



universität
wien

DISSERTATION

Titel der Dissertation

Wissenschaft und Spiritualität

Eine Abgrenzung

Verfasser

Mag. rer. nat. Martin Gostentschnig

angestrebter akademischer Grad

Doktor der Philosophie (Dr. phil.)

Wien, im Oktober 2008

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 092 296

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt:

Philosophie

Betreuer:

Univ. Prof. Mag. Dr. Friedrich Wallner

Widmung und Danksagung

Meine Dissertation habe ich Paramahansa Prajnanananda gewidmet, der mich dazu ermutigt hat die Arbeit in Angriff zu nehmen und ohne den es wohl nicht zu einem Abschluss gekommen wäre.

Meinen Dank möchte ich an dieser Stelle meinem Onkel Mag. Hannes Chytil und Dr.Dr. Kurt Greiner zukommen lassen, die mir beide große Hilfen beim Fertigstellen der Arbeit waren.

Kurzzusammenfassung

Schlüsselworte: Wissenschaft, Spiritualität, Wirklichkeit, Konstruktiver Realismus, Advaita Vedanta

Die vorliegende Arbeit befasst sich mit der Frage nach den erkenntnistheoretischen Grenzen der Wissenschaft und den Erkenntnismöglichkeiten von Spiritualität durch die Gegenüberstellung von Konstruktivem Realismus und der Philosophie des Advaita Vedanta. Damit eng verbunden ist die Frage nach dem Wahrheitsanspruch und der Erkenntnis einer absoluten Wirklichkeit.

Die Arbeit ist in drei Abschnitte unterteilt. Im ersten Abschnitt werden die indische Kultur, die indisch orthodoxen Philosophiesysteme und die religiösen Vorstellungen der Hindu vorgestellt. Der zweite Abschnitt befasst sich mit der Darstellung und Diskussion des Konstruktiven Realismus, wie er von Prof. Wallner und seinem Team entwickelt wurde. Im dritten und letzten Abschnitt geht es schließlich um den Vergleich, die Gegenüberstellung bzw. die Verfremdung der ersten beiden Abschnitte.

Durch die Gegenüberstellung der indisch-orthodoxen Philosophiesysteme mit dem Konstruktiven Realismus, werden die Argumente, die gegen ein positivistisches Fundament im Forschungsbereich anzuführen sind, herausgearbeitet. Diese Gegenüberstellung ist im Sinne des Konstruktiven Realismus eine Verfremdung, da eine Wissenschaftstheorie mit einer Philosophie auf gleiche Stufe gesetzt wird, um deren explizite und implizite Annahmen zu enttarnen. Besondere Bedeutung gewinnen in diesem Verfremdungsprozess die Erkenntnismöglichkeiten in den Bereichen der Wissenschaft und Spiritualität, die auch klar den kulturellen Hintergrund verständlich machen. Zuletzt wird auf die unterschiedlichen Erkenntnisebenen eingegangen und die Differenzen herausgearbeitet. Es wird gezeigt, dass sich Wissenschaft und Spiritualität in gewisser Weise ergänzen, da die Grenzen der Wissenschaft, den Ausgangspunkt der Spiritualität markieren.

Das Ziel der Arbeit ist die Darstellung der unterschiedlichen Erkenntnismöglichkeiten des Menschen aus Sicht des Konstruktiven Realismus und

der indisch orthodoxen Philosophiesysteme. Aus Sicht des Konstruktiven Realismus ist es nicht möglich, über den Bereich der Realität erkenntnismäßig hinauszugelangen. Weiters wird im Rahmen dieser Arbeit gezeigt, dass es zwar aus Sicht der Wissenschaft nicht möglich ist, diesen Quantensprung von der Realität in die Wirklichkeit zu vollziehen, dass es aber das Anliegen der Spiritualität ist, zur Gewährwerdung der Wirklichkeit zu gelangen.

Während Wissenschaft bisher dem Anspruch der Erkenntnis der Wirklichkeit aus unterschiedlichen Gründen nicht gerecht werden konnte, eröffnet Spiritualität eine Möglichkeit, die Grenzen der Wissenschaft und somit der Rationalität zu überschreiten. Dies ist das Anliegen dieser Arbeit.

Abstract

Keywords: Science, spirituality, absolute reality, Constructive Realism, Advaita Vedanta

The current work focuses on the epistemic limits of science and the opportunities of spiritual realization through comparison and confrontation of Constructive Realism and the philosophy of Advaita Vedanta. In addition it discusses the truth claim of science and the question if the realization of an absolute reality is possible from the point of theory of science and the view point of spirituality.

The work is divided into three separate sections. The first section includes the introduction of Indian culture, the six orthodox philosophical systems and the religious beliefs of the Hindu. This is followed by a description and discussion of Constructive Realism, which was developed by Prof. Wallner and his epistemic team. In the last section Advaita Vedanta is compared with Constructive Realism in a process of “strangification”.

The comparison of Constructive Realism and Advaita Vedanta emphasizes on the arguments opposing a positivistic approach to research and epistemology. In the language of Constructive Realism this comparison is defined as a process of “strangification”, as two different systems, a theory of science and a philosophy, are compared and discussed to expose their implicit presumptions and presuppositions.

Especially important are the epistemic opportunities and limits of science and spirituality, which show the cultural background of these systems. This is followed by the discussion of the differences of the systems, which ultimately show that science and spirituality are not opposed, but complementary to each other as the limits of science are the beginning of spirituality.

The main goal of this work is to show the differences between scientific experience, knowledge and spiritual awareness through the discussion of Constructive Realism and Advaita Vedanta. According to Constructive Realism the scientific experience of an absolute reality is impossible. To accomplish this quantum leap the change from an scientific to an spiritual outlook is necessary.

While science could not meet the claim of the description of an absolute reality, spirituality offers the opportunity to transcend the borders of reality and rationality to come to an awareness of absolute reality. How spirituality tries to accomplish this is shown in the last section of the present work.

1	Einleitung	1
2	Abschnitt I	5
2.1	Die indische Kultur	5
2.2	Die indischen philosophischen Systeme	8
2.2.1	Ihre grundlegende Einheit und die heutige Relevanz	8
2.3	Vaiśeṣika - Die Philosophie des atomistischen Pluralismus	11
2.4	nyāya	17
2.4.1	Epistemologie des <i>nyāya</i>	18
2.5	Sāṃkhya	21
2.5.1	prakṛti	23
2.5.2	gunas oder Qualitäten	25
2.5.3	Evolution	27
2.5.4	<i>puruṣa</i>	29
2.5.5	Das empirische Individuum	30
2.5.6	Mechanismen der Erkenntnis	31
2.5.7	Quellen des Wissens	32
2.5.8	Kritik	34
2.6	Yoga	37
2.6.1	Selbstkontrolle	38
2.6.2	Einheit	38
2.6.3	Realisation/Selbstverwirklichung	38
2.6.4	Arten von Yoga	40
2.6.5	Die sieben Chakras	46
2.6.6	Die zentrale Rolle der Atmung	48
2.6.7	Der Körper	48
2.6.8	Die Seele	49
2.6.9	Der Verstand - <i>manas</i>	52
2.6.10	Der Intellekt - <i>buddhi</i>	54
2.6.11	Das Gedächtnis - <i>citta</i>	54
2.6.12	Das Ego - <i>ahamkara</i>	54
2.6.13	Das Ziel	55
2.6.14	Die drei Bewusstseinszustände	56
2.6.15	<i>karma</i>	56
2.6.16	Externe und interne Natur	57
2.6.17	Psychologie des Yoga	58
2.6.18	<i>pramānas</i>	60
2.7	pūrva-mīmāṃsā	62
2.8	uttara mīmāṃsā / vedānta	64
2.8.1	Advaita Vedānta	65
2.8.2	Die zentralen Lehren des <i>advaita</i>	66
2.8.3	Analyse der Erfahrung	68
2.8.4	Der Mechanismus der Erkenntnis	71
2.8.5	Wahrnehmung	72
2.8.6	Kriterien der Erkenntnis und die Inadäquatheit von empirischem Wissen 74	
2.8.7	<i>anubhava</i> - Integrale Erfahrung	75

2.8.8	Weisheit und Wissen.....	76
2.8.9	<i>brahman</i> oder die Wirklichkeit.....	76
2.8.10	Idealismus und Realismus im Licht des Vedanta.....	78
2.8.11	Das Konzept von <i>maya</i>	82
2.8.12	<i>avidyā</i> oder Unwissenheit.....	86
2.8.13	Natur und Seele.....	87
2.8.14	Realistische Epistemologie.....	90
3	Abschnitt II.....	93
3.1	Einführung in den Konstruktiven Realismus.....	93
3.1.1	Invariante und situativ wechselnde Sätze.....	94
3.1.2	Informationserkenntnis.....	95
3.1.3	Konstruktivismus.....	95
3.1.4	Wissen.....	95
3.1.5	Ausgangslage des Konstruktiven Realismus.....	98
3.1.6	Wirklichkeit und Realität.....	100
3.1.7	Konzept des Konstruktiven Realismus.....	101
3.1.8	Der „Objekt-Methode-Zirkel“.....	102
3.1.9	„Wirklichkeit“ und „Realität“ im Kontext des Konstruktiven Realismus.....	105
3.1.10	Lebenswelt und Mikrowelt.....	106
3.1.11	Epistemologie.....	107
3.1.12	Erkenntnis und die Methode der Verfremdung.....	108
3.1.13	Instrumentelle Erkenntnis und die Methode der Verfremdung.....	110
3.1.14	Regeln für die Verfremdung.....	112
3.1.15	Die Rolle der Wissenschaft im CR.....	113
3.1.16	Verfremdung und Metareflexion.....	113
3.1.17	Verfremdung und logische Analyse.....	114
3.1.18	Ramakrishna, eine pragmatische Verfremdung der Religionen.....	114
3.1.19	Die reflexive Erkenntnis der Verfremdung Ramakrishnas.....	117
3.1.20	Ziele des Konstruktiven Realismus.....	118
3.1.21	Der Konstruktive Realismus und seine Beziehung zur abendländischen Metaphysik.....	119
3.1.22	Abschließende Diskussion zum Konstruktiven Realismus.....	120
4	Abschnitt III.....	127
4.1	Vergleich des Konstruktiven Realismus mit der Philosophie des Yoga und des Advaita Vedanta.....	127
4.1.1	Grundannahmen des Konstruktiven Realismus.....	128
4.1.2	Platons Höhlengleichnis (vgl. Platon, 1994).....	128
4.1.3	Unterscheidung von Realität und Wirklichkeit im CR.....	130
4.1.4	Unterscheidung von Realität und Wirklichkeit in der Philosophie des Advaita Vedanta.....	131
4.1.5	Zwei Arten von Wissen.....	134
4.1.6	Definition von Spiritualität.....	138
4.1.7	<i>māyā</i>	140
4.1.8	Abgrenzung der Metaphysik vom CR.....	141
4.1.9	Yoga oder Spiritualität als Wissenschaft.....	145
4.1.10	Evolution des Wissens.....	148
4.1.11	Die Evolution des Wissenschaftlers.....	154
4.1.12	Ergebnisse der Arbeit in Bezug auf den Konstruktiven Realismus.....	158

5	Zusammenfassung und abschließende Diskussion.....	163
6	Literaturverzeichnis.....	3

1 Einleitung

“The jnana alone is eternal; it is without beginning or end; there exists no other real substance. Diversities which we see in the world are results of sense-conditions; when the latter cease, then this jnana alone, and nothing else, remains.”

The Shiva Samhita, I:1

Die Entstehungsgeschichte einer wissenschaftlichen Arbeit steht in engem Zusammenhang mit der Entwicklung des Wissenschaftlers, der sie verfasst. Die Einleitung zu diesem Projekt ist gleichsam auch der Abschluss.

Den Ausgangspunkt dieser Arbeit stellt der Wunsch dar, sich in die indisch-orthodoxen Philosophiesysteme zu vertiefen und eine Klärung des erkenntnistheoretischen Wertes im Vergleich mit dem Konstruktiven Realismus herauszuarbeiten. Eng mit diesem Vorhaben verknüpft steht die Frage nach den erkenntnistheoretischen Grenzen von Wissenschaft und Spiritualität.

Im Rahmen der wissenschaftlichen Ausbildung wird man mit den Methoden, Theorien und Modellen einer Wissenschaftsdisziplin vertraut gemacht. Man kann also sagen, dass mit dem Abschluss des Studiums ein guter Überblick über die Geschichte, die Forschungsmethoden und den „Status Quo“ über dieses Fachgebiet vermittelt wird. Was jedoch nur rudimentär, bzw. gar nicht vermittelt wird, sind die Grenzen dessen, was Wissenschaft zu leisten im Stande ist.

Bekommt man während eines naturwissenschaftlichen Studiums vor allem eine positivistische Grundhaltung vermittelt, wird man, sobald man sich in den Bereich der Wissenschaftstheorie vertieft, ob dieser Position enttäuscht sein. Denn, während die Praxis in vielen Bereichen des Lebens der Theorie vorausseilt, hinkt sie erstaunlicherweise gerade im Bereich der Wissenschaft hinterher. Damit ist nicht die instrumentelle Erkenntnis gemeint; die Wissenschaften führen zu vielen gewünschten Effekten. Der Rückstand ergibt sich vielmehr im Bereich des erkenntnistheoretischen Anspruchs der Wissenschaften, die Wirklichkeit in ihrer

ontischen Beschaffenheit zu beschreiben. Setzt man sich als Wissenschaftler mit dem Wahrheitsanspruch auseinander, wird schnell klar, dass die positivistische Grundhaltung der Naturwissenschaften aufgrund vieler Argumente verlassen werden muss.

Durch die Gegenüberstellung der indisch-orthodoxen Philosophiesysteme des Yoga und des Advaita Vedanta mit dem Konstruktiven Realismus, sollen die Argumente, die gegen ein positivistisches Fundament im Forschungsbereich anzuführen sind, herausgearbeitet werden. Diese Gegenüberstellung stellt im Sinne des Konstruktiven Realismus eine Verfremdung dar, da eine Wissenschaftstheorie mit einer Philosophie auf gleiche Stufe gesetzt wird, um deren explizite und implizite Annahmen zu enttarnen. Besondere Bedeutung gewinnen in diesem Verfremdungsprozess die Erkenntnismöglichkeiten in den Bereichen der Wissenschaft und Spiritualität, die auch klar den kulturellen Hintergrund verständlich machen. Zuletzt soll auf die unterschiedlichen Erkenntnisebenen eingegangen und die Unterschiede herausgearbeitet werden. Es wird zu zeigen sein, dass sich Wissenschaft und Spiritualität in gewisser Weise ergänzen, da die Grenzen der Wissenschaft, den Ausgangspunkt der Spiritualität markieren.

Im Rahmen dieser Arbeit geht es nicht darum, das Verhältnis von Wissenschaft und Spiritualität zu verändern oder gar die beiden miteinander zu verbinden. Wissenschaft und Spiritualität verfolgen unterschiedliche Zielsetzungen. Während Spiritualität nach wissenschaftlichem Grundverständnis betrieben werden kann, ist dies umgekehrt nicht möglich. Spiritismus ist hier nicht mit Spiritualität gleichzusetzen. Eine genauere Definition von Spiritualität und Abgrenzung vom Spiritismus ist ein weiteres Anliegen dieser Arbeit.

Die vorliegende Arbeit ist in drei Abschnitte unterteilt. Im ersten Abschnitt werden die indische Kultur, die indisch orthodoxen Philosophiesysteme und die religiösen Vorstellungen der Hindu vorgestellt. Der zweite Abschnitt befasst sich mit der Darstellung und Diskussion des Konstruktiven Realismus, wie er von Prof. Wallner und seinem Team entwickelt wurde. Im dritten und letzten Abschnitt geht es

schließlich um den Vergleich, die Gegenüberstellung bzw. die Verfremdung der ersten beiden Abschnitte.

Das Ziel der Arbeit ist die Darstellung der unterschiedlichen Erkenntnismöglichkeiten des Menschen aus Sicht des Konstruktiven Realismus und der indisch orthodoxen Philosophiesysteme des Yoga und des Advaita Vedanta. Aus Sicht des Konstruktiven Realismus ist es nicht möglich, über den Bereich der Realität erkenntnismäßig hinauszugelangen. Es soll im Rahmen dieser Arbeit gezeigt werden, dass es zwar aus Sicht der Wissenschaft nicht möglich ist, diesen Quantensprung von der Realität in die Wirklichkeit zu vollziehen, dass es aber das Anliegen der Spiritualität ist, zur Gewährwerdung der Wirklichkeit zu gelangen.

Während Wissenschaft bisher dem Anspruch der Erkenntnis der Wirklichkeit aus unterschiedlichen Gründen nicht gerecht werden konnte, scheint Spiritualität eine Möglichkeit zu eröffnen, die Grenzen der Wissenschaft und somit der Rationalität zu überschreiten. Dies darzustellen ist das Anliegen dieser Arbeit.

Ein Kennzeichen der indischen Literatur ist die Vielfältigkeit der Übersetzungen und Interpretationen der gleichen Sanskrittexte. Hinzu kommt, dass Sanskritwörter viele unterschiedliche Bedeutungen aufweisen und daher der Kontext der Interpretation von enormer Wichtigkeit ist. Aus diesem Grund wird in dieser Arbeit wenn möglich auf die Übersetzungen von S. Radhakrishnan zurückgegriffen und in englischer Sprache zitiert, da er eine englischsprachige Schulbildung im indischen Kulturkreis durchlief und ihm daher von Kindheit an beide Kulturen vertraut waren. Als zweite Säule dieser Arbeit können die Schriften von Swami Vivekananda angesehen werden, der als literarischer Gründer der Ramakrishnabewegung anzusehen ist, die heute als größte monastische Bewegung in Indien vertreten ist und als Beispiel für die gelebte Spiritualität Indiens herangezogen wird.

2 Abschnitt I

2.1 Die indische Kultur

Geldsetzer (1999) sieht die indische Kultur in ihrem geschichtlichen Wesen als zeitlos an, da sie kein Zeitbewusstsein aufweise und im Gegensatz zum Abendland dem Alten mit höchster Achtung begegnet. Dies führte zur Tendenz Altes noch älter erscheinen zu lassen, Neuem mit Misstrauen zu begegnen und erst am Prüfstein der Vergangenheit zu bemessen, während die abendländische Fortschrittsideologie Neues mit dem Nimbus von Wahrheit und Nutzen ausstattet. In der indischen Kultur muss sich Neues erst durch Herleitung aus dem Alten legitimieren. Eine weitere für das abendländische Denken befremdliche Eigenschaft der indischen Literatur ist die Fokussierung auf sachliche Identität und Verschiedenheit der Gedankenmassen und das Aussparen von Erscheinungsdaten und Autorennamen. Das Ergebnis dieses Ansatzes ist die grundsätzliche Klassifikation von dominierenden Auslegungsströmen des vedischen Erbes in den klassischen Systemen und deren eigene Fortbildung zu späteren Zeiten. Diese beiden Aspekte des indischen Denkens haben Auswirkungen auf die Chronologie. Während indische Gelehrte alles ein bisschen älter machen und somit zu einer Zahl von 10.000 Jahren kommen, setzen abendländische Wissenschaftler die vedische Literatur etwa 1.500 v. Chr. an.

Will man heute indische Philosophie studieren, so empfiehlt Chatterjee (1988) vier Arten von Plätzen, denen man sich als Forscher zuwenden müsse:

1. Universitätsinstituten für Philosophie und Sanskrit
2. Traditionellen Studienzentren wie Benares unter der Berücksichtigung einzelner Gelehrter, sogenannter Pundits, die oft an keine Institution gebunden sind und in vielen Fällen nur über das Medium regionaler Sprachen zugänglich sind.
3. Jesuitenseminare wie etwa Vidya Jyoti in Delhi und

4. Außerakademischen Zentren moderner Religionen, wie der Ramakrishna Bewegung, wo die Praxisorientierung der indischen Philosophie in geistlichen Lebensstilen studiert werden kann.

Die indische Gegenwartsphilosophie ist geprägt durch den Kulturkampf zwischen Orientalisten und den Verwestlichern im Erziehungswesen, der seinen Ursprung in der Kolonialisierung findet. Dieser Kampf führte zu einer Neubesinnung auf die Traditionen und wurde weniger durch Akademiker als durch vier Sozialreformer in Gang gesetzt: Mahatma Gandhi, Rabindranath Tagore, Swami Vivekananda und Sri Aurobindo. Als Quelle der Gegenwartsphilosophie wird im weiteren Verlauf der Arbeit daher vor allem auf die Schriften von Swami Vivekananda Bezug genommen, da er als einer der federführenden Sozialreformer dieser Rückbesinnung und als Mitbegründer der Ramakrishna Bewegung anzusehen ist und daher in zweierlei Hinsicht für die weitere Diskussion von Relevanz ist.

Nach Chatterjee (1988) wird indische Philosophie in fünf unterschiedlichen Richtungen betrieben. Advaita Vedanta sei seit dem 19. Jahrhundert, das am meisten erforschte, der sechs indisch orthodoxen Philosophiesysteme. Für Chatterjee ist Radhakrishnan der bekannteste Vertreter dieses Systems außerhalb Indiens. Aus diesem Grund wird im weiteren Verlauf der Arbeit auf seine Übersetzungen und Darstellung der indischen Philosophie Bezug genommen. Als einflussreichster neuer Trend wird jene Tradition hervorgehoben, die versucht Logik und Erkenntnistheorie von Religion und Metaphysik abzukoppeln. Als dritte Richtung werden soziale Philosophen genannt, die von Habermas und Marx beeinflusst worden waren und deren Widerstand sich gegen die Relevanz der Metaphysik richtet. Der wichtige Beitrag dieser Gruppe ist aufzuzeigen, dass es sich beim zentralen Thema der indischen Philosophie nicht nur um Spiritualität handelt. Die kontinentale Tradition vertreten durch die Professoren, Sindari, Shandra und Chatterjee ist geprägt durch die Auseinandersetzung mit der Phänomenologie und dem Existenzialismus. Als fünfte Richtung wird die interkulturelle Philosophie angeführt, die auf eine gegenseitige Befruchtung von indischer und westlicher Philosophie abzielt.

Die Hindus begründen ihren Glauben in den Veden, ein Wort, das aus der Wurzel *vid* (wissen), gebildet wird. Die Veden sind eine Reihe von Büchern, die für die Hindus die Essenz aller Religionen enthalten. Sie gehen jedoch nicht davon aus, dass diese Wahrheiten nur in ihren Büchern festgeschrieben sind. (Vivekananda, 1990d, S.329)

2.2 Die indischen philosophischen Systeme

2.2.1 Ihre grundlegende Einheit und die heutige Relevanz

Die indischen philosophischen Systeme werden im weitesten Sinn in zwei Sektionen unterteilt, die vedische (*vaidika*) und die nicht vedische (*vedavāhya*), oder als orthodox (*āstika*) und heterodox (*nāstika*) differenziert. Die Systeme, die die Autorität der Veden akzeptieren und zustimmen, dass unsterbliche Seelen die Früchte ihres Karma ernten (gut oder schlecht), werden als *āstika* bezeichnet, unabhängig davon, ob sie einen allmächtigen Schöpfergott akzeptieren. Das *vaiśeṣika* System von Kanāda, das *nyāya* von Gautama, das *samkhya* System von Kapila, das *yoga* System von Patañjali, das *pūrva-mīmāṃsā* von Jaimini und das *uttara mīmāṃsā* oder *vedanta* System von Vyāsa werden in Indien als *āstika darśanas* bezeichnet, während Jaina, Bauddha, *pāśupata* und andere solcher Systeme als *vedavāhya* oder nicht vedisch bezeichnet werden, weil sie die Validität der Veden infrage stellen. In dieser Arbeit werden in weiterer Folge die *āstika darśanas* dargestellt. (Shastri, 1990)

Orthodoxe Systeme sind nicht zwingend theistisch. Ein System kann sowohl orthodox als auch atheistisch sein. Die orthodoxe Kategorie schließt zwei Systeme mit ein, die nicht theistisch sind: *samkhya* und *pūrva-mīmāṃsā*. Diese beiden Systeme akzeptieren keinen Schöpfer-Gott. Blickt man auf den philosophischen Standpunkt dieser Systeme und ignoriert ihre Akzeptanz oder Ablehnung, kann man eine Vielzahl von unterschiedlichen Standpunkten in der indischen Tradition feststellen: Empirismus, Phänomenalismus, Realismus, Idealismus in der Epistemologie; Monismus, Dualismus und Pluralismus in der Metaphysik. Trotz der Differenzen dieser Systeme gibt es viele Gemeinsamkeiten, die sie verbinden. (Balasubramanian, 1990)

Alle diese Systeme, sowohl orthodox als auch heterodox, haben ihren eigenen Standpunkt bezüglich der Mittel und Quellen von Erkenntnis und versichern, dass ihre Ansichten und Folgerungen diese Quellen der Erkenntnis (*pramāna*) als Grundlage haben. Keine dieser Schulen geht vom „Glauben“ ohne Unterstützung

der *pramānas* aus. Die *vaiśeṣika* und *nyāya* Systeme der Logiker, die jeweils zwei und vier *pramānas* akzeptieren, gehen davon aus, dass es keine anderen Erkenntnismöglichkeiten als die ihren gibt. Sie nehmen Deduktion als Grundlage für die Erklärung der Seele, des Verstandes, von Zeit und Raum, von Atomen und sogar der Göttlichkeit, obwohl diese nicht durch die Sinne wahrgenommen werden kann. Im *pūrva-mīmāṃsā* und im *uttara mīmāṃsā* System herrscht die Überzeugung, dass bei übersinnlichen Wahrheiten, die nicht durch die Sinne oder durch Deduktion wahrgenommen werden können, die Veden (*śruti*) als einzige Quelle der Erkenntnis herangezogen werden können, deren Validität als ein *pramāna* axiomatisch (*svataḥsiddha*) ist wie die Validität unserer Augen in Bezug auf die Farben.

So zeigt sich, dass alle philosophischen Systeme Indiens von ihren *pramānas* abhängen und nicht sofort irgendeinen (Aber)Glauben oder Dogmen akzeptieren. Es ist erforderlich Gründe für die Ansichten anzuführen, die vertreten werden. In den Upanishaden steht geschrieben, dass *brahman*, die absolute Realität, durch das Herz, den Intellekt und die Willenskraft erreicht werden kann. (Shastri, 1990)

hrdā manīṣā manasābhikṛpto

(Kathopanisad 2,3,9; Svetasrataropanisad 4,17)

Nicht nur *brahman*, sondern alle höheren Ideale und Errungenschaften erfordern die volle Anstrengung dieser drei Fakultäten des Verstandes. Das Streben der Wissenschaft und der Technologie kann nur einen Aspekt des Verstandes entwickeln, die anderen Seiten bedürfen der Entwicklung von Metaphysik, Ethik und Ästhetik. Die Entwicklung des Intellekts erfordert alleine schon so viele Anstrengungen. Der Wille und das Herz werden trotzdem ignoriert. Deren Entwicklung hängt nicht vom Studium ab, sondern viel mehr von der Praxis moralischer und spiritueller Übungen. Die Gesellschaft und Assoziation mit den Personen, die im „Wollen“ und „Fühlen“ fortgeschritten sind, das heißt moralisch fortgeschrittene Personen mit einem starken Willen und spirituell fortgeschrittene Personen mit emotionaler Stabilität sind die wichtigeren praktischen Mittel um den Willen und das Herz zu entwickeln.

In diesem Punkt stimmen alle Hauptssysteme der indischen Philosophie überein und empfehlen weiters „*sādhana*“ zusätzlich zu den metaphysischen Spekulationen. *Sādhana* involviert die Übung verschiedener moralischer Prinzipien, die einen starken Willen erfordern und fördern, sowie einige spirituelle Praktiken, die den emotionalen Aspekt einer Person entwickeln sollen. Hier zeigt sich die besondere Betonung der praktischen Umsetzung von theoretischen Inhalten in der indischen Philosophie. Zusätzlich messen alle – die sechs vedischen Systeme, die *āgama* Systeme sowie die buddhistischen Systeme und die der Jain –der direkten Belehrung durch einen Weisen (*sādhusaṅga*) große Bedeutung als praktisches Mittel zur Entwicklung der Persönlichkeit und der Erkenntnis bei. Dieser Punkt der grundlegenden Einheit der Systeme ist heute genauso relevant wie in alten Zeiten. (Shastri, 1990)

2.3 Vaiśeṣika - Die Philosophie des atomistischen Pluralismus

Das System des *Vaiśeṣika* wird dem sagenhaften Autor Kanada zugeschrieben, der das *Vaiśeṣikasūtra* verfasst und somit die Grundlage geschaffen haben soll. Ausgehend von älteren naturphilosophischen Annahmen versucht dieses Werk alles Existierende in Kategorien zu fassen und vertritt eine pluralistische und realistische Ontologie (Amerbauer, 2000).

Geldsetzer (1999) sieht in der Philosophie des *Vaiśeṣika* ein Pendant zur abendländischen Naturphilosophie. Von ihrem Wesen her kann sie als Analytik bezeichnet werden. Der zentrale Begriff *vishesha* bedeutet Individualität, Spezifität und kann als „Grundbaustein der Wirklichkeit“ übersetzt werden. Ebenso erklären die klassischen abendländischen Naturphilosophen die Naturwirklichkeit aus solchen Grundbausteinen, Atomen oder Elementen und die Weiterentwicklung der Philosophie des *Vaiśeṣika* kann als Grundlegung indischer Naturwissenschaft aufgefasst werden.

Das System des *Vaiśeṣika* versucht „to exhibit in one system the characters and interrelations of all that is observed“ (Whitehead: *The Concept of Nature*, S 185). Whitehead unterscheidet Sinnesdaten, die Welt der Perzeption und wissenschaftliche Objekte. Sinnesdaten sind die aktuellen Farben, Geschmäcker, Töne, Temperaturen, die man unmittelbar wahrnimmt. Auf diesen Wahrnehmungen wird die Welt der Erfahrung aufgebaut. Um die Sinnesdaten und die Welt der Erfahrung zu erklären, wird eine bestimmte Anzahl an wissenschaftlichen Objekten postuliert. Diese sind jedoch keine Objekte der Erfahrung. Im *vaiśeṣika* finden sich ebenfalls die Sinnesdaten oder Objekte der Perzeption, mit denen jegliche Erfahrung beginnt. Wenn diese Sinneswahrnehmungen mit den Kategorien der Substanz, der Qualität und den Relationen zwischen diesen in Verbindung gebracht werden, gelangt man auf die Ebene der Welt der Erfahrung. Hier soll nochmals erwähnt werden, dass, wenn man von einem Objekt und seinen Qualitäten spricht, nicht Fakten angeführt, sondern diese interpretiert werden. Wenn im *vaiśeṣika* zwischen ewigen und vergänglichen Substanzen differenziert wird, soll dadurch der vergängliche Charakter unserer Erfahrung zum Ausdruck gebracht werden.

Wissenschaftliche Objekte wie zum Beispiel Atome und Seelen, Raum und Zeit, werden postuliert. Eine Theorie wird in der Folge als bestätigt angesehen, wenn die Sinnesdaten zur Welt der Erfahrung führen und diese schließlich zu den wissenschaftlichen Objekten. Aber es ist kein logischer Zusammenhang zwischen diesen erkennbar. Radhakrishnan schreibt diesbezüglich (1999, S.229):

„Reality is not a substance or an aggregate of substances which are the subjects of qualities, but an essential relatedness, where we find need for analysis and comparison, distinction and identification. The changing world of experience consists of a plurality of existent things standing in a complicated network of relations of all kinds with one another.”

Die Erfahrung enthält im *vaiśeṣika* Objekte und Relationen. Substanz, Qualität und Handlung existieren in sich selbst und ineinander Sie stehen durch eine Reihe von Relationen in Verbindung, die als *sāmānya* oder generische Natur, *viśeṣa* oder spezifische Merkmale und *samavāya* oder untrennbare Verbindung bezeichnet werden. Jede Substanz weist eine generische Qualität oder Eigenschaft auf, eine spezifische Differenz, und ist mit diesen über die Relation von *samavāya* verbunden. Die Unterscheidung von Generellem und Spezifischem, also von *sāmānya* und *viśeṣa*, ist eine von Qualität und Substanz. Aber was ist nun die Natur von *viśeṣa*? Aufgrund der täglichen Erfahrung differenziert man Individuen. Nur ist es nicht möglich, eine zufriedenstellende Erklärung, für diese Spezifität zu geben. Was man über ein spezifisches Ding weiß, sind seine Qualitäten und wie es sich verhält. Aber die Einzigartigkeit kann nicht definiert werden, obgleich sie offensichtlich erscheint. Wenn es sich um eine unveränderliche Substanz handelt, wissen wir nicht, was es ist. Die Farbe Blau impliziert das Blau oder ein Blau, aber welches Blau genau damit gemeint ist, lässt sich nicht feststellen. Radhakrishnan (1999, S.231) schreibt diesbezüglich:

„Ultimately we cannot define what we mean by uniqueness. Though the theory of viśeṣa, or particularity, is not borne out by logical evidence, an obstinate empirical prejudice inclines us to grant unique indestructible essences to individuals. The individuality of the innumerable elements and souls is destructive of the

individuality of the whole, and so, if the conception of an organised whole implied by the vaiśeṣika view of negation and samavāya is to be sustained, the doctrine of individuals will have to be modified.”

Das System des *vaiśeṣika* versucht alle Aspekte der Erfahrung in einem generellen Schema zu integrieren. Die Sinneswelt hat eine wahre Grundlage unabhängig vom wahrnehmenden Subjekt. Die Relationen sind insofern real, als dass sie nicht durch den Verstand des Menschen bedingt sind. Im *vaiśeṣika* wird nicht davon ausgegangen, dass die Wahrnehmung vielfältig ist. Sie basiert auf einer Reihe von Gesetzen. Die Kategorien von Qualität, Aktion, Generalität, Spezifität und Inhärenz sind abhängig, während Substanz die unabhängige Entität darstellt, von der alle anderen abhängen. Substanzen sind absolut unabhängig. Vergängliche Substanzen, die eine Ursache haben, sind keine Substanzen im engeren Sinn. Die Theorie der neun ewigen Substanzen wird zur zentralen These des Pluralismus des *vaiśeṣika*. Diese werden von Whitehead (1920) als wissenschaftliche Objekte unterschiedlich von den Objekten der Wahrnehmung und der Sinneserfahrung bezeichnet. Ihr Wert liegt in der Möglichkeit, die Wahrnehmungsinformationen zu erklären und zu ordnen, sowie die wahrgenommene Natur, wie sie durch die Sinne wahrgenommen wird, besser zu strukturieren. Bezüglich dieser Wahrnehmung schreibt Radhakrishnan (1999, S.237):

„A naturalistic bias led the vaiśeṣika thinkers to regard experience as an ever shifting phantasmagoria demanding explanation from outside. They regard objects of experience as shadows on the screen cast by substances behind. That shadows are cast on the screen of our minds by substances lurking behind, is a metaphysical assumption for which there is no warrant. We need not go behind experience and assume mysterious things in themselves.”

Weiters argumentiert er, dass das System des *vaiśeṣika* einerseits verlangt loyal zu den Erfahrungen des empirischen Bewusstseins zu sein, andererseits jedoch selbst über das Zeugnis des Bewusstseins hinausgeht, wenn es auf die Welt der Erfahrung als eine Leinwand sieht, die zwischen dem Subjekt und den realen, nicht

wahrnehmbaren Objekten steht. Das System des *vaiśeṣika* versucht Phänomene zu vereinfachen, aber postuliert eine falsche Metaphysik:

„when it assumes that the multiplicity of the world is the phenomenon of a noumenal multiplicity. When it once breaks up the unity of experience into a number of distinct elements, it is unable to reunite them into a whole. A scattered and dissociated diversity cannot engender unity unless it be through the instrumentality of a divine providence. These substances both in their eternal self-identity and non-eternal manifestations do not form a coherent whole. There is no string by which we can tie them all together.” (Radhakrishnan, 1999, S.237)

Die Idee der Verbundenheit der Substanzen ist nicht gut entwickelt. Während die Relativität ein zentraler Bestandteil der Lebenserfahrung sein soll, werden alle Relationen in Bezug auf die unabhängigen Atome und Seelen als wissenschaftliche Objekte, beschrieben. Die Welt der Wirklichkeit, die neun ewigen Substanzen, verweilen auf ewig unberührt durch Veränderung. Die Ursache für die phänomenale Veränderung kann nicht in einer Eigenheit der Realität selbst gesucht werden. Unabhängige Atome können nicht für die Erklärung der phänomenalen Welt herangezogen werden. Damit die phänomenalen Objekte entstehen, müssen sie aufeinandertreffen und zusammenprallen. Wenn die Atome aber die Qualität der Bewegung besitzen, können sie nicht unabhängig sein, denn selbst die Bewegung der Atome ist eine Negation ihrer Unabhängigkeit. Relativität ist inkonsistent mit der absoluten Unabhängigkeit der Elemente. Die so genannten unvergänglichen Substanzen können daher nicht einfache, unveränderliche und permanente Elemente sein, sondern höchstens relative Fixpunkte eines sich ständig in Veränderung befindlichen Systems. Wenn Veränderung und Relativität Eigenschaften der Realität sind, dann kann die Realität kein Aggregat von einfachen Realen darstellen. Das eigentliche wissenschaftliche Objekt ist nicht die ewige Substanz, sondern die sich beständig ändernde Identität der Welt selbst.

Der Grund, warum im *vaiśeṣika* von ewigen Atomen ausgegangen wird, ist die Tatsache, dass es nicht möglich ist, etwas aus dem Nichts zu erschaffen. Mit den Atomen werden die Erfahrungen von Geruch, Geschmack, Farbe und Temperatur in

Verbindung gebracht. Da diese Erfahrungen permanent sind, wird davon ausgegangen, dass auch die Atome unvergänglich sein müssen. Damit wird zum Ausdruck gebracht, dass die Basis, von der *vaiśeṣika* beginnt, die Erfahrung ist. Die Atome selbst sind jedoch nicht wahrnehmbar, obgleich sie für bestimmte Phänomene der Erfahrung verantwortlich gemacht werden. Diese Erfahrungen werden als Teil der Natur angesehen, also als Teil einer objektiven Wirklichkeit und nicht, wie im Buddhismus, als Teil des Verstandes. Das Problem, das sich daraus ergibt, ist, dass die Atome keinen Teil der Erfahrungswelt darstellen, jedoch als einzige Ursache für die Welt der Erfahrung angesehen werden. Streng gesprochen meint Radhakrishnan (1999, S 239), kennt man weder eine universale Materie oder unsichtbare Atome, sondern nur Körper. Ein Körper wird definiert als das, was sich bewegt. Es ist ein Stück Materie, dessen natürliche Anordnung seiner Teile unverändert bleibt, während sich alle anderen Relationen oder Positionen ändern. Materie ist, was den Rahmen von Raum und Zeit ausfüllt. Der einzige hilfreiche Vorschlag, der sich von der atomistischen Theorie für die Philosophie ableiten lässt, ist der, dass das Reale das ist, das in und für sich selbst existiert.

2.4 *nyāya*

Die Philosophie des *nyāya* betont das „Zurückgehen“ oder „Zurückführen“ in der Argumentation und man könnte sagen, dass sie in ihrem Titel als Deduktion-Lehre ausgewiesen ist. Vom abendländischen Standpunkt her kann die *nyāya*-Philosophie als formale Logik betrachtet werden.

Das älteste, bekannte Dokument wird als *nyāya*-Sutras des Gautama bezeichnet, besteht aus 5 Kapiteln mit je zwei Abschnitten, die jeweils zwei bis siebenzig Sätze enthalten und wird dem 2. Jahrhundert nach Christus zugeschrieben. Über die Jahrhunderte knüpften unterschiedliche Kommentatoren an, mit dem 12. Jahrhundert entsteht das *nava nyāya*, mit noch entschiedenerer Ausrichtung auf Logik und Methodologie. (Geldsetzer, 1999)

Während nach Ansicht von Sen (1990) die anderen indischen Systeme eher spekulativ sind, so repräsentieren das System des *nyāya* und das System des *vaiśeṣika* den analytischen Typus der Philosophie und beziehen sich auf den „Common Sense“ und die Wissenschaft. Radhakrishnan definiert den Unterschied dieser Systeme als:

„What is distinctive of these schools is the application of a method, which their adherents regard as that of science, to material which has hitherto been treated in quite a different way“. (Radhakrishnan, 1999, S.29)

Es geht hier also um die Anwendung der Logik mit dem Ziel, sich dem buddhistischen Phänomenalismus entgegen zu stellen, der die externe Realität mit den Ideen des Verstandes vermischt. Beide versuchen die traditionellen Substanzen, die Seele im Inneren und die Natur außerhalb, wieder zu etablieren; diesmal jedoch nicht auf Basis von Dogmen, wie es in der Zeit vor dem Buddhismus erfolgte, sondern durch die angeführten Methoden. Der generelle Skeptizismus, der durch den Buddhismus gefördert wurde, erforderte andere Beweise als nur den Glauben an bestimmte Dogmen, die von häretischen Denkern durch die Evidenz der Sinne und

logischen Schlussfolgerungen attackiert worden waren. Im *nyāya* wird folglich nur als wahr anerkannt, was auf Basis der Logik etabliert werden kann.

Die Philosophie des *nyāya* und des *vaiśeṣika* nimmt die gewöhnlichen Inhalte der traditionellen Philosophie auf: Dazu zählen zum Beispiel Raum, Zeit, Ursache, Materie, Verstand, Seele und Wissen. Sie untersucht ihre Signifikanz für die Erfahrung und verschmilzt die Ergebnisse in einer Theorie über das Universum. Den logischen und den physischen Aspekten wird dabei größte Bedeutung geschenkt.

Nach Ammerbauer (2000) werden im *nyāya* 16 (dialektische) Kategorien unterschieden, von denen die ersten beiden, die vier Erkenntnismittel und Erkenntnisgegenstände, als die wichtigsten anzusehen sind. Die einwandfreie Erkenntnis dieser führt schließlich zur Aufhebung des Leids und zur Befreiung. Diese 16 Kategorien umfassen im Einzelnen die vier Erkenntnismittel (Wahrnehmung, Schlussfolgerung, Vergleich und zuverlässige Mitteilung), die zwölf Erkenntnisgegenstände (Seele, Körper, fünf Sinne, Gegenstände, Vernunft, Denkvermögen, psychische und physische Aktivität, Mangel, Transmigration, Früchte der Taten, Leid, Befreiung) Zweifel (Anlass einer Debatte), Zweck (einer Debatte), Beispiel (als belegt für eine These), Lehrsatz, Glieder (eines Schlusses), Argumentation, Entscheidung, Disputation, Streit, destruktive Argumentation, fünf Scheingründe, drei Arten der Verdrehung, irreführende Einwände und Gründe der Niederlage.

2.4.1 Epistemologie des *nyāya*

nyāya besteht darauf, dass Dinge der Ursprung der logischen Wahrheit sind, dass die externe Welt abseits vom Wissen über sie besteht und dieses Wissen determiniert, dass Ideen mit den Dingen korrespondieren. Das Reale wird in zwei Ebenen aufgespalten, die Subjekte und die Objekte, wodurch die gewöhnlichen Annahmen bzw. die Erfahrungen aus der Lebenswelt in eine metaphysische Theorie transformiert werden. Dies erweist sich sowohl gegenüber dem Erleben als auch den Regeln der Logik als inadäquat.

Die metaphysischen Hauptannahmen, die dem *nyāya* schaden, sind nach Radhakrishnan (1999):

- I. Das Selbst und das Nicht-Selbst sind voneinander getrennt
- II. Bewusstsein ist das Ergebnis der kausalen Wirkung des Nicht-Selbst auf das Selbst
- III. Das Wissen ist eine Eigenschaft des Selbst

Unabhängig von diesen impliziten Annahmen enthält *nyāya* fruchtbare Vorschläge, wie diese überwunden werden können. Solange im *nyāya* angegeben wird, was im Akt der Erkenntnis direkt erfahren wird, befindet es sich auf sicherem Boden. In dem Moment jedoch, in dem *nyāya* versucht mit metaphysischen Annahmen über das Wissen hinaus zu gehen, öffnet es Raum für Kritik. Der fundamentale Fehler des *nyāya* ist nach Radhakrishnan (1999) der gleiche Fehler, den Locke und andere empirische Denker, die die Welt getrennt vom Subjekt ansehen, begehen. Diese mechanistische Ansicht, wie legitim sie für das tägliche Leben auch sein mag, ist letztlich nicht haltbar. Es ist nicht möglich die Natur des Wissens zu ergründen, indem man es objektiv beurteilt. Wenn das Selbst und das Nicht-Selbst voneinander getrennt sind und das Bewusstsein das Ergebnis der Wirkung des Nicht-Selbst auf das Selbst darstellt, wie Locke und Descartes, Hume und Kant dachten, dann sind all die Inhalte des Bewusstseins subjektive Zustände des wissenden Individuums. Wenn das Subjekt vom Objekt getrennt wird, ist es schwierig, die Brücke zwischen den beiden zu bauen. Entweder muss man davon ausgehen, dass das Objekt die Schöpfung des Subjektes ist, oder dass es gar kein Objekt gibt. Wenn man davon ausgeht, dass das Objekt im Bewusstsein repräsentiert ist, oder in ihm gespiegelt wird, egal welchen Standpunkt man bezüglich der Relation des Wissens zum Objekt annimmt, wird es unmöglich sicher zu sein, dass die Welt in der Form existiert, in der sie wahrgenommen wird. Es ist nicht möglich die Kognitionen an der Realität zu überprüfen, da diese den Gedanken gegenüber extern ist. Wenn etwas imstande, ist die Idee auf der einen Seite mit dem Objekt auf der anderen Seite zu vergleichen, dann muss es das Bewusstsein sein. Dieses muss jedoch sowohl die Idee als auch das Objekt einschließen. Diesbezüglich schreibt Radhakrishnan (1999, S.135):

„If truth means agreement of ideas with reality, and if reality is defined as that which is external to thought, what is not and cannot be in thought or made up of thought, then truth-seeking is a wild-goose chase. Thought seeks an end which could never conceivably be attained, nay, an end of which no clear notion could be formed. The Naiyayika faces the conclusion that the goal of thought, i.e. the attainment of truth, cannot be directly realised. He holds that for a finite mind the goal of thought is beyond attainment. We have to be content with the lower ideal of acquiring confidence in the working value of our ideas. Serviceability or practical efficiency generates this feeling of confidence. This workability does not, however, justify the nyāya assumption that ideas work because they are in accord with reality.”

Während es möglich ist, dass Objekte real sind, ohne im Bewusstsein präsent zu sein, ist es dennoch nicht möglich davon auszugehen, dass reale Existenz unabhängig von Erfahrung ist. Im *nyāya* wird die Beziehung zwischen Objekt und Wissen als *svarūpa sambandha* bezeichnet. Kognition ist Bewusstsein eines Objektes. Die Kognitionen werden somit einzig durch die Objekte spezifiziert. Nach dieser Ansicht erzeugt Wissen keine Objekte, bzw. korrespondiert mit ihnen, sondern erfasst diese. Was erkannt werden kann, ist entweder der Effekt oder die Kopie des Objektes im Bewusstsein des Subjektes. Ob man an ein Objekt denkt, es wahrnimmt oder sich daran erinnert, was wahrgenommen wird, ist das Objekt selbst, welches unabhängig vom Wissensprozess ist. Die Theorie des *nyāya* der direkten Wahrnehmung der Realität ist jedoch inkonsistent mit der Annahme, dass Subjekt und Objekt Substanzen sind, die voneinander isoliert sind. Subjekt und Objekt sind untrennbar miteinander verbunden.

2.5 *Sāmkhya*

Nach wie vor unklar ist die Abstammung der Bezeichnung der philosophischen Richtung des *sāmkhya*. Einige weisen auf einen sagenhaften Begründer namens Sankha hin, andere gehen davon aus, dass die etymologische Verwandtschaft mit Samkhya, das als Zahl übersetzt werden kann, auf eine Zahlenphilosophie hinweist, die sogar Pythagoras beeinflusst haben soll. Geldsetzer (1999) sieht als plausibelste Deutung die in älteren Texten anknüpfende philosophische Reflexion, wodurch *sāmkhya* als „spekulatives System“ übersetzt werden kann.

Amerbauer (2000) geht davon aus, dass es das älteste unter den hinduistischen Systemen ist und die ontologische Basis für das System des Yoga bildet. Es ist sowohl realistisch, als auch dualistisch: Die erfahrbare Wirklichkeit ist real und durch das Zusammenwirken der beiden Prinzipien können alle Phänomene der Wirklichkeit erklärt werden.

In der dualistischen Prinzipientrennung des *sāmkhya* scheint die Subjekt-Objekt-Spaltung, die in der abendländischen Philosophie seit Parmenides ein Dauerthema ist, thematisiert worden zu sein. Im Unterschied zur abendländischen Reflexionsphilosophie wird im *sāmkhya* jedoch die grundsätzliche Nichtobjektivierbarkeit des Subjekt-Prinzips betont (Geldsetzer, 1999).

sāmkhya repräsentiert eine Abkehr von den formalistischen Denksystemen, die bisher vorgestellt wurden. Seine Zurückweisung der rigiden Kategorien des *nyāya - vaiśeṣika* als inadäquate Instrumente zur Beschreibung des komplexen und vor allem dynamischen Universums, stellt nach Ansicht von Radhakrishnan (1999) einen realen Fortschritt in der Theorie des atomaren Pluralismus dar. *sāmkhya* untergräbt die Grundlagen übernatürlicher Religionen, indem es die Evolution als Gegensatz zur Schöpfung anführt. Die Welt ist demnach nicht die Schöpfung eines erschaffenden Gottes, der durch einen einzigen Willensakt eine ganze Welt, losgelöst von sich selbst, erschaffen hat, sondern ist das Produkt der Interaktion der unendlichen Anzahl von Seelen und der immer aktiven *prakṛti* oder dem Potenzial der Natur.

Die Philosophie des *sāmkhya* geht von der Realität der *puruṣas* und *prakṛti* aus, abgeleitet von der Tatsache des Wissens mit seiner Differenzierung von Subjekt und Objekt. Keine Erklärung der Erfahrung ist möglich, wenn man nicht die Realität eines wissenden Selbst und eines erkannten Objektes annimmt. *sāmkhya* versucht eine umfassende Erklärung der Erfahrung zu geben, warum sie stattfindet und unter welchen Voraussetzungen sie möglich ist. Richard Garbe (1897), der sich besonders mit dieser Philosophie auseinandergesetzt hat, lobt sie in den höchsten Tönen, indem er meint:

„In Kapilas doctrine, for the first time in the history of the world, the complete independence and freedom of the human mind, its full confidence in its own powers, were exhibited. It is the most significant system of philosophy that India has produced.”

Der Tradition nach wird das System des *sāmkhya* einstimmig Kapila zugeschrieben, der im Jahrhundert vor Buddha gelebt haben soll. Das *sāmkhyapravacana sūtra*, das Kapila zugeordnet wird, besteht aus sechs Kapiteln, von denen sich die ersten drei mit dem System des *sāmkhya* auseinandersetzen, während das vierte Kapitel einige illustrative Geschichten enthält, das fünfte einige konträre Ansichten zurückweist und das sechste eine Zusammenfassung darstellt. (Radhakrishnan, 1999)

Viele Gelehrte gehen davon aus, dass die theoretische Kosmogonie des *sāmkhya* sich in der praktischen und spirituellen Grundlage von Patanjali's Yoga wieder findet. Dazu zählen nach Keller-Reich (2002) Monier Williams, Max Müller, Dvivedi, Radhakrishnan, Potter, Feuerstein und Miller. Die Analyse der Bestandteile der phänomenalen Existenz im klassischen *sāmkhya* sind sehr hilfreich um den Standpunkt, die Einstellung und die Zielorientierung des klassischen Yoga nachvollziehen zu können, auch wenn sich einige konzeptuelle Unterschiede wieder finden.

Der Dualismus des *sāmkhya* von *puruṣas* und *prakṛti* wird auf die Kausalität zurückgeführt. Eine der zentralen Annahmen des *sāmkhya* ist, dass der Effekt zuvor in der Ursache, die ihn bedingt, existiert. Nach dieser Doktrin, die *satkāryavāda* genannt wird, sind die Ursache und die Wirkung unentwickelte und entwickelte Zustände der gleichen Substanz. Alle Produktion ist Entwicklung (*udbhāva*) und alle Zerstörung ist Umhüllung (*anudbhāva*) oder Verschwinden der Ursache. Es gibt keine endgültige Zerstörung. Die vergangen oder die künftigen Zustände sind nicht zerstört, da die Yogis imstande sind, diese wahrzunehmen. Daher entwickelt das *sāmkhya* System die Theorie der Evolution (*āvirbhāva*) und der Involution (*tirobhāva*).

2.5.1 prakṛti

sāmkhya versucht die Erklärung der Natur durch eine immense Komplexität an Elementen, die der beständigen Änderung unterworfen sind. Die Hierarchie der Formen physischer Materie, die selbst ein Produkt submaterieller Elemente darstellt, wird als Entfaltung der Ressourcen der Natur angesehen. Weiters wird festgestellt, dass, wenn alle Effekte latent in ihren Ursachen enthalten sind, und ein unendlicher Regress vermieden werden soll, es eine unbedingte Ursache geben muss. Vom Prinzip der Kausalität wird abgeleitet, dass die endgültige Basis des empirischen Universums das unmanifestierte *prakṛti* darstellt (Radhakrishnan 1999).

prakṛti wird als die materielle Grundlage für alles Mentale und Phänomenologische angesehen, die nur in ihren Effekten wahrgenommen werden kann. Der Ursprung der Materie wird somit aus der Welt der Erfahrung und des Mentalen durch die Philosophie des Yoga und des *sāmkhya* abgeleitet. Die Erfahrung der relativen Welt beinhaltet in der Folge den Intellekt und das Ego, die als materielle Ursache der Sinne und der Sinnesobjekte angesehen werden und die Erfahrungen des täglichen Lebens ermöglichen. In den Yoga Sutren werden die Komponenten des Verstandes im Wort *citta* zusammengefasst. Diese drei Aspekte unseres Verstandes bestimmen die gesamte subjektive und objektive Wahrnehmung (Keller-Reich, 2002).

sāmkhya geht von der Kontinuität der Welt vom Geringsten bis hin zum Höchsten aus. Die Produkte entwickeln sich und verschwinden wieder in unendlicher Folge. Die Welt wird als *parināma* oder Transformation von *prakṛti* angesehen, das deren Ursache darstellt. Bis zum letzten Schluss gedacht, muss die äußerste Ursache eminent alle Realität enthalten, die Bedeutung und den Wert des Effektes. Nichts kann sich entwickeln, das sich nicht zurückentwickelt hat. Während jeder Effekt eine Ursache besitzt, hat *prakṛti* keine, ist aber die Ursache von allen Effekten, von denen darauf geschlossen wird. Es wird als *brahmā*, das, was wächst, oder *māyā*, das, was begrenzt, bezeichnet.

Während die Produkte von *prakṛti* verursacht, abhängig, vielfältig und durch Raum und Zeit begrenzt sind, so ist *prakṛti* unbedingt, unabhängig, einzigartig, allgegenwärtig und unvergänglich. Da *prakṛti* unvergänglich ist, kann es auch nie erschaffen worden sein. Ein intelligentes Prinzip kann nicht das Material darstellen, aus dem die leblose Welt geformt wird, da Geist nicht in Materie transformiert werden kann. Hinzu kommt, dass das Agens nicht der *puruṣa* oder die Seele ist, sondern *ahamkāra* oder das Ichbewusstsein, das wiederum selbst ein Produkt darstellt.

Vyāsa beschreibt *prakṛti* in seinem *yoga bhasya* (Kommentar zu den Yoga Sutren, zitiert nach Radhakrishnan, 1999, S260):

nīhasattām nīhasadan nīrasad avyaktam alingam pradhānam
(*yoga bhasya*, II:19)

„that which never is nor is not, that which exists and does not exist, that in which there is no non-existence, the unmanifested, without any specific mark, the central background of all.“

Nichts, das existiert, kann zerstört werden, alle Produkte existieren in *prakṛti*, wenn auch in unmanifestierter Form.

Radhakrishnan beschreibt *prakṛti* (1999, S 262):

„The prakṛti of the sāmkhya is not a material substance, nor is it a conscious entity, since puruṣa is carefully distinguished from it. It gives rise not only to the five elements of the material universe, but also to the psychical. It is the basis of all objective existence. The sāmkhya arrives at the conception, not from the side of science, but from that of metaphysics. The real in its fullness is distinguished into the unchanging subject, and the changing object and prakṛti is the basis of the latter, the world of becoming. It is the symbol of the never-resting, active world stress. It goes on acting unconsciously, without regard to any thought-out plan, working for ends which it does not understand.”

In der Sprache des Konstruktiven Realismus stellt *prakṛti* den Grundstein für die Realität dar und erweitert den Objekt-Methode-Zirkel, auf den später noch näher eingegangen werden soll, um die Problematik der determinierten Wahrnehmung.

2.5.2 gunas oder Qualitäten

„The Manifest, the evolved is composed of the three Gunas the constituents, is indiscriminative, objective, common, nonintelligent and productive. The Pradhana is also like this. The spirit, though similar is the reverse of these.“ (Samkhyakarika 11, Übersetzung Mainkar, 1988, S.74)

Die Entwicklung von *prakṛti* erfolgt mithilfe der drei Kräfte, aus denen sie zusammengesetzt ist. Diese werden *gunas* genannt. Sie werden nicht wahrgenommen, sondern es wird von den Effekten auf sie geschlossen. Diese Qualitäten, die in sich selbst beständig dynamisch sind und miteinander verbunden sind der Ursprung aller physischen und psychologischen Transformationen in Substanz, Form und Inhalt. Dies scheint eine sehr moderne Darstellung von Materie und Substanz als Energiefeld zu sein. Von diesem Standpunkt aus ist Evolution die beständige Transformation der Energie von einem Zustand in den nächsten. Die Manifestation von Materie wird als eine Serie von Erscheinungen und in gewissem Sinn als mathematische Fiktion angesehen. (vgl. Keller-Reich, 2002)

Die erste dieser Kräfte wird als *sattva* oder potenzielles Bewusstsein bezeichnet und führt zur bewussten Manifestation und verursacht Wohlgefallen beim Individuum. Etymologisch betrachtet stammt das Wort *sattva* von der Wurzel „*sat*“, das was existiert oder real ist, ab. In einem weiteren Sinn bedeutet es auch Perfektion. Das *sattva* Element führt zu Freude und Tugendhaftigkeit. Die zweite Kraft wird als *rajas* bezeichnet, ist Ursprung aller Aktivität und führt zu Leid. *rajas* führt zu einem Leben voll fieberhaftem Genuss und rastloser Anstrengung. Die dritte Kraft wird als *tamas* oder das, was Aktivität entgegensteht, bezeichnet und führt zu einem Zustand der Apathie und Gleichgültigkeit. *tamas* führt zu Ignoranz und Trägheit.

Die Funktionen von *sattva*, *rajas* und *tamas* sind Manifestation (*prakāśa*), Aktivität (*pravṛtti*), und Hemmung (*niyamana*). Sie verursachen Freude, Leid und Trägheit. Die drei *gunas* treten niemals unabhängig voneinander auf. Sie unterstützen sich gegenseitig und vermischen sich miteinander. Alle zusammengesetzten Objekte bestehen aus den drei *gunas*. Die gesamten Unterschiede in der wahrgenommenen Welt werden ebenfalls den drei *gunas* zugeschrieben. *prakṛti* die einzige Substanz und diese Qualitäten sind ihre Elemente. Man kann auch sagen, dass sie die unterschiedlichen Stufen der Evolution eines bestimmten Objektes darstellen. *Sattva* repräsentiert die Essenz oder die Form, die dargestellt werden soll, *tamas* die Widerstände zur Erlangung des Zieles und *rajas* steht für die Anstrengung und die Aktivität, die erforderlich ist, um das Ziel bzw. die endgültige Form zu erreichen. Ein Ding wird niemals erschaffen, sondern stellt immer nur ein Produkt dar. Produktion ist Manifestation und Zerstörung ist Auflösung. Diese beiden hängen von der Präsenz und Absenz der gegeneinander wirkenden Kräfte ab. Alles hat seine ideale Essenz, nach der es strebt, und einen aktuellen Zustand, den es versucht abzustreifen.

Es wird davon ausgegangen, dass die *gunas* von sehr feinstofflicher Konsistenz sind. Sie sind einem beständigen Wandel unterworfen. Selbst im Zustand des Equilibriums wandeln sie sich beständig ineinander, verursachen jedoch keine objektiven Ergebnisse, solange das Gleichgewicht nicht gestört wird. Wenn das Equilibrium gestört wird (*gunaksobha*), dann wirken die *gunas* aufeinander und die Folge ist Evolution. In materiellen Dingen im Ruhezustand dominiert *tamas*,

obgleich die anderen nicht absent sind. In bewegten Dingen dominiert *rajas*, während die anderen latent sind. Die Begriffe *sattva*, *rajas* und *tamas* werden also verwendet, um die dominierende Kraft anzugeben, obgleich diese immer zusammenarbeiten, um die Welt zu produzieren. Sie verändern sich durch gegenseitige Beeinflussung oder ihre Nähe. Sie entwickeln, verbinden und teilen sich. Radhakrishnan schreibt weiters (1999, S 265): „*Prakṛti and its products possess the gunas and so are unconscious. They are devoid of the power of discriminating between themselves and puruṣa. They are always objective, while puruṣa alone is the subject.*”

Das gesamte Universum besteht aus diesen drei *gunas*. Alle mentalen und physischen Veränderungen und Qualitäten können durch sie erklärt werden. Während *prakṛti* eine multidimensionale, verflochtene und nachweisbare Struktur darstellt, die die menschliche Wahrnehmung und den Handlungsbereich, den Verstand und den Körper umfassen, kann die gleiche Struktur als großes Energiefeld aufgefasst werden. Interessanterweise ähneln die *gunas* den Quanten der modernen Physik, sind potenziell und manifest (vgl. Reich-Keller, 2002).

2.5.3 Evolution

Kommt es unter den *gunas* zu einem Ungleichgewicht, folgt die Manifestation der *prakṛti*, welche nun in einer Evolutionsreihe zusammenhängt. Dass dieser Zusammenhang Evolution genannt wird, dürfte nach Geldsetzer (1999) eine abendländische Deutung darstellen, da sich dafür keine Sanskritbezeichnung findet. Dabei handelt es sich um Übergänge vom Feinstofflichen zum Grobstofflichen, vom Unsichtbaren zum Sichtbaren, immer so, dass das Spätere bereits im Früheren angelegt ist. Hier zeigt sich die Parallelität zum Präformationsgedanken, wie er ebenfalls von Leibnitz entwickelt wurde.

mahat, oder das Große, die Ursache für das ganze Universum, ist das erste Produkt der Evolution. Es ist dies die Basis für die Intelligenz des Individuellen. Während der Begriff *mahat* für den kosmischen, universellen Aspekt steht, so stellt *buddhi*, oder der Intellekt, den psychologischen Gegenpart dar, der jedem Individuum

innewohnt, *buddhi* ist die subtile Substanz aller mentalen Prozesse, es ist die Fakultät, durch welche wir imstande sind, Objekte voneinander zu differenzieren und als solche wahrzunehmen. Die Funktionen von *buddhi* sind Feststellung, Ermittlung und Entscheidung. Als Nächstes erscheint, bzw. entwickelt sich *ahamkāra* oder anders gesagt, das Prinzip der Individuation. Durch seine Aktivität erhalten die unterschiedlichen „Verstande“ einen separaten mentalen Background.

Die Entwicklung der objektiven Welt erfolgt in der Theorie der Evolution des *sāmkhya* nach der Entwicklung des „Ich“, *ahamkāra*. *ahamkāra* wird als materiell aufgefasst, während *buddhi* in seiner Funktion mehr kognitiv erscheint, so ist *ahamkāra* eher praktisch. Der *puruṣa* oder die Seele identifiziert sich mit den Handlungen von *prakṛti* durch *ahamkāra*. *ahamkāra* ist nicht für die Individualisierung des universellen Bewusstseins verantwortlich, da Individualität bereits besteht. Es ist vielmehr dafür verantwortlich, dass die Impressionen, die von der äußeren Welt einlangen, individualisiert werden.

Die *gunas* entwickeln sich von *ahamkāra* je nach Qualität in drei unterschiedliche Richtungen. Aus *ahamkāra* im Aspekt des *sattva* (*vaikārika*) entwickeln sich *manas* (der Verstand) und die fünf Organe der Perzeption sowie die fünf Organe der Handlung. *ahamkāra* im Zustand des *tamas* (*bhūtādi*) entwickelt sich zu den fünf feinstofflichen Elementen. Der Aspekt des *rajas* (*taijasa*) spielt in beiden Entwicklungen eine Rolle und ist in den Ergebnissen gegenwärtig. Aus den fünf feinstofflichen Elementen (*tanmātras*) entwickeln sich schließlich die fünf grobstofflichen Elemente. In allen diesen Entwicklungen, obgleich immer eines der *gunas* dominiert, sind auch alle anderen präsent und tragen zu dieser Entwicklung bei (vgl. Radhakrishnan, 1999).

Durch den Übergang vom Unmanifesten zum Manifesten wird auch der Kausalitätsgedanke neu definiert. Zwischen Ursache und Wirkung besteht Identität (vgl. Geldsetzer, 1999). Interessant ist der Gedanke, dass sich der Unterschied zwischen Ursache und Wirkung im Zeitablauf manifestiert und durch den Betrachter wahrgenommen wird, der ebenfalls dieser zeitlichen Veränderung unterworfen ist.

Dem weisen Yogi wird nachgesagt, dass er imstande ist, diese zeitlichen Veränderungen zu überspringen, um alles auf einmal in der *prakṛti* zu erkennen.

2.5.4 *puruṣa*

„Spirit as distinct from matter exists, since an assemblage of sensible objects is for another’s use; since this other must be the reverse of everything composed of the three constituents; since there must be some one to enjoy and since there is the activity for the purpose of liberation ... And from this contrast it follows that the *puruṣa*, the soul, is a witness, free from misery, neutral, spectator and passive.” (S.K. 17, trans. Mainkar, 1988, S.93; S.K. 19, trans. Mainkar, 1988, S.97)

Einfach gesagt ist der *puruṣa* das Gegenprinzip zu *prakṛti*. Da sich alle Erkenntnisgegenstände ausschließlich auf die *prakṛti* und ihre Manifestationen beziehen, kann dieses Gegenprinzip nur in Negationen aller positiven Bestimmungen der *prakṛti* erfasst werden. (vgl. Geldsetzer, 1999)

sāṃkhya definiert das Subjekt oder den Wahrnehmenden als *puruṣa* und das Objekt oder das Wahrgenommene als *prakṛti*. Radhakrishnan (S.280, 1999) führt mehrere Argumente des *sāṃkhya* an, die die Existenz von *puruṣas* erhärten sollen:

- (I) „The aggregate of things must exist for the sake of another.” Zur Erklärung führt er ein Bett an, das zum Schlafen für einen Menschen erschaffen wurde.
- (II) „All knowable objects have the three *gunas*, and they presuppose a self who is their seer devoid the *gunas*.”
- (III) “There must be a presiding power, a pure consciousness which coordinates all experience.”
- (IV) “Since *prakṛti* is non intelligent, there must be someone to experience the products of *prakṛti*.”

- (V) *“There is the striving for liberation (kaivalya), which implies the existence of a puruṣa with qualities opposed to those of prakṛti. The longing for escape from the conditions of existence means the reality of one that can effect the escape.”*

Für besonders wichtig erachtet Geldsetzer, (1999) dass alles, was im Abendland als „psychisches Vermögen“ oder „physiologisches Substrat“ dem Bewusstsein oder der Subjektivität zugeschrieben wird, im *sāṃkhya* grundsätzlich der *prakṛti* zugeteilt wird. Dadurch wird das Geistige in die denkbar fernste Transzendenz von der erscheinenden Wirklichkeit gerückt und zugleich mit dem identifiziert, was als das Eigentümlichste und Unhinterfragbare des menschlichen Bewusstseins angesehen werden kann.

2.5.5 Das empirische Individuum

Vom höchsten Selbst ist das individuelle Selbst zu differenzieren. Dieses wird durch die Sinne und die Begrenzung des Körpers definiert. Während das reine Selbst jenseits des Intellekts zu finden ist, erscheint die Reflexion dieses Selbst im Intellekt als Ego, der Erkennende aller Zustände, Genüsse und Leiden. Jeder Intellekt stellt einen isolierten Organismus dar, der durch seine vergangenen Handlungen determiniert ist und seine persönliche, individuelle Form der Unwissenheit aufweist. Das Ego ist die psychologische Einheit des Stromes der psychischen intraindividuellen Erfahrung. Während das höchste Selbst oder *puruṣa* ewig in sich selbst eins ist, stellt der *jīva* oder das individuelle Selbst einen Gegenstand der Natur dar. Die Egos sind Existenzen in einer Welt der Existenzen und sind nicht realer oder beständiger als diese. Jedes Ego besitzt innerhalb des grobstofflichen Körpers einen feinstofflichen Körper (vgl. Radhakrishnan, 1999), der die Ursache für die Wiedergeburt darstellt und zum Zeitpunkt des Todes weiter besteht. Der feinstoffliche oder subtile Körper, der alle Erfahrungen in sich trägt, wird als *linga* oder differenzierende Note des *puruṣa* bezeichnet. Erst durch die *lingas* können die unterschiedlichen *puruṣa* voneinander differenziert werden. Als Ergebnis von *prakṛti* weisen sie die drei *gunas* auf, die je nach Zusammensetzung den

Entwicklungsstand des Organismus widerspiegeln. Wenn *tamas* dominiert, befindet sich der Organismus im Entwicklungsstand der niederen Lebewesen und Tiere. Beginnt *rajas* zu dominieren, betritt der Organismus die menschliche Lebensform, bis er schließlich mithilfe von *sattva* die Erlösung oder Selbstverwirklichung erlangt. Die Veränderungen und die Verhaftung gehören dem subtilen Körper an. Die These der Evolution verbindet jedes menschliche Wesen mit allen anderen Formen des Lebens, den Tieren wie auch den Pflanzen. Durch die Verbindung von *puruṣa* und *prakṛti* entsteht im subtilen Körper Bewusstsein, obgleich er von seiner Natur her unbewusst ist. Er ist Freud und Leid, Handlung und deren Früchten unterworfen und treibt im Kreislauf der Wiedergeburt. Das Bewusstsein spiegelt sich in den inneren Organen wider, die den tatsächlich Handelnden darstellen, während die Seele losgelöst verweilt und dem Organismus das Leben einhaucht; vergleichbar mit einer Glühbirne, die erst durch den Strom zum Leuchten gebracht wird. Diese Verbindung der Seele mit der Natur ist keine beständige. Die Seele verbindet sich mit der Natur, um sich in ihr zu reflektieren. *prakṛti* unterliegt sowohl physischen als auch psychischen Phänomenen. Diese zwei repräsentieren nur unterschiedliche Formen der Entwicklung. *prakṛti* handelt, während *puruṣa* die Früchte der Handlungen genießt.

2.5.6 Mechanismen der Erkenntnis

Für Avia-Keller (2002) ist eine der bemerkenswertesten Aspekte des *sāṃkhya* die Trennung des Verstandes von Bewusst- und Gewährsein. Der Verstand ist die Brücke zwischen *puruṣa* oder dem absoluten Bewusstsein (korrespondierend mit der Wirklichkeit des CR) und der phänomenalen Welt. Der Verstand repräsentiert alle Funktionen des Denkens, die inneren Instrumente stellen Aspekte oder Teile des Verstandes dar.

In jeder Erkenntnis sind drei Faktoren enthalten: das Objekt des Wissens, das erkennende Subjekt und der Prozess der Erkenntnis. In der Philosophie des *sāṃkhya* stellt das reine Bewusstsein den Wissenden oder *pramātr* dar; die Modifikation (*vṛtti*) ist das *pramāna*, *pramā* ist die Reflexion der Modifikationen im Bewusstsein in der Form von Objekten.

Nach der Psychologie des *sāmkhya* (Vivekananda, 1999) erfolgt Perzeption auf folgendem Wege. Die Wahrnehmung beginnt mit dem Instrument des Sehens (*indrya*), dem Auge. Dahinter liegen der optische Nerv und in weiterer Folge die korrespondierenden Gehirnzentren. Für die Vollendung der Wahrnehmung fehlt jedoch noch der Verstand oder *manas*, der die Wahrnehmung zum Intellekt oder *buddhi* weiterleitet, dem determinativen Aspekt des Verstandes. Wenn die Reaktion vom Intellekt kommt, wird sie vom Ich-Gefühl oder *ahamkara* und dem Eindruck der externen Welt begleitet. Etwas fehlt jedoch noch. So wie jedes Bild auf einer Leinwand abgebildet wird, so müssen alle Ideen und Gedanken des Verstandes auf etwas projiziert werden, das relativ zu Körper und Verstand ist. Dies wird als Seele, *puruṣa* oder *atman* bezeichnet.

2.5.7 Quellen des Wissens

Kognitives Bewusstsein weist fünf unterschiedliche Formen auf:

- (I) *pramāna* oder valides Wissens (Kognition = Objekt)
- (II) *viparyaya* oder invalides Wissen (Kognition \neq Objekt)
- (III) *vikalpa* oder kognitives Bewusstsein, das durch konventionelle Ausdrücke jedoch ohne ein Objekt induziert
- (IV) *nidra* oder Schlaf / Kognition, die durch *tamas* induziert wurde
- (V) *smṛti* oder Erinnerung

sāmkhya geht von drei *pramānas* oder Erkenntnismöglichkeiten aus: Wahrnehmung, Inferenz und Zeugnis der Schriften.

Wissen, das durch Perzeption der Sinne erfolgt, fällt unter Wahrnehmung. Befindet sich ein Objekt, zum Beispiel ein Becher, im Sichtbereich, verändert sich der

Intellekt derartig, dass er die Form des Bechers annimmt. Dadurch nimmt die Seele die Gegenwart des Bechers wahr. Die Wahrnehmung wird weiters in undeterminiert (*nirvikalpa*) und determiniert (*savikalpa*) unterteilt. Undeterminierte Wahrnehmung ist noch unscharf, es ist bereits ein Bewusstsein bezüglich des Objektes vorhanden, jedoch erst durch die mentale Analyse kommen die Eigenschaften und die Kategorie des Objektes ins Bewusstsein. Erinnerung wird ebenfalls unter Perzeption subsumiert. (vgl. Radhakrishnan, 1999)

Inferenz weist zwei Kategorien auf: affirmativ (*vīta*) und negativ (*avīta*). Die Erste bezieht sich auf affirmatives gleichzeitiges Vorhandensein, die letztere auf negatives Vorhandensein. Generalisation ist das Ergebnis der Observation des Vorhandenseins der Begleiterscheinung (der Hypothese) und der Observation des Fehlens der gegenteiligen Erscheinungen. Implikation und Subsumierung werden ebenfalls unter Inferenz angeführt.

āptavacana oder glaubwürdige Bestätigung ist ebenfalls eine Quelle von validem Wissen. Ein Wort steht als Zeichen des Objektes in Relation zu diesem. Die Veden werden nicht bestimmten Personen zugeschrieben, da es keine gibt, die als Autoren angeführt werden können. Die Veden werden im *sāmkhya* auch nicht als unvergänglich betrachtet, da sie die Eigenschaft ihrer Effekte enthalten. Buchstaben vergehen, sobald sie ausgesprochen werden. Die Veden werden aufgrund ihrer nicht persönlichen Autorenschaft als frei von Zweifeln und Diskrepanzen anerkannt und als selbst evidente Validität angesehen. Wenn jene, die die Schriften lehren nicht selbst inspirierte Seher sind, also verwirklichte Seelen, dann tritt der Fall der Blinden, die von Blinden geführt werden, ein. *sāmkhya* erkennt auch andere Schriften an, argumentiert jedoch, dass die Logik herangezogen werden sollte, um festzustellen, welche Offenbarungen zutreffen und welche nicht.

*na hy āptavacanān nabhaso nipatanti mahāsurāh
yuktimad vacanam grāhyam mayānyaiśca bhavadvidhaih*

(Aniruddha Vṛtti I.26)

„Huge giants do not drop from heaven simply because an āpta, or competent person says so. Only sayings which are supported by reason should be accepted by me and others like yourselves.“ (übersetzt von Radhakrishnan, 1999)

Auch wenn sich die glaubwürdige Bestätigung durch eine kompetente Person zuerst etwas sonderbar anhören mag, wird in dieser Aussage auf die direkte Erfahrung eingegangen. Diese soll jedoch keinesfalls blind übernommen werden, sondern muss den Regeln der Logik entsprechen und durch die Vernunft geprüft werden.

Weiters wird im *sāmkhya* die yogische Perzeption anerkannt. Diese beinhaltet die Erkenntnis, dass alle Objekte zu allen Zeiten im Zustand der Involution oder Evolution existieren. Der Verstand des Yogi kann sich durch die Kraft seiner Meditation mit den latenten Zuständen der Objekte verbinden. In dieser Form der Erkenntnis bedarf es der Sinneswahrnehmung nicht, die inneren Organe nehmen sozusagen direkt die Eigenschaften des Objektes wahr, es kommt zu unmittelbarer Erkenntnis. (vgl. Radhakrishnan, 1999)

2.5.8 Kritik

Ogleich von unabhängigen Objekten und Subjekten ausgegangen wird, zeigte sich bereits in der Diskussion des *nyāya*, dass reine Subjekte und Objekte falsche Abstraktionen darstellen, die keine Bedeutung ohne ihren entsprechenden Bezugsrahmen haben. In dem Moment, in dem die konkrete Einheit der Erfahrung in Subjekt und Objekt aufgespaltet wird und diese beiden Entitäten als absolut definiert werden, bleibt keine Erklärung mehr für die Erfahrung. Wenn die Seele als reines Bewusstsein und die Natur als etwas Gegenteiliges angesehen wird, kann letztere niemals zu einem Objekt des ersteren werden. *sāmkhya* ist nicht imstande, den Graben zwischen Objekt und Subjekt zu überqueren. Ein weiteres Problem ist die Reflexion der Modifikationen des Intellekts in der Seele. Wenn man von der Validität der Theorie der Reflexion ausgeht, führt dies letztlich zu psychologischem Subjektivismus. Eine Reflexion ist nicht äquivalent mit der Wahrnehmung einer Realität, die nicht rein mentaler Natur ist. Auch die Relation zwischen externem Objekt und interner Idee bleibt ungeklärt. Wenn die zwei in kausaler Verbindung

stehen, stellt sich die Frage, was aus der radikalen Opposition der beiden wird. Wenn *puruṣa* und *opakṛti* vollkommen unabhängig sind, ist es nicht möglich, auf eine bewusste Wahrnehmung oder einen materiellen Prozess zu schließen. Dies entspricht letztlich einer *reductio ad absurdum*. Dieses Grundproblem wird jedoch durch vage Begriffe und eine Reihe von Metaphern zu verbergen versucht.

Weiters berücksichtigt die Theorie des *sāṃkhya* nicht die Tatsache des Wissens, welches eine Objekt-Subjekt-Relation widerspiegelt. Es geht davon aus, dass das Objekt vom Subjekt hinsichtlich der Erkenntnis abhängig ist und das Subjekt ein Objekt benötigt, das erkannt werden kann. In anderen Worten ist keine Erkenntnis ohne die Synthese der beiden möglich.

Das Prinzip des Bewusstseins ist keine eigenständige Erfahrung, sondern wird vom Wissen abgeleitet. Das Bewusstsein wird als reines Subjekt definiert, während der Inhalt des Bewusstseins, der ständiger Veränderung unterworfen ist, der objektiven Welt zugeschoben wird. Alle Objekte und auch die Sinneswahrnehmungen und mentalen Zustände werden als materiell definiert. Was Erkenntnis betrifft, wird diese durch die Modifikationen des Intellekts möglich. Jeder Akt des Wissens ist bewusstseinsrelevant. Einerseits ermöglicht das Bewusstsein die Funktion des Intellekts, andererseits führen die Modifikationen des Intellekts zur Erkenntnis. Da die Erfahrung somit zwei Elemente aufweist, eine beständige und eine unbeständige, ist es nicht möglich, diese voneinander zu trennen. Das heißt, das Subjekt vom Objekt. Zuerst werden ein reines Subjekt und ein reines Objekt angenommen, bis schließlich der zwanghafte Versuch unternommen wird, die beiden in der Erfahrung zu vereinen. Später wird sich herausstellen, dass beide im Bewusstsein oder Wissen differenziert werden und nicht außerhalb davon. Subjekt und Objekt sind untrennbar voneinander. (Radhakrishnan, 1999)

Der gleiche Fehler findet sich im materialistisch ontologischen Denken der westlichen Naturwissenschaften wieder, in dem eines der Grundprinzipien wissenschaftlicher Forschung die Objektivität darstellt. Diese Illusion wird sowohl in der indischen Philosophie als auch im konstruktiven Realismus enttarnt, obgleich der Ausgangspunkt unterschiedlich ist, wie sich später zeigen wird.

Nach Geldsetzer (1999) dürfte die *sāmkhya* Theorie im indischen Denken an die gleichen Grenzen gestoßen sein, die auch im abendländischen Denken bisher nicht überschritten werden konnten. Diese unüberwindbaren Grenzen ergeben sich aus der Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt und der damit verbundenen Aufgabe, ihre Eigenschaft und ihr Verhältnis zu klären. Offensichtlich erklären die Ideen des *sāmkhya* diese Problemstellung jedoch besser als abendländische Subjekt-Objekt-Theorien, die das Subjekt in einer Weise und Sprache thematisieren, die es selbst wieder zum Objekt macht. Subjekt-Theorien, die im Abendland diesen Fehler vermieden haben, sind nach dem Erkenntnisstand von Geldsetzer bisher in der Tradition der Mystik entstanden und zielen auf die letztliche Einheit – unio mystica – von Subjekt und Objekt ab. Die Philosophie des Yoga, die als nächstes zu diskutieren sein wird, stellt einen Versuch dar, diese Einheit durch eine systematische Methode erfahrbar zu machen, oder, in anderen Worten, zur Gewährleistung der Wirklichkeit zu gelangen.

2.6 Yoga

Nach Geldsetzer (1999) ist das System des Yoga unter den sechs indischen Darshanas diejenige Philosophie, der es im Wesentlichen um die praktische Erfahrung der Gewährwerdung der Wirklichkeit geht. Sie ist eine Theorie und Praxis der Meditation, der Beschäftigung des Geistes mit sich selbst und die dadurch erhoffte Lösung des Geistes von allem Materiellen und Phänomenalen der sinnlich erfahrbaren „Realität“ im Sinne des Konstruktiven Realismus.

Das Wort Yoga hat in der Sanskrit Literatur 31 verschiedene Bedeutungen. In Indien wird es in vielfältiger Weise benutzt. Wenn etwas Unangenehmes geschieht, sagt man: „Heute ist mein Yoga nicht gut.“ Unglück wird als Yoga bezeichnet. In der Astronomie wird das Aufeinandertreffen zweier Planeten als Yoga bezeichnet. Die etymologische Bedeutung eines Wortes wird ebenfalls Yoga genannt. Auch in der westlichen Kultur hat sich Yoga im letzten Jahrhundert weit verbreitet und inzwischen hat jeder eine gewisse Vorstellung, was mit Yoga gemeint ist. Im westlichen Kulturkreis wird unter dem Begriff Yoga häufig die auf die Stärkung, Reinigung und Kontrolle des Körpers ausgerichtete Form des Hatha Yoga verstanden. Auch in spiritueller Hinsicht wird dieses Wort sehr häufig verwendet. Yoga repräsentiert in dieser Hinsicht drei Denkansätze: Selbstkontrolle, Einheit und Realisation/Selbstverwirklichung (Prajnanananda, 1999).

Patanjali definiert Yoga als:

yoga cittavrtti nirodhah

(Patanjali Sadhana Pada Verse 2)

„Das Ende der Gedanken ist Yoga.“

Alles, was geheim und mysteriös ist, hat im System des Yoga nichts verloren. Der beste Anhaltspunkt im Leben ist Stärke. Alles Mysteriöse schwächt das menschliche Gehirn. Yoga wurde dadurch fast zerstört. Von der Zeit, als es entdeckt wurde – vor mehr als 4000 Jahren wurde es in einem gut strukturierten Lehrer-Schüler-System weitergegeben. Viele moderne Autoren sprechen von allen Arten von Geheimnissen. Yoga fiel in die Hände einiger weniger, die ein Geheimnis daraus

machten, um die Vorteile für sich alleine beanspruchen zu können. (Vivekananda, 1999c)

2.6.1 Selbstkontrolle

Yoga beginnt mit Selbstkontrolle und endet mit Selbstkontrolle. Selbstkontrolle ist der Weg und zugleich auch das Ziel. In den Yoga-Sutren von Patanjali wird von einem achtstufigen Weg gesprochen. Die erste Stufe wird *yama* oder Selbstkontrolle genannt. Das Ziel ist die Erlangung perfekter Kontrolle über Körper und Verstand um die Gewährleistung der Wirklichkeit zu ermöglichen. (Prajnanananda, 1999)

2.6.2 Einheit

Einerseits bezieht sich diese Einheit auf Körper und Seele, andererseits auf die Einheit der Seele (*atma*) mit dem höchsten Selbst (*brahman*). In der yogischen Literatur ist der Körper weiblich. Jeder Körper ist weiblich und das ihm innewohnende Selbst ist männlich. Jeder Körper repräsentiert die Einheit von männlich und weiblich. Diese Einheit ist Yoga und kommt aufgrund des Atems zustande. Der Atem spielt eine zentrale Rolle im Yoga. Wie ist nun die Beziehung der Seele zu Brahman? Um diese zu beschreiben, wird häufig die Metapher des Meeres und der Welle herangezogen. Die Welle kann nicht vom Ozean getrennt werden. Sie entsteht, besteht und vergeht aus/in ihm. Nach der Philosophie des Yoga ist jedes Individuum aus *brahman* hervorgegangen, alle Leben in ihm und vereinigen sich wieder mit ihm. Yoga ist das Verständnis der Beziehung zwischen einem Selbst und der Wirklichkeit. (Prajnanananda, 1999)

2.6.3 Realisation/Selbstverwirklichung

samādhāna ist die dritte Bedeutung von Yoga und bedeutet: ein Zustand der Balance.

Dieser Zustand wird in der Bhagavad Gita (II:54-58) beschrieben.

Anmerkung zur Gita: Die Bhagavad Gita, allgemein als Gita bekannt, bedeutet übersetzt das göttliche Lied. Diese kleine aber bewundernswerte Schrift findet man im Mahabharata. Das Mahabharata besteht aus 18 Büchern oder *parvas*. Man findet die Gita im 6. Buch, genannt Bhishma Parva. Gitas repräsentieren eine spirituelle Tradition in Indien. Es soll ca. 36 verschiedene Gitas geben, die unterschiedlich bewertet werden (z. B. Avadhuta Gita etc.). Obwohl die Bhagavad Gita nur einen kleinen Teil des großen Epos darstellt, enthält sie die Essenz der Upanishaden. Sie beinhaltet Wissen um das Absolute, *brahma vidya*, und ist eine Schrift über Yoga. Sie besteht aus einer Unterhaltung zwischen Krishna und Arjuna. (Hariharananda, 2000)

arjuna uvaca

sthitaprajñasya kā bhāsā

samādhisthasya keśava

sthitadhīḥ kim prabhāṣeta

kim āsīta vrajeta kim

śribhagavān uvāca

prajahāti yadā kāmān

sarvān pārtha manogatān

ātmany evā ’tmanā tuṣṭaḥ

duḥkheṣv anudvignamanāḥ

sukheṣu vigatasphaḥ

vītarāgabhayakrodhaḥ

sthitadhīr munir ucyate

yaḥ sarvatrā ’nabhisnehas

tat-tat prāpya śubhāśubham

nā ’bhinandati na dveṣṭi

tasya prajñā pratiṣṭhitā

*yadā samharate cā 'yam
kūrmo 'ngānī 'va sarvaśaḥ
indriyānī 'ndriyārthebhyas
tasya prajñā pratiṣṭhitā*

“Arjuna asks:

O Keshava! What are the characteristics of those established in wisdom who have attained samadhi (whose minds remain in God consciousness? How do those constantly merged in God speak? How do they sit? How do they talk?

Sribhagavan said:

O Arjuna, when a person thoroughly gives up all the cravings of his mind and is satisfied in the Self by the Self, he is said to be well established in wisdom.

He whose mind remains undisturbed in sorrow, who does not seek pleasure, and who is free from passion, fear, and anger is called a sage, established in wisdom.

The mind of a person who is free from affection, attachment, fondness, love, and tenderness, who is not affected by pleasure and pain, and who is above these qualities is established in wisdom.

When devotees fully withdraw their senses from sense objects, as the tortoise withdraws its limbs from all directions, they are established in wisdom.”

(übersetzt von Paramahansa Hariharananda)

2.6.4 Arten von Yoga

Die Yoga Sutras von Patanjali sind der älteste und bekannteste Text über die Definition von Yoga. Patanjali definiert Yoga als aus acht Teilen bestehendes System, genannt *astanga yoga*. *yama* und *niyama* sind moralische Grundlagen, die die Basis darstellen, auf der die anderen Praktiken aufgebaut werden.

1. *yama* - Selbstkontrolle *satya* (Aufrichtigkeit), *ahimsa* (Gewaltlosigkeit), *asteya* (Tugendhaftigkeit), *aparigraha* (kein Annehmen von Geschenken) und *brahmacharya* (Enthaltsamkeit).

2. *niyama* - Ethische und moralische Prinzipien von Yoga

sauca (Reinheit), *santosa* (Zufriedenheit), *tapah* (Buße), *svadhyaya* (Studium der Schriften und des Selbst), *iswara pranidhana* (Leben im Bewusstsein des höheren Selbst).

3. *asana* - Haltung

Laut Elliade (1999) beginnt die eigentliche Praxis des Yoga mit der Übung der *asanas*. Yogasanas haben sich im Westen zu einer Mode entwickelt. Die Körperhaltung soll *sthira* (beständig) und *sukha* (aufrecht) sein. Dieser Teil von Yoga hat ein wenig mit Hatha Yoga zu tun, bei dem es darum geht, den physischen Körper gesund und starkzumachen, um das Leben zu verlängern. Diese Übungen sind jedoch sehr kompliziert, schwer zu erlernen und bringen nur wenig spirituelles Wachstum. Das Objekt ist physisch und nicht psychologisch. Grundsätzlich überwiegen die physischen Aspekte des Yoga im Westen. Vor allem die *asanas* des *hatha yoga* haben weite Verbreitung gefunden und stellen die Grundlage für das Verständnis von Yoga im Westen dar.

4. *pranayama* – Atemkontrolle

Nachdem der Körper gestärkt und zur Ruhe gebracht wurde, ist es notwendig die Nerven zu „reinigen“. Hier kommt der Atem ins Spiel, der in engem Zusammenhang mit der Konzentration steht. Der Atem steht zum Körper wie ein Schwungrad zu einer Maschine. Zuerst bewegt sich das Schwungrad und diese Bewegung überträgt sich schließlich auf immer feinere und feinere Mechanismen, bis schließlich die gesamte Maschine in Bewegung gesetzt wird. Durch die Kontrolle des Atems ist es möglich langsam die Kontrolle über die Nerven zu erlangen, dann über die Gedanken und letztlich über *prana*, durch dessen Kontrolle schließlich Selbstverwirklichung erlangt werden kann. (Prajnanananda, 1999)

Um zu den subtilen Vorgängen im Körper zu gelangen, ist es notwendig, zuerst mit den grobstofflichen zu beginnen. Das Ziel ist herauszufinden, was die gesamte Maschine in Bewegung versetzt. Nach den indischen Yogis ist dies *prana*, dessen offensichtlichste Manifestation der Atem ist. Mithilfe des Atems ist man in der Lage langsam in die tieferen Regionen des Körpers vorzudringen und mehr über die subtilen Vorgänge der Nervenerregungen zu erfahren. Sobald man in der Lage ist, diese wahrzunehmen, kann man mit dem Versuch beginnen, sie zu kontrollieren. Der Verstand selbst wird durch diese unterschiedlichen Nervenerregungen hervorgebracht, sodass man schließlich perfekte Kontrolle über den Körper und den Verstand erlangen kann. Um den Beweis zu erbringen, bedarf es jedoch der ständigen Übung, da es ohne diese zu keinen Erfahrungen kommen kann. In der Svetashvetara Upanishad findet sich diesbezüglich (II.8-12):

„The mind whose dross has been cleared away by pranayama, becomes fixed in Brahman; therefore pranayama is declared.”

Eine Besonderheit des indischen Verstandes ist das Streben nach der letztmöglichen Generalisation. Das Ziel ist letztlich:

„That Eternal which rests in the self should be known. Truly there is nothing beyond this to be known. By knowing the enjoyer, the object of enjoyment and the mover (of all), everything has been said. This is the threefold Brahman.“

(Svetashvetara Upanishad I.12)

Die Yogis gehen davon aus, dass hinter jeder spezifischen Manifestation eine Generalisation steht. Hinter allen spezifischen Ideen befindet sich ein generalisiertes, abstraktes Prinzip; findet man dieses, erkennt man alles. So wie in den Veden das gesamte Universum in die eine, absolute Existenz generalisiert wird, so werden alle Energien und Kräfte dieses Universums, ob mental oder physisch, in dieses *prana* generalisiert. Wer in der Lage ist, dieses *prana* zu kontrollieren, hat seinen eigenen Verstand unter Kontrolle gebracht. Wie man dieses *prana*

kontrollieren kann, ist das Ziel von *pranayama*. Alle Übungen und Methoden dienen dieser einen Aufgabe.

Wissenschaft ist nichts anderes, als die Kontrolle von *prana* durch externe Methoden, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen. Der Teil von *pranayama*, der sich mit der physikalischen Manifestation von *prana* mit physikalischen Methoden auseinandersetzt, wird als Physik bezeichnet, und der Teil von *pranayama*, der sich mit der mentalen Manifestation von *prana* auseinandersetzt, wird als Yoga bezeichnet. (Vivekananda, 1999)

5. *pratyahara* - Der Rückzug des Verstandes von den Sinnen.

Perzeption beginnt bei den Sinnesorganen, der nächste Schritt ist die Übermittlung der Information zu den Gehirnzentren, bis schließlich die Wahrnehmung im Verstand erfolgt. Wenn alle diese drei Dinge eintreten, resultiert die Wahrnehmung. Zur gleichen Zeit ist es jedoch äußerst schwierig, sich nur auf eine Sinneswahrnehmung zu konzentrieren. Der Verstand ist ein Diener. Alle Handlungen, intern oder extern, erfolgen, wenn sich der Verstand mit bestimmten Gehirnzentren verbindet. Die willentliche Kontrolle des Verstandes bedeutet gleichzeitig auch die willentliche Beeinflussbarkeit der Sinneswahrnehmung und der Gefühle.

pratyahara bedeutet die Sammlung der nach außen gerichteten Tendenzen des Verstandes. Wie schwierig es ist, den Verstand zu kontrollieren, wird durch eine indische Parabel zum Ausdruck gebracht.

Ein Affe war so wie alle anderen auch von Natur aus ruhelos. Als wäre dies nicht genug, gab ihm jemand Wein zu trinken, der ihn noch rastloser machte. Dann stach ihn ein Skorpion. So fand sich der Affe in der schlimmsten Situation seines Lebens wieder. Um das Unglück abzurunden, fuhr ein Dämon in ihn ein. Welche Sprache der Welt kann die unkontrollierbare Rastlosigkeit des Affen beschreiben?

Die Kontrolle des Verstandes wird *pratyahara* genannt. Dies ist nach Ansicht von Swami Vivekananda (Raja Yoga, 1999) nur durch einen enormen Aufwand und beständige Übung möglich.

6. *dharana* - Konzentration

Längere Konzentration auf einen einzelnen Gedanken oder ein externes Objekt. Wenn *citta* auf einen bestimmten Bewusstseinsinhalt eingeschränkt ist, wird dies als *dharana* bezeichnet. Dies beruhigt die Erregungen des zentralen Nervensystems und führt zu innerer Ruhe. In der Folge ist der Yogi in der Lage besonders subtile Vorgänge im Inneren des Körpers wahrzunehmen.

7. *dhyana* - Der Prozess der Auflösung des Verstandes

Wenn der Verstand trainiert ist, für längere Zeit am selben Ort zu verweilen, entwickelt sich die Fähigkeit mit der Aufmerksamkeit ununterbrochen auf demselben Punkt zu verweilen.

8. *samādhi* - Verwirklichung

Die Yogis gehen davon aus, dass es nicht nur einen Bereich im menschlichen Verstand gibt, der unter der Bewusstseinschwelle liegt sondern auch einen Bereich, der darüber liegt. Dieser wird als Überbewusstsein bezeichnet. Die Wahrnehmung des Ich-Gefühles ist nur auf der mittleren Ebene des Bewusstseins möglich. Wenn der Verstand diese Ebene überschreitet, verschwindet die Wahrnehmung des Ego, dennoch ist der Verstand aktiv. Wie lässt sich nun zwischen Unter- und Überbewusstsein differenzieren? Die Yogis meinen aufgrund des Effekts. Kehrt jemand aus dem Tiefschlaf zurück, ist er dieselbe Person wie zuvor. Kehrt man aus dem Zustand des *samādhi* zurück, ist man erleuchtet, selbst wenn man zuvor ein Idiot war. Da die Erleuchtung eines Menschen, der aus dem überbewussten Zustand zurückkehrt, viel höher einzustufen sei als das Wissen der bewussten oder unbewussten Ebene, das durch schlussfolgerndes Denken gewonnen wurde, müsse dieser höher eingestuft werden.

Das Studium des überbewussten Zustandes müsse wie jede andere Wissenschaft betrieben werden. Grundstein dafür ist schlussfolgerndes Denken. An den Grenzen

des Denkens zeigt sich der Weg zur höchsten Ebene. Die drei Zustände unbewusst, bewusst und überbewusst gehören demselben Verstand an. Der untersten Ebene wird der Instinkt zugeschrieben, aus dem sich das schlussfolgernde Denken entwickelt, das sich zum transzendentalen Zustand weiterentwickelt. Der Schmetterling ist kein Widerspruch zur Raupe. Wahre Inspiration widerspricht nicht der Logik sondern erfüllt diese. All die unterschiedlichen Schritte im Yoga sollen auf wissenschaftlichem Wege zum Überbewusstsein führen. Mit wissenschaftlichem Wege ist die auf Kontrollierbarkeit, Wiederholbarkeit und Erfahrung ausgerichtete Methode gemeint. Inspiration liege in der Natur eines jeden Menschen. Die Propheten seien nicht einzigartig gewesen. Sie haben dieses Überbewusstsein entwickelt, so wie dies jeder andere auch tun könne. Die Tatsache, dass ein Mensch diesen Zustand erreicht hat, beweise, dass es für jeden anderen ebenfalls möglich sei. Dies sei das endgültige Ziel jeder Religion, das jeder Mensch willentlich oder unwillentlich anstrebe. (vgl. Vivekananda, 1999)

Nach Radhakrishnan (1999) ist *samādhi* der Zustand vor der Erleuchtung. Es ist dies der ekstatische Bewusstseinszustand, in dem die Verbindung mit der äußeren Welt unterbrochen wird. Es ist das Ziel des Yoga, dass die Seele von ihrem temporären und konditionierten Zustand losgelöst wird und ihre Einheit mit dem Absoluten erkennt. In den vier *Mahavakyas* wird dies unter der Erkenntnis *ayam atma brahma* (Das individuelle Selbst ist eins mit dem Absoluten) und *tat tvam asi* (Das bist du) zum Ausdruck gebracht. Auch im Zustand des *samadhi* finden sich mehrere Abstufungen bzw. unterschiedliche Ausprägungen der Konzentration. Im Zustand des *samprajñāta samādhi* ist sich der Verstand des Objektes bewusst. Radhakrishnan (S.358, 1999) definiert diesen Zustand als:

„That state where the citta is single in intent and fully illumines a distinct and real object, removes the afflictions and slackens the bonds of karma, and has for its goal the restraint of all modifications, is called samprajñāta samādhi. In it there is a union between the knower and the known, in which the knower may be said to know the object simply because he is it. The thought and the object of the thought are the same.“

Diese Form der Erkenntnis wird von Patanjali als Intuition bezeichnet. Es ist ein Sehen durch die Seele, wenn die Sinnesorgane des Körpers verschlossen sind. *samādhi* ist keine einfache Erfahrung, die gleich bleibend ist. Im Gegenteil, es ist eine Folge von mentalen Zuständen, die immer einfacher werden und letztlich in scheinbarer Bewusstlosigkeit enden. *asamprajñāta samādhi* ist der Zustand der Konzentration, in dem keine mentalen Aktivitäten mehr erfolgen. Während im Zustand des *samprajñāta samādhi* ein klares Bewusstsein des Objektes der Konzentration besteht, verschwindet diese Distinktheit im Zustand des *asamprajñāta samādhi*. In diesem überbewussten Zustand verweilt der Yogi im höchsten Selbst. Alle Möglichkeit der Verwirrung und Verwechslung zwischen dem Selbst und dem *citta* kommen zu einem Ende. Diese Erkenntnis kann jedoch nur sehr schwer weiter vermittelt werden, wie Vyasa beschreibt:

*yogena yogo jñātavyo yogo yogāt pravartate
yo'pramattas tu yogena sa yoge ramate ciram*

(Yoga Bhasya III:6)

“Through yoga must yoga be known, and yoga becomes manifest through yoga, and he who is earnest about yoga rests in it for evermore.”

2.6.5 Die sieben Chakras

„The One is revealed within the effulgent golden light. The Absolute Brahman, who is self-luminous, pure consciousness, who is light of lights and whose supreme reality is known to men of self-realization.” (Mundaka Upanishad II-II-9)

Es gibt zahlreiche Bücher über das Mysterium der Chakras. Die Chakras wurden grafisch als Lotus mit unterschiedlich vielen Blättern dargestellt. Einige schreiben ihnen mystische Kräfte zu, andere betrachten sie als mystischen Nonsense. Wieder andere warnen vor dem Erwecken der Kundalini, die in Form einer Schlange an der Basis der Wirbelsäule schlafen soll. Viel entscheidender ist nach Prajnanananda (2000) jedoch, dass mit jedem dieser Energiezentren menschliche Eigenschaften

verbunden werden. Es geht darum diese Eigenschaften zuerst zu entdecken und dann zu kontrollieren, um das Ziel der Erkenntnis der Wirklichkeit zu erreichen.

Das Potenzial der unterschiedlichen Chakras sei unerschöpflich, hänge jedoch von deren Kontrolle ab und führe sowohl zur Erfüllung der mit ihnen in Verbindung gebrachten Wünsche oder zu tiefer Verzweiflung.

Es gibt nach Ansicht der Yogis sieben Chakras entlang der menschlichen Wirbelsäule. Die unzähligen Nerven, vom Gehirn verlaufend, kommen sich an bestimmten Stellen der Wirbelsäule sehr nahe. Wenn dies geschieht, bilden sich magnetische Felder. Und dies seien die Energiezentren oder Chakras. Diese Chakras können anatomisch nicht nachgewiesen werden. Sie sind subtile Energiezentren in der Wirbelsäule. Es gibt sieben größere Energiezentren, die Chakras genannt werden. Diese sind:

<i>muladhara chakra</i>	Steißbeinzentrum
<i>svadhisthana chakra</i>	Kreuzbeinzentrum
<i>manipura chakra</i>	Lendenwirbelzentrum
<i>anahata chakra</i>	Dorsalzentrum
<i>vishuddha chakra</i>	Zervikalzentrum
<i>ajna chakra</i>	Seelenzentrum nahe der Hypophyse
<i>sahasrara chakra</i>	Kronenzentrum an der Spitze des Kopfes

2.6.6 Die zentrale Rolle der Atmung

Durch die Hilfe von den Dingen der materiellen Ebene gelangt man zu immer feineren Wahrnehmungen. Es gibt einen direkten Zusammenhang zwischen dem Zustand des Verstandes und dem Rhythmus der Atmung. Wenn man gleichmäßig atmet, ist der Verstand ruhig und ausgeglichen. Wenn der Verstand unruhig ist, dann ist auch der Atem unbeständig. Strömt der Atem gleichmäßig durch beide Öffnungen, ist die Zeit zur Kontrolle des Verstandes gekommen. Durch die Hilfe des Atems kann man die gesamten Energien bzw. Vorgänge des Körpers durch Willenskraft kontrollieren. (Vivekananda, 1999)

Es gibt einen Zusammenhang zwischen dem Verstand und dem Atem. Die Yogis messen die Länge des Atems, indem sie die Finger ohne den Daumen aneinanderreihen. Der normale Atem ist zwölf Finger lang. Bei starker emotionaler Erregung, wie z. B. bei Ärger, Zorn usw., wird der Atem bis zu vierzig Finger lang. Je ruhiger also der Atem, desto ruhiger ist der Verstand und desto einfacher lässt sich die Aufmerksamkeit für längere Zeit auf einen Punkt richten. (Prajnanananda, 1999)

„Vital Airs“ und Chackras

In jedem Gedanken ändern sich der Strom des *prana* sowie die Qualität und die Quantität der Atmung. Es gibt nach Ansicht der Yogis 49 unterschiedliche Arten von *prana* im menschlichen Körper. Die *Yoga Sastras* haben diese in fünf Gruppen zusammengefasst: *apana*, *samana*, *vyana*, *prana* und *udana*. Diesen Gruppen werden unterschiedliche Aktivitäten zugeordnet. Die Luft, die man einatmet, wird *prana* genannt. Wenn diese in die Lungen gelangt, wird sie *vyana* genannt. Während der Meditation wird die Atmung sehr langsam und flach. Dies ermöglicht es, in einem Zustand der inneren Ruhe zu verweilen. (Hariharananda, 1998)

2.6.7 Der Körper

Alle pflanzlichen, tierischen und menschlichen Körper sind nach Ansicht der Yogis sechs Modifikationen unterworfen. Diese sind: *jayate* (Geburt), *asti* (Existenz),

vardhate (Wachstum), *viparinamate* (Ende des Wachstums), *apaksyate* (Verfall) und *vinasyate* (Tod).

Der menschliche Körper wird in den Schriften des Yoga als *pura* oder Stadt mit vielen Toren beschrieben. Einige Schriften sprechen von 9, andere von 10 oder unendlich vielen Öffnungen. Die 9 Öffnungen beziehen sich auf die zwei Augen, die zwei Nasenlöcher, die zwei Ohren und den Mund. Diese sieben befinden sich im Gesicht. Die zwei weiteren Öffnungen sind die Genitalien und der Anus. Die zehnte Tür wird als verschlossen bezeichnet und bezieht sich auf die Fontanelle an der Spitze des Schädels. Über die elfte Tür herrscht Uneinigkeit. Einige sind der Ansicht es sei der Nabel, andere gehen davon aus, dass sich im Genitalbereich zwei Tore befinden. Man kann aber auch sagen, der Körper besitzt unendlich viele Tore, da die Berührungsempfindung im ganzen Körper möglich ist. Der physische Körper stellt einen Aspekt der menschlichen Existenz dar.

Die yogischen Schriften sprechen von externen Instrumenten - *bahihkarana*. Das sind die Augen, die Ohren, die Nase, die Haut und der Mund. Diese werden auch als die fünf *jnanendriyas* oder Organe der Perzeption bezeichnet. Weiters die Hände, die Füße, die Zunge, die Genitalien und der Anus, die als *karmendriyas* oder Organe der Handlung bezeichnet werden. Sie dienen dem Genuss der externen Objekte. Schließlich gibt es noch die vier inneren Instrumente oder *antahkarana catustaya*, das sind *manah* (der Verstand), *buddhi* (der Intellekt), *citta* (das Gedächtnis) und *ahamkara* (das Ego). (Prajnanananda, 1999)

2.6.8 Die Seele

In der Bibel wird die Seele als Bild Gottes beschrieben; in den Upanishaden als *amrtasya putrah* (Kind der Unsterblichkeit). In der Bhagavad Gita II:20-25 ist eine genaue Beschreibung zu finden:

na jāyate mriyate vā kadācin
nā 'yam bhūtvā bhavitā vā na bhūyaḥ
ajo nityaḥ śāśvato 'yam purāṇo
na hanyate hanyamāne śarīre

*vedā 'vināśinam nityam
ya enam ajam avyayam
katham sa puruṣaḥ pārtha
kam ghātayati hanti kam*

*vāsāmsi jīrṇāni yathā vihāya
navāni grhṇāti naro 'parāṇi
tathā śarīrāṇi vihāya jīrṇāny
anyāni samyāti navāni dehī*

*acchedyo 'yam adāhyo 'yam
akledyo 'soṣya eva ca
nityaḥ sarvagataḥ sthāṇur
acalo 'yam sanātanaḥ*

*avyakto 'yam acintyo 'yam
avikāryo 'yam ucyate
tasmād evam viditvai 'nam
nā 'nuśocitum arhasi*

“For the soul there is never birth or death. Having once been, never does it cease to be. It is unborn, everlasting, eternal and ancient. It is not destroyed, even when the body is slain.

O Partha, how can a person who knows that the soul is imperishable, unborn, eternal and unchangeable kill anyone or cause anyone to kill?

Just as a man puts on new garments, leaving old ones; similarly, the embodied soul takes on new physical bodies, giving up old useless ones.

Weapons cannot cut the soul; it can neither be burned by the fire, nor drenched by the water, nor dried by the wind.

The individual soul is unbreakable and insoluble and cannot be burned or dried. It is immovable, omnipresent, unchangeable, and everlasting.

This soul is unmanifest, unthinkable and immutable. Therefore, knowing it as such, you should not grieve. “

Im Gegensatz zum westlichen Seelenverständnis wird hier eine weitere Differenzierung eingeführt. Zwischen die Seele und den Körper wird der Verstand gestellt, der mit dem Fluss der Gedanken und den damit einhergehenden Gefühlen und Emotionen in Beziehung gesetzt wird. Die Seele selbst wird im Yoga als

absolut, jenseits von Freud und Leid angesehen; unvergänglich und allgegenwärtig. Die Erfahrung der Seele oder Selbstverwirklichung kann mit der Erkenntnis der Wirklichkeit gleichgesetzt werden.

2.6.9 Der Verstand - *manas*

Kommen wir nun zur Definition des Verstandes. Im *Visnupurana* (6-7-28) wird er definiert als:

*manah eva manusyanam karanam bandha maksayah
bandhaya visayasangi muktyai nirvisayam smrtam*

„The mind is the cause of bondage and liberation, joy and pain. When the mind is attached to sense objects it is in bondage and when the mind is free from them, you are free.“

Der Verstand steht in engem Bezug zum Körper. Er ist ein feiner Teil davon. Der Verstand beeinflusst den Körper und umgekehrt. Wenn der Körper krank ist, dann ist auch der Verstand krank. Wenn sich jemand aufregt, so herrschen sowohl im Verstand als auch im Körper Unruhe. Der Mensch besitzt nur sehr wenig Kontrolle über den Verstand. Um diese Kontrolle zu erlangen, bedarf es bestimmter physischer Hilfen. Wenn man ausreichend Kontrolle über den Körper erlangt hat, kann man versuchen, den Verstand zu kontrollieren. Durch die Manipulation des Verstandes kann er langsam unter Kontrolle gebracht werden. (Vivekananda, 1999c)

Der Verstand ist der beständige Fluss der Gedanken, vergleichbar mit einem Strom. Die Art der Gedanken ist durch die Erfahrungen eines Menschen determiniert. Die Gedanken können nur Objekte zum Inhalt haben, die bereits über die Sinne wahrgenommen wurden. Und diese Gedanken kommen beständig, einer nach dem anderen. Der Verstand selbst kann in fünf unterschiedlichen Zuständen verweilen. (Prajnanananda, 1999)

Zustände des Verstandes:

1. *mudha* (verwirrt) Ein Zustand der Diskriminationsunfähigkeit, Müdigkeit, Trägheit und Schläfrigkeit.
2. *ksipta* (Ruhelosigkeit) Der Verstand ist ruhelos und will viele Dinge auf einmal tun/besitzen, immer auf der Suche nach Veränderung.
3. *viksipta* (Sinnesgenuss) Der Verstand ist für längere Zeit in einem Sinnesgenuss absorbiert. *viksipta* bedeutet zerstreut, zerstreut in einem bestimmten Sinnesgenuss. Die meisten Menschen befinden sich in *ksipta* und *viksipta*. Jeder Sinnesgenuss endet letztendlich in Schmerzen. Überessen endet in Verdauungsschmerzen und Übergewicht, zu viel Fernsehen schadet den Augen etc. Daher wird ein gewisses Maß an Balance (Mäßigung) im Yoga empfohlen.
4. *ekagra* (konzentriert) Der Verstand ist auf ein internes oder externes Objekt für längere Zeit fixiert, konzentriert. Ein Wissenschaftler konzentriert sich auf externe Objekte (z. B. ein Chirurg auf den menschlichen Körper), ein Yogi konzentriert sich im Inneren. Nur wenige Personen sind in der Lage ihre Aufmerksamkeit längere Zeit auf einen Punkt zu richten. *ekagra* führt zu
5. *niruddha* (kontrolliert) Ein Zustand der völligen Kontrolle über den Verstand.

In der Psychologie wird der Zustand der Konzentration des Verstandes als „Flow“ Erlebnis beschrieben. Csikszentmihalyi (1990) definiert ihn als mentalen Zustand oder Operation, in der die Person vollkommen auf ihre Aktivität fokussiert ist, die

charakterisiert ist durch ein Gefühl der energetischen Konzentration, der völligen Hingabe und dem Erfolg im Verlauf der Handlung.

Die Wahrnehmung der Welt wird durch den Verstand determiniert. Man sieht die Welt durch die Brille des Verstandes. Mit einem ästhetischen Verstand nimmt man die Schönheit dieser Welt wahr, mit einem Verstand voller Zweifel wird alles zu einem Objekt des Zweifels. (Prajnanananda, 1999)

2.6.10 Der Intellekt - *buddhi*

Die Tiere haben einen Verstand und leben vor allem durch Instinkte. Der Intellekt unterscheidet den Menschen von den Tieren. Er wird definiert als *niscayatmika buddhi* oder diskriminierende und entscheidende Fakultät. Er besitzt die Qualität des rationalen Denkens und befähigt Entscheidungen zu treffen. Diese Fähigkeit nimmt durch Introspektion zu.

2.6.11 Das Gedächtnis - *citta*

citta wird für gewöhnlich als das Gedächtnis übersetzt. Es wird definiert als *smaranatmaham cittah* (die Fähigkeit sich Dinge einzuprägen) und *anusandhanatmaham cittah* (die Fähigkeit der Erkundigung).

2.6.12 Das Ego - *ahamkara*

Das Ego ist das vierte Instrument, definiert als *ahamkaratmika vritti* (egoistische Fähigkeit). *Ahamkarta iti bhavah*. Damit ist das Gefühl oder die Wahrnehmung „Ich bin der Handelnde“ gemeint. Tiere besitzen kein Ego. Wenn zwei Kühe nebeneinander auf der Weide stehen, eine schwarz die andere weiß, denkt keine der beiden, dass sie besser als die andere sei. Sie besitzen keinen Intellekt, kein Ego und leben durch den Instinkt. So wie der menschliche Körper fünf Chakras besitzt, so gibt es auch fünf verschiedene Arten des Ego. Das Ego des Besitzes (Ich bin reich), das Ego des Geschlechts (Ich bin männlich/weiblich), das Ego der Gesundheit, das Ego der Gefühle (Ich liebe/hasse) und das Ego der Philosophie, der Religion und des

Wissens. Zwischen den Chakras und den fünf Egos besteht nach Ansicht der Yogis ein Zusammenhang.

2.6.13 Das Ziel

Die Seele ist definiert als *sat-cit-ananda*. Zwischen dem Körper und der Seele befindet sich der Verstand. Die Frage, die sich stellt, ist: Wenn die Seele immer rein ist, warum ist der Verstand so unbeständig. Die Seele scheint durch den Körper und die inneren Instrumente bedeckt zu sein. Wenn die Bedeckung rein ist, scheint die Seele hindurch. Der Körper und der Verstand bedecken die Seele. Wenn der Verstand transparent ist, kann die Seele wahrgenommen werden.

Um die Seele wahrnehmen zu können, muss man die Qualität und die Quantität der Gedanken ändern. Dies ist das Ziel von Yoga. *yoga cittavrtti nirodhah*. *citta* ist das Gedächtnis. Aus diesem Speicher kommt *vrtti*. *vrtti* steht für die Gedanken, die Ideen, oder bildhaft gesprochen, die Wellen, die aus unserem Gedächtnis kommen. *citta* und *vrtti* werden mit dem Meer und den Wellen verglichen. So wie das Wasser des Meeres sich verändert und die Wellen hervorbringt, ändert sich das Meer des *citta* in *vrtti*. *nirodha* steht für das Verständnis von *citta* und das Wissen um die Kontrolle. Alle menschlichen Erfahrungen sind nach Ansicht der Yogis im Gehirn gespeichert. Wenn man sich zur Meditation hinsetzt und versucht frei von Gedanken zu werden, kann man beobachten, wie die Gedanken, einer nach dem anderen, ins Bewusstsein kommen. Wenn man ihnen keine Aufmerksamkeit schenkt, entschwinden sie wieder. *nirodha* bedeutet festhalten und kontrollieren. Obwohl das Wort *nirodha* verwendet wird, ist eigentlich *vilaya* gemeint. *vilaya* bedeutet völlige Auflösung des Verstandes. Der Verstand ist ein Bündel von Gedanken, Konzentration bedeutet, einen einzelnen Gedanken für längere Zeit im Bewusstsein zu halten, und Meditation ist die völlige Abwesenheit von Gedanken. Somit ist gemeint *yoga cittavrtti vilayah*. (Prajnanananda, 1999)

Die Wirklichkeit des Selbst kann nicht mithilfe eines objektiven Verstandes erkannt werden, sondern nur durch die Kontrolle der mentalen Aktivitäten, durch die unsere eigentlich innere Natur überlagert wird. Obgleich der Same der Spiritualität jedem

Menschen innewohnt, kann er nicht durch das Bewusstsein wahrgenommen werden, da es zu sehr mit den anderen Inhalten und Objekten des täglichen Lebens okkupiert ist. Es ist eine strikte Selbstdisziplinierung erforderlich, um das nach außen gerichtete Bewusstsein allmählich auf die innere Wirklichkeit zu richten und dort verweilen zu lassen. Eine besondere Rolle spielt hierbei die Herrschaft und Kontrolle über die Begierden. (Radhakrishnan, 1999)

2.6.14 Die drei Bewusstseinszustände

1. *jagradavastha* (Wachzustand) Wenn der Körper, die Sinne und der Verstand aktiv sind.

2. *svapnavastha* (Schlaf-Traumzustand) Wenn der Körper und die Sinne inaktiv sind (sich ausruhen), aber der Verstand aktiv ist.

3. *susupti* (Tiefschlaf) Wenn der Körper, die Sinne und der Verstand sich ausruhen. Der Verstand ist abwesend und man nimmt nichts wahr.

jagrat, *svapna* und *susupti* sind Beispiele für viele Gedanken, ein Gedanke und über längere Zeit schließlich keine Gedanken mehr.

2.6.15 karma

Die Wurzel des Wortes *karma* ist in Sanskrit *kri*, das „handeln“ bedeutet. Technisch bedeutet dieses Wort aber auch den Effekt der Handlungen. Metaphysisch bedeutet es die Effekte, für die frühere Handlungen die Ursache darstellen. Nach der östlichen Philosophie ist das Ziel der Menschheit Weisheit und nicht Genuss. Der Grund für vieles Leiden auf dieser Welt ist der Fehler, anzunehmen, dass der Genuss das höchste Ideal darstellt, nach dem es zu streben gilt. Genuss und Leid

erscheinen vor der Seele wie Bilder auf einer Leinwand, und die Folge dieser Impressionen ist der „Charakter“ des Menschen. Die indischen Yogis sind der Ansicht, dass der Charakter nichts anderes als die Summe der Tendenzen des Verstandes darstellt. Und für die Bildung des Charakters sind Freude und Leiden gleichstarke Faktoren. Manchmal hat Leid sogar einen größeren Einfluss.

Weiters gehen die Yogis davon aus, dass Wissen bereits jedem Menschen innewohnt. Kein Wissen kommt von außen, alles befindet sich im Inneren. Was ein Mensch weiß, ist eigentlich das, was er von seiner eigenen Seele enthüllt hat, die eine Quelle unendlichen Wissens darstellt. Nehmen wir Newton als Beispiel. Von ihm wird gesagt, er habe die Gravitation entdeckt. Dies gelang ihm mittels seines Verstandes, zur entsprechenden Zeit entdeckte er das Gesetz der Gravitation. Alles Wissen dieser Welt hat seine Quelle im Verstand. Die unendliche Quelle des Universums befindet sich in jedem Verstand. Die externe Welt repräsentiert nur die Suggestion, die den Menschen dazu bewegt sich mit seinem Verstand auseinanderzusetzen, aber das Objekt der Untersuchung ist immer der Verstand selbst. Der Fall eines Apfels stellte die Suggestion dar und Newton studierte seinen eigenen Verstand. Er veränderte alle vorherigen Assoziationen seines Verstandes und entdeckte eine neue Verbindung unter ihnen, die nun das Gesetz der Gravitation genannt wird.

Alles Wissen, ob spirituell oder weltlich, befindet sich im menschlichen Verstand. In vielen Fällen wird es nicht entdeckt, sondern bleibt bedeckt, und wenn diese Bedeckung langsam entfernt wird, kommt die Erkenntnis „Ich lerne“. Der Fortschritt des Wissens ist bedingt durch den Fortschritt des Prozesses der „Entdeckung“. (Vivekananda, 1999b).

2.6.16 Externe und interne Natur

Die externe Natur ist nichts anderes als die grobstoffliche Form der inneren oder feinstofflichen Welt. Die feinstoffliche ist immer die Ursache, die grobstoffliche der Effekt. So wie einige Individuen danach streben die interne Natur zu kontrollieren, streben andere die Kontrolle der externen Natur an. Demzufolge gibt es unterschiedliche Ansichten bezüglich der Kontrollierbarkeit. Einige gehen davon

aus, dass die interne Natur nur durch die äußere kontrolliert werden kann, andere sind wiederum der Ansicht, dass durch die innere Natur auch die äußere kontrolliert werden kann. Letztlich haben nach Swami Vivekananda (1999c) beide recht, da es in der Natur eigentlich keine Trennung zwischen intern und extern geben kann. An den Grenzen ihres Wissens begegnen sich der Externalist und der Internalist. Am Übergang von Geist und Materie müssen sie sich eingestehen, dass der Unterschied nur scheinbar vorhanden ist und sie in Wirklichkeit eins sind. Das Ende und das Ziel des Yoga ist es, die Einheit zu finden, aus der sich die Vielfalt ergibt.

2.6.17 Psychologie des Yoga

Was im *sāmkhya* als *mahat* bezeichnet wird, findet sich im Yoga als *citta* wieder. Es ist das erste Ergebnis der Evolution von *prakṛti*, obgleich es von umfassenderer Bedeutung ist, da es sowohl den Intellekt, das Selbstbewusstsein als auch den Verstand umfasst. Es ist den drei *gunas* unterworfen und durchläuft unterschiedliche Modifikationen. Es ist essenziell unbewusst, obgleich ihm durch die Reflexion des Selbst scheinbar Bewusstsein eingehaucht wird. Es erfährt Veränderungen, wenn es durch die Objekte der Sinneswahrnehmung beeinflusst wird. Das Bewusstsein der reflektierten Seele führt zur fälschlichen Annahme, dass *citta* der Erfahrende ist. Radhakrishnan (S.345, 1999) beschreibt *citta* als: „*citta is really the spectacle of which the self is by reflection the spectator. citta, as cause, is all-pervading.*“ Durch die Hilfe des *citta* ist die Seele in der Lage das relative Universum wahrzunehmen und mit ihm zu interagieren. Wissen entsteht, wenn die Intelligenz *caitanya* im Spiegel der denkenden Substanz *citta* reflektiert wird und *citta* die Form des Objektes annimmt. *citta* kann sich durch die Präsentation von Objekten verändern, diese jedoch nicht wahrnehmen, da es von seiner Natur her unbewusst ist. Es ist die Reflexion des Selbst im *citta*, die ihm Wahrnehmung ermöglicht. Im Falle von objektiver Erkenntnis wird *citta* sowohl vom Subjekt als auch vom Objekt beeinflusst. Auch wenn sich *citta* ständig ändert, bleibt das Wissen dennoch konstant, da das Selbst, welches der Erkennende ist, beständig ist. Da *citta* nur eine Modifikation auf einmal durchlaufen kann, ist es imstande, nur ein Objekt zu erkennen. Es ist also nicht möglich, sowohl eine Kognition des Objektes als auch

des *citta* gleichzeitig zu haben. Impressionen im *citta* hinterlassen gewisse Spuren, die Ursachen für spätere Interessen und Wünsche werden können.

Das Subjekt wird vom Ego, abhängig von der Erfahrung der Welt, unterschieden. Das Leben des Ego ist ruhe- und rastlos, da es den fünf Beschwerden der Unwissenheit ausgesetzt ist. Diese sind nach Radhakrishnan (S.347, 1999):

- I) “Mistaking the non-eternal for the eternal, the impure for the pure, the unpleasant for the pleasant and the non-self for the self
- II) *asmitā* – the erroneous identification of oneself with the instruments of body and mind
- III) *rāga* – attachment to pleasant things
- IV) *dveṣa* – hatred of unpleasant things
- V) *abhiniveśa* – the instinctive love of life and the dread of death

Wenn das Selbst vom *citta* befreit wird, zieht es sich in seinen Ursprung zurück und wird wunschlos, ziellos und depersonalisiert. „*When the mind (citta) is active, the self appears to experience various conditions, and when the mind becomes calm in meditation the self abides in its own true form.*” (Radhakrishnan, S.357, 1999)

Während in der Theorie des *sāṃkhya* Selbstverwirklichung durch Diskrimination angestrebt wird, ist das Ziel des Yoga die Kontrolle und letztlich die Auflösung der mentalen Aktivitäten. Dieser Zustand darf jedoch nicht mit dem Tiefschlaf verwechselt werden. Konzentration ist eine Eigenschaft des *citta* in allen fünf Zuständen. Dies wurde bereits weiter oben, in den Zuständen des Verstandes näher erörtert. In der Psychologie des Yoga wird davon ausgegangen, dass Konzentration eine grundsätzliche Charakteristik der fünf Zustände darstellt. Die höchste Form der Konzentration wird jedoch in *samadhi* erlangt. Wenn der Verstand frei von allen Modifikationen und Dispositionen ist, verweilt er im Zustand des *samāpatti* oder der Balance und ist imstande jegliche Form eines Objektes anzunehmen, das ihm dargeboten wird. Er nimmt die Natur des Objektes in sich selbst an.

2.6.18 *pramānas*

Im Yoga wird von drei Möglichkeiten zu Wissen zu gelangen ausgegangen (vgl. Radhakrishnan, 1999): Wahrnehmung, Inferenz und die Schriften. Perzeption erfolgt, wenn *citta* durch ein externes Objekt beeinflusst wird, das von den Sinnesorganen wahrgenommen wird. Die mentale Modifikation steht in direkter Relation zum Objekt. Im Yoga wird von der Realität externer Objekte ausgegangen. Wie das Universum haben alle Objekte externe Archetypen oder Noumena, die phänomenalen Veränderungen unterworfen sind, jedoch niemals ganz zerstört werden. Wenn sich ein Objekt in ein anderes wandelt, ist nur die Form verändert, und wenn alle Formen zerstört werden, kehrt das Objekt zu seinem ursprünglichen Zustand, dem Noumenon, zurück. Die Wahrnehmung der Objekte wird jedoch nicht nur durch deren Eigenschaften und die Sinnesorgane determiniert, sondern hängt auch davon ab, von welchem *guna citta* beeinflusst wird. Inferenz ist eine mentale Modifikation, durch die man die generische Natur von Objekten erkennen kann. Die Kognition von zwei unveränderlichen, gleichzeitig vorhandenen Ereignissen ist die Basis der Inferenz. Das Wissen hinsichtlich eines wahrgenommenen Objektes, das durch eine glaubhafte Person kommuniziert wird, ist die dritte Möglichkeit der Erkenntnis. (Radhakrishnan, 1999)

Die valide Kognition wird durch vier andere Formen der mentalen Modifikationen unterschieden.

- I) *viparyaya* – Das Missverständnis. Eine falsche Annahme hinsichtlich der Natur des wahrgenommenen Objektes.
- II) *vikalpa* – Imagination. Worte, die in keiner Relation zu einer positiven Tatsache stehen.
- III) *nidrā* – Schlaf. Ist eine mentale Modifikation, die durch die Negation des Wachzustandes und Träume determiniert wird.
- IV) *smṛti* – Gedächtnis. Gedächtnis ist die Erinnerung eines Objektes durch Impressionen, die durch eine vorhergehende Erfahrung verursacht wurden.

Im Yoga wird davon ausgegangen, dass das Wissen, das durch Wahrnehmung, Inferenz oder die Schriften erlangt werden kann, nicht absolut valide ist. Die Wahrheit der Dinge könne nur durch die Praxis von Yoga erkannt werden. Darauf soll aber im 3. Abschnitt der Arbeit noch genauer eingegangen werden. Hier sei nur angeführt, dass die Erkenntnis durch die drei angeführten Quellen sich auf den Bereich der Realität beschränkt, während sich die Erkenntnis, nach der der Yogi strebt, auf den Bereich der Wirklichkeit bezieht.

2.7 *pūrva-mīmāṃsā*

Die Philosophie der zwei *mīmāṃsās* (*pūrva* und *uttara*) stellt den Versuch dar, zu beweisen, dass die Offenbarungen der Veden in Harmonie mit den Erkenntnissen der Philosophie sind. Das *pūrva-mīmāṃsā* ist das ältere von beiden (zumindest im logischen Sinn) und ist von seiner Thematik her ritualistisch, während das *uttara-mīmāṃsā* oder Vedanta das Wissen über die Wahrheit der Dinge beinhaltet. Im Vedanta liegt der Schwerpunkt auf Gott, während im *pūrva-mīmāṃsā* der Schwerpunkt auf der Macht Gottes liegt. *pūrva-mīmāṃsā* wird für gewöhnlich als *mīmāṃsā* bezeichnet und interpretiert die vedischen Texte. Die Veden, exklusive der Upanishaden beschäftigen sich mit *dharma* oder den Handlungen der Pflichterfüllung. Den Hauptteil füllen hier die Rituale aus. So beschäftigt sich die Philosophie des *pūrva-mīmāṃsā* mit der Interpretation des ersten Teiles der Veden und das *uttara-mīmāṃsā* mit dem Ende der Veden, dem Vedanta, oder, anders gesagt, den Upanishaden. Die Trennung der beiden *mīmāṃsās* ist nicht nur eine formale. Es wird davon ausgegangen, dass die Durchführung von Ritualen, mit denen sich das *pūrva-mīmāṃsā* beschäftigt, die Basis für die Beschäftigung mit dem Wissen, das zu *moksa* führt, darstellt (vgl Radhakrishnan, 1927).

Der Ursprung des *mīmāṃsā* kann auf die Veden zurückgeführt werden und handelt von der Diskussion und dem Zweifel bezüglich der Regeln, die bei der Durchführung von Ritualen eingehalten werden sollten. Die richtige Durchführung der Rituale und Opfer hängt von der korrekten Interpretation der vedischen Texte ab. Lange Zeit stellten vedische Texte und mündliche Überlieferung die einzigen zwei Autoritäten zur richtigen Durchführung der Rituale dar. Während der post-buddhistischen Ära versuchte Jaimini die Regeln des *mīmāṃsā*, die sich seit den Anfängen der vedischen Zivilisation entwickelt hatten, zu systematisieren und deren Validität in seiner Arbeit nachzuweisen.

Das angepeilte Ziel des *pūrva-mīmāṃsā* ist die Natur von *dharma* zu ergründen. Das Interesse ist mehr praktisch als spekulativ, daher stehen auch die philosophischen Spekulationen hinter dem ritualistischen Zweck. Folgende Voraussetzungen werden getroffen: Die Seele ist unvergänglich und besitzt einen

Körper, auf den sich die Ergebnisse der Handlungen auswirken. Die vedischen Texte schreiben einerseits die Einhaltung bestimmter Pflichten vor, andererseits spezifizieren sie die positiven Ergebnisse, die daraus resultieren. Im *mīmāṃsā* sind alle philosophischen Anschauungen willkommen, solange sie nicht im Widerspruch zu den grundlegenden Prinzipien stehen. Die Schriften, die das Leben der Hindu leiten, müssen grundsätzlich in Bezug auf die Regeln des *mīmāṃsā* interpretiert werden.

Die wichtigste Arbeit in den *pūrva-mīmāṃsās* ist das *mīmāṃsā sūtra* von Jaimini. Es geht von einer langen Geschichte der vedischen Interpretationen aus, indem es alle generellen Regeln aus den früheren Zeiten (*nyayas*) zusammenfasst. Es beschreibt die unterschiedlichen Rituale und ihre Zwecke, die Theorie des *apurva* (siehe unten) und einige philosophische Grundannahmen.

2.8 *uttara mīmāṃsā / vedānta*

Die Philosophie des Vedānta verdankt ihren Namen dem besonderen Verhältnis zur gesamten vedischen Tradition. Es handelt sich um diejenige theoretische Richtung, die gemeinsam mit der Philosophie des *pūrva-mīmāṃsā*, die Grundlage einer Theologie der Hindureligionen darstellt und ist darin mit dem abendländischen Neuplatonismus vergleichbar, der in ebensolcher Weise die philosophische Grundlage des Christentums, des Judentums und des Islams darstellt. Sie versteht sich selbst als das Ende der vedischen Tradition, in der alle bedeutsamen Erkenntnisse aus den Veden zusammengefasst werden (Geldsetzer, 1999).

Es gibt verschiedene Interpretationen, beginnend mit der dualistischen oder *dvaita*, endend mit der non-dualistischen oder *advaita vedānta*. Das Wort *vedānta* bedeutet wörtlich das Ende der Veden. Unter Vedānta werden alle Schriften der Hindu zusammengefasst und alle orthodoxen Philosophiesysteme nehmen sie als Grundlage. Alle philosophischen Schulen in Indien haben, obwohl sie als Basis die Veden haben, unterschiedliche Namen für ihre Systeme. Das letzte System von Vyasa bezieht sich mehr auf die Veden als die früheren und entretiert eine Harmonisierung. Daher wird sein System als „Vedānta Philosophie“ bezeichnet und die Sutren (Verse) von Vyasa wurden durch drei unterschiedliche Interpreten kommentiert. Die ältesten Interpreten sind bis heute in Vergessenheit geraten, aber ihre Ideen wurden in moderner Zeit durch die post-buddhistischen Kommentatoren Shankara, Ramanuja und Madhva wieder vertreten. Shankara vertat den „non dualistischen Standpunkt“, Ramanuja den „qualifiziert non dualistischen“ Standpunkt von Bodhayana und Madhva die „dualistische“ Form. In Indien unterscheiden sich die Sekten vor allem in ihrer Philosophie, die Rituale sind sehr ähnlich, da die Basis ihrer Religion und Philosophie die gleiche ist. Von den drei Systemen (*advaita*, *vishishtadvaita*, *dvaita*) haben das dualistische und qualifiziert non dualistische die größte Anzahl an Anhängern. (Vivekananda, 1990d)

2.8.1 Advaita Vedanta

Wie die anderen indischen philosophischen Systeme ist Advaita der Ansicht, dass Philosophie nicht eine bestimmte Haltung dem Leben gegenüber ist, sondern auch eine Art das Leben zu führen. In anderen Worten folgt *Advaita* der Ansicht, dass Theorie und Praxis Hand in Hand gehen. Was ist die Rechtfertigung dieses Prinzips in der indischen Philosophie? Philosophie ist die Untersuchung Gottes, des Menschen und der Welt. Sie involviert nicht nur epistemologische und metaphysische Analysen, sondern auch ethische und axiomatische Analysen, wenn es um die Untersuchung der Natur, der Existenz Gottes, des Ursprungs der Welt und der Natur sowie das Schicksal des Menschen geht. So eine Untersuchung ist nur Theorie ohne Praxis. Die Philosophie der indischen Traditionen ist wertorientiert. Außer der *cārvāka* Schule betrachten alle anderen indischen Systeme Erlösung oder *mokṣa* als das höchste Gut. Es gibt unterschiedliche Möglichkeiten die Wertigkeiten zu klassifizieren. Unterteilt man Werte in säkular und spirituell, so fallen Wohlstand (*artha*) und Glück (*kāma*) in die erste Kategorie, während Rechtschaffenheit (*dharma*) und Erlösung (*mokṣa*) in die zweite Kategorie fallen. In der indischen Tradition spielt *dharma* die Rolle eines Regulationsprinzips. Das Streben nach Wohlstand und Glück muss in Einverständnis mit *dharma* erfolgen. Durch die Regulation des säkularen Lebens nach den Prinzipien der Schriften hilft *dharma* dem spirituellen Aspiranten Erlösung, das höchste Gut, zu erlangen. Und so ist auch *dharma*, genauso wie *artha* und *kāma* ein Hilfsmittel, um *mokṣa* zu erlangen. Die Philosophie ist für den Menschen und beschäftigt sich daher mit dessen Leben. Obwohl sie sich mit Gott, dem Menschen und der Welt beschäftigt, ist die indische Philosophie menschenzentriert. Die Behandlung von Gott und der Natur ist für den Nutzen des Menschen, für das Verständnis sowohl in Bezug zu Gott als auch der Natur, sodass sie ihm die Erlösung von der Verhaftung ermöglicht. Daher wird auch jede philosophische Arbeit in Indien, mit Ausnahme der *cārvāka* Tradition, als *mokṣa-śāstra* oder Abhandlung zur Erlösung bezeichnet. Wenn Philosophie wertorientiert ist, dann muss sie auch handlungsorientiert sein, da eine enge Verknüpfung von Wert und Handlung besteht. Wenn man an einen Wert glaubt, dann kann man nicht anders, als sich diesem verpflichtet zu fühlen. Glaubte man an Barmherzigkeit, wird man diese in der spezifischen Situation praktizieren. Ist also eine Philosophie wertorientiert, dann ist sie auch handlungsorientiert. Und diese

Verknüpfung zwischen Wert und Handlung rechtfertigt den Standpunkt, dass die indische Philosophie nicht nur eine Ansicht des Lebens, sondern auch „a way of life“ darstellt. (Vivekananda, 1990)

Die Philosophie des *advaita vedānta*, wie sie von Sankara vertreten wurde, stellt ein großartiges philosophisches Schema, frei von theologischen Obsessionen und gefüllt mit absolutem Intellektualismus, dar. Radhakrishnan (S.446, 1999) beschreibt es:

„With his acute feeling of the immeasurable world, his stirring gaze into the abysmal mysteries of spirit, his unswerving resolve to say neither more nor less than what could be proved, Sankara stands out as a heroic figure of the first rank in the somewhat motley crowd of the religious thinkers of mediaeval India. His philosophy stands forth complete, needing neither a before nor an after. It has a self-justifying wholeness characteristic of works of art.“

Wie bereits angesprochen genügt Sankara eine rein intellektuelle Auseinandersetzung mit seinem System nicht. Es verlangt einerseits die Diskrimination zwischen dem Ewigen und dem Beständigen sowie den Verzicht jeglicher Sinnesfreuden. Sankara stellt das wahre Ideal der Philosophie nicht als Wissen oder Weisheit dar, nicht als logisches Lernen sondern als spirituelle Freiheit dar. Philosophie ist seiner Ansicht nach die Vision der ewigen Wahrheit, frei von den Sorgen des täglichen Lebens.

2.8.2 Die zentralen Lehren des *advaita*

Die zentralen Lehren können in drei Propositionen zusammengefasst werden: Brahman ist real. Die Welt, die nur eine abhängige Existenz besitzt, ist *mithyā*. Der *jīva* ist in seiner essenziellen Natur her nichts anderes als Brahman.

Brahman wird in zwei Aspekte unterteilt: *nirguṇa*, ohne Attribute und *saguna*, mit Attributen. Es ist die Unterteilung zwischen dem Absoluten (Brahman) und Gott (*Īśvara*) anhand der Basis zweier Standpunkte, dem kosmischen und dem a-kosmischen. Ein und dieselbe Realität wird mit zwei Namen bezeichnet, Brahman

vom a-kosmischen Standpunkt und *Īśvara* vom kosmischen. Die Unterscheidung zwischen Brahman und *Īśvara* entsteht aufgrund des limitierenden Attributes oder *upādhi*. Wenn das non-relationale Brahman mit *māyā* assoziiert wird, dem kreativen Prinzip, das als Attribut dient, wird es *Īśvara* genannt. Kurz formuliert: Brahman mit *māyā* wird *Īśvara* genannt und *Īśvara* ohne *māyā* ist Brahman. Obwohl *Īśvara* eins ist, kann er viele Namen und Formen zum Zwecke der Verehrung annehmen.

Der *jīva* ist eine komplexe Einheit bestehend aus dem Selbst oder *ātman* und dem materiellen Attribut, dem Komplex aus Verstand, den Sinnen und dem materiellen Körper, der ein Produkt von *māyā* ist. Das Selbst ist eins und non-relational. Es ist von seiner Natur her Existenz (*sat*), Bewusstsein (*cit*) und Glückseligkeit (*ananda*). Obgleich es non-relational ist, scheint es in Verbindung mit dem Komplex aus Verstand, Sinnen und Körper zu stehen. Obgleich *māyā* und *avidyā* grundsätzlich das Gleiche ist, macht *advaita* für die Analyse einen Unterschied. Während *māyā* das *upādhi* von *Īśvara* darstellt, ist *avidyā* das *upādhi* des *jīva*. Das Selbst des *jīva* ist nichts anderes als Brahman, aber aufgrund des limitierenden Attributes, scheint es davon unterschiedlich zu sein. Als Ergebnis von *avidyā*, wird der *jīva* endlich, d.h. in Wissen, Macht und anderen Aspekten limitiert, ist den Erlebnissen von Freude und Leid unterworfen und in der vergänglichen Existenz gefangen, bis er *avidyā* überwindet und erkennt, dass er niemand anders als Brahman ist. Dies sind kurz dargestellt die Natur und das Schicksal des *jīva*.

Da es Unterschiede im Verstand-Sinne-Körper Komplex gibt, ist jeder *jīva* unterschiedlich, obgleich als Selbst essenziell kein Unterschied zwischen ihnen besteht. In anderen Worten ausgedrückt: Obwohl es nur ein Selbst – Brahman – gibt, besteht eine Vielfalt an *jīvas*. Der *jīva* ist Brahman in empirischem Gewand. So wie Brahman als *Īśvara* erscheint, so zeigt er sich als *jīva*. Obwohl beide essenziell Brahman sind, unterscheiden sie sich, da jeder sein eigenes *upādhi* besitzt, das dazu dient, die beiden voneinander zu differenzieren.

Da *māyā* keine Beständigkeit aufweist, ist die Welt, die eine Projektion von *māyā* darstellt, auch nicht wirklich. Sie ist jedoch real genug für praktische Zwecke und

besitzt daher empirische Realität. Da sie zur Zeit der Erlösung / Erleuchtung verschwindet, besitzt sie keine absolute Realität. In *advaita* bezeichnet man empirische Realität als *mithyā*.

(Balasubramanian, 1990)

2.8.3 Analyse der Erfahrung

Im Vedanta wird davon ausgegangen, dass die Traumerfahrungen auf einer gleichen Ebene mit den Erfahrungen des Wachzustandes stehen. Selbst wenn die Erfahrungen im Traum nicht in das gewöhnliche Schema passen, bedeutet dies nicht, dass sie nicht der absoluten Realität entsprechen, sondern nur den konventionellen Standards widersprechen. Das Wasser im Traum ist ebenso imstande den Traumdurst zu stillen. Es sei irrelevant, dass es nicht den wahren Durst löschen kann. Dies erfordert die Annahme, dass der Wachzustand in sich selbst real ist und die einzige Realität darstellt. Diesbezüglich schreibt Radhakrishnan (S.454, 1999): „*The two, waking and dream states, are equally real within their own orders or equally unreal in an absolute sense.*“ Der Unterschied besteht darin, dass die Objekte des Wachbewusstseins uns allen zugänglich sind, während die Gegenstände des Traumbewusstseins nur dem Träumenden unmittelbar zugänglich sind. Aber sowohl die Gegenstände des Wachbewusstseins, als auch die Gegenstände des Traumbewusstseins sind nach Ansicht des Vedanta nicht wirklich. Die Kategorien von Raum, Zeit und Kausalität, denen die Objekte der Welt des Wachbewusstseins unterworfen sind, werden nicht als endgültig anerkannt. In der *Mandukya Upanishad* (3-7) wird dies wie folgt ausgedrückt:

“The first quarter is vaisvanara, whose sphere (of activity) is the waking state, who cognises external states ... The second quarter is taijasa, whose sphere (of activity) is the dream state, who cognises internal objects ...

Where one, being fast asleep, does not desire any desire whatsoever and does not see any dream whatsoever, that is deep sleep ...

(Turiya is) not that which cognises the internal (objects), not that which cognises the external (objects), not what cognises both of them, not a mass of cognition, not cognitive, not non-cognitive. (It is) unseen, incapable of being spoken of, ungraspable, without any distinctive marks, unthinkable, unnameable, the essence of the knowledge of the one self, that into which the world is resolved, the peaceful, the benign, the non-dual, such, they think, is the fourth quarter. He is the self; He is to be known.“

Die Welt des Wachzustandes wird deswegen als objektiv erlebt, weil die Bestätigung der anderen anerkannt wird. Es wird argumentiert, dass nur das Subjekt, der beständige Zeuge, wirklich ist. Das Leben wird als „Tagtraum“ angesehen. Gaudapada schreibt im Karika (IV:9):

„By the nature of a thing is understood that which is complete in itself, that which is its very condition, that which is inborn, that which is not accidental, or that which does not cease to be itself.“

Die Phänomene der Erfahrung scheinen bestimmten Gesetzen unterworfen zu sein, von denen eines der vordergründigsten Kausalität darstellt. Im Vedanta wird Kausalität als Kondition des Wissens, jedoch nicht als Natur der Realität angesehen. Gaudapada (IV:40;IV:22) schreibt diesbezüglich:

„Neither the unreal nor the real can have the unreal as their cause; nor can the real have the real as its cause ... and how could the real be a cause of the unreal? ...nothing is produced either by itself or by another, nor is anything in fact produced, whether it be being, or non-being, or either.“

Kausalität wird in der Philosophie des Vedanta als unmöglich angesehen. Die Realität der objektiven Welt besteht nur, solange das Prinzip der Kausalität anerkannt wird. Erschaffung und Zerstörung sind nur Phänomene, in Wirklichkeit wird nichts erschaffen oder zerstört. Um die Wirklichkeit zu erreichen, ist es erforderlich, die Kausalität und andere Relationen zu negieren. Es ist hier wichtig festzuhalten, dass die Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt im Vedanta von

der gewöhnlichen Vorstellung abweicht. Die mentale Welt ist ebenso objektiv oder unwirklich wie die materielle, da das einzige Subjekt bzw. die einzige Wirklichkeit Atman ist. Während Sankara die mentale und materielle Welt als grundsätzlich voneinander getrennt ansieht, entspricht der Standpunkt Gaudapadas dem Subjektivismus, da er die Unwirklichkeit der externen Objekte anerkennt und diese auf Ideen des Verstandes zurückführt. Gaudapada reduziert die Realität auf mentale Impressionen. Letztlich weicht aber auch Gaudapada (IV:28) insofern vom Standpunkt des Subjektivismus ab, als er das individuelle Subjekt ebenfalls als unwirklich ansieht.

„Therefore mind does not originate, nor do objects cognised by the mind originate. Those who pretend to recognise the origination of them seem to see only marks in the air.”

Vom Standpunkt des Absoluten existiert nichts anderes, alle Erfahrung einer relativen Welt unterliegt der Täuschung. Eine immer wieder zitierte Illustration des Vedanta, um diese Prämisse zum Ausdruck zu bringen, wird *rajjusarpa nyaya* genannt und hat folgenden Inhalt:

Im Zwielficht tritt ein Mann auf ein Seil und, da er es für eine Giftschlange hält, springt er auf und sucht in Furcht das Weite. Aber wenn ihm ein Freund mit einer Kerze Licht spendet, erkennt er sofort, dass er fälschlicherweise das Seil für die Schlange hielt und alle Ängste verschwinden. (vgl. Sivananda, 1996)

Dies soll die Unwirklichkeit der Welt und deren „Superimposition“ auf Brahman erklären. Nun wird jedoch die Erkenntnis des Seiles als Seil ebenfalls als ungenügend angesehen, da die Perzeption von Objekten im Wach- oder Schlafzustand kein konstanter Faktor ist. Im traumlosen Schlaf, im Tiefschlaf, gibt es weder externe noch interne Objekte. Es gibt nur die Wahrnehmung einer Einheit, in der alle Dinge in eine unbestimmte Masse der Empfindung verschmelzen. Die Erfahrung dieses Zustandes wird als Beweis angesehen, dass Wissen, mit der Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt, nicht endgültig sein kann. Träume sind real, solange man träumt. Die Erfahrungen des Wachzustandes sind real,

solange man nicht träumt oder schläft. Der traumlose Zustand ist so unwirklich wie die anderen beiden Zustände und enthüllt seinen Charakter im Moment der Selbstverwirklichung. Ein weiterer Beweis für die Unwirklichkeit der Welt stellt Radhakrishnan in folgendem Zitat dar (S 458, 1999): „*Anything which is naught at the beginning and is so also at the end, necessarily does not exist in the middle.*” In anderen Worten: Alles, was einen Anfang und ein Ende hat, ist unwirklich. Der Test der Wirklichkeit ist die absolute Selbstexistenz oder Unvergänglichkeit.

„*That which is not expressed through speech but that by which speech is expressed; that, verily, know thou, is Brahman, not what (people) here adore. That which is not thought by the mind but by which, they say, the mind is thought (thinks); that, verily, know thou, is Brahman and not what (people) here adore ... That which is not breathed by life, but by which life breathes; that, verily, know thou, is Brahman and not what people here adore.*” (Kena Upanishad, I:5-9)

2.8.4 Der Mechanismus der Erkenntnis

Nach Sankara erfordert determinatives Wissen die Voraussetzung der Modifikation des Bewusstseins in:

- (1) *pramātrcaitanya* – das erkennende Subjekt, das erkennende Bewusstsein, das durch das interne Organ determiniert ist.
- (2) *pramānacaitanya* – der Prozess der Erkenntnis, das erkennende Bewusstsein, determiniert durch die Modifikation des internen Organes.
- (3) *visayacaitanya* – das wahrgenommene Objekt, das Bewusstsein determiniert durch das erkannte Objekt.

Das absolute Bewusstsein ist *ekam eva* eins, alles durchdringend, das interne Organ, die Modifikation und das Objekt. Die Modifikation des inneren Organs wird *vrtti* genannt. Die Modi des internen Organs können vier Ausprägungen annehmen:

- (1) *samsaya* – Unentschlossenheit
- (2) *niscaya* – Entschlossenheit

(3) *garva* – Selbstbewusstsein

(4) *smarana* – Erinnerung

Das eine innere Organ oder *antahkarana* wird als Verstand (*manas*) bezeichnet, wenn es im Zustand der Unentschlossenheit verweilt, als Intellekt (*buddhi*), wenn es im Zustand der Entschlossenheit verweilt, als Ego (*ahamkāra*) im Zustand des Selbstbewusstseins und als Aufmerksamkeit (*citta*) im Zustand der Konzentration und Erinnerung. Die Ursache der Kognition ist nicht das absolute Bewusstsein allein, sondern dieses Bewusstsein, das durch das innere Organ bedingt wird. Das innere Organ von jeder Person ist unterschiedlich, somit kommt es zu unterschiedlichen Kognitionen bei der Perzeption des gleichen Objektes. Hinzu kommt, dass diese gewissen Limitierungen unterworfen sind, die von den vergangenen Erfahrungen des Individuums abhängen. (vgl. Sankara, 1990)

2.8.5 Wahrnehmung

Nach Sankara (1990) gibt es drei Quellen des Wissens: Perzeption, Inferenz und die Schriften. Perzeption ist das direkte Bewusstsein eines Objektes, das durch die Sinne erlangt wurde. Wenn das Auge ein bestimmtes Objekt, sagen wir ein Glas, fixiert hat, geht das innere Organ nach außen, nimmt dessen Form an und erkennt es. Diese innere Aktivität dient als Erklärung für die Transformation von physischen Vibrationen in mentale Vibrationen. Die zwei limitierenden Faktoren des absoluten Bewusstseins, die Modifikation und das Objekt, führen zu keiner Unterscheidung, da sie sich an demselben Ort befinden. Diese Implikation führt zur Unterscheidung zwischen Perzeption und Inferenz. Perzeptionen werden weiter differenziert in solche, die durch Sinneswahrnehmung (*indriyajanyam*) erfolgen, und solche, die nicht durch Sinnesaktivitäten (*indriyājanyam*) verursacht werden. Innere Perzeptionen von Bedürfnissen zählen zur zweiten Kategorie. Es wird auch die Unterscheidung zwischen determinierter (*savikalpa*) und undeterminierter (*nirvikalpa*) Wahrnehmung getroffen. Im Fall der determinierten Wahrnehmung besteht eine Trennung zwischen dem wahrgenommenen Objekt und dem determinierendem Attribut. Im Falle der undeterminierten Wahrnehmung besteht keine Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt. In der Aussage „Das bist du“

entspricht das Subjekt dem Objekt. Es besteht kein Unterschied zwischen dem Bewusstsein des Erkennenden und dem Bewusstsein des Modus der Form. Die Bedeutung der Proposition wird ohne den Umweg der Relation zwischen ihren unterschiedlichen Teilen erkannt. Inferenz wird durch das Wissen hinsichtlich des gleichzeitigen Vorhandenseins zweier Ereignisse, die untrennbar miteinander verbunden sind, zum Ausdruck gebracht. Dieses Wissen wird durch die Beobachtung des gleichzeitigen Vorhandenseins und des Fehlens der Bedingungen erlangt. Positive Fälle führen zur Generalisation, die durch negative Beweise bestätigt wird. Im Advaita Vedanta folgt Inferenz nur dem Wissen, hinsichtlich des gleichzeitigen Vorhandenseins, und wird in einer universellen Proposition zum Ausdruck gebracht: „wo Rauch ist, da ist Feuer.“ Die Schriften (die Veden) werden als weitere unabhängige Quelle des Wissens anerkannt. Die Veden repräsentieren die unvergängliche Weisheit und beinhalten die zeitlosen Regeln aller erschaffenen Existenz. Die Veden werden auf einen übermenschlichen Ursprung zurückgeführt und drücken den Willen des Absoluten aus. Während die Bedeutung der Veden unvergänglich ist, trifft dies nicht auf die Texte selbst zu. Die Veden beinhalten die ideale Form des Universums, und da dieses unvergänglich ist, trifft dies auch auf die Veden zu. (vgl. Radhakrishnan, 1999)

Weiters geht Sankara davon aus, dass Objekte außerhalb der Perzeption existieren. Wissen und Objekt sind voneinander verschieden. Die Vielfalt des Wissens und der Erkenntnis wird durch die Vielfalt der Objekte determiniert. Die mentale Aktivität der Perzeption ist nicht die Erklärung für das Objekt. Die Natur des Objektes ist die Ursache für die mentale Aktivität. Bewusstsein ist reines Gewahrsein, es hat keinen Inhalt, keine Zustände, es ist reine, bedingungslose Transparenz. Die Farben, der Tumult und die Bewegung liegen alle auf der Objektseite. Daher gibt es für Sankara keine absoluten Wahrheiten. Diesbezüglich schreibt Radhakrishnan (S.497, 1999):

„Only, while true ideas answer to our needs and fit into our conception of reality as a systematic whole, erroneous ideas refuse to do so. The world, seen, felt, tasted and touched, is as real as the being of the man who sees, feels, tastes and touches.“

Sankara geht jedoch von einem metaphysischen Idealismus aus, indem er die Objekte des Wissens als Stadien des Geistes ansieht. Die Inhalte des Wissens können nicht auf Materie, Bewegung, Energie oder Gedankeninhalte reduziert werden, da sie selbst nur mentale Konstrukte darstellen. Objekte sind nicht selbst-existent. Wenn sie nicht Inhalt „deines“ oder „meines“ Bewusstseins sind, dann sind sie Inhalte des absoluten Bewusstseins. Wenn das Individuum seine wahre Natur erkennt, nimmt es die Allgegenwart des Absoluten wahr. Streng gesehen sind alle Inhalte des Universums von ihrer Natur her geistig. *ātman* stellt die Wirklichkeit dar, außerhalb derer nichts existiert. Es transzendiert sowohl das Subjekt als auch das Objekt. Sankaras Theorie der Wahrheit ist letztlich nichts anderes als ein radikaler Realismus.

2.8.6 Kriterien der Erkenntnis und die Inadäquatheit von empirischem Wissen

Nach Ansicht der Theorie des Vedanta muss eine mentale Modifikation (*vrtti*) ein Objekt besitzen (*visaya*). Das Objekt kann entweder der Modus selbst oder etwas anderes sein. Die Kognition einer Kognition wird als unmöglich erachtet. Kognitionen werden als Objekte der eigenen Auffassung (*svapprakāśa*) angesehen. Alles Wissen ist valides, wahres Wissen. Es ist nicht möglich, die Unwahrheit zu denken. Radhakrishnan schreibt diesbezüglich (S.500, 1999):

„The question of the reality of a thing does not depend on human notions. It depends on the thing itself. To say of a post that it is either a post or a man or something else is not to give its truth. That it is a post is alone the truth, since it answers to the nature of the thing. The test of truth regarding things is their correspondence with the nature of things.“

Nach Sankara haben sowohl Wahrheit, als auch Unwahrheit, einen Bezug zu Objekten. Letztendlich gibt es jedoch nur eine Wirklichkeit (*vastu*), Brahman, und keine Idee korrespondiert mit ihr. Somit sind alle Schlussfolgerungen fehlerhaft. Für Sankara liegt der Beweis der Wahrheit im Widerspruch. Wissen, dem nicht widersprochen wird, ist wahr. Das höchste Wissen ist die unmittelbare

Gewahrwerdung der Wirklichkeit selbst, in der Erkennender und Erkenntnis miteinander eins werden. Logische Beweise sind nur in der empirischen Welt möglich, in der diese Einheit durch die psychologischen Hindernisse eingeschränkt wird. Diese Einschränkung wird im Begriff *avidyā* ausgedrückt. Empirisches Wissen bewegt sich in den Differenzen von Erkennendem, Wissen und dem Erkannten, während die Wirklichkeit frei von diesen Unterscheidungen ist. Relationale Gedankeninhalte sind mangelhaft. Es ist Unwissenheit oder *avidyā*, da es nicht die wahre Natur der Dinge widerspiegelt. Das wahre Selbst, das reines Bewusstsein ist, kann kein Objekt der Erkenntnis sein. Während der Prozess der Erkenntnis nichts weiter als eine Manifestation der Wirklichkeit darstellt, ist es unmöglich, die Wirklichkeit in einem Prozess des Selbstbewusstseins zu erfassen. Sankara geht davon aus, dass es nicht möglich ist, durch weit schweifendes Denken zur Gewährwerdung der Wirklichkeit zu gelangen. Es ist schwierig zu erfassen, wie weitreichend unser Wissen über die objektive Welt geht, da es durch unsere fünf Sinne eingeschränkt ist. Ein Blinder nimmt die Welt anders wahr als ein Sehender. Alle mentalen Versuche streben nach der Gewährwerdung der Wirklichkeit, suchen die Wahrheit, aber unglücklicherweise gelingt dies nur, indem das Wirkliche mit etwas anderem als sich selbst in Verbindung gebracht wird. Die Wirklichkeit ist weder wahr noch unwahr. Sie ist einfach. Alles Wissen beinhaltet die Subjekt-Objekt-Relation und kann daher nicht als letzte Erkenntnis angesehen werden. Denken und Logik gehören zur Ebene des endlichen Lebens, während die Wirklichkeit die Gedanken transzendiert. Das Wirkliche ist sich seiner selbst gewahr und hat es nicht nötig sich selbst zu denken.

2.8.7 *anubhava* - Integrale Erfahrung

Wissen wird zur Weisheit, indem Wissen, Wissender und Objekt des Wissens miteinander verschmelzen. Dieses absolute Wissen ist gleichsam Wissen vom Absoluten. Sankara (1999) nennt dieses intuitive Bewusstsein *anubhava*, indem die Grenzen zwischen Subjekt und Objekt verschwimmen und die Wirklichkeit erkannt wird. Im Yoga wird diese Erkenntnis als *nirvikalpa samādhi* beschrieben. Psychologisch betrachtet weist es die Natur der Perzeption auf, da es sich um direktes Gewahrsein der Wirklichkeit handelt. Nur liegt dieses Gewahrsein jenseits

von Raum und Zeit. *anubhava* ist nicht das Bewusstsein von diesem oder jenem, sondern ist die Erkenntnis aller Erkenntnisse.

2.8.8 Weisheit und Wissen

parā vidyā ist die absolute Wahrheit und entspricht der Gewährleistung der Wirklichkeit. Wenn man versucht die Wirklichkeit durch logische Mittel auszudrücken, bedarf es der Mythen und der Symbole. Nach Ansicht der indischen Philosophen stellen die Veden die höchstmögliche Approximation an die Wirklichkeit auf rationalem Wege dar. Die empirische Wahrheit oder *aparā vidyā* entspricht nicht der absoluten Wahrheit. Es ist die Wahrheit, betrachtet vom Standpunkt des empirischen Bewusstseins. Die Welt, in den Kategorien von Raum, Zeit und Kausalität betrachtet, entspricht nach Ansicht des Advaita Vedanta nicht der endgültigen Erkenntnis. Die höhere monistische Erkenntnis und die niederen pluralistischen Ansichten scheinen einander zu widersprechen. Das niedere Wissen wird jedoch nicht als illusorisch, sondern als relativ angesehen. Das niedere Wissen führt nach Ansicht von Sankara (1999) letztlich zur Erkenntnis der Weisheit. *avidyā* oder endliche Gedanken führen zur Erkenntnis, dass Wissen relativ ist und es nicht die Natur der Wirklichkeit erfassen kann.

2.8.9 brahman oder die Wirklichkeit

“Beyond the senses are the objects (of the senses) and beyond the objects is the mind; beyond the mind is the understanding and beyond the understanding is the great self. Beyond the great self is the unmanifest; beyond the unmanifest is the spirit. Beyond the spirit there is nothing. That is the end (of the journey); that is the final goal.” (Katha Upanishad I:3:10-11)

Während Sankara mit den Buddhisten übereinstimmt, dass alle Dinge der Veränderung unterworfen sind, widerspricht er ihnen, indem er eine supersensible Wirklichkeit annimmt, die nicht in der Welt der Veränderung liegt. Selbst wenn man davon ausgeht, dass das ganze Universum nur eine Illusion ist, so braucht es doch eine Basis für die Imagination. In der Siva-Jnanamrita Upanishad (1) wird dies so ausgedrückt:

*yathā rajjujñānāt sarpabhrantirnivartate saha tanmūlena bhayena tathā
brahmajñānānnirvartate avidyā sahaiva janimaranabhayena*

„This world of names and forms is a mere appearance. It has no independent existence apart from Brahman. Just as a snake is superimposed on the rope, this world and body are superimposed on brahman.”

Soweit ein logischer Beweis für Brahman möglich ist, findet er sich im ontologischen Beweis von Sankara. Es ist erforderlich eine absolute Wirklichkeit anzunehmen, da sonst jegliche Struktur der Wissenschaft und Erkenntnis in sich zusammenbricht. Für Sankara ist die integrale Erfahrung die Basis. Es stellt die höchste religiöse Einsicht dar. Es liefert den Beweis für das Gewahrsein einer spirituellen Wirklichkeit. (vgl. Radhakrishnan 1999) Brahman wird in der Siva Jnanamrita Upanishad (3-4) weiter definiert als:

*tad brahma tat saccidānandasvarūpam svayamjyotirnityam anādyantam
nirvikāram amrtam abhayam niramjanam*

*nirgunam nirākaram nirvisesam akhandam nirupādhikam
ekamevādvitīyam svatantram nityamuktam paripūrnam*

„Brahman is sat-cit-ananda svarupa. It is self-luminous. It is eternal, beginningless, endless, changeless, deathless, fearless and spotless. Brahman is attributeless, formless, without special characteristics, without parts, without any limiting adjunct, one without a second, independent, ever free and all full.”

Die Upanishaden wie auch Sankara negieren sowohl die Existenz als auch die Nicht-Existenz von Brahman in irgendeiner uns bekannten Weise aus der Welt der Erfahrung. Es ist nur möglich auszusagen, was Brahman nicht ist, jedoch nicht, was es ist. Die Unendlichkeit kann nicht durch etwas Endliches ausgedrückt werden. Es ist ewig, da seine Vollständigkeit und Perfektion nicht in einer zeitlichen Relation steht. Brahman weist die Natur des absoluten Bewusstseins auf und weiß doch

nichts, da empirische Kognition eine Modifikation des inneren Organs darstellt. Wissen ist also seine Essenz, nicht jedoch seine Eigenschaft. Es ist wirklich und durch nichts bedingt, von nichts abhängig (vgl. Radhakrishnan, 1999).

2.8.10 Idealismus und Realismus im Licht des Vedanta

„Atman is Brahman. The purely subjective is also the purely objective.“
(Radhakrishnan, S. 537, 1999)

Der Realismus vertritt die Sichtweise, dass diese Welt ein wahres Phänomen darstellt. Im Gegensatz dazu nimmt der Idealismus den Standpunkt ein, dass die Welt nicht ist, wie sie uns erscheint. Es gibt mehrere Denkrichtungen des Idealismus (vgl. Berkeley, Fichte, Plato, Kant, Hegel, Shelley etc.) und des Realismus (vgl. Brain, Miller etc.). Es geht hier jedoch nicht um eine detaillierte Darstellung dieser Theorien, sondern in erster Linie um den Bezug zur vedantischen Theorie.

Zu Beginn ist es erforderlich, die Worte „Subjekt“ und „Objekt“ aus der Sichtweise des Vedanta zu definieren.

„Subject means the knowing one, and object means the thing known.“ (Tirtha, 1991)

In der Sichtweise des Vedanta stellt „der Intellekt“ ein weiteres Objekt dar. Alles, das wahrgenommen werden kann, wird zu einem Objekt. Da es möglich ist, den Intellekt zu erfahren, seine Gesetze zu erforschen, wird auch er zum Objekt. Das „wahre Subjekt“ kann nicht wahrgenommen werden, da es der Wahrnehmende und nicht das Wahrgenommene ist. In der Alltagssprache bezieht sich das Subjekt auf den verstehenden Intellekt oder den Verstand. Das „wahre Subjekt“ ist in der Philosophie des Vedanta *atman*, die einzige Unendlichkeit und dieses ist in allen Körpern das gleiche. In Sanskrit wird das Wort Subjekt *drashta*, das Wort Objekt *drishya* bezeichnet und das wahre Subjekt ist in Sanskrit *braman* oder *atman*. Laut Tirtha (1991) kann das Wort *atman* mit dem Willen von Schopenhauer oder dem „Absoluten Intellekt“ von Hegel gleichgesetzt werden. Hegel und Schopenhauer

seien antagonistisch zueinander, aber die Philosophie des Vedanta verbinde die beiden miteinander. Zusammengefasst ist also das „wahre Subjekt“ *atman*, während das praktische Subjekt *atman* in der Form des Intellekt oder des Verstandes darstellt.

Zwei Argumente des Idealismus sind in weiterer Folge wichtig. Das erste Argument ist, dass man nichts ohne die eigene Aktivität wahrnehmen kann. Es ist allein die Aktivität des Subjektes, die zur Wahrnehmung eines Objektes führt. Wenn man schläft, ist das Subjekt nicht aktiv und alle Töne, die in der Umgebung entstehen, werden nicht gehört. Die Idealisten gehen also davon aus, dass ohne die mentale Aktivität nichts wahrgenommen werden kann. Die Konsequenz, die die Idealisten aus diesem Argument ziehen, ist, dass die Welt aus nichts als Ideen besteht. Ein weiteres Argument ist, dass diese Welt nicht so ist, wie sie erscheint, weil sie nur durch die fünf Sinne wahrgenommen werden kann und die Wahrnehmung von diesen abhängt. Diese Sinne sind aber keine zuverlässigen Quellen. Nimmt man das Auge als Beispiel, so zeigen sich große Unterschiede in der Wahrnehmung einer Fliege und der Wahrnehmung einer Ameise. Welche Augen nehmen nun die Welt wahr, wie sie tatsächlich ist? Das gleiche Problem entsteht mit den Ohren und allen anderen Sinnesorganen. Die Konsequenz daraus ist, dass die Welt nicht ist, wie sie vom Menschen wahrgenommen wird, sie ist illusionär und unreal.

Die Realisten stehen nun den Idealisten in ihrer Meinung entgegen und gehen davon aus, dass der idealistische Standpunkt falsch sei. Wenn alles in dieser Welt eine Einbildung wäre, dann müsste es möglich sein, aus einem Objekt durch Suggestion ein anderes Objekt zu erschaffen. Eine Wand erscheint den Sinnen immer als Wand, sie erscheint am nächsten Tag nicht als Pferd. Die Idealisten antworten drauf, dass es eine Frage der Zeit ist. Denkt man an Geister, erscheinen nach einer gewissen Zeit Geister. In Träumen erschafft der Mensch seine eigenen Welten und Objekte.

Vedanta blickt auf diese Welt ebenfalls als „meine“ Idee, als „meine“ Schöpfung, dennoch kann man Vedanta nicht als Idealismus bezeichnen. Die Idealisten machen die Welt abhängig vom kleinen Subjekt, vom Verstand, aber wenn Vedanta davon ausgeht, dass diese Welt „meine“ Idee ist, dann bezieht sich dies nicht auf das individuelle Subjekt. Berkeley beging hier nach Ansicht von Tirtha (1991) einen

großen Fehler, als er sagte, dass Träume die Schöpfung des Subjekts sind. Der Fehler aus Sicht der Philosophie des Vedanta war, dass er das Subjekt des Traumes für identisch mit dem Subjekt des Wachzustandes hielt. Vom Standpunkt des Vedanta ist die Welt nicht eine Schöpfung des Wachzustandes bzw. des Subjekts des Traumzustandes. Die Welt ist eine Schöpfung „meines Selbst“, Atman oder Brahman; oder in der Sprache des Konstruktiven Realismus eine Schöpfung der Wirklichkeit.

Vedanta geht mit der Ansicht des Idealismus einher, dass die Namen und Formen dieser Welt, die Attribute und Qualitäten der Objekte, nicht ohne das Zutun des Subjektes zustande kommen. Aber Vedanta nimmt einen anderen Standpunkt in Hinblick auf das Subjekt ein. Vedanta geht mit der Ansicht des Realismus einher, dass es etwas gibt, das außerhalb des Subjektes existiert. Ohne eine Aktion von außerhalb wäre es nicht möglich Objekte wahrzunehmen. Die Wahrnehmung der Farbe eines Bleistiftes hängt sowohl von der Aktion des Subjekts, als auch der externen Welt ab. Wenn man rot-grün-blind ist, wird die Farbe anders wahrgenommen. Wiegt man den Bleistift auf der Erde, hat er ein anderes Gewicht als auf dem Mond. Woraus besteht dieser Bleistift nun? Nach Berkeley ist er nichts als ein Bündel von Attributen und Qualitäten. Nach Kant gibt es jedoch „das Ding an sich“ hinter diesem. Plato geht davon aus, dass hinter dem Objekt eine Idee steht. Vedanta geht davon aus, dass all die Qualitäten des Stiftes durch die Aktion des Subjekts entstehen; aber bevor diese Qualitäten auf den Stift projiziert wurden, „some reality was there“. So bringen Aktion und Reaktion von beiden Seiten (der inneren und der äußeren „Welt“) das Phänomen zustande.

Nach der Philosophie des Vedanta ist im Intellekt „das Ding an sich“ präsent, das Atman oder Brahman genannt wird. Das „wahre Selbst“ existiert im Intellekt und es gibt „das Ding an sich“ oder die Realität in jedem Objekt dieser Welt. In diesem Bleistift gibt es „das Ding an sich“, jenseits von Attributen und Qualitäten, das nicht wahrgenommen werden kann. Das gleiche „Ding an sich“ ist im Intellekt gegenwärtig. Die Realität außerhalb, d. h. das Absolute im Stift, und das Absolute im Intellekt, sind wie zwei Hände, die, zusammengeschlagen, ein Geräusch erzeugen. Im Moment, in dem sie kollidieren, entstehen die Attribute und

Qualitäten, wie der Schaum, wenn zwei Wellen aufeinandertreffen. In der Sprache des Vedanta entstehen in dem Moment, in dem *drishya* und *drashta* sich vereinen, die Objekte dieser Welt: das „wahre Selbst“ oder *atman* im entsprechenden Objekt und das „wahre Selbst“ im Intellekt.

„Thus the Idealists are right in asserting that nothing can be seen without the reaction of the subject, but they are wrong in saying that this action of the subject by itself produces the phenomenon ... And so the Realists are right when they say that this world has a reality in itself.“ (Tirtha, 1991, S.19)

Die phänomenale Welt besteht aus den Qualitäten, die von der „absoluten Realität“ abhängen. Demzufolge hat diese „absolute Realität“ ebenfalls eine Qualität, die Qualität die anderen Qualitäten zu erzeugen, zu erhalten. In diesem Fall wäre die „absolute Realität“ nicht absolut.

„We say this from direct experience. Just as you say this world is real on the authority of your personal experience; so on the authority of the higher spiritual experience, on the authority of the supreme spiritual experience, we say that when the Absolute Reality is realized, all these qualities, all this time and space vanish ... European philosophers make this subjects simply matters of speculation, but it is not so with Indian philosophers. With them any subject which is half proven theoretically is half proved only if it is not verified through experience, if it is not realized and experimented upon.“ (Tirtha, 1991, S.19)

Der Idealismus oder der Konstruktivismus gehen davon aus, dass die Wahrnehmung der Welt vom Subjekt abhängig ist. Das Subjekt erschafft die Wand. Auf der anderen Seite geht der Realismus davon aus, dass diese „Wand an sich“ unabhängig von den Gedanken ist. Die Philosophie des Vedanta spannt hier wiederum einen Bogen zwischen Realismus und Idealismus.

„It takes both the object and the mind to make a thing. Now let us call the subject the perceiver, and the object, the perceived, and we see all through that it is these two which are interdependent and which thus brought together, produce the

phenomena which we witness. Neither of itself produces it, and thus it is clear that the Idealist and the Realist must come together to account for the phenomena, for neither can possibly do it alone.” (Tirtha, 1991, S.20)

2.8.11 Das Konzept von *māyā*

Das Hauptcharakteristikum der Philosophie des Vedanta ist das Konzept von *māyā*. Die Welt wird als *māyā* angesehen, da sie nicht als wirklich betrachtet werden kann. Andererseits kann sie aufgrund der Erfahrung auch nicht als unwirklich angesehen werden. Diesbezüglich schreibt Tirtha:

“The real meaning of the ‘why’ is maya. Ma means ‘not’ and ya ‘that’, and maya means ‘not that’ ... Is the world real? Vedanta says, maya, not that. You cannot call it real, because reality means something which lasts forever. As the world does not last forever, it does not satisfy the definition of reality ... Is the world unreal? Vedanta says maya, not that. This is very strange. The world is not unreal because it appears to you to be present just now. But it is not real either.” (Tirtha, 1991, S 35)

Die Antworten auf diese Fragen werden im Vedanta die *māyā* -Theorie genannt. Die Antworten haben aber noch eine andere Bezeichnung: *mīthyā*, das, übersetzt, dem Wort ‚Mythologie‘ gleichkommt. Es bedeutet etwas, das weder als real noch als irreal angesehen werden kann; auch nicht real und irreal zusammen. So sieht Vedanta diese Welt.

Der Intellekt hat genügend Arbeit auf der materiellen Ebene, in den empirischen Bereichen, aber auf der Ebene der Metaphysik gibt es nur einen Weg der Erkenntnis: *„and that one way is of realization, that way is the way of love, feeling, faith, rather knowledge – strange kind of knowledge, strange kind of God-consciousness.“* (Tirtha, 1991, S.36)

Die indischen Philosophen bezeichnen diese *māyā* als *anirvacanīyā*, was übersetzt soviel wie Illusion bedeutet, bzw. etwas, das nicht auszudrücken ist, das weder real noch irreal bezeichnet werden kann und keine Kombination von Realität und

Irrealität darstellt. Die gesamte Welt ist *māyā* oder eine Illusion, und diese Illusion ist von zweierlei Natur. Man kann sie als extrinsische und intrinsische Illusion bezeichnen.

In der indischen Philosophie wird immer wieder das Beispiel mit der Schlange und dem Seil aufgegriffen, um das Prinzip von *māyā* zu veranschaulichen. Wenn man eine Schlange in der Dunkelheit entdeckt, ist man zu Tode erschreckt, man stürzt und verletzt sich. War diese Schlange real? Vedanta meint, *neti*, „not this“. Aber ist die Schlange irreal, *neti*. Wäre die Schlange irreal, wäre man nicht verletzt worden. Die Schlange ist eine Illusion, die weder real noch irreal ist, da irreal sich auf etwas bezieht, das niemals erscheint oder existiert. Das Beispiel der Schlange bezieht sich nun auf eine intrinsische Illusion, wie Swami Rama Tirtha sie bezeichnet. Eine Besonderheit der intrinsischen Illusion ist die Tatsache, dass, wenn das illusionäre Objekt erscheint, das tatsächliche Objekt nicht wahrgenommen werden kann. Das illusionäre Objekt, die Schlange, und das tatsächliche Objekt, das Seil, können nicht zugleich wahrgenommen werden. Wenn die Schlange erscheint, ist das Seil nicht gegenwärtig. Das eine oder das andere muss verschwinden / erscheinen.

In der extrinsischen Illusion koexistieren beide, die Realität wie auch die Illusion. Diese Illusion ist mit einem Spiegelbild vergleichbar. Im Spiegel ist das Objekt oder Bild irreal, während das Gesicht real ist. Zusätzlich bedarf es eines Mediums in der extrinsischen Illusion, im Beispiel ist dies der Spiegel. Insgesamt sind also drei Objekte an einer extrinsischen Illusion beteiligt, während bei einer intrinsischen nur ein Objekt gegenwärtig ist. Die Experimente der Philosophen des Vedanta zielen darauf ab, die Einheit des gesamten Universums zu beweisen. Sie kommen zum Schluss, dass die Welt auf zwei Arten von Illusionen aufgebaut ist, der oben beschriebenen extrinsischen und intrinsischen Illusion.

„According to Vedanta, all this universe is in reality nothing else but one indivisible, indescribable Reality which we cannot even call reality, which transcends all language, which is beyond Time, Space and Causation, beyond everything. In this rope of the reality, this underlying substratum, substance or whatever you might call it, appear names, forms and differentiations, or it might be called energy, activity,

or vibrations. These are like the serpent. There one can see that after this intrinsic illusion is completed, the extrinsic illusion comes up, and on account of the extrinsic illusion, one looks upon these names and forms, these personalities and these individualities as having a reality of their own, as subsisting by themselves, as existing by themselves, as real on their own account. Here is the second or extrinsic illusion put forth.” (Tirtha, 1991, S 41)

Eine Schlange wird für ein Seil gehalten. Im Seil erscheint die Schlange aufgrund der intrinsischen Illusion. Wenn man das Seil wahrnimmt, verschwindet die Schlange und umgekehrt. Diese Schlange dient demselben Zweck wie ein Spiegel, wenn man in ihn hineinsieht. Der Spiegel dient als Medium, in dem man das illusionäre Spiegelbild seiner selbst sehen kann, wenn man davor steht. In diesem Fall entsteht eine extrinsische Illusion. Nun erscheint die Schlange im Seil aufgrund der intrinsischen Illusion, und diese Schlange dient weiters als Medium oder als Spiegel der zugrunde liegenden Realität (des Seils). Somit entsteht zusätzlich eine extrinsische Illusion.

Ein Junge sieht ein Seil, hält es für eine Schlange und erzählt seinem Vater davon. Er beschreibt die Schlange in einer bestimmten Größe, Farbe etc. Ursprünglich ging es nur um die Schlange, die in Folge der intrinsischen Illusion entsteht. Nun werden aber die Attribute des Seils auf die Schlange übertragen. Somit kommt es zusätzlich zur extrinsischen Illusion.

Als weiteres Beispiel kann man einen Diamanten mit einem Stück Kohle vergleichen. Der Diamant hat vollkommen unterschiedliche Eigenschaften wie ein Stück Kohle. Er ist so hart, dass er Eisen schneiden kann, die Kohle ist so weich, dass sie ihre Spuren auf einem Blatt Papier hinterlässt. Der Diamant ist so brillant und wertvoll, während die Kohle so billig und unansehnlich ist. Ähnlich sagt Vedanta: „Hier ist etwas gut und dort ist etwas schlecht.“ Aber tatsächlich erscheint das gleiche Absolute in beiden. Der Unterschied besteht in Name und Form, *nama – rupa*, oder anders ausgedrückt *māyā*. Der Unterschied zwischen Kohle und Diamanten besteht nicht in der Qualität, sondern in der Anordnung der Atome. Alle Unterschiede in der Wahrnehmung ergeben sich nur aufgrund von Name und Form.

Ähnlich ergibt sich der Unterschied zwischen Gut und Böse nur aufgrund von *māyā*, und diese Namen und Formen sind nicht real, weil sie nicht für immer erscheinen. Sie sind nicht real, weil man sie in einem Moment wahrnimmt. Diese Phänomene des Universums sind nichts als Namen und Formen, Differenzierungen und Variationen, die aufgrund der intrinsischen Illusion entstehen. In diesen Namen und Formen manifestiert sich das eine Absolute. Geht man weiter und überkommt die extrinsische Illusion, erkennt man „*the One in all alike*“ (Tirtha, 1991, S.46).

Brahman und diese Welt sind eins und existieren als Wirklichkeit und Welt der Erscheinung (Realität). Das Endliche spiegelt das Unendliche wider. Das Unendliche wird jedoch durch mehrere Barrieren verborgen. Die Fragen hinsichtlich dieser Welt ergeben sich, weil der endliche Verstand die Welt der Erfahrungen und sich selbst als wirklich betrachtet (Radhakrishnan, 1999). Für Sankara (1999) ist es unmöglich die Relation zwischen der Welt der Erfahrung und der Wirklichkeit, oder, in anderen Worten, die Relation zwischen der Realität und der Wirklichkeit zu erklären. Die Relation zwischen den beiden ist unbeschreiblich, unaussprechlich - *anirvacanīyā*. Die Wirklichkeit kann auch nicht als Ursache für die Realität angesehen werden. Es liegt keine temporäre Sukzession vor. Es ist ein Fall von Übereinstimmung. Das eine ist das andere. Im Siva Samhita (I:45) wird dies wie folgt ausgedrückt:

“Like a bubble in the sea rising through the agitation of the wind, this transitory world arises from the Spirit.”

Es ist nicht möglich, das Absolute und seinen Ausdruck voneinander zu trennen. Die Relation der endlichen Welt mit der Unendlichkeit Brahmans stellt ein Mysterium für den menschlichen Verstand dar, das nur lösbar ist, wenn man über die Erkenntnismöglichkeiten des Verstandes hinausgeht. Radhakrishnan (S.573, 1999) fasst die unterschiedlichen Bedeutungen von *māyā* zusammen:

- I) *„That the world is not self explanatory shows its phenomenal character, which is signified by the word māyā.*

- II) *The problem of the relation between Brahman and the world has meaning for us who admit the pure being of Brahman from the intuitive standpoint and demand an explanation of its relation to the world, which we see from the logical standpoint. We can never understand how the ultimate reality is related to the world of plurality, since the two are heterogenous, and every attempt at explanation is bound to fail.*
- III) *If Brahman is to be viewed as the cause of the world, it is only in the sense that the world rests on Brahman, while the latter is in no way touched by it, and the world which rests on Brahman is called māyā.*
- IV) *The principle assumed to account for the appearance of Brahman as the world is also called māyā.”*

2.8.12 avidyā oder Unwissenheit

“As through knowledge of rope the serpent appears a delusion; similarly, through spiritual knowledge, the world. As through jaundiced eyes white appears yellow; similarly, through the disease of ignorance, this world appears in the spirit; - an error very difficult to be removed.

As when the jaundice is removed the patient sees the colour as it is, so when delusive ignorance is destroyed, the true nature of the spirit is made manifest.”

(Siva Samhita I:41-42)

Das Konzept von *māyā* ist eng mit dem Konzept der Unwissenheit verknüpft. Die Ursache für die Erscheinung dieser Welt muss nach Sankara (1999) im Intellekt und nicht in Brahman gesucht werden. Die Pluralität der Welt ergibt sich durch den Intellekt, der den Gesetzen von Raum, Zeit und Kausalität unterworfen ist. Es liegt nach Sankara in der Natur des menschlichen Verstandes, den transzendentalen mit dem empirischen Standpunkt zu verwechseln. Es ist das Ergebnis der kognitiven Mechanismen. Unwissenheit ist nicht nur das Fehlen von Wissen sondern auch das

Vorhandensein von falschem Wissen. Sankara definiert diese Unwissenheit als nicht ausdrückbar. (vgl. Radhakrishnan, 1999)

Sankara (1999) geht weiter davon aus, dass die gesamte empirische Realität auf dieser Unwissenheit beruht, während Sein ohne Veränderung oder Transformation besteht. Durch Unwissenheit, die durch Name und Form charakterisiert ist und nicht nur eine subjektive Kraft darstellt, sondern eine empirische Realität ist, wird Brahman zur Basis für die gesamte empirische Realität, während Brahman in seiner wahren Natur, der Wirklichkeit, unberührt durch dieses phänomenale Universum bleibt. Hier sei erneut auf die Illustration von *rajusarpa nyaya* (der Schlange und dem Seil) verwiesen, die von Shankara immer wieder angeführt wird, um sein Verständnis des Verhältnisses von Realität und Wirklichkeit darzustellen. Praktisch werden *māyā*, *avidyā* und *prakṛti* miteinander identifiziert. Wenn man das Problem von objektiver Seite aus betrachtet, wird von *māyā*, von subjektiver Seite von *avidyā* gesprochen. Letzteres bezieht sich auf die Unwissenheit, d.h., die Wahrnehmung des Einen als Vielfalt, das Erstere bezieht sich auf die Entstehung von *prakṛti*, also die materielle Ursache, aus Brahman. Das phänomenale Selbst und die phänomenale Welt sind zwei sich gegenseitig implizierende Faktoren. Die illusionäre Schlange entsteht nicht aus dem Nichts oder löst sich ins Nichts auf, wenn die Illusion korrigiert wird. Die Wurzel der Illusion ist nach Sankara (1999) logisch und psychologischer Natur, nicht metaphysisch. Das pluralistische Universum ist ein Urteilsfehler. Die Welt ist zwar unwirklich, jedoch nicht illusionär. Ohne Brahman gäbe es weder eine empirische Existenz noch eine Illusion.

2.8.13 Natur und Seele

Vedanta verwirft die Idee von der Trennung zwischen Natur und Seele. *sāṃkhya* geht noch davon aus, dass ein großer Abstand zwischen der Natur und der Seele besteht. Auf einer Seite kommt das *sāṃkhya* System zur Natur und dann springt es auf einmal auf die andere Seite und kommt zur Seele, die völlig getrennt von der Natur sein soll. Vedanta verwirft diese Vorstellung und geht davon aus, dass Seele und Natur eins sind. Es besteht somit nur ein geringer Unterschied zwischen der Philosophie des Vedanta und der Philosophie des *sāṃkhya*. Der Gott des Vedanta entwickelte sich aus dem *puruṣa* des *sāṃkhya*. Alle Systeme greifen auf die

Psychologie des *sāmkhya* zurück. Sowohl Vedanta als auch *sāmkhya* gehen von einer unendlichen Seele aus. Während Vedanta von einer unendlichen Seele ausgeht, geht *sāmkhya* von einer Mehrzahl an Seelen aus. Nach *sāmkhya* braucht dieses Universum keine Erklärung von außerhalb. Vedanta geht davon aus, dass es eine Seele gibt, die sich als viele manifestiert und basiert auf der Analyse des *sāmkhya*. Auch der dualistische Vedantist geht davon aus, dass *atmā* nicht nur die Ursache sondern auch das Material dieses Universums darstellt. Nach Vedanta gibt es drei verschiedene Existenzen in diesem Universum: Gott, die Seele und die Natur. Die Natur und die Seele formen den Körper Gottes. In diesem Zusammenhang sind Gott und das Universum eins. Aber die Trennung zwischen Seele und Natur bleibt bis in alle Ewigkeit bestehen (Dualismus). Zum Beginn eines Zyklus manifestieren sie sich, zum Ende eines Zyklus kehren sie wieder zu ihrem Ursprung zurück. Die Trennung bleibt jedoch bestehen.

Die Philosophie des *advaita vedanta* verwirft diese Theorie der Seele und nimmt die Upanishaden als Grundlage für eine neue Theorie. Die Idee des *advaita vedanta* ist die Generalisation des gesamten Universums in das Eine, das tatsächlich das ganze Universum repräsentiert.

“Just as by the knowledge of one lump of clay we have the knowledge of all the clay in the universe, what is that, knowing which we know everything in the universe?”
(S.362, Vivekananda, 1999)

Was *sāmkhya* als Natur bezeichnet, wird im Vedanta als Göttlichkeit definiert. Es ist dieses Wesen oder *sat*, das zu allem geworden ist. Wie kann jedoch dieses *sat*, das unveränderbar ist (das Absolute muss unveränderlich sein), in etwas transformiert werden, das veränderlich und vergänglich ist? Für dieses Problem stellt im Advaita die Theorie *vivarta vāda* (die scheinbare Manifestation) die Lösung dar. Im Dualismus und im *sāmkhya* ist das gesamte Universum die Evolution der ursprünglichen Natur. Im Advaita ist das ganze Universum die scheinbare Evolution Gottes. Gott ist der materielle Ursprung des Universums, aber nicht wirklich, nur scheinbar. Die immer wieder verwendete Illustration ist die der Schlange und des Seils. Das Seil wird als Schlange wahrgenommen, existiert also nur in der

Vorstellung als Schlange, nicht tatsächlich. Das Seil wurde nicht zur Schlange. Genauso ist das ganze Universum, wie es existiert, dieses Wesen. Es ist unverändert und alle Veränderungen, die wahrgenommen werden, erfolgen nur scheinbar. Diese Änderungen werden durch *desha*, *kala* und *nimitta* (Raum, Zeit und Kausalität) oder nach einer höheren psychologischen Generalisation durch *nama* und *rupa* (Name und Form) verursacht. Die Unterschiede zwischen den Objekten ergeben sich aus Name und Form. In Wirklichkeit ist alles eins. Weiters geht Vedanta davon aus, dass es keine Unterscheidung zwischen dem Phänomen und dem Noumenon gibt. Das Seil ändert sich nur scheinbar in die Schlange. Wenn die Illusion verschwindet, ist auch die Schlange verschwunden. In der Ignoranz nimmt man die Welt wahr, das Phänomen und nicht Gott. Sieht man Gott, verschwindet das Universum völlig. Ignoranz oder *māyā* ist die Ursache für dieses Phänomen, die Wahrnehmung des Absoluten als manifestiertes Universum.

māyā ist definiert als weder existent noch non-existent. Es ist nicht Existenz, weil nur das Absolute existiert. Andererseits ist es nicht non-existent, weil es dann nicht die Ursache für das Phänomen sein könnte und die Welt in der Ignoranz tatsächlich als manifestiertes Universum erscheine. Daher ist *māyā* weder das eine noch das andere und wird im Vedanta als *anirvacanīyā* oder „unbeschreiblich“ bezeichnet. *māyā* ist im Vedanta die Ursache für dieses Universum. *māyā* gibt den Namen und die Form, wofür Brahman das Material bereitstellt. Daher erscheint dieses Universum. Im Advaita ist in der Folge kein Platz für eine individuelle Seele. Die Wahrnehmung von Individualität wird durch *māyā* erschaffen.

Für eine Zeit lang verschleiert diese Differenzierung der Materie die wahre Natur des Menschen, die sich jedoch nie verändert. Vom kleinsten Insekt bis hin zum Menschen ist dieselbe göttliche Natur gegenwärtig. Das Insekt stellt eine niedrigere Form dar, in der die Göttlichkeit durch mehr *māyā* bedeckt wurde. Dies ist der Ursprung für die Moral der Philosophie des Vedanta. Sie kann in dem einen Wort „Selbstverleugnung“ zusammengefasst werden. Das kleine personifizierte Selbst stellt den Ursprung für alles Leid dar. Wenn man diese Idee fallen lässt, endet alles Leid. Wenn ein Mensch bereit ist, sein eigenes Leben für ein anderes zu opfern, hat er die Perfektion erreicht, nach der das Vedanta System strebt. In diesem Zustand

fällt der Schleier der Ignoranz von ihm ab und er kann seine wahre Natur erkennen. In diesem Moment verschwindet das gesamte Universum.

Solange das *karma* des Körpers besteht, existiert er weiter. Dieser Zustand wird als *jivanmukti* (die lebende Freiheit) bezeichnet. Wird ein Mensch für einige Zeit durch eine Fatamorgana getäuscht und erkennt diese, durchschaut er ihre wahre Natur, auch wenn sie wieder auftauchen sollte, und wird nicht mehr durch diese geblendet. Das Gefängnis des Leids wurde transformiert in *sat, cit, ananda* (absolute Existenz, absolutes Wissen, absolute Glückseligkeit). Die Erlangung dieses Zustandes ist das Ziel der Advaita Philosophie. (Vivekananda, 1990)

2.8.14 Realistische Epistemologie

Es besteht keine Inkompatibilität zwischen dem epistemologischen Realismus und dem metaphysischen Non-Dualismus/Monismus. *advaita* ist nondualistisch in seiner Metaphysik und realistisch in seiner Epistemologie. Der Realismus des *advaita* ist vergleichbar mit dem Realismus von *nyāya* und *mīmāṃsā*. Auf der Basis der drei Faktoren von Wissen oder *tripuṭī* vertritt *advaita* den Standpunkt, dass das erkannte Objekt sich nicht nur vom Erkennenden unterscheidet, sondern auch vom Wissen. *advaita* ist insofern realistischer als der Realismus selbst, als es feststellt, dass alles, was erkannt wird, ob ein Traumlöwe oder ein Seil als Schlange existiert wie ein Baum oder ein Tisch in unserem Wachzustand. Anstatt festzustellen, dass das, was existiert, erkannt werden muss, vertritt *advaita* den Standpunkt, dass alles, was erkannt, wird existieren muss. Wird ein Seil als Schlange wahrgenommen, dann existiert diese Schlange für den Erkennenden zu diesem Zeitpunkt. Sie ist ein Objekt der „privaten“ Erfahrung im Kontrast zu einem Objekt der „öffentlichen“ Erfahrung wie etwa ein Tisch oder ein Baum. Während dem Ersten phänomenologische Realität oder *prātibhāsika-sattā* zugesprochen wird, so besitzt das Zweite empirische Realität oder *vyāvahārika-sattā*. Beide von ihnen erleiden die Auflösung (bzw. sind vergänglich) und sind daher *mithyā*. Dem gegenüber steht *brahman* oder das Selbst, welches absolute Realität oder *pāramārthika-sattā* darstellt, da es zu keiner Zeit einer Veränderung unterworfen ist. Als *mithyā* wird die Ignoranz bezeichnet, die dazu führt, dass die Idee der Welt real erscheint. Solange die Ignoranz besteht, wird die Welt als real wahrgenommen. Wird das Substrat der Welt

und das der eigenen Existenz erkannt, macht man die Feststellung, dass diese Ideen der Welt alle unreal sind. Die vergänglichen Dinge sind nicht real. Das Substrat ist real. Die Schlange ist nicht wirklich existent. Durch Unwissenheit erscheint das Seil als Schlange.

advaita vertritt daher die Doktrin der drei Stufen der Realität – *sattā-traya-vāda*, obwohl es der These verhaftet ist, dass die absolute Realität non-dual ist.

(Balasubramanian, 1990)

3 Abschnitt II

3.1 Einführung in den Konstruktiven Realismus

Der Konstruktive Realismus (CR) wurde von Fritz Wallner (1992) aus einer Reihe verschiedenartiger philosophischer und einzelwissenschaftlicher Quellen entwickelt. Er steht in keiner philosophischen Tradition, sondern bezieht seine Stärke und Einzigartigkeit aus den Thesen, die Beziehungen zwischen ganz verschiedenartigen Informationen darstellen. Aus diesen Informationsquellen stechen zwei besondere geistesgeschichtliche Bezugspunkte hervor. Einerseits zählen hierzu die Ideen Ludwig Wittgensteins, andererseits die Erfahrungen von Wallner, die er in seiner interdisziplinären Praxis gewonnen hatte. Aus den Ideen Ludwig Wittgensteins entwickelte sich die Rolle und Funktion des Konstruktiven Realismus innerhalb bzw. für die Wissenschaften, während sich aus dem interdisziplinären Umgang mit den Wissenschaften die impliziten Bedürfnisse der Wissenschaftler zeigten. Viele Wissenschaftler fühlten sich aus mehreren Gründen von der Wissenschaftstheorie betrogen und von den Gefilden metaphysischer Philosophien und irrationalen Arealen besser verstanden. Wenn man nun einen Blick auf die Struktur des Konstruktiven Realismus wirft, so zeigt sich, dass er im Spannungsfeld zwischen Methodologie und Ontologie auf der einen Seite sowie naturalistischen Erkenntnistheorien und Handlungstheorien auf der anderen Seite steht.

„Er betrachtet methodologische Vorschriften als Handlungsanweisungen und kritisiert deshalb einzelwissenschaftliche Methodologien im Horizont von Handlungstheorien. Er entwirft ontologische Konzepte aus Ergebnissen naturalistischer Erkenntnistheorie. Ebenso legt er die impliziten Ontologien einzelwissenschaftlicher Entwürfe bloß, welche oft als Placeboeffekt bestimmter methodologischer Strategien entstehen.“ (S 94, Wallner, 1992)

Als Besonderheit des CR erweist sich die Tatsache, dass er sich im Gegensatz zu klassischen metaphysischen Theorien oder wissenschaftstheoretischen Theorien des 20. Jahrhunderts weder explizit noch implizit auf eine Metaebene bezieht. Die genannten Leistungen werden vielmehr durch eine besondere Vorgehensweise, die

„Verfremdung“, erzielt. Damit ist eine Vielzahl von Leistungen gemeint. All diesen Leistungen ist die Vorgehensweise gemein, dass ein Aussagensystem in einen fremden Kontext gestellt und aus diesem Kontext heraus neu beurteilt wird. Sie stellt eine Art wissenschaftstheoretischen Spiels dar und erinnert an das Glasperlenspiel von Hermann Hesse, das nicht explizit definiert wird, aber als Königsdisziplin unter den Wissenschaften dargestellt wird. Dieses Spiel mit den Kontexten ermöglicht eine Reihe von verschiedenen perspektivischen Strukturansichten eines Aussagensystems. Vor allem aber wird es durch diesen Kontextwechsel möglich, die impliziten Voraussetzungen dieses Aussagensystems, sein jeweiliges „Tacit Knowledge“, herauszuarbeiten. Natürlich ist es erforderlich, Kontexte auszugrenzen, in denen ein Aussagensystem unsinnig wird. Dies stellt eine Form der indirekten Normierung dar.

Eine besondere Form der Verfremdung stellt zum Beispiel die Anwendung quantitativer Methoden in der Geisteswissenschaft dar. Ziel ist hierbei jedoch nicht, die Geisteswissenschaften exakter zu machen; sondern, ganz im Gegenteil, die Anwendung der entsprechenden Methoden soll das nichtquantitativ Erfassbare sichtbar machen und somit das Verständnis für entsprechende Methoden fördern.

3.1.1 Invariante und situativ wechselnde Sätze

Hinsichtlich seiner Anwendbarkeit zeigt sich, dass der CR strikt interdisziplinär angelegt ist. Diese Interdisziplinarität ist jedoch nicht ontologischer, sondern methodologischer Natur. Betrachtet man das Aussagensystem des CR, lassen sich dessen Aussagen zunächst in zwei Gruppen teilen: einerseits in invariante und andererseits solche, die situativ wechseln. Die verhältnismäßig kleine Gruppe der invarianten Sätze stellt imperativische Sätze dar, die in negativer Weise vor offenkundigen Denkfehlern warnen und solchen, die alternative Strategien vorschlagen. Ein Beispiel hierfür wäre,

„Widerstehe der Verlockung metatheoretische Normierung, selbst wenn für den Moment kein Argument dagegen spricht.“ Oder für den zweiten Typ, „Folge beim Auffinden fremder Kontexte für Aussagensysteme jedem, auch dem unsinnigsten Einfall.“ (S.96, Wallner, 1992)

3.1.2 Informationserkenntnis

Der Konstruktive Realismus versucht, zu Wissen über die Handhabung von Informationen zu gelangen. Dies wird als Informationskenntnis bezeichnet. Er ist eine reflexive Tätigkeit. Das heißt, die Handhabung ist auf sich selbst beziehungsweise auf die Wissenschaft selbst gerichtet. Er soll Grenzen von Anwendungen aufzeigen, indem er Scheinargumentationen entlarvt. Der Wissenschaftler soll sich damit beschäftigen, was passiert, wenn er eine Methode anwendet. (Wallner, 1992)

3.1.3 Konstruktivismus

Konstruktivismus heißt nach Wallner (vgl. Wallner, 1990 und 1992) die Realität insgesamt zu strukturieren, aber zu wissen, dass es gleichzeitig noch viele andere Lösungsmöglichkeiten für ein und dieselbe Fragestellung gibt. Im Konstruktivismus kann die Verbindlichkeit der Strukturierung zusammen mit beliebig großen alternativen Strukturierungsmöglichkeiten bestehen. Der Konstruktive Realismus tritt an den Wissenschaftler, um ihn aufzufordern, seine Konstruktionsleistung zu reflektieren. Der Wissenschaftler, der als Konstruktiver Realist tätig ist, muss in der Lage sein, bereits zum Zeitpunkt der Entwicklung seiner Konstrukte diese ihrer Wissensstruktur nach zu reflektieren und in der Folge ihre sozialen Dimensionen verstehen können.

3.1.4 Wissen

Das Verständnis für den Begriff „Wissen“ geht auf die Vorstellung der Vorsokratiker, nämlich auf die der sinnlichen Wahrnehmung, zurück. Platon stellt diesbezüglich fest, dass, wenn man etwas wahrnimmt, es unmöglich ist, den Wahrnehmenden in diesem Vorgang auszuschließen. Die Wahrnehmung steht also immer im Bezug zu einer Person und einem Vorgang. (vgl. Platon, 1994 in Theaitetos) Hier tut sich also eine Kluft auf, zwischen den ontischen Dingen auf der einen Seite, die bei Kant Noumena genannt werden, und dort dem Erlebenden, der dank seiner Sinnesorgane in der Lage ist, diese wahrzunehmen. Die antiken Denker gingen noch von einer Art Nachrichtenrohr aus, das zur Übermittlung von Miniaturbildchen diente. Diese Idee findet sich heute in der Informationstheorie

wieder (z. B. Gibson). Aber weder die antiken Denker noch die heutigen Informationstheoretiker können erklären, wie diese „Informationen“ von der Welt der ontischen Dinge in die Innenwelt der Ideen übertragen werden können. Kant stellte diesbezüglich fest, dass kein Mensch eine Einsicht in „das Ding an sich“ erlangen könnte (vgl. hierzu Kant, Kritik der reinen Vernunft). Das nächste Problem ist, dass nie jemand in der Lage sein wird die Wahrnehmung eines Gegenstandes mit dem postulierten Gegenstand selbst, der die Wahrnehmung verursacht haben soll, zu vergleichen.

Das Hauptproblem besteht darin, dass nach wie vor in der Wissenschaft die Auffassung gilt, dass der vernunftbegabte, erkenntnisfähige Organismus in der Lage ist, die Struktur und die Gesetze der von ihm prinzipiell unabhängigen Welt zu erkennen. Auch wenn die Sinne als unzuverlässig gelten, so muss er doch in der Lage sein, sich mittels seines unermüdlichen Suchens und Denkens allmählich an ein „wahres“ Weltbild anzunähern. Wie dies jedoch von Stattgehen soll, wird nicht erklärt. Häufig wird hier auf den Funktionalitätsaspekt der Wissenschaft verwiesen. Am technischen Aspekt der Wissenschaft lässt sich recht einfach der Fortschritt der Wissenschaft bemessen, daran lässt sich kaum zweifeln. Es darf jedoch nicht vergessen werden, dass sich dieses Wissen auf das „Wie“ und nicht auf das „Was“ bezieht. Funktionalität liefert keine Erkenntnis. Glasersfeld stellt diesbezüglich fest, dass *„weitgehende Kontrolle über unsere Erlebniswelt gewonnen zu haben bedeutet nämlich keineswegs, dass wir in der Ontologie, d.h. in unserer Lehre von der absoluten, von uns unabhängigen Wirklichkeit, Fortschritte gemacht haben.“* (S.14, Glasersfeld, 1992)

Der Streit um die Beschreibung der ontischen Wirklichkeit findet sich bereits im Verfahren gegen Giordano Bruno, einen der ersten Märtyrer für die Freiheit des Denkens, in dem Kardinal Bellarmino feststellt, dass die Kirche nichts gegen Hypothesen im Bereich der Lebenswelt einzuwenden habe. Nur wenn sich diese Theorien auf die ontische Wirklichkeit bezögen, würde dies als gefährliches Vorgehen bewertet, da die ontische Wirklichkeit als Sache des Glaubens und insbesondere der Kirche angesehen wird. Die Kirche hat also nichts gegen einen Instrumentalismus, der zur Lösung lebensweltlicher Probleme beitragen kann.

Mersenne, ein französischer Theologe und Zeitgenosse Pascals, und Gassendi, ebenfalls französischer Philosoph und Theologe, erkannten, dass der Wert wissenschaftlichen Wissens unmöglich auf bloßes Vertrauen in die Wahrhaftigkeit der Sinne gegründet werden konnte. Sie versuchten daher eine Epistemologie auszuarbeiten, die den Argumenten der Skeptiker Rechnung tragen konnte und auch die Funktion der Wissenschaft durch ihre instrumentale Wirksamkeit in der Lebenswelt zu rechtfertigen versuchte.

Karl Popper, Begründer des Kritischen Rationalismus, begeht nach Ernst von Glasersfeld, Vertreter des Radikalen Konstruktivismus, (1992) den Fehler, dass er auf die stillschweigende Voraussetzung baut, dass es ein natürliches Verhältnis der Entsprechung zwischen den Phänomenen der Lebenswelt und der ontischen Wirklichkeit gibt. Diese Voraussetzung nimmt jedoch das Problem vorweg, welches die Erkenntnislehre untersuchen soll. Eine in allen Experimenten bestätigte Theorie kann nicht mehr beweisen, als dass sie allen Prüfungen standgehalten hat. Das Problem der Übereinstimmung zwischen ontischer Wirklichkeit und phänomenaler Lebenswelt bleibt noch immer ungelöst. Dennoch gibt es noch immer viele Wissenschaftler, die im 19. Jahrhundert stecken, und versuchen ein absolut wahres Bild der Welt zu enthüllen. Popper lehnt den Instrumentalismus schließlich aus zwei Gründen ab: einerseits aufgrund der Annahme, dass Instrumentalisten sich aus dem Erkenntnisproblem zu schwindeln versuchen, wie er meint, indem sie die Existenz einer ontischen Welt einfach verleugnen; andererseits der Vorwurf, dass die instrumentalistische Auffassung des Wissens den Begriff der Objektivität hinfällig macht.

Hier sei nun, das immer wieder angeführte Beispiel des Waldläufers von Glasersfeld (S.20, 1992) angesprochen: Ein blinder Wanderer, der den Fluss jenseits eines nicht allzu dichten Waldes erreichen möchte, kann zwischen den Bäumen viele Wege finden, die ihn an sein Ziel bringen. Selbst wenn er tausendmal lief und alle die gewählten Wege in seinem Gedächtnis aufzeichnete, hätte er nicht ein Bild des Waldes, sondern ein Netz von Wegen, die zum gewünschten Ziel führen, eben, weil sie die Bäume des Waldes erfolgreich vermeiden ... In diesem Sinn passt das Netz

in den wirklichen Wald, doch die Umwelt, die der blinde Wanderer erlebt, enthält weder Wald noch Bäume, wie ein außenstehender Beobachter sie sehen könnte. Die Erkenntnis des „Waldes an sich“ bleibt somit ein Ding der Unmöglichkeit, nichtsdestoweniger ist es möglich, den Wald zu durchqueren. Im Bereich der Wissenschaften kann somit der technische Aspekt durchaus hervorgehoben und als erfolgreich betrachtet werden, während die Erkenntnis der Wirklichkeit aufgegeben werden muss.

Hinzu kommt, dass vom Gesichtspunkt des Läufers aus die Kenntnis des Waldes mit den erfahrenen Folgen seiner Laufhandlungen beginnt. Der Wald kann vom Läufer ausschließlich negativ in seinem Bezugsschema erlebt werden. Glasersfeld (1992) stellt fest, dass der Wald für den Waldläufer dort beginnt, wo sein Laufen behindert oder vereitelt wird. Ähnlich melden unsere Sinnesorgane stets das Anstoßen an ein Hindernis, vermitteln uns aber nicht die Qualitäten dessen, woran sie anstoßen. Unsere Sinnesorgane nehmen also Unterschiede wahr, nicht aber Dinge, die sich als solche von anderen unterscheiden ließen. Von Relevanz ist hierbei aus der Sicht des Handelns, ob die Vorstellungen von der Umwelt Zusammenstöße mit den Schranken der Wirklichkeit vermeiden; nicht, ob sie ein wahres Bild der ontischen Wirklichkeit wiedergeben.

Glasersfeld (1992) sieht somit den Beginn der ontischen Welt dort, wo das Handeln behindert wird. Der Handelnde neige dazu den erlebten Widerstand als selbstständigen Gegenstand zu deuten und zu beschreiben, doch was er da deutet, sind stets Phasen seines eigenen Handelns. Die Begriffe, die zur Beschreibung verwendet werden, wurden ausschließlich im Laufe des Erlebens und Handelns aufgebaut und sind Bestandteile der eigenen Leben- und Erlebenswelt. Das „Ding an sich“, wie Kant es ausdrücken würde, bleibt grundsätzlich unzugänglich und unbeschreibbar. Als Beispiel sei hier auf einen Autofahrer verwiesen, der die Stelle, an der das Fahrzeug zum Stillstand kommt, für das Ende der Straße hält.

3.1.5 Ausgangslage des Konstruktiven Realismus

Ein Kennzeichen der traditionellen Naturwissenschaften ist die Annahme der Forscher, dass es möglich ist, die fundamentalen Gesetze der „Wirklichkeit“ zu

entdecken. Brian Greene (2003) ist z. B. der Meinung, dass man die „Grand Unified Theory“ finden wird und es dadurch möglich sein wird, das Wesen der Welt zu erklären.

Nach Kurt Greiner, Mitarbeiter des epistemologischen Teams um Prof. Wallner, (2005) gehen traditionelle Naturwissenschaftler von folgenden normativen Grundbehauptungen ihrer Forschung aus:

- I) Objektivität – Aussagen werden auf Übereinstimmung mit objektiven Sachverhalten geprüft
- II) Forschung – Wissenschaft versucht kontextungebundene Informationen zu finden
- III) Wissen – Wissenschaftler wissen viel über kleine Ausschnitte der Wirklichkeit

Hinter diesen Axiomen verbirgt sich die implizite Annahme, dass Wissenschaft die Welt in ihrer Absolutheit beschreibt. Diese Annahme geht auf die Korrespondenztheorie von Aristoteles zurück. Nachdem sich herausstellte, dass es nicht möglich war, die Welt, oder besser gesagt, die „Wirklichkeit“, in ihrer ontologischen Existenz zu entdecken oder zu erklären, entwickelte man die Methode der schrittweisen „Approximation“ an die objektive Wahrheit. Als Beispiel sei hier die Methode der Falsifikation von Popper angeführt. Nach Feyerabend ist diese Approximation jedoch gar nicht möglich, weil man sich an ein per se Unbekanntes nicht annähern kann (vgl. Greiner, 2005).

Grundsätzlich geht Wissenschaft somit davon aus, dass durch das Anhäufen von Wissen über kleine Ausschnitte der Wirklichkeit die vollständige Erkenntnis von der Welt im Ganzen möglich sein wird (mithilfe der Weltformel). Diese Annahme setzt jedoch voraus, dass die Welt (bzw. die Wirklichkeit) existiert, eine rationale Struktur hat und wissenschaftlich systematisch erschlossen werden kann. Vom philosophischen Standpunkt her ist diese Welt jedenfalls nicht zu beweisen, kann jedoch sinnvollerweise vorausgesetzt werden, da man in und mit ihr lebt. Das Hauptproblem ist vielmehr die Annahme, dass diese Welt eine rationale Struktur

aufweist, die vom Wissenschaftler entdeckt werden könne. Greiner (2005) drückt diesen Irrtum durch folgende Formel aus:

Wirklichkeitserfahrung – (minus) Erfahrungshandlung = (ist gleich) objektive Wirklichkeit

Der ontologische Quantensprung aus der wissenschaftlich konstruierten Erfahrungswelt hinein in die metaphysische Seins-Welt erweist sich aus prinzipiellen Gründen als nicht durchführbar.

3.1.6 Wirklichkeit und Realität

Das Missverständnis der Erkenntnistheorie des Abendlandes lag in der Meinung, Welt und Wissen einander gegenüberstellen zu können. Während die Welt ihren Bestand im Sein habe, so hätte das Wissen seinen Bestand in der Evidenz. Die These des Konstruktiven Realismus ist jedoch, dass Wissen in dieser Weise nicht mit der Welt zu vergleichen ist. Man muss in diesem Zusammenhang zwischen zwei Weltbegriffen unterscheiden, dem der „Wirklichkeit“ und dem der „Realität“. Die Realität stellt als künstliche Welt die Wirklichkeit dar (Greiner, 2001). Wallner (1992) versteht unter Wirklichkeit die Welt, mit der man lebt, die allen Lebens- und Erkenntnisprozessen vorausgesetzt ist. Unter Realität versteht Wallner die Welt, die man konstruiert.

Was heißt in der Folge „Erkennen der Realität“? Man muss zwischen dem Gesamtsystem des Realen, das aus der Gesamtheit des Wissens der Menschen besteht und den Manipulationen, die wir damit durchführen, unterscheiden. Diese verändern die Realität, geben aber, sobald Widerstände auftauchen, auch Einsichten in die Realität bzw. indirekte Einsichten in die Wirklichkeit. Als reflexive Erkenntnis wird das Verständnis der Erkenntnis bezeichnet, die aus jenen Einsichten besteht, die dem Erkennenden zukommen, wenn er beim Umgang mit der Realität auf Schwierigkeiten stößt. (vgl. Greiner, 2001)

Der CR ermöglicht durch die Methode der Verfremdungstechniken die Realität zu verstehen, die Wirklichkeit bleibt unverstanden, wird jedoch bis zu einem gewissen

Grade durch die „Konstruktionen der Realität“ beherrschbar. Erkennbar sind letztlich nur die Konstruktionen.

„Der Konstruktive Realismus ist ein Unternehmen zur Rettung der Idee der abendländischen Wissenschaft angesichts total veränderter sozialer Bedingungen. Während nämlich die abendländische Wissenschaft ihrer Idee nach der Demokratisierung menschlicher Verhältnisse dient, zeigte sich immer wieder in der Geschichte der Universitäten, dass dieser Struktur starke Tendenzen entgegenwirken. Dies ist nicht etwa dem bösen Willen der daran Beteiligten zuzuschreiben, sondern stellt vielmehr ein Strukturmerkmal der Wissenschaft dar, wenn wir vorgegebene Wirklichkeit annehmen, oder, genauer formuliert, wenn wir die Differenzierung in „Wirklichkeit“ und „Realität“ nicht sehen. Tatsächlich ist die Methodenfreiheit der Wissenschaft unter der Annahme einer so gearteten Ontologie, einer Ontologie der vorausgesetzten Wirklichkeit, nur zu gewährleisten, wenn diese vorausgesetzte Wirklichkeit vor der wissenschaftlichen Erforschung vorstrukturiert wird ... Wir sehen hier also eine Paradoxie, welche zur Abschaffung der europäischen Wissenschaft motivieren könnte. Dem setzen wir entgegen, dass die Auflösung der genannten Voraussetzung wissenschaftlicher Forschung es ermöglicht, auch die Vorstrukturierung zu demokratisieren.“ (S.99, Wallner, 1992)

Um Missverständnisse zu vermeiden ist zu betonen, dass der CR kein metaphysisches Programm darstellt. Es geht Wallner (1992) nicht darum ein weiteres philosophisches System in die Reihe der europäischen Geistesgeschichte hinzuzufügen, sondern um die Notwendigkeit mit Wissenschaft und Kultur anders umzugehen, da der Begriff und das Verständnis der Wissenschaft nach Wallner unverständlich geworden sind, wenn man sich nicht auf die Ebene des Instrumentalismus zurückzieht. Es geht weiters nicht darum, die Vision der Einheitswissenschaft zu verwirklichen, sondern zu zeigen, dass Natur- und Geisteswissenschaft aufeinander angewiesen sind.

3.1.7 Konzept des Konstruktiven Realismus

Im Gegensatz zur traditionellen Vorgangsweise der Metaphysik ist der CR „synkretistisch und hypothetisch konzeptionell“. Das heißt, dass er weder auf eine

endgültige Klärung, noch auf das Sein gerichtet ist. Der CR richtet sich auf Meinungen. Der CR kann als Antwort auf zweierlei Probleme, mit denen die Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts konfrontiert wurde, aufgefasst werden. Einerseits war bzw. ist dies der Verlust einer Instanz, die zur Deutung der Wissenschaft legitimiert erschien, sowie das offenkundige Unvermögen der Wissenschaft selbst, sich verbindlich zu deuten. Wallner (1992) verfolgte die Tatsache, dass Wissen nur marginal mit Beschreibung der Wirklichkeit zu tun hat. Dennoch fand man zuvor nirgends die Kraft, von diesem Faktum her die Wissenschaft neu zu deuten. Ganz im Gegensatz dazu wurde das Pathos der Erfahrung, das Pathos der Wahrheit als beschreibende Identifikation mit der Wirklichkeit eher verstärkt.

Eine besondere Rolle spielte nach Wallner (1992) in diesem Zusammenhang die Wissenschaftstheorie, die sich der Wissenschaft ambivalent nähert: Fortgang der Wissenschaft von der Seite der Logik, der Soziologie und der Geschichte der Wissenschaft. Die Wissenschaftstheorie schien den Fortgang der Wissenschaft für unantastbar zu halten und übernahm auch implizit die dieses Arbeiten begleitende Ideologie.

3.1.8 Der „Objekt-Methode-Zirkel“

Den Ausgangspunkt setzt der Konstruktive Realismus im „Objekt-Methode-Zirkel“. Bevor es in einer wissenschaftlichen Untersuchung zu Erkenntnis kommen kann, bedarf es einer bestimmten Idee über das Forschungsobjekt. Basierend auf dieser Idee wählt der Wissenschaftler schließlich die Methode, mit der er zu Erkenntnissen über das Forschungsobjekt gelangen möchte. Diese Idee beeinflusst jedoch nicht nur die Methode, sondern indirekt, über die Methode, auch das, was erkannt werden kann. Als Konsequenz kommt der Konstruktive Realismus zum Schluss, dass Wissenschaft das „Ding an sich“ nicht in seiner ontologischen Beschaffenheit beschreibt. Wissenschaft beschreibt nicht, sie konstruiert. Hier zeigt sich auch, dass die strukturelle Spezifik und Qualität einer Wissenschaft immer auch von der vorwissenschaftlichen Gegenstandskennntnis und von kulturellen Faktoren abhängt (vgl. Greiner, 2001 & 2005; Wallner, 1992).

Die Tätigkeit eines Wissenschaftlers scheint im Kontext des Objekt-Methode-Zirkels ähnlich der Tätigkeit eines Künstlers zu sein. Der Künstler beginnt sein Werk mit einer bestimmten Idee, einem selbst definierten Ziel. Der Unterschied, der sich nun zwischen dem Wissenschaftler und dem Künstler ergibt, liegt darin, dass der Künstler die Idee als motivierend und notwendig in Hinblick auf sein Werk erachtet. Während der Wissenschaftler diese impliziten Grundvoraussetzungen seiner Handlungen verkennt und dem Fehlschluss einer völligen Objektivität und der Möglichkeit der Erkenntnis des „Dings an sich“ erliegt (vgl. Weiss, 2004). Folgendes Schema soll den Objekt-Methode-Zirkel verständlicher machen:

Ox	...	Objekt x
Ix	...	Idee x
Hx	...	Hypothese x
Mx	...	Methode x
Ex	...	Ergebnis x

Objekt x

Der Forschungsgegenstand. Der Wissenschaftler versucht, seine Idee hinsichtlich eines bestimmten Objektes, zu überprüfen. Ox könnte auch als „Ding an sich“ bezeichnet werden, von dem der traditionell wissenschaftlich denkende Forscher ausgeht, dass es in seiner ontischen Existenz beschreibbar ist.

Idee x

Implizite und explizite Annahmen über die Struktur eines bestimmten Forschungsobjektes. Wie im Beispiel des Künstlers dargestellt, steht am Beginn jeder wissenschaftlichen Tätigkeit eine Idee. Die Aufgabe, die der Wissenschaftler sich nun selbst stellt, ist die Weiterentwicklung, Bearbeitung und Verwirklichung dieser Idee. Der nächste Schritt im wissenschaftlichen Handeln stellt nun die Formulierung einer Hypothese dar.

Hypothese x

Die Hypothese folgt aus der Idee x. Sie soll einer strengen wissenschaftlichen Prüfung unterzogen werden, um herauszufinden, ob diese Hypothese der

„Wirklichkeit“ entspricht. Daraus entsteht die Notwendigkeit, aus dem Pool der Methoden einer Wissenschaftsdisziplin auszuwählen.

Methode x

Die adäquate Methode zur Erforschung der Objektstruktur des Forschungsgegenstandes. Um eine Hypothese überprüfen zu können, hat jede Wissenschaftsdisziplin ihren eigenen Methodenkatalog erarbeitet, aus dem der Wissenschaftler mehr oder weniger frei auswählen kann, wenn er seine Ergebnisse einer Wissenschaftlergemeinschaft vorstellen und von dieser anerkannt werden möchte. Durch die Anwendung der Methode kommt es schließlich zu einem Ergebnis.

Ergebnis x

Zu welchem Schluss gelangt das Experiment und was kann das Ergebnis über die Wirklichkeit aussagen? Laut Wallner (2002) kann das Ergebnis eines Experiments nichts über die Wirklichkeit aussagen, das Ergebnis bezieht sich immer auf die Idee und die Möglichkeiten der Erkenntnis, die an diese Idee geknüpft sind. Hinzu kommt, dass die Erkenntnismöglichkeiten durch die Methode vorgegeben werden.

Tatsächlich ist es so, dass niemand wirklich über das „Ding an sich“ Bescheid weiß, sondern dieses erst im Kontext des Forschungsprozesses festgelegt, strukturiert und im eigentlichen Sinn konstruiert wird. Geht man davon aus, dass ein forschendes Subjekt mittels einer Forschungsmethode ein Forschungsobjekt ($S \rightarrow M \rightarrow O$) untersucht und dies auch die passendste Vorgehensweise darstellt, so übersieht man leicht, dass der Forscher bereits Kenntnisse von der Objektstruktur des Forschungsgegenstandes besitzen und auch über die beste Untersuchungsmethode verfügen muss. Aus diesem Problemkreis kommt der Konstruktive Realismus zur Erkenntnis, dass die Gegenstände der wissenschaftlichen Erkenntnis nicht entdeckt, sondern erfunden werden. Greiner nennt dies „die Konstruktion von Welten“, die mit der Beschreibung der Wirklichkeit nichts zu tun haben. (Greiner, 2005)

3.1.9 „Wirklichkeit“ und „Realität“ im Kontext des Konstruktiven Realismus

Den ontologischen Kern bilden im Konstruktiven Realismus drei Weltbereiche, die als regulative Ideen zu berücksichtigen sind, wenn erfolgreiche Handlungs-Selbsterkenntnis angepeilt wird. (Greiner, 2005)

„Wirklichkeit“ steht für die Idee einer vorhandenen Welt. Die „Wirklichkeit“ ist die Welt, in der und mit der wir leben, sie kann aber nicht Gegenstand der Erkenntnis sein. Es sei hier auf das platonische Höhlengleichnis verwiesen. Beim platonischen Höhlengleichnis ist die Wirklichkeit ewig und steht für das unveränderliche Sein. Das unveränderliche Sein steht für die reine Wirklichkeit, wie sie ist, man könnte auch sagen „das Ding an sich“. Der Unterschied zwischen dem platonischen Höhlengleichnis und dem Konstruktiven Realismus besteht jedoch im Erkenntnisanspruch. Erkenntnis steht im Konstruktiven Realismus in keinem unmittelbaren Verhältnis zur Wirklichkeit, während das platonische Konzept die Erkennbarkeit der Wirklichkeit annimmt. Im platonischen Konzept geht es um das Auffinden der Erkenntnis, während der Konstruktive Realismus vom Erfinden ausgeht. Die „Wirklichkeit“ offenbart sich in der Erfahrung von Widerständen, sie kann somit nur negativ erfahren werden. Der Mensch kann nur das erkennen, was er selbst gemacht (konstruiert) hat, seine Handlungen bzw. deren Resultate (Wallner, 1992).

Greiner definiert Wirklichkeit (S.62, 2005): *„Wirklichkeit ist allen unseren Erkenntnis- und Lebensprozessen vorausgesetzt und kann somit als dasjenige definiert werden, was dem menschlichen Bewusstsein in irgendeinem Sinn gegenübersteht, als etwas, worauf man sich richtet, als etwas, das Gegenstand, Widerstand, Irritation und Deformation ist, aber auch als etwas, das dem menschlichen Leben Halt gibt, das es ermöglicht, begrenzt und einschränkt.“*

Die vom Menschen konstruierte Welt wird als „Realität“ bezeichnet und unterscheidet sich von der „Wirklichkeit“. „Wirklichkeit“ ist nicht mit „Realität“ identisch, diese muss per se betrachtet werden. Die Realität stellt die erkennbare Welt dar, während die „Wirklichkeit“ im Konstruktiven Realismus als unerkennbare

Welt und Bedingung für die „Realität“ definiert wird. (Greiner, 2001; Wallner, 1992)

Die Realität stellt den vertrauten Weltbereich dar, der legitimer Erkenntnisgegenstand sein kann, zur Gänze konstruiert ist und die Summe wissenschaftlicher Konstruktionen darstellt. Dieser Bereich kann deshalb verstanden werden, weil er vom Menschen geschaffen wurde. (Greiner, 2005)

„Erkennen erweist sich in Platons Konzept als Auf-finden, in dem des Konstruktiven Realismus als Erfinden. Er-finden beruht auf Handeln; Handeln bringt Veränderung. Auch Auf-finden kann als Handeln bezeichnet werden, und dies legt wiederum das eigentliche Problem der abendländischen Wissenschaft offen: Handeln bringt selbst hervor. Es gibt keine Möglichkeit zu ent-decken, was da ist, wie es ist, weil wir selbst genötigt sind, einzugreifen. Die unmittelbare Einsicht bleibt uns aufgrund der Notwendigkeit zu handeln verwehrt. Aber im Gegenzug eröffnet sich ein weites, kreatives Feld, auf dem Ideen frei und ohne Einschränkung wachsen können. Es geht also nicht darum, irgendeinen ewig gültigen Schöpfungsakt zu erkennen, sondern den eigenen zu vollziehen. Der Konstruktive Realismus nennt solche Schöpfungsakte Konstruktionen der Realität bzw. im wissenschaftlichen Kontext Mikrowelten.“ (S.30, Weiss, 2004)

3.1.10 Lebenswelt und Mikrowelt

Die „Lebenswelt“ ist ein fundamentaler Bereich, in dem der Mensch handelt. Die Art und Weise, wie man die Welt sieht, hängt von der Zugehörigkeit zu einer „Lebenswelt“ ab. Die „Lebenswelt“ ist die Welt, mit der man im Alltag konfrontiert wird. Die „Lebenswelt“ eines Inders unterscheidet sich vollkommen von der europäischen Lebenswelt, wobei man anfügen könnte, dass diese Unterschiede in Zeiten der Globalisierung allmählich zu verschwimmen scheinen. Die „Lebenswelt“ ist ein System von Überzeugungen und Regeln, wie man mit den Widerständen der „Wirklichkeit“ umzugehen hat. „Lebenswelten“ sind frei erfundene Systeme die im Laufe der Kulturentwicklung entstanden sind. (Wallner, 1992)

Die Lebenswelt wirkt nach Greiner (2005) auf die Konstruktion der Realität durch die Entwicklung spezifischer Mikrowelten ein und spiegelt die Kulturabhängigkeit der Wissenschaft wider. Die kulturspezifische Lebenswelt steht nun in Wechselwirkung mit der wissenschaftlichen Realität. Im Gegensatz zur Lebenswelt sind „Mikrowelten“ willkürlich konstruiert. Widerstände können auf unterschiedliche Wege überwunden werden. Die Idee von „Mikrowelten“ ist erforderlich, um verschiedene wissenschaftliche Konzeptualisierungen vergleichen zu können. „Mikrowelten“ sind logisch kongruent, wissenschaftliche Erklärungen gelten als wahr. Ihr Bereich ist die „Realität“. (Wallner, 1999 und 1992; Greiner, 2001) Genauer gesagt bezeichnet der Begriff „Mikrowelt“ künstliche Welten unterschiedlicher Datensysteme. Er bezieht sich im Speziellen auf eine Datenmenge, die durch ein wissenschaftliches Satzsystem beschrieben wird. (Greiner, 2005)

3.1.11 Epistemologie

Wallner (1992) bevorzugt den Begriff der Epistemologie, gegenüber dem Begriff der Wissenschaftstheorie. Er sieht die Pointe seines epistemologischen Ansatzes, dem CR, im Gegensatz zur herkömmlichen Wissenschaftstheorie darin, dass er sowohl naturalistisch beschreibend als auch therapeutisch zugleich ist.

Der CR ist nicht ein weiteres philosophisches System, vielmehr versucht er Meinungen mit den zu ihnen gehörigen Handlungen in Zusammenhang zu bringen. Er zielt auf Selbstreflexion ab, die durch die Bezugnahme von Handlungen zu Meinungen definiert ist. Der CR beansprucht nicht Aussagen über die Wirklichkeit zu machen, er stellt Beziehungen zwischen Erkenntnisaktionen und „Realität“ her. Der Blick auf die Erkenntnisaktionen erfolgt hier nicht vom Standpunkt der „Wirklichkeit“, sondern vom Zustand der „Realität“ aus. Die Beurteilung von Erkenntnisstrukturen angesichts der Wirklichkeit war nach Wallner (1992) in gewissem Sinn immer ein Schwindel, es sei denn, man nimmt an, dass es außererkenntnismäßige Zugänge zur Wirklichkeit für bestimmte Menschen gegeben hat.

Nach Greiner (2005) ist das grobe epistemologische Missverständnis im traditionellen Wissenschaftsverständnis die Annahme, dass ein funktionierendes

wissenschaftliches System, also eine Mikrowelt, die Welt der Wirklichkeit deskriptiv darstellt. Hier wird also der Fehler begangen, Funktionalität mit Wirklichkeitsbeschreibung zu vermengen. Eine Mikrowelt, die in der Anwendung tadellos funktioniert, enthält deswegen noch lange keinen Erkenntniswert, sondern ist bloß ein Artefakt, das sich in der Anwendung als sinnvoll erwiesen hat. In diesem Sinne kommt es in gewisser Weise zur Ersetzung von Wirklichkeit durch Mikrowelten.

3.1.12 Erkenntnis und die Methode der Verfremdung

Erkenntnis zielt im Konstruktiven Realismus nicht auf Erklärung sondern auf Verständnis ab. Der absolute Anspruch auf letztendliche Wahrheit ist nicht haltbar. In Hinblick auf Ludwig Wittgenstein können Mikrowelten auch als Sprachspiele aufgefasst werden. Solange man sich innerhalb des Spiels befindet, ist man nicht in der Lage, auf die Struktur zu blicken. Um sich der Voraussetzungen des Sprachspieles bewusst zu werden, ist es erforderlich, aus dem gewohnten Kontext hinauszutreten. Daraus entsteht die Idee, ein Verfahren zur Gegenüberstellung von Satzsystemen zum Zwecke des Erzeugens von Widersprüchen heranzuziehen, um aus einem Aussagensystem, aus dem der Widerspruch eliminiert wird, zu einer Reihe von Aussagensystemen zu gelangen. Diese sind an sich steril aber vielfältiger als vorher. Indem man den Widerspruch auflöst und unifiziert, kehrt man zur traditionellen Logik zurück und erkennt bei dieser Rückkehr den Weg des Handelns in der Sprache. Sprache wird als selbstständige Wirklichkeit kennengelernt, die umstrukturiert werden kann. In diesem Widerspruch lernt man den Unterschied zwischen Realität und Wirklichkeit kennen. Wenn man den Widerspruch jedoch von vornherein ausschließt, dann wendet man die Voraussetzung an, dass Sprache Wirklichkeit abbildet und dass Wirklichkeit so strukturiert ist, dass sie widerspruchsfrei ist. Diese Behauptungen sind jedoch nicht haltbar. Dafür schlägt der Konstruktive Realismus die Methode der „Verfremdung“ vor (Wallner, 1992).

Erkenntnis ist nur möglich, wenn man aus den Abläufen herustritt und diese reflektiert. Die Wissenschaft verändert die Wirklichkeit, sie beschreibt diese nicht. Die Vielfalt der Deutungen ist eine weitere Bedingung der Erkenntnis. Es muss möglich sein, mehrere Wege in einem Deutungsverfahren aufzuzeigen. Eine Möglichkeit zu erkennen ist zum Beispiel, die Übersetzung eines wissenschaftlichen

Konstrukts von der wissenschaftlichen Sprache in die Alltagssprache durchzuführen. Die Verfremdung ist ein zentrales Konzept oder eine zentrale Methode im Konstruktiven Realismus. Es bedeutet die Übertragung eines bestimmten Systems von wissenschaftlichen Sätzen in ein anderes System von Sätzen.

Unter Verfremdung versteht Wallner (1992) die bewusste Ignoranz eines unreflektiert vorausgesetzten Kontextes. Wenn ein bestimmtes Aussagensystem in einen anderen Kontext gestellt wird, spricht Wallner von Verfremdung.

Das Ziel ist sowohl die Entdeckung und Veranschaulichung von verborgenen Strukturen und impliziten Vorannahmen im System der wissenschaftlichen Sätze, von Theorien oder auch Paradigmen, als auch die Grenzen der Verbindlichkeit. In der Folge ist es dem Wissenschaftler möglich, eine bessere Einsicht in die Methodologie seiner Disziplin zu erhalten, andererseits wird die interdisziplinäre Kommunikation verbessert. Ein weiterer Vorteil liegt in der Förderung der kreativen Leistungen des Wissenschaftlers. In dem Er seine Methoden in einen anderen Kontext überträgt, bietet sich ihm auch die Möglichkeit, andere Methoden in seinen Kontext zu übertragen, um zu neuen Erkenntnissen zu gelangen. Er wird flexibler. Hinzu kommt das Verständnis, wie er als Experte Laien seine Kenntnisse und Erkenntnisse veranschaulichen muss, damit sie auch verstanden werden können (Wallner, 1992).

Verfremdung zerfällt sowohl in einen analytischen als auch in einen synthetischen Teil. Im Prozess der Analyse wird versucht eine Methode, einen Inhalt, aus einem bestimmten Kontext zu extrahieren und sie in der Folge „nackt“ in eine neue Umgebung zu transferieren. Im zweiten, synthetischen Teil wird die Methode in diese neue Umgebung eingearbeitet und erprobt. Es gibt natürlich keine Garantie für den Erfolg. Ziel ist das Überdenken der impliziten Grundlagen. Das kann unter Umständen dazu führen, dass selbst die Verfremdungen erfolgreich sein können, die am wenigsten Sinn ergeben. Die Ästhetik eines Bildes mit dem Satz des Pythagoras zu messen, mag auf den ersten Blick nicht viel Sinn ergeben. Der Erfolg hängt

letztlich sehr stark vom Verfremdenden ab, somit zeigt sich, dass Verfremdung durchaus als subjektiv-psychologische Methode verstanden werden kann.

3.1.13 Instrumentelle Erkenntnis und die Methode der Verfremdung

Der Einwand (S.31, Glasersfeld, 1992) gegen instrumentalistische Wissenstheorien und somit gegen den radikalen Konstruktivismus bezieht sich auf die Objektivität:

„Wenn von den kognitiven Strukturen, die wir als Wissen betrachten, nicht mehr verlangt wird, dass sie mit einer absoluten, ontischen Wirklichkeit übereinstimmen, und wenn sie lediglich aufgrund ihrer instrumentalen Funktion bewertet werden, so heißt das, dass man den Begriff der Objektivität aufgegeben hat. Objektive Erkenntnis, laut unserer abendländischen Überlieferung, hieße ein Objekt so kennen, wie es wäre, bevor es in dem Erlebensbereich eines erkennenden Subjekts erscheint.“

Paradoxerweise wurde diese Illusion bereits von den Vorsokratikern entlarvt. Und dennoch halten Philosophen nach wie vor an der Auffassung fest, dass es nur ein wahres Wissen geben kann, da verschiedene kognitive Strukturen niemals ein und denselben wirklichen Sachverhalt wahrheitsgetreu widerspiegeln können. Aus der Sicht des Konstruktivismus gibt es also nicht eine Problemlösung oder eine bestimmte Vorstellung von einem Sachverhalt, die als objektiv richtig oder wahr bezeichnet werden können. Trotzdem gibt es die Unterscheidung zwischen Illusion und Wirklichkeit, zwischen objektivem und subjektivem Urteil. Diese Unterscheidungen beziehen sich aber nicht auf eine ontische Seinswelt, sondern auf die Erlebenswelt. Für ein Modell des Aufbaus der Erlebenswelt ist es für das erkennende Subjekt erforderlich, den Fluss seines Erlebens zu unterbrechen und reflexiv zu betrachten. Humboldt drückte dies folgendermaßen aus:

„Um zu reflectieren, muß der Geist in seiner fortschreitenden Thätigkeit einen Augenblick still stehn, das eben Vorgestellte in eine Einheit fassen, und auf diese Weise, als Gegenstand, sich selbst entgegenstellen. Die Einheiten, deren er auf

diesem Wege mehrere bilden kann, vergleicht er wiederum unter einander, und trennt und verbindet sie nach seinem Bedürfnis.“ (S.581, Humboldt, 1795)

Glaserfeld (1992) stellt weiter fest, dass Vergleiche Unterscheidungen, Gleichheiten oder Invarianten liefern. Dies schließt Wiederholungen des Erlebens ein und die sind der grundlegende Baustein der erlebten Wirklichkeit. Je zuverlässiger somit die Wiederholung eines Erlebnisses vollzogen werden kann (z. B. Erinnern), desto solider wirkt der Eindruck seiner Wirklichkeit. Das Aufgebaute kann jedoch nie den Rahmen der Erlebenswelt des Einzelnen überschreiten. Die objektive Wirklichkeit entsteht nach Glaserfeld durch die Wahrnehmung, dass subjektives Erleben von jemand anderem bestätigt wird. Dinge, die sozusagen kollektiv wahrgenommen werden, gelten sowohl in der Alltagswelt als auch in der Epistemologie als real. Diese Erkenntnis wird durch wiederholtes Erleben verstärkt. Glaserfeld geht davon aus, dass dies vom realistischen Standpunkt aus einfach und einleuchtend sei, vom konstruktivistischen Standpunkt betrachtet, setzt dies jedoch eine ontische Existenz von anderen Erlebenden voraus. Und hier entsteht das Problem, dass der Konstruktivist erklären muss, wie es dazu kommt, dass die Lebenswelt von anderen bevölkert ist, die eine große Ähnlichkeit zur subjektiven Erlebenswelt aufweisen. Hier versucht Glaserfeld den radikalen Konstruktivismus als Wissenstheorie zu positionieren und vom metaphysischen Standpunkt des Solipsismus Abstand zu nehmen. Aus dem Erleben beginnt das Subjekt Modelle von Dingen zu erschaffen und das Erlebensfeld zu kategorisieren. Aus der Konstruktion dieser Vorstellungen geht schließlich die Idee einer kohärenten Wirklichkeit hervor. Zusätzlich mit der Konstruktion einer objektiven Welt erschafft der Erlebende auch ein Bild von seinem Selbst. Dieses wird wie die objektive Welt aus dem Erleben abstrahiert und nach und nach werden diesem Selbst Qualitäten zugeschrieben. Diese Konstrukte sind aber keinesfalls endgültig, sondern befinden sich in einem ständigen Fluss der Akkommodation und Assimilation, wie es Glaserfeld bezeichnet. Das bedeutet, Kategorisierungen, Beziehungen etc. sind variabel und werden ständig neu konstruiert, wenn die alten Konstrukte an ihre Grenzen stoßen.

Instrumentelle Erkenntnis bezieht sich nach Wallner (1992) auf die Ebene der wissenschaftlichen Satzsysteme, die Strukturierungsregeln bezogen auf Phänomene

und Informationen liefern. Es geht darum, Dinge zu beherrschen und erfolgreich zu verändern. Verweilt man nun auf der Ebene der instrumentellen Erkenntnis, ist es nur möglich, Aussagen hinsichtlich der Funktionalität zu treffen. Es ist jedoch nicht möglich, zur Strukturierungs- oder Konstruktionserkenntnis zu gelangen. Tatsächlich ist es so, dass die Anweisungen der instrumentellen Erkenntnisebene durchaus hilfreich und wertvoll für den Lebensalltag sein können, jedoch ist es problematisch, in diesem Zusammenhang von Erkenntnis zu sprechen. Verweilt man nun jedoch auf der instrumentellen Ebene einer spezifischen Mikrowelt, so ist es auch nicht möglich sie zu begreifen, auf die reflexive Erkenntnisebene zu gelangen. Um die impliziten Grundannahmen einer bestimmten Mikrowelt zu „enttarnen“ bedarf es einer nötigen Distanz. Solange man in der eigenen Wissenschaftsdisziplin verweilt, fehlt diese nötige Distanz und man sieht den Wald vor lauter Bäumen nicht. Diese außermikroweltliche Perspektive wird durch die Methode der Verfremdung gewonnen. (Greiner, 2005)

Greiner (2005) sieht das primäre Ziel der Methode der Verfremdung darin, dass die unartikulierten Vorentscheidungen und die unbesprochenen Grundannahmen einer theoretischen Strukturierung durch Veränderung der genuinen Rahmenbedingungen sichtbar gemacht werden. Ein bestimmtes wissenschaftliches Satzsystem (S) wird aus seinem Kontext (Ks) genommen und in einen völlig neuen Kontext (Kx) übertragen. Ziel ist die Enttarnung der impliziten Vorannahmen, des verborgenen, im eigenen wissenschaftlichen Kontext unreflektierten Wissens. Ein einfaches und im universitären Ausbildungsrahmen immer wieder gewähltes Beispiel wäre die Übersetzung wissenschaftlicher Erkenntnisse der eigenen Disziplin in die Alltagssprache. Ein Beispiel: Wenn ein Psychologe versucht einem Laien den Begriff der Intelligenz zu erklären.

3.1.14 Regeln für die Verfremdung

Prinzipiell kann es für die Methode der Verfremdung kein fixes Regelwerk geben, nach dem der Wissenschaftler vorgehen kann. Dies hängt von der qualitativen Spezifik dieses Verfahrens ab. Die Verfremdung ist so strukturiert, dass sie nur strategische Vorschläge und Anleitungen liefern kann, die von den Zielen der wissenschaftlich Handelnden abhängig sind. Es ist also gerade bei der Anwendung

der Verfremdung nicht sicher gestellt, wie erfolgreich das Ergebnis ausfallen wird. Grundsätzlich kann davon ausgegangen werden, dass die Methode als applizierte Erkenntnisweise in jedem Fall funktioniert. Erst im Zuge aktiver Verfremdungshandlungen zeigt sich die Nützlichkeit der Reflexion eines Satzsystems unter veränderten kontextuellen Bedingungen für dessen Beurteilung. Ein gelungener Verfremdungsakt zeigt sich im Überdenken wissenschaftlicher Umgangsformen und der Veränderung eines mikroweltlichen Satzsystems. (Greiner, 2005)

3.1.15 Die Rolle der Wissenschaft im CR

Jemand, der heute über seine Wissenschaft nachdenkt, liefert sich dem Vorwurf aus, er sei zum Philosophen oder Politiker geworden und seiner Aussage fehle die Verbindlichkeit. Wissenschaft ist nach Ansicht des Konstruktiven Realismus sowohl geeignet, Probleme zu schaffen, als auch zu lösen. Wissenschaft ist in der Folge eine Instanz, die Widersprüche aufzeigt und Strategien anbietet, diese zu beseitigen. Die Rolle der Wissenschaft wird in erster Linie bleiben, den Widerspruch aufzulösen, während die Rolle der Epistemologie sein wird, Möglichkeiten widersprüchlicher Satzsysteme zu erfinden, die auch sozial interessant sein können.

Wissenschaftler schaffen Wissen. Der Konstruktive Realismus stellt die Funktionalität wissenschaftlicher Erkenntnisse keineswegs infrage. Im radikalen Unterschied zur herkömmlichen Epistemologie geht es jedoch nicht um die korrespondenztheoretische Übereinstimmung von Theorie und Wirklichkeit, sondern lediglich um das „Funktionieren“ hinsichtlich einer bestimmten Problemlösung. Vom Standpunkt der „Viabilität“ betrachtet, erweisen sich die Ideen als wahr, die sich in der Anwendung bewähren. (Greiner, 2005)

3.1.16 Verfremdung und Metareflexion

Wird das Verfahren der Verfremdung gründlich durchdacht, zeigt sich, dass es alle Funktionen erfüllen kann, die die metatheoretische Reflexion erfüllt, aber, und hier liegt der Unterschied dazu, mit methodologischer Ehrlichkeit. Die Verfremdung hat gegenüber der metatheoretischen Reflexion also den Vorteil der methodologischen

Ehrlichkeit. Einer der Hauptunterschiede zur metatheoretischen Reflexion besteht darin, dass sich die Verfremdung der aktiven Reflexion desjenigen vergewissern muss, dessen Ideen verfremdet wurden. Sie kann Metareflexion nicht an die Position absoluter Erkenntnis führen, sondern es bleibt auch hier das Zusammenspiel zwischen Naturalismus und Therapeutismus, oder, in anderen Worten, das Zusammenspiel zwischen Erkenntnisgewinnung und Erkenntnisreflexion auf die Legitimation der gewordenen Erkenntnis als letzter Horizont übrig (Wallner, 1992). Die Aufgabe der absoluten Positionen im Konstruktiven Realismus ist kein Relativismus, sondern eine Konsequenz der Wirklichkeit früherer Erkenntnisgewinnung.

3.1.17 Verfremdung und logische Analyse

Die logische Analyse wird durch die Methode der Verfremdung ersetzt. Sie unterscheidet sich zunächst durch die Inhaltsbezogenheit. Die Verfremdung steht in direkter Abhängigkeit zum Inhalt. Werden logische Strukturen verfremdet, stellen diese ebenfalls einen Inhalt dar. Dies kann sowohl als Vorteil, als auch als Nachteil gegenüber der logischen Analyse betrachtet werden. Weiters ist die Methode der Verfremdung situationsabhängig und durch die frei wählbare Normativität der Technik gekennzeichnet.

3.1.18 Ramakrishna, eine pragmatische Verfremdung der Religionen

Dieser Abschnitt beschäftigt sich mit einem speziellen Aspekt des konstruktiven Realismus. Es geht darum, die Methode der pragmatischen Verfremdung anhand des Lebens von Ramakrishna darzustellen. In der heutigen Zeit der religiösen Konflikte und Spannungen zwischen den Weltreligionen erscheinen sein Zugang und seine Vorstellung einer religiösen Lebensweise nahezu als Utopie. Ähnlich wie der Bereich der Religion stellen auch die Wissenschaften eine Grundlage vieler Konflikte dar. Während einige Wissenschaftler das Ziel verfolgen die Welt in ihrer ontologischen Existenz zu beschreiben, gehen andere von der Unmöglichkeit einer letztendlichen objektiven Wahrheit aus.

Durch die Darstellung des Lebens von Ramakrishna soll die Methode der pragmatischen Verfremdung, wie sie bereits im Bereich der Wissenschaft angewandt wird, für den Bereich der Religionen vorgestellt und die daraus resultierenden Vorteile oder Nachteile erörtert werden. Wie in den Wissenschaften wird auch in den Religionen gestritten, wer denn nun die „Wahrheit“ für sich beanspruchen darf. So wie der Konstruktive Realismus im Bereich der Wissenschaften eine Lösung vorschlägt, stellt das Leben Sri Ramakrishnas eine Lösung für das Dilemma der Religionen dar, welche sehr viele Parallelen zum Konstruktiven Realismus aufweist und in diesem Kontext als pragmatische Verfremdung bezeichnet werden kann.

Eine herausragende Persönlichkeit des 19. Jahrhunderts verdeutlichte in Indien, wie ein Yogi bestrebt ist, die Erfahrungen der Religionen zu harmonisieren, indem er diese selbst in seinem Leben praktizierte. Die Rede ist hier von Ramakrishna Paramahansa, der von 1836 bis 1886 in Indien lebte. Sri Ramakrishna repräsentiert die Essenz der spirituellen Erfahrungen der Weisen Indiens. Sein ganzes Leben war eine ununterbrochene Kontemplation der Wirklichkeit.

Geboren in einem kleinen Dorf auf dem Land, in Bengalen, fühlte Sri Ramakrishna von seiner Kindheit an ein leidenschaftliches Verlangen nach der Vision des Absoluten. Mit 16 zog er nach Kalkutta, wo er durch die materialistischen Ideale der Menschen enttäuscht wurde. Er weigerte sich, seine Aufmerksamkeit auf weltliche Studien zu lenken und wurde stattdessen Priester im Dakshineswar Tempel, in dem das Absolute als Mutter des Universums verehrt wird. Durch sein inniges Verlangen und sein tiefes Gebet erlangte er schließlich ohne die Hilfe eines Lehrers die Vision des Absoluten. Danach entstand in ihm das Verlangen, die Wirklichkeit auf dem in den Schriften beschriebenen Weg zu erkennen. Durch die unterschiedlichen Disziplinen des Hinduismus, des Christentums und des Islam erlangte er jeweils das gleiche Ziel, die Erkenntnis des einen absoluten Bewusstseins. Durch seine unwiderstehliche spirituelle Anziehungskraft kamen in der Folge Menschen aller Klassen, Frauen und Männer, Junge und Alte, Gebildete und Ungebildete, Agnostiker und Orthodoxe zu ihm. Alle fühlten die Tiefe seiner Verwirklichung und

wurden durch seine Gegenwart inspiriert. Seine Liebe kannte keine Grenzen in Bezug auf Rasse, Farbe oder Kultur.

Die größte Gabe von Sri Ramakrishna an die Moderne Welt ist seine Botschaft der Harmonie aller Religionen. Für Sri Ramakrishna sind alle Religionen eine Offenbarung des Absoluten, der einen, unveränderlichen Wirklichkeit in ihren unterschiedlichen Aspekten, um den vielfältigen Anforderungen des menschlichen Verstandes gerecht zu werden. So wie unterschiedliche Fotografien eines Gebäudes von unterschiedlichen Winkeln, so zeigen die verschiedenen Religionen die Wirklichkeit von unterschiedlichen Standpunkten. Diese sind nicht konträr, sondern komplementär. Sri Ramakrishna übte mit absoluter Hingabe die spirituellen Disziplinen von verschiedenen Religionen, um zur Einsicht zu gelangen, dass alle zum selben Ziel führen. So erklärte er, „*So viele Glaubensformen, so viele Wege.*“ Die Wege sind unterschiedlich, aber das Ziel bleibt das gleiche. Die Harmonie der Religionen ist nicht Uniformität, es ist die Einheit der Vielfalt. Es ist keine Fusion der Religionen, aber eine Gemeinschaft der Religionen basierend auf ihrem gemeinsamen Ziel – die Vereinigung mit dem Absoluten. Diese Harmonie muss durch die Vertiefung unseres individuellen Selbstbewusstseins verwirklicht werden. Die Frage, die sich nun stellt, ist, was haben das Leben Sri Ramakrishnas und der Konstruktive Realismus gemeinsam?

Dieses Beispiel wäre vergleichbar mit einem allopathischen Arzt, der eine Ausbildung in der Traditionellen Chinesischen Medizin anstrebt. Das Ziel ist in beiden Disziplinen die Behandlung des Patienten. Jedoch ist es unmöglich diese beiden medizinischen Systeme zu harmonisieren bzw. zu verbinden, da sie von gänzlich anderen Vorstellungen ausgehen. Dennoch konnte in vielen Experimenten die Wirksamkeit beider Behandlungsformen nachgewiesen werden. Es ist also nicht möglich zu behaupten, dass ein System sei richtig und das andere falsch. Dennoch wird man immer wieder auf Ärzte treffen, die den Standpunkt einnehmen, die allopathische Medizin beschreibe den Menschen in seiner ontologischen Existenz. Und in der Folge wird der Schluss gezogen, dass nur Behandlungsformen, die in diese Beschreibung passen, funktionieren können. Es wird also der Anspruch erhoben, den Menschen in seiner ontologischen Existenz zu beschreiben und daraus

die adäquate Behandlungsform entwickelt zu haben. Dieser Anspruch kann jedoch letztlich nicht aufrecht erhalten werden, da sich sowohl die Traditionelle Chinesische Medizin als auch Ayur Veda (vgl. Wallner) in unterschiedlichsten Untersuchungen und auch aus fundamentalen epistemologischen und wissenschaftstheoretischen Gründen als wirksam erwiesen haben.

So wie nach dem Konstruktiven Realismus im Bereich der Wissenschaften in einer Mikrowelt nicht der „Wahrheitsanspruch“ erhoben werden darf, darf nach den Erkenntnissen von Sri Ramakrishna im Bereich der Religionen nicht der Schluss gezogen werden, dass eine Religion allein „wahr“ sei und alle anderen „falsch“. Vielmehr bietet sich der Schluss an, dass alle Religionen unterschiedliche Lösungen für das gleiche Problem darstellen.

3.1.19 Die reflexive Erkenntnis der Verfremdung Ramakrishnas

Wie bereits angeführt, wird im Konstruktiven Realismus die Methode der Verfremdung zum Ziel der reflexiven Erkenntnis angewendet. Es geht darum, die Widersprüche einer oder anderer Theorien aufzudecken und somit die Einschränkungen feststellen zu können. Yoga wird in Indien als Wissenschaft betrachtet, unterscheidet sich aber von der abendländischen Auffassung von Wissenschaft durch das Ziel. Wissenschaft strebt nach Erkenntnis, Yoga strebt nach Gewährwerdung der Wirklichkeit oder *samadhi*. Der Konstruktive Realismus ist eine Wissenschaftstheorie, die Wissenschaft des Yoga eine Philosophie. Die reflexiven Erkenntnisse, zu denen Ramakrishna durch seine Verfremdung, das heißt den Wechsel vom religiösen System des Hinduismus ins Christentum, den Buddhismus oder in das System des Islam gelangte, lassen sich in folgenden Zitaten zusammenfassen:

“God is one, but many are His aspects. As one master of the house appears in various aspects, being father to one, brother to another, and husband to a third, so one God is described and called in various ways according to the particular aspect in which he appears to his particular worshipper.”

“God can be realized through all paths. All religions are true. The important thing is to reach the roof. You can reach it by stone stairs or by wooden stairs or by bamboo steps or by a rope. You can also climb up by a bamboo pole.”

“Different people call on [God] by different names: some as Allah, some as God, and others as Krishna, Siva, and Brahman. It is like the water in a lake. Some drink it at one place and call it 'jal', others at another place and call it 'pani', and still others at a third place and call it 'water'. The Hindus call it 'jal', the Christians 'water', and the Moslems 'pani'. But it is one and the same thing.”

3.1.20 Ziele des Konstruktiven Realismus

- Pointiert könnte man sagen, dass der Konstruktive Realismus im Gegensatz zu Vertretern der sprachanalytischen Philosophie und der Wissenschaftstheorie die Gegenstandsungewissheit der menschlichen Erkenntnis zur Tugend erklärt und darauf aufbaut. Der Konstruktive Realismus macht sich die zwei Formenkreise der Subjektivität zunutze (das lineare Über-sich-Hinausweisen und das zirkuläre In-sich-Kreisen).
- Wallner (1992) sieht den Fehler früherer Erkenntnistheorien in der Sonderung dieser beiden Formenkreise, und zwar in der Form, dass der erstere zur Gegenstandserkenntnis und der letztere zur Selbsterkenntnis führe. Im Konstruktiven Realismus werden diese beiden Formenkreise als aufeinander bezogene Weisen der Erkenntniserzeugung dargestellt.
- Der Konstruktive Realismus kann am ehesten als „Anleitung zum Gebrauch der Wissenschaft“ bezeichnet werden, da er jenseits der üblichen metaphysischen und epistemologischen Ansätze steht. Er bietet Möglichkeiten der Reflexion, der Beziehung von Wissenschaft und Gesellschaft, also Reflexionsmöglichkeiten zur sozialen Rolle der Wissenschaft, ohne sie bestimmten sozialphilosophischen Positionen bzw. Ideologien über die Gesellschaft unterzuordnen.
- Der Konstruktive Realismus versteht nach Wallner (1992) in besonderer Weise die Wissenschaft als ein Phänomen der abendländischen Kultur und bietet in seinen Verfremdungsstrategien Anleitungen zur Beschreibung der

Wissenschaft in philosophischer Sprache, gleichzeitig aber auch zur verfremdenden Auflösung der Philosophie in Wissenschaft.

- Wissenschaft wird im Konstruktiven Realismus nicht als die Summe objektiver Aussagen, sondern als die Vielfalt der Aktionen von Wissenschaftlern verstanden.

3.1.21 Der Konstruktive Realismus und seine Beziehung zur abendländischen Metaphysik

Wallner (1992) sieht die Notwendigkeit dieser Klärung vor allem, weil die Wissenschaft als ein typisch abendländisches Phänomen zu verstehen ist und das Abendland durch nichts so stark geprägt worden ist wie die Metaphysik. Hier sei darauf verwiesen, dass Metaphysik in diesem Zusammenhang nicht allgemein aufzufassen ist, sondern als Wissenschaft von der Metaphysik, das heißt eine Lehre von der Wirklichkeit. In den letzten Jahrhunderten verstand sich diese Lehre zunehmend durch die Abgrenzung von der Wissenschaft; und dies vor allem in dreierlei Hinsicht:

- Im Anspruch der Radikalität
- Im Anspruch der Dialektik
- Im Anspruch der Einsicht in das Ganze

Es ist unzutreffend, der Metaphysik zu unterstellen, dass sie in allen drei Punkten versagt hat, denn mit diesen drei Punkten setzte die abendländische Kultur Maßstäbe, deren Niveau nicht unterboten werden kann, wenn man sich nicht selbst aufgeben will. Der Konstruktive Realismus scheint nach Wallner (1992) jedoch in der Lage zu sein, diese drei Ansprüche zu erfüllen, wenn auch nicht im selben Sinn, wie es die traditionelle Metaphysik meinte.

Die ersten beiden Ansprüche der Metaphysik werden nach Wallner (1992) durch den CR entlarvt, nämlich mithilfe des Aufdeckens ihrer impliziten Voraussetzungen, und zeigt, dass innerhalb der Grundannahmen abendländischer Metaphysik der Anspruch auf die Einsicht in das Ganze unerfüllbar bleiben muss.

3.1.22 Abschließende Diskussion zum Konstruktiven Realismus

Welche Vorteile bietet einem wissenschaftlich Tätigen die Auseinandersetzung mit dem Konstruktiven Realismus? Blickt man auf die Ausbildung der meisten Wissenschaftsdisziplinen, so zeigt sich, dass der instrumentelle Charakter in den Vordergrund gestellt wird und der Erkenntnisanspruch bis zu einem gewissen Grad stillschweigend vorausgesetzt wird. Das heißt, es wird davon ausgegangen, dass Wissenschaft Wissen produziert. Durch die Masse an Wissen, die produziert wird, übersieht man leicht, die Frage nach dem Wahrheitsgehalt. Insofern hilft der Konstruktive Realismus die Differenzierung zwischen Instrumentalismus und Erkenntnisgewinn. Jeder Wissenschaftler wird im Laufe seiner Tätigkeit sich früher oder später die Frage stellen, ob das, was er tut, ob das, was er untersucht, den Wahrheitsanspruch erfüllen kann, bzw., in anderen Worten, der Wirklichkeit entspricht. Viele Wissenschaftler gehen unreflektiert davon aus, dass ihre Erkenntnisse tatsächlich der Wirklichkeit entsprechen. Die Gefahr ist in den Naturwissenschaften größer als in den Sozial- oder Geisteswissenschaften. Sie spiegelt sich in der Suche nach der sogenannten „Weltformel“ wider. Die Differenzierung zwischen Realität und Wirklichkeit drückt das Dilemma aus, in dem sich jeder Wissenschaftstreibende, oft unreflektiert, befindet. Solange der Fokus von Wissenschaft auf Funktionalität ausgerichtet ist und nicht mit dem Erkenntnisanspruch vermischt wird, schiebt sich der Wissenschaftler, dessen auch bewusst ist, begeht man zumindest keinen erkenntnistheoretischen Fehler. Die Gefahr der Vermischung von Funktionalität und Erkenntnisanspruch ist jedoch groß, besonders im Bereich der Interdisziplinarität. Hier erfolgen unreflektierte Verfremdungen, die nicht als solche wahrgenommen werden. Nimmt man Erkenntnisse aus dem Bereich einer Wissenschaftsdisziplin und stellt sie in den Kontext einer anderen, ohne sich mit den Methoden, impliziten und expliziten Voraussetzungen im Klaren zu sein, mag dies vielleicht funktional hilfreich sein, man driftet aber vom erkenntnistheoretischen Anspruch der Erklärung der Wirklichkeit noch weiter ab.

Der konstruktivistische Anteil des CR, nämlich die Annahme, dass Wissenschaft durch Konstruktionen die Wirklichkeit zur Realität macht, versucht die Kluft

zwischen Wirklichkeit und Wissenschaft zu überwinden. Gegenüber dem Radikalen Konstruktivismus hat der Konstruktive Realismus den Vorteil, dass er der Gefahr des Solipsismus entgeht, indem er, von Wittgenstein angeregt, die Wirklichkeit voraussetzt, obgleich sie nicht Gegenstand der Erkenntnis sein kann. Hier wird sich in weiterer Folge auch die Diskussion hinsichtlich der Unterscheidung von Erkenntnis der Realität und Gewährwerdung der Wirklichkeit aufzun.

Geht Wallner davon aus, dass der Konstruktive Realismus in keiner philosophischen Tradition steht, so wird dem entgegnet, dass zumindest die Auffassung des Verhältnisses von Subjekt und Objekt als traditionell verstanden werden kann, da bei Heidegger oder in der Systemtheorie versucht wird, diese Konstrukte oder Vorstellungen zu überwinden. Aber gerade aus dem Subjekt-Objekt-Methode-Zirkel gewinnt der Konstruktive Realismus seine Konturen, indem er die impliziten Grundannahmen bei der Entwicklung einer Untersuchungsmethode entlarvt und den Wissenschaftler auch anregt, diese im Rahmen des Verfremdungsprozesses selbst zu enttarnen.

Die Position des Konstruktiven Realismus als Wahrheitspessimismus aufzufassen würde einen Fehler darstellen. Es geht dem CR nicht darum, die Wissenschaft zu verhöhnen oder in ein schlechtes Licht zu rücken. Der CR versucht vielmehr ein Hilfsmittel für den Wissenschaftler zu sein, um ihm die Grenzen und Möglichkeiten, die impliziten Annahmen und methodischen Einschränkungen seines Tuns näher zu bringen. Das Wissen um die Grenzen der Wissenschaft erleichtert vielmehr den Forschungsalltag und führt letztlich zu mehr Genugtuung, wenn der Wissenschaftler sich im Klaren darüber ist, was er eigentlich tut; dass es nicht nur um die Produktion von Wissen geht, sondern er auch in einen reflexiven Erkenntnisprozess im Rahmen der Verfremdung eintreten und zu neuen Schlüssen kommen kann.

Der Ausgangspunkt des Konstruktiven Realismus, der Objekt Methode Zirkel, eignet sich gut, um das Dilemma zu erhellen, in dem sich ein Wissenschaftler befindet. Ist einerseits das Bestreben nach maximaler Objektivität Ziel jeglichen wissenschaftlichen Handelns, so scheint dies andererseits eine unüberwindbare Hürde darzustellen. Natürlich ist dies keine Erkenntnis, die dem Konstruktiven

Realismus zuzuschreiben ist, aber es ist ein interessanter Gedankengang, der völlig einleuchtend die Subjektunabhängigkeit im wissenschaftlichen Handeln als Selbstsuggestion enttarnt. Auch wenn dies bereits vor Jahren durch Ludwig Fleck, einen polnischen Mediziner und Biologen, und in weiterer Folge von Thomas Kuhn, einen amerikanischen Physiker, der bekannt für die Einführung des Paradigmas geworden ist, erkannt wurde. Während sich die Ideen Kuhns auf die Entwicklung der Wissenschaften beziehen, nimmt der Objekt-Methode-Zirkel seinen Ausgang beim Wissenschaftler selbst. Hier findet sich ein großer Vorteil des Konstruktiven Realismus. Er zieht sich nicht auf eine metatheoretische Ebene zurück, um die Wissenschaft zu erklären, vielmehr versucht er dem Wissenschaftler zu vermitteln, in welche impliziten Sackgassen er geraten kann.

In jedem wissenschaftlichen Prozess ist ein wissenschaftliches Subjekt beteiligt, das aufgrund unterschiedlicher Faktoren einen Einfluss auf das Ergebnis hat. In der Psychologie spiegelt sich dies zum Beispiel im Versuchsleitereffekt wider, bei dem die Erwartungshaltung des Versuchsleiters das Verhalten der Versuchsperson unbewusst beeinflusst. „Der kluge Hans“ war das Pferd eines Mathematiklehrers, das in der Zeit vor dem ersten Weltkrieg für Aufsehen sorgte. Seine Leistungen waren jedoch nicht auf seine Kenntnis der Mathematik oder eine besondere Intelligenz zurückzuführen, es wurde schließlich festgestellt, dass er imstande war, die nonverbale Kommunikation des Versuchsleiters, also vor allem die Körpersprache derart zu interpretieren, dass immer wenn von ihm eine Antwort erwartet wurde, er mit dem Huf auf den Boden stampfte oder mit dem Kopf nickte. Dem Problem der Beeinflussung durch den Versuchsleiter wird in der Durchführung des Experiments durch einen Blind- oder Doppelblindversuch Rechnung getragen, bei dem weder Versuchsleiter noch Versuchsperson die genaue Zuteilung zu den Untersuchungsgruppen bekannt ist. Hier geht der Konstruktive Realismus jedoch weiter, indem er auf die Kulturabhängigkeit, die Methodenabhängigkeit und auch die politische Abhängigkeit des Denkens hinweist und diese mit der Methode der Verfremdung zu überwinden versucht.

Andererseits ist der Konstruktive Realismus imstande sich in sich selbst aufzulösen. Er erhebt nicht den Anspruch, die endgültige Klärung der Wissenschaft vollbracht

zu haben. Vielmehr stellt er ein Hilfsmittel für den wissenschaftlich Tätigen dar, um seine Handlungen, impliziten und expliziten Annahmen zu reflektieren und zu neuen Erkenntnissen zu gelangen. Eine neue Erkenntnis kann durchaus sein, dass die Position des Konstruktiven Realismus zugunsten einer anderen verlassen wird. In der Sprache des Konstruktiven Realismus ist er selbst als Mikrowelt aufzufassen, die insofern einen Sonderfall darstellt, als sie versucht das Verhältnis von Wirklichkeit, Realität und Lebenswelt sowie ihren eigenen Bezug zu diesen Konstrukten zu klären.

Als Nachteil führt Slunecko (2002) an, dass der Konstruktive Realismus an die für die westliche Philosophie/Metaphysik typische Zweiweltenauffassung anknüpft. Stellt man sich die Frage nach den Zielen des CR, nämlich, dass er auf den Gebrauch von Wissenschaft abzielt, so zeigt sich, dass gerade dieses Denken für die Naturwissenschaften von Vorteil sein kann. Ein besonders entscheidender Aspekt der abendländischen Wissenschaft ist nämlich die Differenz von erkennendem Menschen und Wirklichkeit. Diese findet sich in der wissenschaftlichen Praxis wieder, und da sich der Konstruktive Realismus als Angebot an den Wissenschaftler versteht, setzt er hier seinen Ausgangspunkt. Slunecko führt weiters an, dass der Konstruktive Realismus an der Grundstellung von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt festhält, die für einen Großteil der abendländischen Philosophie konstitutiv sei und ein ungelöstes Denkproblem darstelle. In dieser Arbeit wird in weiterer Folge der Schluss gezogen, dass wissenschaftliches Denken die Trennung zwischen Subjekt, Objekt und dem Prozess der Erkenntnis erfordert, während es nur durch die Transzendierung dieses Dualismus möglich ist, dieses kategorielle Denken zu verlassen.

Die Konstruktion der Realität ist auf die Argumente zurückzuführen, dass in vielen Situationen die objektive Wahrnehmung durch subjektive oder externe Faktoren beeinflusst wird. Als Beispiel sei hier eine Fatamorgana angeführt, bei der bestimmte Objekte wahrgenommen werden, die entweder auf die Dehydrierung des Körpers zurückzuführen sind oder durch eine Reflexion bedingt werden. In beiden Fällen kommt es zur Wahrnehmung eines Objektes bzw. zu einer mentalen Reaktion. Dennoch befindet sich das wahrgenommene Objekt nicht am Ort der

„objektiven, also subjektunabhängigen Wirklichkeit“. Im Konstruktiven Realismus findet sich, wie bereits angeführt, diese Problematik im Objekt-Methode-Zirkel und führt zum konstruktivistischen Ansatz. Die Existenz der Wirklichkeit wird nicht geleugnet, im Gegenteil, sie wird explizit vorausgesetzt; obgleich sie dem Menschen erkenntnismäßig verschlossen bleiben muss. Und genau hier ist der Ansatzpunkt dieser Arbeit, nämlich zu zeigen, dass es für den Menschen möglich ist, die Wirklichkeit „erfahrbar“ zu machen. Wallner trägt diesem Grundgedanken unter der Voraussetzung außererkenntnismäßiger Zugänge Rechnung. Für ihn erweist sich der ontologische Quantensprung aus der wissenschaftlichen Erfahrungswelt hinein in die metaphysische Seins-Welt aus prinzipiellen Gründen als nicht durchführbar. Weiters entgeht der CR sowohl der Gefahr sich im Solipsismus zu verlieren, als auch der, die Position des naiven Realismus einzunehmen.

Um den Gedanken hinsichtlich der Auflösung des Konstruktiven Realismus in sich selbst weiter zu verfolgen, kann es durchaus hilfreich sein, einen anderen erkenntnistheoretischen Standpunkt einzunehmen. Diese aus Sicht des CR genannte Verfremdung verhilft die impliziten Grundannahmen zu enttarnen und zu veranschaulichen.. Im Rahmen dieser Arbeit wird versucht zu zeigen, dass dies für das traditionelle Wissenschaftsdenken nicht erforderlich ist. Auf der Ebene des rationalen Denkens bzw. als Voraussetzung für den Erkenntnisprozess bedarf es ja gerade der Berücksichtigung von Subjekt, Objekt und dem Prozess der Erkenntnis. Der außererkenntnismäßige Zugang zur Wirklichkeit, der in dieser Arbeit als Gewährwerdung bezeichnet wird, führt schließlich nicht zur Erkenntnis eines Objektes, sondern zur Transzendenz von Subjekt und Objekt in der Erfahrung.

Das grobe epistemologische Missverständnis, das im traditionellen Wissenschaftsdenken ein funktionales System die Welt deskriptiv darstellt, führt zur Vermischung von Funktionalität und Wirklichkeitsbeschreibung. Bewegt man sich auf Ebene der Wissenschaft, bleibt letztlich keine andere Möglichkeit, als sich einzugestehen, dass eine endgültige Wahrheit nicht auffindbar ist; zumindest nicht mit den Mitteln der Wissenschaft und auf der Ebene des rationalen Denkens. Will man diese, aus Sicht der Wissenschaft unüberwindbare Barriere, also das Vorhaben zur Gewährwerdung der Wirklichkeit zu gelangen, überschreiten, bleibt keine

andere Möglichkeit als einen Ebenenwechsel in den Bereich der Spiritualität zu vollziehen. Die Grenze der Wissenschaft auf der einen Seite stellt die Grenze für die Spiritualität auf der anderen Seite dar. Diese Grenze wird versucht, im nächsten Abschnitt klarer zu umreißen.

4 Abschnitt III

4.1 Vergleich des Konstruktiven Realismus mit der Philosophie des Yoga und des Advaita Vedanta

“Beyond the senses are the objects (of the senses) and beyond the objects is the mind; beyond the mind is the understanding and beyond the understanding is the great self. Beyond the great self is the unmanifest; beyond the unmanifest is the spirit. Beyond the spirit there is nothing. That is the end (of the journey); that is the final goal.” (Katha Upanishad I:3:10-11)

Im dritten Abschnitt geht es um den Vergleich der Wissenschaftstheorie des Konstruktiven Realismus mit der Metaphysik bzw. der Philosophie des Yoga und damit zusammenhängend der Philosophie des Advaita Vedanta. Da es sich um qualitativ unterschiedliche Systeme handelt, stellt dieses Unterfangen eine Verfremdung im Sinne von Wallner dar. Es geht hierbei vor allem um das Verständnis der impliziten Annahmen der beiden Systeme und um die Fragestellung, ob es möglich ist einen Zugang zur Wirklichkeit zu erhalten, was im Konstruktiven Realismus negiert wird, jedoch von vielen Wissenschaftlern für möglich gehalten wird. Durch die Gegenüberstellung der beiden Systeme und die dadurch entstehenden Widersprüche sollen die verborgenen Strukturen, die Erkenntnismöglichkeiten und vor allem die Grenzen der jeweiligen Systeme offenbart werden. Weiters sollen die Unterschiede zwischen Wissenschaft und Spiritualität herausgearbeitet werden. Es soll hier nochmals betont werden, dass es in erster Linie um die reflexive Erkenntnis und erst in zweiter Instanz um die instrumentelle Erkenntnis gehen soll: instrumentelle Erkenntnis in Hinblick auf den Anwendungskontext der beiden Systeme.

Zuerst wird auf die unterschiedlichen Aspekte einer Wissenschaftstheorie in Abgrenzung von einem metaphysischen System eingegangen. Als Nächstes folgt die Ausgangslage des Wissenschaftlers auf der einen und des Yogis auf der anderen Seite. Welche Ziele verfolgt ein Wissenschaftler, welche Ziele verfolgt ein Yogi und

vor allem welche Methoden kommen zur Anwendung? Welche Weltanschauung liegt dem wissenschaftlich Handelnden zugrunde und welche Weltanschauung vertritt der Yogi? Verändern sich diese im Laufe der Arbeit bzw. dann, wenn es zu neuen Erkenntnissen, zu Fortschritten in der Forschungstätigkeit oder der meditativen Praxis kommt. Zuletzt soll auf die Gemeinsamkeiten bzw. die Abgrenzung von Wissenschaft und Spiritualität eingegangen und gezeigt werden, dass sich diese auf unterschiedliche Erfahrungsebenen beziehen.

4.1.1 Grundannahmen des Konstruktiven Realismus

Der Konstruktive Realismus wurde entwickelt, um dem Wissenschaftler den Umgang mit der Wissenschaft bzw. seiner Wissenschaftsdisziplin im Speziellen zu erleichtern. Besonders charakteristisch ist die Tatsache, dass sich der Konstruktive Realismus nicht auf eine Metaebene zurückzieht. Konstruktivismus bedeutet, wie bereits angeführt, dass es um die Strukturierung der Realität geht. Er beinhaltet die Feststellung, dass es für eine bestimmte Problemstellung gleichzeitig noch viele andere Lösungsmöglichkeiten gibt. Von weiterer zentraler Bedeutung für den Konstruktiven Realismus ist die Unterscheidung von mehreren Weltbegriffen. Diese sollen anhand des Höhlengleichnisses von Platon an dieser Stelle nochmals erläutert werden.

4.1.2 Platons Höhlengleichnis (vgl. Platon, 1994)

Als Ausgangspunkt für den Vergleich des Konstruktiven Realismus mit der Philosophie des Yoga soll hier das Höhlengleichnis von Platon dienen. Platon beginnt in seiner Darstellung des Höhlengleichnisses mit der Beschreibung der Lage der Gefangenen. Die Menschen seien in einer unterirdischen, höhlenartigen Wohnung gefangen, die einen gegen das Licht geöffneten Zugang, längs der ganzen Höhle, habe. In dieser seien sie von Kindheit an gefesselt, verweilen an demselben Fleck und sind nur in der Lage nach vorne zu blicken. Wegen der Fessel ist es ihnen nicht möglich, den Kopf herumzudrehen. Licht kommt von einem Feuer, welches hinter ihnen brennt. Zwischen den Gefangenen und dem Feuer befindet sich eine Mauer, von der Gegenstände Schatten auf die Wand vor den Gefangenen werfen. Ein ganz wunderliches Bild, wie Platon meint. Wenn die Gefangenen nun

miteinander reden könnten, würden sie über das Geschehen vor ihnen kommunizieren. Wenn der Kerker einen Widerhall hätte, wenn einer der Vorübergehenden spräche, dann würden sie denken einer der Schatten rede. Es wäre unmöglich, irgendetwas anderes für das Wahre zu halten, als die Schatten der Kunstwerke.

Was würde nun geschehen, wenn einer entfesselt wäre und gezwungen würde, den Kopf zu drehen, zu gehen und gegen das Licht zu sehen? Welche Schmerzen hätte er und wäre er wegen des flimmernden Glanzes nicht in der Lage, die Dinge zu erkennen, von denen er zuvor nur die Schatten wahrgenommen hatte? Platon stellt sich die Frage, wie er wohl darauf reagieren würde, wenn ihm jemand erklärt, dass seine ganze vorherige Wahrnehmung nur auf Trugbildern beruhte.

Im nächsten Schritt wird der Gefangene schließlich ganz aus der Höhle und ins Licht geführt. Als erste Reaktion rechnet Plato mit Furcht und Flucht, einer Unmöglichkeit, die neuen Erfahrungen für das Wahre zu halten. Aber wenn er dazu genötigt würde, sich an die Erfahrungen zu gewöhnen, um das Obere zu sehen, würde er zuerst Schatten erkennen, hernach die Bilder der Menschen und der andern Dinge im Wasser, und dann erst sich selbst. Zuletzt aber wird er die Sonne selbst, nicht die Bilder von ihr im Wasser oder anderwärts ansehen und zu betrachten imstande sein. Erinnert er sich nun an seine erste Wohnung und die dortige Weisheit, sowie die damaligen Mitgefangenen, schätze er sich nach Platon, über die Veränderung, die ihm widerfahren ist, glücklich. Auch den Angesehensten in der Runde der Gefangenen wird er ob seiner Position nicht mehr beneiden.

Weiters beschreibt Platon die Rückkehr des Befreiten in seine alte Wohnung, zu den vorherigen Mitgefangenen. Am Anfang wäre er ob der Helligkeit in seinen Augen nicht in der Lage, die alten Schatten sofort wiederzuerkennen, um mit den anderen diese wahrzunehmen. Somit würden die Gefangenen den Eindruck haben, dass er von der oberen Welt verdorben zurückgekommen ist, dass es nicht lohne, auch nur versuchen hinaufzukommen.

Platon geht davon aus, dass unter allem Erkennbaren nur mit Mühe die Idee des Guten erkannt werden kann. Diese wird jedoch sofort anerkannt und ist die Ursache für alles Richtige und Schöne. Weiters meint Platon (Politeia, 106c):

„Kommt dir das wunderbar vor, fuhr ich fort, dass, von göttlichen Anschauungen unter das menschliche Elend versetzt, einer sich übel gebärdet und gar lächerlich erscheint, wenn er, solange er noch trübe sieht und ehe er sich an die dortige Finsternis hinreichend gewöhnt hat, schon genötigt wird, vor Gericht oder anderwärts zu streiten über die Schatten des Gerechten oder die Bilder, zu denen sie gehören, und dieses auszufechten, wie es sich die etwa vorstellen, welche die Gerechtigkeit selbst niemals gesehen haben? ... Sondern, wenn einer Vernunft hätte, fuhr ich fort, so würde er bedenken, dass durch zweierlei und auf zwiefache Weise das Gesicht gestört sein kann, wenn man aus dem Licht in die Dunkelheit versetzt wird, und wenn aus der Dunkelheit in das Licht. Und ebenso, würde er denken, gehe es auch mit der Seele, und würde, wenn er eine verwirrt findet und unfähig zu sehen, nicht unüberlegt lachen, sondern erst zusehen, ob sie wohl von einem lichtvolleren Leben herkommend aus Ungewohnheit verfinstert ist oder ob sie, aus größeren Unverstande ins Hellere gekommen, durch die Fülle des Glanzes geblendet wird; und so würde er dann die eine wegen ihres Zustandes und ihrer Lebensweise glücklich preisen, die andere aber bedauern.“

4.1.3 Unterscheidung von Realität und Wirklichkeit im CR

In Platons Sprache bezieht sich der Weltbegriff der „Realität“ des Konstruktiven Realismus auf die Gefangenen in der Höhle, die sich mit den Schatten an den Wänden beschäftigen, sich darüber austauschen. Die Dinge hinter ihnen sind ihnen erfahrungsmäßig nicht zugänglich. Man könnte sagen, dass die Fessel, die die Gefangenen einschränkt den Objekt-Methode-Zirkel darstellt. Dieser schränkt die Erkenntnismöglichkeiten im Forschungsprozess durch dessen Vorstrukturierung ein. Die Schatten, über die sich die Gefangenen austauschen, stellen die wissenschaftlichen Konstruktionen dar. Die Gegenstände, die den Schatten werfen, bleiben den Wissenschaftlern hinsichtlich ihrer Eigenschaften verschlossen. Dieser Bereich wird im Konstruktiven Realismus als Wirklichkeit beschrieben und bezieht sich auf die ontische Struktur der Welt, über die letztlich keine Aussagen getroffen

werden können, außer, dass sie die Grundvoraussetzung für jegliches wissenschaftliche Handeln darstellt und sich dem Wissenschaftler als Widerstand entgegenstellt. Das bedeutet nun nicht, dass Wissenschaft nutzlos wäre, sondern nur, dass es nicht möglich ist, die Wirklichkeit zu beschreiben. Wissenschaftliche Konstruktionen zeichnen sich vor allem durch ihren funktionalen Charakter aus, d. h., sie stellen spezifische Problemlösungen für die Widerstände dar. Nur darf von diesen Problemlösungen nicht eine Struktur oder Beschaffenheit der Wirklichkeit abgeleitet werden. Glasersfeld (S.9) beruft sich diesbezüglich darauf, dass bereits Demokrit im 5. Jahrhundert vor Christus festgestellt habe, „dass wir nicht erkennen können, wie in Wirklichkeit ein jedes Ding beschaffen oder nicht beschaffen ist.“ (siehe Capelle, 1953) Auch Pyrrhons Schule, die später von Sextus Empiricus beschrieben wurde, stellte fest, dass der Erlebende niemals erkunden kann, inwieweit oder ob überhaupt das, was er erlebt, mit einer von ihm unabhängigen Welt übereinstimmt. Descartes scheiterte in seinem Vorhaben, gegen die Skeptiker unter seinen Zeitgenossen erfolgreich zu argumentieren. Es blieb nur die Feststellung „Cogito ergo sum“, oder, wie Glasersfeld ausdrückt, gesichert sei für den Erlebenden nur das Erleben. Somit hat Descartes mehr zum Skeptizismus beigetragen (siehe Popkins, 1979). Schließlich wurde die Möglichkeit einer wahren Erkenntnis der Wirklichkeit von Kant zu Grabe getragen, als er die Subjektivität des Beobachters bezüglich der Kategorien Raum und Zeit in den Vordergrund stellte und somit alle Vorstellungen einer unverfälschten ontischen Wirklichkeit für den rational denkenden Menschen unmöglich machte.

4.1.4 Unterscheidung von Realität und Wirklichkeit in der Philosophie des Advaita Vedanta

Betrachtet man Platons Höhlengleichnis aus der Sicht der Philosophie des Advaita Vedanta, so könnte man ebenfalls die Begriffe der Realität und der Wirklichkeit nach dem Verständnis des CR heranziehen.

Erkenntnis hinsichtlich der Realität soll in weiterer Folge als Wissen bezeichnet werden, während die Gewährwerdung der Wirklichkeit als Weisheit definiert wird.

Grundsätzlich unterscheidet die Philosophie des Vedanta zwischen *aparā vidyā* oder Wissen, das vom Standpunkt des empirischen Bewusstseins gewonnen wird. Dies würde der Erkenntnis der Realität bzw. den Bereich der Wissenschaft umfassen, es bewegt sich in den Kategorien von Raum, Zeit und Kausalität. Diese ist jedoch nicht die höchstmögliche Erkenntnis. Da der Begriff der Erkenntnis hinsichtlich der Wirklichkeit unpassend ist und von diesem Moment eher als Selbstverwirklichung gesprochen wird, soll in weiterer Folge nicht von Erkenntnis der Wirklichkeit, sondern von der Gewährwerdung der Wirklichkeit gesprochen werden. Wenn Sankara von der Erkenntnis der Wirklichkeit spricht, so meint er damit die Erfahrung von *parā vidyā* oder der höchsten Wahrheit. Diese wird im Yoga mit dem Zustand des *asamprajñāta samādhi* oder *nirvikalpa samādhi* bezeichnet. Damit ist ein Zustand der höchsten Konzentration gemeint, in dem selbst der Körper seine Aktivität einstellt. Einige wenige Yogis haben bewiesen, dass es möglich ist in diesem Zustand, der eigentlich den klinischen Tod darstellt, zu verweilen und wieder daraus zurückzukehren. Als Beispiel seien hierfür Paramahansa Yogananda und Paramahansa Hariharananda angeführt, die viele Jahre im Westen verbrachten und mehrmals in diesem Zustand verweilten, aber ebenso Ramakrishna Paramahansa, Swami Vivekananda und andere. In diesem überbewussten Zustand verweilt der Yogi im höchsten Selbst. Alle Unterschiede verschwinden und er gelangt zum Zustand von Advaita oder dem Nondualismus, der mit der Gewährwerdung der Wirklichkeit gleichzusetzen ist. Hier zeigt sich das Ziel der indischen Philosophie, sie ist nicht theorieorientiert, es geht nicht um die analytische Darstellung und Erklärung der Wirklichkeit. Während mithilfe des Verstandes die Erkenntnis von Wissen möglich ist, so ist das Ziel der Philosophie des Advaita letztlich über den Verstand hinauszugelangen und in der Erfahrung der Wirklichkeit zu verweilen. Man könnte auch sagen: Während dem Verstand die Erkenntnis der Realität möglich ist, so ist die Erfahrung der Wirklichkeit nur mithilfe der Seele möglich, obgleich die Erkenntnis der Seele auch die Erkenntnis der Wirklichkeit beinhaltet und beide nicht voneinander getrennt werden können. Erkennender, Erkenntnis und der Prozess des Erkennens verschmelzen miteinander. Es zeigt sich somit, dass die Philosophie des Advaita Vedanta als metaphysisches System beginnt, das Ziel jedoch ist, über diesen Bereich hinauszugelangen.

Somit zeigt sich auch der grundsätzliche Unterschied in der Definition der Wirklichkeit in Wissenschaft und der Philosophie des Advaita Vedanta, die mit dem Begriff der Spiritualität gleichgesetzt werden soll. Im Bereich der Wissenschaft wird das kantische „Ding an sich“ mit der Wirklichkeit gleichgesetzt, während im Bereich der Spiritualität mit Gewährwerdung der Wirklichkeit die Selbstverwirklichung oder die Erfahrung des Absoluten gemeint ist.

So wie der CR die Wirklichkeit als Grundvoraussetzung für seine Konzeption annimmt, geht auch Sankara von der Existenz einer supersensiblen, also jenseits der Sinneswahrnehmung liegenden, Wirklichkeit aus. Die Erscheinungswelt stellt für ihn eine Illusion dar. Der Schluss, bzw. der ontologische Beweis liegt für Sankara im Bedarf der Wirklichkeit, denn selbst die Wahrnehmung einer Illusion impliziert, wir erinnern uns an den cartesianischen Zweifel, die Existenz von etwas. Weiters gibt es keine sinnvollen Einwände gegen die Annahme einer Wirklichkeit. Die Basis für diese Hypothese ist jedoch im engeren Sinn die integrale Erfahrung. Und hier zeigt sich auch, warum die Philosophie des Advaita keine Metaphysik im eigentlichen Sinn darstellt, da es nicht darum geht, eine Ontologie oder Metaphysik aufzustellen. Dies äußert sich einerseits im Problem, dass Brahman nicht definiert oder beschrieben werden kann. Brahman ist kein empirisches Objekt. Es liegt jenseits der Kategorien, weil es die Grundvoraussetzung dieser Kategorien ist.

That which is not expressed through speech but that by which speech is expressed; that, verily, know thou, is Brahman, not what (people) here adore. That which is not thought by the mind but by which, they say, the mind is thought (thinks); that, verily, know thou, is Brahman and not what (people) here adore ... That which is not breathed by life, but by which life breathes; that, verily, know thou, is Brahman and not what people here adore.

(Kena Upanishad, I:5-9)

Im Gewährsein der Wirklichkeit ist man jenseits der Kategorien und Formen, jenseits von Verstand und Realität. Kehrt man aus diesem Zustand zurück in den Bereich des empirischen Bewusstseins, ist man trotz der Erfahrung nicht imstande dieser auf konventionellem Wege Ausdruck zu verleihen. Auch dieses Problem

findet sich ansatzweise in Platons Höhlengleichnis wieder, obgleich er weniger auf die Kommunizierbarkeit als vielmehr auf die Bereitschaft der anderen eingeht. Die höchste Approximation an die Wirklichkeit auf der Ebene der Rationalität stellt nach Ansicht der indischen Philosophen die Philosophie des Advaita Vedanta dar. Aber diese ist weniger als Ontologie oder Metaphysik aufzufassen, sondern vielmehr als Leiter, als Anreiz sich selbst auf die Suche nach dem Gewahrwerden der Wirklichkeit zu begeben. Hat man das System des Advaita Vedanta intellektuell erfasst, hat man es dennoch nicht verstanden und ist keinen Schritt hinsichtlich der Gewahrwerdung der Wirklichkeit vorangekommen. Dies impliziert die Handlungsorientierung der indischen Philosophie. Sobald man das Ziel erreicht hat, verliert die Leiter ihre Bedeutung und wird beiseitegelegt.

Während im westlichen Verständnis die Natur mit der „externen Welt“ gleichgesetzt wird und die kognitiven und emotionalen Vorgänge als „Seelenleben“ verstanden werden, so objektiviert das System des Advaita diese inneren Vorgänge. Dem äußeren Körper wird ein weiterer, der mentale Körper, hinzugefügt. Der für rationale Prozesse erforderliche Intellekt stellt somit ein weiteres Objekt dar. Es ist jedoch nicht möglich das „wahre Subjekt“ wahrzunehmen, da es nicht zu einem Erkenntnisobjekt werden kann. Im Advaita verschmilzt das „wahre Subjekt“ mit der Wirklichkeit. Im Gegensatz zum Idealismus bezieht Advaita die Entstehung der Welt nicht auf das individuelle, sondern auf das absolute Subjekt. Weiters geht Advaita davon aus, dass etwas außerhalb des individuellen Subjekts existiert. Das Phänomen wird durch eine Aktion der äußeren und der inneren Natur kognoszierbar. In dem Moment, in dem *drishya* sich mit *drashta* vereint, entsteht die Welt der Erscheinung. In dem Moment, in dem es zur Gewahrwerdung der Wirklichkeit oder des wahren Subjekts kommt, verschwinden alle Qualitäten: „*All these qualities, all this time and space vanish.*“ (Tirtha, 1991, S.17)

4.1.5 Zwei Arten von Wissen

In der Muṇḍaka Upanishad (I. I. 4-5) wird zwischen zwei Arten von Wissen differenziert:

*tasmai sa hovā: dve vidye vditavye iti ha sma yad brahmavido vadanti, parā
vaivāparā ca
tatrāparā ṛg-vedo yahur-vedaḥ sāma-vedo'tharva-vedaḥ śikṣa kalpo vyākaraṇam
niruktam chando jyotisam-iti. atha parā yayā tad akṣaram adhigamyate*

*“To him thus spoke Angiras: Twofold is the knowledge that must be known of
which the knowers of the Brahman tell, the higher and the lower knowledge.*

*Of which the lower, the Rig-veda and the Yajur-veda, and the Sama-veda and the
Atharva-veda, chanting, ritual, grammar, etymological interpretation, and
prosody and astronomy. And then the higher by which is known the Immutable.”
(Aurobindo, 1996)*

Dem Menschen sind nach Ansicht des Advaita Vedanta zwei Wissensbereiche zugänglich. Diese werden in eine höhere Form und eine niedere Form des Wissens eingeteilt: *aparā vidya* steht für materielles Wissen, während mit *parā vidya* die höchstmögliche Erkenntnis bzw. Erfahrung gemeint ist. Das materielle Wissen (*aparā vidya*) wird durch Verwendung der fünf Sinne (Sehen, Riechen, Hören, Geschmack und Tasten) zusammen mithilfe der vier inneren Instrumente (Verstand, Intellekt, Ego und Gedächtnis) gewonnen. Das periphere Wissen wird durch die Elastizität und Kuriosität des Verstandes, das fehleranfällige Gedächtnis und die Fähigkeit des Intellekts zur Analyse und Reflexion erweitert. In Sanskrit wird dieser Prozess als *paroksha-jñana*, oder die indirekte Methode um Wissen zu erlangen, bezeichnet. Wenn die Sinne oder der Verstand nicht in einem funktionsfähigen Zustand sind, wird die Akquisition von Wissen verzerrt und das Ergebnis verfälscht. *aparā vidya* fällt in der Sprache des Konstruktiven Realismus in den Bereich der Realität. Die Erkenntnismöglichkeit im Bereich des *aparā vidya* bezieht sich einerseits auf den funktionalen Aspekt der Wissenschaft den Widerständen in unserer Erfahrung erfolgreich entgegenzutreten, andererseits ist es möglich im Bereich wissenschaftlicher Satzsysteme diese in einen anderen Kontext zu übertragen, um deren implizite Voraussetzungen sichtbar zu machen. Hier zeigt sich schließlich, dass Wissenschaft die Wirklichkeit nicht beschreibt, sondern diese mit einer bestimmten Vorstellung, Auffassung, Methode etc. offenbar ersetzt. Dies wird

in der Sprache des Advaita Vedanta als „Superimposition“ dargestellt. Das Absolute wird offenbar durch das Relative ersetzt. Das Seil, das als Schlange wahrgenommen wird, weist eine relative Existenz auf.

Paravidya oder das höchste Wissen auf der anderen Seite kann nur durch *a-paroksha anubhuti* oder direkte Erfahrung gewonnen werden. Das höchste Wissen bezieht sich auf die Gewährwerdung der Wirklichkeit. Diese kann nur durch den Begriff der Selbstverwirklichung oder in der Sprache des Advaita Vedanta dem Begriff des *samadhi* ausgedrückt werden. Hier offenbart sich der grundsätzliche Unterschied zwischen Wissenschaft und Spiritualität. Während Wissenschaft einerseits versucht die Welt zu erklären, zu beschreiben, zu strukturieren und zu beherrschen, wohlgerichtet im Bereich der Realität, ist Spiritualität in der Auffassung des Advaita Vedanta bemüht, zur Gewährwerdung der Wirklichkeit zu gelangen.

Der Yogi stellt sich die Frage, ob die Erfahrungen, die er in seiner Praxis sammelt, Einbildung und Selbstsuggestion sind, oder ob sie universelle Erfahrungen sind, die auch Praktizierende anderer Glaubensrichtungen machen. Erschwerend kommt hinzu, dass es sich nicht um die Erfahrung der „äußeren Natur“, sondern die Erfahrungen der „inneren Natur“ handelt. Schon Platon (1994) war der Ansicht, dass wir die Erscheinungen, die uns in unserer individuellen Erfahrung begegnen, nicht entwirren können, weil sie so verwickelt und widersprüchlich sind. Er schlug daher vor, Menschen in ihrer politischen und gesellschaftlichen Sozialisierung und nicht ihrer Individualität zu erforschen. Auguste Comte war der Ansicht, dass die Methode beim Studium des Menschen zwar subjektiv sein müsse, dass sie aber nicht individualistisch sein könne. Die Menschheit sei nicht durch den Einzelnen zu erklären, sondern der Einzelne durch die Menschheit. In der Psychologie spielte die Introspektion außer bei Wilhelm Wundt, und selbst da unter streng kontrollierten Bedingungen, immer eine untergeordnete Rolle, obgleich sie auch den Anspruch auf das Verständnis des menschlichen Verstandes stellt.

Die indischen Yogis sind der Ansicht, dass sich die wissenschaftliche Entwicklung auf die Entwicklung zweier Kulturen zurückführen ließe. Während sich die griechische Kultur vorwiegend auf die „äußere Natur“ konzentrierte, beschäftigten

sich die Rishis Indiens aufgrund der widrigen äußerlichen Umstände mit der Kontrolle der „inneren Natur“. Die Yogis gehen davon aus, dass es relativ einfach ist, den Verstand auf „externe Objekte“ zu richten, da die Tendenz des Verstandes die Konzentration auf „äußere Objekte“ ist. Dies ist in der Psychologie nicht so einfach, da „Objekt“ und „Subjekt“ eins sind. Das „Objekt“ ist der Verstand und es ist notwendig, diesen mit dem Verstand selbst zu beobachten. Auf diese Weise, meinen die Yogis, kann man letzten Endes zur Gewährwerdung der Wirklichkeit gelangen. Das Ziel von Yoga ist die Konzentration und die Erforschung der „Natur des Verstandes“. Glaube ist hierbei irrelevant. Nur die Erfahrung und in weiterer Folge die Gewährwerdung zählen. Yoga wird in den Sutren von Patanjali als „Ende der Gedanken“ definiert. Ziel ist die vollkommene Kontrolle des menschlichen Verstandes und der Gedanken, die letztlich zu *samadhi* oder Selbstverwirklichung führt.

Wallner (1992) geht davon aus, dass die Beurteilung von Erkenntnisstrukturen angesichts der Wirklichkeit in gewissem Sinn immer ein Schwindel war, es sei denn, dass man annimmt, dass es außererkenntnismäßige Zugänge zur Wirklichkeit für bestimmte Menschen gegeben hat.

Und genau darauf zielt die Methode des Yoga ab, auf eine Gewährwerdung der Wirklichkeit jenseits von rationalen Strukturierungen. Diese Gewährwerdung der Wirklichkeit wird mit dem höchsten Wissen bzw. der höchsten Erkenntnismöglichkeit der Erfahrung gleichgesetzt. Entweder man sieht die Welt der Vielfalt oder die Einheit des Absoluten. Die eine Erfahrung schließt die andere Erfahrung aus. Radhakrishnan (S.541, 1999) beschreibt die Erfahrung des Absoluten als

„A reality that has two sides or can be experienced in two ways is not the highest reality. The sides are dissolved the moment we touch the fountain of being. We catch aspects of the Absolute when we look at it from outside. In itself the Absolute is without sides, without forms, and without any element of duality. These characters of form and personality have meaning in the world of experience. In the supreme Brahman there is a natural dissolution of all relativities. It is not a system or a

whole which can be achieved by an endless process of reconciling opposites. The infinite is not an object constructed by philosophy; it is an ever-present fact. Sankara is opposed to all attempts to think the Absolute. The moment we think it, it becomes a part of world experience.”

Ähnlich schreibt Herbert Spencer im ersten Teil seiner Prinzipien (S.19): *“There must exist some principle which being the basis of Science cannot be established by Science. All reasoned out conclusions, whatever, must rest on some postulate. There must be a place where we meet the region of the Unknowable, where intellect ought not to venture, cannot venture to go.”*

Hier wird deutlich, was in dieser Arbeit mit Spiritualität gemeint ist. Der rationelle Verstand, Wissen und Wissenschaft können nur bis zu einer bestimmten Grenze vordringen. Es ist nicht möglich jenseits dieser Grenze zu gelangen. Wallner hat diese Grenze erkannt und daher die Abgrenzung von Realität und Wirklichkeit vollzogen, die aus Sicht einer Wissenschaftstheorie nicht überquert werden kann. Daraus ist jedoch keine pessimistische Sicht der Wissenschaft entstanden, im Gegenteil, durch die Erkenntnis der Grenze konnte er mithilfe der Methode der Verfremdung dem wissenschaftlich Forschenden eine Möglichkeit bieten, sich seiner impliziten Voraussetzungen klar zu werden. Dies scheint in Zeiten der Suche nach einer Weltformel noch viel wissenschaftstheoretisches Aufklärungspotenzial zu besitzen. Daraus lässt sich nun eine Definition für Spiritualität ableiten:

4.1.6 Definition von Spiritualität

Der Bereich der Wissenschaft ist die Realität. Der Bereich der Spiritualität ist die Wirklichkeit (definiert aus der Sicht des Advaita Vedanta). Der spirituell Suchende begibt sich auf den Weg nach der Gewährwerdung der Wirklichkeit. Diese Suche beginnt auf der Ebene des empirischen Bewusstseins. Durch unterschiedliche Praktiken, z. B. Yoga oder Zen, versucht er zur Gewährwerdung der Wirklichkeit zu gelangen. Die Erkenntnis, zu der Wissenschaft gelangen kann, ist immer relativ, während die Gewährwerdung der Wirklichkeit absolut ist. Die Objekte der Wissenschaft sind vergänglich, während das Objekt der Spiritualität unvergänglich

ist; wobei hier noch angeführt werden muss, dass das Objekt der Spiritualität das absolute Subjekt darstellt und der Begriff somit falsch verstanden werden könnte.

Hier wird auch ersichtlich, dass sich Wissenschaft und Spiritualität auf unterschiedliche Ebenen beziehen. Nach Ansicht des CR ist Wissenschaft damit beschäftigt, Wissen zu schaffen. Spiritualität strebt nicht nach neuem oder mehr Wissen. Es geht um die Gewährwerdung der Wirklichkeit. Interessant ist hier anzumerken, dass aus Sicht des Advaita Vedanta, wie in der Metapher des Seils und der Schlange zum Ausdruck gebracht wird, entweder die Wirklichkeit oder die Realität der Erfahrung zugänglich ist. Erfahrung der Wirklichkeit bedeutet hier auch nicht imstande zu sein, das Ding an sich wahrzunehmen, das keine absolute Existenz aufweist. Swami Rama Tirtha drückt dies wie folgt aus:

„We say this from direct experience. Just as you say this world is real on the authority of your personal experience; so on the authority of the higher spiritual experience, on the authority of the supreme spiritual experience, we say that when the Absolute Reality is realized, all these qualities, all this time and space vanish ... European philosophers make this subjects simply matters of speculation, but it is not so with Indian philosophers. With them any subject which is half proven theoretically is half proved only if it is not verified through experience, if it is not realized and experimented upon.” (Tirtha, 1991, S.17)

Wie Wallner bereits angeführt hat, ist dies nur möglich, wenn man voraussetzt, dass es außererkenntnismäßige Zugänge zur Wirklichkeit gibt. Aus diesem Grund bietet sich statt des Begriffs der Erkenntnis vielmehr der Begriff der „Gewährwerdung der Wirklichkeit“ an. Wenn man sich mit seriösen spirituellen Praktiken auseinandersetzt, wird recht schnell deutlich, dass die Erfahrung der Wirklichkeit kein einfaches Unterfangen darstellt. In der Bhagavad Gita (II:29;VII:3) wird dies ausgedrückt:

*āścaryavat paśyati kaścīd enam
āścaryavad vadati tathai 'va cā 'nyah
āścaryavac cai 'nam anyah śrṇoti
śrutvā 'py enam veda na cai 'va kaścīd*

“Many think the soul is something extraordinary; others think the soul is something marvellous; some hear that the soul is astonishing, but having only heard about the soul, no one truly knows it.”

*manuṣyāṇām sahasreṣu
kaścid yatati siddhaye
yatatām api siddhānām
kaścin mām veti tattvatah*

“Among thousands of people, rarely does one carefully try to attain perfection or realization; among those striving and succeeding, rarely does one know Me in reality.”

4.1.7 māyā

Zieht man das Konzept von *māyā* zur Betrachtung der Welt heran, so zeigt sich auch hier die Kluft zwischen Realität und Wirklichkeit. Die Welt der Erfahrung als wirklich zu betrachten, wird als unmöglich angesehen, da sie vergänglich ist. Dennoch ist sie nicht unreal, da sie in der Erfahrung als gegenwärtig erscheint. Der Bereich des Wissens ist die materielle Ebene, der Bereich des empirischen Bewusstseins, während auf Ebene der Spiritualität nur ein Weg der Erkenntnis, oder besser gesagt der Gewahrwerdung existiert, *„and that one way is of realization.“* (Tirtha, 1991, S36)

Advaita betrachtet die relative Welt als Illusion. Die Welt der Erfahrung entsteht durch eine extrinsische und eine intrinsische Illusion. Die intrinsische Illusion bedeutet, dass durch die Wahrnehmung eines illusionären Objektes das tatsächliche Objekt nicht wahrgenommen werden kann. Im CR findet sich eine ähnliche Idee wieder, wenn von der Ersetzung der Wirklichkeit durch eine Mikrowelt gesprochen wird. In der extrinsischen Illusion koexistieren sowohl die Wirklichkeit als auch das illusionäre Objekt. Die Wirklichkeit spiegelt sich in der relativen Welt wieder, durch die extrinsische Illusion wird die relative Welt für wirklich gehalten.

Der Bereich der Wissenschaft ist aus Sicht des Advaita *māyā* oder die Welt, betrachtet unter den Bedingungen der extrinsischen und der intrinsischen Illusion. Brahman und die Welt der Erscheinungen sind eins. Damit es zur Erfahrung der relativen Welt kommen kann, muss der endliche, relative Verstand sich selbst und die relative Welt als wirklich erachten. Die Relation zwischen Wirklichkeit und Realität ist nach Sankara unaussprechlich oder *anirvacanīyā*. Dieses Mysterium ist nur lösbar, wenn man über die Erkenntnismöglichkeiten des Verstandes hinausgeht. Diese Grenze der Wissenschaft war Wallner in der Entwicklung des CR bewusst. Aus Sicht der Wissenschaft ist es nicht möglich, die Grenze von der Realität zur Wirklichkeit zu überschreiten. Daher ist es auch nicht möglich spirituelle Erkenntnismöglichkeiten im Bereich der Wissenschaften anzuwenden, da es sich um völlig andere Ebenen der Erkenntnis handelt. Im Advaita basiert die empirische Realität auf Unwissenheit, die durch die Wahrnehmung von Name und Form charakterisiert ist. Brahman oder die Wirklichkeit bleiben vom phänomenalen Universum jedoch unberührt.

4.1.8 Abgrenzung der Metaphysik vom CR

Für Radhakrishnan (1999) ist Metaphysik eine Berücksichtigung der Implikationen der Erfahrung. Das Problem liegt nicht in der Observation und der Kategorisierung der Fakten des Bewusstseins. Er beschreibt es als (S 475): ... *it is concerned with what the existence of facts implies regarding the nature of reality.*“ Auch Sankara (1999) hinterfragt nicht die Erkenntnisse der Psychologie oder die Fakten der Naturwissenschaften, er geht weiter, indem er die Grundannahmen dieser Fakten hinterfragt und dem Problem sowohl von der subjektiven als auch der objektiven Seite begegnet, die in seiner Konzeption letztendlich verschmelzen. Ähnlich wie Descartes findet Sankara die Basis der Wahrheit in der unmittelbaren Selbsterfahrung, die durch Zweifel unberührt bleibt. Das Selbst steht vor dem Strom des Bewusstseins, vor der Wahrheit, der Realität und der Illusion. Alle Mittel zur Erkenntnis sind bei ihm abhängig von der Selbsterfahrung, die für sich selbst als Beweis dient. Es kann nicht bewiesen werden, da es die Basis jeglichen Beweises darstellt. Während die Materialisten das Selbst mit dem Körper und den Sinnen

gleichsetzen, repräsentieren für Sankara Bewusstsein und Materie unterschiedliche Arten der Realität und können nicht aufeinander reduziert werden.

Unzufriedenheit mit der ersten Einschätzung der Dinge ist nach Radhakrishnan (1999) die Mutter der Metaphysik. Während der Common Sense sich mit der oberflächlichen Phänomenalität zufriedengibt, stellt sich die Reflexion die Frage, ob diese erste Annahme auch der Wahrheit entspricht. Das Wirkliche vom Unwirklichen und das Ewige vom Vergänglichen zu unterscheiden, ist die Hauptaufgabe der Philosophie. Auf die Frage, ob Gott wirklich sei, antwortete Sankara, dass diesbezüglich das Hauptproblem darauf beruhe, dass das Wirkliche dem Existenten gegenübergestellt sei. Das, was nicht existiert mag wirklich sein, während das, was existiert, unwirklich sein könne; für das Wirkliche sei Existenz unmöglich. Diese Unterscheidung sei die Rechtfertigung für die Metaphysik in Abgrenzung zur Physik, die alles philosophische Denken, sowohl im Westen als auch im Osten durchdringe. Die modernen Wissenschaften halten die Phänomene der Wahrnehmung für die Wirklichkeit. Obgleich es weitreichende Unterschiede zwischen diesen gibt, ist das verbindende Element die Aufteilung der Wirklichkeit in einen selbst existenten und einen scheinbaren Teil. Für Sankara ist Philosophie die Exposition der Essenz der Welt oder des Universums. Es ist das Gewahrsein der Wirklichkeit. Für ihn ist das Existente nicht das Wirkliche. Das Eintreten eines Ereignisses ist eine Sache, dessen Bewertung eine andere. Die Tatsache, dass der Mensch Objekte wahrnimmt, bedeutet nicht, dass diese wirklich sind. Für ihn befinden sich alle Erfahrungen auf der gleichen Ebene und sind weder wahr noch falsch. Logik differenziert zwischen wahren Dingen, die den Kriterien von Objektivität standhalten, während die Prinzipien der Erfahrung als falsch erachtet werden, die sich nur in einer privaten, individuellen Erfahrung wiederfinden. Sankara (1999) geht davon aus, dass alles, was sich im Bereich von Raum, Zeit und Kausalität befindet, nicht wirklich sein kann. Die menschliche Erfahrung findet in genereller Form im Bereich des Raumes statt. Die Wirklichkeit ist jedoch unteilbar und nicht räumlich. Alles, was die Eigenschaft der Ausdehnung aufweist, ist teilbar. Die Universalität des Raumes ist nur relativ. Alles, was durch den Raum begrenzt wird, ist auch durch die Zeit eingeschränkt. Sie ist real im Bereich der Welt der Erfahrung. Aber auch das Zeitliche entspricht nicht der Wirklichkeit. Auch

Kausalität kann der Wirklichkeit nicht gerecht werden, da eine unendliche Zahl an Determinanten besteht. Wenn es keine ursprüngliche Ursache gibt, ist die kausale Erklärung inadäquat. Es ist erforderlich die Kontinuität der Natur in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft aufzugliedern. Da für Sankara Ursache und Wirkung identisch sind, liegen Veränderung und Kausalität nur in der Welt der Erscheinungen. Für Sankara ist die Wirklichkeit eins, während unsere Erfahrungen vielfältiger Natur und unbeständig sind. Die Wirklichkeit kann nicht mit den Sinnen erfasst werden. In der Katha Upanishad wird dies wie folgt beschrieben:

“The Self is not to be sought through the senses. The Self-caused pierced the openings (of the senses) outward; therefore one looks outward and not within oneself. Some wise man, however, seeking life eternal within, his eyes turned inward, saw the self.” (II:1:1)

“This self cannot be attained by instruction, nor by intellectual power, nor even through much hearing.” (I:2:23)

Die Welt der Erfahrungen besteht aus Namen und Formen und wird durch die Kategorien von Raum, Zeit und Kausalität eingegrenzt. Jegliches Ereignis hat eine endlose Vergangenheit und eine endlose Zukunft, es ist unendlich und endet im Nirgendwo. Diese peinigende Endlosigkeit, die das Ereignis als unwirklich kennzeichnet, lädt den Menschen zur Auseinandersetzung mit dem Absoluten ein.

Die Wirklichkeit kann insofern nicht erkannt werden, als sie kein Erkenntnisinhalt sein kann. Sie ist die Voraussetzung für unsere Lebenswelt, die „Realität“ und unser Ich-Bewusstsein. Die Instrumente der Erkenntnis, mit denen wir uns der Realität erkenntnismäßig annähern, werden sinnlos, sollte versucht werden, mit ihnen die Wirklichkeit zu erkennen oder zu beschreiben.

Brahman und diese Welt sind eins und existieren als Wirklichkeit und Welt der Erscheinung (Realität). Das Endliche spiegelt das Unendliche wider. Das Unendliche wird jedoch durch mehrere Barrieren verborgen. Die Fragen hinsichtlich dieser Welt ergeben sich, weil der endliche Verstand die Welt der Erfahrungen und

sich selbst als wirklich betrachtet. (Radhakrishnan, 1999) Für Sankara (1999) ist es unmöglich die Relation zwischen der Welt der Erfahrung und der Wirklichkeit zu erklären, oder, in anderen Worten, die Relation zwischen der Realität und der Wirklichkeit. Die Relation zwischen den beiden ist unbeschreiblich, unaussprechlich - *anirvacanīyā*. Die Wirklichkeit kann auch nicht als Ursache für die Realität angesehen werden. Es liegt keine temporäre Sukzession vor. Es ist ein Fall von Übereinstimmung. Das eine ist das andere. Im Siva Samhita (I:45) wird dies wie folgt ausgedrückt:

“Like a bubble in the sea rising through the agitation of the wind, this transitory world arises from the Spirit.”

Es ist nicht möglich, das Absolute und seinen Ausdruck voneinander zu trennen. Die Relation der endlichen Welt mit der Unendlichkeit Brahmans stellt ein Mysterium für den menschlichen Verstand dar, das nur lösbar ist, wenn man über die Erkenntnismöglichkeiten des Verstandes hinausgeht. In Tabelle I werden die Erkenntnismöglichkeiten von Wissenschaft und Advaita Vedanta gegenübergestellt.

Es liegt nach Sankara in der Natur des menschlichen Verstandes, den transzendentalen mit dem empirischen Standpunkt zu verwechseln. Es ist das Ergebnis der kognitiven Mechanismen. Unwissenheit ist nicht nur das Fehlen von Wissen sondern auch das Vorhandensein von falschem Wissen.

Die Wurzel der Illusion ist nach Sankara (1999) logisch und psychologischer Natur, nicht metaphysisch. Das pluralistische Universum ist ein Urteilsfehler. Die Welt ist zwar unwirklich, jedoch nicht illusionär. Ohne Brahman gäbe es weder eine empirische Existenz noch eine Illusion.

Tabelle I:	Advaita Vedanta	Wissenschaft
Erkenntnisbereich	Wirklichkeit	Realität
Methode	Meditation	Konzentration
Instrument	Der Verstand gerichtet auf	
	sich selbst	das Forschungsobjekt
	absolut	relativ
	Sein	Kognitive Prozesse
	Advaita (Monismus)	Dvaita (Dualismus)
	<i>nirguna brahma</i>	<i>saguna brahma</i>
	a-kosmisch	kosmisch
	Gewahrwerdung	Erkenntnis
	Existenz, Bewusstsein, Glückseligkeit	Kategorien (Raum, Zeit, Kausalität)

4.1.9 Yoga oder Spiritualität als Wissenschaft

Yoga ist die Methode, die von den indischen Rishis entwickelt wurde, um zur Gewährwerdung der Wirklichkeit zu gelangen. Inzwischen haben sich so viele unterschiedliche Yogaformen entwickelt, dass die ursprüngliche Idee großteils verloren gegangen ist. Eine der wenigen Yogatraditionen, die sich noch immer dieser Suche widmet, ist Kriya Yoga.

Wie bei vielen anderen spirituellen Traditionen ist auch die Entstehungsgeschichte des Kriya Yoga mit Mythen umrankt. Hier sei nur auf weitere Literatur diesbezüglich verwiesen (siehe Divine Blossoms, Paramahansa Prajnanananda). Paramhansa Yogananda brachte die Methode 1920 in den Westen, als er zum Parlament der Weltreligionen eingeladen wurde und in der Folge Tausende Schüler unterrichtete. Nach seinem *mahasamadhi* (das bewusste Verlassen des Körpers) führte die von ihm gegründete Organisation der Self Realization Fellowship sein Vermächtnis weiter.

Ein weiterer Kriya Yogi, Paramahansa Hariharananda bereiste bis für einigen Jahren den Westen und führte diese Tradition weiter. In seine Fußstapfen trat sein Schüler Paramahansa Prajnanananda. Der Grund für das Anführen dieser Lehrer-Schüler-Traditionen steht in engem Zusammenhang mit der indischen Gurutradition. Im Gegensatz zur westlichen Wissenschaft stellt in der indischen Philosophie das Leben eines Meisters den Prüfstein, den Beweis für seine Lehren dar. Nur wer imstande ist, die aufgestellten Thesen in seinem Leben umzusetzen, unter Beweis zu stellen, wird als Lehrer akzeptiert. Hier sei auf die Qualitäten eines Gurus verwiesen, der eine Reihe an Qualifikationen erfüllen muss, um als Lehrer akzeptiert zu werden. Da im Westen hinsichtlich dieser Grundvoraussetzungen nichts bekannt ist, kam und kommt es immer wieder zu großen Missverständnissen hinsichtlich der Lehrer Schüler Beziehung, da sie von vielen ausgenützt und missbraucht wird.

Kommen wir aber nun zurück zur Besonderheit des Kriya Yoga. Diese Form des Yoga stellt eine Synthese unterschiedlichster Yogaformen dar, indem die effektivsten Techniken zusammengestellt wurden. Es handelt sich hierbei um *asanas*, *mudras* und *pranayama*, (Körperübungen, Körperhaltungen und Atemübungen) die helfen sollen das Bewusstsein zu erweitern. Der menschliche Verstand ist rastlos und extrovertiert. Mithilfe dieser Übungen, die einen Einfluss auf den Atem nehmen, der in direktem Zusammenhang mit dem Verstand steht, kommt es zu einer Reduktion der Gedanken. Im Abschnitt der Philosophie des Yoga wurde bereits darauf eingegangen, dass die 5. Stufe des Ashthanga Yoga *pratyahara* oder den Rückzug der Sinnesorgane darstellt. Der extrovertierte Verstand wird dazu

gebracht, sich auf die innere Wahrnehmung von Licht, Ton und Vibration zu konzentrieren. In der Folge kommt es zu *dharana*, der Verstand ist imstande für längere Zeit auf einem Punkt zu verweilen. Dies führt zu *dhyana* oder Meditation. Auf der letzten Stufe kommt es zu *samadhi* oder dem Gewahrsein der Wirklichkeit.

Es soll hier besonders hervorgehoben werden, dass es unendlich viele Möglichkeiten, abhängig von Kultur und der individuellen Natur etc., gibt, um zum Gewahrsein der Wirklichkeit zu gelangen. Es gibt jedoch nur sehr wenige, die dieses Stadium erreicht haben. Ähnlich wie man einen sehr guten Lehrer braucht, um ein effektiver Arzt zu werden, bedarf es eines kompetenten Lehrers, um zur Gewährleistung der Wirklichkeit zu gelangen. Da es jedoch mehr schwarze Schafe als tatsächlich verwirklichte Meister gibt, ist es nahezu unmöglich, einen dementsprechend kompetenten Lehrer zu finden. Nach Sankara sind drei Dinge äußerst selten zu erreichen: die Geburt als Mensch, das Verlangen nach Gewährleistung der Wirklichkeit und ein verwirklichter Meister, der einem bei diesem Vorhaben unterstützt.

Paramahansa Yogananda und Paramahansa Hariharananda bewiesen in ihrem Leben mehrmals, dass sie das Stadium des *nirvikalpa samadhi*, den puls- und atemlosen Zustand, erreicht hatten. Dies ist das höchste Ziel, das ein Yogi erreichen kann, und wird mit dem Titel Paramahansa zum Ausdruck gebracht. Paramahansa bedeutet wörtlich übersetzt, „Höchster Schwan“. So wie ein Schwan imstande ist die Essenz der Milch vom Wasser zu trennen, so verweilt ein Paramahansa beständig im Gewahrsein der Wirklichkeit. Er hat den menschlichen Körper nur beibehalten, um andere dabei zu unterstützen ebenfalls jenseits der Welt der Erscheinungen zu gelangen.

Ähnlich wie in den Wissenschaften legt auch Kriya Yoga größten Wert auf das Experiment. Jeder Yogi wird zum Forschenden, wiederholt die Experimente der Meister, um zu denselben Ergebnissen zu gelangen. So wie Glaube im Bereich der Wissenschaft nur motivationalen Charakter hat, so ist auch im Bereich des Yoga kein Platz für Aberglauben und blinden Gehorsam dem Lehrer gegenüber. Ohne die eigene Konfrontation und Auseinandersetzung mit der Praxis kann es zu keiner

Entwicklung kommen. Die eigene Erfahrung in der täglichen Übung dient der Evaluation, der Prüfung der Lehren. Swami Vivekananda meint diesbezüglich: „*If there is a God, we must see him; if there is a soul, we must perceive it; otherwise it is better not to believe. It is better to be an outspoken atheist than a hypocrite.*“ (1999c, S.127)

Hier zeigt sich auch die Abgrenzung zum Bereich der Religion. Es ist kein Platz für Glauben, kein Platz für Dogmen. Nur die Erfahrung, die Realisation zählt. Die Lehren sind bedeutungslos, wenn sie nicht im eigenen Leben praktiziert und die Versprechungen der Meister durch die eigenen Erfahrungen erfüllt werden.

Eine weitere Abgrenzung ist die zwischen Selbstverwirklichung und Wahn. Diese lässt sich ganz einfach vollziehen. Sieht man sich das Leben, das Lehren und die Errungenschaften von Swami Vivekananda, Paramahansa Yogananda oder Paramahansa Hariharananda an oder ist ihnen persönlich begegnet, erlischt jeder Zweifel.

Sylvester Walch (1996, Vortrag am Psychotherapieweltkongress) differenziert hier zwischen den Begriffen präpersonal und transpersonal. So meint er, dass sich in der Psychotherapie Grenzgänger der anderen Art finden lassen. Menschen, die aufgrund traumatischer Erfahrungen psychisch labil geworden sind und in der Folge von Ängsten geplagt werden, sind ein typisches Beispiel. Dieser Aufbruch der stabilen Persönlichkeit durch Regression, im Gegensatz zur Transzendierung sollte daher nicht als transpersonal, sondern als präpersonal bezeichnet werden.

4.1.10 Evolution des Wissens

„*Art is invisible, life, life in itself.*“ (Yves Klein, Ausstellung MUMOK, 2007)

Obleich sowohl der Konstruktive Realismus, als auch die Philosophie des Advaita Vedanta ihre eigene Definition von Wissen, Wissenschaft und dem Wahrheitsbegriff haben, soll hier versucht werden einen Bogen zwischen Wissenschaft, Wissenschaftstheorie und Advaita Vedanta zu spannen, der den Blick auf die Subjektabhängigkeit jeglicher Theorienbildung richtet.

Jeder Wissenschaftler beginnt seine Reise mit der Ausbildung. Es sei hier offengelassen, ob er sein Wissen in einer Institution oder im Rahmen des Selbststudiums erwirbt bzw. welche Motivation ihn bei seiner Tätigkeit, seinem Vorhaben antreibt. Bei den meisten beginnt die Suche nach Wissen mit der Auseinandersetzung von dem, was bereits gegeben ist. Hier beginnt sich also einerseits die Kulturabhängigkeit, andererseits aber auch die Abhängigkeit von den Vorstellungen, Methoden, Konzepten, Theorien, Hypothesen hinsichtlich eines bestimmten Forschungsgegenstandes abzuzeichnen. Obwohl eines der Grundprinzipien von Wissenschaft, das im Rahmen der Ausbildung vermittelt wird, die Objektivität ist, ändert dies nichts daran, dass die Objektivität als Schimäre der abendländischen Wissenschaft angesehen werden muss. Die Objektivität ist wie die Möhre, die dem Esel vor den Kopf gehalten wird, ihm schmackhaft gemacht wird, die er letztlich aber doch nie erreichen wird können. Dennoch wird von einem Wissenschaftler erwartet, diese Maxime zu befolgen und sich selbst aus seinem Forschungsvorhaben, der Theorienbildung, seiner Forschungstätigkeit und der Präsentation der Ergebnisse zu subtrahieren, um am Ende zur objektiven Wirklichkeit zu gelangen, nachdem er von der Wirklichkeitserfahrung die Erfahrungshandlung abgezogen hat. Dies erscheint als äußerst seltsam anmutend. Abhängig von der Forschungstätigkeit wird ein Wissenschaftler, oder auch nicht, an den Punkt kommen, indem er seine Tätigkeit infrage stellt. Dies ist die Geburtsstunde der Wissenschaftstheorie bzw. der Beginn der Auseinandersetzung mit Wissenschaftstheorie.

Ein weiteres Grundprinzip von Wissenschaft stellt die Validität dar. Diese erhebt wissenschaftlichen Wahrheitsanspruch. Es soll hier nicht im Detail auf die Korrespondenztheorie, die Kohärenztheorie, die Konsensustheorie oder pragmatische Theorie von Wahrheit eingegangen werden. Nehmen wir den Intelligenzquotienten als Beispiel heran, um dieses Problem weiter zu erörtern. Die Objektivität scheint gesichert, da durch die Vorlage eines psychologischen Tests weitestgehend objektive Bedingungen gegeben scheinen. Das Problem hinsichtlich der Frage, was ein Intelligenztest misst, wird nach Anastasi (1968) einfach gelöst, indem Intelligenz als das definiert wird, was ein Intelligenztest misst. Als fleißiger

Forscher kann man somit zur Tat schreiten und beginnen Daten zu sammeln, Statistiken aufzustellen, diese auszuwerten etc. und die Frage hinsichtlich Objektivität und Validität getrost beiseitelassen. Letztlich geht es auch darum als Wissenschaftler erfolgreich zu sein, sich der Scientific Community zu präsentieren und ihren Anforderungen gerecht zu werden. Die Auseinandersetzung mit der Frage, was Wissenschaft wirklich zu leisten imstande ist, muss im günstigsten Fall als brotlose Kunst angesehen werden. Auf Widersprüche hinzuweisen ist immer eine undankbare Aufgabe. Schließlich geht es auch darum, die eigene wissenschaftliche Tätigkeit vor sich selbst zu rechtfertigen. Dabei muss die Annahme des Kritischen Rationalismus, dass durch Hypothesentesten eine Approximation an die Wahrheit vollzogen wird, ausreichen. Wenn sich Philosophen seit Tausenden von Jahren den Kopf darüber zerbrechen, was Wahrheit ist und was Wissenschaft kann, wieso sollte man sich als Wissenschaftler selbst diese Fragen stellen? Da erweist es sich als produktiver, Daten zu sammeln, auszuwerten, zu interpretieren, zu publizieren und zu präsentieren. Der Zweck, der Erfolg heiligt die Mittel. Auf die Probleme der Reliabilität soll hier nicht weiter eingegangen werden. Wenn schon das Verhältnis von Hypothese und Sachverhalt nicht geklärt werden kann, spielt es auch keine große Rolle mehr, wie genau die Messung dessen ausfällt, was man beabsichtigt zu messen.

Im Grunde genommen ist man hier an einen Punkt gelangt, den man entweder verdrängen kann oder versuchen kann eine konstruktive Lösung herbeizuführen. Und hier betritt der Konstruktive Realismus die Bühne. Der Konstruktive Realismus versucht, dem Wissenschaftler aus diesem Dilemma herauszuhelfen. Es geht ihm nicht um die Lösung konzeptueller Probleme per se, die sich als unlösbar herausstellen. Daher knüpft er auch am selben Problem an, auf das jeder Wissenschaftler stoßen muss, um den sich das Spannungsfeld von Wahrheitsanspruch und Subjekt(un)abhängigkeit aufbaut: auf den Objekt-Methode-Zirkel. Die unendliche Approximation als Substitut mit der Wahrheit gleichzusetzen dürfte eine der größten Fallen sein, in die man als Wissenschaftler tappen kann. Vor allem, weil man sich dieses impliziten Fehlers nicht bewusst ist und nur sehr schwer bewusst werden kann, weil die Tätigkeit als Forschender sehr viele andere Aufgaben umfasst. Schon alleine die Datenverarbeitung, Programmierung von

Computersystemen oder die Publikationstätigkeit lässt kaum Zeit für die wenig versprechende Selbstreflexion unter wissenschaftstheoretischen Gesichtspunkten.

Hier erweist es sich als äußerst vorteilhaft, dass der Konstruktive Realismus den Objekt-Methode-Zirkel als Ausgangspunkt wählt, da er auf anschauliche Weise auf diese Problematik hinweist. Einerseits versucht er dem Wissenschaftler zu vermitteln, dass jegliches seiner Konzepte, jegliche seiner Hypothesen auf bestimmten Grundannahmen basieren, die er in seinem wissenschaftlichen Handeln nicht unberücksichtigt lassen kann. Ob es sich hier um die Einschränkungen einer Methode handelt oder um implizite wissenschaftstheoretische Annahmen einer bestimmten Wissenschaftsdisziplin, sei offen gelassen. Es geht dem Konstruktiven Realismus nicht darum dem Wissenschaftler eine bestimmte Richtung vorzuweisen. Er versucht vielmehr dem Wissenschaftler ein Mittel zu sein, das ihm im Rahmen seiner Selbstreflexion hinsichtlich des Verhältnisses von Wahrheit, Wissenschaft und dem, was Wissenschaft zu leisten imstande ist, zu unterstützen. Den Ideen von Ludwig Wittgenstein folgend, kann er als Anleitung zu einem wissenschaftstheoretischen Sprachspiel aufgefasst werden, das dem Wissenschaftler behilflich ist, sich selbst weiterzuentwickeln. Bei dieser Weiterentwicklung gibt es jedoch keine vordefinierte Richtung, es gibt nur aus Sicht des Konstruktiven Realismus bestimmte Grenzen, über die Wissenschaft nicht hinausgelangen kann.

Und auch hier soll wieder Bezug auf den Objekt-Methode-Zirkel genommen werden. In diesem geht es nicht nur um ein Objekt bzw. eine Methode, mit der das Objekt untersucht wird, es ist auch ein Subjekt in diesem Zirkelschluss enthalten. Wurde bisher das Augenmerk vor allem auf theoretische Probleme gerichtet, soll nun zum subjektbezogenen Spannungsfeld übergewechselt werden. So wie die Methoden einer Wissenschaftsdisziplin nur bedingt die Untersuchung eines bestimmten Objektes, Konstruktes oder einer menschlichen Eigenschaft ermöglichen, wenn man sich an das Beispiel des Intelligenzquotienten erinnert, so wird man durch die Möglichkeiten der menschlichen Erkenntnis und Erfahrung noch viel mehr in seine Schranken zurückgewiesen. Aus der Philosophie des Yoga zeigt sich die Problematik, dass Erfahrung nur mittels der Instrumente der Wahrnehmung, der Instrumente der Handlung und der inneren Instrumente möglich

ist. Stellt die abendländische Wissenschaft den Anspruch, aus den Abläufen der Natur herauszutreten und diese quasi naturunabhängig zu untersuchen, so stellt sich doch die Frage, wer oder was imstande ist aus der Natur herauszutreten. Es gleicht dem ontologischen Quantensprung von der Realität in die Wirklichkeit. Dieser ähnelt der Aussage von Archimedes, der auf diese Problematik hinweist, wenn er vom Punkt spricht, von dem aus er die Welt aus den Angeln heben möchte. Obgleich dieser Punkt nicht existiert, erhebt die abendländische Wissenschaft den Anspruch, von diesem Punkt aus die Untersuchung der Natur bzw. der Welt und der in ihr befindlichen Objekten in Angriff zu nehmen. Ein Forscher muss sich erst dieses impliziten suggestiven Quantensprungs im Klaren werden und in gewisser Weise eine neue Vorstellung, eine neue Idee von Wissenschaft entwickeln. Die Gesellenprüfung im Rahmen einer Wissenschaftsdisziplin stellt den ersten Ausbildungsschritt dar. Es geht darum die Möglichkeiten, die Methoden, die Theorien, die Geschichte und die Entwicklung zu erlernen. Nach einer bestimmten Zeit der Tätigkeit als Forscher kommt es oder kommt es auch nicht zum nächsten Ausbildungsschritt, der Meisterprüfung. Nun geht es im Rahmen der Meisterprüfung nicht darum, noch mehr in Erfahrung zu bringen, sondern vielmehr darum, die Grenzen der eigenen Wissenschaftsdisziplin bzw. die Grenzen der eigenen Erkenntnis kennenzulernen und anzuerkennen.

Und genau das ist das Ziel des Konstruktiven Realismus: zu vermitteln, was im Rahmen der Wissenschaftstätigkeit erkannt werden kann und vor allem auch, wie dieses Wissen einzustufen ist. Schon alleine die Beschaffenheit der menschlichen Sinnesorgane macht die Erfahrung der Wirklichkeit bzw. des „Dings an sich“ unmöglich. Noch unmöglicher ist der Anspruch der Wissenschaft die Erfahrungshandlung des Forschers von der Wirklichkeitserfahrung abzuziehen, um so zur objektiven Wirklichkeit zu gelangen. Im Grunde genommen müsste man hier als Wissenschaftstheoretiker die Flinte ins Korn werfen und sich mit etwas anderem beschäftigen, da Wissenschaft anscheinend ihr eigenes Vorhaben der Erklärung und Beschreibung der Welt nicht erfüllen kann. Aber auch hier versucht der Konstruktive Realismus ein positives Augenmerk zu vermitteln. Einerseits wird der funktionale Aspekt von Wissenschaft nicht infrage gestellt. Dass Wissenschaft funktioniert, bedeutet aber gleichermaßen auch nicht, dass Funktionalität als

Substitut für die Erklärung herangezogen werden kann. Eine funktionierende Theorie ist eben nur eine Möglichkeit, den gewünschten Effekt herbeizuführen. Allein die Funktionalität einer Theorie kann nicht als ausreichend angesehen werden, um eine andere Theorie zu widerlegen. Hier sei als Beispiel die Methodenvielfalt im Bereich der Psychotherapie angeführt, die von ganz unterschiedlichen Blickpunkten auf eine Einstellungs- und Verhaltensänderung abzielt. Alleine in Österreich sind über 15 psychotherapeutische Schulen anerkannt, von denen viele Wirksamkeitsuntersuchungen vorweisen können. Es soll hier nicht die Problematik von Studien im Bereich der Psychotherapie eingegangen werden, aber es kann davon ausgegangen werden, dass es in unterschiedlichen psychotherapeutischen Richtungen zu Veränderungen kommt, obgleich die theoretischen Konzepte vollkommen unterschiedlich sind. Ausgehend vom abendländischen Wissenschaftsverständnis müsste diese Methodenpluralität der Psychotherapie als Schwäche angesehen werden, während sie aus Sicht des Konstruktiven Realismus vielmehr die große Stärke der Psychotherapie ist.

Die Subjekt-Objekt-Problematik stellt eine zentrale Bedeutung im theoretischen Konzept des Konstruktiven Realismus dar, da sie im abendländischen Wissenschaftsverständnis eine zentrale Rolle einnimmt. Da der Konstruktive Realismus sich nicht auf eine Metaebene zurückziehen möchte, sieht er es nicht als erforderlich an, jenseits der Vorstellungen von Subjekt und Objekt zu gelangen, da der Wissenschaftler sozusagen mitten in der Subjekt-Objekt-Problematik feststeckt. Und es stellt sich auch die Frage, ob Wissenschaft per se über das Subjekt-Objekt-Denken hinausgelangen kann; aus Sicht des Konstruktiven Realismus nicht, da Mikrowelten oder, in anderen Worten, wissenschaftliche Satzsysteme immer konstruiert sind und in den Bereich der Realität fallen. Realität ist somit immer subjekt- und in weiterer Folge kultur- und denkstilabhängig. Wissenschaft kann aus diesem erkenntnistheoretischen Gefängnis nicht ausbrechen. Aber wie sieht es mit dem Wissenschaftler selbst aus? In gewisser Weise durchbricht der Konstruktive Realismus das traditionelle Subjekt-Objekt-Denken, wenn er das Verhältnis von Realität und Wirklichkeit zum Ausdruck bringt. Andererseits meint Sluneko (2002) diesbezüglich, dass der begriffliche Umstieg von „Objekt“ zu „Konstrukt“ nicht ausreicht, um die Subjekt-Objekt-Grundstellung zu verlassen.

4.1.11 Die Evolution des Wissenschaftlers

„The main thing is to know that all in all, truth does not exist. Only honesty exists“.
(Yves Klein, Ausstellung MUMOK 2007)

Aus Sicht des Konstruktivismus bzw. des Konstruktiven Realismus ist die Realität bzw. die Welt wissenschaftlicher Satzsysteme zur Gänze konstruiert. Diese Konstruktion steht, wenn man den Objekt-Methode-Zirkel überträgt, immer in Bezug zum Subjekt, zum Wissenschaftler, der für die Konstruktionsleistung verantwortlich ist. Nur wird dieses Faktum in vielen Wissenschaftsdisziplinen unter den Tisch gekehrt. Blickt man auf die Physik, in der derzeit ein Run auf die Suche nach der Weltformel ausgebrochen ist, scheint es doch befremdlich anzumuten, wie davon ausgegangen werden kann, dass die Welt in ihrer ontischen Beschaffenheit durch eine Formel ausgedrückt werden kann, wenn die Wissenschaftstheorie dieses Vorhaben längst in den Bereich des Mythos verbannt hat.

In der Philosophie des Advaita Vedanta und im Speziellen der Theorie von Maya, wird von zwei Arten der Illusion ausgegangen, die für die Verwechslung der Wirklichkeit mit der Realität verantwortlich gemacht werden können. Einerseits ist dies die intrinsische Illusion, andererseits ist es die extrinsische Illusion. Die intrinsische Illusion bezieht sich auf die Entstehung des Relativen aus dem Absoluten oder in einer Metapher ausgedrückt, der Wahrnehmung von Wellen im Meer. Die extrinsische Illusion führt zur Wahrnehmung einer separaten Identität der Welle, die sich für getrennt vom Meer hält. Auf diese Problematik wurde bereits zu Beginn dieses Abschnitts durch die Diskussion des Höhlengleichnisses von Platon weiter eingegangen. Überträgt man diese Metapher nun auf den Bereich der Wissenschaften, so zeigt sich, dass die aktive Tätigkeit als Forscher oftmals mit der impliziten Grundannahme verbunden ist, dass die Welt in ihrer ontischen Existenz wissenschaftlich beschreibbar ist. Im Rahmen der Ausbildung hat man die Methoden und Theorien einer Wissenschaftsdisziplin erlernt. Aber die Frage nach den Grenzen der Wissenschaft ist eine, die äußerst ungern gestellt wird, mit der sich jeder Wissenschaftler aber früher oder später auseinandersetzen sollte.

Das Problem dabei ist jedoch, dass vom Wissenschaftler im Rahmen seiner Forschung erwartet wird, sich selbst aus dem Prozess zu subtrahieren. Nachdem dies praktisch nicht möglich ist, wird sie zumindest zur Selbstsuggestion. Und durch diese Selbstsuggestion wird übersehen, dass die eigenen impliziten Annahmen hinsichtlich des Objektes, des eigenen Wissenschaftsverständnisses und kultureller Aspekte einen großen Einfluss auf die Konstruktionsleistung haben. Andererseits wird diese Selbstsuggestion zu einer kollektiven Suggestion, wenn sie eine Grundvoraussetzung in der Scientific Community darstellt. In Bezugnahme auf die Ideen des Vedanta wird selbst der Verstand zum Objekt. Und jedes Objekt weist Eigenschaften und somit Grenzen auf. Hier gewinnt der Objekt-Methode-Zirkel weitere Konturen. Das wissenschaftliche Objekt wird mit dem „subjektiven“ Objekt, dem Verstand, untersucht. Der Graben zwischen diesen beiden Objekten wird mittels der Organe der Wahrnehmung und der Handlung versucht zu überbrücken. Aber auch hier tun sich Probleme auf. Wie man es dreht und wendet, man ist als Wissenschaftler nicht imstande zur Erklärung der Welt und der Beschreibung der Wirklichkeit zu gelangen. Würde Wissenschaft dazu imstande sein, hätte sie schon lange der Religion, der Mythologie und der Spiritualität den Rang abgelaufen.

Es soll hier keine weitere Diskussion hinsichtlich des Verhältnisses von Wissenschaft und Religion geführt werden. Es geht vielmehr um die Klärung des Verhältnisses von Wissenschaft und Spiritualität, bzw. letztlich um die Evolution des Wissenschaftlers. Wer ist mit Wissenschaftler gemeint? Im engeren Sinn jeder, der Forschung auf akademischem Niveau betreibt; im weiteren Sinn jeder, der sich auf die Suche nach der Wahrheit begibt.

Die Suche nach Wahrheit in den Bereichen der Realität und der Lebenswelt obliegt der Wissenschaft, während die Suche nach dem Gewährwerden der Wirklichkeit in den Bereich der Spiritualität fällt.

Setzt man den Ausgangspunkt des Wissenschaftlers in den Bereich des relativen Bewusstseins, der Lebenswelt und der Realität, dann muss diese Suche nach wissenschaftlichen Kriterien betrieben werden. Aber im Gegensatz zum traditionellen Wissenschaftsverständnis darf diese Suche nicht das subjektive

Erleben, die eigene Erfahrung subtrahieren. Im Gegenteil, nachdem Subjekt und Objekt zu Beginn dieses Prozesses ein und dasselbe sind, sind die einzige Möglichkeit die Introspektion, die Meditation und die Kontemplation. Indem man den Verstand auf sich selbst richtet, wird ein Prozess in Gang gesetzt. Das gleiche Problem, das sich im Bereich der Wissenschaft ergibt, findet sich auch im Bereich der Spiritualität wieder. Die Erfahrungen, die man macht, können nur ungenügend kommuniziert werden. Ein Bild, das immer wieder herangezogen wird, um dieses Problem beschreiben, ist die Erfahrung des Meeres und der Versuch, dies jemandem zu erklären, der nie selbst das Meer gesehen hat. Ein japanisches Sprichwort meint diesbezüglich:

„I no naka no kawazu taikai o shirazu.”

A frog in a well does not know the great sea.

Spiritualität ist nichts, das man theoretisch vermittelt bekommen kann. Selbst wenn man alle Bücher dieser Welt zu diesem Thema gelesen hat, weiß man danach genauso viel wie zuvor. Es gibt nicht nur eine Methode, ähnlich wie im Bereich der Psychotherapie gibt es einen Methodenpluralismus, der auf dieselben Gründe zurückzuführen ist. Unterschiedliche Charaktere bevorzugen unterschiedliche Zugänge. Der Prüfstein ist die eigene Erfahrung. Das Ziel ist die Entwicklung der eigenen Persönlichkeit bis hin zur Gewahrwerdung der Wirklichkeit. Will ein Wissenschaftler die Grenzen der Wissenschaft überschreiten, kann dies nur durch den Kontextwechsel aus dem Bereich der Wissenschaft in den Bereich der Spiritualität erfolgen.

Da in den Worten von Yves Klein die Wahrheit nicht existiert, bzw. subjektabhängig und relativ ist, muss die Suche nach Wahrheit mit der Entwicklung des Subjektes einhergehen und in der Transzendierung von Subjekt und Objekt oder, in anderen Worten, der Gewahrwerdung der Wirklichkeit enden. Wie diese Suche auszusehen hat, bleibt jedem Selbst überlassen. Wie so schön gesagt wird, führen alle Wege nach Rom. Klar ist nur das Ziel. Und auch das verliert man auf dem Weg immer wieder aus den Augen. Von welchem Standpunkt aus man die Welt betrachtet, ist eine Frage der eigenen Entwicklung, der eigenen Erfahrung und des

erworbenen Wissens. Die Frage, ob es möglich ist, das Bewusstsein über die phänomenologische Welt zu erheben, muss jeder für sich selbst beantworten. Aus Sicht der Wissenschaft ist dies jedenfalls nicht möglich. Auch muss jeder für sich selbst abwägen, ob es sich lohnt, sich auf diese Suche zu begeben oder nicht. Schenkt man den Aussagen unterschiedlicher spiritueller Meister Glauben, scheint es ein äußerst vielversprechendes Vorhaben darzustellen, das jedoch mit einer großen Mühsal verbunden ist.

“This self cannot be attained by instruction nor by intellectual power nor even through much hearing. He is to be attained by the one whom (the self) chooses. To such a one the self reveals his own nature. This self cannot be attained by one without strength nor through heedlessness nor through austerity without an aim. But he who strives by these means, if he is a knower, this self of his enters the abode of brahman.” (Mundaka Upanishad III:2:5-6)

“He, verily, who knows the supreme brahman becomes brahman himself ... He crosses over sorrow. He crosses over sins. Liberated from the knots of the secret place (of the heart), he becomes immortal.” (Mundaka Upanishad III:2:9)

4.1.12 Ergebnisse der Arbeit in Bezug auf den Konstruktiven Realismus

Zu Beginn dieser Arbeit stellte sich die Frage, ob es möglich ist, einen Zugang zur Wirklichkeit zu erhalten. Im Konstruktiven Realismus wird die Wirklichkeit nur methodisch gedacht und ist erkenntnisirrelevant. Die Frage, die sich daraus ableitet, ist, ob es eine andere Möglichkeit gibt, mit dem Wirklichkeitsbegriff umzugehen.

Die aktuellen Ergebnisse der westlichen Philosophie zeigen, dass dies nicht möglich ist. Dazu kann einerseits die Diskussion des Wirklichkeitsbegriffs im Rahmen des Konstruktiven Realismus gezählt werden, andererseits zeigt auch der Philosoph Richard Rorty (1991) die Problematik des Wahrheitsbegriffes im Rahmen der Erkenntnistheorie auf. Die Wirklichkeit ist aufgrund der strengen systematischen westlichen Wissenschaftsphilosophie als Erkenntnisobjekt verloren gegangen. Rorty geht in seiner Kritik soweit, festzustellen, dass die Erkenntnistheorie gestorben sei. Nachdem es im westlichen Kulturkreis somit nicht möglich scheint, anders mit dem Wirklichkeitsbegriff umzugehen, greift diese Arbeit auf den indischen Kulturkreis aus, um eine Alternative aufzuzeigen.

Im kulturellen Kontext der fernöstlichen Philosophie hat der Wirklichkeitsbegriff eine sehr hohe Relevanz, auch wenn diese im spirituellen Kontext anzufinden ist. Die Philosophie des *vaiśeṣika* kann als Pendant der westlichen Naturphilosophie angesehen werden, während die Philosophie des *nyāya* als formale Logik aufgefasst werden kann. In der dualistischen Prinzipientrennung des *sāṃkhya* wird die Subjekt-Objekt-Spaltung, die im abendländischen seit Parmenides ein Dauerthema darstellt, thematisiert. Ähnlich wie im Konstruktiven Realismus (vgl. den Objekt-Methode-Zirkel) wird die grundsätzliche Nichtobjektivierbarkeit des Subjekt-Prinzips betont. Einer der bemerkenswertesten Aspekte ist die Trennung des Verstandes von Erkenntnis und Gewahrsein. Die Grundvoraussetzung im Erkenntnisprozess ist das Bewusstsein des Erkennenden, das selbst nicht zum Erkenntnisobjekt werden kann. Während die Erkenntnistheorie keine Möglichkeit bietet über den Objekt-Methode-Irrgarten hinauszugelangen, eröffnet die Idee der *unio-mystica* des *sāṃkhya*, die in

der Philosophie des Vedanta weiter gedacht und im Yoga umgesetzt wird, einen Ausweg.

Um die Antwort vorwegzunehmen: Ja es gibt einen anderen Weg mit der Wirklichkeit umzugehen. Auch wenn die Erkenntnis der Wirklichkeit verloren gegangen sein mag, eröffnet doch die Gewährwerdung der Wirklichkeit eine neue Perspektive.

In der Philosophie des Yoga geht es weniger um eine theoretische Diskussion, als vielmehr um die praktischen Implikationen, die zur Gewährwerdung der Wirklichkeit führen. Von den vielen unterschiedlichen Yogarichtungen, die auf die vielzähligen Möglichkeiten zur Gewährwerdung der Wirklichkeit zu gelangen, hinweisen, stechen die Meditation, die Selbstkontrolle und die Atmung als gemeinsame Charakteristika hervor. Die Handlungsorientierung des Yoga zeigt sich durch den Fokus auf Übung und das geringe Interesse an einer theoretischen Auseinandersetzung.

Hier knüpft die Philosophie des Vedanta an, deren Praxis ebenfalls als Yogaform (Jnana Yoga oder der Yoga des Wissens) angesehen werden kann. Für diese Arbeit gewinnt hier vor allem das Konzept von *māyā* besondere Bedeutung. Die gesamte Welt ist eine Illusion, die sowohl eine intrinsische als auch eine extrinsische Komponente aufweist. Die illusionäre Wahrnehmung der Welt verhindert die Gewährwerdung der Wirklichkeit. Die Wirklichkeit und die Welt der Erscheinungen koexistieren, so wie die Milch und ihre Weisheit. Die Relation zwischen den beiden ist unaussprechlich. Die Fragen hinsichtlich dieser Welt ergeben sich, da der endliche Verstand die Welt der Erfahrung und sich selbst als wirklich betrachtet. Die Relation der endlichen Welt mit der Unendlichkeit der absoluten Wirklichkeit stellt ein Mysterium für den menschlichen Verstand dar, das nur gelöst werden kann, wenn man über die Erkenntnismöglichkeiten des Verstandes hinausgeht.

Einzig die Transzendenz von Subjekt, Objekt und Erkenntnisprozess hin zur unio-mystica oder dem Zustand des advaita (der Nondualismus) scheinen einen Ausweg aus diesem Erkenntnisdilemma zu eröffnen. Die Schwierigkeit dieses Ausweges

offenbart sich in der lebenslangen, rigoros erforderlichen Praxis um zur Gewährwerdung der Wirklichkeit zu gelangen, die nicht weniger verlangt, als die Entsagung der Welt der Erscheinung. Die Subjektbezogenheit der Erfahrung und die damit verbundene Beeinflussung des Erfahrungsobjektes durch den Wahrnehmungsprozess werden im Zustand des advaita transzendiert.

Die Gewährwerdung der Wirklichkeit, wie sie in der Praxis der indischen Philosophie angestrebt wird, versteht sich als Antwort auf die Fragestellung dieser Arbeit, ob es eine andere Möglichkeit gibt mit der Wirklichkeit umzugehen. Diese erfordert allerdings einen Kontextwechsel von der abendländischen Wissenschaftstheorie hin zur indischen Philosophie, von der theoretischen Reflexion hin zur Meditationspraxis, wie im abschließenden Zitat ausgeführt wird.

“This self cannot be attained by instruction nor by intellectual power nor even through much hearing. He is to be attained by the one whom (the self) chooses. To such a one the self reveals his own nature. This self cannot be attained by one without strength nor through heedlessness nor through austerity without an aim. But he who strives by these means, if he is a knower, this self of his enters the abode of brahman.” (Mundaka Upanishad III:2:5-6)

5 Zusammenfassung und abschließende Diskussion

Den Ausgangspunkt der Untersuchung stellt die Frage nach den Erkenntnismöglichkeiten im Bereich der Wissenschaften aus Sicht des Konstruktiven Realismus, im Vergleich mit den Erkenntnismöglichkeiten im Bereich der Spiritualität, aus Sicht des Yoga und des Advaita Vedanta. Somit beginnt die Arbeit mit einer Einleitung in die kulturellen Rahmenbedingungen und die indisch orthodoxen Philosophiesysteme, bevor diese dargestellt und zusammengefasst werden. Das hervorstechende Merkmal dieser Systeme ist einerseits die Praxisorientierung und andererseits die Evolution des Philosophen und nicht der philosophischen Systeme. Es geht darum die Argumente hervorzuheben, die gegen ein positivistisches Fundament im Forschungsbereich sprechen. Will man heute indische Philosophie studieren, empfiehlt Chatterje (1988) als Quellen Universitäten, traditionelle Studienzentren, Jesuitenseminare und außerakademische Zentren moderner Religion.

Die indischen Systeme werden in vedische (*vaidika*) und nicht vedische (*vedavāhya*), oder anders gesagt den Veden gegenüber kritisch eingestellte, eingeteilt. Diese Arbeit beschränkt sich auf die Darstellung der vedischen Systeme und greift die Systeme des Yoga und des Vedanta für den Verfremdungsprozess hervor.

Kurz gesagt, versucht das System des *vaiśeṣika* alles Existierende in Kategorien zu fassen. Es kann von seinem Wesen her als Analytik bezeichnet werden. Da es auch als Theorie des atomaren Pluralismus bezeichnet wird, kann es als Vorreiter einer materialistischen Theorie betrachtet werden. Im *vaiśeṣika* gibt es vier unterschiedliche Möglichkeiten der Erlangung von Wissen: Sinneswahrnehmung, Inferenz, Erinnerung und Intuition. Eine der fundamentalen Grundvoraussetzungen des Systems ist das Postulat eines empirischen Bewusstseins, in dem sich reale und getrennte Objekte wieder finden. Hier kommt es nun zu einer Aufspaltung in zwei Welten, die Objektwelt, oder anders gesagt, die Welt der Formen und die Gedankenwelt oder die Welt der Namen. Einerseits versucht das System nun die

Objekte in Kategorien einzuteilen, andererseits die subtile Beziehung zwischen den Objekten und den Gedanken zu klären. Dies erinnert an das Vorhaben des Wiener Kreises, die Wirklichkeit durch wahre Sätze abzubilden. Allerdings unterscheidet sich das System des *vaiśeṣika* in seiner Kernaussage, der atomistischen Theorie. In dieser wird angenommen, dass Atome die Basis aller materieller Kombinationen, also, die Basis für die Objektwelt darstellen. Atome werden als unzerstörbar und nicht wahrnehmbar angesehen. In diesem System besteht eine unüberwindbare Trennung zwischen Gott, der Seele (also dem Individuum) und dem Universum (der Objektwelt). Einerseits setzt dieses System seinen Ausgangspunkt bei der menschlichen Erfahrung an, indem es versucht die wahrgenommenen Objekte und ihre Relationen zu den Gedanken zu klären, andererseits setzt es zu einem metaphysischen Sprung an, wenn es hinter diesen Objekten unvergängliche Substanzen postuliert. Es verliert sich letztlich im Versuch die phänomenale Welt durch ein Noumenon zu erklären, da die Einzigartigkeit bzw. Individualität und Unvergänglichkeit der Substanzen im Widerspruch zu einem kohärenten Ganzen steht. Weitere Probleme ergeben sich bei der Verbindung von unvergänglichen Substanzen mit den sich ständig ändernden Relationen. Die so genannten unvergänglichen Substanzen können nicht einfache, unveränderliche und permanente Elemente sein, sondern höchstens relative Fixpunkte eines sich ständig in Veränderung befindlichen Systems. Das eigentliche wissenschaftliche Objekt ist nicht die ewige Substanz, sondern die sich beständig ändernde Identität der Welt selbst. Der einzige Grund, warum das System des *vaiśeṣika* zum Postulat der ewigen Atome gelangt, ist die Annahme, dass es nicht möglich ist, etwas aus dem Nichts zu erschaffen.

Die Philosophie des *nyāya* betont das Zurückführen in der Argumentation und man könnte sagen, dass sie in ihrem Titel als Deduktion-Lehre ausgewiesen ist. Sie führt den pragmatischen Test der Wahrheit ein und kann als eine frühe Form des Pragmatismus angesehen werden. Der Wert des Wissens wird aufgrund der Konsequenzen eingeschätzt. Ideen, die erfolgreich umgesetzt werden können, sind der Beweis für den Wahrheitseinspruch einer bestimmten Hypothese. Seine Basis legt das System des *nyāya* in der Logik. Genauer gesagt, bedeutet *nyāya* nichts anderes, als sich auf analytischem Wege mit einer Fragestellung

auseinanderzusetzen. Eine Grundvoraussetzung ist die Annahme, dass der Mensch imstande ist, die Objekte in ihrem ontischen Bestand wahrzunehmen. Das Streben nach Wissen ist eine Eigenschaft des Menschen und er ist auch befähigt, durch logisches Schlussfolgern zu „wahren“ Ergebnissen zu gelangen. In diesem Prozess des syllogistischen Schlussfolgerns ist ein Subjekt, ein Objekt, die resultierende Kognition (als Zustand angesehen) und das Mittel des Wissens beteiligt. Als Besonderheit des Systems ist hervorzuheben, dass es nicht nur auf den logisch-abstrakten Prozess konzentriert, sondern den psychologischen Prozess der Wahrheitsfindung mit einbezieht. Das größte Gewicht in diesem Prozess wird der direkten Erfahrung (als Intuition bezeichnet) beigemessen, auf diese folgen Inferenz (oder logisches Schlussfolgern), Vergleich und verbales Zeugnis, das sich auf die Autorität der heiligen Schriften bezieht. Obgleich im *nyāya* der psychologische Prozess der Wahrnehmung und kognitiver Vorgänge berücksichtigt wird, kommt es doch zu keiner Klärung des Problems, wie ein externer Stimulus in eine mentale Aktivität transformiert wird. Den Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie im *savikalpa* stellt die unbestimmte Wahrnehmung dar, in der ein unbekanntes Objekt in der Folge den Prozessen der Assimilation, Diskrimination, Synthese und Analyse unterworfen wird und schließlich zur determinierten Wahrnehmung führt, in der bereits ein Vorwissen impliziert ist. Es finden sich auch erste Züge des Kritischen Rationalismus wieder, wenn die Wiederholung bestimmter Erfahrungen zur Evaluation des Wissens herangezogen wird. Eine interessante Feststellung hinsichtlich der Kausalität ist die Annahme, dass jeder Effekt auf eine einzige Ursache zurückgeführt werden kann. Dass *nyāya* ein theistisches System ist, zeigt sich in der Relation von Sprache und Bezug, der zwar einerseits auf eine konventionelle Grundlage gestellt wird, andererseits wird die Herstellung der Konvention einem göttlichen Ursprung zugeschrieben. Die Möglichkeit der Analyse von Objekten führt zur Schlussfolgerung, dass diese Objekte existieren müssen, da sonst die Analyse nicht möglich sei. Eines der Hauptprobleme des Systems ist die vollständige Trennung von Subjekt und Objekt und die Annahme, dass Wissen eine Eigenschaft der Seele darstellt. Daraus wird die Korrespondenz von Idee und Ding abgeleitet und spiegelt somit die Korrespondenztheorie von Platon wieder. Der fruchtbare Ausgangspunkt der direkten Erfahrung verliert in dem Moment an Wert,

indem versucht wird, mittels metaphysischer Annahmen über die Erfahrung hinauszugehen.

sāmkhya wird als eines der Ältesten unter den indischen Systemen angesehen und stellt die ontologische Basis für das System des Yoga dar. In der dualistischen Prinzipientrennung scheint die Subjekt-Objekt-Spaltung thematisiert worden zu sein. Im Gegensatz zum abendländischen Verständnis wird jedoch die grundsätzliche Nichtobjektivierbarkeit des Subjekt-Prinzips betont. Es stellt eine Abkehr vom formalistischen Denksystem des *nyāya* und dem rigiden atomistischen Denken des *vaiśeṣika* dar. Besonders hervorzuheben ist der Schritt weg vom Schöpfungsdenken, hin zur Annahme einer unendlichen Evolution. Eine zentrale Rolle spielt die Behandlung der Kausalität, die Analyse von Ursache und Effekt, aus der schließlich die Dualität von Subjekt und Objekt oder in der Sprache des *sāmkhya* ausgedrückt, von *puruṣas* und *prakṛti*. Im *sāmkhya* wird davon ausgegangen, dass Erkenntnis nur dann erklärbar ist, wenn ein erfahrendes Subjekt und ein erkennbares Objekt vorausgesetzt werden. Es übernimmt die Annahme einer unvergänglichen „Substanz“ von der Theorie des atomistischen Pluralismus, jedoch mehr aufgrund einer philosophischen Überlegung, denn seine Basis ist vielmehr Variabilität und Komplexität von Elementen, die der beständigen Änderung unterworfen sind. So wie im Konstruktiven Realismus die Wirklichkeit vorausgesetzt wird, geht das System des *sāmkhya* vom unmanifestierten *prakṛti* aus. In der Idee des *prakṛti* findet sich das Streben nach der höchstmöglichen Generalisation wieder, das den indischen Philosophen ein so großes Anliegen darstellt. Sie versucht zu erklären, wie aus einer ursprünglichen Einheit die Welt der Gegensätze in Erscheinung tritt. *prakṛti* ist sozusagen der Urgrund des wahrgenommenen Universums, das sowohl der Evolution als auch der Involution unterworfen ist. Dieses Spiel von Entwicklung und Verfall besitzt keinen Anfang und kein Ende. Nichts kann endgültig zerstört werden, da es in latenter Form immer im *prakṛti* enthalten ist. Weiters finden sich erstmals die drei Qualitäten oder *gunas*, die für den Prozess der Evolution und Involution verantwortlich sind. Ein weiterer Fortschritt findet sich in der Differenzierung der mentalen Entitäten, der kognitiven Prozesse und letztlich dem elaborierten Versuch der Erklärung des Prozesses der Wahrnehmung und der Erkenntnis. Aus der Idee des atomistischen Pluralismus

entwickeln sich im *sāmkhya* die fünf *tanmātras*, die mit den Sinnen korrespondieren. Diese stellen die Essenzen von Ton, Gefühl, Farbe, Geschmack und Geruch dar und werden als physische Prinzipien aufgefasst, die gewöhnlicherweise aufgrund ihrer feinstofflichen Natur nicht wahrgenommen werden können. Die Idee der Seele oder des *puruṣa* wird im *sāmkhya* erstmals in einen größeren Kontext gestellt und zu einer der Grundlagen des Systems gemacht. Obgleich von einer Vielzahl an Seelen ausgegangen wird, kommt es dennoch zur Unterscheidung der Seele vom individuellen Selbst. Das individuelle Selbst stellt die Brücke zwischen der Seele auf der einen Seite und der Welt der Objekte auf der anderen Seite dar, wird jedoch der Welt der feinstofflichen Materie zugeordnet. Die Seele verbindet sich mit dem Spiel der Natur, um sich in ihr zu spiegeln. Im Moment der Selbsterkenntnis kommt es erneut zur Trennung von Natur und Seele. Als Erkenntnismöglichkeiten werden im *sāmkhya* Wahrnehmung, Inferenz und Zeugnis der Schriften anerkannt. Auch die yogische Perzeption oder Intuition, die eine Form der außersinnlichen Wahrnehmung darstellt, wird für möglich gehalten, da die Objekte in ihrer unmanifesten Form wahrgenommen werden. Einen fundamentalen Fehler begeht das System in dem Moment, in dem die konkrete Einheit der Erfahrung in Subjekt und Objekt aufgespaltet wird und diese beiden Entitäten als absolut definiert werden. Es bleibt keine Erklärung mehr für die Erfahrung. Hier stolpert *sāmkhya* über das Verhältnis von Geist und Materie, bzw. ist nicht im Stande den Graben zwischen Subjekt und Objekt zu überschreiten. Der Brückenschlag des empirischen Individuums scheitert. Subjekt und Objekt sind untrennbar voneinander und eine Erkenntnistheorie muss eine nachvollziehbare Synthese zwischen diesen herstellen. Für das Scheitern des Systems des *sāmkhya* ist weiters der hohe Anteil an metaphysischen Überlegungen und der Mangel an wissenschaftlichem Denken verantwortlich. Ein philosophischer Widerspruch findet sich in der Vorstellung einer unendlichen Anzahl an Seelen, die ihrer Natur nach ebenfalls unendlich seien. Hier stellt sich die Frage, warum neben einer Vielzahl an Seelen eine Vielzahl an empirischen Individuen angenommen wird.

Das System des Yoga ist diejenige Philosophie, der es im Wesentlichen um die praktische Erfahrung der Gewährwerdung der Wirklichkeit geht. Das Subjekt, der Yogi, wird in den Mittelpunkt gestellt. Das Ziel ist die absolute Selbstkontrolle, die

schließlich zur Gewährwerdung der Wirklichkeit führen soll. Um dieses Ziel zu erreichen, ist es erforderlich, je nach Yogaform, unterschiedliche Praktiken zu üben. Die älteste Form des Yoga wird als *astanga yoga* bezeichnet und gliedert den Weg in acht Stufen. Diese setzen sich aus Selbstkontrolle, ethische und moralische Prinzipien, körperlichen Übungen, Atemkontrolle, dem Rückzug des Verstandes von den Sinnesorganen, die längerfristige Konzentration auf einen Gedankeninhalt oder ein Objekt, dem Prozess der Auflösung des Verstandes und schließlich der Gewährwerdung der Wirklichkeit zusammen. In diesem Moment kommt es zur Transzendierung der Wahrnehmung von Subjekt, Objekt und dem Prozess der Wahrnehmung, da alle zu einem Ganzen verschmelzen. Nach Ansicht von Swami Vivekananda haben alle indischen philosophischen Systeme dieses Ziel vor Augen, die Gewährwerdung der Wirklichkeit und Yoga stellt die systematische Methode dar, um dieses Ziel zu erreichen. Die zentrale Rolle im System des Yoga bekommt die Erfahrung. Alles Wissen, alle Erkenntnis, wird in diesem System auf die Erfahrung zurückgeführt. In gewisser Weise stellt das System des Yoga den Anspruch mittels wissenschaftlicher Methoden zu religiösen Erkenntnissen zu gelangen. Jeglicher Glaube wird als Schwächung der menschlichen Willenskraft angesehen, nur die unmittelbare Erfahrung ist von Bedeutung. Zuerst wird zwischen grobstofflichen und feinstofflichen Objekten und Prozessen ausgegangen. Die grobstofflichen beziehen sich auf die Vorgänge, die mittels der fünf Sinne wahrgenommen werden können, während die feinstofflichen jenseits der Sinne zu finden seien. Dazu werden zum Beispiel alle mentalen Vorgänge gezählt. Während sich nun die Naturwissenschaften vor allem mit dem Grobstofflichen auseinandersetzen, so richten die Yogis ihre Konzentration auf den Verstand selbst, der ebenfalls als Objekt angesehen wird. Um von den grobstofflichen zu den feinstofflichen Phänomenen zu gelangen, kommt dem Atem eine zentrale Rolle zu. Einerseits ist der Mensch durch die Sinne an die Welt gebunden, andererseits seien die Sinne wiederum verantwortlich für die Erfahrung von Leid. Mittels der Kontrolle des Atems wird die Kontrolle des Verstandes und der Sinne angestrebt, um zu einem Ende des Leids zu gelangen. Im System des Yoga wird zwischen dem physischen Körper und der Seele die Existenz eines mentalen Körpers angenommen. Diese Annahme beruht jedoch nicht auf einer theoretischen Ableitung, sondern hat ihren Ursprung in der Erfahrung. Während für einen

rationalen Erkenntnisprozess ein objektiver Verstand vorausgesetzt wird, ist das Ziel des Yoga die völlige Absenz der Gedanken und die Auflösung des Verstandes, um zur Gewährwerdung der Wirklichkeit zu gelangen. Im Falle objektiver Erkenntnis wird der Verstand sowohl vom Objekt als auch vom Subjekt (dem Selbst) beeinflusst. Erst die Reflexion des Selbst im Verstand ermöglicht die Erkenntnis, so wie der Strom die Glühbirne zum Leuchten bringt. Grundsätzlich wird im System des Yoga von drei Möglichkeiten der Erkenntnis ausgegangen: Erfahrung, Inferenz und Studium der Schriften. Die mentale Modifikation des Verstandes steht in direktem Zusammenhang mit dem externen Objekt. Im Yoga wird von der Realität externer Objekte ausgegangen. Wie das Universum haben alle Objekte externe Archetypen oder Noumena, die phänomenalen Veränderungen unterworfen sind, jedoch niemals ganz zerstört werden. Der Erkenntnisprozess wird jedoch nicht nur durch das Objekt und die Sinnesorgane beeinflusst, sondern auch durch den Zustand des Verstandes. Das Ziel des Yoga ist jedoch nicht der objektbezogene Erkenntnisprozess, sondern vielmehr die Gewährwerdung der Wirklichkeit.

Das System des *pūrva-mīmāṃsā* versucht zu beweisen, dass die Offenbarungen der Veden im Einklang mit der Philosophie sind. Die Veden bestehen aus zwei Teilen: dem Arbeitsteil und dem Wissensteil. Das *pūrva-mīmāṃsā* beschäftigt sich mit dem Arbeitsteil oder, anders gesagt, den Ritualen. Weiters wird dieses System zum Teil als Vorläufer des Vedanta betrachtet, da die Rituale letztlich zu *moksa*, Gewährwerdung der Wirklichkeit führen.

Die Philosophie des *vedanta* versteht sich selbst als Ende der vedischen Tradition und kann als Grundlage der Hindureligionen angesehen werden. *uttara mīmāṃsā* oder *vedanta* umfasst alle (hinduistischen) Glaubensrichtungen, die derzeit in Indien existieren. Es versucht die bisher genannten Philosophiesysteme zu harmonisieren und geht auf das Bestreben von Vyasa zurück. Seine Ideen werden als „Vedanta Philosophie“ bezeichnet und auf drei unterschiedliche Arten interpretiert: Dualismus, qualifizierter Monismus und Monismus. Auch in diesem System findet sich die enge Wertorientierung in der Verknüpfung von Handlung und Wissen wieder. Wie bei den anderen indischen Philosophiesystemen (mit Ausnahme des Buddhismus) geht es auch im System des Advaita Vedanta um das Erreichen von

mokṣa unter Berücksichtigung von Wohlstand (*artha*), Glück (*kāma*) und Tugendhaftigkeit (*dharma*). Wenn das Streben nach Wohlstand und Glück in Einverständnis mit *dharma* erfolgt, führt es zur Gewährwerdung der Wirklichkeit. Da sich dualistische Ideen im System des atomaren Pluralismus und der qualifizierte Monismus auch im System des *sāṃkhya* wieder finden, wird der Schwerpunkt auf die Ideen des Advaita Vedanta gelegt. Dessen zentralen Lehren können in drei Propositionen zusammengefasst werden: Brahman ist real, die Welt besitzt nur eine relationale Existenz und das Individuum ist in seiner essenziellen Natur eins mit Brahman. Die empirische Welt besitzt somit keine absolute Realität, da sie im Moment der Gewährwerdung der Wirklichkeit verschwindet. Brahman wird in zwei Aspekte unterteilt, den absoluten, attributlosen, als *nirguṇa* bezeichnet und den relativen mit Attributen verknüpften, als *saguna* bezeichnet. Für die Analyse des Erkenntnisprozesses werden im Advaita vier unterschiedliche Bewusstseinszustände unterschieden: Wachbewusstsein, Träumen, Tiefschlaf und *turiya*. Die Grundideen des Advaita werden durch die Illustration, *rajjusarpa nyaya* genannt, zum Ausdruck gebracht: das Seil, das als Schlange wahrgenommen wird. Jedoch selbst diese Metapher wird als ungenügend angesehen, da es die üblichen Vorstellungen von Subjekt und Objekt enthält, während im Zustand des *turiya* Subjekt, Objekt und der Prozess der Wahrnehmung / Erkenntnis zu einem Ganzen verschmelzen. Der kognitive Erkenntnisprozess wird mit dem inneren Organ oder, in anderen Worten, dem Verstand verknüpft. Als Quellen des Wissens werden im Advaita Perzeption, Inferenz und das Studium der Schriften angeführt. Sankara geht von einem metaphysischen Idealismus aus, wenn er die Objekte der Erfahrung / der Erkenntnis als Stadien des Geistes ansieht. Sind sie nicht Inhalte eines individuellen Bewusstseins, so sind sie im universellen Bewusstsein enthalten. Er geht weiter davon aus, dass Wahrheit und Unwahrheit sich auf Ideen, die mit der Welt der Erfahrung verknüpft sind, beschränken, während die absolute Wirklichkeit oder Brahman mit keiner Idee korrespondiert. Das höchste Wissen stellt für ihn die Gewährwerdung der Wirklichkeit dar, während alle anderen Erkenntnisprozesse sich nur auf die empirische Realität beziehen und eine Unterscheidung von Erkennendem, Erkanntem und Prozess der Erkenntnis erforderlich machen. In dem Moment, in dem sich die Grenzen zwischen Wissen, Wissendem und Objekt des Wissens auflösen, spricht Sankara von der integralen Erfahrung oder der Erlangung

von Weisheit. Als Beweis für die Existenz der Wirklichkeit nennt Sankara einerseits die integrale Erfahrung, andererseits stellt diese Präposition die Basis für jegliche Struktur der Wissenschaft oder Erkenntnis dar. Der Erkenntnisprozess wird mit dem inneren Organ in Verbindung gebracht, während die Gewährleistung der Wirklichkeit sich auf das absolute Bewusstsein bezieht. Hier ist noch hervorzuheben, dass Sankara von der Existenz von Objekten ausgeht, die als Ursache für die mentalen Aktivitäten angesehen werden. Durch die Annahme eines universellen Subjektes kommt es zu einer Abweichung von traditionellen idealistischen oder realistischen Ansätzen und führt in gewisser Weise zu einer Harmonisierung der Vorstellungen. Eine der wichtigsten Konzepte der Philosophie des Advaita ist *māyā*. Die phänomenale Welt und das Individuum kommen durch eine extrinsische und eine intrinsische Illusion zustande. Die intrinsische Illusion bedeutet, dass in dem Moment, in dem die Welt der Erscheinungen wahrgenommen wird, das absolute Subjekt nicht mehr wahrzunehmen ist, oder, in anderen Worten, die Wahrnehmung einer Schlange im Objekt des Seiles schließt die Erfahrung des Seiles in diesem Moment aus. Der zweite Fehler, die extrinsische Illusion entsteht in dem Moment, in dem die Welt und das das Subjekt als voneinander unabhängig angesehen werden und ihnen eine separate Existenz zugesprochen wird. Abschließend differenziert das System des Advaita, obwohl es von der absoluten Einheit ausgeht, zwischen phänomenologischer, empirischer (Realität) und absoluter Realität (bzw. der Wirklichkeit).

Im Gegensatz zu einem Philosophiesystem zieht sich der Konstruktive Realismus nicht auf eine Metaebene zurück und versucht eine Klärung zwischen dem Menschen, der Natur und dem Göttlichen herbeizuführen. Der Konstruktive Realismus versucht vielmehr dem wissenschaftlich Handelnden einen Standpunkt und eine Methode zur Verfügung zu stellen, die ihm das Dilemma zwischen Funktionalität und Erkenntnisanspruch der Wissenschaft veranschaulicht. Mithilfe der Methode der Verfremdung soll dem Wissenschaftler erleichtert werden, seine impliziten Annahmen zu reflektieren und somit aus dem Kontext der Funktionalität der Wissenschaft in den Kontext der Selbstreflexion überzuwechseln. Um diesen Gedankengang nachvollziehen zu können, ist es erforderlich, sich näher mit dem ontologischen Kern des Konstruktiven Realismus auseinanderzusetzen. Der Objekt-

Methode-Zirkel impliziert, dass jegliche Forschungsmethode durch kulturelle Bedingungen und implizite Annahmen hinsichtlich des Forschungsobjektes einem subjektiven Bias unterworfen ist und somit die ontische Beschaffenheit eines Objektes nicht in seiner Gesamtheit erfasst werden kann. Hier zieht Wallner den Schluss, dass die Wirklichkeit zwar als Voraussetzung erforderlich, dem Wissenschaftler oder im Grunde genommen jedem Menschen jedoch nicht zugänglich ist. Die Welt, mit der der Wissenschaftler sich beschäftigt, ist der Bereich der Realität. Diese ist gänzlich vom Menschen konstruiert und ersetzt die Wirklichkeit. Viele begehen den Fehler, Realität mit Wirklichkeit gleichzusetzen. Durch die Methode der Verfremdung soll die Möglichkeit geboten werden, diese impliziten Fehler zu reflektieren und sich seiner Tätigkeit als Wissenschaftler klarer zu werden. Es geht hier nicht um einen Wissenschaftspessimismus, sondern vielmehr um eine Grenzziehung der Möglichkeiten von Wissenschaft. Ein weiterer Bereich im ontischen Kern ist die Lebenswelt, oder, anders ausgedrückt, auch unsere Erfahrungswelt, mit und in der wir leben. Sie beschreibt weiters den soziokulturellen Einfluss in unserer Entwicklung, in der uns Regeln und Verhaltensweisen im Umgang mit den Widerständen der Wirklichkeit vermittelt werden. Auch diese haben einen Einfluss auf die Theorienbildung und Methodenwahl des wissenschaftlich Handelnden, da berufspolitische Aspekte bzw. die Finanzierung von Forschungsprojekten sehr stark die Richtung einer Wissenschaftsdisziplin beeinflussen. Als Ziele des Konstruktiven Realismus lassen sich die Klärung der Gegenstandsungewissheit der menschlichen Erkenntnis, die Anleitung zum Gebrauch der Wissenschaften und das Verständnis der Wissenschaft als abendländisches Phänomen. Er versucht, Wissenschaft als Vielfalt der Aktionen von Wissenschaftlern, zu verstehen. Die Grenzen von Wissenschaft auf der einen Seite werden zu den Grenzen der Spiritualität auf der anderen Seite. Obgleich Wissenschaft die Kluft zwischen Wirklichkeit und Realität nicht schließen kann, sondern nach Vorstellung des Konstruktiven Realismus einen unüberwindlichen Graben darstellt, gibt es andererseits die Vorstellung, vor allem in der indischen Philosophie, dass es möglich ist, diesen scheinbar unüberwindlichen Graben zu überqueren. Im Vergleich des Konstruktiven Realismus mit den indisch orthodoxen Philosophiesystemen soll eine Klärung zwischen den Erkenntnisbedingungen und Erkenntnismöglichkeiten von Wissenschaft und Spiritualität herbeigeführt werden.

Im dritten und letzten Abschnitt der Arbeit erfolgt die Gegenüberstellung von Wissenschaftstheorie, also dem Konstruktiven Realismus und Spiritualität, in diesem Fall dem Konzept des Advaita Vedanta und der Philosophie des Yoga. In dieser Gegenüberstellung werden einerseits die impliziten und expliziten Annahmen der Systeme herausgearbeitet und andererseits auf die Frage eingegangen, ob es möglich ist, zur Erkenntnis der Wirklichkeit zu gelangen. Der Konstruktive Realismus ist ein Angebot an den Wissenschaftler, Wissenschaft von einem anderen Standpunkt aus zu betrachten, seinen theoretischen Standpunkt und seine Handlungen zu reflektieren und somit von der rein instrumentellen Erkenntnis zur reflexiven Erkenntnis zu gelangen. Während aus Sicht des Radikalen Konstruktivismus einzig das Erleben als gesichert betrachtet wird, umgeht der Konstruktive Realismus den Solipsismus, indem er die Wirklichkeit postuliert. Während der Wissenschaftler versucht der Welt eine rationale Struktur zu verleihen und sie dadurch zu beschreiben und zu erklären, ist es das Bestreben der indischen Philosophen sowohl die internen als auch die externen Strukturen zu transzendieren. Während der Konstruktive Realismus ein Handwerkszeug für den Wissenschaftler ist, um seine Tätigkeit besser zu verstehen, ist Spiritualität aus Sicht der indischen Philosophie das Handwerkszeug, um die Grenzen der Realität zu sprengen und zur Gewährleistung der Wirklichkeit zu gelangen. Um Wissenschaft zu betreiben, bedarf es der Differenzierung von Wissenschaftler, Wissen und Prozess der Erkenntnis, oder anders gesagt, Subjekt und Objekt und der Erkenntnis und Konstruktionsleistung. Für die Gewährleistung der Wirklichkeit ist es erforderlich, eben diese Limitierungen zu überschreiten. Konstruktiver Realismus und Spiritualität setzen den Ausgangspunkt beim erkennenden Subjekt. Während der Konstruktive Realismus auf reflexive Erkenntnis abzielt, ist es das Anliegen der Spiritualität dem erkennenden Subjekt dabei behilflich zu sein, zur Gewährleistung der Wirklichkeit zu gelangen. Da sich das erkennende Objekt auf der Ebene des empirischen Bewusstseins, in den Kategorien von Raum, Zeit und Kausalität befindet, ist es erforderlich, hier den Ausgangspunkt zu setzen. Aus Sicht der indischen Philosophen stellt die Philosophie des Advaita Vedanta von Sankara die höchstmögliche Approximation an die Gewährleistung der Wirklichkeit dar; und zwar deswegen Approximation, weil diese der menschlichen Erkenntnis nicht

verschlossen bleiben muss. Während der Wissenschaftler mit der Konstruktion der Realität beschäftigt ist, versucht der Yogi sein Bewusstsein über die empirische Realität zu heben. Die Methoden, die er verwendet, können insofern als wissenschaftlich angesehen werden, als sie sich einerseits in der Praxis über Jahrtausende hin entwickelt und bewährt haben. Zusätzlich ist der eigentliche Prüfstein die Erfahrung des Yogi. Die Philosophie des Vedanta stellt nur den Ausgangspunkt dar. Im Experiment der Applikation der Theorie im eigenen Leben, in der eigenen Praxis kommt es zur praktischen Erfahrung. Diese führt dazu, dass der „Zahnstocher“ der Theorie, der erforderlich war, um den „Rest“ der Unwissenheit zu beseitigen, weggeworfen bzw. verlassen werden kann. Eine Roadmap zum Meer ist nur solange erforderlich, solange man sich auf dem Weg dorthin befindet. In dem Moment, in dem das Meer erreicht wird, ist es unbedeutend, mit welchem Fortbewegungsmittel man dorthin gelangt ist, wie lange die Reise gedauert hat usw. So ist es auch nicht wichtig, welche spirituelle Technik man anwendet, solange sie sich im Lauf der Jahrhunderte bewährt hat. Da sich Wissenschaft im Bereich der rationalen Strukturen befindet, ist es ihr nicht möglich den Sprung in die Wirklichkeit zu schaffen. Nur der menschliche Verstand kann der Erfahrung diese rationalen Strukturen verleihen. In dem Moment, in dem der Yogi die Grenzen des menschlichen Verstandes überschreitet, gelangt er zur Gewahrnehmung der Wirklichkeit, in der Subjekt, Objekt und der Prozess der Erkenntnis zu einem Ganzen, Advaita, verschmelzen. Während Wissenschaft die Rechnung

Wirklichkeitserfahrung – Erfahrungshandlung = objektive Wirklichkeit

aufstellt und meint, damit die Wirklichkeit beschreibbar zu machen, setzt Advaita Vedanta auf die direkte Erfahrung, abzüglich der Unwissenheit. Die Rechnung würde somit lauten:

Wirklichkeitserfahrung – *māyā* = Gewahrsein der Wirklichkeit.

māyā steht für die aus Sicht der Wissenschaft unüberwindbare Grenze zwischen Realität und Wirklichkeit. Obgleich einerseits der Anspruch gestellt wird, zu

„wahrem Wissen“ zu gelangen, ist dieser weder aus Sicht der Wissenschaft noch aus Sicht der Spiritualität zu halten. Während nämlich Wissenschaft durch Erkenntnis zu Wissen führt, ist das Ergebnis von Spiritualität unmittelbares, ungeteiltes Sein; oder in Sprache der indischen Philosophen „sat cit ananda“, absolutes Sein, absolutes Bewusstsein, absolute Glückseligkeit. In diesem Zustand kann nicht mehr von Wissen oder Erkenntnis gesprochen werden. Aus Sicht der indischen Yogis kann dieser Zustand auch nicht objektiv bewiesen werden, er ist nur der subjektiven Erfahrung zugänglich und das auch nur nach jahrelangem, intensivem und mühevolem Streben.

Ähnlich wie der Konstruktive Realismus unterscheidet Advaita Vedanta zwischen dem Existenten und dem Wirklichen. Für Sankara ist das Existente nicht das Wirkliche, es ist ihm gegenübergestellt. Die Wahrnehmung von Objekten ist kein ausreichender Beweis für deren Wirklichkeit. Da sich die menschliche Erfahrung in den Kategorien von Raum, Zeit und Kausalität bewegt, die Wirklichkeit jedoch jenseits dieser Kategorien liegt, ist sie nicht dem menschlichen Verstand zugänglich, auch dieser befindet sich in den Kategorien. Die Wirklichkeit kann nicht mit den Sinnen erfahren werden, nur die Welt der Erscheinungen, in der die Gesetze der Kausalität wirksam sind. Versucht man das Verhältnis von Wirklichkeit und Realität, von Wirklichkeit und phänomenalem Universum zu erklären, gelangt man an die Grenzen der Analytik. Es ist insofern nicht möglich, da man zwar das phänomenale Universum analysieren kann, nicht jedoch die Wirklichkeit. Während die Wirklichkeit nur durch Gewährwerdung erfahrbar gemacht werden kann, stehen für den Erkenntnisprozess im phänomenalen Universum unterschiedliche Methoden, abhängig von Stand der Wissenschaften, zur Verfügung. Diese können jedoch nicht über die Grenzen des Objekt-Methode-Zirkels hinausgelangen.

Yoga ist die Methode, die entwickelt wurde, um auf systematische, also in gewisser Weise wissenschaftliche Weise, zur Gewährwerdung der Wirklichkeit zu gelangen. Da dieser Prozess auf der Ebene des empirischen Bewusstseins beginnt, weisen die unterschiedlichen spirituellen Traditionen durchaus wissenschaftliche, analytische und objektive Faktoren auf. Das Ziel ist jedoch, mittels der Methoden der gewählten spirituellen Tradition zu weiteren Erfahrungen zu gelangen, um schließlich diese

Basis wieder zu verlassen. Wenn ein Essensrest zwischen den Zähnen feststeckt, nimmt man einen Zahnstocher, um ihn zu entfernen. Sobald dies erfolgt ist, wirft man den Zahnstocher wieder weg. In einem anderen Bild lässt sich die spirituelle Reise mit dem Vorhaben einen Berggipfel zu erreichen gleichsetzen. Einige wählen den beschwerlichen Weg diese Reise zu Fuß anzutreten, andere nehmen die Seilbahn und wieder andere lassen sich durch einen Helikopter auf den Gipfel bringen. Aus Sicht des Konstruktivismus gibt es unendlich viele Möglichkeiten den Gipfel zu erreichen und keiner ist besser oder schlechter als der andere. Wie man die Widerstände der Wirklichkeit umschifft, bleibt jedem selbst überlassen. Es mag Wege geben, die von vielen begangen worden sind, das sagt jedoch nichts über ihre Qualität bzw. ihre Gültigkeit aus. Es mag durchaus sein, dass jede Reise einen neuen Weg darstellt.

Auch hier zeigt sich wieder der Graben zwischen Analytik und Erfahrung. Man mag alle Bücher gelesen haben, die es zum Thema Spiritualität gibt, mag sich in allen Flüssen der Welt getauft haben. Trotz allem: Wenn man das Gewahrsein der Wirklichkeit nicht erlangt hat, hat man genauso viel Erfahrung wie zuvor. Ein anderer, der kein einziges Buch dieser Welt gelesen hat, mag zur Gewahrwerdung der Wirklichkeit gelangt sein und kann von seinem Standpunkt über die analytische Darstellung der Spiritualität nur leise lächeln.

Das Ergebnis dieser Arbeit ist die Eröffnung einer anderen Möglichkeit mit dem Wirklichkeitsbegriff umzugehen, als es durch die westliche Erkenntnistheorie vorgeschlagen wird. Auch wenn „die Erkenntnis der Wirklichkeit“ als unerreichbares Ziel aufgegeben werden muss, so bietet doch die spirituelle Praxis der Meditation, wie sie durch die Praxis des Yoga unter Einbeziehung der Philosophie des Vedanta vorgeschlagen wird, die Möglichkeit zur Gewahrwerdung der Wirklichkeit zu gelangen.

6 Literaturverzeichnis

Aurobindo, S. (1996) *The Upanishads*. Twin Lakes: Lotus Light Publications.

Balasubramanian, R. (1990) *Advaita Vedanta: Its unity with other systems and its contemporary relevance in Indian Philosophical Systems*. Calcutta: ATS Grapho Laser Pvt. Ltd..

Biswanath Sen (1990) *Nyaya view of the perception of composite objects in Indian Philosophical Systems*. Calcutta: ATS Grapho Laser Pvt. Ltd.

Capele, W. (1953) *Die Vorsokratiker*. Kröner Verlag: Stuttgart.

Chatterjee, M. (1988) *Philosophie in Indien heute*. In: Wimmer, F. M. (Hg): Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika. Wien: Passagen, S. 67-76. Im Internet: <http://mailbox.univie.ac.at/Franz.Martin.Wimmer/4Fragen88.html>

Chinmayānanda, S. (1996): *Hindusim at a Glance*. Central Chinmaya Mission Trust: Bombay.

Dinesh Chandra Bhattacharyya Shastri (1990) *The Indian philosophical systems: Their basic unity and relevance today in Indian Philosophical Systems*. Calcutta: ATS Grapho Laser Pvt. Ltd..

Elliade, M. (1999). *Der Yoga des Patanjali*. Freiburg, Basel, Wien: Verlag herder.

Garbe, R. (1897) *The Philosophy of Ancient India*. The Open Court Publishing Company: Chicago.

Glaserfeld, von E. (1992) *Konstruktion der Wirklichkeit und des Begriffs der Objektivität in Einführung in den Konstruktivismus*. München: Piper.

Geldsetzer, L. (1999) *Die klassische indische Philosophie*. Lehrmaterial des philosophischen Instituts der HHU.

Green, B. (2003) *Das elegante Universum. Superstrings, verborgene Dimensionen und die Suche nach der Weltformel*. Berlin: Berliner Taschenbuch Verlag.

Greiner, K. (2001) *Strangification – Die Problematik wissenschaftlicher Selbstreflexion und ihr Lösungsversuch im Konstruktiven Realismus*. Universität Wien: Manuskript, AG Interkulturelle Wissenschaftstheorie.

Greiner, K. (2005) *Culture and Knowledge – Therapie der Wissenschaft*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag.

Gupta, M. (1942) *The Gospel of Sri Ramakrishna*. Chennai: Sri Ramakrishna Math, Printing Press Chennai.

Hariharananda, S. (2004). *Kriya Yoga – The scientific process of soul culture and the essence of all religions*. Wien: Prajna Publication.

Hariharananda, S. (2000) *The Bhagavad Gita in the Light of Kriya Yoga, Books I-III*. Homestead: Kriya Yoga Institute.

Humboldt, von W. (1795/1796) *Über Denken und Sprechen*. In *Werke*, Bd. 7,2. Berlin.

Keller-Reich, A. (2002) *The Psychology of Yoga, The Yoga of Psychology*. Dissertation an der Fakultät für Human- und Sozialwissenschaften der Universität Wien.

Mainkar, T.G. (1988, Hrsg. und Übersetzer) *Samkhyakarika of Isvarakrsna with the Commentary of Gaudapada*, Poona: Oriental Book Agency.

Platon (1994) *Sämtliche Werke. Band I-IV*. Reinbeck bei Hamburg: Rohwolt Verlag.

Popkins, R. (1979) *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*. Berkeley: University of California Press.

Prajnanananda, P. (1999) *Yoga Pathway to the Divine*. Cuttack: Graphic Art Offset Press.

Prajnanananda, P (2000) *The Universe Within*. Wien: Prajna Publication.

Radhakrishnan, S. (1992, Translator) *Chandogya Upanishad in The Principal Upanishads*. New York: Humanity Books.

Radhakrishnan, S. (1999) *Indian Philosophy*. New Delhi: Oxford University Press.

Radhakrishnan, S. (1992, Translator) *Katha Upanishad in The Principal Upanishads*. New York: Humanity Books.

Radhakrishnan, S. (1992, Translator) *Kena Upanishad in The Principal Upanishads*. New York: Humanity Books.

Radhakrishnan, S. (1992, Translator) *Mandukya Upanishad in The Principal Upanishads*. New York: Humanity Books.

Radhakrishnan, S. (1992, Translator) *Mundaka Upanishad in The Principal Upanishads*. New York: Humanity Books.

Radhakrishnan, S. (1992, Translator) *Svetasvatara Upanishad in The Principal Upanishads*. New York: Humanity Books.

Rogers, Karl (1973) *Menschen oder Wissenschaft in Entwicklung der Persönlichkeit*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Sankara (1990) *Die Erkenntnis der Wahrheit*. Düsseldorf: ECON.

Saradananda, S. (1978) *Sri Ramakrsihna*. Chennai: Sri Ramakrishna Math Printing Press Chennai.

Sinh, P. (2001, Translator) *The Hatha Yoga Pradipika*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.

Tirtha, R. (1991) *Idealism and realism reconciled in In Woods of Godrealization Vol. I*. Aminabad: Lucknow Publishing House.

Tirtha, R. (1991) *Idealism and realism reconciled in In Woods of Godrealization Vol. II*. Aminabad: Lucknow Publishing House.

Tirtha, R. (1991) *Maya or the when and why of the World in In Woods of Godrealization*. Aminabad: Lucknow Publishing House.

Vasu, R. (2002, Translator) *The Shiva Samhita*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.

Vidyabhusana, S. C. (2003) *Nyaya sutras of Gotama*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.

Vivekananda, S. (1999a) *Breathing in The Complete Works of Swami Vivekananda*. Calcutta: Advaita Ashrama Publication Department.

Vivekananda, S. (1999b) *Karma Yoga in The Complete Works of Swami Vivekananda*. Calcutta: Advaita Ashrama Publication Department.

Vivekananda, S. (1999c) *Raja Yoga in The Complete Works of Swami Vivekananda*. Calcutta: Advaita Ashrama Publication Department.

Vivekananda, S. (1999d) *The Hindu Religion in The Complete Works of Swami Vivekananda*. Calcutta: Advaita Ashrama Publication Department.

Vivekananda, S. (1999e) *Vedic Religious Ideals in The Complete Works of Swami Vivekananda*. Calcutta: Advaita Ashrama Publication Department.

Vivekananda, S. (1999f) *Reason and Religion in The Complete Works of Swami Vivekananda*. Calcutta: Advaita Ashrama Publication Department.

Vivekananda, S. (1999g) *The Soul and God in The Complete Works of Swami Vivekananda*. Calcutta: Advaita Ashrama Publication Department.

Vivekananda, S. (1999h) *The Vedanta Philosophy in The Complete Works of Swami Vivekananda*. Calcutta: Advaita Ashrama Publication Department.

Vivekananda, S. (1999i) *Practical Religion: Breathing and Meditation in The Complete Works of Swami Vivekananda*. Calcutta: Advaita Ashrama Publication Department.

Sivananda, S. (1996) *Vedanta for Beginners*. Uttar Pradesh: The Divine Life Society.

Wallner, F. (1990) *Acht Vorlesungen über den Konstruktiven Realismus*. Wien: WUV-Universitätsverlag.

Wallner, F. (1992) *Konstruktion der Realität*. Wien: WUV-Universitätsverlag.

Wallner, F. (2002) *Die Verwandlung der Wissenschaft: Vorlesungen zur Jahrtausendwende*. Hamburg: Dr. Kovac.

Weiss, M. (2004) *Kann Spiritualität wissenschaftlich sein?* Hamburg: Verlag Dr. Kovac.

Whitehead A.N.: (1920) *The concept of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.

Yogananda, P. (1946) *Autobiography of a Yogi*. New York: The philosophical Library.

Lebenslauf

Name: Mag. rer. nat. Gostentschnig Martin

Geburtsdatum: 11.11.1977

Geburtsort: Klagenfurt

Eltern: Vater: Werner Gostentschnig Mutter: Monika Gostentschnig

Geschwister: keine

Schulbildung: ab 1983 Vorschule Kühnsdorf

Volksschule Kühnsdorf

Bundesgymnasium Marianum Tanzenberg

Ab dem WS 97/98 Diplomstudium Psychologie an der Universität Wien.

Abschluss des Studiums im November 2003, Thema der Diplomarbeit war „Suggestibilität und der Glaube an paranormale Phänomene.“

Seit 2004 als Verkehrspsychologe und Trainingsleiter für den Allgemeinen Arbeitskreis Autonomer Verkehrspsychologen tätig.

Seit Sommer 2008 Psychotherapeut in Ausbildung unter Supervision (Absolvierung des Fachspezifikums bei der APG-Sektion Forum)

Seit März 2004 Doktoratsstudium der Philosophie an der Universität Wien im Bereich der Wissenschaftstheorie.

Publikationen:

Die Erkenntnis von Ramakrishna als Beispiel für die Methode der Verfremdung im Bereich der Religion (2006) in Verfremdung – Strangification, Multidisziplinäre Beispiele der Anwendung und Fruchtbarkeit einer epistemologischen Methode. Peter Lang Verlag, Wien.