

Horst Tiwald

CHINESISCH DENKEN

**Selbstständige Beiträge
im wiederholenden Zusammenhang**

Köln 2005

Wissenschaftlichen Akademie
für chinesische Bewegungskunst und Lebenskultur

© by Horst Tiwald
<www.tiwald.com>
Hamburg 2005



INHALT

Wie ich mein Erleben zur Sprache brachte	4
Über den intentionalen Akt der Achtsamkeit im Da-Sein	..22
Die Innere Empirie und das All-Gemeine im Transkulturellen Forschen	41
Chinesisch Nach-Denken	63
Über den ‚Kleinen Grund‘ – ‚ <i>Xiao-gu</i> ‘	93
Zum Gesundheits-Begriff vor dem Hintergrund des traditionel- len chinesischen Denkens	121
<i>Wuji, Taiji</i> und <i>Yin-Yang</i>	125
Über <i>Xin</i> und <i>Jing</i>	129
Zum Verständnis des Versuches einer Kultur-Revolution	133
<i>‚mao-dun‘</i> Über den Widerspruch von Speer und Schild	147
<i>„Es war einmal und wenn es nicht gestorben ist, dann lebt es noch heute!“ oder das Kinderspiel: „Was ist das? Ich sehe, ich sehe was Du nicht siehst und das ist Kapital!“</i>	152
Wird das Starke durch Schwäche besiegt?	161

Wie ich mein Erleben zur Sprache brachte

I.

Ich war Kind. Die Schule lag noch vor mir, da wurde meine Aufmerksamkeit von einer Werbung für Farben gefesselt. Ich glaube ‚Fritze Lacke‘ hieß die Firma. Das Werbe-Bild, das mir als Kind beim Bilder-Suchen in Zeitschriften auffiel, zeigte einen Maler-Jungen, der von der Leiter fiel und bäuchlings am Boden landete. Vor ihm lag die ihm entglittene Lackdose, aus der Farbe floss. Diese Dose zeigte genau das Bild des von der Leiter gefallenen Jungen mit jeweils weiteren Lackdosen mit dem gleichen Bild in sich.

Die meine ‚Aufmerksamkeit‘ fesselnde Faszination dieses Werbe-Bildes kippte plötzlich um und es entstand etwas, was ich heute als ‚Achtsamkeit‘ bezeichne.

Ich löste mich von der fremdbestimmten Faszination und begann selbständig zu fragen, zu suchen und die ‚Bilder in den Bildern‘ immer weiter zu verfolgen. Dieses Denken und Suchen ließ mich lange Zeit nicht los. Zwei, drei Bilder waren im realen Bild noch angedeutet, aber für mich musste es doch, wie angedeutet, weitergehen. Ich begann deshalb das, was auf dem Werbe-Bild nicht mehr real gezeigt wurde, mir in der Phantasie zu ergänzen.

Dabei merkte ich bald, dass es mit der Anschaulichkeit des ‚Bildes im Bild des Bildes des Bildes usw.‘ in der Phantasie zwar etwas weiter ging als ich sinnlich real wahrnehmen konnte, dass aber das anschauliche Vorstellen ebenfalls bald sein Ende fand. Der Gedanken-Gang ging aber trotzdem in meinem Kopfe weiter, denn der angedeuteten Regel nach ‚musste‘ es ja weiterge-

hen. Das Bild war eben noch nicht ‚fertig‘, weder in der Realität noch in meinem Kopfe.

Mit Erstaunen musste ich in meinem aussichtslosen Bemühen, mir mein Bild ‚fertig‘ zu machen, letztlich feststellen, dass ich dazu unendlich viel Zeit brauchen und räumlich im unendlich Kleinen landen würde.

Diese Not hat mich damals stark geprägt. Meine Besessenheit des gesammelten Fragens, die einige Wochen dauerte, verschwand zwar wieder und das körperliche Herumtoben hatte mich bald von dieser ausweglosen Gedanken-Arbeit erlöst.

Aber einige Jahre später kam diese suchende ‚Sucht‘ erneut zum Ausbruch. Diesmal waren es die spiegelnden Kugeln am Weihnachtsbaum, die vor meinen Kinderaugen das gleiche Theater aufführten.

Nun war es aber nicht mehr nur ein Bild, das sich im ‚selben‘ Bild immer wieder als ‚gleiches‘ widerspiegelte, sondern es waren mehrere Kugeln, die ‚in sich‘ sich gegenseitig immer wieder enthielten. Letztlich war das Ganze in jedem seiner Teile enthalten und in jedem alles ‚Andere‘ mit jeweils dem ‚gesamten Eigenen im Anderen‘ in sich.

Dies auszudenken war für mich ebenfalls wieder, trotz intensiver Sammlung, eine hoffnungslose Geschichte. Die oberflächlich angedeutete Idee ließ sich in meinem Kopfe nicht verwirklichen. Es konnte in mir aber auch nicht der Glaube aufkommen, dass dieser ‚Akt‘ in der Realität selbst verwirklicht sei. Ich stellte mir nämlich damals die hin-und-her-flitzenden Lichtstrahlen vor, die sich endlos abmühen, das gegenseitige Spiegeln in den Spiegeln sukzessive aufzubauen. Jedes mal, wenn die Kerzen erlö-

schen, würde das gesamte Bild wieder zusammenbrechen, so dass am nächsten Tag die Lichtstrahlen wieder von vorne anfangen müssten.

Später, während meines Studiums, begegnete ich dem Gleichnis vom 'Perlennetz des Indra', in welchem sich in jeder einzelnen Perle alle anderen spiegeln. Ich ordnete dieses Thema natürlich sofort meiner Weihnachtsbaum-Geschichte zu. Auch das, was ich im Zen-Buddhismus über das Koan berichtet fand, erinnerte mich sofort an meine intensive Sammlung und denkende Qual mit meinem Fritze-Lack-Jungen und den Kugeln am Weihnachtsbaum.

Als mir mein Vater während meiner Schulzeit eine alte Kohlenfaden-Glühbirne zeigte und mir den Unterschied zu einer Doppelwendel-Lampe deutlich machte, fand ich in einer zerbrochenen Doppelwendel-Glühbirne einen geschraubten Schrauben-Faden.

Dies führte natürlich sofort zum Problem der immer wieder geschraubten Schrauben-Linie und der Frage, wie ein Pilot diese Bewegungs-Bahn fliegen, d.h. in welche Richtung er vom Ruhe-Punkt aus losstarten müsse, und ob er letztlich dann auf einer sich ausdehnenden Kugel-Oberfläche kreise?

Mit dieser Frage habe ich später in meinem Studium kompetente Kollegen, die Physik oder Mathematik studierten, zuerst verblüfft, dann gelangweilt und später genervt. So blieb auch dies für mich ein Koan.

Rückblickend haben mir all diese Probleme wenig Erkenntnis gebracht, wohl aber mein gedankliches Bewegen beim Erkennen und Denken sowie meine Achtsamkeit und Vorstellungskraft trainiert.

Zu einem für mich brauchbareren Ergebnis kam ich allerdings bereits in meiner Schülerzeit, als in unserer Schule ein langes Pendel aufgehängt wurde, um mit dem Experiment von Foucault die Umdrehung der Erde zu veranschaulichen. Die Pendel-Ebene wurde am Boden mit einem Strich markiert und es zeigte sich, dass nach einigen Wochen das Pendel deutlich quer zur Ausgangs-Markierung schwang.

Dass Leon Foucault bereits im Jahre 1850 damit die Umdrehung der Erde bewies, interessierte mich damals überhaupt nicht. Mich fesselte vielmehr mein eigener Gedankenblitz, dass nämlich das Pendel an seinen Umkehr-Punkten ‚unmöglich‘ in Ruhe sein könne, denn es drehe ja eine Schleife. Und da sich im Weltall letztlich alles irgendwie um etwas drehe, könne es überhaupt keine absolute, sondern immer nur, innerhalb eines ‚scheinbar‘ ruhenden Bezugs-Systems, bestenfalls eine ‚relative Ruhe‘ geben.

Damit wurde für mich sowohl der Zweifel daran, dass es absolute Ruhe als reale Erscheinung gibt, als auch meine Ansicht gefestigt, dass die Welt vielleicht eine gute Idee, aber keineswegs fertig sei und dass selbst die Ideen, die wir uns aus welchen Gründen auch immer in unserem Kopfe machen, kein Beweis dafür sind, dass sie als Urbild eine in ihrem So-Sein bereits ausgeformte Möglichkeit darstellen oder als ‚Fertigkeit‘ überhaupt realisierbar sind.

Und trotzdem ist es gut, dass wir diese ‚angerissenen‘ und ‚angedeuteten‘ Träume haben. Es geht eben um die Frage des gedanklichen und des praktischen ‚Umganges‘ mit ihnen.

Zum Ernstfall wurde mir meine spielende Arbeit der Achtsamkeit, als bei mir zum ersten mal die Liebe zuschlug und an Eins-Werden, Intensität und Besessenheit alles übertraf, was ich vom „In-Form-sein“ im Sport und aus meinem Befassen mit dem Phänomen der Spiegelung bis dahin kannte.

Neu war dabei die Tatsache, dass sich durch die Liebe, im Erleben des Eins-Seins mit dem Anderen, die Dimension des Wert-Seins entfachte.

War das Erleben vorher beim Betrachten des So-Seins der Spiegelungen eher distanziert und statisch, so begann jetzt das den Anderen umfassende Erleben selbst zu rotieren.

Ich hörte damals im Religions-Unterricht, dass man dem ‚lieben Gott‘ alles Gute, Schöne und Wahre in höchstem Maße zuschrieb und ihn mit der größten Liebe vereint sah.

Alle diese guten und schönen Ideen zerbrachen mir in ihrer Absolutheit aber schmerzlich angesichts der intensiven Konkretheit der Liebe.

Ich sträubte mich vehement dagegen, zu akzeptieren, dass es Situationen gibt, wo einerseits gerade wegen der Liebe man nicht gut und/oder ehrlich sein ‚darf‘ und andererseits manchmal gerade wegen ihr aus einem inneren Zwang heraus, in einer vollkommen neuen Art eines innen ‚einfallenden‘ Fremdbestimmt-Seins, das Gegenteil des ‚üblichen‘ Ideals realisieren ‚muss‘.

Diese Situationen sind zwar selten, aber es ist schmerzlich, dass es sie gibt. Sie werfen einen in eine Ungewissheit, welche die Liebe zum Wagnis macht.

So begannen sich in mir die Werte des Wahren und des Guten zu drehen und angesichts der Liebe zu relativieren. Sie stellten sich bloß als ‚angerissene Ideen‘ dar, die zwar im Großen und Ganzen brauchbar sind, aber in der Liebe auch manchmal zerbrechen müssen.

In dieses Erleben mischte sich meine Erfahrung mit den sich gegenseitig spiegelnden Kugeln, die in ihrem So-Sein ja auch nicht ‚fertig‘ werden konnten, und es erschienen mir die Werte ebenfalls als sich gegenseitig spiegelnd und gegeneinander aufgehängt.

Was aber im konkreten Erleben hinzukam, das war das ‚Umschlagen‘ des ‚Gut-Gemeinten‘ in etwas ‚Schlecht-Wirkendes‘, wie es mir später in der Dialektik von Yin und Yang bekannt wurde.

Vor diesem Hintergrund fasste ich dann die Gedanken von Lao Tse auf, denn es wurde mir intensiv erlebbar, dass das Augenmaß für die konkrete Praxis vom Kompass ‚Liebe‘ abhängt und es der ‚Möglichkeit‘, der ‚Dynamik‘, der ‚Kraft‘, des ‚Mutes zum Unvollkommenen‘ bedarf, um vom So-Sein und Wert-Sein der ‚Liebe zum Ideal‘ zu einer ‚personalen Wirklichkeit‘ im Da-Sein zu kommen.

II.

Aus dem Vorangegangenen mag der Eindruck entstanden sein, als wäre ich in der Kindheit bereits Theoretiker gewesen und hätte damals auch mein eigenes Bewegen reflektiert. Das war aber keineswegs der Fall. Im Gegenteil, mein eigenes Sporttreiben machte mir bloß enormen Spaß. Ich studierte später auch Sport nur deswegen, weil ich im Beruf selber viel Sport

treiben wollte. An meinem Bewegen war ich damals theoretisch überhaupt nicht interessiert und mich kümmerte auch lange Zeit nicht, was in Vorlesungen darüber erzählt wurde. Ich erlebte zwar oft das ‚In-Form-sein‘, aber ich machte mir darüber bis in mein Sportstudium hinein keine Gedanken. Einmal wurde ich allerdings vorübergehend wachgerüttelt.

Als Schüler hörte ich mit halbem Ohr einer Buchbesprechung im Radio zu. Plötzlich wurde meine Aufmerksamkeit gebannt. Es wurde von psychischen Erlebnissen berichtet, die mir aus meiner Sportpraxis, vom Messer-Werfen und meinem Raufen bestens bekannt waren.

Da ich gefesselt zuhörte und sogleich in ein Nacherleben versank, hatte ich nicht erfasst, um welches besprochene Buch es sich eigentlich handelte. Nur dunkel erinnerte ich mich, dass vom Bogenschießen die Rede war. Meine Phantasie brachte dies sofort in die Nähe von Indianer-Geschichten. Ich reimte mir daher rückinnernd den Buchtitel als „Onkel Sam lehrt Bogenschießen“ zusammen. Als Autor glaubte ich mich an den Namen „Scheuregger“ zu erinnern.

Natürlich konnte der Buchhändler dieses Buch nicht auftreiben. Erst Jahre später, ich befand mich bereits im fortgeschrittenen Sportstudium, wurde ich durch einen Zufall an diese Buchbesprechung erinnert: Ich wohnte während meiner Studienzeit in einem Studentenheim mit studentischer Selbstverwaltung. Da ich dort zeitweise Heimleiter war, bekam ich als solcher die an das Studentenheim gerichtete Post. So auch einen Brief eines japanischen Studenten, der eine deutschsprachige Brief-Freundin suchte. Da ich an den Briefmarken interessiert war, gewann ich meine Schwester, mit dem Japaner zu korrespondieren.

Nach einiger Zeit sah ich bei meiner Schwester ein Taschenbuch. Am Umschlag war ein Korb mit Eiern und einem Zweig mit Beeren abgebildet. Darunter stand „Zen und die Kultur Japans“.

Dies war der Auslöser für mein Unterbewusstes, denn mit einem Schlag wurde mir klar, dass es nicht „Onkel Sam“, sondern „Zen in der Kunst des Bogenschießens“ geheißen hatte.

Den Autor Eugen Herrigel festzustellen, war dann nicht mehr schwierig.

Damit fing mein Interesse am eigenen Bewegen an. Ich begann zu lesen und vertiefte mich in die östliche Philosophie, bevor ich mich später in meinem Philosophie-Studium intensiver mit der westlichen befasste. Viele innere Erlebnisse fand ich dort beschrieben, die mir aber zum Teil sehr vertraut waren. Das, was mir neu war, suchte ich entsprechend den oft mitgelieferten Anweisungen zu erleben. So befruchtete einerseits das Lesen meine eigene Praxis des Erlebens, andererseits stellte sich im Erleben für mich auch Neues ein, das ich dann in der Literatur suchte.

So zogen sich praktisches Erleben und Lesen gegenseitig, wie im Reißverschluss, hoch. Was ich nur las aber nicht im eigenen Erleben wiederfinden konnte, demgegenüber blieb ich skeptisch aber offen.

Immer mehr ging ich dazu über, meine Achtsamkeit auch meinem sportlichen Bewegen zuzuwenden und in den Alltag einzubringen.

Ähnlich wie die Kugeln am Weihnachtsbaum fesselten mich später die menschlichen Erbkoordinationen, die das grundlegende Baumaterial unseres Bewegens bilden. Über Alois Weywar wurde ich mit der Arbeit von

Max Thun-Hohenstein bekannt, der im intensiven Selbstbeachten seine eigenen Bewegungen erforschte und begleitend das Bewegen der Tiere analysierte.

Dieses Thema packte und ließ mich im praktischen Üben über Jahre nicht los, bis ich mich in diesem 'Apriori des menschlichen Bewegens' einigermaßen orientiert hatte. Dabei wurde der Zusammenhang der ‚Einheit von Erleben und Lebendigkeit‘ mit dem ‚Eins-Werden mit der Umwelt‘ besonders deutlich. In diesem Bemühen zeigte sich auch, wie brauchbar das eingangs dargelegte Modell des Bewegens für mich war. Mit ihm ließ sich nämlich in einem ganzheitlichen Akt Zusammengehöriges fassen und praktisch-pädagogisch ‚bearbeiten‘: sowohl das körperliche Bewegen, als auch das psychisch-gedankliche und das der Achtsamkeit.

Dass ‚Möglichkeit‘ etwas mit Potenz, mit Kraft, mit Dynamik, mit Freiheit und Da-Sein, aber auch mit Mut, Wille und Kreativität zu tun hat, leuchtete im vertieften Erleben unmittelbar ein.

In meiner ‚inneren Empirie‘ war mir besonders hilfreich, zwischen den drei Dimensionen des Erlebens, dem Da-Sein, dem So-Sein und dem Wert-Sein klar zu unterscheiden und mir deutlich zu machen, wie Bewegung, Akt, So-Sein mit der Unmöglichkeit zusammenhängen und in welchem Sinne die ‚Leere‘ vom ‚Nichts‘ zu unterscheiden sei.

In diesem Selbstbeachten entdeckte sich mir, in der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen, ‚leibhaftig‘ die Komplementarität von ‚verbindendem Bewegen‘ und ‚grenzsetzendem Bewegen‘, von denen das erste eine besondere Nähe zum Da-Sein, zur Möglichkeit, zur

„Leere“, das zweite eine besondere Nähe zum So-Sein und zur Un-Möglichkeit, zum „Nichts“ hat. Wobei aber der Komplementarität entsprechend das eine Bewegende als Keim im anderen enthalten ist.

III.

Aufgrund dieser inneren Erfahrungen wurde es für mein Modell wesentlich, die Möglichkeit nicht als eine verkappte Wirklichkeit, nicht als einen noch nicht seienden Akt, nicht als eine noch nicht seiende Bewegung, nicht als eine eingefaltete „energia“, nicht als ein schattenhaftes So-Sein zu betrachten, sondern als „dynamis“, als Potenz, als „Sein-Können“, als formlose und ungerichtete Kraft. Diese wird bei der Verwirklichung im Akt, wird in der „energia“, nicht vernichtet, sondern gibt dieser gerade ihre „Fülle“ und ihr Da-Sein. Sie „dauert“ in dem sich bewegend verändernden So-Sein des Aktes, sie fließt als „Kraft“ in der „Energie“, in der „energia“, im Bewegen weiter und gibt so dem ständig seine „Gleichheit“ verändernden Akt seine „Identität“.

Die Kraft ist als Möglichkeit das „Da-Sein der Energie“. Die Energie, das Bewegende, der Akt, erscheint dagegen als das durch andere Akte gerichtete „So-Sein der Kraft“.

Aus dieser Sicht verstehe ich, was Margarethe Streicher unter „kraftschlüssigem Bewegen“ verstand und was die Chinesen veranlasste, neben dem „Qi“, als der inneren Energie, auch in äußeren Akten andere Erscheinungs-Formen der überall „selben“ Kraft zu benennen.

Für das Bewegende ist es eben ganz wesentlich, neben dem inneren „Qi“ auch äußere Erscheinungen der Kraft

zu beachten: Die im Akt der Muskel-Bewegung erscheinende ‚roher Muskelkraft‘ wird als ‚Li‘ bezeichnet. Dieses ‚Li‘ bewirkt am äußeren Widerstand, zum Beispiel beim ‚erdverwurzelten Stand‘ an der Schnitt-Stelle mit dem Boden, die Reaktions-Energie ‚Jin‘, die ebenfalls ‚kraftschlüssig‘ durch den Körper geleitet und gezielt in das leibliche Bewegen einbracht werden muss. Die eigene Muskel-Energie ‚Li‘ ist eben etwas anderes als das vom Widerstand zurückgeworfene Echo auf sie, das ‚Jin‘. Dieses hilft mir, zum Beispiel beim Springen, gegen die externe Schwerkraft anzukämpfen. Die im Außen unterschiedenen Energien haben dann als ‚Bewegungen des Vorstellens‘ ebenfalls auf das leibliche Bewegen energetisch ‚richtenden‘ Einfluss.

Mit dem Wort ‚Qi‘ wird in der Literatur allerdings Verschiedenes bezeichnet. Einerseits wird es als eine bereits in Bahnen geformte ‚Energie‘ betrachtet, von der es entsprechend der Polarität von Yin und Yang bereits zwei Arten gibt.

Andererseits wird es als Wort für die in allem fließende formlose und ungerichtete ‚Kraft‘ gebraucht, die als ‚Leere‘, als ‚Leere an Form‘, jeden Akt als ‚Fülle‘ erfüllt. Die ‚Leere‘ im buddhistischen Sinne meint als Möglichkeit, als Kraft, das ‚Wuji‘ des Taoismus, das die polare Einheit der Energien ‚Yin‘ und ‚Yang‘, das ‚Taiji‘ geboren hat.

Sieht man beim Bewegen nicht nur die eigenen Muskel-Akte und die in ihnen fließende Kraft, sondern auch die Kraft im Wechsel-Wirken mit der Umwelt, dann wird deutlich, dass eine sich mit der Umwelt auseinandersetzen menschliche Bewegung in ihrer zeitlichen Umkehr, die sich zum Beispiel beim Rückspulen eines Filmes zeigt, etwas anderes ist als deren reale räumliche Umkehr.

Dieses Thema ist eigentlich banal, aber es fesselt mich seit meiner Kindheit. Das menschliche Bewegen, das sich beim Rückspulen von Filmaufnahmen zeigt, er-

schien mir immer nicht nur komisch, sondern auch sehr interessant. Sieht man nämlich dieses Bewegen nicht vorwiegend als ‚Orts-Veränderung‘, sondern einfühlend als ‚Ereignis der Kraft‘, dann merkt man sofort, dass ein rückwärtslaufender Film, auf dem ein Vorwärts-Gehen gezeigt wird, kein echtes Rückwärts-Gehen darstellt. Genau so wird bei der ‚Zeit-Umkehr der Präsentation‘ aus einem gefilmten Rückwärts-Gehen kein Vorwärts-Gehen. Ähnliches kann man bei geworfenen Bällen beobachten, die sich bei der ‚Zeit-Umkehr der Präsentation‘ beschleunigen, so als würden sie angesaugt werden oder Rückenwind bekommen.

Gleiches lässt sich bei einer Raum-Umkehr beobachten, zum Beispiel beim Vorwärts-Gehen auf einem rückwärtslaufenden Laufband, das sich schneller bewegt als die Vorwärts-Geschwindigkeit des Gehenden.

Wenn durch das Auseinandersetzen mit der Umwelt Reaktions-Energie mobilisiert wird, braucht man nur zu beachten, was an den Schnitt-Stellen geschieht. Ein ganz anderes Problem stellt sich, wenn man, wie beim Taijichuan, sich nicht nur mit realer externer Energie, sondern auch mit nur vorgestellten Akten eines imaginären Gegners auseinandersetzen muss. Hier wird im Bewegen muskulär etwas dargestellt, was es außen in meiner Umgebung als realen auf mich einwirkenden Akt gar nicht gibt. Die extern erscheinende Kraft und ihre Wirkungen auf mich werden simuliert, indem jeweils die Antagonisten meines eigenen Bewegens mit einspannt werden, um die entsprechende kraftschlüssige Bewegung alleine zu kreieren.

Im Taijiquan geht es deshalb nicht darum, die visuell wahrgenommene Orts-Veränderungen der beobachtbaren Bewegung bloß ‚nachzumachen‘. Dies ergäbe bloß ein ‚Luft-Rühren‘. Der

Sinn und Zweck der jeweiligen Bewegung soll vielmehr als Ganzkörperbewegung kraftschlüssig realisiert, d.h. im Sinne von Heinrich Jacoby ‚auch gemacht‘ werden.

Wird zum Beispiel mein sich beugen wollender Arm von einer übermächtigen Energie vom Körper weg gezogen, so ergibt dies ein anderes So-Sein der Bewegung, als wenn ich den gebeugt gehaltenen Arm sukzessive loslasse.

In ihrem So-Sein ebenfalls andere Bewegungen entstehen, wenn man den Arm gegen einen äußeren Widerstand, selbst immer stärker werdend, wegschiebt oder gegen einen nachlassenden äußeren Widerstand nach vorne streckt.

Das kraftschlüssige So-Sein des Aktes ist hier jedes Mal ein anderes.

Beim Realisieren von Taiji-Bewegungen muss daher vorerst immer nach dem Sinn und Zweck der dargestellten Bewegung gefragt werden. Dieses Fragen bildet aber erst den Anfang der Gestaltungs-Arbeit.

Ganz ähnlich verhält es sich beim alpinen Skilaufen. Je nach eigener Absicht und äußerem Gelände ist mein Bewegen ein anderes. Meist ist es mit einem bremsenden Rückwärts-Galoppen auf einem übermächtig vorwärtslaufenden Laufband zu vergleichen. Der eigene muskuläre Akt ist dabei ein aktives aber erfolgloses ‚Sich-rückwärts-den-Berg-hinauf-Bewegen‘ in ständigem Galopp-Wechsel. Es aber nicht nur dieses! Es gibt auch Situationen, wo man sich im ständigen Galopp-Wechsel tal-strebend fortbewegt.

Das Rückwärts-Galoppen ist aber weder die Zeit- noch die Raum-Umkehr des Vorwärts-Galoppen, sondern in seinem So-Sein als erbkoordinatives Muster ein eigener Akt.

Um diese Unterschiede auch kraftschlüssig zu erleben, ist es vorerst von Vorteil, mit ganz einfachen Bewegungen zu experimentieren. Zum Beispiel mit dem bereits erwähnten Arm-Strecken. Hier könnte man, vorerst ganz unabhängig von der Frage nach Sinn und Zweck, die verschiedenen Varianten durchprobieren, ohne auch schon auf die Kraftschlüssigkeit zu achten. Relativ schnell kann man bei diesem Üben die Variablen des eigenen Bewegens und deren unterschiedliche Kombinationen entdecken.

Hat man diese Varianten einigermaßen ‚einstudiert‘, dann geht es darum, sie flüssiger auszuführen, achtsam auf das innere Spiel der Kraft ‚hinzuhören‘ und zu entdecken, in welchem So-Sein sich die Kraftschlüssigkeit ‚gerne‘ einstellen möchte und welcher Sinn und Zweck der Bewegung sich dabei von innen her wie von selbst aufdrängt. Hier gilt es, den entsprechenden Akt sowohl als Zweck-Bewegung, als auch als Ausdrucks-Bewegung zu beachten.

Beides ist nämlich von Interesse. Beim Skilauf führt Angst oft dazu, das Rückwärts-Bewegen gegen die Schwerkraft zu stark zu betonen und dabei auch spezifische Erbkoordinationen zu mobilisieren. Will ich die Rück-Lage dieses Aktes verändern, dann kann es hilfreich sein, den entsprechenden Akt vorerst als Ausdrucks-Bewegung und weniger als Zweck-Bewegung zu analysieren und zu gestalten.

IV.

Aus dem bisher Dargelegten sollte deutlich werden, dass es für das Verständnis fernöstlicher Bewegungsweisheit wichtig ist,

sich klar zu werden, welche unterschiedlichen Bedeutungen das Wort ‚Möglichkeit‘ in unserem Sprachgebrauch hat. Ich wollte ein Modell anbieten, das die Zusammengehörigkeit verschiedener Wörter, die Ähnliches meinen, aufzeigt. In diesem Sinne habe ich das Wörter-Paar ‚Möglichkeit–Wirklichkeit‘ gleich gesetzt den Wörter-Paaren ‚Potenz–Akt(Bewegung)‘, ‚Leere(Fülle)–Form‘, ‚Sein–Seiendes‘, ‚Grund-Ganzes‘, ‚Identität–Unterschied‘, ‚dynamis–energia‘, ‚Kraft–Energie(Bewegung)‘, usw.

Das Verständnis meines Modells hängt davon ab, ob man sich mit ‚etwas‘, was eigentlich gar nicht ‚Etwas‘ ist, ‚zufrieden‘ gibt und akzeptiert, dass man dieses, über das man eigentlich gar nicht ‚form-vollendet‘ reden kann, mit Wörtern benennt, wie ‚Möglichkeit‘, ‚Potenz‘, ‚Kraft‘, ‚Leere‘, ‚Fülle‘, ‚Sein‘, ‚Identität‘, oder in Übertragung auf fernöstliche Begriffe mit ‚Tao‘, ‚Wuji‘, ‚Brahma‘ oder ‚Sunnata‘.

Wobei es letztlich aber darum geht, beim Akt des Denkens selbst dem Drang zu widerstehen, sich von dieser ‚Leere‘ ein Bild machen, bzw. es begrenzend ‚definieren‘ zu müssen.

Die ‚Leere‘ ist als ‚Möglichkeit‘ das ‚Eine‘. Dieses ‚Eine‘ ist aber nicht nur gegenüber der vielfältigen Wirklichkeit zu ‚verteidigen‘, sondern auch gegenüber der ‚Un-Möglichkeit‘.

Die ‚Un-Möglichkeit‘ ist als Negation der ‚Leere‘ eben ‚nichts‘. Dieses ‚Nichts‘ mag sich aber gewissermaßen selbst nicht, und negiert sich ‚masochistisch‘ selbst. Erst dadurch wird aus dem ‚Nichts‘ das ‚Nicht-Unmögliche‘ als ein polares Bewegen hervorgetrieben. In die ‚Lücke‘ des Erscheinens fließt die Möglichkeit, und gibt so dem Akt seinen ‚Grund‘.

Was in meinem Modell für mein Denken äußerst brauchbar ist, muss aber noch lange nicht für das alltägliche Gespräch mit Menschen, die andere Modelle haben, tauglich sein. Man ist daher ständig auf einen Übersetzungsprozess angewiesen: einerseits, um sich in der Kommunikation mitteilen zu können, andererseits aber um das alltagssprachlich Vermittelte auch selbst klar weiter denken zu können.

Dadurch scheidet sich die Begrifflichkeit, die taugliches Werkzeug des eigenen Denkens sein kann, von jener der gebräuchlichen Sprache, die Grundlage der Kommunikation ist.

V.

Abschließend will ich versuchen, den Grundgedanken meines Modells möglichst alltagssprachlich umsetzen:

„Energie“ ist für mich ein anderes Wort für eine ganz grundlegende Bewegung. Jede Bewegung ist eine Form, sie ist ein „So-Sein der Kraft“. Kraft ist die Fähigkeit, ist das Können, ist die Möglichkeit, Bewegung hervorzurufen. Nur diese hat als Form, als Akt, ihre wirkende Wirklichkeit.

Die Kraft selbst hat „unmittelbar“ kein Maß. Erst die Bewegung macht „begrenzend“ aus ihr ein dem Akt entsprechendes Quantum an Kraft. Erst dadurch wird die Kraft „mittelbar“ messbar. Eigentlich wird aber nie die Kraft gemessen, sondern der Akt, die Energie, die Bewegung. Diese schöpft „maßvoll“ aus dem „Meer der Kraft“. Kraft hat keine Form, kein Vielerlei. Von ihr gibt es keinen Plural. Sie ist das „Eine“ ohne Maß, ohne Zahl und ohne Grenzen. Kraft ist das, was Arbeit verrichten „kann“.

In ihr selbst ist aber nicht unter- und entschieden, welche Arbeit in welchem Ausmaße dies sein soll.

Die Bewegung, der Akt, wird nicht durch Kraft, wird nicht durch die Möglichkeit, geändert, sondern nur durch eine andere kraftvolle Bewegung.

Nur Wirklichkeit ändert Wirklichkeit.

Die Frage nach der Ur-Sache, ist die Frage nach der Ur-Wirklichkeit. Sie ist eine Frage nach einem So-Sein.

Die Frage nach dem Grund ist dagegen eine Frage nach der Möglichkeit, nach dem Da-Sein.

Die Frage 'warum Etwas ist', ist deshalb zu unterscheiden von der Frage ,weswegen Etwas so und nicht anders und gerade jetzt ist'.

Diese Frage nach der Kausalität führt nicht zur Beantwortung der Frage nach dem Grund. Die Frage nach dem Grund des Daseins liefert wiederum keine Antwort auf die Fragen ,was war', ,was kommen wird' und ,warum etwas gerade jetzt' und ,so und nicht anders' ist.

Zwischen diesem aussichtslosen Zusammenkommen der ,Frage nach der Kausalität' mit der ,Frage nach dem Grund' spannt sich im Modell dann die Frage nach der ,Kontingenz', nach dem Zufall, nach der Freiheit, nach einem ,Zwischenreich der Kreativität', wo ein nicht-kausaler Umgang der Kraft mit der Energie gesucht wird. Wie kann im Nicht-Unmöglichen ,unmittelbar' aus der Möglichkeit heraus der Form nach Neues entstehen?

Die Frage des ,Emporkommens', des ,Auftauchens' eines neuen So-Seins höherer Ordnung sucht hier ihre Beantwortung. Ist diese ,Emergenz' von Neuem bloß ein ständiges Wechsel-Wirken, welches das bestehende So-Sein immer weiter ausdifferenziert, wodurch neue vorher nicht erkenn- und berechen-

bare Zusammensetzungen entstehen, die dann eine neue Qualität bilden? Ist das Entstehen des So-Seins höherer Ordnung aus niederen Ordnungen alleine dadurch zu erklären?

Dagegen spricht die in der ‚inneren Empirie‘ anzutreffende lebendig ‚kraftvolle‘ Achtsamkeit und deren ‚unmittelbarer‘ Erlebens-Bezug zu dem, was ich in diesem Beitrag mit dem Wort ‚Möglichkeit‘ markiert habe.¹

¹ Vgl. meine Publikationen:

„*Yin und Yang. Zur Komplementarität des leiblichen Bewegens*“. Prolog-Verlag. Immenhausen bei Kassel 2000. ISBN 3-934575-10-2.

„*Bewegen zum Selbst - Diesseits und jenseits des Gestaltkreises. Für Bewegungswissenschaftler, Philosophen, Mediziner, Psychologen und Pädagogen als Hinführung zum Grundgedanken der 'Theorie des Gestaltkreises'* “. Verlag Edition Lietzberg. Hamburg 1997. ISBN 3-9804972-3-2.

„*Die Kunst des Machens oder der Mut zum Unvollkommenen - Die Theorie der Leistungsfelder und der Gestaltkreis im Bewegnlernen*“. Verlag Edition Lietzberg, Hamburg 1996. ISBN 3-9804972-2-4.

„*Bewegung und Wissenschaft. Im Sport zur kreativen Lebendigkeit. Philosophische Grundlegung der Sportwissenschaft*“. Zum kostenlosen Herunterladen im Internet: <http://www.tiwald.com>.

Über den intentionalen Akt der Achtsamkeit im Da-Sein.

I.

Im traditionellen chinesischen Denken, insofern es sich mit dem menschlichen Leib und seinem Bewegen befasst, haben die chinesischen Wörter „Shen“, „Xin“, „Yi“ sowie „Jing“ und „Li“ zentrale Bedeutung.

Ein reibungsloses lexikalisches Übersetzen dieser Wörter ist nicht möglich. Sie werden nämlich je nach Betrachtungsperspektive des selben Objektes, bzw. in unterschiedlichen Betrachtungs-Perspektiven verschiedener Tat-Sachen, gebraucht. Sie verschieben dabei ihre Bedeutungen ganz erheblich. Sie umfassen dann mehr und verlagern dabei auch das Bedeutungs-Zentrum. Dies versucht man allerdings auch durch unterschiedliche Schriftzeichen und unterschiedliche Aussprache der jeweiligen Wörter auseinander zu halten.

Durch dieses Bemühen haben dann, oberflächlich betrachtet, diese ähnlich oder gleich ausgesprochenen Wörter kaum mehr etwas miteinander zu tun.

Diese Wörter leben insbesondere vom Kontext ihres Gebrauches. Um zu verstehen, muss einem daher das konkrete „Umfeld“ der gemeinten Tat-Sache bereits bekannt sein.

Um sich in diesem verwirrenden Gebrauch der Wörter zu orientieren, ist es daher erforderlich, zu den Tat-Sachen zurückzukehren, die mit diesen Wörtern anzusprechen versucht werden.

Will man aus dem Begegnen mit dem traditionellen chinesischen Denken Nutzen ziehen, dann sollte man daher versuchen, den „Fall“ durch Begegnen mit den Tat-Sachen „neu aufzurollen“.

In meiner Betrachtungs-Perspektive beachte ich besonders „drei Dimensionen des Erlebens“ und ordne diesen Dimensionen die chinesischen Wörter vorerst in einer ganz globalen Bedeutung zu:

- der Dimension „Wert-Sein“ des Erlebens ordne ich das chinesische Wort „*Xin*“ (Herz, Mut, emotionaler Wille, Entschluss-Stärke);
- der Erlebens-Dimension des „So-Seins“ das Wort „*Yi*“ (Vorstellung, vorgestellte Ordnung, bewusste Form) zu;
- der Erlebens-Dimension des widerspiegelnden „Da-Seins“ bringe ich das Wort „*Shen*“ (Achtsamkeit, Geistesklarheit) nahe;
- das Wort „*Jing*“ (Samen) steht für mich für „Tat-Sache“, für „Realität“. Es steht für das, was konkret „im Werden ist“: aus dem etwas wird;
- das Wort „*Li*“ verwende ich dagegen im Sinne objektiv vorhandener, rhythmisch beharren wollender „Ordnung“;

II.

Unser abendländisches Denken prägen bestimmte Voraussetzungen. Wir haben aus einem anderen Anliegen heraus ganz andere Erst-Unterscheidungen getroffen, als das traditionelle chinesische Denken es tat.

Es ist auch beim Denken so: Die Form, in die man den Kuchen zu teilen beginnt, beschränkt bereits das weitere Teilen.

Jene Unterscheidungen, mit denen man beim „Ur-Teilen“ angesichts einer Tat-Sache beginnt, ermöglichen bzw. verunmöglichen einem weitere Unterscheidungen.

Im Erkennen geht es daher nicht nur darum, die gedankliche Tradition (ihren Grund-Unterscheidungen entsprechend) weiterzuführen, oder in einem Gedanken-Experiment die in ihr getrof-

fenen Unterscheidungen nur anders zu gewichten, anders zu kombinieren und anders zu hierarchisieren.

Es bringt auch sehr wenig, spätere Unterscheidungen, in denen jene Grund-Unterscheidungen stecken, aus denen sie gewonnen wurden, an den Anfang zu stellen und dann in einem Gedanken-Experiment von dort aus einen neuen Baum von hierarchisch geordneten Unterscheidungen aufzubauen.

Hier dreht man sich dann bald gedanklich nur im Kreis.

Ganz ähnlich verlaufen die Gedanken-Experimente beim Vergleichen und Synthetisieren von Gedanken unterschiedlicher Kulturen.

III.

Wenn man andere Grund-Unterscheidungen gewinnen möchte, die nicht nur im „gefügigen Gedanken-Experiment“, sondern auch in der „lebensweltlichen Praxis“ treffend und brauchbar sind, dann muss man erneut von den Tat-Sachen ausgehen.

Man muss der Praxis wieder unmittelbar begegnen und angesichts dieser Praxis dann verstehen lernen, von welchen Betrachtungs-Perspektiven her jeweils die tradierten Grund-Unterscheidungen getroffen wurden.

Das historische und kulturelle Verstehen des lebensweltlich praktischen Anliegens jener Zeiten und Kulturen erleichtert es, jene Standorte zu finden.

Auch das „Was“ und die praktische Art der „Kenntnis der Welt der damaligen Kulturen“ hilft einem, deren „Standorte des Betrachtens“ einigermaßen zu unterscheiden und zu lokalisieren. Diese „Standorte des Betrachtens“ sieht man aber nur, wenn

man mit den gesehenen Tat-Sachen selbst in „unmittelbarem Begegnen“ ist.

Es wird dann auch ganz elementar sichtbar:

- dass ich mich selbst
- von einem dinglichen „Außer-Mir“

unterscheide.

Von einer anderen Betrachtungs-Perspektive her wird dann auch deutlich, wie die Unterscheidung der Welt:

- in etwas „körperlich Anfassbares“
- und in etwas „unsichtbar Wirkendes“, das dahinter liegt, sei dies außerhalb der Dinge oder in den Dingen drinnen,

sich aufdrängt.

Dadurch gewinnt man bereits auf einer ganz elementaren Ebene die Unterscheidung

- in ein „Subjekt“ und in ein „Objekt“
- sowie in ein „körperlich Sichtbares“ und in ein „wirkend Unsichtbares“.

Damit sind nun zwei gedankliche „Schubladen“ installiert, in die dann alles Weitere hineingesteckt werden kann.

IV.

Nun kann man sich der Schublade „Subjekt“ zuwenden. Wenn man sich dabei seinem eigenen „Selbsterkennen“ zuwendet, dann sieht man ebenfalls, dass man:

- einerseits etwas „körperlich Sichtbares und Anfassbares“ ist,
- andererseits aber einem in einer Unmittelbarkeit auch etwas „Unsichtbares und Wirkendes“ erlebbar ist, welches das eigene Handeln ausrichtet.

Seinen auf diese Weise entdeckten „Körper“ kann man dann in die eine Schublade stecken, und sein entdecktes „unsichtbares Wirken“ als „Seele“ in die andere. Diese zweite Schublade könnte nun die Aufschrift „Seele“ erhalten.

Dann könnte man in sich selbst seine „Seele“ als das „wirkend Unsichtbare“ weiter beachten. Dabei könnte man in sich entdecken:

- ein betrachtendes Erleben,
- ein Empfinden der äußeren Welt,
- ein denkend intelligentes Verarbeiten dieses Empfindens zu Wahrnehmungen,
- ein Werten seiner Gefühle,
- ein Erinnern von im Gedächtnis lagernden Bildern,
- ein Beachten all dieser inneren Beobachtungen im gegenwärtig „bewussten“ Erleben,
- ein Bewusstwerden von vorher „unbewussten“ Vorgängen in sich;
- usw.

All dies könnte man nun in die „Schublade der nicht-körperlichen Geschehen“ legen und ihr nun die erweiterte Aufschrift „Geist/Seele“ geben.

Wenn nun Unbehagen aufkommt, weil einem diese „Schublade des unsichtbar Wirkenden“ doch etwas unaufgeräumt erscheint, dann könnte man diese Schublade des „unsichtbaren Geschehens“ in zwei Unter-Schubladen teilen:

- in den „Geist“, der das Dasein beachtet, erinnert und denkend das Sosein des Gedachten verarbeitet
- und in die „Seele“, die wertend „leidet“, sich „freut“ und daher letztlich entscheidet, was sie aktiv „will“.

V.

Auf dieser Grundlage wurde in der abendländischen Denk-Tradition das „unsichtbar Wirkende im Menschen“ auf die Formel gebracht:

- „Vorstellen“
- „Fühlen“
- „Wollen“.

Dabei hat man:

- die „Schublade des Geistes“ mit „Vorstellen“ benannt,
- die „Schublade der Seele“ dagegen in weitere zwei Unterschubladen geteilt:
 - in die „Schublade des leidend-wertenden Fühlens“
 - und in die „Schublade des aktiven Wollens“.

Nun kamen mit Recht andere Denker, die das „Wahrnehmen der Welt“ im Auge hatten und meinten, dass in der „Schublade des Vorstellens“ gar nicht über die „Wahrheit“, sondern bloß über die „logische Richtigkeit“ des Denkens entschieden werden könne. Aus ihrer Sicht sei vielmehr das „Achten“ die eigentliche „geistige“ Funktion, die sich im Dasein „intentional“ auf die tatsächliche Welt richte.

Die Achtsamkeit sei es daher, die angesichts der Praxis „urteilt“, ob etwas „wahr“ ist.

Für das Erkennen sei also der „intentionale Akt“ zur Welt hin, d.h. die Achtsamkeit grundlegend.

Hier wird nun das Wort „Urteilen“ aber nicht mehr dafür verwendet:

- im Sinne eines „Ur-Teilens“ ein „Sosein“ zu unterscheiden, um dadurch im Verstand etwas „auszusagen“;
- sondern das „Urteilen“ wird zum „intentionalen Akt der Achtsamkeit“, der sich auf Tat-Sachen richtet und einem vorgestellten oder sprachlich formulier-

ten „Sosein“ gegebenenfalls einen „Wahrheitswert“ verschafft, d.h. den „Wert“, im „Dasein“ auch „wahr zu sein“

Dieser „intentionale Akt“ verschafft also einem vorgestellten „Sosein“ den „Wert“ der Wahrheit dadurch, dass er im „Dasein“ die „Übereinstimmung eines vorgestellten Soseins mit den gemeinten Tat-Sachen“ überprüft und gegebenenfalls bestätigt.

Das Wort „*Urteilen*“ wird also hier für den „Akt der Achtsamkeit“ gesetzt, der einem „Sosein“ den „Wert“ bestätigt, angesichts von Tat-Sachen im „Dasein“ auch „wahr“ zu sein.

Die „Schublade des unsichtbaren Geschehens“ wurde vom Entdecker² des „Intentionalen Aktes des Bewusstseins“ daher umsortiert. Er brachte das „unsichtbare Geschehen im Menschen“ auf die Gegen-Formel:

- „Vorstellen“
- „Urteilen“
- „Fühlen“.

Er lässt also:

- die „Schublade der Seele“ ohne weitere Unter-Schubladen, akzentuiert aber dort das „wertende Fühlen“,
- während er die „Schublade des Geistes“ in zwei Unter-Schubladen teilt:
 - in die Schublade des „Vorstellens“ des Soseins der Welt
 - und in die Schublade des „intentionalen Beachtens“ des Daseins der Welt.

Diese Bedeutung des Wortes „*Urteil*“ finden wir auch bei der Erklärung der Wirkung einer Wachsuggestion. Bereits BERNHEIM³

² FRANZ BRENTANO: „*Wahrheit und Evidenz*“. Leipzig 1930.

³ HYPOLYTE-MARIE BERNHEIM (1840-1919) wirkte in NANCY und gilt als ein Pionier der Hypnose-Therapie.

vertrat die Ansicht, dass jede Vorstellung danach dränge, sich zu realisieren, d.h. ihren Wahrheits-Wert zu realisieren.

Diese Ansicht vertrat er in Konfrontation zu CHARCOT⁴, der hysterische Symptome auf organische Störungen des Nervensystems zurückführte und meinte, dass gerade diese Nervenschwäche eine hypnotische Behandlung ermögliche. CHARCOT nahm sogar an, dass nur Hysteriker hypnotisiert werden könnten, wogegen sich BERNHEIM wandte.⁵

Heute weiß man, dass das „Sosein“ einer „Vorstellung“, trotz ihres Dranges nach Realisierung, nicht ausreicht, sich auch autosuggestiv umzusetzen, d.h. von sich aus „sich ihre Wahrheit einzureden“.

Es muss vielmehr ein sogenannter „Suggestiv-Reiz“ hinzukommen, welcher als „Ausdruck einer Gewissheit“ dann der „Vorstellung“ ein „Realitäts-Urteil“ gleichsam „einredet“.

Aus dieser Sicht erscheint dann der Hysteriker als jemand, dessen „Aufmerksamkeit“ von Suggestiv-Reizen schnell „fasziniert“ wird und der auch leicht auf sie reagiert. Dadurch verschafft er seinen „Vorstellungen“ voreilig einen „Wahrheits-Wert“ und gerät dadurch in einen sich aufschaukelnden Prozess.

„Suggestivreize gewinnen Einfluss auf das Urteil darüber, was wirklich vorgeht. Von diesem Realitätsurteil hängt die Auswirkung der Worte bzw. Vorstellungen ab.“

schreiben KLEINSORGE und KLUMBIES und fügen hinzu:

⁴ JEAN-MARTIN CHARCOT (1825-1893) wirkte in Paris und hat sich insbesondere mit der Erforschung der Hysterie befasst.

⁵ Vgl. FRIEDRICH DOUCET: *„Geschichte der Psychologie. Von den vorchristlichen Philosophen bis zu den Seelenärzten des 20. Jahrhunderts“*. München 1971, S. 88-95.

„Die beiden bisher genannten Wirkfaktoren der Hypnose, Worte und Suggestivreize, bilden gemeinsam das, was man eine Suggestion nennt, und zwar eine Wach-suggestion. Jede Hypnose beginnt mit Wach-suggestion.“

„Die Tatsache, dass die Hypnose letztlich von nichts anderem ausgelöst wird als von Wortreizen und Suggestivreizen, bildet die Voraussetzung dafür, dass es nach deren mehrmaligem Verbinden mit einem Signalreiz gelingt, die Hypnose durch einen Signalreiz alleine auszulösen, also ohne Hypnotiseur.“⁶

VI.

Dass hier immer nur in der Schublade „Subjekt“ die „Unterschublade der unsichtbaren Seele“ bearbeitet wurde und die „Schublade des Körperlichen“ unbeachtet blieb, scheint diese Denker nicht besonders gestört zu haben. Das „Körperliche“ erschien nur als „Objekt“ des „intentionalen Aktes“ bzw. als der die Aufmerksamkeit ansaugende „Suggestiv-Reiz“.

Es gab daher ein gedankliches Vakuum, das Erweiterungen nach sich zog. Dies insbesondere, als man die „Schublade des Urteilens“, d.h. des „intentionalen Beachtens“ weiter differenzierte.

Man entdeckte im „intentionalen Akt der Achtsamkeit“ das „Verschmolzensein mit der Welt“.

Dieses „Einssein“ bringt nun die „Schublade des körperlich Sichtbaren“ wieder „unmittelbar nahe“ und verbindet auch die „Schublade des Wollens“ mit der „Schublade des Urteilens“ (als dem „intentionalen Akt auf die Lebenswelt“ hin).

Es differenzierte sich dann auch die „Kohärenz“ mit der Welt:

⁶ HELLMUT KLEINSORGE und GERHARD KLUMBIES: „Technik der Hypnose für Ärzte“ JENA 1969, S 12-14.

- in ein So-Sein der Welt, d.h. in ihre „Verstehbarkeit“;
- in die „Handhabbarkeit“, die „Wollen“ und „Können“ im Da-Sein verbindet;
- und in die „Bedeutsamkeit“, in der das „wertende“ und den Willen vorbereitende „Fühlen“ als Wert-Sein seinen Platz hatte.

V.

Kehren wir nun zurück zu den ersten beiden Grund-Unterscheidungen:

- zur Unterscheidung in „Subjekt und Objekt“
- und zur Unterscheidung in „Körper und Seele“.

Wenn ich nämlich diese beiden Unterscheidungen angesichts der Tat-Sachen miteinander zusammenschau, dann ist unübersehbar:

- dass im Subjekt sich ebenfalls die Unterscheidung von Körper und Geist wiederholt.

Diese Wiederholung akzeptiert allerdings jeder, weil er erlebt, dass er einen Körper hat und er in sich auch etwas Unkörperliches gewahrt, das den eigenen Körper bewegen kann.

Er erlebt auch die Wechselwirkung zwischen seinem Körper und seinem Un-Körperlichen. Wenn zum Beispiel der Körper verletzt wird, dann „fühlt“ er sich nämlich auch anders.

Er stellt also fest, dass er nicht nur einen Körper „hat“, über den ihn sein „Vorstellen“ unterrichtet, sondern auch Körper „ist“, was sein Fühlen ihm im „Leiden“ und sein Wollen im „Tun“ vergegenwärtigt.

Wenn er sich nun aber in sich (als dem „Subjekt“) den „Schubladen des Un-Körperlichen“ z.B. dem „Vorstellen“, dem „Wollen“ oder dem „Fühlen“ zuwendet, dann kehrt in diesen Schubladen auch die Notwendigkeit wieder, zwei Unter-Schubladen einzu-

richten. Dies passt aber nicht jedem in sein Konzept, mit dem er angetreten ist. Es gilt nämlich nun erneut, zum Beispiel in der „Schublade des Fühlens“:

- in eine „Unter-Schublade des Un-Körperlichen“
- und in eine „Unter-Schublade des Körperlichen“

zu unterscheiden.

Denn ohne eigenes körperliches Gehirn kann man als Subjekt in keiner einzigen seiner „Schubladen des Un-Körperlichen“ irgend etwas finden. Ohne Gehirn läuft im Menschen weder „Vorstellen“, noch „Fühlen“, noch „Wollen“ oder sonst irgendetwas in einer anderen Schublade.

Alle diese Schubladen sind Konten des „Wechselwirkens in der Welt“. Ohne dieses gibt es für mich weder Sosein noch Wertsein.

VII.

Beim Eröffnen der gedanklichen Schubladen hat man aber offensichtlich auch übersehen, dass sich in einem selbst ein „die Welt innerlich symbolisch verkörperndes und ebenfalls körperliches Wechselwirken“ aufgebaut hat.

Es gibt also nicht nur:

- ein Wechselwirken meines Körpers mit der äußeren Welt, den ich dann angesichts der inneren „unkörperlichen Vorgänge“ als „beseelt“ betrachte und dann als „Leib“ bezeichne, um ihn von einem von mir als unbeseelt angenommenen „Körper“ zu unterscheiden;
- sondern es gibt auch ein Wechselwirken der „in mir symbolisch wechselwirkend verkörperten Welt“ mit meinem „Leibe“, und durch diesen über mein Handeln hindurch auch ein vermitteltes Wechselwirken mit der „äußeren Lebens-Welt“.

Ich kann daher mit gutem Grunde davon ausgehen, dass es nicht nur

- eine sogenannte „Subjekt-Objekt-Spaltung“ gibt,
- sondern auch eine „Spaltung von Subjekt und der in ihm symbolisch verkörperten Welt als inneres Objekt“.

Als Grund-Unterscheidung habe ich nun ein „Dreiecks-Verhältnis“, was die Frage aufwirft, was dann für das zwischen den beiden Stühlen sitzende „Subjekt“ eigentlich übrig bleibt.

Wenn man das „Leben“ in:

- ein „widerspiegelndes Erleben“
- und in eine „wechselwirkende Lebendigkeit“

unterscheidet, dann kann man diese Unterscheidung nämlich nicht einfach auch auf das „menschliche Leben“, von dem man auch eine Innensicht hat, übertragen.

Ich entdecke nämlich, wie eben aufgezeigt, in mir ein über mich verfügendes „inneres Wechselwirken der in mir verkörperten Welt“ (die „auch“ eine über die Sprache gesellschaftlich vermittelte Welt ist, die ebenfalls in mir symbolisch „verkörpert“ ist).

VIII.

Meine „innere Lebendigkeit“ steuert auf diese Weise:

- einerseits meine „äußere Lebendigkeit“
- und wird andererseits von dieser geprägt.

In diesem Wechselwirken können sich auch Konflikte ereignen.

So begegnen sich in mir zwei verschiedene „körperliche“ Ereignisse von zwei geschiedenen körperlichen Welten her. Dieses Begegnen kann ich zum Beispiel zusätzlich noch mit Drogen auch „körperlich“ beeinflussen.

Als „Subjekt“ sitze ich mit meinem „Erleben“ gleichsam nur als „widerspiegelnder Zeuge“ mitten in diesem Konflikt drinnen.

Mein „Dasein als Subjekt“ beschränkt sich dabei mehr oder weniger auf mein „intentionales Achten“, das mir aber angesichts des Konfliktes, dessen Zeuge ich bin, in selbstbestimmter Weise gar nicht so leicht fällt. Innen und Außen streiten sich um meine „Achtsamkeit“ und versuchen, sie als „Aufmerksamkeit“ zu fesseln.

Das, worauf sich meine „Achtsamkeit richtet“ oder was meine „Aufmerksamkeit fesselt“, das ist dann für mich „unmittelbar da“, das ist dann für mich mein „Dasein“.

So entdecke ich mich als Subjekt im „Erleben“ selbst nur als „Dasein“. Was als Objekt mit mir Eins wird oder mit dem ich Eins werde, das gehört dann zu mir, mit dem bin ich in einer „Identität“ eins, d.h. „kohärent“.

Mein Erleben zeigt mir dann drei Dimensionen:

- das widerspiegelnde „Dasein“ meines Erlebens
- und das widergespiegelte „Sosein“ und „Wertsein“ des Wechselwirkens zwischen meiner „inneren Lebendigkeit“ und meiner „äußeren Lebendigkeit“.

IX.

Wenn ich also vom „Dasein“ spreche, dann kann damit Verschiedenes gemeint sein:

- entweder meine ich damit im Erleben mich „selbst“ als das „intentionale Subjekt“;
- oder ich meine jeweils auch das wechselwirkende „Objekt“, mit dem ich in diesem Akt verschmolzen bin und das dann „für mich“ unmittelbar vorhanden ist:
 - dieses kann in meiner „inneren Lebendigkeit“, zum Beispiel beim „intentionalen Hinwenden“ zur der in mir „symbolisch verkörperten Welt“, eine intentionale „Wesensschau“ von

Strukturen, Ordnungen, Werten, Wortbedeutungen und sog. Ideen sein;

- oder in der „äußeren Lebendigkeit“, zum Beispiel in der äußeren Lebenswelt, etwas Dingliches, bzw. die offene Lebenswelt des werdenden Wechselwirkens selbst.

Wenn man von Dasein spricht, sollte man im sprachlichen Kontext daher deutlich machen, worauf das Wort „*Dasein*“ (oder „*Da-Sein*“) eigentlich hindeutet.

X.

Am Wirkungs-Mechanismus des suggestiven Manipulierens lässt sich sehr gut das Zusammen-Wirken von *Yi*(Sosein), *Xin* (Wertsein) und *Shen*(Dasein, d.h. der Achtsamkeit) aufzeigen.

Alle drei Energien müssen zusammenwirken, damit ein „Realitäts-Urteil“ entsteht, welches das Opfer der Manipulation „überzeugt“ und zur „Tat“ schreiten lässt.

In der ersten Phase einer Hypnose geht es zum Beispiel darum, in einer Wach-Hypnose den Patienten in einen erhöhten suggestiblen Zustand zu versetzen, ihn zum Beispiel zu entspannen und einzuschläfern.

In dieser Phase wird dem Patienten zum Beispiel suggeriert, dass er müde werde, sein Kopf schwer werde und die Augen das Bedürfnis hätten, sich zu schließen.

Um dies nun auch tatsächlich(*Jing*) zu bewirken, stellt sich der Therapeut hinter das Kopfende des liegenden Patienten, hebt seinen Kopf leicht an und gibt ihm die Instruktion, ihn fest in die Augen zu schauen.

Dies bewirkt nach einiger Zeit, dass die fixiert nach oben-hinten schauenden Augen des Patienten tatsächlich(*Jing*) müde werden und tatsächliche das Bedürfnis(*Jing*) bekommen, sich zu schließen.

Wenn dann der Therapeut den (von ihm im Nacken leicht hochgehobenen) Kopf sanft sinken lässt(*Jing*), verspürt der

Patient zusätzlich, dass sein Kopf tat-sächlich(*Jing*) schwer wurde.

Der Patient ist also überzeugt, dass die Worte des Therapeuten tat-sächlich wirken.

Auf diese Weise bildet der Patient zu den Worten des Therapeuten eine „unkritische Hörigkeit“ und einen besonderen „Draht“ zu Therapeuten, bzw. zu dessen Kommunizieren aus.

Dieser Draht bleibt auch über das Müdewerden hinaus bestehen.

Durch dieses „Schlüsselloch der Aufmerksamkeit“ kann dann der Therapeut auch dann noch weiter kommunizieren, wenn der Patient bereits eingeschlafen ist.

Zusätzlich erhöht sich durch den Schlaf noch die unkritische Hörigkeit des Patienten.

Mit ähnlichen Methoden, aber mit den selben Mechanismen, wird in der Magie, in Religionen, in der Werbung und in der Politik eine suggestive Wirkung aufgebaut.

Man vollbringt dabei echte oder scheinbare Wunder, schläfert den Adressaten durch Entspannung, durch monotonrhythmische Musik und derartige Gebets-Wiederholungen ein, erzeugt Furcht oder Vorfreude(*Xin*) und fesselt die Aufmerksamkeit(*Shen*).

Dabei handelt es sich immer um Botschaften(*Sosein, Yi*) die mit Werten (*Wertsein, Xin*) assoziativ verknüpft werden.

Das Wertsein(*Xin*) sorgt dafür, dass man fasziniert hinhört, die Botschaft(*Yi*) sagt „was“ geschehen soll, und die von *Xin* gefesselte Aufmerksamkeit(*Shen*) bringt das *Yi*(die Botschaft) dann zur Tat(*Jing*).

Bei vielen Naturvölkern wird dieser Mechanismus für das magische Heilen eingesetzt.

Dieser Mechanismus funktioniert dann in einem „Dreiecks-Verhältnis“ von Heiler, Patient und Gemeinschaft.

Alle drei müssen überzeugt geworden sein, dass die Botschaft, mit den entsprechenden Ritualen verknüpft, tatsächlich wirkt.

Grundlage des Wirkens ist in diesem Fall eine bereits vorher manipulativ tradierte „kulturell-kollektive Gewissheit“.

Am Wahrheits-Wert der gesprochenen Botschaften und der praktizierten Rituale wird nicht gezweifelt, so dass eine auto-suggestive Placebo-Wirkung wahrscheinlich wird.

Trifft diese erwartete Wirkung nicht ein, dann zweifelt man nicht am magischen Mechanismus, sondern nun an der Exaktheit der ausgeführten Rituale. Man suchte daher den Fehler nur dort, was die Wissenschaft und ihre Fortschritts-Gläubigkeit zur Welt brachte.

XI.

So werden auch bei uns in der Werbung bevorzugt erotische Bilder und positiv reizende Themen als Suggestivreize präsentiert, um dem mit ihnen verknüpften Gebrauchs-Wert von bestimmten Waren einen Wahrheits-Wert zu verschaffen.

Die Suggestiv-Reize sollen einen dazu manipulieren, das man überzeugt wird, dass man die Ware zum Beispiel so notwendig braucht wie die Sexualität, und dass sie tatsächlich ähnlich begehrenswert wie diese sei.

Aber auch die sich derzeit ausbreitende populistische Wissenschaft benützt derartige Mechanismen.

Es werden dort gezielt unbegründete Behauptungen mit Informationen gemixt:

- die einerseits die Adressaten reizen und ansprechen(XIN) und ihre Aufmerksamkeit fesseln;
- andererseits werden aber auch Informationen darunter gemischt, die in den Augen der Adressaten bereits „wahr“ sind.

Weil nun der Adressat den Wahrheits-Wert dieser Informationen selbst überprüfen oder gedanklich nachvollziehen kann, oder weil anerkannte Wissenschaftler, denen er blind zu vertrauen bereit ist, ihm für den Wahrheits-Wert „bürge“.

Der Adressat wird dadurch bereit, diese Glaubwürdigkeit und Gewissheit auf die gesamte populistische Botschaft auszubreiten.

XII.

Diese Mechanismen haben eine uralte Tradition und haben sich durch ihren gesellschaftlichen Erfolg daher auch bewährt. Nicht immer aber zum Wohle der Gesellschaft.

Aus diesem Grunde hat sich ja die Logik als Instrument der Aufklärung herausgebildet.

Die Logik als Gebiet der Philosophie ist gegen diese herrschenden magischen Praktiken angetreten, um jenes Werkzeug zu entwickeln, das in der Lage ist, jene in Schranken zu weisen.

Die Logik will also helfen, Irrtum zu beseitigen und den gesellschaftlichen Missbrauch mit ihm zu beschränken.

Die Logik (als aufkeimendes Gebiet der Philosophie, nicht das logische Denken an sich!) versuchte vorerst, das die damalige Gesellschaft beherrschende magisch wirkende „Gedanken-Gebräu“ zu entlarven.

Dies ist der Stellenwert der Logik! Um aber Wahrheit aufzubauen, muss man seine Achtsamkeit(*Shen*) aus den Fesseln der faszinierender Vorurteile(*Yi*) möglichst befreien und unmittelbar zu den Tat-Sachen(*Jing*) vordringen.

In der Erkenntnis geht es daher:

- einerseits um das logische Beseitigen von Irrtum und um das „kreativ-logische“ Entwickeln von sinnvollen Vermutungen;
- andererseits geht es aber im Begegnen mit Tatsachen(*Jing*) um das Überprüfen dieser theoretischen Vermutungen, damit sich Wahrheit bildet, und um das „kreativ-praktische“ Aufwerfen von neuen Fragen.

Deshalb verachtet die Logik nicht, auch wenn ihr die Wahrheit liebt!

XII.

Wenn wir einen Blick zurück zu CHARCOT werfen, dann zeigt sich die Hysterie als ein Mechanismus, der wie im Autogenen Training eine Vorstellung(*Yi*) mit Hilfe eines faszinierenden(*Xin*) und einer fixierten Aufmerksamkeit(*SHEN*) vor Ort(*Jing*) bringt.

Shen transportiert das Bild(*Yi*) und Kraft(*Qi*) vor Ort und baut dann dort das, was vorgestellt(*Yi*) wird.

Diese Ergebnisse erscheinen dann als organische Symptome einer Hysterie bzw. einer Neurose, als Placebo-Wirkung oder als Wunder-Heilung.

Im praktischen Vorgehen bei diesem Heilen gibt es nun aber einen wesentlichen Unterschied:

- man kann das Vorstellen(*Yi*) dazu nutzen, festzulegen „was“ am angepeilten Ort geschehen soll, wie es in einer Hysterie zum Beispiel als Schein-Schwangerschaft geschieht;
- man kann aber die Vorstellung(*Yi*) auch dafür nutzen, nur zu bestimmen „wo“ etwas gestärkt oder geregelt und „wohin“ *Qi* gebracht werden soll.

In diesem zweiten Falle transportiert die Achtsamkeit als Energie(*Shen*) bloß die Kraft(*Qi*) an Ort und Stelle und trägt dort zur selbstregulierenden Heilung des Organismus bei

Die Innere Empirie und das All-Gemeine im Transkulturellen Forschen

I.

Das traditionelle abendländische Denken wird geprägt durch die Unterscheidung in

- Rationalismus
- und Empirismus.

Der Rationalismus nimmt an, dass die Wirklichkeit, welche existiert, auch „erdacht“ werden kann,

d.h., dass wir uns letztlich logisch denkend ein Bild der Wirklichkeit „konstruieren“ und dann die sprachlichen Aussagen über diese Wirklichkeit ebenfalls „logisch denkend“ auch auf ihren Wahrheitsgehalt „überprüfen“ können.

Die „Wahrheit“ ist daher im Rationalismus die „logische Richtigkeit“ einer Aussage, aber nicht unbedingt auch deren Zutreffen im Dasein.

Der Rationalismus geht auch davon aus, dass vor jeder Erfahrung im Bewusstsein schon Ideen oder zumindest Kategorien und Anschauungsformen existieren, die das „Bilden von Bewusstseinsinhalten“ und das „reflektierende logische Denken“ leiten. Er trennt die Welt in zwei mehr oder weniger parallele Bereiche:

- in die Welt der ausgedehnten Dinge
- und in die Welt des Denkens.

Dem steht der Empirismus gegenüber. Dieser nimmt wiederum an, dass vor der Erfahrung nichts im Bewusstsein ist, und dass dieses eine „leere Tafel“ sei. Alles komme aus der Erfahrung,

womit man, in Hinsicht auf die äußere Welt, aber nur die „sinnliche Erfahrung“ meint.

In dieser Blickrichtung wurde im Empirismus die Erfahrung bald auf die sinnliche Vermittlung der äußeren Welt verkürzt und nur mehr diese methodisch zu fassen gesucht.

Aus dieser Auffassung heraus entstand unsere Naturwissenschaft. Sie entwickelte wiederholbare experimentelle Verfahren und wahrscheinlichkeitstheoretische bzw. statistische Methoden der Auswertung des dort quantifiziert Erfassten.

Ist die experimentelle Wiederholbarkeit nicht streng gegeben, dann beherrscht aber trotzdem das Quantifizieren und das statistische Auswerten das Forschungsgeschehen.

Wenn es darum geht, die uns außen gegenüber stehende Welt zu erforschen, dann ist dieses Verfahren durchaus brauchbar.

Es verkürzt aber die Empirie auf das Erforschen der Erfahrung der äußeren Welt, bzw. auf die Methoden, die bei diesem Anliegen praktikabel sind.

II.

Der Mensch, als „Mit-Glied“ der Welt, kann sich aber auch selbst erfahren. Er kann dies in mehrfacher Weise tun:

- Erstens kann er sich so erfahren wie er auch die Dinge der äußeren Welt erfährt. Er kann sich zum Beispiel mit den Augen selbst betrachten oder mit den Händen selbst betasten. Hier ist er sich selbst ein ihm gegenüberstehendes Ding unter den Dingen der äußeren Welt. Hier ist er sich Objekt der eigenen Äußeren Empirie.

- Zweitens hat aber der Mensch von dieser äußeren Erfahrung auch eine Innensicht. Wenn er sich zum Beispiel bewegt, dann kann er einerseits seine Bewegung von außen sehen, aber er kann sie andererseits mit seinem Muskelsinn auch von innen her empfinden. Er kann beim Springen seine sich bewegenden Eingeweide empfinden oder beim Sehen das Bewegen seiner Augenmuskeln. Diese Erfahrung ist aber bloß die „Innensicht der Äußeren Erfahrung“ und noch nicht die sog. „Innere Erfahrung“!
- Drittens kann der Mensch seine Achtsamkeit zusätzlich auf etwas in seinem Inneren richten, das von außen her gar nicht unmittelbar sinnlich wahrnehmbar ist, zum Beispiel auf bewertende Gefühle, auf das eigene Achten, auf das Erleben, sowie auf das Vorstellen, Erinnern und Denken. Dieser Bereich ist das Objekt der Inneren Erfahrung.

Von diesen Inneren Erfahrungen gibt es unmittelbar keine Äußere Erfahrung! Man kann sie aber als eigene Innere Erfahrung selbst zur Sprache bringen.

Erst in Folge davon kann man dann vielleicht beachten, von welchen der Äußeren Erfahrung zugänglichen Phänomenen jene Inneren Erfahrungen begleitet sind, zum Beispiel von einer bestimmten Ausdrucksmotorik, von einem veränderten Pulsschlag, von Veränderungen im Hautwiderstand oder zum Beispiel auch von einem speziellen physiologischem Geschehen und von spezifischen Gehirnwellen.

Man kann also mehr oder weniger auffällige Begleiterscheinungen, die der Äußeren Erfahrung zugänglich sind, suchen und diese dann jenem zuordnen, was man in der Inneren Empirie unmittelbar zur Sprache gebracht hat.

Bringt man diese Innere Erfahrung aber nicht zur Sprache, dann kann man aus der Äußeren Erfahrung vorerst auch nicht auf sie schließen.

Erst dann, wenn die Daten der Äußeren Erfahrung „statistisch abgesichert“ mit den Aussagen der Inneren Empirie übereinstimmen, erst dann bekommen jene Daten der Äußeren Erfahrung hinweisenden Symbolcharakter und können als „An-Zeichen“ bzw. als Symptome fungieren.

Die Innere Empirie muss also vorerst „unmittelbar“ zur Sprache gebracht werden, damit sie „mittelbar“ einem der Äußeren Erfahrung fassbaren Geschehen zugeordnet werden kann.

III.

Zum Beantworten der Frage: „*Was ist der Mensch?*“ ist also die Innere Erfahrung unentbehrlich.

Die Psychologie erforschte vorerst relativ einfache Phänomene der Inneren Erfahrung, die mehr oder weniger bei allen Mensch ähnlich ausgeprägt sind, bzw. über die jeder leicht Auskunft geben kann.

Es wurde also so etwas wie die Grundausstattung zu erfassen gesucht.

Alles, was selten ist, bzw. nicht so leicht zur Sprache gebracht werden kann, das fällt allerdings vorerst durch das Raster dieser Forschungsmethode.

Die Erkenntnis dessen, was als Anlage selten oder durch Training nicht nur „quantitativ“ besonders, sondern auch „qualitativ“ anders ausgebildet und ausgeprägt sein kann, bedarf daher einer anderen Forschungsmethode.

Wobei es in dieser Methode nicht nur um die Ausprägung der Tat-Sachen der eigenen Inneren Empirie,

sondern auch um die Ausprägung der Fähigkeit, dieses Erleben differenziert zur Sprache bringen zu können, geht.

IV.

Es geht also beim Forscher selbst auch um die Fähigkeit des Berichterstattens über die eigene Innere Erfahrung.

Da dieses Berichterstatten von der Sprache abhängig, von ihr geprägt und begrenzt wird, macht dies den Vergleich der Berichte verschiedener Forscher über ihre eigene Innere Erfahrung etwas schwierig.

Hinzu kommt noch, dass man authentische Berichte von Phantasie-Konstruktion unterscheiden lernen muss.

Nicht jedem Bericht über eine angebliche eigene Innere Erfahrung liegt auch die dem Bericht entsprechende Tat-Sache als eigenes Erleben tat-sächlich zu Grunde. Vieles ist oft nur eine phantastische Kombination von Berichten Anderer.

Manches davon sind bewusste Vor-Täuschungen, manches unbewusstes Sich-selbst-Einreden.

Wenn man also die Tat-Sachen der Inneren Empirie erforschen möchte, dann braucht man vorerst ein Instrument, das einem unterscheiden lässt, was authentischer Bericht, was bloß ein nachgeplapperter Bericht Anderer und was eine phantastische Montage von Berichten Anderer, usw. ist.

Wenn man eine Fotomontage von einer echten Fotografie unterscheiden möchte, dann gelingt dies,

- wenn man entweder Experte des Montierens von Fotografien ist und dann das Lügen selbst nachvollziehen und entlarven kann,
- oder man ist ein Experte für die berichtete Tat-Sache; wenn man also jemand ist, der selbst vor Ort war und

selbst die Tat-Sache gesehen hat und daher von dieser her Fälschungen entlarven kann.

Da es aber durchaus möglich ist, dass „der Erkenntnis voraneilende Phantasien oder Fälschungen“ durchaus den Tat-Sachen entsprechen können, ist das Entlarven von Täuschungen letztlich nicht hinreichend,

denn die mit „voraneilender Phantasie“ kreativ entworfenen Täuschungen können sich auch als treffende Bilder von Tat-Sachen herausstellen.

Das Erforschen der Tat-Sachen der Inneren Empirie wird also zu einem schwierigen Geschäft, wenn man sich seltene Phänomene zum Objekt nimmt.

V.

So, wie man das zutreffende Verständnis der Relativitätstheorie nicht „auf der Straße erfragen“ und dann „statistisch herausfiltern“ kann, genau so kommt man mit einer solchen „wissenschaftlichen Methode“ beim Erforschen von solchen Tatsachen der Inneren Empirie, über die ebenfalls nur wenige Menschen zutreffende Auskunft geben können, sehr weit.

Und trotzdem liegt das zur Sprache gebrachte „Datenmaterial“ des Erforschens von Tat-Sachen der Inneren Empirie mehr oder weniger auf der Straße, auf der Straße der Geschichte der Menschheit, man bräuchte es nur „aufzuheben“.

Vieles wurde in ganz unterschiedlicher Form von den jeweils seltenen Menschen in verschiedenen Kulturen schon zur Sprache gebracht.

Um dieses bereits zur Sprache Gebrachte auszuwerten, muss man allerdings selbst zu diesen Tat-Sachen der

Inneren Empirie hin-reisen, bzw. man muss sich hin-trainieren, und man muss jene Tat-Sachen auch selbst zur Sprache zu bringen versuchen.

Es gibt auch hier eine gleichsam „experimentelle Situation“, welche bestimmte Tat-Sachen der Inneren Empirie „wiederholbar herstellen“ und daher „für einen anderen methodisch nachvollziehbar“ werden lässt.

Beim Forschen in der Inneren Empirie muss man in zwei Richtungen trainieren:

- einerseits muss man die Tat-Sachen der Inneren Empirie differenziert „beachten“ lernen;
- andererseits muss man aber auch lernen, sie „klar und deutlich zur Sprache zu bringen“.

Hierfür muss man Zeit, d.h. Studium investieren.

Auch das zutreffende Verstehen der physikalischen Relativitätstheorie ist nicht ohne Training, d.h. nicht ohne langjähriges und intensives Studium möglich.

VIKTOR VON WEIZSÄCKER schrieb:

"Wir sagten:

Wer das Leben verstehen will, muss sich am Leben beteiligen.

Wir sagten aber auch, wer sich am Leben beteiligen will, muss es verstehen.

Von da stammt das Maß auch einer Forschung solcher Art"⁷

VI.

Unsere Achtsamkeit kann sich sowohl auf „äußere Dinge“ richtet und schafft so „Symbole“, als auch auf die „innere Erlebenswelt der Symbole“, die ihrerseits wieder mitwirkt

⁷ VIKTOR VON WEIZSÄCKER: „*Der Gestaltkreis*“. Leipzig 1943.

beim Einbinden der Symbole der äußeren Dinge in die innere Symbolwelt.

Wenn sich die Achtsamkeit auf innere Symbole richtet, dann entstehen „Symbole von Symbolen“.

- Symbole sind „wechselwirkende“ Verkörperungen im menschlichen Körper;
- die Achtsamkeit ist die „widerspiegelnde“ Kehrseite des menschlichen Körpers.

Im traditionellen abendländischen Denken gingen wir insbesondere der Frage nach, was das „Allgemeine“ ist, wie es entsteht bzw. ob es „vor jeder Erfahrung“ irgendwo jenseits der Dinge sei. Geprägt wurde diese Fragerichtung von der griechischen Philosophie, die insbesondere auf die Alternative PLATON oder ARISTOTELES einschwenkte, als ob dies eine Alternative wäre.

- das Allgemeine war für PLATON die Ideen-Welt, die als eigentliche konkrete Fülle jenseits und „vor den weltlichen Dingen“ ihr wahres Sein hatte; die Dinge waren für PLATON dagegen nur mehr oder weniger blutleere Abbilder jener jenseitigen Ideen, an denen sie bloß „teilhatten“;
- für ARISTOTELES war wiederum dieses Allgemeine „in den Dingen“ und formte dort wirkend einen leblosen „Stoff“;
- in der Scholastik des Mittelalters fügte sich, insbesondere den menschlichen Erkenntnisvorgang beachtend, dann noch eine dritte Position hinzu, welche die *Universalia* (das jeweils Allgemeine) als „nach den Dingen“ entstanden betrachtete, also als „Namen“ bzw. als „Symbole“, die im menschlichen Erkenntnisakt den Dingen gegeben bzw. von diesen abgezogen wurden.

In dieser letzten Betrachtung war dann die „Welt“ (als die Gesamtheit der Dinge) das „Konkrete“, während die „Na-

men“ (als das eine Klasse von Dingen Umfassende) nur in den Köpfen der Menschen (also weder jenseits noch in den Dingen) etwas „Abstraktes“ waren:

- das Besondere war also das Konkrete
- das Allgemeine dagegen das Abstrakte.

VII.

Dieser gedankliche Weg kam zu einem Ergebnis, welches in der Inneren Empirie keineswegs bestätigt wird. In der Inneren Empirie verhält es sich nämlich genau umgekehrt:

- je näher wir in der Inneren Empirie der dinglichen Realität kommen, um so mehr zeigt sie sich als etwas Spezifisches, aber trotzdem „tolerant Allgemeines mit lebendigen Spielräumen“,
- während sich das gedankliche „Begreifen“ der konkreten Dinge als das offenbart, was das „konkret Allgemeine“ mittels Symbolen zu etwas „Besonderen“ festsetzt und dabei „abstrakt verkürzt“.

Also: nicht das Allgemeine ist abstrakt oder hinzugefügt, sondern das Konkrete:

- das Allgemeine ist konkret
- das Besondere dagegen eher abstrakt

Im unmittelbaren Begegnen mit den Dingen treffen wir nämlich in der Inneren Empirie vorerst nicht auf das, was wir „augenscheinlich“ von ihnen abstrahieren. Wir treffen vorerst gar nicht auf ein Herausfiltern von Merkmalen, die einer Klasse von Dingen „gemeinsam“ sind, bzw. die eine Klasse von Dingen „beschreiben“.

In der Inneren Empirie treten wir vielmehr (im erlebenden Begegnen mit den Dingen) vorerst in die sog. Ur-Sphäre ein, in der im Menschen die Symbole der Dinge geboren werden. Wir begegnen hier in den Dingen ganz leibhaftig einem „konkreten und toleranten Allgemeinen“, das vorerst für viele Fälle Platz hat und allen diesen „gemein“ ist.

VIII.

Im Rahmen dieses spezifischen und konkreten Allgemeinen entdecken wir später verschiedene konkrete Fälle mit relativ besonderen Merkmalen. Diese Merkmale bilden aber jeweils selbst wieder einen „toleranten Spielraum“, so dass wir in diesem wiederum neue Varianten entdecken können. Für diese Varianten ist wiederum das, was wir vorher als das „besondere Merkmal“ betrachtet haben, ein alle diese Varianten „verbindendes“ konkretes Allgemeines.

Wir begegnen zwar in den Dingen immer wieder einem objektiv „Individuellem“ (das wir symbolisch festhaltend „als ein ganz Besonderes benennen können“), aber in der Unmittelbarkeit des weiteren Beachtens entdecken sich diese individuellen Tat-Sachen (in ihrer konkreten Fülle) aber bald als relativ allgemein und relativ formlos, bzw. als weitgehend undifferenziert.

Man könnte es auch so ausdrücken: Im erkennenden und benennenden Begegnen mit den Dingen öffnen wir im jeweils gegebenen Ding (als einem Allgemeinen) immer wieder neue „vermeintlich besondere Türen“, die sich aber in dem Augenblick wiederum als „allgemeine Spielräume“ entdecken, in dem wir in ihnen auf neue „vermeintlich besondere Türen“ stoßen.

Im „Erst-Begegnen“ sind uns vorerst alle Pferde gleich, dies verhält sich ganz ähnlich, wie wir als Europäer beim ersten Begegnen mit Chinesen, diese auch nicht auseinanderhalten können.

Das, was aber konkret „da ist“, das ist aber trotzdem jeweils etwas ganz Eigenes, eben zum Beispiel ein „weißes Pferd“.

Das konkrete „Pferd“ begegnet uns also in der Unmittelbarkeit zuerst als ein Allgemeines, das weiße, braune und sonstige Pferde umfasst; dieses Allgemeine ist das für uns „erste Konkrete“ des jeweiligen Pferdes.

Das „Pferd“, das uns also vorerst als ein Allgemeines konkret begegnet, ist aber eigentlich objektiv nie so gegeben. Es gibt immer nur ganz individuelle Pferde:

- deswegen „ist“ das „individuelle Pferd“ nicht das übergeordnete bzw. tiefergeordnete „Allgemeine des Pferdes“;
- aber das „Allgemeine des Pferdes“ ist auch das jeweils „individuelle Pferd“ in seiner „allgemeineren Ur-Form“, die in jedem „individuellen Pferd“ steckt.

So konnte in der chinesischen Philosophie gesagt werden, das ein „weißes Pferd“ nicht ein „Pferd“ sei. Der Gedanke des Zusammenhanges von Name und Ding wurde dort nämlich am Beispiel eines „weißen Pferdes“ veranschaulicht. So heißt es bei GONG-SUN LONG-ZI⁸...

„Ein weißes Pferd ist nicht ein Pferd!“

Würde man nämlich ein „Pferd“ suchen, dann würde sowohl ein schwarzes als auch ein braunes Pferd passen. Suche man aber ein „weißes Pferd“, dann würde man weder ein braunes noch ein schwarzes Pferd akzeptieren können.

Also:

das allgemeinere „Pferd“ ist „im Erleben“ als unmittelbares Symbol daher sehr wohl auch das weniger allgemeine und daher relativ besondere „weiße Pferd“, ganz so, wie man als Nicht-Pferdekenner sein erstes Pferd sieht. Diese unmittelbare Erst-Sicht

- verweist als Symbol auf die konkrete Ur-Form bzw. das Urphänomen jedes Pferdes, das in jedem Pferd ganz konkret steckt;

während das „weniger allgemeine“, d.h. das „mehr besondere“ „weiße Pferd“ in seiner oberflächlichen „Augenscheinlichkeit“

⁸ GONG-SUN LONG-ZI lebte etwa von 320-250 v. Chr. Siehe RALF MORITZ: „Die Philosophie im alten China.“ Berlin 1990. ISBN 3-326-00466-4. S. 157ff

keineswegs schon auch das „allgemeinere und weniger besondere“ Ur-Phänomen des „Pferdes“ ist und auch nicht dessen „ganz besonderes“ Symbol.

Deswegen sind oft naive Kinderzeichnungen dem ganz allgemeinen konkreten Dasein des Pferdes näher als manche gekonnte akademische Zeichnung.

PAWEL FLORENSKI merkte zu diesem Thema an:

„Die Widersprüchlichkeit jeder Verkörperung besteht eben darin, dass die Verkörperung mehr ist als sie selbst, dass sie zugleich A und mehr als A ist. Als Teil ist jede Verkörperung zugleich ein Ganzes. Ein Teil, der dem Ganzen gleichkommt, wobei das Ganze nicht dem Teil gleichkommt – dies ist die Definition des Symbols. Das Symbol ist das Symbolisierte, die Verkörperung das Verkörperte, der Name das Benannte, umgekehrt aber gilt das nicht – das Symbolisierte ist nicht das Symbol, das Verkörperte nicht die Verkörperung, das Benannte nicht der Name.“⁹

Im Konkreten treffen wir letztlich immer nur auf etwas Allgemeines. Dort besteht nur eine vernetzte „Relativität des Allgemeinen“.

Das Allgemein-Sein ist das Wesen des Konkreten. Das „allgemeinste Allgemein-Sein“ ist das formlose „Dasein“ der Dinge. Dieses tritt uns im Begegnen mit den Dingen als Erstes entgegen. Erst wenn wir dieses nackte Dasein der Dinge in unserer Achtsamkeit differenzieren (wenn wir also das jeweilige individuelle Dasein eines Dinges nicht mit einem Symbol als ein „ganz Besonderes“ festhalten und in dieser „Soheit“ nicht weitere „Türen öffnen“), dann entbirgt sich uns das da-seiende „Sosein“ der Dinge als ein vermaschtes Muster von jeweils „relativ Allgemeinen“.

⁹ PAWEL FLORENSKI: „Denken und Sprache“. Berlin 1993. Kontext-Verlag (ISBN 3-86161-016-7). S.60.

IX.

Das Allgemeinere ist daher nicht etwas, was durch den Erkenntnisvorgang erst als etwas Verallgemeinertes und Abstrahiertes entsteht, sondern genau umgekehrt.

- Zuerst ist die Erkenntnis des „Allgemeineren“. Zuerst entdeckt sich mir das „Pferd“ als konkrete da-seiende Realität, die mir mittels eines Symbols zu einer Klasse von Dingen wird.
- Erst im weiteren Begreifen dieses da-seienden „konkret Allgemeinen“ entdecke ich in ihm Unterschiede und ich entdecke dann begreifend in ihm Merkmale, die ich wiederum mit Symbolen fasse.

Der Erkenntnisprozess dringt also (Unterklassen bildend) vom Allgemeineren zum relativ weniger Allgemeinen fort.

Den Symbolen steht also immer ein konkretes „relatives Allgemeines“ gegenüber, das erst im „symbolischen Begreifen“ zu etwas „Besonderen“ festgesetzt wird.

So ist das „weiße Pferd“ in Relation zum „Pferd“ das „weniger Allgemeine“ und das „mehr Besondere“:

- es selbst ist aber ebenfalls ein Allgemeines, denn es umfasst alle räumlich voneinander getrennten weißen Pferde!
- Aber selbst das individuelle konkrete weiße Pferd selbst, das ich mit einem Eigen-Namen belege, ist ein „Allgemeines“, denn es umfasst das „gesamte zeitliche Verändern“ dieses Individuums.

Wir treffen also in der da-seienden Realität

- immer auf allgemeine „räumliche Spielräume“, die „allen“ in ihnen Platz habenden Dingen „gemein“, d.h. allen Dingen dieser Klasse von Dingen „gemein“ ist und sie „zentriert“,
- und/oder wir treffen auf ein „Individuum“, dem alle seine „Änderungen in der Zeit“ wiederum „gemein“

sind, wir treffen hier auf eine „allen Zuständen gemeine Identität“.

In unserem menschlichen Werden treffen wir mit unseren „Kinderaugen“ daher ur-sprünglich in den konkreten Dingen immer auf etwas relativ Allgemeines, das wir als etwas Besonderes festzuhalten suchen.

Im weiteren Eindringen in die dingliche Welt entpuppt sich dieses „relativ zur bereits vorhandenen Erfahrung“ abstrakt festgehaltene Besondere jedoch als ein lebendiger Spielraum, der mehrere Varianten zulässt, und der für diese in allen Varianten „gemeines“ relatives Allgemeines bildet.

Je mehr wir achtsam in das Konkrete eindringen, umso mehr überbauen wir das leibhaftig da-seiende Konkrete mit einem symbolischen Geflecht eines abstrahierten und „festgehaltenen“ vermeintlich Besonderen.

Dies tun sowohl hinsichtlich des „Soseins“ des jeweils Allgemeinen, als auch hinsichtlich des verbindenden „Wertseins“, dem jeweiligen „Gelten“ als Allgemein-Gültigsein von Werten. Aber auch dieses Gelten mit lebendigem Spielraum, verengen wir zu einem abstrakt „besonderen“ Gesetz.

X.

Mit zunehmenden Erwachsensein verlieren wir unsere „Kinderaugen“, die ur-sprünglich noch unmittelbaren Zugang hatten zur tiefsten Schicht des konkret alle Dinge verbindenden Allgemeinen, zum „Dasein der Dinge“.

Um in einer achtsam erkennenden Unmittelbarkeit in jene Tiefe des Daseins der Dinge vorzudringen, müssen wir daher unseren Werde-Gang irgendwie rückabwickeln und wir müssen von symbolträchtigen Vorur-

teilen „loslassen“, bzw. diese in ihrer Tiefe durchschau-
en, wozu uns das Begegnen mit dem „Anderen“, sei
dies mit deutlich anderen Menschen oder mit deutlich
anderen Kulturen oder historischen Zeiten förderlich
sein kann.

Über dieses Begegnen dringen wir (als einem kindlichen „Erst-
Begegnen“) nicht nur im dinglichen, menschlichen oder kultu-
rell Anderen in Tiefenschichten vor, sondern wir vertiefen uns
auch in uns selbst in die uns entfernt gewordenen eigenen Tie-
fenschichten und begegnen dort dem transkulturell Allgemei-
nen.

In diesem Sinne ist die „Innere Empirie“ als Methode
des „Transkulturellen Forschens“ zu verstehen.

XI.

Im Grund treffen wir überall auf das „Phänomen des Bewe-
gens“.

Eine Bewegung ist die widersprüchliche Einheit von „I-
dentität“ von „Verändern“.

Zum Beispiel ist eine Ortsveränderung (als eine lineare
Bewegung) ein „Verändern“ der Orte.

Allen Orten der Bewegung ist „gemein“, dass sie zu ei-
ner „individuellen“ Bewegung gehören.

Die „individuelle Bewegung“ ist auf diese Weise die „Klasse
aller auf ihr liegenden Punkte“.

Die Bewegung ist so das „Allgemeine“ aller ihrer „be-
sonderen“ Orte.

In der da-seienden Realität treffen wir aber letztlich nie auf
besondere Orte, sondern nur auf „relativ beruhigte“ Stellen.
Werden diese aber als etwas „Besonderes“ betrachtet (also
aus ihrer äußeren Relativität isoliert bzw. abstrahiert), dann
erscheinen sie selbst wieder als ein Bewegen in einer ande-
ren Relativität, d.h. als ein weiteres „Allgemeines“ mit
„wahrscheinlichem“ Spielraum.

Das Festsetzen von Orten, das Festsetzen von etwas Besonderem, ist also die kreativ gedankliche Leistung des Menschen, die äußerst praktikabel ist, wie unsere Wissenschaft vor Augen führt.

Es ist also genau umgekehrt als das der Äußeren Empirie des Augenscheines folgende abendländischen Denken es unterstellt:

das Allgemeine ist das Konkrete, und das Besondere ist das von Menschen darüber gezogene mehr oder weniger Abstrakte. Das Besondere ist das vom Menschen kreativ aus der „konkreten Relativität des Allgemeinen“ Herausgezogene, das dann als individueller „Teil“ auch kreativ zu neuen Konstruktionen „technisch-künstlich“ und „künstlerisch“ verbunden werden kann.

In der Natur selbst gibt es nur in sich vermaschtes relativ Allgemeines.

Das „natürlich Allgemeines“ wird also im Erkenntnisakt nicht auf das „augenscheinlich Besondere“ aufgesetzt, sondern vorerst in den konkret da-seienden Dingen achtsam „durchschaut“.

Es ist nichts sog. „Geistiges“ hinter oder in den „besonderen Körpern“, sondern die Körper sind das relative Geflecht von Bewegungen, eben von „konkret Allgemeinem“.

Das sogenannte Geistige ist dagegen in unseren Köpfen „nach“ den Dingen. Es „greift“ aus den lebendigen „Gliedern“ des „relativ Allgemeinen“ (aus den „Gliedern“ mit ihren Spielräumen) das „Besondere“ heraus. Es belegt dieses Besondere mit Symbolen, die jeweils „definierte“ besondere Klassen „begreifen“.

- Das „Geistige“ ist also der „Schein des Besonderen“, eben das bloß „Augenscheinliche“, das ich symbolisch festgehalten habe.

- Das „Allgemeine“ ist dagegen das „konkret Reale“, das sich immer nur als ein „Relatives“ entdeckt, sich also wie Yin und Yang in sich selbst einfaltet.

XII.

Geht es zum Beispiel darum, das individuelle Gesicht eines Menschen zu verstehen, dann ist das „augenscheinliche fotografische Erfassen“ nicht hinreichend.

Ich muss vielmehr im „scheinbar konkreten Besonderen“ von dessen „geistig konstruierter Oberfläche“ in dessen „körperlich reale allgemeine Tiefe“ vordringen.

Im körperlichen Ding muss ich im jeweils „relativ weniger Allgemeinen“ immer wieder neue Tore zu einem konkreten „weiteren Allgemeinen“ aufmachen.

Ich muss also den Erkenntnisvorgang des Überziehens mit einem Netz des jeweils „geistig Besonderen“ rückabwickeln.

Ich muss von den geistig Fest- und Angehaltenem „losslassen“, um das Körperliche in seiner wahren Realität, nämlich als Geflecht von Bewegungen, als Geflecht von eingefalteten jeweils „weniger Allgemeinen“ zu schauen.

Nicht die reale körperliche Welt ist *Maya* und Schein, sondern unsere „geistige Augenscheinlichkeit“ der Dinge.

HENRI MATISSE drückte dies, in Hinblick auf einige Portraits, die ihm seiner Ansicht nach gelungen sind, so aus:

„In diesen Zeichnungen, scheint mir, ist meine ganze Einsicht in das Wesen der Zeichnung, die ich während vieler Jahre ständig vertiefte, enthalten. Es ist die Erfahrung, dass weder ein genaues Abbilden der in der Natur vorgefundenen Formen noch ein geduldiges Anhäufen scharf beobachteter Einzelheiten die Eigenart

einer Zeichnung ausmachen, wohl aber das tiefe Gefühl, das der Künstler dem von ihm gewählten Objekt entgegenbringt, auf das er seine ganze Aufmerksamkeit richtet und in dessen Wesen er eingedrungen ist.

Zu dieser Einsicht bin ich auf Grund von Erfahrungen gekommen. Ich habe, um ein Beispiel zu nehmen, die Blätter eines Feigenbaumes beobachtet und gesehen, dass jedes Blatt, obgleich es seine besondere Form hat, dennoch einer gemeinsamen Form teilhaftig ist; trotz des phantastischen Formenreichtums gaben sich diese Blätter unverwechselbar als Feigenblätter zu erkennen. Das gleiche habe ich bei anderen Pflanzen, Früchten und Gemüsen beobachtet.

Es gibt somit eine innere, eingeborene Wahrheit, die in der äußeren Erfahrung eines Objektes enthalten ist und die in seiner Darstellung aus ihr heraussprechen muss. Dies ist die einzige Wahrheit, die gilt. ...

Jede dieser Zeichnungen verdankt ihren Ursprung einer einmaligen Erfindung. Der Künstler ist so weit in sein Objekt eingedrungen, dass er mit ihm eins wird; er hat sich selbst im Objekt gefunden, so dass seine Ansicht des Objektes zugleich eine Aussage über sein ureigenes Wesen ist. ...

Die innere Wahrheit offenbart sich in der Biagsamkeit der Linie, in der Freiheit, mit der sie sich den Anforderungen des Bildaufbaues unterzieht.¹⁰

„Alles, was wir im täglichen Leben sehen, wird mehr oder weniger durch unsere erworbenen Gewohnheiten entstellt, und diese Tatsache ist in einer Zeit wie der unsrigen vielleicht in einer besonderen Weise spürbar, da wir vom Film, der Reklame und den Illustrierten Zeitschriften mit einer Flut vorgefertigter Bilder überschwemmt werden, die sich hinsichtlich der Vision ungefähr so verhalten wie ein Vorurteil zu seiner Erkenntnis. Die zur Befreiung von diesen Bildfabrikaten nötige Anstrengung verlangt einen gewissen Mut, und dieser Mut ist für den Künstler unentbehrlich, der alles so sehen muss, als ob er es zum erstenmal sähe. Man muss

¹⁰HENRI MATISSE: „Genauigkeit ist nicht Wahrheit“ (1947). In: HENRI MATISSE: „Farbe und Gleichnis – Gesammelte Schriften“. Hamburg 1960, Fischer Bücherei S. 85-90.

zeitlebens so sehen können, wie man als Kind die Welt ansah, denn der Verlust dieses Sehvermögens bedeutet gleichzeitig den Verlust jedes originalen, das heißt persönlichen Ausdrucks. ...

Der erste Schritt zur Schöpfung besteht darin, jede Sache in ihrer Wahrheit zu sehen, und dies setzt eine stete Bemühung voraus.

Schöpfen heißt, das ausdrücken, was man in sich hat. Jede echte schöpferische Anstrengung spielt sich im Inneren ab. Aber auch das Gefühl will genährt werden, was mit Hilfe von Anschauungsobjekten, die der Außenwelt entnommen werden, geschieht. Hier schiebt sich die Arbeit ein, durch die der Künstler die äußere Welt sich stufenweise angleicht und sich einverleibt, bis das Objekt, das er zeichnet, zu einem Bestandteil seiner selbst wird, bis er es in sich hat und als eigene Schöpfung auf die Leinwand werfen kann. ...

Das Kunstwerk ist also das Ergebnis eines langen Arbeitsprozesses. Der Künstler schöpft alle Möglichkeiten der Außenwelt, die seine innere Vision stärken können, restlos aus, und zwar direkt, wenn das Objekt, das er zeichnet, in dem Bild als solches vorkommen soll, oder sonst durch Analogie. Auf diese Art versetzt er sich in einen schöpferischen Zustand. Innerlich bereichert er sich mit Formen, denen er Meister wird, und die er eines Tages nach einem neuen Rhythmus anordnet. Erst wenn er diesem Rhythmus Ausdruck gibt, ist der Künstler wahrhaft schöpferisch tätig; der Weg dahin führt aber nicht über ein Anhäufen von Details, sondern über deren Bereinigung."¹¹

Das „allen Feigenblättern Gemeine“ ist als die Ur-Form der Feigenblätter das, was in jedem individuellen Feigenblatt steckt, alle Feigenblätter im „Sosein“ zu einer Klasse verbindet und sie im „Gelten“ des „Wertseins“ auch im konkreten „Dasein“ ent-

¹¹ HENRI MATISSE: „Man muss zeitlebens die Welt mit Kinderaugen sehen“ (1953). a.a.O. S. 113-117.

stehen lässt. Dieses Allgemeine erscheint aber selbst als prägende Ur-Form nie.

Diese Ur-Form ist aber im vermeintlich Besonderen zu durchschauen und im Kunstwerk als das eigentlich „Un-sichtbare“ sichtbar zu machen. Das ist die Kunst der Kunst.

Die „spezifische Qualität“ (Ur-Form) des Feigenblattes hat als „Ganzheit“ noch kein differenziertes „Sosein“.

Sie ist eine undifferenzierte Ganzheit, die mit einem Blick als sog. „Soheit“ geschaut wird.

Das Ganze ist sozusagen ebenfalls das allen seinen Glieder Gemeine, es ist als spezifische Qualität das Allgemeine, sozusagen die „verbindende Soheit aller seiner Glieder“, die jeweils ihr „eigenes Sosein“ erscheinen lassen.

Das Ganze ist auf diese Weise mehr und anders als die Summe seiner (als Teile aufgefassten) individuellen Glieder.

XIII.

PAVEL FLORENSKIJ sah dies so:

„Anders gesagt sind die wesentliche Erkenntnis, als Akt des erkennenden Subjekts, und die wesentliche Wahrheit, als erkanntes reales Objekt – real ein und dasselbe, obwohl sie sich im abstrakten Verstande unterscheiden.“ (4. Brief „Das Licht der Wahrheit“)

„Wenn dem aber so ist, dann ist der Akt des Erkennens nicht nur ein gnoseologischer, sondern auch ein ontologischer, nicht nur ein idealer, sondern auch ein realer Akt.“

Die Erkenntnis ist ein reales Aus-Sich-Herausgehen des Erkennenden oder – was dasselbe ist – ein reales Hineingehen dessen, was erkannt wird, in den Erkennen-

den – eine reale Vereinigung des Erkennenden und des Erkannten.

Das ist die fundamentale und charakteristische These der gesamten russischen und überhaupt der östlichen Philosophie." (4. Brief „Das Licht der Wahrheit“)

*„Wie immer wir über die menschliche Vernunft denken mögen, so haben wir doch ohne weiteres die Möglichkeit zu behaupten, dass sie ein Organ des Menschen, seine lebendige Tätigkeit, seine reale Kraft, *lógos*, ist. Im gegenteiligen Falle, im Falle, dass sie uns als ‚an sich‘ seiend und daher als ein Irreales – *diánoia* – gilt, sind wir unvermeidlich zu einer ebenso unbestreitbaren und von vornherein feststehenden Verneinung der Realität des Wissens genötigt.*

Wenn nämlich die Vernunft des Seins nicht teilhaftig ist, so hat auch das Sein an der Vernunft nicht teil, d. h. es ist alogisch.

Dann ist der Illusionismus unvermeidlich und jeglicher Nihilismus, der in einen schwächlichen und kläglichen Skeptizismus mündet." (4. Brief „Das Licht der Wahrheit“)

„In der Tat:

der Verstand in seinen konstitutiven logischen Normen ist entweder durch und durch unsinnig, wahnsinnig bis in seine feinste Struktur hinein, aus unbewiesenen und daher völlig zufälligen Elementen zusammengesetzt, oder aber, er hat das Überlogische zu seiner Grundlage. Eines von beiden:

entweder muss man die prinzipielle Zufälligkeit der logischen Gesetze annehmen, oder aber die Anerkennung der überlogischen Grundlage dieser Normen ist unvermeidlich – einer Grundlage, welche vom Standpunkt des Verstandes selbst postulativ notwendig ist, aber eben deshalb für den Verstand ein antinomische Gepräge hat.

Das eine wie das andere führt über die Grenzen des Verstandes hinaus." (3. Brief „Die Trinität“)¹²

¹² PAVEL FLORENSKIJ: „Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit“. in: PAVEL FLORENSKIJ: „An den Wasserscheiden des Denkens“. Berlin. Kontext Verlag (ISBN 3-931337-05-7)

Chinesisch Nach-Denken

I.

Aus dem formlosen Grund, aus der „Leere“, aus dem *Wuji*, wurde das *Taiji* geboren. Das *Taiji* ist die noch formlose Einheit von *Yin* und *Yang*, von „so“ und „anders“.

Alles, was ein Sosein hat, ist nur deswegen „so“, weil ein „Anders“ da ist, das ihm Halt und Unterschied gibt.

II.

Jedem „So“ steht aber nicht nur als Gegenteil ein „Anders“ gegenüber, sondern es hat auch „in sich selbst“ den „Gegensatz von so und anders“ (von *Yin* und *Yang*). (usw.)

So wird aus dem „Eins“, dem *Taiji*, dann das „Zwei“ von *Yin* und *Yang*, das sich aber als die „Vielheit“ entpuppt.

III.

Jedes „da-seiende So“ hat zeitlich ein Vorher und ein Nachher:

- es wird von etwas kreativ positiv „gefördert“ und von etwas anderem negativ „gehemmt“ (*Yin* und *Yang*);
- es selbst wirkt aber ebenfalls „fördernd“ positiv auf etwas und „hemmend“ negativ auf etwas anderes (*Yin* und *Yang*).

Wir haben also in dieser „Betrachtung des zeitlichen Wirkens“ nun bereits „fünf Positionen“. Für jede von ihnen gilt das Gleiche. Jede von ihnen wird gefördert und fördert selbst, bzw. wird gehemmt und hemmt selbst etwas Anderes.

Wir haben also:

1. das jeweils „so-seiende Etwas“;
2. jenes Etwas, von dem es gefördert wird;
3. jenes Etwas, von dem es gehemmt wird;
4. jenes Etwas, das es selbst fördert;
5. jenes Etwas, das es selbst hemmt.

Jede dieser fünf Positionen übt also jeweils zwei gegensätzliche Wirkungen (*Yin* und *Yang*) aus und wird selbst jeweils von zwei gegensätzlichen Wirkungen (*Yin* und *Yang*) bedingt.

Wir können das „Werden der Vielheit“ daher als ein werdendes „Geflecht von Hemmungen und Förderungen“ (*Yin* und *Yang*) betrachten und dann den „Beginn des Werdens“ als ein „elementares 5-Eck“ symbolisieren. Die fünf Ecken dieses elementaren „ersten Fünfeckes“ könnten dann als die „fünf Elemente“ bezeichnet werden.

IV.

Betrachten wir ein lebendig Seiendes, dann entdecken wir, dass es:

- in eine umfassende Ordnung („Himmel“) eingebettet ist,
- aber in sich ebenfalls von einer Ordnung („Erde“) bestimmt ist.

Etwa so, wie wir den gestirnten Himmel mit der äußeren Natur „über uns“ und das biologische Gesetz „in uns“ entdecken können.

Das „Leben“ hat sich nun selbst zwischen diesen beiden Bereichen (zwischen „Himmel“ und „Erde“) kreativ aufzuspannen, d.h. eigene Ordnungen, zum Beispiel als das „moralische Gesetz in uns“ oder als „in uns“ biologisch fest verankerte Bewegungen („Erbkoordinationen“), zu finden und zu setzen.

So gibt es für jedes Seiende, das als eine gegensätzliche Einheit von „Kreativität“(Freiheit, *Yin*) und „Rhythmus“(Ordnung, *Yang*) aufgefasst werden kann:

- einerseits eine kreativ waltende umfassende Ordnung, bzw. einen umfassenden Rhythmus, auf den wir jeweils „hinhören“(*Xiao*) und ihn „Himmel“(*Dao*) nennen können,
- und eine untergelegte Ordnung(*Jing*), die wir dagegen als eigene materielle Natur, als „Erde“ benennen können.
- Dazwischen ringt das „neue Werdende“ (der „Mensch“ bzw. die „Menschheit“!) um einen Einklang sowohl mit dem „umfassenden Himmel“ als auch mit der „inneren Natur als Erde“.

Der Mensch, bzw. die Menschheit:

- schafft nun selbst sowohl gegen die „Kreativität von Himmel und Erde“(*Yin*) ihre „eigene sie schützende menschliche und gesellschaftliche Ordnung“(*Yang*),
- als sie auch im „Spielraum der Ordnungen von Himmel und Erde“(*Yang*) ihre „eigene Kreativität“(*Yin*) entfaltet.

V.

Beim Bewegenlernen suchen wir:

- sowohl im Einklang mit der umfassenden Ordnung des Kosmos (mit den physikalischen Naturgesetzen, „Himmel“)
- als auch im Einklang mit der in uns bereits gewordenen biologischen Ordnung (Erbkoordinationen, „Erde“) und der jeweiligen Situation („Erde“)

kreativ(*Yin*) neue menschliche Rhythmen(*Yang*) des Bewegens zu schaffen.

Die im Einklang mit „Himmel und Erde“ entstandenen neuen menschlichen Bewegungs-Rhythmen:

- kommen im „situativen Begegnen“ als ein „Ganzes“ zur Welt,
- werden im „Gewahren“ von uns achtsam „gegliedert“,
- dann als „Teile“ isoliert „zur Sprache gebracht“

- und im situativen „Einklang mit Himmel und Erde“ zu neuen „Techniken“ kombiniert.

So entsteht „im Einklang mit Himmel und Erde“ aus „Teilen“ der „Erbkoordinationen“ das „Baumaterial unserer Willkürbewegungen“, die „Grundlage unserer Denk-Bewegungen“ sowie der „Technik“ und der „Kunst“ werden.

Über „Schwarm-Intelligenz“ und den Umgang mit Vorbildern

I.

Bewegungen können wir sowohl durch „Vor- und Nachmachen“, als auch durch „praktisches Probieren“, d.h. durch „Versuch und Irrtum“ lernen:

- es ist also möglich, mit „Erklären“ und mit der „Präsentation von Vorbildern“ beginnen (die das, was getan werden soll, vormachen und/oder beschreiben);
- oder der Lernende kann in der Praxis unmittelbar vor sogenannte „Bewegungsaufgaben“¹³ gestellt werden.

Im ersten Fall werden durch das „Nachahmen“ bereits fertige „Bewegungen“ gelernt, im zweiten Fall entwickelt sich zuerst das „Bewegen“ in seiner Einheit mit dem situativen „Wahrnehmen“.

Es gibt Menschen, denen der erste Weg, und andere, denen der zweite Weg mehr zu liegen scheint. Beide Wege bilden aber (wie *Yin* und *Yang*) eine untrennbare Einheit.

Es ist daher besonders auffällig, dass bei uns im Westen die traditionellen chinesischen Bewegungskünste ganz einseitig nach dem ersten Weg, d.h. durch penetrantes Nachahmen vermittelt werden.

Dies bringt allerdings, gemessen am selbst verkündeten Anspruch, oft nur einen sehr bescheidenen Erfolg.

¹³ vgl. meine „*Projektpapiere zum Gewandtheits- und Achtsamkeits-Training*“. (als Buchmanuskript zum kostenlosen Herunterladen aus dem Internet: www.horst-tiwald.de), siehe auch meinen Beitrag: „*Bewegungsaufgabe oder Bewegungsvorschrift*“. In: „*Leibesübungen Leibeserziehung*“. Wien 1973/8 oder meinen Beitrag: „*Zur Systematik der Bewegungsaufgaben*“. In HORST TIWALD: „*Budo-Ski. Psychotraining im Anfängerskillauf*“. Band 5 der Reihe „*Budo und transkulturelle Bewegungsforschung*“. Ahrensburg bei Hamburg 1984. ISBN 3-88020-121-8.

II.

Diese Auffälligkeit hat in der chinesischen Denk-Tradition ihren Hintergrund. Das traditionelle chinesische Denken verband nämlich das „Nachahmen von Vorbildern“(*Xiao*) mit einem uns mehr oder weniger fremden „pietätvollem Hinhören“(*Xiao*).

Da diese Fähigkeit uns fern liegt, bleibt bei uns das Nachahmen oft „sinnleer“ und „in der Luft hängen“. Deswegen bleibt auch oft der erhoffte Erfolg aus.

Das Vorbild(*Xiao*) und das pietätvoll hinhörende Einfühlen(*Xiao*) haben im traditionellen chinesischen Denken besondere Bedeutung. In der chinesischen Geschichte ging es ja immer wieder darum, die Menschen in eine feststehende hierarchische Ordnung(*Li*) hinein zu sozialisieren.

Wie dieses „Nachahmen des Vorbildes“(*Xiao*), bzw. wie das „pietätvoll einfühlende Hinhören“(*Xiao*) in die als Vorstellungen(*Yi*) weitergegebenen Ordnungen(*Li*) erfolgen sollte, bzw. welche flankierenden Maßnahmen dieses Nachahmen begleiten sollten, darüber gingen aber die Meinungen auseinander.

KONFUZIUS setzte auf das Gute(*Ren*) im Menschen und meinte, ein „sinnvolles Nachahmen“ der die Hierarchie stabilisierenden gesellschaftlichen Regeln(*Li*) könne dadurch erfolgen, dass jeder in sich die Güte(*Ren*) entfachte und auf das *Dao* „pietätvoll hinhöre“(*Xiao*).

Dadurch sei ein „sinnerfassendes Nachahmen“(*Xiao*, *Yi*) der bereits vorliegenden gesellschaftlichen Ordnungen und des regelgerechten Verhaltens(*Li*) möglich.

Andere, die das Vertrauen in das „Gute im Menschen“ als nicht gerechtfertigt ansahen, meinten dagegen, dass insbesondere

Lob und Strafe (wie bei Tieren) dafür sorgen würden, dass die gesellschaftlichen Vorbilder auch tatsächlich nachgeahmt und die vorgegebenen Regeln(*Li*), bzw. die Gesetze(*Fa*) auch befolgt und nicht missbraucht werden würden.

In diesem Falle war ein einsichtig „sinnvolles“ Nachahmen(*Xiao*) gar nicht gewünscht.

Wieder andere, die sich auf LAO-ZI beriefen, meinten, dass es möglich wäre, mit dem *Dao* (als einem „formlosen Ganzen“, *Xu*, Leere, *Wuji*) in einer „meditativ-mystischen Haltung“ unmittelbar eins zu werden, dann würde nämlich auf ganz „natürliche“ Weise(*De*) ohnehin das realisiert werden, was für einem selbst und für die Gesellschaft das Beste sei.

Es ginge also darum, durch „Einswerden mit dem *Dao*“ zur „Natürlichkeit“ zurückzukehren, auf diese zu vertrauen und das behindernde Denken und vorsätzliche Vorstellen(*Yi*) zu „mindern“.

Interessant sind auch die Gedanken von MO-ZI, die im MOHISMUS¹⁴ tradiert wurden.

¹⁴ Mit MOHISMUS wird jene Philosophen-Schule bezeichnet, die sich auf MO-ZI beruft. Der chinesische Philosoph MO-ZI (auch MO-ZI, MO TSE, MO TZE, MOTSE, MO TI, MO DI, lateinisiert MOCIUS oder MICIUS, ME TSAI, ME DI oder zum Beispiel bei BERTOLT BRECHT auch ME-TI genannt) wurde um 470 v. Chr. geboren.

Siehe:

RALF MORITZ: „*Die Philosophie im alten China.*“ Berlin 1990. ISBN 3-326-00466-4.

JEAN DE MIRIBEL und LE'ON DE VANDERMEERSCH: „*Chinesische Philosophie*“, 2001, ISBN 3-404-93044-4 und MO TI (Übers. HELWIG SCHMIDT-GLINTZER): „*Von der Liebe des Himmels zu den Menschen*“, München 1992, ISBN 3-424-01029-4.

A. ATTENHOFER: „*Ein chinesischer Sozialreformer: Mo Ti*“. „*Mitteilungen der Schweizerischen Gesellschaft der Freunde ostasiatischer Kultur*“, VIII, Bern 1946.

Um diese Gedanken zu verstehen, ist es wichtig, sich vor Augen zu führen, wie MO-ZI das Werden der Gesellschaft sah.

Aus seiner Sicht lebten die Mensch ursprünglich zwar im Zusammenhang, aber jeder, bzw. jede Sippe individualistisch für sich. Dies führte zu einer Reihe von Problemen.

Dann kam die Phase, in der tüchtige Einzelne „für das Ganze dachten“ und Erfindungen machten, die „allen zu Gute kamen“.

Dies führte dazu, dass diese Tüchtigen an die Spitze des Volkes kamen.

Nun entstand das Problem, jenes, was diese Weisen und Tüchtigen auszeichnete, bzw. was sie entdeckt hatten, zum Wohle des Ganzen „an Alle“ weiter zu geben.

Die Aspekte, die MO-ZI weiterzugeben sich bemühte, waren insbesondere:

- das „Denken für Alle“ und nicht nur „für sich selbst“; dieses „Denken für Alle“ war nämlich das, was jene Tüchtigen dazu brachte, jene Erfindungen zu machen, die Allen einen Nutzen brachten;
- dieser Aspekt fand seinen Ausdruck im Leitbild der „allgemeinen Menschenliebe“ (*Jian-ai*). Diese „allgemeine Liebe“ sollte aber keine „Liebe zu einem Allgemeinen“, wie zum *Dao* sein, sondern eine konkrete Verbindung unter „allen Menschen“. Mit *Jian-ai* war also eine Liebe gefordert, die:
 - einerseits konkret werden, also zum „gegenseitigen konkreten Helfen und Nützen“ führen sollte;
 - andererseits aber das Leitbild brachte, die „ferner stehenden Menschen so zu lieben wie die nahestehenden Verwandten“. Dadurch sollte dem Egoismus auch auf der Ebene der Sippen gegengesteuert werden.
- die Erfindungen und die für Alle brauchbaren Regeln, welche die Tüchtigen entdeckt hatten, waren das, was

dazu führte, dass eine geordnete gesellschaftliche Tüchtigkeits-Hierarchie(*Li*) entstand. Diese Tüchtigen und deren Wirken sollte daher „den Unteren als Vorbild dienen“. Es galt daher, „das Unten dem Oben anzugleichen“, welches das Vorbild war;

- da die Tüchtigen immer wieder zum Wohle des Ganzen nach oben kommen sollten, und sich oben auch kein Familien-Egoismus (zum Beispiel durch Vererbung von Ämtern) bilden sollte, galt es, die Talente und die Begabten früh zu entdecken und zu fördern. Es sollte daher so etwas wie ein „System der Talent- und Begabten-Suche“ entwickelt werden. Sowohl das Tüchtige als auch das Fehlerhafte sollte in der Gesellschaft „nach oben gemeldet“ werden. Dass dieser Mechanismus zum Bespitzeln und zum Denunzieren missbraucht werden kann, liegt allerdings auf der Hand.
- die Gesellschaft stand also vor dem Problem, den „Eigentum an sich raffenden“ Gruppen-Egoismus in den Griff zu bekommen. Es war ja offensichtlich, dass das „Mehren von Eigentum“ den Weg nach oben bahnt, und dass das „gesellschaftliche Oben-Sein“ dann dazu führt, im weiteren Erwerb von Eigentum erhebliche Wettbewerbs-Vorteile (legaler und illegaler Art) zu besitzen. Dies führt wiederum dazu, dass die „erfolgreichen (tüchtigen) Raffer“ und nicht die „sachlich Tüchtigsten“ nach oben kommen.
- Es entstand also das gesellschaftliche Problem, einerseits Talente und Begabte zu finden, andererseits aber zu verhindern, dass Untüchtige nach oben kommen, bzw. oben bleiben.
- Es ging aber auch darum, einerseits das nutzlose Verschwenden, andererseits auch das „Übervorteilen der Untüchtigen durch die Tüchtigen“ grundsätzlich zu beseitigen.
- Mo-ZI stand also vor dem Problem-Bündel:
 - wie lässt sich der Aufstieg der Untüchtigen in der Gesellschaft verhindern;

- wie das nutzlose und maßlose Verschwenden in der Gesellschaft verhindern;
- wie lässt sich die Dummheit von untüchtigen Emporkömmlingen, die sich zum Beispiel im Angriffs-Krieg zeigt, verhindern;
- wie lässt sich aber auch grundsätzlich das Übervorteilen der Untüchtigen durch die Tüchtigen verhindern;
- wie lassen sich die Tüchtigen finden und fördern;
- wie lassen sich die Entdeckungen der Tüchtigen im Volk verbreiten;
- wie lässt es sich bewerkstelligen, dass die Menschen nicht nur an sich und ihre Sippen, sondern auch an Alle denken und auch für Alle handeln.

III.

Es waren also vorerst zwei verschiedene Problem-Gruppen zu bewältigen:

- einerseits das Anpassen an die „Tüchtigen als Vorbild“;
- andererseits das Erkennen und Fördern der Tüchtigen.

Bei den Tüchtigen haben wir nun aber zwei Gruppen zu unterscheiden:

- die „Talente“, welche (wie die sagenhaften vorbildhaften chinesischen Kaiser) eigene noch nie begangene Wege gehen, und an der Sache(*Jing*) orientiert „kreativ“ Erfindungen für Alle machen. Die Talente entdecken und schaffen nämlich gerade dann ein neues Vorbild(*Yi*), wenn sie sich an den Tat-Sachen(*Jing*) orientieren;
- die „Begabten“, denen es leicht fällt, die „bereits vollzogenen Taten der Vorbilder“ nachzuahmen und deren Erfindungen schnell zu verstehen. Die also in der Lage sind, gut und schnell Vorbilder(*Yi*)

sind, gut und schnell Vorbilder(*Yi*) „rhythmisch“ nachzuahmen. Die mehr oder weniger Begabten orientieren sich also am vorgestellten Vorbild(*Yi*) und finden über dieses schnell zu den Tat-Sachen(*Jing*).

Aus dieser Dialektik entsteht dann ein gesellschaftliches Problem, wenn einseitig nur die „Begabten“ gefördert und dabei die „Talente“ übersehen bzw. vernachlässigt werden.

Dieses Vernachlässigen der Talente kann aber naturgemäß darin begründet sein, dass Talente als „Quer-Denker“ und „Quer-Täter“ oft nicht nur unbequem sind, sondern auch die konservierenden Mechanismen bedrohen. Deshalb sind sie zu bestimmten Zeiten anscheinend besonders unerwünscht.

Vermutlich werden oft gerade deswegen die Talente durch die „Mühle der Begabten“ gedreht, wo sie sich entweder anpassen oder auf der Strecke bleiben.

Als „Talente“ werden die Tüchtigen nämlich in ihrer spezifischen Stärke dann nicht gefördert, wenn sie nur an die tüchtigen Vorbilder angepasst werden. Dies wäre ja nur für die anpassungsfreudigen „Begabten“ der geeignete Weg.

Als Talente gehen die Tüchtigen dagegen gerne „eigene und erste Wege“ und sie entdecken gerade deswegen für die Gemeinschaft Neues. In Zeiten eines radikalen gesellschaftlichen Wandels sind „tüchtige und mutige Talente“ unentbehrlich.

Die „tüchtigen Talente“ nehmen nicht Maß an der Tüchtigkeit anderer Menschen, sondern sie nehmen Maß an der Sache(*Jing*), bzw. am *Dao* direkt.

Wir stehen also auch heute noch:

- einerseits vor dem Problem, durch „Nachahmen von Vorbildern“ die gesellschaftliche Erkenntnis an mehr oder weniger Begabte weiter zu geben; hier läuft der

achtsame(*Shen*) Weg vom vorgestellten Vorbild(*Yi*) zur konkreten Sache(*Jing*);

- andererseits stellt sich die Aufgabe, „Talente“ zu suchen und diese in ihrem ganz anderen Weg zu fördern; hier läuft dann der Weg aber vom achtsamen(*Shen*) Begegnen mit der Sache(*Jing*), über das konkrete Problemlösen, zur selbst erarbeiteten Vorstellung(*Yi*).

Dieser Konflikt kann für die Gesellschaft zu ganz erheblichen Widersprüchen führen, aus denen heraus aber letztlich ihr „Über-Leben“ resultiert.

IV.

Wir treffen auch hier auf die Dialektik von „Rhythmus“ und „Kreativität“:

- der „Rhythmus“ will wiederkehren und will etwas Beständiges schaffen;
- die „Kreativität“ will das Bestehende an veränderte Bedingungen anpassen und damit das Überleben ermöglichen.

So besitzt die Gesellschaft Individuen, die unterschiedlich akzentuiert sind:

- der eine Typ folgt mehr dem Rhythmus und findet seine Aufgabe im „Stabilisieren und Absichern von Zuständen“ sowie im „traditionellen Anpassen der Massen an die bestehende gesellschaftliche Erkenntnis und Ordnung“;
- der andere Typ beachtet mehr den „Wandel der Bedingungen“ und sieht seine Aufgabe darin, „bestehende Ordnungen aufzubrechen“ und „Platz zu machen für kreativ neu geschaffene Ordnungen“, die das „Über-Leben“ sichern.

Es gibt historische Phasen, wo der eine Typ die Hauptlast der gesellschaftlichen Entwicklung trägt, und Phasen, in denen der andere Typ für die Rettung sorgt.

V.

So haben bereits Ameisen ihren Staat so organisiert, dass es Individuen mit ganz unterschiedlichen Aufgaben gibt.

Bei dieser Organisation ist aber wesentlich, dass die Güte der Erfüllung der Aufgaben zu keiner Veränderung der Position des Individuums in der Aufgaben-Hierarchie führt. Bei Menschen ist dies anders!

In der gleichen Aufgabe, zum Beispiel Futter zu sammeln, gibt es bei den Ameisen wiederum zwei unterschiedliche Strategien und diesen entsprechende Verhalten, bzw. Typen von Individuen. Dies ist von besonderem Interesse.

Die beim Futtersuchen als erste ausschwärmenden Ameisen folgen keiner Spur. Sie schwärmen mehr oder weniger individuell verstreut aus. Als Kollektiv hoffen sie gleichsam auf den Zufall des individuellen Findens.

Jede Ameise geht also vorerst ihren eigenen Weg, bis sie „entdeckt“ hat. Dann kehrt sie mit ihrem Fund auf ihrem eigenen Weg zum Ameisenbau zurück.

Auf ihrem Weg hinterlässt sie eine Duftspur, die ihre Artgenossen „merken“ können.

Diese Duftspur ist aber „dosierte flüchtig“, so dass sie in einer bestimmten Zeit verduftet. Der Artgenosse kann daher aus der jeweiligen Intensität des Duftes schließen, wie lange es her ist, dass hier ein Artgenosse gelaufen ist, bzw. wie frequentiert dieser Weg ist.

Eine Ameise, die auf kurzem Weg fündig geworden ist, kehrt früher zurück, als eine Ameise, die auf einem Umweg die selbe Futterstelle erreichte und dann auf ihrem eigenen Weg zurückgekehrt ist.

Die den Entdecker-Ameisen folgenden Ameisen sind nun so eingestellt, dass sie vorerst jener Spur folgen, die stärker duftet, also der Spur, die den kürzesten Weg zur Futterstelle bildet.

Aber nicht alle Ameisen tun dies. Es gibt weiterhin auch solche, die trotz des duftenden Trampel-Pfades eigene Wege gehen.

Diese Ameisen könnten daher noch kürzere Wege finden. Diese neuen Wege duften dann aber nicht stärker als der Massenweg. Dieser Trampelpfad wird daher von den Massen erst dann verlassen, wenn er verbaut oder verstopft ist.

Erst zu diesem Zeitpunkt macht es sich für das Ganze bezahlt, dass, von den Massen unbeachtet, vorher kreative Abweichler eigene Wege gegangen sind.

Wir haben also in dieser sogenannten „Schwarm-Intelligenz“ ganz einfache Regeln. Wir brauchen drei Strategien:

- die Strategie „entropisch“ ausschwärmend „kreativ“ eigene Wege zu gehen, die auf Zufall und individueller Erfahrung beruhen;
- die Strategie, beim Finden das Tüchtige bzw. das Erfolgreiche zu erkennen;
- die Einstellung der Massen, jeweils dem Tüchtigen nachzulaufen und „neg-entropisch“ dessen Weg durch Wiederholen „rhythmisch“ zu einer Ordnung(*Li*) zu verdichten.

VI.

Im Vordergrund des traditionellen chinesischen Denkens stand das die Gesellschaft rhythmisch stabilisierende „Nachahmen von Vorbildern“.

Die Talent-Förderung wurde ebenfalls auf diesem Weg zu realisieren gesucht.

Der gesuchte Tüchtige war dann der, der die gesellschaftliche Erfahrung kennt und die bestehenden Ordnungen festigen kann. Seine Ausbildung erfolgte durch „Nachahmen von Vorbildern“ mit dem ergänzenden Anliegen, „auf das *Dao* hinzuhören“.

In gleicher Weise werden, wie anfangs schon erwähnt, bei uns im Westen die Bewegungen der traditionellen chinesischen Bewegungskünste vermittelt:

- am Beginn steht die tradierte Form der Bewegung. Sie wird als Vorstellung(*Yi*) an den Lernenden herangebracht. In diese Vorstellung(*Yi*) soll sich der Übende dann hineinbewegen. Zuerst gilt es den Körper(*Jing*) so zu koordinieren, dass die Grob-Form der Bewegung(*Li*) mit dem Vorbild(*Yi*) übereinstimmt. Sie soll in sich kraftschlüssig(*Qi*) und zweckmäßig(*Jing*) sein. Es geht hier darum, diese Bewegung (wie einen „Knochen“) dadurch zu „festigen“, dass sie durch rhythmisches Wiederholen eingeschliffen werden;
- in einem zweiten Schritt soll dann versucht werden, das vom Vorbild(*Yi*) kopierte und rhythmisch Verfestigte(*Jing*) variabel (wie eine „Sehne“ beweglich) zu machen, damit es sich „fließend“ an sich ändernde Bedingungen(*Jing*) auch anpassen kann;
- in einem abschließenden dritten Schritt geht es dann darum, das Bewegen mit „Sinn“ zu erfüllen. Hier wird das Wahrnehmen durch Hinhören(*Xiao*) auf das Ganze(*Dao, Xu, Wuji*) und durch Einswerden mit der Situation(*Dao, Jing*) verbessert. Der Lernende soll hier aus den Tat-Sachen(*Jing*) selbst Sinn(*Li, Yi*) gewinnen.

nen, bzw. in den Tat-Sachen(*Jing*) auch Situations-Potentiale kreativ aufspüren können.

Dies wäre der vorerst „rhythmische“ Weg, der mehr oder weniger „Begabten“, der erst in seinem dritten Schritt in einen „kreativen“ Weg mündet.

Dies ist jedoch, wie schon angemerkt, nur eine Seite des ganzen Weges. Der Weg hat nämlich zwei Seiten, wie YIN und YANG, und daher auch zwei unterschiedliche Abläufe.

VII.

Wer „kreativ“ Neuland betritt, der kann keinen Vorbildern „folgen“, sondern nur auf seine „Anlage“, sowie auf seine eigene und die gesellschaftliche Erfahrung, soweit er sie bereits verinnerlicht hat, „bauen“.

Dieser zweite Weg beginnt daher mit einem eigenen achtsamen(*Shen*) Begegnen mit der Praxis(*Jing*), in der dann bestmöglich das realisiert wird, was im Organismus(*Jing*) als Leistungs-Potential bereits „aufgehoben“, d.h. bereits „vorhanden“ ist.

Hier wird also kein „Vorbild des Lösungsweges“ nachgeahmt, sondern der „konkrete Sinnbezug zur Praxis“ aktualisiert im Organismus unmittelbar das, was ihm lösungsrelevant erscheint:

- der achtsame Bezug(*Shen*) zur Praxis(*Jing*) steht hier am Beginn. Dieser Bezug wird intensiviert durch die Fähigkeit des Talents, im „Ernstfall“ das Bewegen mit „Sinn“ zu füllen. Das Talent ist in der Lage, das Wahrnehmen durch „Hinhören(*Xiao*) auf das Ganze(*Dao, Xu, Wuji*)“ und durch „Einswerden mit der konkreten Situation(*Dao, Jing*)“ so zu verbessern, dass es aus den Tat-Sachen(*Jing*) selbst Sinn(*Li, Yi*) gewinnen kann. Das Talent ist auch fähig, in den Tat-Sachen(*Jing*) kreativ Situations-Potentiale aufzuspüren. *Shen* geht hier also vorerst zu *Jing* und zum *Dao*. *Shen* sammelt vorerst das *Qi* im eigenen

Jing(Dantian) und bringt es von dort in seine konkrete körperliche Tat.

- in einem zweiten Schritt bringt dann das *Shen* die (wie eine „Sehne“) elastische und geschmeidige eigene Tat(*Jing*) zu Bewusstsein(*Yi*). Sie unterscheidet die „Ordnungen(*Li*) der eigenen Tat(*Jing*)“. Durch das *Li*(Ordnung, rohe Muskelkraft) festigt sie damit die eigene Tat (wie einen „Knochen“). Es entsteht hier eine Vorstellung(*Yi*), an die sich der Handelnde dann später selbst halten, bzw. die dann Anderen als Vorbild(*Xiao*) dienen kann. Hier entsteht auch die Möglichkeit, die selbst erarbeitete Vorstellung(*Yi*) sprachlich zu strukturieren und mit der bereits vorhandenen gesellschaftlichen Erfahrung zu vergleichen, bzw. sich diese zum eigenen Nutzen zu verinnerlichen;
- in einem dritten Schritt geht es dann wieder darum, unbefangen zur Situation zurückzukehren und wieder „fließend variabel“ zu werden. Der Übende muss hier wieder „auf die Energie des Umfeldes(*Dao*) hinhören“ können und die Fähigkeit entwickeln, jene „Energien des Umfeldes(*Jin*) kraftschlüssig(*Qi*) durch den (wieder elastisch und beweglich gewordenen) Körper leiten“ zu können.

VIII.

Sowohl im ersten als auch im zweiten Weg wirken aber die „drei Ordnungen des *Dao*“(Daoli)¹⁵ auf allen Schritten zusammen. WENJUN ZHU schreibt zu diesem Thema:

„Jing (Essenz), Qi und Shen (Achtsamkeit) funktionieren als Ganzheit. Man kann Jing (Essenz), Qi und Shen (Achtsamkeit) nicht auseinander trennen.“

WENJUN ZHU zitiert hier WU ZHEN PIAN:

„Shen (Achtsamkeit) steht mit Qi, Qi erzeugt mit Jing(Essenz). Jing (Essenz) kann Qi erzeugen, Qi kann Shen (Achtsamkeit) erzeugen. Wenn Körper ohne Shen (Achtsamkeit), kann nicht Qi erzeugen. Wenn Shen (Achtsamkeit) ohne Qi, kann nicht Jing

¹⁵ Vgl. WENJUN ZHU: „*Jin, Qi und Shen*“ (Köln, 20. 04. 2005)

*(Essenz) erzeugen. Wenn Shen (Achtsamkeit) und Qi ohne Körper, können nicht stehen. Jing (Essenz), Qi und Shen (Achtsamkeit) brauchen einander.*¹⁶

Dies gilt es besonders zu beachten, damit die Einheit von *Shen*(Achtsamkeit), *Qi*(formloser Kraft) und *Jing*(geformte und geordnete Sache) nicht auseinander gerissen wird.

Dies trifft auch auf das einheitliche Zusammenwirken von *Shen*(Achtsamkeit), *Yi*(Vorstellung), *Li*(Ordnung) und *Xin*(Herz, Gefühl, Wille, Emotion) zu.

Auch hier verlagert sich in den einzelnen Schritten der Wege bloß der Akzent eines einheitlichen Geschehens.

IX.

Es gibt also zwei Einstiege, die mehr oder weniger jedem Menschen möglich sind. In jedem Menschen steckt nämlich sowohl das, was den „Begabten“, als auch das, was das „Talent“ ausmacht. Es ist bloß jeweils unterschiedlich akzentuiert.¹⁷

Jeder Mensch kann daher:

- sowohl spontan mit einer „meditativ-mystischen Haltung“ einsteigen, wie das „Talent“, und sich dann sein Können in einer „meditativ-weltorientierten Haltung“ bzw. in einer „meditativ-vorstellungsorientierten Haltung“ bewusst machen und verbessern;
- als auch, wie der „Begabte“, mit einer „meditativ-vorstellungsorientierten Haltung“ einsteigen und dann über die „meditativ-weltorientierten Haltung“ zur spontanen „meditativ-mystischen Haltung“ gelangen.

¹⁶ Wu Zhen Pian, zitiert in: WENJUN ZHU: „*Jin, Qi und Shen*“ (Köln, 20. 04. 2005)

¹⁷ vgl. HORST TIWALD: „*Talent im Hier und Jetzt*“. Hamburg 2003. ISBN 3-936212-10-4.)

Die einen, die „Talente“, tun sich oft am Anfang leicht und dann später beim Bewusstwerden schwer, die anderen, die „Begabten“, haben es dagegen oft am Anfang schwerer, dafür aber später dann leichter.

Dies allerdings bei beiden Typen nur dann, wenn sie ihren Weg auch weiter gehen und es ein „Später“ auch für sie gibt.

Letztlich braucht der Kämpfende beides. Sowohl ein „geübtes praktisches Können“ als auch die Fähigkeit, mit der Sache in einer „mystisch-unbewegten Haltung“ eins zu werden.

„Technisches Können“ und „unbewegtes Begreifen der Sache“ sind, wie TAKUAN SOHO es formulierte, „wie zwei Räder eines Wagens“.

In diesem Zusammenhang erinnere ich daher an das „unbewegte Begreifen“.¹⁸

TAKUAN war Meister des Selbstbeachtens, politisch engagiert und vielseitig in den japanischen Künsten geübt. Als Abt des Klosters DAITOKUJI in KYOTO war er eine prägende Persönlichkeit des Zen-Buddhismus in JAPAN.¹⁹

DAISETZ TEITARO SUZUKI gibt in seinem Buch: „Zen und die Kultur Japans“²⁰ den Brief²¹ von TAKUAN SOHO (1573-1645) über das

¹⁸ HORST TIWALD: „Im Sport zur kreativen Lebendigkeit – Bewegung und Wissenschaft“ Band 2 der „Schriftenreihe des Instituts für bewegungswissenschaftliche Anthropologie e. V.“ Hamburg 2002 ISBN 3-936212-01-5.

¹⁹ MEISTER TAKUAN (Hrsg. WILLIAM SCOTT WILSON): „Zen in der Kunst des kampflösen Kampfes“. Bern/München/Wien 1998.

²⁰ DAISETZ TEITARO SUZUKI: „Zen und die Kultur Japans“. Hamburg 1958. vgl. auch MEISTER TAKUAN: „Zen in der Kunst des kampflösen Kampfes“. Bern/München/Wien 1989.

²¹ ausführlicher im späteren Kapitel über GALILEO GALILEI und TAKUAN SOHO in: HORST TIWALD: „Im Sport zur kreativen Lebendigkeit – Bewegung und Wissenschaft“ Band 2 der „Schriftenreihe des Instituts für bewegungswissenschaftliche Anthropologie e. V.“ Hamburg 2002 ISBN 3-936212-01-5.

„Unbewegte Begreifen“ wieder. Darin erklärt der ZEN-MEISTER TAKUAN am Beispiel des Schwertkampfes das sogenannte gedankliche „Einhalten“. In KARLFRIED GRAF DÜRCKHEIMS Buch: *„Wunderbare Katze und andere Zen-Texte“*²² erläutert REIBUN YUKI die Bewegungsphilosophie TAKUANS mit buddhistischen Begriffen.

Das „Unbewegte Begreifen“ lässt sich auch aus der Sicht der von VIKTOR VON WEIZSÄCKER erarbeiteten *„Theorie des Gestaltkreises“*²³ verdeutlichen. Es wird dabei ein Phänomen herausgearbeitet, das nicht nur für das Optimieren sportlicher Leistungen entscheidende Relevanz hat. TAKUAN beschreibt diese Erscheinung so:

„Du hast in deinem Schwertspiel etwas Dementsprechendes: wenn dein Gegner zum Streich gegen dich ausholt und dein Sinn ganz auf sein Schwert gesammelt ist, so bist du nicht mehr freier Herr deiner eigenen Bewegung, sondern stehst unter seinem Bann. Dies nenne ich 'Einhalten', denn du bleibst an einer Stelle eingehalten. Wenn du aber bemerkst, wie deines Gegners Schwert auf dich zufährt, aber deine Aufmerksamkeit nicht an dasselbe gefesselt stockt, so hast du deinerseits keinen gebundenen Plan, wie du ihm begegnen willst, sondern folgst dem Schwert einfach bis zur Person deines Gegners selbst, und das heißt: ihn mit seinen eigenen Waffen schlagen. In der Zen-Lehre gibt es einen Satz, der dasselbe meint: 'Ergreif des Feindes eigenes Schwert, kehr es um, und du schlägst ihn damit.' Wenn deine Aufmerksamkeit auch nur einen Augenblick durch das Schwert in des Feindes Hand gefesselt ist, oder durch dein eigenes Schwert, dass du überlegst, wie du es führen sollst, oder durch Persönlichkeit, Waf-

²² KARLFRIED GRAF DÜRCKHEIM: *„Wunderbare Katze und andere Zen-Texte“*. Bern/München/Wien 1975.

²³ HORST TIWALD: *„Bewegen zum Selbst - Diesseits und jenseits des Gestaltkreises“*. Hamburg 1997.

fe, Ziel oder Bewegung, so gibst du gewiss dem Feind eine Blöße, dich zu treffen. Du darfst dich auch nicht um den Gegensatz zwischen dir und deinem Gegner kümmern, sonst gewinnt dieser einen Vorteil über dich. Daher darfst du auch an dich selber nicht denken. Möglichst auf der Hut sein, die Aufmerksamkeit bis zum äußersten Grad anspannen - das ist ganz recht für Anfänger, aber es führt dahin, dass dein Herz durch das Schwert hinweggerafft wird. Sobald deine Aufmerksamkeit auf diese oder jene Weise gebunden ist, verlierst du deine Meisterschaft. Dieses 'Einhalten' muss im Glauben so gut wie in deiner Fechtkunst überwunden werden.

In jedem von uns steckt so etwas, das Unbewegtes Begreifen heißt. Dies gilt es zu üben. Unbewegt soll nicht bedeuten, dass man wie ein Felsblock oder ein Baumstamm ohne Begreifen verharrt. Unbewegtes Begreifen ist das beweglichste Ding der Welt: es ist bereit, in jede denkbare Richtung zu gehen, und hat doch keinen Einhaltepunkt.

'Unbewegt' bedeutet ohne Aufregung sein, die Aufmerksamkeit nicht auf eine Stelle heften und sie dort 'einhalten' lassen, sonst könnte sie nicht sich anderen Stellen zuwenden, die ohne Unterlass aufeinander folgen. Sowie ein Gegenstand vor dir erscheint, wirst du ihn ganz von selber wahrnehmen, aber du darfst nicht bei ihm 'einhalten'. Tust du aber dies, so häuft sich die Menge der Unterscheidungen in deinem Herzen, und jede will Herrschaft gewinnen. Wenn du sie aber beruhigen und niederschlagen willst, so bleibt dein Herz erst recht in Verwirrung.

Bist du von Gegnern umringt, und jeder von ihnen zückt sein Schwert gegen dich, so parierst du und bewegst dich von einem Schwert zum anderen. Du tust nicht 'Einhalt' bei einem einzelnen, das auf dich zufährt. So kannst du mit allen gleich fertig werden. Wenn deine Aufmerksamkeit auf eines allein sich heftet und nicht sogleich zu den anderen weitergeht, so bist du deinen Feinden auf Gnade und Ungnade ausgeliefert. Ebenso musst du dein Herz frei machen, dass nicht ein einzel-

ner Gegenstand es gefangen nimmt, und es seine angeborene Regsamkeit bewahrt.

Wenn deine Unbewegte Erkenntnis erwacht ist, so kehrst du gewissermaßen zu der Stelle zurück, von der du ausgegangen warst. Erleuchtung ist letzten Endes ganz ähnlich der Unwissenheit selber. In ihr gewinnst du deine ursprüngliche Unbefangenheit wieder.

Es gibt zwei Arten von Schulung, die eine im letzten Begreifen, die andere in der Methode. Die erste ist, wie gesagt darauf gerichtet, den letzten Sinn der Dinge zu begreifen, für den keine vorgeschriebenen Regeln das Handeln beschränken: da gibt es nur den einen Sinn, der seinen eingeborenen Weg geht. Allein die Meisterschaft der Einzelmethode ist ebenfalls notwendig. Hast du keine Kenntnis von ihnen, so weißt du nicht, wie du deine Aufgabe anfassen sollst. In deinem Fall musst du wissen, wie das Schwert zu führen, wie ein Ausfall zu machen ist, welche Stellung während des Kampfes man einzunehmen hat und so weiter. Beide Formen der Schulung sind notwendig, sie sind wie zwei Räder an einem Wagen."

X.

Um die Problematik des Nachahmens besser zu verstehen, ist es von Vorteil, sich klar zu machen, worin der „sinnliche“ Unterschied einer „Fremdsicht“ eines Bewegens (zum Beispiel eines Vorbildes) und einer „Eigensicht“ des eigenen Bewegens besteht:

- die „Fremdsicht“ des Bewegens ist meist „visuell“ akzentuiert oder akzentuiert „akustisch“ gegeben;
- die unmittelbare „Eigensicht“ des Bewegens ist dagegen meist „kinästhetisch“ akzentuiert.

Alle diese „sinnlichen Sichtweisen“ sind unmittelbar wahrgenommene, bzw. in der Erinnerung „vorgestellte Bilder“(Yi).

Also auch das kinästhetische Selbstbild meines Bewegungs-Vollzuges ist ebenfalls nur eine erinnerbare Vorstellung(Yi).

Unser „Vorbild“ sehen wir also normaler Weise mit unseren „Augen“, das „eigene Bewegen“ dagegen vorwiegend mit unserem „Bewegungssinn“.

Wenn sich der Lernende einer „Bewegungsaufgabe“ stellt, und seine Achtsamkeit(*Shen*) dann im zweiten Schritt des Weges dem eigenen Bewegungsvollzug(*Jing*) zuwendet, dann erhält er vorerst nur ein kinästhetisches Bild(*Yi*) seines Bewegens:

- Wir haben in unserem praktischen Tun also vorerst nur eine kinästhetische Vorstellung(*Yi*), die wir (unserer Erfahrung gemäß) erst „in ein akzentuiert visuelles Bild(*Yi*) übersetzen“ müssen, um es mit dem visuellen Vorbild(*Yi*) überhaupt „vergleichen zu können“. Dies ist auch erforderlich, um die Sprache, die ein visuelles Vorbild differenziert beschreibt, überhaupt verstehen und gewinnbringend in unser Bewegen einbringen zu können.
- Wenn wir dagegen beim Nachahmen vom visuellen vermittelten Vorbild(*Yi*) ausgehen, dann müssen wir wiederum (unserer Erfahrung gemäß) diese akzentuiert visuelle Vorstellung(*Yi*) vorerst in eine akzentuiert kinästhetische Vorstellung(*Yi*) übersetzen, damit diese dann unser Bewegen auch „unmittelbar leiten“ kann. Wir müssen uns also in das visuell vermittelte Vorbild mit „Leib und Seele“ kinästhetisch „hineinversetzen“.

Die kinästhetische Vorstellung(*Yi*) unseres Bewegens ist aber genau so wenig die Bewegung(*Jing*) selbst, wie die visuelle oder die akustische Vorstellung(*Yi*) unseres Bewegens es ist.

Eine kinästhetische Vorstellung(*Yi*) unseres Bewegens ist zwar als Eigensicht näher an der Tat-Sache(*Jing*) unseres Bewegens, als es eine Fremdsicht ist. Aber dies bedeutet nicht, dass sie deswegen unbedingt auch differenzierter und genauer wäre.

Die Nähe des kinästhetischen Eigenbildes(*Yi*) unseres Bewegens verleitet uns oft, sie bereits als das Bewegen(*Jing*) selbst oder als unsere Achtsamkeit(*Shen*) zu betrachten.

Dies würde aber bedeuten, *Yi* mit *Shen* oder mit *Jing* zu verwechseln, bzw. auch mit *Xin*.

Im Selbstbild, das, wie gesagt, genau so nur ein Bild(*Yi*) ist, wie das Fremdbild, ist nämlich eine besondere Nähe auch zum Willen und zur Emotion(*Xin*) gegeben.

Wir können dies vielleicht besser auseinanderhalten, wenn wir uns vor Augen führen, dass auch ein blind geborener Mensch *Shen*, *Yi* und *Xin* hat.

Ein blind geborener Mensch kann aber keine visuelle Vorstellung(*Yi*) haben.

Alle seine Vorstellungen(*Yi*) sind daher von anderen Sinnesmodalitäten akzentuiert, insbesondere durch den kinästhetischen und den akustischen bzw. den auditiven Sinn.

Wenn wir im Unterschied zum visuellen Wahrnehmen des eigenen Bewegens sagen, wir würden das Bewegen „mit dem eigenen Körper wahrnehmen“, dann vergessen wir dabei, dass auch unser visuelles Wahrnehmen eine „Tat unseres Körpers“ ist.

Ein Sosein unseres Bewegens, nehmen wir immer nur mit unseren körperlichen Sinnen wahr.

Dies müssen wir klar von dem unterscheiden, was wir mit Achtsamkeit(*Shen*), bzw. mit „Präsenz im Dasein“ meinen:

- es ist möglich, mit seinen Augen zum Beispiel seine eigene Armbewegung wahrzunehmen(*Yi*), ohne im wahrgenommenen Bewegen(*Jing*) selbst achtsam(*Shen*) besonders präsent zu sein;

- es ist aber auch möglich, während seines Bewegens die kinästhetischen Empfindungen seines Bewegens wahrzunehmen(*Yi*), ohne im wahrgenommenen Bewegung(*Jing*) selbst achtsam(*Shen*) besonders präsent zu sein.

Eine kinästhetische Empfindung(*Yi*) zu haben, das bedeutet daher noch nicht, der Sache(*Jing*) selbst näher zu sein.

Der Sache(*Jing*) selbst nahe zu kommen, das ist nur mit Achtsamkeit(*Shen*) möglich.

Für viele Menschen sind kinästhetische Erlebnisse spektakulär neu, da der erwachsene Mensch normaler Weise vom visuellen Sinn dominiert wird.

Die Achtsamkeit(*Shen*) wird dann aber oft nur dazu benutzt, diese Empfindungen(*Yi*) selbst zu beachten und die sie begleitende Freude(*Xin*) zu genießen.

Es wird gewinnend dadurch aber bloß Lust gewonnen und noch lange nicht der eigene Körper(*Jing*), zu dem die Lust(*Xin*) unsere Achtsamkeit(*Shen*) eigentlich hinlocken bzw. hinführen wollte.

Beziehungsweise: unser *Xin* wollte unsere Achtsamkeit(*Shen*) sogar über unseren Körper(*Jing*) hinaus in unsere „da-seiende“ Lebenswelt(*Dao*) führen.

XI.

Die „Dialektik der Schwarm-Intelligenz“ zeichnet aus:

- einerseits die „Vielfalt des kreativen Gehens eigener Wege“ zu erhalten,
- andererseits „fündige Wege zu kultivieren und rhythmisch zur Norm zu verdichten“.

Diese Dialektik ist der „Dialektik der Nachhaltigkeit“ sehr ähnlich.

Bei der Nachhaltigkeit, zum Beispiel bei Pflanzen, geht es nämlich:

- einerseits darum, unter günstigen und stabilen Bedingungen die (zu diesen Bedingungen passenden) Individuen zu „kultivieren“, d.h. stark zu vermehren, und dadurch die Population auszubreiten;
- andererseits aber auch darum, rechtzeitig für das Überleben der Population zu sorgen. Für den Fall nämlich, dass sich die bestehenden günstigen Bedingungen plötzlich ändern sollten oder (unter den gegebenen Bedingungen) Wachstums-Grenzen erreicht sind. Das bedeutet, dass zu diesem Zwecke auch (unter den gegebenen Bedingungen) dahinvegetierende und unangepasste Individuen ebenfalls fortgepflanzt und mit geschleppt werden, um die individuelle Vielfalt der Population zu erhalten.

Auch hier haben wir:

- einerseits einen „rhythmisch quantitativen Prozess des Vermehrens“ bei gleichzeitigem „qualitativ verengenden Kultivieren“;
- andererseits das Weiterschleppen einer an die gegebenen Bedingungen weniger angepassten individuell „wilden“ Vielfalt, die anscheinend auf etwas „hinhört“, das über das aktuell Gegebene hinausreicht.

Geht diese „spannende“ Dialektik verloren, dann kann es geschehen, dass Teile nicht mehr auf das Ganze hinhören und „sich dann selbst zum Vorbild nehmen“ und „kultivieren“. Die „hinhörend talentierte Wildheit“ geht dann verloren.

So ist für mich der Krebs das Muster-Beispiel für eine einseitig „rhythmische Einfalt“! Also genau für das Gegenteil von „Wildheit“.²⁴

²⁴ Vgl. das Kapitel „*Nachhaltigkeit und Wildheit*“ in: HORST TIWALD: „*Bewegen zum Team – vom Gemeinen zum All-Gemeinen*“. Das Buch-

Eine wilde Pflanzen-Population besitzt nämlich eine viel größere Vielfalt unterschiedlicher Individuen als eine selektiv gezüchtete und kultivierte Population.

Im „Wilden“ wird über die gesamte Population ein viel reichhaltigeres Erbgut weitergegeben. Was unter heutigen Bedingungen eventuell dahinkümmert, das kann bei Veränderung der Bedingungen aber gerade das sein, was überlebt und den Erhalt der ganzen Population sichert.

Es wird also etwas „nachhaltig“ mitgeschleppt, was gerade beim „rhythmisch klonenden Kultivieren“ aussortiert und eliminiert wird.

Kulturpflanzen haben daher in Katastrophen eine viel geringere Überlebens-Chance als ihr wilden Vorgänger, da ihre „Kreativität“ eliminiert wurde.

Das Kultivierte kann dann bei Krisen auf das „Einstellwirken“ des sich ändernden und es umfassenden Ganzen nicht mehr „zweckmäßig“ reagieren und dadurch auch ihr Über-Leben nicht mehr kreativ ermöglichen.

Die Aufzucht des Kultivierten unter mehr oder weniger rhythmisch standardisierten Glashaus-Bedingungen führt auch im Individuum zum „Verlust des schlummernden Vorrates für kreativ-zweckmäßiges Agieren“.

Die Rhythmen des Instinktes, die sich in der Natur gegenseitig binden, laufen dann leer, weil sie in der praktischen Tätigkeit, d.h. im situativen Anwenden, nie „konzertiert“ wurden.

So verhalten sich „gezüchtete Wildtiere“, wie zum Beispiel Fischottern, wenn sie aus ihren Käfigen ausbrechen und in umgebende Fischteiche einbrechen (die ebenfalls kulturelle „Glashäuser“ der Züchtung sind), wie im Bluttausch.

Sie töten dann nicht um ihrer Ernährung willen, für die im Käfig ja andere gesorgt haben.

Der Tötungs-Instinkt hat beim Kultivieren als Rhythmus seine Verbindung mit der Ernährung nämlich total verloren. Das Töten von Fischen hört daher beim ausgebrochenen Tier erst dann auf, wenn der Fischteich, der die Flucht der Beute zusätzlich erschwert, leer-getötet ist. In seinem Bluttausch scheint das Tier am Fressen gar nicht mehr interessiert zu sein.

In ähnlicher Form existieren in unserer Gesellschaft Macht-, Rüstungs- und Kapitalrausch, die ihre Bindung sowohl zum humanen Ganzen als auch zum ökologischen Ganzen verloren zu haben scheinen.

In ihrem permanent erfolgreichen Anwenden „konzertieren“ sie sich dafür untereinander und schleifen sich als gesellschaftlicher Super-Rhythmus ein.

Dieser Super-Rhythmus entwickelt dann krebsartig einen Sog, der alles an sich rafft und um sich gruppiert.

Das Verlieren des „Einstellwirkens des Ganzen“ führt so auf ähnliche Weise zu einer „egozentrischen Einfalt“ und zum Verlust einer sich anpassen könnenden Kreativität. Diese gesellschaftlichen, immer nach Wiederholung drängenden Rhythmen könnten ähnlich wie die Selbstsucht der Krebszellen betrachtet werden.

Dass diese habgierige „Einfalt“ aggressiv ist und in ihrer Einfältigkeit, sich permanent selbst klonend, alles rundherum auffrisst, macht sie aber deshalb noch nicht "wild".

Wenn daher der Krebs als „Wildwuchs“ bezeichnet wird, dann wird in dieser Wort-Verdrehung das Wort "*Wildheit*" nicht im Sinne von „natürlich lebendig wild" verwendet, sondern aus der Sicht einer "rhythmisch-ordentlich ordnenden Kultur" als Schimpfwort für einen Störenfried gesetzt. Dieser hat aber mit „Wildheit“ gar nichts zu tun.

Im Gegenteil, die gesellschaftlichen Krebsgeschwüre „überholen die Kultur auf der Seite der Kultur“, also „nicht auf der Seite der kreativ-lebendigen Wildheit“, sondern auf der „überkultivierten“ gegensätzlichen Seite.

Da die Kultur die "Wildheit" verachtet, stempelt sie gezielt ihr „eigenes Extrem“ zur „Wildheit“, obwohl gerade jene (sich vom Ganzen der Natur isolierende) „Überkultivierung“ das wilde Leben "einfältig-ordentlich" zerstört.

Diese Isolierungen gibt es allerdings nicht nur in der Kultur als kulturelle Krankheit, sondern „natürlich“ auch in der Natur selbst, in welcher der Gegensatz von Rhythmus und Kreativität, von Isolieren und Weiten „aufgehoben" bzw. „vor-gehoben" ist.

Die Wildheit ist aber nicht nur dadurch gekennzeichnet, dass sie von „primitiven“ Rhythmen des Instinktes beherrscht wird, die der ursprünglich umgebenden Natur sehr wohl angemessen sind, aber der höherorganisierten Kultur zuwiderlaufen. Dies wäre eine gefährlich verkürzte Betrachtung der Wildheit.

Die Wildheit selbst zeichnet vielmehr die „Bindung zum umfassenden Ganzen“, die „Fähigkeit des Hinhörens auf das Einstellwirken“ und vor allem die „das Überleben sichernde Kreativität“ aus, welche sowohl dem Individuum als auch der Population die Chance des Über-Lebens erhöht.

Wenn wir nun im Sozialisieren, sowohl in den Individuen als auch in der Gemeinschaft, Rhythmen entwickeln wollen, die der Kultur entsprechen, dann sind es gerade diese „Schlüssel-Qualifikationen der Wildheit“, die wir nicht im Sinne eines Eliminierens „aufheben“ dürfen, sondern die wir „nachhaltig bewahren“ und „auf das höhere Niveau der menschlichen Kultur hinaufheben“ müssen, wenn wir als Kultur die Chance unseres Über-Lebens erhöhen wollen.

Unsere Wildheit ist unsere humane Ressource!

Das Verachten der Wildheit dient nur den raffsüchtigen, raubbauenden und pseudo-rational rauschartigen, d.h. krebsartigen Prozessen in unserer Gesellschaft.

Über den „kleinen Grund“ – „Xiao gu“

I.

Im MOHISMUS²⁵ wurde bereits vor langer Zeit zur Sprache gebracht, dass die „Notwendigkeit“ zwei Seiten hat:

- Einerseits versteht man darunter das, was zwei Ereignisse „positiv“ miteinander verbindet. Besteht zum Beispiel das eine Ereignis, dann besteht auch Sicherheit darüber, dass auch das andere Ereignis besteht. Dies wäre die Notwendigkeit des „großen Grundes“ (*Da gu*), die eben „positiv hinreichend“ ist, damit das Begründete auch gegeben ist, bzw. folgt.
- Es gibt aber andererseits noch eine andere Notwendigkeit, die „positiv“ nur eine „Wahrscheinlichkeit“ bringt, die also „positiv“ keine „hinreichende Notwendigkeit“ darstellt. Sie bringt aber dafür „negativ“, d.h. wenn sie fehlt, sehr wohl eine „hinreichende Notwendigkeit“ und damit eine „Sicherheit des Ausschließens“. Sie zeigt in ihrem Fehlen die „Un-Möglichkeit“ als das definierende „Nichts“²⁶.

Trifft also dieser „kleine Grund“ (*Xiao Gu*) zu, dann ist das, was er ankündigt, keineswegs sicher. Trifft der „kleine Grund“ (*Xiao gu*) dagegen nicht zu, dann hat man Sicherheit, dass das, was er „gewöhnlich“ ankündigt, nicht der Fall sein kann.

Der „kleine Grund“ (*Xiao gu*) ist also das, was uns im Erkennen dann der Sicherheit näher bringt, wenn es fehlt.

²⁵ Mit MOHISMUS wird jene Philosophen-Schule bezeichnet, die sich auf MO-ZI beruft. Der chinesische Philosoph MO-ZI (auch MO-ZI, MO TSE, MO TZE, MOTSE, MO TI, MO DI, lateinisiert MOCIUS oder MICIUS, ME TSAI, ME DI oder zum Beispiel bei BERTOLT BRECHT auch ME-TI genannt) wurde um 470 v. Chr. geboren.

²⁶ vgl. hierzu mein Buch-Manuskript: *„Die Leere und das Nichts - eine Philosophie der Bewegung – oder über das Schmecken von Yin und Yang“*. Im Internet zum kostenlosen Download auf www.horst-tiwald.de.

Auf das Fehlen des „kleinen Grundes“ (*Xiao gu*) gilt es daher beim logischen Denken besonders zu achten.

Der „kleine Grund“ (*Xiao gu*) leitet zwar „positiv“ unsere „Achtsamkeit“ und zeigt „Wahrscheinlichkeiten“ (d.h. den „Schein der Wahrheit“) auf, er führt uns aber „gedanklich“ nur dann zur Wahrheit, wenn er „negiert“ werden kann.

Im abendländischen Denken verbinden wir (erst in neuerer Zeit) mit dieser Einsicht den „KRITISCHEN RATIONALISMUS“ von KARL RAIMUND POPPER²⁷.

Im MOHISMUS wurde dies dagegen bereits vor mehr als 2000 Jahren so formuliert:

„Kleiner Grund: Ist dieses gegeben, so folgt jenes nicht notwendig; ist dieses nicht gegeben, so folgt jenes nicht ...

Großer Grund: Ist dieses gegeben, so folgt jenes notwendig; ist dieses nicht gegeben, so folgt jenes notwendig nicht.“²⁸

RALF MORITZ kommentiert dies so:

*„Es handelt sich hiermit um die Unterscheidung zwischen einerseits notwendigen Bedingungen (kleiner Grund=*xiao gu*) und andererseits notwendigen und hinreichenden Bedingungen (großer Grund=*da gu*). Die Orientierung auf kausales Denken ist unverkennbar.“*

II.

Wir wollen uns nun aber zusätzlich vergegenwärtigen, dass im traditionellen chinesischen Denken unter einer „Ursache“ nicht

²⁷ Der Versuch der „kritischen Falsifizierung“ wurde vom österreichischen Philosophen KARL RAIMUND POPPER (1902-1994) formuliert.

²⁸ MO-ZI, Kap. 42, S. 202. Zum „großen Grund“. vgl. den Kommentar des SUN YI-RANG zur Ergänzung des Originaltextes. Zitiert bei RALF MORITZ: „*Die Philosophie im alten China.*“ Berlin 1990. ISBN 3-326-00466-4. S. 172.

deckungsgleich das verstanden wird, was wir im abendländischen Denken darunter verstehen.

Unser abendländisches Denken ist traditionell von der Welt-Auffassung des griechischen Philosophen ARISTOTELES²⁹ und seiner Zeit stark geprägt. Bei einer Kausalität denken wir nämlich an ein Bewegen als einem zeitlichen Vorgang.

Wenn wir aber an eine Bewegung denken, dann tun wir dies meist auch heute noch vor dem Hintergrund des Bildes eines „bewegten Körpers“:

- ein „Körper“ ist dann für uns ein im „umfassenden Raum“ eingegrenztes „stoffliches Objekt“, das „bewegt“ wird;
- der Raum ist dabei das, was den Körper umschließt und ihm die Möglichkeit gibt, sich in ihm zu bewegen;
- wir bekommen durch diese Auffassung ein vorerst sehr statisches Weltbild, das erst durch das Bewegen durcheinander gewirbelt wird;
- das zentrale Rätsel ist daher die Frage nach dem ersten „unbewegten Beweger“;
- auf der Welt ist nämlich (in dieser Weltauffassung) vorerst der Körper da (in welcher feinstofflichen Form auch immer), der erst angestoßen oder dem von außen der Odem eingehaucht werden muss, damit er sich bewegt, bzw. zum Leben erwacht;
- wobei aber dann der Odem wiederum feinstofflich gedacht wird, wodurch das „Rätsel des Bewegens“ in die Ferne geschoben wird.

Es ist zwar richtig beobachtet, dass sich auch Körper bewegen können und dabei ihren Ort im Raum verändern, aber diese Erscheinung macht nicht das Wesen des Bewegens deutlich. Für

²⁹ Der griechische Philosoph ARISTOTELES lebte 394 bis 322 v.Chr.

das Bewegen ist nämlich eine Ortsveränderung im Raum gar nicht wesentlich.

Für das Bewegen reicht der Widerspruch:

- dass sich einerseits etwas verändert,
- andererseits aber dieses „Verändern“ eine „Identität“ begleitet.

Würde es nämlich im Dasein diese „verbindende Identität“ nicht geben, dann könnte man bloß von einem „zusammenhanglosen Anderen“, nicht aber von einem „Bewegen“ sprechen.

Wenn wir zum Beispiel von einer „Frauen-Bewegung“ (als einem gesellschaftlichen Prozess) sprechen, dann verwenden wir hier das Wort „*Bewegung*“ keineswegs im übertragenen Sinne, sondern genau so treffend, wie beim Bewegen eines Körpers.

III.

Man könnte dem eigenen Denken aber auch ein anderes Hintergrund-Bild geben.

Man könnte davon ausgehen, dass das Bewegen fundamental sei, erst Raum und Zeit aufspanne und „sich selbst einwirbelnd“ dann das erzeuge, was als „beharren wollender Stoff“ und als Körper „erscheint“.

In dieser Welt-Auffassung würde dann nicht etwas Beharrendes durcheinander gewirbelt, sondern ein Bewegen würde zu einer beharren wollenden „relativen Ruhe“ gebracht werden.

Hier wäre also nicht der „Stoff“, z.B. das massige Atom, das Fundamentale, sondern der „Akt“, d.h. die Energie wäre in ihrem Wechselwirken grundlegend.

Wenn wir uns dem traditionellen chinesischen Denken nähern wollen, könnte es für uns von Vorteil sein, die zweite Welt-Auffassung als Denk-Hintergrund zu benutzen, denn das tradi-

tionelle chinesische Denken geht von einem komplementären³⁰ Bewegungs-Paar aus, das es mit „Yin“ und „Yang“ benennt.

Es ergeben sich (von diesem Denk-Beginn her) auch andere Auffassungen von dem, was wir mit den Wörtern „Grund“ und „Ursache“ benennen.

Im traditionellen abendländischen Weltbild sind die Ursache und der Grund vorwiegend etwas Bewegendes, d.h. etwas, was einen Anstoß gibt.

Es wird ja danach gefragt, wie ein ruhender Stoff in Bewegung gesetzt wird, bzw. wie ein bewegter Stoff in seinem Bewegen bewegt, d.h. verändert werden kann.

Im traditionellen chinesischen Denken sind dagegen der „Grund“ und die „Ur-Sache“ vorwiegend das, was aus dem Bewegen entsteht.

Die Ur-Sache ist insbesondere das beharren wollende „Eigene“, das entsteht, wenn sich ein gegensätzliches Bewegen „begegnet“ und dadurch ein „Etwas“(Jing)

³⁰ ³⁰ Das Wort „komplementär“ ist hier im Sinne von „sich gegenseitig ergänzend“ gemeint. Das Ganze(Dao, oder das jeweilige Jing) setzt sich zu Polen auseinander, die sich gegenseitig brauchen, obwohl sie einseitig erscheinen. Für sich alleine betrachtet besitzt jeder Pol in sich selbst eine neue Komplementarität und setzt sich ebenfalls wieder komplementär auseinander und spannt wiederum zwischen den Polen ein Feld auf. Die Komplementarität kehrt auf allen Stufen, bzw. Ebenen des Auseinandersetzens wieder.

Das chinesische Symbol für das gegenseitige „Verwunden“ von YIN und YANG („verwunden“ im doppelten Sinn: sowohl im Sinne von „gegenseitig verdrehen“, als auch im dem Sinne, wie man zum Beispiel „ein Leid verwundet“) bringt das gut zum Ausdruck. Das YIN hat das Yang nicht „überwunden“, sondern bloß „verwunden“. Das YIN ist zwar souverän, aber es steckt in ihm das bloß „verwundene“ YANG. Und umgekehrt.

Es gibt daher keine harte Grenze zwischen YIN und YANG. Deshalb kann weder das eine noch das andere „definiert“, d.h. begrenzt werden, ohne den immer wieder bloß „verwundenen“ und deshalb zur Bewegung antreibenden Widerspruch aufzuwerfen. Da die Pole nicht hart begrenzt sind, „transzendieren“ sie aufeinander zu und spannen zwischen sich ein „Feld“ auf. Vgl. HORST TIWALD: „Yin und Yang – Zur Komplementarität des leiblichen Bewegens“. Immenhausen bei Kassel 2000 (ISBN 3-934575-10-2)

schafft, aus dem dann als einem „Eigenem“, wie aus einem „Samen“, etwas werden kann.

Aus dem gegenseitigen Begegnen von *Yin* und *Yang* entsteht die Vielfalt der unzähligen Dinge(*Jing*).

IV.

Bei einer „Ur-Sache“ handelt sich im traditionellen chinesischen Denken daher auch um die „jeweilige Erst-Sache“, welche die „Ur-Sache“ ist, d.h. die als „Samen“(*Jing*) dann einem „eigenen Werden“ zu „Grunde“ liegt.

Die „Ur-Sache“ ist also das „jeweils Erste“, aus dem (bzw. „in“ dem) sich dann etwas „beharren wollendes Eigenes“ ein-faltet und sich zum Beispiel als Organ bildet.

Dieses selbständige (dieses im „Selbst“, d.h. dieses „in der Ur-Sache stehende“) „eigene“ Bewegen „ent-faltet“ oder „ent-wickelt“ sich also nicht, sondern die Ur-Sache „wickelt sich ein“, sie „faltet sich ein“.

Das „Bewegen in der Ur-Sache“ schafft dadurch in sich selbst (als begegnendes „Ein-Wickeln“, bzw. als „Ein-Falten“) immer neue „eigene“ Tat-Sachen(*Jing*).

Es handelt sich also nicht (wie im traditionellen abendländischen Denken) um etwas, was aus einer (im „Stofflichen“ schlummernden) „ein-gefalteten Form“ sich ausrollend „ent-wickelt“, bzw. „ent-faltet“: wobei die „ein-gefaltete Form“ (wie im IDEALISMUS) dann die Ur-Sache, d.h. das Bewegende der „Ent-Wicklung“ wäre.

Im traditionellen chinesischen Denken wäre die „Ur-Sache“ vielmehr das jeweils „ur-sprünglich“ aus dem komplementären Bewegen und Begegnen von *Yin* und *Yang* (als den beiden zusammengehörenden komplementären „Erst-Energien“) Entstandene.

Im westlichen traditionellen Denken ist also die Ursache etwas, das „zeitlich“ vorangeht, und von außen oder innen her einen Anstoß gibt, während im traditionellen chinesischen Denken die Ur-Sache etwas mehr „räumlich-statisches“ ist, das aus dem „Begegnen von Akten“ (Bewegungen, Energien) entstanden ist.

V.

Die Ur-Sache hat also etwas mit einem „Zusammenstoß“ zu tun. Das „Begegnen“ zerlegt sich dabei in zwei Phasen:

- in ein „Einswerden“ als einer „Kommunion“³¹;
- und in ein „Auseinandersetzen“, welches ein „eigenes Gegen“ (als einem „Dialog“) schaffen kann.

Ist dies der Fall, dann ist dieses gegenstehende „Eigene“ die Ur-Sache, aus der dann alles Folgende wird. Diese Ur-Sache ist eine „eigene Tat-Sache“, ein *Jing*, aus dem als „Samen“ etwas werden kann.

Die Ur-Sache ist auf diese Weise ein neues und „selbstständiges“ Bewegen, das sich um ein beharren wollendes „inertes“ Zentrum neu ein-faltet, dabei:

- einerseits im ständigen „Wandel“ anders wird;
- andererseits aber als „inertes“ Zentrum beharrt, und dadurch vorübergehend eine „scheinbare“ Identität ihres da-seienden Soseins erhält.

Also nicht das sich jeweils verändernde „besondere Sosein“ bekommt eine „scheinbare Identität“, sondern ein „all-gemeineres Sosein“, das gegenüber dem Verändern eben „tolerant“ ist.

³¹ Vgl. hierzu mein Buch-Manuskript: „*Bewegen zum Team - vom Gemeinen und All-Gemeinen*“. Im Internet zum kostenlosen Download auf www.horst-tiwald.de.

Dieses „All-Gemeine“ ist dann in seinem „erscheinenden Sosein“ ein „toleranter Spielraum“, der „allen“ Veränderungen des „selben“ Bewegens „gemeinsam“ bleibt, bis das Verändern selbst der Tod ereilt.

Dieser erscheinende Spielraum des „allen Veränderungen gemeinen Soseins“ ist aber nur „scheinbare Identität“.

Eine „echte Identität“ würde vielmehr auf das „verbindende Dasein“, und weder auf eine „absolute Gleichheit“, noch auf ein „allgemein tolerantes Sosein“ hinweisen.

Die abendländische Logik beschäftigt sich, wie schon dargelegt, beim Thema „Ursache“ mehr mit dem, was etwas Bestehendes bewegt, während die traditionelle chinesische Logik mehr eine Sach-Logik ist, die zu klären versucht, was aus Ur-Sachen, d.h. aus „Ur-Tat-Sachen“ in welcher Weise entsteht.

Das „Eigene der Ur-Sache“ ist dabei „in sich“ und „von außen her“ im Wechselwirken bedingt.

Nicht jedes Wechselwirken, welches dem jeweiligen Sosein (in einem „toleranten Spielraum“ des jeweils Eigenen) die jeweils besondere Note gibt, ist aber als ein „kleiner Grund“ (*Xiao gu*) für die Ur-Sache und für ihr Werden auch wesentlich und daher „notwendig“.

Nur die für die jeweilige Sache unentbehrlich wesentlichen Bedingungen werden als „kleiner Grund“ (*Xiao gu*) benannt. Sie sind „notwendig“ und „unentbehrlich“:

- sie begrenzen sowohl im „objektiven Bereich“ eine Klasse von Sachen, bzw. das konkrete jeweilige Besondere;
- als auch im „gedanklichen Bewegen“ den Begriff als etwas Allgemeines.

VI.

Die Ur-Sache entsteht im „bewegten Begegnen“. Dieses ist durch zwei Phasen geprägt:

- durch das „Einswerden“ im „Zusammenstoß“;
- und durch das „Auseinandersetzen“ in zwei gegenstehende „Eigene“.

Dies lässt sich besser verstehen, wenn man sich als „Hintergrund-Bild“, das „Atmen“ (ein fundamentales menschliches Bewegung) vor Augen führt und dabei dessen Zusammenhang mit dem „Bewegen der Achtsamkeit“ (*Shen*) beachtet:

- im Einatmen
 - „nehme“ ich von der Umwelt,
 - werde aber in meiner Achtsamkeit „eins“ mit dem, was ich nehmen will. Ich bin dabei „grenzenlos offen“ und „eins“, zum Beispiel beim Riechen eines Duftes;
- beim Ausatmen
 - „gebe“ ich dagegen
 - und „zentriere“ meine Achtsamkeit in meiner „Mitte“. Ich werde akzentuiert „Eigener“, dem ein „Anderes“, zum Beispiel als Ziel, gegenüber steht, das ich in meiner Aktion des „Gebens“ treffen will. Hier lasse ich im „Geben“ los.

Wir haben also:

- das „Öffnen“ im „gewahrenden Einswerden“ beim „Nehmen“,
- vom „Loslassen“ im „Tat-Sachen schaffenden Geben“

zu unterscheiden.

- Beim „Geben“ tritt das „umarmende Öffnen“ in den Hintergrund,
- während beim „gewahrenden Nehmen“ das „wirkende Loslassen“ in den Hintergrund tritt.

So sind im „Akt des Begegnens“ das „wirkende Geben“ und das „gewahrende Nehmen“ zwar auseinandergesetzt, aber miteinander in einem „kleinen Grund“ (*Xiao gu*) verbunden:

Kein „gewahrendes Nehmen“ ohne „wirkendes Geben“ und kein „wirkendes Geben“ ohne „gewahrendes Nehmen“.

Wir können hier an die Gedanken von VIKTOR VON WEIZSÄCKER³² über die „Einheit von Wahrnehmen und Bewegen“ denken, die er in seiner „THEORIE DES GESTALTKREISES“ zur Sprache gebracht hat.

Aber auch:

- ein „wirkendes Geben“ ist noch keine Gewähr für ein „gewahrendes Nehmen“;
- und ein „gewahrendes Nehmen“ ist noch keine Gewähr für das „wirkende Geben“.

Beide können sich auch gegenseitig „entfremden“.³³

VII.

Im traditionellen chinesischen Denken hat, wie schon erwähnt, sich insbesondere die Schule von Mo-zi mit Logik befasst. Die Unterscheidung in den „kleinen Grund“ (*Xiao gu*) und in den „großen Grund“ (*Da gu*) spielte dabei eine zentrale Rolle.

³² Die "THEORIE DES GESTALTKREISES" wurde bereits vor einem halben Jahrhundert von dem seiner Zeit weit vorausseilenden Mediziner VIKTOR FREIHERR VON WEIZSÄCKER (1886-1957) formuliert. Vgl. VIKTOR VON WEIZSÄCKER: „*Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen*“. Leipzig 1943² (1939). Siehe auch: HORST TIWALD: „*Bewegen zum Selbst - Diesseits und jenseits des Gestaltkreises*“. Hamburg 1997. Hierzu mein Buch-Manuskripte im Internet zum kostenlosen Download auf www.horst-tiwald.de.

³³ Vgl. meine Ausführungen zum Atmen in: HORST TIWALD: „*Yin und Yang. Zur Komplementarität des leiblichen Bewegens*“. Immenhausen bei Kassel 2000. S. 55. ISBN 3-934575-10-2. Vgl. hierzu mein Buch-Manuskript im Internet zum kostenlosen Download auf www.horst-tiwald.de.

- Insbesondere der „kleine Grund“ war dabei logisch interessant: denn ist er gegeben, dann ist es bloß möglich, aber keineswegs sicher, dass das durch ihn Bedingte auch eintritt;
- fehlt er dagegen, dann ist es sicher, dass das, was von ihm bedingt werden würde, nicht eintreten kann.

Der „kleine Grund“ trägt dazu bei, das „Feld eines Begriffes“ bzw. das „Feld einer Klasse von Tat-Sachen“ zu begrenzen. Sein Fehlen bedeutet nämlich für das Umfasste das „Aus“.

„Bewegt“ sich das Umfasste über diese vom „kleinen Grund“ (*Xiao gu*) definierte „Grenze“ hinaus, dann „wandelt“ es sich zu etwas Anderem. Es bewegt sich dann aus dem „toleranten Spielraum“ hinaus und „lebt“ dann außerhalb der Grenze „seinen eigenen Tod“, wie es HERAKLIT³⁴ ausdrückte.

Eine Sache wird von vielen „notwendigen“ Bedingungen zusammengehalten.

Diese Bedingungen bewirken als „kleiner Grund“ (*Xiao gu*):

- einerseits das „Sosein“, d.h. das „Wesen“, die „Essenz“ der Sache,
- andererseits stehen sie auch für deren „Nicht-Sein“, d.h. für deren Tod, für das „Nichts“.

Der „große Grund“ (*Da gu*) gibt dagegen der Sache als das „Hinreichende“ sein „Dasein“ d.h. seine „Existenz“ und „Identität“.

Der „große Grund“ (*Da gu*) verbindet als „Identität“ das Seiende im Dasein. Er erfüllt es.

³⁴ Der griechische Philosoph HERAKLIT wirkte um 540-480 v. Chr. in EPHEOS in der westlichen TÜRKEI. Er war Zeitgenosse von GAUTAMA BUDDHA, der ungefähr um die selbe Zeit im nördlichen INDIEN, an der Grenze zu NEPAL um 560 geboren, gewirkt hat. Nach europäischer Forschung soll er 480 v.Chr. gestorben sein. In Ceylon gilt als Todesjahr, bzw. als Jahr seines Eintretens in das Nivana, das Jahr 543 v. Chr.

³⁴vgl. WILHELM CAPELLE (Übers.): „Die Vorsokratiker- Die Fragmente und Quellenberichte.“ Stuttgart 1968

- Der „große Grund“ erfüllt als formlose „Leere“ (als Potenz, als All-Möglichkeit) das Dasein,
- während der „kleine Grund“ (*Xiao gu*) bei seinem Fehlen das „Nichts“, den Tod, die „Unmöglichkeit“ bringt.

VIII.

Aus Sicht der traditionellen abendländischen Logik, die selbst die Gedanken des HERAKLIT nicht verarbeitet hat, erscheint dieser Gedanke gar nicht besonders brauchbar. Wenn man ihn nämlich in die traditionelle abendländische Logik übersetzt, bleibt von ihm nicht viel übrig.

In der westlichen Logik geht es nämlich zentral gar nicht um das „Dasein“ von etwas, sondern nur um die „Stimmigkeit von Aussagen“.

Im Zentrum des Interesses stand daher nicht, wie eine Aussage wieder zur ausgesagten Tat-Sache kommt, sondern wie sich das Verhältnis von Besonderem zum Allgemeinen auf begrifflicher Ebene gestaltet und welche Regeln zum Prüfen der „Richtigkeit der Gedanken-Gänge“ aufgestellt und praktisch genutzt werden können. Es ging also letztlich nur um das „Umformen von Sätzen“ in Form von Gleichungen.

Die Wahrheit reduzierte sich daher auf die logische Richtigkeit des Verarbeitens der als wahr vorausgesetzten Prämissen.

Deswegen war es ja das Anliegen von FRANZ BRENTANO³⁵, mit seiner „Intentionalität des Bewusstseins“ darauf

³⁵ FRANZ BRENTANO (1838-1917) betrachtete die „Intentionalität“ als das wesentliche Merkmal des Psychischen. Es war sein Anliegen, das Bewusstsein als etwas zu beschreiben, was sich intentional zu den Tatsachen hin überschreitet. Von seinem Schüler EDMUND HUSSERL (1859-1938), dem Begründer der sog. „Phänomenologie“, wurde dieser Ansatz insbesondere auf die erfahrungs-unabhängigen Urteile bezogen. Bei EDMUND HUSSERL erfolgte daher eine Wendung nach innen, d.h. zu den Tatsachen des IDEALISMUS (zu den Ideen) hin, denen vorerst in einer „Wesensschau“ me-

hinzuweisen, dass sich das Bewusstsein zu den Tatsachen hin transzendiert, d.h. sich intentional überschreitet, um Wahrheit überhaupt feststellen zu können.

BRENTANO führte die gedanklich-formale Logik wieder hin zu den „materialen Tat-Sachen“, deren „Dasein“ letztlich das Kriterium der Wahrheit bildet.

Er führte also hin zu einer akzentuiert „materialen Logik“, wie wir sie auch im traditionellen chinesischen Denken finden, und wie sie auch im schon erwähnten westlichen Rettungsversuch des „Falsifizierungs-Konzeptes der Forschung“ von KARL RAIMUND POPPER durchschimmert, der die Falsifikation zum wesentlichen Verfahren wissenschaftlicher Theoriebildung erklärte³⁶.

thodisch zu begegnen war. Dadurch wurde aber das Begegnen mit der „Lebenswelt“ bereits „methodisch“ vorentschieden.

Vgl. FRANZ BRENTANO: *„Wahrheit und Evidenz“*. Leipzig 1930. EDMUND HUSSERL: *„Die Phänomenologische Methode“* und *„Phänomenologie der Lebenswelt“*. Ausgewählte Texte I und II. Stuttgart 1985 und 1986. Reclam. ISBN 3-15-008084-3 und ISBN 3-15-008085-1. - Siehe auch: NYANAPONIKA: *„Geistestraining durch Achtsamkeit – Die buddhistische Satipatthana-Methode“* Stambach 1998, ISBN 3-931095-02-9.

³⁶ KARL RAIMUND POPPER entwickelte, in Auseinandersetzung mit der Philosophie des „WIENER KREISES“, eine eigene Wissenschaftstheorie, die er in seinem Werk *„Logik der Forschung“* 1935 darlegte. Der „WIENER KREIS“ wurde von dem Naturwissenschaftler und Philosoph MORITZ SCHLICK (1882 – 1932) gegründet. SCHLICK ging von der Philosophie von ERNST MACH aus, dessen Lehrstuhl für *„Geschichte und Philosophie der induktiven Wissenschaft“* er 1921 an der UNIVERSITÄT WIEN übernahm. SCHLICK gilt als der Begründer des „WIENER KREISES“, dem unter anderen OTTO NEURATH, RUDOLF CARNAP, KURT GOEDEL, VIKTOR KRAFT, HANS REICHENBACH und FRIEDRICH WAISMANN angehörten. Dem „WIENER KREIS“ stand auch LUDWIG WITTGENSTEIN (1889-1951) nahe. WITTGENSTEIN hatte sich in seinem Frühwerk *„Tractatus logico-philosophicus“* (*„Logisch-philosophische Abhandlung“*) bemüht aufzuzeigen, dass das Resultat der Philosophie nicht das Herstellen logischer Sätze, sondern das *„Klarwerden von Sätzen“* sei und kam zu dem Ergebnis, dass man, wovon man nicht sprechen könne, schweigen müsse. Von seinem frühen Logizismus distanzierte sich aber der „späte WITTGENSTEIN“ und trat dafür ein, dass an die Stelle des Bemühens um eine *„Erklärung“* die *„Beschreibung“* treten müsse, da ja alles

IX.

Der „kleine Grund“(*Xiao gu*) sagt, was als „Bedingung“ erforderlich ist, damit sich eine „Folge“ einstellt. Fehlt dieser „kleine Grund“, dann kann auch die Folge nicht sein. Dies trifft sowohl auf das „Gewahren“, als auch auf das „Wirken“ zu.

Der kleine Grund ist also unabdingbar und „notwendig“. Er ist aber nicht „hinreichend“ dafür:

- dass im „Wirken“ die Folge auch „da ist“,
- und im „Gewahren“ ist das Symbol(*Yi*) noch nicht das Symbolisierte(*Jing*) selbst.

Das menschliche „Wirken“ und das menschliche „Gewahren“ sind wiederum selbst als ein „wechselwirkender Unterschied“ gegenseitig durch einen „kleinen Grund“(*Xiao gu*) verbunden. „Wahrnehmen“ („Gewahren“) und „Bewegen“ („Wirken“) bilden eine Einheit:

- kein „Gewahren“ ohne die „Bedingung“ eines „sanften Wirkens“(*Xiao gu*)
- und kein „Wirken“ ohne die „Bedingung“ eines „rückkoppelnd sanft regelnden Gewahrens“(*Xiao gu*)³⁷

Die „Bedingung“ alleine ist aber noch nicht die „Folge“.

Das, was die Folge tat-sächlich aus-macht, das ist der zur tat-sächlichen Folge(*Jing*) hinüber („dorthin“) reichende „große Grund“(*Da gu*). Dieser „Hinüber“ bewirkt die Achtsamkeit(*Shen*) sowohl im „ein Abbild(*Yi*) schaf-

„offen daliegt“. Er brachte dies auf die Formel „Denk nicht, sondern schau!“

³⁷ Vgl. meinen Text: „*pushing hands*‘ – Äußere und Innere Lebendigkeit“. Im Internet zum kostenlosen Downloaden von www.horst-tiwald.de im Ordner: „*Texte zum traditionellen chinesischen Denken*“.

fenden Gewahren“, als auch im wirkenden „Transport des Qi“³⁸.

Im „großen Grund“(*Da gu*) besteht keine Trennung mehr von „Bedingung“ und „Folge“. Es besteht keine Trennung mehr zwischen einem begründenden „So“ und einem folgenden „Anders“. Es ist dort kein „Wandel“ und daher keine Trennung zwischen *Yin* und *Yang*.

Im „großen Grund“(*Da gu*) besteht, in einem verschmolzen Sein von *Yin* und *Yang*, deren tatsächliche Einheit(*Taiji*). Es gibt dann keine Trennung in ein „So“ und „Anders“, sondern es „ist“ ein „umfassendes und identisches Dasein“ da.

Auf das Bewegen bezogen können wir dann sagen, dass das *Xiao gu* (der „kleine Grund“) das „Verändern des Soseins“ im Bewegen ist, d.h. dass *Xiao gu* der „Wandel“ ist.

Die Veränderung alleine, d.h. die Verwandlung in ein Anders-Sein, macht aber noch kein Bewegen. Es muss auch etwas „identisch“ bleiben und das Vorher mit dem Nachher im Dasein „verbinden“. Es bedarf beim Bewegen auch des verbindenden „großen Grundes“(*Da gu*). Sonst würden ja zwei verschiedene Sachen erscheinen und nicht das „Wandeln einer Sache“.

Dass ein Wandel tatsächlich ist, das verdankt er dem verbindenden „Dasein“, dem „großen Grund“(*Da gu*). Hier sind die polaren Energien *Yin* und *Yang* im *Taiji* zur Kraft *Qi* verschmolzen.

³⁸ Vgl. meinen Text: „Über den intentionalen Akt der Achtsamkeit im Dasein.“ Im Internet zum kostenlosen Downloaden von www.horst-tiwald.de im Ordner: „Texte zum traditionellen chinesischen Denken“.

Das „Dasein“ ist aus dieser Sicht das „*Taiji*“, in dem es keine „Unterschiede“ gibt. Das „*Taiji*“ ist die tatsächliche „Einheit der Unterschiede“.

Der Unterschied selbst ist dagegen ein wechselseitiges *Xiao-Gu* („kleiner Grund“).

Der „große Grund“ (*Da gu*), d.h. die hinreichende Tatsache „*Taiji*“, hat sich im „Kleinen Grund“ (*Xiao gu*) zum „Unterschied“ in ein „So“ und „Anders“ auseinander gelegt.

Das *Taiji* (als der „große Grund“ *Da gu*) wurde dadurch zu einem bloß notwendigen, aber nicht hinreichenden „gegenseitigen Bedingen“, zu einem *Xiao gu* (einem „kleinem Grund“).

So verstanden entstand aus dem *Taiji* dann *Yin* und *Yang*, das „So“ und das „Anders“.

Yin wird durch *Yang* bedingt, und *Yang* wird durch *Yin* bedingt. Keines von beiden, weder das „So“ noch das „Anders“, kann ohne das „jeweils Andere“ sein. Keines von beiden ist aber „hinreichend“, selbst das „Andere“ zu sein.

Erst im „Wandel“ wird es das „Andere“ und lebt dadurch als „Sosein“ aber den eigenen Tod.

Wenn ich nun im Gewahren nur einen Pol dieses Unterschiedes, zum Beispiel irgendein *Yin*, mit meiner „Achtsamkeit“ ins Auge fasse, dann „verschmelze“ ich vorerst mit diesem Pol wiederum zu einem „Ganzen“. Ich werde „eins“ mit ihm.

Das *Yin* verschmilzt mit mir zu einem „umfassenden Dasein“, zum „*Taiji*“. Aber auch dieses „un-unterschieden Ganze“ setzt sich dann „für mich“ erneut auseinander, so dass sich im „So-Sein des *Yin*“ erneut ein „Unterschied“ von „so“ und „anders“ zeigt.

Im *Yin* wiederholt sich auf diese Weise der „*Xiao Gu* von *Yin* und *Yang*“, wie er sich auch im *Yang* wiederholt.

Das *Yin* (und genau so das *Yang*) erzeugen sich und bedingen sich also

- sowohl in einer „äußeren Verbindung“ (*Taiji*, äußerer Zugang zum Dasein)
- als auch jede für sich in einer „inneren Verbindung“, (*Taiji*, innerer Zugang zum Dasein).

X.

Wenn wir nun den Menschen als ein „Ganzes“ selbst betrachten, dann kann er sowohl im „Gewahren“, als auch in seinem „Tun“ als „Subjekt“ mit dem „äußeren Objekt“ in einem „gemeinsamen Dasein“ verschmelzen (*Taiji*). Es gibt „für ihn“ dann keine Trennung zwischen „Subjekt“ und „Objekt“, zwischen einem „So“ und „Anders“, zwischen einem *Yin* und *Yang*.

In diesem Verschmelzen ist dann das „Subjekt“ die „äußere Tatsache“ und die „äußere Tatsache“ ist als „Dasein“ dann das „Subjekt“. Dies ist dann „für mich“ als den Gewahrenden die Verfassung des „*Taiji*“, die Verfassung der Einheit von *Yin* und *Yang*.

Aus diesem *Taiji* des Verschmolzenseins heraus setzt sich dann das Objekt dem Subjekt als *Yin* und *Yang* entgegen und auseinander.

Ich kann nun aber auch meine Achtsamkeit fokussiert auf mich selbst richten und mit mir selbst verschmelzen.

Dann setzt sich aus diesem verschmolzenen *Taiji* in mir mein „Körper“ und mein „nicht-körperliches Inneres“ auseinander, eben als *Yang* und *Yin*.

Auch hier wird mein „Körper“ vom „Nicht-Körperlichen“ als *Xiao gu* bedingt, und das „Nicht-Körperliche“ ist dann ebenfalls in einem *Xiao gu* von meinem „Körper“ bedingt. Beides ist aber in einem *Taiji* (als einem „Dasein“, in einem „großen Grund“) als „innere Tat-Sache“ im *Qi* verbunden.

Ich kann also auf jeder „Ebene des Achtens“:

- einerseits ein verschmolzenes Ganzes als Tatsache, als ein Dasein (*Taiji*) gewinnen, und dieses in sich undifferenzierte Ganze(*Taiji*) in *Yin* und *Yang* auseinandersetzen;
- und ich kann dann das Auseinander-Gesetzte wieder in einem Dasein (*Taiji*) miteinander verbinden.

XI.

Wir wollen zusammenfassen: Der Unterschied zwischen einem So- und Anders-Sein, z.B. zwischen *Yin* und *Yang* ist ein „kleiner Grund“(*Xiao gu*). *Yin* ist nicht *Yang* und *Yang* ist nicht *Yin*. Wäre nämlich *Yin* mit *Yang* identisch, dann würde es keines von beiden geben. Dafür gäbe es aber die „hinreichende“ Einheit von beiden, d. h. den „großen Grund“ (*Da gu*), bzw. es gäbe keinen „Wandel“, sondern das Dasein, das *Taiji*.

Aber ohne *Yin* gibt es kein *Yang*, und ohne *Yang* gibt es kein *Yin*. *Yin* ist dafür „notwendig“, dass es ein *Yang* gibt. Das *Yin* ist aber nicht „hinreichend“, *Yang* zu sein.

Die „Identität“ von *Yin* und *Yang* ist dagegen „ohne einen Unterschied“, sie ist „ohne *Xiao gu*“. Die Einheit von *Yin* und *Yang* ist der „große Grund“ (*Da gu*), der „unterschiedlos“ ist. Sie ist die Einheit und Identität, d.h. sie ist das „verbindende Dasein“ von *Yin* und *Yang*, das *Taiji*.

Das „Anders-Sein“ ist die Bedingung für das „So-Sein“, es ist *Xiao gu*, es „ist“ aber „nicht“ das „Sosein“.

Das „Anders-Sein“ ist zwar „selbst ein Sosein“, für das Andere ist es aber ein Anderes. Es ist ihm „un-möglich“, jenes zu sein.

Jedes „Sosein“ bedingt ein „Anderes“ und hat dann für dieses einen „Wert“. Das „Wertsein“ verbindet das selbständig bleibende Verschiedene.

Es sind also zwei Arten des „Verbindens“ auseinander zu halten:

- im „Verbinden zur Identität des *Taiji*“ wird das „Unterschiedene“ im „unterschiedlosen Dasein“ verbunden;
- im „Wechselwirken“ werden dagegen unterschiedlich so-seiende Dinge über das „Wert-Sein“ verbunden.

So erscheint das „Wert-Sein“ als eine „Folge“ des Unterschiedes, d.h. als Folge des Soseins und des Anderssein.

XII.

Das „jeweils un-unterschiedene Ganze“ ist jeweils das Dasein „für mich“.

Wenn ich als das Subjekt (als ein so-seiendes Ding) vom „Ding außer mir“ (Anderssein) unterschieden bin, dann „betrifft“ mich das von mir getrennte Anderssein und „bedingt“ mich. Er hat für mich ein „Wert-Sein“.

Beim Gewahren bin ich im „Einswerden mit diesem Ding“ dann im „verbindenden Dasein des mich bedingende Dinges“. Ich umfasse es bzw. es umfasst mich.

Ich bin dann eine un-getrennte un-unterschiedene Einheit mit diesem Ding (*Da gu*). Ich bin mit dem Ding eins (*Taiji*), ich bin mit ihm im gemeinsamen „Dasein“.

Wenn sich nun im Gewahren das Objekt mir gegenüber setzt, so das ich dem Objekt als Subjekt gegenüber stehe:

- dann ist aus der Gemeinsamkeit des *Taiji*, aus dem „Eins“, dann „Zwei“ geworden. Eigentlich sind aber „Drei“ geworden, weil als „Hinter-Grund“ das verbindende „Dasein“ als *Taiji* bestehen bleibt.

Im Auseinander-Gesetzten bin aber einerseits ich das Subjekt, andererseits ist das gegenstehende Ding mein Objekt.

Diese objektive Getrenntheit kann der Anlass dafür sein (zum Beispiel wenn mich das Ding in einem Schmerz „betrifft“), dass sich „für mich“ ein negatives „Wertsein“ realisiert.

Der „spannende“ objektive Unterschied zwischen Ding und mir „betrifft“ und „bedingt“ mich.

Das Wertsein des Unterschiedes der „Beziehung von Ding und mir“ kann uns beide aus dem Einssein(*Taiji*), aus der Un-Unterschiedenheit heraus werfen.

Das „einander Bedingen und für einander Wert-Sein“ von Subjekt und Objekt, d.h. das *Xin*, kommt insofern aus dem *Taiji*, weil sich dieses „für mich“ in ein So- und Anders-Sein auseinandersetzt.

Insofern kann man Schmerz überwinden, indem man sich achtsam(*Shen*) dem Schmerz-Ort bzw. Schmerz-Anlass zuwendet und mit dem Schmerz-Zusammenstoß wieder „eins“ wird.

Yin und *Yang* sind nichts anderes als die Markierungen der beiden Seiten, in die sich die Einheit (*Taiji*) auseinandersetzt.

Yin ist der *Xiao gu* für *Yang*, und *Yang* ist der *Xiao gu* für *Yin*. Aber *Yin* ist nicht *Yang*, und *Yang* ist nicht *Yin*. Ihre „Identität“ (*Da gu*) finden sie nur im *Taiji*.

Dies trifft auch im subjektiven Bereich sowohl auf das „Gewahren“ (Erkennen) als auch auf das „Wirken“ (Tat) zu.

Vorerst bin ich die „vor-nehmend“ und „vor-stellend“ handelnde Bedingung (*Xiao gu*) für die „Tat“ (*Da gu*).

Ich bin *Xiao gu* für die folgende Tat. Aber auch die objektive Sache ist ebenfalls nur Bedingung (*Xiao gu*) für das, was die Praxis zulässt, sie ist für mich verbindender „Wert“.

Der „Tat“ geht, wie dem „Gewahren“, das „Einssein“ voraus, d.h. das Verschmolzen-Sein von Täter und Tat im Dasein (*Taiji*). Aber auch das Unterscheiden zwischen „Gewahren“ und „Tat“ ist dann aufgehoben. Im *Taiji* sind alle (*Xiao gu*) aufgehoben.

Wenn ich mir in meiner Achtsamkeit (*Shen*) irgend etwas zu meinem Objekt (*Jing*) mache, dann wiederholt sich in diesem angepeilten *Jing* dieser Vorgang.

Ich kann zum Beispiel auch mit meiner Vorstellung (*Yi*) „eins werden“, die mir im Kopf gegenüber steht und als „meine“ Vorstellung mein Denken „bedingt“ (*Wertsein, Sosein*).

Ich kann eigentlich mit jedem „ganzen Aus-Schnitt der Welt“ im gemeinsamen Dasein wieder verschmelzen.

Ich kann aus diesem Dasein (*Taiji*) heraus mich dann als „Gewahrer“ oder als „Täter“ in meinem Gedanken-Bewegen wieder ab-setzen.

Dann hat in meiner „Inneren Lebendigkeit“ mein gedankliches Tun ebenfalls „für mich“ im gemeinsamen Dasein sein Sosein und sein Wertsein.

Es geht daher darum, den „kleinen Grund“ (*Xiao gu*) nicht mit dem „großen Grund“ (*Da gu*) zu verwechseln bzw. sie nicht gedanklich zu vermischen.

Das „Dasein“ selbst ist *Da Gu*. Es vollendet erst das „hinreichende“ Kriterium der Wahrheit. Nur im Dasein ist daher das „Hinreichende“ als „Tat-Sache“ und als „Wahrheit“ zu finden. Was insbesondere FRANZ BRENTANO mit seinem Gedanken von der „Intentionalität des Bewusstseins“ aufzeigte.

Aus dieser Sicht scheint das „Dasein“ das „Sosein“ und das „Wertsein“ zu begründen.

Oder anders formuliert:

das *Qi* ist der erfüllende und verbindende „große Grund“(*Da gu*). Das *Qi* begründet als „großer Grund“(*Da gu*) und „erfüllt“ als „Kraft“ die Spannung zwischen *Yin* und *Yang* als dem „kleinem Grund“(*Xiao gu*).

Das *Qi* erfüllt die „Energien“ des *Xiao gu*, seien diese „Energien“ nun das *Yin* und *Yang* im Sosein(*Yi*) oder im Wertsein(*Xin*). Das *Shen*(Achtsamkeit) ist jene Energie, die *Qi*(*Da gu*) in den „Kleinen Grund“(*Xiao gu*) bringt.

Das Dasein begründet auf diese Weise das Sosein und das Wertsein, aber das Sosein und das Wertsein sind weder das Dasein, noch „begründen“ oder „bedingen“ sie dieses. Sie sind nur vom Dasein „begründet“ und „bedingen“ sich im *Xiao Gu* des „Wechselwirkens“ gegenseitig.

„Für mich“ gibt es nur Dasein, wenn ich meine Achtsamkeit richte. Die Achtsamkeit „begründet“ auf diese Weise „mein Dasein“, d.h. das „Dasein für mich“.

Womit ich achtsam verschmolzen bin, das ist „für mich da“, das kann beim Auseinander-Setzen mein Objekt sein.

XIII.

Das Verschmolzensein ist eine notwendige Voraussetzung.

Es ist aber alleine, wie ebenfalls aufzuzeigen versucht wurde, „für ein Handeln in der Welt“ nicht hinreichend.

Im lebensweltlichen Handeln bedarf auch des achtsamen Auseinandersetzens mit der Welt und mit sich selbst.

Es geht letztlich nicht nur um die „Kommunion“ im Dasein, sondern auch um den gewahrenden „Dialog“, der Sosein und Wertsein verinnerlicht.

Hier schließt sich der Kreis zu den Gedanken von BUDDHA, die ich hinsichtlich der pragmatischen Dimension der ethischen Wahrheit seinerzeit zur Sprache zu bringen versuchte.³⁹ Damals schrieb ich:

„Als Inhalt der ethischen Wahrheit betrachten wir alle Werte, die Wege und Ziele des individuellen und gesellschaftlichen Handelns betreffen.

Relevante Fragen sind:

Was ist gut, was ist böse? Was sind positive, was sind negative Ziele und Wege des Individuums und der Gesellschaft? Welches Tun ist richtig, welches falsch? Woher wissen wir, was gut und was schlecht ist?

Folgen wir dem marxistischen Ansatz, der besagt, dass die „Praxis“ das Kriterium für die Wahrheit ist, so folgt daraus, dass wir über die Zukunft relativ weniger Genaues aussagen können als über die Gegenwart oder die Vergangenheit.

Die Praxis ist ja nie Zukunft.

In der Praxis entscheidet sich auch nicht, was für die

³⁹ Vgl. HORST TIWALD: „Über die historisch-pragmatische Dimension der ethischen Wahrheit“. In: HORST TIWALD: „Sportwissenschaftliche Skizzen. Philosophisch-psychologische Thesen und Diskussionsgrundlagen“. Band 3 der „Schriftenreihe des Instituts für Leibesübungen der Universität Hamburg“. Giessen/Lollar 1974. ISBN 3-87958-903-8.

Zukunft ganz „sicher“ richtig ist, sondern nur, was für die Gegenwart und Vergangenheit „sicher falsch“, was „besser“ (in Bezug auf das erkannte Falsche) ist und was als Hypothese „möglicherweise“ gut gewesen wäre bzw. für die „nähere“ Zukunft gut wäre.

In dieser in der näheren Zukunft liegenden Praxis wird es sich dann erst entscheiden, ob das möglicherweise Gute falsch oder nicht falsch war.

In den „Widersprüchen“ der Praxis ist zu erkennen, woraus sie entstanden sind und was, bei Wiederholung „derselben“ Praxis, immer wieder zu ihnen führen bzw. sie stabilisieren würde.

Was falsch ist, lässt sich also mit relativer „Sicherheit“ erkennen, indem Maße eben, wie die Praxis erkannt wird.

Aus dieser erkannten Praxis leitet sich im dialektischen Prozess die Antithese ab, die „möglicherweise“ richtig ist.

Diese Antithese wird geschichtlich realisiert und macht erneut Falsches sichtbar, was wiederum in einer „möglicherweise“ richtigen Synthese zu überwinden gesucht wird.

Die Praxis als Kriterium der Wahrheit ist in dem Maße das einzig „Sichere“, wie reale Widersprüche sichtbar und erkannt werden.

Was falsch war, wird als „sicher“ erkannt, was gut war oder gut gewesen wäre, und als solches aus der Praxis abstrahiert wird und in die Antithese und Synthese eingeht, ist immer nur „möglicherweise“ richtig.

Ethische Werte sind nur in dem Maße „sicher“, als sie „Falsches“ aufzeigen.

In diesem Zusammenhang seien einige Stellen aus den Reden

BUDDHAS zitiert, die eine ähnliche dialektische Struktur aufweisen:

„Unmöglich ist es, ihr Mönche, es kann nicht sein, dass ein schlechter Mensch einen schlechten Menschen erkenne: ‚Das ist ein schlechter Mensch‘. Auch das, ihr Mönche, ist unmöglich, es kann nicht sein, dass ein schlechter Mensch einen guten Menschen erkenne: ‚Das ist ein guter Mensch‘. Es mag schon sein, ihr Mönche, dass ein guter Mensch einen guten Menschen erkenne: ‚Das ist ein guter Mensch‘. Auch das, ihr Mönche mag schon sein, dass ein guter Mensch einen schlechten Menschen erkenne: ‚Das ist ein schlechter Mensch‘ “. (MAJJHIMANIKAYO)

Oder an anderer Stelle:

„Dass aber Asketen oder Priester, ihr Mönche, die nicht also der Wahrheit gemäß des Körperlichen Labsal als Labsal, Elend als Elend, Überwindung als Überwindung erkennen, vielleicht selbst das Körperliche verstehen oder einen anderen dazu bringen werden, durch ihre Belehrung zum Verständnis des Körperlichen zu gelangen: das ist unmöglich. Dass nun aber Asketen oder Priester, ihr Mönche, die also der Wahrheit gemäß des Körperlichen Labsal als Labsal, Elend als Elend, Überwindung als Überwindung erkennen, vielleicht selbst das Körperliche verstehen oder einen anderen dazu bringen werden, durch ihre Belehrung zum Verständnis des Körperlichen zu gelangen: das ist möglich“.
(MAJJHIMANIKAYO I, S. 203. Übers. K. E. NEUMANN⁴⁰)

Diese beiden Stellen zeigen, vom Inhaltlichen abgesehen, sehr deutlich das für BUDDHA typische Denken, das an vielen Stellen seiner Reden sichtbar wird.

⁴⁰ KARL EUGEN NEUMANN (Übers.): „Die Reden Gotamo Buddhos“ – Aus der mittleren Sammlung Majjhimanikayo des Pali-Kanons. 3 Bände. München 1922.

Wer Böses tut, dem ist es „unmöglich“ die Erlösung zu erlangen, für den, der Gutes tut, ist es dagegen „möglich“ das Ziel zu erreichen.

Das Nicht-Zielführende wird klar erkannt und kann als „sicher“ ausgesagt werden, die „guten“ Wege dagegen führen nicht sicher zum Ziel; sie schaffen nur eine „Möglichkeit“.

Drei Begriffpaare sind wesentlich für die Verdeutlichung dieses Sachverhaltes:

- möglich - unmöglich
- wahrscheinlich - sicher
- positiv (gut, richtig) - negativ (böse, falsch)

Der Vollzug des ethisch Positiven ist nie Garant für die Erreichung des ethisch positiven Ziels, er macht die Erreichung immer nur möglich.

Darüber, ob gesetzte Ziele richtig sind und ob Verfahren, die vom gesetzten Ziel abgeleitet wurden und es realisieren sollen richtig sind, gibt es daher nur Möglichkeits-Aussagen.

Sicherheit gibt es dagegen nur bei Aussagen über die Falschheit der Ziele und Wege. Diese Sicherheit ist aber subjektiv nicht absolut, denn sie ist vom Grad der Erkenntnis der Realität abhängig und daher meist nur als Wahrscheinlichkeit gegeben, sie wäre aber objektiv erkennbar, und das eben unterscheidet sie von der „objektiv“ nur als Möglichkeit erkennbaren Richtigkeit individuellen und gesellschaftlichen Handelns, über die es auch bei (fiktiver) Annahme einer absoluten Erkenntnis der gegenwärtigen und vergangenen Praxis nur Möglichkeits-Aussagen und keine Wahrscheinlichkeits-Aussagen geben würde.

In der ethischen Wahrheit geht es also nicht formal um absolut „richtig“ oder „falsch“, sondern um ein an der Praxis gemessenes inhaltliches „positiv“ oder „negativ“.

Unser Bemühen um Pläne für die individuelle und gesellschaftliche Zukunft muss also darauf ausgerichtet sein, Ziele und Wege aufzuzeigen, die mit großer Wahrscheinlichkeit „nicht falsch“ sind.

Würden wir mit absoluter Erkenntnis ausgestattet sein und über das gesamte Wissen unsere Praxis (Gegenwart und Vergangenheit) betreffend verfügen, so könnten wir aufgrund dieser Erkenntnis einen hundertprozentig „nicht falschen“ Plan für die nähere Zukunft der Menschheit entwerfen, dieser Plan wäre dann zwar „besser“ als ein mit geringerer Wahrscheinlichkeit „nicht falscher“, aber eben doch nur ein „möglich richtiger“.

Er würde auch für die unmittelbar nahe Zukunft mit größerer Wahrscheinlichkeit nicht falsch sein, als für eine fernere.

Es zeigt sich hier, dass das hundertprozentig wahrscheinlich (also sicher) Nicht-Falsche, doch erst das möglicherweise Richtige ist.

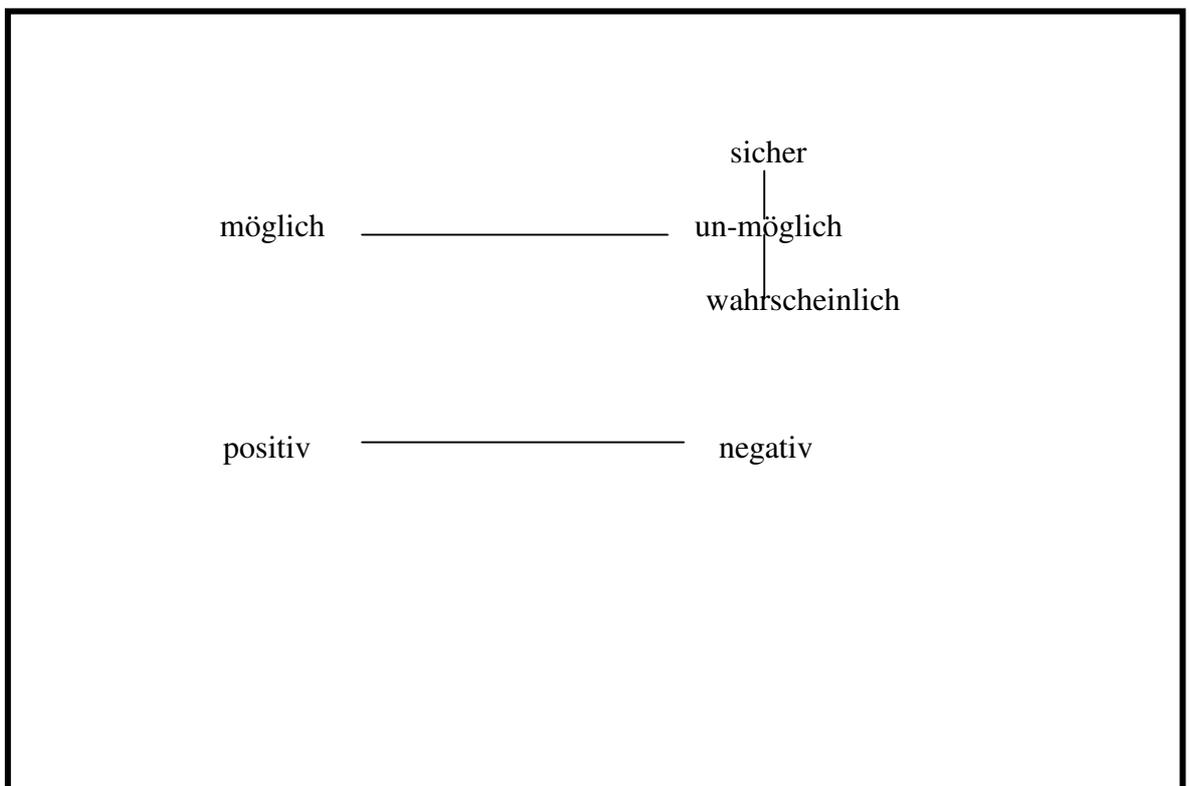
Die absolute Negation des Falschen schafft noch keine Spur von Sicherheit hinsichtlich des Richtigen.

Was, bezogen auf eine bestimmte „historische“ Situation ganz sicher nicht falsch ist, ist, aufgrund der Geschichtlichkeit der ethischen Wahrheit, im größeren geschichtlichen Zusammenhang nicht mehr absolut nicht falsch, und „daher“ nur möglich richtig.

Vorhaben, die das menschliche (individuelle und gesellschaftliche) Verhalten betreffen, sind also im Extrem entweder sicher falsch (bzw. hochwahrscheinlich falsch) oder möglich richtig (hoch-wahrscheinlich nicht falsch).

Wahrscheinlichkeits-Aussagen beziehen sich in der ethischen Wahrheit immer auf „falsch“ oder „nicht falsch“; sie sind Aussagen der Dimension der objektiv erkennbaren „Sicherheit“.

Die Dimension der Sicherheit, die in Wahrscheinlichkeits-Aussagen zum Ausdruck kommt, ist in der ethischen Wahrheit gekoppelt an die Dimension des ethisch Negativen (Falschen) bzw. ethisch Nicht-Negativen, das aber nicht mit dem ethisch Positiven (Richtigen) identisch ist.“



Zum Gesundheits-Begriff vor dem Hintergrund des traditionellen chinesischen Denkens.

I.

Dem traditionellen chinesischen Denken folgend gehe ich nicht von einem Kontinuum aus, dessen Pole (wie im Modell der „Salutogenese“ von ANTONOWSKY) Krankheit und Gesundheit bilden würden.

Dem Modell der „Salutogenese“ liegt nämlich aus meiner Sicht der Gedanke zu Grunde, dass der Mensch auf diesem Kontinuum durch Eigenaktivität gleichsam einen Regler hin und her schieben könne. Durch dieses „Bewegen“ entstehe dann eine „Genese“.

In Richtung des negativen Pols entstehe dann „mehr Krankheit“, während ein Bewegen in Richtung auf den positiven Pol hin „mehr Gesundheit“ erzeuge. Dies sei dann die sog. „Salutogenese“, das Entstehen der Gesundheit.

Aus meiner Sicht müsse man vielmehr, wenn man schon seinem Denken ein derartiges mechanistisches Modell unterlegt, zumindest von zwei Schiebern auf diesem Kontinuum ausgehen, die auch unabhängig voneinander in die eine oder in die andere Richtung geschoben werden können.

In meinem Denk-Modell kann nämlich zur gleichen Zeit die Krankheit und die Gesundheit zunehmen.

Es ergeben sich dann, in diesem modifizierten mechanistischen Gedanken-Modell verbleibend, vier unterschiedliche Prozesse des Verhältnisses von Krankheit und Gesundheit:

- die Krankheit wird stärker und die Gesundheit verfällt: die Krise wird nicht überwunden;
- die Krankheit wird stärker und die Gesundheit wird stärker: die Krise kann überwunden werden;
- die Krankheit wird schwächer und die Gesundheit wird stärker: die Krise wird überwunden;

- die Krankheit wird schwächer und die Gesundheit wird schwächer: es ist fraglich, ob die Krise überwunden werden kann.

Man kann also „schwer krank und kerngesund“ sein und gerade deswegen nicht sterben. Man kann ebenso nur „schwach gesund und nur leicht krank“ sein, aber trotzdem wegen des Krankseins sterben.

So gibt es „Verhalten und Verhältnisse“, welche krank machen und es gibt „Verhalten und Verhältnisse“, welche die Gesundheit fördern. Beides kann zur gleichen Zeit der Fall sein.

Im Extrem kann sogar die selbe Maßnahme sowohl die Krankheit verschlechtern als auch die Gesundheit fördern.

Dies scheint absurd, es ist aber so.

So meint mancher Raucher nicht zu Unrecht, seine „Kohärenz zur Welt“, den „Sinn des Lebens“ und seine eigene „Balance“ zu verlieren, die ihn als Gesundheit am Leben hält, wenn er das seine Lunge krank machende Rauchen plötzlich aufgeben würde.

II.

In Unternehmen wird, wenn überhaupt, dem Modell der „Salutogenese“ folgend versucht, mit „Gesundheitsförderung“ den krankmachenden Verhalten und Verhältnissen im Unternehmen gegen zu steuern.

Der Betrieb und seine Mitarbeiter bleiben dann, wenn in diesem Sinne wirksame Gesundheitsförderung betrieben wird, oft trotz ihrer sich verschlechternden Krankheit am Leben.

Der mechanistische Gedanke eines „Kontinuums zwischen Krankheit und Gesundheit“ vernebelt diese häufige Tatsache.

Man muss also in zwei Richtungen denken und darf nicht auf einem „Kontinuum von Gesundheit und Krankheit“ die „krankmachenden Prozesse im Unternehmen“ mit „Gesundheitsförderung“ kosmetisch ausbalancieren wollen.

Man sollte nicht Gesundheit und Krankheit gegeneinander ausspielen.

Wer „gegen Krankheiten vorsorgt oder sie bekämpft“, der hat nicht unbedingt auch schon etwas „für die Gesundheit getan“. Und wer etwas „für die Gesundheit getan hat“, hat nicht unbedingt damit auch schon „die Krankheit wirksam bekämpft oder vorgesorgt“.

Man muss die Probleme dort lösen, wo sie sind. Man sollte daher:

- einerseits Maßnahmen gegen die Krankheit ergreifen;
- und andererseits die Gesundheit stärken.

In beiden Bereichen gibt es allerdings die Dimensionen des physischen, psychischen, sozialen, ökonomischen usw.

III.

In einem nicht-mechanistischen Gedanken-Modell würde es hinsichtlich der Gesundheit kein „positives Werden“, es würde also keine „Genese“ von Gesundheit geben.

Gesundheit wäre vielmehr die Grundausstattung des Menschen, die „da ist“ und nicht „werden“ muss oder könnte.

Man kann im Leben bloß seinen Kredit „Gesundheit“ verspielen. Dieses Vernachlässigen und Schwächen der Gesundheit ist allerdings ein Werden.

Es gibt also bloß eine „Genese der Gesundheits-Schwächung“. Dies ist aber mit dem Wort „Salutogenese“ nicht gemeint.

Das „Freilegen der Gesundheit“ als ein „Revitalisieren“, als ein „Freischaufeln der sog. Selbstheilungskräfte“ ist allerdings ein Werden. Hier kann der Mensch etwas tun.

Er kann die Gesundheit wieder freilegen, indem er in festgefahrenen Dimensionen wieder „beweglicher“ wird, damit seine Gesundheit wieder, die Krankheit bekämpfend, „fließen“ kann.

Dies wäre ein wesentlicher Aspekt des Modells der traditionellen chinesischen Medizin, welche den „gehemmten Fluss der Gesundheit“ als bewegliche „Lebendigkeit“ wieder frei legen möchte.

Die Krankheit ist dagegen in beide Richtungen ein Werden.

Im Bekämpfen kann sie weniger, im Begünstigen schlimmer werden.

Wuji, Taiji und Yin-Yang

I.

Um die traditionellen chinesischen Begriffe *Wuji*, *Taiji* und *Yin-Yang* zu verstehen, könnte es vermutlich von Vorteil sein, vorerst einmal die deutschen Begriffe „Kraft“ und „Energien“ auseinander zu halten, bzw. im eigenen Kopf „richtig zu stellen“.

Der definierte Gebrauch dieser Wörter als „Begriffe der Physik“, der den umgangssprachlichen Gebrauch aufgriff und festigte, leitet nämlich in die Irre.

Man könnte nämlich auch, der abendländischen philosophischen Tradition gemäß, „Kraft“ und „Energien“ etwa so auseinander zu halten versuchen, wie die Begriffe „Sein“ und „Seiendes“:

- das „Sein“ wäre dann die „Fülle an Kraft“ (Potenz, *dynamis*, Möglichkeit), die im „Grunde“ als „Dasein“ alles erfüllt und verbindet.
- das „Seiende“ wäre dagegen das „Ganze“ der „wechselwirkenden Energien“ (Akte, *energeia*, Wirklichkeit Bewegungen), welche die körperlich massigen Dinge aufbauen.

II.

In allen Dingen und zwischen allen Dingen(*Jing*) ist Kraft(*Qi*).

Die Kraft(*Qi*) ist unerschöpflich und unermesslich.

Qi, die Kraft, hat selbst kein Maß. Die Kraft(*Qi*) ist selbst weder viel noch wenig. Die Kraft(*Qi*) hat auch keine Richtung und keine Form.

Deswegen nennt man sie, wenn man sich die Energien und Dinge wegdenkt, die „Leere“ (*Wuji*, *Xu*).

In den Dingen(*Jing*) und im Wirken, d.h. in den Energien zwischen und in den Dingen(*Jing*), bezeichnen wir diese Leere(*Wuji*, *Xu*) als *Qi*.

Das *Qi* (die Kraft) fließt in den Dingen und in den Energien (*Yin-Yang*) mit Maß und Richtung.

Das *Qi* erfüllt als Kraft die gerichteten und quantifizierten Energien, die sich in ihrem Zusammenwirken und Wechselwirken selbst gegenseitig richten und ihr jeweiliges Maß setzen.

So richtet im Menschen die Energie „*Xin*“ die Energie „*Shen*“, die Energie „*Shen*“ richtet die Energie „*Xin*“, die Energie „*Yi*“ richtet die Energie „*Shen*“, usw.

Im sogenannten „inneren Verbinden“ wird dieses „sich gegenseitig ein Maß geben“ beschrieben.

Nur in den Energien (*Yin-Yang*) und in den Dingen (*Jing*) kann das *Qi* (die Kraft) etwas mehr oder etwas weniger sein.

Wie eben auch in einem Eimer mehr oder weniger Wasser sein kann.

Dort, in den Energien (*Yin-Yang*) und in den Dingen (*Jing*), kann es daher einen Mangel und einen Überfluss an *Qi* (an Kraft) geben.

Das jeweilige Ungleichgewicht kann zum Beispiel im Menschen durch das Zusammenwirken der Energien *Shen*, *Yi* und *Xin* reguliert werden.

III.

Im Menschen kann in seinen Energien *Shen*, *Xin* und *Shen*, welche in ihm und zwischen ihm (*Jing*) und den Dingen (*Jing*) wirken, auch das *Qi*, d.h. die Kraft, sich „vereinen“ und „sammeln“, indem Energien „vereint“ werden.

Das *Qi* (die Kraft) ist als „Dasein“ unermesslich und unerschöpflich. Es erfüllt alle Energien (*Yin-Yang*), die jeweils ihre Richtung und ihr Maß an *Qi* (Kraft) haben.

In den Energien kann durch das Wechselwirken der Energien das *Qi*(Kraft) „gesammelt“ werden.

Qi kann nur in den Energien(*Yin-Yang*) etwas mehr oder etwas weniger werden.

Die Energien wirken als komplementäres Paar, wie *Yin* und *Yang*.

Yin und *Yang* sind die fundamentalen Energien, die von *Qi*(Kraft) erfüllt sind.

Werden diese beiden Energien(*Yin-Yang*) im Wirken „ganz vereint“, dann löst sich ihr Unterschied auf. Sie „sammeln“ sich in ihrer wirkenden Einheit in einem „Ganzen“, d.h. im *Taiji*.

Das *Taiji* ist der Ur-Sprung von *Yin* und *Yang* und ist deren „Sammlung“.

Dieses *Taiji* ist als ein „Ganzes“ erfüllt von unermesslicher und unerschöpflicher Kraft(*Qi*). Diese unermessliche Kraft(*Qi*) wird, wenn es ohne das gesammelte *Taiji* gedacht wird, als „Leere“, als *Xu* und als *Wuji* bezeichnet.

Wuji ist die „leere Kraft“, die „bloße Kraft“, das „nackte Dasein“ bzw. das „Sein“.

Wuji ist der Begriff für die „leere Kraft“. Diese *Wuji* ist „offen“ und weder „irgendwo“ noch „irgendwie“ ein „Ganzes“. Das *Wuji* ist also nicht als ein „Ganzes“, nicht als *Taiji* „gesammelt“, und es ist auch nicht in wechselwirkende Energien(*Yin-Yang*) auseinandergesetzt.

IV.

Wenn man nun in deutschen Übersetzungen traditioneller chinesischer Texte von den „verschiedenen Arten des Qi“, dem

„vorgeburtlichen Qi “, dem „nachgeburtlichen Qi “ usw. liest, und dann das Qi auch als „feinstoffliche Energie“ beschrieben findet, dann kann man dies zwar so zur Kenntnis nehmen und das Gemeinte zu verstehen suchen.

Dies bedeutet aber nicht, auch eine Gedanken-Akrobatik mitmachen zu müssen, die weder einen Unterschied zwischen „Kraft“ und „Energie“ noch einen Unterschied zwischen „Stoff“ und „Energie“ genauer beschreibt, aber in deutschen Übersetzungen trotzdem diese verschiedenen Wörter gebraucht und bunt durcheinander wirft.

Über Xin und Jing

I.

Das chinesische Wort „*Xin*“ wird mit „*Herz*“ übersetzt, und es wird als „Bewusstsein“, „Wille“, „Gefühl“, „Denken“ usw. interpretiert.

Da alle diese „geistigen Dinge“ letztlich eine zusammenwirkende Einheit bilden und nichts isoliert alleine wirkt, sind derartige Aussagen zwar nicht ganz falsch, aber auch nicht treffend.

Der jeweilige Gebrauch des Wortes „*Xin*“ (im spezifischen Kontext) zeugt daher erst vom Vorhandensein oder vom Fehlen eines Verstehens der gemeinten Sache.

In diesem Zusammenhangs-Geflecht kann man aber Orientierung gewinnen, wenn man drei Dimensionen eines Geschehens klar und deutlich auseinander hält:

- das „Daseins des Geschehens“,
- das „Soseins des Geschehens“;
- und sein „Wertsein für etwas anderes“.

Im „Dasein“ sind alle Dinge miteinander verbunden. Für den erkennenden Menschen ist aber in seinem Gewahren speziell das da, worauf sich seine Achtsamkeit(*Shen*) richtet.

Meine Achtsamkeit(*Shen*) verbindet mich mit den speziellen Dingen im gemeinsamen Dasein.

Die Dinge sind aber, wie *Yin* und *Yang*, auseinander gesetzt. Das *Yin* ist eben nur deswegen „so“, weil *Yang* (auf jenes „Sosein des Yin“ bezogen) eben „anders“ ist, und umgekehrt.

Die Dinge trennt ihr So- und Anderssein. In ihrem Sosein wirken die Dinge spezifisch aufeinander und bedingen sich dadurch gegenseitig.

Die Dinge(*Jing*) haben für einander daher einen „Wert“.

Sei dieser Wert nun positiv, weil er das Andere fördert und erhält, oder sei dieser Wert negativ, weil er das Andere bedroht.

Die auseinandergesetzten Dinge sind also in ihrem Dasein miteinander widerspiegelnd „verbunden“, sie sind aber durch das Wechselwirken (ihres auseinander gesetzten Soseins) in einem gegenseitigen Wertsein miteinander „verknüpft“.

Über das Wertsein hängen die Dinge daher wechselwirkend zusammen.

II.

Durch das Wechselwirken zeichnen sich die Dinge gegenseitig ab. Sie formen sich gegenseitig.

Dieses gegenseitige Abformen erreicht im Leben, insbesondere beim Menschen, eine ganz besondere Qualität.

Der Mensch hat nämlich verschiedene Organe entwickelt, die unterschiedliche Seiten der äußeren Dinge im Menschen in spezifischen Regionen (Nervensystem bzw. Gehirn) mittels spezifischer Sinnesorgane abzeichnen, bzw. im Menschen symbolisch „verkörpern“. Dies geschieht ganz ähnlich, wie (auf niederer Stufe bereits) sich der lebende Organismus selbst in sich verkörpert und sich dann im Samen selbst wiederholt.

Der Mensch kann nun seine Achtsamkeit(*Shen*) „willkürlich“ auf die Dinge hinlenken und dadurch dieses Abzeichnen in seinem Nervensystem besonders aktivieren.

Ursprünglich sprechen aber die Dinge(*Jing*) in ihrem „Wertsein für den Menschen“(*Xin*) den Menschen(*Jing*) von sich aus an.

Die Dinge(*Jing*) „betreffen“ ihn positiv oder negativ. Die Dinge(*Jing*) faszinieren(*Xin*) die Aufmerksamkeit(*Shen*) des Menschen(*Jing*).

Das „Wertsein der Dinge für mich“(*Xin*) ist es also, was von den Dingen(*Jing*) ausgehend in mir „unwillkürlich“ etwas auslöst.

Ich wende daraufhin den Dingen meine Aufmerksamkeit(*Shen*) gebündelt zu, und ich forme sie in mir dadurch besonders deutlich ab.

Dadurch entstehen in meinem Kopf Bilder und Vorstellungen(*Yi*) der Dinge(*Jing*).

Was mir also „zu Herzen(*Xin*) geht“, das „öffnet mir die Augen“, ich beachte es gebündelt(*Shen*) und bringe es mir nach Möglichkeit als Vorstellung(*Yi*) auch zu Bewusstsein.

III.

Xin ist also so etwas wie ein „Transmissions-Riemen“, der von der Realität(*Jing*) zu meinem Bewusstsein(*Yi*) gespannt ist.

Das *Xin* löst in mir die Frage „woher?“ aus. Etwa wie bei Menschen, die zum Beispiel bei einem anderen ein schönes Kleid sehen, das sie „begeistert“, und sofort fragen, „woher?“ er dieses schöne Kleid hätte. Ganz ähnlich tun sie dies aber auch beim Negativen, wenn sie zum Beispiel fragen, „woher?“ die Krankheit komme. Dies ist der Weg von der Sache(*Jing*) zum Bewusstsein(*Yi*).

Umgekehrt ist es, wenn mir ein eigener Gedanke(*Yi*) „es wert(*Xin*) ist“, ihn tatsächlich zu realisieren(*Jing*).

Hier reicht meine Vorstellung(*Yi*) als bloßer Vorsatz alleine nicht aus. Ich muss auch „wollen“, „mir ein Herz fassen“, unter Umständen auch „Mut aufbringen“ und „mich engagieren“.

Hier wirkt dann ebenfalls mein Herz(*Xin*) aktivierend und übertragend.

Mein Herz(*Xin*) geht als Wille dann meiner Tat voran und leitet mein Tun im Sinne eines „wohin?“. Es richtet meine Aktivität auf ein konkretes Ziel(*Jing*). Die ursprüngliche Vorstellung(*Yi*) ist dann mehr oder weniger „vergessen“.

Hier leitet mein *Xin* meine Achtsamkeit(*Shen*) auf das Ziel(*Jing*) und „verknüpft“ mich mit diesem nicht nur über das Wertsein(*Xin*), sondern es „verbindet“ mich mit dem *Jing* auch in der „Präsenz des gemeinsamen das Daseins“.

IV.

Mit *Jing* ist dabei der „Kern“ der tatsächlichen Sache gemeint. *Jing* zentriert die Sache und macht sie relativ selbständig. Es gibt der Sache Halt und gibt ihr auch Spielraum für ihr Werden. *Jing* ist wie ein „Samen“, aus dem etwas werden kann.

Alle Dinge haben einen realen Wesens-Kern, so lange sie existieren.

Strukturieren sie sich lebend in relativ selbständige Unter-Einheiten, dann haben diese Organe ebenfalls ihr eigenes *Jing*.

Das *Jing* ist aber nicht nur die „Essenz des Dinges für sich selbst“, sondern insbesondere „auch“ die „Essenz für andere Dinge“.

Ob ein Tisch ein eigenes *Jing* hat, das ist vermutlich fraglich, „für mich“ hat er aber „über sein Wertsein für mich“ sehr wohl ein *Jing*, das als ein „Ganzes“ mein Leben „brauchbar“ berührt.

Das *Jing* ist daher nicht nur etwas, „aus dem etwas werden kann“, sondern es ist insbesondere etwas, das auch „für etwas Anderes etwas werden kann“.

Jing ist daher nicht nur die sogenannte Essenz, sondern insbesondere auch die jeweilige „Anwendung“ in ihrem „Wertsein für etwas Anderes“.

Zum Verständnis des Versuches einer Kultur-Revolution

I.

Die traditionelle chinesische Sprache löste sich nicht von den konkreten Tat-Sachen. Der praktische Kontext, auf den die Rede jeweils verweist, musste immer lebendig da sein, um die Bedeutung der Wörter zu leiten. Die Realität wurde dabei als ein konkretes Wirken von Gegensätzen betrachtet.

Die chinesischen Wörter suchen aber nicht die konkret wirkenden Extreme (*Yin* oder *Yang*), sondern jeweils deren „konkret balancierte Mitte“.

Wobei hier nicht eine „quantitative Mitte“ zwischen „zwei fixen Extremen“ gesucht wird, sondern die ausbalancierte Mitte innerhalb eines „konkreten Spielraumes“, der sich durch das Zusammenwirken vieler konkreter Gegensätze ständig verschiebt.

Die traditionelle chinesische Sprache lebte daher nicht in einer „isolierten Welt“ von „definierten Begriffen“, die mehr oder weniger auf „abstrakt Extreme“ verweisen.

Im traditionellen chinesischen Sprach-Gebrauch verwiesen die Wörter vielmehr immer auf einen konkreten Kontext, dem man mit der Rede dem Hörer unmittelbar nahe zu bringen suchte.

Wörter können auf diese Weise innerhalb der Rede ihre Bedeutung ganz gravierend verändern, ja sogar im Sinne eines Wechsels von *Yin* zu *Yang* scheinbar zum Gegenteil hin pendeln.

Die traditionelle chinesische Rede geht gleichsam um den konkreten Kontext herum (dessen Sicht man mittels der Rede gleichnishaft in eine „unmittelbare“ Evidenz bringen möchte). Die Rede dringt aber auch an unterschiedlichen Stellen in die konkrete Tiefe des objektiven Kontextes ein.

In der Tiefe der konkreten Tat-Sachen sucht sie das „wirkende Wesen“, d.h. sie sucht die „relativ beruhigte Mitte“ der Tat-Sachen, die innerhalb eines konkreten

„Spielraumes“ wie ein vergängliches, aber konkretes die „Gravitations-Zentrum“ wirkt.

Ändern sich im gesellschaftlichen Wandel die mit den Wörtern vordergründig beachteten Tat-Sachen, dann müssen die Wörter (weil sie eben zum „Erst-Kontakt“ mit dem tatsächlich Gemeinten führen sollen) immer wieder „revolutionär“ richtig gestellt werden. Sie müssen mit der sich verändernden Praxis semantisch mitgehen.

Das „Richtigstellen der Wörter(*ming*)“ hat daher in der chinesischen Denk-Tradition eine ganz besondere Funktion.

Bereits für KONFUZIUS war das „Richtigstellen der Wörter“ eine „fundamentale“ und „radikale“ Angelegenheit.

KONFUZIUS hatte nämlich bereits eine sehr moderne Auffassung von Sprache. Sein Sprachverständnis ist leicht zu verstehen, wenn man berücksichtigt, dass er die Gesellschaft, bzw. den Staat als ein den Menschen konkret umfassendes System bzw. als einen dem Menschen raum-zeitlich übergeordneten Organismus auffasste, in dessen Harmonie sich der einzelne Mensch erst verwirklichen könne.

So, wie das Nervensystem für den menschlichen Körper ein Regelungs- und Informations-System darstellt, das dafür sorgt, dass die Organe des Körpers gut zusammenspielen und der Körper als Ganzes in seiner Umwelt auch zweckmäßig tätig werden kann, so bildet die Sprache im umfassenden System „Gesellschaft“ ein ähnliches Informations- und Regelungs-System. Die Sprache ist so etwas wie das „Nervensystem der Gesellschaft“.

Wird das menschliche Nervensystem zerstört oder zum Beispiel durch Drogen gestört, dann reduziert sich die Leistungsfähigkeit des Körpers, der dann in seiner Umwelt nicht mehr zweckmäßig tätig sein kann.

Ähnliches gilt für die Sprache hinsichtlich der gesellschaftlichen Steuerung und Regelung. Wird die Sprache verfälscht, dann zerbricht die Gesellschaft bzw. der Staat.

Salopp formuliert: Die Gesellschaft wird reif fürs „Irrenhaus“.

Bereits im Jahre 484 v. Chr. sagte KONFUZIUS hinsichtlich der Notwendigkeit der „Richtigstellung der Begriffe“:

„Wenn die Begriffe nicht richtig sind, so stimmen die Worte nicht; stimmen die Worte nicht, so kommen die Werke nicht zustande; kommen die Werke nicht zustande, so gedeiht Moral und Kunst nicht; treffen die Strafen nicht, so weiß das Volk nicht, wohin Hand und Fuß setzen..“⁴¹

Hinsichtlich der „falschen Benennungen“ sagte KONFUZIUS:

„Eine Eckenschale ohne Ecken: was ist das für eine Eckenschale, was ist das für eine Eckenschale!“

Im LUN YU steht hierzu folgender Kommentar:

„Der Meister hielt sich darüber auf, dass ein Opfergefäß, das früher eckig war, aber im Laufe der Zeit abgerundet hergestellt zu werden pflegte, noch immer mit der alten Bezeichnung genannt wurde, die dem Wesen nun gar nicht mehr entsprach: Ein Gleichnis für die Zustände der damaligen Zeit, die auch nichts mehr mit den Einrichtungen der guten alten Zeit gemein hatten als den bloßen Namen. Diese Begriffsverwirrungen waren nach Kung einer der schlimmsten Übelstände, da ohne adäquate Begriffe der Mensch der Außenwelt hilflos und machtlos gegenübersteht.“⁴²

⁴¹ KUNGFUTSE (Übers. RICHARD WILHELM): „Gespräche (Lun Yü)“. Buch 13/3. Jena 1921

⁴² KUNGFUTSE: a.a.O. Buch 6/23

Heute würde KONFUZIUS vermutlich mit gleichem Recht sagen:

„Atome, die teilbar sind, was sind das für Atome, was sind das für Atome!“

Das Wort „Atom“ kommt aus dem GRIECHISCHEN. In der alten griechischen Naturphilosophie bezeichnete man damit den kleinsten Baustein der Materie, *„der nicht mehr weiter teilbar ist“*. Das griechische Wort „*atomon*“ bedeutet *„ungeschnitten, unteilbar“*. Ins LATEINISCHE übertragen hieß das *„Unteilbare“* dann *„atomus“*.

II.

Das chinesische Wort für „Kultur“ heißt *„wen-hua“*.

- *„Wen“* bedeutet *„das Geschriebene, das auf das Wesen der konkreten Kultur hindeutet“*

Wobei Kultur als ein lebendiges Ganzes aller gesellschaftlich gegenwärtigen Bewusstseinsstrukturen betrachtet wird⁴³, die (das Verhalten der Menschen gestaltend) in der Praxis ihren Niederschlag finden. Jene Bewusstseinsstrukturen prägen zwar jeweils die spezifische Wahrnehmung der Praxis, wurden aber ursprünglich selbst von der Praxis geprägt.

- *„Hua“* bedeutet Verändern und Wachsen.

Kultur ist also (aus dieser Sicht):

der Rhythmus, eine gegebene gesellschaftliche Praxis zu „wiederholen“, sie zu „stabilisieren“ und zu „konservieren“. Dies geschieht dadurch, dass der widersprüchliche Prozess (*Yin* und *Yang*) einer konkreten Kultur in-

⁴³ Vgl. auch HANS HEINZ HOLZ: *„Widerspruch in China – Politisch-philosophische Erläuterungen zu Mao Tse-tung“*. München 1970.

nerhalb eines für sie möglichen „Spielraumes“ auszubalancieren gesucht wird.

In der chinesischen Kultur ging es also weniger um ein „Fort-Bewegen“, sondern jeweils um ein „Beruhigen“ der Kultur.

In traditionellen CHINA stand nicht die Frage im Vordergrund, wie sich etwas bewegt, sondern wie etwas zur Ruhe gebracht wird.

Gesucht wurden vorwiegend Möglichkeiten, das kulturelle Verändern durch Ausgleich der Widersprüche zu beruhigen.

Das Wissen über das Bewegen, d.h. über den „Wandel der Widersprüche“, wie es im I GING tradiert ist, dient weniger dem „Vorantreiben“ dieser Bewegung, sondern dem Früh-Erkennen von günstigen und gefährlichen Situations-Potentialen. Diese galt es zu nutzen, um im „Gleichgewicht“ zu bleiben.

Den widersprüchlichen Selbstlauf der Dinge galt es daher

- einerseits „gewandt“ aus dem Weg zu gehen;
- andererseits aber doch irgendwie „geschickt“ in Bahnen zu lenken, die zum eigenen und zum Vorteil des Ganzen waren.

Ganz ähnlich verhält es sich in den chinesischen Kampfkünsten.

Die chinesische Kultur war daher in ihrer langen Tradition vorwiegend darum bemüht, alles möglichst beim Alten zu belassen, bzw., wenn das nicht mehr möglich war, unter Erhalt des Alten eine ihm möglichst ähnliche „neue Ruhe“ zu finden. Gesucht war eine neue Stabilität, d.h. eine neue Gesellschaftsordnung. Diese versuchte man durch Ausgleich der Widersprüche und möglichst umfassender Beibehaltung des Alten zu finden.

Aus dieser Sicht war die traditionelle chinesische Kultur in ihrem Wesen akzentuiert „bewahrend“ und weniger kreativ-revolutionär „verändernd“.

Sie war mehr dem „Warten“ zugetan, als der „Voreiligkeit“.

III.

Wenn sich die gesellschaftliche Praxis (die sich wesentlich auch durch die Widersprüche in ihrem ökonomischen Werden entwickelt) sich von der in der Sprache fixierten Ordnung zu stark wegbewegt (bzw. dem in der Sprache „bewahrten Zustand“ voraus-eilt), dann wird der sie konstituierende Spielraum unter Umständen überschritten.

Ein „Bewahren“ der Kultur durch Ausgleich der Widersprüche und das Herstellen einer Harmonie durch traditionelle Erziehung ist dann nicht mehr möglich.

Die Sprache und die kulturellen Auffassungs- und Verhaltensstrukturen, so wie die traditionellen hierarchischen Organisationsstrukturen treffen dann nicht mehr das Tat-Sächliche.

Es geht dann nicht mehr um ein „Bewahren“ des Alten, sondern um ein „Bewähren“ des Alten in einem neuen sozial-ökonomischen Kontext.

Hier bekommt dann das „Richtigstellen der Wörter(*ming*)“ eine besondere Bedeutung. Dies kann angesichts der vorangegangenen „schleichenden Entfremdung der Sprache“ zu einem „revolutionären Akt“ werden.

In ihrem neuen konkreten Kontext muss dann die Sprache das Wesen der Tat-Sachen „revolutionär“ suchen und sich im „Zur-Sprache-bringen“ der neuen sozial-ökonomischen Tat-Sachen auch „bewähren“.

Dieses „Richtigstellen der Wörter“ wird damit zur „revolutionären Anpassung der Wörter“ an die neuen sozial-ökonomischen Tat-Sachen.

Hier geht es dann nicht mehr um eine „bewahrende Erziehung“, sondern um eine sich an den neuen Tat-Sachen „bewährende Um-Erziehung“.

Diese erscheint dann als eine sich revolutionär-kreativ „bewährende“ Anpassung an das neue Objektive.

IV.

Die abendländische Auffassung von Kultur hat (im Gegensatz zur chinesischen Auffassung) mehr das „freie“ und „künstlerisch-revolutionäre“ Subjekt im Auge.

Dieses „freie Subjekt“ fühlt sich weniger dem Alten verpflichtet, sondern versucht, sich (als schöpferisches Subjekt in kreativer Freiheit) an das jeweilige Neue (dieses begrüßend) revolutionär anzupassen. Bei diesem Neuen will es aber nicht „un-nötig“ verweilen, sondern sucht in einer „Fortschritts-Gläubigkeit“ jenem gleich wieder voranzueilen.

Der abendländische Kulturbegriff betont daher einseitig den subjektiven Akzent der Kultur.

SCHICKEL⁴⁴ betont diesen Unterschied, wenn er sagt:

- dass der chinesische Kulturbegriff eine Kultur meint, „*die einer hat*“ (die es daher als objektive Tat-Sache zu „bewahren“ gilt);
- im Unterschied zum abendländischen Kultur-Begriff, der eine Kultur meint, „*die einer macht*“, die also den Tat-Sachen (diesen das Maß gebend), möglichst „künstlerisch und künstlich-technisch kreativ“ subjektiv voraneilt.

Der abendländische Kultur-Begriff meint also mit Kultur ein der Praxis voraneilendes Bewusstsein, welches den Tat-Sachen vorschreibt, wie sie werden sollen. Im Abendland wird Kultur daher immer mehr zu etwas, was als „konstruktive Idee“ der

⁴⁴ Vgl. JOACHIM SCHICKEL: " *Große Mauer – Große Methode. Annäherung an China*", Stuttgart 1968

Praxis voraneilt, d.h. als „voraneilender Geist“ jene entwickelt und vorantreibt.

Als freies subjektives Bewusstsein (als subjektiver oder objektiver Geist) will hier Kultur den Tat-Sachen vorschreiben, wie sie zu sein haben.

Diese Einseitigkeit birgt naturgemäß die Gefahr in sich, dass sich die Kultur von den sozial-ökonomischen Tat-Sachen immer mehr „entfremdet“.

Die Überbetonung des Subjekts und seiner „kreativ-konstruktiven Leistungen“ lässt die Praxis (an der auch ein revolutionär-kreatives Verändern immer wieder Maßnahmen muss) aus dem Blick geraten.

Aus dem Blick gerät aber auch die eigene kulturelle Tradition, die vor lauter „Sorge“ um das „Bewahren der subjektiven Zukunfts-Entwürfe“ immer weniger geachtet und gepflegt wird.

Dieses Vernachlässigen ist auch verständlich. Nach einem bestimmten Grad der Entfremdung kann es nämlich niemand mehr als sinnvoll erachten, die Entfremdung, die man jeweils hinter sich lässt, zu „bewahren“. Das Alte leuchtet daher auch niemanden mehr als irgendwie noch „sinnvoll“ ein. Der Prozess mündet daher konsequent in eine rasende „Wegwerf-Kultur“.

V.

Der traditionelle chinesische Kultur-Begriff ist dagegen unmittelbar an die „Rede über Tat-Sachen“ gebunden, zu deren „Wesen“ ein „unmittelbarer Bezug“ gesucht wird.

Dieser „unmittelbare“ Bezug zu den Tat-Sachen wird dann in der Sprache und in der Kultur „mittelbar“ zum Ausdruck zu bringen gesucht.

Aber auch hier kann es zur „Entfremdung“ der Kultur von ihrer sozio-ökonomischen Realität kommen.

Hierfür sorgt:

- einerseits (auf allen gesellschaftlichen Ebenen!) das subjektive Moment des raffenden Egoismus;
- andererseits das objektive Ändern der sozio-ökonomischen Tat-Sachen (sei dies nun durch Verelendung oder durch fortschreitendes Ändern der Produktionsweisen und ihrer Folgen).

Hierfür gibt es viele konkrete Beispiele:

- entweder driftet die Gesellschaft (und mit ihr die Kultur) durch den „subjektiven Egoismus“ weg von der sozio-ökonomischen Realität;
- und/oder die sozio-ökonomische Realität selbst driftet weg von der sie beschreiben wollenden Kultur.

Wenn diese Änderungen sehr gravierend sind, dann kann es geschehen, dass die Widersprüche nicht mehr durch ein ausgleichendes Balancieren (innerhalb des gegebenen Spielraumes) in eine scheinbare Harmonie gebracht werden können.

Hier geht es dann wiederum darum, Wörter „radikal“ richtig zu stellen und damit die Auffassungs-Strukturen und Einstellungen, d.h. die „Meinung“ der Menschen zu verändern.

Es steht dann vorübergehend nicht mehr eine „bewahrende Erziehung“, sondern eine „bewährende Erziehung“ im Vordergrund. Durch „kreativ-revolutionäres“ Einstellungs-Ändern wird dann versucht, den neuen Tat-Sachen gerecht zu werden.

Das „Richtigstellen der Sprache“ soll die neuen Tat-Sachen für die Menschen „entdeckbar“ machen. Es wird versucht, in den Köpfen der Menschen ihre verhaltenssteuernde „Meinung“, d.h. den „Auftrag zu ändern“.

„*Revolution*“ heißt auf chinesisches „*ko-ming*“, was auch „den Auftrag ändern“ bedeutet.

Somit ist „Kulturrevolution“ der Versuch, den gesellschaftlichen Auftrag der Erziehung zu ändern, d.h. die

Erziehung mit den (durch das „Verändern der Sprache“ entdeckten) neuen Tatsachen in Harmonie zu bringen.

Es war ein Fortschritt, als KARL MARX es aussprach, dass es nicht nur darum gehe, die Realität zu „erkennen“ (und das Erkannte als „aufgeklärtes Wissen“ zu verbreiten), sondern es auch darum gehen müsse, die Realität in ihrer sozio-ökonomischen Basis auch praktisch zu „verändern“.

Dies ist aber nur mit Menschen möglich, die selbsttätig die Realität erkennen und ohne raffenden Egoismus mit den Veränderungen der Realität, diese „kreativ revolutionär gestaltend“, mitgehen können.

Dieses Mitgehen muss aber „radikal“ sein, d.h. es muss „die eigenen Wurzeln suchen“, sie „achten“, sie „bewahren“ und ihnen die „selbstbewusste“ Chance des „Bewährens“ geben.

VI.

„Radikal-Sein“ bedeutet weder:

- die eigenen Wurzeln auszureißen, sie zu missachten und wegzuwerfen;
- noch bedeutet das Radikal-Sein, idealistisch seine Wurzeln in abstrahierten Extremen zu suchen.

Im „Radikal-Sein“ sucht man vielmehr sein reales „Fundament“, aus dem die eigenen „Wurzeln“ wachsen.

Auch hier sollte man Wörter richtig stellen:

- *Das Wort „radikal“ bedeutet „eingewurzelt, von der Wurzel, mit der Wurzel oder vom Grund aus“.* Das Wort „radikal“ kommt aus dem LATEINISCHEN, wo das Wort „radix“ die „Wurzel“ bedeutet;
- Das Wort „fundamental“ kommt vom lateinischen Wort „fundus“, das „Grund, Boden, Tiefe“ bedeutet.

Das Wort „*fundamental*“ bedeutet somit „*grundlegend, bedeutsam*“.

Dass wir im Abendland bei den Wörtern „*fundamental*“ und „*radikal*“ sofort an „Extreme“ denken, das hängt mit unserem idealistischen Weltbild zusammen. Dieses denkt nämlich nicht in „Widersprüchen“, sondern in „Ideen“.

Diese Ideen werden gedanklich leicht zu „fixen Ideen“, d.h. zu idealistischen Extremen, an denen die konkreten Tat-Sachen mehr oder weniger „teilhaben“.

Dadurch wurde im Abendland die Bedeutung der Wörter semantisch verschoben. Aus dem grundlegenden „*radikal*“ wurde ein „*rücksichtslos*“ bzw. „*ein bis zum Äußersten gehen*“.

Die Wörter „*fundamental*“ und „*radikal*“ sind im Abendland heute zu populistischen Etiketten verkommen.

Sie dienen als Schimpfwörter, mit denen im macht- und profit-besessenen Kampf der Ideologien jeweils jene gebrandmarkt werden, die man früher als „Ungläubige“, „Heiden“, „Hexen“, „Barbaren“ usw. abgestempelt und wie Aussätzige behandelt hat.

Da fragt man sich, wer fürchtet hier das „gründliche“, „tiefe“ Denken, das zu den „Wurzeln“ geht?

VII.

Das Wort „*Revolution*“ bedeutet ursprünglich das „*Zurückrollen*“, das „*Zurückwälzen*“, das „*Drehen*“, das „*Wandeln*“ und den „*Umlauf*“, z.B. der Planeten um die Sonne.

Den Titel des chinesischen Buches „*I Ging*“, könnte man daher genau so gut oder schlecht statt „*Buch der Wandlungen*“ mit „*Buch der Revolution*“ übersetzen.

Man sollte daher auch das Wort „*Revolution*“ richtig stellen.

Revolution ist ein traditions-bewahrender und sich an Tat-Sachen bewährender „Um-Gang“ und nicht ein zukunftsflüchtiger „Fort-Gang“.

An einen „entwickelnden Fort-Gang“ kann man eher beim Wort „*Evolution*“ denken. Das Wort „*Evolution*“ meint nämlich (seinem idealistischen Weltbild entsprechend) etwas, was sich einer bereits vorhandenen Idee gemäß „ent-wickelt“.

Evolution ist aus dieser Sicht also etwas, was als eine „Ent-Wicklung“ aus der Idee „herausrollt“. Es meint nicht etwas, was sich (wie bei der Revolution) in einer spiraligen „Ein-Wicklung“ um sich selbst „herum-rollt“ (und sich dabei immer mehr „ein-faltet“ und sich damit nicht nur differenziert, sondern auf höheren Organisations-Ebenen auch kreativ Neues schafft).

Das Wort „*Evolution*“, das vom Lateinischen „*evolvere*“ kommt, bedeutet:

- „*hinauswälzen, enthüllen, auseinanderrollen, abspulen*“.

In einer Evolution (in diesem idealistischen Sinne) kann daher (streng genommen) nichts Neues entstehen.

Um dies aber trotzdem zu erklären, sind dann einige gedankliche Purzelbäume erforderlich, die aber den Sachverhalt vernebeln. Oder man flüchtet in die Annahme, „*dass Gott würfelt*“, was ALBERT EINSTEIN aber strikt in Abrede stellte.

Es wird ja (dem idealistischen Ansatz entsprechend) in der Entwicklung nur etwas bereits geistig „Vor-Gegebenes“ ent-faltet. Aus dieser Sicht war dann das Sosein dessen, was später wirklich wird, als Idee, als Weltgeist usw. bereits vorher „geistig

fertig“ und diene dann nur mehr als „allgemeines Vor-Bild“ dessen, was wird.

So gesehen entsteht in der Evolution, wenn man das oberflächliche Denken hinter sich lässt und „radikal“ und „fundamental“ denkt, nie etwas Neues, was nicht der Weltgeist schon vorausgesehen und somit gewollt hat.

Anders verhält es sich beim Gedanken der „*Revolution*“, des „Herumrollens“, der dem traditionellen chinesische Denken immanent ist.

In dieser widersprüchlich-wirbelartigen „Re-Volution“ wird nichts „ent-faltet“, sondern konkret „ein-gefaltet“. Es entsteht Neues:

- durch konkretes „Ein-Falten des Bewegens“
- und durch „relatives Beruhigen“ von entstandenen und sich vorübergehend verselbständigenden Wirbeln.

In der „Re-Volution“ entsteht in einer „auch“ freien und „nicht absolut“ determinierten, dafür aber widersprüchlich herumrollenden „Ein-Wicklung“ ständig Neues.

Was determiniert erscheint, das ist bloß eine vorübergehende „Trägheit“, welche als „inertes Zentrum“ wirkende Rhythmen bildet, die auf „bewahrende“ Wiederholung drängen.

Wenn sich das Bewegen herumrollend einrollt und „krümmt“, dann entstehen durch dieses widersprüchliche, bzw. „komplementäre Krümmen des Bewegens“ neue Tat-Sachen.

Im mechanischen Geschehen entstehen durch das „komplementäre Krümmen des Bewegens“ die Körper, mit ihren „inerten Gravitations-Zentren“ und deren Spielräumen des Wirkens. Ganz ähnlich verhält es sich im gesellschaftlichen „Um-Gang“.

Das *Dao* ist daher nichts, was sich evolutionär „entwickelt“, sondern was „revolutionär“ strebend und bewahrend erst ein Ganzes werden will.

Dieses widersprüchliche Geschehen wird ohne das „freie“ und auf das Ganze „hinhörende“ Mit-Wirken der Menschen nicht „ganz“.

Das werdende *Dao* ist als Natur daher auch ein soziales, das auf den Menschen, bzw. auf die Menschheit angewiesen ist!

Mit KARL MARX könnte man sagen, dass es im *Dao* um die:

„Humanisierung der Natur und um die Naturalisierung des Menschen“

gehe oder mit ANGELUS SILESIUS:

*„Ich weiß, dass ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben.
Werd ich zunicht, er muss von Not den Geist aufgeben.“*

„mao-dun“ - Über den Widerspruch von Speer und Schild

I.

Im chinesischen Zeichen für „Widerspruch“ werden die Zeichen für „Speer“(mao) und „Schild“(dun) nebeneinander gestellt.

Damit ist aber nicht der konkrete „Widerspruch in der Natur“, bzw. die Komplementarität zwischen *Yin* und *Yang*, gemeint, sondern der „Widerspruch in der Rede“ und dessen Auswirkungen im historisch-kulturellen Leben.

Dem „gemeinsamen“ Verwenden der Zeichen für „Speer“ und „Schild“ liegt folgende Erzählung des Legalisten HAN FEI-ZI⁴⁵ zugrunde. Dieser wollte nämlich aufzeigen, dass man die „idealisierten“ chinesischen Kaiser des Altertums(YAO und SHUN) nicht „gleichzeitig“ verehren könne. YAO habe ja an SHUN das Reich abgetreten, weil dieser würdiger gewesen sei⁴⁶.

HAN FEI-ZI verdeutlichte dies mit folgender Geschichte:

„Im Staate Chu gab es einen Mann, der mit Schildern und Speeren Handel trieb. Seine Ware anpreisend, sprach er:

„Meine Schilde sind so fest, dass nichts sie zu durchdringen vermag.“

Und über seine Speere sagte er:

„Sie sind so spitz, dass es nichts gibt, was sie nicht durchbohren könnten.“

Daraufhin fragte jemand:

„Was geschieht aber nun, wenn ich mit deinem Speer auf dein Schild treffe?“

Da blieb der Mann die Antwort schuldig. Undurchdringbare Schilde und alles durchdringende Speere – sie

⁴⁵ HAN FEI-ZI lebte von 280 bis 233 v. Chr.

⁴⁶ RALF MORITZ: „Die Philosophie im alten China.“ Berlin 1990. ISBN 3-326-00466-4. S. 223.

können nicht gleichzeitig existieren. Genausowenig kann man heutzutage Yao und Shun zusammen preisen – es ist wie die Geschichte von Speer und Schild.⁴⁷

Da der maktschreiende Händler die Tauglichkeit seiner Waren auf die Spitze trieb, und von jeder ein „idealisiertes Extrem“ behauptete, schuf er eine Phantasie:

- die weder der Logik stand hielt,
- noch eine praktische Erprobung vorstellbar machte.

II.

Über einen ähnlich unauflösbaren „Widerspruch der Rede“ wird in der abendländischen Philosophie berichtet.

Jener „Widerspruch der Rede“ entstand ebenfalls durch „idealisierende Extrembildung“. In diesem Falle durch „idealisierende Verallgemeinerung“, d.h. durch die Behauptung eines räumlichen „alle“ und eines zeitlichen „immer“.

Die abendländische Geschichte erzählt von einem Mann aus KRETA, der angeblich behauptete:

- dass „alle“ Leute aus KRETA „immer“ lügen würden;
- mit dieser Behauptung machte er aber auch seine eigene Behauptung zur Lüge, da er ja selbst auch einer aus KRETA war;
- wenn er nun aber (als ein Mann aus KRETA) ebenfalls gelogen habe, dann stimme aber seine Behauptung (dass alle Leute aus KRETA lügen) nicht, und es sei daher durchaus möglich, dass er (als ein Mann aus Kreta) durchaus die Wahrheit gesagt habe;
- wenn er aber die Wahrheit gesagt habe, dann habe er ja gelogen, denn dann wäre ja wahr, dass alle Leute aus KRETA lügen; somit lüge auch er mit seiner Behauptung, usw.

⁴⁷ Zitiert bei: RALF MORITZ: „Die Philosophie im alten China.“ Berlin 1990. ISBN 3-326-00466-4, S. 223.

Das Gerede von „*allen*“ und „*jedem*“, sowie von „*nie*“ und „*immer*“ kann verfänglich werden. Diese „allgemeine Rede“ ist aber Material und Ziel der logischen Bemühungen.

In der Welt gibt es eben ein Streben nach einem alle Fälle (einer Art) „verbindenden Gemeinen“ und nach einem individualisierenden „grenzsetzenden Entweder-Oder“:

- dieses Streben nach Wiederholung und nach Beharren ist zwar rhythmische Tat-Sache,
- aber der „absolute Erfolg“ dieses Strebens ist nicht Tat-Sache.

Im Denken tun wir nur so „*als ob*“ dies so wäre, was in vielen Bereichen auch eine „praktikable Annahme“ ist.

Wir müssen daher unterscheiden zwischen:

- den „Widersprüchen in der Rede“, die zum Beispiel entstehen können, wenn wir „Extreme“ gegenüberstellen, z.B. den Speer (dem angeblich kein Schild widerstehen könne) und den Schild (das angeblich kein Speer durchbohren könne); einen Widerspruch also, der eine vernünftige Rede „beendet“;
- einem Gedanken, der in der Natur einen Widerspruch zwischen *Yin* und *Yang* annimmt; einen Widerspruch also, der in seiner Spannung gerade „verhindert“, das ein „isoliertes Extrem“ existieren kann, der also ein balancierendes Seiendes „beginnen“ lässt, es kreativ zur Welt bringt und einige Zeit hält.

III.

Wir könnten daher die Geschichte des marktschreierischen Waffenhändlers weiterführen und erzählen:

dass der durch den aufgedeckten „Widerspruch seiner Rede“ geknickte Waffenhändler eine unruhige Nacht verbrachte, bis ihm die „erleuchtende Idee“ kam:

- beide Waffen nicht voneinander getrennt, sondern in seiner Rede als „ein“ Paket anzupreisen und zu verkaufen.

Nun könne er nämlich etwas abgespeckt behaupten:

- dass der Speer alle Schilder durchbohren würde bis auf den zu ihm gehörigen, der wiederum allen Speeren widerstand biete, bis auf seinen Partner, sein „anderes Ich“.

Es sei deshalb wichtig, beide zu haben, d.h. die „Einheit von Speer und Schild“:

- dann würde man einem Gott ähnlich und unangreifbar sein.

Die Einheit der Gegensätze, die „*coincidentia oppositorum*“ sei daher, wie es NIKOLAUS VON KUES⁴⁸ ausdrückte, das „Wahre“.

Die „Einheit von Schild und Speer“ sei das „Allgemeine“, das „es selbst und zugleich das Andere (Speer oder Schild)“ sei. Ja, dass diese „selbstseiende Einheit“ auch noch die Rede über diese Tat-Sache sei.

Dieser Trick des Waffenhändlers führte nun dazu, so könnten wir die Geschichte weiter fortführen, dass die Nachfrage nach der „Einheit von Schild und Speer“ rasant anstieg, und auch niemand mehr fragte, was nun mit diesem „abgespeckten Speer“ und dem „abgespeckten Schild“ denn nun in der Praxis geschehen würde, wenn sie sich nun doch begegneten.

Es gibt Interpreten, die das *Dao*, bzw. das *Taiji* als eine solche Einheit betrachten. Sie meinen, dass die Einheit(*Taiji*) „sie selbst, aber auch das Andere, nämlich ‚Schild‘(*Yin*) und ‚Speer‘(*Yang*), sei“.

Dieser Gedanke ist aber klar zu unterscheiden von jenem Bemühen, „Widersprüche der Rede“ zu verschleiern: wo es darum geht, zwei „herbeigeredete Extreme“ etwas zu entschärfen,

⁴⁸ NIKOLAUS VON KUES lebte 1401 bis 1464. Siehe: NIKOLAUS VON KUES: „*Philosophisch-theologische Schriften*“ (Hrsg. LEO GABRIEL), 3 Bde. Wien 1989. ISBN 3-210-24.951-2.

damit ein „daher-geredeter Widerspruch“ unter den Teppich gekehrt wird.

So peinlich der „Widerspruch in der Rede“ sein mag, so produktiv kann er dagegen in der Praxis sein.

IV.

Man könnte das Bild vom Speer und den Schild aber trotzdem beibehalten, es aber dabei belassen:

dass sie beide (Schild und Speer) sehr wohl auf ein „widersprechendes Begegnen“ angelegt sind, dieser Widerspruch aber selbst im Wandel begriffen ist.

Man könnte auch annehmen, dass die „ziehenden Pole“ des Widerspruchs selbst keine „ewig dauerhaften Extreme“ sind, sondern sich ebenfalls wandeln⁴⁹.

Dies ergäbe das Bild:

- dass ein alter Speer am jungen Schild zersplittert und dann der Schild triumphiert;
- während sich das Blatt abermals wendet, wenn ein junger Speer einen alten Schild durchbohrt.

⁴⁹ Vgl. JOACHIM SCHICKEL: " *Große Mauer – Große Methode. Annäherung an China*", Stuttgart 1968, S. 177, und Vgl. auch HANS HEINZ HOLZ: " *Widerspruch in China – Politisch-philosophische Erläuterungen zu Mao Tse-tung*". München 1970, S. 83 ff.

***„Es war einmal und wenn es nicht gestorben ist, dann lebt es noch heute!“
oder das Kinderspiel:
„Was ist das? Ich sehe, ich sehe was
Du nicht siehst und das ist Kapital!“***

I.

Wenn man sich mit dem traditionellen chinesischen Denken befasst, dann erscheint dieses als ein Ringen um eine Gesellschaftsform, in der die Menschen miteinander und mit der Natur in Einklang sind.

Es wird aber auch deutlich, dass das, was in den gedanklichen Utopien des traditionellen chinesischen Denkens zur Sprache gebracht wurde, sich auf eine tatsächliche soziale Wirklichkeit bezog, die nach derartigen Utopien geradezu schrie.

Alle gedanklichen Bemühungen erscheinen daher als ein Gegensteuern gegen eine ungerechte und ausbeuterische Wirklichkeit.

Der Fehler wird im Menschen gesucht, der in der gesellschaftlichen Hierarchie, sowohl oben als auch unten, seine Chancen zu Lasten anderer missbraucht.

Alle chinesischen Utopien, von KONFUZIUS über MO-ZI bis zu MAO sind nicht unmittelbar Wirklichkeit geworden. Sie haben aber alle dazu beigetragen, ein geistiges „Gegen-Klima“ zu schaffen bzw. zu erhalten, das dem „Reich der Mitte“ ein einmalig langes Leben ermöglicht hat.

Nun ist CHINA nicht mehr eine Welt für sich, sondern schon seit geraumer Zeit in eine sie umfassende Welt eingetreten, die immer „globaler“ wird.

CHINA kann nun nicht mehr (ihr „Reich der Mitte“ für sich ausbalancierend) „ihr“ Spiel spielen. CHINA wird vielmehr aufgesogen in ein „globales Spiel“.

Dieses Spiel ist CHINA im Kern keineswegs fremd. Das eigene Spiel hatte bereits dessen Züge.

Die „globale Quantität“ dieses neuen Spiels zeigt nun aber den „Wandel“ des Spieles zu einer „neuen Qualität“, auf die es sich nun einzustellen gilt.

Die heutige globale Situation schreit also erneut nach Utopien, die Auswege aufzeigen, bzw. zumindest dem „hausgemacht“ menschlichen Beitrag zu den Missbräuchen gegensteuern.

II.

Wie würde man folgende „märchenhafte“ Gesellschaftsform bezeichnen?

Ein „humaner“ Sklavenhalter, der mehrere Produktions- und Dienstleistungsbetriebe unterhält, hat gemerkt, dass gesunde und zufriedene Sklaven mehr und fehlerfreier produzieren und leisten als kranke und unzufriedene Sklaven.

Er ist also interessiert an der Zufriedenheit und der Gesundheit der Sklaven.

Da er auch Sklaven-Nachwuchs braucht, ist er auch an Familien interessiert.

Er braucht aber nur tüchtige Sklaven. Also ist er an der Ausbildung der Sklaven interessiert.

Er braucht im Falle einer Krankheit auch Ersatz für die vorher eingesetzten Sklaven. Es müssen daher immer auch genügend brauchbare Sklaven „arbeitslos“ wartend „auf der Bank“ sitzen.

Da kommt ihm eine Idee. Er denkt:

„Ich könnte ja, da ich ohnehin nicht alle Sklaven gleichzeitig in Produktion und Dienstleistung einsetzen kann, die Sklaven motivieren, sich um ihre Gesundheit, um Nachwuchs, Ausbildung und Erziehung selbst zu kümmern.

Ich gebe den für mich eingesetzten Sklaven für ihre „für mich erbrachten Leistungen“ einfach Tausch-Marken, mit denen sie dann das, was in meinen vielen Betrieben produziert oder als Dienstleistung angeboten wird, kaufen können.

Ich verlange aber für die von ihnen bei mir produzierten Waren und für die über mich käuflichen Dienstleistungen mehr, als ich den Sklaven für die Herstellung dieser ihrer eigenen Leistungen selbst gebe.“

Die Sklaven müssen also mehr leisten, um sich ihre eigenen Leistungen bei mir zurückkaufen zu können. Ich komme also auf die Idee der „Mehr-Leistung“.

Ich organisiere also ein doppeltes Tausch-Geschäft:

- zuerst tausche ich die Arbeit der Sklaven in Tausch-Marken um;
- dann tausche ich mit den Sklaven die im ersten Tausch-Akt von mir eingetauschte Arbeit wieder zurück; nun verlange ich hier aber von ihnen mehr Tausch-Marken, als ich beim ersten Tausch für die selbe Arbeit ihnen gegeben habe.

So bleibt in jedem Kauf-Akt, den ein Sklave bei mir tätigt, eine „unbezahlte Leistung der Sklaven“ bei mir, die ich dann als Mehr-Wert bei mir anhäufen kann.

Ich lasse die Sklaven aber mehr verdienen als sie für ihren unmittelbaren Lebensunterhalt brauchen. Dies natürlich aber nur, wenn sie auch mehr leisten.

Dies motiviert auch die Sklaven, mehr zu leisten, und es führt auch zu einem vermehrten Kaufen bei mir.

Bei jedem Kauf-Akt schöpfe ich aber, wie geplant, eine unbezahlte Mehr-Leistung meiner Sklaven ab, die ich

dann als Mehr-Wert anhäufe und so mein Kapital bilde.
Das Kapital bin dann ich. Ich bin das Kapital!

Nun kommt mir die eigentlich zündende Idee:

„Ich ermögliche den Sklaven außerhalb ihrer Arbeitszeit, die selbst nach wie vor despotisch-hierarchisch bleibt, ein ‚Spiel der Selbstorganisation‘ aufzuziehen.“

Ich gebe ihnen die „Freiheit“, das, was eigentlich ich brauche, auf ihre eigenen Kosten selbst zu organisieren.

Hat jemand kein Einkommen, weil ich ihn nicht brauchen kann, dann müssen die Sklaven eben „human“ teilen. Sie müssen auch für Gesundheit, Bildung, Alter usw. selbst sorgen.

Was sie dazu brauchen, das müssen sie in meinen durch mein sich anhäufendes Kapital errichteten Unternehmen eben kaufen.

Bei jedem Kauf-Akt bringe ich die „von mir nicht bezahlten Leistungen der Sklaven“ als Mehr-Wert zu mir zurück. Ich brauche also einen Markt, um in jedem Kauf-Akt die von mir nicht bezahlten Leistungen der Sklaven zu realisieren, d.h. sie zu mir als Wert heimzuholen.

Das Geld, bzw. die Tausch-Marken müssen daher fließen, damit ich mir die bereits vorher unbezahlten Leistungen der Sklaven erst wirklich aneignen kann.

Ich bin der Sklaven-Halter. Ich bin das in Kauf-Akten „unbezahlte Leistungen“ abschöpfende Kapital, das eben fließen muss, um sich am Leben zu halten.

III.

Da kommt mir letztlich noch eine tolle Super-Idee:

„Ich bin als Kapital der Herr, es gibt keine anderen Herren neben mir!“

Ich muss also alles daran setzen, dass es außer mir keinen Herren gibt.

Innerhalb meines Einflussbereiches, innerhalb der Arbeit, Sorge ich unmittelbar dafür, dass der, wer zahlt, bestimmt.

In einer Arbeits-Hierarchie bestimmt dann eine vom Sachzwang ökonomisch festgelegte Hierarchie was im Arbeitsprozess geschehen soll.

Innerhalb des eigentlichen Lebens der Sklaven, „innerhalb der Arbeit für mich“, herrscht also eine vom Sachzwang unerbittlich festgelegte Hierarchie, an deren Spitze letztlich ich stehe, das Kapital. Ich bin Herr und kann kommen und gehen wie ich will! Ich bin Einer und „global“.

Vorsicht ist für mich aber bei dem Freiraum des für mich nützlichen „Spieles der Selbstorganisation der Sklaven“ angebracht.

Dieser Freiraum darf nicht dazu führen, dass sich dort tüchtige Hierarchien bilden.

Am besten wäre es für mich, wenn dort alle Menschen gleich wären, und dies „global“!

Ich könnte dann meinen Sklaven ja mit meinen überlegenen Macht-Mitteln geschickt einreden, dass sie hinsichtlich der Selbstorganisation alle „gleich“ und „mündig“ wären.

Da die Tüchtigen mit Durchblick nur wenige sind, wird die unbedarfte Mehrheit meinen geschickt und „global“ werbenden Versprechungen folgen und dann den Ausschlag geben.

Sie sind ja alle gleich und „mündig“, bzw. meiner geschickten Manipulation „hörig“!

Da ich das Kapital bin, kann ich ja auch überall tüchtige Leute beschäftigen:

- die mir einerseits die Dienstleistung der „Information“ der sog. mündigen Sklaven übernimmt;
- andererseits dieses Informieren auf die Unterhaltung der Sklaven aufbaut, welche sie dann selbst bezahlen müssen;
- die aber zumindest in einem sog. Sponsoring die Sklaven gezielt dazu bringt, Kauf-Akte zu tätigen, damit ihre unbezahlte Mehr-Leistung zu mir als kumulierbarer Mehr-Wert heimkommt.

Für alles und jedes stelle ich eben tüchtige und ehrgeizige Sklaven an.

Die besser bezahlten Sklaven fühlen sich dann als sog. „Kapitalisten“, obwohl sie ja das Kapital gar nicht sind. Das bin ich. Es gibt keinen Herrn neben mir.

Ich belohne bloß die, die sich meiner wegen die Nacht um die Ohren schlagen und für mich den Kopf hinhalten.

Ich freue mich darüber, dass diese, meine Strohmänner, sich auch meiner wegen beschimpfen lassen, weil in ihrem Mächtigen-Größenwahn sie sich für mich halten. Sie glauben, dass ich teilbar wäre, Da irren sie sich, es gibt letztlich nur „ein“ Kapital, das zwar sich verzweigend ausfließt, aber zentripetal saugt.

IV.

Es gibt aber viele Priester des Kapitals, die ihre Leben vergeuden, um in Aufopferung ihrer Gesundheit mir, ihrem Gott „Mammon“, zu dienen.

Sie glauben wohl, dass das von mir derzeit bei ihnen geparkte Kapital ihr Eigentum sei! Das Leichenhemd hat keine Taschen, und ich bin Einer und unsterblich.

Ich lasse mich in den Gehirnen dieser Wasser-Träger, bzw. Kapital-Träger, zirkulieren. Mein Vorbeihuschen berauscht sie.

Für mich ist es gut, viele solcher Wasserträger und Strohmänner zu haben, die auf die Barrikaden klettern, wenn mir droht, als das „Rumpelstilzchen“ entdeckt zu werden.

Es gibt keine „Kapitalisten“:

- sondern bloß von mir berauschte Menschen, die meinen, mit mir teilen zu können;
- oder solche, denen ich meine „Unternehmen“, die ich „kreditiere“, anvertraut habe und die dann verantwortungsvoll das Unternehmen als meine Abschöpf-Anlage am Leben erhalten wollen.

Ich habe es ja so eingerichtet:

- dass ich einerseits an allem, sogar an der Krankheit verdiene;
- dass andererseits aber alle von mir Abhängigen ohne mich zugrunde gehen würden. Seien sie nun Lohnabhängige oder Unternehmer!

V.

Ich brauche mich daher auch nicht mehr selbst um meine Abschöpf-Anlagen, d.h. um die Unternehmen selbst zu kümmern.

Drohen Unternehmen zu Grunde zu gehen, dann fließe ich rechtzeitig weg.

Die Sklaven müssen daher unter sich zentral Geld sammeln und mir aus ihrer Kasse „Standortvorteile“ finanzieren, damit ich bleibe.

Da ihnen dank meiner Priester das Wasser bis zum Halse steht und ich als ein globales Wesen wegfließen kann, sammeln sie immer mehr Tausch-Marken, um mir eine gute Infrastruktur zu bauen.

So finanzieren sie auch auf ihre eigenen Kosten nicht nur ihre Ausbildung, sondern auch das Erforschen jener Produkte, die ich dann vermarkte. Sie sorgen auf eigene Kosten für jene Eliten, die ich für meine hierarchische Ordnung brauche. Ich schreibe dabei aber vor, was ich brauchen kann.

Mit der Zeit richtet sich daher der Zorn der Sklaven:

- weder auf mich als den „Verborgenen“;
- noch auf meine Strohleute, auf diese strampelnden „Möchtegern-Kapitalisten“;
- sondern auf ihre eigenen Steuereintreiber, die mir mein Bett zurecht machen müssen.

Dass ich mir im Tausch-Akt immer eine Mehr-Leistung meiner Sklaven direkt aneigne, dies erscheint dann gering im Vergleich zu jenen Abgaben, welche die Sklaven in ihrer Selbstorganisation abliefern müssen, damit all das gemacht werden kann, was mich bei Laune hält.

Deswegen ist es ja gut, *„dass niemand weiß, dass ich Rumpelstilzchen heiß!“*

Insofern sorgen aus diesem Sachzwang heraus:

- sowohl die in der Selbstorganisation privilegierten Steuereintreiber;
- als auch in meinen Unternehmen die von mir privilegierten Führungs-Sklaven,

selbst dafür, dass ich weiter blühe und gedeihe.

Was schert mich das Geschwätz, dass *„Kapital verpflichtet!“*

Was ich durchfließe, das ist mir verpflichtet!

Was kümmert es mich, wenn die Möchtegern-Kapitalisten ihre mich bindenden Spielräume, zu meiner Freude und zu meinem Wohle, ungenutzt lassen?

Wird das Starke durch Schwäche besiegt?

I.

WENJUN ZHU⁵⁰ verdeutlicht den Unterschied zwischen der *Li-Kraft* und der *Jin-Kraft* mit dem Hinweis auf WANG ZONGYUE, der klar geschrieben habe, dass die *Li-Kraft* eine angeborene und natürliche Fähigkeit sei.

„Die Lehren der Kampfkünste sind zahlreich. Obwohl sie sich in den Stellungen unterscheiden, so sind sie sich alle darin gleich, dass der Starke dem Schwachen gegenüber im Vorteil ist und der Langsame dem Schnellen unterliegt. Wer Li-Kraft hat, schlägt den ohne Li-Kraft. Ist die Hand langsam, so unterliegt sie der schnellen Hand.

Dies alles sind angeborene und natürliche Fähigkeiten.

Solche Kraft ist nicht daraus entstanden, dass man sorgfältig gelernt hätte.

Prüft man den Satz: Vier Unzen bewegen tausend Pfund, so ist es offensichtlich, dass nicht die Li-Kraft es ist, die siegt.

Betrachtet man die Erscheinung, dass ein alter Mann viele Gegner überwinden kann, wie könnte er dies mit bloßer Kraft erreichen?“⁵¹

⁵⁰ Zur Arbeit von WENJUN ZHU siehe Internet: <www.chinbeku.com>

⁵¹ WENJUN ZHU merkt an: Dieser Ausspruch betont noch einmal, dass alle Bewegungen ohne den Einsatz von körperlicher Kraft ausgeführt werden sollen. Im Kapitel 43 steht bei LAOTZE: *„Das Allerweichste überwindet das Härteste auf Erden. Das Leere durchdringt selbst das Dichteste“.*

Im Kapitel 78 gibt er das Beispiel des Wassers, das, obwohl schwach und weich, das Härteste besiegen kann:

Die *Jin-Kraft* wäre dagegen eine nachgeboren durch die Übung entfaltete Kraft.

"Bei noch so vielen Möglichkeiten der Veränderungen bleibt das Prinzip das gleiche.

Durch das sorgfältige Studieren des „Zhao“ (Touch) erlangt man allmählich das Verstehen der Jin-Kraft (Energie).

Dem Verstehen der Jin-Kraft (Energie) folgt die Stufe der geistigen Erleuchtung (Geistesklarheit).

Doch ohne beharrliches üben gibt es kein Durchdringen zu dieser plötzlichen Erleuchtung."⁵²

"Will man diesen Mangel vermeiden, so muss man Yin und Yang verstehen.

Kleben ist nichts anderes als Nachgeben;

Nachgeben ist nichts anderes als Kleben.

Yin ist nicht getrennt von Yang. Yang ist nicht getrennt von Yin. Yin und Yang ergänzen sich gegenseitig.

Dies macht das Verstehen der Jin-Kraft aus.

Nach dem Verstehen der Jin-Kraft wird diese dann mit zunehmender Übung immer feiner.

Wenn man schweigend versteht und berührend fühlt, so führt das dazu, dass man tun kann, was immer man will."⁵³

„Es gibt in der Welt nichts, was sich mehr seinem Grunde einfügt und weicher als Wasser, zugleich nichts, was stärker ist und selbst das Härteste besieht; es ist unvergleichbar und unbezwingbar“.

⁵² WANG ZONGYUE, „Behandlung des Taijiquan“, Shen Shou, „Taijiquan Pu“ Verlag des Volkssports“, 10.1991, S. 25

⁵³ WANG ZONGYUE, „Behandlung des Taijiquan“, Shen Shou, „Taijiquan Pu“ Verlag des Volkssports“, 10.1991, S. 25

II.

Die *Li-Kraft* wird auch als „*rohe Muskel-Kraft*“ bezeichnet. Sie ist an die *Ordnung (Li)* des Körpers gebunden und folgt streng der Arbeit unserer antagonistischen Muskel-Organisation (*Yin* und *Yang*). Durch ihr aktives Verkürzen erzeugen die Muskeln die *Rohe Muskelkraft*, die vorerst aber nur als ein Ziehen wirkt. Über die Gelenke (wo Knochen zu Hebeln verbunden werden) kann aber beides erzeugt werden: sowohl ein Ziehen als auch ein Schieben.

Die Muskeln wirken dabei antagonistisch, d.h. sie wirken gegeneinander, wie *Yin* und *Yang*.

Soll zum Beispiel der Arm gestreckt werden, dann müssen die Streck-Muskeln sich verkürzen und die Beuge-Muskeln müssen loslassen und entspannen.

Tun sie dies nicht, dann kommt es zum gegenseitigen Gasgeben und Bremsen. Dies macht den Arm nur hart und panzert ihn. Es kommt aber zu keiner Bewegung im Gelenk. Die Muskel-Kraft wirkt also nicht aktiv nach außen.

Die Muskeln können sich dann (sich gegenseitig bremsend) nicht verkürzen und bauen daher nur in sich Spannung auf.

Hinsichtlich des Bewegens erzeugen die Muskeln dann eine wirkungslose Muskel-Kraft, die den Muskel bloß hart macht, dadurch den Körper stabilisiert und panzert. Das subjektive Kraft-Empfinden ist allerdings sehr intensiv, trotz der Wirkungslosigkeit!

(Wenn wir willkürlich kräftig sein wollen, dann neigen wir daher zur isometrischen Verspannung, um uns eben ein intensives Kraft-Erlebnis zu vermitteln. Dieses Erlebnis ist aber trügerisch, da wir unsere Kraft nur gegen uns selbst richten und,

ganz gegen unsere Absicht, nach außen relativ kraftlos bleiben.)

Entspannt man (in dieser isometrischen Verspannung) nun plötzlich eine der beiden Muskel-Gruppen, zum Beispiel die Beuger, dann kommt es zur schnellen und auch kräftigen Streck-Bewegung.

Das isometrische Verspannen hat nämlich in der Streck-Muskulatur eine *Vor-Spannung* aufgebaut, die es ermöglicht, eine schnelle Bewegung auszuführen, die nun auch kräftig ist.

Ohne diese Vor-Spannung wäre die Streck-Bewegung bloß schnell, aber nicht besonders kräftig geworden.

Um also *Li-Kraft* (Muskel-Kraft) entwickeln zu können, braucht man einen Widerstand. Ohne Widerstand kann die *Li-Kraft* zwar schnell, aber nicht kräftig sein.

Dies ist eine ganz fundamentale biologische Tat-Sache!

(Auf der Ebene der mechanischen *Jin-Kräfte* erscheint diese Tat-Sache als das NEWTON'SCHE GESETZ von „*actio est reactio*“, d.h. die Wirkung ist in ihrer Stärke gleich groß der Gegen-Wirkung, nur in umgekehrter Richtung).

Ohne besondere *Yang-Li-Kraft* gibt es nur eine schnelle, aber keine starke *Yin-Li-Kraft*, und umgekehrt: ohne besondere *Yang-Li-Kraft* gibt es nur eine schnelle, aber keine starke *Yin-Li-Kraft*.

Um mit seiner eigenen *Li-Kraft* stark zu sein, braucht man also einen Widerstand. Diesen Widerstand muss man suchen:

- entweder im eigenen Körper, d.h. in der eigenen antagonistischen Muskel-Arbeit;
- oder als äußeren Widerstand, zum Beispiel beim Gegner und/oder beim Boden.

Vorteilhafter ist es, im Boden und im Gegner den Widerstand zu suchen. (Schließlich geht es letztlich um das Wirken der *Jin-Kräfte*, die ich ausbalancierend durch meinen Körper leite. Ich selbst bin dann praktisch zwischen den Boden und den Gegner wie eine „aktive Feder“ eingespannt. Ich lerne dann die Reaktions-Kräfte aus dem Boden zu holen und „kraftschlüssig“ durch meinen Körper und, für mich „zweckmäßig“, auf den Gegner zu leiten. Um dies zu schaffen, muss ich allerdings meine Achtsamkeit entfalten, wozu mir das achtsame Regulieren meines Atmens hilfreich sein kann.)

Entzieht mir der Gegner aber seinen Widerstand, dann kann auch mein Angriff nicht besonders stark sein. Ich kann dann nur eine schnelle oder eine kraftlos verspannte Bewegung ausführen. Ich bin dann voll auf mein eigenes Körpergewicht und auf meine Verankerung im Boden angewiesen.

In diesem Falle kann die Schwäche des Gegners, d.h. sein Nachgeben und Ausweichen, wenn ein sol-

ches noch möglich ist, meine Aktion leer laufen lassen.

III.

Es ist daher wichtig, mit dem Gegner immer in unmittelbarem Kontakt zu bleiben, d.h. ihn durch *Berühren* zu studieren. Ich muss ja seine Kräfte und ihre Wirkrichtung belauschen.

Wird der Gegner (an seiner Schnittstelle mit mir) stark, dann muss ich schwach werden, wird er dort schwach, dann brauche ich nicht zu versuchen, stark zu sein, wenn sein Körper-Schwerpunkt (bzw. die Schnitt-Stelle mit mir) noch ausweichen kann.

Nur dann, wenn der Gegner verspannt und wenig im Boden verankert ist, bietet er mir Widerstand ohne selbst besonders kräftig zu sein, da er sich ja selbst bremst.

In diesem Falle kann ich sein eigenes Bremsen mit etwas eigener Kraft verstärken.

Vorausgesetzt natürlich, dass ich durch das Berühren auch studiert habe, wo sich sein *Körper-Schwerpunkt* befindet und wie seine Verankerung im Boden ist.

Ich darf mir nämlich nicht seine *Körper-Mitte*, sein *Li-Zentrum*, zum Ziel meiner Kräfte nehmen, sondern sein *Jin-Zentrum*, d.h. das Zentrum seines *Körper-Schwerpunktes*, der sich ja relativ zur Körper-Mitte ständig ändert, je

nachdem sich der Gegner krümmt und sich mehr oder weniger im Boden verankert.

Für mich gilt also:

- Ist der Gegner schnell, dann muss auch ich schnell sein, um mit ihm Berührung zu halten. Ist er langsam, dann muss auch ich langsam sein, allerdings in jeweils umgekehrter Richtung. Ist er langsam *Yin*, dann muss ich langsam *Yang* sein. Geht er vor, dann muss ich folgen. Streckt er, dann muss ich beugen. Will der Gegner kleben, dann muss ich nachgeben. Gibt der Gegner nach, dann muss ich kleben. Macht er all dies schnell, dann muss ich auch schnell sein. Macht er all dies langsam, dann muss auch ich langsam sein, sonst verliere ich den Kontakt. Ich muss aber auch mit meiner Kraft immer angemessen dosiert sein, um ihm keinen Widerstand zu bieten und trotzdem im Kontakt zu bleiben.
- Weiter gilt, dass der Gegner nur stark sein kann, wenn ich im Widerstand gebe. Gebe ich also nach und habe ich die Möglichkeit, noch auszuweichen, dann kann der Gegner ohnehin gar nicht besonders stark sein. Seine Bewegung wird dann nur schnell sein und ihn unter Umständen selbst auch aus seinem Gleichgewicht bringen, da er ja offene Türen einrennt. Sein Gleichgewicht wird er vielleicht durch Bremsen zu finden suchen. Dieser Zeitpunkt seiner Verspannung kann dann der Augenblick für meine Stärke werden. Da er mit seinem Gleichgewicht auch seine Verankerung im Boden verliert, habe ich dann relativ leichtes Spiel.