

# **Vorwort von Prof. Dr. Harald Seubert zu Bālavats „Das SEIENDE NICHTS“**

I.

Dieses Buch ist für den Philosophen, der mit Ausblicken in den Osten in der westlich europäischen Tradition, zumal der mystischen, wurzelt, Provokation und Faszination zugleich, mehr noch: Tremendum und fascinans, in völliger Klarheit! Bālavats Traktat ist wie eine sehr alte Schrift, eine Flaschenpost und ein Urepos, angeschwemmt an unsere fernen Strände – und uns befragend, ob wir sie überhaupt lesen können. Es ist aber zugleich von höchster Aktualität. Man kann darauf nicht reagieren, indem man philologische Spuren und Affinitäten aufspürt – gar mit dem Tenor, es gebe nichts Neues unter der spekulativen Sonne. Noch weniger wird man vor der Alterität dieses Ansatzes staunend stumm bleiben dürfen. Seine tiefe Stimmigkeit liegt in ihm selbst, aber auch in der Verwandlung, dem phönixhaften Neuwerden vielfacher Traditionen. Es ist unter Bālavats Blick so, wie die jüdische Kabbala den messianischen Zustand beschreibt: Es entsteht keine neue Welt, die alte Welt aber in einem gänzlich veränderten Licht, in dem sich der Rückschein vom Paradies mit dem Vorschein des Erlöstseins verbindet – in permanenter Verwandlung, Gestaltung, Umgestaltung.

Darauf soll eine erste – und daher notwendig unzulängliche – Resonanz versucht werden.

Bālavat schreibt mit der kristallinen und kraftvollen Feder des bildenden Künstlers. Das Denken in Worten ist bei ihm immer nur vorläufig. Gerade darin hat es aber höchste Bedeutung. Es bedarf der Einlösung im Bild, das nie bloß Abbild ist – sondern Urbild sein wird. Meister Eckhart sagt in diesem Sinn vom Bild, es trete aus der Natur hinaus und gehe ins Nichts-Sein über, lenkt es doch den Blick nicht auf sich, sondern das in ihm Erscheinende. Daher ist das Bild gleichsam exemplarisch für das Seiende Nichts. Dennoch ist der Rang – und Anspruch – des vorliegenden Denkwertes hoch: Unvereinbarkeiten zu verbinden, mit den Spitzen den Himmel berühren, aber zugleich in der Erde wurzeln: Ebendies ist Sache des juxtapositionären Denkens in Identität, wie es Bālavat entwickelt. Er rührt damit an die Grundfragen von Sein und Existenz, vor denen die heutige akademische Philosophie in einer Wortscholastik immer mehr zurückscheut. Mit guten Gründen sagte der Psychoanalytiker Erich Neumann deshalb, die Gefährdungen und bitteren Realitäten unserer Welt und die formale Geistlosigkeit der formalen Ethik stünden in einem geradezu obszönen Missverhältnis zueinander.

Es bedarf gar nicht mehr eigener kulturkritischer Ambitionen, um unter der schimmernden Oberfläche einer glänzenden, durchökonomisierten Welt die ganze Brüchigkeit wahrzunehmen: eine Kretinhaftigkeit letzter Menschen, die das utilitäre System ad absurdum führt und von Politik nicht mehr sprechen lässt. An ihre Stelle ist eine reine Verteilungsmaschinerie getreten.

In eng gefassten Erwartungen und Rollenbildern dessen, was der libertäre Markt zulässt, bewegt sich dieses Glück der größtmöglichen Zahl. Das Nützlichkeitsvieh erklärt sich selbst für gut, seine Welt als die beste aller Welten, worunter die abgründige Fratze der Selbstzerstörung, der Ertötung durch Langeweile, und des Selbsthasses lauert. Die geistige Dimension des Daseins löst sich auf. Eine ONE WORLD entsteht, die aber nicht mit sich bringt, was man von der Welt-Einung seit je erwartete: – Frieden. Kant hatte diese Friedenserwartung darauf begründet, dass es Austausch (Commercium) zwischen Verschiedenen gäbe. Nicht anders als auf diese Differenz sah Aristoteles die ‚politiké koinonia‘. Der Tendenz nach ist in den abstrakten Modellen der Einen Welt diese Differenz ausgelöscht, tatsächlich lauert sie nicht ohne bedrohliche Bosheit unterhalb der Wahrnehmungsschwelle. Akademische Wissenschaft und die hoch dotierten Marktnischen gefragter Kunst entgehen beide schwerlich dem Odium des Belanglosen. Die politischen Indikatoren von rechts und links erweisen sich gleichermaßen als schal. Die fast vergessene Diagnose von Oswald Spengler bestätigt sich: Eine jahrtausendealte Kultur verendet in Zivilisation – und wird dementsprechend von geistlosen Kulturwissenschaftlern bestaunt und musealisiert.

Mit einem Zynismus, der sich nicht einmal darum bemühen muss, alles schon gewusst zu haben, wird in schwachem Denken jede Frage nach dem guten Leben, die notwendigerweise an die Mauer des Common sense stößt, zurückgewiesen. Umso bemerkenswerter ist die große Vision, die Bālavat hier vorlegt – und dies noch mehr, da sie beim höchsten Punkt, in der Mitte, eben beim Seienden Nichts ansetzt.

Die von Max Weber diagnostizierte Fellachisierung der demokratischen Massen des größtmöglichen Glücks größter Zahl festzustellen, heißt keineswegs, den Menschen zu verachten. Es heißt vielmehr, sie bei sich selbst zu behaften – und dies kann in einer Epoche der massenhaften Verabschiedung des Menschlichen nur auf die Transzendenz des Übermenschen zielen.

Das Gewesene scheint wie der Vogel Phönix grau und aschfahl geworden in der ‚brave new world‘ – ein Denker wie Bālavat schmilzt es ein, um es in neuem Leben hervorgehen zu lassen. Dies ist auch ein philosophisches Ereignis.

## II.

Bālavats Denken ist streng kausallogisch angelegt. Indem er bei dem Seienden Nichts als dem Zentrum und Brennpunkt von Welt ansetzt, bildet sich eine Konzeption vom Sein heraus, die herkömmliche Grenzsetzungen durchbricht. Mathematisch-geometrische Veranschaulichungen und physikalische Theoriekonzepte (Relativitätstheorie) sind Teil der neuen Schau des Ganzen des Seins. In ähnlicher Weise hatte Nicolaus Cusanus an der Geometrie des Winkels und dem Knick eines Halms den Ineinsfall von Minimum und Maximum dargelegt. Dies war freilich noch vor Kant geschehen. Jene neuzeitliche Begrenzung kausalen Denkens auf Zeit und Raum als Anschauungsformen und die Grenzziehung der theoretischen Vernunft kann das juxtapositionäre Denken nicht mitvollziehen. Es setzt sich damit über die Begrenzung des szientifischen Blicks hinweg – und man mag daran denken, dass der junge Walter Benjamin seinem Freund Gershom Scholem erklärte, Erfahrung sei eben nicht nur die sinnliche Wahrnehmung, sondern müsse bis in die mystischen und rausch-ekstatischen Abgründe reichen.

Bālavat hält nämlich von vornherein fest, dass Zeit „auf einer unendlichen, nichtzeitlichen Basis“ existiert. Oder: „Zeit und Unendlichkeit sind eins. Nichtzeitlichkeit und Unendlichkeit sind eins“ (S. 39). In diesem Sinne kann er auch festhalten, dass Stillstand und Bewegung nur zwei Seiten ein und derselben Medaille sind. Heidegger hatte in seinem nachgelassenen Schrift-Stück: ‚Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis‘ Zeit und Raum in eine innere Gegenwendigkeit gebracht. Er spricht vom in sich schwingenden Zeit-Raum, mit der Erläuterung: „Raum ist die berückende Ab-gründung des Umhalts. Zeit ist die entrückende Ab-gründung der Sammlung“ (Heidegger GA 65, S. 385) – darin zeige sich der Zeit-Raum als Abgrund. Juxtapositionär, von der der Erscheinung entzogenen Mitte des Seienden Nichts her, kann der von Heidegger geahnte Gedanke in eine geradezu zwingende Klarheit gebracht werden. In ähnlicher Weise kann sich auch die Whiteheadsche Intention eines Raum-Zeit-Kontinuums bei Bālavat in verwandelter Form wiederfinden.

Die ontologische Grundkonzeption Bālavats ist elementar triadisch verfasst: Das Seiende Nichts wird in einer Involution, einer Verdichtung, zu seinem Gegenteil – der Urmaterie. Damit emaniert Vielheit aus dem Eins-sein des Seienden Nichts; ein Grundakt, der für den schöpferischen Geist, der seine Unbehaustheit erträgt, mit Freude und Überfülle hinreichend erhellt ist. Evolution ist dann die Rückkehr in die Einheit des Grundes der Erscheinung, seine Vergeistigung und Sublimierung, die freilich durch das Absterben und die Depression dieser alten Materie hindurchgehen muss und in einer Transformation derselben gipfelt. Dies ist eine, wohl eher intuitive, doch nichtsdestoweniger geniale Antwort auf eine Konstellation, die

sich im ‚Timaios‘ des späten Platon ergibt: Urmaterie heißt bei Platon CHORA (die „Mutter und Amme des Werdens“), die nach dem Anfang aus Vernunft (dem ersten Anfang) in ungeordneter, fluider Gestalt die Elemente enthält – während der zweite Anfang nach der Notwendigkeit (ex anankes) in den vorelementaren Uranfang zurückführt.

Wie verhalten sich die höchste Idee und jene CHORA, von der – wie Platon zeigt – überhaupt nur in Bild- und Gleichnisrede gesprochen werden kann? – danach haben schon die antiken Platon-Kommentatoren gefragt. Beide, höchste Idee und CHORA, so ist immer wieder beobachtet worden, sind einander schlechterdings entgegengesetzt und sich zugleich nächstbenachbart. Es ist nichts anderes als die größtmögliche Nähe zwischen dem Guten und dem Bösen, die durch die neuplatonische Umdeutung der CHORA als ‚autokakon‘ (als das Böse selbst) zutage gebracht wurde. Sie wurde allerdings fast im gleichen Atemzug entkräftet, indem man das Böse als ‚Privatio boni‘ dachte. Ganz im Sinne der Platonischen CHORA versteht auch Bālavat die Materie als „Substanz unendlicher transzendentaler Möglichkeiten“: als unbegrenzten Inbegriff dessen, was sein KANN. Es steht in subtiler Verbindung damit, wenn Nicolaus Cusanus als letzten – und gültigen – Begriff des Absoluten, jedenfalls als jenen, über dessen Konzeption er sterben sollte, das Können (POSSE) begriff, in einer früheren Fassung, die wie eine Abkürzung des Involutionen-Evolutionen-Vorgangs zu verstehen ist, mit dem Compositum POSS-EST wiedergegeben.

In einem einzigen kataraktartigen Satz wird diese Urgeschichte aufgenommen, übrigens ähnlich der großen Urerzählung Schellings von der Urgenesis der Weltalter aus der Urvergangenheit.

„Innerhalb einer unendlichen, gleichmäßigen, raum-zeitlichen und einer parallel dazu verlaufenden räumlichen Ausdehnung, ausgelöst durch eine permanente Involution des SEIENDEN NICHTS, welches sich aus Objektivierungsgründen in sein Gegenteil verwandelt, und einer durch diese Involution von Bewusstheit morbide gewordenen URMATERIE, welche, schwach geworden im Empfinden des grundlegenden EINSSEINS, durch ständige Zerlegung und Zerteilung im Urknall eigentlich nicht explodiert, sondern kollabiert [...] bezeichnet spätestens dann, wenn sich die Ausdehnung im Uferlosen verliert, jeder geometrische Ort die Mitte der gesamten unendlichen Raum-Zeit-Materie-Ausdehnung, weil von ihm alle Ausdehnungsgrenzen gleich weit, d.h. unbestimmbar, also gleich unendlich weit entfernt sind“ (S. 80).

Von dieser Mitte her erweist sich Evolution gerade nicht als erste und einzige Form von Genese, sondern als Rückkehr des Seienden Nichts aus der Urmaterie zu sich selbst. Der

Evolutionsgedanke wird dabei in Bālavats Weltphilosophie ebenso integriert wie der ‚Urknall‘, der aber gerade keine Urgenesis ist, sondern Zerfall der äußersten inneren Spannung der Materie.

Die Rede vom Urknall und der Evolution bleibt von – freilich begrenzter – Berechtigung. Ihr Schlüssel sperrt allerdings nur in einer begrenzten Perspektive. Ebenso wie die Grund-Dualitäten, wie Bālavat weiß, unendlich sind, eben da sie aus dem Absoluten EINS hervorgehen. Juxtapositionäres Denken kennt deshalb nicht eine immanente Vermittlung, so es die Hegelsche (und Marxsche) Real-Dialektik wollte. Sie ist nämlich jenseits des Motors der Dialektik, der Diathese von Sein und Nichts, da, wie Bālavat im Zentrum des Begriffs von Transzendenz festhält, die Frage nicht mehr im alten Hamlet-Sinn um Sein oder Nichtsein kreist, „da Nichtsein über die Existenz, die es besitzt, zur Substanz von Sein selbst in der Erscheinungslosigkeit avanciert“ (S. 272). Auch dieser Gedanke ist offensichtlich in der Sache sehr nahe an Heidegger, dem sich der Blick in das Nichts von allem Seienden, auf das Sein hin öffnete und vertiefte. In Hegels Logik hingegen steht der unvermittelte äußerste Gegensatz von Sein und Nichts am Beginn – sie sind schlechterdings gesondert, zugleich aber sind sie das Selbe, aufgrund der Unmittelbarkeit ihres Übergangs, der gerade nicht in eine Begriffsform zu bringen ist. Diese Unmittelbarkeit dürfte Hegel, dieser explizite Denker der Vermittlungen, niemals ganz hinter sich gelassen haben.

### III.

Juxtapositionäres Denken vertraut sich rückhaltlos dem höchsten Erkenntnispunkt an – und sieht, wie von dort her „alle scheinbare Gegensätzlichkeit“ in einem unendlich sich entwickelnden, evolutionären Ganzen ihren Ort findet. Bālavat markiert hiervon ausgehend besonders deutlich den Abstand zu Hegel: Dessen spekulative Dialektik könne allein die „letzte Erkenntnis, den Allgeist einer universalen Gottheit, bestehen“ lassen – alles andere breche weg. Näher ist Bālavat dem Denken des Nicolaus Cusanus, von dem bei ihm nicht die Rede ist: jenem ‚apex theoriae‘ (Gipfel der Betrachtung), der sonnenklaren Wahrheit auf der Gasse, die den einen über-differenten Grund denkt, der schlechterdings nicht wegzudenken ist. Juxtapositionäres Denken unterscheidet sich von dem der spekulativen Dialektik Hegels aber auch in jedem Falle darin, dass es immer konkret ist, immer bezogen auf eine Situation im Hier und Jetzt. Auch in der Moderne ließe sich in Whiteheads ‚Process and Reality‘ – einem gigantischen kosmologischen Entwurf der Welt als Prozess – eine Resonanz finden. Whitehead denkt allerdings als Empirist, und nicht aus der Klarheit einer Schau, er denkt aus der einzelnen Tatsache, als Realisierung der Welt in einem Exemplar. Anders Bālavat, bei

dem diese Einschränkung ausfällt, da er sich von der Fixierung auf das individuierte Einzelding löst. Jedes Seiende ist für Bālavat Eins und Alles. „Hier wird höchste Erkenntnis zu verstehender Macht des Geistes im Umgang mit dem Vorhandenen, und zwar nicht in einer theoretischen Entrücktheit, sondern an Ort und Stelle“. Doch auch in der Abgrenzung ist unverkennbar, was den Maßstab abgibt: nicht weniger als eine Identität und Identität und Nicht-Identität, und damit tatsächlich ein äußerster Punkt, den alles spekulative Denken suchte, auch das Hegelsche.

Allzu selbstverständlich darf man den Begriff der Kausallogik bei Bālavat nicht nehmen. Denn die Kausalität, die vor allem im ersten Teil sein Denk-Werk bewegt, ist nicht Kausalität im Sinne eines linearen Ursache-Wirkungszusammenhangs. In ihr schwingt der ganze Raum der antiken Vier Causae nach (causa materialis, causa formalis, causa finalis, causa efficiens), die neuzeitlich weitgehend auf die Causa efficiens reduziert wurden. Und nur im Ganzen des Universums – und seiner Einen Mitte, dem Seienden Nichts, hat er überhaupt Sinn. Deshalb ist er immer mehrdimensional ein voller Akkord, indem sich die beiden Endpunkte (Eschata) des EINEN und des übergreifenden KOINON berühren: „wie das bewusste, zuhöchst subjektive SEIENDE NICHTS das Ganze und Einzelne gleichzeitig ist, [und] spontan erkannt und erfahren werden kann“ (S. 138). Grund und Ursache, auf dem westlichen Weg der Metaphysik geschieden, erweisen sich hier als untrennbar. Ebendies ist dann der Punkt, an dem das komplementäre Wortdenken in das bildlich erfahrbare Gegenstandsbewusstsein überfließt. Ebenso wie Logos im Bālavatschen Sinne, so wie einmal bei Heraklit, die Gefügtheit und Geordnetheit des KOSMOS selbst meint.

Im ersten Teil wird das Gefüge dieser Causierung in einer großen Entfaltung des Grundes selbst thematisiert. Für Kant wäre dies ein ABYSSUS, ein Abgrund der Vernunft. Doch die Weltvernunft muss weiterfragen. Cusanus wagte hingegen einmal einen Text, in dem der Grund das Unerhörte selbst ausspricht: ‚Ich bin‘.

Im zweiten Teil werden die Strahlungen dieses EINEN Grundes immer wieder meditiert und an Klippen westöstlichen Denkens gewogen. Hier sei nur ein dreifacher Zug besonders hervorgehoben:

1. Das Seiende Nichts ist gleichermaßen trans-objektiv und trans-subjektiv. Das heißt aber nicht, dass der Subjekt-Objekt-Unterschied von vornherein unterlaufen würde, so wie dies bei Heidegger mit dem Gedanken des ‚immer schon Seins bei einer Welt‘ der Fall ist. Es bedeutet vielmehr zugleich: „Das SEIENDE NICHTS – oder besser die Substanz der

Erscheinungslosigkeit desselben – ist, da sie SEIEND ist, nicht nur zuhöchst subjektiv, sondern ebenfalls zuhöchst objektiv“ (S. 285) –, was juxtapositionär, in Identität denkend, auch vice versa zutrifft. Damit führt das SEIENDE NICHTS auf ein Selbstbewusstsein, das nicht reflexiv sein kann, nicht geleitet von der Frage, „ob ich bin“, sondern vielmehr in der Gewissheit des ‚dass ich bin, selbst wenn ich es nicht wollte‘ aufscheint (S. 279).

2. Diese Unvordenklichkeit des Selbst-Seins lässt sich aber nicht in der Einschachtung des Ich festhalten. Entscheidend ist vielmehr die Personwerdung des apersonalen höchsten Subjektes (S. 389): ein Gedanke, der in einer großen Nähe zu der Johanneischen Aussage vom Fleisch gewordenen LOGOS ist.

Geist ist diese Personwerdung, die aber zugleich ihre Apersonalität behält – und deshalb wie eine Antwort auf Nietzsches Maxime ‚kosmisch empfinden!‘ zu verstehen wäre. Die Individuierung Gottes muss – und hier geht Bālavat deutlich über christlichen Glauben und jeden Glauben an eine individuelle Gottheit hinaus – verlassen werden. Der Thron Gottes sei leer, hat Bālavat immer wieder betont. Der Tod Gottes ist gleichsam eine erste, aus der Dualität aufbrechende Häutung, die zu dieser Einsicht führt. Daraus ergibt sich eine faszinierende Gedankenfigur, die, weil sie die Identität von Sein und Nichts juxtapositionär festhält, mit herkömmlichen Epitheta wie jenem des ‚Pantheismus‘ in keiner Weise erfasst wäre. „Gott ist also jede Form oder er hat keine PERSON. Ist jedoch jede Form Gott, so ist Gott auch jede Form, d.h.: das höchste Subjekt ercheinungsloser omnipotenter Substanz füllt jede objektive Form – selbst unsere eigene – in Gänze, denn das SEIENDE NICHTS ist, da es ercheinungslos ist, nicht teilbar“ (S. 392); dies wiederum bedeutet nicht weniger, als dass jeder Einzelne der EINE ist, „nur wissen wir es nicht. Und nimmt man uns unsere Maske, dann sind wir das NICHTS, das SEIENDE, zuhöchst subjektive Omnipotente“ (S. 392). Diese Identität in der Differenz mit dem Seienden Nichts ist Bālavats Geistbegriff, der Fragen aufnehmen und auflösen könnte, die selbst bei einem Denker vom Rang Heideggers dissonant bleiben – wenn Heidegger etwa zuweilen davon spricht, dass ‚das Sein‘ den Menschen brauche und ‚ernötige‘, dann aber wieder ganz im Gegenteil von dem Sein jenseits des Menschen handelt.

3. Nicht weniger originär ist das Verhältnis des Ewigen, Unendlichen und Endlichen zueinander erfasst: Die Potenzialität des Seienden Nichts selbst ist Erscheinungslosigkeit. Der Punkt und Stupf, der alles in sich fasst, wie Angelus Silesius es nannte. Unendlichkeit, das APEIRON der Griechen, das aus unendlicher Teilung hervorgeht und eben deshalb zum Selbstverschleiß und zu ermüdender Zerstörung führen muss. Die Griechen fürchteten dies APEIRON: die unvermessenen, unermesslichen Landflächen und das noch bedrohlichere

Meer. Es ist nicht zu verkennen, dass erst mit der neuzeitlichen Infinitesimalrechnung Unendliches denk- und fassbar wurde.

Endlichkeit aber stellt sich allererst in der evolutiven Rückführung dieses Apeiron, der Urmaterie, ein. Deshalb kann Bālavat sagen, das Endliche sei „im Grunde nur ein anderer Aggregatzustand des erscheinungslosen Ewigen“ (S. 329). In dieser Endlichkeit aber kann sich der Einzelne in seiner Affinität zum Seienden Nichts verstehen, Vergangenes und Künftiges sind ihm letztlich eines.

#### IV.

Bālavat webt einen west-östlichen Divan. Deshalb ist die Frage keineswegs belanglos, welche westlichen Denker bei ihm eine Rolle spielen: immer wieder Platon, in der Verbindung der Idee des Guten mit dem Eros – und vor allem der Überfülle. Mit haarscharfem Gespür sieht er den dionysischen Genius im Platonischen Denken. Auch Plotin, Denker des Einen – und seiner Emanation –, ist von entscheidender Bedeutung. Kaum genannt, aber stets mitgedacht bleibt freilich Nietzsche. Östliche Denkwege kulminieren in Sri Aurobindos großem Traktat vom ‚Göttlichen Leben‘: namentlich an seinem höchsten Punkt – dem Supramentalen.

Der erste Teil des Werkes entfaltet in kristallklarer Diktion die Schau des Seienden Nichts: Denn Schau ist es, kein bloßer Gedanke, eine Idee, die in sich selbst ihre Materialisation einschließt. Nicht nur wenigen Eingeweihten wird von dieser Schau gesprochen, die auch ihnen entzogen bliebe. Nein: Man kann, Bālavats Gedanken mitdenkend, sie sich selbst zu immer weiterer, selbst- und welt-verwandelnder Klarheit bringen. Goethe sprach in solchen Zusammenhängen vom EPIRRHEMA, dem offenbaren Geheimnis, und auch an Cusanus wäre noch einmal zu denken, an die Aussage, dass die Wahrheit doch auf der Gasse schreit.

Seiendes Nichts wird mit Epitheta umschrieben, die der Mystik geläufig sind und ebenso der negativen Theologie, deren Grundform Augustinus benannte: „Wenn du es begreifst, ist es nicht Gott“. Seiendes Nichts ist deshalb: raum- und zeitlos, keinem Anfang und keinem Ende unterworfen, es ist – Platonisch ARRHETON –, selbst wenn wir ihm Namen geben, bleibt es im Letzten unbenennbar (S. 61). Die Griechen kannten die Unterscheidung von ‚ouk on‘ und ‚me on‘: Ouk on wäre als das reine Nichts, Nihil negativum, nicht einmal denkbar. Auch Bālavat hält fest, dass es sich schlechterdings nicht denken lässt. ‚Gar nichts‘ ließe sich nur fassen, wenn nichts in die Erscheinung getreten wäre. Seiendes Nichts ist der letzte Punkt, zu dem wir hinabreichen, der sich als Anfang und Grund von Erscheinung beweist, so der faszinierende Initialgedanke; gerade durch die Nichtvorhandenheit aller Erscheinungen ist



seine Vorhandenheit durch die Abwesenheit jeder Existenzerscheinung ‚Existenz‘ schlechthin.

Nietzsche ist als Matrix von besonderer Bedeutung. Nietzsche hatte in der Abkehr von seinem frühen Lehrer Schopenhauer seine Einsicht in den tragischen Grund – und Abgrund – des Daseins gefunden. Anders als Schopenhauers Aneignung fernöstlichen Denkens im Sinne einer Überwindung des Principium individuationis von Raum und Zeit durch den Quietiv der Lebensverneinung, suchte Nietzsche nach der Bejahung wiederkehrenden Lebens auch in seinem Schmerz und seiner eigenen Nichtigkeitserfahrung. Dies ist die Crux des Gedankens ewiger Wiederkehr, des Dacapo-Rufens, während man seiner eigenen Nichtigkeit und Vergeudung ansichtig wird. Von hier her deutete Nietzsche immer wieder das Profil eines ‚europäischen Buddhismus‘ an, der die Nichtigkeitssigniertheit (W. Schrader) gerade nicht verleugnet, wie die ‚Passages to India‘ im 19. Jahrhundert. Mir scheint, dass der west-östliche Divan, den Bālavat webt, genau diesen Nietzsche-Traum einlöst. Mehr noch: Er denkt, ohne dass davon explizit die Rede sein müsste, Nietzsches große Gedanken: Ewige Wiederkehr jenseits des Geistes der Rache, daher: Amor fati, die Selbstaneignung dieser Wiederkehr im Übermenschen, und den Willen zur Macht kongenial zusammen. Geht man von Bālavat her auf Nietzsche zurück, so wird deutlich, dass er weder der Ideologe ist, den frühere Zeitalter suchten, noch der Zeichen-Destrukteur, sondern Welt-Denker. Mit Bālavat verwandelt ein Künstler das Denken des sich nach der plastischen Kraft sehnenen Nietzsche, der aber letztlich in der europäischen Zweifels- und Fragebewegung blieb: „armer Hirnhund, schwer mit Gott beladen“ (Gottfried Benn).

Der Name Bālavat weist auf den Zustand des spielenden Kindes hin, den Nietzsche ersehnte. Schon Heraklit trug ihm Rechnung als PAIS PAIZON: Und es ist dieses Kind, das in der reinen Freude der Unschuld des Werdens hingegeben, ein kosmisches Weltspiel treibt, das aber zugleich zerstört. Beide Dimensionen sind in Bālavats Schrift erkennbar.

V.

Ein Denken der Differenz (und der nicht verschweigenden, zugleich aber übergreifenden Identität) wird sich auch daran messen lassen müssen, inwieweit es das Böse, das Leiden, den Schmerz aufnimmt: nach Schelling der Stachel aller Philosophie. Gerade darin *besteht* Bālavats Denken: Schmerz, Negation, begreift er nicht als Schein. Er breche auf, als Umkehrung des Entzückens, der Freude, die die Involution inspirierte, in sein Gegenteil.

Besonders gravierend mag dabei die Hölle der Depression sein, der Langeweile, der Schwermut; Grundverhaltungen, in denen Welt zurücktritt und, wie es Heidegger wie kein zweiter beschrieben hat, das Sein als Nichts selbst aufklafft. Bālavat bemerkt: „Leid und Schmerz sind der unvermeidbare Preis des sich als begrenzt empfindenden Wesens für das Mitbringen der materiellen Form in das ewige, an sich selbst entzückte Sein und Bewusstsein des SEIENDEN NICHTS“ (S. 137). Eben hier setzt seine geniale Lösung des Theodizee-Problems an:

In dem Überplan des Seienden Nichts gebe es keine Rechtfertigung für einen bestimmten Verlust, eine bestimmte Zerstörung. Diese Lösung setzt also eine Übung voraus, die sich von den Seinszuständen, deren Verlust beklagt wird, löst – und eins wird mit dem EINEN des Seienden Nichts –, sie begreift den Schmerz und seine Kalvarienberge als einen Preis, der in reiner Vergeistigung und Spiritualisierung nicht zu bezahlen wäre, wohl dagegen, wenn die Spur des Leibes, die Leib-Seelische Einheit, bewahrt werden soll.

Nur auf den ersten Blick ist es befremdlich, wenn neben den schroffen Theodizee-Topos als zweiter Widerstand und Schmerz die Nahrungskette tritt. In einer Ein-Allheit sollte sie verwandelt werden, in eine Sublimität der Gabe, des Sich-Schenkens.

## VI.

Wie kann dieses Weltdenken zur Sprache kommen? Die beiden Teile der Schrift sind durch eine je unterschiedliche Diktion getragen: Der erste ist wie ein Kristall, freilich Kristallisierung von lebendiger, prägend sich entwickelnder Form, wie gefrorenes Wasser, stillgestelltes Feuer. Bālavats Sätze können apodiktisch knapp sein: stehende Bilder, und sie können in Kaskaden und schnelle Läufe überfließen, hypotaktisch, das Satzende verzögern, die scharfen Definitionen noch einmal in einer Überschau rekapitulierend. Dennoch ist es zunächst so, als hätte ein bildender Künstler seinen kongenialen Gegenentwurf zu Wittgensteins ‚Tractatus‘, oder besser noch zu Spinozas ‚Ethica‘, verfasst. Der zweite Teil spinnt dagegen Variationen aus sich heraus, wie in einem freien Tanz, einer ins Weite phantasierenden Bewegung. Sie bietet gleichsam Meditationen an, die der Grundschau nachgehen können. Noch deutlicher als zuvor spricht hier der Künstler, der mit dem Begriff an dessen Grenzen gegangen ist. In dem begriffsfreien Denken wird der Denkende mit seinem Gegenstand eins: Es ist eben der Punkt, den die Antike THEORIA nennt, und an dem nicht mehr diskursiv – nach und nach – erfasst, sondern das Differente geschaut wird. Es erweist sich als eigentlich göttlich. Doch ebenhier beginnt nach Bālavat allererst die Inkubation (S. 220), das erschöpfte Denken ruht, wird leer wie in einer Gottesnacht, und es wartet darauf,

das Unsagbare zu empfangen und in sich aufzunehmen. Dies ist der Ort selbsttätiger Imagination, aus der heraus Bālavat sein bildnerisches Werk schafft. Ein Zustand höchster Dia- und Theophanie, höchster Bewusstheit und zugleich Imagination, in dem das Kunstwerk, ganz im Nietzscheschen Sinn, zugleich Lebens-Werk und damit praktisch wird.

Man findet dabei scharfe, Nietzschesche Töne, ein neues Evangelium. Dies verbindet sich mit dem Zustand der Trans-Gerechtigkeit, in der das Spiel von Markt und Ausbeutung nur höherer Scherz wäre.

In der Moderne zeigt sich besonders offenkundig, was Bālavat grundsätzlich mit Gelassenheit notiert: dass Ethik und Moral sekundäre Kräfte sind. Sobald Not und Knappheit aufbrechen, sobald der Kulturfirnis dünner wird, tritt Evolution, auch in ihrer Nacktheit und Zerstörung hervor. Freuds Todestrieb und ‚Unbehagen in der Kultur‘ erweisen sich als unwidersprechliche Realität. Dies zu konstatieren, lässt die REVOLUTIO des Bewusstseins als Not wendenden Sprung erkennen.

Großes eminentes Denken hat danach gesucht: Was wäre sonst der Impuls von Hölderlin oder Schelling seit ihren frühen Resonanzen auf die nur äußerliche Französische Revolution gewesen – dahinter kündigt sich der Hallraum der Mystik von Meister Eckhart an –, aber auch die Naumburger Ekstasis Nietzsches und, Bālavats Frage wohl am nächsten: Heideggers ALETHEIA, als Lichtung des Verborgenen, die nichts anderes ist als das Sein, das Nichts zu allem Seienden ist: Seiendes Nichts. Man vergesse andere ‚Extreme Außenseiter‘ nicht, über die die Zeit keineswegs hinweggegangen ist, auch wenn sie an ihr zerbrochen zu sein scheinen – wie den spekulativen Lebens-Ökologen Rudolf Bahro.

Einwände und Fragen sind nicht zu verschweigen. Sie betreffen zuerst die Randbestände eines Dualismus. Bālavat betont wiederholt, dass sein Entwurf nichts gemeinsam habe mit Religion und Mystik. In einem herkömmlichen Sinn mag dies so sein. Aber ist nicht Religion in ihrem Kern eine Transzendenzbewegung der Einung mit dem Einen (homoiosis tou theou: wie der Platonismus sagt!), und fügt nicht gerade die christliche Gotteskindschaft der sublimierenden Seelenunsterblichkeit die ‚leibhafte Verherrlichung‘ hinzu, die Fleischwerdung des LOGOS. Mir scheint, dass nur ein abstraktes, selbst in Dualismen verhaftetes Verständnis von Religion derart als Antidotum zu Übung und Kunst infrage kommt, wie dies auch Sloterdijk nahelegen scheint. Freilich, diese Tiefendimension bringt Denken-Schau-Philosophie-Religion und Kunst in eine allerengste Synopse. Sollte dies nicht ein weiterer Probestein, ja: ein genuines Feld juxtapositionären Denkens sein? Für jene Einheit, die im Fokus des Seienden Nichts das Mentale übersteigt, ließen sich vergleichbare Belege vielfach im

mystisch spekulativen Denken finden, das selbst den höchsten supramentalen Zustand sucht, in dem – wie in der Visio absoluta von Cusanus – Sehen und Sehendes eins werden: Meister Eckhart in seiner Predigt 48: „Versteht mich nun sehr genau: Geschieht es, dass mein Auge eins ist und einheitlich in sich selbst, und es wird aufgeschlagen und auf das Holz geworfen, so bleiben beide, was sie sind und werden doch im tätigen Anschauen so sehr eins, dass man in Wahrheit sagen kann: Auge-Holz, und: Das Holz ist mein Auge. (...daz man mac gesprechen in der wahrheit: ougeholz, und daz holz ist min ouge)“.

Bālavat wirft auch die Frage der Zerstörung von Gedächtnis, von Kulturen, von Denkwelten auf. Sind wir, wie es die Vordergrundansicht nahelegt, tatsächlich in der Spätphase einer ‚Zivilisation‘, die keine plastische Kraft mehr aufbringt, die nicht vergessen kann und deshalb wie in eine Euthanasie-Dekadenz hinein abstirbt, aus der jählings Barbarei hervorbrechen kann? Entscheidend ist dabei wiederum Bālavats Gedanke von der Verleiblichung, die gleichsam den Glutkern des Gewesenen wahr, aber in eine völlig neue Konstellation bringen wird. Bewahrt werden wird der alte Phönix nur in seinem Absterben und seiner feuerhaften Re-creatio, die ihm aber zugleich seinen Leib zurückgibt.

„So hätten wir absoluten Außenseiter in der abgelaufenen, leider nur ‚gerechten‘ demokratischen Gesellschaftsform, diesem nichtsnutzigen Auslaufmodell ‚ungerechter‘ kapitalistischer Verbrämung unmenschlichen, ausbeuterischen und Raubbau betreibenden Vorgehens, endlich auch einmal die großen Schlagzeilen, die wir zwar nicht gerechterweise, aber dennoch zum Ausgleich, verdienen: Die blöden und kraftlosen, sich ohnmächtig in sich selbst suhlenden, geistterrorunfähigen Unwissenden sind tot! Nieder mit allen rezeptiven Dualisten! Verbrennt sie noch heute! Werft sie ins Meer! Zu schade ein Stein für sie! Es lebe die Überdimension der TRANSGERECHTIGKEIT! Halleluja!“ (S. 404). Die Bewusstseins-Revolution selbst ist bei Bālavat hingegen über diese Apokalyptik hinaus. Sie ist von einer großen Sinnklarheit, wie ein Herbsttag, eine Stimmung, wie Nietzsche sie in Goethes Novelle sah, Azurnes Meer. Sie konstatiert, wie Liebe, Eros, Thanatos in der Entzweiung versunken sind – mit Entzweigungsbegriffen benannt, wie ‚Sexualtrieb‘ der Psychoanalyse und ‚Reproduktionsmechanismus‘ der Neurophysiologie. Juxtapositionäre Lebens- und Denkform entzieht beiden ihre Existenz, sodass „der Sexualakt aus Einsicht und reflektierender Tat besteht und die ‚Ekstase‘ als Dauerzustand der existenziellen Freude an und in der Verschmelzung aller Gegensätze des evolutionären Werdens mit dem bewussten Sein herbeiführt“ (S. 415f.). Utopisch ist dies Denken nicht. Setzt es doch gerade im Hier und Jetzt

an! Mehr noch: Es IST, insofern es sich ausspricht, zwischen Kunst, Schau und philosophischer Artikulation. Was Nietzsche versagt war, dem Alteuropäer, dessen Janusblick nie eine Erlösung fand, das gelingt Bālavat als ein hohes und ernstes Spiel. Dieses Denken hat sich, in freier Nietzsche-Variation gesagt, längst von der Emanzipation emanzipiert. Gerade deshalb kommt es ohne den Kettenhunde-Ton der Lebensreformer aus, eben weil es eine Revolution schon vollzogen hat.

Bālavat bekundet am Ende, dass das Durchdringen der Erkenntnis, von der das SEIENDE NICHTS Rechenschaft gibt, der Aufstieg zur Paraperson, für ihn selbst gleichermaßen befreiend gewesen sei, wie zuerst desillusionierend. Man vernimmt hier eine Art ‚goldenes Gelächter‘, eine Selbstapotheose des wahrhaft freien und zugleich großen Geistes, und man tritt ins Offene. Im Eingangsgedanken bemerkt Bālavat wunderbar, was es hiervon ausgehend einzusehen gilt: „dass Erkenntnis Wahrheit, dann Wahrheit Schönheit, zuletzt Schönheit Vollkommenheit erzeugt und alle zusammen das wirklich Gute hervorbringen“ – den ortlosen (a-topischen) Ort für den freien, immer unbehausten Schöpfergeist.

Ich danke meinem Freund Andreas Mascha für das Vertrauen, mich um eine Resonanz und ein Vorwort zu diesem außergewöhnlichen Werk zu bitten. Ich bin mir des Unzureichenden, Annähernden des Versuchs sehr bewusst. Lange, sehr lange müsste man weiter meditieren, bis man den Fluss des SEIENDEN NICHTS angemessen in eigenem Denken spiegeln könnte. Doch bedeutet juxtapositionäres Denken nicht auch, dass der Anfang das Ganze ist? Hinweg und Rückweg sind der Gleiche: Wohlgerundet (kykleos) ist die Wahrheit, lehrt Parmenides.

Prof. Dr. Harald Seubert, Frühjahr 2010

© Verlag Andreas Mascha