objekt der Meditation ist ein Unding

8 Wie also meditiert die Nonnen Himiltrud über das *viññāṇa*? ›Alles da oben, da unten,  
querdurch ist *viññāṇa*; der ganze Kosmos ist *viññāṇa*, ist von *viññāṇa* erfüllt – und zwar  
durchgängig und grenzenlos von *viññāṇa*.‹ Und dieses *viññāṇa* weist die Merkmale  
Dauerlosigkeit, Leiden, Kein Selbst auf.

12 Daß man sich ringsum von ›Kalorik‹ oder ›Weiß‹ und erst recht von ›Raum‹ umgeben zu sein  
imaginieren kann, kann Tusbelda sich vorstellen, wie man sich aber von ›Wahrnehmen‹ umgeben  
fühlen kann, ist Tusbelda schleierhaft – in diesem Fall ist ihr das allgegenwärtige Bewußtsein  
vertrauter, aber das liegt schlicht an der Tatsache, daß ihr der entsprechende Mythos vertraut ist  
16 – genau besehen, kann sich Tusbelda das oben, unten, querdurch befindliche Bewußtsein auch  
nicht vorstellen, kann sich so ein Bewußtsein nicht vergegenwärtigen; dieses ›Bewußtsein‹ ist für  
sie eine schiere Worthülse ohne jeden Inhalt: Tusbelda kann sich weder ein individuelles noch ein  
kosmisches Bewußtsein ›vorstellen‹, etwa betreffs Form oder Geruch, hat auch kein intellektuelles  
20 Konzept davon, weiß absolut nichts über seine Funktion. Etwas, von dem sie als theoretisch  
vorhanden keine Vorstellung hat, kann sie sich auch nicht auf der Kirchturmspitze, im Erdinnern  
oder auf Salas y Gomez vorstellen, sie kann nicht daran denken, daß das Bewußtsein in die  
Höhe, die Tiefe, die Breite sich ausdehne und den ganzen ›Raum‹ ringsum erfülle, bzw. es ist ihr  
24 unmöglich, sukzessiv an das Bewußtsein auf der Kirchturmspitze etc. zu denken, sich das  
Bewußtsein dort jeweils zu vergegenwärtigen. Das mag aber an Tusbeldas Tumbheit liegen.  
(Schon aus diesem Umstand Unvorstellbarkeit erhellt, warum der Buddha die betreffende  
Meditation als die „Spitze“ der Fokus-Meditationen bezeichnet.) Tusbelda kann sich – nur  
28 folgerichtig – auch kein Muster, kein Symbol für ein solches Bewußtsein ausdenken, irgendeinen  
Gegenstand, der das Bewußtsein repräsentiert, und von welchem die Fokus-Meditation  
ausgehen könnte (vgl. 4.14: 2.2.3 – die alten Inder, große Metaphysiker!, waren da vielleicht  
besser dran). Bei Kalorik, Weiß, Raum usf. hat Tusbelda insofern keinerlei Probleme. Wenn  
32 Bewußtsein also nicht vorzustellen, nicht zu denken, nicht zu vergegenwärtigen ist (und in dieser  
Tätigkeit schließlich bestünde qua definitionem die Fokus-Meditation!), aber das *viññāṇa* doch  
Gegenstand des Sichvorstellens, des Darandenkens, des Sichvergegenwärtigens sein soll, dann  
müssen wir, nach spontaner Resignation, doch unser Glück mit Wahrnehmen‹ versuchen. (Hätten  
36 wir die Aufgabe, über die ›Schwerkraft‹ oder die ›Fliehkraft‹ zu meditieren, so wäre dies leichter,  
denn davon haben wir ein durch irgendwelche Erfahrungen erworbenes und vielleicht gar auf  
wiederholbaren Meßwerten und einer entsprechenden Theorie beruhendes Konzept.)

40 Bevor wir uns aber auf das ›Wahrnehmen‹ stürzen, wenden wir uns vertiefend dem  
›Bewußtsein‹ zu und tragen dazu diverse Gedankenketten zusammen. Unser *viññāṇa* ist, unserem  
Text zufolge, ein Punkt in derselben Reihe wie die Kalorik, das Weiß, der Raum. Verstehen wir  
unter ›*viññāṇa*‹ nun das individuelle oder das kosmische Bewußtsein, reden wir also vom ›Fokus  
44 Bewußtsein‹, so mutet diese Gleichsetzung etwas seltsam an, denn bei ›Fokus Kalorik‹ oder ›Fokus  
Weiß‹ etc. handelt es sich um Aspekte ganz ordinärer Objekte, etwa eines gefühlten Bügeleisens  
oder eines erinnerten winterblassen Männerpos (Kalorik, Weiß etc. bestehen nicht an sich und für  
sich) – wovon aber ist das individuelle oder, erst recht, das kosmische Bewußtsein ein Aspekt?

48 Die Vorgehensweise bei der Fokus-Meditation ist die, daß man sich ein konkretes Beispiel des  
jeweiligen Fokus als Muster, als Symbol desselben vornimmt, und dann sukzessiv an immer weiter  
entfernte Regionen denkt, in denen der betreffende Fokus ebenfalls vorhanden sei. Es verbietet  
sich wohl von selbst, das kosmische Bewußtsein gedanklich in Häppchen zu zerlegen und diese  
dann auf das Universum zu verteilen, besser: auszudehnen.

52 Wenn wir annehmen, daß ›*viññāṇa*‹ hier das kosmische, also das unpersönliche Bewußtsein

meint, was wird dann aus Tusneldas These, es gehe bei dieser Meditationsübung darum, die Erkenntnis zu gewinnen, daß der Fokus da draußen ein inneres Pendant habe und umgekehrt, also ›Dort Kalorik – hier Kalorik, hier Kalorik – dort Kalorik; ›Dort Raum – hier Raum, hier Raum – dort Raum; und ›Dort *viññāṇa* – hier *viññāṇa*, hier *viññāṇa* – dort *viññāṇa*: ›Da draußen ist das großartige kosmische *viññāṇa* und hier ist ...?‹ Da sind die Experten der metaphysikologischen Ideologien gefragt.

Angesichts der Tatsache, daß jegliches *viññāṇa*, gerade im Kontext sechs Elemente, von buddhistischer Seite (z.B. in # M 112 p III 31 μ) als Kein Selbst bezeichnet wird, fragt Tusnelda sich in aller Unschuld, wie ein kosmisches Bewußtsein ›nicht ein Selbst, ›Kein Selbst‹ sein könne. (Zum Vergleich: Ist ein all-einiger Gott, der ›Kein Selbst‹ ist, denkbar? [Für die Untheologin Tusnelda jedenfalls nicht.]) Andererseits bedarf natürlich das kosmische Bewußtsein keines Selbstes – quasi zur Abgrenzung –, da es Alles ist. Aber das ist etwas für Theisten, insbesondere für Pantheisten, gleich welcher Couleur, nichts für Buddhisten. Da also ein kosmisches Bewußtsein, welches vom Buddhismus her ›Kein Selbst‹ sein muß, ein Unding ist, können wir schon deshalb das Konzept kosmisches Bewußtsein getrost auf den Kehrlichthafen der buddhistischerseits widerlegten Mythen werfen: der Buddha kann hier ein kosmisches Bewußtsein nicht gemeint haben. Letzte Zweifel kollabieren an ihrer Substanzlosigkeit, wenn wir die anderen Merkmale einbeziehen: Kann es ein kosmisches Bewußtsein geben, welches, wie es hier buddhistischerseits gefordert ist, dem ›Leiden‹ und der ›Dauerlosigkeit‹ unterliegt? Schierer Unfug wäre die Annahme eines solchen Bewußtseins.

Aufgrund obiger Anmutungen hat Tusnelda nicht das Gefühl, am ›Bewußtsein‹ könne irgend etwas dran sein, nämlich mehr als Laute bzw. Lettern. Bemerkenswert ist ja schon, daß die Texte keine Beschreibung von etwas, was eindeutig als Bewußtsein identifizierbar ist, hergeben.

Analog und alternativ zum Konzept kosmisches Bewußtsein mag das Konzept individuelles metaphysisches Bewußtsein um Aufmerksamkeit betteln. Von vornherein verbietet es sich, die Vorstellung zu hätscheln, die Einheit individuelles Bewußtsein sei bei der Nonne Himiltrud vorhanden und dehne sich nach oben, nach unten und querdurch aus, erfülle dann quasi den Kosmos. Das würde glatt auf Größenwahn der Nonne Himiltrud hinauslaufen, was heißt, daß die Nonne Himiltrud in ihrer buddhismusgestützten Bescheidenheit sich eine solche Vorstellung nicht machen wird. (N.b.: Das Ziel der Fokus-Meditation ist es nicht, das ›Ego‹ – in Gestalt von ›meine Kalorik‹, ›mein Weiß‹, ›mein Bewußtsein‹, ›mein Wahrnehmen‹ – zu kosmischen Dimensionen aufzublasen. Ebenso wenig aber ist es Ziel, ›sich‹ im Kosmos aufzulösen. Genauer: wenn diese Deutung zutrifft, dann ist es so, daß der fragliche Zustand nicht ein Zerfließen im Unendlichen, ein Aufgehen im All, in einem Ozean des Seins, des Wissens bedeutet.) Ein individuelles Bewußtsein kommt bei dieser Beschreibung als Fokus der Meditation nicht in Frage. Was dann aber möglich scheint, das ist, sich zu denken: ›Ein individuelles Bewußtsein gibt es bei mir, und ein individuelles Bewußtsein gibt es beim Käfer auf der Kirchturmspitze ...‹ Ja, wenn man jetzt halt bloß wüßte, was ein individuelles Bewußtsein ist! Unsere Texte lassen uns im Stich, wir kennen nur das berühmte Diktum des Buddha in # M 38 p I 258 f μ. Diesen Einfall von einem individuellen Bewußtsein können wir also auch in den Orkus relegieren bzw. Metaphysikern als ihr ureigenes Erbteil überlassen. Wenn wir das *viññāṇa* als Wahrnehmen verstehen und – im Rahmen der sechs Elemente – das Wahrnehmen als einen Aspekt der lebenden Materie auffassen, so bleiben wir mit den Füßen auf der Erde (was zumindest für Tusnelda anstrebenswert ist).

#### 4.14:2.2.4.3. Ein Wahrnehmensakt als Meditationsobjekt ist denkbar, die Meditation möglich

Lassen wir also Bewußtsein Bewußtsein sein und beschränken wir uns auf das Wahrnehmen. Es ist angeraten, auf der Basis der über das Wahrnehmen vorliegenden Erkenntnisse einige Mutmaßungen über den ›Fokus Wahrnehmen‹ zu wagen. Was wissen wir? Wir haben oben Kalorik / Weiß / Raum beispielhaft als Objekte der Fokus-Meditation abgehandelt. Den textlichen Angaben zufolge ist das *viññāṇa*, genau wie jeder andere Fokus, als Objekt des Sichvorstellens, des Darandenkens, des Sichvergegenwärtigens allgegenwärtig sowie homogen, durchgängig und unbegrenzt.

#### 4.14:2.2.4.3

Was ist Wahrnehmen? Wahrnehmen ist, im Gegensatz zu Kalorik / Weiß / Raum ein Prozeß und dessen Ergebnis. Wahrnehmen „entsteht“ – dem Diktum des Buddha zufolge – bedingt durch einen Sinn und ein geeignetes Objekt. (Wie wir erarbeitet haben, vgl. 3:4.3, ist unter »*viññāṇa*« das primäre, von Persönlichem noch freie, Wahrnehmen zu verstehen.) Damit das »Wahrnehmen« nicht seinerseits mystische Züge annimmt, müssen wir seinen Inhalt identifizieren.

Tusnela mutet es der Nonne Himiltrud zu, über das weiße Knie vor ihr zu meditieren, zu *saññā*en: »Bedingt durch den Sinn Auge und das Objekt weißes Knie entsteht Aug-Wahrnehmen.« Entsprechendes geschieht betreffs der anderen fünf Sinne und ihrer jeweiligen Objekte. Bei der Meditation mit dem Fokus *viññāṇa* geht es also ganz konkret um das Aug-Wahrnehmen etc., das »bedingt durch das Auge und das weiße Knie entstanden« ist – es geht nicht um das »Wahrnehmen schlechthin«. Man habe also, wann immer vom »Fokus Wahrnehmen« die Rede ist, die Information im Hinterkopf, daß es, z.B., um dieses konkrete Aug-Wahrnehmen betreffs des weißen Knies geht.

Was wir betreffs der anderen Objekte (Kalorik, Weiß etc.) als Prozeß der Fokus-Meditation beschrieben haben, ist, unter Berücksichtigung der genannten Charakteristika, folgendes. Wir rekapitulieren: Die Nonne Himiltrud stellt sich vor, denkt daran, vergegenwärtigt sich, daß es in/an/bei ihr den Aspekt der Materie Kalorik / Weiß / Raum gibt; dann denkt sie sukzessive an immer weiter entfernte Orte, jeweils in sämtlichen Richtungen, und vergegenwärtigt sich, daß auch dort jeweils der Aspekt der Materie Kalorik / Weiß / Raum auszumachen ist, daß es also keinen prinzipiellen Unterschied zwischen ihr und dem, was um sie herum ist, gibt. Damit erkennt sie, daß sie dieselben Merkmale aufweist wie ihre Umgebung: Dauerlosigkeit, Leiden, Kein Selbst. Als Hilfsmittel der Vergegenwärtigung dient ihr dabei jeweils ein spezifischer materieller Gegenstand, der, als Symbol, den fraglichen Aspekt der Materie repräsentiert.

Ja – aber: wie vergegenwärtige ich mir das Wahrnehmen? Ein Mediteur kann sich das Objekt Kalorik / Weiß / Raum vorstellen, daran denken, es sich vergegenwärtigen – aber wie soll er sich das Objekt Wahrnehmen vorstellen, daran denken, es sich vergegenwärtigen? Von welchem Symbol für Wahrnehmen – vergleichbar dem warmen Polster, dem weißen Porzellanteller, der Öffnung der verschränkten Beine – kann er ausgehen? Tusnela könnte, als altmodischer Mensch, unter Bezug auf das Diktum »bedingt durch Sinn und Objekt entsteht Wahrnehmen« z.B. eine Zeichnung, die ein Auge und eine rote Erdbeere zeigt, als Repräsentation nehmen. Auf einer schon anspruchsvolleren Ebene hätten wir eine Skizze eines Auges, in das Lichtstrahlen von der Erdbeere einfallen und auf der Netzhaut eintreffen. Oder, als aufgeklärter Mensch, nimmt Tusnela eine Computerdarstellung der in dem Moment bei ihr tatsächlich ablaufenden Hirnprozesse, und zwar in Form der gerade besonders aktiven Hirnareale. (Es dürfte auch, ersatzweise, der auf dem Bildschirm repräsentierte Wahrnehmungsprozeß einer Wurst seitens der auf dem Schragen der Wissenschaft liegenden Laika sein.)

Alles wären visuelle Symbole, wie sie Tusnela halt naheliegen, wobei das Sinnesorgan Auge angesprochen ist. Der Buddha und seine Zeitgenossen hatten diese Repräsentationen kaum zur Verfügung. Ein einfacheres und sinnfälligeres Symbol für Wahrnehmen, und zwar ein außen liegendes (wie der warme Polster) mag Tusnela nicht einfallen, muß es auch nicht. Der geeignete Ausgangspunkt der Meditation über das Wahrnehmen wäre nämlich ein bißchen Wahrnehmen im eigenen Kopf als Muster (allerdings nicht als Symbol) für das ubiquitäre, durchgängige, grenzenlose Wahrnehmen. Das Muster wäre also in diesem Falle »innen«, nicht wie der Meditationspolster, der Porzellanteller etc., die allesamt »außen« liegen.

Es mag nützlich sein, uns zu fragen: Worum eigentlich geht es bei der Wahrnehmen (*viññāṇa*) als Fokus eigentlich? Es geht hier zunächst um eine Art Introspektion: Die Nonne Himiltrud nimmt jenen Vorgang Wahrnehmen (*viññāṇa*) von einer höheren Warte aus wahr, die *saññā* des Fokus (denn dies ist die Wahrnehmungsstufe bei allen Fokus-Meditationen, wie wir nicht vergessen sollten!) findet auf einer Metaebene statt, wobei wir den »Geist« als den zuständigen Sinn identifizieren können.

Der Meditationsprozeß geht ansonsten weiter wie gehabt: Die Nonne Himiltrud nimmt das Muster der Wahrnehmen im eigenen Kopf wahr, und projiziert dieses Muster gedanklich auf die

Kirchturmspitze von Seldwyla (genauer: auf den dort vermuteten Käfer), auf das Erdinnere, auf Salas y Gomez – dort ebenfalls findet Wahrnehmen statt, mit denselben Implikationen, nämlich Dauerlosigkeit, Leiden, Kein Selbst: es gibt keinen Unterschied zwischen dort und der Nonne Himiltrud. (Damit sich nicht eventuell verkehrte Ideen einschleichen: Es geht bei dem Wahrnehmen seitens des Käfers – in Anwendung des Diktums des Buddha – um, z.B., das »bedingt durch den Sinn Käferauge und das Objekt Moos aktuell entstehende Aug-Wahrnehmen«.) Der betreffende Mediteur stellt sich in dem Moment den primären Wahrnehmungsprozeß vor, denkt an ihn, vergegenwärtigt ihn sich als ubiquitär, nämlich da oben (z.B. beim Käfer), da unten, querdurch, stattfindend und als durchgängig und unbegrenzt, sowie als dauerlos, leidentlich, Kein Selbst. Um *saññā* (nicht um *viññāṇa*) geht es hierbei, weil der Mediteur notwendigerweise sich nur die Vorstellung machen kann, die seiner eigenen Persönlichkeit entspricht, nur so imaginativ »wahrnehmen« kann, wie seine Vorerfahrungen und Vorlieben es zulassen.

Es kann ein *viññāṇa* nur in/an/bei belebter Materie stattfinden. Betreffs des Erdinnern gibt es natürlich schnell einen Einwand: Unterhalb der Ebene der Maulwürfe, Grottenolme und Asseln u.ä. gebe es keine lebende Materie, also kein Wahrnehmen. (Auch nicht auf der Venus etc.) Wenn wir aber in Betracht ziehen, daß der Buddhismus allerlei Geistwesen ohne einen Körper im gewöhnlichen Sinne postuliert, so können/müssen wir von *viññāṇa* seitens dieser Wesen ausgehen, auch wenn dieses Wahrnehmen mangels materieller Sinne auf eine recht exotische Weise, über die die kanonischen Texte sich ausschweigen, zustandekommt. Will sagen: Auch wo es kein »Leben« gibt, mag Wahrnehmen entstehen, sogar im sogenannten leeren Raum oder eben im Erdinnern. Darüber mag werweißen, wer mag, Tushnelda mag es nicht. Aber das ist auch gar nicht von Belang: Jedem Mediteur, auch der Nonne Himiltrud, steht es offen, von Wahrnehmungsprozessen seitens beliebiger Wesen an beliebigen Orten der Erde und des Kosmos sich seine beliebigen Vorstellungen (*saññās*) zu machen. Übrigens: Falls die Nonne Himiltrud schon sehr fortgeschritten ist, wird sie bei sich vielleicht auch die mittels körpereigener Meß- und Regeltechnik ablaufenden grundlegenden Steuerungsprozesse, die wir oben, 4.12:1.5.2.3., unter »Wahrnehmen« subsumiert haben, beobachten können. Optimal wäre es eh, wenn sie mit Hilfe der eigenen entsprechend durchtrainierten nervlichen Apparatur (n.b.: Tushnelda spricht hier nicht vom sogenannten Geist!) all die aktuell stattfindenden Prozesse in den Nerven und den anderen Zellen tatsächlich in vivo beobachten könnte. (Was Tushnelda selbst angeht, so wird diese wohl noch eine Weile brauchen, bis sie so weit ist.)

Damit haben wir die Fokus-Meditation in mancherlei Richtung durchdacht (weit über das ansonsten bei uns Übliche hinausgehend) und dabei plausibel gemacht, daß es sich bei dem als ein Fokus genannten »*viññāṇa*« um schlichtes Wahrnehmen handeln kann (und daß das Bewußtsein hier eine schiere Unmöglichkeit ist) – womit sich die metaphysische Wesenheit Bewußtsein, soweit es diese Meditation betrifft, nämlich als »unendliches *viññāṇa*« und als »Fokus *viññāṇa*«, als ein im Rahmen des Buddhismus unserer Texttradition entbehrllicher (und diesmal sogar widersinniger) Mythos erwiesen hat.

Damit ist auch betreffs dieses Textes # A 10.29 p V 60 µ das als metaphysische Wesenheit verdächtige *viññāṇa* von dem Vorwurf esoterischer Umtriebe freigesprochen und als ganz banales profanes Wahrnehmen rehabilitiert.

Zum guter Letzt sei bemerkt: Nach Tushneldas Verständnis ist das Wahrnehmen nichts als ein bei einem bestimmten Individuum (Mensch, Hund, Käfer [Gespenster und Götter seien hier außer acht gelassen]) unter Beteiligung bestimmter körperlicher Einheiten und entsprechender Objekte aus aktuellem Anlaß stattfindender chemisch-physikalischer Prozeß.

\*\*\*\*\*

*[...] So lag er still und starrte hinauf in die Finsternis. Alles war trübselig still. Allmählich fingen geringe, kaum wahrnehmbare Laute an, sich aus der Stille herauszuheben. Das Ticken der Uhr begann, sich bemerkbar zu machen. Alte Balken begannen, geheimnisvoll zu knacken. Die Stiegen knarrten leise. Offenbar waren Geister unterwegs. Ein gemessenes, dumpfes Schnarchen kam aus Tante Pollys Kammer. Und nun begann das einschläfernde Zirpen eines Heimchens, welches keine menschliche Pfiffigkeit lokalisieren konnte. Gleich darauf machte das gruselige Ticken einer Totenuhr in der Wand beim Kopfende des Bettes Tom erschauern – das hieß, daß jemandes Tage gezählt waren. Dann erhob sich das Heulen eines weit entfernten Hundes in der nächtlichen Luft und wurde von einem schwächeren Heulen in großer Entfernung beantwortet. Tom litt. Schließlich war er überzeugt davon, daß die Zeit aufgehört hatte und die Ewigkeit begonnen.*

(Mark Twain, Tom Sawyers Abenteuer, 10. Kapitel)



## 5: Der Wahrnehmungsprozeß nach heutigem säkularem Verständnis

### 5:0. Anliegen und Anspruch der Darstellung

Was geschieht bei einem Sehvorgang? Was heißt es, Rot zu sehen, was heißt es Gestalten zu sehen? Die folgenden drei Kapitel, nämlich die Kapitel 5, 6 und 7, widmen sich der Frage Wahrnehmen und Bewußtsein mit dem Ansatz, der unter den heutigen mit den Fragestellungen professionell befaßten Menschen üblich ist, nämlich einem Ansatz ohne den Anspruch einer allgemeinen Interpretation der Welt zum Zwecke von deren Transzendierung. Es handelt sich somit um einen säkularen Ansatz. Was diesen säkularen Ansatz angeht, so sei zweierlei bemerkt: Das, was wir als buddhistische Positionen schon erarbeitet haben, insbesondere mit unseren Zweifeln an einem metaphysischen Bewußtsein, darf mit Fug und Recht – von geringen wenn auch bedeutenden Referenzen auf unleugbar metaphysische Lehren, z.B. betreffs der Wiedergeburt, abgesehen, die auch in unseren Zusammenhang hineinspielen – durchaus als eine säkulare Sicht bezeichnet werden: Die buddhistische Sicht von Wahrnehmen und Bewußtsein kommt ohne metaphysischen und esoterischen Hokuspokus aus – wenn sie auch auf die Erreichung eines qua definitionem religiösen Heilszustands abzielt. Als zweites sei festgestellt, daß die Interpretation von Sachverhalten unserer Thematik, wie sie gegenwärtig von nüchternen Grundlagenforschern und Denkern westlicher Provenienz gepflegt wird, inzwischen mitunter durchaus Gedankengut aufweist, welches sich auf eine Inspiration durch den Buddhismus zurückführen läßt. Mittlerweile gehört Buddhismus insofern zum westlichen Kulturgut. Das sei mit Freude, Befriedigung und Stolz gesagt (aber auch mit einer gewissen Bangigkeit). Dabei geht es uns hier, wohlgemerkt, nicht darum zu beweisen, daß der Buddha so schlau war wie die heutigen säkularen Wissenschaftler oder daß letztere an den Buddha nicht herankommen. Der Buddhismus macht sich anheischig, das Wahrnehmen, das Verstehen, das Sich-einer-Sachebewußt-Sein in seinen Grundlagen, Zusammenhängen und Abläufen zu beschreiben – das tun die einschlägigen säkularen Wissenschaften auch. Allerdings gehen sie sehr viel mehr ins Detail und vollziehen jeden Schritt in Bezug auf Physiologie, Physik und Chemie nach. Für den Buddhismus sind derartige Details generell uninteressant, es genügen grobe Züge. Dabei ist die Motivation der säkularen Forschung eine andere als beim Buddhismus: es geht um Heilung bei physischen und auch psychologischen Defekten, oder auch um schiere Neugier, um Wissenwollen, um Forschungsdrang. Dem Buddhismus geht es nur eher am Rande um diese Dinge; seine Motivation ist vielmehr die, aus den betreffenden Erkenntnissen im Zusammenhang mit weiterem Wissen ein System der Erlösung des Menschen und aller Wesen aufzubauen. Privatim mag mancher säkulare Wissenschaftler wohl seine philosophischen Konsequenzen aus seinen wissenschaftlichen Erkenntnissen ziehen und so zu ähnlichen Zielvorstellungen kommen bzw. auf seiner Suche nach entsprechenden Deutungen den Buddhismus schätzen lernen. Wir unsererseits kommen bei dieser unserer säkularen Erarbeitung durchaus gelegentlich auf spezifisch buddhistische Ansätze zurück bzw. gehen von solchen aus, schließlich geht es ja darum, die sog. säkulare Sicht für das Verständnis des Buddhismus heranzuziehen und nutzbar zu

4 machen – ohne Dinge zu vermischen. So mag es denn manchen Buddhisten auf ihrem Wege  
 8 förderlich sein, Gesichtspunkte und Erkenntnisse, die der altindischen Kultur fremd bzw. unwichtig  
 12 waren, uns heute aber zugänglich und bedeutsam sind, und die die heutigen säkularen Forscher  
 16 und Denker beizusteuern in der Lage sind, in ihre persönliche Version des Buddhismus zu  
 20 integrieren, um ihr Verständnis und ihre Lebenspraxis dadurch zu bereichern. Und den heutigen  
 24 säkularen Forschern und Denkern mag es helfen, ihre derzeitig noch lückenhaften Kenntnisse der  
 28 buddhistischen Lehre von Wahrnehmen und Bewußtsein in ihre Fragestellungen bzw. in die  
 Interpretationen ihrer Arbeitsergebnisse zu integrieren, um ihr Verständnis zu bereichern und ihre  
 Arbeit voranzutreiben und diese Bemühungen in einen zunehmend lebenspraktischen  
 Zusammenhang einzubauen, auf daß das Gedankengut ihrer Arbeit allenthalben als  
 praxisrelevant erkannt werde und der mentalen Gesundheit und somit dem Glück einer immer  
 größeren Anzahl von Wesen und Wesensgemeinschaften diene. In letzter Konsequenz geht es  
 uns insofern durchaus um die Verfolgung des Weges zum Heil, wie er vom Buddhismus gewiesen  
 wird. Übrigens vermutet Tusnelda, daß ein heutiger säkularer Wissenschaftler, der sich mit der  
 Wahrnehmung befaßt und sie als eine schiere Abfolge von Ereignissen ohne eine  
 dahinterstehende Person begreift, das buddhistische Heilsziel erreichen kann, und zwar unter  
 Umständen ganz spontan und ohne darauf hinzuarbeiten oder etwas über den Buddhismus zu  
 wissen – sofern nur die betreffenden Erkenntnisse und Haltungen in den Edlen Achtfaktorischen  
 Weg in angemessener Weise eingebettet sind, und sofern der- oder diejenige den Sinn und  
 Zweck der Wahrnehmung durchschaut, nämlich durch Beschaffung von Nahrung, Selbst- und  
 Brutverteidigung, Weitergabe der Gene etc. etc. sich selbst und die Art zu erhalten und ggf. zu  
 entwickeln; in anderen Worten: uns, die Wesen, im Weltgetriebe, in uns selbst, also im Samsara  
 festzuhalten – und gerade das will der Buddhismus nicht, ganz im Gegenteil: er will uns den  
 Ausstieg aus dem Samsara ermöglichen. Gar nicht überspitzt ist es, wenn Tusnelda sagt: ›Wer die  
 Wahrnehmung kapiert hat, der hat die vorgebliche Welt kapiert, der hat das vorgebliche Ich  
 kapiert; der hat die Leere, die Öde der Welt kapiert, der hat die Leere, die Öde des Ich kapiert –  
 es gibt ein Kapierten der leeren, der öden Welt, es gibt ein Kapierten des leeren, des öden Ich: es  
 gibt einen im buddhistischen Sinne Erwachten.‹

Die gesamte Studie ist auf Tusneldas eigenem Mistbeet gewuchert, wobei sie allerdings –  
 was ausgesprochen säkulares bzw. philosophisches [nicht-buddhistisches] Wissen angeht  
 (welches im übrigen zur Allgemeinbildung gehört) – jetzt nicht mehr nachvollziehen kann, woher  
 32 die einzelnen Komponenten stammen, die sie in mehr oder weniger fermentiertem Zustand von  
 ihrem während etlicher Jahrzehnte aufgebauten Misthaufen zu ihrem Kräuterbeet karrte; von  
 welchem Feld also jeder einzelne Strohalm, von welchem Viech jeder einzelne Kuhplepperich  
 36 stammt, bzw. was von dem Mist etwa ein ureigenes Produkt ihrer selbst (z.B. ausgekämmtes  
 Haar) ist. Was Tusnelda an Informationen bzw. Anregungen aus der Literatur aufgegriffen hat,  
 das sind nur Rohmaterialien, nur Zutaten, genau wie Tusnelda aus dem und dem Mehl, dem und  
 dem Zucker, dem und dem Backpulver, dem und dem Kirschwasser usf. eine  
 40 Schwarzwälderkirsch-Torte herstellt: der Rahm von der eigenen Kuh und die Weichseln aus dem  
 eigenen Garten überwiegen und die fremden Zutaten sind in ihrer distinkten Originalform gar  
 nicht mehr vorhanden. Auch fremde Informationen sind als bloße Denkanstöße in diese Arbeit  
 eingegangen bzw. sie sind Gemeingut, bei der Lektüre ist zweifellos so manches  
 44 hängengeblieben, was jetzt gar nicht mehr urheberrechtliche dingfest zu machen ist. Tusnelda  
 hat es unternommen, sich einen Überblick darüber zu verschaffen, was für Informationen und  
 Ideen betreffs Wahrnehmen und Bewußtsein in der säkularen Welt auf dem Markt sind, und sich  
 einzuarbeiten, ursprünglich nur um Klarheit über die Fachterminologie zu gewinnen, die sie ggf.  
 48 für ihre buddhistischen Konzepte übernehmen Könnte oder müßte. (Betreffs jedes  
 Lebensbereichs, z.B. Kuchenbacken oder Entbindung, muß ein Übersetzer auf das jeweilige  
 Fachvokabular seiner Sprache zurückgreifen, soweit es eben zutrifft und somit verwendbar bzw.  
 adaptabel ist.) Es stellte sich sehr schnell heraus, daß es in einigen Bereichen mehr Theorien als  
 52 Theoretiker zum Thema gibt, wenig gemeinsame Ideen und, vor allem, daß jeder von etwas  
 anderem redet, wenn er z.B. von ›Bewußtsein‹ spricht (wobei allerdings ein erfreuliches Bemühen

## 5:0 – 5:1.1.1.1

um Sachlichkeit feststellbar ist!) und, noch betrüblicher, daß es Tusnelda zeitlich und gripsmäßig unmöglich ist, sich die angestrebte Übersicht und den wünschenswerten Durchblick zu verschaffen. Tusnelda mußte auf halbem Wege passen.

4 Die verehrten Leserinnen und werten Leser seien um Nachsicht gebeten betreffs der  
Tatsache, daß Tusnelda die größte Mühe hat, sich die Zusammenhänge klarzumachen und  
deshalb unser Thema äußerst umständlich, weitschweifig, zirkulativ, repetitiv und langfädig  
8 behandelt – ohne in jeder Hinsicht zu einem endgültigen Ergebnis zu gelangen. Auf die  
Wiedergabe von Details, wie sie wirklich nur Fachleute interessieren, z.B. betreffs der an den  
jeweiligen Prozessen beteiligten chemischen Substanzen, wird völlig verzichtet; entsprechend  
auch auf den Gebrauch des jeweiligen Fachvokabulars, sofern dieses über den allgemeinen  
Alltagsgebrauch hinausgeht. Bei derartigem Interesse konsultiere man die leicht zugängliche und  
12 auf Laien zugeschnittene Literatur.

Vorausgesetzt ist bei dieser ganzen Diskussion (sonst verstehen wir nicht, wovon die Rede ist),  
daß wir (1.) aus eigener Erfahrung das Erlebnis ›Blau‹ im Gegensatz zum Erlebnis ›Rot‹ kennen (also  
Blau von Rot unterscheiden können), bzw. daß wir das Erlebnis ›Sauer‹ vom Erlebnis ›Bitter‹  
16 unterscheiden etc.; und daß wir (2.) kulturkonventionsgemäß dem Erlebnis / der Farbe ›Blau‹ das  
Wort ›blau‹ zuordnen und nicht etwa ›rot‹ oder ›bitter‹ (vgl. unten).

### 5:1. Der Wahrnehmungsvorgang

#### 5:1.1 Das Wahrnehmen von Farbe (die Erdbeer-Anekdote)

##### 5:1.1.1 Die Nichtexistenz von Farbe an sich

##### 5:1.1.1.1 Verschiedene Beleuchtungsverhältnisse

24 Also – was geschieht bei einem Sehvorgang? Was heißt es, Rot zu sehen, Gestalten zu  
sehen? Keineswegs das, was sich spontan als Beschreibung aufdrängt! Nehmen wir also an, ich  
sehe eine Erdbeere an der Staude auf dem Feld: ich sehe etwas Rotes. (Andere Aspekte der  
Erdbeere, etwa die Umrisse, seien hier zunächst weitestgehend ignoriert.)

28 Die Primarschulphysik schon belehrt uns: Genaugenommen hat die Erdbeere keine Farbe,  
die Erdbeere reflektiert nur Licht (was, physikalisch gesehen, schon ein vereinfachender Terminus  
ist) bestimmter Wellenlänge und Intensität. Dem Primarschüler schon – wie ich als zwangsweise  
zur unbezahlten Tutorin umfunktionierte Mutter weiß – ist die Tatsache, daß ein Gegenstand nicht  
›an sich‹ eine bestimmte Farbe besitzt, z.B. ›Rot‹, anhand von Beispielen zu verdeutlichen: Wenn  
32 ich bei einer Aufführung in meiner Laientheatergruppe einen Scheinwerfer mit rotem Licht auf  
die tragische Griechengestalt richte, so wir das eben noch ›an sich‹ weiße Gewand rot, bei  
einem blauen Scheinwerfer wird es blau. Richte ich den roten Scheinwerfer auf ein gelbes  
Hemd, so wird dieses orange, richte ich einen blauen Scheinwerfer darauf, so wird es grün. Wenn  
36 ich die ganze Szene in blaues Licht tauche, so wird alles mehr blau als vorher, aber trotzdem  
kann ich, da ich Erfahrungen mit solchen ›Verfälschungen‹ habe, noch wahrnehmen, daß die  
›eigentliche‹ Farbe, d.h. die bei mittäglichem Tageslicht, des Gewands ›Weiß‹ ist, die ›eigentliche‹  
Farbe der Rose ›Rot‹, die ›eigentliche‹ Farbe der Blätter ›Grün‹. (Dies wird unter 5:1.1.2.3.1 vertieft  
40 werden.) Wenn ich einen intensiv roten Sonnenuntergang erlebe, so scheinen alle Gegenstände  
der Welt, gleich welcher ›eigentlichen‹ Farbe, aus sich heraus zu glühen.

Gegenstände, die bei Tageslicht genau dieselbe Farbe aufweisen, z.B. echte und gefälschte  
44 Geldscheine, mögen bei bestimmtem künstlichem Licht in völlig verschiedenen Farben  
erstrahlen.

Der ›an sich‹, d.h. bei Tageslicht, grüne Alexandrit wird bei künstlicher Beleuchtung oder bei  
vorwiegend hindurch passierenden Licht zu einem roten Edelstein.

48 Sei's drum – zu jedem Zeitpunkt hat das Gewand, hat die Rose, hat der Edelstein seine/ihre  
Farbe – nur ist die halt nicht stabil und nicht eine Qualität des jeweiligen Gegenstands. (Und das  
ist ein Sachverhalt, den im Hinterkopf zu haben sich bei allen Wahrnehmungsleistungen  
[einschließlich derer von Gedächtnisinhalten!] der Sicht der Dinge, wie sie wirklich sind, nur  
förderlich sein kann: Hat das Objekt Soundso tatsächlich des Merkmal Soundso? Eine weitere  
52 Bemerkung zwecks Klarstellung sei gemacht: Die Relativierung des Begriffs ›Farbe‹, die Tusnelda

#### 5:1.1.1.1 – 5:1.1.1.4

eben in mancherlei Weise durchgeführt hat und weiterhin durchführen wird, liegt auf einer bestimmten Ebene; was Tusnelda nachfolgend über die Entstehung des Farbeindrucks im Schädel des Systems Tusnelda ausführt, hat damit sehr wenig zu tun, ist ein ganz anderes Thema, wo aber auch die ›Farbe‹ auf eine andere Weise in ihrer schieren Existenz hinterfragt wird.)

#### 5:1.1.1.2 Verschiedenerlei Sehapparate

Wenn wir unserem Primarschüler nun einen Menschen vorführen, der anhand einfacher Versuche zeigt, daß er andere Farben sieht als die Mehrheit (der z.B. ›Farben‹ nicht unterscheiden kann, die für unseren Schüler durchaus verschieden sind), so wird wiederum deutlich, daß es Farbe ›an sich‹ gar nicht gibt.

#### 5:1.1.1.3 Pigmente und Atome

Ein ›reines Rot‹ ist in meiner Welt kaum vorkommender Sonderfall. Eine Frucht mag durchaus dadurch ›rot‹ aussehen, daß sie, in einem bestimmten Verhältnis, viele kleine rote und weniger viele kleine blaue und gelbe Sprenkel aufweist, die ich aus einer gewissen Entfernung ohne Adleraugen nicht mehr auseinanderhalten kann (eine Beobachtung, mit der die Impressionisten selig gespielt haben). Auch unsere Erdbeere hat auf ihrem ›roten‹ Korpus viele kleine andersfarbige Stellen, die ich nur aus der Nähe sehe. Und wenn ich eine feinstkörnige Photographie ansehe, dann entgeht mir ohne Mikroskop eine Tatsache völlig: Praktisch jeder Farbeindruck kommt durch die Mischung verschiedener Pigmente bzw. direkt die Mischung verschiedenfarbiger Lichtstrahlen zustande. (Auch wenn wir von ›rotem‹ Licht sprechen, sind wir ungenau: es wird sich meist um eine Mischung verschiedener ›Rote‹ handeln.) Das Wissen um die wahrscheinliche Nichthomogenität von ›Farbe‹ erlaubt es uns, wenn wir erst mal keine Primarschüler mehr sind, in Fortschreibung einen Gegenstand, der anscheinend von bestimmter Farbe ist, z.B. einen Teerklumpen oder einen Glassplitter als – in letzter Konsequenz – ›nicht farbige‹ zu erkennen: Welche Farbe hat ein einzelnes Teermolekül, ein einzelnes Molekül des Glases? Wir können es noch weiter treiben: Welche Farbe hat ein einzelnes Kohlenstoffatom, ein Elektron ...?

#### 5:1.1.1.4 Selbststrahlende Gegenstände

Der Primarschüler wird nun hoffentlich (Tusneldas Söhnlein ist so schlau!) einwenden, der Scheinwerfer sei ›an sich‹ rot. Damit hat er recht (außer betreffs ›rot‹) – es wird ihm dann erklärt werden, daß es sich auch bei einem Scheinwerfer um Licht bestimmter Wellenlänge handelt, das aber im Scheinwerfer selbst erzeugt wird (im Unterschied zum Griechengewand, welches Licht reflektiert – es sei denn, der Träger ist ein Engel). Eine selbststrahlende Lichtquelle, nämlich ein Feuer, die Sonne, ein Scheinwerfer sendet Licht aus. Wenn ich die Infrarotlampe über meinen Küken einschalte, sehe ich ›Rot‹. Was ich aber tatsächlich sehe, ist Licht bestimmter Wellenlänge, nämlich langwelliges Licht, also Licht in einem bestimmten Bereich von Wellenlänge, welches, wenn Sonnenlicht in einem Prisma nach Wellenlängen zerlegt wird, ›infra‹ liegt. (Tusnelda könnte ihrem Sohn so eine Zerlegung vorführen und auf den Regenbogen verweisen und ...) Beim Licht können, auf der für das Sehen relevanten Ebene, nur zwei seiner Attribute als – im Alltagssinne – gegeben und nicht hinterfragbar gelten: Die Wellenlänge und die Intensität (die Lichtstärke, wobei Tusnelda letztere im folgenden, der Einfachheit halber, generell unterschlägt). Alles andere ergibt sich hieraus. Bei der Wellenlänge und der Intensität handelt es sich um fixe und reale, objektive Werte (nach landläufigem und bezüglich der Alltagserfahrung zutreffendem Verständnis, die Relativitätstheorie sei hier ausgespart), die von jedem Beobachter – gleich welchen Geschlechts, Alters, Willens, Befindens, Glaubens – mit Hilfe geeichter künstlicher Meßinstrumente gleichermaßen festgestellt werden können.

Wenn nun das dem System Tusnelda eingebaute und lange benutzte biologische Meßinstrument Netzhaut in seinen Einzelteilen normgerecht funktioniert (d.h.: wenn Tusnelda nicht farbenblind ist oder, z.B., nicht gerade ungeschützt beim Elektroschweißen zugeschaut hat), so wird das Meßinstrument Netzhaut beim System Tusnelda angesichts einer Erdbeere, von geringsten Abweichungen abgesehen, zum selben Zeitpunkt denselben Wert betreffs

Wellenlänge und Intensität messen wie die Netzhaut beim System Kunibert. Die Systeme mit solchen normgerechten biologischen Meßinstrumenten würden (was freilich auch weitestgehende Identität der nachfolgenden, nämlich schädelinternen, Messungen und Verarbeitungen voraussetzt!) in gleicher Weise und mit den geringsten Abweichungen Erdbeerrot, Tomatenrot, Karmesinrot, Englischrot mit einander vergleichen und in Kategorien einordnen. (Schon die genannten Farbbezeichnungen drücken aus, daß ein Vergleich stattgefunden hat: »rot wie eine Erdbeere«, »ein Rot wie jenes, das die Engländer so gern gebrauchen« usf. Das reicht für Wäschesortierer und Sonntagsmaler; Physiker und Farbstoffproduzenten hingegen verwenden fachsprachlich andere Begriffe, die sich auf physikalische Daten beziehen.) Dies bedeutet, nebenbei, daß bei den unterschiedlichsten menschlichen Systemen, sofern nicht Farbblindheit u.ä. vorliegt, die Einspeisung von subjektiven Daten am schieren Meßwert betreffs Wellenlänge und Intensität nicht so leicht etwas ändert.

#### 5:1.1.1.5 Das Zustandekommen von Farbe: Oberfläche und Beleuchtung

Unser Primarschüler kann mittlerweile die folgende Frage beantworten: Wie kommt es, daß diese Erdbeere die Farbe Rot hat? Die Antwort lautet sinngemäß: Das ist durch zwei Faktoren bedingt, nämlich (1.) die Erdbeere, und zwar ihre Oberfläche, und (2.) das darauf fallende Licht. Die beängstigend schlaue Nachbarin des schlaunen Söhnleins fragt nun weiter: Wie kommt es, daß das Licht, das von der Erdbeere reflektiert wird, die rote Farbe hat? Die Antwort lautet sinngemäß: Das mittägliche Sonnenlicht ist weiß, und das heißt, wie wir wissen, es ist vielfärbig: es besteht aus Licht vielerlei Wellenlänge. Die Oberfläche der Erdbeere hat nun solche Eigenschaften, daß fast nur das im Sonnenlicht enthaltene rote Licht, also ein Licht bestimmter Wellenlänge, reflektiert wird (und das restliche absorbiert, genauer gesagt: in Wärme umgewandelt), und bei den Erdbeereblättern ist es analog, wie nämlich? Die reflektieren fast nur grünes Licht. (Bei einem selbstleuchtenden Gegenstand, z.B. bei einer roten Lampe, verhält es sich übrigens u.U. ganz entsprechend: Der das Licht erzeugende Glühfaden mag weißes Licht aussenden, die rote Umhüllung aber läßt nur rotes Licht passieren. Oder: Sende ich rotes Licht durch eine, bei Tageslicht, blaue Glasscheibe, so werde ich – Normalsichtigkeit vorausgesetzt – ein ziemlich schwarzes Wunder erleben.)

Was sind das nun für Oberflächeneigenschaften, die im Licht der Mittagssonne die Erdbeere rot aussehen lassen und die umgebenden Blätter grün? Da muß die zwangsverpflichtete Tutorin passen und eingestehen: Das kann ich dir nicht sagen, das kann dir nur ein entsprechend kundiger Wissenschaftler oder ein ganz gebildeter Farbenhersteller (bzw., im Falle passierendes Lichts, ein Glasfabrikant) erklären – erinnere dich in ein paar Jahren an das Problem und frage dann.

Um ihre Dummheit wettzumachen, fügt Tusnelda Schlaues hinzu: Übrigens ist es bei einem Gegenstand wie der Erdbeere so, daß ein Teil des darauf fallenden weißen Lichts direkt reflektiert wird, daß aber ein Teil dieses Lichts zunächst die Erdbeerhaut durchdringt (wenn wir ein Stückchen der Haut gegen das Licht halten, bemerken wir, daß sie etwas transparent ist) und dann vom Fruchtfleisch reflektiert wird und so von innen her durchscheint. Wir haben hier also denselben Effekt, den wir bei der Lampe festgestellt haben, wenn auch im schwachem Maße. Um noch mehr zu imponieren ergänzt Tusnelda: Übrigens haben sich die Maler schon vor langer Zeit diesen Effekt zunutze gemacht, indem sie, etwa bei der Darstellung eines Madonnen- gesichts, ganz planmäßig verschiedene dünne Farbschichten über einander auftrugen. Und alte tibetische Schnitzer haben zu vergoldende Holzteile erst einmal dunkelrot angemalt, bevor sie dann das kostbare Blattgold aufpichten, was dem Gold einen warmen, satten Glanz von innen heraus verlieh. Und eine Venus aus Marmor hat ihren besonderen Reiz auch dadurch, daß das Material leicht durchscheinend ist, im Gegensatz zum Gips etwa.

Um das Gespräch auf eine mehr wissenschaftliche Ebene zu heben, fassen wir so zusammen: Weißes Licht, d.h. Licht von verschiedenerlei Wellenlänge (und Intensität) fällt auf eine Erdbeere. Diese hat gewisse rätselhafte Oberflächeneigenschaften, die es bedingen, daß nur rotes Licht, d.h. Licht einer bestimmten Wellenlänge (bzw. Licht sehr ähnlicher Wellenlängen), reflektiert wird

### 5:1.1.1.5 – 5:1.1.1.6

und in unser Auge und damit auf die Netzhaut fällt. Entsprechendes geschieht mit einer geringen Menge rotem Licht, also Licht einer bestimmten Wellenlänge, das aus dem Innern der Erdbeere, nämlich vom Fruchtfleisch zurückstrahlt. (Diese Formulierung, die die Wellenlänge hervorhebt, ist angebracht, um dem hartnäckigen Eindruck entgegenzuwirken, daß Licht bestimmter Wellenlänge eine bestimmte »Farbe« habe. Licht hat, wie wir uns erarbeiten werden, eigentlich gar keine Farbe, weder rot, noch grün, noch weiß, es hat nur bestimmte Wellenlängen [und, hier generell vernachlässigt, bestimmte Intensitäten]. Insofern wäre es vorteilhaft, in derartigen Zusammenhängen völlig auf den Begriff »Farbe« zu verzichten und nur von »Wellenlänge« zu sprechen – wenn halt das Wort »Farbe« nicht gar so praktisch wäre.)

#### 5:1.1.1.6 Durch die Farbe vermittelte Informationen: Mensch und Ernteautomat

Klar ist soweit: Es gibt der visuelle Eindruck »Rot« dem System Tusnelda eigentlich nur Auskunft über die physikalischen Eigenschaften der Erdbeeroberfläche, die bestimmtes Licht reflektiert bzw. verschluckt oder, in geringerem Maße, aus der oberen leicht transparenten Schicht per Reflexion zurücksendet. (Über die Beleuchtungsverhältnisse will Tusnelda hier nichts wissen.) Unsere Erdbeere besitzt, wie wir wissen, gewisse Materialeigenschaften, die betreffs Licht relevant sind. In lebenspraktischer Hinsicht haben diese Eigenschaften für das Wesen Tusnelda nun aber eine Bedeutung: Die »Röte« gibt dem Wesen Tusnelda nämlich Auskunft über den Gebrauchswert der Erdbeere. (Auf den hier angedeuteten Zweck des Sehens gehen wir u.a. unter 1:2.5.1 ein.) Die Leistung, daß ich mit der Feststellung »Rot« die Kenntnis verbinde, daß diese Erdbeere jetzt reif ist und zudem gut schmecken wir (bei Treibhausfrüchten täuscht mich betreffs letzterem gern der Sinneseindruck!), kann das Wesen Tusnelda nur als erfahrene Erdbeeresserin erbringen – ein gerade eingeflogener Dschungelbewohner wäre insofern überfordert. (Ein anderes Wesen, etwa eine – auf dem Erdbeerbeet menschlicherseits sehr unbeliebte – Nacktschnecke, würde sich von der »Röte« vielleicht gänzlich unbeeindruckt zeigen, sie würde sich vermutlich am Geruch der Erdbeere orientieren [ihr wäre es wohl auch egal, daß es eine »Erdbeere« ist], sie würde vielmehr von bestimmten flüchtigen Chemikalien, menschlicherseits »Aroma« genannt, angesprochen.) Vor dem Genuß der Erdbeere durch den Menschen ist erst einmal der Schweiß gesetzt, auf kommerziellen Erdbeerfeldern gerät so mancher unterprivilegierte Frauenrücken aus den Fugen. Muß das sein?

Vielleicht entwickelt jemand einen Erdbeer-Ernteautomaten, der die Felder selbständig abfährt und die Erdbeeren direkt nach der jeweiligen Wellenlänge beurteilt (der Automat sieht, behauptet Tusnelda, keine Farbe); je nach Beurteilung – was für die Maschinistin durch eine digitale oder auch analoge Anzeige nachvollziehbar wäre – pflückt der Automat die jeweilige Erdbeere entweder oder beläßt sie zwecks weiterer Reifung (wovon der Automat nichts weiß) an der Staude. (Der Ernteautomat müßte, wie eine menschliche Landarbeiterin – neben der Farbe noch andere Aspekte der Erdbeere wahrnehmen, um sie überhaupt schonungsvoll ergreifen zu können, nämlich die genaue Lage und die Position des Stils im Verhältnis zur Staude, die Größe u.ä. [Dergleichen Punkte werden anderswo behandelt.])

Dieser Ernteautomat müßte ganz schön schlau sein, schon in Hinsicht auf »Farbe«, denn er müßte die jeweilige Wellenlänge bei verschiedener Beleuchtung, nämlich bei prallem Sonnenschein und bei Nieselwetter, identifizieren können und er müßte auch in der Lage sein abzuschätzen, ob eine Erdbeere, die [auch] Licht einer entschieden anderen Wellenlänge reflektiert (also noch teilweise »blau« ist), schon im Verhältnis genug Licht der rechten (»roten«) Wellenlänge aufweist – also für Menschen als »reif« gelten. Für unseren wellenlängengesteuerten Ernteautomaten wäre die »Reife« als solche kein Thema, und trotz aller Schläue betreffs Wellenlängenunterscheidung wäre ist ihm auch völlig egal, wie die Erdbeere »schmeckt«. (Dieser Gedanke wird im Zusammenhang mit dem System Bügeleisen unter 6:1.1.3.2 vertieft.) All diese Aussagen liegen auf einem relativ schlichten Niveau, soweit kommt unser Primarschüler mit, Ernst aber wird es, wenn wir uns klarmachen, daß, schon aber der Netzhaut, der Wahrnehmungsprozeß gar nicht mehr mit Licht, welcher Wellenlänge und Intensität auch immer, zu tun hat (was, nach einigen weitere Präliminarien, unser Thema sein wird).

## 5:1.1.2 Der Prozeß der Farbwahrnehmung

### 5:1.1.2.1 Farbsehen als Erfahrungstatsache und nicht-farbige Fakten des ›Wahrnehmens‹

4 Daß ich ›Farben‹ sehe (bzw. ›rote Erdbeeren‹) – auch wenn (wie oben erörtert) Farbe etwas  
 8 Relatives ist –, ist als Erfahrungstatsache nicht zu bestreiten: ich kann einen Schwarzweißfilm sehr  
 12 wohl von einem Farbfilm unterscheiden. Die Farbe sehe ich, und dabei weiß ich als maturierte  
 16 MenschIn, daß es eigentlich um Auge und Lichtwellen geht, also Sehinstrument und Reize, sowie  
 20 um elektrische Ströme und Gehirn, für romantischer veranlagte Seelen vielleicht auch um ›Geist.  
 24 (Ein Indiz für den ersteren Sachverhalt wäre vielleicht die Tatsache, daß z.B. festes Reiben des  
 28 Augenlids und entsprechender Druck auf den Augapfel [also kein Licht] das ›Sehen‹ von  
 32 farbigen Punkten auslöst. Auf diese Weise, so vermutet Tusnelda kühn, wird ein Reiz auf gewisse  
 36 Netzhautpartien ausgeübt, welche dann direkt von dort aus so etwas wie ein sinnleeres ›Sehen‹  
 40 verursachen, ohne daß der Reiz erst im Schädelinnern verarbeitet wird und dort einen  
 44 Seheindruck erzeugt.) Ebenso wahr ist es, auf derselben Ebene der Wirklichkeit, daß ich keine  
 48 Lichtwellen sehe (und keine Protonen) und daß ich keine elektrischen Ströme (und keinen  
 52 Ionenfluß) registriere.

16 Somit geraten wir in einen Erklärungsnotstand: Wie kann es sein, daß ich Farben sehe, wo es  
 20 doch im Schädelinnern kein Licht und damit keine Farben gibt, sondern nur elektrische Ströme  
 24 (und chemische Prozesse) sowie von diesen Strömen initiierte Erregungszustände von ganz  
 28 bestimmten Subsystemen des Gehirns. Es sei bemerkt: Unsere Betrachtung konzentriert sich auf  
 32 die Farben, andere Aspekte der visuellen Wahrnehmung, z.B. Umriß, Bewegung oder Perspektive,  
 36 werden, wie uns die Fachleute sagen, schon von der Netzhaut an gesondert bearbeitet.  
 40 (Vorsicht! Es handelt sich im folgenden um eine mühselige Erarbeitung des Sachverhalts, nicht  
 44 aber um eine fertige wirklichkeitsgemäße Darstellung desselben! Zu einem Ergebnis – ob  
 48 zutreffend oder abwegig – kommen wir erst weiter unten. Die geneigten Leser und huldvollen  
 52 Leserinnen mögen bittschön nicht vergessen, daß Tusneldas Darlegung auch nur in etwa ihrem  
 eigenen autonomen Grübel- und Erkennensprozeß entspricht! Mit Hilfe der der einschlägigen  
 Lektüre (und der Befragung von naturwissenschaftlich bestens ausgerüsteten asiatischen  
 Freundinnen) entnommenen Informationen und Denkanstöße hat Tusnelda sich lange im Finstern  
 in einem Höhlensystem herumgetastet, ist dabei in einige blinde Gänge geraten und in allerlei  
 Gruben gefallen, hat sich die Ellbogen aufgeschürft, die Füße verknackst, den Schädel  
 angeschlagen, ist um ein Haar ertrunken und fast verhungert, schier erfroren und beinahe  
 übergeschnappt – und ob die Lichtblicke, die sie mittlerweile erhascht hat, sie letztendlich ins  
 Freie und ans Licht führen, das ist noch längst nicht heraus. (Tusnelda notiert dies beim Schein  
 eines ihrer letzten Kerzenstummel.) Auf dieser Expedition ließ Tusnelda sich von folgenden  
 Gedanken leiten: ›Ich lasse hier alle noch so abstrus anmutenden Einfälle zu (ich setze mich dem  
 sogenannten ›Hirnsturm‹ [brainstorm] aus), ich kann ja keineswegs abschätzen, welches  
 Erkenntnispotential sie bergen; ich kann es mir nicht leisten, aus Furcht vor dem Neuen, vor dem  
 Befremdlichen mich eines eventuellen Erkenntnisgewinns zu begeben; meine  
 Verständnisblockaden mögen ja durchaus darin begründet sein, daß mein Geist auf  
 herkömmliche Betrachtungsweisen eingeschworen ist, nämlich z.B. von der Vorstellung eines  
 Homunkulus vor dem inneren Bildschirm nicht wegkommt, daß ich auf dieses Bild fixiert bin und  
 deshalb in meinem Erkennen nicht weiterkomme; wenn es mir nun gelingt, das Sehen von Farbe  
 ohne Rückgriff auf einen Homunkulus, in anderen Worten: auf ein Ich, ein Selbst zu beschreiben,  
 habe ich einen gewaltigen Sprung gemacht, und dann ist der Weg frei und hell zum Verständnis  
 aller Wahrnehmung und wohl auch aller Steuerung und Handlung. Da ich – außer der Pāli-  
 buddhistischen – keiner Denkrichtung verpflichtet bin und von hergebrachtem Fachwissen  
 gänzlich unbelastet, komme ich, vielleicht, zu Ansätzen, zu denen Fachleute nicht kommen  
 würden; nichts davon darf allerdings als das letzte Wort in der Sache gelten.‹ Das folgende ist  
 somit ein entrümpeltes, ausgeputztes, bereinigtes, aufgeräumtes und poliertes Traktat. Für  
 Fachleute mutet manches gewiß skurril bis blödsinnig an, mag aber doch korrigierbar und  
 entwicklungsfähig sein. Es sei hier nebenbei betont, daß Tusnelda zu so mancher – meist  
 durchaus ureigenen – Sichtweise, die sie oben bei der Analyse von *viññāṇa* und *saññā* und der

## 5:1.1.2.1 – 5:1.1.2.2

Darstellung des Flußdiagramms geoffenbart hat, nicht gekommen wäre, wenn sie sich nicht mit dem heutigen säkularen Gedankengut zum Thema Wahrnehmen und Bewußtsein auseinandergesetzt hätte.

4

### 5:1.1.2.2. Wellenlängen-Dateien und Farb-Erleben

#### 5:1.1.2.2.1 Die Wellenlänge als Medium der Information

8 Der Vorgang innerhalb des Systems Tusnelda beim Sehen ist folgender (man verzeihe die  
vielerlei Wiederholungen): Wenn ich eine rote Erdbeere sehe, dann treffen zunächst durch  
Lichtstrahlen konstituierte Daten im Auge ein, die sodann in der Netzhaut – je nach relativer  
Wellenlänge und Intensität – in aus elektrischen Strömen ganz bestimmter Qualität bestehende  
Signale umgewandelt werden, welche daraufhin über die Sehnerven in den Schädel und somit  
12 an mein Hirn / meinen ›Geist‹ vermittelt werden, das/der diese Signale in komplexen Prozessen  
schließlich verarbeitet. (Man sehe den Geist hier als eine Art Apparatur!) Der Geist arbeitet also  
mit elektrischen Strömen, nicht mit Lichtstrahlen, nicht mit Farben, nicht mit Wellenlängen – und  
erst recht nicht mit Erdbeeren. (Die Qualitäten der Ströme brauchen uns nicht zu interessieren.  
16 Ströme werden im Buddhismus übrigens nicht erwähnt.) Zur Klarstellung: In gleicher Weise  
arbeitet der Geist auch nicht mit Düften, Geräuschen, Geschmächen, Temperaturen, Drücken,  
und, was den Sehsinn betrifft, mit Umrissen, Bewegungen etc. – sondern immer nur mit  
elektrischen Strömen. Wir haben es also mit verschiedenen Gesichtspunkten ein und desselben  
20 Sachverhalts zu tun: Rote Erdbeere, Farbe, Licht bestimmter Wellenlänge (d.h.  
elektromagnetische Strahlung), elektrische Ströme.

Wir sind gut beraten, wenn wir davon ausgehen, daß der Zweck des Sehens, und somit auch  
des ›Farben‹-Sehens, der ist, dem System Tusnelda (oder dem System Kunibert oder dem System  
24 Laika) Informationen über die Welt zur Verfügung zu stellen – behufs des Fortlebens des Systems.  
(Aufgabe des Sehens ist es nicht, so sei keck unterstellt, Tusnelda [oder Kunibert oder Laika] die  
Großartigkeit der Schöpfung vor Augen zu führen oder ihr dazu zu verhelfen, daß ihr die Augen  
aufgehen und sie so wird wie Gott.) Von Interesse für uns sind also nicht die Qualitäten des  
28 jeweils einfallenden Lichts, sondern die Meldung, die das Licht in seiner Gesamtheit ›uns‹ – nicht  
dem visuellen System – ausgibt. Wir wollen (wie schon unter 5:1.1.1.6 angerissen) wissen: Was ist  
da? Eine Erdbeere? Rot ist sie? Wo genau ist sie? Die im Alltag relevante Information ist somit: ›Es  
gibt eine Erdbeere.‹ ›Die Erdbeere ist reif, also genießbar.‹ ›Die Erdbeere ist da und da.‹

32 Ob die Erdbeere reif ist, wird erfahrungsgemäß durch ihre ›Farbe‹ angezeigt. Die Farbe ist  
quasi das Medium, welches den Reifegrad und damit die Verzehrbarkeit angibt. Die  
Farbbeurteilung kommt zustande durch die Kenntnisnahme der Wellenlänge des von der  
Erdbeere ›ausgehenden‹ Lichts. Die Wellenlänge ist quasi das Medium, welches die Farbe  
36 anzeigt. Insofern gilt: Ich will (genauer: mein System, mein Hirn, mein Geist will), nach  
Identifizierung des Objekts als Erdbeere, wissen: Was ist die Wellenlänge des Lichts, welches von  
dem betreffenden Objekt, von der Erdbeere, reflektiert wird? ›Ich‹ will die Wellenlänge kennen,  
denn die läßt auf eine gewisse Eigenschaft der Oberfläche der Erdbeere schließen, welche  
40 Eigenschaft wiederum Auskunft über den Reifegrad der Erdbeere und so deren Verzehrbarkeit  
erteilt. Anders herum: Wir wollen, nach der Identifizierung des Objekts als Erdbeere, wissen: Hat  
die Erdbeere jene Oberflächeneigenschaft, die hauptsächlich Licht der Wellenlänge soundso  
reflektiert – was erfahrungsgemäß die Reife der Erdbeere anzeigt. (Und wie muß ich wohin  
44 greifen, um sie zu pflücken?) Übrigens ist auch die Reife nur eine Art Indiz: Die eigene bzw.  
kulturelle Erfahrung sagt mir, daß eine reife Erdbeere bekömmlich ist (was ja nicht unbedingt so  
sein muß – und gewisse Fachleute würden sogar sagen, sie sei es nicht, weil sie zuviel Zucker  
enthält).

48

#### 5:1.1.2.2.2 Wellenlänge und Farbe: Messen und Erleben

Es liegt nun nahe, folgendes zu vermuten (wobei Vermutungen noch zu verifizieren sind,  
also Vorsicht!): Eine Meldung, die die Wellenlänge als solche, wie etwa ein Oszillograph, angibt,  
52 wäre für das System Tusnelda (so müssen wir schon aus der Tatsache, daß es anders ist,



schließen) erlebnismäßig gar nicht perzipierbar. Die das Licht betreffenden Daten als solche, vor allem die Wellenlänge (»Licht der und der Wellenlänge geht von der Erdbeere aus und fällt auf die Netzhaut.«), sind also (außer für Physiker etc.) in Bezug auf ihren Gebrauchswert uninteressant und irrelevant. (Oder wollen wir betreffs jedes einzelnen Objekts eine digitale Anzeige ins Auge eingeblendet haben, die derartige Werte anzeigt? Und zwar bezüglich jedes Bruchteils eines Quadratmillimeters der gerade sichtbaren Erdbeerenoberfläche! Und betreffs anderer optischer Aspekte wie Umriß, Bewegung und Perspektive auch? Und entsprechendes betreffs Geräuschen, Gerüchen, Geschmücken usf.?) Ohne Wert wäre auch diese Meldung: »Ströme der und der Qualität werden über den Sehnerv dem Hirn/Geist zwecks Verarbeitung zur Verfügung gestellt.« (Spätestens hier merkt die alerte Leserin, merkt der aufmerksame Leser, daß mit dem ganzen Hirngespinnst etwas nicht stimmt.)

Die »Farbe« eines Gegenstands hingegen ist etwas, was durch das System Tusnelda erlebnismäßig perzipierbar ist (wobei diese Perzeption nur das Endprodukt des Prozesses darstellt). »Farbe« ist somit ein für das biologische kohlenstoffbasierte System Tusnelda, hier besser: für das Wesen Tusnelda der geeignete Code der visuellen Information. (Vorsicht!) Diese Darstellung unterstellt nun zweierlei: Daß es Farben gibt, und daß wir Farben »sehen« können (während es die Wellenlänge zwar gibt, wir diese als solche aber nicht erleben können). Für ein technisches, etwa metall-plastik-siliziumbasiertes System Ernteaufnehmer hingegen wäre die Wellenlänge an sich lesbar, d.h. erlebnisfrei perzipierbar (zumal nicht viele Daten verarbeitet werden müßten, um das hier Relevante zu ermitteln) und damit ein geeigneter Code der optischen Information. Hieraus folgen als mögliche Erklärungen: (1.) Es wird die durch elektrischen Strom vermittelte Meldung betreffs der Wellenlänge in eine Meldung betreffs Farbe umgesetzt, genauer, griffiger: Es wird der Strom in »Farbe« umgewandelt, bzw. der Strom erzeugt »Farbe« (wobei die Erwähnung von »Strom«, hier und anderswo, gewisse chemische Vorgänge einschließt); oder (2.) die durch den Strom gemeldete Wellenlänge des Lichts wird als »Farbe« interpretiert. (Es mag noch einen dritten Ansatz, der insbesondere unter 5:1.2.2, 5:1.1.4 besprochen wird, geben: Die Wahrnehmung geschieht gar nicht im Schädelinnern, wie uns die Fachleute weismachen, sondern im Auge selbst, was nur die Realität wiedergibt.)

Zu beantworten sind beim ersten Ansatz einige Fragen: Wo ist die »Farbe«? Was ist die »Farbe«? Wie erzeugen elektrische Ströme »Farbe«? Weitere im Gehirnsturm zugewehrte Blätter sind etwa diese: Da das System Tusnelda die Wellenlänge des Lichts (die in Form von elektrischen Strömen kodiert dargestellt ist) als solche nicht ablesen kann, werden die ursprünglichen Wellenlängen (in Form von Strömen) visuell umgesetzt, d.h. als »Farben« auf einen inneren Bildschirm projiziert, den Tusnelda dann anschauen kann.

Wir haben hier also zweierlei Aspekte vor uns: einmal den subjektiven, erlebnismäßigen bei Tusnelda; dann den objektiven, erlebnisfreien beim Ernteaufnehmer. (Das Wort »objektiv« bedarf der Erläuterung, s.u.) Es fragt sich nun, ob uns diese Dichotomie etwas bringt, oder ob wir nur das Problem verschieben (wie Biologen mit ihrer Überlegung, daß das irdische Leben vielleicht aus dem All importiert sein könnte), denn wir müssen nun auf die Frage antworten: Was ist »Erleben« (im Gegensatz zum bloßen Messen)? Mit dem Wort »bloßen« fällt uns unverhofft schon ein Ansatz in den Schoß: Das Erleben ist mehr als bloßes Messen, vielmehr gilt: Erleben ist Messen plus Erinnerung plus Affekte plus Wertung plus Ich/Selbst-Konzept (vgl. 3:3.4, 3:4.2–3, 6:1.3.3 Das Thema wird weiter unten aufgegriffen unter 5:1.1.2.3.3.2) Die genannten Parameter Erinnerung usf. (es wird noch mehr geben bzw. die obigen werden weiter aufzuschlüsseln sein) wirken modifizierend auf einander und modulieren den schließlichen Meßwert – so es denn einen solchen finalen Wert überhaupt gibt. (Im Seidennepp-Anekdötchen [unter 6:1.1.1] und im Kontext System Bugeleisen [unter 6:1.2.3.2] wird dieser Vorgang modellhaft skizziert werden.)

### 5:1.1.2.2.3 Die Meldung lebenspraktischer Daten: direkt, digital: nein – analog, als Farbe: ja

Welche Form könnte die Meldung, die Tusnelda schließlich zur Verfügung steht, aussehen, um ihr zu verstehen zu geben: »Es gibt eine Erdbeere«, »Die Erdbeere ist reif«, »Die Erdbeere ist da und da«?

### 5:1.1.2.2.3

Wir wissen, daß im Schädelinneren im Laufe des Verarbeitungsprozesses des auf die Netzhaut aufgefallenen Lichts kein Licht bestimmter Wellenlänge erzeugt wird. Also? Wir könnten z.B. eine Art Bildschirm im Kopf haben, der Oszillation analog als laufende Wellen abbildet, oder es könnten Ziffern sein, die Schwingungen digital angeben, oder Töne, oder Vibrationen oder magnetische Muster oder eine Anordnung von winzigen Löchlein ...

Das visuelle System hat nur die Möglichkeit, Tusnelda von der Existenz einer Erdbeere, und zwar einer reifen, also genießbaren, zu unterrichten, durch, erster Schritt, diese Meldung: »Die Netzhaut registriert in diesem und jenem ihrer Areale Licht der Wellenlänge soundso; also ist da draußen etwas, was Licht der Wellenlänge soundso reflektiert (oder selbst ausstrahlt, oder beides).« In Kombination dieser Daten (sowie mit den Daten betreffs hier generell vernachlässigter Aspekte wie Umriß, Bewegung und Perspektive) mit Gedächtnisinhalten käme das visuelle System, zweiter Schritt, zu der Erkenntnis: »Was Licht der und der Wellenlänge reflektiert, ist (wahrscheinlich) eine Erdbeere, und zwar eine reife.« Wie mag nun eine solche Meldung zustande kommen? (Vorsicht! Auch hier werden Schnapsideen verkostet!)

Wir haben es, auf der Anfangsstufe des Prozesses, mit zwei Gegebenheiten zu tun: Erdbeere und Netzhaut. Die erstere wird durch die von der Linse entsprechend verteilten Lichtstrahlen auf der letzteren abgebildet (wie auf der Leinwand eines Diaprojektors), und zwar in dem dort vorhandenen – von Tusnelda vereinfachend so genannten – Lichtsensorium. Die sichtbare Oberfläche der Erdbeere sei, zufällig, etwa gleich groß wie die Netzhaut. Das sehr vereinfachte Modell würde in diesem Falle so aussehen: Auf jeden Sensor der Netzhaut kommt ein gleich großer Punkt der Erdbeere, der durch die Linse auf die Netzhaut projiziert wird. Was Tusnelda hier sehr vereinfachend als »Sensorium« bezeichnet, ist in Wirklichkeit ein komplexes und im Wortsinne vielschichtiges System von »Sensoren«, hier: lichtempfindlichen Zellen, mit ihren spezifischen, jedoch eine gewisse Bandbreite besitzenden und sich teilweise überlappenden, Empfindlichkeiten und Funktionen [ein System, dessen Beschreibung selbst in der populärwissenschaftlichen Literatur viele Druckseiten in Anspruch nimmt.] Das heißt, vereinfacht, jeder Sensor der Netzhaut spricht auf Licht an und zeigt dadurch separat die Wellenlänge des Lichts an, das von jedem entsprechenden Punkt der Erdbeere ausgeht. Wir haben somit, nur die »Farbe« (nicht aber den Umriß, die Bewegung, die Perspektive etc.) betreffend, schon zig Tausende Daten, die gleichzeitig von der Netzhaut zu erfassen und in Form von separaten, individuell gestalteten elektrischen Strömen, weiterzugeben sind, nämlich z.B.: Sensor F1: Wellenlänge soundso, Sensor F2: Wellenlänge soundso, usf. Wie kommen diese Erkenntnisse betreffs der Wellenlänge zustande? Könnte es das Verfahren geben, daß das visuelle System jeden Lichtstrahl separat in bezug auf seine Wellenlänge betrachtet?

Wir erinnern uns, Ansatz 1, an den Physikunterricht (vor etlichen Jahrzehnten), wo wir Wellenform und Wellenlänge auf dem Oszillographen beobachtet haben: Da lief eine Welle (bzw. ihre Abbildung) von links nach rechts vor uns vorbei; und wir hatten dabei nur eine Welle vor uns, allenfalls ein paar. Bei der Erdbeere hingegen haben wir unzählige »Wellen« verschiedenster Qualität. Außerdem: Wir haben gar keine solche Apparatur im Schädel. Selbst wenn, naiv ausgedrückt, so eine Erdbeere-Welle stünde und Tusnelda sähe unter optimalen Bedingungen von der Seite darauf, könnte Tusnelda die Wellenlänge nicht feststellen, die beträgt nämlich einen winzigen Millimeterbruchteil – nur das angesprochene Subsystem der Netzhaut »nimmt« die Welle »wahr« (quasi von vorne) und wird, je nach Wellenlänge, in einen spezifischen Erregungszustand versetzt. (Tusnelda findet die Feststellung frapierend, daß »wir« das Licht nicht »sehen« können, der Apparat sie aber sehr wohl »wahrnehmen« kann. Wenn wir die Wellen als solche sehen könnten und, worauf es bei »Farbe« ankommt, ihre Wellenlänge messen könnten – wo kämen wir da hin angesichts der Tatsache, daß wir es in jedem Sekundenbruchteil mit Milliarden von Wellen und ihren verschiedenen Länge zu tun haben, wobei eine einzelne Erdbeere noch ein sehr einfaches Objekt ist!)

Oder es wäre, Ansatz 2, folgendermaßen: So wie wir jetzt vom Auge aus eine rote Erdbeere sehen, so sähen wir vom Auge aus eine Vielzahl von Schildchen jeweils mit der Aufschrift »Wellenlänge soundso«, »Wellenlänge soundso«. Wir müssen aber davon ausgehen, daß die

Netzhaut keine – aus Ziffern oder sonstigen Symbolen bestehende – digitale Meldung für das Schädellinnere verfassen kann und daß das der Netzhaut nachgeordnete schädellinterne visuelle System keine solche digitale Meldung versteht, daß der guten Tusnelda mit Millionen von Ziffern oder anderen Symbolen nicht gedient ist. Das System Tusnelda könnte also nichts damit anfangen, wenn das gesamte Blickfeld statt mit der roten Erdbeere an der Staude auf dem Feld dicht an dicht, Sensor für Sensor, mit Ziffern ausgefüllt wäre, etwa Sensor F1: Wellenlänge soundso, Sensor F2: Wellenlänge soundso, usf.: das jeweils aktuelle und willentliche Messen der Wellenlängen wäre eine untaugliche Weise der Erkundung der Welt.

Bei beiden Ansätzen haben wir ein Problem: Wenn wir (1.) mit dem Gedanken spielen, das System Tusnelda könne über die Existenz und den Ort der Erdbeere informiert werden, indem die Wellen selbst beobachtet werden oder indem (2.) die jeweiligen Wellenlängen angezeigt werden, setzen wir voraus, daß jemand/etwas im Schädel die Wellen bzw. die »Anzeigetafel« betrachtet. Wir können (1.) die Wellenform der Lichtstrahlen als solche nicht beobachten (übrigens auch nicht den Fluß der einzelnen Protonen); und wir können (2.) die Wellenlänge des Lichts als solche nicht feststellen (wie wir etwa die Länge einer Meereswelle vom Stand aus angeben können). Die beiden Weisen der Erkennung können wir also als impraktikabel verwerfen – was das System Tusnelda ja auch tut: es funktioniert nicht so. Was nützte uns also so ein Anblick im Alltag, außerhalb des Physiksaals nämlich? Nichts – wir, Tusnelda, Kunibert und Laika, wir wollen eigentlich nichts über die einzelne Welle wissen, auch nichts über etliche, auch nichts über Milliarden von Lichtwellen, die gleichzeitig auf uns zukommen und auf unser visuelles System einwirken: wir wollen wissen: Ist es eine Erdbeere? Ist die Erdbeere rot?

Es bleibt also offenbar – erst einmal – dabei: Statt Wellen und Wellenlängen sieht Tusnelda Rot. Und zwar Rot, das da draußen ist, das eine »Eigenschaft« der Erdbeere ist, das die Erdbeere als reif und damit genießbar ausweist.

So, wie angedeutet, geht es also nicht. Wie aber wird das System Tusnelda über die Erdbeere informiert? Es verhält sich so: Es muß Licht in einer jeweils bestimmten Situation für das System Tusnelda erfahrbar, wahrnehmbar sein und statt die Wellenlänge als solche direkt zu betrachten oder die Meldung »Wellenlänge soundso« neben jedem schwarzen / grauen / weißen Sensor einzublenden, vermittelt jeder Sensor der Netzhaut (vereinfacht) seine Meldung über die Wellenlänge analog an das Schädellinnere, und zwar in Gestalt von separaten, individuell gestalteten elektrischen Strömen, mit deren Hilfe im Schädellinnern die Information »Rot« entsteht.

Es benutzt also das visuelle System die »Farbe« als Medium der Information (gäbe es eine Alternative? s.u.); das ist seine Weise der Wahrnehmung, und zwar ist es eine adäquate, eindeutige, praktische Weise. Dabei spielt es keine Rolle, ob es da draußen in der Welt Farbe gibt oder nicht.

Das für die Lebenspraxis Entscheidende (da merkt der Buddhist auf!) ist ja gerade nicht das, was betreffs der Wahrnehmung Tatsache ist, sondern das, was Tatsache zu sein scheint: Das Wesen Tusnelda (a) | sieht (b) | eine rote Erdbeere (c) | auf dem Feld (d) | und pflückt sie (e) | für das Wesen Baby Isolde (f) | und verhilft somit (g) | der Körperschaft Tusnelda-und-Isolde (h) | zum Fortleben (i).

#### 5:1.1.2.2.4. Alternative Weisen analoger Meldung

##### 5:1.1.2.2.4.1 Generelle Umstände der Meldungsvermittlung

Es kann unserem Verständnis nicht schaden, wenn wir uns betreffs der lebenspraktischen Meldfunktion weiter (und zusätzlich zu dem unter 5:1.1.1.1–2 Gesagten) klar machen, wie wenig »wirklich« »Farbe« ist. Wir haben bei unserer Erdbeere festgestellt: Die Lichtstrahlen bestimmter Wellenlänge lösen die »Wahrnehmung« von »Farbe« aus. (Vorsicht!) Das muß wohl nicht so sein – ein anderes bzw. anders konstruiertes schädellinternes Subsystem, welches die durch das Licht initiierten elektrischen Ströme – und etwas anderes als Ströme stehen nicht zu Verfügung! – verarbeitet, würde andere Wahrnehmungen hervorrufen. Welcher Sinn sich wie äußert, ist hierbei jedoch grundsätzlich willkürlich – es könnte insofern durchaus sein, daß z.B. das

#### 5:1.1.2.2.4.1

Schmecken von Schokolade durch Vibrationen der Papillen der Zungenoberfläche angezeigt wird. Wir können jedoch davon ausgehen, daß – unter den gegebenen physischen Bedingungen – die übliche Meldeweise das Maximum, besser: das Utilissimum an Information hergibt.

4 Welche Alternativen zum Endprodukt Farbe (plus Umriß, Bewegung, Perspektive etc.) sind nun denkbar, d.h. welche subjektiven Erlebnisse kann das System Tusnelda erzeugen (oder das System Kunibert, Laika)? Die andere Wahrnehmungsweise müßte, um eine echte Alternative darzustellen, denselben Informationsgehalt haben wie Farbe. Jede dieser Wahrnehmungsweisen müßte also Informationen hergeben über die – im herkömmlichen Sinne – objektiven Parameter, die durch das Sehen insbesondere von Farbe bereitgestellt werden, z.B. Bewegung, Ort, Entfernung, Perspektive, Umriß, Gestalt, Oberfläche.

8  
12 Fast alle diese Parameter sind durch ein imaginäres Koordinatensystem (bei Räumlichkeit ein dreidimensionales) beschreibbar. Der Einfachheit halber sei dafür ein System von imaginären Punkten im Koordinatensystem der Welt genommen. Die Punkte der Welt würden auf der Netzhaut abgebildet. Mit ›Abbildung auf der Netzhaut‹ sei die Tatsache gemeint, daß durch die Linse die vom Objekt ausgehenden Lichtstrahlen auf die Netzhaut projiziert werden (wie in der Kamera auf den Film) und dort jeweils gewisse Erregungszustände hervorrufen. Eine wesentliche Funktion des Sehens ist die, dem System Tusnelda anzugeben, was sich wo befindet. Das betrifft – je nach Aufmerksamkeit und Objekt – eine Unzahl von Einzelheiten und das jeweilige Gesamte. All diese Weisen der Meldung müßten zwei Bedingungen erfüllen: Sie müßten den Ort der Erdbeere angeben; sie müßten ferner die Erdbeere Punkt für Punkt ›abbilden‹, um so die jeweilige Oberflächeneigenschaft jedes Punktes wiederzugeben, um Umriß, Größe, Umfeld, Lage etc. von relevanten Teilen der Erdbeere bzw. ihrer Gesamtheit wiederzugeben bzw. die Identifizierung des Objekts erst zu ermöglichen – um Tusnelda in diesem Bereich das Fortleben zu sichern: es will das System Tusnelda ja wissen: Erdbeere? Reif? Wo?

16  
20  
24 Wiewohl wir uns hier auf Farbe konzentrieren, sei uns bewußt, daß es, wie wiederholt nebenbei erwähnt, andere Aspekte des Sehens gibt, und zwar muß das Ensemble der so und so belichteten Sensoren verschiedener Kapazität auf der Netzhaut durch die schädelinternen Subsysteme interpretiert werden: die und die angesprochenen Sensoren zeigen einen Umriß an, die und die angesprochenen Sensoren eine darin befindliche rote Fläche ... das entspricht dem Konzept Erdbeere ... Aus einer sinnleeren Anordnung von so und so belichteten Sensoren wird die Meldung ›reife Erdbeere‹. Damit erst wird der Zweck der Sinne erfüllt, dem System Tusnelda Informationen (hauptsächlich) über die Außenwelt zu vermitteln, so daß Tusnelda sich gegenüber der Welt sinnvoll verhalten kann, es wird also (da merkt der Buddhist auf) ›Wirklichkeit vermittelt, nicht nur ›Rot‹ oder ›Kugelig‹.

28  
32  
36 Hier ist es also angebracht, kurz auf die schon oft angedeutete Tatsache einzugehen, daß eine rote Erdbeere nicht nur durch ihre Farbe bestimmt ist, sondern auch durch etliche andere Faktoren. Dabei zeigen sich jedoch Beziehungen zwischen der Farbe und jenen Parametern. Der einzige unmittelbar durch das Licht bestimmter Wellenlänge hervorgerufene Erregungszustand innerhalb des visuellen Systems ist der in den jeweiligen Sensoren der Netzhaut bzw. in einer Struktur solcher Sensoren. Dort finden, wie wir wissen, unter dem Einfluß des Lichts chemische Prozesse statt, die elektrische Ströme auslösen, auf denen dann die Ortung der Erdbeere und die Erkennung ihrer Eigenschaften aufbauen.

40  
44 Wenn Tusnelda keck von ›Wellenlänge‹ redet, wenn sie ›Farbe‹ meint (vereinfacht), ist sie doch völlig ratlos, auf welche physikalischen Gegebenheiten sie solche Parameter wie Umriß oder Bewegung eines Objekt (die schließlich auch ›gesehen‹ werden müssen!), zurückführen sollte. Um Licht und um Wellenlänge geht es definitiv auch hier, jedoch scheinen diese Größen als solche nicht das Entscheidende zu sein (es wird, müssen wir glauben, hier ja kein Eindruck von ›Farbe‹ erzeugt), also dürfte das Charakteristische eher in der Art der Datenverarbeitung liegen, auf der Ebene der elektrischen Ströme bzw. chemischen Aktivitäten, vielleicht in für Umriss bzw. Bewegung etc. zuständigen Subsystemen des Hirns/Geistes. (Das ist Tusnelda alles so unklar, daß sie noch muddliger formuliert als sonst – pardon!) So zieht denn Tusnelda weise den Schwanz ein

und überläßt die Klärung dieser Frage (und entsprechend auch betreffs der weiter unten zu besprechenden Themen Größe, Entfernung, Dreidimensionalität, Perspektive usw.) klügeren Köpfen.

4 Es ist allerdings so, fällt es Tuschela auf, daß es keine Objekte der visuellen Wahrnehmung ohne ›Farbe‹ gibt, auch wenn wir, aus welchen Gründen auch immer, nur schwarz-weiß sehen, etwa Schatten und Licht, nehmen wir eine Art ›Farbe‹ wahr (›Farbe‹ schließe hier Tönungen, Intensitäten, Schattierung, Glanzlichter etc. ein. Glas, Luft, Wasser ohne Farbe und ohne Reflexe ist nicht wahrnehmbar, also nicht im Rahmen des Themas ›Sehen‹ enthalten. Bei der Untersuchung der Netzhaut zeigen sich durchaus unterschiedliche Rezeptoren für Farbe und Hell/Dunkel, das können wir aber hier vernachlässigen, Tuschela subsummiert diese Aspekte im folgenden also unter dem Begriff ›Farbe‹.)

12 In jedem Falle hebt sich ein Objekt durch seine ›Farbe‹ vom Hintergrund ab, d.h. seine Umrisse werden durch Farbunterschiede gegenüber dem Umfeld konstituiert; seine Bewegung wird durch Farbunterschiede gegenüber dem Umfeld erkenntlich; seine innere Gliederung und Oberflächenstruktur zeigt sich in Farbunterschieden. Anders herum heißt dies: Sind Objekt und Hintergrund von – in jeder Hinsicht – identischer Farbe, so kann ich sie nicht von einander unterscheiden, also keine Umrisse, keine Bewegung etc. feststellen.

20 Relevant in der Lebenspraxis ist also das Verhältnis zum Hintergrund. Umriß, Kanten, Ecken etc. sind ausschließlich durch Farbunterschiede erkennbar: der Jäger in seinem grünen Kleid wird im gleich grünen Wald übersehen, ebenso wie das weiße Hermelin auf dem weißen Schnee und der grau-rußige Falter auf den grau-rußigen Baumstamm, und erst recht der Soldat in seinem buntscheckigen Tarnanzug zwischen buntscheckiger Vegetation – da ist es mit Umriß, mit Kanten und Ecken und feinen Farb- und Helligkeitsunterschieden (letzteres sei hier ausnahmsweise mal als eigenes Kriterium hervorgehoben) nicht getan: da muß die ganze Gestalt in ihrer Umwelt erkannt werden (und das mag erfahrungsgemäß schlagartig gehen, indem sich die Details, wohl in Erinnerung an ein Muster, plötzlich zu einem Ganzen zusammenfügen). Wenn ich ein weißes Tier in einer Schneelandschaft vor mir habe, so wird es sich als jenes Tier nur dann zu erkennen geben, wenn es z.B. schwarze Ohrspitzen hat oder wenn es, bei entsprechende Beleuchtung, deutliche Schattierungen aufweist bzw. Schatten wirft, und ggf. sich dabei bewegt. (All die genannten [und mehr] Aspekte lassen sich wohl noch in Einzelheiten differenzieren.) Indiz für die Signifikanz der Farbe: Wenn ich ein Gesicht mit den Umrissen von Kinn, Nase etc. (sowie mit der Oberflächenstruktur) male, erziele ich die Wirkung durch die Pigmente verschiedener ›Farbe‹, ich kann ohne Farbe (einschließlich Schwarz und Weiß) schlichtweg keinen Umriß erzeugen.

36 Daraus folgt: Das Rohmaterial für die Wahrnehmung eines Objekts (zumindest bei normal funktionierenden Systemen unter Normalbedingungen) ist jeweils die ›Farbe‹. Die verschiedensterlei Aspekte wie Umriß etc. des Objekts bzw. der Objektwahrnehmung werden ausschließlich durch Farbunterschiede offenbar.

40 Damit ist ein bisher verschwiegener Umstand angesprochen: ›Farbe‹ hat eine Begrenzung, einen Umriß, eine Form, und zwar zwangsläufig – daß ich etwa nur ›Blau‹ sehe, kommt im Alltag nicht vor (vgl. 1:1.1) und mein Sehapparat ist dafür nicht eingerichtet, ich sehe vielmehr blaue Formen, also blaue Tintenkleckse auf braunem Holz oder blaue Kugeln auf weiß-rosa gewürfeltem Tuch etc. Wir kommen also zum Umkehrschluß: So wie es kein Objekt ohne Farbe gibt, so gibt es auch keine Farbe ohne ein Objekt. Nachdem wir dies begriffen haben, sind wir tatsächlich um einiges schlauer, wir wissen jetzt nämlich, wie Umriß, Bewegung etc. definiert sind, also wahrgenommen werden: durch Farbe. Die Farbkombination Soundso (z.B. Blau und Braun) ergibt beispielsweise den Umriß des blauen Tintenflecks, die Farbkombination Soundso (z.B. Blau und Weiß-Rosa) ergibt die Bewegung der blauen Kugel auf dem Tischtuch. Entsprechendes gilt für Entfernung, Größe, Perspektive etc.: die Objekte sind durch Farben, die eigenen gegenüber der Umwelt, definiert, somit sind ihre jeweiligen Umrisse etc. gegeben, was dann die betreffs Entfernung, Größe, Perspektive etc. relevanten Vergleiche zuläßt. Neu ist hierbei nur, daß das System Tuschela offenbar in der Lage ist, der ›Farbe‹ einen präzisen Ort in der Welt zuzuweisen (genauer: den gegebenen Ort der Farbe zu bestimmen) und das wird, vielleicht, durch ein auf

#### 5:1.1.2.2.4.1

Umrisse etc. bzw. auf Ortung spezialisiertes Subsystem des Geistes/Hirns erledigt.

Um einen Eindruck von Bewegung zu erhalten, ist es notwendig, daß während mindestens zwei – jeweils als »Jetzt« empfundenen – auf einander folgenden Momente zwei Orte als Position des Objektumrisses (bzw. von Teilen desselben) festgestellt werden. Es muß somit auch eine Art Sinnesorgan für sehr kurze Zeiteinheiten geben. Ohne das könnte ein Bogenschütze schon keinen seinen Weg kreuzenden Hirsch abschießen: er muß ahnen, wie weit er vorhalten muß. Und die Nonne Hrotsvitha muß aus der Ferne abschätzen können, ob sie den gerade sich der Haltestelle nähernden Bus wohl durch einen Spurt mit fliegenden Gewändern noch erreichen wird. Hier sprechen wir von der Kombination Zeit und Entfernung, welcher Sachverhalt dann die Bezeichnung »Geschwindigkeit« trägt. (Nebenbei – die Zeit zu »messen« ist eine Art Wahrnehmung, die auf mancherlei Weise bei der Bewältigung der Aufgabe Fortexistenz hilft. Die Zeit bestimmen zu können durch das Zeitgefühl oder mit Hilfsmitteln wie der Sonne oder der Uhr bzw. mit Hilfe von jahreszeittypischen Klimaverhältnissen oder Vegetationsmerkmalen usw. ist nützlich bzw. absolut notwendig, um sich kürzest-, kurz- oder langfristig auf die Anforderungen der Umwelt bzw. des eigenen Systems einstellen zu können.)

Unter dem Vorbehalt, daß es im Alltag keine »Farbe« ohne Form gibt (s.o.), können wir feststellen: »Farbe« ergibt sich, vereinfachend gesagt, direkt aus dem Licht bestimmter Wellenlänge: der »Umriß«, die »Kante«, die »Bewegung« ergibt sich hingegen durch die Farbe, also indirekt aus dem Licht bestimmter Wellenlänge. Wir brauchen uns also nicht mehr zu wundern und die Lösung des Rätsels an an Schlawere zu delegieren, wie das System Tusnelda Daten betreffs Umriß etc. verarbeitet, wo es doch nur das Licht und dessen Wellenlänge als Medium der Information gibt – und wo Licht bzw. Wellenlänge doch nur »Farbe« ergeben, aber nicht »Umriß« etc.: »Farbe« ergibt, durch Ortung, den »Umriß« etc. (sowie, bei entsprechender Zeitwahrnehmung, die »Bewegung«).

Aus der obigen Formulierung entsteht übrigens eine weitere Frage. Analog zu Tusneldas Gewohnheit, das Wort »Farbe« (oft) in Anführungszeichen zu setzen (weil sie die Realität der »Farbe« anzweifelt, hat sie, ohne zu denken, auch das Wort »Umriß« mit Anführungszeichen versehen. Damit hat Tusnelda impliziert, daß auch der »Umriß« nichts Reales ist. Das bleibt zu demonstrieren. Ist also – unbeschadet der oben erarbeiteten Abhängigkeit des Umrisses vom Farbeindruck – der Umriß etwas Reales? Bedarf das Wort also keiner Anführungszeichen? Da der Umriß eine Einzelheit im Rahmen des Themas visuelle Wahrnehmung ist, ist Klarheit zu schaffen durchaus angebracht. Tusnelda neigt zum Ja. Der Umriß ist etwas Reales, denn genauso wie ich mit dem unbewehrten Auge Umrise (bzw. Forman und Bewegung) sehen und schätzen kann, in mm, kann eine von meinen Rezeptoren unabhängige Apparatur, etwa eine Kamera, den Umriß messen. Ein Farbfilm oder ein Ernteeautomat für Erdbeeren hingegen kann keine Farbe sehen, sondern nur Licht bestimmter Wellenlänge, und die sog. Farbtreue des Films kommt nur durch experimentell erarbeitete Abklatschtechniken zustande, nicht aber durch von künftigen Beschauer unabhängige Wahrnehmungen. (Entsprechende Überlegungen greifen wir im Zusammenhang des Themas »Perspektive«, unter 5:2., wieder auf.) Die Feststellung des Umrisses geschieht zwar auf der Basis der Wahrnehmung von Licht, die aktuelle Wellenlänge (sofern vom menschlichen Sehsinn überhaupt verarbeitbar) ist jedoch völlig irrelevant: ob das Objekt »blau« oder »rot« ist – der Umriß bleibt sich gleich. (Bei »Farbe« hingegen ist die Wellenlänge das Entscheidende.) Die Wahrnehmung des Umrisses ist insofern objektiv gegeben. Einschlägige Betrachtungen auf der Ebene der Relativitätstheorie bzw. der Quantenphysik (und der Metaphysik) gehen über unser Thema hinaus.

Hervorzuheben ist angesichts obiger Klarstellungen, daß die – durch »Farbe« konstituierten – Umrise, Kanten, Bewegungen etc. etc. (wie in der Forschungsliteratur verbrieft ist) jeweils ganz spezifische Merkmale der jeweiligen Objekte darstellen, die als solche gesondert durch jeweils darauf spezialisierte schädelinterne Subzentren verarbeitet werden, wobei die Verarbeitungsergebnisse dann mit einander integriert werden müssen, um ein Objekt, z.B. unsere rote Erdbeere, zu erzeugen, das heißt: etwas Bedeutungsvolles, nicht nur separate und in sich abstrakte Merkmale. Um es ganz unmißverständlich zu sagen: Es gibt spezialisierte

schädelinterne Subsysteme, die sich jeweils ausschließlich mit Umrissen, mit Kanten, mit Bewegung etc. befassen. (Die Besprechung der Subsysteme ersparen wir uns.) Die Aspekte Räumlichkeit und Perspektive erörtern wir, unter 5:2., gesondert.

4

#### 5:1.1.2.2.4.2 Der Informationsgehalt anderer Meldeverfahren; Schwerpunkt: Hören statt Sehen

Nehmen wir an (bei völlig inaktiven Ohren) die fraglichen Daten der Außenwelt würden als Lichtstrahlen ins Auge fallen, in Form von elektrischen Strömen ins Schädelinnere transportiert, aber letztlich würde die Meldung betreffs der Außenwelt in Gestalt von Tönen bei »Tusnelda« ankommen, statt als »Farben« und Formen etc. Würde das System Tusnelda in diesem Falle dieselbe Masse von Informationen erhalten wie bei Farben etc.? (Natürlich gibt es auch das umgekehrte Gedankenexperiment: Man könnte z.B. eine Abart des Okular-Klavizimbel, über das vor zweieinhalb Jahrhunderten von den führenden französischen Enzyklopädisten im Kontext »Mitteilsame Schmuckstücke« phantasiert wurde, verwirklichen, das, je nach angeschlagenen Tasten, verschiedenfarbige Strahlen aussendet. Als Spielerei mag das angehen – aber würden wir informierten in der Welt dastehen, wenn wir statt die Töne eines Klavierkonzerts zu hören, jeweils farbige Strahlen sähen?) Nehmen wir an, es gebe ein visuelles Wahrnehmungssystem, und das umfasse Parameter wie Umriß, Gestalt, Räumlichkeit, Bewegung – welche Alternative zum Parameter Farbe könnte es geben? Etwa unterschiedlich frequentiertes Flirren, Pulsieren, Summen?

Wenn wir statt farbiger Flecken nur Grau sähen mit eingezeichneten schwarzen Umrissen, und statt der jeweilige Farbe würde jeder »Punkt« einen spezifischen Ton abgeben – würde uns das etwas bringen? Wir könnten allenfalls unzählige Geräusche unterscheiden: den Kammerton A vom Geigenprofi Hildebert auf seiner Stradivari versus denselben Kammerton von Tusnelda auf ihrer Lerngeige –, aber könnten wir die Töne so genau orten wie durch das Sehen, z.B. hinter der Erdbeerstaude in 900 Meter Entfernung? Ohne unsere Phantasie zu überanstrengen, können wir tentativ sagen: Um die Beschaffenheit von Oberflächen bzw. um die betreffenden Unterschiede zu repräsentieren, gibt »Farbe« wohl das Maximale her, schließlich können wir eine schiere Unzahl von Farbnuancen unterscheiden (wenn auch nicht im Infrarot- und Ultraviolett-Bereich) und die betreffenden »Punkte« örtlich visuell sehr genau bestimmen, was uns eine Unzahl von Informationen über unsere Umwelt liefert und so zum Fortleben beiträgt. Wenn jedem »Punkt« im Raum jeweils ein Summen in einer bestimmten Tonhöhe zugeordnet wäre (oder eine Vibration oder ein Kribbeln), wie stünden wir dann da, was wüßten wir von der Welt? Ein Vergleich hilft uns: Tusneldas blinder Onkel kann nicht all die Informationen über die Welt haben, die ein Normalsichtiger hat. Er kann nicht wissen, daß die Blumenvase soundso bemalt ist; er kann nicht wissen, wie der Stempel und die Staubfäden in den Blüten geformt und angeordnet sind; er kann nicht wissen, was in meinem Tagebuch steht; er kann nicht wissen, wo im Aquarium der Fisch auf sein Futter wartet – auch wenn er sich im Raum orientieren kann, auch wenn er besser hört als ich, wie das Aquarium gurgelt usf. »Farbe« gibt, schon lokal, genau an, was wo wie beschaffen ist, so daß ich recht sinnvoll mit dem jeweiligen Objekt umgehen kann. Die Ortung einer Schallquelle hingegen ist eine sehr grobe Angelegenheit, und das System »Ton« ignoriert einen Großteil der für mich als Sehender zur Verfügung stehenden nützlichen Informationen. (Andererseits hat aber das System »Ton« gegenüber dem System »Farbe« u.a. diesen Vorteil: Mag man mit der Gebärdensprache, also visuell, einem Gehörlosen auch eine Aussage inhaltlich vermitteln können, so gehen doch die sonst durch Tonfall, Satzmelodie, Betonung und vieles mehr vermittelten Informationen unweigerlich verloren – wie im geschriebenen Text. Vorläufiges Fazit: Es ist gut, daß wir auf ihre spezifische Weise funktionierende Sinne haben – sofern die Masse der Informationen noch sinnvoll zu nutzen ist.) Zusammenfassend kommen wir zu unserer Ausgangsfeststellung zurück: Es ist eine Erfahrungstatsache, daß wir Farben sehen (wir sehen das Rot einer Erdbeere). Es ist weiterhin (wie unter 5:1.1.2.2.1–3 erarbeitet) dies Erfahrungstatsache: Das Wesen Tusnelda »sieht« nicht die Lichtstrahlen bestimmter Wellenlänge, die von der Erdbeere ausgehen; das Wesen Tusnelda »mißt« nicht die Wellenlängen des von der Erdbeere ausgehenden Lichts. Tatsache ist ferner (vgl. 5:1.1.2.2.4): Es gibt nur eine einzige dem Wesen Tusnelda mögliche Form

### 5:1.1.2.2.4.2 –5:1.1.2.2.4.3

der Meldung über die Wellenlänge des einfallenden Lichts (wobei die Wellenlänge gewisse Auskünfte über die betreffenden Objekte der Welt erteilt): die ›Farbe‹ – nicht aber ein Flirren, Summen oder dergleichen.

4

#### 5:1.1.2.2.4.3 Vorteile diversifizierter Meldeweisen

Wäre nun eine Welt denkbar, in der die verschiedenen Reize, die von Blitzen, Kindergequäke, Lebertran, Misthaufen, Zahnweh, BHs, Bügeleisen ausgehen oder, anders gesagt: die in Lichtstrahlen, Schallwellen, Geschmacksstoffen, Aromastoffen, Schmerzen, Drücken, Temperaturen bestehen, von dem wahrnehmenden System allesamt einheitlich, nämlich mittels eines einzigen Sinns erfaßt, verarbeitet und dem Wesen Tusnelda zur Auswertung zur Verfügung gestellt werden? Unsere Wahrnehmung funktioniert nicht so. Warum nicht? Eine Antwort ist: Objekte wirken oftmals zur gleichen Zeit durch mehrere Reize, etwa durch Licht, durch Schall und durch Geruch auf das wahrnehmende System ein, z.B. das Baby Isolde durch grimmiges Gesicht, durch Gebrüll und durch Kotgeruch auf das System Tusnelda. Wenn nun all das gleichzeitig durch, z.B., Kribbeln im Nabel dargestellt würde, so würden sich gleichartige Wahrnehmungen überlagern, stören, gegenseitig aufheben, widersprechen: Tusnelda hätte ein äußerst konfuses ›Bild‹ von Isolde – und das vor dem Hintergrund des von dem Rauch aus der Pfanne, dem Ton der Eieruhr, dem Geruch des anbrennenden Bratens verursachte Kribbeln im Nabel. Erkenntnisse betreffs Ort, Perspektive, Entfernung, Intensität, Bewegung, Gesundheitszustand usf. wären kaum zu erhalten und ein adäquates Verhalten schlicht unmöglich. Ein diversifiziertes System hat also Vorteile. (Nähere Betrachtung belehrt uns zudem, daß die diversen Sinnesreize im Prinzip ganz grob unterschieden werden können in solche, die [1.] unmittelbar hier und jetzt Bedeutung für mich haben. Beispiel Temperaturfühlung: Wenn ich den Finger in das brutzelnde Fett in der Bratpfanne stecke, bin ich in dem Moment schon blessiert, kann aber weitere Blessuren durch Distanzschaffen abwenden; und solche, die [2.] eine Bedeutung für mich ankündigen: Wenn ich das Fett in der Pfanne brutzeln sehe oder höre, entgehe ich – bei entsprechende Erfahrung – von vornherein einer Schädigung, indem ich beim Einlegen des Teigs Distanz wahre. In anderen Fällen ist das Verhältnis anderer Art. Wenn ich den Ellbogen in das Babybad halte, sagt mir das nur, ob das Wasser zu kalt, zu warm, gerade recht ist. Ein Sinnesreiz mag auch Nachteile bringen. Beispiel Optik: Ein Lichtblitz vor meinen Augen, in stockfinsterner Nacht, warnt mich nicht nur vor etwas, er macht mich auch für einen Moment sehunfähig, was damit enden mag, daß ich bei meiner Nachtwanderung einen Abhang hinunterstürze, wenn ich blindlings stur weiterstolpere. Beispiel Akustik: Die mir hochwichtige Information aus dem Radioapparat im Auto mag mich von der Beobachtung des Verkehrs vor mir und um mich herum ablenken, usf.)

Die Tatsache, daß Meldungen in verschiedener Weise (als Farbe, Ton, Geruch, Schmerz etc.) mich erreichen, hat den Vorteil, daß ich von vornherein mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit weiß, worum es sich handelt. Wenn ich das ›Rot‹ einer Erdbeere sehe, kann ich auf deren Reife schließen und brauche sie nicht erst einem Quetschtest zu unterwerfen (wobei ich kann aber, unter den heutigen Produktions- und Lagerbedingungen, nicht unbedingt darauf schließen kann, daß sie herrlich schmeckt); wenn etwas als Schmerz bei mir ankommt, kann ich davon ausgehen, daß dieses Gefühl nicht die Reife der Erdbeere betrifft, sondern eine Schädigung im eigenen Körper (nicht aber dem der Isolde); wenn ich etwas höre, so sagt dies nur im Ausnahmefall (z.B. Magenknurren) etwas über mich aus, sondern beschreibt Umweltfaktoren, z.B. den kalten Wind, die gefährliche Schlange, das leidende Baby, den zufriedenen Göttergatte; wenn ich etwas rieche, so meldet, außer in Sonderfällen (etwa im Badezimmer oder beim Achselschweiß) auch das eher eine Qualität der Außenwelt, z.B. das fertige Mittagessen oder das unter dem Bügeleisen verschmorende Hemd oder einen potentiellen Sexualpartner; schmecke ich, so signalisiert das bei mir die wahrscheinliche Zuträglichkeit einer Speise oder, schon eher selten, die Befindlichkeit meiner wichtigsten Bezugsperson. Die verschiedenen Sinneseindrücke betreffen somit, mit gewisser Wahrscheinlichkeit, u.a. die Gesichtspunkte Nähe, Ferne, mich selbst, andere Wesen.

52



Es ist also, zusammengenommen, ganz praktisch, daß die verschiedenen Sinne jeweils ihre spezifische Art des Mitteilens haben: Das System Tusnelda hat schon einmal eine grobe Orientierung.

4       Somit ist durch mein eigenes System (Auge, Ohr usw.) die Welt schon in gewisse Kategorien von Erlebnissen vorsortiert, der Informationsgehalt der jeweiligen Daten erhöht, was eine zügige Verarbeitung der eingehenden Signale ermöglicht und die adäquate Auswertung in Form sinnvoller Handlung zum Zwecke des Fortlebens meinerseits optimal sicherstellt. Dabei ergänzen sich verschiedene Sinne (ich sehe, höre, rieche das Baby Isolde), welche Kombination mir mehr und Genaueres mitteilt bzw. wobei die verschiedenen Meldungen sich als zutreffend bestätigen oder in Frage gestellt werden bzw. einander modifizieren (ich höre, bei freundlichem Gesicht, einen gefährlichen Unterton in den Worten meiner Chefin heraus).

12       Die eben vorgenommene Hervorhebung der Nützlichkeit differenzierte Wahrnehmung sei im folgenden noch weitergetrieben, um erst recht würdigen zu können, was wir an unseren –mehr oder weniger leistungsfähigen – Sinnen eigentlich haben. (Übrigens – es gibt nicht nur rote Erdbeeren in der Welt, sondern auch blaue Kornblumen und blaue Kleider!)

16       Was nützte es mir, wenn ich schlicht »Blau« sähe, wenn ich den Himmel nicht von einer blauen Kornblume oder meinem blauen Kleid unterscheiden könnte, oder eine gemalte blaue Kornblume nicht von einer lebendigen? Es ist auch nützlich, auf Anhieb mein blaues Partykleid von den blauen Arbeitskleidern und blauen Hemden zu unterscheiden, die da im Garten auf einem Haufen liegen. Und es ist zeitsparend, das blaue Partykleid zu erkennen, obwohl es zusammengeknüllt und zerknittert in einem ungewohnten Blickwinkel und halb verdeckt aus dem Haufen »Blau« herausschaut. Und praktisch ist es, mein Partykleid zu erkennen, auch wenn mein ganzer Garten in abendliches rotes Licht getaucht ist: Die einem Objekt (hier meinem Partykleid) eigenen verschiedenen Eigenschaften müssen zu einem Gesamteindruck kombiniert werden, um das Objekt als solches identifizieren zu können und, letztlich, mein Verhalten ihm gegenüber bestimmen zu können. Dazu ist es auch notwendig, daß gewährleistet ist, daß ein bestimmtes Objekt als eine flächige / räumliche Einheit mit gewissen Merkmalen erfaßt wird, daß ich nämlich eine Eigenschaft der Umgebung nicht auf mein Objekt übertrage, daß ich also, z.B., die Farbe des Kornfelds oder die Farbe der Mohnblüte nicht der Kornblume zurechne, die Kornblume vielmehr blau sein »lasse«; und daß ich, auf der anderen Seite, nicht darauf beharre, daß eine Kornblume unbedingt kornblumenblau sei – mit der Folge, daß ich ein Exemplar einer rosafarbenen Spielart übersehe.

28       Kurz, die Möglichkeit zur Unterscheidung von »Farben« ist ein Vorteil für das betreffende Wesen, vorteilhafter jedenfalls als nur die – aufwandsmäßig viel anspruchslosere – Hell-Dunkel-Wahrnehmung zur Verfügung zu haben, wenn nicht gar sich mit der Abwesenheit jeglicher visueller Wahrnehmung zu begnügen. Weitere Aspekte der Wahrnehmung bieten zusätzliche Annehmlichkeiten.

36       Es ist für mich vorteilhaft, in einem roten, kugeligen Objekt eine reife Erdbeere zu erkennen oder aber eine unreife Erdbeere einer Rasse, die auch bei Unreife rot ist; und hinter einer gleichen Form in Weiß eine unreife Erdbeere oder aber eine Erdbeere einer Rasse, die eben weißlich bleibt; und es ist praktisch, eine etwas längliche Form in Weiß oder Rot als Erdbeere zu erkennen und eine ähnliche Form in derselben Farbe als eine Art Paprika; und ob kugelig oder etwas länglich: wenn das Objekt blau ist, so scheiden Erdbeere und Paprika als Möglichkeit der Deutung aus (und Birne oder Apfel oder Avocado ebenso). Gleichermaßen ist es von Vorteil, einen friedlich schlafenden schwarzen 50-kg-Hund von einem schwarzen, gleich schweren, wütenden Hund zu unterscheiden und von einem gleichen freundlichen, zum Spielen aufgelegten; einen mich liebenden von einem mich nicht schätzenden; einen beißwütigen Spitz von einer sanften Dogge; einen zutraulichen Dackel von einem tollwütigen – und all diese Viecher als Hunde zu erkennen und somit als mögliche Gefahrenquelle und sie von Lämmern zu unterscheiden; und einen sich als Zicke ausgebenden Wolf als gefährlich und einen als Löwen verkleideten Esel als eben einen Esel und damit harmlos. Und es ist auch nützlich, einen Stoffpudel von einem echten zu unterscheiden, wenn ich selbst auch dem potentiellen

### 5:1.1.2.2.4.3

Einbrecher durch Sehenlassen des ersteren gern ein Schnippchen schlage; und es mag für mich als Mutter bequem sein, die kleine Tochter mit einer Puppe abzuspeisen statt mit einer erhofften noch kleineren Tochter; und lukrativ für die einschlägige Industrie (und angenehm für von männlichem Zugriff verschonte Frauen) wird es sein, daß es der Menschlichkeit entfremdete Männer gibt, die sich mit zweidimensionalen Abbildungen von vorgeblichen Sexualpartnern bzw. mit großen Puppen zufriedengeben. Und für eine Frau altmodischer Mentalität, der nämlich nicht Jacke wie Hose ist, ist es auch gut, sei es im prallen Sonnenschein oder in flackerndem Disko-Licht, Männlein von Weiblein zu unterscheiden, ob jeweils in Hosen oder Minirock, jeweils mit Stoppelkopf oder Dauerwelle; und dann unter den ersteren den zu jungen Adam von dem zu alten, von anderen Kategorien und jeweiligen Feinheiten bzw. den eigenen diesbezüglichen persönlichen Präferenzen einmal ganz abgesehen. Und hierbei mag es nützlich sein, u.a. echte Haare von eingepflanzten oder übergestülpten, eine straffe Haut von einer operativ gestrafften, ein echtes Lächeln von einem aufgesetzten unterscheiden zu können.

Für einen Fisch in der absolut lichtlosen Tiefsee kann es hingegen gleichgültig sein, welches Aussehen, also z.B. Farbe oder Form, sein potentiell Beutetier haben mag (d.h. welche Farbe oder Form der Biologe auf dem Forschungsschiff dem heraufgezogenen Beutetier jenes Fisches schließlich zuschreiben wird) – unser Fisch fängt nach anderen Kriterien als nach dem Aussehen. Aber irgendwelche Kriterien für seinen Fang muß unser Raubfisch haben, wenn er sich nicht auf unzuträgliche Erfahrungen einlassen will; und die jeweiligen Wahrnehmungen des kognitiven Systems unseres Fisches müssen recht verlässlich Aufschluß über die hier relevanten Qualitäten des Beutetieres erlauben.

Wenn mir ein Wesen über den Weg springt, das in sonst jeder Hinsicht wie ein Hund aussieht, aber sechs oder acht Beine hat, so bin ich mir klar darüber, daß es kein Hund ist, sondern ein Fabelwesen, und daß ich mich, z.B., in einem Traum befinde; und wenn ich ein felines Grinsen im Baum wahrnehme, ohne die gewohnheitsmäßig dabei zu erwartende Katze, so werde ich wissen, daß ich durch ein Wunderland wandere. Und wenn die Tauben im gebratenen Zustand mitsamt einem griffbereiten Messer durch die Luft fliegen, so erkenne ich, daß ich im Schlaraffenland bin. Und wenn ich lese, der Buddha habe eine Buhlin umgebracht, so weiß ich, daß dies ein Märchen ist. Es ist auch vorteilhaft, wenn ich eine reife Weintraube in meiner Hand von einer bloß phantasierten unterscheiden kann.

Das Unterscheiden ist überhaupt einer der wichtigsten Leistungen der Wahrnehmung. (Das mag ein Grund dafür gewesen sein, daß einer der seinerzeit einflußreichsten deutschsprachigen Lehrer des Pāli-Buddhismus den wichtigen Begriff *viññāṇa* als »Unterscheidung« wiedergegeben hat, was schon viel zutreffender ist als das sonst so beliebte, für Tusnelde aber leidige, »Bewußtsein«.) Wenn ich als Erstkläbler das »p« vom »q« oder »b« oder »d« oder auch vom »a« unterscheiden soll, d.h. wahrnehmen, erkennen, verstehen „Dies ist ein »p« und nicht ein »q«, »b«, »d«, »a“, so muß ich gewisse Merkmale des jeweiligen Buchstabens feststellen und mit den – vielleicht nur im Hinterkopf gespeicherten – Merkmalen der anderen Buchstaben vergleichen und so zu einer Entscheidung kommen. Wenn mir mein Liebster neckischerweise etwas in den Mund steckt, so weiß ich sofort »sauer!« und erkenne gleich: »Eine unreife Stachelbeere (nicht etwa: eine gare Znaimer Gurke)! Ausspucken!« Wenn es in finsterner Nacht, draußen auf der Terrasse, für einen winzigen Moment ganz hell um mich wird, so weiß ich spontan: »Das war ein Blitz!« Wenn dann der Donner folgt, nehme ich wahr, erkenne ich, verstehe ich: »Ein Blitz am Himmel.« Wenn aber gleichzeitig mit dem Blitz ein Schnarren zu hören war, jedoch kein Donner folgt: »Der Göttergatte, der Spielbube, mit seiner neuen Kamera!« Wenn ich den Onkel Sigurd von seinem eineiigen Zwilling Hildebrand unterscheiden will, d.h. wahrnehmen: »Dies ist Sigurd und nicht Hildebrand!«, so muß ich u.U. minimale Eigenheiten unter unzähligen Merkmalen identifizieren. Wenn ich wissen will, ob da der Swemmel im Badezimmer singt (im Sessel sitzt er jedenfalls nicht) oder der Walafrid im Radio, so muß ich genau hinhören, um zu wissen, ob ich den Swemmel lauthals zur Eile auffordern soll (»Ich muß mal!!!«) oder gleich rennen. Wenn ich mir den Blumenstrauß in der Vase vornehme, so muß ich wahrnehmen, welche Blüte frisch und welche welk ist, und mein Geist muß sich fragen, ob ich den ganzen Strauß wegwerfen soll oder

nur einzelne Blumen, und ob die noch frischen wohl gut genug sind, der Tante Adelgund heute nachmittag zum Geburtstag verehrt zu werden, oder ob sie wohl gleich wahrnimmt, daß ich sparsam bin und daß die liebe Erbtante mir keinen Pfifferling wert ist. Wenn ich wissen will, was  
 4 mein Herr und Gebieter mir sagt: »Halte ganz still!« oder aber »Alte Gans – still!«, so muß ich jede der beiden Aussagen verstehen, die Alternative als solche erkennen, aus der Situation und aus der momentanen Laune des Göttergatten erschließen, was er vermutlich gesagt haben wird. Um die Aussage des Liebsten zu identifizieren, muß ich also versuchen, mir den gesamten  
 8 kommunikativen Zusammenhang, die ganze Situation in ihren thematischen und affektiven Aspekten, in der der fragliche Ausruf geschah, zu rekonstruieren: Welche Version des »Gehörten« paßt da hinein? Und aus dem Ergebnis der Überlegung muß ich dann ableiten, was er wohl von mir erwartet und schließlich in den Runzeln meines Hirns, wo Liebreiz und Ergebenheit meinerseits  
 12 bzw. Garstigkeit und Widerstand versteckt sind, kramen, um zu entscheiden, wie ich mich in diesem konkreten Fall verhalten will.

Der Wahrnehmungsapparat beschäftigt sich mit dem Objekt bzw. den Objekten, erfaßt verschiedene Merkmale, bringt sie zu einander in Beziehung, setzt sie zu abgespeicherten  
 16 Gedächtnisinhalten sowie zu eigenen Vorlieben (und/oder denen der Umwelt) in Bezug und gewichtet diese, geht zwischendurch immer wieder mal zu schon erfaßten Einzeldaten zurück, stellt neue Beziehungen her usf. und – all das hat seine Zeit gedauert – entscheidet schließlich: »Brrr, eine unreife Stachelbeere!!!«, »Dies war ein himmlischer Fingerzeig!«, »Dies ist Hildebert!«,  
 20 »Rulman singt in der Badewanne!«, »Nein, ich pflücke der alten Schachtel doch lieber einen neuen Blumenstrauß im Garten!«, »Ach du lieber Schnuckiputz!« Das mag eine angemessene oder aber eine abwegige Entscheidung sein.

Das alles ist bedeutsam schon auf der jeweils relevantesten Ebene – wie ein Picasso riecht, oder welche Oberflächenstruktur er hat, kann mir in der Regel – wenn ich nicht etwa  
 24 Restaurateur oder Kriminalist bin – egal sein. (Wenn aber ein an sich zu Herzen gehender Liebesroman einen unangenehmen Geruch hat, so kann mir das die Freude am Lesen so ziemlich vergällen!) Aber bei vielen anderen Objekten (sofern sie nicht nur auf Stilleben  
 28 abgebildet sind) ist ihr Geruch, ihr Geräusch, ihre Konsistenz ein wesentliches Merkmal, das in die Wahrnehmungen meinerseits eingehen muß, um mir eine Identifikation (z.B. reale Erdbeere versus Plastikerdbeere) und somit ein adäquates Verhalten gegenüber dem Objekt zu ermöglichen. Das Entscheidende ist letztlich nicht, ob ich etwas als »rot« oder »grün«, als »kalt« oder  
 32 »heiß«, als »süß«, »bitter« oder »sauer« wahrnehme, sondern ob die gegebenen Unterschiede in den Qualitäten mir deutlich sind: Wenn ich eine grüne, das heißt (meist) unreife Frucht nicht von einer roten, das heißt (meist) reifen unterscheide, bekomme ich Bauchgrimmen; wenn ich warmes  
 36 Wasser nicht von heißem unterscheide, verbrühe ich mein Baby; wenn mein Auge nicht zuverlässig anzeigt, ob der Graben schmal genug oder zu breit ist, den ich auf der Flucht vor dem hinkenden Schwerenöter überspringen muß, so falle ich leicht hinein. Übrigens ist auch für den weltfernten Menschen der Umgang mit der Welt nach entsprechender Wahrnehmung und Unterscheidung unvermeidlich (meditative Situationen seien hier ignoriert): Auch die ganz  
 40 zurückgezogen lebende Nonne Hrotsvitha ist darauf angewiesen, ein Haus (also einen Ort, wo sie vielleicht Nahrung erhalten kann) von einem Felsblock unterscheiden zu können, einen frommen Spender von einem Schwerenöter, einen freundlichen Hund von einem angriffigen Köter, einen Käse von einem Stein.

Die Art der Kodierung, etwa als »Farbe« oder »Geruch«, ist dabei letztlich meist egal. Die Wahrnehmung muß nur insofern »realistisch« sein, als sie mir relevante Informationen über die Welt vermittelt, die mir ein Verhalten ermöglichen, das meiner (und meiner Lieben) Fortexistenz in der  
 44 Welt zuträglich ist. In anderen Worten: Die schädelinterne Darstellung muß zuverlässig der außen gegebenen Welt in gewisser Weise entsprechen, weil ich nur so angemessen auf die jeweilige Herausforderung der Welt reagieren und so fortexistieren kann. (Etwa eingebaute Schwächen des Systems Tusnelda sind zudem nicht nur ein Nachteil: Bei allem Lebenswillen, aller Lebensberechtigung, aller Lebenskompetenz – im Interesse der gesamten Wesenheit auf diesem  
 52 Planeten ist es wohl sinnvoll und nützlich, wenn das System Tusnelda und Konsorten doch noch

#### 5:1.1.2.2.4.3 – 5:1.1.2.2.4.5

irgendwie umzubringen ist, tunlichst von besser ausgestatteten [und, so hofft man als Buddhistin, nicht ausgesprochen niedrigen] Systemen [wie Bakterien oder Viren].)

#### 4 **5:1.1.2.2.4.4 Zusätzliche bzw. verbesserte Sinnesmodi**

8 Mit der Diversität der Sinne hängt die Frage zusammen, ob wir Menschen nicht weitere Sinne  
12 gut brauchen könnten. Für unsereins wäre es wohl nicht von großem praktischen Nutzen, wenn  
16 wir, zusätzlich zu unseren Augen, auch noch eine Möglichkeit besäßen, uns auf unsere  
20 Wanderungen am magnetischen Kraftfeld der Erde zu orientieren (indirekt tun wir so etwas mit  
dem Kompaß). Wenn wir ohne Wünschelrute unterirdische Wasserläufe lokalisieren könnten,  
würde das der Menschheit bisweilen Desaster ersparen, aber anscheinend kommen wir auf dem  
Großteil des Planeten auch so zurecht. Unter den heutigen Bedingungen (und wohl auch schon  
zu früheren Zeiten in bestimmten Gebieten) wäre ein Sinn für radioaktive Strahlung ganz  
angebracht, aber da hierfür nicht einmal eine rudimentäre Anlage auszumachen ist, bleibt  
deren biologische Entwicklung wohl für immer aus. Das heißt aber andererseits, daß es in der  
Welt allerlei gibt, allerlei geschieht, was wir als Menschen gar nicht wahrnehmen können  
(gewisse andere Lebewesen aber sehr wohl), weil uns die entsprechenden Sinnesorgane fehlen  
(z.B. die zur Wahrnehmung des Magnetfeldes der Erde oder der Elektrizität). Meine menschliche  
Welt ist also eine sehr begrenzte, kann es gar nicht anders sein. (Wäre der »praktische« Nutzen  
weiterer Sinne auch nicht sehr groß, jedenfalls unter den bislang gegebenen Bedingungen, so  
würde uns doch, wie schon der Dichter des Böhmerwalds mutmaßte, wenn wir Sinneswerkzeuge  
für Magnetismus und Elektrizität hätten, eine ganze Welt von neuen [vielleicht ästhetischen oder  
gar weisheitsträchtigen?] Eindrücken aufgetan sein.) Wir möchten aber auch von zusätzlichen  
Sinneseindrücken überwältigt sein und uns gar nicht mehr auskennen!

24 Entsprechendes gilt für unsere in dieser oder jener Hinsicht schwach entwickelten Sinne.  
Unser Gehör z.B. ist in seiner Kapazität sehr beschränkt, nicht nur betreffs der Schwingungen,  
wenn Tusnelda aus dem letzten Loch pfeift oder wenn wir eine Maus laufen hören, sondern auch  
betreffs Ultraschall. Selten nur kommen wir in die Lage, mit der Nase am Boden einen flüchtigen  
28 Hasen aufstöbern zu müssen, und die Aufgabe, einen potentiellen Sexualpartner auf Kilometer zu  
lokalisieren, stellt sich uns kaum. Wir haben es nicht nötig, uns aus großer Höhe auf einen Fisch  
hernieder zu stürzen. Die Sehfähigkeit in der Nacht zu verbessern wäre wohl grundsätzlich  
vorteilhaft, aber offensichtlich kommen wir mit unserer Tätigkeit überwiegend bei Tageslicht auch  
32 über die Runden, und das durch unser Handicap geförderte Schlafen bei Nacht hat wohl auch  
seine Vorteile (wenn auch die Fabrikherren bei 24-Stunden-Auslastung ihrer Maschinen und  
sonstigen Infrastruktur besser über die Runden kämen – aber noch, noch geht nicht alles nach  
deren Gusto, und auch nicht nach dem Gusto nachtkämpfender Krieger).

36

#### **5:1.1.2.2.4.5 Zusätzliche Meldeweisen eines Sinnes**

Es ist, wie wir erarbeitet haben, nützlich, daß die verschiedenartigen Sinnesreize (z.B. das  
Licht) in jeweils spezifischen Systemen (z.B. dem Auge) rezipiert werden und in jeweils  
40 zugeordneten schädelinternen Subsystemen verarbeitet und interpretiert werden. Es ist  
demnach so, daß, z.B., ein Lichtreiz keinen Höreindruck auslöst (und umgekehrt): es »hört« das  
Auge nicht und das Ohr »sieht« nicht. Aber gerade das kommt in der Praxis durchaus vor, wenn  
auch nicht bei Jedermann – als Beleg für die Unwirklichkeit von »Farbe« sei dieses aparte  
44 Phänomen hier jedoch erwähnt.

Wir könnten uns nämlich vorstellen, daß der über den Sehnerv aus dem Auge ins  
Schädelinnere gelangende Strom durch eine nicht normgerechte Schaltung (technisch gesehen  
etwa eine fehlerhafte Verkabelung) in einen für den fremden Sinn, hier den Hörsinn, zuständiges  
48 Subsystem gelangt und dort Meldungen erzeugt, die notwendigerweise sinnleer sind: die  
Tusnelda aus der wissenschaftlichen oder der schönen Literatur bekannten Beispiele sprechen  
jedenfalls nie davon, daß z.B. anlässlich des Brunftschreis eines Hirschen sich im Kopf rote  
Erdbeeren manifestieren, vielmehr handelt es sich um gänzlich formlose, allenfalls schemenhaft  
52 vage Farbeindrücke, so mag das Heulen eines Uhus sich für einen Heidedichter dunkelrot

anhören und eine Polka schwefelgelb und feuerrot geringelt. Das mag vielleicht ein erfreuliches  
 ästhetisches Erlebnis sein, zur Orientierung in der Welt trägt es nichts bei. In keinem Fall gibt die  
 zusätzliche parallele Wahrnehmung (falls dieses Phänomen überhaupt diese Bezeichnung  
 verdient!) eine auch nur in etwa vergleichbare Masse von Informationen – und dazu noch  
 bedeutsame, aussagekräftige – her wie der jeweils reguläre Wahrnehmungsprozeß. Wie immer:  
 die betreffende Person ›sieht‹ ›Farben‹, wo effektiv keine farbigen Objekte vorhanden sind –  
 ›Farbe‹ als solche ist also unwirklich. (Jemand behauptet in # S 48.42 p V 217 f µ, die fünf Sinne  
 funktionierten jeweils nur betreffs ihrer eigenen „Weide“, ihrem spezifischen „Bereich“. Dem  
 Sprecher war offenbar das hier angesprochene – rare – Phänomen Synästhesie nicht bekannt  
 bzw. das sekundäre Erlebnis wurde wegen des eben erwähnten Mangels nicht als  
 ›Wahrnehmung‹ und damit als erwähnenswert eingestuft.)

### 5:1.1.2.3 Die schädelinterne Verarbeitung

#### 5:1.1.2.3.1 Elektrische Ströme als Medium der Meldung an die Subsysteme

Es ist nun an der Zeit, den Prozeß der sog. ›Farbwahrnehmung‹ einer Betrachtung zu  
 unterwerfen. (Tusnelda hatte gar nicht vorgehabt, sich mit den mehr technischen Fragen der  
 Wahrnehmung zu befassen, diese geben jedoch einiges an Einsichten über die Natur der  
 Wahrnehmung her, so daß ihre Behandlung unumgänglich ist. Sie beschränkt sich jedoch auf  
 ganz, ganz grobe Züge und verschont sich [und ihr Publikum] mit den allermeisten Details, wie sie  
 in der Literatur in unermeßlicher Fülle dargeboten werden.) Hier sei erwähnt, wir konzentrieren uns  
 ansonsten auf die Farbe, daß ein Objekt schon in der Netzhaut (nicht erst im ausgelagerten  
 Dienstleistungssystem, dem Schädelinnern!) in bestimmte Merkmale wie Bewegtheit, Größe,  
 Farbe, Helligkeit etc. zerlegt wird, insofern nämlich als jeweils verschiedenartige Sensoren auf die  
 diversen Merkmale des Objekts reagieren und die so gewonnenen jeweiligen Daten über den  
 Sehnerv zu den jeweils zuständigen Verarbeitungszentren transportieren.

Wir haben schon (unter 5:1.1.2.2.4.1) festgestellt: Licht der Wellenlänge soundso und der  
 Intensität soundso trifft auf die Netzhaut bzw. Areale derselben. Damit ist dem Wesen Tusnelda  
 allerdings nicht gedient. Das System Tusnelda muß von den Fakten betreffs des Lichts Schlüsse  
 auf die aktuelle Umwelt ziehen können und Tusnelda (wer oder was immer das ist!) muß daraus  
 Impulse für das eigene Handeln zwecks seines Fortlebens ableiten können. Wo werden solche  
 Schlüsse nun gezogen und wo werden solche Handlungsimpulse abgeleitet? Nicht im Auge  
 selbst, sondern im Schädelinneren. Das ist der Grund dafür, daß die mannigfachen Meldungen  
 betreffs des Lichts dorthin transportiert werden. Welche Mittel hat nun das System Tusnelda, um –  
 anschließend an die Netzhaut und jenseits derselben – eine Meldung weiterzugeben?  
 Ausschließlich elektrische Ströme stehen dem System Tusnelda zur Verfügung. Also lösen die auf  
 die einzelnen Sensoren fallenden Lichtstrahlen, je nach ihrer Qualität, in diesen einzelnen  
 Sensoren bzw. in einem durch gewisse Verschaltungen gebildeten Ensemble derselben  
 spezifische chemische Veränderungen aus, die jeweils (man denke an die Sonnenkollektoren auf  
 dem Hausdach) elektrische Ströme verursachen, die in den Sehnerv geleitet werden. (Apropos,  
 eine Banalität: Würden keine Lichtstrahlen von der roten Erdbeere ausgehen, etwa in völliger  
 Finsternis, so würde ich die Erdbeere nicht sehen. Mein Auge sendet weder Lichtstrahlen aus, die  
 von der Erdbeere reflektiert werden und die ich dann sehe [wie beim Radar] noch sendet es  
 Strahlen aus, die die Erdbeere quasi abtasten [so wie ich, bei gegebenem Anlaß, im Finstern das  
 Gesicht des Herzallerliebsten mein abtaste] und die dann auf irgendeinem Weg Informationen  
 über die Erdbeere in mein Schädelinneres senden [so wie meine Hände Informationen über den  
 Liebsten in mein Schädelinneres senden]. Es sei hier daran erinnert, daß nicht alles, was  
 physikalisch als ›Licht‹ gilt [nämlich elektromagnetische Strahlung derselben Geschwindigkeit], für  
 Menschen sichtbar ist und zwar ›Licht‹ größerer oder geringerer Wellenlänge, also Infrarot bzw.  
 Ultraviolett [sowie Röntgenstrahlung].)

Unser Sehnerv: Die Qualität dieser Ströme im Sehnerv wird durch die Meßwerte betreffs der  
 Wellenlänge des Lichts durch die Netzhaut bestimmt. (Wie bislang praktiziert, vernachlässigen wir  
 generell die Intensität des Lichts. Weiterhin beschränken wir uns, wie gehabt, auf einen Aspekt

### 5:1.1.2.3.1

des Sehens, nämlich die »Farbe.«) Anders ausgedrückt: Der jeweilige Meßwert betreffs der Wellenlänge wird als ganz spezifischer elektrischer Strom kodiert. Dabei werden allerdings die gesamten aktuellen Lichtverhältnisse berücksichtigt, was den Charakter der hier initiierten Ströme beeinflusst. (Es werden nämlich die jeweiligen aktuellen Wellenlängen flexibel interpretiert, indem sich das gesamte Spektrum verschiebt. Eine Wellenlänge, die Mittags die Meldung »Gelb« bedingt, mag am Abend, bei einer anderen Wellenlängenkonstellation, die Meldung »Rot« verursachen. Die unendlich vielen Sensoren der Netzhaut arbeiten zu diesem Zweck, obwohl sie für spezifische Wellenlängen und Helligkeitsstufen ausgelegt sind, mit einer gewissen Variationsbreite. Und gerade diese Fähigkeit des Sehens, die »Farbe« von Gegenständen innerhalb des jeweiligen gesamten Beleuchtungszusammenhangs, kontextabhängig, also relativ zum Umfeld anzuzeigen, ist von Vorteil: ich erkenne meine »rote« (!) Erdbeere zwischen den Blättern der Staude an der Farbe auch unter sehr widrigen Lichtverhältnissen, in der Dämmerung etwa oder unter einem grünen Hagelhimmel. Ich erkenne die »rote« Erdbeere – u.U. gerade noch – als solche in ihrer üblichen Umwelt mit den »grünen« Blättern, der »braunen« Erde etc. Die Farbwahrnehmung ist somit ein recht zuverlässiges Werkzeug zur Orientierung in der Welt und somit zum Fortleben. (Wenn das Licht jedoch radikal vom Üblichen abweicht, wird dieser Mechanismus allerdings versagen, vgl. 5:1.1.1.1, bzw. wenn schlicht zu wenig Licht da ist: »In der Nacht sind alle Katzen grau.«)

Zusätzlich zu den notwendigen Adaptionen des Sehens betreffs der »Farbigkeit« der jeweiligen Welt muß sich das System auch auf die wechselnde Helligkeit je nach Tageszeit und Wetterverhältnissen einstellen, also die Sensibilität der Sensoren regulieren. Tusnelda erwähnt diese Faktoren hier und ignoriert sie ansonsten. Immer muß aber, wenn von elektrischen Strömen, die eine Meldung betreffs des Lichts transportieren, die Rede ist, mitgedacht werden, daß es sich u.U. um modifizierte Meldungen handelt.

Diese elektrischen Ströme transportieren nun also die – scheinbar primären – Daten zu den diese nachfolgend verarbeitenden spezialisierten schädelinternen Subsystemen, und somit, so sieht es aus, zu einer Art Endverbraucher, wo die Meldung »Rot« erzeugt wird.

Was Tusnelda hier mit dem Begriff »Subsystem« bedenkt, stellt in Wirklichkeit eine Kon- und Agglomeration von für spezifische Aufgaben ausgelegten organischen Funktionsträgern (vulgo: Zellen und Strukturen aus Zellen) dar, die in unendlich vielfältiger Weise von einander abhängen, mit einander kooperieren, betreffs ihrer Leistungen einander modifizieren, wobei sie auf der physikalisch-chemischen Ebene in unterschiedlichster Weise arbeiten. (All dies kann kein Thema für unsere Betrachtung sein; die hiermit befaßten Naturwissenschaften sind mittlerweile – auf schon lange vorliegenden Erkenntnissen aufbauend – in der Lage, etliche solcher Subsysteme zu identifizieren und in ihren überaus komplexen Wirkungsweisen und Funktionen andeutungsweise zu beschreiben; für ein befriedigendes Verständnis wird es allerdings noch der Arbeit von etlichen Generationen von Forschern bedürfen.)

Was die Ströme betrifft, so sei der Genauigkeit halber darauf hingewiesen, daß es sich bei diesen nicht nur um solche zwischen den verschiedenen Subsystemen handelt, sondern daß auch Ströme innerhalb der jeweiligen Subsysteme selbst gemeint sind, und daß der Strom über größere Distanzen durch gewisse chemische Prozesse reguliert wird und daß das Wort »Strom« qua definitionem chemische Aspekte (Ionen-Fluß) einschließt. Eine Art Funkverbindung zwischen der Netzhaut und dem Schädelinnern bzw. zwischen den einzelnen Subsystemen (oder gar zwischen einem externen »Geist«, der für sog. Eingebungen verantwortlich wäre und dem schädelinternen Apparat) wurde, soweit Tusnelda unterrichtet ist, bislang durch Versuche, die den üblichen wissenschaftlichen Ansprüchen betreffs Reproduzierbarkeit etc. genügen, nicht nachgewiesen.

Was bewirken nun diese elektrischen Ströme? Sie rufen in den betreffenden Subsystemen spezifische Erregungszustände hervor. Diese lösen ihrerseits wiederum Ströme aus, die an spezifischen Stellen diverse Informationen in das System einspeisen (vgl. 5:1.1.2.3.3.2). Die Netzhaut und auch die nachgeschalteten schädelinternen Subsysteme verarbeiten – trotz der Subjektivität der jeweiligen Werte – die eintreffenden und passierenden Daten in Form von

Stromstößen rein maschinell (wie etwa die Transistoren in meinem Radio). Die von der Netzhaut ausgehenden Leitungen verzweigen sich zu diesem Zweck, wobei an den fraglichen Stellen eine Leitung für die ursprünglichen Ströme bereitgestellt wird, so daß auch die jeweils originalen Informationen weiterhin erhalten bleiben.

Einen bis zur Irreführung falschen Eindruck vermittelt (wenn man den entsprechenden Wissenschaften folgen will) das Modell, von der Netzhaut gingen über den Sehnerv elektrische Ströme ins Schädelinnere zu einem bestimmten Relais oder einem bestimmten Subsystem, würden vielleicht an ein, zwei andere Stellen weitergereicht und lösten irgendwo irgendwelche Effekte aus bzw. riefen irgendwo weitere Informationen ab (z.B. aus dem ›Gedächtnis‹ genannten Archiv), integrierten jene Daten – und fertig sei, irgendwie, die rote Erdbeere mitsamt ihrer Bekömmlichkeit und ihrem sonstigen Charme. Es ist also nicht so wie bei Tusnelda, wenn sie ihr altes Radio öffnet, daß sie dort einige Drähte sieht, die zu Röhren, Kondensatoren etc. führen, sich verzweigen (wenn auch nicht ganz verstanden, so doch recht übersichtlich), wobei die durch einen Stoß gelockerte Röhre festzustecken erfahrungsgemäß alle Probleme löst – dieses Bild führt völlig in die Irre: Es sind vielmehr unzählige Drähte mit unzähligen Aggregaten mittels unzähliger Verbindungen verknüpft, was, im wahrsten Sinne des Wortes, unzählige Effekte auslöst, die, rein durch ihre schiere Anzahl, sich dem Nachvollzug völlig und tatsächlich endgültig entziehen; nur äußerst vereinfachte Modelle lassen sich erstellen und gewisse Prinzipien erarbeiten. Tatsache ist offenbar, daß quasi die gesamte schädelinterne Apparatur irgendwie beteiligt ist, und zwar in einer infolge der schieren Datenmengen nicht nachvollziehbar komplexen Weise, wobei zahllose elektrische Ströme über zahllose Punkte mehr oder weniger gleichzeitig geleitet werden. Festzuhalten ist, daß keineswegs die Ströme allesamt, grob gesagt, von der Netzhaut aus in Richtung ›Endverbraucher‹ fließen, sondern daß durchaus einzelne Ströme auf ihnen an sich vorgeschaltete Subsysteme rückwirken. Insgesamt ergibt sich ein absolut undurchsichtiges Netz von Leitungen, das, auch unter Einsatz unbegrenzten Aufwands, kaum im Modell darzustellen wäre, so wie man etwa die Leitungen innerhalb einer Fabrik auf einer Schalttafel oder die einer Region auf Karten darstellen könnte. (Auf den Wirrwarr von Strömen kommen wir unter 7:3.9 zurück.) Wenn wir das Bild nehmen, daß sämtliche Menschen des Globus gleichzeitig telefonieren, wobei viele Telephonate auf eben erst beendete Gespräche Bezug nehmen, Meldungen weiterreichen oder aus Meldungen Konsequenzen ziehen und Handlungen initiieren, neue Verbindungen herstellen etc. – so ein großes Chaos gibt ein eher zutreffendes Bild ab, wobei die Zahl der Ergebnisse allerdings im Vergleich zur Wirklichkeit des ›geistigen‹ Geschehens immer noch lächerlich gering ist; etwas wirklichkeitsgetreuer wäre es, wenn sich auch noch alle grünen Männlein und lila Fräuchen des Weltalls am Telephonat beteiligten.

Dabei sind die Übermittlungsweisen und die Partner äußerst vielfältig, was sich recht gut mit ein paar medienbekannteren Bildern aus dem globalen Dorf verdeutlichen läßt: Hier verständigen sich Platznachbarn durch Küsse oder orgastisches Hin- und Herwiegen, auch unerbetene einseitige Übergriffe kommen vor; dort telefoniert man aus einer Weltgegend in die andere; andere Individuen sind durch Konferenzschaltungen mit einander verbunden; dieser und jener Teilnehmer geht fremd; da wird eine Gegend rücksichtslos durch Lautsprecher beschallt; hier und da versucht jemand, andere in ihrer Kommunikationsweise zu dominieren; dort versuchen zwei Gruppen einander niederzubrüllen; da delegiert eine Gruppe ihre Kommunikation an einen Sprecher; da ist jemand besoffen und lallt dummes Zeug; hier läßt jemand mit Weisheiten zur Wahrnehmung beschriebene Papierflieger durch den Raum trudeln; dort ist jemand von Visionen erfüllt und verunsichert andere; da schnarcht eine ganze Versammlung vor sich hin; da ist eine Gruppe in Massenhysterie verfallen und zerstört die eigenen kommunikativen Ressourcen; hier hat ein Witzbold einige Drähte unter dem Schaltpult vertauscht; da hat ein Schelm Zucker in den Dieseltank des Stromgenerators geschüttet usw., usw.

Bei diesem ganzen absolut undurchsichtigen Geschehen im Schädelinnern werden etliche Instabilitäten und speziell eingebaute Zufallsgeneratoren wirksam, so daß immer etwas verloren geht oder auf unbekömmliche Weise verknüpft wird, aber auch, daß immer wieder Unerhörtes

### 5:1.1.2.3.1 – 5:1.1.2.3.2.1

und nie Dagewesenes vorkommt. Dabei ist es zweifellos so, daß die verlässliche und normgerechte Arbeit der meisten Subsysteme absolut unverzichtbar ist.

Die obige Beschreibung der Vorgänge durch Metaphern ist nicht so zu verstehen, daß alle Subsysteme absolut zeitgleich aktiv sind. Manche sind in einem winzigen Moment rege und werden dann von anderen abgelöst, usf. Verschiedene Subsysteme konzentrieren hingegen viel Arbeit auf sich, und zwar für längere Momente, und ermüden dabei u.U. sehr schnell. Dies führt zu einer Beobachtung: Die Zeit spielt eine Rolle. Jedes, auch das einfachste Wahrnehmen, Erkennen, Verstehen erfordert Zeit.

Es ist mit der Tatsache, daß Ströme fließen, nicht getan – die Verschaltungen müssen stimmen, die einzuspeisenden Daten müssen zutreffende sein, die Zuordnungen müssen einen Sinn ergeben, die jeweils interpretierenden Subsysteme müssen ihre Arbeit normgerecht erfüllen. Auch ein in jeder technischen Hinsicht perfektes körpereigenes Wahrnehmungssystem mag dem Wesen Ottilie untaugliche Meldungen hergeben, wie wir weiter unten (5:1.1.2.3.2.2) kurz darstellen werden.

#### 16 **5:1.1.2.3.2 Vom Strom zur Farbe**

##### **5:1.1.2.3.2.1 Elektrische Ströme erzeugen Farbe?**

So weit, so gut: Die Meldung betreffs der Wellenlänge des von der »roten« Erdbeere wird durch elektrische Ströme transportiert (das wissen wir jetzt bis zum Überdruß!) – wie aber kommen wir vom Strom zur Farbe Rot, zur »roten« Erdbeere? Wir haben uns dazu schon Gedanken gemacht, die oben (5:1.1.2.2.2) angedachten beiden Möglichkeiten »Strom erzeugt Farbe« und »Strom wird als Farbe interpretiert« bedürfen noch der Untersuchung. (Hier gilt wieder die alte Warnung: Es werden auch scheinbare Schnapsideen auf ihren eventuellen Wahrheitsgehalt hin abgeklopft: Vorsicht! Übrigens – die gesamten folgenden Auslassungen seitens Tuschel (5:1.1.2.3.2) können durchaus überschlagen werden, denn sie geben an Erkenntnissen nichts her, außer denen über die Konfusion, die betreffs Farbwahrnehmung in Tuschels Kopf herrscht, und möglicherweise auch in Kuniberts Dickschädel.

Strom erzeugt Farbe, so könnte man meinen. Es fragt sich (erste Idee) nur, wie elektrischer Strom quasi in Farbe umgewandelt werden sollte, etwa wie Wasserkraft in Strom umgewandelt wird und Strom seinerseits in Motorkraft. Strom in Farbe umwandeln: Ist Farbe denn eine Energie? Offensichtlich nicht. Ich kann mich weder im Finstern noch im Hellen an Rot oder Blau wärmen, keinen Mixer mit Grün betreiben, auch durch irgendwelche Transformationen nicht. Farbe ist kein umgewandelter Strom. Und Strom erzeugt (zweite Idee) auch keine Farbe, so wie etwa Strom auf meinem Computer-Bildschirm bestimmte Effekte auslöst, die Tuschel dann als farbige Punkte wahrnimmt. Was aber ist Farbe nun? Es werden gewiß auch nicht etwa (dritte Idee) Daten betreffs des in der Netzhaut festgestellten Licht in Farbe umgewandelt. Drei Schnapsideen.

Elektrischer Strom kann in Licht umgewandelt werden, das wissen wir von jeder gewöhnlichen Glühbirne, und Licht einer bestimmten Wellenlänge »äußert sich« als bestimmte Farbe. (Und aus der Primarschule erinnern wir uns: Das weiße Licht wie das der Mittagssonne enthält Licht aller Wellenlängen, also aller Farben.)

Angesichts der Tatsache, daß wir davon ausgehen, daß Farbe durch Strom im Schädelinnern zustande kommt, müssen wir, wenn wir Farbe für so etwas wie eine Qualität des Lichts halten, Auskunft darüber geben, wo denn im Schädelinnern es ein hier erzeugtes Licht – und somit Farbe – gebe. Da stehen wir aber ganz schön dumm da: im Schädelinnern gibt es, wenn wir erst einmal darüber nachdenken, kein Licht – und wie kann es dann im Schädelinnern Farbe geben? (Es gibt Strom.) Vielleicht sollten wir unsere Prämissen überprüfen: Ist Farbe nun wirklich eine Qualität des Lichts? (Zwischenfrage: Gibt es tatsächlich Licht, oder gibt es nur Wellenlängen?) Hat ein Photon eine Farbe? Und wenn ja, welche? Hat die Lichtwelle eine Farbe? Ohne uns als Einsteinlein zu gerieren, können wir die beiden letzteren Fragen getrost mit »Nein!« abschmettern. Wir nehmen also einen neuen Anlauf, wie folgt: Licht kommt als Welle vor (wir ignorieren den Photon-Aspekt), und Wellen haben nun einmal eine bestimmte Länge. Also gibt es Licht bestimmter Wellenlänge. So weit, so gut. Und Licht bestimmter Wellenlänge hat eine bestimmte Farbe. Das bleibt zu



beweisen.

Die hirnstürmerische Annahme, Strom werde in Farbe »umgewandelt«, ist irrig; auch die Vorstellung, der Strom »erzeuge« Farbe, ist unzutreffend; ebenso müssen wir unsere Unterstellung, Farbe sei eine Qualität des Lichts korrigieren bzw. relativieren: Wir können getrost davon ausgehen, daß es ohne Licht keine Farbe gibt (wir lassen dabei den oben, 5:1.1.2.2.4.5, erwähnten Sonderfall verkehrter bzw. zusätzlicher Verschaltung außer Acht), daß Farbe eine Wirkung des Lichts sei, und zwar insofern, als die jeweilige wahrgenommene Farbe prinzipiell durch die Wellenlänge des Lichts bedingt ist. Das halten wir guten Gewissens für experimentell verifizierbar. Postulieren können wir auch: Zum Farbeindruck gehören zwei: Licht und ein System, welches Licht »wahrnimmt«.

Daß uns hier einiges durcheinander ging an wildwüchsigen Vorstellungen und viertelgaren Konzepten, die nie durchdacht und nie überprüft wurden, und daß sich die Katze auf mannigfache Weise in den Schwanz beißt, ist, selbst in dieser schon sehr bereinigten und gestrafften Niederschrift offensichtlich. Wir suchen also den Wirrwarr zu entfitzen, zu zurechtzustutzen und ordnen.

Zunächst sei festgestellt, wir haben uns ganz schön vergaloppiert und rannten offene Türen ein. Wir behaupten ja eigentlich gar nicht (besser: wir bedenken die Vermutung), daß es im Schädelinnern Farbe gebe, sondern daß die Farbwahrnehmung im Schädelinnern stattfindet, und nicht im Auge. Was wir verstehen wollen, ist: Wie kommt es, daß das von der Erdbeere ausgehende Licht, welches in der Netzhaut in elektrische Ströme umgewandelt wird (oder: elektrische Ströme auslöst), schließlich vom Wesen Tusnelda als farbig erlebt wird? Somit ist die ganze Mutmaßerei und Werweißerei, wie, zum Teufel!, aus Strom Farbe wird, gegenstandslos. Trotzdem mag die Analyse der impliziten und expliziten Vorstellungen Klarheit in unseren schädelinternen Wust bringen (und uns zudem über die Arbeitsweise unseres »Geistes« einiges an Aufschluß ermöglichen); sie sei also im Ansatz unternommen.

Es ist klar, daß ich mit »Farbe« nie einen Farbstoff meine wie etwa den, mit dem man Fingernägel bemalt. Was aber ist mit »Farbe« im Satz »Die Erdbeere ist von roter Farbe«? Wenn ich postuliere, daß es im Schädelinnern Farbe gebe, so unterstelle ich zwangsläufig, daß es (1.) im Schädelinnern einen Ort, vielleicht eine Art Bildschirm (Mattscheiben gibt es schon von alters her) gebe, auf dem unsere Erdbeere tatsächlich in Rot abgebildet ist (daß rote Pigmente aufleuchten, ist nicht gemeint) und daß es (2.) irgendeine Art Wesenheit, vorläufig »Homunkulus« genannt, gebe, die jene Abbildung anschaut, die Farbe »wahrnimmt«. Aber: meinen wir wirklich, daß dies alles so sei?

Zum Homunkulus sei bemerkt: Wie wir leicht feststellen, ist das Konzept von einer Art Homunkulus – falls jemand es überhaupt hat – gar nicht bei allen Sinnen vorhanden, genauer: es existiert nur betreffs der visuellen Wahrnehmung, sein Vorkommen ist für die Interpretation der Wahrnehmung also keineswegs repräsentativ. Beim Hörsinn ist dieses Konzept nicht ausgeprägt und beim Schmecken, Riechen und erst recht beim Fühlen von Druck, Temperatur und Schmerz gar nicht vorhanden: Wer da hört, schmeckt, riecht und fühlt, das bin von vornherein »ich«. Wenn wir also bei den übrigen Sinnen ohne einen Homunkulus auskommen, so zeigt das, daß das Konzept Homunkulus uns im Zusammenhang Wahrnehmung gar nichts erklärt. Das Problem fällt bei einem ganz »einfachen« Organismus eh weg: Bei einem Einzeller oder allenfalls Mehrzeller, der nur Hell-Dunkel »sehen« kann, würde man gar nicht auf die Idee kommen, daß in ihm eine Schwester des Homunkulus stecke, die sich die Abbildung Hell oder die Abbildung Dunkel anschaut bzw., genauer: die das Signal Hell oder das Signal Dunkel wahrnimmt. Wir nehmen es als selbstverständlich an, daß das Signal ohne einen Beschauer in, etwa, Fluchtbewegung umgesetzt wird. Wo ist dann der Grenzwert betreffs der Wahrnehmungsfähigkeit gegenüber dem menschlichen System? Tusnelda hat das Gefühl, daß wir einfach von gewissen kulturell gegebenen Denkwängen nicht loskommen. Wir sitzen einem Konzept auf, das sich etliche von einschlägigen naturwissenschaftlichen Kenntnissen notwendigerweise unbeleckt und diversen Varianten von Seelenglauben verhaftete westliche Philosophen zusammengespinnen haben und damit eine ganze Kultur, jedenfalls die Kulturträger, über etliche Generationen hinweg auf

### 5:1.1.2.3.2.1

den Holzweg führten. (Das betreffende Konzept betrifft nicht nur die Farbe, sondern auch andere Aspekte der visuellen Wahrnehmung, also Umriß, Gestalt usw. bzw. die Wahrnehmung überhaupt.) Bei Tuscheta hat das erwähnte Konzept ziemlich Schaden angerichtet, indem sie sich, durch die für Autoren zum Thema Wahrnehmung offenbar fast obligatorische Behandlung in der entsprechenden Literatur, einreden ließ, sie selbst habe dieses Konzept und es sei quasi naturgegeben, weshalb sie sich im Laufe dieser Arbeit immer wieder damit auseinandergesetzt hat und es – vor allem von buddhistisch inspirierter Warte aus – zu überwinden, zu widerlegen suchte. Doña Quichota vor den Windmühlen! Wir tun gut daran, dieses Konzept als überholt und irrelevant schlicht zu ignorieren. Jedes Modell der Wahrnehmung, das von vornherein ohne den Popanz Homunkulus auskommt, ist, so postulieren wir, realistischer und somit vorzuziehen, zumindest aber einer ernsthaften Überprüfung wert. (Zwangsläufig macht Tuscheta weiter unten, 5:1.1.2.3.3.4.1, dem Homunkulus den Garaus.)

Und nun zur ›Farbe‹. Also nochmal: Ich habe eigentlich gar nicht die Vorstellung, Farbe im Schädelinnern zu haben (genauer: dort wahrzunehmen); ich meine mit ›Farbwahrnehmung‹ nicht die Wahrnehmung im Schädelinnern befindlicher Farbe (weder von Farbpigmenten noch von Farblichtern). Ich postuliere vielmehr naiverweise Farbe in der Welt da draußen (und noch in den ›farbempfindlichen Sensoren meiner Netzhaut‹): mit dem Begriff ›Farbwahrnehmung‹ meine ich die Wahrnehmung der draußen in der Welt – angeblich – vorhandenen Farbe, nämlich des Rots der Erdbeere an der grünen Staude auf dem braunen Feld. (Daß Tuscheta sich wiederholt, kann dem Verstehensprozeß nur förderlich sein.) Zum Vergleich: Wenn ich von meinem Zimmer aus durch ein Fernrohr die rote Erdbeere auf dem Feld anschau, so habe ich nicht die Vorstellung, die Farbe befinde sich in/auf der Linse unmittelbar vor meinem Auge – ich nehme vielmehr an, die Farbe sei auf dem Feld. Außerdem vermute ich farbige Lichtstrahlen bis zu deren Einfall in/auf die Netzhaut.

Ich habe allenfalls das halb-naive Konzept, ›ich‹ (womit das gesamte System Tuscheta oder Kunibert oder Laika gemeint ist, nicht das ›Ich‹ des Systems Tuscheta etc., vgl. 7:1.2) nähme die durch die Linse auf die Netzhaut projizierte Abbildung – quasi von hinten – wahr. Alles andere, der Transport ins Schädelinnern über den Sehnerv, die schädelinterne Verarbeitung usw., all das ist schon etwas durch die sog. Allgemeinbildung Aufgesetztes. Ich muß also erst einmal meine eigenen schlichten Konzepte davon unterscheiden. Darunter ist: Ich bin mir durchaus der Tatsache bewußt, daß das, was ich wahrnehme, nicht völlig der Realität entspricht, z.B. weiß ich aus Erfahrung, daß die Farbe von Gegenständen sich je nach Beleuchtung ändert, wenn ich auch naiverweise das Konzept habe, mein Partykleid sei ›eigentlich‹ kornblumenblau. Ich habe Sinnestäuschung erfahren, ich habe erlebt, daß meine Wahrnehmung von Aufmerksamkeit und Vorerfahrung abhängt, etc. etc. Jemand, der, so behauptet Tuscheta, nie etwas von Netzhaut, Sehnerv und schädelinternen Subzentren gehört hat (z.B. das Wesen Wurzelsepp), wird naiverweise davon ausgehen, daß ›er selbst‹ (d.h. das Wesen Wurzelsepp) es ist, der, mit Hilfe seiner Augen, die rote Erdbeere anschaut – da gibt es kein schädelinternes Sehzentrum, keine Art Bildschirm, und keine Art schädelinterne Wesenheit, die im Kopf herumspukt; und er hat auch nicht das Konzept, daß es Licht und Farbe im Schädel gebe. Und so ist Tuscheta im Grunde auch.

Was für Vorstellungen aber plagen uns halb-gebildete Schlaumeier betreffs der Farbwahrnehmung? Es gibt, erstens, das Konzept, daß der im Schädel fließende elektrische Strom auf einer geeigneten Folie schädelinterne reale farbige Punkte erzeuge (was einen Betrachter erfordert), in eben dem Sinne, wie der im Fernseher fließende Strom auf einer geeigneten Folie gerätinterne reale farbige Punkte erzeugt (was einen Zuschauer impliziert). Es gibt, zweitens, das Konzept, daß der im Schädel fließende Strom schädelinterne Empfindungen von Farbe erzeuge, in eben dem Sinne wie der im Bauch fließende Schnaps bauchinterne Empfindungen von Wärme erzeugt. Diese beiden – widersprüchlichen – Konzepte gehören, so vermutet Tuscheta, beim einigermaßen gebildeten heutigen westlichen Menschen zum Kulturgut bzw. sind, bei insofern besonders interessierten Menschen, vertiefend angelesen. Es gibt, drittens, das halb-naive Konzept, daß die Netzhaut realiter farbige Objekte sieht, die durch die Linse

wirklichkeitsgetreu auf der Netzhaut abgebildet werden, worauf die Netzhaut die entsprechenden Daten an den Geist, das Bewußtsein, das Ich/Selbst weitergibt, wodurch sie, mehr oder weniger wirklichkeitsgetreu verarbeitet werden, wobei schließlich der Eindruck »rote Erdbeere!« erzeugt wird. Diese drei genannten Mutmaßungen sind zutiefst fragwürdig und Mumpitz und dürfen getrost als »Makulatur« in den Papierkorb gefeuert werden, um baldmöglichst als Papiermäché für Kasperlköpfe zu dienen.

#### 5:1.1.2.3.2.2 Elektrische Ströme werden als Farbe interpretiert?

Nun bietet es sich an, wenn wir schon keine Umwandlung von Licht/Strom in Farbe postulieren bzw. überhaupt keine »Erzeugung« von Farbe erkennen können (wobei letzterer Aspekt im folgenden aufgenommen wird), davon zu sprechen, daß die auf Lichtwellen zurückgehenden elektrischen Ströme schließlich als »Farbe« interpretiert werden. Es stellt sich schnell heraus: Das Wort »Interpretation« ist in diesem Zusammenhang irreführend. Die Interpretation von etwas als etwas setzt eine Kenntnis von letzterem voraus, z.B. »Kunibert interpretiert Tusneldas Lächeln als Einladung; Tusnelda interpretiert Kuniberts Lächeln als Belästigung.« Der springende Punkt ist der: Erst wenn ich Kategorien habe, kann ich ein Phänomen zuordnen, das Phänomen somit als einen Fall der Kategorie interpretieren bzw., widrigenfalls, das Phänomen als keinen Fall derselben interpretieren. Außerdem gilt: Wenn ich etwas als etwas interpretiere, so unterstelle ich, daß letzteres grundsätzlich existieren kann: Ich unterstelle, es gibt Einladungen, Belästigungen; ich unterstelle, es gebe Farbe (u.a. im Schädelinnern).

Der Sachverhalt ist also nicht der, daß das System Tusnelda den im schädelinternen Subsystem entstehenden Sinneseindruck als Farbe »interpretiert«, sondern daß es ihn von vornherein als Farbe kategorisiert: »Was immer im Subsystem Soundso erscheinen mag, das ist Farbe.« Vergleiche: Was auf der Leinwand durch die Tätigkeit des Filmprojektors geschieht, ist »Farbe«, was im Lautsprecher durch die Tätigkeit des Plattenspielers geschieht, ist »Geräusch«. Nebenbei – auch »Kategorie« ist ein irreführender Begriff, das System kann ja gar nicht anders: ein Lautsprecher kann kein Licht erzeugen. Nur das letzte Glied betrachtend: Am Ende einer Stromleitung (vom Kraftwerk über Umspannstationen, ggf. unter Einspeisung von Strom aus anderen Netzen, usf.) kommt – die richtigen Verschaltungen und richtig ablaufenden Prozesse vorausgesetzt – halt das zustande, wofür das Subsystem am Ende ausgelegt ist: Bei einer Glühbirne: Licht; bei einer Klingel: Geräusch; bei einem Herd: Wärme; bei einem Motor: Bewegung, usf. Dieses Kategorisieren geschieht also – durch den Aufbau des jeweiligen Apparats – von selbst – kein Ich und auch keine Steuerzentrale muß etwas dazu tun. Die Tatsache, daß ich den betreffenden Aspekt der Erdbeere als »Farbe« erlebe und nicht etwa als »Geräusch«, ist also ausschließlich in dem Umstand begründet, daß die Rohdaten vom Auge erfaßt werden (nicht etwa vom Ohr) und – vor allem – daß die resultierenden Ströme in einem ganz bestimmten schädelinternen Subsystem verarbeitet werden. Auf der Erlebnisebene läßt sich alles an den Sinnesorganen festmachen: Was ich mit dem Auge wahrnehme, das gehört in die Kategorie »Farbe« (plus Umriß, Kante etc.), was ich mit dem Ohr wahrnehme, gehört in die Kategorie »Geräusch« oder, anders gesagt: Lichtwellen ergeben Farbe, Schallwellen ergeben Geräusch. (Untypisch und anderen Reizen bzw. Sensoren zuzuschreiben wäre »Sehen« anläßlich eines Schlags auf das Auge.) Das schädelinterne System jenseits von Sehnerven usf. mag die Dinge anders ordnen (vgl. 5:1.1.2.2.4.5, 5:1.1.2.3.1). Ob etwas aber als Farbe oder als Geräusch ankommt, hängt – da ja zwischendurch Fehlschaltungen oder regelwidrige Einspeisungen, etwa aus dem Gedächtnis, vorkommen können – letztlich einzig von finalen Subsystem ab. Ein Vergleich: In meine Videogerät sind keine »Farben« enthalten, darin gehen keine »Farben« durch Drähte, Transistoren, Widerstände: die »Farben« als solche werden erst auf dem Bildschirm (s.u.) erzeugt. Es wäre technisch ein Leichtes, die normgemäß beim Bildschirm anlangenden Stromimpulse als – allerdings sinnleere – Töne zu manifestieren, statt als Farben. (Wenn Tusnelda nicht irrt, ist, aus praktischen Gründen, nach eben diesem Prinzip [allerdings umgekehrt] auf der Tonspur eines Films der schließlich zu hörende Ton in Form von »Lichtquanten« aufgezeichnet.)

### 5:1.1.2.3.2.2

Daran ist nichts Geheimnisvolles, Rätselhaftes, alles vollzieht sich, reproduzierbar, nachbekanntem und beliebig nutzbaren Gesetzmäßigkeiten. Es liefert also jeder Sinn – normgerechtes Funktionieren vorausgesetzt (vgl. 5:1.1.2.2.4.5) – seine spezifische Kategorie von Informationen, und zwar nur diese eine Kategorie. Was ich sagen kann, das ist also z.B., daß »Rot« und »Blau« Erlebnisse derselben Kategorie sind (im Gegensatz zu »Umriß« und, erst recht, zu »Geräusch«, »Geschmack«, »Temperatur«): ich kategorisiere »Rot« und »blau« jeweils als »Farbe« (aber ich interpretiere sie nicht als »Farbe«).

Innerhalb der Kategorie »Farbe« kann das System Tusnelda nun, je nach Umständen, das Licht einer bestimmten Wellenlänge als »erdbeerrot« oder »fuchsienrot« interpretieren. Hierbei werden – wellenlängenmäßig ähnliche Erlebnisse verglichen, z.B. das Erlebnis einer Erdbeere, einer Infrarotlampe, von Blut auf Schnee, vom Sonnenuntergang über der Ägäis, und werden dann allesamt als »Rot« klassifiziert. Das Prinzip kennt unser Primarschüler schon aus dem Kindergarten, wo er spielerisch Farben zugeordnet hat (oder aber Formen, Gestalten etc.). Technisch gesehen werden also Lichtquellen (reflektierende oder selbststrahlende), die Licht derselben oder sehr ähnlicher Wellenlänge (und Intensität) Richtung Auge aussenden, einander als gleich oder ähnlich zugeordnet und von Lichtquellen, die Licht anderer Wellenlänge (und Intensität) aussenden, durch meinen Sehsinn unterschieden. (Hierbei wird die gesamte Beleuchtungssituation berücksichtigt, vgl. 5:1.1.1.1, 5). Übrigens – unser Videogerät selbst sieht und erlebt, so unterstellt Tusnelda, nichts.

Das subjektive Endergebnis des visuellen Verarbeitungsprozesses kategorisieren und bezeichnen wir qua Konvention als »Farbe« (im Gegensatz zu »Geräusch« oder »Geschmack« usf.) und interpretieren und bezeichnen es qua Konvention als »Rot« (im Gegensatz zu »Blau« oder »Gelb«). »Rot sehen« ist, umgekehrt betrachtet, als eine Umschreibung der Tatsache zu verstehen, daß elektrischer Strom ganz bestimmter Qualität (welcher nach einer ersten Verarbeitung in der Netzhaut Licht bestimmter Wellenlänge [und Intensität] repräsentiert und somit ein spezifisches Signal darstellt) zu einem gegebenen Zeitpunkt von ganz bestimmten und ausschließlich für diese Aufgabe ausgelegten schädelinternen Subsystemen in bestimmter Weise verarbeitet wurde. (Gewisser Mühe wert ist die Überlegung, ob »Schwarz«, »Weiß«, »Grau« bzw. »Dunkel«, »Hell« als »Farbe« zu kategorisieren seien (wie wir das der Einfachheit halber seit jeher getan haben). Das ist wohl eher eine Frage des Sprachgebrauchs als eine des Erlebens [bzw. betreffs der Arbeit der Netzhaut ist es eine der Tatsachen der Physiologie], zumal das Phänomen des Übergangs von Dunkelblau zu Schwarz oder Gelb zu Weiß für eine unscharfe Definition und für sich überlappende Funktionen spricht.)

Es wird dem System Tusnelda wohl kaum passieren, jedenfalls unter Normalbedingungen, daß es das Licht der Wellenlänge soundso (das Rot einer Erdbeere) als den Kammerton A erlebt statt als Farbe; es wird dem System Tusnelda auch kaum widerfahren, daß es mit dem Sehsinn das Rot der Erdbeere wahrnimmt und, daneben, den Geigenton der Erdbeerstaude; und es wird nicht infolge der Tätigkeit des linken Auges eine Erdbeere sehen und infolge der Tätigkeit des rechten Auges eine Erdbeere »hören«; und es wird bei einer unreifen rot-und-blassen Erdbeere das Rot kaum allmählich in einen fiepsigen Flötenton übergehen. Übrigens – selbst ein in jeder Hinsicht intakter Sinn mag, unter bestimmten Bedingungen, dem jeweiligen Wesen nur untaugliche Meldungen hergeben, was z.B. bei Menschen der Fall ist, die einen nie besessenen Sinn durch eine Operation dazugewinnen, etwa den Sehsinn, aber mit den Sinneseindrücken nichts oder nur sehr wenig anzufangen wissen. Wie das? Schon die Netzhaut ist keine simple technische Apparatur, die von vornherein immer in bestimmter Weise funktioniert, sondern sie bedarf vielmehr des Trainings: selbst wenn die Netzhaut von vornherein normgerecht funktioniert, so sind möglicherweise die schädelinternen Subsysteme, die für visuelle Eindrücke zuständig sind, nicht trainiert, und, vielleicht, physisch gar nicht auf ihre ureigene spezifische Aufgabe eingestellt, indem sie nämlich, möglicherweise, infolge eigener Arbeitslosigkeit, Aufgaben eines für einen anderen Sinn zuständigen schädelinternen Subsystems übernommen haben; außerdem haben die betreffenden Subsysteme möglicherweise die Interpretation der vom vorgesehenen Sinn einlaufenden Daten sowie deren Verknüpfung mit Gedächtnisinhalten etc. nicht gelernt, d.h. es

werden keine Muster erkannt, keine Zuordnungen derselben zu anderen Objekten getroffen: sie liefern somit sinnleere, unsichere, unsinnige bis unzutreffende Daten an das System Kunibert, mit dem das Wesen Kunibert nichts oder nichts Rechtes anfangen kann und somit die in der Netzhaut noch sinnvollen Daten verfälscht und ihrer ursprünglichen Aussage beraubt.

Ein Beleg für die Tatsache, daß es gar nicht so sehr auf die Daten der äußeren Welt bzw. auf die solche Daten – mit Abstrichen – repräsentierenden elektrischen Ströme im Schädelinnern ankommt, ist der durch die einschlägige Forschung belegte Umstand, daß bei der rein imaginativen »Erzeugung« z.B. einer roten Erdbeere – etwa anläßlich eines Traums oder Tagtraums bzw. infolge von Erinnerungen – dieselben schädelinternen Subsysteme arbeiten wie beim Anblick einer »realen« roten Erdbeere.

Ein Gesichtspunkt der visuellen Wahrnehmung bedarf noch der Besprechung, nämlich der der affektiven Interpretation von Seheindrücken, also z.B. die Frage, ob ich »Nachtblau« als angenehm und besänftigend interpretiere oder aber als unangenehm und aufreizend, woran sich die Frage anschließt, ob dies jeweils eigenen Erfahrungen zuzuschreiben sei oder aber genetisch / karmisch eingebauten Bewertungsmustern.

### 5:1.1.2.3.3 Vom Strom zum Sinnesobjekt

#### 5:1.1.2.3.3.1 Farbwahrnehmung als integrativer Prozeß

Dem oben erwähnten geläufigen schichten Modell zufolge kommen von der Netzhaut ausgehende elektrische Ströme – und zwar eine bestimmte Wellenlänge des Lichts repräsentierende Ströme – geradewegs irgendwo im Schädelinnern bei einer Art Endverbraucher an, wo sie die Meldung »Rot« erzeugen. Diese Vorstellung beinhaltet allerlei Zweifelhaftes. Es ist nämlich keineswegs so, daß die eine aktuelle Wellenlänge repräsentierenden Ströme beim Endverbraucher (wer oder was das immer sein mag) so ankommen, wie sie die Netzhaut verlassen haben, bzw. daß dieselben Ströme ankommen. Es ist vielmehr so: Die Rote Erdbeere da draußen sendet Licht bestimmter Wellenlänge und Intensität aus, welches in der Netzhaut (u.a.) Ströme bestimmter Qualität initiiert, die dann über die Sehnerven ins Schädelinnere geleitet werden; dort werden diese Ströme – und zwar unter (dies wurde bislang nur angedeutet!) Einspeisung von neuen Informationen aus gewissen schädelinternen Subsystemen – in weiteren spezifischen schädelinternen Subsystemen auf komplexem Wege verarbeitet, wobei schließlich so etwas wie die Meldung »Farbe«, nämlich »Rot« erzeugt wird. Wir müssen, in anderen Worten, davon ausgehen, daß unterwegs so allerlei in das schädelinterne Stromnetz eingespeist wurde und daß die diversen Ströme mancherlei an Relativierungen, Verstärkungen etc. (weiß der Teufel, was!) erfahren haben (vgl. zu solchen Modifikationen 5:1.1.2.3.1), ehe sie das ergeben, was wir spontan und naiverweise die »Farbwahrnehmung Rot« nennen. (Tusneldas Ausdruck »Einspeisung« legt ein Mißverständnis nahe, des Inhalts nämlich, daß all die diversen Ströme in ein einzelnes vorgegebenes Zentrum fließen: dies ist entschieden nicht der Fall. Vielmehr sei nur behauptet, daß dem gesamten schädelinternen System Daten in Form von Strömen zur Verfügung gestellt werden, und zwar aus jeweils gegebenem Anlaß, wobei hier betont sei, daß die diversen Einspeisungen während aller möglichen Stadien der Verarbeitung geschehen, keineswegs erst in einem – kühn postulierten – Endstadium.) Die Aussage betreffs der Einspeisung von Informationen aus dem schädelinternen Apparat impliziert, daß die schädelintern »wahrgenommene« »Farbe« nicht schlicht der in der Netzhaut anfänglich registrierten Wellenlänge des Lichts entspricht. Eine Sache der Interpretation seitens der schädelinternen Apparatur, nicht aber der Netzhaut selbst (deren Arbeit im Sinne von Berücksichtigung der gesamten Beleuchtungsverhältnisse wird in 5:1.1.2.3.3.1 erwähnt), ist es, aus den zahllosen »Farbeindrücken« der einzelnen Sensoren eines Areal der Netzhaut kontextabhängig einen ganz bestimmten einheitlichen Farbeindruck wie z.B. Erdbeerrot, Tomatenrot, Orange oder Lila zu konstruieren. Übrigens – ein »Rot schlechthin« kommt kaum einmal vor, selbst wenn wir, etwa aufgrund von Experimenten zur Farbmischung, einen bestimmten Farbton als solches definieren würden, z.B. das Fuchsienrot. »Farbe« ist also, angesichts der mannigfachen im Laufe des netzhaut- und schädelinternen

### 5:1.1.2.3.3.2.1 – 5:1.1.2.3.3.2.2

Verarbeitungsprozesses sich vollziehender Modifikationen und Modulationen – keine Darstellung eines realitätsgetreuen schieren Meßwerts. Die ›letztlich wahrgenommene Farbe‹ vermeldet, so sei zusammengefaßt, (1.) nicht eine tatsächlich gegebene Farbe der Erdbeere, (2.) nicht die Wellenlänge des auf/in die Sensoren der Netzhaut eingefallenen Lichts, (3.) nicht die Qualität der von der Netzhaut in die Sehnerven geleiteten Ströme.

Es ist auch keineswegs gesagt, daß es überhaupt einen ›Endverbraucher‹, nämlich eine Zentrale gibt, wo all die relevanten Ströme der ›Farbwahrnehmung‹ schließlich zusammenlaufen; vielmehr ist es so, daß es auch am Ende ein Zusammenspiel von allerlei Strömen gibt. (Diese Gedanken bewege man bitte in seinem Herzen bei allem, was folgt!) Sehr schön deutlich – weil gegenüber der normalen Wahrnehmung offenbar übersteigert – wird die Einspeisung, und zwar die von persönlichen Daten, bei jenen Menschen, in denen das Hören eines Tons auch einen Farbeindruck auslöst (vgl. 5:1.1.2.2.4.5); der ist nämlich nicht eindeutig durch den Ton bestimmt, sondern hängt in seiner konkreten Ausprägung von allerlei Faktoren ab, die für die betreffende Person eine Bedeutung besitzen, z.B. von den mit dem Ton verbundenen Assoziationen. Es handelt sich bei diesen zusätzlichen ›Wahrnehmungen‹ von ›Farben‹ also um fast reine Phantasieprodukte. Es ist offenbar ein instabiles und nur wenig strukturiertes schädelinternes ›visuelles System‹ vorhanden, das, auf rudimentären materiellen Eckdaten ursprünglich auditiver Natur aufbauend, solche fast beliebigen schädelinternen visuellen Eindrücke erzeugen kann. (Auf derartige persönliche Faktoren kommen wir unter 5:1.1.2.3.3.2.2 zurück.) Auch solche Phantasien werden, dies sei betont, durch elektrische Ströme hervorgebracht. (In einem anderen Zusammenhang, 5:1.1.1.4, stellten wir – dies relativierend – fest, daß der durch normgerechte Verarbeitung erzielte ›Sinneseindruck‹ bei den verschiedenen Menschen doch mehr oder weniger gleich ist.)

#### 5:1.1.2.3.3.2. Objektwahrnehmung als integrativer Prozeß

##### 5:1.1.2.3.3.2.1 ›Sachliche‹ Faktoren

Es wäre nun etwas äußerst Ungewöhnliches, wenn wir ausschließlich ›Farbe‹ wahrnähmen. Die Wahrnehmung schon unserer roten Erdbeere umfaßt weitere Aspekte, neben der Farbe sind u.a. die Umrisse relevant sowie die Position im Raum, die Perspektive. (Letztere Aspekte vernachlässigt Tusnelda hier völlig, sie bespricht sie unter 5:2. recht eingehend.) Dazu kommen zusätzlich nichtvisuelle Faktoren wie Duft, Konsistenz, Gewicht usf.: all das gehört zum Erlebnis Erdbeere, zum Komplex Erlebnis. (Ich würde mich doch sehr wundern, befremdet sein, wenn ich an der Erdbeere den Geruch von Bier wahrnehme und die Konsistenz von Neuschnee und das Gewicht von Eisen.) Nun kann es durchaus geschehen, daß ich auf dem Teller eine ›rote Erdbeere‹ gesehen habe und dann schwöre, sie sei mit jenen typischen kleinen Körnern besetzt, was sich dann aber bei Überprüfung als unzutreffend herausstellt, denn es ist eine Plastik-Erdbeere zu dekorativen Zwecken. Die Tatsache, daß ich die Körner aus dem Gedächtnis ergänze, zeigt, daß ich mich nicht mit einem halben Merkmalspaket ›Erdbeere‹ abspeisen lasse, sondern daß das System Tusnelda das Wissen hat, außer dem tatsächlich aktuell Wahrgenommenen sei notwendigerweise noch ein weiterer Teil des Objekts vorhanden; mit anderen Worten: Das System Tusnelda hat eine Vorstellung des Objekts im Kopf, wie dieses an sich ist – das heißt, wie es jeweils gefälligst zu sein hat. Es ist, wie nun klar ist, nicht damit getan, daß die Sensoren der Netzhaut den einfallenden Lichtstrahl ›richtig‹ als ›rot‹ oder ›gelb‹ registrieren: im Schädelinnern muß aus all den punktuellen Sensationen durch Einspeisung von Erinnerung, durch das Erkennen von Mustern usf. die Meldung entstehen: ›Das ist eine rote Erdbeere, also reif, mithin eßbar, somit für das Wesen Tusnelda appetitlich.‹ All die erwähnten (und viele unerwähnte) Merkmale erst ergeben in ihrem Zusammenspiel die ›rote Erdbeere‹ in meinem Kopf, und das ist eine ›rein sachliche‹ (und also solche fiktive!) Erdbeere, deren Bild noch durch andere Faktoren (vgl. 5:1.1.2.3.3.2.2) modifiziert wird. Es müssen also die verschiedenen Aspekte in Beziehung zueinander gesetzt und zur ›roten Erdbeere‹ mit all ihren Implikationen integriert werden. Jeder der Aspekte wird, wie die Farbe, ab der Netzhaut durch elektrische Ströme repräsentiert. (Zu den betreffenden Aspekten wurde oben, 5:1.1.2.2.4, einiges bemerkt.)

Die die verschiedenen visuellen Merkmale der Erdbeere repräsentierenden elektrischen Ströme ergaben dann offenbar, in ihrer Summe, im Schädelinnern eine Art kodierter Darstellung (Vorsicht!) der Erdbeere. (Diese Darstellung kann, wenn alles gut geht, dann schädelintern sinnvoll weiterverarbeitet werden, z.B. in Richtung auf Reife und Eßbarkeit der Erdbeere: Es kommt, wie gehabt, zur Hypothese: »Reife Erdbeere!«, »Eßbare Erdbeere!« usf. Diese kodierte Darstellung ist – mit Vorbehalten – mit der Darstellung auf dem Magnetband meiner Videokamera zu vergleichen: Da gibt es keine aus Farben sowie Umrissen usf. bestehende Abbildung der Erdbeere, wie es etwa auf einem Dia der Fall wäre; sondern es gibt nur Formationen magnetisierter Metallpartikel: die Erdbeere ist als eine solche Formation von Metallpartikeln kodiert dargestellt. Dieser Zusammenfügungsprozeß betreffs der verschiedenen Merkmale der Erdbeere muß, was vielleicht nicht ganz selbstverständlich ist, ein verlässlicher sein: Es nützte mir wenig, wenn, ungefähr wie bei einem mißratenen Farbdruck, hier ein verschwommener Farbfleck wäre und da die Umrißlinie; oder wenn gar die Farbe dem einen Gegenstand, der Umriß aber einem anderen Objekt zugeordnet wäre. Eine besondere Schwierigkeit hierbei ist also die, daß seitens des Systems nur die betreffenden Merkmale oder Details des jeweiligen Objekts, und zwar alle, einander bzw. einer schon gegebenen Konstellation von Merkmalen zuzuordnen sind. Es wäre also, z.B. etwas unglücklich, wenn seitens des System Kunibert die Augen, Wangen, Haare und der Mund des Systems Isolde mit der Nase des Systems Laika kombiniert würden; oder wenn seitens des Systems Hubert Bär dem System Tusnelda der Kopf des Systems Meister Petz aufgesetzt würde; oder wenn seitens des Systems Isolde dem Kopf des Systems Großmutter die lusternen Züge des Systems Kunibert zugeordnet würden. Dabei muß in jedem Fall eine gewisse Flexibilität garantiert sein, so daß es dem System Ottilie möglich ist, trotz des üblicherweise dem System Tusnelda zugehörigen Pullovers, das eben hereinkommende Merkmalspaket als das System Großmutter zu identifizieren. (Klar: Die Großmutter trägt Tusneldas Pullover.) Sollte die Meldung »Form Erdbeere« mit der Meldung »Farbe Blau« zusammenkommen, so wird das betreffende System aufgrund er offensichtlichen Unstimmigkeit – es kann nicht sein, was nicht sein darf – zur Überprüfung der Hypothese »Reife Erdbeere« gezwungen: »Plastik-Erdbeere?«, »Neue Züchtung?«, »Exotischer Pilzbefall?«, »Gar keine Erdbeere, sondern etwas ganz anderes?« usf. (Diese Leistung ist übrigens keine Selbstverständlichkeit: es gibt Menschen, deren Wahrnehmungssystem diese Leistung nicht erbringt. Entsprechendes gilt für mancherlei andere Leistung, die im Zuge der Besprechung von Wahrnehmen und Sich-bewußt-Werden erwähnt werden.)

In dem System, welches bei der Verarbeitung der Daten betreffs der verschiedenen Merkmale des jeweiligen Objekts diverse Aufgaben erfüllen muß, damit es zu einem adäquaten Ergebnis kommt, ist – sofern wir eine letzte auswertende und kontrollierende Instanz, etwa einen Homunkulus (vgl. 5:1.1.2.3.2.1, 5:1.1.2.3.4.1) leugnen – folgendes nötig: Die beteiligten betreffs Farben, Umrissen usf. arbeitsteilig tätigen schädelinternen Subsysteme müssen von einander »wissen«; sie müssen »wissen«, was im jeweils anderen Subsystem geschieht: sie müssen also miteinander kommunizieren und abgestimmt interagieren. (Zum technischen Aspekt dieses Sachverhalts merkt Tusnelda weiter unten, 7:2.2, einiges an.)

Dieser ganze – in vielen Fällen überaus komplizierte – Verarbeitungsvorgang vom Eingang der Lichtstrahlen in das Auge bis zu integrativen Wahrnehmung des Objekts in all seinen Aspekten darf übrigens nur einen Moment dauern (d.h. den Zeitraum lang, der vom System Tusnelda als »Jetzt« empfunden wird) denn sonst kommen die verschiedenen Merkmale (z.B. Farbe, Umriß) nicht zur Deckung.

#### **5:1.1.2.3.3.2.2 Persönliche Faktoren: Erinnerungen, Affekte, Ich-Konzept, Selbstbild usf.**

Mein schädelinternes System interpretiert die einlaufenden Signale nach den Kapazitäten meines für Menschen (im Gegensatz zu Kröten, Elefanten, Spinnen) typischen physischen und mentalen Apparats und auf der Basis meiner eigenen Lebenserfahrung sowie der meiner geschichtlich gewachsenen Vor- und Umwelt – was alles sich in der konkreten Struktur meines individuellen materiellen Sinnessystems (und somit der betreffende Qualitäten meines sog.

### 5:1.1.2.3.3.2.2

Geistes) niedergeschlagen hat. Tusnelda hat anderswo (3:7.) in diesem Zusammenhang auf einen käseunkundigen Exoten verwiesen, hier sei sie ausnahmsweise einmal selbst die Dumme: Tusnelda hat ihr Gehör betreffs chinesischer Musik nicht geschult und ausgebildet: sie vermag  
4 weder die Komposition noch den Vortrag zu würdigen. Entsprechend schlicht und naiv ist, was ihr sog. Geist aus dem gehörten Geklimper – Eingeweihte hören erhebende Sphärenklänge – macht, nämlich fast nichts. Bei chinesischer Musik könnte es ihr durchaus widerfahren, daß sie das Stimmen der Instrumente vor dem Konzert mit Applaus bedenkt.

8 Bei Erlebnissen spielen also u.a. Gedächtnisinhalte im weitesten Sinne (Wissen, Vorerfahrungen, Zuordnungsfähigkeit, geschichtliches Bewußtsein etc.) mit hinein. Solche Gedächtnisinhalte können durch Erfahrung mit den Affekten gekoppelt sein: ein diffuses Wohlgefühl oder ein intensives Gefühl der Trauer oder auch ein höchst realer körperlicher Schmerz etc., vielleicht auch neuerwachte Liebeskummer mögen die Folge der Wahrnehmung eines Gedächtnisinhalts sein (vgl. weiter unten 6:1.3.1). Daß das, was konventionell als Sinneseindruck betreffs der Welt, z.B. also Farbe oder, bei Musik: Geräusch, betrachtet wird, mit solchen vorgegebenen Gemütszuständen einhergeht, ist – zutreffende – Alltagsweisheit. Die  
16 Wellenlänge soundso, nämlich die zum Eindruck ›Rot‹ oder ›Gelb‹ führende, ruft im System Tusnelda den beim Menschen offenbar weltweit vorgegebenen (also zwar subjektiven, nicht aber individuellen!) und durch entsprechende Einspeisung vermittelten Affekt ›warm! ab, nicht etwa: ›eisig!‹. (Es ist angeblich eine experimentell verifizierbare Tatsache, vgl. 3:7., daß ein gelb gemaltes Zimmer wärmer auf Menschen wirkt als ein blaues.)

Es ist für das Fortleben relevant, wenn auch nicht ausreichend, daß ich mich beim Gemüserüsten, Orgelspielen, Maschineschreiben, Kopulieren jeweils wohlfühle. Und in der Tat ist  
24 das ganze Leben durch Streben nach Wohlbefinden (wie immer die subjektive Definition sein mag) bestimmt, und nicht durch das Sterben nach einer bestimmten Wellenlänge des Lichts als solcher.

Betreffs unserer Erdbeere ruft die Wahrnehmung beim System Tusnelda so allerlei auf den Plan: Bei Feststellung der Farbe ›Erdbeerrot‹ durch ein schädelinternes Subsystem (oder eine  
28 Kombination von solchen) und gleichzeitiger Erkennung der Form ›Erdbeere‹ durch andere, auf Umrisse, Kanten etc. spezialisierte, Subsysteme sowie der Einspeisung aus weiteren entsprechenden kompetenten Subsystemen (›Gedächtnis‹) entsteht schließlich die Wahrnehmung ›reife Erdbeere‹.

Die Meldung ›reife Erdbeere‹ mag dann Erinnerungen an den letzten Frühsommer aufkommen lassen sowie Pläne betreffs einer Fete mit Erdbeerbowle usf. Sie mag auch die  
erinnerungsgespeiste Befürchtung auslösen: ›O je, ich habe mich damals an Erdbeeren mit Schlagrahm überfressen und eine Allergie hervorgerufen – wenn ich jetzt Erdbeeren esse, kriege  
36 ich bestimmt wieder lauter Pusteln am ganzen Körper!‹ Eine Assoziation der Erdbeere mit Gefahr.

Was nun die Erinnerungen betrifft, so müssen wir erfahrungsgemäß (Erinnerungen!) davon ausgehen, daß bei der Abgleichung aktueller Sinnesdaten mit Gedächtnisinhalten die letzteren sich gerne verändern, indem sie sich an die betreffenden Daten – sei es betreffs roter Erdbeeren  
40 oder der Qualitäten der Chefin oder der eigenen Wut – angleichen und somit, u.a., ein Bild von der eigenen Person aufrechterhalten, das auch in der neuen, eventuell übermächtigen, Situation stimmig ist. Ein stimmiges Bild meiner selbst ist – sofern es nicht ein selbstdestruktives ist (ha!, die Logik!) – meinem Fortleben mit Selbstachtung förderlich. Und jemand, der ein stimmiges  
44 Selbstbild hat und pflegt, welches selbstdestruktiv ist (z.B. eines ohne Selbstachtung) wird halt bald als ein nicht lebensfähiges Exemplar auf dem Kehrlichthaufen der Menschheitsgeschichte landen. Und wer gar kein stimmiges Bild seiner eigenen Person hat, etwa gar eines, bei dem sich bestimmte Aspekte verselbständigt haben, der wird nicht konsequent und sinnvoll in der Welt  
48 handeln können – auch er landet zwangsläufig auf dem Kehrlicht. (Übrigens – das Selbstbild ist ein das grundsätzliche Ich-Konzept [vgl. 7:2.1] voraussetzender, aber inhaltlich davon unabhängiger, Sachverhalt.)

Auch eben erst entstehende Affekte sind bedeutsam, die rote Erdbeere löst jetzt und künftig  
52 etwas in mir aus, eine Stimmung, einen Bezug zu Erdbeeren, etwa wenn mein liebes Söhnlein



jetzt, in dieser denkwürdigen Situation, mir eine rote Erdbeere schenkt; oder wenn ich mich, jetzt, an das »Erdbeermädchen« unseres größten Böhmerwäldlers erinnere – es werden ggf. ganz neue Assoziationen gebildet. Oder es mag sein, daß sich der Anblick eines Weizenfeldes mit dem Anblick des blonden Haarschopfes eines gewissen miniplanetarischen Prinzen verbindet, so daß der Anblick eines Weizenfeldes künftig liebe Erinnerungen an letzteren auslöst. Auch diese Assoziationen sind durch das vorhandene Selbstbild geprägt, und dieses wiederum wird durch die neuen Assoziationen modifiziert.

Dieser Aufbau von Assoziationen und anderen Erinnerungen umfaßt noch mehr: Zu Farben, Affekten etc. gesellen sich die mehr mechanischen Begleitumstände, wie z.B. die Stellung des Augapfels oder der aktuelle Gesichtsausdruck beim konkreten Anblick unserer roten Erdbeere, und gehen in den Gedächtnisfundus »rote Erdbeere« mit ein. Es sei hier betont: Gedächtnis spielt überall und in jeder Hinsicht mit; es ist z.B., ein Extrem, vorteilhafter, wenn ich Farbe, Form, Geruch, Geräusch, Umgebung eines Schemens gleich als »Wolf« zusammen parat habe, als wenn ich die einzelnen Merkmale jedesmal erst neu zu »Bedrohung!« zusammensetzen müßte. Weniger extrem: Die und die Nase, die und die Augen, der und der Mund, die und die Stimme ..., das gehört, wie Isolde aus dem Gedächtnis abrufft, jeweils zusammen: Otilie mit den zarten Händen. Dieselbe Nase und dieselben Augen und derselbe Mund, aber diese Stimme, das gehört nicht zusammen: das kann nicht Otilie mit den zarten Händen sein. Bei Baby Isolde mag durch Erfahrung eine Assoziation ausgelöst werden: Wenn Isolde z.B. auf dem Flur eine kratzige Stimme hört, weiß sie gleich: »O je, das ist nicht Otilie, da kommt wieder dieser fiese Kunibert und wird mich hochnehmen und wie ein Trumm Holz behandeln!«

Der verlässliche Zugriff auf Gedächtnisinhalte bzw. deren zweckmäßige Zuordnung ist keine Selbstverständlichkeit: Man nähert sich einer Verkehrsampel – da ist es gut, wenn man sich erinnert, was »Rot« bedeutet; man trifft jemanden und erkennt ihn – aber an seinen Namen kann man sich nicht erinnern; man trifft jemanden und erkennt ihn – nur weiß man nicht, woher man ihn kennt, wo man ihn hinstellen soll; man befindet sich im Traum in der eigenen Wohnung, ganz gewiß weiß man das – nur sieht die Wohnung völlig anders aus. Die Beispiele ließen sich bis ins Unendliche fortsetzen: Wahrnehmung ist ohne Gedächtnis gar nicht möglich. (Mit großer Vorsicht mag ich sogar transpersonale, wohl stammesgeschichtlich vorgegebene Daten als »Gedächtnisinhalte« bezeichnen, z.B. die erwähnte Koppelung »Gelb – Warm« oder auch »Schlange – Gefahr« [was beides seine Vorteile für das Fortleben hat].) Was alles zu einer Wahrnehmung dazugehört und mit hineinspielt, ist hier nur sehr grob angedeutet. Weitere relevante Gesichtspunkte durchziehen diese ganze Arbeit. Hier lassen wir uns insofern genügen.

#### 5:1.1.2.3.3.3 Wahrnehmung als nichtbewußter Prozeß

Bei all dem gilt: Auch die Einspeisung von Erinnerungen an früher wahrgenommene Erdbeeren, von Assoziationen mit »Erdbeere«, von Empfindungen angesichts von »Erdbeere« usf. erfolgen durch nichts anderes als auf elektrischem (und chemischem) Wege vermittelte Meldungen seitens insofern spezialisierter schädelinterner Subzentren. Bei diesen Einspeisungen liegt, wie beim gesamten Wahrnehmungsprozeß, ein äußerst aufschlußreicher Sachverhalt vor. Wenn wir etwas wahrnehmen, so blenden wir den Wahrnehmungsprozeß als solchen nämlich völlig aus: Wie die Erarbeitung der in der Netzhaut einlaufenden Daten betreffs des Licht stattfindet, bzw. wie die weitere Verarbeitung jener hiervon abgeleiteten elektrischen Signale im Schädelinnern sich vollzieht, wie die Einspeisung und Integration von Daten abläuft, das ist durch das jeweils sehende Wesen nicht beobachtbar; der gesamte Prozeß einschließlich der daran beteiligten Apparatur wird von dem wahrnehmenden Wesen ignoriert – nur das Endergebnis, nämlich die rote Erdbeere mit der Zuschreibung »Appetitlich!« (ggf. auch die geträumte Erdbeere) ist für für das Wesen Tusnelda vorhanden. (Es soll buddhistische Profis geben, die diesbezüglich mehr Übersicht haben als unsereins.) Daß eine materielle Apparatur überhaupt beteiligt ist, und zwar notwendig beteiligt ist, wird uns nur klar, wenn – Alltagserfahrung! – wir uns die Augen zuhalten, wenn uns ein Auge ausgelaufen ist oder wenn wir eine gewisse Schädelverletzung erlitten haben. (Ein – hinkender – Vergleich: Wenn ich im Kino sitze und mir

### 5:1.1.2.3.3.3 – 5:1.1.2.3.3.4.1

einen Film ansehe, bin ich ausschließlich mit der Welt da vor mir beschäftigt – daß jene Welt aber durch komplexe Apparaturen wie Kameras, Projektoren etc. projiziert wurde, entgeht sowohl meiner Wahrnehmung als auch meinem Interesse [sofern ich nicht eine entsprechende Fachfrau bin]. Ich könnte jedoch die entsprechende technische Apparatur auseinandernehmen, untersuchen und manipulieren – bei meiner schädelinternen Apparatur sind die entsprechenden Möglichkeiten äußerst limitiert.) Stellen wir uns vor, welche Aufgaben – mit welchem Aufwand an Zeit und mit welcher Verzögerung der Zur-Verfügung-Stellung des Endergebnisses – auf uns zukämen, wenn wir im Alltag jeden einzelnen Verarbeitungsschritt registrieren könnten (und eventuell willkürlich steuern bzw. durchführen müßten) – statt nur den fertigen Seheindruck auszuwerten, so wird offenbar, warum wir das alles nicht mitkriegen. Dieser Wahrnehmungsprozeß läuft außerdem nach schon vorgegebenen Programmen – völlig ohne unser Zutun ab: Wir sind nicht in der Lage, die rote Erdbeere willentlich zu einer blauen Kornblume umzumodeln; und wir sind auch nicht imstande, die ungestalte Schneefläche in eine tropische Insel zu verwandeln, d.h. aus nichts ein in Farbe und Form differenziertes Etwas zu erschaffen; es ist uns auch nicht gegeben, eine graublau gestrichene Mauer auf Wunsch in eine Wärme ausstrahlende Wand zu transformieren; und ebenso wenig, die Erinnerung, daß mir gestern ein lieber Mensch Erdbeeren verehrt hat, aus meiner Wahrnehmung »Ah, eine rote Erdbeere!« zu eliminieren.

Dieser Sachverhalt ist insbesondere für Buddhisten (und andere religiös-philosophisch orientierte Menschen) interessant, belegt er doch, daß es, von der Struktur des Wahrnehmungsapparates her, nicht leicht ist, »sich« mit »seinen« Erinnerungen, Affekten, Assoziationen, Plänen, Deutungen nicht einzubringen (ganz abgesehen von – scheinbar – banalen Phänomenen wie dem der automatischen Komplettierung unvollständiger Linien), daß es vielmehr, falls überhaupt, nur mittels gewiefter Schulung zu schaffen ist, das jeweilige Objekt schier als solches – falls man denn an die Existenz eines Objekts in der Welt da draußen überhaupt glauben mag! – wahrzunehmen. Gegen diese Hoffnung auf Kontrolle scheinen mancherlei schnöde Fakten der Physiologie zu sprechen und auch der Zweck der Wahrnehmung, nämlich die Absicherung der Fortexistenz [vgl. 1:2.5.1, 3:3.4], was mögliche Erfolge der angedeuteten Art auf gewisse Aspekte eingrenzt und auf meditative Sondersituationen (vgl. 1:2.4, 3:4.3) beschränkt. Trotz des beschriebenen Ausgeliefertseins bauen wir uns als »Person« auf, denn all dies ereignet sich im selben Schädel: »Sehen.« »Der Ort, wo das Sehen stattfindet (in den Licht einfällt und wo der Lichtreiz verarbeitet wird), das ist mein Kopf.« (vgl. 5:1.1), und das führt zu den Schlußfolgerungen: »Wer die rote Erdbeere sieht, das ist meine Person, das bin ich.« »Ich bin es, die/der die rote Erdbeere sieht!« »Ich bin es, die/der nun Lust auf die rote Erdbeere hat.« (Diesen Sachverhalt besprechen wir ausführlich und plausibel unter 7:2.1.2) Wir postulieren also naiverweise eine Person als Subjekt des Erlebens, was in diesem Zusammenhang als die »Einspeisung« des Attributs »Ich« zu beschreiben ist. (Der Buddha allerdings bestreitet angesichts des erwähnten Umstandes des Fehlens von Kontrolle über den Wahrnehmungsprozeß die Existenz eines »Selbst« [in unserer privaten hier verwendeten Terminologie: des »Ich«], vgl. 7:2.1.2)

Besonders für Buddhisten von Interesse ist auch die durch die Erfahrung festgestellte Tatsache, daß die Identität einer »Person« bzw. die Identifizierung einer Person als »ich selbst« mit Teilaspekten ihrer selbst nach obigem Muster nichts Naturgegebenes, nichts unbedingt Vorhandenes ist – vielmehr sind Identität und Identifizierung an das Funktionieren ganz bestimmter schädelinterner Subsysteme gebunden – und wenn es da Defizite gibt, so wirkt sich das keineswegs unbedingt zum Vorteil aus, schon gar nicht betreffs der Verwirklichung buddhistischer Zielvorstellungen.

#### 5:1.1.2.3.3.4 Der Erregungszustand als Aspekt des Sinnesobjekts

##### 5:1.1.2.3.3.4.1 Definition des Sachverhalts Erregungszustand, Messen und Regeln

Das Erlebnis, »Farbe« zu sehen, ist, wie unsere Alltagserfahrung zeigt und unsere Besprechung zu glauben nahelegt, nicht zu leugnen. Es ist eine Tatsache, daß es – wie bis zum Überdruß

erörtert – in der Welt da draußen keine Farben gibt, sondern nur Licht verschiedener Wellenlängen, sowie im Schädelinnern nur elektrische Ströme (und chemische Vorgänge), aber kein Licht irgendwelcher Wellenlänge, sowie keine Farbstoffe oder farbigen Lichter, außerdem keine Wesenheit, die etwaige Abbildungen betrachtet; angesichts dieser Tatsache ist es angeraten, »Farbe« als eine durch Physik (und Chemie) initiierte subjektive, persönliche, schädelinterne Angelegenheit zu begreifen. Das jeweils individuelle Farberlebnis ist etwas, was allem Anschein nach in schädelinternen Subsystemen zustandekommt, und zwar indem durch vom System erzeugte elektrische Ströme eine Zustandsänderung innerhalb des jeweils betroffenen Subsystems (vulgo: Zellen und Zellstrukturen) stattfindet. Eine solche Zustandsänderung ist, mit anderen Worten, ein Erregungszustand von gewisser Intensität und Dauer innerhalb des betreffenden Subsystems. Damit kommen wir, nachdem die Berge so lange in Wehen lagen, endlich zu der folgenden Definition: »Farbe« ist die Bezeichnung für die, primär, auf Licht bestimmter Wellenlänge und, sekundär, auf elektrische Ströme bestimmter Qualität zurückgehenden Erregungszustände des für die jeweiligen Prozesse ausgelegten schädelinternen Subsystems.

Farbe (ohne »t«) kommt also nicht durch Ströme / Erregungszustände zustande – es gibt ja weder Farbstoffe noch farbige Lichter innerhalb des Schädels; und schon gar nicht gibt es Farbe da draußen in der Welt. Unsere Definition impliziert die Aussage: Der spezifische Erregungszustand innerhalb des betreffenden Subsystems ist identisch mit Farbe.

Dies bedeutet auch, daß der oben mehrmals gebrauchte Begriff »Farberlebnis« streng genommen nicht zutrifft: das »Erlebnis« ist zu streichen. (Der Ausdruck »Farberlebnis« wäre nicht einmal als »Erlebnis vom Charakter Farbe« zu verstehen.)

Der Erregungszustand Farbe ist ein Phänomen, welches (1.) die das Licht bestimmter Wellenlänge (quasi) objektiv repräsentierenden elektrischen Ströme und die jeweils damit befaßten Subsysteme, (2.) die subjektiven Daten (wie z.B. Gedächtnisinhalt, Bewertung) repräsentierenden elektrischen Ströme und die jeweils damit befaßten Subsysteme, (3.) die in einem anläßlich der Integration der objektiven und subjektiven Daten in einem spezifischen Erregungszustand befindlichen Subsysteme (genauer: die Struktur solcher mit einander verschalteter Subsysteme) betrifft; ferner, im Normalfall, (4.) die die simultanen verschiedenen Erregungen weitermeldenden und integrierenden Subsysteme, und (5.) die, nach bestimmten Vorgaben, auf die jeweilige Feststellungen reagierenden organischen Subsysteme.

Die obige Formulierung hat den Vorzug, daß sie nur von einem Erregungszustand von Subsystemen spricht und Begriffe wie »Wahrnehmung«, »Eindruck«, »Erlebnis« von Farbe vermeidet – denn diese unterstellen klammheimlich (a) als Endprodukt der schädelinternen Verarbeitung das Vorkommen von Farbe im Schädel und (b) eine irgendwie geartete Instanz (etwa einen Homunkulus), die im Schädel Farbe wahrnimmt, Eindrücke von Farbe hat, Farbe erlebt. Dies verdient im Anschluß noch einige Überlegungen. (Das Thema Homunkulus & Cie. wurde unter 5:1.1.2.3.2.1 schon angesprochen.)

Festzuhalten ist: Das System Tusnelda arbeitet mit elektrischen Strömen (und Chemie), es integriert Ströme – es ist nicht so, daß es »Farbe sieht«. Wenn wir annehmen, daß die von der Netzhaut kommenden Ströme auf das System Tusnelda wirken, implizieren wir damit eine Art Rezeptor, der durch die Ströme in irgendeiner Weise stimuliert werden kann, wir trennen also Ströme vom System Tusnelda. Beide sind aber eine einzige Gegebenheit. Was aber ist es dann, das stimuliert wird? Wir dürfen uns im übrigen jetzt aber auch nicht den Fehler machen, uns zu fragen, wer/was denn den spezifischen Erregungszustand verarbeitet, auswertet und ggf. als grundsätzliche Aufforderung zum Handeln auffaßt und dann (bestenfalls) umständegerechte Handlungen ableitet. Wir kämen damit in des Teufels Küche, nämlich wieder zu unserem leidigen und vermaledeiten Homunkulus. Hier sei also aus aktuellem (wenn auch zunächst rätselhaftem) Anlaß der Sachverhalt des Messens und Regels angesprochen. Schon meinem Großvater war es möglich, mit ein paar Drähten und ein paar mechanischen Teilen, ohne jede Elektronik, ein Spielgerät zu basten, das bestimmte Stromimpulse empfängt, wobei ein Subsystem registriert, daß dies der Fall ist, und diese Tatsache an ein anderes Subsystem weitermeldet, welches darauf

#### 5:1.1.2.3.3.4.1 – 5:1.1.2.3.3.4.2

in vorbestimmter Weise reagiert. Wir können hier das Modell zu Hilfe nehmen, wonach die einzelnen Subsysteme sich gegenseitig messen und regeln, wofür ein Bild wäre (T ignoriert dabei die schädelinterne Verarbeitung) daß sich die Fingerspitzen einer gefalteten Hand gegenseitig »wahrnehmen«, obwohl sie doch an sich gleichartige Systeme sind, oder – weniger gleich – Zehen und Finger, Ohrläppchen und Finger; und auch die Finger einer einzelnen Hand können sich gegenseitig fühlen. Kann ein einzelner Finger sich selbst fühlen? Ja, wenn er Schmerz hat; und, ja, indem die zuständigen Subsysteme der Eigenwahrnehmung Meldungen über die jeweilige Position der Teile zu einander bzw. über den Status der Muskeln und Sehnen abgeben (vgl. 6:2.4), aber diese Art Meldung wird dem System Tusnelda nicht bewußt. Dabei ist die Gesamtheit solcher Messungen und Regelungen identisch mit der Wahrnehmung – die Gesamtheit ist, n.b., nicht das, was Wahrnehmung erzeugt. Ein Bild wiederum wäre der ungeheuer komplexe (und aufgrund der relevanten Datenmengen nicht nachvollziehbare) Prozeß der gegenseitigen Messungen und Regelungen meines luftzugreaktiven Schmetterling-Mobiles (vgl. 6:1.1.1.2): alles zusammen ist der Bewegungsprozeß – all das ist, n.b., nicht das, was ihn erzeugt. Auch wenn im Mobile keinerlei Meßinstrumente und Regler installiert sind, so findet doch ein Messen und Regeln der jeweiligen Kräfte (bei Ab-, Aufwärts, Dreh, Pendelbewegung) statt. Ein auf ein einziges Prinzip reduziertes Modell (was im Mobile mehrfach und unter gegenseitiger Beeinflussung vorkommt) ist das der Balkenwaage, wo durch das auf jede Seite einwirkende Gewicht in der Auf- und Abwärtsbewegung ein Messen der jeweiligen Kräfte und ein Regeln des Gesamtzustandes bewirkt wird. (Neben dieser Auf- und Abwärtsbewegung gibt es beim Mobile sich – prinzipiell – in der Horizontalen abspielende Drehbewegungen, die eigentlich von um 90 Grad gekippten »Balkenwaagen« getätigt werden: es sind ja, wie bei der Balkenwaage, jeweils zweiarmige Hebel.) Es wird hierbei nichts – darauf beruhendes, separates »Geistiges« erzeugt, sondern die Gesamtheit der Messungen und Regelungen ist das Geistige, ist mit dem Geistigen identisch, mit dem Prozeß der Messungen und Regelungen – und damit können wir uns den Begriff »Geistiges« (und »Geist«) gleich sparen und von vornherein ausschließlich vom Prozeß der Messungen und Regelungen sprechen. Übrigens, nicht zu vergessen und nicht zu übersehen: Es gibt im System Schmetterlings-Mobile und im System Balkenwaage keinen eingebauten Kontrolleur, keinen Beobachter, auch keinen Messenden und keinen Regelnden, und erst recht kein Ich: es gibt nur Abläufe, Vorgänge, Prozesse, Ereignisse.

Der obige Befund impliziert: Es ist keineswegs, wie oben kühn behauptet, so, daß wir »Farbe wahrnehmen«, »den Eindruck von Farbe haben« oder »Farbe erleben« (wobei Farbe der biologische Code für die physikalische Wellenlänge sei). Vielmehr gilt schlicht: Ein gewisses Subsystem des Systems Tusnelda, des Systems Kunibert, des Systems Laika befindet sich aus einem bestimmten Anlaß in einem akuten ganz bestimmten Erregungszustand. Was das Wesentliche ist (man kann es gar nicht oft genug sagen), da gibt es gar keine Farbe, die etwas, nämlich die Wellenlänge, ausdrückt; es gibt nur den Erregungszustand des betreffenden Subsystems, und wenn überhaupt irgend etwas ein Code ist, so ist der Erregungszustand der Code, nämlich für die ursprünglich vorgegebene (Modulationen [vgl. 5:1.1.2.3.3.1, 5:1.1.2.2.2] seien hier ignoriert) Wellenlänge des Lichts. Schon wenn wir das Wort »Code« verwenden, äußern wir uns aus der intellektuellen Fallgrube heraus, in die wir durch unsere Denkwänge gefallen sind: Wir unterstellen mit diesem Begriff, daß es grundsätzlich Alternativen gibt, wie wenn ich z.B. den Wunsch nach Zärtlichkeit als Winken oder Rufen oder Gurren oder Anschmiegen kodieren kann – das Winken, Rufen, Gurren, Anschmiegen ist etwas Reales, die »Farbe« aber ist nichts Objektives, sondern nur eine Bezeichnung für den Erregungszustand eines ganz bestimmten schädelinternen Subsystems (und keines anderen) bzw., wenn man »Subsystem« ganz eng definiert, einer Struktur von Subsystemen. (Auf die »Wahrnehmung« von »Farbe« kommen wir weiter unten zurück.)

#### 5:1.1.2.3.3.4.2 Verwirrung angesichts der Definition

Anläßlich dieses Befunds ist Tusneldas Denkapparat unter gewaltigem Druck, sie kapiert selbst nicht ganz, was sie meint. Daß das Wesen Tusnelda immer wieder in den Gebrauch der

Kategorie ›Farbe‹ (im Gegensatz zu ›Ton‹, ›Geschmack‹ etc.) verfällt, zeigt zum einen, wie eingeschliffen das Denken des Systems Tusheta insofern ist, und zum anderen, wie angemessen, praktisch und vorteilhaft das Denken in solchen Kategorien für den Alltagsgebrauch ist (und wie hinderlich für die Erlangung der Erleuchtung, nämlich der wirklichkeitsgetreuen Sicht); was es hingegen nicht zeigt, daß ist, daß das Denken in derartigen Kategorien die Realität widerspiegelt. Übrigens – es sei hier eine persönliche Bemerkung eingeschoben (als ob nicht diese ganze Arbeit ein Konvolut von persönlichen Bemerkungen wäre!): Tusheta verfiel im Laufe dieser Niederschrift immer wieder ins Staunen: nicht nur darüber, wie komplex Wahrnehmung (und Sich-bewußt-Werden) ist, wenn man sich erst einmal in das Thema hineinkniet, sondern auch, und mehr noch, darüber, mit welcher Menge von Vorstellungen und Vorurteilen das Wesen Tusheta durch die Welt läuft, von allen Zweifeln unangefochten, und wie vieler gedanklicher Durchgänge (selbst nach einiger einschlägiger Lektüre) es bedarf, bis die wahrhaft eingefleischten Irrtümer ins Wanken kommen und neue, hoffentlich realistischere, explizite und implizite Konzepte sich entwickeln. Die Frage ›Was ist Farbe?‹ ist ein Musterbeispiel für die mühselige Konstruktion einer neuen Sichtweise. Diese Sichtweise umfaßt viele Themen und nähert sich (wenn auch von Anfang an vom Buddhismus angeregt) der buddhistischen Sicht an, nämlich vor allen betreffs des Fehlens eines wesenhaften Beobachters, eines Akteurs, eines Ich, eines ›Selbst‹ (wie das Phantom vom Buddhismus genannt wird).

Also – die große Frage ist nun: Wie kann denn Farbe ein Erregungszustand sein?! Allenfalls kann ich doch sagen: ›Die Farbwahrnehmung ist der Erregungszustand‹ oder ›die Farbwahrnehmung findet statt mittels eines Erregungszustands‹. Aber damit begingen wir den alten Fehler: Wir würden ja die Farbe als etwas an sich Existierendes voraussetzen, das aus / in irgend etwas besteht, das sich irgendwo befindet und das dann wahrzunehmen ist. Vielleicht wäre noch diese Formulierung möglich: ›Die Farbkonstruktion ist der Erregungszustand‹ oder auch ›Die Farbkonstruktion findet statt mittels eines Erregungszustands‹. Aber damit würden wir unterstellen, daß es nach dem Konstruieren eine Farbe gibt, als etwas wirklich Existierendes, auch wenn es ein Konstrukt ist; und, vor allem, im letzteren Falle würden wir Farbe als etwas vom Erregungszustand Verschiedenes hinstellen. Und wer sollte die derart konstruierte Farbe, das Konstrukt Farbe anschauen (oder denken)? So wie unser Befund es besagt, ist ›Farbe‹ eben etwas nicht an sich Bestehendes, auch nicht etwas als Konstrukt Bestehendes, sondern ein momentaner, nur für einen theoretischen Augenblick bestehender Zustand des betreffenden Subsystems – in konventioneller Sprache: Farbe ist (so wie es den Geisteszustand Trauer gibt) ein augenblicklicher Geisteszustand, nämlich der Geisteszustand Farbe. (N.b.: Wir haben dabei im Hinterkopf, daß nicht ein an sich bestehender Geist verschiedene Zustände erfährt.) Die einzige Lösung, die eine an sich existierende Farbe (gibt es nicht!), ein Konstrukt Farbe (gibt es nicht!), eine separat vom Erregungszustand existierende Farbe (gibt es nicht!) und einen Beschauer (gibt es nicht), vermeidet, scheint dann doch der des obigen Befundes zu sein: daß nämlich die ›Farbe‹ mit dem Erregungszustand identisch ist.

#### 5:1.1.2.3.3.4.3 Die Nichtexistenz von Farbe ohne einen zur Subjektivität fähigen Beobachter

Unsere Definition (besser: Beschreibung) von Farbe führt – im Umkehrschluß – zu einigen weiteren bedeutungsträchtigen Aussagen: Die für unser Denken folgenschwerste ist die, daß es Farbe nicht gibt, solange ›niemand‹ Licht sieht. Zweifelsfrei ist es so: Es mag in der Welt elektromagnetische Strahlung geben, von der ein gewisser Bereich qua Konvention als ›Licht‹ bezeichnet wird, auch wenn niemand da ist, der das Licht sieht. Die Welt ist jedoch nicht ›an sich‹ farbig: Da mag im Wohnzimmer der Farbfernseher laufen und der bunte Blumenstrauß auf der scheckigen Tischdecke leuchten – es gibt keine Farbe, solange niemand das jeweilige Licht wahrnimmt. (Und analog gibt es [um mal von Farbe wegzukommen], nach der entsprechenden Definition, in der Küche trotz musizierenden Radios, brutzelnden Bratens und hustenden stocktauben Großvaters keine Töne, solange niemand die Schallwellen wahrnimmt. Weiter unten, 5:1.1.2.3.3.4.6, spielen wir das für alle Sinne durch.) Es ist also so: Ein künstlicher Apparat, dem wir überlegungsfrei die Fähigkeit zusprechen, Farben zu erkennen / messen / identifizieren,

#### 5:1.1.2.3.3.4.3 – 5:1.1.2.3.3.4.4

und zu verarbeiten (z.B. eine Videokamera) erkennt / mißt / identifiziert und verarbeitet eben nicht ›Farben‹, nicht ›farbiges Licht‹, nicht ›Licht bestimmter Farbe‹, sondern er erkennt / mißt / identifiziert die jeweilige örtlich einfallende elektromagnetische Strahlung (vulgo: das jeweilige Licht) in Bezug auf deren Wellenlänge und verarbeitet die dabei anfallenden technischen Daten. Dabei kommen wir – als Kinder unserer Zeit – zwangsläufig zu der Frage, ob es Apparate geben könne, die tatsächlich Farbe sehen, und zwar so wie unsereins. Daß Apparate Licht bestimmter Wellenlänge ›sehen‹ können und – da entsprechend ausgelegt – wie die Menschen differenzieren, kennen wir u.a. von unserer Videokamera. Daß ein Subsystem derselben durch das Licht bestimmter Wellenlänge in so etwas wie in Erregung kommt, ist gleichfalls eine Tatsache. Was der Videokamera und selbst einem komplizierteren System aber abgeht, das sind Erinnerungen, Bewertungen, Assoziationen, Deutungen, Zuordnungen (die mögen aber vielleicht z.T. in gewisser Weise simuliert werden, und zwar zwecks Hervorbringung eines für den Menschen – nicht für die Videokamera selbst! – hinsichtlich Farbtreue etc. akzeptablen Bildes) und vor allem ein Ich-Konzept; die entsprechenden Parameter werden – und zwar unter Einbringung des Ich-Konzepts – beim System Tusnelda in den Verarbeitungsprozeß eingespeist, gehen somit in die Wahrnehmung ein, wobei sie unter den jeweils gegebenen Bedingungen erst das produzieren, was wir als ›Farbe‹, ›Umriß‹ etc. bezeichnen, nämlich einen spezifischen Erregungszustand der betreffenden Subsysteme – und zwar zwecks finaler Verwendung durch dasselbe Wesen. (Über Apparaturen macht Tusnelda sich an anderer Stelle, unter 6:1.2.3.2, hiermit verwandte Gedanken.) Die die Wellenlängen betreffenden elektrischen Ströme bzw. Erregungszustände reflektieren etwas – im landläufigen Sinne – Objektives, aber die die Erinnerungen, Bewertungen, Affekte und das Ich-Konzept betreffenden Ströme bzw. Erregungszustände reflektieren subjektive Sachverhalte (die z.T. angeboren, z.T. durch Erfahrung erworben sind), und die sind für eine elektronische Apparatur halt schlecht einzubringen bzw. zu erleben.

Es handelt sich im Falle des Menschen beim eigentlichen visuellen System um ein aus unzähligen, in äußerst komplexer Weise verschalteten und zusammenwirkenden Komponenten bestehendes Subsystem des Körpers, das mit anderen Subsystemen, innerhalb des schädelinternen (ja sogar des körperinternen) Gesamtsystems zusammenarbeitet – eine Komplexität, die die vollständige Duplizierung all seiner seiner Funktionen durch eine aus Plastik, Silizium etc. bestehende Apparatur äußerst unwahrscheinlich macht. In anderen Worten heißt dies, daß nur ein ganz bestimmtes Subsystem in einen solchen Erregungszustand versetzt werden kann. Zwar mögen Solarzellen oder andere lichtempfindliche technische Zellen Strom erzeugen und vielleicht sogar, je nach Licht, jeweils besonders gestaltete elektrische Ströme, und die mögen weiter verarbeitet werde, – aber Affekte, Erfahrungen, das Ich-Konzept etc. abzurufen und zu integrieren – das vermögen technische Systeme nicht, weder heute noch in absehbarer Zukunft (und wenn doch einmal, dann durch vervollkommnete Simulation des Systems T, des Systems Kunibert, des Systems Laika).

#### 5:1.1.2.3.3.4.4 Subjektives Erleben als physikalisch-chemischer Sachverhalt

Dies ist, wenn es denn stimmt, ein starker Hinweis darauf, daß es ein subjektives Erleben gibt, eine Welt des subjektiven Erlebens. Und dies anzunehmen ist wichtig aus folgendem Grund: Wenn wir im Kontext visuelle Wahrnehmung das Sehen ›an sich‹ (was es kaum geben dürfte!) sowie das Erinnern, Bewerten etc. wie oben durchexerziert, auf physikalische und chemische Prozesse bzw. auf Erregungszustände von Subsystemen reduziert haben (unter 5:1.1.2.3.3.4.6 wird Tusnelda sogar Affekte wie Trauer tentativ auf Erregungszustände von – hauptsächlich – schädelinternen Subsystemen reduzieren, sie damit identifizieren), so mögen wir, in einer Anwendung von pseudowissenschaftlichem Überschwang und scheinnüchterner Begeisterung, spontan versucht sein, irgendeine Subjektivität im Wahrnehmungsprozeß zu leugnen; ja, wir mögen versucht sein, die Welt des subjektiven Erlebens gänzlich in den Bereich der Mythologie zu verweisen.

Das ist aber gerade die verkehrte Konsequenz, die auf dem Axiom beruht, daß das Erleben etwas Geistiges (oder Psychisches, Seelisches) sei – und Geistiges sei, qua definitionem, halt nicht

materiell, sei nicht Physikalisches und nichts Chemisches. Zutreffend ist vielmehr: Die physikalischen und chemischen Prozesse sind subjektiv, machen Subjektivität aus. Wir haben etliche Male gesehen: Die Vorgänge finden in einem persönlichen, schädelinternen System (mit jeweils gewissen individuellen biologischen Eigenheiten) statt, sind durch persönliche, subjektive, individuelle Daten (Erinnerungen etc.) geprägt (was die Einwirkung allgemein-menschlicher Daten nicht ausschließt). Dazu kommt noch unsere oben (5:1.1.2.3.3.2.2) gemachte Feststellung, daß in einem normgerecht funktionierenden menschlichen System das Konzept Ich in den Wahrnehmungsprozeß eingespeist wird, sowie die Tatsache, daß der Bezug auf die empirische Person (vgl. 3:4.3) generell erforderlich ist. Zudem, und vor allem: Wir haben oben ›Farbe‹ explizit als einen subjektiven, persönlichen, individuellen Sachverhalt zu begreifen versucht. Die Welt des subjektiven Erlebens als die Welt der physikalischen und chemischen Prozesse und der Erregungszustände von schädelinternen Subsystemen ist eine real existierende Welt. Subjektives Erleben ist nicht zu bestreiten und auch nicht als irrelevant abzutun. (Es ist hier wichtig, das schon erwähnte Vorurteil betreffs ›geistig‹ zu durchschauen: Solange man mit dem Wort ›geistig‹ eben jene oben dargestellten Prozesse bezeichnet, ist es in Ordnung, wenn man aber unter ›geistig‹ etwas jenseits der Physik und Chemie versteht, unterstellt man nicht-materielle Welten, bewegt man sich auf das tückische Terrain der Metaphysik, die entschieden nicht Thema unseres Diskurses ist und die, vor allem, absolut entbehrlich ist zur Beschreibung und Erklärung von Wahrnehmen und von Erleben. Wir tun mithin gut daran, in diesem Zusammenhang die sog. Welt des subjektiven Erlebens anders als unter metaphysischen Kennzeichen zu definieren, nämlich indem wir sie als eine schiere Bezeichnung für das physikalische und chemische Geschehen begreifen, welches den – die sekundären Sinnesdaten, Gedächtnisinhalte, Interpretationsmuster, Personifikationen, Auswertungen, Bewertungen, Vergleiche, Genüsse, Affekte, Bedeutungs-zuweisungen, Integrationsleistungen usf. umfassenden – schädelinternen Verarbeitungsprozeß ausmacht. (Dabei müssen wir die Möglichkeit einbeziehen, daß weitere Partien des Körpers auf bis jetzt nur in Ansätzen verstandene Weise beteiligt sind. Überspitzt gesagt: Es ist längst nicht nicht raus, ob ein abgetrennter Menschenkopf, der adäquat mit Blut, also Sauerstoff, Nahrung etc., versorgt würde und lebte, in gewohnter Weise rote Erdbeeren sehen und chinesische klassische Musik erleben könnten. N.b.: Diesen Faktor, nämlich den Körper jenseits und außerhalb des Schädels, vernachlässigen wir durchgehend in unseren gesamten Überlegungen.) In anderen Worten: Das jeweilig subjektive Erleben beschränkt sich auf die Gesamtheit der im jeweiligen Subsystem bzw. zwischen Strukturen solcher Subsysteme aktuellen physikalischen und chemischen Prozesse, ist identisch mit den aktuellen Erregungszuständen der betreffende schädelinternen Subsysteme: es ist entschieden nicht so, daß diese Ströme und chemischen Vorgänge ein Auswerten, Interpretieren, Personifizieren etc. ›bewirken‹, daß sie ein Fühlen, Genießen etc., also das subjektive Erleben ›bewirken‹ – womit das Auswerten etc. sowie das Fühlen etc., also das subjektive Erleben, etwas jenseits, oberhalb oder unterhalb von elektrischen Strömen und chemischen Vorgängen, etwas jenseits, oberhalb oder unterhalb von Physik und Chemie wäre, die Sache irgend eines hyper-, hypo- oder metaphysischen und hyper-, hypo-, metachemischen Empfindungssystems. (Und, in der Tat, von Welten des subjektiven Erlebens ohne physikalische und chemische Prozesse, ohne Erregungszustände von schädelinternen Subsystemen bzw. Strukturen von Subsystemen wissen wir derzeit herzlich wenig, so wenig, daß wir sie kaum als real existierend behaupten und als so und so beschreiben dürfen – auch als Sympathisanten, Anhänger und Verfechter der buddhistischen Seins-Analyse und Seins-Überwindung nicht.)

#### 5:1.1.2.3.3.4.5 Subjektives Erleben auf der physikalisch-chemischen Ebene

Bei den letzten Ausführungen hat Tusnelda ein bißchen gemogelt (gemerkt?), sie hat nämlich von ›subjektivem Erleben‹ gesprochen und sich dabei auf den Subsystems-Erregungszustand bezogen. Konventionellerweise meinen wir aber mit subjektivem Erleben das Erleben von etwas, beispielhaft von ›Farbe‹, und die angebliche ›Farbe‹ ist, wie von uns definiert, an sich das Erleben des Erregungszustands Farbe. Irgendein schädelinternes wie immer

### 5:1.1.2.3.3.4.5

gestaltetes Subsystem oder ein spezifischer Rückkoppelungsmechanismus (vgl. unten 6:1.2.3.2, 7:3.9) innerhalb desselben Subsystems (oder was immer hier vorliegen mag – jedenfalls kein Homunkulus oder ein separates ›Ich‹ oder ein separater ›Geist‹) registriert dabei den besagten Erregungszustand, in den schon Bewertungen etc. eingespeist sind. Dabei ›unterstellt‹ das Subsystem bzw. der Mechanismus üblicherweise, daß es sich bei den zugrundeliegenden Daten um solche handelt, die auf die Messung der Wellenlänge des Lichts zurückgehen, das von einer realen (nicht imaginierten) Erdbeere da draußen in der Welt (nicht im Kopf) ausgeht. Insofern gibt es also doch (im Widerspruch zum oben Gesagten) eine ›Farbwahrnehmung‹ – allerdings auf einer anderen Ebene als der, die man üblicherweise annimmt. (Wie nun, nach der Registrierung des besagten Erregungszustands, der Faden weiterläuft zur auf die ›Wahrnehmung‹ reagierenden Handlung, liegt außerhalb unseres Themas, das können wir hier nicht leisten, wir wissen aber, daß eine solche Handlung das Ziel der Wahrnehmung ist, nämlich einer Wahrnehmung zwecks Fortexistenz des Systems Tusnelda oder des Systems Kunibert oder des Systems Laika.) Wir können also sagen: Beim Prozeß der Wahrnehmung (sei es nach konventionellem Verständnis oder nach Tusneldas aparter Deutung) gibt es eine Metaebene, indem nämlich Prozesse des Auswertens, Bewertens, Vergleichens, Interpretierens, Identifizierens, Integrierens und Personifizierens stattfinden – aber das sind nach wie vor nur in Form von elektrischen Strömen und chemischen Agenten stattfindende Prozesse, das heißt, physikalische und chemische Prozesse werden durch einen gewissen Erregungszustand eines Subsystems oder einer Struktur von solchen ausgelöst und bewirken etwas in einem anderen Subsystem, wodurch wiederum physikalische und chemische Prozesse initiiert werden, usf. Hier ist es wichtig zu kapieren, daß nicht die Zelle oder ein Zellverband (um mal die betreffenden Subsysteme beim Namen zu nennen) etwas sieht, sondern daß in einer Zelle, einem Zellverband ein Etwas-Wahrnehmen stattfindet und daß das Etwas-Wahrnehmen im jeweiligen Erregungszustand besteht, und in nichts anderem. (Bis jetzt kapiert Tusnelda dies nicht, aber das tut der Sache keinen Abbruch. Übrigens – die Schwierigkeit, dies zu kapieren, ist der bestmögliche Beleg für die Tatsache, daß Tusnelda anderen Denkmustern verhaftet, d.h. verblendet ist, und, anders gesagt, wie praktisch und effektiv die Verblendung in Bezug auf die Sicherung des Fortlebens in dieser schnöden Welt ist.) Also, zum 123. Male: Als was (als rote Erdbeere) und wie (als appetitlich) ›ich‹ die Welt da draußen wahrnehme, ist ausschließlich eine Angelegenheit schädelinterner physikalischer und chemischer Prozesse bzw. eine Sache von Erregungszuständen der zuständigen Subsysteme; oder, anders formuliert, das subjektive Erleben, d.h. das Empfinden der Welt als dies und das bzw. als so und so besteht ausschließlich in und ist identisch mit physikalischen und chemischen Prozessen bzw. Erregungszuständen von schädelinternen Subsystemen. Und die sind etwas – im landläufigen Sinne – Reales.

Zusammenfassend können wir in etwa sagen: Die Lösung des Problems (›Wie kommt die Farbe in den Kopf?‹, ›Wie erzeugt der elektrische Strom Farbe?‹, ›Wie erzeugt das Subsystem Farbe?‹, ›Wie kommt das Erlebnis Farbe zustande?‹) liegt darin, daß wir es als ein Scheinproblem entlarven: Es gibt im Schädel gar keine Farbe, und keinen Umriß, keine rote Erdbeere, keine appetitliche rote Erdbeere. Wir sehen keine Farbe, sondern ein bestimmtes schädelinternes Subsystem befindet sich, durch elektrische Ströme und Chemie angeregt, in einem gewissen Erregungszustand; wir sehen keinen Umriß, sondern ein bestimmtes schädelinneres ... (wie oben). Wir sehen erst recht keine rote Erdbeere und keine appetitliche rote Erdbeere, sondern bestimmte schädelinterne Subsysteme befinden sich gleichzeitig in einem Erregungszustand bestimmter Art und regen andere Subsysteme, die über das Gedächtnis Muster erkennen, Assoziationen aktivieren, die Erkennen, Deuten, Tuer, Woller konstruieren, zu ihren jeweils spezifischen Erregungszuständen an, so daß das gesamte zuständige schädelinterne System sich in einem synchronen Erregungszustand befindet. Das schädelinterne System konstruiert dabei nicht etwa aus den Teilaspekten eine rote Erdbeere, eine appetitliche rote Erdbeere, sondern es fließen nach wie vor nur elektrische Ströme, die, in ihrem Zusammenspiel, zwischen Subsystemen und innerhalb derselben die in der Welt befindliche Erdbeere, die verzehrbereite Erdbeere repräsentieren (aber nicht – niemandem! – präsentieren). Punctum. Mama locuta, causa finita.



**5:1.1.2.3.3.4.6 Erregungszustand betrifft anderer Sinnesleistungen inklusive Geisteszustände**

Wir konzentrieren uns bei unseren Überlegungen auf die Farbwahrnehmung (oder was man so nennt) als Muster der Wahrnehmung. Andere Aspekte der visuellen Wahrnehmung und andere Sinnesmodalitäten vernachlässigen wir weitestgehend, und zwar aus Gründen der Arbeitsökonomie. Befunde bzw. Thesen aus der Farbwahrnehmung sollten sich jedoch, m.m., auf jene Wahrnehmungen anwenden lassen bzw. solche Anwendungen mögen uns helfen, unsere Befunde und Thesen betreffs der Farbwahrnehmung zu überprüfen und, günstigenfalls, zu verifizieren.

Temperatur: Wenn ich meinen Ellbogen in Baby Isoldes Badewasser tunke, so empfinde ich die Wärme des Wassers, oder, neutraler ausgedrückt, dessen Temperatur. Daß ich Temperatur wahrnehme, ist somit als Erfahrungstatsache nicht zu leugnen. Daß ›Farbe‹ im Alltagsjargon für ›Licht der Wellenlänge soundso‹ steht, müssen wir uns jeweils klarmachen, bei Temperatur haben wir ein noch viel größeres Problem. Es ist uns der Gedanke im Alltag keineswegs vertraut, daß es – dies ist definitiv Sekundarschulwissen – im Grunde um Molekularbewegung, d.h. um die jeweilige kinetische Energie der Moleküle, geht; und wir sind uns der Tatsache nicht bewußt, daß ›Temperatur soundso‹ nur die konventionelle Bezeichnung für die jeweilige kinetische Energie der Moleküle ist. Die Physik lehrt uns aber, daß die Moleküle des Badewassers sich mit einer bestimmten Geschwindigkeit bewegen; die Moleküle des Wassers haben also eine bestimmte kinetische Energie, und das Energieniveau nennen wir ›Temperatur soundso‹, z.B. ›32 Grad. Die jeweilige Molekularbewegung, genauer: die kinetische Energie der Wassermoleküle, wird also – wie kluge Leute längst erkannt haben – nicht in die jeweilige Temperatur umgewandelt (wie Wellenlänge nicht in Farbe umgewandelt wird), und sie erzeugt auch sonstwie keine Temperatur; und es gibt auch nicht die Erfahrung, daß die kinetische Energie als Temperatur interpretiert werde. Die Molekularbewegung, genauer: die kinetische Energie der Wassermoleküle, ist vielmehr identisch mit der Temperatur. Vereinfacht modelliert: Die Temperatur A bezeichnet die kinetische Energie der Moleküle des Wassers, wenn es Eis ist, nämlich eine relativ geringe kinetische Energie; die Temperatur B bezeichnet die kinetische Energie der Moleküle des Wassers, wenn es flüssig ist, nämlich eine höhere kinetische Energie; die Temperatur C bezeichnet die kinetische Energie der Moleküle des Wassers, wenn dieses Dampf ist, nämlich eine noch höhere kinetische Energie. Temperatur ist somit nicht etwas, was separat vom Wasser existiert, ist nicht etwas, was ihm aufgesetzt ist: Temperatur ist vielmehr ein ureigenes, integrales Attribut des Wassers.

Wenn wir die kinetische Energie von Isoldes Badewasser in unter Physikern gängigen Werten (weiß der Teufel, was das für Ungetüme wären!) angeben wollten, wäre der Großteil der Menschheit (Tusnelda natürlich eingeschlossen) überfordert. ›Soundso viel Grad‹ ist hingegen eine praktische – und für den Gebrauch außerhalb von ganz bestimmten Physikvorlesungen durchaus angemessene – Umschreibung für ›kinetische Energie soundso‹.

Wie kommt nun die Wahrnehmung der – sogenannten! – Temperatur zustande? Etwas (Badewasser, Bügeleisen, Isoldes Bauch, Kellerluft, Sonnenstrahlen) berührt die Haut, trifft auf entsprechende Sensoren; diese reagieren, elektrische Ströme werden ins Schädelinnere geleitet, bestimmte schädelinnere Subsysteme speisen Erinnerungen, Assoziationen, Affekte etc. ein – voilà: ›Heiß!‹, ›Kalt!‹, ›Warm!‹: Das Wesen Tusnelda nickt zufrieden, zieht den Finger zurück, streichelt den Babybauch, zieht sich warm an, fühlt sich wohl. (Vorsicht! Dies sind – wie fast immer in dieser Arbeit – vorläufige, nach weiterer Betrachtung ggf. zu modifizierende Aussagen.)

Wenn wir nun den Vergleich mit der Farbwahrnehmung durchführen, mit den jeweiligen Analogien Wellenlänge – kinetische Energie, Farbe – Temperatur, so kommen wir zu folgenden genaueren Formulierungen: Wir haben als Zentrales die vertraute Frage (oben betreffs Farbe abgehandelt): Wie entsteht aus den schädelinternen elektrischen Strömungen dann im Schädelinnern ›Temperatur‹, z.B. die Temperatur 32 Grad? Nach einem oben erwähnten Modell scheinen im Schädelinnern Farben zu entstehen, aber auf die Idee, die von den Temperatursensoren der Haut (im buddhistischen Jargon wäre das übrigens der „Körper“) initiierten Ströme würden am Ende des Verarbeitungsprozesses irgendwo im Schädelinnern

#### 5:1.1.2.3.3.4.6

wieder Temperatur, nämlich eisige Kälte oder sengende Hitze, erzeugen, die mein Homunkulus oder mein Ich dann fühlte, würde ich in meinen wüstesten Träumen nicht kommen. (Und in der Tat, es ist bisher nie ein Vereisen oder Versengen im Schädelinnern bei Tusnelda vorgekommen, selbst wenn enttäuschte Leserinnen und erboste Leser eben das bei ihr vermuten!) Ich empfinde die »Temperatur«, so scheint es, unmittelbar dort, wo die Sensoren mit »ihr« konfrontiert werden: in der Haut (gelegentlich auch im Mund oder im Bauch).

Betreffs der visuellen Wahrnehmung haben wir begriffen, daß die schädelinternen elektrischen Ströme keine Pigmente und kein Licht im Schädel erzeugen und somit dort keine Farbe erzeugen. Betreffs der Temperatur ist es, behauptet Tusnelda, analog so, daß die elektrischen Ströme keine bestimmte kinetische Energie im Schädel generieren und somit dort keine Temperatur verursachen.

Analog zu unserer finalen Definition von Farbe (5:1.1.2.3.3.4.1) kommen wir zur folgenden Aussage: »Temperatur« ist die Bezeichnung für den aktuellen Erregungszustand eines bestimmten schädelinternen Subsystems oder einer Struktur solcher Subsysteme, der durch die jeweiligen Meßwerte betreffs der kinetischen Energie der Moleküle eines Objekts (z.B. Isoldes Badewasser) transportierten elektrischen Ströme innerhalb eines komplexen Verarbeitungsprozesses ausgelöst wird. Im Klartext, verkürzt: Die elektrischen Ströme (und Chemie) lösen in einem bestimmten schädelinternen Subsystem oder einer Struktur von Subsystemen einen Erregungszustand aus, und das ist, was wir als »Temperatur« bezeichnen. Temperatur kommt also nicht durch schädelinterne Erregungszustände zustande, sondern Temperatur ist identisch mit dem Erregungszustand.

Wir haben oben festgestellt: Was es insofern in der Welt da draußen gibt, ist ausschließlich die Bewegung der Moleküle (z.B. des Badewassers) mit einer bestimmten Geschwindigkeit, genauer: es gibt eine bestimmte kinetische Energie der Moleküle. Es ist davon auszugehen, daß, wie bei Farbe, im Laufe des schädelinternen Verarbeitungsprozesses allerlei Daten betreffs Erinnerungen, Assoziationen, Bewertungen, Affekten, Ich-Konzept etc. mittels elektrischer Ströme, d.h. mittels physikalischer (und chemischer) Prozesse, in das für Temperatur zuständige schädelinterne Subsystem bzw. eine Struktur solcher Subsysteme eingespeist werden.

Wir kommen somit zur folgenden Aussage: Es gibt draußen in der Welt keine Temperatur (wie es auch keine Farbe da draußen gibt, vgl. 5:1.1.2.3.3.4.3), solange es ein gewisse subjektive Parameter umfassendes System nicht gibt, welches die Molekularbewegung, d.h. die kinetische Energie der betreffenden Moleküle, »wahrnimmt«. In Isoldes Badewanne gibt es somit zwar die aktuelle kinetische Energie der jeweils vorhandenen Moleküle, aber keine Temperatur – solange niemand dort ist, der die kinetische Energie »wahrnimmt«.

Anders herum: Zwar mißt Tusneldas Ellbogen eigentlich die Geschwindigkeit der Molekularbewegung des Badewassers, genauer: die aktuelle kinetische Energie der Moleküle des Badewassers, aber weil durch das Eintunken des Ellbogens und durch die folgende schädelinterne Verarbeitung – und zwar unter Einspeisung von subjektiven Daten wie Erinnerung, Ich-Konzept etc. – ein bestimmter Erregungszustand im zuständigen Subsystem bzw. in einer Struktur von solchen Subsystemen verursacht wird, sind wir berechtigt, von »Temperatur« zu sprechen: Temperatur ist etwas Subjektives. Was nun das Thermometer in Isoldes Badewanne angeht, so mißt dieses nach unserer Definition – auch wenn die Bezeichnung des Geräts solches unterstellt! – nicht die Wärme, nicht die Temperatur, sondern die Geschwindigkeit der Molekularbewegung, genauer: es mißt die kinetische Energie der Wassermoleküle. Auch das zuständige Subsystem des Thermometers (z.B. die Quecksilbersäule) gerät in einen gewissen Erregungszustand, aber da nicht in einem Verarbeitungsprozeß subjektive Daten wie die betreffs Erinnerungen, Ich-Konzept etc. einfließen, ist, nach unserer Definition, die Bezeichnung »Temperatur« unangebracht. Zur »Temperatur« wird die durch die Quecksilbersäule gemessenen kinetische Energie der Wassermoleküle erst, wenn das Wesen Tusnelda die Werte der Quecksilbersäule auf visuellem Wege zur Kenntnis nimmt, also in ihr persönliches, subjektives, Individuelles schädelinternes Subsystem, welches Daten betreffs Erinnerungen, Affekten etc. bezüglich »Temperatur« (»viel zu heiß für Isolde!«) gespeichert hat, einbringt. Entsprechendes ist der

Fall, wenn der Teekessel pfeift: Die – in diesem Falle offensichtliche und offenhörliche – Molekularbewegung, besser: die kinetische Energie wird zur ›Temperatur‹ erst dann, wenn das Wesen Tusnelda oder das Wesen Kunibert den austretenden Dampf sieht bzw. den Pfiff hört und, indem es (das Wesen) damit u.a. die Erfahrung ›Das Wasser kocht!‹ verbindet, etwas Subjektives seinerseits einbringt. (Andere Aspekte des Fühlens, vor allem mit der Haut, werden weiter unten besprochen.)

Ton: Bereitet es Tusnelda beträchtliche Schwierigkeiten, ›Farbe‹ zu begreifen, so besteht bei ›Ton‹ gar keine Hürde – die Identifizierung eines Tons als Schwingung ist unsereins von vornherein (offenbar kulturell vorgegeben) vertraut, das Fehlen von Ton in der Leere des Weltraums ein banaler Sachverhalt (keine Sphärenklänge für uns Heutige!). Tusnelda würde ganz spontan sagen: Ton ist Schallwelle. Die Tatsache, daß in einigen Fällen, z.B. beim Vibrieren einer Trommel oder einer Saite der Sachverhalt Schwingung zu sehen ist und daß ein Ton im Extremfall mittels der Bauchdecke körperlich zu spüren ist, bzw. daß ich etwas bewußt zum Schwingen bringe (etwa an einer straffen Schnur zupfe), um den vermutlich entstehenden Ton zu hören, trägt wohl zur Bildung dieses – schon ganz zutreffenden – Konzepts bei. Die bei mir eingehende Schallwelle ist, dem Konzept nach, ein Ton, es bedarf keiner Umwandlung von Schallwelle in Ton. (Übrigens – die Unterscheidung von ›Schwingung‹ und ›Schallwelle‹ ist unwesentlich.) Während ich als leichtgebildeter Mensch (schließlich habe ich etwas von Sehnerven gehört) beim Sehsinn von vornherein das Konzept habe, daß da Ströme ins Schädelinnere fließen, fehlt mir diese Vorstellung beim Hörsinn; da habe ich das naive Konzept, daß das Hör-Ereignis im Ohr selbst stattfindet, indem nämlich anlässlich des Eintreffens von Schallwellen das Trommelfell und die Knöchelchen in Schwingung geraten – daß dann irgendwo Ströme ins Schädelinnere fließen, ist mir hingegen nicht gegenwärtig, das muß ich mir erst klarmachen. Ich habe also nicht die Vorstellung, die durch Schwingungen im Innenohr erzeugten Ströme kreierte im Schädelinnern wiederum Schwingungen; und auch daß irgendwo im Schädelinnern Lautsprechertöne zu hören seien, die ein Homunkulus höre, glaube ich naiverweise nicht. Ich nehme vielmehr an, daß ich die Töne im Ohr selbst wahrnehme. Außerdem habe ich, als Laie diesbezüglich, die Vorstellung, daß der Höreindruck etwas recht Schlichtes sei und sich in Schallwellen, allenfalls verschiedener Lautstärke, erschöpfe, aber doch alles gleichartig, während der Seheindruck Farbe, Umrisse, Perspektive etc. umfasse, also etliche ganz verschiedene Sachverhalte. Bei mehreren Tönen erst scheinen mir andere Aspekte des Hörens hinzuzukommen wie z.B. die relative Länge der Töne, Melodie, Rhythmus usf. Daß ein komplexer Verarbeitungsprozeß vorliegt (der übrigens den betreffenden Wissenschaftlern offenbar noch mehr Rätsel aufgibt als den mit dem Sehen befaßten Forschern), bei dem, wie beim Sehen, allerlei verschiedene Daten eingespeist und verarbeitet werden, wie z.B. solche betreffs Erinnerungen, Assoziationen, Affekten usf., muß ich mir erst bewußt machen. Daß auch ein einzelner an sich sinnleerer Ton (im Unterschied zu einem Signal, wie z.B. dem von einer Sirene) gar nicht unbedingt tatsächlich sinnleer ist, mir etwas bedeuten kann (daß z.B. das Kratzen eines Filzstifts mir Schauer über den Rücken jagt), muß ich erst aus dem Gedächtnis kramen. (Das alles gilt für jemanden, der sich mit der Materie nicht befaßt hat.)

Nachdem ich mir all das habe durch den Kopf gehen lassen, komme ich zu einer Definition von ›Ton‹, die analog der betreffs ›Farbe‹, wie folgt lautet: ›Ton‹ ist die Bezeichnung für den aktuellen Erregungszustand eines bestimmten schädelinternen Subsystems bzw. einer Struktur von Subsystemen, welcher durch die elektrischen Ströme (und Chemie) induziert wird, die die – in einem komplexen schädelinternen Verarbeitungsprozeß ermittelten – Meßwerte betreffs der Schwingungen des Mediums (z.B. Luft) transportieren, wobei Daten betreffs Erinnerungen, Affekten etc. aus gewissen schädelinternen Subsystemen eingespeist werden.

Wie Farbe, so ist Ton also von Einspeisungen subjektiver Art abhängig. In der leeren Küche tickt zwar die Eieruhr, erzeugt Schallwellen, aber solange niemand diese hört, gibt es keinen Ton. Es mag auf dem Mond in irgendwelchen Medien zwar Schwingungen geben, die auch von einer künstlichen Apparatur eingefangen werden, aber solange keine (biologische) Apparatur vorhanden ist, die subjektive Einspeisungen tätigt, gibt es auf dem Mond kein Phänomen, das als

### 5:1.1.2.3.3.4.6

›Ton‹ zu bezeichnen wäre.

4 Riechen und Schmecken: Was das betrifft, so geht es in beiden Fällen um einige Arten von Molekülen, die, in den verschiedensten Kombinationen, letztlich die mannigfachen Geruchs- bzw. Geschmackserlebnisse auslösen. Daß es hier um Moleküle geht, also um Chemie, um Geruchs- und Geschmacksstoffe, ist unsereins eine Selbstverständlichkeit. Dabei ist es so, daß meine Zunge – heutigen gebildeten Kochkünstlern beiderlei Geschlechts zufolge – nur süß, sauer, bitter, salzig und ›glutamatisch‹ erkennt, mehr können meine Geschmackssensoren nicht  
8 erfassen, während die allerlei Feinheiten, die den ›Geschmack‹ eigentlich erst ausmachen, oft Sache des Riechens sind – was wir erst dann ahnen, wenn ein kräftiger Schnupfen den Geruchssinn außer Betrieb setzt: normalerweise werden diese Geruchsempfindungen stillschweigend dem Schmecken zugeschlagen. Wenn wir achtgeben, wird auch deutlich, daß  
12 warme Speisen viel intensiver schmecken als kalte (weil halt mehr olfaktorisch wirkende Moleküle in unser Riechorgan geraten). Übrigens – manches mundartliche Deutsch reflektiert diesen Umstand ganz richtig (wenn auch gewissermaßen seitenverkehrt), wenn es das Riechen als ›Schmecken‹ bezeichnet. Variationen, wo Geschmack und Geruch in unerwarteter Weise  
16 zusammenwirken, z.B. bei der exotischen Durian-Frucht, zeigen nur die Komplexität der Verhältnisse auf. Pfiffige (beinahe hätte Tuschelda gesagt: ausgekochte) Kochkünstler achten denn auch darauf, daß ihr Essen recht viele flüchtige Aromen enthält.

20 Mehr als zwei oder drei verschiedene Geruchssubstanzen kann ich – sofern fachlich nicht geschult – in freier Landschaft kaum gleichzeitig wahrnehmen; was meine Nachbarin heute kocht, rieche ich im Treppenhaus schon eher, da rieche ich Lorbeer, Majoran, Speck und, vor allem, Fisch und noch einiges mehr. Die jeweiligen Aromen lösen dabei keineswegs geradlinig ganz eindeutige Wahrnehmungen aus. Daß bei Geruchs- und Geschmackswahrnehmung ein  
24 schädelinterner Apparat beteiligt bzw. vonnöten ist, darauf komme ich spontan gar nicht, diese Sicht muß ich mir erst erwerben; ich gehe naiverweise davon aus, daß ich Geruch und Geschmack unmittelbar dort erlebe, wo jeweils geeignete Moleküle auf ihre entsprechenden Rezeptoren treffen.

28 Was aber geschieht beim Riechen und Schmecken mit den schädelinternen elektrischen Strömen (und der Chemie), was lösen sie aus, was erzeugen sie? Ich würde keinesfalls auf die Idee kommen, die Ströme erzeugten irgendwo im Schädelinnern Geruchs- und Geschmacksstoffe, Aromen, chemische Verbindungen. Es ist ja auch beim Riechen und  
32 Schmecken so, daß von den Rezeptoren aus elektrische Ströme ins Schädelinnere fließen und daß dann spezialisierte schädelinterne Subsystem verschiedene Verarbeitungsprozesse durchlaufen, daß Daten betreffs Erinnerungen, Affekten etc. eingespeist werden. (Daß andere schädelinterne Subsysteme auf die Empfindung Einfluß nehmen, ist z.B. durch die Tatsache  
36 nahegelegt, daß, bei bestimmten Personen, durch Fremdsuggestion eine tatsächliche Gurke in eine imaginierte Erdbeere ›verwandelt‹ werden kann; und auch durch die Tatsache, daß die liebe Mama ihrer kleinen Isolda – in Grenzen – einreden kann, ihr Brei schmecke vorzüglich.) Die Definition von ›Geruch‹ und ›Geschmack‹ ist analog zu den formulierten Definitionen zu  
40 verfassen. Auch hier gilt also, daß die durch elektrische Ströme vermittelten Meßwerte betreffs der Aromen durch subjektive Einspeisungen ergänzt werden müssen, um das Phänomen Geruch bzw. Geschmack zu erzeugen.

44 Fühlen: Hierbei geht es (neben Temperatur, die oben separat behandelt wurde, bzw. neben Schmerz, der hier ausgelassen wird) um Druck, Zug, Bewegung, also um mechanische Beanspruchung. Ich habe unter keinen Umständen das spontane Konzept, elektrische Ströme lösten im Schädelinnern Quetschungen, Dehnungen, Bewegungen aus – diese Ereignisse lasse  
48 ich unmittelbar in den Fingern oder wo immer. Erst recht nicht habe ich das Konzept, daß die schädelinternen Ströme – analog zu den die Sehempfindungen ursprünglich auslösenden Lichtstrahlen, die wir naiverweise im Schädelinnern wiederfinden wollen – im Schädelinnern die die Quetschungen verursachenden Hämmer, die die Dehnung verursachenden Zangen etc. erzeuge (und auch nicht schädelinterne Quetschungen usf.). Im Falle des Fühlens kann ich mir  
52 das Postulat des subjektiven Erlebers sparen – es betrifft einen solchen ja von vornherein. Ein

Fühlen von Druck ohne ein Subjekt gibt es schlichtweg nicht. (Mechanische Apparaturen wie z.B. eine Balkenwaage sind nicht im entferntesten vergleichbar.) Daß die Art und Qualität des konkreten Erlebnisses durch subjektive Einspeisungen von Daten betreffs Erinnerungen, Bewertungen, Affekten etc. bestimmt ist (z.B. Liebkosung im Unterschied zur Mißhandlung), sei jedoch herausgestellt.

Geisteszustände: Zur Erinnerung: Der „Geist“ (*manas*) wird im Buddhismus nach dem „Auge“, dem „Ohr“ usf. als der sechste Sinn genannt, dessen Objekt im Pāli-buddhistischen Jargon ein „Ding“ (*dhamma*) ist. Also: Wenn ich mich an den griechischen Strand erinnere, so gehe ich davon aus, daß ich an dieses Objekt des Geistes nur im Schädelinnern denke, es mit dem Schädelinnern sehe, wobei ich recht stark unterstelle, »ich sei der Akteur« (dem Buddhismus zufolge, jedenfalls fachsprachlich, ist es, wie gesagt, der „Geist“) – jedenfalls so lange ich wahlweise daran denken kann oder nicht, bzw. solange ich ggf. nicht merke, daß es sich um eine Zwangsvorstellung handelt, und zwar insofern als ich immer wieder daran denken muß, das Denken daran gar nicht oder nur mit großer Mühe abstellen kann. (Woran sich die Frage schließen sollte, wer/was denn das ist, der/das den Gedanken wahlweise denkt bzw. der/das dies abstellt bzw. nicht abstellt!) Nun weitet Tushnelda ihre Thesen betreffs der geistigen Sinneswahrnehmung tentativ auf andere Bereiche aus, z.B. auf die Emotionen. In diesem Sinne behauptet sie folgendes: Durch von bestimmten elektrischen Strömen (und Chemie) initiierte Erregungszustände wird, z.B., Trauer nicht ausgelöst – Trauer ist vielmehr identisch mit diesen Erregungszuständen. Sekundär ist davon letztendlich das gesamte Wesen betroffen mit allerlei körperlichen Symptomen hinsichtlich Blutdruck, Verdauungsstörungen, Bauchgrimmen etc., sowie mit mentalen Symptomen wie Depressionen, Gedankenfixierung usf. Genauer formuliert, wäre zu sagen: »Trauer« ist die Bezeichnung für ein bestimmtes Muster von Erregungszuständen in bestimmten schädelinternen Subsystemen; und entsprechend gelte: »Verliebtheit« ist die Bezeichnung für ein bestimmtes Muster von Erregungszuständen in bestimmten schädelinternen Subsystemen – wobei die jeweiligen Erregungszustände weitere Erregungszustände auslösen usf., und letztlich das gesamte betreffende Wesen beeinflussen. »Farbe« ist nach Tushneldas Definition eine subjektive Angelegenheit, und »Trauer« bzw. »Verliebtheit« wäre es, auf derselben Ebene, gleichfalls – was allerdings wohl eh niemand bestritten hätte. (Es sei betont, falls es bei einigen an sich geneigten Leserinnen und gewogenen Lesern insofern Zweifel gibt: Mit dieser Sichtweise leugnet Tushnelda die Existenz von Trauer oder Verliebtheit etc. ganz und gar nicht und würdigt solche Verfassungen auch nicht herab.)

#### 5:1.1.2.3.3.4.7 Apologie des Sprachgebrauchs

Tushneldas Befund (betriffs aller Sinne) ist der: Eine naiverweise als objektive Gegebenheit der Welt, nämlich eine z.B. als »Farbe«, »Ton«, »Geruch«, »Geschmack«, »Temperatur« gedeutete Qualität, kommt erst durch die Verarbeitung innerhalb eines dafür ausgelegten Systems zustande, und zwar eine Verarbeitung, die geeignete physikalische (und chemische), also objektive, Daten der Welt und relevante subjektive Daten des jeweiligen Wesens integriert. Tushneldas Position mag spontan als Unfug aufgefaßt werden, nämlich als eine kecke Neufassung und Umdeutung eingebürgerter und bewährter Begriffe, ähnlich jener reizvollen Geschichte, wo jemand seine ganze Welt, nämlich seinen Tisch in »Vase« und seinen Stuhl in »Blume« (oder so ähnlich) umbenennet. Unsere Überlegungen haben gezeigt, daß, z.B., »Farbe« schlechthin nicht das ist, was das Wort meint; es liegt insofern eine altehrwürdige Fehldeutung vor, die hiermit aufgedeckt ist: Farbe da draußen ist nonexistent und ein Phantom. Etwas Nonexistentes, ein Phantom hat kaum einen Anspruch auf eine Bezeichnung. (Zu ganz ähnlichen Schlüssen kommen wir später betreffs des »Ich«, des »Selbst«, jedenfalls in gewissen Definitionen.) Tushneldas Beschreibung weist dem – vermeintlichen – Phänomen, das wir mit »Farbe« meinen, einen anderen Ort an (nicht in der Welt, sondern im Schädel) und spricht ihm einen ganz anderen Charakter zu (keine Eigenschaft von Dingen, sondern ein Erregungszustand.) Sofern wir damit das als ein solches erkannte Phänomen meinen, ist die Verwendung des Wortes »Farbe« durchaus angemessen. (Tushnelda nimmt somit keineswegs eine reichlich willkürliche Umbenennung vor.)

### 5:1.1.2.3.3.4.7

Um der intellektuellen Sauberkeit willen und, eher noch, um das alte Mißverständnis nicht weiter zu tradieren, wäre es jedoch wünschenswert, das Wort ›Farbe‹ ganz aus dem Wortschatz zu streichen und den Erregungszustand, den es gegenwärtig beschreibt, mit einem ganz neuen Wort zu bezeichnen. (Vielleicht gäbe die altindische Terminologie so ein Wort her?) Das ist jedoch in der Praxis ein recht aussichtsloses Unterfangen. Auf der Ebene des alltäglichen Gebrauchs ist unsere konventionelle Betrachtungsweise ja auch sinnvoll, denn Farbe (nach Tusneldas Definition) unterscheidet sich eben grundsätzlich von dem, z.B., in anderen schädelinternen Subsystemen vorhandenen, ursprünglich auf Schallwellen zurückgehenden, Erregungszustand, der als ›Ton‹ (das betreffende Pāli-Wort übersetzen wir anderswo normgemäß als „Laut“) bezeichnet wird. Wir werden also im Alltag weiterhin von der ›Farbe‹ der Erdbeere oder der Infrarotlampe sprechen. Was wir aber, auf dem Wege des geringsten Widerstands, tun können und sollten, ist, uns in jedem Kontext bewußt zu sein, was es mit ›Farbe‹ tatsächlich auf sich hat. (Hierfür haben wir ein Vorbild in dem der Realität schon angenäherten und weitgehend akzeptierten Verständnis, daß ›Farbe‹ eigentlich das Licht jeweils bestimmter Wellenlängen sei.) All diese Bemerkungen gelten, m.m., für alle Sinnesmodalitäten.

Wenn wir ›Farbe‹ (oder ›Temperatur‹ etc. als falsch deuten und ansiedeln, so geht es gar nicht um ein Problem der Physik oder der Biologie, etwa der Zellenlehre – es liegt eher ein Problem der Sprache vor, aber – bei näherer Betrachtung – auch das nicht: die Sprache ist schon ganz in Ordnung, es handelt sich vielmehr um ein ideologisches Problem, und zwar eines der häufigen Art, daß wir nämlich offenbar so gebaut sind, die eingebaute Neigung haben, hinter einem Wort etwas Reales zu vermuten. (Es ist ein Denken der Art, daß wir, in anderen Zusammenhängen [vgl. 7:1.2.] hinter einem Tun einen Täter, hinter einer Empfindung einen Empfindenden, hinter einem Wissen einen Wissenden, also hinter einem Geschehen eine Wesenheit nicht nur vermuten, sondern sie postulieren, spontan von deren Existenz ausgehen – ein Kernthema des Buddhismus: Kein Selbst.) Wir sitzen also dem – wohl kulturell vorgegebenen – Konzept auf: Wenn es das Wort ›Farbe‹ gibt, so muß es doch auch ›Farbe‹ geben, und zwar muß ›Farbe‹ etwas da draußen in der Welt objektiv Vorhandenes sein. Unsere Ahnen sind insofern entschuldigt, sie konnten von Wellenlängen des Lichts (und von kinetischen Energien der Moleküle etc.) nichts wissen, geschweige denn von deren schädelinterner Verarbeitung – für sie waren Farbe (und Temperatur etc.) konkrete Erfahrungen und somit greifbare Größen, die durch stimmige Konzepte einigermaßen verständlich und durch die Begriffe ›Farbe‹ (bzw. ›Temperatur‹ etc.) adäquat beschrieben waren. Wir hingegen wissen etwas von Wellenlänge (bzw. von kinetischer Energie der Moleküle etc.) und auch, ansatzweise, von der schädelinternen subjektiven Verarbeitung und tun, im Interesse einer zunehmend wirklichkeitsgemäßen Sicht, gut daran, wenn schon nicht ›Farbe‹ (und ›Temperatur‹ etc.) aus unseren Vokabular zu löschen, so doch uns allzeit bewußt zu sein, daß es sich hiermit nur um griffige Wörter handelt, die einen komplexen physikalischen (und chemischen) sowie physiologischen Sachverhalt bezeichnen. Bei allen Sinnen ist das Prinzip dasselbe: ›Farbe‹ ist der aktuelle Erregungszustand von bestimmten schädelinternen Subsystemen des Sehsinns, ›Temperatur‹ ist der aktuelle Erregungszustand von spezifischen schädelinternen Subsystemen des Temperatursinns (im Buddhismus unter „Körper“ erfaßt), ›Ton‹ ist der aktuelle Erregungszustand von gewissen schädelinternen Subsystemen des Hörsinns, usf. Daß es, in Analogie zu den Fakten der Farb- bzw. Tonwahrnehmung, keinen Geruch und keinen Geschmack gibt, solange es niemand riecht und schmeckt, sondern nur bestimmte Chemikalien; und keine Druckempfindung und keinen Schmerz, solange niemand da ist, der gedrückt wird und den etwas schmerzt, ist mir naiverweise ganz selbstverständlich. Trotzdem ist es de facto doch so: Was immer ich visuell wahrnehme – ich schreibe naiverweise, spontan und ganz selbstverständlich die per Verarbeitungsprozeß ›gesehene‹ Farbe dem ›gesehenen‹ Gegenstand als eine von dessen objektiv gegebenen Eigenschaften zu. (Das ist insofern trivialiter zutreffend, als Wesen, bei denen die betreffenden Subsysteme normgerecht funktionieren, bei allen Objekten zu identischen [oder zumindest sehr ähnlichen] Erlebnissen, nämlich allesamt zu ›Rot‹ und eben nicht zu ›Blau‹ statt ›Rot‹ [und auch nicht zu ›Sauer‹ oder ›Kammerton A‹ statt ›Rot‹] kommen.) Daß die erwähnte naive Zuschreibung nicht ganz den Tatsachen entspricht, muß ich

mir mühselig klarmachen. Dabei ist eine solche naive Zuschreibung durchaus sinnvoll: Das Wesen Tusnelda will ja Auskunft über die Umwelt haben und nicht über die eigenen aktuellen schädelinternen Prozesse und Zustände (und auch nicht über das Licht als solches [bzw. die kinetische Energie der Moleküle, die Schallwelle etc.] – und solange Tusnelda eben solche Auskünfte erhält, z.B. die, daß die Erdbeere »rot«, also reif, ist dieser Zweck erfüllt und somit ein wesentlicher Beitrag zum Fortleben Tusneldas geleistet.

#### 5:1.1.2.3.3.4.8 Die Uneignung von Farbe als Modell der Sinneswahrnehmung

Die Farbwahrnehmung entpuppt sich angesichts des naiven Postulats einer finalen Erzeugung von Farbe (sowie des kulturell induzierten Postulats eines schädelinternen Bildschirms mitsamt Betrachter) als eine auf der »philosophischen« Ebene äußerst diffizile Angelegenheit und mithin als ungeeignet, den Prinzipien der Wahrnehmung auf die Spur zu kommen. Die Fixierung auf eben das Sehen als Muster der Wahrnehmung hat erheblichen Unfug im Denken des Abendlandes angerichtet. Statt dessen erscheint es Tusnelda nun angemessen, lieber den Temperatursinn zu erforschen und zu verstehen zu versuchen – es ist, so scheint es ihr, ein Sinn mit nur einem Aspekt, eben »Temperatur«, im Unterschied zum Sehsinn, der so verschiedene Aspekte wie Farbe, Umriß, Bewegung, Perspektive usf. umfaßt, oder wie der Hörsinn, der Töne mannigfacher Qualität sowie Melodie, Rhythmus, Sprache etc. etc. zum Thema hat. In der von Tusnelda eingesehenen Literatur wird das Thema Temperaturwahrnehmung weitestgehend ignoriert, offenbar ist der Temperatursinn uninteressant, wird vielleicht gar nicht als Wahrnehmung begriffen, sondern als schlichte Signalverarbeitung abgetan; dabei scheint Tusnelda doch die große Frage der Wahrnehmung – konkret diesen Sinn betreffend – auch hier vorzuliegen: Wie macht ein schädelinterner Apparat aus den von den zuständigen Sensoren per elektrischem Strom (und Chemie) gelieferten primären Daten betreffs der kinetischen Energie der Moleküle des berührten Objekts das Erlebnis »Ich empfinde soundso viel Grad Wärme«?

### 5:1.2 Konzepte betreffs Ort und Akteur der Wahrnehmung

#### 5:1.2.1 Ich sehe mit dem Auge

Das oben besprochene Konzept, das eigentliche Sehen finde im Schädelinnern statt, und zwar ohne daß all die Aspekte des Objekts irgendeine Realität (z.B. Farbe) besitzen, und das auch noch ohne eine Zentrale, in der all die diversen Aspekte des Objekts zu einer roten Erdbeere zusammengefügt werden, und ohne daß irgendeine schädelinterne Instanz (etwa ein Homunkulus) dann alles als Ganzheit im Blick hat – diese Konzept geht über Tusneldas Verstand und Vorstellungsvermögen weit hinaus. In unserer Kultur ist das gängige und naheliegende Konzept betreffs des Sehens mit dem Satz »Ich sehe die rote Erdbeere mit dem Auge« charakterisiert. (Auf dieses Konzept wurde, was den Buddhismus betrifft, schon unter 3:7. eingegangen.) In der Einsicht, daß die Tatsache, daß ein Konzept einfach und ganz naiv verbreitet ist, keinen Beleg für die Unrichtigkeit des Konzepts darstelle, nimmt Tusnelda das Konzept ernst und unterwirft es einer Betrachtung: Was besagt das Konzept? Ist etwas dran an diesem Konzept?

Wenn ich den Eindruck habe, ich sehe die rote Erdbeere mit dem Auge, dieses sei also die Einrichtung, mit der ich auf/in die Welt schaue (nicht aber, die schädelinterne Apparatur sei der Akteur), so gibt es verschiedene Erklärungsmöglichkeiten. (1.) Es kommt jener Eindruck nicht von ungefähr, er wird vielmehr durch die schädelinterne Apparatur absichtsvoll erzeugt, obwohl er nicht zutrifft, denn jener tatsachenwidrige Eindruck hat eine Funktion: dem Fortleben des betreffenden Wesens ist damit eher gedient als durch einen möglichen anderen anderen, etwa gar wirklichkeitsgemäßerem, vorprogrammierten Eindruck. Die andere Möglichkeit (2.) wäre die: Der Eindruck, daß ich mit dem Auge auf/in die Welt schaue, entspricht schlicht den Tatsachen.

Was also meine ich, wenn ich sage: »Ich sehe die rote Erdbeere mit dem Auge«? Dieses Konzept beinhaltet (1.) die Annahme, ich sei der eigentliche Akteur der Wahrnehmung. Was meint Tusnelda mit »ich«? Wenn Tusnelda ehrlich ist, und sie ist es, so hat sie hierbei eigentlich gar keine philosophischen Vorstellungen. Es gibt hier zwei Möglichkeiten: (a) Wenn sie sagt »ich sehe,

### 5:1.2.1 – 5:1.2.2

so meint sie naiverweise schlicht die Gesamtheit ihrer Person vom Scheitel bis zur Sohle, ohne die ›Gesamtheit‹ oder die ›Person‹ zu hinterfragen oder auch ein ›Ich‹ (oder einen ›Geist‹) ins Spiel zu bringen, während sie, als Kind ihrer Kultur, vielleicht eine Art Homunkulus annimmt. (b) Wenn Tushelda etwas geschwollen daherdenkt, so postuliert sie vielleicht ein ›Ich‹ (oder einen ›Geist‹) als den eigentlichen Akteur der Wahrnehmung, wobei ein Homunkulus sich erübrigt. Fazit: Wenn Tushelda erst einmal versucht, ›sich‹ zu definieren, so stellt sie allerlei konfuse Zeug, allerlei Widersprüche fest. (Solche Unklarheiten wird Tushelda unter 6:1.1.1.2 karikieren und unter 7:2.1 versucht sie etwas Klarheit in ihre Vorstellungen zu bringen.) Ein Sehvorgang ohne einen Seher ist für Tushelda eine reichlich abstrakte und suspekta Angelegenheit, eine äußerst gewagte Vorstellung. (Hierauf kommen wir gleich zurück.) Tusheldas genanntes Konzept ›Ich sehe eine rote Erdbeere mit dem Auge‹ impliziert (2.) die Vorstellung, es gebe in der Welt eine rote Erdbeere, die konkrete Eigenschaften wie Farbe und Form besitze, die ›gesehen‹ werden könnten. Tushelda unterstellt (3.) mit ihrem Konzept ›Ich sehe mit dem Aug eine reife Erdbeere‹, das ›Auge‹ sei das Werkzeug des Sehens, wobei das Sehen in der Verarbeitung von Lichtstrahlen bestehe, die Farbe und Form der Erdbeere repräsentierten. Dabei nimmt Tushelda, da allgemeingebildet, zur Kenntnis, daß das ›Auge‹ des Hirns bedarf, das über die Sehnerven mit Informationen versorgt wird. Für den eigentlichen Ort des Sehens aber, für die Stelle, wo all die relevanten Daten, z.B. betreffs Farbe und Form der Erdbeere vorliegen, hält Tushelda naiverweise das Auge selbst, genauer die Netzhaut. Das Konzept bedeutet untergründig auch (4.), daß Tushelda die Wahrnehmungsinhalte betreffs der roten Erdbeere (z.B. Farbe) deutet (reif!) und darauf reagiert.

#### 5:1.2.2 Das Auge selbst sieht: Grundzüge

Für Profis in Sachen Wahrnehmung ist Tusheldas Konzept schlicht unzutreffend. Profis melden Zweifel an betreffs sämtlicher genannten Punkte (was schon besprochen wurde und an geeigneter Stelle besprochen werden wird). In diesem Zusammenhang sei, als hier spezifischer Punkt, nur das eben referierte – implizite – Konzept aufgegriffen, wonach der eigentliche Ort des Sehens das ›Auge‹ sei. Das Auge ist sogar noch mehr als der schiere Ort. Wenn wir nämlich von dem in jeder Hinsicht problematischen Konzept ›Person Tushelda‹ absehen bzw. (wie schon geschehen, aber jetzt mit Nachdruck!) die ›Person Tushelda‹ schlicht als die Großregion vom Scheitel bis zur Sohle (im Unterschied zum Ort Kopf mit Auge und/oder Hirnkastel) auffassen und dies (wie unter 5:1.1.2.3.3.2.2, 7:2.1.3 angedeutet) durch die Information ergänzen, daß das Konzept ›ich‹ / ›Ich‹ als solches im Rahmen der schädelinternen Aktivitäten realiter ›eingespeist‹ wird, so legt dieser Ansatz zwingend eine ganz neue Auffassung vom Akteur der Wahrnehmung nahe.

Tushelda denkt also um und formuliert pointiert folgendes Konzept (1.): ›Das Auge selbst, genauer: die Netzhaut, sieht die rote Erdbeere.‹ Witz macht diese These nur, wenn es gelingt, dasselbe Prinzip bei all den anderen Sinnen nachzuweisen, denn wenn nur ein Sinn übrig bleibt, bei dem das primäre Sinnesorgan (also z.B. das Ohr, im Gegensatz zum Schädelinnern; die Nase / die Zunge / die Haut, im Gegensatz zum Schädelinnern) nicht als der eigentliche ›Wahrnehmer‹ und ›Erleber‹ identifizierbar wäre, würde Tusheldas Einfall im Grundsatz als nichtig erwiesen. Die Fragen, die sich hierbei stellen, sind im wesentlichen die sich betreffs des Sehens stellenden. (Übrigens – das Geschehen innerhalb der Netzhaut würde Tushelda [wie oben unter 5:1.1.2.3.3.4.1 im Zusammenhang ›Farbe‹ entwickelt], m.m., ganz nüchtern als ›Erregungszustände‹ bezeichnen.)

Hier sei bemerkt: Dieses Konzept geht Tushelda, ehrlich gesagt, gegen die Natur! Es ist bei uns – als Kindern der gegebenen Kultur – ja wohl einfach so, daß wir spontan und naiverweise einfach das weiter oben angesprochene Konzept haben (2.) ›ich‹ sehe den unaufgeräumten Schreibtisch mit dem Auge, ›ich‹ höre den Teekessel mit dem Ohr, ›ich‹ schmecke den Jungfernbraten mit der Zunge, ›ich‹ rieche die angebrannten Spiegeleier mit der Nase, ›ich‹ fühle Isoldes Badewasser bzw. des Göttergatten kratziges Kinn mit der Haut. Wir haben als gewöhnliche Menschen (d.h. als solche, die noch nicht bei den Endphasen des buddhistischen



Entwicklungsweges angekommen sind bzw. die keine exzellenten Wissenschaftler in Sachen Wahrnehmung sind) also eben nicht das Konzept, »das Auge« sehe den unaufgeräumten Schreibtisch, »das Ohr« höre den Teekessel, »die Zunge« schmecke den Jungfernbraten, »die Nase« rieche die angebrannten Spiegeleier sowie »die Haut« fühle Isoldes Badewasser bzw. des Göttergatten kratziges Kinn.

Betreffs der beiden obigen Grundmodelle (1.), (2.) kann also vermutet werden, daß in der Praxis nur das letztere vorkommt. Selbst wer nüchtern sagt (und zu meinen meint), »das Auge selbst« sehe etc., wird, solange er das Konzept hat, »ich gehe«, »ich esse«, »ich denke«, auch beim Sehen »sich selbst« als den Akteur mitdenken, also doch klammheimlich postulieren »ich sehe mit dem Auge« etc., gerade so wie er meint »ich gehe mit den Beinen«. Das Konzept »Das Auge selbst sieht« ist für Tushelda so abstrakt – im wahrsten Sinne des Wortes –, daß es schon fast absurd für sie ist (ganz abgesehen davon, daß das Konzept »ich« / »Ich«, wie unter 7:2.1.3 gezeigt, in gewisser Hinsicht durchaus sinnvoll ist). Hier ist wiederum Vorsicht angebracht: Nur weil ein Konzept abstrakt wirkt, ist es nicht unbedingt abwegig. In diesem Falle haben wir eine zusätzliche Ermunterung zur Überprüfung des Konzepts in der Tatsache, daß der Buddha ein Sehen ohne eine irgendwie geartete Person postuliert: der Sachverhalt Kein Selbst.)

### 5:1.2.3 Die Akzeptanz der beiden Konzepte

In beiden Fällen, (1.) das Auge sieht und (2.) ich sehe mit dem Auge, gilt folgende Feststellung: Die Existenz und Funktion der jenseits des Auges (oder Ohres, der Zunge etc.) still hinter den Kulissen arbeitenden schädelinternen Apparatur nimmt Tushelda (obwohl sie allgemeingebildet ist und von Hirnverletzungen gehört hat) allenfalls, wenn sie einmal darüber nachdenkt, als gegeben und wichtig zur Kenntnis: Tushelda denkt jene Apparatur ansonsten nicht automatisch mit, wenn sie von »Auge« etc. spricht. Ganz pauschal sieht Tushelda das Hirn als eine technische Apparatur zur Verarbeitung primärer Sinnesdaten, wobei elektrische Ströme fließen und Chemie im Spiel ist. Hauptsächlich aber faßt sie das Hirn als Ort der mehr oder weniger intelligenten Auswertung der Sinneseindrücke auf. Von daher liegt es nahe, daß Tushelda, wenn schon nicht »sich«, dann doch ganz naiv das Auge als Ort und eigentlichen Akteur des Sehens betrachtet.

Bei insofern fachlich gebildeten und spezialisierten Menschen gibt es wohl folgende Varianten der genannten beiden Konzepte. Bin ich eine Wissenschaftlerin in Sachen Wahrnehmung mit einer gewissen philosophischen Naivität, so mag ich das folgende Konzept (vereinfacht!) haben: »Ich« sehe mit der aus Auge und Hirn bestehenden biologischen Apparatur den unaufgeräumten Schreibtisch. (Die Vereinfachung betrifft den Sachverhalt den Schreibtisch da draußen sowie den Sachverhalt Sehen hier – im Unterschied zu Licht dort und elektrischen Strömen hier etc.) Habe ich mich als Wissenschaftlerin besonders tief in diesbezügliche philosophische Fragen hineingekniet und jeder einschlägigen Metaphysik abgeschworen, so mag ich das folgende Konzept (vereinfacht!) vertreten: Die aus Auge und Hirn bestehende biologische Maschinerie sieht den unaufgeräumten Schreibtisch. (Es trifft dieselbe Vereinfachung wie oben zu.)

Die seitens der Wissenschaft offenbar generell akzeptierte Haltung besagt, die schädelinterne Apparatur als solche sei – mehr oder weniger als Ganzes – der Ort und der Akteur des Sehens und jene Apparatur bediene sich des Auges als einem vorgeschalteten Hilfsmittel zur Ermittlung von Basisdaten (wenn auch dort schon ganz bestimmte Fakten ansatzweise registriert werden) betreffs der Welt da draußen. Die finalen Ereignisse der Wahrnehmung seien und blieben dabei im Schädelinnern situiert. Tushelda sieht keinen Grund, die Richtigkeit der von der Wissenschaft gelieferten Theorie zur Funktion der schädelinternen Apparatur anzuzweifeln (wie sollte sie auch?) – mit einer Ausnahme: Sie positioniert naiverweise und spontan die finalen Ereignisse der Wahrnehmung ins Auge, genauere: in die Netzhaut. Tusheldas naives Konzept, das Auge selbst, genauer: die Netzhaut sei der Ort (und der Akteur) der visuellen Wahrnehmung impliziert – was Tushelda erst beim Durchgrübeln ihrer »Ideen« bemerkt! – zweierlei: (1.) Nach Abschluß der einschlägigen schädelinternen Aktivitäten fließen die im Schädelinnern

### 5:1.2.3 – 5:1.2.4.1

4 erarbeiteten Daten, wenigstens teilweise, ins Auge, genauer: die Netzhaut zurück. Der  
schädelinterne Apparat ist dem Auge zu- und untergeordnet, nämlich als eine Art Werkzeug,  
dessen sich das Auge, genauer: die Netzhaut bedient. (Wie gesagt: die zuständige Wissenschaft  
sieht das gerade anders herum!)

#### 5:1.2.4 Das Auge selbst sieht: Besprechung

##### 5:1.2.4.1 Auslagerung von Funktionen ins Schädelinnere

8 Es ist, angesichts der Tatsache, daß die schädelinnere Apparatur auch in Tusneldas naiver  
Theorie eine so eminente Funktion hat, unumgänglich, die Funktion dieser Apparatur beim  
Konzept ›das Auge selbst, genauer: die Netzhaut sieht die rote Erdbeere‹ darzustellen. Tusnelda  
12 kommt diesem Auftrag folgendermaßen nach und erklärt: Der Betrieb Augapfel ist einfach nicht  
groß und ausgereüster genug, um all die nötigen Arbeiten betriebsintern zu erledigen und ein um  
ein Vielfaches größeres Auge wäre schlicht unpraktisch. (Der weitaus größte Anteil des zur  
16 Verfügung stehenden Raumes wird von der Optik eingenommen, die die von der roten Erdbeere  
ausgehenden Lichtstrahlen mittel der Linse auf die Netzhaut projiziert. Bei simpleren Systemen  
[simpler als das System T, das System Kunibert oder das System Laika] in einer simpleren Umwelt  
mögen die den schlichteren Anforderungen genügenden – und damit weniger Platz  
erfordernden – Apparaturen durchaus im Augapfel selbst untergebracht sein.) Der Betrieb Auge  
20 lagert angesichts dieser Raumnot und dieses Fachkräfte- und Ausstattungsmangels bestimmte  
Aktivitäten aus, delegiert sie an externe spezialisierte Tochterunternehmen als Subunternehmer,  
die die erforderlichen Kapazitäten betreffs Magazin und Archiv, Rechenanlagen, Kommunika-  
tionssystemen etc. bereitstellen. (Embryonalgeschichtlich gesehen, sieht die Sache allerdings  
24 anders aus, was jedoch betreffs der noch zu erarbeitenden Kernaussage vermutlich nichts  
ausmacht.) Dabei ist es so, daß dieselben Betriebe (oder Abteilungen bzw. übergeordnete  
Organisationen) mit anderen Auftraggebern (z.B. den Ohren) sowie mit allerlei Managern,  
Koordinatoren, Pressesprechern, Sekretären etc. in verschiedenster Weise zusammenarbeiten.  
28 Außerdem werden gewisse der am Sehen beteiligten Daten, z.B. die betreffs ›ich / ›Ich‹, auch  
bei ganz anderen Sinnesmodalitäten eingespeist, das betreffende Subsystem ist also nichts  
Sinnspezifisches. Die externen Dienstleistungsbetriebe sind für das Funktionieren des Sehens  
absolut unverzichtbar. Wenn ein solches Unternehmen z.B. durch einen Meteoriteneinschlag  
32 beschädigt wird oder wenn durch einen Kurzschluß die Schaltzentrale lahmgelegt wird oder  
wenn die Kommunikationsverbindungen von der Netzhaut aus oder weiter im Schädelinnern  
lädiert werden, alles gegebenenfalls irreparabel, so wird dieser Subunternehmer bzw. die  
jeweilige Einrichtung seine bzw. ihre Leistung, z.B. die Berechnung und Weitergabe der Daten  
36 betreffs der ›Farbe‹, nicht wie gehabt erbringen können und die Sehfunktion als ganze wird  
beeinträchtigt sein. Entsprechendes gilt, m.m., für die anderen Sinne. Wie das alles technisch  
aussähe, d.h. welche Ströme, welche chemische Aktivität wo, wann, wie vorhanden wären,  
davon hat Tusnelda nicht die geringste Vorstellung (wie, ehrlich gesagt, auch nicht von dem  
wissenschaftlicherseits postulierten und belegten Pendant des Konzepts).

40 Ob der Plausibilität ihres Modells kann Tusnelda sich (zugegeben mit Hilfe Kuniberts)  
technischen Gedankenspielereien hingeben; nehmen wir also ein Nachtsichtgerät bestimmter  
Bauart. Wenn ich damit die Landschaft nach warmblütigen Lebewesen absuche, so liegt  
44 folgendes vor: Das Gerät nimmt mit seinen Sensoren infrarotes Licht, welches ich normalerweise  
nicht sehen kann, wahr und wandelt jenes Licht in ein Licht anderer Wellenlängen, nämlich von  
Wellenlängen, die ich sehr wohl sehen kann, um. Dieses Licht, d.h. Landschaft und Gestalten,  
sehe ich dann auf normale Weise mit dem Auge auf einer Art Bildschirm des Geräts. Dabei bin  
ich quasi selbst ein Homunkulus, der das auf den Gerätebildschirm erscheinende Bild der  
48 Landschaft mit Gestalten sieht.

Vielleicht ist es künftig möglich, die von dem Gerät ausgehenden elektrischen Ströme (nach  
deren Konversion in durch den Organismus verarbeitbare Ströme) in meine Sehnerven  
einzuspeisen, wo sie dann – gleich wie die von der Netzhaut kommenden Ströme – ins  
52 schädelinnere visuelle System gelangen und dort – gleich wie die auf natürlichem Wege

entstandenen Ströme – verarbeitet werden. Das Nachtsichtgerät wäre somit eine Art Prothese, die insofern die Netzhaut auf der primären Stufe, wo sonst Licht verarbeitet wird, umgeht und ersetzt.) Die in Tusneldas naivem Modell zurücklaufenden Ströme würden dann, wie im Naturfalle, in die Netzhaut gelangen und dort die durch die Verarbeitung im ausgelagerten schädelinternen Dienstleistungsbetrieb gewonnenen Daten einspeisen und eine »Abbildung« auf der Netzhaut erzeugen, somit, wie gehabt, die Netzhaut zum eigentlichen »Seher« machen. (Eine eventuelle Abgleichung mit in der Netzhaut noch vorhandenen Daten [5:1.2.4.2] fände in diesem Falle mangels solcher primärer Daten nicht statt.)

#### 5:1.2.4.2 Vorteil des Konzepts: die Eliminierung der agierenden Person

Das Konzept »Das Auge selbst sieht« würde beinhalten, daß alle primären und sekundären Aspekte der roten Erdbeere nämlich »Farbe«, »Umriß«, »Kanten«, »Bewegung«, »Allergieauslösung«, »Appetitlichkeit«, »Ich-Konzept« usf. in einer begrenzten Region des Körpers materiell vereinigt wären (einige davon wie Farbe und Bewegung sind tatsächlich schon bei der primären Wahrnehmung als solche offenbar!) – und die Ich-Zuweisung wäre nur ein Faktor unter vielen. Damit lösten sich die mannigfachen Konfusionen betreffs eines intuitiv oder kulturell postulierten separaten »Sehers« in Wohlgefallen auf. Wir sind mit diesem Konzept also in der Lage, das Problem Ich / Homunkulus / Geist (womit der okzidentale »Geist«, nicht aber der buddhistischerseits genannte „Geist“ [manas] gemeint ist) als Scheinproblem zu entlarven, denn Tusneldas neues Modell kommt ohne einen zweiten Ort der Wahrnehmung, nämlich ohne einen im Schädelinnern, aus, ohne eine zusätzliche Zentrale, ohne ein zusätzliche letzte Instanz, ohne eine zusätzliche Art Wesenheit namens »Ich« oder »Homunkulus« oder »Geist«. Dieses Modell identifiziert das eh vorhandene und aktive materielle Sehorgan selbst – freilich mit seinen externen Dienstleistungsbetrieben – als den eigentlichen Akteur der Wahrnehmung: Wir machen somit dem leidigen Phantom Ich / Homunkulus / Geist endgültig den Garaus (und, nebenbei gesagt, auch dem in gewissen buddhistischen oder pseudo-buddhistischen Kreisen und Zirkeln herumspukenden »Erleber«, »Wisser« u.ä.). Mehr noch: dieses Modell kommt nicht nur ohne einen solchen »Wahrnehmer« aus, sondern es besagt: Ein Ich / Homunkulus / Geist (oder »Erleber«, »Wisser« u.ä.) als Beschauer ist theoretisch gar nicht möglich, wenn die Netzhaut selbst die Instanz ist, die die rote Erdbeere da draußen in der Welt anschaut. Diese Modell enthebt uns angenehmerweise auch der Notwendigkeit anzunehmen, die Welt werde aus dem Schädelinnern in die Welt da draußen zurückprojiziert – sie ist ja eh nur da draußen, und zwar vor der schauenden Netzhaut; eine »Abbildung« besteht nur, und zwar in Form von durch das einfallende Licht stimulierten Sensoren, genauer: in deren jeweils gegebener Anordnung in der Netzhaut. Die Netzhaut ist zweifellos vorhanden und der Empfänger der aus der Welt da draußen einfallenden Lichtstrahlen. Durch primäre Merkmalserkennung (Farbe, Umriß, Bewegung etc.) ist die Netzhaut die erste sehende Instanz und überhaupt die einzige – im Wortsinn – sehende Instanz, die nämlich das von der roten Erdbeere ausgehende Licht sehende (im Unterschied zu einer Strom [und Chemie] verarbeitenden). Wenn nun, nach Tusneldas Vermutung, die im Schädelinnern durch die normgerechte Verarbeitung (d.h. durch Einordnung, Zuordnung, Gewichtung, Deutung, Affektierung, Ver-Ich-ung, etc.) von elektrischen Strömen (und Chemie) gewonnenen Daten in den »Ursprungsort« Netzhaut »zurückflössen« (wobei sie, erstens, die dort vorhandenen primären Daten ergänzten und modifizierten sowie, zweitens, dem System Tusnelda alle notwendigen und nützlichen Erkenntnisse zur Verfügung stellten), so wäre die Netzhaut die unbestreitbare erste und letzte Instanz im Wahrnehmungsprozeß: die Netzhaut wäre der sich selbst regelnde Agent und der Ort der Handlung Wahrnehmung, der eigentliche »Seher«. (Übrigens – eine für einen anderen Ansatz gefundene Beschreibung würde, für unser aktuelles Konzept verändert, folgendermaßen lauten: »Farbe« ist die Bezeichnung für den durch das einfallende Licht bestimmter Wellenlänge und Intensität initiierten sowie durch schädelinterne Verarbeitung [u.a. kontextabhängig] modifizierten [und prinzipiell mittels physikalisch-chemischer Meßwerte beschreibbaren] aktuellen Erregungszustand einer mit einander verschalteten Menge von Sensoren der Netzhaut.)

### 5:1.2.4.3

#### 5:1.2.4.3 Nachweise für die Richtigkeit des Konzepts bleiben zu erbringen

4 Soweit die Spekulation (denn mehr als das ist Tusneldas neues Modell weißgott nicht). Um  
daraus eine Theorie und Tatsachenbeschreibung zu machen, ist es erforderlich, die von Tusnelda  
postulierten, aber offenbar nicht in der einschlägigen Literatur erwähnten, Sachverhalte in der  
Praxis, d.h. in der Anatomie, in der Physik und Chemie des Körpers nachzuweisen. Diese  
Nachweise kann Tusnelda in ihrer Unkenntnis nicht selbst erbringen, sie kann jedoch die  
neuralgischen Punkte ihres Modells identifizieren und die entsprechenden Fragen stellen sowie,  
8 bestenfalls, sporadische Informationen anführen.

Es müßte (a) nachgewiesen werden, daß tatsächlich elektrische Ströme aus den verschiede-  
nen relevanten Subzentren in die Netzhaut fließen. Dieser Nachweis sollte durch gezielte  
Untersuchungen der in den Sehnerven enthaltenen Fasern (vielleicht gibt gar noch unentdeckte  
Verdrahtungen?) zu erbringen sein. Bislang (Diese Feststellung ist schon etliche Jahre alt. Red.) ist  
12 dies offenbar nicht geschehen, was kein Zufall ist. Wenn nämlich die Wissenschaft davon  
ausgeht, daß die schädelinterne Apparatur der finale Seher und Erleber ist, nicht aber das Auge,  
und keinen Anlaß sieht, dies anzuzweifeln, so wird sie natürlich auch nicht nachforschen, ob es  
16 Ströme vom Schädelinnern zur Netzhaut gibt und entsprechende Messungen vornehmen sowie  
andere Untersuchungen anstellen. Das gängige Konzept hat einen Hintergrund, und betreffs der  
Geistesgeschichte mag wohl folgendes vermutet werden: Als die alten Griechen und andere  
Alte sowie ihre neuzeitlichen Nachfolger in Sachen Neugier und Pietätlosigkeit die Anatomie  
20 erforschten und entdeckten, daß von den Augen aus je ein offenkundiger Strang ins  
Schädelinnere führt, und zwar, wie man offenbar vermutete, zum eh schon postulierten Geist  
(wie immer der benannt war), wurden die Stränge als Leitungen gedeutet, die den Geist über  
das Weltgeschehen vor den Augen informierten. Demnach waren die Stränge, die Sehnerven  
24 also, notwendigerweise Einbahnstraßen. Zufallsfunde mögen da auf die Fährte führen oder auch  
wilde Spekulationen seitens Dilettanten als Denkanstöße fungieren. Vielleicht wird eine  
algorithmisch heruntergerechnete und so kondensierte oder komprimierte Menge von Daten  
vom Schädelinnern aus in die Netzhaut vermittelt, eine Essenz sozusagen, was den Datenfluß  
28 verringert, vereinfacht – und ihn unauffällig macht. Daß es, anders als die Alten vermuteten, in  
den Sehnerven Gegenverkehr gibt, daß Informationen nach einer gewissen groben  
Identifizierung des Objekts, überhaupt zum Auge zurückfließen können, ist mittlerweile belegt:  
Das Auge stellt sich, nachdem die Entfernung des Objekts (grob) festgestellt wurde, scharf ein,  
32 vollzieht also einen dieser Messung entsprechenden Regelprozeß. (Es ist wohl so, daß der Meß-  
und Regelprozeß eine Weile wiederholt werden muß, bis die Schärfeneinstellung stimmt, d.h. bis  
auf der Netzhaut ein möglichst scharfer Umriss erscheint. Der Zustand des Umrisses müßte dazu  
wiederholt an den schädelinternen Apparat gemeldet werden, der dann die Meldungen  
36 kommentiert und entsprechende Anweisungen betreffs des Status der Augenmuskulatur an das  
Auge weitergibt, bis ein den Umständen entsprechend optimales Ergebnis erlangt ist.)

Es müßte sich (b) nachweisen lassen, daß die Netzhaut (bzw. Areale derselben) durch solche  
aus dem Schädelinnern kommenden Ströme grundsätzlich stimulierbar wäre. Das müßte durch  
40 experimentelle Stimulation mittels künstlicher »von hinten« kommender Ströme zu zeigen sein.

Es wären (c) in der Netzhaut durch von spezifischen datenträchtigen Strömen aus dem  
Schädelinnern bewirkte spezifische physische und chemische Veränderungen gegenüber dem  
Zustand bei der – durch Licht erfolgten – primären Merkmalserkennung (vgl. 5:1.3.4.2)  
44 nachzuweisen. Wir hätten nämlich, was die Netzhaut betrifft, jeweils zwei Stadien des  
Wahrnehmungsprozesses: (1.) Den primären Erregungszustand, der durch das einfallende Licht  
induziert wird (es handelt sich, cum grano salis, um Rohdaten) sowie (2.) den sekundären  
Erregungszustand, der durch die aus dem Schädelinnern kommenden elektrischen Ströme  
48 verursacht wird (es handelt sich um Finaldaten). (Tusnelda hat vier Möglichkeiten identifiziert, wie  
der primäre und der finale Erregungszustand zeitlich kombiniert sein können – was sie ihren  
Gewogenen Lesern und geneigten Leserinnen gütigst erspart.) Nur jener zweite und letzte  
Erregungszustand wäre derjenige, der die eigentliche Wahrnehmung der roten Erdbeere  
52 ausmacht. In anderen Worten: Das System Tusnelda würde das Licht als solches nicht

wahrnehmen (d.h. würde ›die rote Erdbeere da draußen‹ nicht sehen), sondern nur die aus dem Schädellinnern kommenden Ströme registrieren und so die vom Schädellinnern in ihren diversen Aspekten (plus Beigaben) in die Netzhaut projizierte rote Erdbeere ›sehen‹. Dabei ›sieht‹ die Netzhaut die rote Erdbeere mitsamt den eingespeisten Hintergrundinformationen, z.B. ›kenne ich!‹, ›eine Erdbeere!‹, ›rot!‹, ›reif!‹, ›schmeckt gut!‹, ›will ich!‹ usf. Um den Unterschied zwischen den primären und den finalen Erregungszuständen zu identifizieren, müßte man erst einmal ganz genau wissen, wo die jeweiligen Erregungszustände überhaupt lokalisiert sind. Weiterhin müßte sich der jeweilige Status der Netzhaut, genauer: ihrer Sensoren und Sensorengruppen in physikalischer und chemischer Hinsicht grundsätzlich beschreiben lassen, um dann einen Vergleich zuzulassen. (Eine Hoffnung, bei jedem Sensor, bei jeder einzelnen Sensorengruppe der Netzhaut aufzuzeigen, was sie jeweils wahrnimmt, besteht wohl für absehbare Zeit nicht – dafür ist die Angelegenheit schlichtweg zu komplex. [Dasselbe gilt, m.m., für die schädellinnernen Subsysteme.]])

#### 5:1.2.4.4 Mögliche Belege für die Richtigkeit des Konzepts

Wieviel Plausibilität kann Tusheldas Konzept ›Das Auge selbst sieht‹ (angesichts ihrer Unbildung) zugestanden werden? Wir überlegen: Es ist durch Untersuchungen belegt, daß das schiefe Imaginieren eines Objekts (nehmen wir eine rote Erdbeere, also eine nur aus dem Gedächtnis hervorgekramte rote Erdbeere) in gewissen schädellinnernen Subsystemen die – offenbar – selben Erregungszustände hervorruft wie das Sehen einer realen roten Erdbeere draußen in der Welt. Wenn das so ist (und es ist wohl so) – trifft dies auch auf die Netzhaut zu? (Die von Tushelda hierzu eingesehene Literatur sagt davon nichts.) Genauer: (a) Wenn ich die Augen schließe und mir eine rote Erdbeere vorstelle, ist dann die Netzhaut in derselben Weise erregt, wie es beim Sehen einer realen Erdbeere der Fall ist? Das wäre wohl ein Beweis für die Richtigkeit von Tusheldas Konzept: erdbeerträchtige Ströme würden aus dem Schädellinnern (und letztlich aus dem ›Gedächtnis‹) in die Netzhaut fließen, sonst käme jene Erregung doch nicht zustande – einen primären Erregungszustand mittels Licht gibt es ja in diesem Falle nicht. Nahegelegt würde die Richtigkeit von Tusheldas Annahme auch (b), wenn jemand, der, etwa durch Unfall, beide Augäpfel verloren hat, sich kein visuelles Objekt, z.B. eine rote Erdbeere, mehr vorstellen kann, oder im Drogenrausch keine roten Dämonen in einer grellen Welt mehr sieht, nie etwas sieht – die Daten aus dem ›Gedächtnis‹ liefern quasi ins Leere (wie etwa der Schein eines Diaprojektors, wenn keine Leinwand davorsteht). (Vorsicht! Angesichts der belegten – gewissen – Regenerations- und Reorganisationsfähigkeit des Körpers, auch des schädellinnernen Apparats, ist die Möglichkeit grundsätzlich nicht auszuschließen, daß von diesem irgendwo irgendwie ein betreffs Phantasieprodukten funktionierendes Ersatzsystem für die Netzhaut angelegt wird, wodurch dann dieses Indiz für die Funktion der Netzhaut verloren ginge.) Wissenschaftler sollten die beiden obigen Fragen ad hoc beantworten können; Tushelda kann es nicht, ihr fehlen die entsprechenden Informationen. Tushelda tanzt hier (wie so oft) leichtsinnig und -füßig auf moorigem Gelände, dabei weiß sie, mangels entsprechender wissenschaftlicher Einzelkenntnisse nicht, ob sie nicht plötzlich unter einer trügerischen grünen Grasfläche verschwindet und zur Strafe für ihre Keckheit ein paar Tausend Jahre da unten stehen muß. Man sehe dies alles als das, was es ist: Gehirnstürme bzw. -windhosen.

Die letztere der beiden obgenannten möglichen Indizien für die vermutete Funktion der Netzhaut betraf die Frage, ob jemand, der seiner Augäpfel verlustig ging, eine rote Erdbeere in der Phantasie erzeugen kann. Ein paralleler Fall (wir vermuten ja Analogie betreffs aller Sinne) legt es nahe, unsere Frage zu bejahen: Es gibt Menschen, die in einem amputierten Glied, nehmen wir als Beispiel eine Hand, durchaus Schmerzen empfinden können. Dieser Sachverhalt ›Phantomschmerz‹ weist stark darauf hin, daß der Schmerz eben nicht letztlich in dem betreffenden Glied, z.B. einer Hand, verortet ist und dort gefühlt wird (es sei denn, man postuliert so etwas wie eine unbeschadet der Amputation noch vorhandene astrale Hand!), sondern woanders, nämlich im Schädellinnern, von wo er dann nach außen an den Ort der amputierten Hand projiziert wird. (›Projiziert‹ hieße hier, daß der woanders erzeugte Schmerz einem

#### 5:1.2.4.4

bestimmten Ort, der gar nicht mehr existiert, zugewiesen wird; es gäbe also im Schädelinnen eine Art Wegweiser ›Zur Hand‹ und das System fiele denn auch auf den Schwindel herein: ›Dort in der Hand gibt es einen Grund für Schmerz!‹ Dieser Sachverhalt würde analog für den angenommenen Parallelfall visuelle Wahrnehmung bedeuten, daß das Sehen der roten Erdbeere seine finale Stufe im Schädelinnern erreicht, und eben nicht, wie von Tuscheta vermutet, in der Netzhaut.

Es ist also so, daß die Tatsache, daß eine Hand, die schon lange amputiert wurde, ›weh tut‹, der Analyse bedarf, um herauszufinden, ob es sich wirklich um einen parallelen Fall zur visuellen Wahrnehmung handelt: Der Schmerz ist zu beschreiben und mit anderen möglichen Sinnesempfindungen seitens der Hand zu vergleichen sowie in seinen Ursachen zu ergründen. (Tuscheta ist, wie man weiß, völlige Dilettantin in solchen Fragen!)

Vor vornherein, d.h. ohne Fachkenntnis, scheint es möglich, den besagten Schmerz als eine Art Erinnerung aufzufassen; Tuscheta kann ja, unter bestimmten Bedingungen, von Vorstellungen von knackigen Männerpos geplagt sein und Dagobert kann, unter bestimmten Bedingungen, von aktuell nicht vorhandenen, aber einstmals gesehenen, anderen Lustobjekten träumen. Der Schmerz wäre also möglicherweise ein Phantasieprodukt, und zwar ein zwangsweises (kein willkürlich erzeugtes). Es stellt sich also eine Frage: Wenn nun eine gar nicht mehr vorhandene Hand aus dem Gedächtnis heraus ›Empfindungen hat‹, warum sollte es gerade Schmerz sein, und warum – so scheint es – gerade ein stechender Schmerz und nicht ein bohrender oder sehrender? Eine Erklärungsmöglichkeit wäre vielleicht diese: Das letzte Gefühl, das – in Form von elektrischen Strömen – durch die von der Hand ins Schädelinnere laufenden Nerven ging, war Schmerz, und zwar eben der bei der Abtrennung der Hand (ober- oder unterschwellig) vorhandene stechende Schmerz, und nichts anderes. Und bei dieser letzten Empfindung verhardt das System. Es mag dabei sein, daß nicht das Schädelinnere es ist, was die ›Erinnerung‹ erzeugt; vielleicht erzeugen vielmehr die durch die Amputation maltratierten Nerven im Armstumpf kontinuierlich eben jene fixe Idee: ›Es sticht!‹ Wie dem auch sei: es gibt hier offenbar nur stechenden Schmerz. Oder gibt es Menschen, die in ihrer amputierten Hand ausgesprochenes Wohlgefühl ›wahrnehmen‹ (und keine ärztliche Hilfe deswegen suchen)? Kann eine solche Person, wenn sie in entsprechender Entfernung mit dem – quasi verlängerten – Armstumpf über Isoldes Kopf streicht, aus dem Gedächtnis kramen, wie seidiges Haar sich anfühlt? Kann der ehemalige Benutzer der amputierten Hand – tüchtige Imaginationsfähigkeit vorausgesetzt – sich, etwa, beim Tagträumen vorstellen, wie Ottilies Po sich anfühlt, oder eine Münze, eine Drahtbürste, ein Klingelknopf oder, etwas anderes, ein Eiswürfel oder ein heißes Bügeleisen?

Betreffs des Wahrnehmungsobjekts läßt sich also, erstens, feststellen: Es gibt nur ein ganz bestimmtes Objekt der Wahrnehmung: einen stechenden Schmerz. Wir können, zweitens, konstatieren: Der Held Burkard kann den stechenden Schmerz in seiner abwesenden Hand, selbst wenn er sehr phantasiebegabt ist, nicht willkürlich durch irgendwelche andere Empfindungen ersetzen oder überlagern.

Betreffs des besagten Schmerzes fällt noch folgendes auf: Es handelt sich hierbei nicht um einen ›realen‹ Schmerz, d.h. um eine sinnvolle Reaktion auf eine konkrete Beanspruchung, und zwar mit dem Ziel, auf die Beanspruchung aufmerksam zu machen und die Gefahr für Leib und Leben abzuwenden, z.B. also einen Dorn aus dem Finger zu ziehen. Und als eine Warnung an andere, sich vor der Abtrennung eines Glieds zu hüten, kann dieser Schmerz wohl auch nicht dienen. Es handelt sich beim Phantomschmerz also um eine sinnleere und sinnlose ›Empfindung‹. Es gehen keine Impulse von der Hand aus (vielleicht aber vom Stumpf?) ins Schädelinnere und werden dort verarbeitet; und es fließen auch keine Ströme in die Hand ›zurück‹ und lösen ›dort‹ Schmerz aus; und es erfolgt keine Reaktion zur Beseitigung einer realen Schmerzursache. Der Phantomschmerz ist somit nicht nur eine sinnleere und sinnlose Angelegenheit, sondern konterproduktiv. Er hilft dem System Burkard in keiner Weise beim Fortleben, behindert dieses sogar. Was also ist der Witz dabei? (Tuscheta kann keinen finden.) Nach all dem können wir also zu dem berechtigten Schluß kommen, daß es sich beim Phantomschmerz gar nicht um eine Wahrnehmung handelt, eigentlich nicht einmal um die schlichte Registrierung eines Signals – es

wird ja gar nichts aus der vorgeblich verletzungs-betroffenen Hand gemeldet.

Und was bringt uns das alles für unsere Frage, ob das jeweils betroffene Sinnesorgan als solches, also die Netzhaut (oder das Ohr, die Nase, die Zunge, der „Körper“) der eigentliche Ort und Erleber der Wahrnehmung sei? Nichts, fürchtet Tushelda, denn der Phantomschmerz weist bei näherem Hinsehen im Vergleich zu den sonstigen Wahrnehmungsleistungen solche Eigenheiten auf, daß er kaum als eine Analogie zur visuellen (oder auditiven etc.) Wahrnehmung betrachtet werden kann. Es ist somit mit diesem ganzen Exkurs nichts ausgesagt über die Gültigkeit der Hypothese, die Netzhaut sei der eigentliche Ort und der eigentliche Erleber der finalen Wahrnehmung.

Das wußte Tushelda natürlich nicht von Anfang an (und so erging es eventuell auch dieser oder jener geneigten Leserin, diesem oder jenem holden Leser), und so konnte uns auch dieser Hirnsturm nicht erspart bleiben. Ein Trost: Angesichts der Niederschrift von Tusheldas Gedanken hat nun das wertere Publikum die Möglichkeit, durch Weiterspinnen und Hinterfragen (insbesondere wenn zusätzliche oder andere Informationen betreffs der Bedingungen auf der physischen Ebene vorliegen) zu anderen Schlüssen zu kommen.

## 5:2 Die Lokalisierung der Welt

### 5:2.1 Ich als Agent der Wahrnehmung, mein Kopf als Ort der Welt

Wir sind hier keineswegs fertig mit unserer Arbeit, wir können uns nicht – endlich! – aufatmend wieder mit Schäuflin und Eierlein im Sandkasten der perzeptionellen Naivität niederhocken. Die sog. Wahrnehmung erheischt vielmehr weitere Mühewaltung. Wir konzentrieren uns in dieser Arbeit aus ökonomischen Gründen auf die visuelle Wahrnehmung (bringen andere Sinnesmodalitäten nur sporadisch ein) und haben dabei fast ausschließlich den Aspekt Farbe im Blick (berücksichtigen andere Aspekte nur gelegentlich). Ein Thema, das in den obigen Ausführungen immer wieder, in den verschiedensten Zusammenhängen, aufkam (und welches uns am Schluß ausgiebig beschäftigen wird), ist die Frage: Wer sieht, wer erlebt, wer handelt ...? Wir müssen uns also mit den Konzepten ich / Ich beschäftigen, zumal der Buddhismus hierzu eine bemerkenswerte Haltung vertritt. Bei der Erkundung des Terrains hilft uns unser Thema visuelle Wahrnehmung weiter. Das Sehen betrifft nämlich, das haben wir bisher weitgehend unterschlagen, normalerweise nicht Gegenstände auf einer Wandtafel, auf einer Leinwand, auf einem Bildschirm, sondern Objekte im Raum, und dieser Umstand ist von Bedeutung für die Konzepte betreffs ich / Ich. Die Konzepte betreffs ich / Ich – das sei beispielhaft vorweggenommen (wir haben unter 1:2.–4. schon einschlägige Beobachtungen gemacht!) meinen nämlich im wesentlichen die Ortsbestimmung ›hier‹: Hier findet die Wahrnehmung, hier findet die Beurteilung, hier findet die Aktivität statt, usf.: Ich bin es die/der wahrnimmt, die/der die Gefahr identifiziert, die/der wegrennt. Die Lichtstrahlen laufen, im Prinzip, von allen Seiten auf mich zu, die Schallwellen laufen, im Prinzip, von allen Seiten auf mich zu, usf. – die verschiedenen ›Pfeile‹ treffen sich in einem Punkt, und der Punkt bin: ich.

Wir haben oben unendlich viele Male vom Schädelinnern gesprochen, wobei gelegentlich die Frage mitschwang, ob / wie weit eigentlich die Welt im Kopf, genauer: in meinem Kopf (womit hier im ›Geist‹ / „Geist“ gemeint ist) sei oder da draußen. Wir behaupten nun: Strenggenommen befindet sich die Welt nicht im Kopf, sie kommt auch nicht in den Kopf hinein, etwa in Form von roten Erdbeeren, sondern die Welt, die roten Erdbeeren, sind seit jeher draußen und bleiben auch dort – was wir im Schädel haben, genauer: in dessen Zuträgern, den Sinnesorganen, das sind nur schiere Rohdaten betreffs Gegenständen der Welt da draußen (die erst im Schädel zu Informationen über die Welt ausgebaut werden), z.B. Licht bestimmter Wellenlänge und Intensität, das von ›Erdbeere‹ genannten Gegenständen ausgeht (was mir diese zu beurteilen hilft); oder Luftschwingungen, die vom ›Göttergatten‹ ausgehen (was mir dessen Verfassung etwas sagt) bzw. solche, die von einer ›Geige‹ ausgehen (wobei die Schwingungen als solche [im besten Falle] ein Vergnügen sind; als Nicht-Geigenbauer will ich ja nichts über die Geige wissen); oder Moleküle, die von ›Kuchen‹ oder von der brutzelnden und rauchenden ›Bratpfanne‹ ausgehen (wobei die Moleküle ursprünglich ein Bestandteile jener

## 5:2.1

Objekte waren und es beim Erleben im ersteren Falle darum geht, den Gegenstand zu erkennen, anzustreben, sich einzuverleiben und, nur sekundär, mich daran zu erfreuen, und im zweiten Falle, mich vor Verlust oder Feuersbrunst zu warnen); oder Hitzestrahlung, die vom »Bügeleisen«  
4 ausgeht (was mir Schlüsse auf dessen aktuellen Zustand erlaubt bzw., bei klammen Fingern, diese erfreut). Der Druck von Gegenständen, etwa der fremden Hand auf der Wange (oder auch der Fischgräte an der Zunge), läßt die Anwesenheit des Objekts als solche erfahren, stellt einen direkten Kontakt zwischen meinem Körper und dem betreffenden Weltausschnitt dar (was auch  
8 die spezielle Bedeutung betrifft Ich-Abgrenzung bewirkt).

Nur weil eben Licht von Außen auf die Netzhaut trifft (die durch einen Schlag aufs Auge erzeugten »Sternchen«, seien hier unberücksichtigt), finden in dieser ganz bestimmte Prozesse statt (infolge derer ganz bestimmte Signale entstehen, welche über die Sehnerven dem Kopf /  
12 Geist zur weiteren Verarbeitung zur Verfügung gestellt werden). Das Auge »weiß«, wenn solche Prozesse stattfinden: »Die Reize (die Lichtstrahlen) kommen von außen.« (Daß das Auge dies »weiß«, ist durch die Tatsache erwiesen, daß es sich durch die Augenmuskulatur auf die jeweilige Entfernung des Objekts einstellt.) Das Ohr »weiß«, wenn Reize es treffen: »Die kommen von außen.«  
16 (Die Eigengeräusche im Ohr werden normalerweise ausgefiltert, befinden sich unterhalb der Empfindlichkeitsschwelle. Nur in Sondersituationen, etwa wenn ich mir ein Schneckenhaus ans Ohr halte, wird das Geräusch des fließenden Blutes – unter gleichzeitiger Abschirmung der von Außen kommenden Laute – durch das Schneckenhaus aufgefangen und so verstärkt, daß es hörbar wird: »Ich höre das Meer rauschen.)

Bei allen Sinneseindrücken (außer dem Gleichgewichtssinn und außer, manchmal, betreffs des Schmerzsinnes) ist es wohl so, daß der Geist, jedenfalls was den Wachzustand eines gesunden Menschen betrifft, von vornherein annimmt, daß die Reize von außen kommen, die  
24 betreffenden Objekte also außen sind. (Es sei daran erinnert, daß, was solche Zusammenhänge betrifft, im Deutschen der Begriff »Geist« keine interne Wesenheit, nämlich eine Art Person meint, sondern daß dieser Begriff ein System bezeichnet, das für die Verarbeitung, Wertung und Integration verschiedenster Reize zuständig ist und im Zuge dessen mannigfache Leistungen von  
28 Koordination, Abwägung, Entscheidung einbringt.) Das erklärt auch, warum ich einen in den hiesigen Tropen seltenen Geruch, der während einer Erzählung von mitteleuropäischen Kindheitserlebnissen auftaucht, »außen« wahrnehme und mich dabei tunlichst verwundert frage, ob ich ihn mir nur einbilde – was meist zutrifft, seltener nicht; oder daß ich, in der objektiven  
32 Landschaft, einen Troll sehe, den mein Wandergesell nicht wahrnimmt und der dann auf einen schnell geknipsten Photo nicht auftaucht. Es gibt also auch den Fall, wo wirklich die Welt nur im Kopf ist. Man beachte, daß der Ausdruck »im Kopf« zweierlei Bedeutungen hat (mindestens). Wie aber weiß ich, daß die rote Erdbeere, der linde Geigenton nur in meinem Kopf ist und da  
36 entsteht und eben keinerlei physikalische Basis da draußen hat – vor meinen Augen gibt es keine Erdbeere (oder etwas, was ich dafür halte), vor meinem Ohr keinen Geigenton: alles ist Traum, Halluzination, Ein-bildung. (Vielleicht weiß der liebenswürdige Leser, weiß die geneigte Leserin die Antwort?) Die letztlich gültige Antwort, jedenfalls betreffs der Erdbeere, ist die: Wenn ich nur  
40 eingebilddete Erdbeeren esse, erfolgt irgendwann der Exitus des Traum-Erdbeeren essenden Subjekts. Und wenn ich meinem Tischnachbarn an die Nase greife, in der redlichen Meinung, da sei eine Weintraube, so kriege ich Prügel.

Nochmal: Ich habe weder die Erdbeeren im Kopf, noch den Göttergatten, noch die Geige,  
44 noch den Kuchen, noch die Bratpfanne, noch das Bügeleisen, noch die Handinnenfläche, noch die Fischgräte: nicht die Welt – nur die betreffenden Rohdaten habe ich im Kopf, genauerer gesagt: nur an der Peripherie desselben, nämlich in der Netzhaut und in den anderen  
Sinnesorganen, von wo die Vermittlung in das Schädelinnere erfolgt.

Übrigens ist die Unterstellung, die Welt befinde sich im Kopf, schon als solche fragwürdig,  
48 indem sie von dem bei den meisten Menschen offenbar dominanten Sinnesorgan, dem Auge (und schon weniger wichtig, dem Ohr) ausgeht. Tusnelda würde (würde meine mitfühlende Leserin, mein freundlicher Leser?) nie auf die Idee kommen, die Nadel, die ihre Fingerkuppe durchsticht, sei in ihrem Kopf oder die gichtige Zehe, die sich nach dem deftigen Essen  
52



schmerzlich in Erinnerung bringt, sei in ihrem Kopf.

Die Wahrnehmung z.B. der Lichtwellen findet, wie gesagt, nicht im Schädelinnern statt, sondern an der Peripherie des Kopfes, im Falle von Licht also in der Netzhaut, wo die Lichtstrahlen eintreffen (die Linse und der Glaskörper seien, als rein Physikalische Instrumente, hier vernachlässigt). Die Netzhaut ist somit – über die Strahlen – in Kontakt mit der roten Erdbeere, kann (wie ein mit einem Parabolspiegel ausgerüsteter Spitzel) die rote Erdbeere direkt lokalisieren, die Netzhaut sieht, wo die Lichtstrahlen herkommen, denn sie sieht diese als solche auf sich zukommen. Hinter der Netzhaut, jetzt tatsächlich »im Kopf«, findet die Verarbeitung – d.h. die Abgleichung mit Gedächtnisinhalten, die Interpretation, die Retusche / Zensur, die Zuordnung zu »ich« / »ich« – der in der Netzhaut empfangenen und dort schon in bestimmter Hinsicht aufbereiteten und von Licht in Signale ganz anderen Charakters umgewandelten Daten statt. Das braucht alles seine Zeit. Trotzdem »weiß« die Netzhaut (ohne daß »ich« das wahrnehme), wo die Lichtstrahlen herkommen (kennt also auch den »Raum«) und »vergißt« dies (unter Normalbedingungen) auch nicht, solange die im Schädelinnern stattfindende Verarbeitung nicht abgeschlossen ist (die Stellung des Auges ist einem schädelinternen Subsystem bekannt); das Auge bezieht das Endprodukt der »im Kopf« stattgehabten Verarbeitung also (unter Normalbedingungen) auf eben jene schon längst vergangenen Lichtstrahlen und ordnet das Endresultat eben dem jeweiligen Ursprungsort der Lichtstrahlen im Raum der Außenwelt zu: Das Auge empfängt Licht von jeweils einem ganz bestimmten Ort außerhalb des Auges – »ich« sehe die »rote Erdbeere« »an der Stau« »auf dem Beet« »im Garten«. (So stellt Tusnelda sich das vor. Andere mögen sich etwas anderes vorstellen.)

Da das Auge das Organ ist, welches sieht, und nicht etwa der Geist im Kopf (oder im Herz, im Zwerchfell, in der Milz, in der Leber, in der Zirbeldrüse, im Uterus oder sonstwo) ist es nur konsequent, daß ich die Welt aus der Perspektive des Auges (und nicht der des Herzens oder des Zwerchfells etc.) sehe, und daß ich nichts, nichts im Kopf (oder sonstwo) sehe, wenn ich die Augen schließe. (Das mußte ja auch einmal gesagt werden!) Und wenn ich irgend etwas imaginiere, etwa träume, so geschieht das aus eben jener Perspektive, die auch die meiner normalen Verfassung ist: ich sehe die geträumte Welt von den Augen in meinem Kopf aus (nicht etwa vom Herz aus oder vom Zwerchfell etc.). (Was ich an roter Erdbeere im Garten träume oder halluziniere, das ist, als modellhaft Einzelheit, bei einer früheren Gelegenheit auf dem üblichen Wege durch die Augen in Form von Daten in den Kopf hineingekommen, ist dort weiterverarbeitet worden und hat sich dort in Form von Gedächtnisspuren niedergeschlagen, wo es dann bei Gelegenheit, mehr oder weniger modifiziert, reaktiviert wird.)

Der Zweck der Wahrnehmung »da draußen« ist offensichtlich: Was nützte es mir (und meinen Bezugspersonen) wenn ich den Eindruck hätte, davon ausginge, der Graben, den ich vor mir sehe, sei eigentlich in meinem Kopf; das Baby, das ich da schreien höre, sei eigentlich in meinem Kopf; das bittere Kraut, das ich in meinem Mund schmecke / der süße Mann, den ich rieche / der Dorn, den ich im Fuß spüre / die Blödigkeit, die ich nach der Fête im Nischel spüre / der Liebeskummer, den ich im Magen spüre – all das sei jeweils eigentlich nur »in meinem Kopf«. Die Daten, die mir zugehen, sind nur dann von Nutzen, wenn sie mir Informationen über die Umwelt (hier: einschließlich des eigenen Körpers außerhalb der verarbeitenden schädelinternen Subsysteme) vermitteln und als aus der Umwelt stammend erkannt werden.

## 5:2.2 Die Wahrnehmung des Außen beim Sehen

### 5:2.2.1 Die Ortung der Objekte

Das implizite Wissen, daß die Objekte der Sinneswahrnehmung »außen« sind, bedeutet, daß ich sie orten kann, feststellen kann, wo in der Welt sie sich befinden. Wenn ich eine rote Erdbeere sehe, einen Klingelton höre, einen brenzligen Geruch rieche, das Bittere an der Frucht im Mund schmecke, einen Dorn im Fuß spüre, dann bewege ich meine Hand zur Erdbeere, renne zur Haustür, reiße die Pfanne vom Herd, spucke den unangenehmen Bissen aus, ziehe den Dorn aus: meine Aktivitäten auf diese Wahrnehmungen hin sind nach außen gerichtet: ich mache (außer

## 5:2.2.1 – 5:2.2.2

ich bin Asket, Selbstmörder u.ä.) keine Anstrengungen, nur innerhalb meines Hirnschädels auf die jeweiligen Meldungen hin zu reagieren. Die Fähigkeit zur Ortung eines Objekts stellt einen gewaltigen Vorteil dar, um weiter zu existieren, ja oft genug eine absolute Notwendigkeit. Das Baby Isolde muß, wie auch Bambi, ggf. mit Hilfe, die erste Nahrungsquelle finden, muß späterhin alles orten, was es zum Leben braucht, Nahrung, Obdach etc., muß Freunde und Feinde wahrnehmen, Fluchtorte und den Weg dorthin usw. usf. Es nützt wenig, die rote Erdbeere zu sehen wie etwa auf einem im Winde dahinwirbelnden Photo – ich muß auch feststellen, wo die Erdbeere ist, wenn ich hungrig bin. Außerdem ist es vorteilhaft zu wissen, wo man selbst sich befindet, in welcher Gegend etwa oder auf welcher Stiegenstufe, insbesondere im Verhältnis zu dem fraglichen Objekt.

### 12 5:2.2.2 Perspektive: Größe, Entfernung

Wenn ich sage, ich orte von meinem Kopf aus ein bestimmtes Objekt, so ist damit längst nicht alles erfaßt, was den Blick aus meinen Augen ausmacht, es ist mehr: Ich stelle die Richtung fest, in der das Objekt sich befindet, ich schätze die Entfernung, ich schätze die Größe, ich konstatiere seine Lage im Raum, ich identifiziere es als eine bestimmte Art geometrischer Körper. Richtung, Entfernung, Lage und – bedingt – die Identität als geometrischer Körper beziehen sich direkt auf den Ort meiner Augen, die Größe aber ist ein Merkmal des Objekts selbst und aus der Entfernung nur durch den Vergleich mit anderen Größen feststellbar. Wir sprechen hier von der Perspektive.

In einer mir betreffs der Größenverhältnisse bekannten Umgebung gibt es kaum ein Problem bei der Aufgabe, die Größe eines an einer definiten Stelle der Umgebung befindlichen Objekts auszumachen; gegen die Leere und Dimensionslosigkeit des Himmels aber eine Schwalbe von einem Adler zu unterscheiden, das kann ich – was die Größe betrifft – nicht. So läßt uns (und ließ noch mehr die naiveren unter unseren Altvorderen) der Augenschein eine Art über die Erdkugel gestülpte Käseglocke (in unbekannter Entfernung) konstruieren, an welcher die Sterne angeheftet sind. Die – scheinbare – Nähe von Vergleichsobjekten kann auch zu Fehlschlüssen führen: Am Mittag sieht die Sonne winzig aus, verglichen mit dem morgendlichen roten Ball am Horizont; wenn ich aber, bei unveränderter Einstellung meines Photoapparats und bei gleicher Größe des Abzugs zu beiden Zeiten ein Photo schieße und die Sonnenabbildungen vergleiche – siehe da: ist Sonne ist zu beiden Zeitpunkten gleich groß. Der Photoapparat unterliegt insofern nicht der Sinnestäuschung. (Ich kann den »Sonnendurchmesser« auch mit schlichten Meßgeräten feststellen und komme zu demselben Ergebnis: gleich groß.)

Wie groß die Sonne ist und ob sie sich in der Größe verändert, kann Tusnelda und Laika generell egal sein. Für den Alltagsgebrauch durch Tusnelda oder Laika ist es jedoch von Vorteil, die tatsächliche Größe eines Objekts unabhängig von der Entfernung schnell und aufwandsarm (d.h. ohne Messungen mit externen Geräten und ohne Berechnungen) zuverlässig einschätzen zu können: Es wäre (man verzeihe den Anachronismus) sinnlos, sich vor einer Eidechse, die sich da auf einem Felsbrocken in einem halben Meter Entfernung sonnt, als einem Saurier in Panik davonzulaufen; und es wäre fatal, den schlafenden hungrigen Saurier, der, obzwar scheinbar gleich hinter dem Fels, in Wirklichkeit aber in 500 m Entfernung steht, für eine liebliche Eidechse zu halten. Dabei nehme ich, ohne dies erst zu überlegen, von vornherein an, daß es sich bei dieser Szene um ein dreidimensionales Gebilde handelt, nicht etwa um eine Fläche wie etwa eine Wand oder einen Vorhang. Diese Annahme geht wohl auf – neben Erfahrungen – ein dem »Geist« eingebautes Wissen zurück. Ob »da hinten« tatsächlich ein Saurier in der Landschaft steht oder ob kurz hinter der Eidechse sich ein »Landschaft mit Saurier« betiteltes Photo befindet, läßt sich jedoch ohne Hilfsmittel, z.B. Entfernungsmesser oder ohne Standortänderung, d.h. Perspektivenwechsel, kaum sicher ausmachen: ich müßte probieren. Im letzteren Falle käme mir die Erfahrung zugute, daß Vordergrund und Hintergrund sich sehr schnell wesentlich gegeneinander verschieben, wenn der Hintergrund nahe ist, andernfalls muß ich mich erst eine beträchtliche Strecke weit bewegen. Außerdem würde ich, wenn es sich um ein Photo handelt, das zudem nahe ist, sehr bald merken, daß der »Saurier« sich nicht von einer anderen Seite zeigt,

sondern flächig verzerrt wird, was, wie ich aus Erfahrung weiß, bei einem zweidimensionalen Objekt der Fall ist, nicht aber bei einem dreidimensionalen Körper. Ferner weiß ich aus Erfahrung, daß der schlafende Saurier »sich« gegenüber den Bäumen und Felsen seiner Umgebung verschieben muß, wenn ich meinen Standort ändere; bei einem Photo hingegen verkürzen sich nur die Entfernungen, und das gleichmäßig, wenn ich das Bild von der Seite ansehe. Es gibt ein weiteres Hilfsmittel: In geringer Entfernung scheint im Auge eine Art Entfernungsmesser zu wirken (das Auge stellt sich scharf auf den betreffenden Gegenstand ein, der dazu noch klare Konturen bzw. und eine strukturierte Oberfläche haben muß), wobei offenbar diese Messung – vermittelt durch die Muskelspannung der den Augapfeldurchmesser kontrollierenden Muskulatur – dann Rückschlüsse auf die Größe des Objekts zuläßt. Ist das Auge aber erst einmal (wie mein antiker Photoapparat) auf »Unendlich« eingestellt, und das ist wohl schon bei ein paar Dutzend Metern der Fall, so versagt dieses System (wenn es auch für die Identifizierung des Sauriers ausreichen würde). Die Entfernung in anderen Dimension ist ebenfalls meßbar: Die Perspektivität macht sich die Pfadfinderei zunutze, indem sie nach der Regel »Pi mal Daumen« mit für ihre Zwecke ausreichender Genauigkeit den Abstand zwischen zwei Punkten im Gelände an der Peripherie eines gedachten Kreischnitts beschreibt, und zwar mittels des »Daumensprungs«: »Das Zelt der feindlichen Indianer ist einen Daumensprung links vom Kirchturm versteckt.« Im Unterschied zur »Farbe« ist die Perspektivität des Sehens ein, vereinfacht gesagt, objektiv gegebener Sachverhalt, keiner des – wenn auch normgerechten – Interpretation: Auch der schlichteste Photoapparat (eine Camera obscura etwa), der nicht einmal versucht, menschliches Sehen zu kopieren, bildet die Objekte hintereinander gestaffelt ab: die weiter entfernten Objekte derselben absoluten Größe wirken kleiner als nahe positionierte. Auch im luftleeren Weltall gleich außerhalb der Lufthülle der Erde habe ich die Sonne nicht unmittelbar vor Augen, sie nimmt nicht mein gesamtes Gesichtsfeld ein, und sie wirkt kleiner als der in meiner Nähe vorbeiziehende Mond, dessen tatsächliche Größe doch unendlich geringer ist. Wenn von meiner Raumstation ein Schienenstrang zum Mond führte, so wäre dieser zu meinen Füßen, sagen wir mal, 2 Meter breit und würde sich, je weiter weg, scheinbar immer mehr verengen, die »Größe« der Schwellen hier und dort wäre also scheinbar unterschiedlich. Der perspektivischen Sicht kann durch einen Kenner wunderbar nachgeholfen werden, z.B. bei der Gestaltung der Kulissen für das Theater, schon bei einer schlichten Stube.

Auf der Erde mag es wohl sein (Tusnelda hat es nicht nachgeprüft), daß infolge unterschiedlicher Luftfeuchtigkeit die Entfernungen, z.B. zum nächsten Berg, sich zu ändern scheinen, der Berg also einmal größer und einmal kleiner wäre, was ein Photoapparat mitmachen würde. Dieses Phänomen hat aber (wie das oben Gesagte) nichts mit Interpretation zu tun, sondern ist der Wirkung einer Lupe ähnlich. Auf jeden Fall ist es gut zu wissen, daß der Berggasthof bei feuchtem Wetter viel näher zu liegen scheint als er es »tatsächlich« (nämlich wie bei trockenerem Wetter erfahren) ist. Die Kenntnis der Perspektive schließt auch in anderer Weise die Berücksichtigung von Abweichungen ein: Wer mit der Hand, einem Speer, einem Pfeil, einer Kugel eine Forelle im Bach erwischen will, der tut gut daran zu wissen, daß der Fisch eben nicht da steht, wo er ihn sieht.

Daß die Perspektivität kein einfach zu begreifender Sachverhalt ist, das zeigt das unendlich lange Tasten der europäischen Maler bis hin zur Renaissance, sichtbar besonders an Gebäudedarstellungen (falls nicht bis dahin das – halbherzige – Streben nach Perspektivität überhaupt durch andere Prioritäten, z.B. die der relativen Wichtigkeit der Objekte, verdrängt worden war).

In der Alltagspraxis unserer kleinen persönlichen Welt erlaubt uns z.B. das perspektivische Sehen, Größen in unterschiedlichen Entfernungen recht zuverlässig einzuschätzen bzw. die Entfernungen einzuschätzen (ein hilfreicheres biologisches System haben wir nicht) – und darauf kommt es an. Unsere Raumwahrnehmung (das heißt im wesentlichen die von Größe und Entfernung) ist, wenn schon nicht objektiv, so doch hinreichende realitätsvermittelnd. Unsere Raumauffassung ist somit funktional. In der Tat, daß wir aufgrund falscher Informationen über die aktuellen Raumverhältnisse wegen optischer Täuschung zu Schaden kommen, ist äußerst selten.

## 5:2.2.2 – 5:2.2.4

Wenn wir uns (z.B. banalerweise mit einer neuen Brille auf der Nase) betreffs des Raums irren, so lernen wir sehr schnell aus unseren Erfahrungen – was auch belegt, daß unsere Wahrnehmung grundsätzlich stimmt.

4

### 5:2.2.3 Perspektive: räumliches im Unterschied zu linearem und flächigem Sehen

8 All das vermag auch ein Einäugiger zu erfahren, aber es gibt punkto Perspektive mehr als was ein Einäugiger wahrnehmen kann: Wenn ich mit meinen beiden Augen den Kopf meines Herzallerliebsten in Unterarmlänge gerade vor mir sehe, so sehe ich den Kopf mit jedem meiner zwei Augen von einem anderen Standort: Seine linke Gesichtshälfte sehe ich mit meinem linken Auge eher von vorn, mit dem rechten Auge eher von der Seite (und umgekehrt entsprechend geschieht es mir mit seiner rechten Gesichtshälfte), dabei sehe ich z.B. seine linke Nasenseite einmal, vereinfacht, als schräge Fläche, mit meinem rechten Auge hingegen sehe ich fast gerade drauf. Und trotzdem sehe ich die Linien z.B. seiner Nüstern, seiner Augen und Augenbrauen nicht doppelt, sondern mein ›Geist‹ setzt die jeweiligen Eindrücke zu einer einheitlichen Darstellung, und zwar einer, die ich als eine mit Tiefe interpretiere (nicht als bloße Fläche) zusammen. Kommt mir mein Liebster aber noch näher, so verliere ich ihn aus dem Blick, muß seinen Kopf zurückschieben oder meinen zurückbeugen oder ein Auge zudrücken (was ich bei meinem Göttergaten eigentlich immer sollte). Wenn mein Schatz aber weit hinten im Garten steht, so nehme ich ihn nicht mehr direkt dreidimensional wahr, denn von einer dort geschickt aufgestellten guten Photographie kann ich ihn dann nicht unterscheiden: meine beiden Augen erzeugen, bei dem sehr spitzen Winkel der beiden Blicke, keinen Eindruck von Tiefe mehr. Die Aussage, daß ich mittels der zweierlei Standpunkte ein Objekt räumlich sehe, stimmt nur halb, nämlich nur in der Horizontalen. Die beiden nebeneinander liegenden Augen vermitteln, jeweils nur einen Blick von rechts und von links auf die Nase des Geliebten, nicht aber von oben und gleichzeitig von unten auf sein Kinn und seine Nasenlöcher. Diesen Eindruck von Räumlichkeit erhalte ich nur, wenn ich den Kopf schief halte. Ein zusätzliches Auge auf der Stirn würde diesen Zweck erfüllen (manche Götter genießen derart den Blick mit voller Räumlichkeit, mit voller Tiefe), unsereins kommt aber offenbar mit zwei Augen ganz gut aus, zumal auch die normalerweise mit uns konkurrierenden Lebewesen (also nicht die Götter) ebenso ausgestattet sind, und den Fliegen gönnen wir ihren doppelten, horizontalen Raumeindruck neidlos, sie müssen sich ja auch viel in der Vertikalen bewegen, im Gegensatz zu uns; und wenn dieser Tiefenblick für uns mal von Vorteil wäre, so können wir ja ausnahmsweise den Kopf schiefhalten.

32 Licht und Schatten reichen aus (wie auf einem – schließlich nur zweidimensionalen – Photo der betreffenden Objekte deutlich wird), um durch ein Loch, welches nur einen Ausschnitt des Objekts freigibt, eine rote Kugel von einer roten Walze zu unterscheiden. Dieser Unterschied ist auch deutlich, wenn ich ein Auge zukneife. Wenn die Lichtverhältnisse diffus sind, z.B. bei dichtem Nebel, fällt, infolge des Fehlens von Licht und Schatten, diese Weise des Erkennens weg.

### 5:2.2.4 Vorteile der Raumwahrnehmung

40 In einer Welt, in der die Objekte oft senkrechte Walzen sind, wie z.B. Baumstämme, und wo, wichtiger noch, die Objekte sich eher von rechts nach links (und umgekehrt) bewegen als von oben nach unten (und umgekehrt), und wo ich selbst mich auf eben diese Weise fortbewege, ist eine Tiefenwahrnehmung in der Horizontalen von großem Nutzen, während die Tiefenwahrnehmung in der Vertikalen keinen bedeutenden Vorteil böte. Außerdem wirken die Objekte, die eher waagerechte Walzen sind (z.B. die Körper vieler Beutetiere bzw. Freßfeinde) durch die horizontale Schattierung bzw. Erhellung mittels des vor allem von oben einfallenden Sonnenlichts plastisch. Eine senkrecht stehende Walze von gleicher Länge und Dicke (ein Baumstamm) unterscheidet sich schon dadurch von der identischen waagerechten Walze (ein Reh, eine Schlange) und läßt insofern ein eher sachgerechtes Verhalten zweiäugiger Wesen betreffs walzenförmiger Gestalten zu.

48 Ein weiterer Vorteil für die Fortexistenz stellt die Fähigkeit dar, sich in die Position anderer hineinzusetzen. Wenn ich weiß, daß meine krabbelnde kleine Isolde die Dinge aus einer

52

anderen Perspektive sieht als ich, kann ich Unfällen vorbeugen, und wenn ich berücksichtige, daß ihr Gefühl für Entfernung, Größe (und Geschwindigkeit) überhaupt noch sehr mangelhaft ist, noch mehr. Gut ist auch zu wissen, daß mein eifersüchtiger Göttergatte mich (und wen noch?) durchs Schlüsselloch beobachten kann, ich ihn aber dahinter nicht zu erspähen vermag. (Isolde hingegen wird bald den Fehler machen »Wenn ich dich nicht sehe, dann siehst du mich auch nicht« und sich die Augen zuhalten, um sich zu verstecken.) Nebenbei – ein Anfang von, über die Absicherung der Fortexistenz hinausgehender, Weisheit liegt schon dann vor, wenn ich nicht nur erkenne und anerkenne, daß Isolde / Laika / die große Liebe die Dinge von einer anderen Stelle als meiner aus wahrnimmt und daß sie ein anderes Zentrum der Welt ist, sondern auch erkenne und anerkenne, daß die Dinge sich von ihrem Standort aus anders darstellen, und zwar u.U. bedeutend anders, weil nämlich sie andere Erfahrungen hat und die Dinge für sie von vornherein eine andere Bedeutung haben können.

### 5:2.3 Die Wahrnehmung des Außen bei den anderen Sinnen

Beim Hören ist die Tatsache, daß es sich in Normalsituationen um Äußerungen der Welt da draußen handelt, weniger deutlich als beim Sehen. Normalerweise bin ich von vielfältigen Geräuschquellen umgeben, die Geräusche gehen in einander über, nur einzelne, denen ich mich gezielt zuwende, oder besonders laute bzw. ungewöhnliche stechen heraus, und selbst deren Lokalisierung ist oft undeutlich, muß erst absichtsvoll erarbeitet werden. Die Schallwelle ist (auch wenn ich das nicht wahrnehme) kein Strahl, der sich einfach quasi zurückverfolgen ließe. Die einzelne Schallpartikel, z.B. ein »Au!«, ist oft im Nu Vergangenheit, während ein Sehobjekt, z.B. eine rote Erdbeere, normalerweise eine Weile besteht und der entsprechende Seheindruck auch. Ohne Hilfsmittel kann ich meine Ohren nicht verschießen und auch dann Geräusche kaum vollständig abblocken; die Aussage, ob ein kleiner Mann im Ohr (hinter meinem Trommelfell) oder mein großer Mann im Zimmer nebenan mir etwas sagt, ist von daher schlecht zu machen. Die Alltagserfahrung ist die, daß mein Mann am Tisch mich anredet, mein Kanari neben mir singt, mein Radio da drüben Nachrichten ausspuckt, mein Automotor vor mir brummt, die Kuh auf der Weide vor meinem Fenster muht, das Besteck beim Geschirrwaschen vor mir aneinander schlägt – bis ich auf die hochphilosophische Idee komme, die Welt des Hörens sei ausschließlich innen erzeugt, wird angesichts dieser trivialen Erfahrungen wohl noch lange Zeit vergehen, und selbst wenn mich jeweils wispernde oder zischelnde Stimmen bearbeiten sollten, so werde ich diese Töne unsichtbaren Geistern um mich herum zuschreiben, und nicht »mir selbst«.

Was ich auditiv erfasse, ist generell nicht so eindeutig positioniert wie beim Sehen. Wenn ich ein großes Orchester dirigiere und einen falschen Ton höre, so kann ich ihn recht genau orten, aber dabei kommt mir zur Hilfe, daß ich den Ton als den einer Viola erkenne und daß ich weiß, wo im Orchester jenes Instrument placiert ist. Normalerweise ist die auffällige bzw. beachtete Schallquelle als dies oder das hier oder dort sehr wohl auszumachen, wenn beide Ohren gut funktionieren und, vor allem, wenn ich den Sehsinn zu Hilfe nehmen kann, der nämlich identifiziert in der Regel sehr schnell eine Schallquelle und weist ihr einen bestimmten Ort im Raum zu. (Die Hör-Erfahrung von Blinden, insbesondere Blindgeborenen, mag daher ganz anders sein.) Nur in Ausnahmefällen wäre ein anderer Sinn behilflich, etwa wenn ich aus der Tatsache, daß an meinem Staubsauger etwas rüttelt, schließe, daß dies auch das Teil ist, welches ich klappern höre. Es gibt hierbei einen Sonderfall: Wenn ich einen Kopfhörer mit gleichlauten Hörmuscheln auf habe und alte Monoaufnahmen höre, so habe ich keineswegs die Wahrnehmung, daß von rechts und von links die Töne in meinen Kopf eindringen, vielmehr scheint das Zentrum meines Schädels zu klingen. Aber da ist Tusnelda sich gar nicht so sicher, daß das stimmt; es klingt halt, ohne irgendeinen Ort, ohne einen Raum. Wenn mir jemand sagte, es klingt 1 Meter über meinem Kopf, so hätte ich dem nichts entgegenzusetzen als den Schluß, da die Töne aus den beiden Hörmuscheln in meine beiden Ohren eindringen, muß ich sie, fast logischerweise, irgendwo dazwischen hören. Wäre ich aufgewachsen mit zwei dauerhaft auf den Ohren installierten Mono-Kopfhörern, so hätte ich eine Richtung der Beschallung nie erlebt und ich hätte, was der

### 5:2.3

Hörsinn angeht, also wohl keinen Begriff davon, daß Töne von außen kommen; ja, wenn ich dann überhaupt nur den Hörsinn besäße, hätte ich keinerlei Ahnung davon, daß es überhaupt irgend etwas außerhalb meines Kopfes gibt, ja, daß es meinen Kopf gibt – für ›mich‹ (›mich‹ gäbe es auch nicht!) existierten nur Töne: ohne Ort, ohne Raum.

4 Wenn ich etwas in den Mund stecke, so erfolgt normalerweise eine Geschmacksempfindung, und zwar im Mund selbst. Nur ausnahmsweise verursacht das in den Mund  
8 Eingeführte gleich, daß es mich hebt, oder daß es den ganzen Körper schüttelt – aber jeweils erst auf den Geschmack hin. In jedem Falle kommt der Kuchen, das Bier, der Lebertran aus einer bestimmten Richtung, nämlich aus der Welt da draußen. Und wenn ich mal einen schlechten Geschmack im Mund habe, so nehme ich, auf dem Hintergrund der sonstigen Geschmacksempfindung, spontan z.B. an, daß mit meinen Zähnen etwas nicht stimmt, nicht aber, daß mein  
12 Kopf mir etwas vorgaukelt. Auf jeden Fall erlebe ich den Geschmack im Mund, und nicht im Schädelinnern, denn die Herkunft des Geschmackseindrucks ist ganz einfach festzustellen. Zum Auffinden eines Objekts da draußen hingegen taugt bei Tusnelda und bei Laika der Geschmackssinn nichts: was ich schmecke, habe ich schon im Mund, zumindest unmittelbar  
16 davor. Einem Regenwurm mag es da anders ergehen. Der Zweck des Schmeckens ist somit im wesentlichen die Identifizierung des geschmeckten Objekts als – vereinfacht gesagt – ›bitter‹, also ›Ausspucken!‹, oder als ›süß!‹, also ›Genießen!‹ usf.

Der Geruchssinn gibt mir Auskunft über die Umwelt, ob der Apfel reif ist, das Wetter schön, der Braten verbrannt; ob die Bohnensuppe bekömmlich war; ob die Wäsche frisch ist; ob der Sohn verängstigt ist; ob mein Herr und Gebieter mir eben treu war: lauter Objekte außerhalb meines Kopfes. Außerdem ergänzt der Geruchs- den Geschmackssinn beim Verzehr, insbesondere warmer bis heißer Speisen. Das Riechen hat auch die Funktion, mich ggf., indem  
24 ich den Ursprung der Aromen orte, zu einem interessanten Objekt zu führen: Ich rieche Rauch – wo brennt's? Ich schnupper erst einmal, wobei ich den Kopf drehe; ich schaue aus nach Rauchschwaden, die der Wind zu mir trägt; ich weiß aus Erfahrung, daß der Brandgeruch meist von einem Feuer kommt, und versuche, das Feuer zu erblicken. Wenn die Geruchsquelle nicht in  
28 unmittelbarer Nähe meiner Nase ist, benötige ich ein weiteres Hilfsmittel, sie zu orten: hier schließe ich aus der Windrichtung bzw. aus dem Augenschein, wo der – schon wahrgenommene – Geruch herkommt. Es mag auch einmal umgekehrt geschehen, nämlich daß Rauchschwaden mich veranlassen, zu schnuppern, ob da vielleicht was brennt, was nicht brennen sollte, oder ob  
32 es grauer Staub ist. Wenn ich im stillen Kämmerlein plötzlich den Duft fauler Eier wahrnehme, so frage ich mich: ›Von mir hier am Schreibtisch oder von meinem Göttergatten dort auf dem Sofa?‹ Würde ich nicht, daß ich unschuldig bin, so wäre das gar nicht klar. Wenn ich draußen auf der Terrasse sitze, so weiß ich sehr schnell, woher der Wind weht und woher also jener Geruch  
36 kommt. Wenn dem Duft ein Hosenjauchzer vorausgegangen ist, so ist eh alles klar (jedenfalls sofern meine Ohren in Ordnung sind). Und wenn ich gesittet bin, so werde ich betreffs solcher Lebensäußerungen meinerseits Rücksicht auf den Herzallerliebsten mein nehmen und die Windrichtung berücksichtigen. Wenn ich Tusneldas Laika bin, so werde ich, nachdem ich ihr beim Spaziergang weggerannt bin, einem Rehduft entgegen, ggf. erst nach Rückkehr zum Ort der Trennung (dies auf meiner eigenen Spur) mein Frauchen finden, indem ich den von ihr auf dem Boden hinterlassenen Geruchstupfen mit der Nase folge. Und wenn ich Laikas Baby bin, so mag die Tatsache, daß ich unverhofft menschliche Füße rieche, mit denen ich mich zwei  
44 Monate vorher angefreundet habe, in helles Entzücken versetzen. In jedem Fall aber werde ich (Tusnelda, Laika oder Laikas Baby) annehmen, und das mit voller Berechtigung, daß der Geruch außen in der Welt entstanden ist, und daß der Verursacher dort draußen vorhanden ist, und nicht in meinem Kopf. Erst wenn ich immer wieder dasselbe rieche und andere gar nichts, werde  
48 stutzig werden, an der Gesundheit meiner Sinne und meines Schädelinnern zweifeln und klugerweise meinen Arzt befragen.

Ich fühle – die Bezeichnung ›fühlen‹ bezieht sich im Deutschen (und ähnlich im Pāli), aus welchem Grund auch immer, auf ganz unterschiedliche Phänomene: die Hitze des Bügeleisens, den Nadelstich im Finger, den Brei im Mund, das Schaukeln der Ohrringe, die Samtigkeit der  
52

Babyhaut, den Wind im Gesicht, den Krampf im Unterleib, den Liebeskummer im Magen: ich fühle die Welt draußen (einschließlich meines eigenen Körpers) – nämlich außerhalb meines »Kopfes«, d.h. nicht im sog. »Geist«. Wenn ich nach einem Rehbraten mit Speck Schmerzen spüre, brauche ich nicht erst lange Forschungen anstellen, wo: der Schmerz und die Quelle der Meldung »Schmerz« sind eindeutig in der Zehe; dabei nehme »ich« den Schmerz in meiner Zehe »von meinem Kopf aus« wahr: »ich«, die leidende Person, bin ja nicht in der Zehe, vielmehr im Hirnkastel. (Vielleicht ist ein Pygmäe insofern »in« seiner Milz – die Verortung des wahrnehmenden »Ich«, falls denn eines postuliert wird, mag ja durchaus kulturell bedingt sein, wenn Tuschelda andere Ortszuweisungen auch nicht nachvollziehen kann. Die Tatsache, daß ich, als Kind meiner Kultur, mich auf meinen Kopf beziehe, leitet Tuschelda von dem in ihrer Weltgegend offenbar gemachten Feststellung ab, daß die allermeisten Sinnesleistungen eben am/im materiellen Kopf stattfinden.) Den Liebeskummer, den ich im »Kopf« oder im »Herzen« bzw. im »Geist« / der »Seele« / der »Psyche« habe, spüre ich nicht im Kopf, ich mag nur allenfalls »im Kopf«, »vom Kopf (vom Verstand) aus« feststellen, daß ich etwas an einer bestimmten Stelle meines Körpers spüre. Es sei hier nicht unterschlagen, daß ich so manches, im Wortsinne, »im Bauch« spüre, z.B. den Ärger mit der Chefin oder die Enttäuschung, vom Geliebten kalt abserviert worden zu sein, bzw. sogar die Befürchtung, daß dies geschehen könnte. Daß dies so ist, bemerke ich »im Kopf«, »vom Kopf (vom Verstand) aus«. Im Falle von Ärger und Liebeskummer schließe ich, bei entsprechender Erfahrung, das Bauchgrimmen sei nur ein Symptom meiner seelischen Situation; bei mangelnder Erfahrung bzw. bei mangelnder Wachheit mag ich jedoch das Magendrücken spontan einem unbekömmlichen Essen zuschreiben. (Die eindeutige Verortung »Bauch« mag übrigens nutzbringend sein: Wenn ich mich in das dumpfe Gefühl im Bauch wirklich hineinfühle, ist, wie manche Buddhisten wissen, die Wahrscheinlichkeit groß, daß der körperliche Schmerz und damit auch der seelische Schmerz sich vermindern und ganz aufhören. Das Ansetzen an körperlichen Symptomen für seelische Traumata mag sich da auch auf solche körperlichen Symptome beziehen, die sich dem Zugriff der alltäglichen Aufmerksamkeit entziehen, nämlich solche Symptome [und ihre Ursachen], die quasi konserviert und versteinert, tief vergaben und verklüftet in den unwahrscheinlichsten Stellen des Körpers sitzen und erst im Zuge meditativer Ausgrabungen entdeckt werden müssen.) Bleibt das Magendrücken aus und »nur« Angst, Traurigkeit oder Depression machen sich bemerkbar, so äußern selbst die sich in Verkrampftheit oder Schlappeheit und sind als solche körperlich fühlbar. In allen Fällen ist die Quelle der jeweiligen Meldung außerhalb des sog. »Kopfes«, außerhalb des Verarbeitungszentrums für Sinnesreize, außerhalb »meines« »Ich«.

Also: In den obigen Beispielen spricht Tuschelda ständig davon, daß die Objekte des Sehens, Hörens, Fühlens etc. außerhalb meines Kopfes liegen, was, einerseits, wörtlich gemeint ist, nämlich materiell, d.h. außerhalb des aus Knochen, Haut und einigen anderen gebauten Schädels, genauer: Hirnschädels; andererseits, und das ist die Hauptsache, ist damit gemeint, daß die Objekte nicht nur durch meine Einbildungskraft erzeugt sind, nicht nur in meinem sog. »Geist«, sondern außerhalb des Kopfes materiell vorhanden sind, wobei ich von dem, was ich im Kopf habe, auf das Draußen verlässliche und brauchbare Schlüsse ziehen kann. Mein Auge teilt mir nicht irgendwelche beliebige Daten, die reine, vom Geist erfundene, Phantasieprodukte sind, mit, sondern sagt mir konkret und wirklichkeitsgemäß, wo der Graben ist, über den ich springen muß, wie breit er ist, wie die Ufer beschaffen sind; und wo ich bin in Relation zum Graben, das erfahre ich auch und kann mir folglich (sofern ich denn weit genug springen kann) das jämmerliche Ertrinken in der Brühe und das Gefressenwerden durch Meister Petz ersparen.

#### 5:2.4 Die Raumwahrnehmung beim Auge und den anderen Sinnen und das Konzept Ich

Ein hervorragendes und die anderen gegebenen Sinne in den meisten gewöhnlichen Situationen übertreffendes Instrument der Ortung ist, wie festgestellt, der Sehsinn, gefolgt vom Gehör; die anderen Sinne folgen weit abgeschlagen, setzen oft die Mit- und Zuarbeit weiterer Sinne voraus bzw. beziehen sich auf Objekte in unmittelbarer Nähe, z.B. der Temperatursinn und das Getast. Dem Sehsinn eignet zudem ein Charakteristikum, das die anderen Sinne nicht oder

## 5:2.4

allenfalls rudimentär besitzen: Ich sehe viele Dinge gleichzeitig vor mir, eine Straße, verschiedene Häuser, eine Menge Bäume, etliche Passanten, einige Hunde ... Diese Objekte haben ihren jeweiligen Ort, und zwar »vor« mir, allenfalls noch seitlich, aber hinter mir, d.h. auf der Rückseite meiner Augen, meines Kopfes sehe ich nichts. Wenn ich mich auf der Stelle umdrehe, habe ich andere Häuser und Passanten »vor« mir. Meine Augen, mein Kopf, meine Person befindet sich somit an einer klar definierten Stelle innerhalb der Welt; ich nehme die Welt von einem bestimmten Standpunkt aus wahr, aus einem bestimmten Blickwinkel, mit einer bestimmten Perspektive. Und zwar nehme ich die Welt mit einer Perspektive wahr, die Rechts und Links, Vorn und Hinten, Nah und Weit sehr zuverlässig anzeigt und, im Rückschluß, »mir« dabei »meinen« Ort anweist, nämlich im Zentrum, und »mir« die Rolle zuweist als »Person«, die das alles von außen sieht, bzw. die »mich« überhaupt erst, über diese Rolle, erzeugt.

Bei den anderen Sinnen ergibt sich jedoch kein so differenziertes Bild wie beim Sehen. Beim Hören – ohne andere Sinne – nehme ich gerade noch wahr, daß rechts eine Fabrik brummt, links ein Radio tönt, vor mir jemand auf der Mundharmonika bläst, und von rechts mit langen Sprüngen durch das hohe Gras sich freudebellend die Laika naht (oder wo die Viola mißtönendes von sich gibt). Viel mehr kann ich (mit untrainiertem Hörsinn) nicht erfassen. Ich bin von Lauten umgeben, die verschiedenen Laute rücken »mich« ins Zentrum, machen »mich« zum Mittelpunkt der Welt bzw. erzeugen »mich« dort erst, im Unterschied von der Umwelt. Wenn der Geruch der Sommerwiese durch den typischen Geruch der Brauerei überdeckt wird, kann ich jenen Geruch identifizieren, aber ausmachen, woher er kommt, kann ich kaum (Laika hingegen läßt sich durch ihre beiden Nasenlöcher recht gut führen); mit Hilfe der anderen Sinne ist mir dies eher möglich, z.B. das Sehen der Dampfschwaden oder die taktile Feststellung der Windrichtung. Was ich schmecke mit Zunge und Gaumen, das befindet sich jeweils in nächster bzw. allernächster Nähe. Dabei bin ich aber kaum das Zentrum der Welt. Und fühlen kann ich mit der Körperoberfläche auch so allerlei: Heißes, Rauhes, Schmiegsames, Kriechendes, Kratzendes, und zwar an einer ganz bestimmten Stelle meines Körpers, die mit der Stelle des Objekts identisch ist oder doch fast; dabei identifiziere ich die Objekte durch verschiedene Qualitäten, die ich oft, aus der Erfahrung heraus, ihnen zuordnen kann: dem Bügeleisen, der dem Schmirgelpapier, dem Halstuch, der Ameise, der Laika (und das ggf. bei gleichzeitiger Einordnung der Objekte als gebrauchsfertig, unangenehm, freundlich etc.): ich orte das betreffende Objekt unmittelbar. Nur im Ausnahmefalle bin ich beim Fühlen der Mittelpunkt der Welt, etwa wenn ich mich in der warmen Badewanne suhle, nämlich ganz von angenehmer – weil etwa körperwarmer – Berührung umgeben bin. (Wäre ich ganz von eisigem Wasser umgeben, hätte ich keineswegs diesen Eindruck.) Dabei kann es durchaus dahin kommen, daß sich die Grenzen meines Körpers auflösen und ich quasi im All aufgehe.

In keinen Fall baut sich durch Riechen, Schmecken eine so umfassende und konsistente Welt um mich auf wie beim Sehen und, schon weniger, beim Hören; der Eindruck einer Welt mit »mir« als Zentrum bzw. das Konzept vom »Ich« als im Zentrum der gerochenen, geschmeckten, gefühlten Welt befindlich, ist deutlich schwächer ausgeprägt. (Das gilt jedenfalls für mich, die ich keine Laika bin und kein Fisch und kein Regenwurm, sondern ein Mensch, und zwar ein stark visuell orientierter Mensch, und das unter Normalbedingungen.) In jedem Falle wird durch die Sinneseindrücke bei unerleuchteten Wesen wie Tusnelda das mehr oder weniger vage Konzept eines an sich existierenden »Ich«, einer »Person« erzeugt, sowie das einer an sich bestehenden Welt da draußen.

Was die Perspektive beim Hören angeht, so läßt sich hier kaum etwas dem Sehen Vergleichbares finden. Die Richtung des Objekts kann ich, bei zwei Ohren, einigermaßen richtig bestimmen, was bei vielen umgebenden Objekten ggf. eine Art Raumeindruck erlaubt, mit mir mittendrin; die Entfernung kann ich, bei Vorerfahrung, anhand der Lautstärke einschätzen; wie die Objekte im Raum zu einander angeordnet sind, wird durch dies beiden Daten nur sehr ungefähr ermitteln – und damit hat es sich schon. Betreffs der anderen Sinne gibt es nicht einmal das, sofern nicht die Augen bzw., sekundär, die Ohren zu Hilfe genommen werden.

Die Perspektivität der Wahrnehmung scheint, insbesondere beim Sehen, nicht bezweifelbar



zu sein, und damit die Nicht-Identität des Wahrgenommenen mit dem Wahrnehmenden. Das macht sich besonders auffällig an der Entfernung fest: Die Laika auf der Wiese fällt nicht mit der Beobachterin Tusnelda zusammen, was sich in Lockrufen der letzteren äußert; und die Mutterbrust in kürzester Entfernung ist außerhalb des Babys Isolde, was durch Geplärr (Isoldes, nicht der Mutterbrust) belegt ist.

Es wird dabei das Konzept kreiert, daß die Welt ›mir‹ zugeordnet sei bzw. aus dem und so bestehe, wie sie mir erscheint. (Dabei ergänzt das System Tusnelda ggf. nicht Wahrnehmbares und Vermißtes selbstverständlich und stillschweigend aus dem Fundus früherer Erfahrungen. Das alles geschieht aus gutem Grund: Die Funktion des Wahrnehmens ist offenbar nicht die, die Welt abzubilden, wie sie letztlich wirklich ist, sondern es mir zu ermöglichen, mich in der Welt jeweils zu orientieren, so daß ich in der Welt leben und meine sowie meiner Brut Fortexistenz sichern kann. Und dieser Zweck wird durch die Perspektive vom Ich aus in zureichendem Maße erfüllt, und, so scheint es Tusnelda, alles ist davon betroffen, alles durch die Perspektive geprägt, denn alles in der Welt (einschließlich meines eigenen Körpers) wird, jedenfalls in Normalsituationen, in meinem Kopf, von meinem Ich wahrgenommen. (Zur Erinnerung: Wir sprechen hier von der naiven Annahme eines ›Ich‹, wie im heutigen Abendland üblich.) Da ist es nun für Menschen, die erkennen und sehen wollen, wie die Welt letztlich wirklich ist, gut zu wissen, daß der Buddhismus insofern einiges richtigstellen kann, indem er nämlich kein ›Ich‹ (oder ›Selbst‹) als real existent anerkennt bzw. als jeweils entstehend postuliert. (Zum Ich / Selbst bzw. zum Konzept Ich / Selbst sei weiter unten [7:1., 7:2.] mancherlei Denkstoff angeboten.)

\*\*\*\*\*

*[...] erblickte Peregrinus hinter der Hornhaut der Augen (einer Träumenden) das seltsame Geflecht der Nerven und Adern, die bis tief in das Gehirn hineingingen. Aber durch dieses Geflecht schlangen sich hellblinkende Silberfäden, wohl hundertmal dünner als die Fäden des dünnsten Spinnwebes, und eben diese Fäden [...] [verwirrten bei der Träumenden gröbere Gedanken]. Peregrinus gewahrte bunt durcheinander Blumen, die sich zu Menschen gestalteten, dann wieder Menschen, die in die Erde zerflossen [...]. Und dazwischen bewegten sich allerlei seltsame Tiere, die sich unzähligemal verwandelten und wunderbare Sprachen redeten.*

(E. T. A. Hoffmann, Meister Floh)

## 6: Das Phänomen Bewußtsein in säkularer Sicht

### 6:1. Das Sich-einer-Sache-bewußt-Sein

#### 6:1.1 Illustration des Sachverhalts

##### 6:1.1.1 Das Seidennepp-Anekdötchen

###### 6:1.1.1.1 Theodelinde und die schlimme Chefin: der Auftrag

4 Es erscheint Tusnelda angebracht, Sich-bewußt-Sein, Sich-bewußt-Werden, wie es von ihr verstanden wird, genauer: wie es – ihrer obigen Analyse zufolge – die einschlägigen alten Pāli-  
4 Texte mit dem Gebrauch des Begriffs *saññā* darstellen, in seiner Wirkungsweise, seiner Funktion zu illustrieren.

8 Dazu greift Tusnelda als erstes eine in deutschsprachigen buddhistischen Kreisen bekannte wahre alte Geschichte von der Seidenverkäuferin Theodelinde auf und baut sie frei aus zum Seidennepp-Anekdötchen: Sie gibt dabei Anwendungsbeispiele für den Ausdruck ›sich einer Sache bewußt sein‹ und paraphrasiert ihn andeutungsweise.

12 Die Besitzerin des noblen Seidenhauses Feu Lamé trägt ihren Verkäuferinnen an, den Kundinnen bei Gelegenheit Seidenstoffe minderer Qualität zu einem unangemessenen Preis, also in betrügerischer Absicht, aufzuschwatzen. Ich, die Seidenverkäuferin Theodelinde, wehre mich gegen diesen Nepp: ›Für ihr Geld verderbe ich mir doch nicht den Charakter!‹

###### 6:1.1.1.2 Das Sich-bewußt-Sein betreffs der eigenen Situation und der eigenen Motive

16 Ich, die Seidenverkäuferin Theodelinde, werde mir des Mißmuts meiner Chefin bewußt, als ich ihre Zumutung abwehre, will heißen: Ich spüre, daß meine Chefin mißmutig wird, als ich ihre Zumutung abwehre. | Ich bin mir meiner Abhängigkeit von der Chefin bewußt: Ich weiß, daß ich von der Chefin abhängig bin. | Ich bin mir meiner Angst vor Schikanen seitens der Chefin bewußt: Ich weiß, daß ich Angst vor Schikanen seitens der Chefin habe. | Ich bin mir der  
20 Notwendigkeit bewußt, den betrieblichen Frieden und meinen Arbeitsplatz zu erhalten: Ich weiß, daß ich lieber eine entspannte Atmosphäre um mich habe und daß ich, in meiner prekären ökonomischen Lage, meine Arbeitsstelle nicht verlieren darf bzw. möchte. | Ich bin mir des Wunsches bewußt, der Chefin mein Ehrgefühl, mein gutes Gewissen, meine Fairneß, meine  
24 moralische Unabhängigkeit, meine Zivilcourage zu demonstrieren, indem ich heute und fürderhin am Prinzip Redlichkeit in Geschäftsdingen festhalte: Ich weiß, daß ich den Wunsch habe, der Chefin mein Ehrgefühl ... zu demonstrieren ... usf. | Ich bin mir der Möglichkeit bewußt, meine  
28 kühne Bemerkung nachträglich so hinzubiegen, daß die Chefin ihren Unmut mir gegenüber fahren läßt, sowie der Möglichkeit, es fürderhin zu vermeiden, gegenüber der Chefin das Prinzip Redlichkeit einzufordern: Ich weiß, daß ich die Möglichkeit habe ... usf. | Ich bin mir der Tatsache bewußt, daß ich noch immer mein Ideal nicht erreicht habe, in so brenzligen Situationen kaltes Blut und einen kühlen Kopf zu bewahren: Ich weiß, daß ich ... usf. | Ich bin mir der Scham über  
32 meine Schwäche bewußt: Ich weiß, spüre, daß ich mich schäme. | Ich bin mir der Bedeutung meiner Handlungsweise bewußt: Ich kann absehen, daß meine Handlungsweise eine Bedeutung

haben wird. | Ich bin mir der Abneigung der Chefin gegen Aufrührer bewußt: Ich weiß, daß die Chefin Aufrührern nicht freundlich gesinnt ist. | Ich bin mir der Mißgunst der Chefin mir gegenüber bewußt: Ich weiß, daß meine Chefin mich auf dem Kieker hat. | Ich bin mir des Scheidungskummers der Chefin bewußt: Ich weiß, daß die Chefin wegen ihrer Scheidung Kummer hat. | Ich bin mir der Möglichkeit bewußt, mich für Muckertum oder für Selbstrespekt zu entscheiden: Ich denke, daß ich die Möglichkeit habe, mich für ... usf. | Ich bin mir der Tatsache bewußt, daß mein letzter Chef meinen aufrechten Gang, meine Geradheit, Fairneß, Offenheit, Unerschrockenheit nicht recht würdigen konnte: Ich weiß, daß mein letzter Chef ... usf. | Ich bin mir der Demütigung bewußt, die darin bestand, mich daraufhin auf dem Arbeitsmarkt der Eitelkeiten wie saures Bier anpreisen und verkaufen zu müssen: Ich weiß und spüre es noch im Magen, wie demütigend es war ... usf. | Ich bin mir verschiedener Faktoren meiner Entscheidungsfindung bewußt, nämlich Hormonhaushalt, Ausgeschlafensein, Verdauung, Föhn, Verliebtheit, Selbsterhaltungstrieb, Selbstrespekt, Selbstzufriedenheit, Gerechtigkeitssinn, Geladensein wegen Bahnverspätung, Entspantheit infolge frühmorgendlichem Koitus, Kleinbürgerbewußtsein, Rauflust, Kritizismus gegenüber Autoritätspersonen, sozio-suizidale Tendenzen, politische Ausrichtung, Vorerfahrungen mit der Chefin, Zukunftsangst, Erwartungen, Projektionen, Assoziationen: Ich weiß, daß es verschiedene Faktoren in meinem Innern gibt, die die Entscheidungsfindung beeinflussen, nämlich der Hormonhaushalt ... usf. | Ich bin mir dessen bewußt, daß ich mir verschiedener Faktoren der Entscheidungsfindung nicht bewußt bin: Ich weiß, ich nehme an, daß ich mir verschiedener Faktoren der Entscheidungsfindung nicht bewußt bin, sie nicht kenne. | Ich bin mir der grundsätzlichen Unbegründbarkeit der Entscheidung, der grundsätzlichen Unwägbarkeit der verschiedenen Entscheidungsfaktoren, der Ignoranz betreffs der tatsächlichen Prioritätensetzung, der grundsätzlichen Unüberschaubarkeit gegenseitiger Beeinflussung, Abschwächung, Verstärkung einzelner Faktoren und Faktorengruppen und ihres Zusammenspiels als Ganzem sowie des zur schließlichen Entscheidung führenden Prozesses bewußt: Ich weiß, daß die Entscheidung grundsätzlich nicht begründbar ist ... usf. (Innerhalb des offenen Systems Theodelinde, Tusnelde, Laika gibt es beim Zusammenspiel der vielfältigen Faktoren eine Art mentaler Gruppendynamik, die infolge ihrer Komplexität unfaßbar ist. Viele Einflüsse nämlich bewirken, in unüberschaubarer und nicht nachvollziehbarer Weise eine umfassende Änderung des Gesamtsystems, wie z.B. bei den Mobiles, die in meinen jüngeren Jahren von den Zimmerdecken hingen: kunstvoll ausbalancierte Gebilde aus Draht und Fäden, an denen jeweils bunte Papierschmetterlinge [oder ähnliches] hingen, die sich beim leisesten Luftzug bewegten und wobei jede Einzelbewegung eine Veränderung des gesamten Gebildes mit sich brachte, und zwar im Zusammenspiel aller Schmetterlinge. In gewisser Weise laufen all die chaotisch wirkenden taumelnden, kreiselnden, pendelnden Bewegungen der einzelnen Schmetterlinge [die ihrerseits durch akute Krisen sowie die Bewegung anderer Mobile-Teile entstehen] und ihrer jeweiligen Träger dann in der Schnur, an der das Mobile als Ganzes an der Zimmerdecke aufgehängt ist, zusammen, d.h. sie addieren sich zu einer einheitlichen Bewegung dieser Schnur – und aus der Bewegung dieser Schnur lassen sich die mannigfachen Einzelbewegungen nicht ablesen oder rekonstruieren, auch wenn diese Schnurbewegung ohne die einzelnen Bewegungen gar nicht zustande gekommen wäre. Selbst wenn ich das ganze Mobile im Blick habe und jede einzelne Bewegung »wahrnehme«, bleiben die jeweiligen Kräfte und Vorgänge etwas völlig Obskures.) | Ich bin mir der Tatsache bewußt, daß sich allerlei in meinem »Geist« abspielt (s.o., und wenn es nur die Addierung diverser Launen oder der grammatisch richtige Zusammenbau späterer gedanklicher oder akustischer Verbalisierungen ist), bevor mir irgend etwas davon bewußt wird, und daß mein »freier Wille« etwas sehr Dubioses ist: Ich weiß, daß sich allerlei ... usf. | Ich bin mir der Tatsache bewußt, daß die Entscheidung grundsätzlich a-rational ist, mit Logik nichts zu tun hat, genauer: daß sich die Entscheidung der Einordnung als rational / arational, logisch / unlogisch grundsätzlich entzieht; dies Kategorien treffen schlicht nicht zu, es geht im wesentlichen um das Wertsystem sowie um Launen: Ich weiß, daß die Entscheidung ... usf. | Ich bin mir dessen bewußt, daß unter diesen Faktoren sich kein absolut gegebener Wert befindet (denn auch das ökonomische, d.h. materielle, Überleben des

### 6:1.1.1.2 – 6:1.1.2.1

Individuums – welches schließlich die Voraussetzung für alles andere zu sein scheint – ist nicht unbedingt der höchste und unhinterfragbare Wert: mein ökonomischer Selbstmord mag ein heldenmütiger Opfertod sein, der, wenn sich die Chefin [mitsamt ihren Konsorten] zu menschenfreundlicherem Verhalten bekehren sollte, der künftigen Generation zugute kommt, was ein noch höherer Wert ist): Ich weiß, daß unter diesen Faktoren ... usf. | Ich bin mir der alleinigen Verantwortung für meine Entscheidung bewußt: Ich weiß, daß allein ich es bin, die die Verantwortung für meine Entscheidung trägt. | Ich bin mir dessen bewußt, wer die Konsequenzen meiner Entscheidung zu tragen hat: Ich weiß, wer ... usf. | Ich bin mir der Tatsache bewußt, daß allein ich für das Resultat meines schließlich entscheidungskonformen Verhaltens und das auf dieses reagierende Verhalten anderer Leute haftbar gemacht werden kann (in etwa wie Eltern für die von ihren Kindern oder Hunden – trotz erfolgter Belehrung, Ermahnung, Aufsicht, also gegen ihren Willen – verursachten Schäden hatten, schon weil sonst niemand haftbar gemacht werden kann und es sich nicht um einen Fall höherer Gewalt handelt): Ich weiß, daß allein ich ... usf. |

Ich bin mir der letztlich Ich-Leere der Entscheidung bewußt: Ich weiß, daß es letztlich nicht mein ›Ich‹ ist bzw. daß es letztlich kein ›Ich‹ ist, was zu einer Entscheidung kommt, der Entscheidungsprozeß ereignet sich ohne ›mich‹. | Ich bin mir der Tatsache bewußt, daß ›ich‹ hier (und die ganze Zeit) nicht weiß, wovon ›ich‹ rede, daß ›ich‹ einen undefinierten (und vielleicht undefinierbaren) Begriff verwende, wenn ›ich‹ von ›ich‹ spreche, nämlich ›ich‹, die ›ich‹ weiß; ›ich‹, die ›ich‹ versuche; ›ich‹, die ›ich‹ abhängig bin: Ich weiß, daß ich hier ... usf. | Ich bin mir bewußt, daß ich nicht weiß, wer oder was das ›Ich‹ sein könnte, das zu einer Entscheidung kommt, das Verantwortung trägt: Ich weiß, daß ich nicht weiß, wer oder was ... usf. | Ich bin mir bewußt, daß ich nicht weiß, was ich rede, wenn ich feststelle, das ›Ich‹ sei sich der Schwierigkeit bewußt, das ›Ich‹ zu definieren oder das ›Ich‹ sei sich der Schwierigkeit bewußt, die das ›Ich‹ hat, das ›Ich‹ zu definieren: Ich weiß, das ich nicht weiß, was ich rede ... usf. | Ich bin mir dessen bewußt, daß ich mit leeren Worthülsen um mich werfe, welchen ich ein bombastisches Erscheinungsbild verpasse, so daß ich in Gefahr bin, mit de Gebrauch der Hülse an deren Inhalt zu glauben – in der Tat, daß ich seit schierem Ewigkeiten davon ausgehe, es gebe einen Inhalt, ein ›Ich‹, ohne daß ich mir der Genese dieses stillschweigenden Postulats bewußt wäre; ohne daß ich mir bewußt wäre, wer sich des Postulats ›Es gibt ein Ich bewußt sein könnte; und ohne daß ich mir bewußt wäre, welche Prozesse jeweils zu dem Eindruck ›Ich bin es, die handelt führen; ohne daß ich mir bewußt wäre, wer oder was solche Prozesse durchläuft, wer oder was sich in entsprechenden Zuständen befindet – wenn nicht ›ich‹: Ich weiß, daß es eine Tatsache ist, daß ich mit leeren Worthülsen ... usf. | Ich bin mir der Tatsache bewußt, daß es Zeiten gab, wo ich das, was ich für ›mich‹, für mein ›ich‹ hielt, zu erhalten und zu mehreren trachtete, und zwar in Form von Nachwuchs: Ich erinnere mich, daß es Zeiten gab, wo ... usf.

PS: Trotz all dem hat Theodelinde das einzig zu Verantwortende und Richtige getan.

### 6:1.1.2 Das Sofasprung-Anekdotchen

#### 6:1.1.2.1 Laika auf dem Sofa: das Ereignis

Tusnel das laienhafte, unsystematische Beobachtungen an befreundeten Hunden lassen sie vermuten, daß diese Viecher auch ein gewisses Bewußtsein haben können, daß z.B. darin besteht, daß sie eine ihnen aufoktroierte Verhaltensnorm kennen, ›sich ihrer bewußt sind‹, daß sie also ›wissen‹, ›sich dessen bewußt sind‹, was ihr Frauchen von ihnen erwartet bzw. ihnen nicht erlaubt, daß sie andererseits ›annehmen‹, in einer bestimmten Situation könne ihre Übermutter nicht wissen, was sie, die Hunde, tun, und daß sie sich in dem Moment über die Norm hinwegsetzen und tun können, was ihnen selbst paßt, daß also sie sich der Unkenntnis ihres Frauchens ›bewußt‹ sind und sich ihrer daraus folgenden Freiheit ›bewußt‹ sind. Diesen – unterstellten – Sachverhalt illustriert Tusnel da mit dem folgenden Sofasprung-Anekdotchen:

So hält es unsere gute Laika, die, im Beisein ihres Frauchens, sich nie auf das Wohnzimmersofa legt, das ist ihr nämlich verboten, sie hat ja ihre eigene Matratze. Ist sie allein im Zimmer, so macht sie sich sehr wohl auf dem Sofa breit – und springt schnell herunter, wenn sie

hört, daß jemand sich nähert; wobei sie aber nicht schlau genug ist, um die Spuren ihrer Untat (Falten in der Decke, Wärme, Haare und Staub darauf) zu ›wissen‹, ›sich derselben bewußt zu sein‹ und sie zu beseitigen.

4

#### 6:1.1.2.2 Das Bewußtsein betreffs eigener Wünsche und fremder Haltungen

Das beschriebene Verhalten Laikas setzt so etwas wie ›Wissen‹, ›Sich-bewußt-Sein‹, ›Einsicht‹, ›Planen‹ und ›Willen‹ voraus, was etwa wie folgt aufgegliedert und verbalisiert werden kann: ›Ich will auf dem herrlich duftenden Menschensofa liegen.‹ ›Wenn Frauchen mich auf dem Sofa sah, hat sie bisher immer geschimpft.‹ ›Wenn sie schimpft, ist mir das unangenehm.‹ ›Wenn sie mich gleich auf dem Sofa sieht, wird sie schimpfen.‹ ›Wenn Frauchen es nicht sieht, wird sie nicht schimpfen.‹ ›Wenn Frauchen es nicht sieht, kann ich raufspringen.‹ ›Wenn Frauchen nicht im Zimmer ist, sieht sie es nicht.‹ ›Jetzt ist Frauchen nicht im Zimmer, also sieht sie es nicht.‹ ›Jetzt sieht Frauchen es nicht, wenn ich tatsächlich raufspringe.‹ ›Jetzt kann ich raufspringen, wenn ich will.‹ ›Ich will, also springe ich rauf.‹ ›Wenn ich rechtzeitig runterspringe, sieht sie es nicht.‹ ›Damit Frauchen mich nicht auf dem Sofa sieht und mich ausschimpft, werde ich schnell runterspringen, sobald ich sie kommen höre.‹ ›Wenn sie mich auf meiner Matratze liegen sieht, weiß sie nicht, daß ich auf dem Sofa war.‹ ›Wenn sie nicht weiß, daß ich auf dem Sofa war, ist sie nett zu mir.‹ ›Wenn Frauchen nett zu mir ist, tut mir das wohl.‹ ›Sollte ich auf der Matratze liegen oder ihr lieber entgegenlaufen?‹ ›Sollte ich sie mit dem Schwanz anlächeln oder lieber zu dösen vorgeben?‹ (›Ei verflix – ich döse auf meiner Matratze unschuldig vor mich hin und da schimpft sie los: ‚Warst du garstiges Viech wieder auf meinem Sofa, schäm dich!‘ Ach, die Weisheit meiner Herrin ist doch anbetungswürdig!‹

#### 6:1.1.2.3 Analyse der Gedanken Laikas

Die praktischste Funktion von Laikas ›Bewußtsein‹ wäre es in dieser Szene gewesen, sich über den Willen des Frauchens Tusnelda hinwegzusetzen (1.) der eigenen körperlichen Bequemlichkeit halber: was ggf. gut ist für Laikas Wärmeversorgung und das Wohlgefühl ihres Bauches; (2.) des eigenen Seelenlebens halber: was zur Identifikation mit Frauchen – Laika nimmt ja buchstäblich deren Platz ein – beiträgt, die Vorliebe für Frauchens Körpergeruch affirmiert und somit das Zugehörigkeitsgefühl und, andererseits, vielleicht die eigene Identität stärkt und das Gefühl der eigenen Unabhängigkeit – schließlich trotz Laika dem erklärten Willen des Frauchens und tut was ihr selbst paßt. Dabei zieht Laika jenes Bild von sich ein, welches Frauchen – vermutlich – von ihr hat, Laika sieht sich selbst aus Frauchens Perspektive.

Laika ist also, so scheint es, generell durchaus bemüht, zu erkennen, was Frauchen im Sinn hat, sie kennt und interpretiert Tusneldas Bewegungsmuster, sie versucht, Tusneldas Vorhaben und Stimmung konkret von deren Augen abzulesen, sucht deshalb oft den Blickkontakt und stellt sich darauf ein, und zwar mit ziemlicher Sicherheit, nach unserer langen Vertrautheit. (Mieze hingegen geht viel eher ihre eigenen Wege und braucht Tusnelda kaum einmal, ihrem Blick weicht sie, wie es einem weitgehenden Eigenbrötler zusteht generell aus, nur in Notsituationen, etwa wenn Tusnelda ihr aus medizinischen Gründen etwas Unangenehmes antut, sucht sie in Tusneldas Augen zu erkunden, was denn mit ihrer Wärterin los ist. Ansonsten, wenn sie ihren eigenen Meditationen nachgeht, drückt sie mal die Augen zu, womit sie ausdrückt, und Tusnelda versteht es: ›Alles in Ordnung!‹ Sie kommuniziert insofern mit Tusnelda. Das macht Laika nicht. Und wenn Mieze mal Herzeleid hat, etwa weil ihr die Säuglinge spurlos abhanden kamen oder weil sie gerade zusehen mußte, wie einer von einem Bösewicht gefressen wurde, dann zwinkert sie nervös mit den Augen, was Tusnelda versteht.)

Ein weiterer wesentlicher Aspekt der Tatsache, daß Laika sich der aktuellen Situation (darunter ihr eigener Wunsch, auf dem Sofa zu liegen) ›bewußt‹ ist, ist der, daß Laika offenbar meint, sie sei es, die entscheidet, ob sie jetzt auf das Sofa springt; sie geht, ganz naiv-implizit, (vielleicht auch bewußt-implizit) davon aus, sie habe einen freien Willen. Tusnelda wird Laika, wenn man sich dereinst im Himmel wiedersieht (wer weiß, wer dann von uns beiden der Hund ist und wer das Frauchen!), hoffentlich fragen können, was die sich eigentlich dabei ›gedacht‹ hat,

52

### 6:1.1.2.3 – 6:1.2.2

um so zu erfahren, ob an ihrer Deutung von Laikas Verhalten etwas ist und ob sie von Sich-bewußt-Sein etwas verstanden hat und von der Psyche allgemein. (Tusnelda meint sogar, ein weniger »menschliches« Wesen als Laika es ist, vermag mal in perfekter Anpassung an die »sozialen« Umstände zu handeln.

Am Strand machte sich Tusnelda einmal einen Spaß daraus, einer Strandkrabbe den angestrebten Weg ins Meer abzuschneiden. Sie wurde genauestens beobachtet, die Krabbe reagierte jeweils absolut sinnvoll auf jede ihrer Bewegungen, und zwar prompt, »durchschaute« offenbar sogar – jedenfalls reagierte sie immer richtig – ihre Täuschungsmanöver und verschwand schließlich in den Wellen. Laika hätte das Fliehen nicht besser gekonnt. [Ob es für die Krabbe ein Spaß war, das weiß Tusnelda nicht. Zur Wiederholung des Spiels aufgefordert hat sie Tusnelda jedenfalls nicht.]

Übrigens (ein weiter unten noch zu besprechender Punkt) – wenn Tusnelda sich in Laikas Seelenleben hineindenken / hineinversetzen / hineinfühlen kann, was das Liegen auf dem Sofa betrifft (falls überhaupt zutreffend!), so heißt das nicht, daß Tusnelda auch wisse, wie es sich für Laika anfühlt, z.B. kopulationsbereit zu sein; das weiß ich – auch wenn es naheliegt zu vermuten, es sei so wie bei mir – nicht einmal betreffs meiner eigenen Schwester, geschweige denn betreffs meines Göttergatten! (Ein verlässlichere Weise des Mit-Wissens kann Tusnelda sich allerdings nicht vorstellen.) Was es für Laika heißt, draußen auf dem Waldweg die dort vorgestern von einer Sau hinterlassenen Düfte zu riechen, entzieht sich völlig Tusneldas Nachvollzugsvermögen. (Tusnelda jedenfalls bedeutet nur ein akuter starker Geruch von Wildschwein etwas, nämlich: »Aufpassen, Gefahr!« und notfalls: »Wo ist der nächste besteig- und besetzbare Baum?«) N.b.: In dieser gesamten Darstellung unterstellt und behauptet Tusnelda nicht, Laika habe ein sog. »Bewußtsein« (was immer das sein mag). Tusnelda unterstellt und behauptet dagegen, Laika werde sich dieses und jenes Umstandes oder Sachverhalts »bewußt« (und ziehe daraus bzw. aus der Konfiguration der verschiedenen Fakten sinnvolle Konsequenzen). Tusnelda unterstellt und behauptet also, Laika sei grundsätzlich des Sich-bewußt-Seins fähig.

## 6:1.2 Die Funktion des Sich-bewußt-Seins

### 6:1.2.1 Die Bereitstellung von Informationen

Die Funktion des Sich-bewußt-Seins ist, wie sich in diesen beiden Anekdoten betreffs Seidennapp und Sofasprung andeutet, im wesentlichen wohl die folgende: Der als Sich-bewußt-Sein, genauer: Sich-bewußt-Werden bezeichnete Prozeß innerhalb eines Systems (z.B. des Systems Theodelinde oder Tusnelda oder Kunibert oder Laika) stellt dem System Informationen über den aktuellen Ist-Zustand des Systems bzw. der Umwelt zur Verfügung, sowie Informationen über Alternativen, d.h. Optionen (jeweils nach ihrer Priorität) mitsamt ihren Implikationen. Der Sinn der Informationsbereitstellung ist die Erreichung vorgegebener Ziele.

### 6:1.2.2 Fehlaktivitäten trotz Sich-bewußt-Seins

Die – unterstellte – Tatsache, daß jemand (Tusnelda, Laika usw.) derart mit der Fähigkeit zum Sich-bewußt-Sein/Werden begabt ist, impliziert nicht unbedingt Durchblick, Überblick, Intelligenz, Verständnis in höchstem Maße. Laika versteht es z.B. nicht, das sie verräterische Spuren hinterläßt, indem sie die Decke auf dem Sofa zerwühlt, ihr fehlt die entsprechende Information, sie ist sich des Malheurs nicht bewußt – trotz ihrer oben dargestellten Fähigkeit zum Sich-bewußt-Sein. Dazu verführt sie offenbar ein Automatismus: sie tut Sinnleeres (in diesem Falle sogar Unbekömmliches), ohne Sich-bewußt-Sein: Sie dreht sich auf dem Sofa erst einmal einige Male um sich selbst, wenn sie dabei ist, sich hinzulegen. Im hohen Gras wäre das sinnvoll (wenngleich Rehe auch gut ruhen, ohne sich erst so das Bett zu machen). Lebte Laika auf freier Wildbahn wie ihre Ahnen selig, so stellten weder das bereitete Bett noch die darauf hinterlassene Wärme oder die Haare eine besondere Gefahrenquelle für sie dar. Oder Laika läßt Staub, Spreu und Laub fliegen, wenn sie ein Häuflein abgesetzt hat, ohne dieses aber zuzudecken. Würde sie ihr Hinterlassenschaft tatsächlich abdecken (was eine Katze sehr wohl tut), dann wäre dies sinnvoll. Laika legt es aber oft genug geradezu darauf an, ihr Häuflein Elend öffentlich darzubieten, indem sie es bevorzugt

an exponierter Stelle, z.B. mitten auf einer Wegkreuzung oder auf einem bloßen Felsbrocken absetzt. Vielleicht aber ist das Scharrschleudern gar nicht sinnleer, es macht vielmehr auf das Ereignis aufmerksam. Möglicherweise liegen nicht-degenerierte, in anderen Umständen sinnvolle Handlungen vor: vielleicht handelt es sich um ein Ritual, das eine Handlung einleitet oder abschließt, welches zwar angeboren ist und automatisch abläuft, aber dessen, als Ritual, unsere Laika sich durchaus bewußt ist. Auch Menschen tun Sinnleeres, hängen Ritualen an, aber die sind wohl eher kulturell gewachsen, zumindest in ihrer aktuellen Ausprägung nicht angeboren. Weltweit ähnliche Verhaltensweisen, etwa bei Apachen wie Appenzellern, sind immerhin unübersehbar.

Auch das Roß Grani ist nicht voll vernünftig, es ist nämlich schon hundertmal auf einen Schlüsselreiz hereingefallen: Wenn Tუსnelda zu ihm mit dem haferversprechenden Kübel kommt, stellt es das Herumtollen auf der Weide ein und setzt sich der Gefahr aus, durch das Überstreifen eines Halffers aus einem freien Roß in eine dienstfertige Mähre verwandelt zu werden. Es ist sich nur des Appetits bzw. des Hafereimers bewußt und ignoriert seine Erfahrungen. (Tუსnelda fragt sich, ob es wohl Menschen mit demselben Reaktionsmuster gibt. Auf jeden Fall bittet sie ihre Leserschaft um Verzeihung für die offensichtliche Vermenschlichung von Viechern.)

Noch schlichter gebaute Lebewesen mögen an ihrer Geradlinigkeit scheitern. Da gab es z.B. jenen von Tუსnelda beobachteten Moskito (genauer: jene Moskita), bei dem das Ziel, Wärme und Geruch der Menschenhaut (und damit Menschenblut und Ernährung) offenbar zuerst in das Nahziel, durch das Moskitonetz zu kommen umgesetzt war. (Jetzt spätestens geht manchem gutmeinenden Leser, mancher geduldigen Leserin der Hut, sei es eine Melone oder ein Florentiner, hoch: Erst ist eine Hündin mit der Fähigkeit zum Sich-bewußt-Sein begabt, dann eine Strandkrabbe und ein Roß, und jetzt auch noch eine Mücke! [»Abwarten!«, rät Tუსnelda.] Richtig – aber Sich-bewußt-Sein ist, wie dargestellt, nur in maximaler Akkumulation sog. »Bewußtsein«, was immer das ist.) Nach ewig langen Schwirren vor der Barriere Netz fand der Moskito schließlich ein Löchlein, zwängte sich ins Innere des Netzes – und statt sich auf die Beute Tუსnelda zu stürzen, machte er prompt kehrt und schwirrte innen am Netz Richtung Außen, offenbar von der fixen Idee beseelt: »Durch das Netz, durch das Netz!« Er war sich nur des einen Triebes bewußt, er »wußte« nur um das eine Bestreben: »Durch das Netz!« ein Nahziel. Das eigentliche Anliegen, an das Blut und damit Nährstoffe zu gelangen, war im Laufe des Prozesses offenbar untergegangen: der Moskito hatte kein Verständnis des Sachverhalts, das verbohrte Viech agierte blind auf die vorgegebene Information: »Durch das Netz!« (Unser guter Moskito wird hoffentlich, nach seiner Entlassung aus dem Netz, eine andere Nahrungsquelle gefunden haben, und wenn nicht, so gibt es doch viele Kolleginnen, die für die blutige Ernährung ihres Nachwuchses und damit die Arterhaltung sorgen.) So also kann die Umsetzung der durch Mangel (z.B. Nährstoffbedarf) erzeugten Zielvorstellung in eine konkrete Handlungsanweisung zur Erreichung eines Zwischenzieles durchaus schief gehen und zum Verfehlen des eigentlichen Zieles führen. (Ob sich, fragt sich Tუსnelda, bei Kunibert und Laika wohl bisweilen ein entsprechendes Verhalten konstatieren läßt?) Bei all den obigen Musterfällen spielen Bedürfnisse hinein, die die Erfüllung des eigentlichen Anliegens verhindern.

Weiterhin gilt: Da das die jeweilige Information zur Verfügung stellende Subsystem nicht in jedem Falle darüber informiert ist (per Gedächtnis, sog. Instinkte, Reflexe), welche Information wann relevant ist, neigt es dazu, dem System Tუსnelda oder Kunibert oder Laika gelegentlich unangebrachte oder irrelevante Informationen (in Form von Mangelmeldungen, Reizen, Affekten etc.) anzubieten und damit u.U. herbe Erfahrungen zu provozieren), z.B. »Lust: Ah, angenehm!« – was (wie Tუსnelda von ihrer Großmutter weiß) für postklimakterische Damen unangebracht ist und (wie die Welt weiß) angesichts eines Impotenzlers als Göttergatten eh irrelevant ist. Die Information »Lust!« führt zu nichts. Das ist wohl bei Laika im Prinzip nicht anders als bei Tუსnelda, auch sie folgt ihren Informationen. Vielleicht ist ihre visuelle Wahrnehmung hier nicht so bestimmend, vielleicht wird sie eher durch olfaktorische Informationen bewegt und durch abstrakte (?) Sehnsüchte, und mit Sicherheit ist das jeweilige Verfahren zur Mangelabstellung simpler, direkter, bedenkenfreier bei ihr – aber das ist wohl auch schon alles. (Betreffs

## 6:1.2.2 – 6:1.2.3.2

Arterhaltung stellt sie sich jedenfalls nicht so an wie unsereine. Zwar gibt es auch da Nachlaufen und Versteckspielen, aber der Scherz pervertiert nicht zur Satire und zur Ironie des Schicksals, und hat auch keine tiefere Bedeutung, glaubt Tusnelda.) Überhaupt irrelevant und unangebracht ist das Sich-bewußt-Sein ›Ich will!‹, die Information ›Es ist die rechte Zeit!‹, das Wissen ›Die Zukunft!‹, die Wahrnehmung ›Ein Rüde!‹ bei Laika nur in Sondersituationen, etwa wenn der Galan in seinem Hundezwinger schmachtet oder wenn sie, als Neufundländerin, sich einen Dackel erkoren hat.

Trotz dieser Einschränkungen gilt: Durch das Sich-bewußt-Sein/Werden der jeweiligen Situation ist das System Tusnelda oder Kunibert oder Laika grundsätzlich in der Lage, die jeweils ›eigenen‹ Interessen wahrzunehmen, ›seine‹ Zielvorstellungen zu verwirklichen. (Die Beeinflussung durch Affekte wird weiter unten [6:1.3.1] wieder aufgegriffen werden.)

### 12 6:1.2.3 Anliegenfreie Information

#### 6:1.2.3.1 Das System Computer

Fehlfunktionen wie oben dargestellt kommen wohl eher bei solchen Systemen vor, denen keine Anliegen eingebaut, wohl aber nüchterne Informationen eigen sind, bei Computern oder Bügeleisen etwa. Die nämlich haben keine in ihrer individuellen Natur bzw. in ihrer Spezies liegenden Aufgaben zu erfüllen, sie haben kein eigenes Überleben zu gewährleisten und haben nicht für ihresgleichen zu sorgen: sie haben keine Verantwortung. Anhand dieser Systeme lassen sich einige Einsichten betreffs Bewußtsein, Sich-bewußt-Sein, Information, Wissen sowie Ich erarbeiten, und zwar wie folgt.

Der Computer arbeitet mit Informationen, die man ihm per Architektur, per Programm und per aktueller Eingabe durch den Benutzer mitgeteilt hat; und er gibt Informationen weiter, an die eigenen Eingeweide, u.a. die Festplatte, und an den Bildschirm. Ein Computer ist in der Lage, den Zusammenbruch seiner Arbeit festzustellen und ggf. sich selbst abzuschalten bzw. dem Benutzer mitzuteilen, was los ist, und ihm Anweisungen zur Wiederaufnahme der Arbeit zu geben (aber er kann, glaubt Tusnelda, – noch – nicht sich selbst wieder auf Trab bringen).

Mit Sicherheit enthält der Computer kein Subsystem, das angesichts eines Zusammenbruchs sauer oder traurig oder schadenfroh wäre, schon weil es kein Subsystem gibt, das derartige Affekte initiieren könnte. Dem Computer ist es dabei völlig egal, was mit ihm geschieht, was in ihm abläuft, genauer: es ist ihm nicht einmal egal, ihm ist nämlich nach gar nichts zumute, er ist nämlich gar nichts, besser: gar niemand. Anders, als die in diesem Punkt unglückliche deutsche Grammatik es suggeriert (manche andere Sprachen sind da genauer), ist der Computer kein Er und keine Sie, sondern ein Es.

#### 6:1.2.3.2 Das System Bügeleisen

Es gibt unvergleichlich schlichtere mit Information arbeitende Systeme, als der Computer es ist, nämlich u.a. das betreffs der Temperatur einstellbare Bügeleisen. (Ein anderes gebräuchliches noch schlichteres System ist der durch einen Schwimmer geregelte Spülkasten des Wasserklosetts: Der kennt nur Ein und Aus betreffs Wasserzufuhr.) Mein Bügeleisen reagiert auf die Tatsache des Erreichens des – meinerseits durch Drehen des Einstellkopfes vorgegebenen – Temperatur-Soll-Wertes, und zwar, indem es sich abschaltet, d.h. die interne Stromzufuhr unterbricht. Dem mit Strom versorgten Bügeleisen ist seitens der Büglerin manuell ein Soll-Wert betreffs der Höchsttemperatur vorgegeben. Bei Erreichen des Soll-Werts (d.h. bei Identität von Soll-wert und Ist-Wert) bricht der Bimetall-Regler selbständig den Erhitzungsvorgang (durch Unterbrechung der Stromzufuhr) ab. Das Bügeleisen, genauer: das Subsystem Bimetall-Regler, kennt den Soll-Wert. Die den Sollwert betreffende Information ist im Öffnungsabstand des Bimetall-Streifens verkörpert: der Öffnungsabstand ist quasi die Information. Das Wissen um die Nichterreicherung des Soll-Wertes ist in der noch nicht vollständigen Biegung des erhitzten Bimetall-Streifens verkörpert: die noch unvollständige Biegung des Bimetall-Streifens ist quasi die Information betreffs der aktuellen Nichtidentität von Ist-Wert und Soll-wert.

Die Tatsache, daß das Bügeleisen das jeweilige bestimmte Wissen hat, ist dadurch manifestiert, daß es einen ganz bestimmten Akt ausführt, und keinen anderen. Eine Alternative



zum Abschalten hat das Bügeleisen nicht: es kann, sofern intakt, sich nicht zu weiterer Erhitzung (oder zum Weglaufen oder Jammern) entscheiden.

Der Bimetall-Streifen oder auch das ganze temperaturregelnde Subsystem fühlt dabei nicht – es wird bloß durch die Bewegung des Bimetall-Streifens der Stromkreis geschlossen oder unterbrochen; für das Subsystem oder für das ganze Bügeleisen ist dies weder angenehm noch unangenehm, weder ein persönlicher Affront noch eine Wohltat; das Wissen um den Ist-Wert im Vergleich zum Soll-Wert beinhaltet keine Affekte, es gibt nur Hingebogen und Weggebogen, also – im Effekt – Ein und Aus. Dem Bügeleisen (oder nur seinem Regler) bedeutet es nichts, kalt, warm oder heiß zu sein: es gibt kein Bedeuten und Nicht-Bedeuten in diesem System. Das Bügeleisen (oder nur sein Regler) sehnt sich nicht danach, strebt nicht danach, eine bestimmte Temperatur zu haben: es gibt kein Sehnen und kein Nicht-Sehnen in diesem System, kein Streben und kein Nicht-Streben. Dem Bügeleisen sind diese Sachverhalte – wie auch die gesamte Bügelei – egal, genauer: sie sind ihm weder egal noch wichtig, weder angenehm, noch unangenehm: sie sind ihm – nichts. Es gibt für mein Bügeleisen kein ›Ich habe kalt‹, kein ›Ich werde wieder mal ausgenutzt‹. In meinem Bügeleisen gibt es nichts, was ein Gefühl vermittelt, und nichts, was ein Gefühl fühlt (auch wenn man sagt, es ›fühlt‹ die Temperatur, es habe einen Temperatur-›Fühler‹.) Zudem weiß das Bügeleisen nichts von einem glänzenden Wolltuch und nichts von einem matten. Das Bügeleisen hat auch nicht die geringste Ahnung davon, was ein Nylonhemd ist und was eine Baumwollhose, und selbst wenn das Bügeleisen zwischen beiden unterscheiden könnte und seine Temperatur selbständig richtig einstellte (irgendwann wird die Technik so weit sein, zu angemessenen Preisen), so hätte es doch nach wie vor keinen Schimmer davon, zu welchen Gelegenheiten was zu tragen sich empfiehlt, ob dasjenige heuer modisch akzeptabel ist, wie es sich auf der Haut anfühlt, wie es zu einem groben Wollpullover paßt.

Und das Bügeleisen weiß auch nichts von sich selbst, seiner Geschichte, seinen Zukunftsaussichten, seiner Funktion, seinem Unwissen, seiner Existenz.

Es ist nicht sehr wahrscheinlich, daß mein Bügeleisen infolge schlechter Lauen heute keine Lust hat, sich wie eingestellt aufzuheizen; oder daß es aus purem Gerechtigkeitssinn darauf verzichtet, das Nylonhemd in eine wüste Plastikfolie zu verwandeln.

Und wenn mein Bügeleisen infolge einer Fehlfunktion des Reglers (oder der Büglerin) sich überhitzt und verglüht (und die Büglerin dabei gleich mit umbringt), so ist ihm das auch egal, genauer: es ist ihm – nichts, denn es ist nichts, genauer: niemand.

#### 6:1.2.4 Der kulturelle Begriff von Bewußtsein, Sich-bewußt-Sein, Wissen/Kennen, Ich

An dieser Stelle bemerkt Tusnelda etwas, wird ihr etwas bewußt: Wenn sie auch nicht zögert, hier betreffs Soll- und Ist-Wert das Wort ›Information‹ zu gebrauchen, sich bei ihr nur wenig gegen ›wissen‹ oder ›kennen‹ sträubt, so geht es ihr doch gänzlich gegen den Strich, vom Bügeleisen zu sagen, dieses sei sich des jeweiligen Soll- bzw. Ist-Wertes ›bewußt‹, oder der Computer sei sich seines Versagens ›bewußt‹.

Dies sagt zunächst absolut nichts über das Bügeleisen bzw. den Computer aus, nur über Tusnelda: Tusneldas Haltung ist ausschließlich Ausdruck ihrer kulturellen Prägung, insbesondere des Sprachgebrauchs, der ja den kulturell bedingten impliziten Haltungen Ausdruck verleiht. (Und das ist erstaunlicherweise so, obwohl die Primarschul-Lesebücher meiner und noch der Töchtergeneration von Geschichten wimmelten, in denen eine Standuhr, ein Pflug oder ein Birnbaum, vom Nußknacker ganz schweigen, zumindest Sinnvolles sprechen konnten). Offenbar hält Tusnelda die ersteren Begriffe (Information, Wissen / Kennen) für auch im rein technologischen Sinne verwendbar, verbindet aber mit ›bewußt‹ so etwas wie ein lebendes, fühlendes, denkendes, wertendes, entscheidendes, beseeltes Wesen. Irgendein Element, das als ›Ich‹ (insbesondere als koordinierende, abwägende, mit sich oder seinen Teilen sich identifizierende Instanz) verstanden werden könnte, auch nur vage und annäherungsweise, werden wir, als Kinder unserer Kultur, bei unserem Bügeleisen von vornherein getrost ausschließen, und der Computer läßt uns auch kein ›Ich‹ vermuten. Schauen wir genauer hin, so erweist sich der Rückgriff auf eine Metaphysik vom Ich als unnötig, denn wir bemerken da eine Qualität, die wir

## 6:1.2.4 – 6:1.2.6

spontan dem sogenannten ›Bewußtsein‹ (im Unterschied zum Sich-einer-Sache-bewußt-Sein) zuschreiben (wieder kulturell bedingt). Tusnelda glaubt, wenn sie so zögert, so hat dies den subjektiven Grund in der objektiven Tatsache, daß das mit Strom versorgte Bügeleisen eben nur einen einzigen Aspekt der Welt (und das ist das Bügeleisen als Welt!) kennt, darüber informiert ist, davon ein Sich-bewußt-Sein hat, sich dessen bewußt ist: zu heiß / zu kalt / sollwert-temperiert zu sein (genauer: einen gebogenen oder geraden Bimetall-Streifen aufzuweisen – und auch das ist schon zuviel gesagt) – von allem anderen auf der Welt aber weiß das Bügeleisen nichts, hat kein Sich-bewußt-Sein von irgend etwas anderem. Und das ist denn doch ein bißchen wenig! Wir würden ja auch nicht eine ohnmächtige Person als mit Bewußtsein begabt bezeichnen (zur Frage des Bewußtseins im Gegensatz zur Ohnmacht, vgl. 1:4.) – nur weil ihr innerer Temperaturregler ihre Körpertemperatur auf dem momentan angemessenen Niveau von soundso viel Grad hält (und weil noch etliche andere durch Meß- und Regelprozesse gesteuerte Funktionen aufrechterhalten werden). Auch bei einem Computer oder bei einem komplizierten Automaten bzw. Roboter, der eine ganze Menge von Informationen über ›sich‹ und die Welt besitzt, und mancherlei Aufgabe adäquat lösen kann, würden wir nicht spontan von ›Bewußtsein‹ sprechen, und zwar weil ihm das Verständnis sogar für die schlichtesten eigenen ›Lebensumstände‹ fehlt (wie wir unterstellen), und weil er nichts erlebt, keine Affekte hat und zu nichts und niemandem als ein affektbegabtes Wesen in Beziehung tritt (wie wir unterstellen), und weil er folglich kein Sich-bewußt-Sein von eigenen Affekten und affektgeprägten Beziehungen hat. Und das scheint uns nun doch das Minimum an Qualitäten zu sein, welches es uns (als Kindern unserer Kultur) erlauben würde, ein sogenanntes ›Bewußtsein‹ zu konstatieren.

Dieses Postulat impliziert interessanterweise die Aussage: Je größer die Anzahl der Dinge in mir und in der Außenwelt ist, deren ich mir bewußt bin (je mehr Sich-bewußt-Seine ich habe), desto mehr sogenanntes Bewußtsein habe ich auch. (Es gäbe somit eine Skala von Bewußtsein. Dies entspräche [vgl. 6:2.] Tusneldas Beschreibung von Bewußtsein im Gegensatz zu Ohnmacht als, u.a., Sich-bewußt-Werdensfähigkeit.) Zuende gedacht, heißt das: Wenn ich mir jeglichen Dings bewußt bin, betreffs jeglichen Dings Sich-bewußt-Sein habe, dann habe ich ein vollständiges, totales Bewußtsein, und zwar erst dann. Dabei dürfte es, konsequenterweise, kein Ich (mehr) geben, das nicht Gegenstand von Sich-bewußt-Sein ist; in anderen Worten: Es dürfte kein der mannigfachen Dinge sich bewußtes ›Ich‹ (mehr) geben, da es / welches ja nicht selbst Gegenstand von Sich-bewußt-Sein wäre. (Hat der Buddha nicht immer schon so zu sehen angeregt?) Nun ja. (Was von diesem ganzen Sermon über das sogenannte ›Bewußtsein‹ in Abgrenzung von Sich-bewußt-Sein/Werden zu halten ist, wird sich noch zeigen.)

### 6:1.2.5 Das Ausgeliefertsein eines simplen Systems in einer simplen Umwelt

Kann man bei Tusnelda, bei Laika und bei vielen anderen Lebewesen von Sich-bewußt-Sein (in Massierung dann [hypothetischerweise]: ›Bewußtsein‹) sprechen, bei Computern und Bügeleisen, dem aktuellen Sprachgebrauch zufolge, aber nur noch von Wissen / Kennen, Information, so gilt bei bestimmten Lebewesen selbst letzteres nur noch in sehr beschränktem Sinne – es muß ja eben einen gewissen Informationsfluß zwischen den verschiedenen Teilen des Systems geben. So ein Lebewesen wäre z.B. der Bandwurm in Tusneldas Gedärm. Seine eigene Verfassung und die seiner Umwelt ist eine recht einfache und konstante. Und wenn sich mal unvorhergesehene Schwierigkeiten einstellen sollten, z.B. eine Umwelt aus ungarisch' Gulasch, oder der Tod der Wirtin wundermild, so hat der arme Wurm eh keine Möglichkeit, in irgendeiner Weise auf die Herausforderung zu reagieren: ein äußerst begrenztes Repertoire von Verhaltensmöglichkeiten, ein starres Programm genügt – er braucht kein Sich-bewußt-Sein/Werden, diesen Energieaufwand kann er sich sparen, und für seine Vervielfältigung ist eh gesorgt.

### 6:1.2.6 Die Flexibilität seitens eines komplexen Systems in einer komplexen Umwelt

Ein System in einer komplexeren Umwelt aber ist anspruchsvoller: Die Apparatur selbst wird komplexer. Laika etwa hat mehr unterschiedliche Glieder, Organe etc. – jeweils mit ihren

bestimmten Funktionen, Bedürfnissen, Koordinationsproblemen – als Tusnelda lieber Bandwurm. Ein komplexeres System umfaßt also Organe, die ihm melden, was für ein Bedürfnis gerade befriedigt werden muß (z.B. das nach eiweißreicher Nahrung), wo diese Nahrung sich vermutlich befindet, wo sie sich tatsächlich befindet, welche Wege zu Beschaffung bestehen; ferner umfaßt das System Organe, die die nötigen Annäherungs-, Greif-, Einverleibungsarbeiten erledigen; weiterhin Organe, die die Zerlegung der einverleibten Nahrung in absorptionsfähige Bestandteile und die Aussonderung anderer Bestandteile erledigen, usf. Und es bedarf eines Subsystems (oder eine Konstellation derselben), das die jeweiligen Aktivitäten überschaut, arrangiert und koordiniert. Dazu kommen etliche ganz andere Aufgaben, die von einem komplexen System erledigt werden müssen (z.B. betreffs Unterschupf) und die entsprechende sinnvolle Teilaktivitäten erfordern.

Auf Altarwanzen, Bergfexe, Bürohengst, Dachhasen, Fabrikarbeiter, Flußpiraten, Hausfrauen, Kirchenmäuse, Meerjungfrauen, Schoßhunde, Schulschwestern, Steppenwölfe, Sumpfindianer, Waldschrate, Wüstenfüchse kommen somit ganz andere Herausforderungen betreffs Nahrung, Sicherheit, Unterschlupf, Klima, Gesundheit, Emotion, Arterhaltung, Sozialität, Kommunikation (jedes für sich ein komplexes Thema!) zu, angesichts derer es von Vorteil ist – anders als ein Bandwurm –, gegenüber der toten und der lebendigen Umwelt (einschließlich punktuell konkurrierender Artgenossen) sowie gegenüber der eigenen komplexen, anfälligen und bedürftigen Körperlichkeit und des ebensolchen Innenlebens (einschließlich des sich-bewußt-seienden/werdenden/machenden Subsystems [bzw. einer Konstellation von solchen]) – bei Abwesenheit einer von außen überwachenden und steuernden Superwesenheit – infolge entsprechender Information sich, wie exemplifiziert, in jeder Hinsicht flexibel und somit angemessen verhalten zu können. Für solche Wesen nun bedeutet Sich-bewußt-Sein – angesichts der Schnelligkeit, Effizienz, Sparsamkeit, Eleganz, (relativen) Verlässlichkeit und Krisenfestigkeit der Lösung – einen vertretbaren, ja gegebenenfalls unerläßlichen Einsatz von Energie. »Sich-bewußt-Sein« meint hier, daß ich weiß, was die jeweils aktuelle / künftige / vergangene relevante Situation bzw. der entsprechende Aspekt der relevanten Situation ist. (Das hier angesprochene Sich-bewußt-Sein und die nötige Flexibilität haben Theodelinde in ihrem Seidennipp-Anekdotchen und Laika im Sofasprung-Anekdotchen). Das gleiche gilt, erstens, betreffs der Umwelt (ein neues, schlichtes Beispiel): »Ich bin, als ich ausgehen will, mir der Kälte auf der Straße bewußt: Ich weiß (durch einen Blick aus dem Fenster, durch eine Bemerkung meines Söhnleins, durch den Wetterbericht), daß es auf der Straße kalt ist / bald kalt sein wird.« Das gilt, zweitens, betreffs meiner selbst: »Ich bin, als ich ausgehen will, mir der Kälte auf der Straße bewußt: Ich weiß ...: Ich habe kalt / Ich werde bald kalt haben.« Zudem: »Ich bin mir meiner grundsätzliche Kälteempfindlichkeit bewußt: Ich weiß aus Erfahrung, daß Kälte gefährlich für mich ist.« (Das ist beim Bügeleisen anders.) Das Sich-bewußt-Sein dieser beiden Faktoren ermöglicht es mir, beim Ausgehen, um mir nicht einen Schnupfen oder den Tod zu holen, für das aktuelle Wetter mich durch das Anziehen entsprechender Kleidung zu rüsten; auf das späterhin zu erwartende Wetter mich durch die Mitnahme entsprechender Kleidung vorzubereiten; auf das später zu erwartende Wetter mich durch Abhärtung meines Körpers (etwa indem ich täglich kalt brause oder sooft wie möglich im vereisten See bade) zu wappnen; auf das späterhin zu erwartende Wetter mich durch Auswanderung nach Tahiti einzustellen.

Für Individuen menschlicher oder mancher tierischer Art ist es oft von Vorteil, sich permanent der verschiedenen relevanten Eigenschaften der sozialen Umwelt bewußt zu sein und sich flexibel darauf einzustellen. Wenn z.B. Eginhard nicht stark, schnell, wendig, schön genug ist, es mit entsprechend besser ausgestatteten Konkurrenten, insbesondere dem jeweiligen Pascha, im Rennen um ein empfängniswilliges Kopulationsobjekt direkt aufzunehmen und / oder Herz und Gemüt der Angebeteten, unter Ausschluß von Rivalen, zu erobern, stellt das Sich-bewußt-Sein der Abwesenheit, des Schlafes, der Ausgelaugtheit, der Krankheit des Rivalen und der Willigkeit der Buhlin und der eigenen Bereitschaft ggf. das Instrumentarium zur Verfügung, den Konkurrenten auszutricksen.

In jeder kritischen Situation sind von Tusnelda, Kunibert, Laika, Mietze, Bambi bestimmte

## 6:1.2.6

Prioritäten zu setzen; gegebenenfalls sind dabei normalerweise wirksame Widerstände zu überwinden. Bambi etwa ist gut beraten, sich bei einem Waldbrand in einen Weiher zu stellen, notfalls auch darin schwimmend zu verharren, so unangenehm ihm das auch sein mag; und Meister Lampe tut gut daran, sich bei einer Überschwemmung auf einen treibenden Baumstamm zu flüchten, auch wenn auf dem schon ein Luchs als sein Reisegefährte dahinfährt. Eine – vermutlich vorgegebene – Prioritätensetzung (Überleben!) liegt allem situationsbedingten Handeln zugrunde. In jedem Fall ist ein Sich-bewußt-Sein der Todesgefahr vorhanden, eine Abwägung der Gefahren findet statt, eine Hintansetzung sonst maßgebender Ängste erfolgt, eine Entscheidung wird vollzogen. All das eben Geschilderte sprengt den Rahmen des Üblichen, der Routine, die recht wenig Sich-bewußt-Sein erfordert.

Der Rahmen für routinemäßige Aktivitäten ist nämlich eng gesteckt. Kleinere Unregelmäßigkeiten (z.B. einen Kuhplepperich auf dem asphaltierten Weg) kann ich noch aufwandsarm berücksichtigen, von einer gewissen – jeweils individuellen und umstandsbedingten – Schwelle an ist jedoch meine ganze Aufmerksamkeit gefordert, ein bewußtes Agieren vonnöten, Flexibilität gefragt. (Andererseits kann es so sein, daß ich, gerade bei routinemäßigen tausendfach durchgeführten einfachen Handlungen Patzer mache [was bei meinem kostbaren Teppich als Beleg für Handarbeit gilt]. Vielleicht ist da ein zu gewichtiger Gedanke oder ein zu aufdringliches Wort oder eine zu faszinierende Tagträumerei: die ständig mitlaufende spezifische, sozusagen unbewußte Aufmerksamkeit [ein Ausdruck, der paradox klingt / ist] wird unterbrochen, quasi zuviel Energie von der Routinetätigkeit abgezogen. Jedenfalls sind bei mir [im Unterschied zur Teppichknüpfmaschine] gewisse Instabilitäten eingebaut.)

Die erwähnte Flexibilität würde nun beinhalten, daß das System Tuschelda oder Laika auf Situationen, die es noch nie erlebt hat, für die ihm kein Muster vorliegt, also auf ganz neue Herausforderungen, schnell in adäquater Weise reagieren kann; zumindest aber, nach Analyse des Problems und im Rahmen der gegebenen physischen, psychischen und intellektuellen Möglichkeiten, entsprechende erfolversprechende Versuche zu unternehmen vermag. Auf neue, eventuell noch nicht dagewesene Situationen flexibel eingehen zu können, das bedeutet auch, daß Tuschelda oder Laika in eng gesteckten Grenzen sich ›selbst‹ verändert, d.h. ihr Denken und Fühlen, ihre Maßstäbe ändert, freilich ohne dabei ihre Identität als Tuschelda oder Laika einzubüßen und gar ihre Integrität zu gefährden. Bei mancherlei Lebewesen beinhaltet die Umwelt auch die materielle Umwelt, die von der eigenen Spezies [mit]gestaltet wurde (z.B. ein Rübenacker oder ein Biberteich), als auch die soziale Umwelt (z.B. eine Dorfgemeinschaft oder Rudel oder ein Verbund von Einzelgängern, oder auch ein Kommunikationssystem). Auf diese von der eigenen Spezies verantworteten Umweltbedingungen gilt es, sich einzustellen, was – wie gerade am Sozialverband deutlich wird – keine Totalanpassung bedeutet: eine gewisse Flexibilität seitens ›Unangepaßter‹, nämlich der Unzufriedenen, der Querdenker, der Idealisten, der Erfinder, der Autonomen, der Poeten treibt die Entwicklung der materiellen und sozialen Umwelt voran. (Den Bibern sei dies ans Herz gelegt!)

In Anbetracht des Bewährungsdruckes seitens der Umwelt ist es müßig zu spekulieren, ob ein hochkomplexes Wesen überleben, sich entwickeln und entfalten und sich fortpflanzen kann, wie es jeweils auf die Anforderungen der Umwelt reagieren bzw. diese vorwegnehmen kann und ggf. entsprechende Informationen den jeweiligen Artgenossen und Sympathisanten bzw. anderen Lebensgemeinschaftlern zugänglich machen kann – und wenn die Kommunikation nur in ›Böböbbö!‹, im Klartext: ›Rette sich, wer kann!‹ besteht (das ist schon viel: nicht jedes Wesen kann andere warnen und nicht jedes kann das Rufen bzw. sonstige Verhalten anderer als Warnung interpretieren bzw. allgemein daraus lernen); oder wenn die Kommunikation nur in ›Tuscheldas chilptschilptschilp!‹, im Klartext: ›Hier bin ich und hier bleib ich!‹; ›Krahkrahkraah!‹, im Klartext: ›Hier gibt es was zu fressen!‹; ›Mrrrchhhh!‹, im Klartext: ›Bleib mir bloß vom Leib, jetzt wirst du abgestillt!‹ besteht. Betreffs Menschen jedenfalls kann es als erwiesen gelten, daß jemand, der nicht realitätskonform sich dessen bewußt ist, was mit ihm selbst und seiner Umwelt los ist und wie er sich tunlichst darauf einstellt (der etwa zielstrebig im Naturzustand durch die verschneite Welt

eilt und, seinem Instinkt folgend sowie durch optische Schlüsselreize gelenkt, am Denkmal der vollbusigen Schulleiterin Emma Stahl seinen Hunger zu stillen sucht), nicht lange überleben und fürderhin nichts zum Fortleben seiner Spezies beitragen wird.

4

### 6:1.3 Die Qualität des Erlebens

#### 6:1.3.1 Die Affektbesetzung von Sinnesobjekten als Stimulus

Bei Mensch und Tier sind Wahrnehmungen keine schieren Feststellungen eines Sachverhalts (wie die Feststellung der Temperatur durch den Regler des Bügeleisens), sondern Wahrnehmung bzw. Sich-bewußt-Sein/Werden weist noch andere Charakteristika auf, und zwar äußerst bedeutsame.

Damit ihr System angemessen reagiert – der Ist-Zustand ist durch passende Aktivität in den Soll-Zustand überzuführen – beinhalten bei Tushelda wie bei Laika die relevanten Informationen über den Ist-Wert des Systems (z.B. »Hunger!« – das Hungergefühl seinerseits ist ein Indikator für gewisse akute körperliche Mangelerscheinungen) oder der Umwelt (»Bitter!« bzw., betreffs des Sofas, erinnerungsmäßig: »Weich und warm und duftend!«) neben der schieren Feststellung auch affektive Aspekte (der Eindruck »Hunger!«, »Bitter!« fühlt sich unangenehm an, die Erinnerung »Weich!« fühlt sich angenehm an). Die Anregung zum Essen oder zum Ausspucken, bzw. die Anregung, aufs Sofa zu springen, ist insofern eingebaut. Ob allerdings der jeweiligen Anregung auch gefolgt wird, das ist damit noch längst nicht heraus. Daneben gibt es Wahrnehmungen, die nicht mit Affekten besetzt sind, z.B., so vermutet Tushelda, der Anblick einer roten Erdbeere für den heimatverhafteten Mechaniker einer laotischen Kleinstadt. (In der Praxis überlappen sich oft zwei Aspekte: Intensives Rot ist mir [anderen nicht!] an sich, bei einem Kleid oder Rubin etwa, sehr angenehm, aber als Signal an einer Straßenkreuzung mag ich es nicht so gern. [Außer der Auffälligkeit von Rot in einer eher grünen Landschaft spricht nichts für den Einsatz von Rot als Stopp-Signal.] Die gegenwärtigen Betrachtungen legen den Akzent auf den Sinneseindruck »an sich« [falls es den denn gibt], nicht auf den davon unabhängigen Signal-Effekt.)

In der Tat, Affekte, Empfindungen sind offenbar der Code, mit dem der Körper sich an das jeweils zuständige Subsystem wendet. Das Gesamtsystem kann sich getrost an das Subsystem Leber wenden: »Blutzucker ausschütten!«, aber wenn da nichts kommt, so reicht ein so simpler Befehl an das Subsystem nicht, dann heißt es, seinerseits an das Gesamtsystem, das »Wesen«, insbesondere den schädelinternen Apparat (mit seinen Funktionen Mangel-Identifikator, Organisator, Stratege, Taktiker, Befehlsgeber, Bewegungssteuerer etc.) gerichtet: »Dem Mangelzustand durch Trinken / Essen abhelfen, d.h. zur Speisekammer gehen, geeignete Nahrung aussuchen, konsumgerecht zubereiten, usf.« (Und erst was für ein Theater, wenn ein Mangel im Arterhaltungssystem vorliegt!) Die mangelabstellenden äußerst vielfältigen Aktivitäten werden nur dann mit recht großer Wahrscheinlichkeit aufgenommen und durchgezogen, wenn der Mangel als Leid (bei diesem Stichwort merken Pāli-Buddhisten auf!) codiert ist, somit fühlbar ist, wenn also Druck ausgeübt wird und damit ein klar identifizierbarer Ansprechpartner (ich verhungere – nicht etwa die Menschheit, die Fauna) fordernd und verlangend angesprochen wird.

Und wenn Tushelda nicht alles täuscht, so ist der Ort, wo der Mangelzustand gemeldet wird, der Körper (der Magen knurrt, die Kräfte schwinden usf.); erst wenn es ganz schlimm wird, werden aus der geistigen Speisekammer Schwarzwälderkirsch-Torten und Jungfernbraten vor dem inneren Auge aufgefahren. (Bei naturbelassenen, feinfühligem Menschen soll es Entsprechungen im Zusammenhang mit Arterhaltung geben.)

Andererseits mag z.B. schiere Lust als Anregung zur Tat dienen, ggf. selbst ohne eigentlichen Mangel: Aufgrund einer Vorerfahrung und entsprechender Erinnerung übt der aktuell vorhandene oder noch zu beschaffende Kuchen einen Reiz aus – schon beim Anblick, der Erinnerung läuft Tushelda und Laika das Wasser im Mund zusammen: Die Lust als solche repräsentiert hier einen – angeblichen – Mangel, der der Abhilfe bedarf.

Betreffs eines Aspekts beläßt es Tushelda bei dessen bloßer Erwähnung (aus gutem Grund): die Ästhetik, das Schöne, die Harmonie (bzw. das jeweilige Gegenteil), wovon jemand ergriffen

52

### 6:1.3.1

sein kann, was seine Stimmung bestimmt und seine Haltung gegenüber den Objekt.

Allgemein werden also die Sinneswahrnehmungen im Zuge der Individualentwicklung mit Affekten besetzt: Das Baby Isolde lernt, Spinat zu hassen und Honig zu lieben, beim Ton einer Zivilschutz-Sirene im Schreckstarre zu verfallen (was jeweils 80 Jahre später noch so ist), wobei offenbar »mitgebrachte« Dispositionen sich auswirken, wenn nicht sogar in bestimmten Fällen eindeutige »instinktive« Festlegungen die Affekte determinieren, wie z.B. bei Muttermilch: deren Wahrnehmung muß, aus naheliegenden Gründen, unbedingt und verlässlich positiv besetzt sein, sonst gibt es Probleme. In anderen Fällen wieder ist das betreffende Objekt ausschließlich durch spätere Erfahrungen affektiv besetzt (bzw. neu besetzt), so daß ein neutrales Objekt, das für allerlei Affekte taugt, bei einer bestimmten Person einen eindeutigen Wert erhält, z.B. der griechische Strand den von Liebeskummer; andererseits kann es sein, daß ein üblicherweise so und so betrachtetes Objekt anders empfunden wird, z.B. der anheimelnde Gasthausgeruch von Bier und Tabak als absolut widerlich. Affektbesetzungen lassen sich gezielt zur Manipulation des betroffenen Wesens einsetzen (s.u.).

Solche Affektbesetzungen können spontane, automatische, kaum zu kontrollierende Aktivitäten auslösen, wobei zweierlei Signale bzw. Reize zu unterscheiden sind: (1.) Wenn Tuschelda in geistesabwesendem Zustand ihr Frühstücksei sieht, wie es zum Tisch getragen wird, läuft ihr das Wasser im Mund zusammen, wenn sie richtigen Hunger bzw. tüchtigen Appetit hat und nicht von Sorgen gedrückt ist. (2.) Wenn Tuschelda die Eieruhr hört und, aufgrund von Vorerfahrungen, Anlaß zu der Annahme hat, daß sie gleich (nicht erst in einer halben Stunde) von ihrem Frühstücksei angelacht wird, fängt sie zu geifern an, sofern die nämlichen Bedingungen erfüllt sind. (Da geht es Tuschelda doch beinahe wie dem Bären, über den weiland ein alemannischer Dichter referierte: Einem angehenden Tanzbären macht man den Boden unter den Füßen heiß, so daß er sich in seiner Not auf die lappenumwickelten Hinterbeine stellt, um die ungeschützten Pranken in Sicherheit zu bringen, wozu man eine Trommel schlägt. Schließlich genügt es, eine Trommel zu schlagen, um Meister Petz zum »Tanzen« zu bewegen.)

Solche Affekte haben einen Meldungs-Charakter, sie melden mir, wie etwas bei mir ankommt, wie etwas für mich ist (nicht aber, was seine absoluten Qualitäten, z.B. Nahrhaftigkeit, sind.) Die Affekte sind oft mir gegenüber, und erst recht andern gegenüber, schwierig zu beschreiben, selbst wenn ich generell nicht unbeholfen bin in Sachen Sprache. (Darauf kommen wir unter 6:1.3.2 zurück.)

Die diversen Affekte sind z.T. – zutreffende oder unzutreffende – Meldungen an das System: »Vorteilhaft!«, »Nachteilig!«, »Neutrall!«, z.B. bezüglich einer Speise. Jede Meldung dieser Art, und zwar betreffs aller Sinne, könnte dem System eigentlich durch Warnlampen vermittelt werden, etwa grün, rot, gelb. Diese Unterscheidung reicht aber nicht aus, um sich möglichst ökonomisch und gesund zu ernähren. Differenziertere Meldungen lassen sich durch »Süß!« usf. besser vermitteln (das unterscheidet sie schon mal von der Meldung des Sehsinns und des Gehörs), somit weiß ich, daß es um die im Mund befindliche Speise geht. »Süß!« läßt sich zudem in viele Geschmäcke auffächern, das Süß von Tannenhonig ist ein anderes als das einer Erdbeere. Das ermöglicht eine differenzierte Diät. Zudem ist das Süß als solches (Tuschelda unterstellt den Normalfall) positiv besetzt, beinhaltet also die Aufforderung »Essen!«, was das Weiterleben fördert. (Pervertierungen der relevanten Sachverhalte seien hier ignoriert. Ähnliche Punkte wurden schon unter 3:3.4, 3:7. angesprochen.)

Betreffs Farben ist es schwierig, deren Erlebnischarakter zu begreifen, bei Tönen ist es ein bißchen einfacher (s.u.), denn da gibt es welche, die schlicht wehtun bzw. wohlntun oder einem eine Hühner- oder Gänsehaut verursachen, Geschmäcke und Gerüche sind auch schon in ihren normalen Vorkommen erlebnismäßig eindeutig, noch offensichtlicher scheint Tuschelda das Erlebnis von Temperatur zu sein.

Für einen menschlichen Körper ist eine äußerliche Temperatur (z.B. der Luft, des Wassers) von vornherein von bestimmter Erlebnisqualität, d.h. 80 Grad heiße Luft ist unangenehm, 2 Grad kalte Luft ist unangenehm, 20 Grad warme Luft ist angenehm, und dabei gibt es jeweils Abstufungen: Unangenehm, sehr unangenehm, äußerst unangenehm usf. Das betrifft eine normale

Alltagssituation. Daneben gibt es Sonderfälle, etwa die, wenn ich aus der Sommerhitze in meinen Eiskeller hinabsteige: zunächst ist es angenehm, aber bald wird es mir kalt.

Recht eindeutig in seiner Anzeige- und Anregungsfunktion ist der Schmerz. (Der Sonderfall, daß Schmerz positiv empfunden wird, sei hier ignoriert.) Schmerz ist offensichtlich eine Art Leid und somit im genannten Sinnen ein Code, mit dem zum Handeln aufgefordert wird, genauer: Schmerz ist die einem kohlenstoffbasierten, organischen, lebenden Körper angemessene Weise (Fehler, Sinnlosigkeiten innerhalb des schmerzzeugenden Subsystems selbst seien hier ignoriert), eine körperliche Schädigung oder sonstige Fehlfunktion anzuzeigen und so zu entsprechender Abhilfe aufzufordern. Bei einem metall- und plastikbasierten maschinellen System würde diese Funktion in etwa von einer roten Warnlampe ausgeübt. Im ersteren Fall würde der Gesamtorganismus, das »Wesen«, selbst benachrichtigt sowie, ggf., sekundär mittels Plärren und anderen Signalen die für den betreffenden Organismus sozial zuständige Umwelt, etwa die Mutter. Im Falle einer Maschine wäre nur der jeweilige Benutzer bzw. Mechaniker gefragt, nicht die Maschine selbst (wenn auch nicht mit Sicherheit auszuschließen ist, daß Maschinen konstruierbar sind, die, zumindest betreffs bestimmter Defekte, mittels eines spezialisierten Subsystems die interne Fehlermeldung selbst entgegennehmen und Abhilfe schaffen können). Die Möglichkeit, daß einer Maschine ein Defekt mittels Schmerz, d.h. einer Empfindung von »Unangenehm!« gemeldet wird, scheint Tusnelda heute und in naher Zukunft nicht gegeben, grundsätzlich ausschließen möchte sie eine solche Möglichkeit (vielleicht unter Einbau eines biologischen Subsystems, was aber eben kein maschinelles Teil wäre) jedoch nicht, wenn ihr auch die entsprechende Phantasie abgeht. Grundsätzlich denkbar bei einem lebenden Organismus wären andere Möglichkeiten der Fehlermeldung, z.B. könnte man Rot sehen, aber der Schmerz hat wohl den Vorteil gegenüber solchen Strategien, daß er, idealerweise, eben durch seinen gefühlhaften Charakter Abhilfe erzwingt (nicht nur nahelegt) und dabei die Fehlerquelle recht zuverlässig lokalisiert.

Neben den körperlichen Verletzungen, die mittels Schmerz ihr Vorhandensein anzeigen und nach Abhilfe rufen, gibt es auch emotionale Verletzungen oder kritische Situationen, die mittels körperlichen Schmerzes (und anderer Zustände) ihr Vorhandensein anzeigen und nach Abhilfe rufen: Wenn eine mir wichtige Beziehung in die Brüche geht oder ich sonstwie gekränkt bin, verkrampft sich mir der Magen; wenn ich in einer unzutraglichen Arbeitsumwelt bin, signalisieren mir Herzprobleme, daß ich mir mit dem gegenwärtigen Job nichts Gutes antue; wenn mein Göttergatte ernsthafte Probleme mit seiner tüchtigen und selbstbewußten Frau hat, zeigt sein im Unterleib beeinträchtigter Blutkreislauf an, daß an der Beziehung mit bloßem Vergnügen nichts zu machen ist (oder doch nur auf der Grundlage totaler Demut seinerseits) und daß die Zeugung von weiterem Nachwuchs wegen dessen unsicherer Zukunft derzeit unangebracht ist. In jedem Fall besteht die Kur nicht (nur) in Pillen oder einem dickeren Fell, sondern in der Identifikation des emotionalen Problems und entsprechenden Änderungen. (Unter 5:2.3 wurde hierzu schon einiges gesagt.) Solche körperlichen Symptome haben einen Vorteil: sie drängen sich mir auf. Bin ich traurig oder deprimiert, so mag ich jedoch (insbesondere als selbstbewußte Frau) diese Tatsache verdrängen. Wenn mich mein Körper aber in der angegebenen Weise plagt, so erfordert es noch zusätzliche Selbstblendungsarbeit, die Misere zu leugnen. (Wie schon der Amateuropsychologe weiß, kann man aber auch körperliche Leiden vor sich verhehlen.)

Umgekehrt lösen positive Emotionen angenehme körperliche Zustände aus, z.B. frisch bis über die Ohren verliebt zu sein: Wie lebendig fühle ich mich da!

Am, wie es Tusnelda scheint, deutlichsten offenbart sich der affektive Aspekt der sinnlichen Wahrnehmung (hier geht es nicht um Leid!) beim Hörsinn, und zwar im Zusammenhang mit Musik. Besonders relevant für unseren Zusammenhang sind wohl folgende Aspekte: Musik meldet der/dem Hörenden welcher Stimmung die tonproduzierende Person (die Komponistin, der Sänger) ist; sie läßt anhand der momentan bevorzugten Musik erkennen, welcher Stimmung sie/er selbst bzw. die tonproduzierende Person ist bzw. in welche sie/er sich versetzen möchte; die Musik stabilisiert bzw. destabilisiert die hörende bzw. produzierende Person betreffs ihrer jeweiligen Stimmung und, nicht zu vergessen, affirmiert sie in ihrer Identität als Individuum, als

### 6:1.3.1

Gruppen- oder Massenmensch; bzw. die Musik gibt der/dem Hörenden bzw. Produzierenden die Möglichkeit, ihrer/seiner Identität Ausdruck zu verleihen bzw. gewährt ihr/ihm die Gelegenheit, sich überhaupt als lebend wahrzunehmen und zu bestätigen. Ansonsten – ja ansonsten käme ich ohne Musik ganz gut durchs Leben.

4  
8  
12  
16  
Einen eigentlichen Informationsgehalt hingegen besitzt die Musik nicht, wenn es auch Musik gibt, die etwas signalisiert, etwa daß das Schicksal an die Tür klopft, oder die etwas beschreibt, z.B. einen Fluß in seinem Lauf. Und gerade solche Musik appelliert an die Affekte und setzt dabei ein gewisses Verständnis des gegebenen Codes voraus, zumindest ein Vorwissen um die jeweilige Thematik. (Hier sei abgesehen von den Worten: Diese sind oft genug nur Stimmungsträger, etwa wenn tagsüber flotte Großraumbüro-Insassen dann im abendlichen Liederkranz »In einem kühlen Grunde, da geht ein Mühlrad« singen: Die Worte haben eine äußerst begrenzte Beziehung zur tatsächlichen Lebenswelt der Sänger und Sängerinnen. Andere Texte, z.B. solche religiöser oder politischer Thematik, drücken durchaus konkrete Intentionen aus – seien diese ernst gemeint oder nicht –, aber da handelt es sich, wenn auch stilisiert, um Sprache, also ordinäre Information – zutreffende oder täuschende –, die von Ton und Rhythmus allenfalls unterstrichen wird: ein anderes Thema.)

20  
24  
28  
32  
Musikkenner hingegen mögen primär die mathematisch erfaßbare Struktur von Bach-Sonaten oder chinesischer Musik würdigen, aber eine derartige Rezeption ist eben nur Kennern zugänglich und auch kaum das ursprüngliche Anliegen der Komponisten. Die eigentliche Funktion von Melodie und Rhythmus ist, so scheint es Tusnelde, die Auslösung bzw. Dämpfung von Affekten. Ich kann noble Erfahrungen anläßlich Bach-Musik haben, oder ich anläßlich dick aufgetragener, rhythmisch betonter, von Händeklatschen, Fußbestampfen und Johlen begleiteter Trommelei meinen Geist bis zum Kollaps überanstrengen (und so offen für jegliche ideologische Manipulation werden). In den wenigsten Fällen löst Musik, genauer: der nichtsprachliche Anteil, bestimmte Aktivitäten (abgesehen von Tanzbewegungen) aus. Sie versetzt das Wesen gern in eine bestimmte Stimmung, läßt sich insofern gezielt einsetzen, sei es beim Marschieren, beim Geschirrwaschen oder beim Schmusen oder beim Milchabsondern. Dabei dringt sie mehr oder weniger unterschwellig in das psychische System ein; in der Tat, sie läßt sich, auch mit diesbezüglicher Anstrengung, gar nicht ignorieren. Dabei sind kulturell bedingte Codes und Konventionen von sehr untergeordneter Relevanz, Rhythmus insbesondere wirkt kulturübergreifend auf das perzipierende System. (Viele der genannten Punkte treffen, m.m., auf andere Künste wie die Malerei, und da gerade auf die abstrakte, zu. Da ist jedoch die Zahl der angesprochenen Personen definitiv viel kleiner, und ein ablehnendes Unverständnis ist wahrscheinlich. Notfalls kann man die Augen schließen. (Eine angewandte Kunst, z.B. in Form einer Tapete, hingegen wird, gerade wegen der Affekte, gern angenommen.)

36  
40  
44  
48  
52  
Es bietet sich, angesichts der heute im Westen dominierenden kulturell bedingten Pflicht zum Genuß, nun an, darüber zu jammern, daß das Menschliche bei einer analytischen Betrachtungsweise eliminiert wird, daß quasi nur noch trockenes Formelwerk von einem Sinneseindruck übrig bleibe. (Die buddhistische Betrachtungsweise geht – schon durch das Leugnen eines wahrnehmenden Selbst bzw. einer wahrnehmenden Person – tatsächlich in diese Richtung, im Unterschied von den allermeisten anderen Vorstellungen auf dieser Welt.) Diese Unterstellung wäre, wenn sie denn zuträfe, gleichbedeutend mit der Behauptung, ein Musikkenner, der eine Bachsche Orgelsonate durch und durch studiert hat, den Notentext auf Kontrapunkt und alle anderen Kriterien hin analysiert hat, mache damit (für sich) die Musik kaputt. Das Gegenteil ist der Fall: ein solcher Kenner ist erst recht, um ein vielfaches mehr als ein bloßer naiver Hörer, in der Lage, das Genie eines Werkes (und seines Schöpfers [und seiner Interpretin]) zu würdigen und das Opus zu genießen (ggf. ganz ohne die Vermittlung von Schallwellen, nur so vom Blatt lesend). Selten nur ist ein Musikkenner von Geburt an stocktaub. Aber auch ein solcher könnte sich an der mathematischen Klarheit der Architektur einer Bachsonate freuen (wenn er denn für mathematische Klarheit überhaupt einen Sinn hat). Der häufigere Fall, wo nämlich jemand die ertüftelte Architektur des Stückes mit real gehaltenen Klangerlebnissen verbindet, bedeutet eine zusätzliche Dimension in der Welt des Lauschers oder



der Lauscherin. Ein erst später ertaubter Musiker ist, aufgrund seiner Kenntnisse und seiner affektiven Erfahrung durchaus noch in der Lage, ein Opus zu schreiben, das anderen etwas sagt. Die Tatsache, daß jemand mit vieler Mühe eine Sonate konstruiert hat, bedeutet nicht, daß ihn die eigene Musik beim Hören oder Lesen kalt läßt.

Der Anblick des nächtlichen Vollmonds über einer verzauberten Landschaft war für Tusnelda in ihren frühen Jahren kaum anders als heute in den späten Jahren und unter veränderten Umständen, nämlich insofern als mittlerweile Spaziergänger dort oben ihre Spuren hinterlassen haben. Für jemanden, für den bisher der Mond ein lebendiger und handelnder Gott war, mag durch den Spaziergang, sofern er ihm glaubhaft vermittelt wurde, eine ganz andere Empfindung von Mond entstehen, der visuelle Sinneseindruck vom Mond ist ein anderer.

Ich mag die Staubfäden einer Blüte, die Kristalle einer Schneeflocke, einen Tropfen aus dem Regenfaß unter dem Mikroskop anschauen – nichts von Schönheit und Zauber geht bei der genauen Betrachtung verloren; im Gegenteil, es wird erst mit diesem analytischen Blick sichtbar, wird enthüllt – aber nicht entzaubert: erst jetzt ist das Objekt wirklich etwas für mich, bedeutet mir etwas.

Es ist auch vom Buddha und seinen Jüngern nicht berichtet, daß ihnen die Freude an Sinneseindrücken und deren Wertschätzung in der mentalen Alltagsverfassung abging; z.B. wurden Naturschönheiten durchaus gewürdigt (z.B. # Thag 13, 22, 110, 113, 307; 31 µ) – das war nur nicht alles, was sie über die Natur wußten und zu sagen hatte. (Aber: Musik ist kein Thema für Mönche, # Kh 2.7 p 1 µ, und die Freude am Essen ist nicht zu kultivieren: # S 35.120 p IV 104 µ.) Übrigens – gegenüber einer von alters her buddhistischen Leserschaft würden sich die obigen Apologien erübrigen: Buddhisten brauchen nicht die Schöpfung und den Schöpfer zu verteidigen, darauf beharren, daß »es gut war« – sie wissen, sie machen mit einer Analyse wie oben angedeutet nichts kaputt als ihren Wahn.

Nicht nur Erdbeeren, Temperaturen und Sonaten sind Objekte sinnlicher Wahrnehmung, haben eine bestimmte Qualität für mich, lösen Affekte bei mir aus: Auch meine Mitmenschen oder Tiere sind derartige Objekte. Meine Chefin zu hören ist ein Erlebnis, ein Erlebnis besonderer Art. Bei dem einen Wesen stimmt die Chemie, ein anderes Wesen kann ich nicht riechen. Dabei nehme ich nicht nur die Form der Nase wahr oder die Stimme, sondern die »ganze Person« mit ihrem Aussehen, ihrem Klang, ihrem Benehmen, ihrer Ausstrahlung – sofern und wie ich sie halt zur Kenntnis nehme. Was also bedeutet der Anblick meiner Chefin für mich; wie ist es für mich, meine Chefin zu sehen? Wie ist das jeweils für den Sohn der Chefin? (Tusnelda läßt dies alles offen.)

Und auch »die Welt«, »das Leben«, »die Heimat«, »die Gesellschaft« u.ä. sind Objekte der Wahrnehmung, die mit Affekten besetzt sind; sie haben einen Erlebnischarakter, eine Qualität des Erlebens. Und wie bei anderen Gegenständen der Wahrnehmung die Affekte mir etwas signalisieren, so ist es auch bei diesen Objekten: »Dies ist angenehm / unangenehm!« – und daraus folgt: »Wende dich dem zu / meide es!«, usf. »Die Welt ist rosig / grau, das Leben ist freundlich / grausam – bewahren / weg damit!«

Und nicht nur Daten im engeren Sinne wie Erdbeer-Rot, Chefin-Sprache sind Objekte des Erlebens, sind mit Affekten besetzt; auch Abstrakta sind Objekte der Wahrnehmung, des Sichbewußt-Seins/Werdens (und zwar für den Geist), sind affektbesetzt: Ehrlichkeit, Streit, Gemütlichkeit zum Beispiel. Ehrlichkeit und Streit mögen bei verschiedenen Wesen (und beim selben Wesen zu verschiedenen Zeiten) unterschiedlich besetzt sein und folglich zu bejahen oder zu verneinen sein; Gemütlichkeit ist der Affekt selbst, und da stellt sich wohl nur bei wenigen Wesen die Frage »Ja oder Nein?« Unsere obigen Betrachtungen treffen also zu z.B. auf den Streit Theodelindes mit der neppseidenen Chefin, wo erstere sich fragt: Was bedeutet mir mein Standpunkt bzw. jeder der mitspielenden Faktoren; wie ist es für mich, so einen Standpunkt zu haben, solche Faktoren zu erleben? Was bedeutet mein Streit an sich für mich, wie ist es für mich, diesen Streit auszufechten? (Übrigens – eine buddhistische Abstraktionsebene wäre es z.B., den Streit mental auf Töne und Anblicke zu reduzieren [vgl. # Ud 1.10 p 8 µ].) Wenn ich einer Kultur verpflichtet bin, die Streit grundsätzlich verdammt, so wird die schiere Erkenntnis, daß ich in einen

### 6:1.3.1 – 6:1.3.2

Streit verwickelt bin, einen entsprechend unangenehmen Erlebnischarakter für mich haben. Und wenn ich nun sekundär von gewissen Ideen beeinflusst bin, die eben ein schlechtes Gewissen angesichts der Streitverwicklung verdammten, so wird die Wahrnehmung, daß ich ein schlechtes Gewissen habe, einen negativen Erlebnischarakter für mich bedeuten. (Theoretisch kann man das wohl bis ins Unendliche weiterspinnen, praktisch ist wohl ungefähr hier Schluß.)

Wie immer – es bedeutet jede affektbesetzte Situation: Der jeweilige Affekt ist der Code für ›Angenehm! / ›Unangenehm!‹, und das stellt jeweils eine Aufforderung zum Handeln dar: sei es den knurrenden Magen zu stopfen; sei es, im gelbgetünchten Büro munter und unermüdlich zu tippen; sei es, den herzbeklemmenden Job zu kündigen; sei es, der fiesen Chefin eins auszuwischen; sei es, der schnöden Welt zu entsagen.

#### 12 **6:1.3.2 Der Nachvollzug der Qualität des Erlebens**

Was nun aber ein bestimmter Sinneseindruck für ein anderes Wesen zu einem bestimmten Zeitpunkt bedeutet, das ist – wie im Sofasprung-Anekdotchen angedeutet, für eine beobachtende Person schlechtweg nicht zu erfassen. In das Erleben spielen ja sämtliche früheren persönlichen Erfahrungen jenes Wesens hinein, die wiederum durch sein kulturelles Milieu gefärbt sind (etwa Arbeiterschicht in einer laotischen Kleinstadt), seine gegenwärtige Verfassung (etwa in gesundheitlicher oder sozialer Hinsicht. Eine rote Erdbeere ist nichts, allenfalls ein Exotikum, für einen bodenständigen Laoten gleich welcher Sorte, für eine teutonische Feinschmeckerin und Erotikerin hingegen sehr viel.

In Bhutan oder den Japanischen Alpen kann ich mich zuhause fühlen, was die Landschaft betrifft; der Duft von frischem Heu wird überall ein ganz spezifisches Wohlbefinden bei mir auslösen, diese Erlebnisse sind angenehm für mich, aber mit den Menschen jener Landstriche ist das doch etwas schwieriger. Sie sind auch irgendwie für mein Empfinden. Ich, als Kind meiner Kultur, mag mich an ihre kulturell bedingten Eigenheiten gewöhnen, aber so vertraut wie mit einem Menschen meines eigenen Kulturraums (zumindest einem ähnlicher Schicht, Bildung, Religion, Arbeitswelt etc.) werde ich doch kaum. Im Vokabular unseres Zusammenhangs ausgedrückt, heißt das: Ich kann nicht davon ausgehen, daß ich nachvollziehen kann, wie sie sich jeweils in einer gegebenen Situation fühlen, was etwas für sie bedeutet, ich kann ihre Erlebnisse nicht nachvollziehen; und ich fühle mich nicht – innerhalb realistischer Grenzen – von vornherein von ihnen verstanden. Es ist halt ein Faktum: Eine Appenzeller Bäckerin kommt eher mit einer Bäckerin aus Apenrade zurecht als mit einer aus Apia in Samoa: Im ersteren Falle erleben die beiden (sofern nicht unmusikalisches Banausin bzw. musikalisches Genie), ähnliches bei Sonaten und ähnliches bei Gesprächen über Gott und die Welt (einschließlich ihrer jeweiligen Backwaren) – und schon dieses Wissen, diese Erfahrung löst Wohlbefinden aus.

Wie ein bestimmter Wein sich für einen Weinkenner anfühlt, wie er von ihm erlebt wird, ist für Tuschelda, die gerade mal einen Madeira von Wermut oder Retsina unterscheiden kann, schlechtweg nicht nachvollziehbar: offenbar kann und muß man sich das sinnliche Differenzierungsvermögen erwerben.

Ich kann, wenn ich ein laotischer Lebensmittelchemiker ohne Erdbeererfahrung bin, eine von einer Berufskollegin erstellte Analyse lesen und verstehen, die mir sagt, welche Stoffe und jeweils wieviel eine Erdbeere enthält, z.B. Fruktose, oder ich kann die Erdbeere essen. Ich schmecke im letzteren Falle nichts anderes als jene Fruktose etc., aber das Geschmackserlebnis ist wohl doch ein anderes als das Lektüreerlebnis, wenn ich auch, bei entsprechender Erfahrung betreffs des Geschmacks der Komponenten, ohne zu essen, nur aus den trockenen Daten, den zu erwartenden tatsächlichen Genuß, wenn auch nur vage, erschließen kann. Tuschelda erfuhr selbst die Grenze ihres geistigen Wahrnehmungsvermögens: Da kam nämlich in ihrem Küchenkalender ein exotisches Gemüse vor, das sie noch nie gegessen hatte. Auch wenn der Kalender Farbe und Form, Herkunft und Verwendung angab, auch trotz der Beschreibung seitens ihrer weitgereisten Nachbarin: ›Ein bißchen wie Chicorée, mit einem Anflug von ...‹ – bei Aufbietung all ihrer Erfahrung und Einbildungskraft: Tuschelda konnte dieses Gemüse in ihrer Phantasie einfach nicht schmecken. Selbst wenn ihr die chemischen Formeln aller enthaltenen

Säuren etc. bekannt gewesen wären, auch dann hätte ihr mentaler Gaumen passen müssen (und einer Lebensmittelchemikerin wäre es ähnlich ergangen). Hätte ihr die Nachbarin einen Tisch oder ein Kleid beschrieben, so wäre Tisch oder Kleid, wenn auch nicht unbedingt in allen Details, der Tusnelda vor Augen gestanden. (Übrigens – nachher, als Tusnelda das exotische Gemüse tatsächlich aß, schmeckte es doch ganz anders: keine Spur von Chicorée!)

Selbst bei unverdächtigen Erfahrungen gibt es Unterschiede: Wenn jemand Hunger hat, so gehe ich ganz selbstverständlich davon aus, ich wisse, wie jenem Wesen zumute ist, schließlich war ich ja auch schon mal hungrig. Da kann ich jedoch sehr schief liegen: Bei ihm kann z.B. dazukommen, daß so jemand bei Hunger völlig matt wird, körperlich und geistig; oder es mag sein, daß ein leerer Magen bei ihm große Ängste auslöst, weil er in seiner Vergangenheit oft und lange Hunger litt: Hunger zu fühlen ist für ihn ein recht anderes Erlebnis als für mich, der diese Umstände fremd sind.

Die Unsicherheit beim Nachvollzug wird anhand Tusneldas eigener Person deutlich: Die Schwarzwälderkirsch-Torte, die sie gestern, schon voll mit Schweinsbraten, schnöd verschmählt hat, mag ihr heute verlockend erscheinen, und sie kann gar nicht verstehen, wieso sie sie gestern nicht mochte: Tusnelda kann sich in ihre gestrige Person kaum hineinversetzen.

Auch betreffs Menschen ist das Erleben nicht ein für allemal festgelegt: Hat Tusnelda ihre Chefin vielleicht früher gern gesehen, so löst ihr Anblick, schon ihre arrogante Sprache, heute Beklemmungen bei ihr aus. Der neue Beau aus dem Kontor mag nach einem Probedurchlauf oder auch nach einer dämlichen Bemerkung über die Chefin allen erotischen Reiz verloren haben und mich fürderhin nur noch anöden. Ich verstehe mich selbst nicht: Wie konnte ich ihn nur attraktiv finden; was war er nur für mich; wie war es nur für mich, ihn zu erleben?

Andererseits gibt es auch das Gegenteil: Wenn starke Eindrücke auf mich gewirkt haben, dann (zumindest dann) bin ich in der Lage, frühere Erfahrungen zurückzurufen, wieder auf dieselbe Weise frühere (aber eben nicht vergangene!) Erlebnisse zu fühlen – sofern ich bereit bin, mich ihnen zu stellen (und sie so, bestenfalls, aufzuarbeiten und auf den Kehrlichthafen meiner Individualgeschichte zu werden): Meine Kränkung am griechischen Strand ist mir – ausgelöst durch Gedanken an Retsina – in Form von Magengrimmen voll gegenwärtig; ich weiß jetzt noch, wie es damals war, jene Enttäuschung zu erleben, ich kann mich in meine Person, wie sie vor einigen Jahren war, sehr wohl hineinversetzen. (Und wenn ich mich in meinen Bauch meditativ gründlich einfühle, mag mir aufgehen, welche gleichartige Widerfahrnis im Kleinkindalter bei mir ähnliche Angst, Enttäuschung und Kränkung verursachte – und so meinen Bauch von dieser chronischen Last befreien und dabei endlich zu einer gleichmütigeren Haltung gegenüber derartigen Erlebnissen kommen, und aufhören, durch unangemessenes, weil zwanghaftes, Verhalten solche Erfahrungen wiederholt heraufzubeschwören.)

Dabei ist es nicht nur so, daß mir der Magen drückt wie ehemals, vielmehr färbt die ganze Welt sich grau, ist kalt, trostlos unfreundlich: Und es ist auch nicht nur der Magen, das ganze körperliche System stellt sich in Analogie zum damaligen Zustand um: die Mattigkeit, die Schweißabsonderung, die Pulsfrequenz, die Atmung. Es scheint fast sogar so zu sein, daß ich mich miserabel fühle, weil, ausgelöst durch die Erinnerung, mein Körper in die damalige Verfassung gekommen ist, nicht aber umgekehrt, daß nämlich mein Körper sich umstellte, weil es mir miserabel geht. Oder? Die Erinnerung löst jedenfalls dasselbe, also körperlichen Schmerz, aus (und der hat eine Funktion).

Die Erinnerung an Retsina oder das Hören griechischer Musik mag das alles auslösen, oder, massiver noch, ein Mensch: Wenn ich jetzt einen ähnlichen Typ von Kerl wahrnehme wie meinen weiland treulosen Liebhaber, so löst sein Anblick (oder vielleicht auch sein Geruch, seine Stimme, je nachdem) sofort die Ausbildung jener Körperverfassung aus – und die warnt mich, mich auf irgend etwas mit diesem neuen Burschen einzulassen. Damit mag ich ihm Unrecht tun und mir mag eine positiver Erfahrung entgehen, aber: Vorsicht ist die Mutter der Porzellankeise.

Zurück – wie das Erleben von Wein für einen Weinkenner ist, entzieht sich meinem Einfühlungsvermögen weitgehend. Eine zutreffende Einschätzung eines Sinneseindrucks seitens einer anderen Person ist allenfalls betreffs der Akzeptanz möglich: was und wie etwas für

### 6:1.3.2

jemanden ist, ist mit ›großartig!‹ ›widerlich!‹ in jedem Falle nur sehr unzureichend erfaßt – ich weiß nur: ›Er mag es!‹ bzw. ›Er mag es nicht!‹. Auch wenn mein Göttergatte behauptet, seine mir unbekannte Cousine Mechthild sei ›schön‹, weiß ich nicht, was er meint, wie sie sich für ihn darstellt, selbst wenn er sie jeweils im Detail beschriebe; und dasselbe träfe zu, wenn er sagte, die algerische Wüste sei ›schön‹. Und wenn mein kleiner Kater bei seiner Fischmahlzeit in höchsten Tönen ›hmmhmmhmm!‹ singt, weiß ich auch nicht, wie es für ihn ist, den Fisch zu verzehren – nur daß es sich in allen Fällen um ein positives Erlebnis handelt.

4

8 Mein braver Göttergatte gerät beim Anblick einer gewissen Schauspielerin in andere Umstände, ich wieder in offenbar davon völlig verschiedene; ich kann, trotz seiner Verzückung, nicht nachvollziehen, was er in ihr sieht, und er kann mir nicht vermitteln, was der Anblick für ihn bedeutet, wie er sich anfühlt. Aber es ist schon wahr, da liegt es im Argen, ganz besonders bei meinem Herrn und Gebieter, überhaupt bei seinen Artgenossen: sie wissen, so scheint es Tushelda, nicht von sich und können über sich nichts mitteilen außer, allenfalls, durch ganz grobe Schlagzeilen und gelegentliche Kopfnüsse und (lieber) tapsige Streicheleinheiten. Welcher Mann kann über seine Flamme mehr erkennen und mitteilen, als daß sie schön sei ...? Und über sich, daß er sie toll findet ...? Und über seine Hauszierde, daß ihre wasserziehenden Strümpfe ihn anekeln ...? Aber auch Frau kommt schnell an ihre Grenze: wie soll sie z.B. gegenüber einem vorpubertären Menschlein den Zustand akuter Verliebtheit beschreiben, wo sie doch sich selbst kaum beschreiben kann, wie es sich anfühlt, außer durch Banalitäten wie ›Lebendigfühlen ...‹ –

12

16

20 die aber doch alle das Wesentliche nicht treffen?

Es scheint, bei aller Schwierigkeit, sich mitzuteilen, doch so zu sein, daß das Sich-des-eigenen-Erlebens-bewußt-Sein – abgesehen von Grimassen und Gesten – nur durch Wörter als überhaupt vorhanden nachgewiesen werden kann: Ich wäre, als ein der Sprache prinzipiell mächtiges System imstande, die aktuelle Situation bzw. deren Aspekte – sofern nicht grundsätzlich inkommunikabel – zumindest andeutungsweise (›Tolle Frau!‹) einigermaßen nachvollziehbar verbal zu beschreiben. Im Fall von grundsätzlich nicht oder kaum erfaßbaren Gegebenheiten (z.B. der Geschmack einer Mango oder das Erlebnis des Orgasmus oder der Zustand der Verliebtheit oder die Erfahrung höherer meditativer Verfassungen) wäre es mir vielleicht und allenfalls möglich, diese durch Analogien mit einschlägigen anderen Gegebenheiten betreffs Inhalt, Affekten, Atmosphäre usf. vorstellungsmäßig zu vermitteln. (Wenn mir Mangos dann durch den Verzehr vertraut sind, dann mag es sein, daß ich eine weitere neue Frucht mir gegenüber als

24

28 ›Ein bißchen wie Mango ...‹ beschreibe, aber über die Qualität des Erlebens kann ich auch dann nichts sagen als ›Süß!‹, ›Delikat!‹ – wobei letzteres eine subjektive Beurteilung ist, die ein anderer nicht unbedingt teilen muß.)

Nun, wie wunderbar ist es, auf dem Sofa zu liegen, ein weiches Kissen im Rücken und den warmen kleinen Kater auf dem Bauch und dabei einen herzerreißenden Schmöker von der Marlitt selig zu lesen, von Liebeskummer (fremdem), von Tragik (fremder), und von Weltschmerz (fremdem); mit Tränen überschwemmt (selbst), das ganze Gemüt aufgewühlt (eigenes), der ganze Körper aufgerührt (eigener), ins Leben erweckt (eigenes) – ›Holla, der Reis brennt an!‹ –: Nein, lieber keine eigenen Abenteuer, von dem Quatsch hat Tushelda die Nase voll, nicht von dem Brandgeruch.

36

40

Was sagt uns das? Ich kann mich, aus der Distanz, total in das fremde Erleben einfühlen, es zu meinem eigenen machen, das fremde Erleben mit meinem Gemüt und meinem Körper nachvollziehen (wobei letzteres ein mit einfachen Mitteln beobachtbarer und nicht wegzuleugnender Sachverhalt ist). Die Ansteckung wurde in diesem Fall nicht durch die Augenzeugenschaft des fremden Leids erzeugt (etwa, indem ich die schmählich verlassene Gräfin weinen sah), sondern durch Wörter, die jenes Herzeleid schildern, und zwar gekonnt gewählte und gesetzte Wörter. Da hat mich also jemand manipuliert, und ich habe mich – gern – manipulieren lassen.

44

48

Ich kann, wenn ich meinen Gatterich jahrelang kenn, ohne jemals Muscheln gegessen zu haben, mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit vorhersagen, ob ihm das Muschelgericht zusagen wird oder nicht. Seine Reaktion ist reproduzierbar, allerdings nicht mit völliger Sicherheit: er

52

könnte etwa einen verkorksten Magen haben oder einen Kater oder sauer auf mich sein. Dann reagiert er nicht wie gedacht und verliebt sich nicht aufs Neue in mich.

4 Ich kann, wie bei der Erdbeere-Analyse, ein quasi akademisches Wissen haben und dabei  
 8 vom Nachvollzug der Erfahrung anderer weit entfernt sein, und es gelingt mir doch – soweit das  
 12 überhaupt überprüfbar ist –, in anderen eine bestimmte Art Erleben hervorzurufen (nach dem  
 16 Muschelessen), etwa indem ich sie ein bestimmtes Lied singen lasse, am besten in einer  
 20 emotional angebahnten Situation, in einer größeren Gruppe am Lagerfeuer, der Pfadfinderinnen  
 24 etwas, unter dem Sternenzelt, fern der Heimat, ausgelaugt nach einer Bergpartie auf die Alp mit  
 28 Zeltaufbau ... Wenn ich es verstehe, andere zu manipulieren, dann weiß ich keineswegs, wie die  
 32 sich fühlen; sie ihrerseits wissen nur mit gewisser Sicherheit, wie sich ihre Gruppenmitglieder fühlen,  
 36 und die wissen mit ziemlicher Sicherheit, wie erstere sich fühlen. Ich mache mir, als der große  
 40 Manipulator, mein per Ausbildung und Erfahrung erworbenes Wissen zunutze, bin dabei völlig  
 anderer Verfassung: das Lied am Lagerfeuer bedeutet mir nichts, ich benutze es nur, ich freue  
 mich meiner Marionettenspielmacht. Im übrigen gehören das akademische Verstehen und  
 das Manipulieren von Affekten mittels Sinnesreizen zum Alltag. Meine Chefin läßt das fensterlose  
 Großraumbüro mit einem arbeitslustig stimmenden Gelb ausmalen; ich spiele der Kuh Lisa einen  
 milchproduktiven Mozart vor; ich tupfe mir ein bestimmtes Parfum hinter die Ohren, wenn ich auf  
 Abenteuer gehe ... (Interessant wäre zu ergründen, warum Gelb und Grau so unterschiedliche  
 Wirkungen zeitigen: Ist das »angeboren« [und reflektiert etwa Wetterverhältnisse] oder handelt es  
 sich um eine kulturelle Prägung, eine künstliche Besetzung mit Affekten. Bei der Kuh Lisa und ihren  
 Artgenossen können wir letzteres wohl ausschließen, sie haben einen bescheidenen kulturellen  
 Erfahrungshorizont; das Wohlbefinden Lisas liegt wohl an der Musik selbst bzw. an einer  
 »zufälligen« Affinität dazu. Auch beim Parfum spielen (neben entsprechender Prägung)  
 angeborene Empfänglichkeiten für bestimmte Aromastoffe eine Rolle. So scheint Sandel eine  
 gewisse Ähnlichkeit mit natürlicherweise im menschlichen Schritt erzeugten Düften zu haben;  
 auch der Körpergeruch von Katzen und Kühen fällt in dieselbe Kategorie (jedenfalls für Tusnelda  
 Nase). Übrigens – auch die Affektbesetzung ist etwas Manipulierbares, gezielt Nutzbares: Um  
 einem angeblichen Mangel der Zielgruppe abzuhelfen bzw. indem man sich an vorhandene  
 Charakterzüge derselben affirmativ anhängt, werden Produkte der Wirtschaft gezielt mit  
 Affekten besetzt, die eigentlich wenig oder nichts mit dem Produkt zu tun haben, so z.B. bei  
 Tabak die Assoziation mit Ferienreisen oder mit männlicher Unabhängigkeit auf dem  
 Pferderücken, bei Bier mit proletarischem Selbstbewußtsein, bei Autos mit mentaler Rasanz oder  
 mit Elite, bei Waschmitteln mit properem Hausfrauentum, bei Nahrungsmitteln mit Mütterlichkeit.  
 Den Produkten wird, im Vermarktungsinteresse, ein Image verpaßt, die potentielle Kundin, der  
 potentielle Kunde werden an ihren Sehnsüchten gepackt und es wird ihr bzw. ihm versprochen,  
 daß sie bzw. er sich, erst einmal im Besitz der Ware, so und so befinden werde (auf jeden Fall  
 prima), weil die Ware, das Sinnesobjekt, so und so erlebt werde und weil Zeugen die  
 Konsumentin, den Konsumenten entsprechend ansehen. (Wenn Tusnelda sich ins Nachtleben  
 wirft, verfolgt sie dieselbe Strategie, um ihre Ware, vulgo: ihren Körper [ihre Person], an den Mann  
 zu bringen. Doch das nur nebenbei.)

## 6:2. Das General-Bewußtsein

### 6:2.1 Gegenüberstellung Objekt-Bewußtsein und General-Bewußtsein

44 Im Zentrum unserer gegenwärtigen Überlegungen steht – im Rahmen von, grob gesagt,  
 Wahrnehmung – das Objekt-Bewußtsein. Das diesen Sachverhalt bezeichnende Pāḷi-Wort *saññā*  
 wird auch für einen anderen Sachverhalt gebraucht (vgl. 1:4.); Tusnelda umschreibt letztere  
 48 Gegebenheit, der Präzision halber, mit »General-Bewußtsein«. Dieses bespricht sie im folgenden  
 zwecks Abgrenzung vom Objekt-Bewußtsein und behufs weiterer Einsichten zum Thema  
 »Bewußtsein«, was immer das sein mag. (Tusnelda verwendet hier das Wort »Objekt-Bewußtsein«  
 nur der Argumentation halber, nicht als die endgültige Übersetzung des betreffenden Pāḷi-  
 52 Begriffs *saññā*, die ist eine andere (vgl. 3:9.). Woanders gibt sie *saññā* in diesem Sinne der  
 Einfachheit halber meist als »Wahrnehmung« wieder.) Die Pāḷi-Texte unterscheiden also de facto –

## 6:2.1 – 6:2.2

wie das deutsche Idiom! – zweierlei: (1.) Das (Objekt-)Bewußtsein: »Ich bin/werde mir dieses oder jenes Objektes bewußt«, das heißt »Ich tagträume nicht; »Ich weiß, was ich tue/erlebe; »Ich bin nicht geistesabwesend«. (2.) Das General-Bewußtsein: »Ich bin bei Bewußtsein; »Ich erlange das Bewußtsein wieder«, das heißt: »Ich bin nicht ohnmächtig, nicht in Narkose, nicht im Tiefschlaf. Der Sachverhalt, um den es bei General-Bewußtsein geht, ist offenbar der, den der deutsche Begriff »Bewußtsein« (wie in »Das Bewußtsein wiedererlangen«) beschreibt; Tusnelda könnte also eben jenes Wort »Bewußtsein« als Übersetzung benutzen und es dabei bewenden lassen. Es gibt jedoch, so vermutet Tusnelda, einen wichtigen, im deutschen Idiom nicht mitgedachten Gesichtspunkt: Ausgehend von der Analyse, die sie zu der Umschreibung »Objekt-Bewußtsein« brachte, kommt Tusnelda nämlich zu der – nicht verifizierbaren! – Vermutung, daß auch das General-Bewußtsein in Pāli-Texten ursprünglich das Sich-bewußt-Sein/Werden einzelner Objekte impliziert; das Deutsche hingegen meint offenbar eher einen homogenen Zustand. (N.b.: Diese ganze folgende Erörterung hat in vielem keinerlei ideologische Basis in den untersuchten Pāli-Texten. Tusnelda bespricht den Sachverhalt, wie er sich in unserem Alltagsgebrauch darstellt.)

Zunächst ist festzustellen: Das General-Bewußtsein hat – im Unterschied zum Objekt-Bewußtsein – kein grammatikalisches oder syntaktisches Objekt –: es handelt sich offenbar entweder um einen allgemeinen Zustand oder um einen ungerichteten Prozeß. Dabei können wir jedoch, mit einiger Phantasie, implizite Objekte des Sich-bewußt-Seins/Werdens unterstellen: Es gibt bei General-Bewußtsein (1.) die Möglichkeit, daß ich mir meiner eigenen Existenz bewußt bin/werde, das heißt, daß ich fühle / weiß / denke: »Ich existiere; (2.) daß ich mir (meiner Existenz) in einer Umwelt bewußt bin, das heißt, daß ich fühle / weiß / denke: »Es gibt Dinge (neben mir)«. Es ist nun aber sehr fraglich, ob ich – wenn ich nicht in Ohnmacht, Narkose u.ä. bin – tatsächlich ständig (oder sogar gelegentlich) auch nur eines dieser Objekte »mir bewußt bin«. Es handelt sich – mit Verlaub! – um Schöngesterei. Als wahrscheinlich mag hingegen gelten, daß das »Sich-bewußt-Sein« betreffs Ich und das »Sich-bewußt-Sein« betreffs Welt eine Art nichtbewußte Grundhaltung darstellt, die mehr oder weniger ständig mitspielt.

### 6:2.2 Das General-Bewußtsein als Voraussetzung für Objekt-Bewußtsein

Verifizierbares Faktum ist: Das General-Bewußtsein, d.h. die Tatsache, daß ich nicht ohnmächtig oder in Narkose bin, ist unabdingbare Voraussetzung – wenn auch, wie unten dargestellt, keine Garantie – dafür, daß bei Bedarf überhaupt akutes Objekt-Bewußtsein entstehen kann, im Rahmen dessen dann eine entsprechende Interpretation des Wahrgenommenen und eine konkret daraus abzuleitende Handlung geschehen kann. (In diesem Sinne verweist das deutsche Wort »Ohn-macht« zutreffenderweise auf das Fehlen von Handlungsfähigkeit, wobei allerdings das akute Objekt-Bewußtsein ausgespart bleibt.)

Weitere Überlegung ergibt, daß das General-Bewußtsein (und das darf Tusnelda wohl auch bei ihrer Hündin Laika postulieren) letztlich die Funktion hat, mir – durch die Entstehung akuten Objekt-Bewußtseins – die Möglichkeit zu geben, mich, in meiner jeweiligen Situation, mit der Umwelt auseinanderzusetzen, indem ich etwa meine Nahrungszufuhr, meinen Wetterschutz, meinen Fähigkeitenzuwachs, ggf. meine Verteidigung und eventuell meine physische Reproduktion optimal sichere. Somit ist General-Bewußtsein – körperliche und intellektuelle Kompetenz sei gegeben – »die generelle, unspezifische Fähigkeit zum Handeln mit dem Ziel Fortleben« (sei es als tumber Thor oder als erlösungstrebiger Weiser).

Das General-Bewußtsein ist also, das erste Diktum, ein unspezifischer Schaltzustand des mentalen Systems, der es grundsätzlich (die Frage der Aufmerksamkeit sei hier ausgeklammert!) erlaubt, daß das System Tusnelda oder das System Laika im Rahmen vorgegebener Interessen sich aktueller beliebiger Objekte in der Außen- oder Innenwelt bewußt wird und – bei adäquater Verarbeitung der gegebenen Daten und bei Erfüllung diverser anderer Bedingungen – sinnvoll auf die jeweiligen Meldungen seitens der Sinne reagieren kann. Das General-Bewußtsein ist in diesem Zusammenhang demnach als »Potentiell Sich-bewußt-Sein/Werden«, als »Latentes Sich-bewußt-Sein« oder, und dies ist wohl das Günstigste, als »Sich-bewußt-werde-Potential« zu verstehen. (Es sei betont, daß es nicht Sache des General-Bewußtseins als solchem ist, auf die

jeweilige Wahrnehmung zu reagieren, das heißt, in der Welt zu handeln!)

Das General-Bewußtsein scheint Tusnelda insofern einer Lichtschranke vergleichbar zu sein: Der fixe Lichtstrahl ist permanent da, ein Signal (oder anderer vorgesehener Effekt) wird ausgelöst, sobald ein Objekt in den Strahl tritt und diesen so unterbricht. Bei Ohnmacht, Narkose und Tiefschlaf ist der »Lichtstrahl« völlig abgeschaltet. (Dieses Gleichnis hinkt, und zwar besonders insofern, als die Lichtschranke jedes beliebige Objekt gleich welcher Art meldet [eine Hummel, ein verwehtes Blatt oder ein Auto], welches den Strahl durchbricht; ferner hinkt der Vergleich insofern, als eine Lichtschranke meist sinnlos würde, keine Aufgabe erfüllen könnte, wenn gleichzeitig viele Objekte den Strahl querten.)

Als Vergleich kann Tusnelda weiter formulieren: Wenn ich »bei Bewußtsein« bin, so ist der hier wesentliche Sachverhalt die Latenz, vergleichbar etwa dem Status eines Tonbandgeräts oder einer Videokamera, wenn dieses Gerät eingeschaltet ist, es ist nämlich dann bereit, die jeweils eingehenden aktuellen Daten zu verarbeiten, das heißt, sie zunächst in die entsprechenden elektrischen Impuls umzusetzen. (Auch hier ist die Frage der Auswahl nicht berücksichtigt.) Entsprechend können wir sagen: »Bei General-Bewußtsein ist mein Geist (s.u.) auf Empfang geschaltet.« (Der Geist kann sich mit einer roten Erdbeere, dem aktuellen Ehekrach, der eigenen Verwirrung befassen, sich – wie obligatorisch – fragen: »Wo bin ich?«)

### 6:2.3 General-Bewußtsein ohne tatsächliches Objekt-Bewußtsein

Der Charakter des General-Bewußtseins als etwas Potentiell, Latentem sei im folgenden herausgearbeitet. Wenn ich »bei Bewußtsein« bin, bin ich mir – auf einer Meta-Ebene – meistens nicht bewußt, daß ich »bei Bewußtsein« bin (ich bin mit meiner Aufmerksamkeit woanders, z.B. beim Liebesbrief-Schreiben, oder ich tagträume), aber ich kann, z.B. wenn ich über das Bewußtsein nachdenke, mir bewußt werden, daß ich soeben »bei Bewußtsein« bin – um dann gleich wieder zu anderen Themen überzugehen. Vorgreifende Frage: Wer (oder: Was) ist sich – auf der Meta-Ebene bewußt, (1.) daß er (es) bei Bewußtsein ist? bzw. (2.) daß er (es) sich eines bestimmten Objekts bewußt ist? (Zu letzterem: Ich kann mir der Tatsache bewußt sein, daß ich bei Bewußtsein bin: ich kann mir des Objekts Bewußtsein bewußt sein.)

Ebenso bin ich mir meistens der Tatsache nicht bewußt, daß ich sitze, esse, gähne, daß mir die Füße wehtun, daß die Standuhr tickt. Dieses Faktum verdient eine ausführliche Darstellung: Vieles andere noch mag ich – bei entsprechender Wahrnehmung (!) – tun, ohne mir dessen eigentlich bewußt zu sein: Ich bügle so vor mich hin, ich höre die Nachrichten im Radio, ich höre aber die Eieruhr (und zwar als singuläres Ereignis, diesmal bewußt), die mich zum Aufbruch mahnt; ich stelle das Bügeleisen ab, ich stelle die Backröhre auf die niedrigste Temperatur, ich mache mich fertig: fast alles davon ohne Bewußtsein. (Interessanterweise heißt das Idiom »geistesabwesend«, nicht aber »bewußtseinsabwesend«!) Dabei habe ich doch erst im Meditationskurs geübt, mir ständig bei jeder Bewegung zuzusehen! Und jetzt bin ich mir nicht bewußt, daß ich die Asbestplatte sehe, die Bratröhre zufallen höre ... Das Bewußtsein in diesem Sinne ist ein grundsätzlich nur latentes, das nur punktuell zu einem tatsächlichen Bewußtsein wird, nämlich zu einem Sich-des-Objekts-bewußt-Sein (z.B. bin ich mir bewußt, daß es aus dem Radio tönt »Es ist 8 Uhr 30!«). Den Rest, und ich meine den Großteil, meines Tages verbringe ich durchaus sinnvoll und routiniert – bei entsprechender Wahrnehmung –, indem ich Öl in die Pfanne gieße, das Söhnlein rufe, ihm das Morgenessen hinstelle, ihn zum Aufbruch mahne, nach der Eieruhr sehe, wobei ich mir weder des Öls noch des gedeckten Tisches »bewußt« bin und ohne daß ich mir der jeweiligen Handlungen eigentlich »bewußt« bin. Vielmehr geht es mir dabei jeweils etwas ganz anderes durch den Kopf: Ich denke an den nächsten und übernächsten Handgriff etc. Ich bin aber – im Gegensatz zur Situation der Ohnmacht oder der Narkose – prinzipiell in der Lage, mir das jeweils Anliegende – etwa den verbrühten Finger, die Zeitansage, meine Müdigkeit – »bewußt zu machen«, dieser Dinge aus bestimmtem Anlaß »bewußt zu sein / werden«, und, vor allem, denn darauf zielt es letztlich ab: ich bin in der Lage zu handeln. (Der Umstand, daß Tusnelda hier und immer wieder darauf hinweist, daß Aktivitäten auf

### 6:2.3

Wahrnehmung beruhen, erklärt sich aus der Tatsache, daß es ihr, vor dem Schreiben dieser Arbeit, kaum »bewußt« war, daß sie, um Öl in die Pfanne zu gießen, das Öl, die Pfanne und so einiges mehr, z.B. die Position ihrer Hand, [und – zuerst – auch die Notwendigkeit der Abfütterung ihres Söhnleins] »wahrnehmen« muß – sonst gibt es kein Öl in der Pfanne und kein Frühstück.)

Um das zu vertiefen: Wenn ich »bewußt« erlebe und handle, bin ich mir dessen nicht ständig bewußt: Während ich mich beim Spaziergang mit meinem Göttergatten über die gestrige Gewerkschaftsversammlung unterhalte, bin ich dabei vollaufmerksam, ich gehe auf Ansichten ein, stelle sinnvolle Fragen, bringe neue Argumente ein, mache auf mögliche Fehleinschätzungen aufmerksam – ich bin dabei nicht geistesabwesend, ich bin »bei vollem Bewußtsein«, aber ich bin – nur auf einer Meta-Ebene – nicht bewußt, daß ich höre, daß ich so höre, überlege und spreche, bin mir der Themen nicht bewußt: es schaut mein sog. Ich nicht auf mich und bemerkt: »Du tust das und das!«; höchstens wenn ein Problem auftaucht, werde ich mir für einen Moment bewußt, daß »ich« mit »ihm« von »dem und dem« spreche, ansonsten »weiß« ich nicht einmal das – und wie gesagt: ich bin voll dabei, genauer: gerade weil ich voll dabei bin, stehe »ich« nicht quasi außerhalb von »mir« und sehe »mir« beim Gespräch zu. (Und dabei nehme ich auch den Waldweg mit allen seinen relevanten Merkmalen wahr.)

Bezüglich unseres Zusammenhangs mit sinnlicher Wahrnehmung sei noch einmal betont: Der ganze Wahrnehmungsvorgang, sei es daß ich merke »Ich bewege mein Bügeleisen bis dorthin so und so«, oder »Ich fühle den Waldboden unter den Füßen« geschieht automatisch und in beobachtungsmäßig nur höchst unvollkommen nachvollziehbarer Weise – selbst wenn ich meine Aufmerksamkeit in quasi meditativer Weise auf meine jetzige Tätigkeit bzw. mein aktuelles Erleben richte. Was mir, allenfalls, bewußt wird, das ist das Endergebnis des Wahrnehmungsprozesses: »Da ist ein Bügeleisen in meiner so und so gehaltenen Hand«, »Da ist eine matschige Stelle auf dem Weg«. Unterschwellig laufen dabei offenbar gewisse vorgegebene »Programme«, z.B. solche des Inhalts, mir das Gehen auf dem unebenen Waldboden zu ermöglichen, und solche mit dem Inhalt, hinzuhören und auf das Gehörte, auf meine Weise, einzugehen – sonst würde ja das Gehen bzw. das Hören / Eingehen aufhören. (Darauf kommt Tusnelda zurück.)

Der Vorteil des Umstandes, daß ich das Öl in die Pfanne gieße ohne bewußte Tätigkeit, besteht darin, daß ich gleichzeitig viele und vielerlei Dinge – nichtbewußt – wahrnehmen und -nichtbewußt – tun kann, und dabei offen bin für eventuell an mich herankommende Wahrnehmungen und Aktivitäten, die wirkliche Aufmerksamkeit und wirkliches Sich-bewußt-Sein/Werden erheischen. Dasselbe gilt für viele andere Situationen. Wie gesagt: ein Vorteil.

Voraussetzung dafür, daß die notwendigen Aktivitäten sich in angemessener Zeit vollziehen, ist, daß das System Tusnelda die jeweils relevanten Wahrnehmungen überhaupt macht, korrekt interpretiert und die besten Antworten auf die jeweilige Herausforderung kennt, sie parat hat. Das geht nur, wenn eine gewisse Routine vorliegt (vgl. 6:3.4), wenn nichts wesentlich Neues verlangt wird – und wenn ich nicht in Ohnmacht oder Narkose oder Tiefschlaf bin.

Ein derartig vorprogrammiertes Handeln kann prinzipiell angemessen sein, wie hier, wenn mir, auf die Wahrnehmung einer roten Rose hin, die Hand ausrutscht und schallend im Gesicht des selbsternannten Romeos landet; das automatische Handeln wird aber unangemessen, wenn z.B. dieselbe Hand am Muttertag heftig die Wange des glückwünschenden Söhnleins trifft.

Im Notfall ist das System Tusnelda bei General-Bewußtsein in der Lage, sich – über das Vorprogrammierte hinaus – blitzschnell auf eine neue Situation einzustellen und sinnvoll zu agieren, z.B. einen schon stattfindenden Sturz gerade noch rechtzeitig abzufangen, wofür die entsprechenden Wahrnehmungen des Körpers in der Umwelt die Voraussetzung bilden.

Neben den erwähnten Beispielen, wo ich trotz der Tatsache, daß ich voll »bei Bewußtsein« bin, mir nicht voll des jeweiligen Ereignisses »bewußt« bin, gibt es Phänomene, wo ich ebenfalls »bei Bewußtsein« bin, aber mitnichten »bewußt« (oder ich bin total bewußt, gehe völlig im Moment auf?): Ich fliehe unbeirrbar und trittsicher, also perfekt wahrnehmend, vor einem Napalm-Angriff; ich schlage, ein echter Berserker, in grenzenloser Wut alles und jeden – was immer ich wahrnehme – kurz und klein; ich erlebe nie gekannte Wollust.

Daneben gibt es Fälle, die einige Fragen aufwerfen (vor deren Beantwortung Tusnelda sich



drückt): Ich äußere, in Ekstase, in meiner Eigenschaft als Stammesorakel Voraussagen über den nächsten Kriegszug; ich bin, unter Drogeneinfluß, gerade auf dem Mars, in Liebesabenteuer mit grünen Männern verwickelt; ich klettere, indem ich mit Genauigkeit die Zinnen, Haken, Schindeln etc. wahrnehme, zielsicher auf dem Burgdach herum, im Schlaf, bei Vollmond. Tusnelda weiß, als Laie in der Materie, nicht, ob es sich jeweils um vergleichbare Phänomene handelt. Gemeinsam scheint ihnen, soweit von Dritten nachzuvollziehen, die Einspitzigkeit des Geistes (ein buddhistischer Terminus) und die Erinnerungslosigkeit bzw. -armut zu sein. (War ich gar nicht »bewußt« und habe ich nichts zu erinnern, oder war ich »bewußt«, aber die Erinnerung ist weg?) Zur Betrachtung bieten sich deutsche Wörter an wie etwa »besinnungslos«, »außer sich«, »konzentriert«, »willentlich«, »absichtsvoll«.

Auch ganz andere Sonderfälle wie der, wo jemand von anderen für tot gehalten wird oder in Vollnarkose liegt – und jeweils doch einiges von seiner Umgebung mitkriegt; oder der, wo bei sonstigem vollem »Bewußtsein« die Eigenwahrnehmung des Körpers ausfällt (vgl. 7:3.10), seien hier mangels eigenen Fachwissens vernachlässigt. (Übrigens sind oft gerade Sonderfälle besonders aufschlußreich betreffs des jeweils zu untersuchenden Sachverhalts.) Tusneldas Ausführungen sollten jedoch auch bei Berücksichtigung derartiger Sonderfälle gültig und stimmig sein; gewisse Modifikationen, insbesondere Einschränkungen, mögen also, würden die Sonderfälle in die Untersuchung einbezogen, gegebenenfalls vonnöten sein, hoffentlich aber keine substantiellen Korrekturen.

Wahrnehmen, ob bewußt oder nichtbewußt, und Denken werden – zutreffend – in unserer deutschen Alltagssprache üblicherweise als Funktionen des Geistes verstanden. Das Wort »Geist« hat den Vorzug, daß es nicht – wie der Begriff »Bewußtsein« das tut – eine einzelne bestimmte Tätigkeit oder Funktion unterstellt, das Wort ist insofern neutral. Zudem wird (außer bei biblischen Anleihen) im Deutschen der »Geist« – korrekterweise – nicht als eine Entität, eine Art Wesenheit verstanden, sondern als das die mentalen Vorgänge umfassende System. »Bei Bewußtsein sein« ist mithin eine irreführende Bezeichnung für den Sachverhalt, daß der Geist, das mentale System, angeschaltet und dadurch in der Lage ist, ganz bestimmte grundlegende Funktionen auszuführen. Es wäre insofern angemessener zu sagen, jemand, der nicht in Ohnmacht, Narkose oder Tiefschlaf daliegt, sei »bei Geist« (vgl. wieder den Ausdruck »geistesabwesend«).

Angesichts der Tatsache, daß – wie man etwa im Krankheitsfalle bemerkt – das mentale System auf verschiedenen Niveaus der Energie arbeiten kann, ist es angebracht zu sagen: Das »Bewußtsein« im Gegensatz zu Ohnmacht etc. ist – Normalbedingungen und volle Leistungsfähigkeit der übrigen Faktoren vorausgesetzt – der zu einem adäquaten Funktionieren des Wesens Tusnelda oder des Wesens Laika befähigende Energiezustand des mentalen Systems.

Übrigens – kurios ist nun, daß es gerade die Tatsache war, daß Tusnelda unseren Pāli-Begriff *saññā*, wo er das Gegenteil von Ohnmacht bezeichnet, als »Bewußtsein« übersetzt hatte, wodurch sie auf den Gedanken gebracht wurde, ihn auch da, wo er üblicherweise mit »Wahrnehmung« übersetzt wird, als »Bewußtsein« wiederzugeben – und eben die erstere Übersetzung stellt sich nun als fragwürdig heraus. Wenn Tusnelda hier die traditionelle Übersetzung, nämlich »Wahrnehmung« übernehme, wäre das nicht weniger kurios: auch Wahrnehmung im üblichen Sinne geschieht im fraglichen Zustand nur sporadisch.

#### 6:2.4 Das General-Bewußtsein als mehr denn das Objekt-Bewußtsein umfassender Zustand

Das General-Bewußtsein verdient, über das Obgesagte hinaus, weitere Betrachtung: Aller Erfahrung nach ist es nicht so, daß zwischen den einzelnen Momenten akuten Objekt-Bewußtseins (wo es kein »Bewußtsein«, das irgendwie beschreibbar wäre, gibt), Ohnmacht oder Narkose oder Tiefschlaf vorliegt. Solange ich nicht tatsächlich in Ohnmacht, Narkose, Tiefschlaf bin, ist, in jenen Momenten, in denen ich mich keiner konkreten Sache bewußt bin, mein System in der Lage, bestimmte Funktionen automatisch auszuüben: Ich halte mich auf den Beinen, ohne zusammenzusacken; ich setze die Tätigkeit fort, die ich angefangen habe (ich büggle weiter; ich sehe weiterhin Objekte, z.B. die Bluse mit ihren Knöpfen und Falten, und gehe sinnvoll mit ihnen um). Außerdem schlägt mein Herz, die Atmung läuft weiter etc. Die ersteren Aktivitäten des

## 6:2.4 – 6:2.5

Systems hören auf, sobald ich in Ohnmacht falle; die letzteren werden, wenn alles gut geht, selbst dann fortgesetzt.

4 Die ersteren Aktivitäten sind, und das ist von Bedeutung, auch auf Wahrnehmung gegründet, und zwar auf Wahrnehmung, die nicht bewußt ist und nicht bewußt wird. Solche Wahrnehmung liegt in folgendem vor: sowohl das Gleichgewichtsorgan, welches (außer in der Sondersituation des Aufenthalts in einer Zentrifuge u.ä.) die Position des Körpers in Relation zum Erdmittelpunkt wahrnimmt und reguliert, als auch das den Status und die Positionen der  
8 einzelnen Sehnen, Muskeln, Knochen überwachende Sensorium sind – unbemerkt – ständig aktiv und verwalten den Bewegungsapparat: Der Körper bleibt stehen und bügelt, wie vorher programmiert. Dabei denke ich nicht an das Stehenbleiben, sondern an das Essen auf dem Herd.

12 Ohnmacht, Narkose, Tiefschlaf andererseits bedeuten also mehr als nur den Abbruch des Objekt-Bewußtseins (das heißt der meiner Registrierung grundsätzlich zugänglichen Wahrnehmung): Die bei General-Bewußtsein stattfindende unterschwellige Eigenwahrnehmung des Körpers kommt bei Ohnmacht, Narkose, Tiefschlaf zum Erliegen und die – mir gar nicht  
16 unbedingt bewußten – Denkprozesse hören bei Ohnmacht u.ä. auf. Tusnelda anfangs geleistete Beschreibung von General-Bewußtsein bedarf also der Erweiterung um die genannten Punkte Gleichgewichtsregelung, Eigenwahrnehmung des Körpers, Fortsetzung der Tätigkeit – von denen, wohlgemerkt, keiner unter Sich-bewußt-Sein/Werden sich vollzieht. Dies macht, wie schon  
20 angedeutet, die Verwendung des Wortes »Bewußtsein« zur Charakterisierung des Zustandes außerhalb von Ohnmacht, Narkose oder Tiefschlaf zu einer höchst zweifelhaften Angelegenheit.

### 6:2.5 Verhältnis von Objekt-Bewußtsein, General-Bewußtsein, metaphysischem Bewußtsein

24 Es stellt sich (für Sinnierensüchtige) eventuell die Frage, ob das Objekt-Bewußtsein etwa (1.) eine Manifestation eines metaphysischen Bewußtseins oder (2.) eine Manifestation des General-Bewußtseins ist. Tusnelda berücksichtigt im folgenden den Pāḷi-buddhistischen und den heutigen westlichen säkularen Ansatz. Zum metaphysischen Bewußtsein muß Tusnelda bemerken, daß sie  
28 keine Ahnung hat, worum es hier gehen könnte; sie wüßte nicht, wovon sie redete, und das verbietet es ihr, Mutmaßungen anzustellen.

Betreffs der Pāḷi-buddhistischen Sicht gilt: Der Buddha weist die Existenz eines an sich bestehenden, immerwährenden, weltbummelnden metaphysischen Bewußtseins (als *viññāṇa* bezeichnet) explizit und schon unwirsch zurück (# M 38 p I 258 ff μ) und die hier durch Tusnelda vorgelegte säkulare Betrachtung folgt ihm. (Daß Tusnelda hier bzw. oben mit der Nennung von »Bewußtsein« auf zwei verschiedene Pāḷi-Termini Bezug nimmt, erklärt sich daraus, daß mit »Bewußtsein« zweierlei Dinge gemeint sind. Dies wird bzw. wurde im Detail besprochen.) Es ist,  
36 nach stattgehabter Analyse von Pāḷi-Texten, davon auszugehen, daß ein konkretes, aktuelles Sich-einer-Sache-bewußt-Sein, also das Objekt-Bewußtsein, ein in dem betreffenden Moment entstehendes Phänomen ist, das sich von allen vorhergehenden und nachfolgenden »Sich-bewußt-Seinen« unterscheidet, und daß es aus einer ganz bestimmten, einzigartigen Konstellation  
40 von Faktoren, und zwar in einem gegebenen Moment entsteht (so wie eine aktuelle Kombination von Schallwellen beim Schlag einer Hand auf eine Wange im luffterfüllten Raum, der jeglicher Sphärenklänge entbehrt, entsteht.)

Auf der säkularen Ebene steht unzweifelhaft fest, daß ein – hypothetisches metaphysisches  
44 Bewußtsein nicht ausreichte, Objekt-Bewußtsein zu erzeugen, da dieses, nach reproduzierbarer Alltagserfahrung, durch mannigfache psychische und physische Einflüsse beeinträchtigt werden kann. Auch irgendein Faktor, der hierbei das eigentlich Handelnde wäre (man könnte eventuell an Geist, Seele, Selbst, Ich etc. denken, oder eben an ein metaphysisches Bewußtsein), wird in  
48 keinem Zusammenhang der Pāḷi-buddhistischen Texte erwähnt oder auch nur angedeutet, und Tusnelda wüßte ihn auf der säkularen Ebene nicht zu benennen. Die im Alltag beobachtbare Tatsache, daß es eine Abfolge von Momenten des Sich-einer-Sache-bewußt-Seins gibt, also eine gewisse Kontinuität von sogenannten »Bewußtseinen« (wenn auch offensichtlich unterbrochen  
52 von Momenten, in denen man sich keines Objekts bewußt ist, s.o.), sollte also nicht dahingehend

interpretiert werden, dahinter stehe eine metaphysisches Bewußtsein, aus dem quasi einzelne Sich-bewußt-Seine emanieren, so wie Tropfen aus einer Wolke fallen oder aus einem Wasserhahn. (Fremde Ideologien mögen da andere Konzepte haben.)

4 Es stellt sich weiter die Frage, ob das einzelne Sich-bewußt-Sein/Werden, das Objekt-Bewußtsein, eine Konkretisierung des General-Bewußtseins ist. Überprüfbare Tatsache ist, wie oben beschrieben, nur, daß das General-Bewußtsein eine Voraussetzung des Objekt-Bewußtseins ist. Daneben gibt es jedoch noch andere Voraussetzungen, z.B. Objekte und Aufmerksamkeit.  
8 General-Bewußtsein ist somit eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für die Entstehung von Objekt-Bewußtsein. Das jeweils aus aktuellem Anlaß entstehende Sich-bewußt-Sein ist demzufolge keine schlichte Manifestation des General-Bewußtseins, sondern etwas völlig Neues. (Ob das General-Bewußtsein und das Objekt-Bewußtsein in demselben Subsystem des mentalen Systems [oder, anders gesagt: des Schädelinnern] entstehen, ist für unsere Untersuchung ohne Belang.) Die Frage, ob das General-Bewußtsein das jeweils aktuelle Objekt-Bewußtsein erzeugt, beantwortet sich auch anderweitig von selbst: Bewußtsein existiert als Sich-bewußt-Sein eigentlich gar nicht; es ist vielmehr ein mancherlei – aber eben kein Bewußtsein! – umfassender Zustand (wenn auch ein Zustand, in dem u.a. Objekt-Bewußtsein entstehen kann.)

16 Möglich ist schließlich die Frage, ob das General-Bewußtsein eine Manifestation des metaphysischen Bewußtseins sei. Als Antwort sei auf die obigen Betrachtungen betreffs des Objekt-Bewußtseins verwiesen und hinzugefügt, daß das metaphysische Bewußtsein nichts Großartigen sein kann, wenn man ihm z.B. durch einen Schlag auf einen menschlichen Hinterkopf oder durch einen Schreck, den ein Mensch erleidet, die Möglichkeit nimmt, sich in dem betreffenden Menschen zu manifestieren.

### 24 **6:3. Nichtbewußte Wahrnehmung**

#### **6:3.1 Die Tatsache Nichtbewußte Wahrnehmung**

In der vorangehenden Ausführungen ging es schwerpunktmäßig um bewußte Wahrnehmung. Darüber hinaus sind Fälle anderer Weisen der Wahrnehmung zu betrachten bzw. überhaupt erst als möglich und existent zur Kenntnis zu nehmen. (In diesem Kapitel und in der gesamten Arbeit läßt Tushelda das auch für Vulgärpsychologen interessante »Unbewußte« aus, da dieses hier wenig Relevanz hat. Hier und da beziehen Anekdoten [z.B. das Seidennepp-Anekdoten, 6:1.1.1] jenen Aspekt jedoch durchaus mit ein.)

32 Im Rahmen der Analyse des mit »bei Bewußtsein sein« umschriebenen Sachverhalts hat sich oben schon gezeigt, daß selbst jener Zustand keineswegs dadurch gekennzeichnet ist, daß ich mir sich irgendwelcher konkreten Objekte bewußt ist, vielmehr vollzieht sich im Alltag das meiste Wahrnehmen (und das darauf zurückgehende Agieren) ohne Sich-bewußt-Sein. Da diese Tatsache die Bedeutung von Bewußtsein, genauer: von Sich-einer-Sache-bewußt-Sein in Frage stellt, hackt Tushelda im folgenden darauf herum (und greift das Thema im Zusammenhang mit dem »Ich«, und sporadisch anderswo, nochmals auf.)

40 Es gibt also Situationen, und die sind im Alltag wohl in der Mehrzahl, wo ich die fraglichen Objekte ganz gewiß nicht bewußt wahrnehme. Es handelt sich dabei um entweder grundsätzlich nichtbewußte oder um nur unter bestimmten Bedingungen »mir ins Bewußtsein dringende« Wahrnehmungen. Dabei lassen sich verschiedene Kategorien der Wahrnehmung unterscheiden.

#### 44 **6:3.2 Affekte bei Nichtbewußter Wahrnehmung**

Das Gelb der Wand kann selbst dann durchaus einen anheimelnden Effekt auf mich ausüben (und das Grau einen ungemütlichen), wenn ich mir des Gelbs gar nicht bewußt bin (und auch nichts über Farbpsychologie weiß). (Solche Blindheit findet sich besonders bei Männern gern: die sind zwar für die Formen- und Größenunterscheidung weiblicher Körperpartien [oder ihrer Autos] eingerichtet, mit ihnen ist aber ansonsten visuell-ästhetisch nicht viel los, nicht einmal meine neue Frisur oder den neuen Hut bemerken sie, wie frau aus Erfahrung weiß.) Hier dringt also ein Farbeindruck durch den Sehapparat in mein System ein und löst Wohlbehagen aus (welches sich allerdings gegen das sonstige Grau des Büroalltags behaupten

## 6:3.2 – 6:3.3.2

muß). Für einen Roboter, der Wellenlängen unterscheiden kann (in konventioneller Terminologie: der »Farben« unterscheiden kann), bedeutet das Gelb nichts (und Grau oder Blau auch nicht). Es mag nun geschehen, daß mein Körper sich in gewisser Weise ändert und meine gesamte Person sich auf Frühlingsgefühle einstellt, ohne das »ich« überhaupt registriert habe, daß einige Moleküle bestimmter Aromastoffe auf meine Nasenschleimhaut eingewirkt haben, die dann Impulse ins auswertende System weitergeleitet hat (daß »ich« also »gerochen« habe), worauf ein komplizierter Prozeß mit u.U. schwerwiegenden Folgen, z.B. Gravidität, in Gang gesetzt wird. Diese Wahrnehmungsaktivitäten verlaufen auf verschiedene Weise. Gemeinsam ist ihnen, daß sie ohne »mein« Zutun ablaufen und daß sie »mir« nicht bewußt werden. Die List ließe sich ins Unendliche fortsetzen, bis hin zu den Fällen, daß mein betreffendes Subsystem den Blutzuckerpegel mißt, d.h. wahrnimmt; oder daß mein Immunsystem Fremdes »wahrnimmt« (und bekämpft).

### 6:3.3 Auf Nichtbewußter Wahrnehmung beruhende Motorik

#### 6:3.3.1 Reflexbewegungen

Viele Bewegungen laufen auf der Basis von Wahrnehmungen, die mir gar nicht (oder erst nachträglich) bewußt werden, ab. Die Motorik verdient daher unsere ausführliche Zuwendung. Ein Fall ist etwa der folgende: Wenn eine Mücke auf mein Auge zufliegt, schließen sich im Reflex die Lider, bevor »ich« davon überhaupt Notiz genommen habe: »etwas« hat die Mücke (genauer: ein fliegendes Objekt) »wahrgenommen«, aber zu sagen »ich« hätte sie wahrgenommen, wäre, selbst wenn »ich« »mich« sonst chronisch und naiv als Handelnde sehe, reichlich vermessen. (Äußerst fragwürdig wäre es nun aber auch, so etwas wie ein metaphysisches Es innerhalb des Systems Tusnelda zu postulieren, ein Homunkulum sozusagen. Verantwortlich ist hier wohl vielmehr ein ganz schlichter Mechanismus.)

Ähnlich frei von einem handelnden Wesen und ohne Bewußtwerdung geschieht folgendes: Wenn ich mir das heiße Bügeleisen auf den linken Daumen stelle, nehme ich mir nicht erst lange Zeit, nach der Quelle meines Schmerzes zu suchen und nach Wegen zu dessen Beseitigung (möglichst ohne das Bügeleisen auf den Daumen fallen zu lassen und dabei die Blumenvase umzustößen): Im Reflex ziehe »ich« die linke Hand weg. Wir haben hier Fälle vor uns, wo wir getrost von angeborenen Reflexen sprechen können. Wollte jemand seine Hand dem Versengen aussetzen, müßte er bewußt und willentlich den Reflex gegensteuern.

Andere angemessene Verarbeitung von Wahrnehmung ist mir, in üblicher Parlance, angeborenen: Die Schluckbewegung ist eine automatische Reaktion, die sich der bewußten sinnlichen Feststellung entzieht – und doch kriege ich die Happen verschiedener Größe und Konsistenz richtig runter, und das, ohne die Luftröhre zu verstopfen (und ohne mir vorher auf die Zunge gebissen zu haben) – eine Art Wahrnehmung ist offenbar die Voraussetzung für den angemessenen automatischen Ablauf, der auf den aktuellen Berührungseiz hin stattfindet und sich »meiner« Kontrolle entzieht.

#### 6:3.3.2 Die Steuerung der Motorik durch Nichtbewußte Eigenwahrnehmung: Allgemeines

Wenn ich eine rote Erdbeere sehe oder einen Geigenton höre, so weiß ich, daß da mein Auge bzw. mein Ohr dahintersteckt. Kratze ich, faul auf dem Bett liegend, mir im Finstern die Nase, so weiß ich, daß ich meinen Arm vom Bauch zur Nase hin bewegt habe – wie aber kommt er gerade dorthin, und nicht etwa zum Ohr, was steckt da dahinter? Praktisch: Auf welche Weise weiß der Arm, wo er sich anfänglich befindet, wohin er gelangen soll, auf welchem Wege er zum Zielort kommt? Auf welche Weise nimmt das System Tusnelda wahr, woher der Arm sich wie wohin bewegt? Eine Art Meldung, eine Art Wahrnehmung ist zur Steuerung des Arms vonnöten.

Denkbar ist (1.), daß das Zielgebiet Signale aussendet, die dann von einem Rezeptor mittels des Bewegungsapparats angesteuert werden. Eine solche Punktlandung wäre etwa für eine elektronisch gesteuerte Mechanik kein Problem, für Nase und Finger (sowie den Bewegungsapparat) sind die betreffenden Einrichtungen jedoch nicht nachgewiesen, wie es Tusnelda scheint. Jedoch verhält sich das System Tusnelda genau so, als sei dies der Fall. Wie aber funktioniert es?

Vorstellbar ist (2.), daß es eine Art Rechenzentrale gibt, in der die Daten für die Ist-Position der Hand (hier: auf dem Bauch) und die Soll-Position (auf der Nase) gespeichert sind, jeweils in einem dreidimensionalen Koordinatensystem (was ein beides erfassendes Sensorium voraussetzt), und mit einander verglichen werden, wodurch der Vektor berechnet wird, der der erforderlichen Bewegungsrichtung des Arms entspricht, wobei die durch die Architektur des Skeletts bedingten – von der Geraden abweichenden – Drehbewegungen zu berücksichtigen sind. (Nach diesem Prinzip könnte schon ein relativ schlichtes mechanisches Gerät arbeiten.)

Denkbar ist auch (3.), daß sämtliche an der Bewegung beteiligten Teile des Körpers reichlich mit Sensoren bestückt sind, die, von den Daten der Ist-Position ausgehend, die jeweilige Bewegungsbahn abgreifen und so die vorgegebene Soll-Position ansteuern. Tatsache ist jedenfalls, daß ich, ohne Hilfe der Augen, meine Hand vom Bauch wegnehmen kann, mit der Hand beliebige Kurven in die Luft zeichnen und schließlich, wie angestrebt, just auf meiner Nasenspitze landen kann, oder doch nur knapp daneben – und zwar, wie gesagt, im Finstern. »Die Hand« hat also eine recht genaue Vorstellung davon, wo meine Nase sitzt, aber ohne Unterstützung durch das Auge eben keine ganz genaue Vorstellung. Hätte ich mehr Übung darin, solche Bewegungen ganz ohne die übliche Unterstützung durch das Auge zu vollführen, und handelte es sich um Bewegungen, die ich immer wieder vollziehe, so würde die rein motorische Kontrolle sich wohl verbessern.

Wir schließen, wie angedeutet, die erste Möglichkeit aus. Wie immer auch die beiden anderen Möglichkeiten – einzeln oder in Kombination – sich darstellen mögen (auf die Details kommt es für uns nicht an): auf jeden Fall spielt das Sensorium eine wichtige Rolle, in anderen Worten: die Wahrnehmung. Es mag nun sein, daß ich, so faul auf dem Bett liegend, mir unversehens die Blutzufuhr in den rechten Unterarm abgeklemmt habe, Unterarm und Hand sind »eingeschlafen«. In diesem Zustand kann ich die betreffende Gliedmaße zwar bewegen, aber ich fühle nicht, wie und wo sich was bewegt (fühle allenfalls das bald einsetzende Prickeln); das lokale Sensorium ist mangels Sauerstoff arbeitsunfähig, die Wahrnehmung hat ausgesetzt.

Tusnelda arbeitet dies alles so ausführlich heraus, weil ihr selbst, bevor sie sich mit dem Thema beschäftigte, überhaupt nicht klar war, daß Bewegung die Eigenwahrnehmung der beteiligten Partien des Körpers voraussetzt, und sie nimmt an, daß diejenigen geeigneten Leser und freundlichen Leserinnen, die Laien auf diesem Gebiet sind, am selben Informationsdefizit leiden – und warum? Weil eben dieser Wahrnehmungsprozeß (wie auch der des Gleichgewichtsorgans) grundsätzlich dem Sich-bewußt-Sein nicht zugänglich ist. Was ich sehe, höre, rieche, schmecke und ertaste oder als Temperatur spüre, das kann mir – günstigenfalls – bewußt werden bzw. ich kann es mir bewußt machen. Was aber diejenigen Sinne, die für Meldungen betreffs der Stellung meiner Körperteile zu einander oder betreffs des Status von Muskeln, Gelenken und Sehnen zuständig sind, so weiß ich nichts von ihnen, im Gegensatz zum Situs des Auges, des Ohres etc. kenne ich ihren Ort nicht. (Das Funktionsprinzip ist, scheint es Tusnelda, vergleichbar dem einer einfachen Federwaage zum Anhängen der zu wägenden Last, bei der man entweder am auch als Skala fungierenden ausgezogenen Teil selbst die Meßwerte ablesen kann, oder bei der man die Meßwerte an einer auf mechanischem Wege funktionierenden angebauten Skala mit Zeiger ablesen kann.) Und was die Sinne betrifft, die für Meldungen betreffs der Stellung meines Körpers in Relation zum Erdmittelpunkt (s.u.!) oder zu aktuellen Kräften der Fliehkraft, der Beschleunigung oder Bremsung meines Körpers zuständig sind, zu sagen haben, das entzieht sich, so sehr ich mich auch anstrenge, meiner bewußten Wahrnehmung – ich weiß ja nicht einmal aus Erfahrung, wo die betreffenden Sinnesorgane liegen. (Ehrlich gesagt, wußte die mittlerweile so schlaue Tusnelda vor einiger Zeit noch nicht einmal, daß es solche Sinnesorgane überhaupt gibt und daß die betreffenden Körperteile mit Unmengen von ihnen besetzt sind!)

Unter »Wahrnehmung« läßt sich auch ansonsten noch vieles und vielerlei fassen: Die Wahrnehmung des Blutzuckerspiegels durch das betreffende körperliche System mit der Folge einer bekömmlichen Regelung; die Wahrnehmung der abgespeicherten Regeln der Grammatik mit der Folge korrekte Formulierung (vgl. 4.4:4.); die Wahrnehmung der Zeit mit der Folge eines

### 6:3.3.2 – 6:3.3.3

rechtzeitigen Aufwachens usf. Es geht jeweils darum, einen Zustand / Sachverhalt zu erkennen, damit der der Fortexistenz förderliche Vorgang erfolgen kann: es handelt sich bei vielen unserer Wahrnehmungen im Grunde um Meß- und Regeltechnik. (Solche Wahrnehmungen wurden unter 4.12:1.4, 4.12:1.5.2.3 schon erwähnt.) Übrigens – nach Tusnelda Eindrücken, für die sie allerdings betreffs ihrer (Allgemein)gültigkeit nicht die Hand ins Feuer legen möchte, lassen sich solche Wahrnehmungen sehr wohl bewußt machen und zwar mittels bestimmter Meditationspraktiken (vgl. 6:1.3.1).

Will man diese Wahrnehmungen einer der vom Pāli-Buddhismus postulierten sechs Sinnesleistungen zuweisen (vgl. # D 28 p III 102 μ, # D 33 p III 250 μ, # D 13 p I 245 μ), so ist „der Körper“ als der betreffende Sinn zu identifizieren und als das Betreffende Sinnesobjekt „das Berührbare“ zu nennen, welches man „berührt“ oder „wahrnimmt“, genauer, nämlich nach unserer Norm übersetzt: „purapprehendiert“. Dasselbe gilt sinngemäß vom Gleichgewichtssinn.

Wenn ich Bewegungen vollbringe, so ist, wie nun klar ist (abgesehen von der geistig eingespeisten Zielvorgabe), der Körper im wesentlichen sich selbst überlassen. Und trotzdem habe ich das Gefühl, das Konzept, daß ›ich‹ alles regle, daß mein ›ich‹ all diese Einzelheiten koordiniert und steuert. Anders kann ich es mir, jedenfalls als Tochter meines Kulturkreises, ja gar nicht erklären.

### 6:3.3.3 Motoriksteuerung durch Nichtbewußte Eigenwahrnehmung: Kollisions-Anekdotchen

Um die Wahrnehmung von Steuerung und Bewegung in ihrer Komplexität weiter zu beschreiben, ergänzt Tusnelda das obige Nasekratzen durch ein anderes Beispiel: Wenn auf der Kreuzung, die ich bei Grün überquere, unverhofft von rechts ein Lieferwagen mit Höchstgeschwindigkeit sich mir nähert, habe ich kaum Zeit, mir dessen bewußt zu werden und eine Handlungsstrategie auszutüfteln. (Dabei höre ich schon, wie man die Zeugen befragt, nämlich die eine Gruppe von ihnen: ›Als das Auto an den Lieferwagen stieß – mit welcher Geschwindigkeit bewegte es sich wohl?‹ Und die andere Gruppe: ›Als das Auto gegen den Lieferwagen raste – welche Geschwindigkeit hatte es wohl drauf?‹ Die ersteren Zeugen würden angeben, was sie ›wahrgenommen‹ haben: ›Mit 20 km/h‹ oder ›Mit 30 km/h‹; die Zeugen in der zweiten Gruppe würden bezeugen, was sie ›wahrgenommen‹ haben: ›Mit mindestens 60 km/h!‹ oder ›Bestimmt mit 70 oder 80 km/h!‹ Wie zag / forsch wäre ich denn nun tatsächlich gefahren? Man würde wohl feststellen: 55 km/h – weil ich halt gar so flott aussehe, schon mit meinem aufsässigen Haarschopf!) Ich muß vielmehr blitzschnell die wahrscheinliche Annäherungsbahn des potentiellen Kollisionspartners einschätzen, meine eigene momentane Bewegungsrichtung dazu ins Verhältnis setzen und die angemessenen Steuermechanismen meines Wagens veranlassen. In jedem Falle vergeht Zeit zwischen der Wahrnehmung des gegnerischen Fahrzeugs, der Interpretation der Situation als Gefahr und dem Brems- oder Ausweichmanöver: mehrere Wahrnehmungssysteme sind beteiligt, deren Meldungen integriert werden müssen. Noch mehr Zeit würde vergehen, wenn ich gewisse Arzneimittel intus hätte. Ich kann auch froh sein, wenn ich recht ausgeruht bin; und froh darüber, daß mir das nicht ständig passiert – bei entsprechendem Dauerstreß wäre ich bald überfordert und Leib und Leben (sowie Blech) stünden sehr auf dem Spiel. Apropos: Bei zunehmendem Alter bemerkt Tusnelda, daß sich die Anzahl der Fehlgriffe vermehrt, selbst bei Tätigkeiten, die sie unendlich oft ausgeführt hat; offenbar greifen Impulse aus dem gerade Sinnierten auf die Routine über, stören sie: die Routine ist etwas Labiles geworden. (Ein Auto zu fahren ist eine sehr riskante Angelegenheit; und mein Laptop, das an sich brave Schoßtier, wundert sich immer öfter über die Widersinnigkeit der eingegebenen Befehle und reagiert mit Streik.)

Unbedingt notwendig zum angemessenen Handeln ist (wie schon wiederholt angesprochen) zunächst, daß ›ich‹ zum fraglichen Zeitpunkt ›weiß‹, in welchem Zustand, welcher Position ich mich soeben befinde, und zwar relativ zur jeweiligen Umgebung. Das betrifft meinen ganzen Körper. Betreffs der Richtungsänderung meines Autos ist es vorteilhaft zu ›wissen‹, wo sich meine die emanzipatorische Zigarette haltenden Finger im Verhältnis zur fraglichen Apparatur des Autos befinden, damit ich die Hand zum Herumwerfen des Lenkrads einsetzen kann, und zwar

möglichst schnell und zuverlässig, ohne erst großartig zu messen und zu denken, und ohne mir der Position der Hand eigentlich »bewußt« zu werden und ohne mir der Situation als ganzer »bewußt« zu sein. (Es gibt auch Situationen, wo das Gefühl für den eigenen Körper verloren geht, und wo ich auf eine plötzliche Gefahr nur mit einer unheilsamen Verzögerung, nämlich bis »ich« »mich«, »meinen« Körper wiedergefunden habe, durch angemessene Bewegungen reagieren könnte [vgl. 7:3.1].) »Ich« muß ferner »wissen«, welche Kraft mit welcher Geschwindigkeit und in welcher Richtung (und das unter den akuten Bedingungen der Beschleunigung bzw. Bremsung bzw. Fliehkraft) der Arm zum Durchführen des anliegenden Schaltvorgangs einsetzen muß. »Ich« muß dazu »wissen«, wie schwer mein Arm ist und welche Kraft ich aufwenden muß; »ich« muß ferner »wissen«, welche mechanischen Eigenkräfte (z.B. der Gegendruck der Apparatur des Autos) zu überwinden sind. Dabei ist auch das Gleichgewichtsorgan, das die Lage meines Körpers im Verhältnis zum Erdmittelpunkt feststellt, gefordert, wobei meine Augen die beim Ausweichen auftretenden Fliehkräfte meines Körpers (mein seitliches Wegrutschen und Wegbeugen auf dem Sitz) korrigierend berücksichtigen. (Angenommen, mein Ausweichmanöver ereignete sich bei Glatteis und mein Wagen mit mir drin kreiselte dreimal um sich herum, so würde mir für einen Moment die Orientierung schwerfallen: alles drehte sich um mich herum, ich könnte mein Gleichgewicht nicht finden, eben weil mein Gleichgewichtsorgan sich auf das Kreiseln einstellt und die Drehung quasi auf die Welt projiziert. Würde ich in dem Zustand das Steuer drehen, so wäre ich wohl verloren.) Für die Bedienung von Bremse usf. gilt entsprechendes.

Was »ich« auch »wissen« muß, das ist, in welchem Zustand sich »mein« »Geist« befindet, damit dieser sich angemessen umorientieren und umorganisieren, also umschalten, kann; z.B. weg vom lässigen Dahinfahren und Tagträumen über den Liebsten und hin zum plötzlichen Ausweichen nach links (und hierbei zur sinnlichen Erfassung des gesamten Verkehrsgeschehens einschließlich weiterer Fahrzeuge, der Verkehrsinsel etc.), zur Verlagerung meines Körpergewichts, zum Warnruf an das Söhnlein auf dem Rücksitz usf.

Bewußt wird mir in dieser gesamten Situation weder irgendeine Wahrnehmung (außer der der pauschalen Gefahr: »Verflixt!«), noch irgendeine Bewegung (außer der Behinderung, daß ich blöderweise eine Zigarette in den Fingern halte). Bewußt wird mir die durchlebte Gefahr erst nachträglich: »Pfuuuh!« Auch der Ablauf des Ausweichmanövers wird mir erst im nachhinein bewußt, wobei die Erinnerung nur die ganz groben Ereignisse widerspiegelt, aber mitnichten jede einzelne Wahrnehmung oder jede einzelne Muskelbewegung – die könnte ich keineswegs rekapitulieren und rekonstruieren.

Das alles gelingt mir – prompt und zweckmäßig – eher, wenn ich für derartige Eventualitäten in ruhigen Zeiten auf dem Verkehrsübungsplatz oder sonstwo durch gestellte Szenen entsprechende Verhaltensmuster eingeübt habe (schließlich bringe ich für den Autoverkehr kein angeborenes Verhaltensrepertoire mit!), und wenn der Ablauf nun im realen Leben wie eingeschliffen automatisch geschieht, indem das passende Programm »von selbst« abläuft, wenn »ich« gar nicht zu handeln brauche.

In all den obigen Fällen gilt: Wir können hier nicht von »Sich-bewußt-Sein«, wie wir es durchgängig definieren, sprechen (»ich« weiß ja gar nicht, was ich »tue« bzw. was »mir« geschieht: mir wird nichts von der Steuerung meiner Motorik per Wahrnehmung bewußt – aber das System Tusnelda (oder Laika) »weiß« offenbar sehr wohl, was anliegt, es konstatiert, interpretiert, entscheidet sich für eine Handlung und unendlich viele Einzelhandlungen, die es sinnvoll auf einen identifizierten Zweck hin koordiniert – ohne »Bewußtsein« von jedem der unzähligen relevanten Parameter (z.B. der Muskelspannung oder der Straßenlage oder ihres Gewichts) und vom Ziel der Gesamthandlung sowie vom zur Erreichung des Ziels jeweils zu Tuenden.

Der Impuls ist für Tusnelda hier stark, die Versuchung groß, unsere Definition von Bewußtsein um ein solches »nichtbewußtes Wissen« zu erweitern – aber davor hütet sich T, denn sonst landet sie, besser: verharrt und versinkt sie im nebligen Meer der Metaphysik – und aus dem versucht sie sich (und, wenn's gestattet ist, auch die geneigte Leserin und den lebenswürdigen Leser), u.a., gerade durch kandida Begriffsklärungen (eine Grundfeste für das realistische Denken!)

### 6:3.3.3 – 6:3.4

herauszuziehen. (Es steht aber dem Bestreben, eine treffende Bezeichnung für diese Nichtbewußten Wahrnehmungsprozesse zu finden, grundsätzlich nichts entgegen, soweit Tusnelda sieht.)

4

#### 6:3.4 Die Funktion Nichtbewußter Wahrnehmung

Man könnte nun, nach Zur-Kennntnis-Nahme des Faktums der Nichtbewußten Wahrnehmung, vielleicht geradezu sagen, daß normalerweise diejenigen Sinneswahrnehmungen (lt. Alltagsdefinition) »bewußt« werden, die – ggf. auch nach einschlägigen Vorerfahrungen – nicht durch automatisch ablaufende Tätigkeiten (vgl. 6:2.3) zu beantworten sind. Mit anderen Worten: Das Sich-bewußt-Sein/Werden hat offenbar die Funktion, es dem mentalen System zu ermöglichen, zu dem Zeitpunkt nicht routinemäßig, nicht reflexhaft, nicht »instinktiv« ablaufende Aktivitäten als Antwort auf Sinneswahrnehmungen zu planen und zu steuern, bzw. es dem System zu ermöglichen, neue Automatismen zu entwickeln. (Zu den obigen Vokabeln »Routine«, »Reflex«, »Instinkt« kennt Tusnelda keine Pāli-Entsprechungen: alle, insbesondere die beiden letzten, wären inhaltlich zu verstehen als – ggf. in früheren Existenzen – erlernte Responstmuster.) Solche Aktivitäten, das sei betont, setzen den Rückgriff auf Gedächtnisinhalte im allerweitesten Sinn voraus, die angeben, was wann in welcher Reihenfolge wie zu tun ist. (Erst die Asbestplatte freimachen, dann den Regler des Bügeleisens einstellen, das Bügeleisen absetzen, die Bluse ausbreiten, die Bluse anfeuchten ...) Diese betreffenden abgespeicherten Daten können wir getrost als Objekte der Wahrnehmung (im Pāli-Buddhismus: „Dinge“, *dhammas*) für das mentale System (lt. Pāli-Buddhismus: den „Geist“, *manas*) betrachten.

Das alles ist offenbar so im System Tusnelda / Kunibert / Laika angelegt. (Nebenbei: Dieser Sachverhalt dürfte der wesentliche Grund dafür sein, daß Anfänger in der Meditation solche Schwierigkeiten damit haben, ihre Aufmerksamkeit für längere Zeit z.B. bei der Berührung des Atems an den Naselöchern zu halten: diese Aufmerksamkeit, das bewußte Atmen, ist aus der Sicht des gegebenen biologischen Systems ja etwas völlig Überflüssiges [man atmet ja auch so ganz gut!]; man hat das Atmen, im Unterschied zu Laufen, auch nie bewußt einüben müssen, und vielleicht ist die Aufmerksamkeit gar etwas Gefährliches, da sie von eventuell aufkommenden wichtigen Aufgaben ablenkt (es ist schwierig, sich verschiedener Dinge gleichzeitig bewußt zu sein) – und, in der Tat, erfahrungsgemäß pfuscht dieses Aufmerken auf den Atem bei unzureichend Geübten sogar in die ansonsten tadellos funktionierende Atemroutine hinein, bringt sie durcheinander, führt zu abnormen Bewegungsabläufen der Atemmuskulatur, zu Verkrampfung und unangemessenem Atemrhythmus und dadurch, z.B. bei Hyperventilation, gar zu unwillkommenen mentalen Phänomenen. In diesem Zusammenhang sei an den legendären Hunderfüßler erinnert, der treuherzig-munter durch seine Welt wuselte – bis ihn jemand fragte, wie er nur die Bewegungen all seiner Beine koordiniere. Da richtete er denn seine Aufmerksamkeit auf die Beine – und kam fortan nicht mehr von der Stelle, weil das ganze Bewegungssystem in einem regellosen Gezappel zusammenbrach.

Ob die eben dargestellten Sinnesprozesse im Pāli mit *saññā* bezeichnet würden oder mit *viññāṇa* oder mit einem anderen Spezialausdruck, vermag Tusnelda nicht zu sagen. Derartige Belege für *saññā* bzw. *viññāṇa* hat sie jedenfalls nicht. Nur zum heißen Bügeleisen gibt es thematisch eine kanonische Analogie (# M 48 p I 324 μ), und dort wird weder *saññā* bzw. *viññāṇa* verwendet, noch z.B. »fühlen«, sondern es wird nur von »Darauftreten« gesprochen, womit dieser Text gar nichts zu unserer Frage hergibt. Tusneldas Vermutung jedenfalls ist, auf dem Hintergrund der Belege für *saññā* (wo Tusnelda ihrerseits Sich-bewußt-Sein postuliert), daß *saññā* im Fall von kürzestzeitlichen automatischen und reflexmäßigen Wahrnehmungen nicht verwendet würde. Anders herum: Geht Tusnelda davon aus, daß ihre Interpretation »Sich-bewußt-Sein« für *saññā* richtig ist, dann kommt *saññā* nicht in Frage als Terminus für derartige Wahrnehmungsleistungen.

In unserer westlichen heutigen Kultur ist es für halbwegs Gebildete nicht schwierig, die Erkenntnis zu akzeptieren, daß vieles in meinem Leben – auch vieles, von dem, was ich an sich wahrnehme – abläuft, ohne daß ich mir dessen bewußt werde. Der Gedanke hingegen, daß

52



4 hinter den Wahrnehmungen und Aktivitäten kein Ich stecke und daß nicht ich handle, sondern das System Tusnelda, ist für Okzidentalern (und für andere Menschen auch) ganz starker Tobak. Wichtiger als das Sich-bewußt-Sein insofern vertiefend zu untersuchen, ist es daher, weiter am Ich-Konzept zu rütteln, was Tusnelda tut, indem sie anhand konkreter Beispiele aufzeigt, daß das Ich oft keinen rechten Ort hat, z.B. im Zusammenhang mit Motorik. (Tusnelda vertieft diese Einsichten im nächsten Kapitel.)

\*\*\*\*\*

*Drei Wochen hindurch war der Wächter: Bewußtsein vom Tore der Vernunft verschwunden. Die Gedanken Wallys waren freigegeben, das Dach stand offen, jedes Auge konnte in das glühende Hirn hineinsehen und die Verwirrung der Ideen mit seinen Blicken verfolgen. Da lagen sie alle, die wie ein Kapital angelegten Eindrücke der Vergangenheit, ohne die lachenden, fröhlichen Zinsen des Umgangs und des Bewußtseins zu tragen; nackte Leiber, die des bunten Gewandes der Rede ermangelten, Ideenembryone, so gräulich anzusehen wie die Infusorien, die man durch Vergrößerungsgläser in einem Wasserglas unterscheidet. Die Erinnerungen, Ideen und Ideenschatten jagten sich untereinander und gingen wahnwitzige lächerliche Bundesgenossenschaften ein und fraßen sich untereinander auf wie Ungetüme, denen die Gestalt, die Schönheit, die Freiheit des Willens und das Wort fehlt.*

(Karl Gutzkow, Wally, die Zweiflerin, Kap. 7)

## 7: ich / Ich in säkularer Sicht

### 7:1. Die Fragwürdigkeit von Sachverhalt ich / Ich und von Konzept ich / Ich

Im Zusammenhang der Betrachtungen der aufmüpfigen Seidenverkäuferin Theodelinde hat sich schon angedeutet, daß Sich-bewußt-Sein/Werden doch offenbar jemanden voraussetzt, der sich eine Sache bewußt ist; ein Sich-bewußt-Sein gibt es doch wohl nur, wo ›ich‹ schön bin, wo ›Tusnelda‹ schlau ist, wo ›Laika‹ ihr ›Frauchen‹ übertölpelt, und es hat sich angedeutet, daß ›ich‹ / ›Ich‹, ›Laika‹ etc. als Personen höchst fragwürdig bzw. bloße Konzepte von Personen sind. Es ist daher nützlich, die Genese und die Funktion von ich / Ich, Laika bzw. von den entsprechenden Konzepten zu analysieren. (In anderen Zusammenhängen, u.a. 3:3.6.3, 4.5:3.3.3, 4.5:3.3.5 wurde schon auf das Ich-Konzept eingegangen.)

In einem anderen Zusammenhang besprochen wir die Tätigkeit, nämlich das Sich-einer-Sache-bewußt-Sein/Werden (und zwar anhand der Temperaturregelung beim Bügeleisen, vgl. 6:1.2.3.2); hier behandeln wir den intuitiv postulierten – hinter der Tätigkeit stehenden – ›Täter. (Es sei der Hinweis nicht versäumt, daß für manche Denker das sog. Bewußtsein selbst der Täter ist.)

### 7:2. Der Sachverhalt ich / Ich: zweierlei Iche, zweierlei Ich-Konzepte

#### 7:2.1. Das Personhafte Ich

##### 7:2.1.1 Der Sachverhalt Personhaftes Ich

Als erwachsener, normaler Mensch handle ich ganz selbstverständlich, ganz naiv als ›Ich‹, außerdem denke ich, daß ich ein ›Ich‹ bin oder ein ›Ich‹ habe. Wenn wir vom vom ›Ich‹ sprechen, so kommen wir nach einiger Betrachtung bald darauf, daß unsere Alltagssprache mindestens viererlei Punkte kennt, und die geraten bei unvorsichtiger Verwendung gern durcheinander.

Es bezeichnet der Begriff ›das Ich‹ die Gesamtheit der empirischen Person, insbesondere das, was ich für ziemlich unverzichtbar halte. (Letzteres ist wohl alles außer, z.B., meinen Fingernagelspitzen und dem Ohrenschnitzmal, also eher lästigen Dingen, bzw. außer meiner Vorliebe für Schwarzwälderkirsch-Torte, also eher lästigen Dingen.) Es geht um das personhafte Ich. Es ist aber zu beobachten: Hier von Gesamtheit zu sprechen, ist etwas sehr Gewagtes, schon die Vulgärpsychologie sagt mir ja, daß ich in einem Moment Köchin bin, dann Geliebte, Schreibmamsell, Gärtnerin, Hundeführerin, Sportlerin, Patientin ... – nie ist die Gesamtheit meiner Möglichkeiten gefragt bzw. sie kommt nie zum Zuge, was auch gar nicht anders sein kann: für meine Chefin bin ich auch nicht annähernd die Geliebte.

##### 7:2.1.2 Das Konzept vom Personhaften Ich und seine Kritik

Wir haben betreffs des Personhaften Ich das Konzept, es gebe dieses. Es geht um das Konzept vom Personhaften Ich. Dieses Konzept scheint Tusnelda identisch zu sein mit (1) Selbstbewußtsein im Sinne von ›Ich bin mir ‚meiner selbst‘ bewußt‹, ›Ich weiß / postuliere, daß es ‚mich‘ gibt. Weiter ausgesponnen, hieße dies entweder, (1a) ich selbst (als Subjekt) bin mir eines Selbst (als Objekt) bewußt; oder (1b) ein Selbst ist sich seiner selbst bewußt (letzteres also betreffs

seiner gesamten empirischen Person); oder (2): es gibt eine Bewußt-Sein (ohne daß ein Selbst dieses ›hat‹ (2a) betreffs meiner selbst oder (2b) betreffs des Selbst. (Übrigens – Tusnelda diskutiert das Thema, indem sie entweder von der ›Person‹ oder vom ›Ich‹ redet, da dies dem westlichen Sprachgebrauch am ehesten entspricht Die buddhistischen Texte verwenden, wie bekannt, für denselben allgemeinen Sachverhalt ebenfalls die „Person“, *puggala*, bzw. das „Selbst“, *attā*.) Es sei nun darauf aufmerksam gemacht, daß das „Selbst“, wie es als recht genaue Übersetzung eines Pāḷi-Wortes vorkommt, nicht unbedingt bzw. in jeder Hinsicht dem ›Selbst‹ der professionellen westlichen Psychologie bzw. bestimmter Schulen derselben entspricht (auch nicht deren ›Ich‹). Im Alltags-Deutsch werden ›Selbst-Bewußtsein‹ und ›Ich-Bewußtsein‹ offenbar gleich gebraucht, letzterer Begriff bedeutend seltener. (Nicht gemeint ist hier ›Selbstbewußtsein‹ im Sinne von Stolz, Selbstsicherheit, wenn auch der Buddha, z.B. in # M 109 p III 18 μ, dem Konzept ›Ich‹ [„Persönlichkeitsanschauung“] sehr wohl „Dünkel“ unterstellt.) Die Frage des Selbstgefühls ist hier ebenfalls nicht angesprochen, allenfalls mal angetippt. Ferner ist nicht angesprochen, ob ein erwachsenes Wesen unabhängig, autark ist, ein Einzelgänger, Solitär oder ob es ohne permanenten Kontakt mit Seinesgleichen dahinkümmert, zumindest aber unglücklich ist, da es sich so unvollständig fühlt oder einsam. Weiterhin ist nicht behandelt, ob jemand ein Egoist ist oder jemand, der seinen Mitwesen gut will, bzw. ob er grundsätzlich alles nur von seiner eigenen Warte aus sieht [und nur das gelten läßt] oder sich in andere Wesen einfühlen kann. Wir haben mit dem so verstandenen Terminus ›Selbstbewußtsein‹ eine deutsche Entsprechung zu der Pāḷi-Konstruktion ›Sich-einer-Sache-bewußt-Sein‹ [vgl. 1:2.4] vor uns.)

Den Sachverhalt Personhaftes Ich bzw. das Konzept vom Personhaften Ich brauchen wir hier nicht groß abzuhandeln, das geschieht, soweit es die buddhistische Position (nach Tusneldas Analyse) betrifft, andernorts (in unserer Ethik-Dokumentation, Kapitel 12). Nur kurz: Eine Person als solche bzw. ein Personhaftes Ich wird im Buddhismus nicht postuliert, das betreffende Konzept ist zwar, verkürzt!, beim unerleuchteten Menschen vorhanden, ist jedoch als unzutreffend aufzugeben. Und, in der Tat, der Kampf gegen das Konzept Person – nicht nur gegen den Egoismus! – stellt eines der wichtigsten Anliegen des buddhistischen Strebens dar. (Das macht den Buddha zu einem sehr seltenen Vogel unter den Ideologen und Praktikern.) Worum geht es? Nach Tusneldas Verständnis ist es, pointiert ausgedrückt, so: Wenn es in einem Text heißt ›Sie winkt‹ oder ›Der Buddha räuspert sich‹, so ist dies trügerisch. Bei ›sie‹, ›der Buddha‹, bei Person überhaupt, handelt es sich um Begriffe der Alltagssprache, denen nach buddhistischer Analyse keine Realität entspricht: es gibt keine Person. Es gibt vielmehr ein System (und zwar ein offenes, z.B. betreffs Stoffwechsel und Wahrnehmung) von Funktionen und Aggregaten von Funktionen, letztlich ein System (kein buddhistischer Terminus!!!) von Ereignissen (deren eines als „Mentation“ bezeichnet wird, und ein anderes als „Geist“, weitere als – tentativ! – ›Wahrnehmung‹ und als „Gefühl“ usf.), wobei die Funktionen bzw. Ereignisse zusammenspielen und auf einander einwirken und dabei Funktionen bzw. Ereignisse ganz anderer Art evozieren (vgl. 3:4.3). Die Funktion Wahrnehmung kann also feststellen, daß da etwas Weißes (was seinerseits keine Person oder ein Ding ist) liegt, man kann aber nicht legitimerweise behaupten, es gebe eine Person, die jene Wahrnehmung von etwas Weißem habe. Dieser Gedankengang sei noch weiter ausgesponnen: Das Subjekt des Seins, Erlebens, Denkens, Wahrnehmens ist – in Anbetracht der Nichtexistenz einer realen Person, eines realen Selbst – in letzter (sprachlicher) Konsequenz das System Tusnelda, das System Laika, aber nicht Frau Tusnelda, nicht Fiffi Laika. Sehen wir uns ein Beispiel an: Tusneldas Wissen um die Verliebtheit ihrer selbst ist verkehrt: es gibt niemanden, die die verliebte Tusnelda wäre. Damit ist die Verliebtheit keineswegs hinfällig – nur: es hat sie niemand, sie ist nicht ein Zustand von jemandem. Das Wissen bezieht sich auf etwa Existentes (die Verliebtheit) welches einem an sich Nichtexistentem (Tusnelda) zugeschrieben wird. Und – Tusneldas Wissen um die Verliebtheit ist etwas Fragwürdiges: Es gibt keine Tusnelda, die ein solches Wissen hätte. Das Wissen ist da, aber es ist niemandes Wissen. Das Subjekt des Wissens ist Fiktion, das Wissen aber ist real. Allenfalls läßt sich sagen: Das unter der Bezeichnung ›Tusnelda‹ firmierende System hat Wissen um die Verliebtheit des Systems Tusnelda. (Auf diese Thematik sind wir schon unter 3:4.3 betreffs des Buddha eingegangen.) Auch, und besonders, für Buddhisten

ist dieser Gedanke immer und überall in sämtlichen Zusammenhängen ohne Ausnahme gegenwärtig zu halten – auch wenn der Sprachgebrauch bzw. die Notwendigkeit einer Verdaulichkeit der Sprache die Verwendung von ›Tusnelda‹, ›Laika‹, ›ich‹, ›dein‹, ›Person‹ etc. erheischt. (Wieweit die oben ausdrücklich als ›reak‹ bezeichneten Zustände Verliebtheit bzw. Wissen letztendlich wirklich real sind, ist durchaus anzuzweifeln und bedarf der Untersuchung – das ist aber kein Anliegen für uns. [Tusnelda ist überzeugt: sie sind nicht wirklich real.])

Die Leugnung einer Person, eines Selbst, wird gegenüber den Strebenden durch die buddhistischen Texte immer wieder eingefordert, und zwar gerade im Zusammenhang mit dem Thema Wahrnehmung (z.B. in # S 22.1 ff p III 1 ff μ, # M 144 p III 264 ff μ). In mancherlei Kontext weist der Buddha das Konzept eines Selbst zurück: Das „Gebiet des Nichts“ scheint sich nach # M 106 p II 263 f μ durch folgende vorbereitende Betrachtungen auszuzeichnen: „Alle *saññās* ›stoppen restlos auf dieser Stufe. „Öd ist dies [alles] hinsichtlich eines Selbst oder hinsichtlich etwa einem Selbst Zugehörigen!“; „Ich bin nicht irgendwo für irgend jemanden etwas; und darin ist nicht für mich irgendwo wo immer etwas.“ Der Buddha verwirft (# S 12.35 f p II 60 ff μ) – wie bei allen Gliedern der Bedingt-Entstehung – u.a. die Frage „Wessen aber ist das Gefühl?“ als „Nicht angebracht“ (als müßig), in anderen Worten, die Idee „Eines ist Gefühl, eines anderen (des Erlebenden) aber ist das Gefühl!“ und ›weist den Dhamma‹ „... infolge [der Erfüllung] der Bedingung Berührung gibt es Gefühl ...“ Punctum. Der Buddha bezeichnet (in # S 12.12 p II 13 μ) u.a. die Fragen „Wer rührt denn nun an?“, „Wer fühlt denn nun?“ als „nicht angebracht“, er sage nämlich nicht „Er rührt an“, „Er fühlt“. Die richtig gestellte Frage laute vielmehr: „Infolge welcher Bedingung gibt es denn nun Anrührung / Gefühl?“ Er spricht also von dem Geschehen Anrührung / Gefühl, nicht aber von jemandem, dem etwas geschieht, der etwas tut. (Daß dies in bestimmten Texten doch so ist, haben wir unter 3:3.6.3, 3:3.6.4.2, 3:3.6.5 gesehen. Der Buddha warnt denn auch in einem ähnlichen Zusammenhang davor, theoretisierend über seine ›Instruktion hinausschießen‹ zu wollen [ # M 109 p III 19 μ], das Thema ist offenbar irrelevant, und ermahnt zur relevanten Praxis [vgl. in unserer Ethik-Dokumentation den Abschnitt 17.8.3, und zwar insbesondere die letzten Belege; sowie 17.8.2 gegen Ende.] Es ist dem Buddha zufolge (lt. # D 15 p II 66 f μ) – für einen Toren – möglich, u.a. zu denken „Das Gefühl ist mein Selbst!“ oder auch: „Mein Selbst fühlt, die Konstitution Gefühl ist mein Selbst!“ Folgerichtig wäre, so der Buddha, beim ›Stoppen‹ (Aufhören) des jeweiligen Gefühls auch das Selbst erledigt und zu sagen „Ich bin“ wäre widersinnig. (Entsprechende Ausführungen betreffs *saññā*, *viññāna*, und Modalaktivität werden in diesem Text nicht gemacht, scheinen Tusnelda jedoch grundsätzlich denkbar.) Interessant ist hier folgendes: Anlässlich einer Diskussion mit fremden Theoretikern (# D 9 p I 180, 187 ff μ), die sich, u.a., mit der Frage befassen, ob die *saññā* (nicht etwa das *viññāna* [das gemeinhin so beliebte ›Bewußtsein(!)‹] „des Menschen Selbst“ sei (eine Anschauung, die der Buddha verwirft), scheint der Buddha ihnen zuzugestehen, daß es den dreierlei von ihnen postulierten „Selbst-Gewinn“ (in etwa, so sieht es Tusnelda, die Erzeugung eines Selbst, d.h. – verkürzt – [1.] der Körper allgemein, [2.] die Sinne auf stofflicher und mentaler Ebene, [3.] die *saññā* auf nichtstofflicher Ebene) gebe; aber halt nur als ephemeres, bedingtes Produkt, so wie man [# D 9 p I 201 μ] „Milch“ habe, aus der „Sauermilch“ und dann „Butter“ entstehe und daraus wieder andere Milchprodukte, wobei es einmal mit der „Milch“ vorbei sei, dann mit der „Sauermilch“ und „Butter“ usf., wobei „Butter“ eben nicht als „Milch“ zähle usw. (Von einem solchen Produkt ›Selbst‹ spricht der Buddha sonst nirgends, was die Vermutung nahelegt, es handle sich bei seiner aktuellen Aussage um ein didaktisches Zugeständnis, nämlich um das Aufgreifen oder Fabrizieren eines den Außenstehenden zugänglichen Denkmodells. Dies alles wird diskutiert vor dem Hintergrund, daß der Buddha, einem nichtbuddhistischen „Waller“ gegenüber, vor dieser Erarbeitung [# D 9 p I 185 ff μ] das Konzept eines „Selbst“ eindeutig verworfen hat. Er postuliert auch keine andere die Existenzen durchwandernde Essenz eines Wesens, etwa ein sog. ›Bewußtsein‹ [welches quasi von der Milch in die Sauermilch und die Butter übergehe].) Übrigens – der Buddha läßt im selben Text (# D 9 p I 200 ff μ) die Meinung eines bis dahin nur zuhörenden Laien (!) gelten, die jeweilige Art von „Selbst-Gewinn“ sei zu dem betreffenden Zeitpunkt durchaus „real“, man ›sei jeweils. Der Buddha relativiert schließlich diese

ganze Erarbeitung (seine Erarbeitung), indem er sie als „Weltbenennungen, Weltidiome, Weltäußerungen, Weltverkündigungen“ bezeichnet, „zu denen“ er „sich äußert, ohne festzuhalten.“ Für den Buddha sind lt. Text derlei Fragen zum Selbst witzlos – was er lehrt, das ist:

4 „Das ist das Leiden“ usf.  
 Der Buddha weist (in S 12.12 p II 13 µ) die Frage: „Wer führt denn nun sich die Nahrung *viññāṇa* zu?“, als falsch gestellt zurück, er sage nämlich nicht „Er führt sich zu“. Die richtig gestellte Frage laute vielmehr: „Wofür nun wohl ist *viññāṇa* die Nahrung (PTS abweichend)?“ Die  
 8 Ablehnung des Person-Konzepts findet sich auch in anderen Zusammenhängen, so z.B. # S 12.46 p II 75 f µ im Kontext Karma, wo der Buddha vorschlägt, statt die Identität von – die ist Tusneldas Diktion! – Säenden und Erntenden zu thematisieren, lieber die Bedingt-Entstehung zu betrachten: „Infolge der Bedingung Ignoranz gibt es Modalaktivität ...“ (Apropos Karma – wenn wir  
 12 unterstellen, daß es Lebewesen gibt, die kein verbales Konzept eines Selbst produzieren, z.B. Hunde, Schimpansen, Flöhe, Karpfen, Papageien, so mag die dann zu leistende Erklärung ihrer Existenz und Wiedergeburt ein neues Licht auch auf die betreffenden Verhältnisse beim normalbegabten Menschen werfen – dies sei uns jedoch nicht zur Aufgabe gemacht.) Eines  
 16 noch sei festgestellt: Das „Selbst“ als eine konkrete, faktisch vorhandene Entität kommt innerhalb von als buddhistisch einzuordnenden Aussagen tatsächlich vor, allerdings nur ausnahmsweise und in eher alltagsphilosophischen Zusammenhängen (z.B. in # M 54 p I 361 µ), wo das „Selbst“ welches einen ggf. tadelt, offensichtlich für ›Gewissen‹ steht.

20 Es ist gut, beim Thema ›Das Selbst‹ fremde Konzepte im Auge zu haben (zusätzlich zum soeben referierten). Übrigens sehen gewisse nichtbuddhistische Ideologen lt. # D 1 p I 34 f das „Selbst“ als identisch mit dem ›stofflichen‹ „Körper“ an, wodurch „Selbst“ und „Wesen“ beim Tode vernichtet werden. Andere nichtbuddhistische Ideologen postulieren als eine von sieben  
 24 einschlägigen Möglichkeiten zusätzlich zu dem von ihnen angenommenen „Selbst“ „ein anderes Selbst, göttlich, stofflich, bestehend in Geist ...“ bzw. als, eine weitere Möglichkeit, „ein anderes Selbst – indem es das Gebiet der Raumunendlichkeit schlechthin transzendiert ...“ (Wenn wir  
 28 solche fremden Konzepte kennen, dann können wir uns die Ideologie von Nichtbuddhisten besser erklären bzw. nachvollziehen, warum der Buddha in einem gegebenen Kontext so und so argumentiert, und nicht anders.)

In einer säkularen Sichtweise ist der Sachverhalt in etwa folgender: Das sog. ›Ich‹ ist keine real existierende Entität, jedenfalls nicht mehr real als das ›Er‹, welches unseren lieben Kunibert  
 32 bezeichnet; das ›Sie‹, welches die brave Laika bezeichnet; das ›Es‹, welches das Bügeleisen bezeichnet. ›Ich‹ ist schlicht das Etikett für die empirische Person A, das System Tusnelda, das Merkmalspaket A (zum Begriff vgl. das Ende diese Abschnitts sowie 7:3.6) und zwar aus der Sicht eben derselben / desselben (wobei diese / dieses von anderen empirischen Personen, z.B. vom  
 36 System Kunibert oder Laika, von der Person B oder C, vom System B oder C, vom Merkmalspaket B oder C unterschieden wird).

Der Begriff ›Ich‹ ist nichts als die substantivierte grammatische Partikel ›ich‹ (wie sie im Satz ›ich  
 40 sehe dich‹ vorkommt). Eine Formulierung wie ›Das Ich sieht das Du‹ mag für Theologinnen oder Philosophen eine bedeutungsschwangere Aussage darstellen, setzt aber eine luxurierende Logik voraus nach dem Motto ›Wenn es die Aussage ›ich sehe dich‹ gibt, so muß es doch ein Ich geben, welches das Du sieht, wie es der analoge Satz ›Laika sieht Hüon‹ (zweimal ein Substantiv) nahelegt: Es gibt die Laika, die den Rücken Hüon sieht.

44 Es wäre wohl für dem Verständnis der Realität förderlich, das Wort ›das Ich‹ bzw. ›das Du‹ insofern aus dem aktiven Wortschatz zu eliminieren, außer zwecks Demaskierung der dahinterstehenden Ideologie, hinter der Maske Ich bzw. Du steckt ja keine Person, sondern, lt. vom Pāli-Kanon inspirierter säkularer Analyse, ein Ensemble von Faktoren, Aspekten (im Pāli:  
 48 „Kloben“, und in Tusneldas Jargon: ›Merkmale‹). Wenn ich das ›Hier‹ dem ›Dort‹ oder das ›Innen‹ dem ›Außen‹ gegenüberstelle, so hilft mir dies beim Verständnis von Ich und Du: Das ›Hier‹ etc. ist auch für ein schlichtes Gemüt wie Tusnelda keine Person; es ist Tusnelda klar, daß es überhaupt kein Ding ist, sondern daß ›das Hier‹ nur ein Wort ist, das die ›hier‹ vorhandenen Dinge, Umstände,  
 52 Merkmale bezeichnet. Gerade so also bezeichnet ›Ich‹ – mißverständlich – ein Ensemble von

### 7:2.1.2 – 7:2.1.3

4 Merkmalen. (Das ›Hier‹ und das ›Dort‹ wird bald, nämlich unter 7:3.2, 7:3.3 besprochen werden.) Das Personhafte Ich im Sinne von Ensemble aller Merkmale oder Merkmalspaket (und nur in diesem Sinne!) gibt es unzweifelhaft. Betreffs anderer Iche bzw. Konzepte vom Ich ist dies eine offene Frage.

#### 7:2.1.3 Das Funktionieren des Konzepts Personhaftes Ich: Das Konzept ist sinnvoll

8 Trotz der angedeuteten Vorbehalte scheint es Tuszelda fruchtbar, einige Aspekte des Konzepts Personhaftes Ich anzusprechen: (1.) Dieses Konzept hat die Funktion, das System als eine Ganzheit zu begreifen und zum Nutzen dieser Ganzheit zu handeln, rein physisch etwa auf das Überleben des gesamten Körpers zu achten, nicht nur gewisser Teile, und notfalls, im Interesse des Ganzen bzw. des Hauptsächlichen, etwa einen brandigen Fuß zu amputieren. Und auf der psychischen Ebene halten wir die Gesamtheit unserer mentalen Qualitäten (sofern diese überhaupt einer Feststellung zugänglich sind) für unser Ich, und auch da geben wir notfalls, im Konfliktfalle, etwas von uns auf, etwa die Vorliebe für Schwarzwälderkirsch-Torte oder für rassistisches Gedankengut, um unser gesamtes inneres System zu retten bzw. erst stimmig zu machen; wenn da aber etwas schief geht, sind wir viel weniger ›wir selbst‹, als wenn wir uns eine Fußprothese zulegen: in beiden Fällen suchen wir nämlich, unsere Identität zu bewahren.

16 Um sich um das Fortleben zu kümmern, ist es unumgänglich, ›sich selbst‹ (mit allen Wahrnehmungen, Interessen etc.) ernst zu nehmen, sich also gerade nicht als ein System von schieren Vorgängen zu betrachten, in anderen Worten: Die Blindheit für die ›eigene‹ Wirklichkeit als Nicht-Person steht im Dienste der biologischen Fortexistenz.

20 Das Konzept Personhaftes Ich (2.) beinhaltet, daß das betreffende Individuum nicht nur im Hier und Jetzt existiert, und dies als ein bloßes System (nicht als Person), sondern daß dieses Individuum eine Geschichte hat, daß es ganz bestimmte Anfänge hat, daß es gelernt und Erfahrungen gemacht hat, daß es sich entwickelt hat – und das nicht selbst-genügsam im eigenen Saft, eingelagert in einer stählernen Kiste in einem toten Bergstollen, sondern in Auseinandersetzung mit belebter und unbelebter Umwelt, wobei die erstere fremde und mehr oder weniger gleichartige Individuen enthält; daß die Gegenwart des Individuums durch jene Vergangenheit geprägt ist, sowie durch per Erfahrung – d.h. gesellschaftlich vermittelte – zu erwartende Aussichten betreffs der Zukunft; daß das Individuum eine gewisse ungewisse Zukunft haben wird, die ihren Charakter mit einiger Wahrscheinlichkeit aus der längst vergangenen Vergangenheit und aus der gerade vergehenden Gegenwart schöpft: ›Ich‹ habe das erlebt, dies ist ›meine‹ Lehre daraus; ›ich‹ habe eine Geschichte und eine Kontinuität. Die Annahme einer Zukunft schließt ein ›Wissen‹ darüber ein, daß diese gegenwärtige physische Existenz irgendwann zu einem Ende kommt, daß ich sterblich bin: Todesangst ist mir eingebaut und ich versuche, den Tod hinauszuschieben; das versucht Laika auch und wohl so manches andere Viech, auch wenn vielleicht kein quasi ausformuliertes Konzept von der Sterblichkeit hinter den diversen Sterbevermeidungsstrategien steckt. Jeweils angemessenes Handeln ist durch Lernen, Erfahren, Auswerten der Biographie vermittelt – ein Potential, welches ein System, das keine erlebte Geschichte besitzt, sondern stur nur nach inflexiblen vorgegebenen Programmen mit sich und der Umwelt verfährt, nicht oder allenfalls rudimentär besitzt. Somit dürfte – trotz aller sich auch auswirkenden Gefahren, die das Ich-Konzept beinhaltet (wenn z.B. das Gelernte, Erfahrene seinerseits zu einem verknöcherten Programm wird) – das Ich-Konzept, das sog. ›Ich-Bewußtsein‹ (dieses schließt das Konzept ›Ich unter den Meinen‹ ein bzw. es mag sich auf die betreffende soziale Gruppe in der nämlichen Umwelt ausdehnen: ›Wir Wesen in diesem Tal‹, ›Wir Menschen in diesem Tal‹, ›Wir grünhäutigen, eisenfressenden Übermenschen in diesem Tal‹ ...) einen Vorteil in der Auseinandersetzung mit der belebten und unbelebten Umwelt darstellen.

48 Die Frage, welche Funktion das implizite Konzept habe, daß ›ich‹ sehe, daß ›ich‹ fühle, daß ›ich‹ handle (bzw. daß ›wir‹ sehen etc.) – es geht also um das Personhafte Ich – bedarf noch einer weiteren Erarbeitung, wenigstens in Ansätzen, genauer: in Form von Mutmaßungen. Die Tatsache (Tuszelda jedenfalls hält es für eine), daß Laika unter den Hunden, Grani unter den Pferden, Jockli unter den Goldhamstern ganz ähnliche Erfahrungen von Ich und Du / Sie / Er / Es

macht, wenn auch die »mitgebrachten« Neigungen und die Prägungsvorgänge artspezifisch sein mögen, läßt Tusnelda vermuten, daß die genannten Wesen auf eine ganz ähnliche Weise »sich« im Verhältnis zu ihrer Umwelt sehen. So bespricht Tusnelda das Thema anhand von Laika.

4 Laika schaut, wenn Hüon einen Wurstzipfel kriegt und sie nicht, ob sie auch noch an die Reihe kommt, ist ggf. empört, resigniert dann aber mit einem Seufzer: sie erkennt, daß sie nicht der (bevorzugte) Hüon ist. Laika spitzt zwar die Ohren, wenn Tusnelda »Hüon« ruft, aber »weiß« sich nicht angesprochen: sie erkennt »Hüon« als einen nicht sie, sondern den Nachbarn betreffenden

8 Laut und legt ruhig den Kopf wieder auf die Pfoten und döst weiter: sie unterscheidet sich von Hüon. In beiden Fällen unterwirft Laika die Gesamtsituation einer Prüfung. Sie schaut, welche Absicht Frauchen Tusnelda per Lautsprache und Körpersprache zum Ausdruck bringt: sie erkundet, wo die Zuständigkeit ist. Da Laika schlau und erfahren ist, schaut sie auch, welche

12 Chance besteht, mit Kraft, Schnelligkeit, Tricks doch noch an die Wurst zu kommen. Laika ist ein System, das eine Wurst will, um die Wurst sich bemüht, zwecks Erlangung der Wurst in Konkurrenz tritt, ggf. gegenüber dem Rivalen und der Spenderin sich durchsetzt: Laika »weiß«, daß sie es ist, die die Wurst will und die sich auch durchzusetzen sucht und die nicht damit »zufrieden« ist, daß

16 irgendwer sie bekommt, Hüon oder Isolde: sie unterscheidet sich von diesen.

Ist das so, dann ist es wohl auch so, daß Laika rennt, wenn sie eine bestimmte Welpenstimme hört und nicht damit zufrieden ist, daß – vielleicht – irgendwer, Hüon oder Tusnelda oder Kunibert, ihrem Abkömmling zu Hilfe eilt; dann ist es wohl auch so, daß sie Kopf und Kragen riskiert, wenn

20 es darum geht, einen Eindringling zurückzuschlagen (oder doch zumindest »weiß«, daß sie es sollte, auch wenn sie lieber den Schwanz zwischen die Beine klemmt) und nicht damit zufrieden ist, daß – vielleicht – irgendwer, Hüon oder Tusnelda oder Kunibert, den Eindringling attackiert. Außerdem ist, da sie ein erwachsenes Tier ist mit voll funktionierendem Körper, Laika als das

24 gesamte System gemeint – es ist nicht so, daß etwa das Maul unabhängig von anderen Körperpartien und selbständig die anfallende Aufgabe erfüllen will (wenn auch grundsätzlich bei jemandem automatische, autonome Bewegungen möglich sind, z.B. seitens des Magens oder seitens eines fliegenwedelnden Kuhschwanzes).

Das alles soll heißen: »ich« (im Gegensatz zu »du« / »sie« / »er« / »es« etc.) bedeutet auch den Sachverhalt Zuständigkeit bzw. – bei spezieller Direktive oder expliziter Rollenverteilung – auch definitive Nicht-Zuständigkeit. Der Vorteil dieses Sachverhalts ist: Eine anfallende Aufgabe wird erledigt, und zwar weil jemand sich zuständig – als Ich – fühlt. (Bei angenommener Nicht-

32 Zuständigkeit bleibt die jeweilige Aufgabe unerledigt – was in mancherlei Hinsicht zu Verlusten führen kann. Gegebenenfalls ist die Zuständigkeit anders zu regeln, z.B. durch Adoption der Welpen durch ein kompetentes Wesen, durch Abstellen eines hauptamtlichen Wachtpostens usf.) Vorteil ist weiter: Wenn jemand ganz Bestimmter zuständig ist, werden, sofern die anderen

36 hier klar nicht-zuständig sind, Konflikte auf ein Minimum reduziert. In jedem Falle kommt Laika mit dem Sorgen für sich, für die Gemeinschaft, für die eigene Brut, in »Anerkennung« ihrer Zuständigkeit, und zwar ihrer „Verantwortung“ gemäß, nämlich als »bewußtes« Wesen. Wieso? Wenn ich mir dessen bewußt bin, was ich erlebe, sehe, denke, plane, erinnere, dann habe ich

40 die Verantwortung für das sich hierauf beziehende Handeln. (Und welcher Mensch, welche MenschIn nun geneigt ist, die beispielhaft dargestellten Reaktionen als Ergebnisse blinden tierischen Instinkts abzutun, als maschinenhaft, und ein Bewußtsein darin nicht entdecken kann, der / die sei an die Unvernünftigkeit menschlichen Tuns erinnert (z.B. bei einem Unfall nach der

44 nicht anwesenden Mama zu rufen), bzw. an die blinden Reaktionsmuster (z.B. aufs Kindchenschema), die auch bei unsereins vorhanden sind – wir zeichnen uns allenfalls dadurch aus, daß »wir« »uns« anderer Optionen weniger offensichtlich bewußt sind.

Zu all diesen selbstgesponnenen Gedanken betreffs der Tierwelt sei auch mal eine unromantische Bemerkung zu einem buddhistischen Lehrinhalt eingeschoben: Tiere sind nicht erlöst, sie sind nicht frei von „Lust (Gier), Haß, Irre“ (was wohl Qualitäten sind, die es nur auf der Basis eines Ich-Konzepts gibt, wie Tusnelda vermutet). Dieser Sachverhalt kann gerade aus den klassischen Eigenschaften, die dem Buddhismus zufolge (z.B. # S 11.2.9 p I 235 µ) Arahats zugeschrieben werden, nämlich daß bei ihnen Lust, Haß, Irre nicht mehr vorkommen, was,

52

## 7:2.1.3 – 7:2.2.1

4 konkret, u.a. die Unmöglichkeit zu sexuellem Begehren beinhaltet, (vgl. 12.6.3 unserer Ethik-  
Dokumentation) und, andererseits, aus dem für dergleichen Menschen postulierten Fehlens des  
Konzepts Ich (und Mein) (# S 22.124 f p III 169 f μ, vgl. auch # A 6.104 p III 444 μ) folgendes  
8 geschlossen werden: Nur »wer« ein »Ich« hat, ist in der Lage, mit Lust/Gier (z.B. sexuellem Begehren)  
oder Haß (z.B. Abwehrhaltung gegenüber bedrohlichen Feinden) sich in einer grundsätzlich  
gefährlichen Umwelt behaupten (z.B. durch Arterhaltungsbestrebungen bzw. durch Töten  
zwecks Verteidigung oder Einverleibung). »Ich« befinde »mich«, »mein« »Ich« befindet sich  
8 grundsätzlich jederzeit in der Auseinandersetzung mit »die«, mit »deinem« »Ich«, mit dem »Du«. Der  
Arahat hingegen hat sich aus dem Überlebenskampf herauskatapultiert, kann nur in sehr  
beschränkter Weise fortexistieren.

### 12 7:2.2. Die Autorität Ich

#### 7:2.2.1 Der Sachverhalt Autorität Ich

16 Der Begriff »das Ich« bezeichnet (3.) eine Art wahrnehmende, kontrollierende, regelnde,  
steuernde, koordinierende, denkende, entscheidende, handelnde Instanz (n.b.: die sind  
säkulare, keine buddhismuskonformen Aussagen!) innerhalb der empirischen Person, also ein  
Subsystem – es ist die Instanz, die letztlich hinter meinem Tun steckt. Somit ist die Instanz Ich die  
Essenz des Ich im Sinne von Person. Es geht hier um die Autorität Ich.

20 Wenn wir das Ich, verkürzt, als das bezeichnen, was in einem komplexen System, wie der  
Mensch es ist, eine Art Kontrolle ausübt, indem es die verschiedensten Anliegen und Handlungen  
koordiniert, so ist es wohl nicht abwegig zu schließen, daß einem System, das nicht zu einer  
derartigen Kontrolle und Koordination imstande ist, das Ich fehlt bzw. abhanden gekommen ist  
oder, genauer: daß sich nachteiligerweise kein Ich bildet, wo es, zum Nutzen des Systems,  
24 üblicherweise entsteht.

28 Welchen Vorteil hätte es für mich, wenn es eine zentrale Autorität Ich tatsächlich gäbe (statt  
daß diverse einzelne Prozesse ablaufen, die das mentale Geschehen in einer funktionalen  
Ordnung halten)? Es wäre, auf der unmittelbar beobachtbaren Ebene, gewiß kein Vorteil, wenn  
(wie bei gewissen Nervenleiden) ein Glied der Kontrolle durch das Ich entzogen wäre und  
schlicht das tät, was »est« jeweils selbst »will«. Alle Erfahrungen, alle Impulse sind de facto unter  
einem Dach, dem Schädeldach zusammengefaßt, jedenfalls für bestimmte Lebensbereiche (da  
irgendwann Sehen, Hören, Schmecken, Riechen als im Kopf stattfindend begriffen werden, liegt  
32 diese Lokalisierung nahe), werden empirisch zu einem einzigen Ich integriert, wodurch eine  
einheitliche Handlung ermöglicht wird, statt daß die verschiedenen Faktoren selbständig wirken  
und sich gegenseitig stören (man erinnere sich des hundertfach stolpernden Hundertfüßlers, dem  
durch Nachdenken über seine Bewegungssteuerung der interne Taktgeber abhanden kam.)  
36 Wenn wir annehmen, daß es eine mentale Funktion namens Ich gebe, deren Zweck es sei,  
bestimmte Handlungen bzw. physische Teile einander zuzuordnen und zu koordinieren, damit ein  
zweckvoller Umgang mit der Welt möglich sei, so ist damit jedoch keineswegs von vornherein  
gesagt, daß es sich um ein permanentes Ich handle, und auch nicht, daß dieses Ich das einzige  
40 sei, daß für das ganze System zuständig sei und das alles vermöge. Denkbar wäre, daß ein Ich  
jeweils aus aktuellem Anlaß entstünde, (Was für ein Anlaß sollte das aber sein? schließlich ist doch  
im physischen und psychischen System immer was los!) sowie daß es, für die verschiedenen  
Bereiche, jeweils ein spezifisches Ich gebe (wobei die Zuständigkeiten klar abgesteckt wären und  
44 die Iche sich nicht ins Gehege kämen), daß eine maximale Koordination der diversen Iche  
stattfände – wobei die Frage aufkäme: Mittels welchen Kontrollmechanismus findet diese  
Koordination statt? (Wir kommen sehr schnell zum Absurden: Eine endlose Reihe von jeweils  
höheren Ichen!) So ein Partikular-Ich könnte, etwa bei einfachen, routinemäßigen Tätigkeiten,  
48 unerschwellig agieren – das die betreffende Person in Ohnmacht fielen wäre somit nicht  
impliziert. Übrigens – der Buddha belegt (zusammengefaßt aus leicht variierenden Texten, z.B.  
# Vin I 13 f μ, # M 35 p I 232 f μ) die Aussage „Kein Selbst“ betreffs der die empirische Person  
ausmachenden fünf Kloben (u.a. Stofflichkeit, Gefühl) durch die Feststellung, daß man nicht  
52 bestimmen könne, wie der betreffende Kloben jeweils sein solle, bzw. nicht sein solle. Außerdem



sei jeder Kloben „dauerlos“ und daher „leidentlich“, folglich gelte jeweils: „Das ist nicht mein, das bin nicht ich, das ist nicht mein Selbst.“

#### 4 7:2.2.2 Das Konzept Autorität Ich

Wir haben betreffs des Ich (4.) das Konzept, es gebe eine Autorität Ich. Das Konzept von der Autorität Ich kann bei einem Menschen, jedenfalls bei einem vernunftbegabten, wachen Menschen, der zu gewissen Abstraktionen fähig und geneigt, sowie der westlichen Ideenwelt  
8 verhaftet ist, wohl getrost als de facto vorhanden unterstellt werden. Dieses Konzept Autorität Ich mag allerdings anders benannt sein, was dann leichte Bedeutungsänderungen einschliesse, man mag z.B. von ›Seele‹ sprechen statt von ›Ich‹, oder aber von ›Geist‹. (Auf unsere Konzept kommt Tushelda unter 7:2.2.3 zurück.) Wie weit Hunde, Enten, Gorillas Konzepte, ins. explizite Konzepte  
12 dieser Art, haben, entzieht sich Tusheldas Kenntnis und Phantasie.

Es ist keineswegs selbstverständlich, daß es so ein Konzept von der Autorität Ich gibt, wie bei einem Vergleich offenbar wird: Es ist auch (und gerade) dem naiven Beobachter (z.B. unseren  
16 Altvorderen) klar, daß innerhalb des Körpers so einiges zu kontrollieren, zu messen, zu regeln, zu verwalten ist: Ich gerate bei Anstrengung außer Atem; wenn ich nicht ordentlich esse (gerade Süßes schmeckt so gut!), werde ich schwach, also meldet sich der Hunger; ich erleide Verdauungsbeschwerden, wenn ich mich überesse. (Vorgänge des Messens und Regels  
20 kann gesagt werden: Es gibt da z.B. einen Mechanismus, der den Blutzucker mißt und ggf. das Nötige veranlaßt, um dessen Pegel auf den jeweils angebrachten Wert zu bringen. Das Messen des Blutzuckerspiegels kann gut als eine Art Wahrnehmung begriffen werden, deren sich der sog. Geist nicht bewußt wird, allenfalls indirekt, nämlich über Symptome, z.B. Schlappeheit. Übrigens –  
24 da das körperliche Meß- und Regelsystem doch offenbar eine ›geistige‹ Arbeit verrichtet (es nimmt wahr, entscheidet, veranlaßt), wieso bezeichne ich es dann nicht als ›Geist‹ oder zumindest ›geistiges System‹? Tushelda weiß leider nicht, ob Mediziner in unserem Kulturkreis jeweils das Konzept hatten, es sei der Geist, der die Atemfrequenz regele. (An anderer Stelle, unter 5:1.1.2.3.3.4.4, hat Tushelda schon einiges zum ›Geist‹ bemerkt.) Daneben gibt es im Körper diverse andere, mehr oder weniger autonome, Meß- und Regelsysteme, wie z.B. das Immunsystem zwecks Gefahrenabwehr betreffs Bakterien etc.; das System, das das Blut per Puls- und Atemfrequenz maßgerecht mit Sauerstoff versorgt, usw.  
28

#### 32 7:2.2.3 Das Funktionieren des Konzepts Autorität Ich

Es mag also füglich gefragt werden, welchen Vorteil es bringe, das Konzept zu haben, es gebe eine zentrale Autorität Ich – selbst wenn diese de facto non-existent ist. Die Autorität Ich und das Konzept von der Autorität Ich mögen zweifelhafte Dinge sein – es wäre aber zu überlegen, ob es vorteilhafter für Tushelda oder Laika wäre, wenn sie meinten, Gedanken würden ihr von anderen Wesen eingegeben oder flögen ihr quasi aus einem kosmischen Lagerhaus zu oder andere Wesen bzw. unpersönliche kosmische Kräfte bewegten sie (oder ihre Körperteile) als eine Art Marionette. Vielleicht sollte man das sog. Ich im Sinne einer Autorität Ich als eine Art Hilfsgröße betrachten, die für etwas steht, was es eigentlich nicht gibt, die aber die Konstruktion des Alltags erleichtert bzw. erst ermöglicht. Von ewigen Zeiten haben wir uns in der Schule in Geometrie mit dem ›Punkt‹ herumgeschlagen, der qua definitionem keine Ausdehnung hat, aber sehr wohl auf dem Papier eine reale Stelle markiert; oder im Physikunterricht haben wir, um das Spiegelbild zu bestimmen, Lichtstrahlen hinter dem Spiegel weitergezogen, wo es gar keine Lichtstrahlen gibt (ohne damit in Alices oder sonst jemandes Wunderland zu gelangen). Wer nicht auf vage Schulerinnerungen beschränkt ist, wird mehr Beispiele kennen.  
44 Das Wichtige dabei ist halt, die Hilfsgröße nicht für real existierend zu halten.

Als realistischer und fruchtbarer denn das Konzept Autorität Ich aber zeigt sich – nach Tusheldas Analyse – das Konzept vom Personhaften Ich als einem Ensemble aller, zumindest aller relevanten, Merkmale der empirischen Person. Wir betrachten dabei eine solche Person als ein materiebegabtes offenes System sich selbst regelnder Prozesse (vgl. 5:1.1.2.3.3.2), die, in  
52

### 7:2.2.3

geeigneter Weise koordiniert, jeweils ein funktionales Verhalten ermöglichen – wohlgernekt als ein System, als eine Struktur, nicht aber als eine an sich bestehende und nicht als eine in sich unveränderliche Wesenheit. (Offen ist das System, da es sich in Wechselwirkung mit der Umwelt befindet: Ich esse Umwelt, ich atme Umwelt ein, ich scheide Umwelt aus, ich sehe Umwelt, ich fasse Umwelt an, ich produziere Umwelt ...) Bei dem Phänomen, daß ich ganz naiv (wenn auch kulturell vorbelastet) von einem Ich ausgehe, handelt es sich um eine Tatsache, die, wie deutlich wurde, der Auseinandersetzung bedarf, wenn ich das Konzept verstehen und als irrig entlarven will – und das will Tusnelda.

Trotz des Wissens um solche Fakten habe ich nicht das vorwissenschaftliche Konzept, es gebe einen Art Kontrollstelle für körperliche Vorgänge, z.B. den Blutzucker betreffend. Wenn ich mir überhaupt erst einmal entsprechende Gedanken mache, so stelle ich fest, daß so ein Gedanke mir sogar völlig fremd ist, ich unterstelle vielmehr ganz selbstverständlich naiv, es gebe keine solche Zentrale. Und angenommen, nach Erkenntnis der Wissenschaft existiert tatsächlich eine Steuerzentrale für gewisse körperliche Basisfunktionen, etwa im Zwerchfell oder im Hirnstamm, so ist es eine Tatsache, daß ich trotzdem nicht das intuitive Konzept von einer Autorität Körper-Ich habe, das eben dort residiere und alles im Körper unter Kontrolle habe und somit die Essenz des Körpers darstelle. (Auch ohne daß ich ein solches Konzept habe, regelt sich der Körper recht zuverlässig, ganz selbständig.)

Und selbst wenn ich, nun von jemandem belehrt, von der Existenz einer solchen Zentrale ausgehe, so entbehrt diese Zentrale jeglicher Gloriole. Ich stelle mir da keine oberste herrschaftliche Instanz vor, deren geheimnisvolles Wirken mir Schauer über den Rücken jagt, ich breche nicht in Entzückensrufe aus. Nach meiner Vorstellung geht es da nur um Blutzuckerwerte u.ä., um Messungen und Auswertungen, um entsprechende Handlungsanweisungen, alles im Rahmen schlichter biologisch vorgegebener Eckdaten. Das körperliche Meß- und Regelsystem ist demnach kein Thema für Metaphysik, kein Anliegen der Philosophie, entbehrt jeglicher Mystik. Eine solche geheimnisleere, nüchterne, sachliche Anschauung könnte ich doch auch vom mentalen Apparat haben, von vornherein. Oder? Es scheint aber so zu sein, daß das System Tusnelda (wie wohl auch das System Kunibert und vielleicht auch das System Laika) grundsätzlich darauf aus ist, animistisch zu denken, nämlich in allem eine wirkende Wesenheit zu postulieren, alles von einer Art Seele durchwirkt zu sehen und, in Fortschreibung, hinter allem ein abstraktes Prinzip zu sehen, zumindest alles auf etwas ›Geistiges‹ (Wahrnehmung, Empfindung, Denken, Ich etc.) hinauslaufen zu lassen. Die Neigung, eine letzte interne Instanz zu postulieren, ja voranzusetzen, die die Wahrnehmungen, Handlungen etc. eines Menschen erlebt, auswertet, koordiniert, kontrolliert, lenkt, verantwortet, eine Art Wesenheit, nämlich ein ›Ich‹, ein ›Selbst‹, ein ›Bewußtsein‹, einen ›Geist‹, eine ›Seele‹, sitzt somit tief; ebenso die Tatsache zu weiterer Verschiebung ins Unsichtbare, Unfaßbare, ins mystische Unendliche, nämlich das Postulat, daß ›jemand‹ ein Ich / ein Selbst / ein Bewußtsein / einen Geist / eine Seele habe. Bei der Strategie Animismus bzw. Personifikation handelt es sich womöglich bloß um eine naive Fortschreibung des – durchaus vernünftigen, weil funktionierenden – Ich-Konzepts (vgl. 7:2.1.1, 3). Diese Bemerkung ist nur eine Tatsachenbeschreibung (hoffentlich!), nicht aber ein Erklärung. Warum habe ich nun aber das intuitive Konzept, es gebe ein Zentrale Kontrollstelle für mentale Vorgänge? Die nächstliegende Antwort ist: Es gibt tatsächliche ein solches Zentral-Ich. Die Richtigkeit dieser Aussage bleibt zu beweisen.

Der Buddha, diese Bemerkung sei hier eingefügt, postuliert eindeutig so etwas wie ein Wahrnehmen und Sich-bewußt-Sein/Werden (wenn auch nicht eigens im Sinne von integrativer Wahrnehmung, von integrativem Sich-bewußt-Sein/Werden); er behauptet allerdings (vgl. 7:2.1.2), daß Wahrnehmung und Sich-bewußt-Sein/Werden „Kein Selbst“ (in unserer hiesigen privaten Ausdrucksweise: kein Ich) seien; außerdem kommt in den einschlägigen Beschreibungen der betreffenden Prozesse schlicht kein „Selbst“ / ›Ich‹ (oder sonst ein Subjekt, etwa ein Bewußtsein oder gar eine Seele) vor. Der Buddhismus kommt also ohne das Konzept Selbst / Ich aus, wenn er Wahrnehmen, Sich-bewußt-Sein/Werden, Denken, Empfinden, Handeln u.ä. beschreiben und erklären will. Es ist also unbedingt zu beachten, daß der Pāli-Kanon gar kein

Pendant zum westlichen Ich kennt. Das Konzept des – so wörtlich übersetzt – „Ich“ und „Mein“ kommt nur in einem bestimmten Fachterminus, nämlich „Anlage zum Zum-Ich-mache–und zum-Zum-Mein-mache–Dünkel“ (z.B. # S 22.82 p III 103 µ) vor, wobei von vornherein ausgedrückt ist, daß es sich um eine Art Wahnvorstellung handelt, ein „Ich“ oder „Mein“, und zwar betreffs der fünf Aspekte der empirischen Persönlichkeit, nämlich den fünf Kloben anzunehmen. Es wird der Begriff ›das Ich / „das Selbst“, etwa als Synonym für die ganze Person bzw. als deren Essenz, im Pāli nie verwendet. Das „Selbst“ ist eine vom unaufgeklärten Menschen der damaligen Zeit offenbar von vornherein postulierte Entität – deren Existenz der Buddhismus bestreitet. Das – wörtlich so übersetzte – Selbst wird nur betreffs einiger weniger Kontexte anerkannt, z.B. als so etwas wie das Gewissen (u.a. # M 54 p I 361 µ), ansonsten wird, und das ist ein Hauptthema, immer wieder betont, daß Stofflichkeit, Gefühl usf. „Kein Selbst“ sind. (Hier ist eine Warnung angebracht: Es ist im heutigen westlichen Buddhismus eine verbreitete Tendenz, sogar in an sich wohlunterrichteten Kreisen, hinduistisches Gedankengut mit buddhistischem zu vermengen, und gerade an den Stellen, wo sich dergleichen verbietet, z.B. beim Begriff ›Selbst‹ oder ›Bewußtsein‹.) Auch die Gesamtheit der Person bzw. deren Essenz wird im Pāli nicht mit „Selbst“ (oder „Ich“) bezeichnet, selbst ein „Wesen“, *satta*, wird geleugnet. (Einige Bemerkungen zum Kein Selbst finden sich in unserer Ethik-Dokumentation, und zwar besonders unter 12.4.1 und 17.8.2 und im dortigen Glossar.)

Eine Art Kontrollinstanz wird auch im Buddhismus erwähnt, nämlich der „Geist“, und zwar auf einer auch uns Westlern vertrauten Ebene, nämlich als intellektuelles Steuerungsinstrument, das zwischen verschiedenen Impulsen mehr oder weniger ethischer Qualität entscheidet (z.B. # Dh I f µ, vgl. in unserer Ethik-Dokumentation den Abschnitt 12.4.2). Der „Geist“ ist da eindeutig keine permanente Entität. Er ist, wie es scheint, auch gar nicht unbedingt einen unteilbare Instanz, man kann „Geist“ durchaus als einen Oberbegriff für verschiedene Kontrollfunktionen verstehen. Was über den „Geist“ mit Sicherheit nicht ausgesagt wird, das ist, daß er die Wahrnehmungsvorgänge kontrolliert und koordiniert, daß er Konzepte entwirft, daß er die verschiedenen Aspekte der empirischen Persönlichkeit zu einer Entität integriert.

Für den Buddha war die Entstehung des Konzeptes Ich bzw. die Entstehung eines Sachverhalts temporäres Ich kein Thema. Der Grund für die Abstinenz dürfte darin liegen, daß entsprechende Gedanken und Erkenntnisse nichts zur Erwachung beitragen (und zudem zur unnützen Auseinandersetzung mit Konzepten Anderssehender, nämlich Ich-Gläubiger führen würden). Die Feststellung, es gebe Kein Selbst, ist (ins. in der Zusammenschau mit der Bedingt-Entstehung) für den Buddha offenbar ein zur Bewältigung der Erwachungs Aufgabe hinreichendes Instrument. Eine theoriesüchtige Westlerin oder ein spekulationsbegieriger Okzidentale ist damit natürlich nicht zufrieden. Sei's drum.

Das vom Buddha proklamierte Konzept, daß alles, „Kein Selbst“ sei (vgl. in unserer Ethik-Dokumentation den Abschnitt 12.4.1, gegen Ende) beinhaltet, wie schon gesagt, die Beschreibung, ja Begründung für diese Behauptung (# Vin I 13 µ): Wenn die Stofflichkeit oder das Gefühl etc. „Selbst“ wäre, dann konnte man vorgeben, wie Stofflichkeit, Gefühl etc. zu sein hätten. Allerdings liegt diese Aussage nicht auf derselben Ebene wie unsere Erörterung betreffs der Autorität Ich: dabei sprechen wir ja von einer Instanz außerhalb der fünf Kloben, welche die Wahrnehmung etc. selbst organisiert. Insofern bietet unsere Analyse doch neue Ansätze, die, bei aller Fragwürdigkeit, vielleicht – zumindest als Denkanstöße – hilfreich zur Überwindung der existentiellen „Ire“ sein mögen. Nun ja – als Parteigängerin und Vermittlerin der buddhistischen Doktrin lebt das System Tusnelda jedenfalls mit der Grundtatsache, daß es auf ein geistiges Prinzip persönlicher Dimension (etwa: meine Seele, mein Geist, mein Bewußtsein, mein Ich / Selbst) oder auch ein geistiges Prinzip kosmischer Dimension (etwa: Gott, Weltgeist, Weltseele, kosmisches Bewußtsein) nicht zurückgreifen muß bzw. kann: alles Modellvorstellungen und Erklärungsversuche haben von vornherein ohne dieses »x‹ auszukommen, und offene Fragen sind ggf. offen zu lassen, bis das System auf neue Informationen stößt bzw. die bekannten besser versteht. Übrigens – unsere vom Buddhismus inspirierte Auffassung vom ›Ich‹ und damit von der ›Person‹ bedeutet – dies muß angesichts des diesbezüglichen Patent-Anspruchs der im

### 7:2.2.3 – 7:3.2

Abendland dominierenden Ideologie betont werden – keine Verachtung und Mißachtung des Individuums, der Person, des Menschen (nicht einmal des Tieres!) seitens derjenigen, die unsere hier dargestellte Ich-Auffassung vertreten (bzw. dies angeregt haben). Es wird jeder und jedem Schriftgelehrten schwerfallen, in den überlieferten maßgeblichen Texten der nicht-buddhistischen Menschheitsgeschichte Wertmaßstäbe zu identifizieren, die z.B. die vom Buddha vertretenen und praktizierten humanistischen und kreaturistischen Werte in Liberalität, Güte und Empathie übertreffen oder diesen Werten auch nur annähernd gleichkommen: die Autonomie des Individuums, seine Selbstverantwortlichkeit und seine Entwicklungsmöglichkeiten (was den Vertretern anderer Ideologien als schierer Größenwahn anmuten muß!), kurz: die Achtung vor der Würde der Persönlichkeit, sei es Mutter Tusnelda, Vater Kunibert, Baby Isolde, Fötus Hrotsvitha, Hündin Laika oder Ameise Irmengard. (Hat das System Nonne Hrotsvitha, das System Mönch Trevizent, hat das System Diktator Iosif oder das System Gewalthaber Adolf verstanden, was das System Tusnelda hier meint?)

### 7:3. Die Genese des Konzepts ich / Ich

#### 7:3.1 Das Vorhandensein eines Konzepts

Unvermeidlicherweise erhebt sich bei Okzidentalern angesichts des buddhistischen Diktums, daß die implizite, den insofern unbelehrten Menschen eigentümliche Konzeption eines Ich / Selbst unsinnig sei, auf der individualpsychologischen Ebene die Frage, woher denn die bewußte närrische Vorstellung komme und welche Funktion im Leben sie habe. (N.b.: Im folgenden unterscheidet Tusnelda generell nicht zwischen den beiden Ichern bzw. den beiden Konzepten, und zwar aus dem einfachen Grund, daß in der Praxis des unbelehrten Menschen – von Hunden, Goldhamstern und Ameisen ganz zu schweigen – diese vier Gegenstände durcheinander geraten.) Aus der naiven Beobachtung, daß Laika sehr wohl weiß, ob sie den Wurstzipfel bekommt oder aber Hün, und in situationsabhängig differenzierter Weise reagiert, leitet Tusnelda das Postulat ab, daß das Konzept Ich nicht nur den Menschen sondern auch Tiere betrifft; vielleicht nicht gerade Bandwürmer, aber doch solche, die in einer hochdifferenzierten und obendrein wandelbaren Umwelt mittels einer hochdifferenzierten und hochadaptablen Körperlichkeit und ›Psyche‹ auf die gegebenen Herausforderungen mit – innerhalb gewisser art- und individuumsspezifischer Grenzen – mit hochdifferenziertem und wandelbarem, entscheidungsbasiertem Verhalten zu antworten vermögen.

Die folgenden laienhaften, naiven, schlichten, bruchstückhaften und vielleicht widersprüchlichen Mutmaßungen hierzu sind auf Tusneldeas eigenen Mistbeet gewachsen, wenn auch mit Sicherheit allgemein verbreitetes heutiges westliches Gedankengut (›Zeitgeist‹) mit eingeflossen ist, ohne daß Tusnelda dieses benennen könnte; ein Rückgriff auf buddhistische Aussagen erfolgt hierbei nicht, es gibt wohl auch keine im Pāli-Kanon – was die Unwichtigkeit des Themas für die Erringung der Erlösung im Sinne des Buddhismus erweist. Völlig außer Acht läßt Tusnelda bei diesen Betrachtungen z.B. die buddhistische Doktrin von der Wiedergeburt, die sie, für diesen Zusammenhang, auf die folgende Formel reduzieren möchte: Man ist schon wer, wenn man (als Tusnelda oder Laika) zur Welt kommt, man ist kein unbeschriebenes Blatt, man fängt nicht bei Null an, man hat, u.a., die ›angeborene‹ Neigung, die Dinge in einer bestimmten Weise zu erfahren und in einer bestimmtem Weise zu agieren und man ist mit einer körperlichen Apparatur ausgestattet, die prinzipiell (eventuell erst nach entsprechender Schulung) die betreffenden Aktivitäten ermöglicht. (Mit dieser Formulierung hat ein Nicht-Buddhist, eine Nicht-Buddhistin kaum Schwierigkeiten.) Nun ja. So sind diese ganzen Bemerkungen betreffs Genese und Funktion des Ich bzw. der betreffenden Konzepte also höchst spekulativ und allenfalls sporadisch durch moderne säkulare Studien abgedeckt.

#### 7:3.2 Die Erfahrung des Hier und des Dort

Beim Baby gibt es – nicht unbedingt sofort in Kategorien verschiedener Objekte zu erfahren – in bezug auf die tote und die belebte Umwelt (1.) dort das Sehen ganz bestimmter Formen, Farben etc., das Hören ganz bestimmter Laute, das Schmecken ganz bestimmter Geschmäcke,

das Riechen ganz bestimmter Gerüche, das Tastempfinden bestimmter Textur, Temperatur usw. so wie betreffs der eigenen Wesenheit (2.) hier das Sehen der eigenen Hände, das Hören der selbstproduzierten Laute, das Schmecken und Riechen der einverlebten Gegenstände, das 4  
Ertasten des eigenen Körpers und seiner Kleidung: alles jeweils spontan als angenehm, unangenehm bewertet bzw. als neutral bewertet oder gänzlich ignoriert.

Allmählich bildet sich so ein Schema heraus: die immer wieder gleiche Situation dort / hier, ein immer wieder gleiches Muster von Dingen dort und Wahrnehmungen hier. Diese Eindrücke 8  
differenzieren sich allmählich in die Erkenntnis verschiedener Dinge, sowie nachfolgend in die Erkenntnis verschiedener Dinge dort und eines einzigen Dings hier: »Zu erfahrende Objekte dort – erfahrendes Ding hier«. Wenn solche Eindrücke sich häufen: »Wahrnehmung hier – Ding dort; Handlung hier – Reaktion dort; Handlung dort – Reaktion hier«, so ergibt sich und verstärkt sich – je 12  
nach Macht des einmaligen Ereignisses bzw. je nach Häufigkeit und jeweiliger Stärke des wiederholten Ereignisses – die Neigung zur Interpretation: »Objekt dort – Subjekt hier«.

### 7:3.3 Die Erfahrung des Merkmalspakets Dort / Außen / Du

Genauer heißt dies betreffs des Dort: »Dieses Gesicht und jene Haare und dieser 16  
Körpergeruch und diese Stimme und (eventuell) dieser Geschmack und diese Textur des Körpers und diese Art Berührungsbewegung gehören zusammen«; und, andererseits: »Jenes Gesicht und jene Haare und jene Stimme und jener Geruch und (eventuell) jener Geschmack und jene Textur 20  
des Körpers und jene Art Berührungsbewegung gehören zusammen«. Diese Merkmale bilden – in einem zeitlich und örtlich übersichtlichen Rahmen – einen Komplex, ein Ensemble, eine Einheit, ein Merkmalspaket; und andererseits, jene bilden einen anderen Komplex, ein anderes Ensemble, eine andere Einheit, ein anderes Merkmalspaket. (Das Wort »Merkmalspaket Nr. 1« sei 24  
im folgenden abgekürzt als M1, entsprechend heißt es M2, M3 usw.) Anders und genauer gesagt, liegt folgendes vor: Verschiedene Dinge bilden jeweils ein Merkmalspaket, indem sie räumlich als zusammengehörig wahrgenommen werden. Das Auge vom M1 befindet sich in überschaubarer Nachbarschaft zur Frisur und zum Körperprofil, und auch zur Quelle der Stimme – das Auge ist 28  
nicht in der linken Zimmerecke unten, die Frisur rechts oben, die Stimme unter dem Bett (auch wenn das Picasso & Cie. so vorgekommen sein mag); zwischen den Merkmalen ist kein leerer oder mit anderen Dingen gefüllter Raum, auf jeden Fall besteht eine Verbindung. Andererseits ist der Hintergrund, z.B. der Sternenhimmel über dem Babybett, nicht Bestandteil von M1 (auch 32  
wenn M1 sich gern als Madonna im Strahlenkranz sehen würde), sondern ein anderes Merkmalspaket (was nicht ausschließt, daß später dem Ex-Baby das von Sternen umgebene M1 ein lieber Eindruck ist). Wieweit die genannten Merkmale ihrerseits aus Details, z.B. dem Umriß der Augen und der Farbe der Iris, zusammengesetzt sind, sei hier vernachlässigt.

### 7:3.4 Die Kategorienbildung betreffs der Merkmalspakete

Bei Häufung ähnlicher Erfahrungen verdichtet sich das alles zu gewissen Einsichten. M1 und 40  
M2 haben einige Merkmale gemeinsam: Sie alle bewegen sich, machen töne vergleichbarer Art (anders als die Standuhr) haben lange Glieder, mit denen sie anfassen (anders als der Teddybär), haben eine zweifach gerundete Fläche mit zwei Knöpfen von gewissem Geruch, mit denen sie in den Bann ziehen. (Ohne die Verwendung von dem Baby natürlich unbekanntem Vokabular ist eine noch so grobe Beschreibung offenbar unmöglich; möglich aber ist dem Kind 44  
die Unterscheidung unbenannter Dinge oder Merkmale, wie den Erwachsenen die Unterscheidung von Stiel und Stil.)

Die diversen Merkmale treten in bestimmter Ausprägung auf (es ist z.B. beim M2 kaum einmal ein Laut zu hören). All diese Wahrnehmungen treten oft (wenn auch in wechselnder Intensität: 48  
das M1 ist soeben in der Finsternis laut zu hören, aber kaum zu sehen) gemeinsam, in einem engen zeitlichen Rahmen auf. Es muß also die Wahrnehmung der Nasenform und die Farbe des Mundes sowie von Stimme, Geruch, Erinnerung an Streicheln etc. gleichzeitig erfolgen, die Merkmale müssen in Bezug auf die Zeit verknüpft sein; die Nase jetzt zu sehen und wenig später 52  
erst den Mund usw. würde recht unbequem sein im Umgang. Vorteilhaft ist es dann auch, wenn

### 7:3.4

das Baby Isolde nicht die Nase (Nr. 1) mit dem Mund (Nr. 2), der einen Meter daneben sich befindet, verknüpft und mit der Erinnerung an das Streicheln (Nr. 3), dessen Verursacher gar nicht anwesend ist.

4 Das In-Erscheinung-Treten von ein oder zwei Merkmalen läßt das Vorhandensein der anderen  
üblicherweise damit verbundenen Merkmale erwarten. Angeregt durch wenige gegebene  
Eindrücke, ergänzt das Gedächtnis das Bild des Merkmalspakets um zuvor abgespeicherte aber  
8 momentan ansonsten nicht wahrnehmbare Merkmale. Dabei kann das Baby Isolde durchaus,  
nach einer Weile des Lernens, das M1 nur mittels des Sehsinns erkennen, oder nur mittels des  
Gehörs, usf., ist nicht auf alle Sinne angewiesen. Und beim Sehen erkennt es M1 auch im Spiegel  
(wobei das doppelte Vorhandensein erst einmal wohl keine Rätsel aufgibt). Außerdem erwirbt  
12 das Baby Isolde durch Erfolge die Fähigkeit, das M1 aus verschiedenen Blickwinkeln, z.B. von vorn  
oder als Profil, zu erkennen. Wenn Isolde gemerkt hat, daß verschiedene Merkmale  
zusammengehören, so geht diese Erfahrung in ihr Gedächtnis ein, und bei jedem Auftritt dieses  
Bündels vom Merkmalen geschieht es leichter und schneller, daß Isolde das Merkmalspaket als  
16 solches wiedererkennt und das auch bei Änderung oder Abwesenheit bzw. Hinzukommen neuer  
Merkmale. (Da kann es Probleme geben: Wenn das der Isolde durch ganz bestimmte Merkmale  
bekannte M1 ein zusätzliches neues Merkmal aufweist, etwa einen weißen Klecks am Kinn, so  
macht das stutzig: Ist dies [a] ein anderes Merkmalspaket oder [b] stimmt da was nicht mit dem  
altbekannten? Wenn es nur Zahnpasta am Kinn ist, so hat Isolde schnell Aufklärung.)

20 Dabei kann es durchaus sein, daß ein Merkmal durch ein anderes abgelöst wird. (War das  
M1 in den letzten zwei Tagen oben herum gelb, so ist es nun plötzlich blau, die Lippen sind mal  
rot, mal rosa.) Die anderen Merkmale bleiben aber erhalten und so bleibt die Identität des  
Merkmalspakets erhalten. (An sich kann Isolde dasselbe bemerken: Wenn sie das Gestrampel  
24 ansieht, so strampelt es einmal weiß, ein andermal gelb, einmal rot ...) Ein gewisses Abstraktions-  
vermögen bildet sich so heraus.

Die verschiedenen Merkmalspakete unterscheiden sich durch gewisse nichtsinnliche  
Eigenarten: Das M1 tritt oft in Erscheinung, jenes M2 taucht seltener auf. Daneben gibt es weitere  
28 Merkmalspakete ähnlicher Art, die selten oder oft oder nur in bestimmten Situationen oder in  
bestimmten Koalitionen mit anderen Merkmalspaketen in Erscheinung treten.

Außerdem gibt es noch Merkmalspakete, die etwa so aussehen wie M1 oder M2 oder M3,  
aber sie sind nicht so oft da und die der Isolde vertrauten Merkmalspakete verhalten sich ihnen  
32 gegenüber anders: »Wir sind wir – und jene Merkmalspakete sind »dier. Dabei weist Isolde  
aufgrund ihrer Erfahrungen mit ihren Merkmalspaketen sich selbst einen Platz und eine Funktion  
innerhalb ihrer Merkmalspakete zu. In diesem Zusammenhang bemerkt Isolde bald, daß ihre  
Leute sich bemühen, gegenüber anderen ein Bild abzugeben, welches jene, wenn sie nur einen  
36 Zipfel von Isolde oder M1 sehen, denken, fühlen, sagen läßt: »Ah, da ist jemand von den flotten  
Biedermanns, die immer flott gekleidet sind, flotte Wägen fahren, flotte Frauen angeln, flotte  
Männer heiraten, flotte Wohnungen einrichten gegen ein flottes Honorar ...«

Dabei würde das Baby Isolde ganz schön staunen, wenn es M2 in anderen Situationen  
40 erleben könnte: Was jetzt so tollpatschig mit Isolde ist, das geht in seiner Werkstatt höchst  
feinfühlig mit Lötkolben und Zahnrädchen um, riecht anders, spricht anders, ist anders  
angezogen, ist ernsthaft und gelassen; und wenn Isolde ihr M2 im Sportverein sähe, so würde es  
wieder anders aussehen, streng riechen, laut reden, schlaksig sich bewegen; und erst im  
44 Meditationskurs: jeweils eine andere Sorte Mensch. Jedesmal nämlich reagiert M2 adäquat oder  
nicht – auf eine Kombination verschiedener Erwartungen und Anforderungen, seiner selbst und  
anderer, mit einem jeweils anderen Repertoire von Verhaltensweisen, Fähigkeiten, Leistungen,  
Selbstverständnissen und Selbstdarstellungen. Und seine Umgebung kennt das M2 jeweils nur in  
48 dieser spezifischen Rolle und Funktion, so wie das M2 für Isolde nur ein ganz bestimmtes Bündel  
von Merkmalen ist, und kein anderes.

M3 hat immer dieselbe schwarze Kleidung an, die geht über den ganzen Körper, es hat  
12 lange Ohren (oder was ist das?) und die Nase (oder was ist das?) ist lang und schwarz, und der  
Mund ist groß, und die Augen sind ganz braun und ohne Weißes; und es läuft auf allen vier

Händen; und es riecht ganz anders; und es macht andere Töne als M1 oder M2 oder M4, und zwar fast immer dieselben; und es hops herum, ist immer ganz aufgereggt, faßt mich aber nicht an; und es meist mit anderen, kommt selten allein.

4 Das M3, das von M1 und M2 immer wieder mit der Lautfolge ›Laika‹ verknüpft wird, unterscheidet sich wesentlich von M1 und M2, aber es hat mit dem M4, das auch mal ans Bettchen gehoben wird, etliche Merkmale gemeinsam; nur macht letzteres andere Töne als M3, etwa ›Myoh‹, und das M1 und M2 verknüpfen das M4 mit anderen Lauten, nämlich ›Miezmiezi.  
8 Irgendwann merkt Isolde, daß die Merkmalspakete M1, M2 und einige ähnlich aussehende, welche aber nur selten auftauchen, etwas gemeinsam haben, was sie von M3 oder M4 unterscheidet: die ersteren bilden eine Gruppe, M3 und M4 eine andere Gruppe; und M5, was da in dem Drahtgebilde an der Wand hängt und bunt ist und lärmt und hin und her hüpf, ist etwas ganz Besonderes, oder gehört es einer weiteren Gruppe an?

12 Bestimmte Wahrnehmungen, nämlich das Rosa der Tapete, das Ticken der Standuhr, der Geruch der seegras-gepolsterten Couch, sind (auch wenn Isolde die Wörter dafür nicht kennt) immer da, und sie haben mit den diversen Merkmalspaketen nicht viel zu tun, die kommen und gehen unabhängig von ihnen. Wo die Tapete mal weiß ist, wo so allerlei im Raum brummt und piept, wo es leicht stechend riecht und zudem ständig fremde weiße Merkmalspakete mit weißen Hauben herumwuseln, da ist es dem Baby Isolde unheimlich, und es weiß, bei rosa Tapete, tickender Uhr und seegras-riechender Couch (alles zusammen selbst ein – vertrautes –  
16 Merkmalspaket!): ›Hier ist wohl sein!‹

### 7:3.5 Die Bedeutung der Merkmalspakete

Die verschiedenen Merkmalspakete haben eine je eigentümliche Bedeutung für das Baby. Gewisse Erfahrungen treten zusammen mit bestimmten Merkmalspaketen auf: Die Sättigung mittels Körper oder Flasche, der Wechsel der Farbe der Kleidung ist mit dem M1 kombiniert; die Sättigung mittels Flasche kann auch mal mit dem M2 zu tun haben, eher selten der Wechsel der  
24 Kleidungsfarbe; beim M3 gibt es keine Sättigung irgendwelcher Art, und auch keinen Wechsel der Farbe. Die Wahrnehmung eines Merkmalspakets gemahnt an Vorerfahrungen mit demselben: Beim Auftauchen von M1 ist Isolde immer satt geworden, bei M2 erfolgt ›Ei, wie geht es den Papas Liebling?‹, bei M3 ist Winseln und Hopsen zu erwarten. Jedes Merkmalspaket wird um erfahrungsgenerierte Assoziationen erweitert, wird mit Affekten verknüpft, es bilden sich  
28 Erwartungen an das Merkmalspaket heraus. Wenn M5 mit dem grauen Haarschopf ans Bettchen kommt, ›Guguguuh!‹, gibt es bald die Flasche, langweilig aber angenehm; kommt aber M6, so spitzt Isolde die Ohren und reißt die Augen auf: ›Gibt es Schokolade oder gibt es eine neue Rassel?‹ – aufpassen, neugierig sein!

36 Das M1 bedeutet Angenehmes für Isolde und es ist gut, sich durch Hoffen, Zuhören, Berühren auf M1 auszurichten. Wie zum M1 eine bestimmte Nase, eine bestimmte Stimme gehört, so gehört nach entsprechender Erfahrung seitens Baby Isolde auch dessen Bewertung dazu: ›Erfreulich, lieb, angenehm!‹ Diese Assoziation wird sich wohl über einige Zeit hin entwickeln, bei  
40 extrem negativer oder positiver Erfahrung auch mal sehr schnell. Wenn M7 das Baby wägt, und dann wird diesem eine Tasse heißen Kaffes über den Armgegossen, so wie Isolde wohl sofort Angst angesichts M7 haben, angesichts des Wägens und Angst angesichts Kaffeegeruch – und zwar auf Dauer. Und so ein einzelnes Merkmal kann nun – in Erwartung des dadurch  
44 repräsentierten Merkmalspakets – eine ganze Serie von Handlungen, willkürlichen und automatischen, auslösen. Wenn Isolde z.B. die Stimme von M2 wahrnimmt, ist sie darauf gefaßt, ungeschickt und unangenehm behandelt zu werden und verkrampft sich zu einem kompakten Bündel, fängt an zu schwitzen usf.

### 7:3.6 Die Herausbildung des eigenen Merkmalspakets

Das eigene Merkmalspaket (MX) erweitert sich so um Affekte und Assoziationen (vgl. 5:1.1.2.3.3.2.2): Dieses Merkmalspaket, einmal weiß, einmal gelb, einmal rot strampelnd, das in dem Zimmer mit der rosa Tapete und der tickenden Standuhr und der anheimelnd riechenden  
52

### 7:3.6 – 7:3.7

Couch liegt und von M1 sättigend, von M2 unangenehm gehalten werdend, von M3 mit Winseln behandelt wird, ist eins, das auf M1 mit Freude, auf M2 mit Bangigkeit, auf M3 mit Amüsement reagiert; das lieber herumguckt, als daß es schläft; das zufrieden vor sich hinbrabbelt, wenn es ungestört ist; das gern losbrüllt, wenn es, schon satt, hochgenommen wird – das MX entwickelt ein vielschichtiges Bild von sich selbst: Das ist das MX im Gegensatz zu M1, M2, M3 usw.

Ich, nämlich das Baby Isolde, mache somit das Erlebnis von M1, M2, M3 etc. zum Instrument, mit dem „ich“ ›mir‹ bestätige, daß ›ich‹ existiere, daß ›ich‹ als so und so existiere: ich instrumentalisieren die anderen Merkmalspakete, d.h. die Wesen (und die Dinge). Mit jedem Male, mit dem ich die mir begegnenden Merkmalspakete so benutze, verstarke ich, zum einen, die Tendenz auf eben diese Weise mit dem Instrument M1, M2, M3 umzugehen, und, zum andern, die Tendenz, mich auf diese Weise von anderen Merkmalspaketen abhängig zu machen (was wohl beides von zweifelhaftem Wert ist). Wenn Isolde erst ein bißchen älter ist, dann kann sie auch, zusätzlich zu ›Wähwäh: Hunger!‹ ›Ich bin jemand, der Hunger hat!‹ sagen sowie ›Ich bin jemand, der sich nicht anfassen lassen will!‹; und noch ein bißchen später wird Isolde verkünden: ›Ich bin es nicht, die in die Hose gemacht hat!‹, auch wenn dies keineswegs den Tatsachen entspricht.

Allmählich lernt Isolde viele verschiedene Dinge kennen und schätzen und sich damit zu identifizieren: ›Das ist meine Art Frühstück, meine Art Musik, meine Art Kleidung, meine Art Wohnungseinrichtung, meine Art Tagesrhythmus, meine Art Klima – und das ist das Frühstück der Franzosen, die Musik der alten Inder, die Kleidung der Appenzellerinnen, die Wohnungseinrichtung der Dänen, der Tagesrhythmus der Spanierinnen, das Klima der Aleuten‹ – alles sehr zweifelhafte Geschichten!

Indem ›ich‹ ein Bild von mir habe, wie ›ich‹ bin, was ›ich‹ will, was ›ich‹ kann, was ›ich‹ fürchte, was ›ich‹ brauche, was ›mein‹ Körper ist, was ›mein‹ ist, was ›mir‹ zugehört (jeweils im Verhältnis zur Umwelt), bin ›ich‹ in der Lage, unter Berücksichtigung eben dieser Parameter, angemessen zu handeln (sofern das Selbstbild einigermaßen realistisch ist, wohlgerichtet). Wenn ich zudem imstande bin, mein Selbstbild zu modifizieren, wenn gewisse Qualitäten ›meiner selbst‹ sich ändern (z.B. die Straffheit meiner Gesichtshaut und meiner Büste, mein akademischer Ausbildungsstand, meine Rolle in der Gesellschaft), dann bin ich in der Lage, besser auf Herausforderungen zu antworten. Dabei ist es angeraten, die Tatsache im Auge zu behalten, daß die naiverweise postulierte aktive Essenz meiner Persönlichkeit, das sog. ›Ich‹, der Inspektion durch mich nicht, längst nicht, in allen Facetten zugänglich ist – ich kann schlichtweg nicht wissen, wie die Chemie in meinem Verdauungstrakt sich auf meine Persönlichkeit, sei es als Dauerzustand oder vorübergehender Zustand, auswirkt (vgl. 6:1.1.1); und es würde mir auch schwerfallen, die wirklich beständigen unveräußerlichen Aspekte der Essenz meiner Person, das sogenannte ›Ich‹ (die z.B. einen Angriff von harten Drogen oder Axthieben unversehrt hinnehmen) zu identifizieren.

### 7:3.7 Die Herausbildung der körperzentrierten Identität, insbes. gegenüber der Umwelt

Die obigen Beobachtungen zur Kategorienbildung betreffs Hier – Dort, Innen – Außen sowie Ich – Du / Sie / Er / Es bestätigen sich in einem weiteren Durchgang anhand einer anderen Betrachtungsweise (die einige der schon genannten Gesichtspunkte aufgreift).

Dieses implizite Konzept, daß ›ich‹ da bin, gibt es wohl (1.) spätestens seit ich spüren lernte, daß das Spüren nicht (nur) in meinem Körper stattfindet, sondern von Außen kommt, bzw. seit ich zu spüren lernte, daß mein Körper nicht die ganze Welt umfaßt, bzw. seit ich spüren lernte, daß es außerhalb meines Körpers andere Stofflichkeit gibt, bzw. daß mein Körper begrenzt ist. Das Betasten des eigenen Körpers, mehr noch aber die Begegnung der Körperoberfläche mit der Kleidung, mit fremden Körperteilen, mit der Matratze und der Decke (alles insbesondere bei heftigen Körperbewegungen), einschließlich des Erkennens der Umwelt mit dem Mund, dem Begegnetwerden durch große Hände, große Arme, Brustkörbe, Münder, Schöbe. (Dabei legen manche Kulturen großen Wert darauf, dem Baby die eigene Körperlichkeit immer wieder zu bestätigen, indem sie es oft massieren oder ihm ständig den Bauch tätscheln oder [Indien!]



mütterlicherseits häufig am Penis zupfen, soweit vorhanden [was dann der aus einem männlichen Baby erwachsene Göttergatte bei seiner Frau schmerzlich vermißt].)

4 Daß das Baby Isolde ihr Ich-Konzept vor allem im körperlichen Kontakt mit der Umwelt  
 8 ausgebildet, ist eine Selbstverständlichkeit – es gibt schließlich kaum jemanden, der im luftleeren  
 Raum freischwebend aufwächst. Selbst im Uterus ist ein Widerstand des Außen vorhanden.  
 Experimente mit Lungenatmern, die die Notwendigkeit des Seine-Grenzen-Kennenlernens  
 12 erweisen sollen, sind kaum durchzuführen. Und Menschen, die in einer Kultur aufwachsen, wo das  
 Baby von Anfang an zu einem Bündel zusammengeschnürt wird, das sich buchstäblich nicht  
 16 rühren kann, werden sich von Menschen, die als Baby nackt und ohne eine Behinderung  
 entwickeln konnten, wohl kaum in ihrem Ich-Gefühl (»Dieser Arm ist meiner!« und »Der Schlund,  
 den die Wurst hinuntergeht, ist meiner!«) unterscheiden.

12 Und wenn die eigene Hand mit dem eigenen Fuß zusammenkommt, so bestätigen sich  
 beide Gliedmaßen gegenseitig: »Da bin ich!« Dieselbe Selbstvergewisserung erreicht Tusnelda,  
 wenn sie sich am Kopf kratzt, die Beine übereinander schlägt, sich im Schneidersitz zum  
 Meditieren hinsetzt, sich beim Schlafen zusammenrollt (und wohl auch, wenn sie die Hände in die  
 16 Hosentaschen steckt) – das mag nicht nur Tusnelda oder Baby Isolde, auch Laika schätzt  
 dergleichen und die gliederlose Schlange Ka – was nicht nur mich zum »Ich« verfestigt, sondern  
 gegenüber der eventuell feindlichen Umwelt weniger Angriffsfläche bietet. Übrigens – ich  
 20 identifiziere mich keineswegs spontan mit allen meinen Teilen meines Körpers. Wenn ich meine  
 Fingernägel oder meine Haare berühre, so fühlen diese selbst nichts (höchstens das ihnen  
 benachbarte Körpergewebe), sie »sagen« mir nichts, ich identifiziere sie nicht von vornherein als  
 »mein« (was ich beim schmerzenden oder delektierenden Körpergewebe, beim sehenden Auge  
 etc. automatisch tue) – erst eine darübergelegte Ideologie (etwa: »Lange Fingernägel künden  
 24 von Muße, also Wohlstand; langes üppiges Haar von Vitalität, also Attraktivität!) macht  
 Fingernägel und Haare zu »meinen«. (Dies ließe sich ausspinnen und modifizieren, was uns hier  
 aber nichts brächte.) Zudem wird bemerkt, daß meine eigenen Bewegungen als solche (also  
 ohne an die Umwelt anzustoßen) spürbar sind – ein Gespür, daß sich beim Baby Isolde wohl beim  
 28 ungerichteten Herumrudern mit den Armen und dem Strampeln entfaltet. Registriert wird auch  
 das Erleben der Position der Gliedmaßen im Verhältnis zum Rumpf und, damit verbunden, die  
 Gewißheit der Dirigierbarkeit der Gliedmaßen (und, als Folge dessen, die grundsätzliche Idee der  
 Macht). Aus dem ungerichteten Geruder und Gestrampel, bei dem jedoch jede Teilbewegung  
 32 einen Eindruck betreffs der jeweils stattgehabten Muskulaturzustände hinterläßt (ein gestrecktes  
 Bein fühlt sich, das ist eine Eigenwahrnehmung, anders an als ein angezogenes oder ein so weit  
 angewinkeltes anders als ein so weit angewinkeltes) entwickelt sich die Erfahrung, welche von  
 welcher Eigenwahrnehmung begleitete Muskelaktivität zu welcher Bewegung führt: das Baby  
 36 Isolde lernt, seine Glieder willkürlich und gezielt zu bewegen. Durch die Feststellung, daß ich  
 irgendwann am Bett anstoße bzw. an etwas lange und mir so wehtue; und durch die weitere  
 Feststellung, daß dies jeweils mit einer gewissen Streckung oder Beugung der Glieder verbunden  
 ist, gewinne ich die Erfahrung, wie weit ich meine Glieder strecken bzw. beugen kann, ohne  
 40 anzustoßen, d.h. ohne mir wehzutun; bzw. die Erfahrung, wie weit ich sie strecken muß, um an ein  
 Objekt zu langen – was alles sich zu dem Wissen kondensiert, wie weit mein Körper reicht.

Dies wiederum wird mit der taktilen, auditiven oder visuellen Erfahrung verknüpft, diese oder  
 jene Muskelaktivität führt dazu, daß ich das Glöckchen über mir fühle, daß ich es höre, daß ich  
 44 meine Hand beim Glöckchen sehe. (Bei anderen Objekten gäbe es, etwa, Geschmackseindrücke.) N.b.: Dieser Lernprozeß ist nicht in jeder Hinsicht Voraussetzung für  
 zielgerichtetes Bewegen: Es »weiß« schon der menschliche Fötus, wo die Hand im Verhältnis zum  
 Mund ist: er kann sich ja schon den Daumen in den Mund stecken (vgl. 6:3.3.2, 3).

48 Um lebensförderndes Verhalten zu ermöglichen, ist es u.a. vorteilhaft, den Körper bzw. jeden  
 seiner Teile als den »eigenen« zu begreifen und anzunehmen: nur wenn die Hand »meine« ist (statt  
 die Hand von jemand anderem, oder statt daß sie völlig unbestimmter Zuordnung ist; daß also  
 jedenfalls nicht andere darüber verfügen) kann ich damit einen Bissen in den Mund stecken; und  
 52 erst wenn ich verstehe, daß die Hand von M1 nicht meine ist, daß nicht ich drüber Herr bin, kann

### 7:3.7

ich jener fremden Hand etwas wegnehmen.

4 All das vermittelt also, einerseits, die Erfahrung der eigenen Begrenztheit nach Außen und, andererseits, der Geschlossenheit, Zusammengehörigkeit, Einheit nach Innen, kurz: der Identität in und gegenüber der Umwelt.

Die Grenze meines eigenen Körpers ist nicht nur Grenze, sondern auch Verbindung zur Umwelt, zum Beispiel zum warmen Körper von M1, zur Weichheit der Unterlage, zu dem was mir angenehm ist. Betreffs unangenehmer Eindrücke ist aber nur Grenze da, nämlich Abgrenzung: »Weg damit!« bzw. »Weg von da!«

8 Das alles hat eine schlicht physische Entsprechung: Wenn der Körper nicht so empfindlich wäre betreffs der Materie anderer Körper, wenn man beliebige Blutkonserven transfundieren könnte, beliebige Herzen oder Ohrläppchen verpflanzen könnte, so wäre manches für Patienten und Mediziner einfacher – aber der Körper hat (wenn auch nicht unbedingt betreffs Metall- oder Plastikteilen) ein Gespür dafür, was zu ihm selbst gehört und was nicht; letzteres wehrt er ab: er besteht insofern auf seiner Identität. (Dabei ist er durchaus bereit Schweinshaxen und ganze Austern in sein eigenes System zu integrieren, wenn auch in verfremdeter Form, von Sauerstoffmolekülen etc. ganz abgesehen: unter bestimmten Bedingungen erlaubt und braucht der Körper einen Stoffwechsel [d.h. auch ein Ausscheiden überalterten eigenen Materials]. Auch betreffs der bei der Arterhaltung beteiligten Teile und Teilchen gibt es eine weitgehende Akzeptanz, zumindest innerhalb der eigenen Spezies.) Diese Abwehr des Fremden und die weitgehende Einteilung der Welt in »Ich« und »Nicht-Ich«, in »Mein« und »Nicht-Mein« erfolgt ohne eine chauvinistische Philosophie seitens der betreffenden Person.

Das Konzept, das »ich« da bin, gibt es wohl (2.) spätestens seit der Zeit, wo ich merkte, daß, einerseits, das M2 oder das M5 nicht schreit, wenn mir der Bauch wehtut, und daß ich keinen Grund zum Heulen sehe, wenn das M7 sich den Finger einklemmt; seit ich merkte, daß ich, einerseits, das M1 oder M4 greifen kann, ohne daß es mir wehtut, und daß ich, andererseits, das weiße (oder gelbe oder rote) Strampeln greifen kann, und es tut mir weh; seit ich wahrnahm, daß, einerseits, das M1 nicht den Mund verzieht, wenn ich die bittere Medizin schlucke, und daß, andererseits, ich nicht verstehe, warum das M1 »Ah, mmmh!« sagt, während es den Tortenguß von seinem Finger abschleckt (das versteh ich erst, wenn sie ich auch mal lecken läßt); seit ich merkte, daß das M6 auf seinem Stuhl nicht das M4 sieht, das ich draußen vor dem Fenster sehe, und daß ich, andererseits, nicht sehe, daß das M6 mir seinen Pudding an den Kopf wirft, während ich aus dem Fenster schaue; und seit ich feststellte, daß das M1 mich sieht, während ich mir doch die Augen zualte, und daß ich durch die Finger das M1 sehen kann, während das M1 meine Augen nicht sieht; seit ich merkte, das Merkmalspaket, welches das M1 wahrnimmt, ist mit dem Merkmalspaket identisch, das das weiße (oder gelbe oder rote) Strampeln wahrnimmt.

36 Das Konzept, das ich da bin, gibt es (3.) spätestens, seit ich sehen lernte, daß die Formen und Farben nicht (nur) in meinem Kopf, sondern außerhalb dessen sind: ich kann sie ergreifen; seit ich hören lernte, daß die Töne nicht (nur) in meinem Kopf sind, sondern außerhalb dessen sind: ich kann meinen Teller auf den Boden werfen und ich kann die tickende Uhr stoppen; seit ich lernte, daß die Gerüche nicht (nur) in meinem Kopf sind, sondern von außen hineinkommen: ich kann mir die Nase zualte; seit ich erfuhr, daß die Geschmäcke nicht (nur) in meinem Kopf sind, sondern von Außen hineinkommen: ich kann den Spinat ausspucken; seit ich begriff, daß die Gedanken in mir sind, und daß die Umwelt von ihnen nichts weiß.

44 Das Konzept, daß ich da bin, gibt es (4.) spätestens, seit ich mir bewußt wurde, daß die Nahrung mir keineswegs bei der bloßen Lustregung in den Mund fließt, daß vielmehr oft erst Lautäußerungen die Quelle näherbrachten, daß zudem beträchtlicher Saugaufwand den Hunger abzustellen vermochte; seit ich feststellte, daß ich die über dem Bett hängende Rassel nur zum Lärmen bringen kann, indem ich sie schüttle, nicht aber, indem ich sie flehentlich anschau; seit ich mitkriegte, daß ich nur zu schreien brauche und bald ist jemand da, der vorher nicht da war, und bringt, was vorher nicht da war: ich habe Macht über das Außen; seit ich merkte, das M4 (Mietze), welches zu mir ins Bettlein hereinschaut, mag zwar anfaßbar sein, aber dem Versuch, es ins Bett zu ziehen, durchaus Widerstand entgegenzusetzen und sich gegen

einladendes Rufen unempfindlich zeigen: da bin ich machtlos; seit ich bemerkte, daß melodische Töne von Außen, begleitet von Blickkontakt von Außen und Tätscheln und Wiegen von Außen Zufriedenheit und Ruhe in mir auslösten: das macht mich nach weiterer solcher Erfahrung mich umtun. Übrigens – die Rückmeldung, daß ich der Verursacher von Geschehnissen außerhalb sei, also eine Erfolgsmeldung betreffs meiner Aktivität, kann eine trügerische Angelegenheit sein: Wenn ich zu einem bestimmten Zeitpunkt in die Hände klatsche und die Sonne geht gleich auf, so heißt das nicht unbedingt, daß ich der Verursacher des Sonnenaufgangs bin und daß die Sonne ohne mein Klatschen nicht aufgegangen wäre und künftig nicht aufgehen wird. Es ist jedoch möglich, daß ich unbedarfterweise mich für den Verursacher halte und daß unbedarfte Zeugen mich als den Verursacher ansehen. Ich brauche nur meine Macht zum einzig geeigneten Zeitpunkt zu demonstrieren. Ohne Beachtung des rechten Zeitpunkts (etwa im Rahmen des Experiments mit dem Anspruch der Reproduzierbarkeit) kann mein einschlägiger Größenwahn einen empfindlichen Dämpfer erhalten. Möglich ist im übrigen auch, daß die Amsel in meinem Garten mit ihrem ersten Rufen die Sonne aufgeweckt hat.

Ich habe also ein Konzept vom Ich spätestens, seit ich betreffs der Physis zwischen mir und dem Außen, der Welt also, zwischen, einerseits, mir und zwischen, andererseits, der Umwelt zu unterscheiden und ihnen jeweils bestimmte Qualitäten zuordnen lernte. (Bei der Umwelt handelt es sich um die tote Umwelt, z.B. das MZ, mein Bettchen, sowie die belebte Umwelt, z.B. das M1 und das M2 – wobei zwischen toter und lebender Umwelt zunächst gar kein Unterschied ist und vielleicht auch niemals einer sichtbar wird!). Alle obigen Aspekte (es gibt deren wohl noch mehr) zusammenfassend, geschieht die Identitätsbildung; so ungefähr stellt Tuschelda es sich jedenfalls vor, daß, auf der Basis des »Angeborenen«, das Kind von Tuschelda oder von Laika zu dem Konzept kommt: »Dies ist mein Körper, dies sind meine Wahrnehmungen, dies sind meine Gefühle, dies sind meine Handlungen, dies sind meine Gedanken, Erinnerungen, Ansichten, Vorlieben ...: das bin ich, das ist mein, das ist mein Ich.« (In dem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, daß es keinen Grund dafür gibt, den alten Indern die ach so wunderbare Individualität abzusprechen. Wir können uns hier auf eine Tatsache beschränken: Wir haben als Beweis des Konzepts Individualität einen Sachverhalt, der im Abendland gern geradezu als Beleg für Individualität interpretiert wird, bzw. dessen Fehlen als Beweis für mangelnde Individualität angesehen wird [wenn z.B. frühe europäische Künstler ihre Werke nicht als die ihren kennzeichneten [was nicht heißt, daß sie nicht darauf stolz waren!], nämlich das Konzept geistiges Eigentum: Der Buddha – ausgerechnet der Buddha! – erkennt lt. # S 12.70 p II 120, 127 f µ das Konzept geistiges Eigentum an, indem er nämlich die von ihm vertretene Lehre als die seine betrachtet und anderen Ideologen ggf. [geistigen] Diebstahl anlastet.)

### 7:3.8 Die Herausbildung der Motorik beim Menschenkind

Angesichts des oben postulierten Sachverhalts, daß das Baby Isolde die eigene körperliche Identität erst in langwierigen Prozessen, insbes. im Verhältnis zur Umwelt, lernen muß, fallen einem »fertig geborene« Wesen ein, denen das erspart bleibt: Ein Kalb steht gleich nach der Geburt auf, hält das Gleichgewicht auf zitternden Beinen, stakst herum, strebt zielsicher die Nahrungsquelle an und bedient sich ihrer. (Wer die Mutter ist, wird gelernt und dann beibehalten.) Das Kalb muß es also nicht in einem langwierigen Prozeß lernen, seine Gliedmaßen koordiniert zu bewegen; mit der Länge seines Schritts den Boden abzutasten (und sich somit vom Boden zu unterscheiden); Hindernisse auf dem Weg als solche zu erkennen, indem es die diversen betreffenden Sinneseindrücke wie die von Farbe, Umriß, Bewegung etc. sinnvoll zusammensetzt, und dann entsprechende Handlungen zu vollziehen; die Nahrungsquelle als solche zu erkennen und dem Muttertier zuzuordnen und letzterem zu folgen sowie eine soziale Bindung aufzubauen. Die Frage ist nun: Wieso kann das Kalb dies alles von Anfang an und wieso kann das Menschenbaby, außer zu saugen, buchstäblich nichts? Eine Antwort sei schon angedeutet: Ein weiter entwickeltes Menschenkind wäre für die Schwangere einfach zu groß und zu schwer.

Es kann als wahrscheinlich angesehen werden, daß für das Baby Isolde (und für Laikas Baby

### 7:3.8

und das Entlein Quack und manches andere Lebewesen) schon im Uterus zumindest erste Wahrnehmungen der eigenen Begrenztheit infolge von Anstoßen an die Hülle oder an eigene Körperteile gab. (Auch Hören mag es gegeben haben [und sei es nur der Herzschlag der Mutter und ihre Magen- und Darmgeräusche] und, ansatzweise Sehen.) Und die Geburt als solche war wohl für alle ein eindrückliches Erlebnis.

Beim Kalb (welches wie das Menschlein neun Monate im Mutterleib zubringt) verläuft die Entwicklung wohl einfach schneller – was angesichts der viel geringeren natürlichen Lebenserwartung nur gerechtfertigt wäre. Wie immer es ablaufen mag – offenbar durchläuft das Kalb schon im – verhältnismäßig viel engeren – Uterus gewisse Lernprozesse (z.B. die, seine Körpergrenzen zu erfahren) bzw. es bildet seine Beine und die gesamte Motorik sowie den Gleichgewichtssinn bis hin zur Funktionsfähigkeit aus. Und viel mehr als Laufen auf vier Beinen braucht das Kalb im ganzen Leben auch nicht zu lernen, und die anderen Aufgaben des Rindviehs liegen auf einer ähnlich schlichten Ebene. Die Hirnentwicklung bedarf demgemäß keines großen Aufwands. (Der Entwicklungsgang eines künftigen spanischen Kampfstiers – der muß was können, darf aber nicht – verdiente eine spezielle Beobachtung.) Zwar kann das Kalb auch nicht gleich dem bösen Wolf davonlaufen bzw. gezielt auf ihn losgehen, wird aber bald schneller (und das erwachsene Hausrind mittel- und nordeuropäischer Provenienz hat dieses Können oft halbwegs schon wieder verlernt!); das Baby Isoldo braucht hingegen schon größtmäßig Jahre zur Ausbildung derselben Fluchtfähigkeit auf zwei Beinen, und angesichts dessen wäre es kaum ein Vorteil, wenn es auch schon gleich nach der Geburt seine Füße und Hände, wenn auch ungeschickt, so doch umweltgemäß, bewegen und placieren könnte. Für so differenzierte und damit empfindliche Gliedmaßen wie die menschlichen ist es wohl ganz gut, wenn sie erst einmal eine Weile geschont werden, während sich ihre Fähigkeiten herausbilden. Es ist offensichtlich so, daß ein Menschlein all das erst in handelnder und erleidender Auseinandersetzung mit der Umwelt erlernen muß: die Begrenzung des eigenen Körpers, bzw. seiner Gliedmaßen, die eindeutige Ausrichtung auf die die Nahrungsquelle tragende Person (im Unterschied zu anderen Merkmalspaketen) etc. etc. Wohlgemerkt: es handelt sich bei all dem nicht um rein mechanische – wenn auch unendlich komplizierte – Tätigkeiten wie z.B. das Schlucken, sondern um die adäquate Ausrichtung auf eine komplexe Umwelt.

Für unser Kalb (und für Laikas Baby Entlein Quack und manches andere) bleibt die Motorik eine ziemlich grobe Angelegenheit – mit den Hufen (oder Pfoten oder Schwimmfüßen) sind gar keine feinen Bewegungen möglich und auch nicht vorgesehen, ein Menschenkind hingegen (und ein Kätzchen) muß es lernen, feine und feinste Bewegungen mit seinen Händen auszuführen (mit seinen Füßen weniger, aber auch die sind, wie die Contergan-Kinder beweisen, trainierbar). Selbst wenn ein Menschenkind (oder Kätzchen) seine Hände und Füße nur zur Fortbewegung benutzen würde, so wäre es doch imstande, an Felsen oder Bäumen zu klettern (was auch Ziegen, Gamsen und manche anderen Huftiere gut können, da aber unterstützt u.a. von einem phantastischen Gleichgewichtssinn, nicht infolge von an sich leistungsmäßigen Füßen) – ganz anders das Kalb (oder das Entlein), das eben nur auf wenig anspruchsvollem Boden weiterkommt, und: das Kalb (oder das Entlein) wird mit seinen Füßen nie Fliegen fangen lernen müssen (oder Mäuse). Das Kalb (und das Entlein) ist schon weitgehend fertig, wenn es zur Welt kommt, sowohl was seinen Körper als auch was sein mentales System betrifft, und es hat, um graszupfend auf der Welt zurechtzukommen, nur recht wenig zu lernen. Bei einem Kätzchen ist das schon anders: es ist völlig hilflos, absolut auf die Fürsorge von Außen angewiesen und bedarf zur Entwicklung des lebensnotwendigen Fähigkeiten vieler Übung und gezielten Trainings, wobei es eben den Umweltbedingungen ausgesetzt ist, auf die der Fähigkeitenerwerb hinzielt, so daß sich das gesamte System, im Rahmen seiner genetischen Möglichkeiten, auf die gegebene Umwelt ausrichten kann. Dabei ist die Umwelt der Katze eine sehr komplexe, in der es z.B. mit den Raffinessen von verschiedenartigen Beutetieren zurecht kommen muß. Auch wenn Katzen schließlich nicht so eng aufeinander hocken wie Hunde, so gehört für die Kätzlein doch soziales Lernen zum Programm, und die Mutter wird ihnen saftige Ohrfeigen verpassen, wenn ihr das kindliche Gehaben zu bunt wird (während der Herr Vater eher seine Würde spazieren trägt [falls

er seine Brut nicht lieber verspeist]). Ein weiterer Grund (wie beim Menschlein): Für die Föten von Katzen mit bedeutend größeren Körpern (also längerer Schwangerschaft und weiter fortgeschrittener Entwicklung) wäre im Muttertier kein Platz – aus irgendwelchen Gründen trägt eine Katze halt nicht nur ein Baby aus sondern mehrere, und die dürfen nicht größer sein, schon von den Beckenmaßen her: die Gebärende und die Babies machen eh so manches durch (s.u.).

Dem im Nest sitzenden nackten Spätzlein wird zwar viel Freß- und Wacharbeit zugemutet, aber von seiner künftigen Umwelt her ist es im Nest sehr isoliert, anscheinend braucht es nicht viel zu lernen. Verläßt es erst einmal sein Nest, so lernt es innerhalb eines Tages, seine Flügel zu gebrauchen, mit Ermunterung durch Vater und Mutter. Anscheinend ist ihm vieles, auch flugtechnisch, ins Nest gelegt. Ein erwachsener Spatz schießt z.B. mit angelegten Flügeln durch einen Maschenzaun, wobei so eine Masche kaum weiter ist als der Körper dick – das kann man nicht durch Probieren erlernen (da würden die Flügel lädiert). Offenbar besitzt der Spatz von vornherein die Fähigkeit, den Durchmesser der Masche abzuschätzen, besitzt ein Wissen von den Maßen seines eigenen Körpers mit den angelegten Flügeln und kann die beiden Werte mit einander vergleichen und sich dann für »Durchflug!« oder »Kein Durchflug!« entscheiden.

Fertiger noch als das Kalb ist das Entlein Quak, das, soeben aus dem Ei gepellt, gleich ins Wasser strebt und dort für sich selbst sorgt, wobei es ggf. bekanntlich mit einem hölzernen Führer zufrieden ist, der es freilich weniger vor Greifvögeln schützen kann als die warnende Stimme und die Drohgebärden einer echten Mutter – und viel mehr kann die nicht für ihre Kinder tun, braucht sie wohl auch nicht.

Was also gesagt werden kann, das ist, daß beim Menschlein im Gegensatz zum Kalb, infolge der quasi verfrühten Geburt des Ersteren, neben der motorischen auch die mentale und sensorische Apparatur noch nicht ausgereift und daher – für eine äußerst komplexe Umwelt – nicht voll funktionsfähig ist. Das menschliche Baby ist vergleichsweise wenig entwickelt, in anderen Worten: Dieselbe Entwicklungsstufe im Uterus zu erreichen würde eine viel längere Schwangerschaft beim Menschen voraussetzen. Dem aber steht einiges entgegen: Die Möglichkeiten des körperlichen Systems einer Menschenmutter sind, wie Frau weiß, üblicherweise mit einem neun Monate alten Fötus betreffs des Bauchvolumens, des Gewichts, der Weite des Geburtskanals (und wohl auch der Nahrungs- und Sauerstoffversorgung) voll ausgereizt; auch die Bewegungs- und Arbeitsfähigkeit der Mutter hat ihren Grenzwert erreicht (ebenso die Opferbereitschaft): eine noch längere Schwangerschaft mit einem entsprechend größeren (und entwickelteren) Fötus ist schlichtweg unmöglich.

Aber auch ganz andere Gründe sprechen für eine »kurze« Schwangerschaft bzw. einen unentwickelten Fötus: Angesichts des – im Vergleich zum Kalb oder Welpen, zum Kätzchen, Spätzchen und erst recht Entchen – viel größeren Ausgeliefertseins an die Umwelt, insbes. die Mutter, und der viel längeren Dauer des Ausgeliefertseins, sowie der viel größeren Anzahl der zu lernenden Dinge in einer viel komplexeren Umwelt, insbes. in sozialer Hinsicht, ist es wohl geradezu ein Vorteil für das Menschlein, wenn es sich nicht ortsmäßig selbständig machen, d.h. herumtollen und weglaufen kann, sondern sehr lange unter der Obhut der Alten verbleiben muß. Dort lernt es viele, viele Dinge, ggf. mit Synergieeffekten, im Kreise der alten Leute und anderer Kinder, die nicht instinktiv gegeben sein können, sondern schlichtweg zu erlernen und einzuüben sind, nämlich in Anpassung an jeweils sehr spezifische Umweltbedingungen (als Sennerin oder Seidenhausbesitzerin, als Kamelreiter oder Kajakfahrer) mit den jeweils eigentümlichen Weisen von Nahrungsbeschaffung und Nahrungsverarbeitung, Unterkunft, Kleidung, Bevorratung, Brutpflege, Sozialorganisation etc. etc. Allerdings ist es wohl so, daß das Baby Isolde im Unterschied zum Kalb einen beträchtlichen Teil seines Lebens verschläft (wenn es nicht eines von diesen seltenen unleidlichen Blagen ist, die ihre Mutter durch ein fast permanentes Erheben von Ansprüchen in den Nervenzusammenbruch treiben). Das Schlafen mag dem Stabilisieren des Gelernten, Erfahrenen förderlich und damit keine Zeitverschwendung sein.

Nehmen wir, als Gedankenexperiment, an, es sei möglich, einen fast geburtsreifen Fötus in, z.B., eine Elefantenkuh zu verpflanzen und ihm dort zwei weitere Jahre intrauteriner Entwicklung zu gönnen. Normalerweise kann ein zweijähriges Kind sich ganz passabel in seiner Umwelt

### 7:3.8 – 7:3.9

fortbewegen und sonstwie rudimentär agieren – was es jeweils im Handeln gelernt hat. Würde nun das mit zweijähriger Verzögerung geborene Kind (angenommen, es sei von der Elefantenkuh unbeeinflusst) dasselbe können wie ein normal geborenes zweijähriges Kind  
4 betrifft Grob- und Feinmotorik, betrifft Sensorik, betrifft geistiger, sprachlicher und sozialer Fähigkeiten? Und, vor allem, würde es nun dieselben Möglichkeiten besitzen, sich – in Ausrichtung auf seine spezifische Umwelt – so zu entwickeln wie ein normal geborenes und  
8 normal – bis dato – aufgewachsenes Kind? Hätte es implizite und explizite Konzepte betrifft seiner Selbst und – nach einer Weile – betrifft der diversen Merkmalspakete in seiner Umwelt, die denen normal geborener und aufgewachsener Kinder entsprechen; und könnte es die eventuell gegebenen Konzepte in der kulturüblichen Weise ausbauen und modifizieren? Tusnelda ist versucht, in allen Fällen zu vermuten: »Nein!«

12 Es stellt somit einen entschiedenem Vorteil dar, schon recht früh auf dem Entwicklungsweg (in eben äußerst unentwickeltem aber entwicklungsfähigem Zustand) vielfältigen Anforderungen, und zwar insbes. sozialen, nämlich außerhalb des Uterus, ausgesetzt zu sein, so daß sich das körperliche und das mentale System (inklusive der Sensorik) beim Lernen und beim Lernen zu  
16 lernen von vornherein auf die jeweils gegebene materielle, mentale und soziale Umwelt ausrichten und so – hoffentlich – seine günstigste Entwicklung und Ausprägung erlangen kann.

#### 7:3.9 Die Bedingtheit des Ich durch Wahrnehmung

20 In allen vorausgeschickten Anekdoten und Erörterungen hat sich gezeigt, (ohne daß Tusnelda dies vorurteilhaft jeweils angestrebt hätte), daß, einerseits, Wahrnehmung bzw. Sich-bewußt-Sein/Werden und, andererseits, »ich« / »Ich« / »Tusnelda« / »Laika« / »Baby Isolde« engstens zusammenhängen. Jene obige deskriptive Analyse hat – sofern sie denn zutrifft – ja ergeben,  
24 daß, verkürzt gesagt, der Eindruck, daß »ich« es bin, die/der jemand ist und etwas erlebt (oder, sekundär, tut), wobei ich diversen Merkmalspaketen meiner Umwelt gegenüberstehe. Dies heißt umgekehrt: Ohne Wahrnehmung bzw. Sich-bewußt-Sein/Werden von Objekten gibt es keinen Eindruck, daß »ich« es bin, die/der jemand ist und etwas erlebt (bzw., sekundär, tut).

28 Wie kommt es nun aber zuerst zu dem expliziten Konzept, zu der Formulierung »Ich sehe Laika«? Aus der Erziehungspraxis, zumindest der in teutonischen Landen dominierenden, läßt sich ableiten, daß »ich« schon ein anspruchsvoller Terminus ist. Auffällig ist nämlich, daß es in unserem engeren Kulturkreis üblich ist, daß M1 über MX (womit sie »zu MX« meint) eine ganze Weile lang  
32 erst mal sagt: »Mami will Isolde jetzt baden«, statt »Ich will dich jetzt baden«. Der Name bzw. die Funktionsbezeichnung wird offenbar für leichter verständlich gehalten als das Personalpronomen »ich« oder »du«, was im Deutschen auch eine reale Basis hat, und zwar, einmal, in der Semantik, daß nämlich »ich« bzw. »du« sich auf verschiedene Personen bezieht (Mami, Papi, Tante: alle  
36 reden von sich als »ich« und vom Gegenüber als »du«); sodann, zweitens, in der Grammatik: Die Personalpronomen bedürfen einer komplizierten Deklination (ich, mein, mir ...) und die jeweils zugeordneten Verben einer schwierigen Konjugation (will, wollen, wollte ...). Jedenfalls schwenkt Mama erst allmählich zum »ich« um, und nur zögerlich verwendet das Baby Isolde, wenn es erst  
40 einmal überhaupt gelernt hat, sich mit Namen bzw. Funktion zu bezeichnen, das »ich«. Um unsere Frage zu klären, müßten wir über die Individualgeschichte hinausgehen und in die – nicht dokumentierte – Vorgeschichte unserer Sprache eintauchen, was wir uns ersparen; ebenso die Untersuchung, wieweit, bei Nichtbuddhisten, die Verwendung von »ich« statt »Mami« einen Vorteil  
44 oder Nachteil im kosmischen Geschehen, in der Selbstbehauptung, darstellt. Das Baby muß erst einmal begreifen und akzeptieren, daß auch andere Babies eine »Mami« haben (und ggf. dabei verstehen, daß eine »Mama« und eine »Mutti« und eine »Mutter« auch eine Mami ist, und daß das flotte Merkmalspaket, das sich gegenüber ihrem Baby »Renate« oder »Irene« nennt, ebenso eine  
48 Mami ist). Und, was wohl am schwierigsten ist, das Baby muß, wie schon angesprochen, irgendwann lernen, daß die Mami von sich »ich« sagt, daß Papi von sich »ich« sagt, daß die Tante von sich »ich« sagt, und daß es selbst von sich »ich« sagen muß. (Nur Laika sagt, und zwar in allen Umständen, nach wie vor »wuff«: ist sie wohl nicht »ich«?) Damit ist unterstellt, daß Mami, Papi,  
52 Tante die Welt aus demselben Blickwinkel sehen (im Gegensatz zu Isolde, die dann mit »du«

angesprochen wird) bzw. daß alle, die von sich ›ich‹ sagen, die Welt aus derselben Perspektive sehen, daß alle gleich sind, was der Erfahrung Isoldes widerspricht – da soll Baby Isolde mal durchblicken und ein reales Konzept von ›sich‹ entwickeln!

4 Die Erfahrung ›Ich bin es, die/der (wieso ›dier, wieso ›der?) soeben das M1 sieht‹ und ›Ich bin es, die/der soeben von M2 angefaßt wird‹, ›Ich bin es, die/der sich des Sehens / des Angefaßtwerdens bewußt ist‹, ›Ich bin es, die/der auf das Sehen / Spüren / Bewußtwerden mit Plärren reagiert‹ – diese Abfolge von Wahrnehmungen erweitert und verallgemeinert sich dann, 8 sekundär, zu dem Konzept: ›Es gibt ein – voriges Jahr und heute Früh bestehendes, also permanentes – Ich, welches sieht, spürt, sich bewußt wird.‹: So entsteht das Konzept von der Autorität Ich (vgl. 7:2.2.2) Demnach wäre es gar treffend zuzusagen: Es gibt kein Ich ohne Objekt (des Wahrnehmens, des Sich-bewußt-Seins/Werdens, des Erkennens). Aus der Objekt- 12 Wahrnehmung resultiert das Ich, die Objekt-Wahrnehmung erzeugt das Ich. (Tusnelda reitet, um sich dies klarzumachen, im folgenden wiederholt, mit gewissen Variationen, auf diesem Gedanken herum – Langmut bittel!) Aus der Wahrnehmung des Objekts entsteht das vorphilosophische Konzept eines wahrnehmenden Ich, einer Autorität Ich: Der Wahrnehmungs- 16 prozeß wird gewissermaßen personifiziert.

Insofern als das Baby Isolde all seine Erfahrungen, nämlich ›Ich sehe‹, ›Ich werde angefaßt‹, ›Ich werde mir des Sehens / des Angefaßtwerdens bewußt‹, ›Ich plärre‹, auf das System Baby Isolde bezieht (nicht auf jemand anderen) und das System Laika weiß, ›Ich habe Hunger‹, ›Ich will den Wurstzipfel (nicht jemand anderer [es ist nicht gemeint, daß Hüon nicht auch die Wurst will!]), entspricht dies wohl nur einem – im konventionellen Sinne – realistischen Konzept. Sobald aber das ›ich‹ zum – im Deutschen mit einem Großbuchstaben geschriebenen – ›Ich‹ wird, gar zum ›mein Ich‹ (wer/was ist es, die/der/das das Ich besitzt?), wobei das ›Ich‹ nicht mehr als die 24 Gesamtheit der Merkmale und somit ein System, sondern als eine diesem System übergeordnete permanente Entität bzw. als die permanente Essenz dieses Systems verstanden wird, dann hat eine höchst fragwürdige, ja, unzulässige Abstraktion stattgefunden.

Hinter diesem Vorgang steckt wohl die implizite Grund-Annahme: ›Wenn es ein 28 Wahrnehmung / Sich-bewußt-Sein/Werden / Erkennen bzw. ein Handeln gibt, muß es doch jemanden geben, der wahrnimmt / sich bewußt ist/wird / erkennt bzw. handelt.‹ (Nebenbei – die Tendenz, Phänomene als eine Art Person zu deuten, dürfen wir getrost als eine gegebene anthropologische Qualität voraussetzen, die offenbar in der Struktur menschlichen Denkens 32 verankert ist [und nicht nur unter den Bedingungen der neueren westlichen Kultur]: Entsprechend der Erfahrung, daß bestimmte Merkmale zur Person Soundso kondensieren, wird die Existenz der ›Personen‹ ›Mutter Natur‹, ›Justitia‹, ›Mutter Indien‹, ›Frau Holle‹, ›Petrus‹, ›Amor‹ postuliert. Gegebenenfalls mag statt einer ›Person‹ eine Art unpersönliche Kraft oder Potenz postuliert 36 werden, die dann aber den Vorzug besitzt, auf irgendeine Weise so ziemlich den ganzen Kosmos zu charakterisieren, z.B. ›das Leben‹, ›das Bewußtsein.‹) Da das erwähnte Konzept ›Mein Ich sieht‹ etc. nur eine Weiterentwicklung des Eindrucks ›Ich sehe‹ etc. ist, gilt wiederum: Ohne Wahrnehmung / Sich-bewußt-Sein/Werden / Erkennen gibt es kein Konzept von der Autorität Ich. 40 (Tusnelda fällt hier auf, daß diese ihre Darstellung eine gewisse Übereinstimmung mit der Analyse der Sich-bewußt-Werdung [ohne ein Ich!] seitens des Buddha [vgl. 7:2.1.2] aufweist. Zwar hat sie jene Analyse schon vor einiger Zeit erarbeitet, von daher ist also eine unterschwellige Beeinflussung ihrer säkularen Entscheidungsfindung durch die buddhistische Sicht nicht 44 ausgeschlossen, sie kommt jedoch tatsächlich durch ihre Baby- und Laika-Geschichten zu ihren Hypothesen.)

Die obige Aussage ist schärfer zu formulieren: Wenn die Wahrnehmung von – beliebigen – 48 Objekten nun also stockt, hört das Sich-bewußt-Sein/Werden auf, hört die Ich-Erzeugung auf. Dies stellt Tusnelda im folgenden (ergänzend zu dem, was oben über die Ich-Entwicklung von Baby Isolde gesagt wurde) dar.

Das grundsätzliche Problem scheint darin zu liegen, daß ich meine Person in mindestens zwei 52 Teile aufspalte, (1.) das Sinnesorgan, z.B. das Auge (als Teil des gesamten Körper), welches die visuellen Sinnesdaten verarbeitet und so ein – vermeintliches – Abbild der Wirklichkeit liefert, und

(2.) das ›Ich‹, welches jenes – vermeintliche – bereitgestellte Abbild der Wirklichkeit zur Kenntnis nimmt, interpretiert, auswertet und Konsequenzen daraus ableitet, also die ›Autorität Ich‹. Diese Aufspaltung hat, wie schon erarbeitet, eine absurde Konsequenz: Auf der halb-naiven Ebene sieht dies so aus, daß, was das Sehen betrifft, die Netzhaut ein Sensorium darstellt, auf die durch die Pupille Lichtstrahlen der Außenwelt fallen (soweit zutreffend!), von wo Daten über den Sehnerv ins Schädelinnere geleitet werden (soweit richtig!), wo sie auf eine Art Projektionsfläche aufgebracht werden, und daß dort ein kleines Männlein, der Homunkulus (oder ein kleines Weiblein, die Homunkula) sitzt, das diese ›Abbildung der Realität‹ betrachtet. Das kleine Männlein (oder Weiblein) hat wiederum ein Schädelinneres, wo ein weiteres Männlein /oder Weiblein) sitzt, welches das die dort entstandene Abbildung anschaut ... und so weiter, bis ins Unendliche. (Diese Homunkulus-Problematik wurde mehrfach angesprochen, vgl. insbesondere 5:1.1.2.3.2.1, 5:1.1.2.3.3.4.1) Dies ist höchst unbefriedigend. Wenn das also das Problem ist, dann ist die ›philosophisch‹ zutreffendere Lösung eine explizite Betrachtungsweise, die eine solche Aufspaltung vermeidet, mit anderen Worten: eine Betrachtungsweise, bei der, erste Möglichkeit, die gesamte Wahrnehmung / das gesamte Sich-bewußt-Sein/Werden / das gesamte Erkennen entweder als mit dem ›Ich‹ identisch betrachtet wird, wo Teilfunktionen in ihrer Begegnung bzw. in Rückkoppelung das ›Ich‹ sind, bzw. wo das ›Ich‹ ein Synergie-Effekt wäre, (Wahrnehmung / Sich-bewußt-Sein/Werden / Erkennen ist gleich Ich, bzw. Ich ist gleich Wahrnehmung / Sich-bewußt-Sein/Werden / Erkennen); oder bei der, zweite Möglichkeit, gar kein ›Ich‹ vorkommt, sondern nur die schiere Wahrnehmung / das schiere Sich-bewußt-Sein/Werden / das schiere Erkennen. (Letztere wäre, dies nebenbei, die buddhistische Position.)

Der erste Fall wäre folgendermaßen beschreibbar: Eben der Koordinierungsvorgang selbst, besser: der Integrationsprozeß, der erst aus Farben und Umrissen etc. und unter Rückgriff auf entsprechende Gedächtnisinhalte bzw. ›biologisch‹ vorgegebene Interpretationsmuster Gestalten macht, und der dann aus Gestalten, Tönen, Gerüchen etc. und unter Rückgriff auf Gedächtnisinhalte bzw. angeborene Interpretationsmuster das Baby Isolda und die Hündin Laika macht, ist das ›Ich‹ (das ›Ich‹ wäre da keine Art Person, sondern ein zeitlich begrenzter Prozeß!) bzw. es wird (und zwar, mittels komplexer Rückkoppelungsprozesse) als ›Ich‹ gedeutet. Das wäre dann ein temporäres Ich, das nur solange besteht, wie der gesamte Integrationsprozeß der Wahrnehmung stattfindet. (Den erwähnten Integrationsprozeß können wir als einen Akt integrativer Wahrnehmung [im Unterschied zur Aspektwahrnehmung, z.B. der Farbwahrnehmung] bezeichnen.) Dieses ephemere Phänomen ›Ich‹ hörte dann mit dem Ende des jeweiligen Integrationsprozesses auf. Statt ›Ich sehe Laika‹ hieße es in ›philosophisch‹ stimmiger (wenn auch gewöhnungsbedürftiger) Kunstsprache: ›Der Wahrnehmungsprozeß ›Ich‹ integriert die Wahrnehmung gewisser Merkmale zu der Wahrnehmung Laika.‹ Dieser Satz enthielte ein (Pseudo-)Subjekt, nämlich den Wahrnehmungsprozeß namens ›Ich‹. Wir hätten hier also ein Wahrnehmungs-Ich. (Hoho! Diese Sicht erinnert – aber Vorsicht! – an die Anschauung gewisser buddhistischer Schulen [nicht unserer!], die eine *viññāṇa* / *vijñāna* benannte Entität [die in deutschen Übersetzungen gern als ›Bewußtsein‹ bezeichnet wird] als den Täter des Wahrnehmens postulieren.) Daraus folgt wie gehabt: Ohne Wahrnehmung kein Ich, nach Abschluß des Wahrnehmungsprozesses kein Ich mehr. Dies wiederum bedeutet: Das Ich als solches ist non-existent, die Vorstellung vom Ich als solchem ist illusorisch: Es gibt keine übergeordnete, kontrollierende Instanz, keine Autorität Ich.

Es fällt Tusnelda schwer, eine Begründung für die Benennung des Wahrnehmungsprozesses als ›Ich‹ zu finden – der Drang zum Einbringen eines Ich entspricht keiner sachlichen Notwendigkeit, sondern ist schlicht Ausdruck von Tusneldas Denkgewohnheiten: ein Prozeß ohne eine agierende Instanz ist für Tusnelda undenkbar. Infolge dieser Selbsterkenntnis können wir uns das Herauskürzen des Ichs, wie oben geschehen, ersparen, wenn wir gleich die zweite Lösung angehen, nämlich die, auf die Verzierung ›Ich‹, bei ansonsten identischer Annahme eines integrativen Wahrnehmungsprozesses, von vornherein zu verzichten.

Als notwendig erweist sich jedoch (wie auch bei der ersten Lösung) die Lokalisierung und Temporalisierung des Wahrnehmungsprozesses, schließlich findet dieser nicht irgendwo,



freischwebend im Weltall statt, und auch nicht irgendwann. Als sauberste Formulierung bietet sich dann (was an die erste Definition, vgl. 7:2.1, erinnert) folgendes an, wieder in Kunstsprache: »Der aktuelle Wahrnehmungsprozeß innerhalb des Systems Tusnelda integriert die Wahrnehmung gewisser Merkmale zu der Wahrnehmung des Systems Laika.« In knapperer Formulierung hieße die Aussage »Ich sehe Laika«, in entsprechender Kunstsprache: »Innerhalb des Systems Tusnelda geschieht jetzt die Wahrnehmung des Systems Laika.« (Nach dem oben eingeführten Usus wäre auch möglich: »Innerhalb dieses Merkmalspakets geschieht ...«)

Auf einer mehr technischen Ebene können wir folgendermaßen mit unserer Problematik umgehen. Die landläufigen Vorstellungen betreffs der visuellen Wahrnehmung scheinen – wie bis zum Überdruß repetiert – stillschweigend zwei Gegebenheiten vorauszusetzen: Zum einen, daß es irgendwo im Kopf, bei Abschluß des Verarbeitungsprozesses eine fugenlose finale Abbildung des jeweiligen Sinnesobjekts auf einer Art Projektionsfläche gibt; zum zweiten, daß es eine Instanz im Kopf gibt, die jene finale Abbildung anschaut. Diese beiden Vorstellungen bedingen einander. Wenn es gelingt, eine zu eliminieren, fällt die andere zwangsläufig weg.

Nur eine finale Abbildung, die die verschiedenen Aspekte des Wahrnehmungsobjekts integriert und somit umfaßt, könnte überhaupt angeschaut werden: Farbe allein, Umriß allein, Bewegung allein entzieht sich der Beschau. Versuchen wir also, die finale Abbildung als eine Fiktion zu erweisen. Am einfachsten und überzeugendsten geschieht dieser Nachweis durch die von der einschlägigen Forschung festgestellte Tatsache (vgl. 5:1.1.2.3.3.1, 2), daß es kein schädelinternes Zentrum gibt, in dem alle die mannigfachen Informationen, aus denen endlich »die rote, d.h. reife, also für das Wesen Tusnelda appetitliche und – darauf kommt es letztlich an – zuträgliche Erdbeere« zusammengesetzt wird, zusammenlaufen: es gibt folglich keine Projektion der Erdbeere und keine Instanz, etwa einen Homunkulus, die eine Abbildung betrachten könnte. Wir können darüber hinaus noch diverse Überlegungen nachschieben. So ist es, erstens, nützlich, versuchsweise einen endlosen Verarbeitungsprozeß von elektrischen Strömen zu postulieren, bei dem es, qua definitionem, keine finale Darstellung gibt. (Zu »Strom« und »Einspeisung« vgl. 5:1.1.2.3.1) Zudem ist, zweitens, die Vorstellung nützlich, daß zu jedem beliebigen Zeitpunkt nicht nur ein einziger Stromimpuls den schädelinternen Apparat beschäftigt, sondern daß unendlich viele Ströme simultan verarbeitet werden, und daß nicht jeder Stromimpuls dasselbe Stadium der Meldung bzw. Verarbeitung repräsentiert. Für unseren Ansatz sind insofern, so scheint es Tusnelda, drei – sich überlappende! – Modelle denkbar.

Das erste wäre das Modell, bei dem der Prozeß der elektrischen Ströme, die die Wahrnehmung im wesentlichen ausmachen, weiter fortgesetzt wird, z.B. durch immer neue Integration anderer Ströme, u.a. auch – in Form von lebhaften Bildern – aus der Erinnerung sowie ggf. auch von anderen Sinnen. (Das würde übrigens einen Erklärungsansatz für die Frage liefern, warum das System Tusnelda so einen Zwang fühlt, sich in Wahrnehmung zu ergehen.)

Das zweite Modell würde besagen, daß ein Wahrnehmungsprozeß nicht durch einen einzelnen Stromimpuls erledigt und damit abgeschlossen ist, sondern daß die Stromimpulse, die von den zahllosen Einzelheiten des jeweiligen Objekts ausgehen, mit einer gewissen Zeitverzögerung vor sich gehen und somit nicht allesamt absolut gleichzeitig integriert und so sämtlich gleichzeitig abgeschlossen werden, sondern daß immer noch etwas nachtröpfelt (etwa wie auf einem vollen Boulevard verschiedene Gruppierungen von Menschen und Hunden einerseits und verschiedene Einzelmenschen und Einzelhunde andererseits, und zwar aus Seitenstraßen und von Straßencafés zum Freibierzelt hinströmen bzw. hinkleckern), wobei aber innerhalb des Systems ein »Jetzt« gewährleistet sein muß, da sonst eine »Integration« der mannigfachen Daten unmöglich ist. Bei Wahrnehmung handelt es sich nicht nur um eine Momentaufnahme, vielmehr dauert die Wahrnehmung eine gewisse Weile: Ich sehe die rote Erdbeere, um sie überhaupt zu erkennen, vielleicht eine Sekunde lang oder länger, ich schaue sie eventuell sogar noch länger an. Wir haben also einen Ablauf vor uns, die Daten – wenn auch, was die Erdbeere betrifft, dieselben (es werden jedoch noch Erinnerungen und Affekte eingespeist) – fließen weiter (bei bewegten Objekten ändern sich zudem die Daten!); und wenn auf die Wahrnehmung hin eine Reaktion erfolgt, ist dadurch ein weiterer Datenfluß gegeben.

### 7:3.9 – 7:3.10

(Damit würde die Metapher Bildschirm von der Metapher Stromzähler oder Wasseruhr abgelöst.)

Das dritte Modell wäre das, daß sich die Ströme nahtlos fortsetzen, indem die die Farbe, den Umriß etc. repräsentierenden Ströme (es gibt nicht nur einen!) sukzessiv durch Bewertungs-, Auswertungs-, Planungs- und Handlungsinitiationsströme ergänzt werden (wobei ggf. erst neue Einzelheiten des Objekts sichtbar werden). Wenn eine Meldung Soundso betreffs des Lichts durch einen Stromimpuls transportiert wird, mag in einem bestimmten Subsystem die aktuelle Stimmungslage, z.B. »genüßlich«, in Form eines Stromimpulses dazukommen und den vorigen modifizieren, welcher dann, nachdem relevante Gedächtnismeldungen abgerufen wurden, in dem für Handlungsanweisungen zuständigen Subsystem den entsprechenden Handlungsstimulus auslöst.

Dabei werden jeweils die erzeugten Ströme, je nach aktueller Qualität, über Relaisstationen an ein für ganz bestimmte Aufgaben ausgelegtes Subsystem innerhalb des jeweiligen schädelinternen Subsystems umgelenkt. (Dies wären die Grundzüge des Verarbeitungsprozesses. Der gesamte Prozeß wäre – wenn er nur simpler wäre! – als Flußdiagramm wiederzugeben.) Dies alles geschieht, so möchte Tusnelda spekulieren, unter Mitwirkung von Rückkoppelungsmechanismen und unter Nutzung von Synergie-Effekten. Auch Mechanismen sind für phantasiebegabte Menschen vorstellbar, wo bei Überschreitung bzw. Unterschreitung gewisser Schwellenwerte ganz neue Qualitäten oder Richtungen der mentalen Aktivität zustande kommen. (Vergleichbar ist dies etwa dem Umstand, daß ein einziger Tropfen das berühmte Faß zum Überlaufen bringt, wobei eine kleine Erschütterung des Fasses oder ein Windhauch auf dem Wasserspiegel den Ausschlag dafür geben, wo das Rinnen einsetzt, das sich schnell zu einem Bächlein ausweitet; und wenn es keine äußere Beeinflussung gibt, so läuft das Wasser halt an der unmerklich tiefsten Stelle des Faßrandes ab, rein aufgrund der schon vorhandenen Eigenschaften des Fasses. Wenn Isolda demnächst am Strand ihre Burgen baut und da einen Kratersee anlegt, der dann überläuft, so wird sie sich wundern, wie und wo sich das Wasser Bahn bricht – wenn sie nicht schon ihrer tüchtigen Mutter Tusnelda beim Betonmischen zugeschaut hat. Als passionierte und kühne Esserin erinnert sich Tusnelda auch an ihre Küche: Fettaguen auf der Suppe mögen sich plötzlich vereinigen und zu einem ganz neuen Gebilde werden.)

Das Entscheidende an den skizzierten Modellen ist die Tatsache, daß sie ohne irgendeine Instanz als Koordinator und ohne den leidigen Homunkulus als Beschauer auskommen, da es überhaupt kein Gesamt-Bild gibt, welches dann der letztere, etwa wie auf einem Bildschirm, anschauen könnte bzw. müßte: alles ist und bleibt vielmehr im Fluß, bleibt prozeßhaft.

#### 7:3.10 Ich-Verlust mangels Wahrnehmung: das Teppich-Anekdotchen

Oben (7:3.9.) hat Tusnelda behauptet, wenn die Wahrnehmung von (beliebigen) Objekten stocke, höre zwangsläufig die Ich-Erzeugung auf. Genauer gesagt heißt dies: Das Konzept »Ich«, das Gefühl »Ich bin« dissipiert. Dies macht Tusnelda im folgenden vor allem an ihrer Wahrnehmung des eigenen Körpers und seiner Teile fest: Daß ich weiß, wo mein Körper, wo meine Körperteile sich befinden, ist im Normalfall des Lebens gegeben; es gibt aber auch besondere Situationen, wo meine körperliche Position bzw. die meiner Teile ein durchaus vage ist und wo folglich meine Identität als physisches Wesen in Frage gestellt scheint. Es fehlt mir nicht das Wissen, die mentale Wahrnehmung, das Bewußtsein betreffs meines Körpers, sondern durch diese Vagheit (und wegen anderer Faktoren) ist mein Ich-Gefühl schlicht weg: es entbehrt offenbar der für seine Entstehung und Aufrechterhaltung notwendigen Voraussetzung(en). Ich mag z.B. völlig entspannt auf dem Teppich liegen. Das aber beinhaltet, daß »ich« »meiner« Hand nicht den Befehl gebe, »mir« in der Nase zu bohren: daß »meine« Hand »mir« nicht meldet, ob / daß bzw. wie / wohin sie sich bewegt; daß »ich« nicht (mehr) weiß, wo »meiner« Hand sich befindet; daß »meine« Hand nicht meldet, ob / daß sie etwas berührt; daß »ich« nicht (mehr) weiß, ob / daß »meine« Hand überhaupt existiert; daß »meine« Nase nicht (mehr) meldet, ob / daß bzw. wo / wie sie berührt wird; daß »ich« nicht (mehr) spüre, ob / daß bzw. wo / wie mein Körper auf dem Boden aufliegt (es fehlt nicht viel, und ich entschwebe!); daß »ich« kein Gefühl, keine Wahrnehmung, kein Bewußtsein der Begrenzung meines Körpers (mehr) habe; daß »mein« Körper nicht (mehr) als

überhaupt existent bestätigt wird; daß ›mein‹ Körper so viel und so wenig ›Welt da draußen‹ ist wie der Buddha-Schrein oder die anderen Leute im Raum; daß ›mein‹ Körper undefinierbar ist, sich im Unendlichen verliert, das All ist; daß ›ich‹ undefinierbar bin, ›mich‹ im Unendlichen verliere, das All bin. (Ferner: Daß ich Angst bekomme, es sei mir vorbei.)

Was die einzelnen Gliedmaßen betrifft, so bin ich also ganz außerstande zu sagen, wo sie sich befinden: offensichtlich ist das Maßsystem, welches die einzelnen Vektoren anzeigt, deaktiviert. (Spanne ich aber – unter großem Willensaufwand! – z.B. eine Hand oder ein Bein an, so stellt sich das Gefühl für ihre bzw. seine Lage wieder ein.) Ähnliche Effekte kann ich auch bei weniger totaler Entspannung beobachten, etwa wenn ich mich auf dem Sessel fläze.

Mit dem Fühlen bzw. hier: dem Nichtfühlen des eigenen Körpers ist aber meine Identität noch nicht voll erfaßt, die hängt ja auch von Sehen, Hören etc. ab. Wenn ich nun so auf dem Teppich liege, habe ich die Augen geschlossen, es findet kein Sehvorgang statt. Das impliziert, daß ich keine Objekte in der Welt da draußen sehe; daß ich mich mit keinen visuellen Meldungen aus der Außenwelt auseinandersetze; daß mein Auge / mein Geist keine Meldung über mit dem Sehen sonst immer verbundene Vorgänge erhält (und entsprechende Rückmeldungen erzeugt), z.B. über die beim Sehen erfolgenden Schärfeneinstellungen betreffs der Entfernung, über die Stellung des Augapfels betreffs der Richtung, über die Pupillenveränderung betreffs der Lichtverhältnisse, über die Inanspruchnahme der jeweils aktiven Partien der Netzhaut; daß mein Schädelinneres keine Arbeit leistet, empfangene Daten betreffs visueller Objekte einzuordnen, mit einander abzugleichen, zu koordinieren, zu interpretieren, zu Gedächtnisinhalten in Beziehung zu setzen, mit Affekten zu versehen; daß meine eingebauten und erlernten Bedürfnisse nach visuellen Eindrücken unbefriedigt sind; daß ›ich‹ ›mich‹, in meiner Eigenschaft als ein mit einem Sehsinn begabtes Wesen, nicht (mehr) spüre; daß ›ich‹, in meiner Eigenschaft als ein mit einem Sehsinn begabtes Wesen, gar nicht (mehr) existiere.

So auf dem Teppich liegend, höre ich auch nichts, außer, vielleicht, (monotonen) Hintergrundgeräuschen, ich schmecke nur mich selber (also normalerweise: nichts), rieche nur den indifferenten Raum (also normalerweise: nichts). Ich nehme also im Grunde in der Außenwelt nichts wahr und nehme nicht mich als sinnesbegabtes Wesen wahr; ich existiere, in meiner Eigenschaft als sinnesbegabtes Wesen, nicht. Also existiere ich gar nicht, genauer: ich existierte nicht, wenn mir nicht dieses und jenes im Kopf herumginge an visuellen Erinnerungen, an eingebildeten Tönen, an Überlegungen etc. – alles nur im Kopf.

Dabei ist es gut zu wissen, daß diese Dinge ausschließlich im Kopf sind (und allenfalls frühere Eindrücke aus dem Außen verarbeiten): eine Unterscheidung zwischen ›bloß Eingebildetem‹ und ›Realität‹ ist von Vorteil. Ein – wenn auch nicht verlässliches – Kriterium hierfür beim Sehen, Hören und Eigenbewegungen ist die oben erwähnte Rückmeldung durch die Sinnesorgane, z.B. zur Schärfeneinstellung des Auges (falls nicht so eine Rückmeldung durch den ›Geist‹ erzeugt und vorgetäuscht wird!). Schon das Hören ist insofern bedeutend unbestimmter als das Sehen; und beim Schmecken, Riechen, Druck- und Temperaturfühlen fehlt so ein Maßstab für die ›Realität‹ wohl gänzlich.

Zur Wahrnehmung meines eigenen Körpers und seiner Zustände gehört nun aber auch die Wahrnehmung des Status von verschiedenen anderen, nicht der Bewegung dienlichen Teilen, insbes. durch verstärkten Blutandrang. So kann ich scheinbar ganz entspannt auf dem Teppich liegen, mir aber dabei Vorstellungen betreffs meines Herzallerliebsten machen und dabei sehr wohl einen verstärkten Blutandrang in gewissen Körperteilen konstatieren (und genießen) und ›meiner‹ körperlichen und mentalen Bestandteile – also ›mich‹ als fühlende, körperhafte, nach Außen gerichtete und von Außen zur Kenntnis genommene ›Person‹ – als ein ›Ich‹, und zwar gegenüber einem ›Du‹, bestätigen. (Dabei weiß ich sehr wohl, daß mein Schatz mir in diesem Moment nicht zur Verfügung steht.) Das gilt, wohlgemerkt, wenn die Beruhigung eine nur unvollständige ist.

All die anderen Faktoren meiner Identität, nämlich meine Kinder, mein Bücherregal, meine gewerkschaftliche Arbeit, mein Beruf, meine Steckenpferde, mein Kleiderschrank, meine Vorlieben und Abneigungen, meine Anschauungen, scheinen keineswegs suspendiert zu sein; sie

### 7:3.10

füllen meinen Kopf – wo schon der Körper Nichts ist.

4 Wenn Tushnelda sich recht entsinnt, dann war es ihr auf dem Teppich nicht so, daß sie im Kosmos aufgehoben war oder sich gegenüber dem Kosmos auf einen theoretischen Punkt (im Sinne der Geometrie) reduzierte, sondern es war so, daß sie sich über den ganzen Kosmos hin ausbreitete wie ein Ölfleck (und tatsächlich eher zweidimensional als in drei Dimensionen) – trotzdem war ›ich‹ ›ich‹: ein momentaner Größenwahn.

8 »Dabei war es«, berichtet Tushnelda, »bei all dem so, daß ich ganz konkret auf dem konkreten Teppich lag, daß ich mich ganz konkret von meinem konkreten Teppich aus ausbreitete, daß meine Wahrnehmung / Vorstellung meines Zustands konkret meine Wahrnehmung / Vorstellung war und nicht irgendwo bzw. überall im Kosmos stattfand, sondern eben ganz konkret auf dem konkreten Teppich, von da aus stattfand, nicht aber bei meiner nur mehr eher theoretisch existierenden Teppich-Nachbarin oder von ihr aus. (Bei mir ist es dabei so, daß der Kosmos keine lebenden Wesen – außer mir natürlich – enthält, sondern nur abstrakten Raum, das öde All.) Ich also habe diese Situation erlebt, niemand anderer (es sei nicht behauptet, daß andere nicht dieselben Erfahrungen machen!); ich, das Zentrum des Alls, von dem aus ich das All wahrnehme: 16 das ist mein Größenwahn, nicht der eines anderen. (Dabei ging mir, nebenbei gesagt, auch das Zeitgefühl weitgehend verloren [was allerdings auch in manchen anderen Situationen der Fall ist]).

20 Im gleichen Maße richtig wäre es zu sagen, daß ich unendlich klein wurde, nämlich quasi auf die hypothetische Homunkula zusammengeschnürt – alles andere war ja weg, nicht wahrnehmbar: meine Beine und mein Bauch (allenfalls die berühmten stark durchbluteten Körperpartien sind noch da, sofern ich nicht ganz beruhigt bin) und selbst mein Kopf, geschweige denn der Kosmos mit seinen Asteroiden, Planeten, Sonnen etc.: es war mein 24 Winzigkeitswahn, nicht der eines anderen.

Als ein ›schieres Ich‹ oder als ›reines Bewußtsein‹ habe ich mich dabei nie empfunden (auch nicht in anderen in etwa vergleichbaren Situationen). Aber das liegt vielleicht an mir, ich bin halt nicht ›erleuchtet‹ (was immer auch gewisse Ideologen für Erleuchtung halten mögen), und 28 außerdem bin ich insofern ideologisch voreingenommen.

Ich kann nicht behaupten, daß ich mich in dieser Situation wohl fühle, jedenfalls nicht auf Dauer. Recht bald meldet sich das Bestreben, etwas zu tun, und sei es die Beine zu bewegen und mit den Händen in der Luft zu greifen, mich zu rühren: ›ich‹ will ›mich‹ endlich wieder fühlen, 32 ›ich‹ will als ›Ich‹ bestätigt sein. Außerdem will ich – verflixt und zugenäht! – endlich wieder ›etwas‹ sehen, hören, riechen, schmecken ...: will das Außen, das Du empfinden.«

Übrigens – Tushnelda hat den Eindruck, daß ihre Sinne ein gewisses Eigenleben führen, indem sie quasi ein eingebautes Bedürfnis haben, sich zu betätigen (oder betätigt zu werden): mein 36 Auge ›will‹ etwas sehen, offenbar braucht es die im visuellen System erzeugten Meldungen über Aktivität (z.B. seitens der den Augapfel steuernden Muskulatur), um sich wohl zu fühlen; meine Beine ›wollen‹ laufen, brauchen die Meldungen, daß sie sich bewegen (z.B. die Meldungen seitens der Sensoren in/an Muskeln, Sehnen und Gelenken), um sich wohl zu fühlen. Vielleicht 40 nicht nur, um sich wohlfühlen: das Auge, die Beine ›wollen‹ ›sich selbst‹ fühlen, ›wollen‹ als existent und lebendig bestätigt sein, ›wollen‹ als Teil von mir bestätigt sein – wie ›ich‹, andererseits, die Meldung von Auge oder Beinen brauche, um diese Teile ›mir‹ zuzuordnen, um mir sagen zu können: ›Das ist mein Auge!«, ›Das sind meine Beine!«, ›Das bin ich!«. (Wenn mir das Bein 44 eingeschlafen ist, kann ich tatsächlich nur anhand des Augenscheins oder Betastens überhaupt wissen, daß es mein Bein ist, und nicht etwa das des Göttergatten im selben Bett.)

Das einzige, was bei so einem Teppich-Exerzium von ›mir‹ übrig bleibt, ist das Verlangen, durch Absorption der Welt einschließlich meines Körpers etwas bzw. jemand zu sein: ich bin ein 48 Schwarzes Loch im Universum. Das alles ist so, solange ich nur meine tatsächliche Ausdehnung nicht durch Bewegung, zumindest durch Anspannung von Muskeln, erkunde, oder nicht durch Anstoßen (z.B.) am Boden erkunde, ›mich‹ vom Boden unterscheide, ›mich‹ vom Boden absetze, ›mich‹ meines Körpers gegenüber dem Boden vergewissere, ›mich‹ dem Boden gegenüber betätige. »Vielleicht«, meint Tushnelda, »hätte sich diese Erfahrung noch ausbauen lassen, nämlich 52

über die Unendlichkeit des ich-zentrierten Raumes hinaus, über das ich-zentrierte Erleben hinaus – wenn es halt nicht so beängstigend gewesen wäre, wenn da nicht die Angst aufgekommen wäre vor dem Verlust des Ich, die Angst zu vergehen wie ein Tropfen Spülmittel im Spültrog.« Ach ja. Ganz schön metaphysisch.

Nach der obigen Beobachtung betreffs des Eigenlebens der Sinne kann als anthropologische Ausstattung folgendes wohl postuliert werden: Die gesamte mentale Apparatur ist auf Wahrnehmung, Sich-bewußt-Sein/Werden, Ich-Erzeugung eingestellt, ist dafür ausgelegt, ist darauf aus. Wahrnehmung, Sich-bewußt-Sein/Werden und Ich-Erzeugung sind, wie erarbeitet, Voraussetzung für das Bestehen des Systems Baby Isolde oder Laika in der Welt. Von daher muß das System auf Wahrnehmung aus sein, ggf. nur in Bereitschaftsschaltung, aber doch grundsätzlich doch aktiv. Wenn nun keine aktuelle Wahrnehmung stattfindet, so wird dies bald als Mangel und als Bedrohung empfunden (mit der impliziten Aufforderung, den Mangel an eingehenden Informationen abzustellen). Das Ich, die Identität, das Überleben sind in Gefahr.

Ein bisschen Vulgärpsychologie: Um dem Tod des Ich entgegenzuwirken, bedient sich das System eines Kunstgriffs als Notbehelf: Es initiiert die Wahrnehmung von aufbereiteten Gedächtnisinhalten, d.h. es halluziniert. Oder, alternativ, es initiiert ansonsten sinnleere (oder sinnenfremdete) Aktivitäten, die Wahrnehmungen hervorrufen, z.B., in mildester Form, daß mich am Kopf kratze: Aha! Ich nehme meinen gekratzten Kopf wahr, ich nehme meine kratzende Hand wahr – ich bin wieder wer: ich bin wieder ich. (Schöner ist es, wenn ich mich bei meinem Göttergatten an die gewaltige Männerbrust schmiegen kann und von ihm durch Gewährung von Sinneseindrücken, d.h. Wahrnehmungen, eine intensive, massive und umfassende Bestätigung meiner Existenz ergattern vermag.)

Da kippt die konventionelle Sicht – auch und gerade die Indiens! – um wie eine Sanduhr: Das konventionelle Denken fragt sich gegebenenfalls, ob die Objekte (die Welt) überhaupt da draußen sind, oder ob die Objekte (die Welt) nicht nur vielleicht in mir sind, meine Projektion nach Außen sind. Im Fall dieser letzteren konventionellen Antwort rieselt die Welt aus dem Ich – hier hingegen, nach unserer Analyse, rieselt das »Ich« aus der Welt.

### 7:3.11 Ich-freie Wahrnehmung / Aktivität: die Orgel-, Spaziergangs-, Stiegen-Anekdotchen

Die bisherigen Betrachtungen lassen uns etwas ratlos zurück – wir wollen doch unser Ich bzw. das Konzept Ich nicht so schnell aufgeben. Außergewöhnliche Situationen (wie die auf dem Teppich) sollten in einer Theorie widerspruchlos unterzubringen sein. Es ist aber angeraten, weitere Belege anzuführen, und zwar aus Alltagssituationen. (Oben, unter 6:3.3.3.1, wurde, wenn auch mit anderer Akzentsetzung, schon ein ähnlicher Sachverhalt beschrieben.) Dies will Tusnelda im folgenden tun. Sie konzentriert sich dabei, wie im Teppich-Anekdotchen, auf die Eigenwahrnehmung des Körpers. Schon eine relativ einfache Handlung besteht aus einer Unmenge von Teilaktivitäten. Eine einzelne Handbewegung wie die, daß ich den Herzallerliebsten am Ohr zupfe, beinhaltet eine Unmenge von Akten der Eigenwahrnehmung und, darauf basierend, zahllose Steuerimpulse und Einzelbewegungen, so daß ich, um diese vorher zu planen und koordiniert auszuführen, unendlich viel Zeit bräuchte; und selbst bei all der langen Zeit wäre ich gar nicht in der Lage, etwa planvoll den Muskel Soundso zu bewegen (wenn ich das nicht gezielt mühsam einstudiert habe): »ich« muß satt dessen die Organisation und die Handlungsabläufe dem gesamten System Tusnelda überlassen, nur das Ziel »Kuniberts Ohr!« vorgeben und die Bewegungsrichtung. (Auch eine Baggerführerin gibt mit ihren Hebeln dasselbe vor – welche Räder, welche Kolben, welche Bolzen etc. was dazu beitragen, muß ihr in dem Moment gleich sein.) In dem Fall, wo ich also meinem Schatz den Löffel langziehe, kann (und muß) das System Tusnelda durch Eigenwahrnehmung des Körpers wissen, wo sich meine Hand anfänglich befindet, wie sie sich bewegt; das Ziel, nämlich Kuniberts Ohr, kann das Getast nicht erfassen, sondern braucht den Sehsinn (oder größer, wenn der Schatz Laut gibt, auch den Hörsinn) dazu, kommt also mit dem geladenen inneren Datenspeicher (wo mein eigenes Ohr ist, weiß das System hingegen) nicht aus.

Völlig unübersichtlich und nicht nachvollziehbar wird es, wenn ich beim Konzert auf der

Orgelbank sitze, die Noten lese und eine Vielzahl von Tasten, Manualen und Pedalen in vorgegebener Weise zu betätigen habe, und zwar blitzschnell, was ich alles mühsam eingeübt habe (wobei ich auch atme und verdaue und lausche); da geht es nicht an, daß jedes Auge, jeder Finger, jeder Fuß, jeder Rückenmuskel tut, was ihm paßt: ein spontanes Zucken, Treten, Zittern erzeugt keine Musik: alles will, offenbar, von »mir« gesteuert, kontrolliert und koordiniert sein. Wie immer das technisch tatsächlich abläuft – so sieht es aus; es wirkt auf »mich«, als sei »ich«, »mein« »Ich« die tonangebende Instanz, die Regentin »meiner« eigenen Muskeln sozusagen – schließlich findet das alles in »mir« statt. Als Tatsache steht fest dabei nämlich (es sei denn für manche spirituell belastete Menschen), daß all diese Bewegung ausschließlich in »meinem« Körper stattfindet (nicht in dem Laikas [oder in dem der mich fernsteuernden Göttin Soundso]), und zwar nur mittels »meiner« Muskulatur (nicht mittels der Muskulatur Laikas [oder der Göttin]) und nur unter Vermittlung »meines« Nervensystems (nicht dem der Laika [oder der Göttin]), wobei natürlich das Nervensystem als Ganzes nicht erfahrbar ist, sondern sich, naiverweise, auf »Augen«, »Ohr«, »Haut« etc. reduziert und betreffs jeglicher Aktivität schlicht übersehen wird; ich habe ja nicht einmal eine Ahnung von den Abläufen, und erst recht entzieht sich das Nervensystem meiner Kontrolle (was mich nicht hindert, mir einzubilden, »ich« hätte alles unter Kontrolle).

Wenn ich nun beim Waldspaziergang mich unter einem Ast durch bücken muß und einen Windstoß abfangen und meinen klapprigen Herrn und Meister über einen hervorstechenden Felsbocken lotsen und auf einer Schräge das eigene Abgleiten verhindern und den bittergewordenen Kaugummi ausspucken muß und, wenn unverhofft ein wildgewordener Bergradler hinter mir seine Klingel ertönen läßt, beiseite springen, dann muß – in jedem Sekundenbruchteil – mein Gleichgewichtsorgan in Zusammenarbeit mit allen Subsystemen der Eigenwahrnehmung des Körpers sowie dem Sehsinn die jeweilige Position meines Körpers in allen Einzelheiten erfassen, also wahrnehmen, und diese Informationen verarbeiten sowie mittels der vielfältigen Regelmechanismen die relevante Muskulatur des Körpers (und in diesem Fall ist die gesamte Muskulatur relevant!) angemessen steuern – »ich« kann das nicht. All das geschieht ganz spontan – ohne »mich«. (Wenn ich wochenlang für den Hochsprungwettbewerb trainiert habe, sind die betreffenden Einzelaktivitäten hingegen erlernt und eingeschliffen [wenn auch dem rapiden Abbau verfallen].) Wenn ich mich bei meinem Waldspaziergang nun in einer plötzlichen Abwärtsbewegung finde, kann »ich« nicht lange die Beschaffenheit des unerwarteten Glatteises auf der Pfütze untersuchen und dann erkunden, wo und wie meine diversen Körperteile sich im Verhältnis im Verhältnis zum Erdmittelpunkt befinden bzw. bewegen, sondern »mein« Körper wird – hoffentlich – ohne Vermittlung »meines« Wollens und Entscheidens die jeweiligen Daten blitzschnell berechnen und in all seinen Muskelbewegungen angemessen reagieren, noch bevor ich mir des Glatteises überhaupt bewußt geworden bin, auf daß mein mürber Oberschenkelhals geschont werde. Wenn ich mal Judo geübt habe, wird das meinem flauen System beim Abrollen zugute kommen. (Nebenbei ein Seitenblick Richtung Zeit: Wenn der Schwager mich zum Kneipenbesuch verführt hat und ich vor dem Spielautomaten stehe, in dem einige mit Ziffern beschriftete Rollen rotieren, die man willkürlich stoppen kann, so werde ich nur dann einen Beutel voller Blech nach Hause tragen, wenn mein System [nicht »ich«!] die rasenden Ziffern erkennt und wenn das System [nicht »ich«!] entsprechend die Stoptasten drückt – und das wird dem Betreiber gar nicht recht sein, denn er lebt von der Blindheit und Langsamkeit der Kunden. »Ich« kann gar nicht so schnell sehen und »ich« kann gar nicht so schnell die Tasten drücken wie – hoffentlich – mein extrem fähiges System.)

Angesichts der Tatsache, daß gerade bei einer solchen schnellen, plötzlichen, komplexen Bewegung auf dem Glatteis des Waldweges, welche sämtliche prinzipiell willkürlich bewegbaren Teile des Körpers vom Endglied der kleinen Zehe bis zur Oberlippe und zum Augapfel gleichzeitig beansprucht (ohne daß auch nur eine einzige Bewegung im üblichen Sinne »willkürlich« wäre), die Bewegungen der einzelnen Teile koordiniert sein müssen, um ihren Zweck zu erreichen, stellt sich die Frage, wie denn so eine Koordination erfolge: offenbar bedarf es doch eines Koordinators. Da zieht Tusnelda es aber vor, schlicht zu passen. Tusnelda weiß nicht, wie es funktioniert, nicht einmal im Ansatz; was sie weiß, das ist bekanntlich: »Ich« habe bzw. »mein« »Ich«

hat damit nichts zu tun. (Es sei denn, ich definiere »mich« bzw. das »Ich« als ein System, das in jedem Sekundenbruchteil eine im wahrsten Sinne des Wortes unendliche Anzahl von einzelnen Aktivitäten ausführen und mit einander koordinieren kann. [Damit sind wir, sauber im Zirkel, genau wieder da, wo wir vorhin schon waren, nämlich so schlau wie vorher und so schlau wie seinerzeit – lang, lang ist's her! – im Kindergarten.]

Auch was sich in »meinem« sogenannten »Geist« abspielt, wenn ich auf dem Glatteis mustergattenseits etwa den liebevollen Zuruf »Maulaff, gib acht, hier ist es glatt!« höre, entzieht sich völlig der Beobachtung durch »mich«, wenn »ich« auch den Eindruck habe, »ich« höre etwas, »ich« verstehe etwas (und »ich« entscheide daraufhin, was auf dem Glatteis zu tun ist). Was hat diese Bemerkung hier zu suchen? Es ist dies: Gerade wie das System Tusnelda u.a. Farbe und Umrisse zusammensetzen hat, um ein sinnreiches Gebilde zu erhalten, welches »ich« als rote Erdbeere auf dem Feld wahrnehme, hat das System Tusnelda die Laute, d.h. die semantischen Einheiten, nach lexikalischen, grammatischen und syntaktischen Prinzipien kontextabhängig zu größeren Komplexen zusammensetzen, um eine sinnvolle Aussage zu erhalten, welche »ich« als »Maulaff, gib acht!« wahrnehme (und dann entsprechend agiere).

Diese Glatteis-Erfahrung ist noch überbietbar: Wenn ich im fast Finstern auf einer unerwarteterweise im Eisregen blank vereisten Terrassenstiege ins Rutschen komme, wobei ich das Baby Isolde in dem einen Arm und ein mit Gartenzweigen beladenes Tablett in der anderen Hand halte, da ist eine unglaubliche Kommunikation und Koordination erforderlich zwischen, einerseits, dem Gleichgewichtsorgan und den Augen wie auch der Unzahl von Rezeptoren der motorischen Eigenwahrnehmung in/an sämtlichen Muskeln, Sehnen, Gelenken sowie, andererseits, sowie den zahllosen Befehlsgebern der Muskulatur – wobei sich sämtliche Einzelwahrnehmungen innerhalb von winzigen Sekundenbruchteilen ändern. Wie ich da mitsamt Baby und Gartenzweigen heil und aufrecht unten ankomme, innerhalb von allenfalls zwei Sekunden, das ist wirklich ein Wunder und nichts anderes – »ich« jedenfalls habe nichts dazu beigetragen: daß ich irgendeine Bewegung hierbei bewußt und willkürlich ausgeführt hätte, kann ich wirklich nicht behaupten.

Was hierbei bewußte Wahrnehmungen betrifft, so sind diese schon wegen Zeitknappheit auf drei beschränkt: Ich rutsche: »Verdammt, Glatteis!«; meine Füße rudern wild unter mir: »Hoffentlich kommen wir heil unten an, Gefahr fürs Baby, für die Zwerge und für mich!«; ich habe sicheren Stand: »Phuuh, nochmal Massel g'habt!«

Hier ist nun also wirklich und endgültig Schluß mit »ich« und »Ich«. Mag ich betreffs des Orgelkonzerts oder des Waldspaziergangs noch denken oder zumindest das vage Gefühl haben, »ich« sei jeweils aktiv gewesen, so kam ich nach dieser Rutschpartie nicht auf die leiseste Idee, hatte auch nicht einen Ansatz von Eindruck, das hätte »ich« ja prima hingekriegt. Vielmehr war ich nachträglich, nämlich als ich heil unten stand, nur fähig zu: »Massel!« Und schon während des Aktes sah ich mich quasi wie eine rasende Marionette, der irgend etwas – vielleicht gar die Göttin Soundso? aber welcher Gott hat dann die Stiege mit Eis überzogen?! – die Beine und alle übrigen Körperteile bewegte und das Ganze in der Balance hielt. Wie gesagt: »Ich« tat gar nichts. Und in der Tat, wenn ich an irgendeinem Punkt dieses Eistanzens irgendwie versucht hätte (aber auf die Idee kann ich gar nicht), einzugreifen, wenn ich etwa willkürlich den rechten Fuß auf die dritte Stufe fest aufzusetzen versucht hätte: mit Sicherheit wäre ich dann mitsamt Baby und Zweigen gestürzt und hätte großen Schaden angerichtet.

Es geht uns hier, daran sei erinnert, nicht um die Muskelbewegungen als solche, so bewundernswert diese auch sind, sondern es geht uns primär um die Wahrnehmung, hier die körperliche Eigenwahrnehmung, die die einzelnen Muskeln und Muskelgruppen kontrolliert, und um die Abgleichung der einzelnen Wahrnehmungen mit einander, d.h. um deren »Verrechnung« mit einander, wobei all diese Daten auf die Meldungen des Gleichgewichtssinns und der Augen bezogen werden, so daß, nach entsprechender Umsetzung in Muskelbefehle, in jedem Sekundenbruchteil eine stimmige, koordinierte Positionierung der Teile des Körpers und der Gesamtheit des Körpers im Verhältnis zum Erdmittelpunkt statthat. Dabei muß das koordinierende System in jedem Sekundenbruchteil das Gewicht, die Massenträgheit und ggf. die Fliehkräfte der

### 7:3.11

4 einzelnen Teile (ein senkrecht erhobener Arm übt andere Kräfte aus als ein waagrecht  
vorschießender) sowie des gesamten Körpers berechnen – und im nächsten Sekundenbruchteil  
erneut, denn da hat die gesamte Gestalt sich verändert, in sich verschoben und gegenüber der  
Umwelt sich anders situiert und befindet sich zudem in ihren Teilen und als Gesamtheit in einer  
neuen Bewegung mit neuen Werten betreffs der Parameter Massenträgheit und Fliehkraft: eine  
wahnsinnige Leistung! Würde irgendwo irgendwann ein geringfügiger Fehler unterlaufen, so  
wäre der Scherbenhaufen fertig – aber ich könnte, angesichts der Unmenge von doch richtig  
wahrgenommenen, richtig interpretierten und richtig in Muskelbefehle umgesetzten Daten,  
trotzdem nur applaudierende Töne verursachen (ggf. – wie Buddhisten wissen – mit nur einer  
Hand [die andere ist ja verknackst]).

12 In dieser Szene durchlebte ich, wohlgemerkt, eine total neue Situation: Zwar war ich von  
Kindesbeinen an immer mal wieder auf Glatteis gestanden, auch mal ausgerutscht, und hatte,  
heil oder angetätscht, die Partie überstanden, aber so eine Konstellation: völlig unvorbereitet,  
beidarmig verantwortungsheischend beladen, eine Stiege hinunter schlitternd, im halbwegs  
Finstern – dafür hatte ich nie geübt, das hatte das System Tusnelda nie erlebt, dafür war es nicht  
vorbereitet.

16 Dem Orgelkonzert hingegen war intensives Üben vorausgegangen. Dabei war ich mir jeder  
der vorgeschriebenen Bewegungen bewußt gewesen – eine Verfassung, die ich durch eine  
selbstverantwortete Langsamkeit abgesichert hatte. Die einzelnen Bewegungen hatte das  
System Tusnelda, im Prinzip, gekannt; es hatte, per Eigenwahrnehmung, gewußt, wie der Griff  
dahin oder dorthin sich jeweils anfühlte. Mein Sitz war stabil gewesen auf der Bank. Was zu  
erlernen gewesen war, das war die Abfolge von Eigenwahrnehmungen bei den jeweiligen  
Bewegungen, sowie deren Dauer und Intensität. Die jeweiligen Daten waren beim Konzert nur zu  
reproduzieren (was ein ausgereiftes modernes elektronisches System ebenso gekonnt hätte und,  
24 in Tusneldas Kindheit, wenn auch in unvollkommener Form, eine Lochkartenmaschine mit ihren  
eingestanzten Informationen schon vermochte). Daß jetzt beim Konzert alles so zuverlässig  
automatisch ablief, hatte seine Voraussetzung darin, daß mein ›Ich‹ alles bewußt eingeübt hatte;  
28 jetzt bedurfte es keines ›Ich‹ mehr: die Bewegungen gingen auf quasi vorher eingestanzte  
Informationen zurück.

Auch beim Waldspaziergang waren sämtliche Abläufe in ihrer Art bekannt, soweit es die  
Eigenwahrnehmung (auch die Gleichgewichtswahrnehmung, zudem die visuelle und auditive  
Wahrnehmung) betraf sowie die entsprechende Umsetzung in Bewegung; das hatte ich in  
32 Jahrzehnten eingeübt, spontane schnelle Reaktionen auf überraschende Bedingungen waren  
dabei selten vonnöten und hielten sich in Grenzen; selbst das Gehen auf Glatteis war mir etwas  
Vertrautes. Recht anspruchsvoll war nur das Einbeziehen vieler verschiedenartiger Parameter der  
aktuellen Umwelt. (Übrigens kommt es mir beim Waldspaziergang nicht primär auf das  
36 unversehrte Überleben [oder das Hinkommen] an, sondern darauf, mich der Landschaft zu  
erfreuen bzw. der Gespräche mit meinem Begleiter, oder meinen eigenen Gedanken  
nachzuhängen; es kommt mir nicht darauf an zu wissen, wie ich jeweils meine Füße setze, und  
40 wahrzunehmen, wie sich mein gesamter Körper der jeweiligen Gehbewegung anpaßt. Wenn ich  
hingegen einen Felsen erkletterte, geht es mir sehr wohl um das Ankommen in unversehrtem  
Zustand: da ist meine Aufmerksamkeit ganz von selbst bei der Fortbewegung mit Händen und  
Füßen bzw. dem gesamten Körper, nicht bei der Landschaft oder Gesprächen oder sonstwo. Ich  
44 nehme alle Details der Felswand wahr, aber über die Gegend kann ich nichts aussagen [es sei  
denn, ich habe sie mir zwischendurch, bei Stillstand, angesehen]. Wenn ich ausziehe, die  
Landschaft zu betrachten und auf die Pflanzen und Tiere am Wege zu achten, aber beim  
Gehen mit meinen Gedanken beschäftigt bin, habe ich mein Vorhaben nicht ausgeführt; auch  
48 nicht, wenn ich mich hinsetze in der Absicht, meine Atemzüge zu verfolgen, aber meine Zeit mit  
Tagträumen und Gedanken verbringe.)

In jedem dieser Fälle – die vereiste Stiege ist der absolute Höhepunkt der Kunst – handelt es  
sich um höchst komplexe Abläufe von, im wahrsten Sinne des Wortes, unendlich vielen  
52 Einzelwahrnehmungen und darauf beruhenden Einzelaktivitäten, und zwar äußerst rasanten und



präzisen. Dabei ist nirgends auch nur eine Spur eines wahrnehmenden, initiierten, koordinierenden, steuernden, kontrollierenden ›Ich‹ (einem ›Ich‹ im konventionellen Sinne) zu bemerken; auch ›ich‹ tue gar nichts, vielmehr: ›es tut sich was‹. Wer aber von der adäquaten Wahrnehmung und Muskelbewegung profitiert, das bin ›ich‹ – und mit, u.a. aufgrund der obigen Beobachtungen, vervollkommener Weisheit könnte es das Ich/Ich-freie System Tusnelda sein.

Angesichts der Tatsache, daß in meinem Leben weit mehr Abläufe (mitsamt den betreffenden Wahrnehmungen) stattfinden, die automatisch, reflexhaft, nichtbewußt sind (vgl. 6:3.1), als solche, die ›mir‹ zu Bewußtsein kommen, und bei denen ›ich‹ agiere, bei denen ›mein‹ ›Ich‹ überhaupt Gelegenheit hat, sich mit den die Abläufen und ihren Einzelheiten zu befassen, ›sich‹ damit zu identifizieren, wird Tusneldas obige Aussage betreffs der Funktion des Ich bzw. des Ich-Konzepts (vgl. 7:2.1.3, 7:2.2.3) doch recht fragwürdig, sie bedarf zumindest folgender Einschränkung: Das Ich bzw. das Ich-Konzept ist in solchen Situationen von Nutzen, wo nicht eine rasante und ununterbrochene Abfolge von Aktivitäten ein Kontinuum des Geschehens erzeugt. Das Ich bildet dann quasi (ein bisschen Metaphysik gefällig?) den Klebstoff, der die einzelnen Aktivitäten zusammenbindet, bzw. die Folie, auf der die Einzelaktivitäten aufgeklebt sind – und das gegebene Ich-Konzept spiegelt dem System Tusnelda vor, es sei der Urheber und Kontrolleur der Abläufe, und, in der Tat, das Ich-Konzept verwandelt auf miraculöse Weise schiere Abläufe in Handlungen.

Wenn Tusnelda eine Unterscheidung macht zwischen, grob gesagt, einerseits, langsamen Abläufen als solche ›mit Ich‹ und, andererseits, rasanten Abläufen als solche ›ohne Ich‹, dann erhebt sich notwendigerweise die Frage, wo das eine aufhört und das andere anfängt: wir fragen also nach dem Grenzwert. In Zeiteinheiten kann Tusnelda das nicht angeben (vielleicht können andere das tun), aber vielleicht ist folgendes ein brauchbare Beschreibung: Wenn sich eine Wahrnehmung oder Aktivität bewußt vollzieht, kann ich naiverweise sagen, da sei ›ich‹, sei ›mein‹ ›Ich‹ am Zuge. Aber: Wenn mir eine Mücke ins Auge zu fliegen droht, werde ich mir dessen vielleicht noch bewußt, das Auge schließt sich jedoch reflexhaft, ohne Willkür ›meinerseits‹; und es wäre sehr schwierig, das Auge offenzulassen. Wenn mir, in außergewöhnlichen Umständen, der Arm zuckt oder zittert, werde ich mir dessen bewußt, es liegt aber keine zielgerichtete, sinnvolle Aktivität vor, und sie entbehrt jeder Willkür ›meinerseits‹. Das Sich-bewußt-Sein/Werden ist hier also ein rein beobachtendes und betrifft keine Aktivität, die herkömmlicherweise als ›meine‹ bezeichnet werden könnte. (Hier sei der Hinweis wiederholt [vgl. 1:2.3], daß in diesem speziellen Zusammenhang im Pāli zwei Fachausdrücke verwandt werden, nämlich die von Tusnelda durchgängig mit „Bewußtheit“ bzw. „Gewahrheit“ übersetzten.) Tusnelda sagt also einschränkend: Eine Aktivität ist dann eine, die ›ich‹ durchführe, die ›mein‹ ›Ich‹ durchführt, wenn es sich um eine im konventionellen Sinne absichtliche, willkürliche Bewegung, die mitsamt den zugeordneten groben Wahrnehmungen (also unter Ausschluß etwa der Gleichgewichtswahrnehmung, der Eigenwahrnehmung des Muskelstatus etc.) bewußt abläuft, handelt. Das wiederum heißt hier: Ohne willkürliche Bewegung kein ›Ich‹. Dieses Unterthema sei nur bis zu diesem Grübelansatz verfolgt, da es Tusnelda schwant, daß wir, bei weiterer Betrachtung, zu unendlichen Wens und Abers kommen: dies ist also unabgeschlossen und tentativ.

Wenn wir nun das Stiegen-Anekdotchen so interpretieren, daß eine höchst anspruchsvolle Leistung vom System Tusnelda ohne ›mich‹ und ohne ›Ich‹ initiiert, koordiniert, gesteuert und kontrolliert wird und doch in vollendeter Weise erbracht wird, dann erhebt sich dräuend die Frage: Bin ›ich‹, ist ›mein‹ ›Ich‹ denn ansonsten – bei langsamen, bedachten, willkürlichen Aktivitäten – tatsächlich der Initiator, Koordinator, Steuerer, Kontrolleur ›meiner‹ Handlungen? Oder geht die Initiative samt Koordination etc. (›Ich werde den linken Fuß auf die nicht ganz vereiste zweite Stufe heben, und dann den rechten und dann ...‹; ›Ich werde jetzt lieber bügeln statt das Geschirr zu waschen und ...) auf ein kleines Wesen in meinem Herzen (oder sonstwo) zurück, das mir mit zartem Stimmchen Anweisungen gibt? Oder auf die göttlichen Eingebungen seitens großmächtiger Wesen in Klausnerhöhlen oder auf anderen Sternen? Oder auf den schieren Zufall? (Fragen in diesem Stil [nicht dieselben!] werden in # D 9 p I 180 µ betreffs Sich-bewußt-Sein/Werden gestellt.) Oder ist, auch in jeder banalen Alltagssituation, ein quasi

### 7:3.11

unpersönliches System Tunselda der Initiator, Koordinator, Steuerer, Kontrolleur ›meines‹ Tuns? Tue ›ich‹ überhaupt jemals etwas?

4 Es besteht – bei extrem Begriffsstutzigen – spätestens seit der Lektüre und Besprechung der drei obigen Anekdotchen, insbesondere des Stiegen-Anekdotchens, der Generalverdacht, daß an dem Eindruck, ›ich‹ täte dies und das, und zwar willkürlich, mit freiem Willen, irgend etwas nicht stimmt. Tunselda muß hier passen: schachmatt.

8 Das Stiegen-Anekdotchen könnte also ein Fixpunkt sein, von dem aus ›ich‹ die ich/Ich-zentrierte Welt aus den Angeln heble, d.h. das Bild von ›mir‹, vom ›Ich‹ fallenlasse, dem Untergang preisgebe, besser: mit dem sich das Bild von ›mir‹, vom ›Ich‹ als haltlos erweist. Übrigens – wessen Bild?

\*\*\*\*\*

„Er (der Schwarze König) träumt jetzt“, sagte Twiedeldie, „und wovon denkst du, daß er träumt?“

Alice sagte: „Niemand kann das herauskriegen.“

„Je nu, von dir!“, rief Twiedeldie, indem er triumphierend in die Hände klatschte. „Und wenn er aufhört, von dir zu träumen, wo, denkst du, wärst du dann?“

„Wo ich jetzt bin, natürlich“, sagte Alice.

„Du nicht!“, widersprach Twiedeldie verächtlich. „Du wärst nirgenwo, du bist doch nur irgend so ein Ding in seinem Traum!“

„Wenn dieser König da aufwachen würde“, fügte Twiedeldam hinzu, „würdest du ausgehen, bäng!, gerade wie eine Kerze!“

„Würde ich nicht!“, rief Alice indigniert aus. „Außerdem, wenn ich nur so eine Art Ding in seinem Traum bin, was bist du?, würd ich gerne wissen!“

„Dito!“, sagte Twiedeldam.

„Dito, dito!“, rief Twiedeldie.

Er schrie dies so laut, daß Alice nicht anders konnte als sagen: „Pst, du wirst ihn aufwecken, fürchte ich, wenn du so viel Lärm machst!“

„Phuh, es ist witzlos, daß du davon redest, ihn aufzuwecken“, sagte Twiedeldam, „wo du doch nur eins von den Dingen in seinem Traum bist! Du weißt doch ganz genau, daß du nichts Wirkliches bist.“

„Ich bin etwas Wirkliches!“, sagte Alice und fing an zu weinen.

„Du machst dich nicht auch nur ein bißchen mehr zu etwas Wirklichem, indem du heulst“, bemerkte Twiedeldie, „da gibt es gar nichts zu heulen!“

„Wenn ich nichts Wirkliches wäre“, sagte Alice, indem sie bei ihren Tränen halbwegs lachte – es schien alles so lachhaft!, „dann wäre ich nicht in der Lage zu heulen!“

„Ich will nur hoffen, daß du nicht annimmst, das sind wirkliche Tränen!“, warf Twiedeldam in einem höchst abfälligen Ton ein.

„Ich weiß, sie reden Unsinn“, dachte Alice bei sich, „und es ist töricht, darüber zu heulen.“

(Lewis Carroll, Durch den Spiegel, Kapitel IV)

# Ausführliches Inhaltsverzeichnis

**Hinweis:** Der hier vorgelegte Wortlaut der Überschriften unterscheidet sich oft von dem im Text selbst gegebenen: Die Formulierungen sind hier ausführlicher und damit aussagekräftiger, also zum Nachschlagen bzw. zum Gewinnen einer Übersicht über die Inhalte geeigneter.

<b>0: Hinführung: Wahrnehmung und Bewußtsein</b>	<b>1</b>
0:1. Die Unverzichtbarkeit des genauen Verständnisses der dogmatisch herausragenden Begriffe <i>saññā</i> und <i>viññāṇa</i> und deren konsequenter Übersetzung	
0:2. Ausblick auf <i>saññā</i> zur Präzisierung der Aufgabenstellung	1
0:3. Beschränkungen der zu behandelnden Thematik	2
0:4. Der wissenschaftliche Anspruch dieser Arbeit	4
0:5. Berücksichtigung des anzunehmenden Informationsstands betreffs Wahrnehmung und Bewußtsein zu Zeiten des Buddha	6
0:6. Beispiele aus unserem gegenwärtigen Alltag als Einstimmung in das Thema Wahrnehmung und Bewußtsein: die Ampel-Anekdote	7
<b>1: <i>saññā</i> im praktischen Gebrauch</b>	<b>23</b>
1:1. Konventionelle Ansätze zur Bestimmung der primären Bedeutung des Begriffs <i>saññā</i>	23
1:1.1 Die durch den Buddha gegebene Definition von <i>saññā</i> und ihre Mängel (nebst einem Vergleich der Definition von <i>viññāṇa</i> )	23
1:1.2 Die Wortbildung des Begriffs <i>saññā</i> (nebst der von <i>viññāṇa</i> )	26
1:2. Die Erschließung der Bedeutung des Begriffs <i>saññā</i> anhand von Pāli-Textstellen	27
1:2.1 Die Vorgehensweise	27
1:2.2 Die Analyse typischer Pāli-Belege	28
1:2.3 Das Verhältnis von <i>saññā</i> und sinnverwandten Begriffen nach den Belegstellen	34
1:2.4 Eine erste Auswertung der Belege zu <i>saññā</i> nebst Überlegungen zur Übersetzung	38
1:2.5 Die Handlungsanregung als wesentliches Merkmal der <i>saññā</i> (mit Erläuterungen)	44
1:2.5.1 Verhaltenssteuerung als Zweck der Wahrnehmung	44
1:2.5.2 Die Bewertung des Objekts	45
1:2.5.3 Fallbeispiele von Handlungsanregung lebenspraktischer und meditativer Art	45
1:2.5.4 Charakteristika der Handlungsanregung	47

## Ausführliches Inhaltsverzeichnis

1:3.	›Zeichen‹ als weitere Bedeutung des Begriffs ›saññā‹	47
1:3.1	Die Relevanz der Analyse von ›saññā‹ im Sinne von ›Zeichen‹	47
1:3.2	saññā als das Subjektive bzw. als das Objektive (mitsamt Beobachtungen zur Sprache)	47
1:3.3	Verwendungsbeispiele für ›saññā‹ im Sinne von ›Zeichen‹	48
1:3.4	Das Zeichen als Beachtung erheischendes Phänomen	48
1:3.5	Zeitgenössische Beispiele für Zeichen; das Ampel-Anekdotchen Teil 1	49
1:3.6	Der Stimulus zum Handeln als Funktion eines Zeichens	49
1:3.7	Vorbedingungen für die Wirkung eines Zeichens als Stimulus	50
1:3.8	Das Zeichen im Vergleich zum schieren Wahrnehmungsobjekt	52
1:3.9	Das beliebige Wahrnehmungsobjekt als Handlungsanreger	52
1:3.9.1	Blauer Himmel und Ei als Quasi-Zeichen; Ampel-Anekdotchen Teil 2	52
1:3.9.2	Wahrnehmungsobjekte in Pāḷi-Texten als Quasi-Zeichen	54
1:3.10	Ableitungen bzw. Varianten des Begriffs ›saññā‹	55
1:4.	›Bewußtsein‹ im Sinne von ›Gegenteil von Ohnmacht‹ als weitere Bedeutung von ›saññā‹	56

## 2: viññāṇa im praktischen Gebrauch 58

2:1.	Die Relevanz der Untersuchung	58
2:2.	Die Erschließung der Bedeutung von ›viññāṇa‹ anhand von Belegen	58
2:2.1	Die Vorgehensweise	58
2:2.2	viññāṇa betreffs materieller Objekte	59
2:2.3	viññāṇa betreffs mentaler Objekte	60
2:2.4	Demonstration der Verwendung von ›viññāṇa‹ mittels Paraphrasen	63
2:2.5.	Auswertung der Belege für die Verwendung von ›viññāṇa‹	64
2:2.5.1	Mögliche Objekte von ›viññāṇa‹	64
2:2.5.2	›Verstehen‹ als dominante Bedeutung von ›viññāṇa‹	64
2:2.5.3	Realitätskonformität als Merkmal von ›viññāṇa‹	65
2:2.5.4	Bewußtheit als Merkmal von ›viññāṇa‹	65
2:2.5.5	Handlungsanregung bei ›viññāṇa‹	65
2:2.5.5.1	Die Relevanz der Fragestellung	65
2:2.5.5.2	Weitestgehende Abwesenheit von Handlungsanregung	66
2:2.5.5.3	Handlungsanregung und Verständnis und Entscheidung	67
2:2.5.6	Überlegungen zur Übersetzung von ›viññāṇa‹	70

## 3: viññāṇa und saññā nach der kanonischen Theorie 72

3:1.	Das Vorhaben	72
3:2.	Der Wahrnehmungsprozeß im Abriß: das Flußdiagramm	72
3:3.	Die Genese von Gefühl	73
3:3.1	Jegliches Gefühl entsteht infolge von Ursachen	73
3:3.2	Die Wahrnehmung impliziert die Erfahrung von Gefühl, nämlich Glück, Leid, Nicht-Leid–Nicht-Glück	73
3:3.3	Durch Gefühl wird die jeweilige Wahrnehmung beurteilt, und zwar unter Rückgriff auf Maßstäbe	74
3:3.4	Gefühle haben die Funktion, ein Objekt der Wahrnehmung als nützlich, schädlich, neutral einzustufen, um sich dem Wahrnehmungsobjekt gegenüber adäquat verhalten zu können	74
3: 3.5	Die Entstehung von Gefühl setzt die Einspeisung von Informationen betreffs der Qualität des Objekts voraus, d.h. von Bewertungsmaßstäben	78
3:3.5.1	Die Informationen betreffs der Maßstäbe müssen in einer Art Datenbank abgespeichert sein	78

## Ausführliches Inhaltsverzeichnis

3:3.5.2	Die Information betreffs der Bewertungsmaßstäbe ist nicht in ›Form‹ und ›viññāṇa‹ enthalten; als Speicher der Maßstabsinformation kommt das ›Auge‹ in Frage	78
3:3.6	Zusammentreffen und Berührung als Agenten der Gefühlserzeugung	79
3:3.6.1	Der Stellenwert von Zusammentreffen und Berührung	79
3:3.6.2	Zusammentreffen und Berührung sind identisch	79
3:3.6.3	Die Berührung der Person als textliches Faktum	80
3:3.6.4	Zusammentreffen und Berührung sind zweierlei	80
3:3.6.4.1	Das Zusammentreffen betrifft drei Dinge	80
3:3.6.4.2	Die Berührung betrifft die Person	80
3:3.6.4.3	Untermauerung der These bezüglich der Verschiedenheit	81
3:3.6.4.4	Korrekte Übersetzung des betreffenden Textes	82
3:3.6.4.5	Umbenennung von „Berührung“ in „Anrührung“	82
3:3.6.5	Anrührung der Person infolge von Zusammentreffen	83
3:3.6.6	Das Zusammentreffen initiiert einen Prozeß, der relevante Maßstabsinformationen zur Verfügung stellt und so Gefühl erzeugt	83
3:3.6.7	Das Zustandekommen von Gefühl bedeutet saññā und deren Folgeerscheinungen	84
3:4.	viññāṇa und saññā im Flußdiagramm	84
3:4.1	saññā setzt viññāṇa voraus	84
3:4.2	saññā geht aus Gefühl hervor bzw. mit Gefühl einher	84
3:4.3	viññāṇa betrifft spontane, primäre, wirklichkeitsentsprechende Informationen, während saññā auf der Basis eines Person-Konzepts die primären Informationen und Gefühl integriert und nicht unbedingt die Wirklichkeit widerspiegelt	88
3:4.4	saññā zeitigt weitere mentale Ereignisse	88
3:4.5	Die Entwicklung von viññāṇa zu saññā	89
3:4.5.1	viññāṇa ist zu saññā ausbaubar	89
3:4.5.2	Die Entwicklung von viññāṇa zu saññā setzt die Entstehung von Gefühl voraus	90
3:4.5.2.1	Gefühl entsteht anläßlich der Einspeisung einschlägiger Informationen in den Prozeß	90
3:4.5.2.2	Die Einspeisung von Information mag aus mancherlei Gründen unterbleiben	92
3:4.5.2.3	Die Einspeisung von Informationen unterliegt nicht der Willkür, sondern erfolgt mittels eines programmgesteuerten Automatismus	92
3:5.	Texte, die dem Schema zu widersprechen scheinen, lassen sich schemakonform erklären bzw. korrigieren	93
3:6.	Erklärungsversuch betreffs der Wortbildung ›Aug-viññāṇa‹ und ›Form-saññā‹ sowie die Identifikation des Akteurs bei viññāṇa	95
3:7.	Die kanonischen Definitionen von saññā bzw. viññāṇa reflektieren die spezifischen Merkmale von saññā bzw. viññāṇa	99
3:8.	Folgeereignisse nach saññā	102
3:8.1	Das Zustandekommen von Folgeereignissen wie ›Sinnieren‹	102
3:8.1.1	Zum Sinnieren bedarf es der Enspeisung weiterer Informationen und einer zusätzlichen einschlägigen Verarbeitungskapazität	102
3:8.1.2	Spekulationen über das ›Auge‹ bzw. die betreffende Person sind müßig – die jeweiligen Funktionen und Kapazitäten sind, in buddhistischer Terminologie, unter ›Mentation‹ und ›Geist‹ erfaßt	104
3:8.2	Die Stellungnahme zu saññā ermöglicht Veränderungen im Verhältnis zur Welt	107
3:9.	Die adäquaten deutschen Äquivalente der Pāḷi-Termini ›saññā‹ bzw. ›viññāṇa‹	114

<b>4. <i>viññāṇa</i> in Texten, die eine Wesenheit „Bewußtsein“ suggerieren</b>	<b>117</b>
<b>4.0: Das Vorhaben dieser Besprechungen</b>	<b>117</b>
<b>4.1: Bewegung und Sichsituierten des <i>viññāṇas</i> (# S 35.118 p IV 102 μ)</b>	<b>119</b>
4.1:1. Beim Genuß von Eindrücken wird das <i>viññāṇa</i> ›gestützt‹, was Absorbieren bedeutet, wodurch das Verlöschen verhindert wird	119
4.1:2. Das Absorbieren als Selbst-Affirmierung	120
4.1:3. <i>viññāṇa</i> als Aug-Wahrnehmen usf.	121
4.1:4. Das ›Gestütztsein‹ des Wahrnehmens	121
4.1:4.1 Die Voraussetzung für das Genießen eines Objekts ist dessen primäres Wahrnehmen	121
4.1:4.2 Die Tatsache, daß das Wahrnehmen ›gestützt‹ ist, kommt durch das Genießen zustande	121
4.1:5. Analyse des – tentativ – als ›gestützt‹ übersetzten Begriffs	122
4.1:5.0 Die Fragestellung	122
4.1:5.1 Alternative grammatisch-syntaktische Interpretationen des Satzes sowie eine andere Übersetzung des Begriffs ›gestützt‹	122
4.1:5.2 ›gestützt‹ als gegebener Umstand	122
4.1:5.2.1 ›gestützt‹ heißt: zum Objekt haben	122
4.1:5.2.2 ›gestützt‹ heißt: beruhen auf	123
4.1:5.2.3 ›gestützt‹ heißt: es wurde Dauer verliehen	123
4.1:5.2.4 ›gestützt‹ heißt: das primäre Wahrnehmen wurde ergänzt	123
4.1:5.2.5 ›gestützt‹ heißt: stabilisiert	124
4.1:5.2.5.1 Die Kontinuität von Wahrnehmensakten jeweils bestimmter Art wird gesichert	124
4.1:5.2.5.2 Das Genießen fördert die Tendenz zur Wiederholung der jeweiligen Wahrnehmung	125
4.1:5.2.5.3 Das Genießen führt, über Bedürfniserzeugung, zum Absorbieren	125
4.1:5.2.5.4 Die endgültige Übersetzung des tentativ als ›gestützt‹ wiedergegebenen Begriffs	127
<b>4.2: Nahrung für das <i>viññāṇa</i> (# S 12.64 p II 101 ff μ)</b>	<b>128</b>
4.2:1. Bei Bejahung bestimmter Objekte wird das Wahrnehmen fundiert und sprießt, was zur Fortsetzung der Existenzenabfolge führt	128
4.2:2. Das Fundiertsein entspricht dem Bemalen einer Wand, das Nichtfundiertsein entspricht dem Ins-Leere-Gehen eines Sonnenstrahls	129
4.2:3. Die Gleichnisse erlauben keinen Aufschluß über das Wahrnehmen	129
<b>4.3: Die „Grundlagen des Purapprehendierens“ (# S 22.54 p III 54 ff μ)</b>	<b>131</b>
4.3:1. Der Zusammenhang Genuß und Existenz	131
4.3:1.1 Beim Genuß von Eindrücken, bei Vorhandensein eines Fundaments ist das Wahrnehmen fundiert und gedeiht	131
4.3:1.2 Ohne Genießen findet dieser Prozeß nicht statt, man verlischt	132
4.3:2. Der Prozeß entspricht pflanzlichem Wachstum	132
4.3:2.1 Die Saat ›Wahrnehmen‹ gedeiht auf der Erde ›Objekt‹, bei Bewässerung ›Genießen‹	132
4.3:2.2 Das Gedeihen der Saat beschreibt die Zukunftssicherung des Wahrnehmens	133
4.3:2.3 Die Bejahung bestimmten Wahrnehmens erzeugt eine Tendenz zur Wiederholung einschlägiger Wahrnehmensakte	134
4.3:2.4 Der Prozeß findet ohne Wesenheit ›Bewußtsein‹ statt	134
4.3:3. Die Nichtexistenz einer Wesenheit bedarf weiterer Nachweise	134

4.3:3.1	Bestimmte Pāḷi-Ausdrücke im letzten Abschnitt scheinen die Existenz einer metaphysischen Wesenheit zu unterstellen	134
4.3:3.2	Dasselbe Pāḷi-Vokabular betrifft anderweitig einer Identität als Wesenheit unverdächtige Dinge	134
4.3:3.3	Das fragliche Pāḷi-Vokabular läßt sich im Sinne unserer These betreffs der Nichtexistenz einer Wesenheit Bewußtsein übersetzen	135
4.3:3.3.1	Das vermeintlich »erlöste« <i>viññāṇa</i> ist ein »solides« <i>viññāṇa</i>	134
4.3:3.3.2	Das vermeintlich »zufriedene« <i>viññāṇa</i> ist ein »kalmiertes« <i>viññāṇa</i>	136
4.3:3.3.3	Es geht bei <i>saṅkhāra</i> um einen Automatismus	136
4.3:3.3.4	Es gibt kein »herumschlotterndes« <i>viññāṇa</i> , sondern eine solche Person	137
4.3:3.4	Der zur Debatte stehende letzte Textabschnitt läßt sich ohne Rückgriff auf Metaphysik plausibel übersetzen	139
4.3:3.5	Ohne Lust ist und bleibt das <i>viññāṇa</i> ein schieres, primäres Wahrnehmen, weshalb eine Perpetuierung der Existenz vermieden und das Verlöschen ermöglicht wird	139
<b>4.4:</b>	<b>Die „Aufhänger für das <i>viññāṇa</i>“ (# S 12.39 p II 66 μ)</b>	<b>141</b>
4.4:1.	Die Bejahung eines mentalen Objekts führt zum Bestehen von Wahrnehmen und so zur Entstehung von Funktionalität und Stofflichkeit sowie zum gesamten Prozeß der Bedingt-Entstehung	141
4.4:2.	Das Entscheidende ist die Bejahung des mentalen Objekts	141
4.4:3.	Es wird durch die Bejahung eine Tendenz erzeugt, die entsprechende mentale Wahrnehmung weiter zu erfahren	142
4.4:4.	Die im Text nicht erwähnten erwähnten Anfangsglieder der Bedingt-Entstehung sind durch die tatsächlichen Sachverhalte repräsentiert	164
4.4:5.	Bei dem hier angesprochenen <i>viññāṇa</i> handelt es sich um Geist-Wahrnehmen	164
<b>4.5:</b>	<b>Das »auseinandergeworfene, zerstreute« <i>viññāṇa</i> (# M 138 p III 223 ff μ)</b>	<b>166</b>
4.5:1.	Genuß und Bejahung	166
4.5:1.1	Das dem Genuß eines bestimmten Sinnesobjekts nachlaufende <i>viññāṇa</i> wird an den betreffenden Genuß gefesselt: »Auseinandergeworfensein«	166
4.5:1.2	Ein Vergleich mit anderen Belegen ergibt, daß das Subjekt des Handelns keine Wesenheit ist	166
4.5:1.3	Der an sich im Mittelpunkt stehende Sachverhalt des »Auseinandergeworfenseins« ist irrelevant für die Deutung des Prozesses	166
4.5:1.4	Durch die Bejahung eines Sinneseindrucks bildet sich eine Tendenz zum Wahrnehmen derartiger Objekte heraus	167
4.5:2.	Genuß und Tendenz	167
4.5:2.1	Das dem Genuß gewisser Meditationserfahrungen nachlaufende <i>viññāṇa</i> wird an den betreffenden Genuß gefesselt: »Stetigkeit«	167
4.5:2.2	Der fragwürdige Sachverhalt des »Stetigseins« ist irrelevant für die Deutung des Ablaufs	167
4.5:2.3	Durch den Genuß der betreffenden Meditationserlebnisse wird eine Tendenz zur Wiederholung solcher Erlebnisse erzeugt und somit deren Transzendierung verhindert	168
4.5:3.	Die Veränderung der Kloben	168
4.5:3.1	Angesichts der negativen Veränderung eines – mit dem Selbst-Konzept verbrämten – Klobens wird das betreffende Wahrnehmen von der Veränderung vereinnahmt, was die Meditation negativ beeinflusst, wobei bei Absorption Bangigkeit entsteht	168

## Ausführliches Inhaltsverzeichnis

4.5:3.2	Die negative Veränderung eines Klobens erzeugt negative Affekte; es entsteht dabei eine Tendenz zur Konservierung der Kloben bzw. der damit verbundenen Genüsse	169
4.5:3.3	Der Vorgang hat Konsequenzen für Fortexistenz bzw. Verlöschen	169
4.5:3.3.1	Das Absorbieren ist entscheidend für die Zukunft	169
4.5:3.3.2	Der Mechanismus wird nur in Einzelaspekten dargestellt, welche aufeinander bezogen sind	170
4.5:3.3.3	Wesentlich ist das bei den Punkten 3 sowie 1 und 2 zutreffende Selbst-Konzept	170
4.5:3.3.4	Die Bangigkeit betreffs der Punkte 3 sowie 1 und 2 gründet auf der Gefährdung von deren Vorhandensein bzw. von deren Genuß	170
4.5:3.3.5	Bei den Punkten 3 sowie 1 und 2 geht es um Wahrnehmen (und andere Kloben), somit jeweils um das Selbst-Konzept, um Genuß und die jeweiligen Konsequenzen betreffs Fortexistenz und Verlöschen	171
<b>4.6:</b>	<b>Das »Bestehen des <i>viññāṇa</i>s durch Aufnehmen (# S 35.194 p IV 168 ff <math>\mu</math>)</b>	<b>172</b>
4.6:1.	Die Genußverknötung betreffs wahrnehmbarer Objekte resultiert in negativer Wiedergeburt	172
4.6:1.1	Die unmittelbar folgende Wiedergeburt wird generell durch den aktuellen Gedanken bestimmt	172
4.6:1.2	Die Art der verheißenen Wiedergeburt sagt nichts aus über das <i>viññāṇa</i>	172
4.6:1.3	Die Genußverknötung impliziert Dauer und Tendenz	172
4.6:2.	Betreffs der Wahrnehmung ist der Gedanke der Vergänglichkeit zu pflegen	173
4.6:2.1	Die Dauerlosigkeitsbetrachtung führt bei Übung zur Erlösung	173
4.6:2.2	Die Genußverknötung bedeutet eine Wiederholung der einschlägigen Erlebnisse und führt zur Sukzession von Existenzen	173
<b>4.7:</b>	<b>Das positive Denken an Sinnesobjekte (# M 133 p III 195 ff <math>\mu</math>)</b>	<b>174</b>
4.7:1.	Ein betreffs Objekten in Appetition und Lust gebundenes <i>viññāṇa</i> ist tunlichst zu vermeiden	174
4.7:2	Die Gebundenheit bedeutet wohl eine Tendenz zur – zumindest mentalen – Wiederholung entsprechender Erlebnisse	174
<b>4.8:</b>	<b>Genuß bedeutet Bedingt-Entstehung (# S 12.59 p II 91 <math>\mu</math>)</b>	<b>175</b>
4.8:1.	Bei positiver Beurteilung von Eindrücken gibt es <i>viññāṇa</i> ; dasselbe gilt für Funktionalität und Stofflichkeit	175
4.8:2.	Der Vergleich ergibt: Bei <i>viññāṇa</i> kann es sich nicht um ein herabkommendes »Bewußtsein« handeln; es handelt sich um dasselbe <i>viññāṇa</i> wie in der Bedingt-Entstehung. Unser Text behandelt kaum den Sachverhalt von Fundament und Sprießen	175
4.8:3.	Bei negativer Bewertung von Sinneseindrücken gibt es kein <i>viññāṇa</i> (und auch keine Funktionalität und Stofflichkeit)	176
4.8:4.	Vergleich der Bedingt-Entstehung mit der aktuellen Aussage	176
4.8:4.1	Die Normalversion der Bedingt-Entstehung und unser Text beschreiben denselben Sachverhalt	176
4.8:4.2	Die speziellen Formulierungen unseres Textes stellen Varianten des üblichen Wortlauts dar	176
4.8:4.3	Der Beurteilung der Eindrücke entspricht das Vorhandensein bzw. Fehlen von Durst und somit das Stattfinden bzw. Ausfallen von <i>viññāṇa</i> und letztlich die Weiterführung bzw. der Abbruch des Wiedergeburtprozesses	177



<b>4.9:</b>	<b>Wesen verschiedenen mentalen Niveaus (# A 7.41 p IV 39 f μ, # S 22.54 p III 54 f μ, # M 143 p III 259 μ, # S 12.64 p II 101 ff μ)</b>	<b>180</b>
4.9:0.	Ein mutmaßlicher ›Aufenthaltort des Bewußtseins‹ betrifft zweierlei Garnituren	180
4.9:1.	Die Siebenergarnitur	180
4.9:1.1	Die Siebenergarnitur beschreibt sieben verschiedene Niveaus	180
4.9:1.2	Der Ausdruck selbst und ein Text ähnlichen Inhalts läßt an ein metaphysisches Bewußtsein denken, das einen Ort hat	180
4.9:1.3	Die Sichtung themenähnlicher Texte ergibt zunächst nichts Gewisses betreffs des <i>viññāṇas</i>	181
4.9:1.4	Der in einem Text erwähnte Sachverhalt läßt sich als Objekt des Wahrnehmens (Meditationsgegenstand) identifizieren	182
4.9:1.5	Das eigentliche Thema der Siebenergarnitur sind Weisen des Wahrnehmens, woraus sich die Identifizierung des <i>viññāṇas</i> als ›Wahrnehmen‹ ergibt	182
4.9:1.6	Die Analyse eines Textes über ›Wesensquartiere‹ bestätigt den Befund	182
4.9:2.	Die Vierergarnitur	183
4.9:2.1	Die Vierergarnitur betrifft vier Kloben	183
4.9:2.2	Was sich auf die vier Kloben bezieht, ist ein Wahrnehmensakt	184
4.9:2.3	Das <i>viññāṇa</i> bezieht sich auf etwas, und zwar immer auf Kloben, es existiert nicht absolut	184
4.9:2.4	Verben der Bewegung, die das <i>viññāṇa</i> betreffen, sind Metaphern	185
4.9:3.	Als Übersetzung unseres Pāḷi-Begriffs scheint ›Grundlage des Wahrnehmens‹ geeignet	185
4.9:4.	Es gibt nur vier Grundlagen des Wahrnehmens, nicht fünf	186
4.9:4.1	Das Fehlen einer fünften Grundlage bedarf einer Erklärung	186
4.9:4.2	Es geht um Lust betreffs des Wahrnehmens	187
4.9:4.3	Das Wahrnehmen ist jeweils ein Wahrnehmen seitens eines bestimmten Sinnes anläßlich eines konkreten Objekts	187
4.9:4.4	Es scheint möglich, die Lust betreffs des wahrnehmbaren Objekts Wahrnehmen zu beseitigen	189
4.9:4.5	Die Lust betreffs des Objekts Wahrnehmen ist etwas Fragwürdiges	189
4.9:4.5.1	Es findet keine Bewertung des Objekts Wahrnehmen statt	189
4.9:4.5.2	Das Objekt <i>viññāṇa</i> entzieht sich aufgrund seiner Simplexität jeder Beurteilung	190
4.9:4.5.3	Die abhängliche Verwirrung wurde durch einen schlampigen Gebrauch des Wortes ›Wahrnehmen‹ bzw. des Wortes und ›beseitigen‹ verursacht	192
4.9:4.6	Eine Übersetzung von › <i>viññāṇa</i> ‹ als ›Bewußtsein‹ ist unangebracht	193
4.9:5.	Die These betreffs der Unmöglichkeit der Bewertung von <i>viññāṇa</i> bedarf der Verifikation	193
4.9:5.1	Ein von der ›Nahrung <i>viññāṇa</i> ‹ sprechender Text scheint dem Befund von der grundsätzlichen Nichtverfügbarkeit des <i>viññāṇa</i> für lustvolle Haltung zu widersprechen	193
4.9:5.2	Der Widerspruch besteht nur, wenn wir › <i>viññāṇa</i> ‹ hier als einen aktuellen Wahrnehmensakt interpretieren, nicht als ›Wahrnehmen schlechthin‹	193
4.9:5.3	Der festgestellte Lustbezug auf <i>viññāṇa</i> bedarf der Erklärung	194
4.9:5.3.0	Die Erklärung für den Lustbezug mag im Charakter der drei anderen Punkte bzw. im Charakter von ›Nahrung <i>viññāṇa</i> ‹ oder im Charakter von ›Nahrung‹ liegen	194
4.9:5.3.1	Erkenntnisse sind abzuleiten aus den Beschreibungen der vier Punkte	195
4.9:5.3.1.1	Die textliche Beschreibung der drei anderen Punkte gibt betreffs unserer Fragestellung nichts her	195

## Ausführliches Inhaltsverzeichnis

4.9:5.3.1.2	Die kanonische Definition von ›Nahrung <i>viññāṇa</i> ‹ gibt diese als eine ganz unbestimmte Gegebenheit aus – was den genannten Widerspruch aufhebt	196
4.9:5.3.2.0	Die Analyse des Sachverhalts ›Nahrung‹ mag Hinweise auf die Identität von <i>viññāṇa</i> geben	197
4.9:5.3.2.1	Die Nahrungen unterhalten den Lebensprozeß, sind somit etwas Zweifelhafte. Die Nahrung <i>viññāṇa</i> ist als Wahrnehmen ausgewiesen	197
4.9:5.3.2.2	Die vier Nahrungen gehen auf Durst zurück	198
4.9:5.3.2.3	Die Nahrungen sind etwas per se Unerfreuliches aber Unvermeidliches	199
4.9:5.4	Überlegungen auf der Basis von textlichen Informationen weisen die ›vier Nahrungen‹ mit hoher Wahrscheinlichkeit als allgemein bestehende Sachverhalte aus	200
4.9:5.5	Sofern die Annahme, es gehe nicht um aktuelle Wahrnehmensakte, zutrifft, besteht besteht der befürchtete Widerspruch nicht	201
<b>4.10:</b>	<b>Identifikation mit dem ›Daheim‹ (# S 22.3 p II 9 f μ)</b>	<b>203</b>
4.10:1.	Vier Kloben (hier: Elemente stellen je ein ›Daheim für das <i>viññāṇa</i> dar	203
4.10:2.	Der Begriff ›Daheim‹	203
4.10:2.1	Mit ›Daheim‹ ist wohl, wie andere Texte zu vermuten nahelegen, das jeweils aktuelle Objekt des Wahrnehmens gemeint	203
4.10:2.3	Das Wort ›Daheim‹ läßt an einen Ort des Geschehens denken	204
4.10:2.4	Der lebende Körper unterscheidet sich vom toten vor allem durch das Vorhandensein von <i>viññāṇa</i>	204
4.10:2.5	›Daheim‹ kann nicht betreffs aller Elemente eine Örtlichkeit meinen	204
4.10:2.6	Die vier Elemente sowie das Wahrnehmen selbst sind als Funktionen interpretierbar	205
4.10:2.6.1	Das Wahrnehmen spielt eine Rolle beim Bestand der Elemente	205
4.10:2.6.2	Das Wahrnehmen bedeutet ein Erstellen und Einspeisen von für die Elemente wesentlichen Daten	205
4.10:3.	Das Vorhandensein bzw. Fehlen von Lust betreffs der Elemente ist entscheidend für den Status einer Person	206
4.10:3.1	Das betreffende Element ist unter allen Umständen, unabhängig von Lust und Nichtlust, ein ›Daheim für das <i>viññāṇa</i> ‹	206
4.10:3.2	Ein ›beim Daheim Stromernder‹ identifiziert sich mit dem jeweiligen Element, nicht aber der Buddha (oder ein diesem Ähnlicher) – das Element ist jedoch als solches wirksam	207
4.10:4.	Hier eventuell noch anstehende Fragen wurden unter ›Grundlagen des <i>viññāṇa</i> ‹ angesprochen.	208
<b>4.11:</b>	<b>Das <i>viññāṇa</i> im Rahmen der Bedingt-Entstehung (Viele Texte)</b>	<b>210</b>
4.11:1.	Die Formulierungen der Normalversion der Bedingt-Entstehung lassen das Vorhandensein eines einzigen <i>viññāṇa</i> , und zwar im Sinne einer Wesenheit ›Bewußtsein‹ vermuten	210
4.11:2.	Andere Versionen der Bedingt-Entstehung sprechen eindeutig von sechserlei <i>viññāṇa</i>	210
4.11:3.	Das <i>viññāṇa</i> im Rahmen der Bedingt-Entstehung besteht nicht, sondern kommt zustande	210
4.11:3.1	Das sechserlei <i>viññāṇa</i> basiert auf Modalaktivität	210
4.11:3.2	Das sechserlei <i>viññāṇa</i> entsteht bedingt durch Sinn und Objekt	211
4.11:4.	Im Rahmen der Bedingt-Entstehung kommt das <i>viññāṇa</i> nicht als eine Wesenheit ›Bewußtsein‹ vor	212

<b>4.12:</b>	<b>Ortsveränderungen der Wesenheit »Bewußtsein« (Viele Texte)</b>	<b>214</b>
4.12:1.	Empfängnis und Tod betreffen das Wahrnehmen (# D 15 p II 62 f μ)	214
4.12:1.1.	Das in den Mutterleib herabkommende Bewußtsein	214
4.12:1.1.1	Ein Text konstatiert die Bedeutung des Herabkommens des Bewußtseins	214
4.12:1.1.2	Das »Herabkommen« ist eine fragwürdige Angelegenheit	214
4.12:1.1.2.1	Die spontane Übersetzung des betreffenden Verbs als »herabkommen« ergibt einige unsinnige Aussagen	214
4.12:1.1.2.2	Die Übersetzung des fraglichen Pāḷi-Verbs als »sich manifestieren« ist sinnvoll	215
4.12:1.1.2.3	Im Mutterleib »manifestiert sich ein Wahrnehmen«	216
4.12:1.2	Analog zu der Herabkunft des <i>viññāṇas</i> gibt es das Wirken anderer Agenten	217
4.12:1.2.1	Die Herabkunft ganzer Wesen	218
4.12:1.2.1.1	Die Herabkunft von Wesen wird konstatiert	218
4.12:1.2.1.2	Betreffs Wesen ist das Herabkommen etwas Zweifelhaftes	218
4.12:1.2.1.2.1	Das Herabkommen ist ein gewöhnlicher Vorgang	218
4.12:1.2.1.2.2	Die Herabkunft von Wesen gibt es nur in vulgärphilosophischer Sicht	218
4.12:1.2.1.2.3	Eine Interpretation des Sachverhalts als Manifestation erscheint zulässig	219
4.12:1.2.2.	Die Herabkunft des Embryos	219
4.12:1.2.2.1	Die Herabkunft unter Absorption der sechs Elemente wird konstatiert	219
4.12:1.2.2.2	Die Identität der sechs Elemente ist festzustellen	220
4.12:1.2.2.3	Was der Embryo ist und wie das Herabkommen geschieht, bleibt zu klären	220
4.12:1.2.2.3.1	Der Embryo bringt die Elemente mit bzw. umfaßt sie oder absorbiert sie im Abdomen	220
4.12:1.2.2.3.2	Implikationen der beiden Modelle	221
4.12:1.2.2.3.2.1	Eines der sechs Elemente ist das <i>viññāṇa</i>	221
4.12:1.2.2.3.2.2	Eine Reise der – auch das <i>viññāṇa</i> umfassenden – sechs Elemente ist unvorstellbar	221
4.12:1.2.2.3.2.3	Ein Herabkommen von auch das <i>viññāṇa</i> umfassender Materie ist unmöglich	221
4.12:1.2.2.3.2.4	Es mag, bevor der Embryo überhaupt ins Spiel kommt, im Mutterleib zwar fünf Elemente geben, aber ein dort schon vorhandenes <i>viññāṇa</i> ist ein Unding	222
4.12:1.2.2.3.3.	Die Analogie zu einschlägigen Aussagen ergibt, daß der Embryo sich vermittels der sechs Elemente, darunter das »Wahrnehmen«, manifestiert, und zwar im Abdomen	222
4.12:1.3	Ein bereitstehender »Elf« löst, bei Erfüllung bestimmter Vorbedingungen, eine Empfängnis aus	223
4.12:1.4	Bei dem im Abdomen stattfindenden Wahrnehmen handelt es sich um die Wahrnehmung der bei der Befruchtung und ersten Entwicklung relevanten grundlegenden physikalischen und chemischen Daten	224
4.12:1.5	Das <i>viññāṇa</i> hat eine wichtige Funktion für das Leben des betreffenden Wesens	227
4.12:1.5.1	Ohne das <i>viññāṇa</i> kann Funktionalität und Stofflichkeit nicht zustande kommen	227
4.12:1.5.2	Ohne das weitere Vorkommen von <i>viññāṇa</i> kann Funktionalität und Stofflichkeit nicht fortbestehen	228
4.12:1.5.2.1	Der Text spricht offenbar vom Wiederverschwinden des <i>viññāṇas</i>	228
4.12:1.5.2.2	Das anfängliche <i>viññāṇa</i> mag zu seinem Ende kommen	228
4.12:1.5.2.3	Das bei der Empfängnis wirkende <i>viññāṇa</i> betrifft dabei relevante grundlegende physikalische und chemische Daten	228
4.12:1.5.2.4	Bei einem Keimling mag das <i>viññāṇa</i> vernichtet werden, was das Ende der Entwicklung des Keimlings bedeutet	229

## Ausführliches Inhaltsverzeichnis

4.12:1.5.2.5	Der Ort des anfänglichen <i>viññāṇas</i>	230
4.12:1.5.2.5.1	Das <i>viññāṇa</i> ist auf einen Ort, nämlich Funktionalität und Stofflichkeit, angewiesen	230
4.12:1.5.2.5.2	Das <i>viññāṇa</i> , der Sinn und das Objekt liegen in der keimhaften Stofflichkeit	231
4.12:1.5.2.5.3	Der vorliegende Wortlaut des Textes impliziert ein schon vorhandenes <i>viññāṇa</i> – was die obige Interpretation in Frage stellt	231
4.12:1.5.2.5.4	Das im Moment des Sterbens stattfindende letzte Wahrnehmen löst ein erstes Wahrnehmen an einen entsprechenden Ort, d.h. in entsprechender Stofflichkeit aus	231
4.12:1.6	Im Moment des Sterbens geht keine Wesenheit ›Bewußtsein‹ irgendwohin, sondern das Wahrnehmen hört auf	234
4.12:2.	Ein Text, der vom Kommen und Gehen des Bewußtseins zu sprechen scheint, läßt sich in dem Sinne interpretieren, daß Wahrnehmen entsteht und aufhört (# S 22.54 p III 55 µ)	235
4.12:3.	Ein Passus, der das Abscheiden, Verscheiden einer seelenartigen Wesenheit ›Bewußtsein‹ zu unterstellen scheint, läßt sich auf mehrfache Weise so interpretieren, daß es um Wahrnehmen geht, nicht um eine Wesenheit Bewußtsein. Das Wahrnehmen hört mit der Erlösung auf (# Sn 1073 µ)	237
4.12:4.	Beim Sterben ist das aktuelle Wahrnehmen entscheidend (# M 106 p II 262 ff µ)	239
4.12:4.1	Das <i>viññāṇa</i> scheint ein im Moment des Sterbens zu einer bestimmten Stätte ›hingehendes‹ zu sein – was dem Diktum des Buddha betreffs der Entstehung des Wahrnehmens widerspricht	239
4.12:4.2	Textliche Parallelstellen weisen die vorgeblichen Stätten sind etwas Nichtörtliches aus	239
4.12:4.3	Das Verb ›hingehen‹ ist ein falsche Wiedergabe des betreffenden Pāli-Worts	240
4.12:4.4	Die zutreffende Aussage des Verbs ist zu erarbeiten	240
4.12:4.4.1	Zwei Ansätze erweisen sich angesichts der Einbettung des Sachverhalts in die Bedingt-Entstehung als verfehlt	240
4.12:4.4.1.1	Die Vermutung, das fragliche Verb bedeute ›führend zu‹, ist durch die Tatsache, daß der betreffende Sachverhalt Teil der Bedingt-Entstehung – wonach das jeweils Modalgemachte zu <i>viññāṇa</i> führt und nicht umgekehrt – ist, widerlegt	240
4.12:4.4.1.2	Die Vermutung, das fragliche Verb könne ›darangekommen durch‹ bedeuten, ist, bei Berücksichtigung der Bedingt-Entstehung, durch das Fehlen eines Objekts des Wahrnehmens als unzutreffend erwiesen	241
4.12:4.4.2	Der Rückgriff auf das Diktum des Buddha betreffs der Entstehung von Wahrnehmen führt auf die richtige Spur	241
4.12:4.4.2.1	Der Vergleich mit anderen Texten zeigt, daß es sich nicht um ein ›Hingehen‹ handelt, sondern um ein ›mentale Ausrichtung auf‹	241
4.12:4.4.2.2	Wahrnehmen entsteht durch ›Rekursnahme‹ auf das jeweilige Objekt – welche Tatsache plausible Übersetzungen der fraglichen Ausdrücke ermöglicht	242
4.12:4.4.2.3	Die Einübung in eine bestimmte Mentation erzeugt eine Tendenz zu der entsprechenden Wahrnehmung, was in einer bestimmten Wiedergeburt resultiert, die durch eben jene Wahrnehmung charakterisiert ist: was ›fürbaßführen‹ ausmacht	243
4.12:4.4.2.4	Es gibt keinen auf eine andere Welt gerichteten ›Strom von Bewußtsein‹, sondern, sofern die Voraussetzung verhafteter Wahrnehmung erfüllt ist, eine Ausrichtung auf Wiedergeborenwerden als solches	244

<b>4.13:</b>	<b>Das <i>viññāṇa</i> als Herr des Körpers (# S 35.204 p IV 194 f μ)</b>	<b>247</b>
4.13:1.	Für das in Zusammenhang mit dem Erlöschen genannte <i>viññāṇa</i> bieten sich sowohl die Interpretation Bewußtsein als auch die Interpretation Wahrnehmen an	247
4.13:2.	Das betreffende Gleichnis läßt einige Fragen offen und fordert zu spontaner Kritik heraus	247
4.13:3.	Die Identität des an den sechserlei Sinnestoren wahrgenommenen Objekts ist zu klären	249
4.13:3.1	Es handelt sich bei dem Objekt an den Sinnestoren nicht um die Meditationspraxis	249
4.13:3.2	Die Funktion des Objekts im Gleichnis	249
4.13:3.2.1	Als Objekt an den Sinnestoren kommt einerseits das Erlöschen in Frage, andererseits ein das Erlöschen fördernder Faktor	249
4.13:3.2.2	Das Erlöschen kann grundsätzlich Objekt des Wahrnehmens sein – es kommt jedoch hier nicht als Objekt in Frage, da hier nur von sechs Sinnen die Rede ist, zumal dann der Gedanke an das Erlöschen vorläge, nicht aber das Erlöschen selbst; bei dem Geschehen an den Sinnestoren und beim <i>viññāṇa</i> handelt es sich um zwei verschiedene Abläufe, Phasen	250
4.13:3.2.3	Als Objekt des Wahrnehmens an den sechs Sinnestoren können beliebige Gegenstände fungieren – diese sind kein Thema für das Gleichnis	252
4.13:3.2.4	Das Gleichnis will illustrieren, daß – bei entsprechender Vorbereitung durch Beruhigung, Klarschau und Gewahrung – anläßlich irgendwelcher Sinneseindrücke das Erlöschen erfolgen kann	253
4.13:4.	Die Identität des <i>viññāṇas</i>	255
4.13:4.1	Die Beschreibung des <i>viññāṇas</i> steht noch aus	255
4.13:4.2	Die Identifikation des <i>viññāṇas</i> als Bewußtsein ist zu überprüfen	256
4.13:4.2.1	Die Identifikation des <i>viññāṇas</i> als Wesenheit ›Bewußtsein‹, welches das Erlöschen übernimmt, hinterläßt mancherlei Unklarheit	256
4.13:4.2.2	Die Interpretation des Übergebens des Erlöschens an das Bewußtsein als Förderung des Erlöschens des Bewußtseins krankt daran, daß ein Erlöschen des Bewußtseins sonst nicht belegt ist	256
4.13:4.2.3	Die Gleichsetzung des erlöschenden Bewußtseins mit der erlöschenden Person ist angesichts der Beschreibung des <i>viññāṇas</i> als Teil der Person unzulässig	257
4.13:4.2.4	Die Identifikation des <i>viññāṇas</i> als Homunkulus führt zu Absurditäten	257
4.13:4.3.	Die tentative Identifikation des <i>viññāṇas</i> als ›Wahrnehmen‹ bedarf der Verifikation	258
4.13:4.3.1	Bei Umsetzung des gegebenen Bildes in Klartext läßt sich das Erlöschen als Objekt des Wahrnehmens bestimmen, mit dem Geist als zuständigem Sinn	258
4.13:4.3.2	Mit dem Wahrnehmen sind hier nicht die Vorgänge des autonomen Messens und Regelns gemeint	259
4.13:4.3.3	Der Inhalt des Wahrnehmensaktes besteht hier in einem schieren Feststellen des Ereignisses Erlöschen, allenfalls noch in dem Feststellen der Bedingungen für das Ereignis – was das Wahrnehmen hier als einen Fall von <i>viññāṇa</i> charakterisiert, nicht aber von <i>saññā</i>	260
4.13:4.4	Als Fazit der Untersuchung ergibt sich, daß einiges dagegen spricht, hier das <i>viññāṇa</i> als ›Bewußtsein‹ zu identifizieren, vieles hingegen dafür, in <i>viññāṇa</i> ein schieres Wahrnehmen zu sehen, und zwar Geist-Wahrnehmen	260

## Ausführliches Inhaltsverzeichnis

<b>4.14:</b>	<b>Das <i>viññāṇa</i> als Objekt der Meditation (Viele Texte)</b>	<b>262</b>
4.14:1.	Es gibt ein unendliches <i>viññāṇa</i>	262
4.14:1.1	Bestimmte Texte nennen das unendliche <i>viññāṇa</i> in unterschiedlichen Zusammenhängen, lassen aber keine schnelle Identifikation des <i>viññāṇas</i> als ›Bewußtsein‹ oder ›Wahrnehmen‹ zu – nur letzte Definition ist ernstzunehmen	262
4.14:1.2	Verschiedene spontane Deutungen des unendlichen <i>viññāṇas</i> als Wahrnehmen erweisen sich flugs als unzutreffend	262
4.14:1.3	Die Interpretation unseres ›unendlichen Wahrnehmens‹ als ständiges und kontinuierliches Wahrnehmen erscheint plausibel	263
4.14:1.4	Die Deutung, das ›unendliche <i>viññāṇa</i> ‹ sei etwas Seelenähnliches, ist unzutreffend.	264
4.14:1.5	Verschiedene Texte beschreiben das unendliche <i>viññāṇa</i> in seiner Funktion	265
4.14:1.5.1	Unser Begriff bedeutet Nichterleben und Leere	265
4.14:1.5.2	Das unendliche <i>viññāṇa</i> impliziert ein Suspendieren von Gegenständlichkeit und Funktionalität und Stofflichkeit; es bedeutet den Ausfall von Wahrnehmen: Unendlich läuft auf Null hinaus	266
4.14:1.5.3	Die Zuflucht zu Metaphysik bringt nichts – solche Deutungsversuche werfen unbeantwortbare Fragen auf	267
4.14:1.5.4	Das unendliche Wahrnehmen ist beschreibbar	268
4.14:1.5.4.1	Das unendliche Wahrnehmen kann Gegenstand nüchterner Untersuchung sein, nämlich der dafür verantwortlichen Faktoren	268
4.14:1.5.4.2	Mögliche Objekte des unendlichen Wahrnehmens lassen sich durchaus erschließen	269
4.14:1.5.4.2.1	Als Objekt des unendlichen Wahrnehmung kommt die indifferenzierte Welt in Frage	269
4.14:1.5.4.2.2	Als Objekt des Wahrnehmens kommt das Transmundiale in Betracht	270
4.14:1.5.4.3	Anhand der Objekte läßt sich der Geist als zuständiger Sinn identifizieren	271
4.14:1.5.4.4	Die Haltung gegenüber den Objekten sollte wohl eine distanzierte sein.	271
4.14:1.5.4.5	Das Stoppen des gewöhnlichen Wahrnehmens geschieht bei einem durch Training erworbenen allgemeinen Desinteresse an den Objekten	272
4.14:1.5.5	Es kann als gesichertes Erkenntnis angesehen werden, daß es ein Wahrnehmen jenseits der gewöhnlichen Kategorien gibt, was es unnötig macht, ein metaphysisches ›Bewußtsein‹ zu postulieren	272
4.14:1.5.6	Es gibt eine Meta-Ebene des Wahrnehmens	273
4.14:1.5.6.1	Das unendliche Wahrnehmen seinerseits ist durch den ohne die fünf übrigen fünf Sinne arbeitenden Geist wahrnehmbar	273
4.14:1.5.6.2	Es gibt <i>saññā</i> für jemanden im ›Gebiet der <i>viññāṇa</i> -Unendlichkeit‹, und daneben allerlei weitere mentale Ereignisse, die sich erklären lassen	274
4.14:1.5.6.3	Die <i>saññā</i> hat die eigene Verfassung des extraordinären Wahrnehmens zum Objekt	275
4.14:2.	Das <i>viññāṇa</i> kann der Fokus einer Meditationsübung sein, nebst anderen Objekten	276
4.14:2.1	Es liegt nahe, das <i>viññāṇa</i> als so etwas wie ein totales, kosmisches Bewußtsein zu interpretieren	276
4.14:2.2	Die Untersuchung im Text genannter Punkte schafft die textliche Basis für die Identifikation des <i>viññāṇas</i> als einen Fokus	277
4.14:2.2.1	Die als ›Fokus‹ betitelten Objekte stellen Aspekte und Funktionen der toten bzw. lebenden Materie dar und sind als solche nur begrenzt separierbar	277

## Ausführliches Inhaltsverzeichnis

4.14:2.2.2	Im Kontext der gegebenen Richtungs- bzw. Ortsangaben bedeutet <i>saññā</i> das Sich-Vergegenwärtigen der prinzipiellen Allgegenwart der fraglichen Aspekte und Funktionen der Materie	279
4.14:2.2.3	Die Fokus-Meditation besteht darin, die [prinzipielle] Allgegenwart der Aspekte und Funktionen der Materie systematisch auf sich selbst zu beziehen	282
4.14:2.2.4	Der Fokus <i>viññāṇa</i> stellt die Spitze der einschlägigen Meditationen dar	285
4.14:2.2.4.1	Die Identität des <i>viññāṇa</i> ist aus den offensichtlichen und den zu erschließenden Charakteristika abzuleiten	285
4.14:2.2.4.2	Ein metaphysisches Bewußtsein als Objekt der Meditation entzieht sich der Vorstellung bzw. der Logik	286
4.14:2.2.4.3	Ein Akt des Wahrnehmens als Objekt der Meditation ist denkbar, die entsprechende Meditation ist durchführbar	287

## 5: Der Wahrnehmungsprozeß nach heutigem säkularem Verständnis 291

5:0.	Anliegen und Anspruch der Darstellung	291
5:1.	Der Wahrnehmungsvorgang	293
5:1.1	Das Wahrnehmen von Farbe (die Erdbeer-Anekdote)	293
5:1.1.1	Die Nichtexistenz von Farbe an sich	293
5:1.1.1.1	Verschiedene Beleuchtungsverhältnisse	293
5:1.1.1.2	Verschiedenerlei Sehapparate	294
5:1.1.1.3	Pigmente und Atome	294
5:1.1.1.4	Selbststrahlende Gegenstände, Wellenlängen und Intensität des Lichtes, normierte menschliche Wahrnehmung	294
5:1.1.1.5	Das Zustandekommen von Farbe: Oberfläche und Beleuchtung	295
5:1.1.1.6	Durch die Farbe vermittelte lebensrelevante Informationen: Mensch und Ernteaufschlag	296
5:1.1.2	Der Prozeß der Farbwahrnehmung	297
5:1.1.2.1	Das Farbsehen als Erfahrungstatsache, nicht-farbige Fakten des ›Wahrnehmens‹	297
5:1.1.2.2	Wellenlängen-Dateien und Farb-Erleben	298
5:1.1.2.2.1	Die Wellenlänge als Medium der Information	298
5:1.1.2.2.2	Wellenlänge und Farbe: Messen und Erleben	298
5:1.1.2.2.3	Mögliche Weisen der Meldung betreffs lebenspraktischer Daten: Direkt, digital: nein! – analog, als Farbe: ja!	299
5:1.1.2.2.4	Alternative Weisen analoger Meldung	301
5:1.1.2.2.4.1	Generelle Umstände der Meldungsvermittlung	301
5:1.1.2.2.4.2	Der Informationsgehalt alternativer Meldeverfahren; Schwerpunkt: Hören statt Sehen	305
5:1.1.2.2.4.3	Vorteile diversifizierter Meldeweisen	306
5:1.1.2.2.4.4	Zusätzliche bzw. verbesserte Sinnesmodi	310
5:1.1.2.2.4.5	Zusätzliche Meldeweisen eines Sinnes	310
5:1.1.2.3	Die schädelinterne Verarbeitung	311
5:1.1.2.3.1	Elektrische Ströme als Medium der Meldung an die relevanten Subsysteme	311
5:1.1.2.3.2	Vom Strom zur Farbe	314
5:1.1.2.3.2.1	Elektrische Ströme erzeugen Farbe?	314
5:1.1.2.3.2.2	Elektrische Ströme werden als Farbe interpretiert?	317
5:1.1.2.3.3	Vom Strom zum Sinnesobjekt	319
5:1.1.2.3.3.1	Farbwahrnehmung als integrativer Prozeß	319
5:1.1.2.3.3.2	Objektwahrnehmung als integrativer Prozeß	320
5:1.1.2.3.3.2.1	›Sachliche‹ Faktoren	320

## Ausführliches Inhaltsverzeichnis

5:1.1.2.3.3.2.2	›Persönliche‹ Faktoren: Erinnerungen, Assoziationen, Affekte, Ich-Konzept, Selbstbild	321
5:1.1.2.3.3.3	Wahrnehmung als nichtbewußter Prozeß	323
5:1.1.2.3.3.4	Der Erregungszustand als Aspekt des Sinnesobjekts	324
5:1.1.2.3.3.4.1	Definition des Sachverhalts Erregungszustand	324
5:1.1.2.3.3.4.2	Verwirrung angesichts der Definition	326
5:1.1.2.3.3.4.3	Die Nichtexistenz von Farbe ohne einen zur Subjektivität fähigen Beobachter	327
5:1.1.2.3.3.4.4	Subjektives Erleben als physikalisch-chemische Tatsache	328
5:1.1.2.3.3.4.5	Subjektives Erleben auf der physikalisch-chemischen Ebene	329
5:1.1.2.3.3.4.6	Applikation der Definition ›Erregungszustand Sinnesaspekt‹ auf andere Sinne: Temperatur, Ton, Geschmack und Geruch, mechanische Sinne sowie, tentativ, auf andere Geisteszustände	331
5:1.1.2.3.3.4.7	Apologie des Sprachgebrauchs	335
5:1.1.2.3.3.4.8	Die Uneignung von Farbe als Modell der Sinneswahrnehmung	337
5:1.2	Konzepte betreffs Ort und Akteur der Wahrnehmung	337
5:1.2.1	Ich sehe mit dem Auge	337
5:1.2.2	Das Auge selbst sieht: Grundzüge	338
5:1.2.3	Die Akzeptanz der beiden Konzepte	339
5:1.2.4	Das Auge selbst sieht: Besprechung	340
5:1.2.4.1	Auslagerung von Funktionen ins Schädelinnere	340
5:1.2.4.2	Vorteil des Konzepts: die Eliminierung der agierenden Person	341
5:1.2.4.3	Nachweise für die Richtigkeit des Konzepts bleiben zu erbringen	342
5:1.2.4.4	Mögliche Belege für die Richtigkeit des Konzepts	343
5:2.	Die Lokalisierung der Welt	345
5:2.1	Ich als Agent der Wahrnehmung, mein Kopf als Ort der Welt	345
5:2.2	Die Wahrnehmung des Außen beim Sehen	347
5:2.2.1	Die Ortung der Objekte	347
5:2.2.2	Perspektive: Größe, Entfernung	348
5:2.2.3	Perspektive: räumliches Sehen im Unterschied zu linearem und flächigem Sehen	350
5:2.2.4	Vorteile der Raumwahrnehmung	350
5:2.3	Die Wahrnehmung des Außen bei den anderen Sinnen	351
5:2.4	Die Raumwahrnehmung beim Auge und den anderen Sinnen und das Konzept Ich	353

## 6: Das Phänomen Bewußtsein in säkularer Sicht

356

6:1.	Das Sich-einer-Sache-bewußt-Sein	356
6:1.1	Illustration des Sachverhalts	356
6:1.1.1	Das Seidennepp-Anekdötchen	356
6:1.1.1.1	Theodelinde und die schlimme Chefin: das Ereignis	356
6:1.1.1.2	Das Sich-bewußt-Sein betreffs der eigenen Situation und der eigenen Motive bzw. fremder Haltungen	356
6:1.1.2	Das Sofasprung-Anekdötchen	358
6:1.1.2.1	Laika auf dem Sofa: das Ereignis	358
6:1.1.2.2	Das Sich-Bewußtsein betreffs eigener Wünsche und fremder Haltungen	359
6:1.1.2.3	Analyse der Gedanken Laikas	359
6:1.2	Die Funktion des Sich-bewußt-Seins	360
6:1.2.1	Die Bereitstellung von Informationen	360
6:1.2.2	Fehlaktivitäten trotz Sich-bewußt-Seins	360
6:1.2.3	Anliegenfreie Information	362
6:1.2.3.1	Das System Computer	362
6:1.2.3.2	Das System Bügeleisen	362



## Ausführliches Inhaltsverzeichnis

6:1.2.4	Der kulturelle Begriff von Bewußtsein, Sich-bewußt-Sein, Information, Wissen/Kennen, Ich	363
6:1.2.5	Das Ausgeliefertsein eines simplen Systems in einer simplen Umwelt	364
6:1.2.6	Die Flexibilität seitens eines komplexen Systems in einer komplexen Umwelt	364
6:1.3	Die Qualität des Erlebens	367
6:1.3.1	Die Affektbesetzung von Sinnesobjekten als Stimulus	367
6:1.3.2	Der Nachvollzug der Qualität des Erlebens	372
6:2.	Das General-Bewußtsein	375
6:2.1	Gegenüberstellung Objekt-Bewußtsein und General-Bewußtsein	375
6:2.2	Das General-Bewußtsein als Voraussetzung für Objekt-Bewußtsein	376
6:2.3	General-Bewußtsein ohne tatsächliches Objekt-Bewußtsein	377
6:2.4	Das General-Bewußtsein als mehr denn das Objekt-Bewußtsein umfassender Zustand	379
6:2.5	Das Verhältnis von Objekt-Bewußtsein, General-Bewußtsein und metaphysischem Bewußtsein	380
6:3.	Nichtbewußte Wahrnehmung	381
6:3.1	Die Tatsache Nichtbewußte Wahrnehmung	381
6:3.2	Affekte bei Nichtbewußter Wahrnehmung	381
6:3.3	Auf Nichtbewußter Wahrnehmung beruhende Motorik	382
6:3.3.1	Reflexbewegungen	382
6:3.3.2	Die Steuerung der Motorik durch Nichtbewußte Eigenwahrnehmung: Allgemeines	382
6:3.3.3	Motoriksteuerung durch Nichtbewußte Eigenwahrnehmung: Kollisions-Anekdotchen	384
6:3.4	Die Funktion der Nichtbewußten Wahrnehmung	386

## 7: ich / Ich in säkularer Sicht

**388**

7:1.	Die Fragwürdigkeit von Sachverhalt ich / Ich und von Konzept ich / Ich	388
7:2.	Der Sachverhalt ich / Ich: zweierlei Iche, zweierlei Ich-Konzepte	388
7:2.1	Das Personhafte Ich	388
7:2.1.1	Der Sachverhalt Personhaftes Ich	388
7:2.1.2	Das Konzept vom Personhaften Ich und seine Kritik	388
7:2.1.3	Das Funktionieren des Konzepts Personhaftes Ich: Das Konzept ist sinnvoll	392
7:2.2	Die Autorität Ich	394
7:2.2.1	Der Sachverhalt Autorität Ich	394
7:2.2.2	Das Konzept Autorität Ich	395
7:2.2.3	Das Funktionieren des Konzepts Autorität Ich	395
7:3.	Die Genese des Konzepts ich / Ich	398
7:3.1	Das Vorhandensein eines Konzepts ich / Ich	398
7:3.2	Die Erfahrung des Hier und des Dort	398
7:3.3	Die Erfahrung des Merkmalspakets Dort / Außen / Du	399
7:3.4	Die Kategorienbildung betreffs der Merkmalspakete	399
7:3.5	Die Bedeutung der Merkmalspakete	401
7:3.6	Die Herausbildung des eigenen Merkmalspakets	401
7:3.7	Die Herausbildung der körperzentrierten Identität, insbesondere gegenüber der Umwelt	402
7:3.8	Die Herausbildung der Motorik beim Menschenkind (im Vergleich zu der verschiedener Tiere)	405
7:3.9	Die Bedingtheit des Ich durch Wahrnehmung	408
7:3.10	Ich-Verlust mangels Wahrnehmung: das Teppich-Anekdotchen	412
7:3.11	Ich-freie Wahrnehmung und ich-freie Aktivität: die Orgel-, Spaziergangs-, Stiegen-Anekdotchen	415

**435**

## Stichwort-Register

**Hinweis:** Dieses Verzeichnis ist für die Benutzer einer ausgedruckten Version gedacht. Bei Stichwörtern, die unzählige Male vorkommen, sind nur die wichtigen bzw. charakteristischen Stellen aufgeführt. Hier werden die Gegenstände u.U. nicht genau so formuliert wie im Text selbst. Man ergänze ggf. die Suche durch die Benutzung des Ausführlichen Inhaltsverzeichnisses.

**Hinweis:** Unter dem jeweiligen Stichwort, meist ein Substantiv, sind auch die gegebenen Varianten desselben erfasst, also z.B. abgewandelte Substantive oder Adjektive und Verben bzw. Vokabeln, die den betreffenden Begriff als Wortbestandteil enthalten.

**Hinweis:** Von Pāli-Vokabeln sind nur die angegeben, die vermutlich auch dem gebildeten buddhistischen Laien bekannt sind, und zwar vor allem dann, wenn die hier verwendete deutsche Übersetzung nicht unbedingt üblich ist.

**Abdomen** 214, 216–229, 231–233; s. Mutterleib  
**Abscheiden, Verscheiden, Verschied** (*cuti*) 184 f, 235–7  
**Absicht** (*cetanā*) 72, 89, 94 f, 102–104, 107, 129, 146, 174, 195–201, 222, 226 f, 233  
**Absorbieren** (*upādāna*) 85 f, 119–127, 137 f, 168–172, 181, 191–192, 199, 203, 212, 220–222, 245 f, 284, 295  
**Absorptionskloben** (*upādāna-k-khandha*) 168, 210, 230, 234  
**Abtreibung** 226  
**Affekte** 7, 16, 19, 30, 35, 67, 69, 73, 78, 85, 89, 328–325, 341, 361–4, 367–375, 401  
**Alexandrit** 293  
**All** 263, 299, 354, 413 f; s. Weltall  
**Ampel** 15, 20 f, 25, 47, 50 f, 87, 194, 323; s. Verkehrszeichen  
**Ampel-Anekdote** 7  
**Ampel-Anekdötchen** 49, 52  
**Anrührung/Berührung** (*phassa*) 62, 69, 72–74, 77–82 f, 85 f, 91, 93–95, 98, 103, 109, 120, 129, 173, 178, 192, 195–291, 211 f, 219, 196, 198, 211 f, 219, 222, 227, 231–233, 390  
**Anrührungsgebiet** 82, 109 f  
**Appetition** (*chanda*) 72, 76, 89, 93 f, 103, 113, 166 f, 176 f, 207  
**Appetition und Lust** (*chanda-rāga*) 128, 174  
**Astralkörper** 219 f  
**Atmung** 10, 35, 42, 69, 147 f, 152–162, 184, 205 f, 208, 218, 235, 264, 280, 373, 379, 386, 395, 418  
**Atom** 145, 294  
**Aufenthaltsort** 180 f, 223, 241

**Aufstehen** 34  
**Aufhänger** (*ārammaṇa*) 36, 48, 54, 105, 121, 129, 131–133, 139, 141 f, 186, 245  
**Aufstellung der Gewahrheit** (*sati-paṭṭhāna*) 35, 141, 152, 160  
**Ausrichtung auf** 137 f, 161, 174, 199, 211, 241–244, 357, 406, 408  
**Außenwelt** 266, 302, 305 f, 347, 364, 410, 413; s. Umwelt  
**Autorität Ich** 394–397, 409 f  
**āyatana**, Gebiet  
**āyu**, s. Vitalpotenz  
**Baby Isolde**, s. Isolde  
**Badewasser** 331 f, 338 f  
**Bangigkeit** 168–171, 291, 402  
**Bedingt-Entstehung** 76, 84–86, 120, 125, 133, 138, 141 f, 159, 161 f, 164, 175–178, 185, 197–199, 210–213  
**Bejahung** 39, 45, 123, 128 f, 134, 141 f, 166 f, 175, 191 f, 200, 203, 208, 245 f, 265, 271, 276, 343, 371  
**Bemalen der Wand** 129  
**Beruhigung** (*sāmatha*) 413  
**Beruhigung und Klarschau** (*sāmatha-vipassanā*) 247–252, 254–258, 260  
**Berührbares** 203, 251, 384  
**Berührung/Anrührung** (*phassa*), s. Anrührung/Berührung  
**Beryll** 264  
**Bewässerung**, s. Saat ...  
**Bewußtheit** (*sampajañña*) 35 f, 65, 163, 190 f, 218 f, 244, 419  
**Bewußtsein** 41, 43, 56 f, 101, 364, 377–379  
**Bewußtseinsstrom** 233, 244

**Blau, Bläue, Blaues** 2 f,7, 23–25 34, 41, 45, 49, 51–55, 76, 78, 103, 262, 264, 269, 277, 286, 285, 293–295, 303, 307,314, 321, 324, 382  
**Boten** 247  
**Bitter** 23, 74 f, 90, 100, 293, 309, 224, 347, 352, 367, 404, 416  
**Buddha** 60, 63, 67, 86–88, 110–112, 163, 207 f, 216, 235, 260  
**Buddhafigur** 15  
**Bügeleisen, Bügeln** 8–10, 12,37, 43, 85 f, 282, 286, 296,30g, 331, 346, 354, 362–367, 377 f, 380, 382, 386, 388, 391  
**Buhlin** 308, 365  
**ceṭanā**, s. Absicht  
**Chemie** 149, 291, 325, 329 f, 332–335, 337, 339,341 f 371, 406  
**citta**, s. Mentation  
**Computer** 78, 105, 314, 362–4  
**Daheim** (*oka*) 194, 196 f, 200 f, 203–208  
**Darangekommen durch** 241  
**Daten, physikal. u. chemische** 36,224–226, 228, 231, 233–235, 259, 295  
**Datenbank, -speicher** 78, 104, 415  
**Datenfluß** 83, 342, 411  
 Datentransfer 233, 244  
**Dauerlosigkeits-Betrachtung** 28, 173, 272, 284 f  
**Dünkel** (*māna*) 87, 110, 389, 397  
**Durst** 76,85 f, 94, 110, 112 f, 120, 125,128–130, 142, 176–178, 193, 198–201  
**Edelstein** 205, 264, 293  
**Eieruhr** 8, 50, 53, 306, 333, 368, 377  
**Eigentümer der Stadt** 247–9  
**Eigenwahrnehmung** 326, 39 f, 382–384, 403, 415–419; s. Sehnen, die  
**Einpeisung** 73, 77 f, 83 f, 90–92, 102–104, 107, 206 f, 295, 312, 319 f, 322–324, 328–330, 332–325, 338, 340 f, 343, 384, 411  
**Elektrische Ströme** 10, 149, 297–302, 305, 311–315, 317, 319 f, 325, 328–335, 339–344, 411 f  
**Element** (*dhātu*) 62, 73,78, 86, 93, 113, 120 f, 124, 126 f, 132 f, 145, 184, 187, 192–196, 203–208, 219–224, 227, 231, 247 f, 255, 265–287, 363  
**Elf, der** (*gandhabba*) 216, 222–224, 227, 230, 232  
**Embryo** 219–227, 231, 340  
**Empfängnis** 3, 175, 204, 214, 223–226, 231–224, 235  
**Entfernung** 13 f, 149, 159, 280, 294, 302–306, 342, 344, 346, 348 f, 351, 354 f, 413  
**Entwerfen** (*vicāra*), s. Sinnieren und Entwer-

fen

**Erdbeere** 6, 14, 41, 50, 56, 75 f, 86, 95 f, 103, 121, 125, 187, 248 f, 257, 260, 272, 275, 288, 293–324, 329 f, 334, 336–348, 351, 367 f, 371 f, 375, 377, 382, 411, 417

**Erdbewußtsein** 30

**Erde** 28,30, 46, 53, 62, 84, 120, 126 f, 129, 132 f, 220–222, 224, 229, 247, 265 f, 277–279, 281, 283, 285

**Erdhaftigkeit** 265

**Erkennungsauge** 273 f

**Erlöschen/Verlöschen** 75, 102, 111 f, 119, 132, 134 f, 137–141, 168–173, 189, 191, 194, 200, 204, 207 f, 234, 237, 241, 248–260, 268, 270

**Erlöstes viññāṇa** 134–136

**Erregungszustand** 297, 300, 302, 312, 324–333, 335 f, 338, 341–343

**Ernteautomat** 296, 299, 304

**Erschlottern**, 137, 168; s. Herumschlottern

**Faden** 205, 264

**Falter** 72 f, 303

**Farbensehen** 7, 94, 101, 297

**Flußdiagramm** 33, 72, 77–79, 82, 84–86, 90–92, 97, 100 f, 107, 113, 115, 139, 161, 178, 182 f, 190, 192, 196, 205, 211, 231, 233, 229, 298

**Fokus-Meditation** (*kāsiṇa*) 30, 276–279, 281–289

**Fortexistenz** 110, 128, 130, 169–171, 173, 177 f, 265, 304, 309, 324, 300, 350 f, 355, 384, 392, 394

**Fortschweifung** (*papañca*) 86, 103 f, 107–113, 124

**Frühstücksei** 53 f, 368

**Fundament, Fundiertsein** 122, 124, 128 –134 139, 141 f, 175, 177, 187,218, 230–234, 244–246 f

**Funksignal** 232

**Funktionalitätskörper** 238

**Funktionalität und Körper** 238

**Funktionalität und Stofflichkeit** (*nāma-rūpa*) 84, 105, 111, 128 f, 141 f, 175–178, 184 f, 198 f, 206, 210–212, 214 f, 219, 220–234, 266–270, 276

**Fürbaßführen** 239, 243

**gandhabba**, s. Elf

**Gebiet** (*āyatana*) 2, 23, 80, 86, 141, 175, 178, 181–183, 196, 198, 212, 215, 219 f, 226, 230–232, 239, 241–243, 262, 267 f, 273–276, 390 f

**Gedächtnis** 3 f, 15,, 39, 44, 78, 92, 102, 193, 195, 228, 281, 309, 313, 317 f, 320, 322 f, 325, 329 f, 333, 343 f, 347, 361, 388, 400, 410, 412 f, 415

## Stichwort-Register

**Gefühl** 23, 25, 28, 35–37, 45 f, 61–64, 67, 69, 72–104, 107, 109 113, 115 f, 120, 124, 131–133, 137, 146 f, 152, 159–161, 171, 173, 176–178, 183–185, 190–192, 196, 198 f, 211 f, 219, 222, 227 f, 231, 233, 235–238, 260, 273, 389 f  
**Geist und Mentation** (*manas* und *citta*) 104–107  
**Geist-*viññāṇa*** 62, 95, 99, 105, 120 f, 164, 177, 182, 190, 196, 210, 212, 220, 226, 242, 273, 276  
**Gelb, Gelbes** 15 f, 23, 25, 34, 37, 41, 45, 99, 264, 269, 277, 283, 285, 312, 318, 322 f, 381  
**General-Bewußtsein** 375–381  
**Genuß** 119–126, 128, 131 f, 138, 142, 154, 164, 166–176, 181, 185, 232, 296, 370, 372  
**Genußverknötung** 169, 172–176  
**Gestützt, Gestütztsein, Stützung** (*nissita*) 83, 86, 119–127 188, 191 f, 236, 284, 287  
**Gewahrheit** (*sati*) 35, 89, 102, 113 f 141, 152, 160, 163, 176, 190 f, 218, 247–249, 254 f, 257, 259 f, 281, 419  
**Gewissen** 91 f, 107, 391, 397  
**Gleichmut** 110, 119–121, 123, 127  
**Glück** 23, 25, 28–33, 36 f, 46, 61 f, 66, 70, 73–75, 79, 84, 88, 90, 94, 103, 112, 115, 128 f, 216, 273  
**Griechengewand** 293 f  
**Grünes Fleisch** 101  
**Grundlage** 131, 185–187, 189–197, 200 f, 207 f, 236, 262 f, 276  
**Handlungsanregung/ -anweisung/ -impuls** 35, 37, 44–49, 52 f, 65–69, 76 f, 84–87, 96 f, 113, 115, 311, 361, 396, 412  
**Haut-Fleisch-Blut** 245 f  
**Herabkommendes *viññāṇa*** 175, 214–226, 228, 234  
**Herr der Stadt** 247–249; s. Stadt  
**Herumschlottern** 137–139, 170 f; s. Erschlottern  
**Hingehendes *viññāṇa*** 239–241  
**Hitze** 53, 143, 145, 158, 220, 235, 278, 332, 346, 352, 369  
**Homunkulus** 147, 150, 257 f, 264, 297, 315 f, 321, 325, 330, 332 f, 337 f, 340, 382, 410–412, 414  
**Hunderfüßler** 386, 394  
**Ich-Du** 392  
**Ich-Konzept** 65, 77, 321 f, 328, 332, 341, 387 f, 392 f, 396, 403, 419; s. Selbstkonzept  
**Ich-mache** 397  
**Ich-Verlust** 412  
**Identität** 29, 102, 125, 201, 324, 359, 366, 369 f, 392, 400, 404 f, 412 f, 415

**Indianer** 349 365  
**Intention** (*sankappa*) 45, 72, 89, 83–95, 102–105, 107, 113, 141, 152, 198, 249, 370  
**Isolde** 63, 125, 301, 306 f, 321, 323, 331 f, 334, 348, 350 f, 355, 368, 393, 398, 400–410, 412, 415, 417  
**Kalb** 405–407  
**Käse** 8, 15, 21, 64, 91 f, 100, 309, 322, 348  
***kāsiṇa***, s. Fokus  
**Keimling** 219, 224–226, 228 f  
**Kiosk** 19 f  
**Kirchturmspitze** 16, 252, 280, 282 f, 285–287, 289  
***khandha***, s. Kloben  
**Klarschau** (*vipassanā*) 254; s. Beruhigung und Klarschau  
**Kloben** (*khandha*) 2, 25–27, 58, 83, 87, 105, 120, 129, 132 f, 137, 139, 168–171, 176, 183–185, 187, 191–196, 203–211, 230, 234, 236, 268, 271, 273, 391, 394 f, 397  
**Kollision** 49 f, 73, 384  
**Komplexe Umwelt** 364  
**Kontinuität** 87, 124 f, 263 f, 270 f, 380, 392  
**Konzert** 37, 305, 322, 416–418  
**Kosmisches Bewußtsein** 5, 238, 262 f, 268 276 f, 286 f, 397  
**Kugel** 24, 103, 283, 302 f, 307, 350  
**Kuhplepperich (-fladen)** 25, 40, 292, 366  
**Laika** 63, 352, 354 f, 358–362, 364, 388, 393, 398,  
**Lebenssubstanz**(*jīva*) 218, 220, 223, 265  
**Leichtigkeit** 31–33, 115, 216  
**Lichtschranke** 72, 377  
**Linke Straßenseite** 51  
**Lokalisierung** 104, 150, 180, 253, 310, 343, 345, 347, 353, 369, 394, 410; s. Verortung, s. Ortung  
**Lust** (25, 28, 33, 35, 110, 112, 128–134, 137, 139, 141, 152, 174–177, 187–190, 192–208, 263, 361, 383, 367, 393 f  
**Lust, Haß, Irre** (*rāga, dosa, moha*) 112, 393  
**Lustmentation** 29f  
***manas***, s. Geist  
**Manifestieren, sich** 31 f, 128, 141 f, 175–177, 215–219, 222–229, 232  
**Männerpo** 20, 50 f, 73, 75, 77, 83 f, 87, 90 f, 95, 103, 107, 121, 127, 164, 172 f, 187–190, 192, 253, 260, 270, 275, 281, 286, 344  
**Maßstäbe** 29, 69, 76, 78 f, 83, 90 f, 100, 103 f, 107, 162, 366, 398  
**Meditation** 30–35, 38, 46, 61, 66 f, 84, 87, 107, 19, 150, 160, 167–171, 237, 240, 244–246, 253 f, 262, 265–289; s. Fokusmeditation

- Mentation** (*citta*): s Geist und Mentation  
**Mentationsberuhigung** 254  
 Merkmalspaket 320 f, 391 f, 399–402, 404, 406, 408, 411  
**Messen und Regeln** 259, 279, 324, 326, 364; s. Regelprozeß  
**Meta-Ebene** 226, 377 f  
**Mobile** 326, 357  
**Motorik** 9, 161, 382–385, 405–408, 417  
**Mutterleib** 214, 216, 219, 222, 229; s. Abdomen  
**Nachtfalter** 72  
**Nachtsichtgerät** 340 f  
**Nahrung (materiell)** 29, 200 f, 292, 309, 329, 348, 361, 365, 367, 365, 367, 375 f404–407  
**Nahrung (mental)** 62, 128, 130, 132 f, 193–201, 209, 391  
**Narkose** 2, 376–380  
**Nichtbewußte Wahrnehmung** 378 f, 381 f, 384, 386, 419  
**Null** 266–268, 398  
**Ohnmacht** 2, 43, 56 f, 101, 364, 376–379, 394  
**Orgel** 322, 370, 415–418  
**Örtlichkeit** 106, 204 f, 242 f  
**Ortsveränderung** 130, 214–216, 236  
**Ortung** 302, 304 f, 347 f, 353; s. Lokalisierung  
**papañca**, s. Fortschweifung  
**Personhaftes Ich** 388 f, 392, 395  
**Personifikation** 3, 43, 91, 191, 204, 329 f, 396, 409  
**Perspektive** 18, 20, 25, 44, 297, 299–300, 302–304, 306, 320, 333, 337, 348 f, 350 f, 354 f, 359, 409  
**Phantomschmerz** 205, 343–345  
**Pigmente** 294, 303, 315 f, 332  
**Projektion** 109 f, 129, 282, 288, 299 f, 302, 316, 324, 340, 343, 357, 385, 415  
**Prolet** 136, 217, 234, 238  
**Qualität des Erlebens** 76, 122, 299, 367, 371–374  
**Quasi-Zeichen** 52–56  
**rāga, dosa, moha**, s. Lust, Haß, Irre  
**Räumliches Sehen** 350  
**Raumunendlichkeit**, s. Unendlicher Raum  
**Reflexbewegung** 21, 42, 53, 361, 382, 386, 419  
**Regelprozeß** 225 f, 335, 342, 364, 395  
 Reifikation 3, 78, 91  
**Rekurs** 131, 207, 236 f, 242 f  
**Rose** 293, 378  
**Rückkoppelung** 39, 83, 107, 149, 264, 330, 410, 412  
**Saat, Erde, Bewässerung** 129, 132–134  
**samatha-vipassanā**, s. Beruhigung und Klarschau  
**sampajañña**, Bewußtheit  
**Sanduhr** 264, 415  
**saṅgati**, Zusammentreffen  
**saṅkappa**, s. Intention  
**saṅkhāra**, s. Modalaktivität, Modaltun u.ä.  
**sati**, s. Gewahrheit  
**Sauer/Saures** 7, 23 f, 59, 63, 100, 293, 308 f, 334  
**Sauerstoff** 205 f, 329, 383, 385, 404, 407  
**Scheinwerfer** 293 f  
**Schilfbünde** 230  
**Schmerz** 10 f, 15, 85, 87, 260, 270, 306, 315, 322, 326, 334, 336, 342 f, 346 f, 353, 369, 373, 382, 403; s. Phantomschmerz  
**Schwarzwälderkirsch-Torte** 292, 367, 373, 388, 392  
**Seele** (*jīva*) 42 f, 58, 62, 149, 218 f, 223 f, 232, 264 f, 315, 395 f, 397; s. Lebenssubstanz  
**Sehnen, die** 9, 148, 150, 326, 380, 383, 414, 417  
**Seidennepp** 299, 356, 360, 365, 381  
**Selbstbild** 69, 321–323, 401  
**Selbst-Konzept** 169–171, 283, 299; s. Ich-Konzept  
**Selbststrahlend** 294, 318  
**Siebenergarnitur** 181–186  
**Signal** 2, 8, 19–21, 47, 49–53, 69, 72, 87, 101, 149, 225, 298, 315, 318, 333, 367, 369, 377, 382; s. Ampel, s. Verkehrszeichen  
**Simple Umwelt** 340, 364  
**Sinnestor** 248–256, 258, 260  
**Sinnieren, Sinnierung** (*vitakka*) 36, 72, 81, 89, 95, 101–104, 107–111, 113–115, 124, 126, 141, 152, 176, 384  
**Sinnieren und Entwerfen** (*vitakka-vicāra*) 110, 146–148, 159, 164, 184  
**Sofasprung** 358, 360, 367  
**Sonnenstrahl** 127, 129–130, 254  
**Stadt** 247, 251–256, 260 f  
**Stadtmauer** 247, 250  
**Stadttor** 247 f  
**Sterbemoment** 172 f, 223, 231  
**Sterblichkeit** 61, 68, 281, 392  
**Stiege** 417–420  
**Strand** 8, 11–15, 19, 263, 335, 360, 368, 373, 412  
**Strandkrabbe** 360 f  
**Stromern, Stromernder** 203–208  
**Strom von Bewußtsein** 233, 244  
**Subjektives Erleben** 302, 328–330, 334

## Stichwort-Register

**Süß, Süßes** 59, 74 f, 100, 309, 334, 352, 368, 374, 395  
**Synästhesie** 310 f  
**Tagtraum** 12  
**Tapete** 15, 17, 370, 401  
**Taschenlampe** 101, 106  
**Tendenz** 105, 113, 122, 126 f, 134, 139, 142, 162, 167–174, 184, 189, 194 f, 203, 220, 243, 274, 402  
**Tendenzial** (*nissita*) 127  
**Teppich** 12, 366  
**Teppich-Anekdötchen** 412–415  
**Torwächter** 247, 259  
**Toter Körper** 139, 205, 235  
**Überleben** 13, 147, 149, 199, 357, 362, 364, 366 f, 392, 394, 415, 418  
**Uhr** 9 f, 17, 143, 304, 363, 377, 399, 401, 404; s. Eieruhr, Sanduhr  
**Umwelt** 7, 37, 100, 200 f, 235, 303–306, 309–311, 321, 337, 340, 347, 352, 354, 360, 364 f, 369, 376–378, 392–394, 396, 398, 402–408, 418; s. Außenwelt  
**Unendlicher Raum** 24, 27, 29 f, 182, 241, 267, 391, 415  
**Unendliches Bewußtsein** 44, 182, 229, 267; s. *viññāṇa* unendlichkeit  
**Unendliches Wahrnehmen** 263, 267–273  
**usmā**, s. Hitze  
**Verbrannt** 229, 352  
**Vereiste Stiege** 417–420  
**Verkehrszeichen** 49, 60, 87; s. Ampel

**Verlöschen**, s. Erlöschen  
**Verortung** 106, 151, 343, 353; s. Lokalisierung  
**Verschiedmentation** 232, 243  
**Verstehen** 43, 47, 59–71, 77, 79, 87, 155,  
**vicāra**, s. Entwerfen  
**Vierergarnitur** 180–186  
**viññāṇa** unendlichkeit 192, 262–269, 273–276, 279  
**vitakka**, s. Sinnierung  
**Vitalpotenz** (*āyu*) 87, 163, 234 f  
**Waldspaziergang** 416–418  
**Walze** 350  
**Wand bemalen** 129  
**Weiterleben**, s. Fortexistenz  
**Weizenfeld** 323  
**Wellenlänge** 278, 293–315, 318–320, 322, 325 f, 238, 330, 336, 340 f, 345, 382  
**Weltall** 151, 163, 313, 349, 411; s. All  
**Weltseele** 252, 262, 397  
**Wesensquartier** 18–183, 186, 241  
**Wiedergeburt** 75, 120, 161, 172 f, 197, 200, 208, 233, 236, 243 f, 246, 291, 391, 398  
**Zeichen** 2, 18 f, 31–33, 41, 47–56, 87, 115 f; s. Signal  
**Zeit** 34, 117, 155, 264, 267, 278, 304, 306, 309, 314, 347, 382–384, 399, 411, 414–417, 419  
**Zoo** 17, 52  
**Zufriedenes viññāṇa** 134–136  
**Zusammentreffen** (*saṅgati*) 73 f, 79–85, 91, 97, 109, 212,

## Textstellen-Register

### A

A 1.8 ff p I 9 f: S. 104  
A 1.13 p I 11: S. 101  
A 3.15 p I 111 f: S. 142  
A 3.23 p I 122: S. 161  
A 3.34 p I 138: S. 237  
A 3.39 p I 147: S. 250  
A 3.40 p I 148: S. 36  
A 3.53 p I 158 f: S. 251  
A 3.61 p I 176: S. 82, 219, 224  
A 3.70 p I 207 ff: S. 105  
A 3.76 p I 223: S. 197  
A 3.100 p I 254: S. 137  
A 3.113 p I 264: S. 243

A 4.13 p II 15: S. 114  
A 4.35 p II 36: S. 152  
A 4.40 p II 43: S. 154  
A 4.41 p II 45: S. 152  
A 4.45 p II 48: S. 234  
A 4.59 p II 63: S. 153  
A 4.87 p II 87: S. 271  
A 4.169 p II 156: S. 119  
A 4.170 p II 157: S. 253  
A 4.171 p II 158: S. 161  
A 4.174 p II 161 f: S. 109 f  
A 4.190 p II 184: S. 262, 273  
A 4.195 p II 198 f: S. 25  
A 4.232 p II 230 f: S. 80, 161  
A 4.244 p II 245: S. 87

A 5.14 p III 11: S. 32  
A 5.28 p III 26: S. 137  
A 5.72 p III 85: S. 28, 45  
A 5.143 p III 169: S. 61, 66  
A 6.10 p III 284: S. 61  
A 6.13 p III 292: S. 166  
A 6.14 p III 293: S. 110  
A 6.47 p III 357 f: S. 152  
A 6.103 p III 443: S. 31, 45  
A 6.104 p III 444: S. 394  
A 6.119 p III 450: S. 63

A 7.41 p IV 39 f: S. 180 f  
A 7.46 p IV 49: S. 29  
A 7.46 p IV 52 f: S. 28, 31, 33  
A 7.51 p IV 68 f: S. 110

A 7.80 p IV 148: S. 45  
A 8.30 p IV 234 f: S. 110, 112  
A 9.14 p IV 385: S. 105, 141  
A 9.20 p IV 395 f: S. 173  
A 9.24 p IV 401: S. 85 f, 180 f, 183, 241–243, 262  
A 9.31 p IV 409: S. 84 f  
A 9.32 p IV 410: S. 46, 242  
A 9.33 p IV 413 f: S. 33, 274  
A 9.34 p IV 414 f: S. 37, 45, 96  
A 9.37 p IV 428: S. 134–136, 138

A 10.27 p V 52 f: S. 181, 198  
A 10.29 p V 60: S. 276, 289  
A 10.29 p V 65: S. 237  
A 10.48 p V 87 f: S. 34  
A 10.57 p V 106: S. 281  
A 10.60 p V 108 f: S. 35  
A 10.60 p V 109 ff: S. 28, 45  
A 10.72 p V 135: S. 275  
A 10.86 p V 162: S. 29, 45  
A 10.101 p V 210: S. 29, 34, 38, 42, 45  
A 10.174 p V 262: S. 119  
A 11.10 p V 325 f: S. 29, 84  
A 11.17 p V 346: S. 265

### Ap

Ap 419 f: S. 30, 47, 172

### Cp

Cp 1.9.58 p 10: S. 62  
1.8 p 78: S. 79

### D

D 1 p I 23: S. 30  
D 1 p I 34 f: S. 391  
D 1 p I 76 ff: S. 214, 264  
D 2 p I 51: S. 158  
D 2 p I 77: S. 243  
D 2 p I 78: S. 219

D 2 p I 79: S. 214  
D 2 p I 82: S. 218  
D 2 p I 84: S. 214  
D 3 p I 101: S. 158  
D 3 p I 106: S. 154  
D 5 p I 141: S. 62  
D 6 p I 156: S. 251  
D 8 p I 162: S. 236  
D 8 p I 173: S. 216  
D 9 p I 180 f: S. 113, 390, 419  
D 9 p I 181 ff: S. 47, 91  
D 9 p I 182 ff: S. 46  
D 9 p I 184: S. 42, 80, 251  
D 9 p I 185 ff: S. 390  
D 9 p I 187 ff: S. 390  
D 9 p I 200 ff: S. 390  
D 11 p I 223: S. 266, 272, 276  
D 13 p I 245: S. 384  
D 13 p I 251: S. 280

D 14 p II 2: S. 158  
D 14 p II 12: S. 34, 46, 218  
D 14 p II 30: S. 215  
D 14 p II 32: S. 185, 218  
D 15 p II 58: S. 199  
D 15 p II 62 ff: S. 199, 206, 214, 217, 227 f  
D 15 p II 63: S. 184, 204, 246  
D 15 p II 66: S. 390  
D 15 p II 68 f: S. 183, 239, 251  
D 15 p II 69 f: S. 182 f  
D 15 p II 87: S. 274  
D 16 p II 95: S. 35  
D 16 p II 142 f: S. 158, 251  
D 18 p II 211: S. 60  
D 21 p II 277 ff: S. 109 f  
D 22 p II 290 ff: S. 152  
D 22 p II 302: S. 182  
D 23 p II 333 ff: S. 218, 235, 265

D 25 p III 69 ff: S. 152  
D 26 p III 73: S. 28, 45  
D 28 p III 102: S. 384  
D 28 p III 105: S. 233, 244

## Textstellen-Register

D 30 p III 149: S. 169  
D 33 p III 217: S. 163  
D 33 p III 228: S. 183  
D 33 p III 233: S. 237  
D 33 p III 243 f: S. 25, 54,  
95, 212  
D 33 p III 244: S. 25  
D 33 p III 250: S. 384  
D 33 p III 253: S. 262  
D 33 p III 262: S. 262  
D 33 p III 263: S. 239  
D 34 p III 282: S. 181  
D 34 p III 289: S. 37

## Dh

Dh 1 f: S. 101, 397  
Dh 41: S. 139, 204, 235  
Dh 64: S. 59, 66, 70  
Dh 154: S. 153, 163  
Dh 195 f: S. 112  
Dh 253: S. 31  
Dh 254 f: S. 108, 112  
Dh 374 f: S. 63, 70, 251

## Dhs

Dhs 71.3 p 19: S. 195  
Dhs 1039 p 226: S. 141, 122

## It

It 44 p 38 f: S. 88, 238  
It 61 p 52: S. 274  
It 73 p 62: S. 271  
It 92 p 91: S. 34

## J

J 4 p I 117 f: S. 45, 254  
J 12 p I 153: S. 48  
J 61 p I 287: S. 48  
  
J 156 p II 18: S. 48  
J 276 p II 377: S. 48  
J 277 p II 382: S. 153  
  
J 408 p III 378: S. 284  
J 416 p III 419: S. 153  
J 434 p III 522 f: S. 91  
  
J 454 p IV 87: S. 163  
J 455 p IV 91: S. 48

J 482 p IV 262: S. 61  
J 484 p IV 282: S. 153  
J 487 p IV 298: S. 56  
J 487 p IV 303: S. 119  
J 491 p IV 320: S. 254  
J 498 p IV 391: S. 56

J 537 p V 498: S. 91

J 539 p VI 38: S. 48  
J 544 p VI 252 f: S. 29, 101  
J 546 p VI 351 f: S. 154

## Kh

Kh 3 p 2: S. 151  
Kh 2.7 p 1: S. 371

## Kvu

Kvu 8.2 p 361 ff: S. 223, 232  
Kvu 14.12 p 493 f: S. 225

## M

M 1 p I 3: S. 33  
M 1 p I 1–4, 8: S. 34  
M 6 p I 33 ff: S. 251, 254  
M 9 p I 48: S. 198  
M 9 p I 50: S. 218  
M 9 p I 52–55: S. 159, 164,  
198, 210, 211, 212, 215,  
220  
M 21 p I 124: S. 34  
  
M 77 p II 12 f: S. 28, 34  
M 77 p II 18 f: S. 104, 157,  
271  
M 78 p II 27: S. 36, 45  
M 83 p II 76: S. 161  
M 91 p II 140: S. 60  
M 102 p II 229 f: S. 235, 277  
M 105 p II 260: S. 61  
M 106 p II 261 ff: S. 45, 108,  
239 f, 243, 390  
M 106 p II 265: S. 119  
  
M 109 p III 17 ff: S. 84, 120,  
234 f, 389 f  
M 111 p III 25 ff: S. 46, 274  
M 112 p III 31 f: S. 59, 62,  
71, 279, 284, 287  
M 115 p III 62 f: S. 62, 211

M 117 p III 76: S. 251  
M 118 p III 82 f: S. 62, 161  
M 119 p III 90: S. 151  
M 120 p III 99 ff: S. 161  
M 121 p III 104 ff: S. 23, 29,  
46, 56, 215  
M 123 p III 120: S. 28  
M 125 p III 136: S. 152  
M 128 p III 154: S. 61, 68  
M 128 p III 158 f, 161 f: S. 34  
M 133 p III 195 ff: S. 60, 168,  
174  
M 136 p III 209: S. 74  
M 136 p III 214: S. 74, 172  
M 138 p III 223–227: S. 138,  
166, 168 f  
M 139 p III 235: S. 55  
M 140 p III 239 ff: S. 60, 89,  
97, 109, 220, 278  
M 140 p III 242: S. 61, 66  
M 140 p III 244–246: S. 62,  
220  
M 143 p III 259 ff: S. 81, 83,  
86, 120, 126, 188, 191  
M 144 p III 98, 264 ff, 390  
M 150 p III 291: S. 59

## MNd

MNd 336: S. 61

## Pa

Pa 2.45 p I 324: S. 232, 243

## Pv

Pv 36.549 p 68: S. 112

## S

S 1.2.10 p I 11 f: S. 61  
S 1.34 p I 22: S. 74  
S 1.4.5 p I 23: S. 31  
S 1.5.9 p I 34: S. 61, 65  
S 1.5.19 p I 35: S. 229  
S 1.72 p I 42: S. 56  
S 2.3.6 p I 62: S. 2  
S 3.3.1 p I 93: S. 158  
S 3.3.4 p I 100: S. 153  
S 4.1.7 p I 107: S. 34, 45  
S 4.3.3 p I 122: S. 204, 234  
S 5.9 p I 135: S. 105



- S 6.1.4 p I 143: S. 60, 66, 71  
 S 7.2.5 p I 178: S. 237  
 S 7.2.6 p I 179: S. 61  
 S 9.4 p I 198: S. 61  
 S 9.5 p I 199 f: S. 56  
 S 10.1 p I 206: S. 226, 229  
 S 10.6 p I 209: S. 66  
 S 11.2.9 p I 235: S. 393
- S 12.1 p II 1: S. 85  
 S 12.2 p II 3 f: S. 84, 159, 161, 164, 198, 210–212, 220, 222, 227, 230, 233  
 S 12.4 p II 5, 6, 8: S. 210  
 S 12.11 p II 11 f: S. 197–9, 210, 230  
 S 12.12 p II 13: S. 80, 197, 390 f  
 S 12.20 p II 26 f: S. 214, 238  
 S 12.23 p II 31 f: S. 164  
 S 12.24 p II 36: S. 86  
 S 12.35 f p II 60 ff: S. 238, 390  
 S 12.38 p II 66: S. 141  
 S 12.38 f p II 65 ff: S. 232, 265  
 S 12.38–40 p II 65 ff: S. 180  
 S 12.39 p II 65 f: S. 198, 215  
 S 12.45 p II 74: S. 85, 212  
 S 12.46 p II 75: S. 391  
 S 12.51 p II 82 f: S. 25, 137 f, 163, 239, 242, 244  
 S 12.52–57 p II 84–90: S. 177  
 S 12.59 p II 91: S. 142, 175, 232  
 S 12.59/58 p II 91/90: S. 215  
 S 12.60 p II 92: S. 177  
 S 12.61 p II 94 ff: S. 102, 105, 134, 137, 197, 263  
 S 12.63 p II 99 ff: S. 62, 69, 199  
 S 12.64 p II 101 ff: S. 6, 193, f, 196 f, 128, 133, 199–201  
 S 12.67 p II 114: S. 230  
 S 12.70 p II 120, 127 f: S. 405  
 S 12.70 p II 122: S. 167  
 S 14.1 p II 140: S. 220  
 S 14.3 p II 141: S. 82  
 S 14.5 p II 142 ff: S. 93  
 S 14.7/8 p II 143: S. 91  
 S 14.10 p II 147 f: S. 72, 82, 93, 198  
 S 14.11 p II 150 f: S. 46
- S 14.12 p II 151 ff: S. 94, 113  
 S 18.1–8 p II 244–248: S. 98  
 S 18.9 p II 248 f: S. 284
- S 22.1 p III 1 ff: S. 2, 169, 390  
 S 22.3 p III 9 f: S. 2, 194, 196, 203  
 S 22.7 p III 15 ff: S. 137 f, 168  
 S 22.43 p III 43: S. 139  
 S 22.45 p III 45: S. 135, 138  
 S 22.47 p III 46: S. 215  
 S 22.48 p III 47: S. 211  
 S 22.50 f p III 50 f: S. 263  
 S 22.51 p III 51: S. 128  
 S 22.53 p III 53: S. 245 f  
 S 22.53–55 p III 53 ff: S. 2  
 S 22.54 p III 54 f: S. 128 f, 131, 135–139, 183–195, 187, 196 f, 201, 207, 235, 245 f  
 S 22.56 p III 58 ff: S. 95, 162, 229 f, 234  
 S 22.56 p III 61: S. 69, 210  
 S 22.60 p III 79: S. 273  
 S 22.79 p III 86 f: S. 23, 26, 59, 99  
 S 22.82 p III 101 ff: S. 83, 105, 230, 263, 397  
 S 22.85 p III 114: S. 168  
 S 22.87 p III 120: S. 62  
 S 22.90 p III 134 f: S. 62  
 S 22.95 p III 142: S. 108  
 S 22.99 p III 137  
 S 22.100 p III 152: S. 129  
 S 22.101 p III 153 f: S. 152  
 S 22.124 p III 169 f: S. 394  
 S 26.3 p III 229: S. 185  
 S 26.9 p III 231: S. 284  
 S 28.1 ff p III 235 ff: S. 87  
 S 28.9 p III 238: S. 87
- S 35.3 p IV 2: S. 98  
 S 35.17 f p IV 10 ff: S. 2  
 S 35.24 p IV 16: S. 73  
 S 35.28–31 p II 19 ff: S. 83  
 S 35.53 p IV 31: S. 121  
 S 35.63 p IV 36: S. 128  
 S 35.64 p IV 37 ff: S. 119, 164  
 S 35.68 p IV 40 f: S. 169  
 S 35.83 p IV 52 ff: S. 111  
 S 35.88 p IV 60: S. 74
- S 35.93 p IV 68 f: S. 34, 37, 72, 79 f, 81, 94, 198  
 S 35.95 p IV 72 ff: S. 25, 89–91, 97  
 S 35.118 p IV 102: S. 119  
 S 35.120 p IV 104: S. 98, 371  
 S 35.129 p IV 114: S. 73, 81, 121  
 S 35.135 p IV 126: S. 60  
 S 35.163 p IV 146 f: S. 98  
 S 35.193 p IV 166 ff: S. 73, 119, 172, 211, 264  
 S 35.194 p IV 168 ff: S. 101, 172, 174, 257  
 S 35.204 p 191 ff: S. 250, 253  
 S 35.204 p IV 194 f: S. 118, 247,  
 S 35.206 p IV 200: S. 152  
 S 35.207 p IV 201 ff: S. 98, 108, 110  
 S 36.5 p IV 207: S. 36  
 S 36.6 p IV 208: S. 88  
 S 36.7 p IV 213: S. 25  
 S 36.10 p IV 215: S. 73  
 S 36.11 p IV 217 f: S. 152  
 S 36.12 p IV 218: S. 69  
 S 36.19 p IV 225 ff: S. 46, 152  
 S 40.9 p IV 269: S. 166  
 S 42.7 p IV 315: S. 133, 172  
 S 42.8 p IV 319 ff: S. 172
- S 45.150 p V 46: S. 133  
 S 46.6 p 74 f: S. 167 f  
 S 46.57 p V 129 f ff: S. 45, 95, 281  
 S 47.10 p V 157: S. 167  
 S 47.42 p V 184: S. 105, 141  
 S 48.42 p V 217 f: S. 102, 311  
 S 51.10 p V 259 ff: S. 163  
 S 51.11 p V 263 ff: S. 167  
 S 51.13 p V 268 f: S. 163  
 S 51.20 p V 276 ff: S. 166  
 S 51.20 p V 279 f: S. 166 f  
 S 51.22 p V 283 f: S. 31, 216  
 S 56.63 p V 467: S. 274

## Sn

- Sn 241: S. 153  
 Sn 417–422: S. 210

## Textstellen-Register

Sn 458: S. 122  
Sn 530: S. 110 f  
Sn 542: S. 237  
Sn 643: S. 237  
Sn 778: S. 69  
Sn 802: S. 84  
Sn 874: S. 109  
Sn 916: S. 110  
Sn 983 f: S. 154  
Sn 1006: S. 238  
Sn 1037: S. 229, 266  
Sn 1090: S. 61  
Sn 1097: S. 61  
Sn 1073–1075: S. 237 f  
Sn 1111 ff: S. 176, 181 f  
Sn 1113: S. 28  
Sn 1115: S. 182  
Sn 1148: S. 255

## Thag

Thag 18: S. 30, 281  
Thag 270: S. 134  
Thag 275 f: S. 68  
Thag 276: S. 61  
Thag 420 f: S. 62, 69  
Thag 519: S. 110, 113  
Thag 703: S. 61  
Thag 902: S. 110, 112  
Thag 958: S. 31, 33  
Thag 989 f: S. 112  
Thag 1030: S. 62, 71  
Thag 1040: S. 30, 33  
Thag 1183: S. 157

## Thīg

Thīg 78 f: S. 29 f, 33  
Thīg 81: S. 257  
Thīg 149: S. 63, 251  
Thīg 81: S. 257  
Thīg 149: S. 63, 251  
Thīg 327: S. 37  
Thīg 435: S. 158  
Thīg 468: S. 208

## Ud

Ud 1.10 p 8: S. 44, 88, 91,  
248, 254, 237, 371  
Ud 2.8 p 17: S. 158  
Ud 5.4 p 51: S. 88  
Ud 6.4 p 68 f: S. 34

Ud 7.7 p 77: S. 110, 112  
Ud 8.9 p 93: S. 235

## Vibh

Vibh 974 p 394: S. 110  
Vibh 1009 ff p 423 ff: S. 3

## Vin

Vin I 1: S. 85, 120, 125, 133,  
141 f, 176, 210, 220, 223,  
227, 240, 266  
Vin I 6: S. 235  
Vin I 8: S. 237  
Vin I 11 f: S. 183  
Vin I 13 f: S. 394, 397  
Vin I 16: S. 163  
Vin I 17: S. 134  
Vin I 45: S. 60, 66, 71  
Vin I 84: S. 158  
Vin I 93: S. 226  
Vin I 103: S. 35  
Vin I 164: S. 29  
Vin I 190: S. 158  
Vin I 205: S. 153  
Vin I 247 f: S. 280  
Vin I 274: S. 151

Vin II 194 ff: S. 280

Vin III 26: S. 60, 66  
Vin III 160: S. 153

Vin IV 32 ff: S. 28, 46  
Vin IV 75 ff: S. 158  
Vin IV 192: S. 31

## Vv

Vv 51 p 49: S. 172

## Summary

The Pāḷi terms *saññā* and *viññāṇa* play an eminent role in the Buddhist teaching. Therefore, a thorough understanding of these terms, and of what they signify, is absolutely essential to the understanding of Buddhism.

This piece of research work (in German language, sorry for the inconvenience!) is the outcome of the vague feeling that the usual translation of these terms as “perception” and “consciousness”, respectively, was not quite adequate and, at times, highly questionable indeed. In particular, *viññāṇa* and its corresponding verbs, adjectives etc. seem, quite often, to mean something rather different from “consciousness” or “being conscious” etc. It was, therefore, felt absolutely necessary to identify the actual meaning of the terms in question, by collating the evidence found in the suttas (occasionally in the vinaya, too, but ignoring the abhidhamma, for very good reasons). The suttas were, by scrutinizing them, to be made to speak. Within a few days, the task would be completed, or so it was assumed. That this piece of research work would result in such a voluminous tome was not imagined and, indeed, the task would definitely not have been undertaken had the effort required to produce the required results been foreseen. Apart from the dissatisfaction mentioned, there was no hypothesis whatsoever as to what it is all about.

It was, of course, deemed indispensable to first have a clear picture of the matters represented by the terms “perception” and “consciousness”, which meant the study of a pile of secular contemporary science and popular science literature on those subjects, the outcome of which constitutes a major part of this volume, without reference to the Pāḷi terms in question. Having done this, the accumulated material had to be sifted with the facts in mind that would, probably, be referred to in the suttas. Please note that this does not imply that we project modern-day findings onto original Buddhism.

Then, the occurrence of the terms *saññā* and *viññāṇa* in all their variations, i.e. all substantives, verbs, adjectives etc. derived from the root *jñā* combined with the prefixes *sañ*<sup>o</sup> und *vi*<sup>o</sup>, respectively, had to be excerpted from the Pāḷi suttas with their particular contexts, trying to identify their respective semantics. In the process, several other Pāḷi words of a more or less similar meaning, or occurring in similar contexts, had to be collated and examined in the same way. No effort was spared to get things right. In addition to the relevant passages of the suttas, everyday observations and common sense were employed.

In order to arrive at a consistent rendering of *viññāṇa* and *saññā*, the usage within the suttas was examined, which, amongst others, meant a thorough analysis of the processes that imply *viññāṇa* and *saññā*, thus demonstrating the way how perception, understanding, attentiveness, consciousness etc. are actually produced, and what they imply. The outcome of this research was rather unexpected. It was found that, according to the suttas, *viññāṇa* and *saññā* refer to different stages of processing the sense data in question (*viññāṇa* not always developing into *saññā*), and involve various other factors, or do result in different outcomes. In the course of these studies, one or two inexplicable lacunas (the points missing are factually indispensable) within the Buddhist doctrine depicting those processes were identified.

For these two stages, the following terms (here anglicized for the English reader's benefit) were created: “pure-apprehension” and “subjective-perception”, respectively. It was also found that as far as the semantics are concerned, several other meanings are expressed by those two Pāḷi

## Summary

terms, some of which are not related to perception or to consciousness at all, or in a very peculiar way only.

It was also found, and this was one of the most significant findings, that hardly ever the fact of consciousness was referred to, though it was one of the characteristics of perception at times. Rather, both Pāli terms had to be understood as "perception", there being only a few instances which did not match the findings just referred to, i.e. where *viññāṇa* really did seem to refer to "consciousness" (whatever that may be). The writer being rather allergic to metaphysics, for good reasons, it was then deemed advisable to examine those instances trying to eliminate "consciousness" from them, too, and to rather identify *viññāṇa* as "perception" there as well. This feat was achieved. Rather trustworthy results were obtained by open-mindedness and flexibility of interpretation. This way, a meaning of the passages in question is presented that is altogether new, as far as we can see. Of particular importance for the interpretation as perception in those contexts was a certain sutta in which the Lord Buddha emphatically denies a somewhat soul-like consciousness but, rather, insists that *viññāṇa* is "eye-*viññāṇa*", "ear-*viññāṇa*" etc., and arises in the context of an actual sense perception only.

A pleasant and useful by-product of our research work is a better understanding not only of the Buddhist doctrine, in particular the doctrine concerning the matters perception and consciousness, but also of the ways the human mind actually works, not as a matter of theoretical concepts but as an everyday experience, and of the reasons for it working the way it does; and, last not least, of the reasons for, and the means of, transcending our present manner of existing and of perpetuating our very existence.

May the readers find plenty of fault with the approaches taken by us, and with the results of this analysis, in order that more research of this kind may be done, so that, eventually, after much more research, Buddhists, sympathizers of Buddhism, and secular-minded students of the Dhamma will arrive at an understanding of the Pāli terms *saññā* and *viññāṇa*, and of the matters of perception and of consciousness, respectively, that corresponds to what the Lord Buddha and his immediate disciples actually did mean when they were using those terms and referring to those matters.

# Veröffentlichungen von T. Aabendschajn

- **Buddhistische Ethik und Weltgestaltung** (Kurzbezeichnung: **BEuWg**)  
Eine Dokumentation. Ein Arbeitsbuch
- **Wahrnehmung und Bewußtsein** (Kurzbezeichnung: **WuB**)  
Grundlagenforschungen zum Buddha-Dhamma
- **Pali-Deutscher Übersetzer** (Kurzbezeichnung: **PDÜ**)  
Ein kleines Bedeutungsverzeichnis
- **Kleinere Arbeiten zum Buddhismus**
  - **Papañca: „Fortschweifung“**  
(Auszug aus „Wahrnehmung und Bewußtsein“)
  - **Saṅkhāra: „Modalaktivität“**  
(Auszug aus „Wahrnehmung und Bewußtsein“)
  - **Virāga-Tabelle**
  - **Das Nirwana: Das Ungeschaffene?**