

Schriftenreihe des Instituts für bewegungswissenschaftliche Anthropologie e. V.
Band II

Horst Tiwald

**Im Sport
zur
kreativen Lebendigkeit**

Bewegung und Wissenschaft

Philosophische Grundlegung der Sportwissenschaft
(Juli 1998 – überarbeitet und erweitert im Frühjahr 2002)

Hamburg 2002
ISBN 3-936212-01-5

Alle Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung sowie das Recht der Übersetzungen, vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form - durch Fotokopie, Mikrofilm, o. a. Verfahren – ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, gespeichert, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Institut für bewegungswissenschaftliche Anthropologie e. v.
Hamburg 2002

ISBN 3-936212-01-5

„Zu Me-ti sagte ein Schüler:

„Was du lehrst, ist nicht neu. Dasselbe haben Ka-meh und Mi-en-leh gelehrt und unzählige außer ihnen‘.

Me-ti antwortete:

„Ich lehre es, weil es alt ist, d. h. weil es vergessen werden und nur als für vergangene Zeiten gültig betrachtet werden könnte. Gibt es nicht ungeheuer Viele, für die es ganz neu ist?‘

Bertold Brecht¹

¹ aus: Bertold Brecht. Me-ti. Buch der Wendungen. Frankfurt am Main 1965.

Inhalt

EINLEITUNG	5
GEDANKENSPRÜNGE	11
GEDANKENGÄNGE	117
Gegenstand und Methode	117
Kennen und Erkennen	123
Objekt und Subjekt	127
Unmittelbarkeit und Vermittlung	132
Wirkung und Abzeichnung	140
Leere und Nichts	147
Zahl und Anzahl	154
Bedeutung und Sinn	162
Allgemeines und Besonderes	167
Selbstbewegen und Achtsamkeit	172
Freiheit und Ordnung	177
Unterscheiden und Verbinden	184
Bewegung und Ruhe	191
Bewegung und Erd-Verwurzelung	206
Bewegen und Bewegung	232
MENSCHEN	252
Galileo Galilei und Takuan Soho	252
Viktor von Weizsäcker und Salomon Stricker	262
RÜCKBLICHENDER AUSBLICK	302
Zum Verstehen meiner Position	302
Platonismus und Dreieinigkeit	327

EINLEITUNG

Es mag ungewöhnlich erscheinen, dass ich ‚Gedanken-Sprünge‘ vorsetze, ja den ‚Gedanken-Gängen‘ sogar voransetze. Wird doch allgemein der Eindruck erweckt, also könnte jedes geistige Gelände mit gemächlichen ‚Gedanken-Gängen‘ beschriftet werden.

Ich meine dagegen, dass für das selbständige geistige Fortbewegen das Springen fundamental ist.

Da es mir weniger um das Vermitteln von Gedanken geht, sondern mehr um das Hinführen zum selbständigen Denken, entspricht es mir und meinem Vorhaben, zu versuchen, die Freude am kreativen ‚Gedanken-Springen‘ zu fördern.

Dieses Buch ist daher nicht für jene geschrieben, die gerne auf ausgetretenen und eingezäunten Pfaden gedanklich lustwandeln.

Beim Entwickeln des ‚geistigen Bewegens‘ biete ich einen ähnlichen Weg an, wie ich ihn beim Entwickeln des ‚körperlichen Bewegens‘, zum Beispiel beim Skilaufen², verfolge.

Beim Erlernen des Skilaufens geht es in meinem Weg nicht darum, bestimmte **Bewegungen** (bestimmte sportliche **Fertigkeiten**, zum Beispiel bestimmte Schwünge) zu lernen, sondern die eigene bereits in ausreichendem Maß vorhandene Bewegungs-Kompetenz zu aktualisieren, um das situationsgerechte skiläuferische **Bewegen** selbst zu entwickeln.

² Horst Tiwald. Vom Schlangenschwung zum Skicurven. - Die 'Einbein-Methode' als Anfängerlehrweg im Alpinen Skilauf. Hamburg 1996. (ISBN 3-9804972-1-6). vgl. auch meine im Internet veröffentlichten Texte: www.tiwald.com

Wir lernen daher keine Übungen, und wir bilden keine Teilfertigkeiten aus. Wir entfalten vielmehr die skiläuferische **Bewegungs-Kompetenz** als Einheit von Wahrnehmen und Bewegen.

Wir lernen keine **Übungen**, sondern wir lernen beim **Üben**, wie es bereits Elsa Gindler praktizierte³. Wir sammeln also keine Gedanken und lernen diese auch nicht auswendig, sondern wir entwickeln das selbstständige Denken.

Eine Einstellung, die meint, zur nächsten Übung erst dann weitergehen zu können, wenn das vorangegangene Üben ‚*sitzt*‘, wäre daher in meinem Weg nicht zweckmäßig.

Von Ski-Schülern, die einer solchen, für meinen Weg **unzweckmäßigen** Einstellung verhaftet sind, kommt oft die vorwurfsvolle Frage, warum sie schon die nächste Übung machen sollen, obwohl sie doch die vorangegangene noch nicht könnten.

Sie kritisieren auch, dass die Übungen nicht aufeinander aufbauen würden und keinen roten Faden erkennen ließen, weil sehr oft beim nächsten Üben genau das Gegenteil des Vorangegangenen getan und beachtet werden soll.

Beim Hinführen zum selbständigen **Schauen** und **Denken** gehe ich ähnlich vor und brauche daher auch eine entsprechende **Einstellung**.

So, wie ich beim körperlichen Bewegen keine **Bewegungen** vermitteln, sondern das **Bewegen** entfalten möchte, so möchte ich mit

³ Elsa Gindler. Die Gymnastik des Berufsmenschen. In: Gymnastik. Jg. 1. Karlsruhe 1926. vgl. auch: „Elsa Gindler. Von ihrem Leben und Wirken. Wahrnehmen, was wir empfinden“. Textauswahl und Darstellung von Sophie Ludwig, bearbeitet im Auftrag der Heinrich-Jacoby/Elsa Gindler-Stiftung von Marianne Haag. Erschienen im Christians Verlag Hamburg. (ISBN 3-7672-1398-2)

den dargelegten Gedanken bloß Anlässe zum Üben des geistigen Bewegens geben. Ich möchte nicht in erster Linie **Gedanken** vermitteln, sondern an ihnen das selbständige **Denken** entfalten.

Die präsentierten Gedanken müssen daher nicht sofort vollständig verstanden werden, sondern sollen bloß Thema für das achtsame und wiederholte Auseinandersetzen (Üben) mit ihnen sein. Das selbständige Verstehen des mit den vorgelegten Gedanken Gemeinten entsteht erst durch das achtsam wiederholende Üben. Man sollte also die dargelegten Gedanken mehrmals lesen.

Einzelne Gedanken werden in den verschiedenen Gedanken-Gängen und Gedanken-Sprüngen oft wiederholt. Sie kehren im veränderten Kontext wieder. Dies geschieht beim körperlichen Bewegenlernen ja ähnlich.

Eine wiederkehrende schon bekannte Textpassage bloß zu überfliegen und unachtsam als "*weiß ich schon*" abzuhaaken, wäre meinem Vorgehen nicht förderlich. Dieses Überfliegen entspräche dem Verhalten eines Skischülers, der das Üben zu einem bestimmten Thema deshalb verweigert, weil er diese Übungen ja schon gestern gemacht habe oder schon könne.

Die einzelnen Gedanken-Sprünge und Gedanken-Gänge könnte man wie einzelne Übungstage beim Entwickeln des Bewegens im Skilauf betrachten. Auf einige Übungstage am präparierten, überschaubaren Übungshang folgt ein Ausflug ins abwechslungsreiche Gelände, wo man streckenweise nicht gut aussieht.

Jeder, der dies sinnvoll eingesetzt oder als Lernender miterlebt hat, weiß aber, wie brauchbar solche kleinen Touren sind, die dem echten Lehrmeister, dem Gelände, die Gelegenheit geben zu zeigen, welch großen Beitrag er zum Bewegenlernen leisten kann.

Ganz ähnlich verhält es sich beim selbständigen Entwickeln des geistigen Bewegens, wenn man nicht nur Gedanken auswendig lernt, sondern auch selbständig denkend auf die Praxis schaut, zumindest und vorerst auf die **Praxis des eigenen Denkens**.

Ich sehe den Erwerb von Wissen also ganz ähnlich wie George Spencer-Brown, der einleitend zu seinem Werk ‚Gesetze der Form‘ markant ‚erzählt‘:

*„Das ganze gegenwärtige Bildungsestablishment der zivilisierten Welt ist mit einem gigantischen Betrug beschäftigt: dem großen Schwindel von GI – Gerede und Interpretation: der ganz und gar falschen Doktrin, dass jemand etwas wissen kann, indem man es ihm erzählt. Erzählen kommuniziert in keiner Weise Wissen, welcher Art auch immer. Es tat es nie, konnte es nie, und es wird es niemals tun. Der **einzig**e Weg auf dem Wissen mitgeteilt werden kann ist durch BB – Befehl und Beachtung.“⁴*

Diese Kritik scheint jener ähnlich zu sein, die meint, man könne sich Bewegungen nicht durch Zusehen und darüber Reden alleine, sondern letztlich nur durch eigenes Tun und eigenes Beachten dessen, was man wirklich tut und was das Tun bewirkt, tatsächlich aneignen.

Deswegen aber, weil beim Mitteilen das Befehlen und Beachten zum Erfassen von Ordnungen (von deutlichen Rhythmen) führt, die zu fassen das Ziel der Mathematik ist, lasse ich mir aber auch nicht ‚erzählen‘, dass deswegen schon das kommunikative Erzählen und

⁴ George Spencer-Brown. Laws of Form – Gesetze der Form. (London 1969). Bohmeier Verlag Lübeck 1997 S. X. (ISBN 3-89094-321-7)

Interpretieren in jedem Fall Betrug ist, weil das andere ja angeblich der ‚einzig‘ Weg sei.

Das Erzählen und Interpretieren hat ebenso seinen Stellenwert, wenn man sich zum Beispiel nicht ‚erzählen‘ lässt, dass Wahrheit auf Mathematik reduzierbar sei.

Die große Bedeutung der Mathematik, grundlegende Ordnungen und Rhythmen des Seins heraus zu destillieren und formal zu erfassen, soll in keiner Weise geschmälert werden. Es gilt aber auch das im Blick zu behalten, was Eugen Herrigel (der auch ein Buch über das vom Zen beeinflusste japanische Bogenschießen geschrieben hat), in einer in den Jahren 1913/14 bereits vor seiner Zen-Erfahrung entstandenen und 1926 publizierten Schrift treffend angemerkt hat:

„Wird doch gerade durch diese Möglichkeit der Abspaltung und der Verselbständigung von Bestimmtheiten des Seins gruppenweise zusammentretender Besonderungen der Deutung Vorschub geleistet, es lasse sich von den Dingen in ihrer unmittelbaren Gegebenheit das ‚Wesen‘ dieser Dinge unterscheiden, das ein von ihnen getrenntes, aber in ihnen erscheinendes Dasein führe; die weit- aus überwiegende Mehrzahl der platonischen Ideen ist auf diesem Wege einer metaphysischen Hypostasierung abspaltbarer und bedeutungsmäßig verselbständigender Seinsfaktoren entstanden, und ebenso liegt überall da, wo mit Rücksicht auf diese Schicht des Seins von Wesens-schau die Rede ist, dasselbe Missverständnis zugrunde.

Beispiele ließen sich häufen, um zu zeigen, wie oft in der Logik dieser bloß abgespaltenen, aus dem vollen Bestand der Lebenswirklichkeit – in dem sie allein ‚wirklich‘ ist – herausgelösten Schicht des Seins die Würde der Selb-

ständigkeit und Wesenswirklichkeit, der ‚eigentlichen‘ Realität, zuerkannt worden ist.

*Und es ist – trotz **Kant** – selten genug durchschaut worden, dass die theoretische Bewältigung der Wirklichkeit, mit einem Verlust an Anschaulichkeit und Leibhaftigkeit Hand in Hand gehend, an einem fortschreitend unleibhaftiger werdenden Wirklichkeitsextrakt sich abspielt, so dass der Verstand um so höhere Triumphe feiert, je verdünnter und farbloser, je übersichtlicher und abstrakter das formbare Substrat geworden ist: gleich als ob dessen theoretische Beherrschbarkeit zum Trost und als Ersatz für die rettungslos verlorene Fülle des Seins gewährt würde. Denn in ihrer unverminderten Fülle nur auf die Form der Ursphäre angelegt und durch sie gestaltbar ist die Lebenswirklichkeit theoretisch prinzipiell unangreifbar, unbegreifbar.“⁵*

Das selbständige Denken, das geistige Bewegen, auf das es sicher ankommt, lässt sich eben nicht in allen Bereichen, insbesondere in der Lebenswirklichkeit, vorweg ‚befehlen‘. Man kann und muss oft mit Erzählen und Interpretieren erst Lust darauf machen und den Mut, es wirklich zu wagen und es auch zu tun, frei legen.

Ich gebe kaum Befehle, ich erzähle und interpretiere und hoffe dabei, mich am ‚gigantischen Betrug‘ des ‚gegenwärtigen Bildungsestablishment‘, den Spencer-Brown meines Erachtens zu recht kritisiert, nicht zu stark zu beteiligen.

⁵ Eugen Herrigel. Urstoff und Urform – Ein Beitrag zur philosophischen Strukturlehre. Tübingen 1926. S. 116 f.

vgl auch: Eugen Herrigel. Die Metaphysische Form. Eine Auseinandersetzung mit Kant. Tübingen 1929.

GEDANKENSPRÜNGE

Dem christlichen Abendland wird oft vorgeworfen, dass es leibfeindlich sei. In der Tat zeigen sich Berührungszwänge, wenn es darum geht, den Körper in die Wissenschaft und in die Erziehung einzubinden.

In unserer Wissenschaft findet der Körper mehr als kranker, denn als gesunder Leib seine Beachtung. Der gesunde Leib ist zu stark mit der Lust assoziiert. Dieser jagt zwar insgeheim jeder nach. Offiziell spielt aber die Leiblichkeit eine der Geistigkeit deutlich unter- und nachgeordnete Nebenrolle. Wenn sie vorkommt, dann in einem sorgsam abgeschirmten Ghetto: in der Erziehung zum Beispiel in eigens eingerichteten Sportstunden zum 'Austoben'.

Durch das schamvolle Unterdrücken und Ausgrenzen der Leiblichkeit entstand in unserer Kultur ein theoretisches und bildungspraktisches Vakuum, das wiederum einen Sog erzeugte.

Im Abendland zeichnet sich daher heute ein besonderes Hinwenden zum gesunden Körper ab. Es besteht dabei aber die Gefahr, bloß von einem Extrem ins andere zu Fallen.

Die Lust des Lebens zwingt zum Wagnis einer balancierenden Gratwanderung zwischen Gegensätzen. Dieses Balancieren erfordert achtsames Augenmaß. Man kann nämlich nach beiden Seiten dieses ‚Lust-Grates‘ abstürzen: das asketische und oft angstbesetzte Geringschätzen des Körpers als Träger der Lust führt genau so am Glück vorbei wie ein besessener Körperkult⁶.

⁶ Ich verwende hier das Wort „Körperkult“ in umgangssprachlichem Sinn und gebrauche daher hier das Wort „Kult“ nicht als Gegenbegriff zu „Magie“.

So pendelt die Menschheit zwischen diesen beiden Extremen immer hin und her. Das Christentum baute seinerzeit seine Leibfeindlichkeit als Meidungsverhalten auf, um nicht in die Grube jener kleinasiatischen Kulte des römischen Imperiums zu fallen, die sich im körperlichen Lustrausch pervertierten. Ein gestörtes Verhältnis zum Leib war die Folge.

Nun schlägt das Pendel wieder in die andere Richtung: ein oberflächlicher Kult des Körpers ist in Sicht.

In diesem Hin-und-Her wäre eine Wissenschaft wünschenswert, die der Gesellschaft hilft, in dieser Ungewissheit Mitte und damit Gesundheit zu finden und zu halten.

Es gibt die Sportwissenschaft. An ihrer Existenz ist nicht zu zweifeln. Probleme entstehen bloß beim Erklären, was sie ist und sein soll. Ihr Name trifft ihr tatsächliches Arbeitsgebiet nur am Rande.

Die Sportwissenschaft ist eine faszinierende Wissenschaft. Sie bearbeitet mit einer Unzahl von Fragestellungen ein heute immer aktueller werdendes gesellschaftliches Phänomen. Sie wendet sich wissenschaftlichen Grundlagen genauso zu wie den immer bedeutender werdenden bewegungskulturellen Praxisfeldern.

Manche meinen, dass die Sportwissenschaft ein ‚bunter Vogel‘ sei, und nehmen sie deshalb nicht so ernst, wie sie heute um der Gesellschaft willen ernstgenommen werden müsste.

Es ist politischer Leichtsinn, einer heute, im Zeitalter der herausziehenden Mediengesellschaft, so notwendigen Wissenschaft, wie

Der sogenannte „Körperkult“ ist vielmehr stark von manipulierender Magie geprägt.

die Sportwissenschaft es zu werden verspricht, nicht die angemessene Achtung und Förderung zuteil werden zu lassen.

Die Sportwissenschaft bearbeitet nicht die ‚wichtigste Nebensache‘ der Welt, sondern arbeitet mit an der Erkenntnis und der Förderung der Hauptsache der Welt - des Lebens.

Leider wird dies von Wenigen außerhalb der Sportwissenschaft so gesehen. Dieses Buch will deshalb dazu beitragen, dass die Sportwissenschaft, oder wie immer ihr Name sich auch ändern möge, nicht nur als Tatsache zur Kenntnis, sondern in ihrer wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Bedeutung auch wahrgenommen wird:

die Sportwissenschaft will nicht nur **bekannt**, sondern auch **erkannt** werden.

Der Sportwissenschaft kommt aber nicht nur eine unmittelbar praktische Bedeutung zu. Es geht zwar vorerst darum, das weite Feld der Sportwissenschaft sichtbar zu machen und aufzuzeigen, dass Bewegen auch etwas mit Kreativitäts-Entwicklung, mit Willens-Entfaltung und Achtsamkeits-Schulung usw. zu tun haben und mehr sein kann als nur ein kompensatorisches Fitness-Programm. Aber darin erschöpft sich die wissenschaftliche Bedeutung der Sportwissenschaft keineswegs.

Die Sportwissenschaft hat, wie jede andere Wissenschaft, auch theoretische Bedeutung für die Wissenschaft selbst.

Es gibt nämlich keine Wissenschaft, für die es gleichgültig wäre, wie das Bewegungs-Problem, das im Zentrum der Sportwissenschaft steht, gelöst wird.

Jede Wissenschaft erstellt Modelle des von ihr bearbeiteten Wirklichkeits-Bereiches. In diesen Modellen wird dann von Zuständen und Veränderungen gesprochen. Es werden Strukturen und Prozesse formuliert.

All dies beruht aber jeweils auf einem bestimmten Bewegungs-Begriff, der dem ganzen Modell Halt gibt.

Manche Wissenschaften müssen sich das Bewegungs-Problem allerdings nicht explizit bewusst machen und können es vor sich herschieben bzw. sie können vorerst ganz praktikabel mit einem naiven Bewegungs-Begriff arbeiten.

Sie setzen dann einfach isoliert definierte Strukturen durch genau definierte Prozesse in Bewegung und beschreiben die Ergebnisse dieser Transformation.

In diesen Modellen erscheinen Bewegungen dann allerdings als Orts-Veränderungen und Zustands-Veränderungen. Es gibt in diesen Modellen dann klar definierte Zustände, die in andere überführt werden.

Bei der Sportwissenschaft liegt dieser Fall etwas anders.

Sie ist nämlich eine Wissenschaft, die ihre Grundlage im praktischen Handeln hat und sich auch direkt in ihm bewähren muss.

In diesem Forschungs-Feld hat man es daher unmittelbar mit dem Bewegen selbst zu tun und kann deshalb die gründliche Auseinandersetzung mit dem Phänomen ‚Bewegen‘ nicht so leicht umgehen, wie es in anderen Wissenschaften möglich ist. Eine Bewegung nur

als Orts- oder Zustands-Veränderung zu betrachten, würde hier zu kurz greifen.

Die Sportwissenschaft muss daher das Bewegungs-Problem viel grundlegender anpacken. Diese für die Sportwissenschaft unabdingbare Arbeit kommt aber allen Wissenschaften zu Gute.

Wenn wir nach ‚Bewegung‘ fragen, dann denken wir meist an die Bewegung von Körpern im Raum. ‚Bewegen‘ ist aber nicht das Gleiche wie die ‚Bewegung von Körpern‘. Bewegen ist ein fundamentales Phänomen. Auch Denken ist Bewegen. Es ist ein Bewegen, bei dem etwas herauskommt, das ein Ergebnis bringt, d.h. das einen gedanklichen ‚Bau‘ aufführt: es ist also in verkürzter Sicht auch eine Zustands-Änderung.

Wir lieben daher im Denken die Exaktheit. Am liebsten wäre es uns, wenn alles gegenseitig eindeutig⁷ wäre: wenn zum Beispiel ein bestimmtes Verfahren nur einen einzigen Zustand herbeiführen würde und jeder Zustand nur durch ein einziges Verfahren herstellbar wäre.

Wenn also Bewegung und das, was sie baut, gegenseitig eindeutig zugeordnet wären.

Dies wäre auch ideal für unser Sammeln von Erfahrungen und für unsere darauf beruhenden Prognosen. Wir könnten bei genauer Kenntnis der vergangenen Bewegungen die gesamte Zukunft exakt voraussagen und aus einem bestimmten gegenwärtigen Zustand dann auch ablesen, welche Ursache zu diesem bestimmten Ergeb-

⁷ in der Mathematik nennt man diese gegenseitige Eindeutigkeit „eineindeutig“.

nis geführt hat. Diese Art des Denkens ist brauchbare Grundlage für unser logisches und technisches Bauen.

Aber auch hier findet das Erkenntnisbemühen deutliche Grenzen.

Werner Heisenberg drückte dies so aus:

„Betrachtet man nun in diesem Beispiel (ein Beispiel aus der Atomphysik. H.T.) die verschiedenen Stufen der Sprache, so wäre in der klassischen Logik die Beziehung zwischen den verschiedenen Stufen die einer eindeutigen Entsprechung.

Die beiden Aussagen: ‚Das Atom befindet sich in der linken Hälfte‘, oder: ‚Es ist wahr, dass das Atom in der linken Hälfte ist‘, gehören logisch zu verschiedenen Stufen. In der klassischen Logik sind diese Aussagen aber völlig äquivalent, d. h. sie sind entweder beide richtig oder beide falsch.

Es ist nicht möglich., dass die eine richtig ist und die andere falsch.

Aber in dem logischen Schema der Komplementarität ist diese Beziehung verwickelter.

Die Richtigkeit oder Falschheit der ersten Aussage schließt in der Tat die Richtigkeit oder Falschheit der zweiten Aussage ein; aber die Falschheit der zweiten Aussage schließt nicht notwendig die Falschheit der ersten Aussage ein.

Wenn die zweite Aussage falsch ist, so kann es noch unentschieden sein, ob das Atom sich in der linken Hälfte befindet. Das Atom muss nicht unbedingt in der rechten Hälfte sein.

Es besteht noch völlige Äquivalenz der beiden Stufen der Sprache hinsichtlich der Richtigkeit einer Aussage, aber nicht mehr hinsichtlich der Falschheit einer Aussage.“⁸

⁸ Werner Heisenberg. Sprache und Wirklichkeit in der modernen Physik. In: Wort und Wirklichkeit. (Hrsg. Von der Bayerischen Akademie der schönen Künste. München 1960) S. 57.

Auch für die lebendige Praxis wäre eine vollkommene Eineindeutigkeit nicht vorteilhaft. ‚Gott sei Dank‘ führen im Leben oft nicht nur ‚viele Wege nach Rom‘, sondern ein bestimmtes Verfahren kann auch zu unterschiedlichen Ergebnissen führen:

Zu einem bestimmten Ziel führen oft mehrere Wege, und auf einem Weg lassen sich manchmal auch verschiedene Ziele erreichen, bzw. mit einem bestimmten Werkzeug lassen sich unterschiedliche Probleme lösen.

Das Leben beruht daher auf ‚Leistungen‘, auf der Fähigkeit, ein bestimmtes Problem auf mehreren Wegen lösen bzw. ein bestimmtes Ziel auf mehreren Wegen erreichen zu können. Wir treffen auf gegenseitige ‚Toleranz‘, ohne dass deshalb schon Beliebigkeit gegeben wäre.

Auf beiden Seiten, sowohl auf der Seite des Bewegens, als auch auf der Seite des durch die Bewegung hergestellten Zustandes spannt sich jeweils ein Feld auf, in dem Verschiedenes mit unterschiedlicher Wahrscheinlichkeit möglich und auch zweckmäßig ist. Mit diesem Gedanken einer ‚offenen Ungenauigkeit‘ innerhalb eines Feldes können wir uns gut anfreunden, vor allem dann, wenn wir Praktiker sind. Wir verallgemeinern dann eben unsere Erfahrung etwas toleranter und sind bereit, Felder als Spielräume einzuräumen. So kommen wir ebenfalls zu brauchbaren Regeln für unser richtiges Handeln. Es leitet uns dann eben ein umfassenderer Leistungs-Begriff, wie ihn Viktor von Weizsäcker formuliert hat.

Viel schwerer würde es uns aber fallen, uns mit dem Gedanken anzufreunden, dass auch das Gegenteil einer allgemeinen Regel irgendwann oder vielleicht auch zur

gleichen Zeit ebenfalls richtig sein könnte. Wenn wir also zum Beispiel den Standpunkt von Konfuzius vertreten würden, der von sich meinte:

„Ich bin nun verschieden davon, (für mich gibt es) nichts (das unter allen Umständen) möglich, und nichts (das unter allen Umständen) unmöglich wäre.“⁹

Dies würde uns sehr verunsichern. Wir hätten dann nämlich keinen allgemeingültigen theoretischen Halt mehr, auf den wir uns mehr oder weniger blind verlassen könnten.

Als handelnde Person wären wir dann aufgerufen, immer wach zu sein, unsere eigene Praxis selbst zu beachten, um aus ihr zu erkennen, ob eine bestimmte Maßnahme oder gerade ihr Gegenteil jetzt zweckmäßig und angemessen ist.

Das blinde Vertrauen in ein immer und ewig Gültiges wäre dann plötzlich dahin, und wir wären selbst gefordert, unsere eigenen Antennen auszufahren und in uns ein kreatives ‚Wahrnehmungsorgan‘ frei zu legen und zu entfalten, damit wir unsere brauchbaren Erfahrungen jeweils richtig ins Spiel bringen können.

Auf diesem Weg zur Praxis würden wir zwar deutlich merken, dass unser Denken nicht zu verachten ist. Vieles ist einigermaßen brauchbar geklärt. Wir haben auch gute Erfahrungen gesammelt und verallgemeinert.

Aber im unmittelbaren Dialog mit der konkreten Praxis geraten wir letztlich immer wieder in eine neue Ungewissheit, in der wir zur Freiheit des Wagnisses¹⁰ verur-

⁹ Kungfutse (Übers. Richard Wilhelm). Gespräche (Lun Yü). Buch 18/8. Jena 1921. vgl. auch: Rudolf von Delius. Kungfutse – Seine Persönlichkeit und seine Lehre. Leipzig 1930.

¹⁰ Peter Wust. Ungewissheit und Wagnis. Graz 1946².

teilt sind. In dieser Einsamkeit entdecken wir uns aber als ‚nicht alleine‘.

In diesen Situationen tut sich, neben unserer gesammelten Erfahrung und deren gedanklicher Verarbeitung, in unserem Inneren eine neue ratgebende Quelle auf. Diese hilft uns, mit einer uns selbst überraschenden Kreativität unser Leben zu bewältigen und der Praxis mit Augenmaß gerecht zu werden. Wir erleben in unserer inneren ‚Einsamkeit‘ eine richtende Verbundenheit, die uns vorerst befremdet und uns erschreckend ‚überrascht‘.

Diese innere Quelle des Ratgebens bzw. des Ratbekommens und des Ratnehmens sollten, dürfen bzw. müssen wir uns erschließen:

wir ‚dürfen‘ hier unser freies Wollen in seiner zweckmäßigen Ge- und Verbundenheit entwickeln, damit wir dies auch ‚können‘.

Sri Aurobindo¹¹ hat darauf hingewiesen, dass für das Leben gerade jene Gedanken leitend seien, deren Gegenteil irgendwann ebenfalls wahr sein kann. Und weil dies so sei, müssten wir uns in unserem Inneren den Zugang zu jener Quelle der Kreativität schaffen, von der her etwas ‚in uns einfällt‘. Dieses ‚Einfallen‘ müssen wir allerdings ‚zulassen‘, indem wir von Vorurteilen ‚loslassen‘. Das Eingefallene müssen wir allerdings auch ergreifen, es dann aber wieder ‚loslassen‘, damit der Strom des Einfallens nicht gefriert.

Wir sollten einerseits kritisch denkend ‚zupacken‘, andererseits ‚loslassen‘, um die Schau des kreativen Einfalls

¹¹ Sri Aurobindo. Zyklus der menschlichen Entwicklung. München-Planegg 1955.

Sri Aurobindo. Grundlagen des Yoga. Pondicherry 1980 (Original 1936).

Sri Aurobindo. Stufen der Vollendung. Die Entfaltung neuer Bewusstseinskräfte. Weilheim/Oberbayern. o.J.

auch ‚zuzulassen‘. In der Spannung dieses Gegensatzes¹² entwickelt sich menschliches Leben.

Dieses ‚Warten-Können‘ und ‚Zulassen des Einfallens‘ sowie das nicht ‚Anhängen am Ergriffenen‘ lässt sich gut am Atmen veranschaulichen.

Auch das Atmen ist ein ‚spannender Gegensatz‘:

- ein Gegensatz zwischen dem Bewegen des Atmens
- und den dazwischen liegenden Pausen als Ruhe.

Nach dem Ausatmen stellt sich die ‚Pause des Wartens‘ ein, in der man gelassen das Einatmen ‚zulässt‘, d.h. von selbst kommen lässt. Dieses ‚einfallende‘ Einatmen muss man aber achtsam aufnehmen und etwas ‚halten‘, indem man zum Beispiel die Zwerchfell-Bewegung unten am tiefsten Punkt etwas festhält, bevor man dann willentlich die ‚Spannung der Pause‘ löst und ‚loslässt‘, damit das Ausatmen wiederum wie von selbst geschehen kann.

Man kann eben nur ‚loslassen‘, was man vorher aktiv gestützt und ‚gehalten‘ hat. Ich darf aber nicht ‚einhalten‘ und am Festgehaltenen ‚anhangen‘.

Deshalb geht es nicht nur um das wartende ‚Zulassen des Einfallens‘, sondern auch um das ‚achtsame Ergreifen und Halten des Eingefallenen‘. Dieser Gegensatz ‚darf‘ gelebt werden, ohne dem Einfall Gewalt anzutun.

Das Loslassen von etwas Ergriffenem, das vorerst noch gar nicht rundum ‚begriffen‘ ist, fällt uns nicht leicht. Wir reißen lieber ein ‚begreifbares‘ Stück heraus und halten dieses fest.

¹² Vgl. hier auch die Gedanken von Romano Guardini. Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten. Mainz 1985³.

In unserer logischen Erfahrung filtern wir auf diese Weise aus all dem, was uns in der Praxis ‚ergreift‘ und uns als einleuchtend begegnet, daher nur das heraus, was möglichst eindeutig und daher auch leicht zu ‚begreifen‘ ist. Wir konstruieren uns dabei aus den als zuverlässig ausgewählten Erfahrungen ein Modell der Welt. Was sich unseren logischen Kriterien entsprechend als nicht zuverlässig herausstellt, das vernachlässigen wir und schieben es unachtsam beiseite.

Beim Erstellen von künstlichen Modellen der Welt vereinfachen wir vorerst und schieben die ausgeblendeten Probleme vor uns her. Dies birgt allerdings die Gefahr, dass wir dabei vergessen, dass wir nach wie vor ungelöste Probleme haben.

Unser logischer Hausverstand sagt uns zum Beispiel, dass jede All-Aussage, zum Beispiel *‘alle Menschen haben blaue Augen’*, zu Fall gebracht werden kann, wenn ich die Existenz eines einzigen Menschen mit einer anderen Augenfarbe nachweisen kann. Genau genommen zeigen uns unsere statistischen ‚Wahrheiten‘ daher gar keine Gesetze, denn sie übersehen methodisch genau jene seltenen Fälle, die aus dem sich herauskristallisierenden Gesetz herausfallen. Der nachweislich ebenfalls mögliche, aber seltene Einzelfall wird vernachlässigt, weil es nur um die Masse geht, zum Beispiel beim Testen eines Medikamentes. Dies tröstet aber nicht jenen Einzelfall, der durch das betreffende Medikament nicht geheilt wird, sondern daran stirbt.

Da wir in der konkreten Praxis immer nur Einzelfälle vor uns haben, kann theoretisch jeder von ihnen der seltene Ausnahmefall sein.

Beim Betrachten des Denkens als Bewegung habe ich das ‚Verfahren‘ vom ‚Ergebnis‘ unterschieden. Das Verfahren können wir als Bewegung ansehen, das Ergebnis als den herbeigeführten Zustand, als relativ ruhenden Bau.

Diesen Gedanken können wir auf das leibliche Bewegen übertragen. Die fertige Bewegung, zum Beispiel eine sportliche Fertigkeit, können wir als Lösung eines in der Umwelt vorliegenden Problems betrachten.

Das vorliegende Problem wäre als Zustand die Frage, die problemlösende Fertigkeit dagegen die Antwort, die wiederum einen Zustand herbeiführen soll.

Dieser Zustand kann dann zum Beispiel für meinen sportlichen Gegner ein Problem bedeuten, wie zum Beispiel im Tennis-Spiel, dessen Wesen es ist, das erhaltene Problem nicht nur zu lösen, sondern gleichzeitig dem anderen auch immer wieder ‚ein Problem übers Netz zu schieben‘.

In meinem hier angedeuteten Modell gilt, dem Leistungsbegriff von Viktor von Weizsäcker entsprechend, dass ein Problem mit verschiedenen Antworten gelöst, und dass eine bestimmte Antwort auch verschiedene Fragen beantworten kann. Aus beiden Sicht-Richtungen wäre in diesem Modell dann das ‚Zweckmäßige‘ jeweils ein Feld, das nicht nur ein einziges Passendes, sondern Unterschiedliches als passend zulässt.

Es geht in dem hier zu entwickelnden Modell aber nicht darum, von einem Extrem ins andere zu verfallen und jede Eindeutigkeit in Frage zu stellen. Es soll vielmehr der Blick auch auf jene zu Unrecht ausgesonderten Fälle gerichtet werden, die es eben auch gibt und die auch ihre Geschichte, d.h. ihre Herstellung haben.

Bezogen auf die Technik ist es sicher brauchbar, aus all den nicht falschen Aussagen über die Welt jene herauszufiltern, die in gleicher Hinsicht scheinbar ‚immer und ewig‘ neben sich keine Alternative besitzen und deren Gegenteil sich anscheinend zwangsläufig nicht ereignen kann.

Für das menschliche Handeln müssen aber zusätzlich gerade jene allgemeinen Aussagen herausgefiltert werden, deren Gegenteil zu einer bestimmten Zeit in bestimmter Hinsicht ebenfalls lebensweltlich ‚wahr‘ ist.

In meinem Modell greife ich den alten Gedanken auf, der einerseits klar unterschiedene Gegensätze erkennt, andererseits deren verbundene Einheit sieht.

Betrachten wir zur Veranschaulichung dieses Modells ein ganz einfaches Problem:

Stellen wir uns einen Ziegel auf einem waagerechten Brett liegend vor. Welcher Zustand ist gegeben?

- einerseits ruht der Ziegel und ist von dem Brett und der weiteren Umwelt unterschieden;
- andererseits ist er aber mit ihr vereint und genau dieses Vereint-Sein verhindert einerseits seine Bewegung, kann ihn aber andererseits auch in Bewegung setzen.

Auf den Ziegel wirkt permanent die Schwerkraft, die ihn gegen das Brett drückt. Er würde in das Brett einsinken, wenn wiederum dieses nicht mit Reaktionskräften gehalten würde.

Heben wir nun das Brett an einem Ende langsam hoch, dann merken wir, dass sich der Ziegel zu bewegen beginnt, ohne dass wir ihn mit Muskelkraft einen Stoß gegeben haben. Er beginnt auch nicht sofort abzurutschen, sondern tut dies erst bei einer bestimmten Neigung des Brettes. Vorerst halten ihn noch die Kräfte des Brettes, die sich, da weder der Ziegel noch das Brett absolut glatt sind, in den Ziegel ‚krallen‘. Wir nennen dies Reibungswiderstand.

Mit zunehmender Neigung des Brettes ändert sich der Zustand des Ziegels, er wird bewegt.

Stellen wir uns nun statt des Ziegels einen Menschen am Brett stehend vor. Mit ihm würde das Gleiche geschehen, wenn er sich nicht selbst bewegen könnte: nun spielen seine Absicht, seine eigene Kraftentwicklung und sein Selbstbewegen mit.

Falls es seine Absicht wäre, am Ort stehen zu bleiben, würde er seinen Körper-Schwerpunkt zu verlagern suchen, um an seiner Schnittstelle mit dem Brett mehr Reibung zu erzeugen, bzw. um das durch das Hochheben des Brettes bewirkte Vorbewegen des Körper-Schwerpunktes auszugleichen.

Wäre es aber seine Absicht, sich abwärts fortzubewegen, dann würde er anfangen zu gehen.

Mit zunehmender Neigung würden sich

- entweder seine Schritte verkürzen und er würde den Körper-Schwerpunkt zurück neigen, um mit einem Rückwärts-Gehen zu bremsen;
- oder er würde die zunehmende Schwerkraft-Wirkung aufnehmen und die Beschleunigung seines Fortbewegens zulassen: er würde nun statt weiterhin zu gehen, zu laufen beginnen.

Irgendwann würde dann wiederum ein Punkt kommen, wo er entweder zu einem die Schritte verkleinernden, nach vorne stemmenden und bremsenden Rückwärts-Laufen übergehen oder in den raumgreifenden Galopp verfallen würde, bis dieser bei weiterer Hangneigung ebenfalls in einen bremsenden Rückwärts-Galopp umschlagen würde.

Hier lässt sich entdecken, dass Hangneigung und bereits erreichte Fortbewegungs-Geschwindigkeit einander stellvertretend zusammenhängen. Dies will ich aber hier nicht diskutieren, sondern nur aufzeigen, dass, obwohl sich die Geschwindigkeit bloß allmählich geändert hatte, die Fortbewegungs-Art plötzlich in eine andere Qualität umschlug: aus dem Gehen wurde das Laufen, aus diesem dann der Galopp.

Viktor von Weizsäcker nannte diese Art ‚Funktionswandel‘ den ‚Aktsprung‘.

Bei diesem Funktionswandel können wir in unserer inneren Erfahrung aber noch etwas anderes entdecken. Wie wir gesehen haben, kann man als Mensch mit dem Problem der von außen her erzwungenen Geschwindigkeits-Zunahme unterschiedlich ‚umgehen‘. Es gibt verschiedene Lösungen:

- ich kann die Schritte verkleinern und mit Rücklage bremsend mich rückwärts bewegen;
- oder ich kann den Zwang in einer Vorwärts-Bewegung aufnehmen, mit einem Aktsprung die Gestalt meines Fortbewegungs-Musters plötzlich wandeln und zu laufen bzw. zu galoppieren beginnen.

In der inneren Erfahrung können wir dabei einen wesentlichen Unterschied erleben:

- im Fall des widerstandleistenden Rückwärts-Bewegens dominiert das psychische **Erleben**, oft mit einer Tendenz zur Angst und einer Einengung des Bewusstseins;
- im Fall des Aktsprunges dominiert die **Lebendigkeit**, das körperliche Ausleben und ein Ausweiten des Bewusstseins.

Das gleiche Problem kann also auf die eine oder andere Weise gelöst werden. Das körperliche Ausleben der ‚Lebendigkeit‘ erscheint dabei wie eine Stellvertretung des inneren ‚Erlebens‘ und umgekehrt.

Viktor von Weizsäcker hat dieses unterschiedliche Auflösen eines Problems am Beispiel der Krankheit studiert und psychosomatische Krankheiten als stellvertretend für psychische angesehen.

Viktor von Weizsäcker vertrat aus dieser Sicht die Meinung, dass das Verunmöglichen der körperlichen Krankheit zu einer Häufung der seelischen führen würde. Er schrieb:

„Nun wollen wir ein Gedankenexperiment machen! Wir wollen uns das vorstellen, wozu wir im Verlauf der Dinge ein volles theoretisches Recht haben, nämlich eine völlige theoretische Beseitigung aller organischen Krankheiten durch die naturwissenschaftliche Medizin. Es soll uns

gleich sein, ob in fünfhundert oder in fünftausend Jahren. Was wird dann für ein Zustand eintreten? Ich will es Ihnen sagen: dann wird der moralische Krieg der Menschen untereinander Dimensionen annehmen, dass sie sich nach der Zeit der Krankheiten zurücksehnen werden wie nach einem goldenen Zeitalter.

Ob es Ihre Neurosen von heute, Ihre Eheunfähigkeit, Ihr politischer Hader oder Ihre soziale Untauglichkeit sein wird, weiß ich nicht. Aber dass sie sich nicht werden gesund preisen dürfen, wenn die organischen Krankheiten verschwunden sind, dies allerdings wage ich zu behaupten. Ihre moralische Krankheit wird eben dadurch ihre volle Wut erst erreichen. Und dieses Urteil stammt aus Beobachtungen, zu denen wir schon heute vollen Zugang haben.“¹³

Es geht bei diesem Modell nicht darum, einen Mechanismus aufzuzeigen, wie sich etwas Psychisches auf den Körper schlägt, sondern wie ein lebensweltliches Problem so oder anders gelöst werden kann. Wobei die Gegensätzlichkeit der Lösungen im Grunde eine Einheit darstellt, die bloß unterschiedlich akzentuiert sein kann.

Es geht mir darum, aufzuzeigen, dass lebensweltliche Probleme einheitlich bzw. ganzheitlich gelöst werden: wird die lebensweltliche Lösung verunmöglicht, dann bleibt das innere Abarbeiten übrig, das aber immer schon mit beteiligt war. Nicht Äußeres wird nach innen verlagert, sondern die Spannung zwischen dem äußeren und inneren Problemlösen, dieser Gegensatz geht verloren, wodurch eben der innere Pol übrig bleibt.

¹³ Viktor von Weizsäcker. Meines Lebens hauptsächliches Bemühen. In: Elga Kern (Hrsg.) Wegweiser in der Zeitenwende. Selbstzeugnisse bedeutender Menschen. München/Basel 1955. S. 245.

Dieser innere Pol ist aber selbst ein ‚spannender Gegensatz‘ zwischen ‚Erleben‘ und ‚Lebendigkeit‘, zwischen vorwiegend psychischem und vorwiegend körperlichem Geschehen.

In diesem Gegensatz hat der Akzent ‚Spielraum‘:

beim bereits reduzierten Abarbeiten kann mehr die Psyche oder mehr der Körper ‚hergenommen‘ werden. Wird das Hernehmen des Körpers durch exzellente Krankheitsbekämpfung verunmöglicht, dann muss sich das ganze Problem in der Psyche bzw. in der Phantasie oder im ‚gestörten‘ Verhalten ausleben.

Oder umgekehrt: wird der Psyche etwa durch Strafe verunmöglicht, das ihr verbliebene unzweckmäßige Verhalten auszuleben, da dieses unüberwindbar bestraft wird, dann bleibt nur der Rückzug in die Phantasie und/oder in den Körper übrig.

Es wird also nicht ein psychisches Problem in den Körper projiziert, verlagert oder durch ein körperliches ersetzt, sondern ein lebensweltliches Problem wird als ganzheitlicher Akt mit ‚Leib und Seele‘ abgearbeitet. Dieser ganzheitliche Akt kann auf verschiedene Weise verstümmelt werden, so das für das Problemlösen reduzierte Bereiche als Refugium übrig bleiben.

Die Hybris ist ein geballter Rückzug und kein Transfer!

Ich versuche bei meiner Modell-Bildung neben meiner eigenen inneren Erfahrung auch Gedanken, wie sie mir aus dem I Ging, von Heraklit, von Gautama Buddha, aus dem Tao te King, von Konfuzius, von Nikolaus von Kues, Blaise Pascal, Baruch de Spinoza, Friedrich Wilhelm Josef Schelling, Friedrich Engels, Sri Aurobindo Ghose, Hermann Keyserling, Romano Guardini, Peter Wust,

Sergej Leonidowitsch Rubinstein, Viktor von Weizsäcker, Fritz Mauthner, Pavel Florenskij u. a. bekannt wurden, in einem Modell darzustellen.

Dieses Modell geht von dem in der ‚inneren Empirie‘ unmittelbar seienden ‚Leben‘ aus: also nicht von einem Leben, wie es der äußeren Erfahrung als ‚Vorhandenes‘ gegenübertritt.

Die ‚innere Empirie‘ weiß nichts von einem Unterschied zwischen Mensch und Tier oder zwischen Belebtem und Unbelebtem, deswegen sind diese Unterschiede für eine ‚bewegungswissenschaftliche Anthropologie‘, wie sie hier versucht wird, nicht tragend. Alles in mir Erscheinende ist nur ‚Leben‘, das sich allerdings als ‚Gegensatz‘, als komplementäre Einheit¹⁴ von ‚Erleben‘ und ‚Lebendigkeit‘ zeigt.

Die Polarität von ‚Lebendigkeit und Erleben‘ ist für mein Modell zentral. Sie hat eine Nähe zur Einheit von ‚Bewegen und Wahrnehmen‘, wie sie Viktor von Weizsäcker sah, und zur Einheit von ‚Wechselwirkung und Widerspiegelung‘, wie sie der Dialektische Materialismus als Grundeigenschaft der Materie auffasste.

Ein weiterer wichtiger Unterschied ist für mich der Gegensatz von Kommunion und Dialog, welcher der menschlichen Kommunikation zu Grunde liegt.

‚Kommunikation‘ ist für mich die komplementäre Einheit von ‚Kommunion‘ und ‚Dialog‘.

Oder auch anders herum: Der Dialog ist eine komplementäre Einheit von Kommunikation und Kommunion.

¹⁴ vgl. Horst Tiwald. Yin und Yang. Zur Komplementarität des leiblichen Bewegens. Immenhausen bei Kassel 2000. (ISBN 3-934575-10-2).

Ich will dies verdeutlichen:

In der Wissenschaft versucht man mit Wörtern, deren ‚Bedeutungen‘ eindeutig festgelegt sind, Sätze mit unterschiedlichem ‚Sinn‘ zu erzeugen.

In der lebendigen Alltagssprache sind dagegen die Bedeutungen der Wörter relativ offen und daher sind die Wörter auch ungenau verwendbar. Mit diesen ungenauen Wörtern versucht man einen ‚vorhandenen‘ Sinn zu erfassen. Dieser ‚vorhandene‘ und unabhängig von den Wörtern einleuchtende Sinn legt als Kontext die im beschreibenden Sprachspiel verwendeten Wörter erst fest, schreibt ihnen sinnspezifische Bedeutungen zu.

Martin Buber sah die Mehrdeutigkeit der Wörter ganz grundlegend für eine lebendige Sprache an:

„Daraus ergibt sich, dass nicht die Eindeutigkeit des Wortes, sondern seine Mehrdeutigkeit die lebendige Sprache konstituiert. Die Mehrdeutigkeit erzeugt die Problematik des Redens, und sie erzeugt deren Bewältigung im Verstehen, das keine Angleichung, sondern eine Fruchtbarkeit ist.

Die Mehrdeutigkeit des Wortes, die wir seine Aura nennen dürfen, muss in irgendeinem Maße schon bestanden haben, wann immer Menschen in ihrer Vielfältigkeit zu einander traten, sie äußernd, um ihr nicht zu erliegen.“

¹⁵

Die Wissenschaft legt aber die Bedeutungen der Wörter fest und begrenzt ihre operative Bedeutung, d.h. sie legt fest, zu welcher

¹⁵ Martin Buber. Das Wort, das gesprochen wird. In: Wort und Wirklichkeit. (Hrsg. Von der Bayerischen Akademie der schönen Künste. München 1960) S. 22.

Sinnbildung sie kontextbildend beitragen können. Ihre eidetischen, bildlichen Bedeutungen werden durch ein genau definiertes Sprachspiel, das eigentlich gar kein Spiel mehr ist, sondern eine komplexe Mechanik, festgelegt.

Die technische Kommunikation unterscheidet sich daher grundsätzlich von der menschlichen.

Die menschliche Kommunikation ist eine personale Einheit von ‚Sender‘ und ‚Empfänger‘ in der Einheit von

- Kommunion (Einswerden, vgl. kommunizierende Gefäße; die Kommunion führt zum ‚Wir‘.) und von
- Dialog (gegenstehendes Auseinandersetzen; der Dialog führt zum ‚Du‘.)

Diesen Gedanken drückte Martin Buber so aus:

„Ich habe schon einmal darauf aufmerksam gemacht, dass die solitäre Kategorie ‚Mensch‘ aus einem Zusammenwirken von Distanz und Beziehung zu verstehen ist. Der Mensch steht, anders als alles andere lebende Wesen, der Welt distanzhaft gegenüber, und er kann je und je, anderes als alles andere lebende Wesen, zu ihr in Beziehung treten. Nirgends manifestiert sich dieses gründende Doppelverhältnis so umfassend wie in der Sprache.

Der Mensch, er allein, spricht, weil nur er das Andere, eben als das ihm distantiell gegenüberstehende Andere, ansprechen kann; indem er es aber anspricht, tritt er in die Beziehung ein.“¹⁶

Buber akzentuiert in seiner Sicht das Trennende, denn er will das herausarbeiten, was den Menschen vom Tier unterscheidet. Ich

¹⁶ Martin Buber. Das Wort, das gesprochen wird. In: Wort und Wirklichkeit. (Hrsg. Von der Bayerischen Akademie der schönen Künste. München 1960) S. 26.

versuche in meinem Modell ergänzend auch das Gemeinsame deutlich zu machen und folge daher mehr Viktor von Weizsäcker und Pavel Florenskij.

Ich versuche in die ‚Urschicht‘ vorzudringen, die Buber nicht unbekannt ist. Er schrieb:

„Wer die schwere Arbeit nicht scheut, sich auf eine vergangene Stunde seines Denkens nicht ihren Ergebnissen nach, sondern ihren Begebnissen nach gründlich zu besinnen, und mit dem Anfang anfängt, mag auf eine Urschicht stoßen, die er nun durchwandern kann, ohne einem Wort zu begegnen.

Man merkt jetzt: man hatte etwas in den Griff bekommen, ohne dass einem das Werdenwollen einer Begrifflichkeit spürbar geworden wäre.

Deutlicher gibt sich uns in solcher Rückschau die zweite Schicht zu sehen, von eben von diesem Werdenwollen durchwaltet; wir dürfen sie als die der Sprachstrebigkeit bezeichnen.“¹⁷

Buber täuscht sich aber meiner Meinung nach, wenn er diese tiefere Schicht als ein monologisches Selbstgespräch vermutet. Ganz im Gegenteil, ein für den Monolog erforderliches ‚Ich‘ ist noch gar nicht da. Nicht einmal ein vorangehendes dingliches oder personales ‚Du‘ ist geboren, sondern ein umfassendes ‚Wir‘ beginnt sich im ‚Namengeben‘ erst dialogisch zu entfalten

Im Vereint-Sein entsteht hier ein ganz fundamentales ‚Zwischen‘, wie Buber es nennen würde.

¹⁷ Martin Buber. Das Wort, das gesprochen wird. In: Wort und Wirklichkeit. (Hrsg. Von der Bayerischen Akademie der schönen Künste. München 1960) S. 19.

Die komplementäre Achtsamkeit vereint einerseits (zum ‚Wir‘) und setzt andererseits auseinander (zum ‚Du‘). Sie bildet eine lebendige Einheit von zwei fundamentalen Arten des Bewegens.

Menschliche Kommunikation ist auch eine personale, d.h. sie spricht tiefere Ebenen an bzw. tönt aus tieferen Schichten empor.

Es geht daher nicht nur um das ‚Einswerden der Kommunion‘ und um das ‚Auseinandersetzen des Dialoges‘ mit dem uns Gegenstehenden, zum Beispiel auf der oberflächlichen Ebene der Sprechgeräusche, sondern auch um das Einswerden und Auseinandersetzen in den tieferen Schichten von Sender und Empfänger.

Auf jeder neuen Ebene wiederholt sich die Komplementarität von Kommunion und Dialog. In die Tiefe der Schichten hinein zeigt sich aber eine Offenheit.

Beim meditativen Vertiefen verlagert sich das personale Zentrum in die Tiefe. Nicht mein oberflächliches ‚Ich‘ scheint nun zu kommunizieren. Das eigentliche Kommunikations-Zentrum entdeckt sich als tiefer liegend: dies sowohl hinsichtlich meiner Funktion als Sender als auch als Empfänger.

Im Selbst-Beachten entsteht das Bild, als würde ein tieferes ‚Es‘ als ein von mir getrenntes Anderes in mir und statt mir sprechen. Dieses Bild ist einem im Beachten aber noch nicht deutlich bewusst und das erlebte Geschehen entzieht sich der Willkür. Es ereignet sich bloß als etwas, was mir seinen Willen aufzuzwingen scheint.

Beim Vertiefen des Selbst-Beachtens begegnet man nämlich vorerst noch sehr anschaulichen Schichten der Persönlichkeit, die als Unterbewusstes zusammengefasst werden. In der Selbst-

Kommunikation jenseits des Unterbewussten, d.h. im Selbstgespräch des Selbst-Beachtens ist das Eins-Sein mit seinem inneren ‚Selbst‘ und das gleichzeitige dialogische Gegenübersetzt-Sein zu ihm aber ein neues Erleben, das oft mit ‚Du‘ bezeichnet wird, da es auch nach außen zum Anderen hin erlebbar wird.

Der kommunikative ‚Zug‘ des Selbst-Beachtens fährt wie ein Lift in die Tiefe und steht bei jedem ‚Stockwerk‘ vor dem Problem, sowohl in einer Kommunion gesammelt Eins zu werden bzw. zu bleiben, und gleichzeitig in einem Dialog das Neue gegenständlich als Form zu fassen.

Bei jedem Fassen einer Form entschwindet bzw. entgleitet einem zwischen den Fingern eine Kraft. Dem Entgleiten der Kraft folgend sinkt der Fahrstuhl weiter in die Tiefe: in die Tiefe, wenn man die eigene Person als Bezug nimmt; steigt in die Höhe dagegen, wenn man durch die Offenheit der Person auf Umfassenderes schaut.

Immer wieder wird ‚Form‘ erfasst und ‚Kraft‘ scheint als ‚Fülle‘ zu entgleiten.

Dies macht einem deutlich, dass man, als sich vorerst eingegrenzt erlebte Person, nicht alleine Herr im eigenen Hause zu sein scheint.

Es erlebt sich dann so, als würde ein Umfassendes mit mir kommunizieren, d.h. von einem mir vorerst fremden Zentrum her selbst aktiv werden, mit mir eins werden und im auseinandergesetzten Dialog mir etwas sagen bzw. mich ‚richten‘ wollen.

Dieses Richten wird erlebbar:

- im So-Sein des Erlebens als ein ausrichtendes Leiten,
- im Wert-Sein des Erlebens als ein für das Gewissen relevantes Be- und Verurteilen.

Dies erscheint ganz ähnlich, wie man auf dem Weg des Selbst-Beachtens schon vorher empfunden, gefühlt und als Da-Sein erlebt haben kann: dass nämlich in einem etwas ist, was als Un- oder Unterbewusstes mitbestimmt.

Nun erlebe ich aber dieses mir vorerst fremde Zentrum nicht mehr in meiner leiblichen Person, sondern im mich umfassenden Außerhalb. Ich erlebe von dort her etwas in mich eindringend.

Dieses Umfassende erlebt sich mir aber nicht als eine unpersönliche Kraft, die eigentlich nichts von mir will und mich auch nicht richtet, sondern sie wirkt vorerst als ein personal Umfassendes, das (in der Kommunion mit mir) mich im Dialog lebensweltlich ‚richtet‘: vergleichbar etwa, wie die Zellen des Leibes vom Ganzen des Organismus her sinnvoll ausgerichtet werden und wie sie diese Kommunion und diesen Dialog vermutlich erleben würden.

Das Selbst-Beachten fasse ich, wie bereits ausgedrückt, als innere Empirie auf. Jeder könnte sich in seinen Fahrstuhl setzen und die beschriebenen Erfahrungen selbst machen, wenn er sich entsprechende Voraussetzungen erwerben würde. Voraussetzungslos gelingt dies allerdings nicht. Auch in der äußeren Empirie kann sich ja nicht jeder voraussetzungslos an der Erforschung der Elementarteilchen oder des Weltraumes beteiligen.

Bei der Psyche glaubt dagegen fast jedermann voraussetzungslos mitreden zu können, nur weil er seine Psyche selbst unmittelbar hat. Das ‚Kennen‘ seiner Psyche bedeutet aber noch lange nicht, sie auch zu ‚erkennen‘.

In der inneren Empirie lege ich mit der Achtsamkeit kritische Schnitte durch das Erleben. In den gelegten Schnitten kann ich dann immer mehr in die Tiefe gehen, also gleichsam vergrößernde Lupen einbringen und auch mit theoretischem ‚Anfärben‘, ähnlich wie beim Mikroskopieren, gezielt suchen und sichtbar machen.

Die Theorie hat hier eine ähnliche Funktion wie das Färbemittel beim Mikroskopieren, mit dem ich bestimmte Strukturen sichtbar machen kann.

Es gibt in der inneren Empirie aber auch Spekulation, die vor lauter Anfärben dann Gespenster sieht. Aber auch solche empirische Spezialisten gibt es, welche die Schlüsseloch-Perspektive ihrer einseitigen Tiefe für das Ganze nehmen.

Ein entscheidender Unterschied zur äußeren Empirie, zum Beispiel zum Mikroskopieren, scheint folgender zu sein:

Beim Mikroskopieren (‚Raum-Mikroskop‘)¹⁸ erhalte ich den Schnitten entsprechend zweidimensionale Bilder, die sich entsprechend den Vergrößerungen ineinander schachteln und entsprechend den Schnittrichtungen sich zueinander verhalten. Der Forscher hat nun die Aufgabe, diese Schnitte zu einem räumlichen Muster zu-

¹⁸ ‚Raum-Mikroskop‘ deswegen, weil mit ihm im Gesichtsfeld nur der Raum vergrößert wird. Die Zeit bleibt dagegen unverändert. Dadurch wird die Bewegung verändert, d.h. die Geschwindigkeiten werden im Gesichtsfeld vergrößert. Ich habe davon das ‚Zeit-Mikroskop‘ unterschieden, bei welchem der Raum gleich bleibt, dafür aber im Erleben die Zeit gedehnt wird. Hier bleiben im Erleben die Bewegungen ebenfalls zielgenau, werden aber verlangsamt. Vgl. Horst Tiwald. Die Kunst des Machens oder der Mut zum Unvollkommenen. Die Theorie der Leistungsfelder und der Gestaltkreis im Bewegenlernen. Hamburg 1996. S. 87: Edition Lietzberg. (ISBN 3-9804972-2-4).

sammenzusetzen, um zum Beispiel ein reales dreidimensionales Modell einer Pflanze zu erstellen.

Der Raum erscheint hier als die Dritte-Dimension, die durch die Vierte-Dimension, durch die Zeit in Bewegung gesetzt werden kann: als bewegter Körper.

Anders erscheinen die Bilder der inneren Empirie. Diese Bilder erscheinen den Schnitten entsprechend als Prozesse.

Die Zeit bildet hier aber die Dritte-Dimension. Um nun als Spezialist für innere Empirie über den Zaun der Schnitte zu blicken und ein Modell des Ganzen zu erleben, muss man diese dreidimensionalen Bilder von Bewegungen (von Prozessen) zusammensetzen bzw. zusammenschauen, wodurch sich der Raum als die Vierte-Dimension ergibt.

In der äußeren Empirie der Erforschung bewegter Körper erscheint also der Raum als die Dritte-Dimension und die Zeit als die Vierte-Dimension, während in der inneren Empirie die Zeit als die Dritte-Dimension das zweidimensional Auseinandergesetzte in Bewegung bringt und erst die Zusammenschau dieser Prozesse den Raum als die Vierte-Dimension dem Erleben nahe bringt.

Man könnte dies auch so ausdrücken:

- in der äußeren Erfahrung formt sich besonders deutlich das räumliche Nebeneinander zum dreidimensionalen Raum-Körper, der sich dann in einer Vierten-Dimension zeitlich bewegt;
- in der inneren Erfahrung tritt vorerst die dreidimensionale Zeitlichkeit in den Vordergrund, die einen als ‚Ewigkeit‘ bezeichneten dreidimensionalen Zeit-Körper (Vergangenheit – Zukunft - dauerndes Jetzt) abbildet,

der sich dann in der Vierten-Dimension als das räumlich Unendliche verwirklicht.

In der meditativen Versenkung erscheint im ‚vertieften Jetzt‘ zuerst die dreidimensionale Zeit als Vergegenwärtigen, als Erinnern an vergangene Leben, als Wiedergeburt und als helllichtige Vorausschau auf Künftiges. Erst nach dieser ‚Fülle‘ des Zeit-Körpers tritt in der Meditation dann das Erleben der ‚Raum-Unendlichkeit‘ ein.¹⁹

Innere und äußere Erfahrung verweben sich gegenseitig. Sie sind komplementär, sie ergänzen und verdecken sich aber auch gegenseitig.

Annähernd richtig, d.h. in die treffende Richtung weisend, erscheint mir, wenn man den Raum als vorerst dominierende Weise der vorwiegend äußeren, die Zeit dagegen als die vorerst dominierende Weise des vorwiegend inneren Erfahrens bezeichnet, was ja keine neue Sichtweise ist.

Dies ist aber bloß ein ungenauer Beginn des Erläuterns. Ein Fortführen erfährt einerseits die äußere Erfahrung, wenn sie im Modell die reale Welt in der (die räumlichen drei Dimensionen umfassenden) Vierten-Dimension (der Zeit) abbildet, wie andererseits wiederum die ‚Weitung‘ der inneren Erfahrung in der eben dort umfassenden Vierten-Dimension des Raumes erfahren wird.

Sowohl innere als auch äußere Erfahrung trennen vorerst Raum und Zeit und setzen einen der beiden Pole in den Vordergrund.

¹⁹ Vgl. Nyanatiloka (Übers.). Der Weg zur Reinheit – Visuddhi-Magga. Die größte und älteste systematische Darstellung des Buddhismus. Konstanz 1985: Verlag Christiani . (ISBN 3-87125-913-6).

Sowohl Raum und Zeit sind aber bloß ‚modelltaugliche Abstraktionen‘ des Bewegens. Dies sowohl im Inneren als auch im Äußeren, sie sind ‚Halbheiten‘!

Die unvollkommene Zeit und der unvollkommene Raum brauchen daher einander gegenseitig: im Modell!

So, wie die äußere Erfahrung den raum-akzentuierten Körper in den Vordergrund rückt, so bevorzugt eben die innere Erfahrung die zeit-akzentuierte Bewegung, den Prozess.

Strebt die äußere Erfahrung vorerst einem ‚Modell bewegter Körper‘ zu, so bewegt sich die innere Erfahrung dagegen in einem ‚Modell verkörperlichten Bewegens‘, d.h. in einem Modell von substantialisierten Bewegungen als Prozessen.

Im Fortschreiten der Modell-Bildung wird sowohl im Außen das Mechanische, als auch im Innen das zeit-substanzielle Prozess-Modell überschritten, dies allerdings mit der Preisgabe der anschaulichen Mittelbarkeit.

Bei der Sprachbildung zeigt sich dies ebenfalls. Einerseits drängen die äußeren Erfahrungen zu Substantiven, während die innere Erfahrung mehr zu Verben führt. Letztlich dominieren in unserer Sprache aber die Substantive, die wir nicht zufällig ‚Haupt-Wörter‘ nennen.

Mit Alfred Korzybski (1879-1950) wurden die Wörter ‚Landschaft‘ und ‚Landkarte‘ zu Termini der Semantik, die insbesondere in der auf Korzybski zurückgehenden ‚Allgemeinen Semantik‘²⁰

²⁰ Vgl. Hayakawa. Semantik im Denken und Handeln. Verlag Darmstädter Blätter 1967 und Günther Schwarz (Hrsg.) Wort und Wirklichkeit I – Beiträ-

tradiert werden. Korzybskis zentrale These war, dass die Sprache eine Art Landkarte der Landschaft (d. h. der Wirklichkeit) sei und dass sie sich (als ein sich isolierendes und sich selbst veränderndes System) einerseits von der Wirklichkeit entfernt, d.h. zu einer ungenauen und auch falschen Landkarte wird, andererseits aber auch von innen her vorurteilend über den Menschen verfügt, indem sie das Wahrnehmen des Menschen, sein Selbstbild und Handeln verformt und prägt.

Es sei deshalb erforderlich, den Menschen von der bevormundenden Abhängigkeit von Sprache zu lösen und ihn in einen unmittelbaren gegebenenfalls sprachfreien Kontakt mit der Wirklichkeit, mit der Landschaft selbst zu bringen.

Für die Wissenschaft, die versucht, die Wirklichkeit zur Sprache zu bringen, ist die Tatsache, dass sich die Sprache von der Wirklichkeit entfernen und dadurch sowohl das Handeln der Menschen fehlleiten als auch das soziale Führen der Menschen mittels Sprache erschweren kann, von grundlegender Bedeutung.

Es geht aber nicht nur darum, den Menschen von der distanzierten Sprache zur unmittelbaren Wirklichkeit zu bringen, sondern auch in umgekehrter Richtung darum, die Wirklichkeit in eine klare und deutliche Sprache zu fassen.

Eine sehr moderne Auffassung von Sprache hatte schon Konfuzius. Sein Sprachverständnis ist leicht zu verstehen, wenn man berück-

ge zur Allgemeinen Semantik. Darmstadt 1968 und Günther Schwarz (Hrsg.) Wort und Wirklichkeit II – Beiträge zur Allgemeinen Semantik. Darmstadt 1974.

sichtigt, dass er die Gesellschaft bzw. den Staat als ein den Menschen umfassendes System bzw. als einen übergeordneten Organismus auffasste, in dessen Harmonie sich der einzelne Mensch erst verwirklichen kann.

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‘:

„Der Edle lässt das, was er nicht versteht, sozusagen beiseite. 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.“

Darum Sorge der Edle, dass er seine Begriffe unter allen Umständen zu Worten bringen kann und seine Worte unter allen Umständen zu Taten machen kann.

Der Edle duldet nicht, dass in seinen Worten irgendetwas in Unordnung ist.

Das ist es, worauf alles ankommt.“

„Was vor allem nötig ist, ist, dass man die Dinge beim rechten Namen nennen kann.“

„Wenn in einem Staat faule Stellen sind, die eine Verwirrung der Begriffe verursachen, so ist ein energisches, klares Wort eine Unmöglichkeit.

Dadurch wird aber eine durchgreifende Regierungstätigkeit verhindert.

Und die daraus entspringende öffentliche Unordnung lässt keine Äußerung der wahrhaften geistigen Kultur aufkommen, denn die Verlogenheit dringt ein auch in Religion und Kunst.

Ohne diese Geisteskultur ist aber auf der anderen Seite eine gerechte Justizverwaltung unmöglich, und dadurch entsteht eine allgemeine Unsicherheit und Beunruhigung des öffentlichen Lebens.

Darum ist für einen charaktervollen Mann eine unerlässliche Vorbedingung alles Wirkens, dass seine Begriffe alle so beschaffen sind, dass er sie aussprechen kann, und dass seine Worte so sind, dass er sie in Taten umsetzen kann.

Das ist nur möglich bei unbedingter Genauigkeit und Wahrheit.“²¹

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:

²¹ Kungfutse (Übers. Richard Wilhelm) Gespräche (Lun Yü). Buch 13/3. Jena 1921

„Der Meister hielt sich darüber auf, dass ein Opfergefäß, das früher eckig war, aber im Lauf 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.“²²

Heute würde Konfuzius vermutlich mit gleichem Recht sagen:

„Atome, die teilbar sind, was sind das für Atome, was sind das für Atome!“

Es gibt heute viele Wörter, die nicht das treffen, was tatsächlich vorliegt.

Wenn wir zum Beispiel die Behauptung hören, dass der Mensch ein ‚Unsicherheitsbedürfnis‘ habe, was kann damit gemeint sein?

Manche denken dann daran, dass der Unsicherheitsbedürftige das Risiko aufsuche, andere sehen in diesem Bedürfnis auch ein ‚Unheilbedürfnis‘ und denken an masochistische Selbstquälerei.

Kaum jemand denkt aber daran, dass dieses sogenannte ‚Unsicherheitsbedürfnis‘ ein unglücklicher und irreführender Name für ein fundamentales ‚Realitätsbedürfnis‘, für ein ‚Wirklichkeitsbedürfnis‘ ist.

Wir vermauern uns den Zugang zu dem, was mit diesem Wort bezeichnet wird deshalb, weil wir von unserem technischen Bemühen um Sicherheit ausgehen und irrtümlich meinen, dass die uns

²² Kungfutse (Übers. Richard Wilhelm) Gespräche (Lun Yü). Buch 6/23

gegebene Wirklichkeit total kalkulierbare ‚Sicherheit‘ sei, weil sie ja ausnahmslos exakten Naturgesetzen folge.²³

Daraus folgt dann gedanklich zwingend, dass ein ‚Unsicherheitsbedürfnis‘ so etwas wie eine Flucht aus dieser angeblich determinierten Wirklichkeit sei.

Es gibt offensichtlich auch dieses traurige ‚Unsicherheitsbedürfnis‘, das flüchtend die tatsächliche Realität missachtet und im Wahrnehmen oder im Träumen chaotische Freiräume sucht.²⁴

Im religiösen Kontext oder im Kontext des Abenteurers und des Extremsportes ist dieses selbstmörderische und das Leben verachtende Bedürfnis aber nicht tragend.

In diesen Bereichen zeigt sich nämlich in der inneren Empirie das Erleben ganz anders.

Ich will nun den Gedanken der ‚Richtigstellung der Begriffe‘ aufgreifen und in meinem Modell aufzeigen, wie man das Wort ‚Unsicherheitsbedürfnis‘ grundlegend anders verstehen kann.

Der Rhythmus strebt in seinem Wiederholen einer ‚Sicherheit‘ zu. Er schleift von dem Bemühen geleitet, dass sich unter ähnlichen Umständen immer Ähnliches wiederholen möge und es dann ‚unmöglich‘ sei, dass etwas anderes geschieht, Gewohnheiten und Gesetze ein.²⁵

²³ vgl. Walter Pons. Steht uns der Himmel offen? Entropie – Ektronomie – Ethik. Ein Beitrag zur Philosophie des Weltraumzeitalters. Wiesbaden 1960.

vgl. Aloys Wenzl. Philosophie der Freiheit. München-Pasing 1947.

²⁴ Vgl. hierzu die Gedanken von Sven Clausen zum „X-tremsport“ postmoderner Prägung. Sven Clausen. Religiöse Dimensionen im Extremsport. (Band 6 der Schriftenreihe des Instituts für bewegungswissenschaftliche Anthropologie e. V. Hamburg. ISBN 3-936212-05-8. In Vorbereitung)

²⁵ vgl. Horst Tiwald. Bewegen zum Selbst. Diesseits und jenseits des Gestaltkreises. Hamburg 1997 (ISBN 3-9804972-3-2)

Diesem Idealbild strebt die Technik zu. Aber gerade hier zeigt sich, dass die technische ‚Sicherheit‘ einerseits sehr anfällig und unvollkommenen ist, andererseits sich im Gebrauch auch verringert und reparaturbedürftig wird.

Dieser Fiktion einer technischen Sicherheit, die Modell steht für unseren alltäglichen Sicherheits-Begriff, stelle ich einen anderen Sicherheits-Begriff gegenüber, der Sicherheit als Un-Möglichkeit, bzw. die Un-Möglichkeit als die Sicherheit entdeckt.

In meinem Modell gehe ich von einer fundamentalen Möglichkeit aus, die im östlichen Denken als Tao, Brahma usw. bezeichnet wird. Diese fundamentale Potenz ist formlose Kraft. Sie ist noch nicht Akt, sie ist noch nicht Bewegung, d. h. sie ist noch nicht eine gerichtete Energie.²⁶

Diese All-Möglichkeit ermöglicht ‚in sich‘ auch ihre Negation, die ‚Un-Möglichkeit‘. Diese ist wie der Tod das einzig ‚Sichere‘. Diese Un-Möglichkeit negiert sich wiederum (sich selbst entsprechend) selbst, wodurch die Bewegung (die Wirklichkeit als Nicht-Unmöglichkeit) zur Welt kommt. Diese Nicht-Unmöglichkeit erscheint aber nicht als Sicherheit, sondern bloß als Wahrscheinlichkeit. Unsere Wirklichkeit ist also die erscheinende Nicht-Unmöglichkeit, sie ist die mit Möglichkeit erfüllte Wahrscheinlichkeit. Es wird eben nur wirklich, was möglich ist und möglich bleibt.

Wenn ich nun die Unmöglichkeit (das Nichts) als das Sichere auffasse, dann ist die Nicht-Unmöglichkeit (dann ist die mit Möglich-

²⁶ vgl. meine Beiträge in: Frank Neuland (Hg.) Bewegung und Möglichkeit. Akzente einer ganzheitlichen Bewegungswissenschaft. Band 1 der Schriftenreihe des Instituts für bewegungswissenschaftliche Anthropologie e. V., Hamburg 2002, sowie meine Texte im Internet www.tiwald.com

keit erfüllte wahrscheinliche Wirklichkeit) konsequent gedacht die Un-Sicherheit.

Das Unsicherheits-Bedürfnis entdeckt sich (mit den meines Erachtens nun richtiggestellten Begriffen) dann:

- auf der existenziellen Ebene als Realitäts-Bedürfnis, als Bedürfnis nach Da-Sein;
- auf der phänomenalen Ebene dagegen als Wahrscheinlichkeits-Bedürfnis, das eben von der Un-Möglichkeit (von der Sicherheit) zur Nicht-Unmöglichkeit, zum So-Sein des konkreten Lebens drängt.

Das konkrete Leben, die konkrete Welt ist als Un-Sicherheit eben bewegte Nicht-Unmöglichkeit.

In dem hier untersuchten Kontext des religiösen Erlebens und des Erlebens im Abenteuer und im Extremsport entdeckt sich im konkreten Erleben kein Unsicherheits-Bedürfnis im Sinne einer hasardierenden Risikofreude, sondern ein Bedürfnis nach Realität, die eben nicht sicher, sondern immer nur wahrscheinlich, d. h. in diesem Sinne un-sicher bzw. nicht-unmöglich ist.

Das Unsicherheitsbedürfnis ist ein Bedürfnis nach Wirklichkeit, nach Nicht-Unmöglichkeit.

Es geht beim Unsicherheitsbedürfnis nicht um eine pathologische Faszination durch Leid oder um Untergangsstimmungen, sondern um die Suche nach Geborgenheit.

Diese existenzielle Geborgenheit kann eben in der phänomenalen Un-Geborgenheit bzw. in der phänomenalen

Unsicherheit und Ungewissheit mit der personalen Freiheit kreativ gesucht und gewagt werden.²⁷

Sie darf gewagt werden in doppelter Hinsicht:

- einerseits muss man innerhalb der phänomenalen Nicht-Unmöglichkeit (Un-Sicherheit) das phänomenale und furchterregende Risiko wagen; man muss sich (in die Freiheit geworfen) zur Tat entscheiden und sich entschließen;
- andererseits muss man von der phänomenalen Faszination ‚loslassen‘ und es wagen, in der umfassenden All-Möglichkeit (im Grund) Geborgenheit zu suchen, um über den Grund das phänomenale Einstell-Wirken²⁸ des Ganzen aufzunehmen; man muss wagen, dieses Einstell-Wirken in sich ‚einfallen‘ zu lassen und es als Grundlage für seine kreative Freiheit des phänomenalen Entscheidens und Entschließens ‚zuzulassen‘.

Der Verlust der existenziellen Geborgenheit, der Verlust des Grundes (der Verlust der grundlegenden Kraft, der All-Möglichkeit) bringt dem Menschen die freisteigende ‚Angst‘ des Alleinseins ohne Hilfe, ohne Orientierung, ohne Einstell-Wirken, ohne ‚Einfall‘.

Dieses existentielle Einfallslos-Sein in der phänomenalen Welt bedeutet Angst, sie stellt sich ein, wenn in Situationen mit phänomenalem Risiko die Gewohnheiten (als scheinbare Sicherheiten) nicht mehr greifen. Diese existentielle Ratlosigkeit ist Angst.

²⁷ In diesem Gedanken folge ich Peter Wust. Vgl. Peter Wust. Ungewissheit und Wagnis. Graz 1937.

Vgl auch: Sven Clausen. Religiöse Dimensionen im Extremsport. (Band 6 der Schriftenreihe des Instituts für bewegungswissenschaftliche Anthropologie e. V. Hamburg. ISBN 3-936212-05-8. In Vorbereitung)

²⁸ Vgl. meinen Text „Einstellwirkung und Empathie. Gedanken zu Heinrich Jacoby“. Internet: www.tiwald.com.

‚Furcht‘ hat man dagegen vor grundsätzlich vorstellbaren phänomenalen Folgen.

Angst hat man dagegen wegen seiner Grundlosigkeit und dementsprechend wegen seiner Einfallslosigkeit, die in ungewohnten riskanten Situationen als phänomenale Ratlosigkeit aufbrechen kann.

Der Mangel an Kreativität führt zur Angst als einem Phänomen der Abhängigkeit und Faszination von Gewohnheiten.

Die Un-Sicherheit als Nicht-Unmöglichkeit ist dagegen ein in die Freiheit geworfenes Sein. Sie ist daher nicht nur Gefahr, sondern auch Chance. Sie ist Krise²⁹ als Preis der Freiheit. Den Mut zum Wagnis braucht sie, um nicht in gebannter (durch Gewohnheiten und Rhythmen gefesselter) Wahrnehmung zu erlahmen. Erst in der Tat (den gründlichen Einfall aufnehmend) gelingt es, die personale Realität ‚Mensch‘ zu schaffen.

Das Heil-Sein, das ‚Im-Grunde-geborgen-und-vom-Ganzen-eingestellt-werden‘, ist daher die fundamentale Kategorie.

Nicht eine Erkenntnis eines Unheil-Seins schafft eine Sehnsucht nach Heil-Sein, sondern es geht um den Keim des Heils im Unheil-Sein.

Erst dieser Keim des Heil-Seins treibt zur Erkenntnis. Ich wage Abenteuer nicht, weil ich in umgangssprachlichem Sinne ‚unsicher‘ bin oder ein Bedürfnis nach Unsicherheit (in gleichem Sinne) ha-

²⁹ Das chinesische Schriftzeichen für ‚Krise‘ setzt sich aus den beiden Symbolen für ‚Gefahr‘ und ‚Chance‘ zusammen. Vgl. Otto Friedrich Bollnow. Existenzphilosophie und Pädagogik. Stuttgart 1959.

be, sondern weil ich meine Geborgenheit prüfen und entfalten möchte.

Es ist Spiel mit dem, was man hat, bzw. was man ist, eben mit seinem Möglich-Sein. Es ist nicht ein sogenanntes Glücks-Spiel mit einem phänomenalen Wahrscheinlich-Sein.

Phänomenale Ungewissheit führt zur phänomenalen Furcht, der Verlust der Geborgenheit im Grunde führt zur existenziellen Angst.

Auch im Leistungssport geht es daher bei der Entfaltung der Kreativität darum, den kreativen ‚Mut zum unvollkommenen Tun‘³⁰ zu fördern. Es geht darum, in einem ‚gründlichen‘ Selbstvertrauen in der Ungewissheit die Geborgenheit freizulegen, also den Keim des Heil-Seins zur Grund-Lage des Wagnisses zu machen.

Soweit zur Richtigstellung des Begriffes ‚Unsicherheitsbedürfnis. Im Modell der ‚Allgemeinen Semantik‘ bemüht man sich ebenfalls um ein Verändern der Sprache, es wird aber zwischen die Sprache (als Landkarte) und die Wirklichkeit selbst (als Landschaft) das sog. Nonverbale, das sog. nichtsprachliche Symbol geschoben und dieses dann aber zur Landschaft gerechnet. Das Richtigstellen der Begriffe bleibt meines Erachtens dadurch im richtigen Ansatz stecken.

Aus meiner Sicht wird in diesem Vorgehen zwar das Symbol in seiner Einheit mit der Landschaft gesehen, da-

³⁰ vgl. Horst Tiwald. Die Kunst des Machens oder der Mut zum Unvollkommenen. Die Theorie der Leistungsfelder und der Gestaltkreis im Bewegnlernen. Hamburg 1996. (ISBN 3-9804972-2-4)

für aber das Symbol von der Sprache isoliert, wodurch es dann bloß als sog. nonverbaler Sprachersatz fungiert.

Das Problem, wie sich der Name, das Wort, das Symbol und letztlich die Sprache zur Wirklichkeit verhalten, wie sie immer wieder aus der Wirklichkeit geboren werden, ja als ‚Verkörperungen‘ auch selbst Wirklichkeit sind, wird dadurch aber nicht gelöst, sondern bloß umgangen.

Das Problem des Zusammenhanges von Sprache/Wort/Name/Symbol mit der von ihr gemeinten Wirklichkeit ist ebenfalls uralt. Es findet sich bereits in den Veden und zum Beispiel auch im Zen-Buddhismus, wo es sinngemäß heißt, dass „*der Finger, der auf den Mond zeigt, nicht der Mond*“ sei.

Den Finger mit dem Mond zu verwechseln würde dem Verhalten eines Hundes ähnlich sein, der (bei der auf ein Objekt hinweisenden Geste seines Herrn) wie gebannt auf den Finger seines Herrn schaut und nicht auf das gemeinte Objekt.

Dieses Problem hat jedoch zwei Seiten:

- einerseits macht es deutlich, dass das Symbol nicht das von ihm Symbolisierte ist, und dass man letztlich in einen Fetischismus abdriftet, wenn man das Symbol für das Symbolisierte nimmt und es als eigene Wirklichkeit anbetet;
- andererseits bringt es aber auch zum Ausdruck, dass man nur Kommunizieren kann, wenn man das Symbol in der Einheit mit dem von ihm Symbolisierten beachtet und nur über die im Beachten gespendete Identität (von Symbol und Symbolisiertem) wie auf einem unsichtbaren Leitstrahl „*vom Finger zum Mond*“ gelangt.

„Hände“, heißt es daher im Zen-Buddhismus sinngemäß, „sind erst Hände, wenn sie Blumen pflücken und diese Buddha reichen“, wenn sie also in Funktion sind und sich ‚verbindend‘ in die Wirklichkeit hinein ‚bewegen‘: wenn sie über die ‚Identität des Bewegens‘ zu einem Teil bzw. zum Glied eines umfassenden lebendigen Ganzen werden.

Dadurch wird die Hand in ihrer Funktion (in ihrem ‚Gebrauch‘) die ‚Verkörperung‘ eines umfassenden Ereignisses. Sie ist dann mehr als bloß die Struktur ‚Hand‘, die ohne ihren Gebrauch eigentlich noch keine Hand ist.

Pavel Florenskij drückt den Zusammenhang von ‚Verkörperung‘ (Symbol) und ‚Verkörpertem‘ (Wirklichkeit) treffend aus:

„Die Widersprüchlichkeit jeder Verkörperung besteht 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.“³¹

In meinem Denk-Modell gibt es daher mehrere sinnvolle Sätze, die richtungsweisend sein können:

- *„Die Landkarte darf nicht mit der Landschaft verwechselt werden!“*

³¹ Pawel Florenski. Denken und Sprache. Berlin 1993. Kontext-Verlag (ISBN 3-86161-016-7). S.60.

- *„Die Landkarte ist nur dann Landkarte, wenn sie über die ‚Identität‘ des Beachtens ‚auch‘ Landschaft ist!“*
- *„Die Landschaft ist nie ihre Landkarte, die immer nur eine Perspektive von ihr zeigt!“*
- *„Die Landkarte wird in der (die Sprache selbst beachtenden) Reflexion selbst eine Landschaft, wodurch ‚Landkarten von Landkarten‘ entstehen!“*
- *„Jede Landkarte ist selbst körperlich und verkörpert auch etwas, was sie nicht ist, das aber ebenfalls selbst körperlich ist und etwas verkörpert, was es nicht ist.“*
- *„Letztlich ist das aktuelle Phänomen der Wirklichkeit eines Dinges selbst nur eine aktuelle ‚Verkörperung‘ des werdenden und vergehenden, aber in seinem So-Sein relativ ruhenden Dinges. Das Phänomen selbst ist nur Teil der raumzeitlich umfassenden und relativ ruhenden ‚Ganzheit‘ des Dinges.“*
- *„Im allseitigen Wechselwirken und Widerspiegeln der Natur ist alles mehr oder weniger sowohl Landschaft als auch Landkarte.“*
- *„Alles und jedes ist mehr oder weniger sowohl Landkarte als auch Landschaft und beachtet sich mehr oder weniger selbst.“*
- *„Man kann sich vorwiegend selbst beachten oder selbst in sich selbst die Landkarten beachten.“*
- *„Man kann sich selbst unmittelbar als Landschaft beachten oder in sich selbst die Landkarte von sich selbst.“*
- *„Die Frage was alles Landschaft und Landkarte und was insbesondere Landkarte ist, beantwortet nicht die Frage, wer die Landkarte beachtet.“³²*

Für Pavel Florenskij ist Sprache ihrem Wesen nach dialektisch.

³² Korzybski stellte folgende drei Grundregeln der Allgemeinen Semantik auf:

1. *„Die Karte ist nicht das Gelände!“*
2. *„Die Karte kann nicht das ganze Gelände decken!“*
3. *„Die Karten reflektieren sich selbst!“*

„In dem Wort als solchem“, schrieb er, „schlägt rhythmisch der Puls von Frage und Antwort, von Ausschheraustreten und Insichzurückkehren, von Mitteilen des Gedankens und Versenkung.“ (S. 63)

Es zeigt sich hier bereits das fundamentale Verankert-Sein der Sprache im leiblichen Bewegen, das (in der sinnorientierten Auseinandersetzung mit der Umwelt) bereits den dialogischen Charakter einer pulsierenden Einheit von fragendem ‚Betroffen-Sein‘ (durch das ‚Problem‘ der Umwelt) und dem ‚Projekt‘ des problemlösenden Bewegens zeigt. Bewegen ist ganz fundamental eine Einheit von Fragen und Antworten in einem Betroffen-Sein³³.

„Dialektik ist“ für Pavel Florenskij „das Vermögen zu fragen und zu antworten. Dieser Rhythmus von Frage und Antwort ist dramatisch symbolisiert in der Gestalt des Dialogs, wobei jeder Standpunkt in einer der Personen künstlerisch verkörpert ist.“ (S. 56)

„Dialektik ist ein Berühren der Wirklichkeit. Der Philosoph verbreitet sich nicht über von ihm geschaffene Symbole der Wirklichkeit, sondern zeigt, wie die Symbole aus der Wirklichkeit geboren werden,

Dieses unersättliche Hinschauen in die Wirklichkeit und dieses unersättliche Hinhören in ihr Wort ist Dialektik.

Sich durch die Hüllen unserer Subjektivität, durch die erstarrten Ablagerungen unseres Geistes hindurcharbeitend ist das Denken des Philosophen ein ewig untersuchendes Denken, es arbeitet unausgesetzt – nicht an den Symbolen als solchen, sondern vermittelt der Symbole an der Wirklichkeit.

³³ Diesen Gedanken versuchte ich zu differenzieren in meinem Modell des „Trialektischen Bewegens der Achtsamkeit“. Vgl. meinen Beitrag *„Die Mudo-Methode im Skisport“*. Internet: www.tiwald.com *„Texte zur Theorie des MuDo“*.

Dieses Hin- und Herhuschen ist Dialektik, die Methode der Philosophie. Jede Methode ist Rhythmus, sagt Novalis, ein Rhythmus von Frage und Antwort, fügen wir hinzu. Keine Antwort ist die endgültig letzte. Mit der Wirklichkeit konfrontiert, ruft sie eine neue Frage hervor, doch auch die Antwort auf diese neue Frage wird nicht die letzte sein.“ (S. 38/39)

„Die Philosophie ist die unverwelkliche Blume des Staunens – das organische Staunen schlechthin.“ (S. 40)

Dialektik ist nach Florenskij „ein organisches Verwundern“ (S. 40) eine „gesteigerte Aufmerksamkeit im Anschauen des Lebens.“ (S. 41).

Das Verwundern (als Akzent der Dimension ‚Wert-Sein‘ des Erlebens) steigert die Achtsamkeit (akzentuiert die Dimension ‚Da-Sein‘ des Erlebens) und gibt so dem Anschauen (dem So-Sein des Erlebens) sein organisches, lebendiges Fundament.

„Ein Dialektiker ist der, dessen Geist sich auf den Sinn der von ihm erkannten Wirklichkeit stützt, auf den logos tes ousias, was man in diesem Zusammenhang als ‚Wort der Wirklichkeit‘ übersetzen sollte.

Der Geist lebt nur, indem er sich auf die objektive, außerhalb von ihm existierende Vernunft der Wirklichkeit stützt, ohne diese Stütze stirbt er ab und hört auf, Geist zu sein.“ (S. 56)

*„Alles drückt das Ganze aus, und das Ganze ist **in** allem und nicht irgendwo **daneben**. Als etwas Metaphysisches oder genauer Mystisches kann das Ganze nicht neben oder hinter den Werkzeugen seiner Verkörperung gedacht werden“ (S. 60)*

Es geht also darum, über die verbindende Identität mit dem Ganzen (die im Bewegen des Besonderen, zum Beispiel im leiblichen Bewegen des Menschen gefunden wird) die hierarchisch geordne-

ten Ordnungen des Ganzen zu erfassen. Es ist nicht so, dass die objektive Natur entweder gar nicht ist oder wenn, dann nur ein gesetzloses Chaos, das erst über das Erkennen des Menschen in Ordnung gebracht wird. Ordnungen sind auch objektiv da. Allerdings nicht in der mechanischen Form, die mehr oder weniger unsere Modelle prägt.

Diese mathematisch-mechanischen Ordnungen ziehen wir allerdings selbst, um der Erkenntnis willen, über die Ordnungen der Natur. Daraus folgt aber nicht, dass die Natur selbst ohne Ordnungen sei.

Pavel Florenskij verdeutlicht dies am Beispiel der theoretischen Physik und kommt zu folgendem Ergebnis:

„Entweder eine mechanische Erklärung ist völlig unmöglich, oder sie ist willkürlich, denn sie lässt keine Auswahl unter den unendlichen Mengen gleichberechtigter Mechanismen zu – sie geben alle gleichermaßen Auskunft über die Besonderheiten der untersuchten Erscheinung.

Folglich:

*Alle Erklärungen sind **bedingt**, denn jeder Erklärung kann mit gleichem Recht eine andere entgegengestellt werden, dieser wieder eine andere und so bis ins Unendliche.*

Aber alle diese Erklärungen sind keine ‚so ist es‘, sondern ein ‚als ob‘, das heißt Modelle, Symbole, fiktive Bilder der Welt, die an die Stelle der Erscheinungen treten, diese aber keineswegs erklären.

*Denn die Erklärung beansprucht unweigerlich **Einzigkeit**, während die Modelle der Wirklichkeit eine unbegrenzte Auswahl zulassen.*

Erklärung heißt genaue Kenntnis, Modelle sind ein Spiel der Phantasie. Die Erklärung ist apodiktisch, Modelle sind lediglich hypothetisch, nur hypothetisch, ihrer Natur nach auf ewig verurteilt, hypothetisch zu sein. Danach ist

*es kaum noch nötig zu erklären, dass der wahre philosophische Sinn der ‚Möglichkeit mechanischer Erklärung‘ in ihrer **Unmöglichkeit** liegt, wobei das Wort ‚Möglichkeit‘ hier in einer speziellen Arbeitsbedeutung gebraucht ist.“ (S. 19)*

Aber:

„Anders gesagt, weder die mathematischen Formeln noch die mechanischen Modelle heben die Wirklichkeit der Erscheinungen auf, sie existieren vielmehr neben ihr, zur gleichen Zeit und um ihretwillen.

Die Erklärung will die Erscheinung aufheben, sie will die Wirklichkeit der Erscheinung in jene Kräfte und Wesenheiten auflösen, die sie an die Stelle des Erklärens setzt. Die Beschreibung in Symbolen unseres Geistes dagegen, wie immer diese beschaffen seien, wünscht unsere Aufmerksamkeit zu erhöhen und zu bewirken, dass wir uns der vor uns liegenden Wirklichkeit bewusst werden.“ (S. 21)

Die Beschreibung mit Symbolen verdichtet sich (im Verstehen des ‚Sinns‘ eines Satzes) zum Verstehen eines einzigen diese Beschreibung umfassenden Symbols.

Dieses Symbol, dieses Wort, liegt (im verstehenden Beachten) hautnah der Wirklichkeit an.

Im Bewusstsein werden gewissermaßen die Symbole der differenzierten Beschreibung ‚gesammelt‘ und zu einem ‚eingipfeligen‘ Bewusstsein zugespitzt.

Der ‚Sinn‘ der Beschreibung wird dadurch zu einem einzigen Symbol verdichtet und ‚ganz‘ gemacht.

Dieser ‚Sprung‘ zum zugespitzten Ganzen bringt uns im ‚Aha-Erleben‘ erst zur ‚Bedeutung‘ des ‚Sinns‘ des Satzes, zur unmittelbaren Bedeutung des umfassenden Symbols, des umfassenden

Wortes bzw. des umfassenden Namens. Dieser Name ist dann in der ‚Bewusstheit‘ in seiner ‚Einzigkeit‘ präsent. Er ist dann die benannte spezifische Qualität, letztlich ist er dann das Ur-Phänomen eines im Aha-Erleben in sich undifferenzierten So-Seins, einer ‚Soheit‘.

Eugen Herrigel würde sicher meinen, dass Hermann Lotze mit seinem ‚ersten Allgemeinen‘ genau diese Soheit im Visier hatte. Herrigel schrieb hinsichtlich der Unaussagbarkeit des unmittelbaren Soseins, das zunächst als ein ‚Dieses‘ angeschaut wird:

„Lotzes ‚erstes Allgemeine‘ gehört hierher. Was an seiner, nicht immer ausreichend gewürdigten Auffassung besondere Hervorhebung verdient, ist sein Hinweis darauf, dass dieses erste Allgemeine rein anschaulich gebildet wird – also selbst noch leibhaftige Anschauung des Seienden ist und somit keineswegs willkürlich und gleichsam von außen her an es herangetragen wird in der Absicht, theoretisch bestimmbare Substrate herzustellen. Denn die bewusst geübte, auf die Überwindung der unübersehbaren sinnlichen Mannigfaltigkeit im Begriff hinauslaufende Verallgemeinerung des Seienden liegt an anderer Stelle und hat ein Material von ganz anderer Struktur zur Verfügung.

Das erste Allgemeine dagegen ist noch unbehelligt formlose Anschauung; es stellt gegenüber den Besonderungen ein neues, aber noch immer unmittelbares erlebtes Substrat dar, aus dem jene erst ihr ‚Wesen‘ herzuleiten scheinen.

Ein Substrat also, das nicht künstlich hervorgerufen und auch nicht wie in einem zweiten, über den ersten unmittelbaren Befund hinwegsehenden Stadium der Kontemplation erst erreichbar wäre, sondern in eins mit jenem gegeben und nur begrifflich von ihm isolierbar wird.

*Daher ist, was dabei anschaulich erlebt wird, nicht eine Sonderanschauung **neben** jenen früheren Anschauungen des Seienden in seiner Vereinzelung, sondern dessen eigentliche, die künstliche Vereinzelung geradezu korrigierende Anschauung.*

- Moderne Theoretiker einer durchaus nicht unberechtigten, aber ihrer Beschränktheit sich nicht bewussten unmittelbaren Einstellung zur Welt interpretieren diese Schaubarkeit des isolierbaren Allgemeinen als ‚Wesensschau‘, ohne zu bemerken, dass es in dieser eigentümlichen Phase der kontemplativen Erfassung des unmittelbar Wirklichen wohl eine ‚Schau‘, aber noch keine ‚Wesen‘ gibt. Wesensschau liegt anderswo, auf einem anderen Niveau der Ursphäre.“³⁴

Diese in einer Sammlung erreichbaren Ur-Phänomene sind zwar in sich nicht zu einem differenzierten Bewusstsein, d. h. zu einem differenzierten ‚Wesen‘, auseinandergesetzt, aber sie ‚zeigen‘ eine Offenheit zu den anderen Ur-Phänomenen und zu deren hierarchisch umfassender Ordnung.

Diese Ur-Phänomene können sich auseinandersetzen, ohne dass die Ganzheit als bindender Hintergrund verloren geht, ohne dass die Eingipfeligkeit des Bewusstseins oder das Ganze der objektiven Qualität zerbricht. Jenes Bewusstsein nenne ich dann das ‚Inform-Sein‘.

³⁴ Eugen Herrigel. Urstoff und Urform – Ein Beitrag zur philosophischen Strukturlehre. Tübingen 1926. S. 113 f.

vgl. auch: Hermann Lotze. Die Ideenwelt – Apriorismus und Empirismus. (Sonderdruck aus: Logik – Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen.) und Hermann Lotze. Der Grund des Lebens. (Sonderdruck aus: Mikrokosmos). Taschenausgaben der ‚Philosophischen Bibliothek‘ Nr. 65/66 und Nr. 53. Verlag Felix Meiner in Leipzig.

Der Schwerpunkt des Auseinandersetzens kann nach innen, zum Gehalt des Ur-Phänomens hin gerichtet sein oder mehr zu den anderen Ur-Phänomenen hin. Das Erleben dieses nach außen gerichteten Erlebens des Phänomens wird als ein allseitiges Widerspiegeln von soseienden ‚Einzigkeiten‘, von Monaden, beschrieben. Diese Monaden spiegeln sich gegenseitig wie die Perlen im ‚Netz des Indra‘³⁵.

In diesem konkreten Erleben der Sammlung ist im ‚Ursprung‘ des Differenzierens (ist im augenblicklichen ‚Sprung‘ des Auseinandersetzens der ‚Soheit‘) die auf einen qualitativen Punkt gebrachte Wirklichkeit als ‚unverwechselbarer‘ Name, als Ur-Phänomen, als echtes Symbol gegenwärtig.

Es ist dann kein Hauch zwischen dem Namen und der Gestalt der Wirklichkeit der spezifischen Qualität.

In der Soheit ist Wirklichkeit als geformte Natur, als Form **und** Name präsent. Diese in sich vorerst noch undifferenzierte spezifische Qualität der Natur ist als Soheit im Erleben unmittelbar als Name ‚verkörpert‘. Dieser Name ist Grund-Lage des Erinnerns und Wieder-Kennens.

Für diesen ‚Namen‘ können dann unterschiedliche ‚Wörter‘ artikuliert werden. Das unmittelbare Ur-Phänomen ‚Ich/wirkliche Gestalt/Name‘ ist aber selbst ohne Geräusch und ohne visuelles Bild, aber nicht ohne leibliches Bewegen. Es ist bloß leiblich da, im Leib verkörpert, es ist ablösbares und bewegbares leibliches Merk-Mal.

³⁵ Vgl. Heinrich Dumoulin. Zen – Geschichte und Gestalt. Bern 1959, S. 45.

Diese ‚einzigartigen‘ Qualitäten (Soheiten, Ur-Phänomene) werden im indischen Denken auch als ‚dharma‘ benannt.

Das Wort ‚dharma‘ hat einen vielfältigen Gebrauch. So wird auch die mit Symbolen beschriebene und sprachlich vermittelte Lehre Buddhas ebenfalls mit dem Wort ‚dharma‘ bezeichnet. Mit ‚dharma‘ wird auch das Weltgesetz, der Logos im Sinne Heraklits, benannt.

All dies mit dem Wort ‚dharma‘ bezeichnete ist aber im Verstehen nur existent, wenn dieser zum Beispiel die sprachlich vermittelte Lehre Buddhas in einer Sammlung, in einem Einssein mit der Wirklichkeit, auf den ‚Punkt der Soheit‘ gebracht und somit echt verstanden hat.

In diesem Fall wird dann davon gesprochen, dass der um Verstehen bemühte das ‚dharma-Siegel‘ der Erleuchtung erlangt hat.

Diese ‚relativ beruhigten‘ Qualitäten (dharmas) prägen die Welt. Es gibt unzählig viele unterschiedliche Dharmas.

Sie existieren aber nicht nur im Bewusstsein, sondern auch objektiv nur einen Augenblick, eben nur so lange die Spanne, bzw. das zeitliche ‚Feld ihrer Trägheit‘, reicht. Sie sind als erscheinendes So-Sein unvollkommen und werden daher von ‚Augenblick zu Augenblick‘ wiedergeboren, entsprechend ihrem mit den ‚dharma‘ **nicht übereinstimmenden** Wirken bzw. entsprechend dem nicht übereinstimmenden Taten, entsprechend ihrem ‚karma‘.

Dharma ist qualitative Soheit. Die Soheit ist nach außen durch Unterschiede geprägt, sowohl in der objektiven Wirklichkeit als auch in ihrer gesammelten Verkörperung als Bewusstheit. Es gibt unzäh-

lig viele unterschiedliche Dharmas. Sie konstituieren als Daseins-Faktoren die Wirklichkeit.

Sie sind Einzigkeiten, sie sind Monaden, die absolut, d.h. nicht durch ‚Merk-Male‘, sondern durch das ‚Nichts‘ voneinander getrennt sind.

Sie sind aber als Daseins-Faktoren nicht ewig wie die Monaden in dem Modell von Leibniz. Sie leben sich in der Wirklichkeit der Erscheinung daher auch nicht durch ‚Kontinuität‘ aus, sondern durch ‚Sprünge‘. Sie werden von Augenblick zu Augenblick wiedergeboren.

Die Kausalität ist daher in diesem Modell kein kontinuierlicher ‚Zug‘ oder ‚Schub‘, sondern ein ‚Sprung‘ (vgl. den ‚Aktsprung‘, den ‚Quantensprung‘)

Das Sosein der Natur ‚springt‘. Dies ist der radikale Unterschied zur Kontinuitätslehre von Leibniz, in welcher die Natur keine Sprünge macht.

Das Bewegen ist demnach, wie in meinem Modell, seinem sich verändernden Sosein nach auch ein ständiges Springen über die begrenzenden ‚Hürden des Nichts‘, über die definierenden Grenzen hinweg. Seiner ‚Identität‘, seiner ‚Leere‘ nach, ist die Bewegung dagegen ein kontinuierliches Fließen.

Je mehr man das Sosein in sich auseinander setzt, um so mehr wird das vorher scheinbar kontinuierliche Feld des Soseins zum Spielplatz von diskreten springenden und zumindest zeitlich in einen anderen scheinbaren Ort umschlagenden Qualitäten.

Es gilt daher im Wahrnehmen diese Vielfalt wieder zusammen zu binden und unmittelbar als ein Ganzes zu schauen. Im Zen ist man deswegen darum bemüht, dass der Verstehende ohne sprachliche Vermittlung die Soheit des Augenblickes als ein Ganzes erfasst. Dies wird als die Übermittlung der Lehre durch direktes Hindeuten bezeichnet.

Der Zugang zum Verstehen dieses im Zen beschriebenen Geschehens ist uns nur über das eigene Beachten unseres eigenen Erlebens möglich.

- In diesem Beachten entdeckt sich unser Erleben einerseits als eine Einheit von drei akzentuierbaren Dimensionen des Erlebens: dem So-Sein, dem Wert-Sein und dem Dasein;
- andererseits entdeckt sich im Erleben das Erleben selbst als Lebendigkeit, als eine untrennbare Einheit mit unserer leiblichen Präsenz, die sich im Selbst-Erleben wiederum als eine Einheit von Beachten (als einem gerichteten Bewegen der Achtsamkeit) und dem körperlichen Bewegen entdeckt.

Das Beachten hat eine starke Affinität zur Erlebens-Dimension des Da-Seins, während das körperliche Bewegen wiederum eine starke Affinität zur Erlebens-Dimensionen des So-Seins und des Wert-Seins besitzt.

Jedes Da-Sein ist aber Wirklichkeit, ist daher auch wirkendes So-Sein und Wert-Sein.

Es gibt im Erleben kein sog. ‚reines Dasein‘, wohl aber einen Trend, im Erleben das Da-Sein immer mehr zu isolieren, was über das Beachten des Beachtens usw. erfolgen kann. Hier gelangt man

dann zur ‚Ahnung‘ eines ‚Grundes‘, der zwar alles (das ‚wirkend werdende‘ Ganze) erfüllt, aber selbst ‚leer an Form‘ ist.

Erst im Auftauchen aus diesem erlebensintensiven Berühren des ‚ahnbaren‘ Grundes bleibt eine Erinnerung an dieses ‚Erleben‘, das mir dann als ‚engerolltes‘, als ‚verkörpertes Erlebnis‘, als die fundamentalste und überhaupt formlose ‚Soheit‘ benennbar wird.

Für das eigene Beachten dieses Erlebens bleibt aber bloß das Erleben des ‚Unterschiedes‘, das Erleben eines ‚Nicht-So-Seins‘, das anders als alles und jedes So-Sein, anders als das ‚Ganze‘ ist, wie es in der negativen Theologie formuliert wird.

Diese Fülle ist dann aber mit ihrem ‚Namen‘ im So-Sein selbst ‚identifizierbar‘ bzw. sie erlebt sich als das, was im verändernden Sosein diesem seine ‚Identität‘ gibt.

Das Beachten zeigt sich:

- einerseits als ein verbindendes Bewegen der Achtsamkeit, als ein ‚Identität‘ bildendes Bewegen;
- andererseits als ein begrenzendes, auseinandersetzendes, beruhigendes, festhaltendes Bewegen, das Formen zeigt bzw. im Erleben selbst auch Formen schafft, indem es den Fluss des ‚Erlebens‘ relativ beruhigt und es in einem ersten Schritt zum ‚Erlebnis‘ als ‚Soheit‘ einrollt, als einem ‚Erlebnis‘ aber, das ein noch mit dem ‚Erleben‘ im Hier und Jetzt unmittelbar verbundenes Ur-Phänomen erscheinen lässt und so benennbar macht.

Dieses fundamentale Erlebnis kann selbst zum Objekt des Beachtens genommen und in sich weiter achtsam auseinandergesetzt werden, wodurch im Erleben (aus der ‚Bewusstheit‘ heraus) unser differenziertes ‚Bewusstsein‘ aufgezo-gen wird.

Dies alles erfolgt aber im Erleben, das nur in untrennbarer Einheit mit unserem Leib, mit unserem Körper, da ist. In diesem Sinne ist vorerst jedes ‚Erleben‘ und später jedes ‚Erlebnis‘ ein Ereignis in unserem Körper. Als ein ‚Verkörpern‘ ist es ein ständiges Wirken und Formen.

In diesem Verkörpern wird das ‚Erleben‘ zu ‚Erlebnissen‘ und dann zu ‚Erinnerungen‘ (ähnlich wird das ‚Bewegen‘ zur ‚Bewegung‘ und diese dann zum ‚Körper‘) eingerollt und relativ beruhigt.

Es wird so Beharrlichkeit, Trägheit, Masse geschaffen, die relativ unverändert das Verändern in der Zeit überdauert, bzw. sich jenem träge widersetzt.

Bewegen ist als Verändern genau so So-Sein, wie es die Bewegung und auch der Körper ist. Auch das Beachten ist als Bewegen gerichtet und damit sich veränderndes Bewegen.

Aber jedes Bewegen ist nur deswegen Bewegen, weil es trotz des Veränderns in einer ‚Identität‘ das Selbe bleibt, welches das sich verändernde So-Sein zum Da-Sein verbindet und erfüllt.

Aber auch Bewegungen und Körper haben ihr Da-Sein ihre ‚Identität‘. Diese sogar in doppelter Weise:

- einerseits als verbindendes Bewegen,
- andererseits als Trägheit.

So hat auch das Gedächtnis:

- einerseits seine Identität als Trägheit der Erinnerungstreue des So-Seins;
- andererseits als Verbinden mit dem Erleben des gegenwärtigen Da-Seins.

Das leibliche Bewegen ist als Aspekt der Lebendigkeit sowohl unmittelbar mit dem Beachten (dem Bewegen der Achtsamkeit), als auch unmittelbar mit allen drei Dimensionen des Erlebens verbunden, dem So-Sein, dem Wert-Sein und dem Da-Sein.

Insofern ist unser Leib eben unmittelbar, ‚gleichzeitig‘ und ‚gleichräumlich‘ auch eine Einheit aller dieser aktuellen oder zur Trägheit eingerollten ‚Verkörperungen‘.

Wenn wir, in einer Außensicht des Selbst-Beachtens, nun unseren Leib selbst als eine aus der Welt ‚herausgerollte‘ und in sich zur relativen Ruhe ‚eingerollte‘ Verkörperung der Welt betrachten, die sowohl von außen als auch von innen her ‚autopoietisch‘ bewegt ist, d. h. sich immer wieder bewegt verändert, aber auch zu relativ dauernden Trägheiten eingerollt wird, dann erscheint auch außen in der Welt so etwas wie Achtsamkeit, die einerseits grenzsetzend trennt, andererseits aber das getrennte in sich verbindend einrollt und grenzsetzend massig macht. Dieser Prozess wiederholt sich in der Ausdifferenzierung, so dass sich im Verkörperten wiederum Verkörpertes findet .

Das Bewegen als Verändern erscheint als Kausalität. Kausalität erscheint wiederum als ein ‚Vom-Vergangenen-bedingt-Werden‘, als ein neues ‚Verkörpern‘ von etwas bereits in die Vergangenheit ‚zurück-Gelegtem‘.

Jeder Körper ist als Ganzes auf diese Weise einerseits Verkörperung von sich selbst, andererseits verkörpert er auch in sich das, was er nicht ist, was er nicht mehr ist und was er noch nicht ist.

Wechselwirken im Inneren wie im Außen ist immer ein gleichzeitiges und gleichräumliches Widerspiegeln. Wechselwirken ist ein Wechselformen, das sich selbst widerspiegelt.

Mit zunehmender Höherorganisation des Verkörpers wird im Leib das, was er nicht ist, immer umfassender verkörpert – es wird in ihm ein körperliches Modell der Welt aufgebaut, das sich selbst widerspiegelt.

Das Verkörperte ist innen und außen ein mehrfach immer wieder eingerolltes Bewegen. Es gibt keine Form, die nicht wirkend wirklich, also letztlich kein Bewegen wäre. Jedes sogenannte geistige oder seelische Sosein ist an Leib gebunden. Selbst das Beachten (als widerspiegelnder Aspekt des Erlebens) ist leibgebunden, hat Richtung, ist Bewegen.

Das Beachten zeigt sich in meinem Denk-Modell jedoch als die ‚gründliche‘ Kehrseite des körperlichen Bewegens:

- die in ihrer Gründlichkeit, die in ihrem Grund-Sein uns verbindend widerspiegelt;
- in ihrem Bewegen aber auch auseinandersetzt und einrollt.

Die Geburt der leiblichen Sprache hängt vermutlich eng mit dem Entstehen des willkürlichen Bewegens und dieses mit dem Entstehen von Bewusstsein zusammen. Trägheit, Gedächtnis sind vorausgesetzt.³⁶

Aber ähnlich wie Fortbewegen auf der Trennung und dem Verbinden von zwei Teilkörpern ‚in einem‘ Gesamtkörper beruht, wo-

³⁶ Vgl. mein Projektpapier Nr. 3 „Bewusstsein, Willkür und Bewusstheit“. Internet: www.tiwald.com

durch sich die Teilkörper gegeneinander bewegen und so den Gesamtkörper **in** seiner ‚Umwelt‘ **gegen** seine ‚Umgebung‘ fortbewegen können, mag die Sprache auf der Trennung und dem namengebenden Verbinden von Teil und Ganzem beruhen, wodurch in den auf diese Weise zu Symbolen verkörperten Teilen (durch deren Trägheit) sich in der Zeit mehr verkörpert, als jeweils aktuell im symbolischen Verkörpern gegenwärtig ist.

Diese trägen und speichernden Verkörperungen (Symbole) lassen sich nun wieder nach außen verkörpern (Ton, Schrift), wodurch die Trägheit einerseits ‚gefestigt‘, andererseits auch eine äußere ‚Sammlung‘ der gesellschaftlichen Erfahrung möglich und die Überlieferung dieser mittels äußerer Verkörperungen (Symbolen) versucht werden kann.

Aber auch diese Tradierung braucht letztlich ein leibliches Verstehen und ein Binden an die aktuelle Wirklichkeit im beachtenden und innerlich ‚gesammelten‘ Erleben.

Die Nähe des Daseins und des Bewegens zum ‚Grund‘ legt das Missverständnis nahe, das Dasein und das Bewegen (im Unterschied zur Bewegung) selbst als formlos anzusehen und es dadurch zu etwas Unerkennbaren (wie das sog. ‚Ding an Sich‘) zu machen. Für mich hat das Bewegen zwar Dasein, es ist erfüllt von Leere, aber es ist als Verändern (Sosein) das soseiende Bewegen überhaupt, das in meinem Modell als komplementäre Form von zwei Arten des Bewegens erscheint. Eine Art des Bewegens rollt dabei die andere Art des ‚Bewegens‘ zur ‚Bewegung‘ und dann zum

‚Körper‘ ein. Jedes Bewegen hat Richtung und ist somit geformt, es ist Sosein.

Alles wird, in meinem Modell, letztlich nur durch Bewegen bedingt und natürlich auch nur über das Bewegen mit Dasein erfüllt.

Das Bewegen ist nicht nur komplementär in seinen beiden Erscheinungsarten (verbindend und grenzsetzend), sondern jede der beiden Arten ist in sich bereits eine Einheit von Verändern und Identität: die eine Art kann in die andere umschlagen.

Das Verändern wirkt, die Identität erfüllt. Verändern ist Wechselwirken, die Fülle ist ‚Grund-Lage‘ des Widerspiegels.

Das Bewegen ist immer das Bemühen sowohl ‚hier‘ (räumlich) und ‚jetzt‘ (zeitlich) als auch ‚da‘ (räumlich) und ‚dort‘ (räumlich) und ‚nun‘ (zeitlich) und ‚dann‘ (zeitlich) sowohl zu sein als auch nicht zu sein bzw. weder zu sein noch nicht zu sein usw.

Die Landschaft ist zwar sich selbst widerspiegelndes Sosein, aber sie ist nur dann Landkarte von sich, wenn sie sich selbst widerspiegelt als ein Meta-Sosein des eigenen Soseins.

Dieses Meta-Sosein (Symbol) kann als Landkarte aber nie dem Sosein der Landschaft ‚gleich‘, aber in der Höherorganisation der Materie (mit Hilfe des Gedächtnisses, durch die ‚sammelnde Trägheit‘ der symbolischen Verkörperungen) dem Sosein der Landschaft immer ‚ähnlicher‘ werden.

Widerspiegeln und Wechselwirken sind die Grundeigenschaften der erscheinenden Materie.

Im Widerspiegeln gibt es einerseits den Prozess des Filterns, der darum bemüht ist, sich dem Auffälligen, dem Häufigen, dem aktuell Bedrohlichen, dem aktuell Erfreulichen usw. lebendig wechselwirkend zuzuwenden.

Dieses biologische Binden an die Faszination des spektakulären ‚Hier und Jetzt‘ ist aber nur eine Seite des Lebens.

Andererseits wird es nämlich im Sinne der Überlebenssicherung immer dringlicher, in der Gegenwart bereits die aufkeimende Zukunft zu erkennen, also auch das derzeit noch Unscheinbare selbsttätig beachten zu können. Es geht also um das Loslösen vom fremdbestimmten Druck der aktuellen Faszination.

Das Einfache, das Unauffällige, das ‚Fade‘, das ‚Geschmacklose‘ gilt in der chinesischen Kultur als eine Qualität der ‚Mitte‘ und des ‚Grundes‘.³⁷

Zum ‚Grund‘, zum ‚Tao‘, zur ‚Leere‘ gelangen wir, wie es in Methoden des Zen praktiziert wird, unmittelbar über das ‚Beachten der Achtsamkeit‘, über die Dimension des Da-Seins, - das ist der eine Weg; *„mit dem Faden bleiben wir (dagegen, H. T.) im Bereich der sinnlichen Erfahrung (auch wenn sie uns an die Grenze des Sinnlichen versetzt, dort, wo es am feinsten ist). Die Fadheit ist konkret – wie diskret sie auch immer sein mag.“*³⁸ - dies ist der andere Weg.

³⁷ Vgl. Francois Jullien. Über das Fade – eine Eloge. Zu Denken und Ästhetik in China. Berlin 1999. Merve Verlag (ISBN 3-88396-151-5)

³⁸ Francois Jullien. Über das Fade – eine Eloge. Zu Denken und Ästhetik in China. Berlin 1999. S. 23.

Es geht mir hier nun darum, jene von der Sinnlichkeit achtsam abgelöste ‚Mitte‘, die sich vom ‚Grunde‘ her zur Sinnlichkeit hin öffnet, von jener ‚Mitte‘ der Sinnlichkeit selbst, welche die Sinnlichkeit im ‚Grunde‘ verankert, einerseits zu unterscheiden, andererseits aber deren Identität aufzuzeigen.

Es handelt sich dabei um ein und die selbe ‚Mitte‘, die aber auf zwei unterschiedlichen Wegen zu erreichen ist:

- folgt der Zen mehr dem Weg über das ‚Beachten der Achtsamkeit‘ zum Grunde hin und von diesem dann über das sogenannte ‚Satori‘ hinein in die Welt der sinnlichen Unterscheidungen;
- so wird in der chinesischen Kunst, insofern sie mit dem Faden achtsam ‚umgeht‘, der Weg (vorerst im Ganzen der Welt der Unterscheidungen bleibend) über die fade ‚Mitte der Sinnlichkeit‘ zum Grunde hin gegangen, wodurch sich die Sinnlichkeit über die Erlebens-Tiefe im Grund verankert und dadurch ermöglicht, dass das ‚Unsichtbare‘ des Grundes (das Da-Sein) durch das So-Sein durchscheint, bzw. dieses erfüllt.

Die Wörter ‚Aufmerksamkeit‘ und ‚Achtsamkeit‘ verwende ich, um einen Unterschied zu markieren, der beim Selbst-Beachten der eigenen Intentionalität, d. h. des ‚Richtens des Widerspiegelns‘, wesentlich ist.

Im Selbst-Beachten lässt sich nämlich entdecken, dass man meist durch die Um-, Mit- oder durch seine eigene Innen-Welt (auch durch seine eigene Sprache) fasziniert wird. Diese Faszinationen saugen die eigene Achtsamkeit an, wodurch die Richtung der eige-

nen Intentionalität, sowohl von innen als auch von außen her, fremd-bestimmt festgelegt wird.

Dieser als fremd-bestimmt erlebbaren Intentionalität gebe ich den Namen ‚Aufmerksamkeit‘, im Unterschied zur der vorwiegend als selbstbestimmt erlebbaren Intentionalität, der ich den Namen ‚Achtsamkeit‘ gebe.

Diese Unterscheidung legt allerdings das Missverständnis nahe, dass die eine ‚Bewegung des Richtens‘ gut, die andere dagegen schlecht sei. Hier sei gleich angemerkt, dass beide Formen des ‚Richtens des Widerspiegeln‘ eine komplementäre Einheit bilden und jede der beiden Formen der Intentionalität die jeweils andere in sich aufbewahrt.

Das Problem liegt daher nicht darin, ob ich selbst es bin, der suchend und fragend seine Intentionalität frei umher-schweifend richtet, oder ob (in meinem Wechselwirken mit der Welt) mich eine beglückende oder bedrohende Situation fesselt, sich mir als Problem vorwirft und dann als Einstell-Wirken³⁹ mein zweckmäßiges Handeln fördert und fordert.

Auch Tiere haben beides: sie werden sowohl in ihrer Intentionalität durch lebensrelevante Reize unmittelbar fasziniert, was vorerst zu unbedingten Reaktionen führt, als auch im spielenden oder suchenden Appetenz-Verhalten vom Situationsdruck relativ freigesetzt.

Es ist auch bekannt, dass man Tiere zum Unterscheiden eines für sie in ihrem Wahrnehmen vorerst gleichwertigen So-Seins dadurch zwingen kann, indem man dieses vorerst undifferenziert wahrge-

³⁹ Zum Thema „Einstell-Wirkung“ siehe meine Texte zum Projekt „Musik-Gesundheit-Bewegen“. Internet:<www.tiwald.com>

nommene So-Sein mit klar differenzierbaren Dimensionen des Wert-Seins, zum Beispiel die Farbe ‚Hellgelb‘ mit einem Stromschlag und das etwas ‚dunklere Gelb‘ mit einer Futtergabe verknüpft.

Bedeutete für das Tier vorher sowohl Hell- als auch Dunkel-Gelb ‚Futter‘, so lernt das Tier über die Koppelung mit der Dimension ‚Wert-Sein‘ das vorerst noch globale So-Sein der gelben Farbe nun zu unterscheiden.

Dies sind alles lebenswichtige Prozesse, die auch das Leben des Menschen fördern und schützen.

Das Problem liegt für den Menschen daher nicht hier, sondern vielmehr in den Chancen und Gefahren seiner Gewohnheits-Bildungen, die ihn meist zu stark festlegen.

Auch Tiere bauen über sog. ‚bedingte Reflexe‘ für ihre Verhaltenssteuerung Symbole auf, die Kommendes ankündigen. Es geht dabei darum, aus der Gegenwart auszubrechen und eine Art Früh-Erkennen aufzubauen. Die auf die Zukunft gerichtete lebendige Einstellung der Tiere sucht Teile eines Gesamt-Ereignisses, bzw. sucht vorerst sachlich Fremdes (z. B. einen Glockenton), das nicht zum sachlich Ganzen (Futter-Fressen) gehört. Diese sog. neutralen Reize werden im Erleben ‚aufmerksam‘ in das Gesamt-Ereignis einbezogen, d. h. sie bekommen durch das ‚vereinende Bewegen‘ der Aufmerksamkeit, trotz ihres ‚Anders-Seins‘, eine erlebbare Identität mit dem Ganzen.

Das Gesamt-Ereignis wird allerdings über das Wert-Sein der Bedürfnisse der Tiere als ‚Feld‘ aufgespannt.

Der neutrale Reiz muss deshalb sehr deutlich oder deutlich immer wiederkehrend innerhalb dieses vom aktuellen Bedürfnis gespannten raum-zeitlichen Feldes verabreicht werden, damit er später als Symbol stellvertretend für das Ganze stehen und dieses auch ankündigen kann. Nur ein hungriges Tier hat die Bereitschaft, das Fressen ankündigende Symbole zu suchen und zu lernen!

Diese zukunftsorientierte Frage verweist aber sofort auf die Frage, wie etwas Vergangenes, das später das Kommende ankündigen soll, überhaupt gefasst, d. h. in der Gegenwart aufgenommen werden kann.

Die ‚Frage nach der Prognose‘ baut auf der ‚Frage nach dem Erinnern‘ auf, d. h. auf der Frage, wo denn das Vergangene in einem Gedächtnis festgehalten wird und mit welchem Bewegen man beim Erinnern in die Vergangenheit gehen kann.

Hier bietet sich zur Erklärung ein Modell der ‚Zeit-Umkehr‘ an, wie es Pavel Florenskij⁴⁰ gebildet hat.

In meinem bewegungswissenschaftlichen Modell, in dem die Bewegung fundamentaler als Zeit und Raum erscheint, hat der Begriff ‚Zeit-Umkehr‘ keinen Sinn. Es ließe sich in meinem Modell nur nach einer Bewegungs-Umkehr fragen. Dies erübrigt sich aber, da mein Modell ohnehin von einer Komplementarität von zwei Bewegungen ausgeht.

Das, was als Zeit-Umkehr erscheint, müsste sich in meinem Modell also mit diesen beiden fundamentalen Bewegungen verdeutlichen lassen.

⁴⁰ Pavel Florenskij. Die Ikonostase. Urbild und Grenzerlebnis im revolutionären Russland. Stuttgart 1988. Verlag Urachhaus. (ISBN 3878385870)

Ich unterscheide, wie schon wiederholt ausgedrückt, hinsichtlich ihrer Intentionalität zwei Bewegungen:

- das vorwiegend den Raum und die Zeit aufspannende, sich öffnende, ausbreitende, verbindende Bewegen;
- das vorwiegend, grenzsetzende, unterscheidende, zentrierende und letztlich einem zentralen Nichts zustrebende, bzw. ein in das Nichts zusammenfallendes Bewegen.

Das eine Bewegen öffnet sich räumlich und schreitet zeitlich vergehend fort, das andere drückt bzw. fällt in sich zusammen und bildet so den raum-zeitlichen Gegenspieler.

In meinem Modell ergibt es daher keinen Sinn, z. B. bei der Gravitation von einer ‚Anziehung‘ zu sprechen, für die dann die Fiktion einer anziehenden Masse (als Zentrum und als Kraft-Ursprung dieses allseitigen Zuges) unterstellt werden muss.

Die Gravitation erscheint in meinem Modell vielmehr als implodives ‚Sich-zusammen-Schieben‘, welches das explosive raumaufspannende Bewegen begrenzt, krümmt und zum relativ beruhigten Bewegungs-Wirbel verdichtet, der dann als Masse erscheint.

Die sogenannte Materie bzw. Masse ist daher nicht die Ursache, sondern die Folge des Aktes der Gravitation, die als Anti-Energie (als kräftiges grenzsetzendes Bewegen) die komplementär sich ausweitende Bewegungsform vorübergehend gefangen hält.

Diese sich ausweitende Energie versucht ihrer Natur gemäß zu entfliehen, dies mit oder ohne komplementäre ‚Bewacher‘, an die sie angekettet erscheint.

Gelingt es ihr, möglichst ohne ankettende Bewacher zu entfliehen, dann bleibt eine Übermacht an Bewacher ohne Häftling zurück,

gierig darauf, im Umfeld neue Energien als Häftlinge einzufangen und zusammenzudrücken.

Nicht die Frage nach Raum und Zeit ist das für die Erkenntnis der Welt Fundamentale, sondern die Frage nach dem Bewegen: Raum und Zeit müssen über das Bewegen erklärt werden, nicht das Bewegen mit Hilfe von Raum und Zeit!

Sogenannte ‚Zeit-Phänomene‘ treten auch in der ‚Arbeit der Achtsamkeit‘ auf. Das sogenannte ‚Dehnen der Zeit‘ habe ich an anderer Stelle⁴¹ bereits ausführlich behandelt. Die sogenannte ‚Umkehr der Zeit‘ wird zum Beispiel relevant, wenn es im Denken beim vernünftigen Schließen darum geht, in der Achtsamkeit das Gedächtnis in das Wahrnehmen des gegenwärtig Gegebenen einzubringen. Hier läuft der Film rückwärts ab, aber ohne dass das Geschehen selbst auch rückwärts läuft.

Wenn ich mich als laufend träume, dann laufe ich im Traum nicht rückwärts nach hinten, wie es beim Rückwärtslaufen eines Filmes erscheint. Der Traum entfaltet sich bloß vom (inneren oder äußeren) aktuellen Traum-Anlass her in die Vergangenheit hinein⁴².

Es wird gleichsam zum Hier und Jetzt des Traum-Anlasses eine Phantasie-Geschichte geschrieben, die sich von der Gegenwart in die Vergangenheit hinein sukzessive aufbaut.

Aber jedes geträumte Geschehen läuft sehr wohl auf den gegenwärtigen Traum-Anlass hin in die Traum-Zukunft hinein.

⁴¹ vgl. meinen Text: „Theorie der Leistungsfelder. Achtsamkeit und Bewegen-Lernen“ <www.tiwald.com> Texte zur Theorie des MuDo.

⁴² vgl. Pavel Florenskij. Die Ikonostase. Urbild und Grenzerlebnis im revolutionären Russland. Stuttgart 1988 (ISBN 3-87838-5870).

Bildlich gesprochen ‚paddle‘ ich in meinem träumenden ‚Beachten‘ nicht vorwärts (d. h. mit Blick in die Fahrtrichtung) in die Vergangenheit hinein, sondern ich ‚rudere‘, mit Blick auf das Hier und Jetzt des Traum-Anlasses, mit dem Rücken voran in die Vergangenheit.

Ich blicke bei dieser Fahrt in die Vergangenheit sozusagen hinter die ‚Kulissen des Werdens‘, was mir eine ‚phantastische‘ Vielfalt von Alternativen zeigt, die im Leben gar nicht realisiert wurden, aber als Chancen sehr wohl vorhanden waren.

Das beachtende ‚Paddeln‘ in die Vergangenheit lässt dagegen das Werden als einen ‚linearen Rinnsal kausal verknüpfter Fakten‘ erscheinen, ähnlich wie Historiker ihre ‚wahren‘ Geschichten schreiben.

Bei abendlichen Meditationen, die den vergangenen Tag reflektieren, soll man daher auch nicht zuerst an das Aufwachen am Morgen des nun zu Ende gehenden Tages denken. Es geht vielmehr auch hier darum, in einer sogenannten Zeit-Umkehr das am Abend gegenwärtige Im-Bett-Liegen durch die Frage „*Was war unmittelbar vorher?*“ usw. sukzessive in die Vergangenheit hinein als eine ganzheitliche und umfassende Vorstellung aufzubauen. Auch hier soll man nicht in die Vergangenheit hinein ‚paddeln‘, sondern (hinter die Kulissen des im Erinnern nochmals werdenden Tages schauend) in sie hinein ‚rudern‘!

Jedes erinnerte Geschehen selbst ‚paddelt‘ aber, wie in der vergangenen Realität, sehr wohl in die Zukunft zum Hier und Jetzt des Meditierens hin.

Der Raum des Erinnerns wächst durch die sogenannte Zeit-Umkehr sukzessive in die Vergangenheit hinein.

Die Zeit kehrt sich aber eigentlich nicht um, sondern sie läuft deutlich in zwei entgegengesetzte Richtungen. Der Raum spannt sich also in beide Richtungen auf, sowohl in die Vergangenheit als auch in die Zukunft hinein.

Ähnlich phantasie-geladene Phänomene stellen sich beim Erreichen der ‚Mitte‘, beim ‚In-Form-Sein‘ ein, deshalb habe ich hier ausführlicher darauf Bezug genommen.

Nun aber wieder gedanklich zurück zur Unterscheidung von Aufmerksamkeit und Achtsamkeit. Die Achtsamkeit ist, wie schon oftmals betont, eine komplementäre Einheit von zwei Arten des Bewegens. Sie verbindet und unterscheidet. Dementsprechend sind auch zwei Formen eines ‚Ganzen‘ zu unterscheiden.

- zum einen das Holon, das dadurch entsteht, dass ein Ganzes durch unterscheidendes Bewegen auseinandergesetzt wird,
- zum anderen ein System, das durch verbindendes Bewegen entsteht.
- im Holon werden die Glieder durch verbindendes Bewegen zusammengehalten,
- im System werden die Teile durch grenzsetzendes Bewegen definiert.

Die Achtsamkeit setzt ein sinnlich anschauliches Holon im sogenannten ‚Verstand‘ zu kleineren Bedeutungs-Einheiten ‚ur-teilend‘ auseinander und verbindet andererseits logisch schließend und kreativ **springend** mit der sogenannten ‚Vernunft‘ kleinere Einheiten zu größeren Sinn-Einheiten, zu Systemen.

Die Achtsamkeit kann nun bei dieser Arbeit einerseits von der äußeren Realität fasziniert, eingestellt und geführt werden, andererseits kann sie aber auch von der inneren Realität ‚vor-ur-teilend‘ dazu verleitet werden, dort Grenzen zu ziehen, wo objektiv keine sind, oder verführt werden, auch Einheiten zu bilden, die objektiv gar nicht gegeben sind.

Dadurch kommt es in der Erkenntnis zwangsläufig zum Konflikt zwischen den beiden Fremdbestimmungen der äußeren und der inneren Realität.

Zwei Faszinationen prügeln sich gleichsam um die Vorherrschaft.

In diesem Zweikampf zwischen diesen zwei Faszinationen gerät das, was mit ‚selbstbestimmter Intention‘ (Achtsamkeit) bezeichnet wurde, leicht aus dem Blick.

Aus der fundamentalen Dialektik zwischen freier Intention und bedürfnisrelevanter (bzw. gedächtnisgesteuerter) von außen her faszinierter Intention wurde eine von der freien Intention entfremdete Dialektik zwischen innerer und äußerer Fremdbestimmung, bei der zunehmend die vorurteilende innere Fremdbestimmung (zum Beispiel durch unsere Sprache) die Oberhand gewinnt.

Dieser Realitätsverlust bzw. diese Dominanz der inneren Fremdbestimmung ist wiederum ein gefundenes Fressen für die Manipulation des Menschen durch den Menschen.

In dieser Asymmetrie erscheint dann das fixierte Hinwenden zu bloß einer dieser beiden Faszinationen wie eine Befreiung, da man das ‚Schwanken‘ losgeworden ist. Dieses Hinwenden wird daher oft als eine Annäherung an die selbstbestimmte Achtsamkeit fehlinterpretiert.

Das Fixieren auf eine der beiden Arten der Faszinationen bzw. der Umschlag in die bloß andere Art der Faszination erscheint wie ein besonderer psychischer Ausnahmezustand vor allem auch deshalb, weil durch die starke Faszination der inneren oder äußeren Praxis das schwankende Bewusstsein sozusagen ‚auf den Punkt gebracht wird‘ und sich als scheinbar beruhigt und ‚frei von‘ erlebt.⁴³

Der Weg zur selbstbestimmten Achtsamkeit führt daher nicht selten

- von der flatternden und schwankenden Faszination, die den Menschen fremdbestimmt ‚im Dreieck springen lässt‘;
- über die auf den Punkt gebrachte und relativ beruhigte Faszination;
- hin zur sich vorerst frei und selbstbestimmt erlebenden Achtsamkeit.

Benutzt man auf diesem Weg, um die faszinierte Aufmerksamkeit auf den Punkt zu bringen, vorerst besonders auffällige Faszinationen (entweder spektakuläre äußere Reize oder beeindruckende innere Erlebnisse), so wendet man sich dann, wenn man die Aufmerksamkeit auf diese Weise auf den Punkt gebracht hat, zuneh-

⁴³ Diese Faszinationen stellen sich zum Beispiel auch bei intensiver Monotonie und dynamischem Rhythmus ein. In ihnen kann dann die sog. Subjekt-Objekt-Spaltung aufgehoben sein und sich dementsprechend ein Erlebnis der sog. Unmittelbarkeit einstellen. Im Sport hat diese Phänomene Andreas Marlovits untersucht.

Diese Aufmerksamkeits-Phänomene kann man aber von den Achtsamkeits-Phänomenen, die sich im Sport ebenfalls einstellen, klar und deutlich unterscheiden, deshalb sollten sie in der Theorie nicht mit jenen vermischt werden. Vgl. Den Beitrag von Andreas M. Marlovits. Erlebnis Tiefschneefahren. Ein Beitrag zur Psychologie des Berauschtsein. In: Frank Neuland (Hg.) Bewegung und Möglichkeit. Akzente einer ganzheitlichen Bewegungswissenschaft. Band 1 dieser Schriftenreihe. Hamburg 2002. (ISBN 3-936212-00-7). Vgl. auch: Andreas M. Marlovits. Das Unmittelbare im Sport. Psychologische Explorationen zum Sportlerleben. Wiesbaden 2000. (ISBN 3-8244-4417-8).

mend unauffälligen Erscheinungen zu. Zum Beispiel sucht man beim Bemühen Gleiches zu wiederholen (wie beim Uchi-Komi-Training im Judo)⁴⁴, während des Wiederholens nach kleinen Unterschieden, oder man wendet sich dem Einfachen und ‚Faden‘ zu, das vorerst nicht die Gefahr der manipulierenden Faszination zu liefern scheint.

Auf diesem Wege entdeckt man in sich das, was ich im Unterschied zur faszinierten ‚Aufmerksamkeit‘ mit dem Wort ‚Achtsamkeit‘ bezeichnet habe.

Das sich dabei einstellende glückliche Erleben verlockt allerdings dazu, das Werkzeug ‚Achtsamkeit‘ selbst zum Werkstück zu machen und an ihm, in immer weltabgewandteren Situationen, immer mehr herumzufeilen. Dies führt dann zum ‚Kult der Achtsamkeit‘, der gut beraten ist, in der Einsamkeit zu bleiben und den Prüfstand der Praxis, den Prüfstand der tatsächlichen Welt, zu meiden.

Aus christlicher Sicht beschreibt Pavel Florenskij den Weg von der Aufmerksamkeit zur Achtsamkeit so⁴⁵:

„Wenn aber die Aufmerksamkeit geübt ist und nicht durch den äußeren Eindruck dazu geführt wird, sich auf ein bestimmtes Objekt zu konzentrieren, wenn sie aus sich heraus fähig ist, aus dem Lärm der sinnlichen Eindrücke ein Merkmal oder ein Objekt herauszugreifen, obwohl es sich unter anderen frappierenden, jedoch für das Verständnis nicht erforderlichen Dingen verliert, so entfällt die Notwendigkeit sinnlicher Stützen für die Aufmerksamkeit.“

⁴⁴ Vgl. Horst Tiwald. Zur Psychologie des Uchi-Komi-Trainings. Internet: www.tiwald.com Texte zur Theorie des MuDo.

⁴⁵ Pavel Florenskij. Die Ikonostase. Urbild und Grenzerlebnis im revolutionären Russland. Stuttgart 1988 (ISBN 3-87838-5870).

Und im Gebiet des übersinnlichen Schauens ist es nicht anders: Die geistige Welt, das Unsichtbare, ist nicht irgendwo fern von uns, sondern umgibt uns; ...“ (S. 70/71)

*„Da das geistige Auge der Betenden schwach ist, muss die Kirche in Fürsorge um sie der geistigen Schläffheit Abhilfe schaffen: Sie muss diese hellen, klaren und lichten Visionen **markieren**, stofflich befestigen, ihre Spur durch Farbe binden.*

Aber diese Krücke der Geistigkeit, die stoffliche Ikonostase, verbirgt nichts vor den Gläubigen – keine interessanten und pikanten Geheimnisse, wie es sich manche in Ignoranz und Selbstliebe vorgestellt haben -, im Gegenteil, sie weist ihnen, den Halbblinden, die Geheimnisse des Altars, eröffnet ihnen, den Lahmen und Krüppeln, den Zugang in eine andere Welt, die ihnen aufgrund ihrer eigenen Geisträgheit verschlossen ist, schreit ihnen vom Himmelreich in die tauben Ohren, da sich erwiesen hat, dass die Rede in gewöhnlicher Lautstärke nicht zu ihnen dringt.

Natürlich ist dieser Schrei all der feinen und der reichen Ausdrucksmittel beraubt, die die ruhige Rede besitzt; aber wer trägt denn die Schuld, wenn letztere nicht nur nicht geschätzt, sondern nicht einmal bemerkt wird, und was bleibt dann anderes als der Schrei?“ (S. 69)

Auf dem Weg zur Achtsamkeit kann man nicht nur in dieser selbst oder in der starken Faszination durch den „Schrei“, wie Florenskij es bildhaft ausdrückt, stecken bleiben, sondern auch das Erreichen der ‚gewöhnlichen Lautstärke‘ kann einen festhalten und in einen ‚Kult der Einfachheit‘, in einen ‚Kult des Fadens‘ führen, in welchem man dann bemüht ist, dieses einfache So-Sein als seligmachend zu kultivieren.

Alle diese Angebote der Selbsterfahrung gibt es. Sie haben alle ihre gesellschaftliche Funktion.

Sowohl das einseitige Beschäftigen mit der Achtsamkeit als auch die achtsame Analyse des Fadens bringen aber auch wesentliche Erkenntnisse:

- über das Kultivieren der Achtsamkeit, d.h. über das ‚vertiefende Beachten der Achtsamkeit selbst‘ gelangt man im Erleben immer mehr zum Da-Sein als einer fundamentalen Dimension des Erlebens und kann dann verstehen, was mit den Wörtern ‚Leere‘, ‚Grund‘ und ‚Mitte‘ (als einer achtsamen Meta-Position) in meinem Modell bezeichnet wird; man bekommt dann auch ein ‚Gespür‘ dafür, was Meister Eckhart als ‚**Gottheit**‘ vom ‚Gott‘ unterschied;
- über das achtsame ‚Kultivieren des Fadens‘ gelangt man dagegen immer mehr zum Erleben des So-Seins in seinen fundamentalen Formen; man arbeitet dann mit ‚Grenzen-Erleben‘ und kann dann besser verstehen, was in meinem Modell einerseits mit ‚Nichts‘ und andererseits mit ‚Ganzem‘ und mit ‚Mitte‘, als einem ‚In-Form-Sein‘, bezeichnet wird. Hier bekommt man akzentuiert ein ‚Gespür‘ dafür, was Eckhart als ‚**Gott**‘ von der ‚Gottheit‘ unterschied.

Bei Meister Eckhart werden die drei Positionen der Drei-Einigkeit: ‚hl. Geist‘, ‚Sohn‘ und ‚Vater‘ klar unterschieden. Die Position des ‚hl. Geistes‘ nennt er ‚Gottheit‘. Sie ist in meinem Sinne der ‚Grund‘, sie ist die ‚Fülle an Kraft‘, sie ist die ‚Leere an Form‘, sie ist das ‚umfassende Sein-Können‘ als umfassende ‚Möglichkeit‘, als ‚Potenz‘.

In östlichen Philosophien wird diese Position das ‚Brahma‘, das ‚Tao‘, das ‚Wuji‘, die ‚Sunnata‘ usw. genannt.

Eckhart legt Wert darauf, diese wirkungslos in ihrer ‚Kraft‘ ruhende ‚Gottheit‘ vom ‚energisch‘ wirkenden ‚Gott‘, dem ‚Vater‘ (dem

umfassenden ‚Ganzen‘, der Natur im weitesten Sinne), zu unterscheiden.

Von diesem ‚Vater‘ gehen auf den Menschen (auf den ‚Sohn‘) äußere und innere Einstell-Wirkungen aus, die dieser mit seinem ‚Glauben‘ aber nur dann als ‚Gnade‘ (als eine innere Stimme) vernehmen kann, wenn er mit seiner Seele, wenn er mit seinem ‚Fünklein‘ (mit seinem ‚Atman‘) als ‚Sohn‘ unmittelbar eingeworden ist mit der ‚Gottheit‘, mit dem ‚Grund‘.

Der ‚Grund‘ ist also so etwas wie ein untätiger, wirkungsloser Spiegel, der den ‚Sohn‘ mit dem ‚Vater‘, der den Menschen (durch die innere ‚Identität‘ der Dreieinigkeit) mit der Natur ‚unmittelbar vermittelt‘.

Über dieses innere Einswerden mit dem ‚Grund‘ erlangt der Mensch seine freie in die ‚Ungewissheit‘ geworfene, aber trotzdem im ‚Grund‘ geborgene ‚Mitte‘, in der er das Einstell-Wirken der ihn umgebenden Natur und die des umfassend wirkenden ‚Ganzen‘ (‚Vater‘) im ‚Wagnis‘, wie es Peter Wust⁴⁶ vielleicht ausdrücken würde, frei ausbalancieren muss.

Meister Eckhart sagte⁴⁷:

*„Gott und ‚Gottheit‘ sind so weit voneinander verschieden wie Himmel und Erde. Ich sage noch mehr: Der innere und der äußere Mensch sind so weit verschieden wie Himmel und Erde. Gott aber ist es um viele tausend Meilen mehr. Gott **wird** und **entwird**.*

Nun komme ich auf mein Wort wieder zurück: Gott schmeckt sich selbst in allen Dingen....“ (S. 191/192)

⁴⁶ Vgl. Peter Wust. Ungewissheit und Wagnis. Graz 1946.

⁴⁷ Aus der Predigt: „Nolite timere eos.“ In: Dietmar Mieth (Hrsg.) Meister Eckhart. Olten 1979.

„So also reden alle Geschöpfe von Gott. Und warum reden sie nicht von der ‚Gottheit‘? (Weil) alles, was in der ‚Gottheit‘ ist, Eins ist, und davon kann man nicht reden. Gott wirkt, die ‚Gottheit‘ wirkt nicht, sie hat auch nichts zu wirken, in ihr ist kein Werk; sie hat es niemals auf ein Werk abgesehen. Gott und ‚Gottheit‘ sind unterschieden nach Wirken und Nichtwirken.

Wenn ich in Gott zurückkomme und nicht dabei stehen bleibe, dann ist mein ‚Durchbrechen‘ viel edler als mein Ausfließen.

Ich allein bringe alle Geschöpfe in ihrem geistigen Sein in meine Vernunft, so dass sie in mir eins sind.

Wenn ich in den Grund, in den Boden, in den Strom und in die Quelle der ‚Gottheit‘ komme, so fragt mich niemand, woher ich komme und wo ich gewesen bin. Dort hat mich (ja) niemand vermisst, dort entwid Gott.“ (S. 193/194)

Da ich an anderen Stellen⁴⁸ wiederholt versucht habe, das für das Verstehen östlicher Gedanken wesentliche Thema ‚Da-Sein‘ und ‚Leere‘ zu verdeutlichen, möchte ich mich nun dem Thema ‚Mitte‘ von der Seite des So-Seins her nähern, wozu das Thema des ‚Faden‘ ein guter Einstieg ist.

In meinem Modell hat das, was mit den Wörtern ‚Komplementarität‘, ‚Gegensatz‘⁴⁹, ‚Gegenteil‘, ‚Widerspruch‘, ‚Polarität‘, usw. bezeichnet wird, tragende Bedeutung.

⁴⁸ vgl. Horst Tiwald. Bewegung und Möglichkeit. In: Frank Neuland (Hg.) Bewegung und Möglichkeit. Akzente einer ganzheitlichen Bewegungswissenschaft. Band 1 dieser Schriftenreihe. Hamburg 2002. (ISBN 3-936212-00-7).

⁴⁹ siehe auch: Romano Guardini. Der Gegensatz – Versuch zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten. Mainz 1985 (ISBN 3-7867-1201-8).
Gottfried Stiehler. Der Dialektische Widerspruch – Formen und Funktionen. Berlin/Ost 1967.

Diese Wörter will ich hier aber bloß umgangssprachlich verwenden, ohne sie bereits festzulegen. Sie sind also vorerst austauschbar.

Zwei Phänomene sind in diesem Zusammenhang wichtig:

- einerseits der Umschlag in eine neue bzw. andere Qualität, beispielsweise beim sogenannten ‚Aktsprung‘ (zum Beispiel: bei zunehmender Geschwindigkeit vom Gehen zum Laufen und dann zum Galopp);
- andererseits der Umschlag in das Gegenteil, wie es im Bild des Yin und Yang symbolisiert wird.

Beide Ereignisse sind wichtiger Bezugspunkt für das Entfalten der Achtsamkeit.

Man kann zum Beispiel entweder im Pass-Gang gehen oder nach dem sog. Diagonal-Prinzip. Beides lässt sich isoliert voneinander gut üben.

Interessant ist nun aber, darauf zu achten, was in mir und in meinem äußeren Bewegen beim Übergang von einer Gangart in die andere geschieht.

Genau so lassen sich verschiedene Rhythmen trommeln. Auch diese Rhythmen kann man isoliert voneinander einstudieren. Für das Entwickeln der Achtsamkeit ist aber von besonderem Interesse, das innere und äußere Geschehen genau beim Übergang von einem Rhythmus in den anderen zu beachten.

Beim Skilaufen kann man sich zum Beispiel einen zunehmend steiler werdenden Hang suchen und im flacheren Teil mit Schlittschuh-Schritt auf den Ski-Innenkanten sich aktiv fortzubewegen beginnen. Irgendwann kommt der

notwendige Übergang vom Schlittschuh-Schritt auf den Ski-Innenkanten zum Schlittschuh-Schritt auf den Ski-Außenkanten.

Was geschieht an dieser ‚inneren Grenze‘ zwischen den beiden Arten des Schlittschuh-Schrittes und wo und wann erreicht man sie?

Auf diesem Weg gelangt man (nach Überschreiten dieser inneren Grenze) mit zunehmender Hangneigung und zunehmender Geschwindigkeit auch zur ‚äußeren Grenze‘ des Schlittschuh-Schrittes auf den Außenkanten und erlebt im ‚Abenteuer des Extremen‘ die entsprechenden ‚Grenz-Erfahrungen‘.

Ähnliches kann man beim schnellen Bergab-Laufen, bzw. Galoppieren über Geröllhalden oder in Bächen erleben.

In diesen riskanten Abenteuern stellt sich ein ‚In-Form-Sein‘, ein Offen-Sein zu allen Bewegungen hin, und eine mit der Wahrnehmung raum-zeitlich enorm vorauseilende Wachheit und Gelassenheit ein, in der Angst und Furcht keinen Platz haben, denn sie wären unter Umständen tödlich.

Das ‚In-Form-Sein‘ in der ‚Mitte‘ zwischen zwei Extremen kann dagegen insbesondere der Skilauf-Anfänger erleben, wenn er sich achtsam bemüht, jene Grenze zu finden, wo es sich nicht mehr lohnt, um Stabilität zu kämpfen und es zweckmäßiger ist, aktiv seinen Sturz mitzugestalten.

In diesem Falle ist ein voreiliges, präventives Stürzen genau so wenig erstrebenswert wie ein kämpferisches zu lange Warten.

Beim achtsamen Experimentieren mit dem Gleichgewicht kann man hier ebenfalls seine ‚Mitte‘ und sein ‚In-Form-Sein‘ finden

und dann aus dieser ‚antennigen‘ Freiheit heraus souverän das Einstell-Wirken⁵⁰ der Umwelt aufnehmen und sein zweckmäßiges Bewegen entwickeln.

Wer dagegen glaubt, Skilaufen ohne zu stürzen erlernen zu sollen, bzw. beabsichtigt, möglichst schnell das Stürzen zu meiden, dem ist allerdings dieser achtsame Weg zur Mitte verwehrt.

Wer allerdings glaubt, Stürzen alleine sei schon gut, je spektakulärer desto besser, der hat den faden Weg des achtsamen Experimentierens mit dem Gleichgewicht nicht verstanden.

Es geht nicht um einen Kult bzw. um eine Magie des Stürzens, die vielleicht ‚hart macht‘, sondern um achtsame ‚Grenz-Erfahrungen‘ in der unfassbaren und unsichtbaren ‚faden Mitte‘.

Für das Thema ‚Mitte‘ ist, wie schon aufgezeigt, das Beachten des Umschlages ins Gegenteil, sind Grenz-Erfahrungen, sehr wichtig, zum Beispiel auch die Frage danach, wo die Qualität ‚kalt‘ in die Qualität ‚warm‘ übergeht. Wo ist die Grenze?

Ohne Unterschiede, ohne Grenzen gibt es keine Qualitäten, aber wo sind jene zu finden?

Die Grenze ist entweder ein ‚hartes Nichts‘, das eben ‚nicht‘ zu finden ist, oder ‚nicht Nichts‘ und als solches eben keine harte Grenze, sondern ein verlaufend erscheinendes Feld.

⁵⁰ Vgl. meine Beiträge: „Querverbindungen von Heinrich Jacoby zum MuDo-Ansatz des Bewegenslernens“ sowie „Einstellwirkung und Empathie – Gedanken zu Heinrich Jacoby“ und „Einstellwirkung im Sinne von Heinrich Jacoby in der Inneren Empirie“. Internet: www.tiwald.com Texte zum Projekt Musik-Gesundheit-Bewegen.

Es zeigt sich im Erleben, dass es zwischen den Extremen in ihrer Mitte eigentlich gar keine inneren Grenzen gibt, sondern dass diese sogenannten inneren Grenzen selbst Felder sind, die durch die Extreme an den äußeren Grenzen, die im Abenteuer gesucht werden, erst als innere Unterschiede erkennbar gemacht werden.

In ihrer Mitte sind sie aber weder das Eine noch das Andere.

Die innere Grenze der Mitte hat sich als trennendes und formgebendes ‚Nichts‘ selbst negiert und sich zu einem erscheinenden ‚Feld‘ gespannt.

Wo ist in der konkreten Realität die Grenze zwischen ‚hell‘ und ‚dunkel‘, zwischen ‚schwarz‘ und ‚weiß‘, zwischen ‚Tag‘ und ‚Nacht‘, zwischen ‚Haut‘ und ‚Umwelt‘, zwischen ‚Yin‘ und ‚Yang‘?

Je weiter das Gegebene auseinanderliegt, je größer die Unterschieds-Schwelle ist, um so klarer weiß man, was ‚eigener Körper‘ und was ‚Umwelt‘, was ‚Subjekt‘ und was ‚Objekt‘ ist.

In der Mitte erweist sich dagegen das harte qualitative Problem als ein verlaufend quantitatives.

Dass es eine eindeutige Grenze gibt, schließt man bloß irrtümlich aus der eindeutigen Unterscheidbarkeit der Extreme. Die Mitte (dort wo eine Grenze vermutet wird) ist aber diffus, unauffällig, ‚grau in grau‘, ‚fade‘, ‚ohne Geschmack‘, letztlich ‚unfassbar‘ und auch ‚unsichtbar‘.

Die Mitte zwischen ‚schwarz‘ und ‚weiß‘ erscheint als ‚grau‘. Das ‚Grau‘ wäre dann seiner ‚Soheit‘⁵¹ nach der Inbegriff der Farbe ü-

⁵¹ Unter „Soheit“ verstehe ich die auf den Punkt gebrachte spezifische Qualität des jeweiligen „ganzen“ Bewusstseins. Die „Soheit“ („Tathata“) ist undif-

berhaupt. Setze ich den Inbegriff der Farbe in sich „grenzsetzend“ in die uns gegebene Buntheit auseinander und suche ich, diese Vielfalt der Farben vermischend, wieder ihre Mitte, dann lande ich wiederum beim farblosen Grau.

Das Grau erscheint hier gewissermaßen als die ‚ruhende Mitte‘, als Mitte eines Rades, um die sich alle Speichen drehen.

Wenn ich mich, zum Beispiel beim achtsamen Variieren einer Bewegung achtsam dem So-Sein der Mitte dieser Variationen zuwende, also jenen Bereich suche, der weder das eine noch das andere, aber auch sowohl das eine als auch das andere ist, dann kann sich im Erleben das ‚In-Form-Sein‘ einstellen, das sich in nichts von dem unterscheidet, was man über das ‚ein-seitige‘ Hinwenden zur Achtsamkeit bzw. zur Leere erreichen kann. Das ‚unsichtbare‘ Da-Sein erfüllt auch im Weg zur ‚Mitte des So-Seins‘ erlebensintensiv das ‚sichtbare‘ So-Sein.

Auf dem Weg über das So-Sein gelange ich ‚im Leben‘ nicht wo anders hin, als auf dem (sich immer mehr vom So-sein der sinnlichen und gedanklichen Welt isolierenden) Weg über das Da-Sein.

Deshalb fasziniert das tiefe Erleben des ‚Faden‘ ähnlich wie das Kultivieren der Achtsamkeit.

Der Sog, jenes ‚Erleben‘ der faden ‚Soheit der Mitte‘ zum in sich kreisenden ‚Erlebnis‘ zu kultivieren (und dieses zum differenzierten ‚Bewusstsein‘ auszuformen) ist daher ebenso verführerisch.

ferenzierte, aber benennbare Qualität im Hier und Jetzt. Ihr ausformbarer Gehalt, ihr „So-Sein“, ist nicht als differenziertes „Bewusstsein“, sondern bloß als „Bewusstheit“, als Möglichkeit des Wissens präsent.

Dieses Kultivieren würde zum Beispiel bedeuten, das Grau selbst zur Farbe zu machen und in ihm dann verschiedene Arten des Grau zu unterscheiden, es zum So-Sein zu differenzieren.

Die erlebens-intensive Farb-Mitte ‚grau‘ ist aber kein bereits bewusst differenziertes So-Sein, sondern, als ‚Bewusstheit⁵² der Farbe überhaupt‘, die in einer achtsamen ‚Sammlung‘⁵³ genau ‚auf den Punkt gebrachte Vielfalt der Farben‘.

Als negierte Grenze, als negiertes Nichts, ist die ‚Mitte‘ aber nicht die ‚formlose Leere‘, sondern als ‚Soheit‘ bloß die ‚in sich‘ unterschiedlose ‚Form‘. Sie ist als (zwar benennbares aber undifferenziertes) ‚Ganzes‘ in gewisser Hinsicht eine Urform bzw. ein ‚Ur-Phänomen‘ im Sinne Goethes⁵⁴. Sie ist das, was wir zwar als ‚spezifische Qualität‘ unmittelbar ‚Kennen‘ und ‚Benennen‘, aber nicht ‚Erkennen‘ können.

Weil diese so-seiende Ganzheit ohne innere Differenzierung ist, scheint sie der durchschimmernden ‚unsichtbaren‘ Leere des Da-Seins besonders nahe.

Die erlebens-intensive Mitte ‚grau‘ ist aber keine Farbe und doch kann sie (den ‚Grenzen‘ entsprechend) ‚der Chance nach‘ sowohl ‚weiß‘ als auch ‚schwarz‘ oder auch jede Farbe werden. Sie ist das relativ dauerhafte ‚konkret Allgemeine‘ der Farbe, d.h. sie ist als

⁵²Hier sind drei Wörter auseinander zu halten: "Bewusstheit" als Möglichkeit des Wissens, "Bewusstsein" als Wirklichkeit des Wissens und "Willkür" als selbstbestimmtes Umsetzen des Wissens. Vgl. mein Projektpapier Nr. 3: „Bewusstsein, Willkür und Bewusstheit“. Internet: <www.tiwald.com>

⁵³ vgl. mein Projektpapier Nr. 16 „Konzentration im Gewandtheits- und Achtsamkeitstraining. Zur Erinnerung an Elsa Gindler.“ Internet: <www.tiwald.com>

⁵⁴ vgl. Henri Bortoft: „Goethes naturwissenschaftliche Methode.“ Stuttgart 1995. Verlag Freies Geistesleben. (ISBN 3-7725-1544-4.)

konkret ‚dauerhaftes‘ (‚träges‘ d.h. ‚relativ beruhigtes‘) Ur-Phänomen kein gedanklich abstraktes Allgemeines.

Die erlebensintensive Mitte ‚Grau‘ ist das, was allen Farben konkret gemeinsam ist, so lange es überhaupt Farben gibt.

Hier liegt allerdings das Missverständnis nahe, das ‚Grau‘ als eine äußere Farbe von der erlebens-intensiven Begegnung mit dem Menschen zu trennen.

Es geht daher nicht darum, das ‚Fade‘ zu Substantialisieren, es vom Akt seines wahrnehmenden Beachtens zu trennen und zu objektivieren. Im Gegenteil, die Einheit des objektiv Faden mit dessen subjektivem Beachten ist das Entscheidende.

Es gibt nichts objektiv ‚Geschmackloses‘, wenn es kein subjektives ‚Schmecken‘ gibt.

Das ‚Fade‘ ist als das ‚Geschmacklose‘ daher auch der Inbegriff des ‚Schmeckens‘ (als subjektivem Akt).

Genau so ist die ‚Weisheit‘ nichts, was man vom Menschen ablösen könnte.

Weisheit ist zwar das auf den Punkt gebrachte Wissen, aber sie ist auch voll des gründlichen ‚Schmeckens‘, was das lateinische Wort für Weisheit „*Sapientia*“ (von lat. „*sapio*“, „*ich schmecke*“) treffend ausdrückt.

Pavel Florenskij drückte dies so aus:

„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 Erkennenden – eine reale Vereinigung des Erkennenden und des Erkantten.

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 unvermeid-

lich – 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“)⁵⁵

Was hier beschrieben wird, das ist der Weg im So-Sein des ‚Ganzen‘. Dieser Weg des achtsamen ‚Schmeckens‘ ist aber, das kann nicht oft genug betont werden, klar zu unterscheiden von dem anderen Weg des achtsamen ‚Beachtens der Achtsamkeit‘ selbst:

- Der Weg des achtsamen ‚Beachtens der Achtsamkeit‘ baut keine Meta-Ebenen des So-Seins auf und legt auch nicht im So-Sein relativ ruhende ‚Ur-Phänomene‘ bloß. Im ‚Beachten der Achtsamkeit‘ wird vielmehr die Achtsamkeit selbst als widerspiegelndes und wirkungsloses Da-Sein immer mehr vom So-Sein isoliert, bzw. das sinnliche So-Sein wird sukzessive ausgeblendet, wodurch der Grund der ‚Leere‘ nahezu ‚übrigbleibt‘. Das Ein-Strahlen dieser unsichtbaren ‚Leere‘ gibt dem So-Sein das Erhabene einer zeitlosen Ewigkeit. Dieses zeitlose ‚Ewig-Sein‘ darf aber nicht verwechselt werden mit der in der Zeit beharrlichen, trägen, ‚relativ beruhigten‘, zeitlich das Hier und Jetzt überdauernden ‚Soheit‘ der Ur-Phänomene, die über die Mitte des So-Seins erreicht werden.
- Das ‚Schmecken‘ ist dagegen ein Akt des So-Seins, ein Akt der achtsamen Sinnlichkeit. In der Erlebens-Tiefe gelangt man über diesen achtsam-sinnlichen Akt zum lebendig konkret allgemeinen So-Sein (zur ‚Soheit‘) als der in sich unterschiedlosen Qualität, die jedoch alle ihre besonderen Aus-

⁵⁵ 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) bzw. die virtuelle edition www.kontextverlag.de/Florenskijj.html.

formungen in sich begreift und zu diesen hin konkret offen ist.

Hier erlebe ich das ‚In-Form-Sein‘ als Freiheit und Kompetenz zu jedem situativ zweckmäßigen Tun hin offen und auch fähig zu sein.

Hier dehnt sich das Hier und Jetzt zeitlich in die Vergangenheit und in die Zukunft, wie ich es am Beispiel des Traumes beschrieben habe.

Hier werden das Hier und Jetzt überdauernde Ur-Phänomene (zeitlich langfristig wirkende Formen, Ordnungen und Gesetze) gegenwärtig. Diese sind aber nicht ‚ewig‘ im Sinne des zeitlosen Da-Seins, sie sind nicht ‚ewig‘ im Sinne des ‚Grundes‘.

Da im Beachten dieser in der Zeit ‚beharrenden‘ Ur-Phänomene die form-, wirkungs- und vergehenslose ‚Ewigkeit‘ des unsichtbaren ‚Grundes‘ durchtönt, erscheint es im Erleben fast so, als wären diese im Erleben gegenwärtigen Ur-Formen und ‚Ideen‘ im platonischen Sinne auch ‚ewige‘ und ‚jenseitige‘ Ur-Bilder.

Die Differenz zwischen der ‚relativen Ruhe‘ bzw. der ‚prägenden Beharrlichkeit‘ der Ur-Phänomene ‚in der Zeit‘ des ‚Ganzen‘ einerseits, und der ‚zeitlosen Ewigkeit‘ des unsichtbaren ‚Grundes‘ andererseits, wird im Erleben als ‚fundamentaler Widerspruch‘ erst ‚klar‘, wenn man nicht nur den Weg zur Mitte des So-Seins hin, sondern auch jenen des ‚Beachtens der Achtsamkeit‘ einigermaßen beschritten hat.

Die auf den Punkt eines ‚eingipfeligen Bewusstseins‘⁵⁶ gebrachte ‚Bewusstheit‘ eines So-Seins erscheint als eine konkret-allgemeine Ur-Form mehrerer besonderer So-Sein.

Diese ‚Bewusstheit‘ unterscheidet sich, wie schon wiederholt betont, aber vom achtsamen Erleben der Formlo-

⁵⁶ Vgl. hierzu meine Projektpapiere zum „Gewandtheits- und Achtsamkeitstraining“, insbesondere das Projektpapier Nr. 16: „Konzentration im Gewandtheits- und Achtsamkeitstraining. Zur Erinnerung an Elsa Gindler“. Internet: <www.tiwald.com>

sigkeit der ‚Leere‘, das über das ‚Beachten der Achtsamkeit‘ unmittelbar erreicht werden kann.

Der unsichtbare ‚Grund‘, die ‚Leere‘, ist nämlich nicht einmal ‚geschmacklos‘ oder ‚fade‘, denn die Achtsamkeit kann nicht schmecken!

Schmecken, d. h. einen Geschmack erwarten, das kann nur das dem so-seienden ‚Ganzen‘ zugewandte ‚achtsam-sinnliche Erinnern‘.

Die achtsame Begegnung mit der formlosen ‚Leere‘ des Da-Seins ist dagegen gewissermaßen die formlose Kehrseite des Schmeckens der geschmacklosen ‚Mitte des So-Seins‘.⁵⁷

Auch beim Hören von Musik kann ich die Mitte, in welcher im So-Sein das unsichtbare Da-Sein durchleuchtet, bzw. in der dieses das So-Sein erfüllt, im So-Sein selbst auf zwei Wegen erreichen:

- zum einen kann ich versuchen, im So-Sein der Musik durch achtsames ‚Hinhören‘ die Musik als so-seiendes Ganzes auf den Punkt zu bringen. Es kann mir dabei gelingen, sie als eine ganze Einheit zu beachten, die mich ergreift oder die ich selbst achtsam ergreife und in meiner Sammlung auf den Punkt ihrer Soheit bringe. Dadurch kann ich in der Präsenz eines musikalischen Ur-Phänomens zum durchleuchtenden Da-Sein gelangen;
- ich kann aber andererseits die Musik auch als Grenz-Erfahrung zur Stille hin erleben. Ich kann das So-Sein der Töne dabei als einen ‚Umgang mit der Stille‘ begreifen. Die Töne der Musik umkreisen bei diesem Beachten dann die Mitte einer ‚hörbaren‘ Stille, in der das ‚Unhörbare‘, das ‚Unsichtbare‘, das ‚Erhabene‘ durchleuchtet.

⁵⁷ vgl. hierzu die Gedanken von Baruch de Spinoza. Siehe meinen Text ‚Identitätsphilosophie I.‘ Internet: www.tiwald.com Texte zur Theorie des MuDo.

In diesem Weg des ‚Grenz-Erfahrens zur Stille hin‘ werde ich allerdings nur von jener Musik angezogen, bzw. nur von jener auf mich wirkend ‚eingestellt‘, die es auch darauf anlegt, in die Stille zu führen.

Diese Stille erlebte ich zum Beispiel, als ich achtsam die Grenze eines verklingenden Glockenschlages suchte, d. h. jenen Punkt, an dem der Ton unmittelbar verklungen war. Diesen Punkt kann man allerdings in Konzerten selten erleben, denn der Applaus zerstört oft das ‚Voll-Enden‘, d.h. das voll ihre Spannung entladende und mit der ‚Fülle der Stille‘ endende Kunstwerk .

Mir ist der erste Weg, das So-Sein der Musik in einer achtsamen Sammlung auf den Punkt zu bringen, mangels Vertrautheit mit den Mustern dieses So-Seins, mehr oder weniger verschlossen. Wohl aber ergreifen mich in der Musik manche Phasen als eine Ganzheit, die über ihr Einstell-Wirken mein Hinhören auf den Punkt bringen. Ich erlebe dann fasziniert ein Durchleuchten des Da-Seins, des Unsichtbaren, des Erhabenen durch die Musik. Dies ist aber bei mir keine Leistung meiner ‚Achtsamkeit‘, sondern bloß ein Phänomen meiner zuhörenden und faszinierten ‚Aufmerksamkeit‘.

Ganz anders ist es für mich, wenn ich achtsam einem verklingenden Ton einer Glocke oder eines Gamelan-Orchesters, wie ich es in Indonesien hörte, lauschen kann und, an der Grenze zur Stille die ‚Soheit des Hörens‘, analog zur ‚Soheit des Schmeckens‘, erleben kann.

Für mein Erleben ist daher Musik nicht ein ‚schönes‘ Muster von Geräuschen, sondern ein gekonnter ‚Umgang mit der Stille‘.

Beim Hören der Musik von Anton Bruckner⁵⁸ habe ich oft den Eindruck, dass der ganze ‚Lärm‘ seiner göttlichen Musik nur aufgeführt wird, um einen ‚demütig-triumphalen Zugang zur Stille‘ zu zeigen.

Über den achtsamen Umgang mit dem So-Sein gelangen wir also über die Soheit zu Ur-Phänomenen, die es erleichtern, das unsichtbare Da-Sein, das eigentlich überall zu spüren wäre, besonders zu erleben.

Dieser Weg ist eine gute Einstiegshilfe in das Beachten der Welt wie sie ganz profan ist. Auch im Profanen ist nämlich das ‚Unsichtbare‘ des Da-Seins, die ‚Gottheit‘ im Sinne Meister Eckharts, gegenwärtig.

Diese ist aber im Profanen nicht so leicht und nicht jedermann zugänglich, aber erlebens-intensiv ‚ahnen‘ lässt sie sich.

Es wäre daher ganz verkehrt, über die Kunst einen Sog zu den Ur-Phänomenen hin, die es leicht machen ‚in der Welt zu sein‘, zu erzeugen und dadurch von der ‚gründlichen‘ Begegnung mit der komplexen Welt abzulenken.

Die Kunst kann eine ‚gründliche‘ Einstiegshilfe in die ‚Tat-sächliche‘ Welt, aber kein künstlicher Ersatz für die Welt sein.

Ähnlich verhält es sich, wenn man im Sport beim Entwickeln des Bewegens zum Beispiel mit dem Bewusstmachen von Erb-Koordinationen (wie sie als angeborene Bewegungs-Muster zum Beispiel unser Atmen, unser Balancieren und Fortbewegen prägen) beginnt.

⁵⁸ zum Beispiel bei der letzten, der unvollendeten „Neunten“ Symphonie von Anton Bruckner, die in der Zeit von 1887 bis zu seinem Tode 1896 entstand.

Diese einfachen Formen des Bewegens, die sich als ‚phylogenetische Gewohnheiten‘ in uns zu ‚trägen‘, aber doch ‚zweckmäßigen‘ Gesetzmäßigkeiten verfestigt haben, sind nämlich als Ur-Phänomene des menschlichen Bewegens ebenfalls leichter auf den Punkt der Achtsamkeit zu bringen als komplexe Kultur-Bewegungen.

Über das Beachten der Erb-Koordinationen ist es daher relativ leicht, Bewusstheit und das In-Form-Sein zu erreichen, was sich auch im Eins-Werden mit der Umwelt zeigt. In dieser Hinsicht sind über das ‚Wilde‘ unserer Erb-Koordinationen unsere ‚Fäden zur Umwelt‘ gespannt, über die wir das Einstell-Wirken der Umwelt optimal aufnehmen können.

Bei den Erb-Koordinationen aber stehen zu bleiben, aus ihnen einen Kult zu machen und sie nicht bloß als Einstiegshilfen zu betrachten, wäre ähnlich ‚ab-wegig‘.

Wir haben im Sinne von Meister Eckhart also zwei Wege zu unterscheiden:

- den des **Beachtens der formlosen Achtsamkeit**, der zur Gottheit führt;
- den des **achtsamen Schmeckens der geschmacklosen Mitte**, der zu Gott führt.

Letztlich geht es aber, im Sinne der christlichen Dreieinigkeit, um den die beiden ersten Wege umfassenden ‚Weg des Sohnes‘, um den ‚Weg der liebenden Tat‘, der (in der ‚Geborgenheit‘ der beiden anderen Wege) dann in der ‚freien‘ Begegnung mit der ‚Ungewiss-

heit' der praktischen Welt den ‚Mut zur unvollkommenen Tat‘⁵⁹ eben ‚wagen‘ muss.

Hier wird der Mensch erst zum Menschen, wenn es ihm nämlich gelingt, in sich und außer sich (in der Gemeinschaft der Menschen) eine ‚Identität‘, ein die Menschen konkret verbindendes Band zu ‚verwirklichen‘.

Da wir diese Menschlichkeit noch lange nicht erreicht haben, wie Gier, Armut, Hunger und Krieg in unserer Welt beweisen, ist der Mensch im eigentlichen Sinne noch nicht geworden. Er ist noch nicht gegeben, er ist uns vielmehr als Weg aufgegeben.

Wenn ich von ‚Tat‘ spreche, dann folge ich weitgehend dem Verständnis von Sergej L. Rubinstein, der schrieb:

"Das Verhalten des Menschen kann man nicht auf einen einfachen Komplex von „Reaktionen“ reduzieren. Es umschließt ein System mehr oder weniger bewusster „Handlungen“ oder „Taten“.

Eine bewusste Handlung unterscheidet sich von einer Reaktion durch eine andere Beziehung zum Objekt.

Für die Reaktion ist der Gegenstand nur Reiz, das heißt die äußere Ursache oder der Anstoß, der sie hervorruft.

Das Handeln ist ein bewusster Akt der Tätigkeit, der auf ein Objekt gerichtet ist.

Die Reaktion wird zum bewussten Handeln in dem Maße, wie sich das gegenständliche Bewusstsein ausbildet.

Das Handeln wird ferner zur „Tat“ in dem Maße, wie die Beziehung des Handelns zum handelnden Subjekt, zu sich selbst und zu anderen Menschen als Subjekten die Ebene des Bewusstseins erreicht, das heißt, wie sie zu einer bewussten Beziehung wird und somit das Handeln zu regulieren beginnt.

⁵⁹ Vgl. Horst Tiwald. Die Kunst des Machens oder der Mut zum Unvollkommenen. Hamburg 1996 (ISBN 3-9804972-2-4)

Die Tat unterscheidet sich vom Handeln durch eine andere Beziehung zum Subjekt. Das Handeln wird zur Tat in dem Maße, wie sich die Selbsterkenntnis ausbildet.

Die Genesis von Tat und Selbsterkenntnis ist ein verwickelter, meist von inneren Widersprüchen durchsetzter, aber einheitlicher Prozess, ebenso wie die Genesis des Handelns als einer bewussten Operation und die Genesis des gegenständlichen Bewusstseins ein einheitlicher Prozess sind.

Die verschiedenen Ebenen und Typen des Bewusstseins bezeichnen gleichzeitig auch verschiedene Ebenen und Typen des Verhaltens (Reaktion, bewusstes Handeln, Tat). Die Entwicklungsstufen des Bewusstseins bezeichnen die Veränderungen der inneren Natur des Handelns oder der Akte des Verhaltens; die Veränderung ihrer inneren Natur aber bedeutet eine Veränderung der psychologischen Gesetzmäßigkeiten ihres äußeren, objektiven Verlaufs.

Darum kann die Struktur des Bewusstseins prinzipiell nach dem äußeren, objektiven Verlauf des Handelns bestimmt werden. Mit der Überwindung der behavioristischen Konzeption des Verhaltens wird gleichzeitig die introspektive Konzeption des Bewusstseins überwunden"⁶⁰

"Für das Verständnis des Verhaltens in dem spezifischen Sinne, den dieses Wort in der russischen Sprache hat, muss man den Begriff der Handlung von dem der Tat unterscheiden.

Eine Tat ist jene Handlung, die ein durch Dinge verwirklichtes Verhältnis des Menschen zu anderen Menschen ausdrückt. Für eine Tat ist das wesentlich und bestimmend.

Eine Tat entsteht aus dem Handeln im Ergebnis einer spezifischen Verallgemeinerung. Sie setzt die Generalisierung des Handelns hinsichtlich ihres Verhältnisses zum Menschen und hinsichtlich des Effekts, den eine Handlung

⁶⁰ S. L. Rubinstein. Grundlagen der Allgemeinen Psychologie. Berlin-Ost 1962, S. 30.

nicht auf ein Ding als solches, sondern auf den Menschen ausübt, voraus.

Ein und dieselbe Handlung kann deshalb unter verschiedenen Bedingungen, in verschiedenen Systemen menschlicher Beziehungen ganz verschiedene Taten bedeuten, genauso wie hinsichtlich ihres dinglichen Effekts verschiedene Handlungen ein und dieselbe Tat sein können.

Es verhält sich überhaupt nicht so, dass sich Handlungen als äußere, ausführende Akte vollziehen können, die ihrer eigenen Gesetzmäßigkeit folgen, ohne die psychische, insbesondere die gnostische Tätigkeit in irgendeiner Weise einzuschließen.

Dabei würde nämlich diese entweder in den Verlauf der materiellen menschlichen Tätigkeit von außen hineingepresst werden (wobei unweigerlich ihre spezifische Gesetzmäßigkeit zerstört würde), oder sie fiel selbst aus dem gesetzmäßigen Verlauf der Tätigkeit heraus. Diese beiden alternativen Voraussetzungen sind falsch:

Die Gesetzmäßigkeit der menschlichen Tätigkeit, des Verhaltens tritt nur dann zutage, wenn der ausführende und der sinnlich-gnostische Abschnitt des Handelns als Einheit betrachtet werden" ⁶¹

Mit diesen Zitaten will ich deutlich machen, wie die Entwicklung des menschlichen Verhaltens sukzessive einerseits zum ‚Beachten des Selbsts und des eigenen Tuns‘, andererseits zum ‚Beachten der mitmenschlichen Bezüge‘ fortschreitet und dadurch als ‚Verantwortung‘ immer umfassender wird.

Der ‚Weg der Tat‘ ist daher mehr als nur ein ‚Beachten der Achtsamkeit‘, mehr als nur ein ‚Beachten des Fadens‘ und auch mehr als

⁶¹ S. L. Rubinstein. Sein und Bewusstsein. Berlin- Ost 1964, S. 229-230.

ein ‚Beachten der Grenz-Erfahrungen‘ im tätigen Abenteuer. Sei dies im individuellen oder im kooperativen Tun.

Offene, d.h. ‚gründliche‘, mitmenschliche ‚Solidarität‘ ist mehr als ‚Team-Fähigkeit‘.

Im Team geht es bloß darum, den Synergie-Effekt der Kooperation zu erkennen, aus dem sachlich folgt, dass es hinsichtlich der Team-Leistung notwendig ist, sich im Kooperieren auch gegenseitig zu ‚sichern‘ und zu ‚helfen‘.

Dies ist aber noch nicht der sich (in einer ‚Identifikation‘) auch gegenseitig ‚rettende‘ Geist der Solidarität.

Der Unterschied zwischen ‚Team-Geist‘ und ‚Solidarität‘ wird an der ‚äußeren Grenze‘ der extremen Beanspruchung deutlich, zum Beispiel im Team-Geist des bergsteigerischen Extrem-Sportes, insofern dieser streckenweise auch Synergien einer Kooperation nützt.

Im äußeren Grenz-Bereich des Extremes kann nämlich der Team-Geist ‚notwendend‘ in individuellen Egoismus zerbrechen, weil das Retten des anderen in dieser extremen Situation oft den gemeinsamen Untergang bedeuten würde.

Sport bedeutet als Spiel immer eine aus dem alltäglichen Leben isolierte Situation.

Nur hier kann man sich das Suchen des Abenteurers auch leisten, was im umfassenden Leben verantwortungsloser Frevel wäre.

Solidarität ist im Sport daher selten, zumindest konstituiert sie diesen nicht. Was hier vielfach zählt, das ist Team-Geist.

Im sportlichen Team, wie auch im wirtschaftlichen, werden Mit-Spieler, die den Kontakt zum Team verlieren oder wenn das Team den Kontakt zu jenen verliert, einfach ausgetauscht und mehr oder weniger fallen gelassen. Probleme entstehen erst, wenn das Team selbst zerbricht und man alle Spieler entlassen müsste. Oder wenn man merkt, dass der ausgetauschte Spieler im Sinne der Einkaufskosten sehr teuer war und ohne weitere Kosten nicht so leicht zu ersetzen ist.

Hier wird erst deutlich, dass das Team nicht alleine über rationale Einsicht in die Notwendigkeit der Kooperation und in die individuellen Vorteile, die Synergien bringen können, aufzubauen ist⁶².

Ohne einen Keim arationaler Solidarität scheint auch das Team seinen Nerv zu verlieren und es ist dieser auch nicht ohne achtsame ‚Identifikation‘ (vom Grunde her) wieder aufzubauen.

Beim Aufbau von Team-Fähigkeit ist daher auch das arationale Element der Solidarität zu beachten und es ist zu berücksichtigen, dass alle genannten Wege der Achtsamkeit zwar einen Beitrag zur Entwicklung der Team-Fähigkeit leisten können, dies aber nicht zwangsläufig auch tun.

„Die Genesis von Tat und Selbsterkenntnis ist“, wie Rubinstein schrieb, „ein verwickelter, meist von inneren Widersprüchen durchsetzter, aber einheitlicher Prozess, ebenso wie die Genesis des Handelns als einer bewussten Operation und die Genesis des gegenständlichen Bewusstseins ein einheitlicher Prozess sind.“

⁶² Vgl. Horst Tiwald. Analyse der Mitmenschlichkeit - Zur Didaktik der Leibesziehung. Internet: <www.tiwald.com> Texte zur Theorie des MuDo.

Es geht daher darum, in einer ‚unvollkommenen‘ Balance seine ‚gründliche‘ personale Mitte zu finden und von dort her die ‚Identifikations-Fähigkeit‘ achtsam und umfassend zu entfalten.

In diesem Geschehen ist es wesentlich, das ‚Beachten‘ nicht mit der ‚Reflexion‘, d. h. mit dem ‚sich Gedanken über Erlebnisse oder über Gedanken machen‘, zu verwechseln.

Die gedankliche Reflexion gelangt nicht zum Da-Sein der ‚Bewusstheit‘, sondern bleibt im ‚Bewusstsein‘ stecken. Sie baut in diesem bloß meta-sprachliche Ebenen des symbolischen So-Seins auf:

- ohne ‚Beachten‘ wird keine ‚Bewusstheit‘, keine ‚Mitte‘, kein ‚Aus-sich-Heraustreten‘, kein ‚In-Form-Sein‘ und kein ‚antenniges‘ Aufnehmen des ‚Einstell-Wirkens‘ erreicht;
- aber ohne selbst-tätiges, ‚ur-teilendes‘ und deutliche ‚Formen‘ und gedankliche ‚Ordnungen‘ schaffendes ‚Bewusstsein‘ gibt es auch keine mitmenschliche ‚Ver-Antwortung‘.

Das aus sich selbst heraustretende ‚Verstehen‘ ist daher nicht nur Grund-Lage der Erkenntnis der Welt, sondern auch den Grund legend für unsere ‚Tat in der Welt‘.

Auch für Pavel Florenskij ist das Verstehen über dessen Seins-Bezug direkt mit dem für die Tat wesentlichen Wert-Sein des menschlichen Tuns verknüpft:

„Die Sünde besteht in dem Nicht-heraustreten-wollen aus der Selbstidentität, aus der Identität ‚Ich=Ich‘, oder, genauer, ‚Ich!‘“.

Die Selbstbehauptung, die Behauptung seiner selbst, ohne seine Beziehung zum anderen – d.h. zu Gott und zur ganzen Kreatur -, das Eigen-Beharren im Nichtheraustreten aus sich selbst ist eben die Ursünde oder die Wurzel aller Sünden.

Alle besonderen Sünden sind nur Spielarten, nur Manifestationen des Eigenbeharens der Selbstheit.

Anders gesagt, die Sünde ist jene Kraft der Selbsterhaltung, als der Erhaltung seines Ich, welche die Persönlichkeit zum ‚Selbst-Götzen‘, zum Götzen seiner Selbst macht, das Ich durch das Ich und nicht durch Gott ‚erklärt‘, das Ich auf das Ich und nicht auf Gott gründet.

Die Sünde ist jener wurzelhafte Trieb des Ich, durch welchen es sich in seiner Besonderheit, in seiner Abgeschiedenheit behauptet und aus sich selbst den einzigen Punkt der Realität macht.

Die Sünde ist dasjenige, was vor dem Ich die ganze Realität verbirgt, denn die Realität schauen, das bedeutet eben aus sich heraustreten und sein Ich in das Nicht-Ich, in das andere, in das Geschaute übertragen –d.h. lieb gewinnen.“ (7. Brief. Die Sünde)⁶³

Für Pavel Florenskij ist Sünde „jene Scheidewand, die das Ich zwischen sich und die Realität setzt“, sie ist „das Dunkel, die Undurchdringlichkeit für das Licht, die Finsternis“, denn für Florenskij ist das Licht „das In-Erscheinung-Treten der Realität; das Dunkel aber umgekehrt die Abgeschiedenheit, die Zerstückelung der Realität – die Unmöglichkeit gegenseitigen Erscheinens, die Unsichtbarkeit des einen für den anderen.“

⁶³ 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) bzw. die virtuelle edition www.kontextverlag.de/Florenskijj.html.

Florenskij spricht hier das an, was ich mit der Komplementarität von zwei fundamentalen Bewegungen zu modellieren suche.

Mit dem Wort ‚Unsichtbares‘ bezeichne ich aber in meiner Terminologie die ‚Leere‘, die ‚Gottheit‘. Von dort her wird nämlich kein ‚Sehen‘, kein ‚Schmecken‘, kein ‚Hören‘ usw. ‚eingestellt‘.

Ganz anders verhält es sich beim ‚Nichts‘, bei der ‚Grenze‘ im So-Sein. Die Grenze gaukelt ‚Sicherheit des Sehens‘, des ‚Schmeckens‘, des ‚Hörens‘ usw. vor. Sie lockt die Einstellung des Sehens, des Schmeckens, des Hörens usw. Sie lässt sich aber durch das Sehen, durch das Schmecken, durch das Hören usw. (bzw. letztlich durch das Denken) nicht ‚fassen‘.

Die Grenze ist als Nichts für mein Begreifen daher ‚unfassbar‘.

Deswegen bezeichne ich die Grenze (das ‚sichere‘ Trennung vorgaukelnde Nichts) als das ‚Unfassbare‘ im Unterschied zum ‚Unsichtbaren‘ der Leere, die als unsichtbare Fülle den Inhalt (die reale Grund-Lage) der erscheinenden Form (des negierten Nichts, des Nicht-Unmöglichen) bildet.

Die Bezeichnungen ‚unsichtbar‘ und ‚unfassbar‘ sind für mich bloß Namen, die auch anders vergeben werden könnten. Ich habe sie in meinem Modell so gesetzt.

Wer mich verstehen will, muss sie daher auch unmittelbar so nehmen, wie ich sie gebrauche. Er kann sie ja dann mittelbar in seine eigene Sprache übersetzen.

Dies habe ich angemerkt, weil sich hier ein wesentlicher Unterschied zwischen meinem Modell und jenem von Pavel Florenskij gut aufzeigen lässt, weil aber auch die Gemeinsamkeiten beider Modelle so besser deutlich werden.

Im Modell von Pavel Florenskij geht es nämlich beim Thema ‚Sünde‘ ebenfalls nicht um ein Abweichen von einer von Dogmen und Normen gesteuerten Moral, also nicht vorerst um ein Abweichen von Formen.

Nicht eine hinhörende Offenheit zu sprachlichen Formen der richtungweisenden Ratschläge (als ‚Vorkenntnis‘ des richtigen oder falschen Tuns) ist das Fundamentale, sondern die gründliche Offenheit zur Realität selbst hin.

Hier ist die selbe Gründlichkeit Notwendend, die im Tao-te-King von Lao-tse angemahnt wird. Dort heißt es gleich zu Beginn des zweiten Buches:

„Höchste Tugend weiß von der Tugend nicht, daher gibt es die Tugend.

Niedere Tugend lässt von der Tugend nicht, daher mangelt die Tugend.

Höchste Tugend ist ohne Tun, ist auch ein Grund, warum sie täte.

Niedere Tugend tut, hat auch einen Grund, warum sie tut.

Höchste Menschlichkeit tut, aber ohne Grund, warum sie tut.

*Höchste Redlichkeit tut, doch **mit** einem Grund, warum sie tut.*

Höchste Sittsamkeit tut und wenn ihr niemand erwidert, zwingt sie die anderen mit aufgekrempeelten Ärmeln.

Wahrlich:

*Wer den **Weg** verliert, ist nachher tugendhaft.*

Wer die Tugend verliert, ist nachher gerecht.

Wer die Rechtlichkeit verliert, ist nachher sittsam.

Wohl!

*Die Sittsamkeit ist eine Verkümmernng von Lauterkeit und Treue, des Haders Anfang ist sie.
Vorkenntnis ist eine prangende Blüte des Weges, aber der Torheit Beginn.*

Deshalb der große gereifte Mann hält sich an das Völlige und verweilt nicht beim Kümmerlichen. Hält sich an den Kern und verweilt nicht bei der Blüte.

*Wahrlich:
Von jenem Lass! Dieses erfass! „⁶⁴*

Um „*Dieses*“ zu erfassen, gibt es eben mehrere Wege.

Wenn man aber den Grund sucht, dann darf man die an Worte gebundene „*Vorkenntnis*“ nicht meidend ‚ver-achten‘, nur weil sie bloß eine „*prangende Blüte des Weges und der Torheit Beginn*“ ist.

Der Mensch ist nämlich auch in die Sprache gebunden. Wenn man ihm helfen will, muss man ihn daher dort abholen, wo er erreichbar ist.

Eine Flucht aus der Sprache (über das Beachten der Achtsamkeit) ist zwar eine Chance. Die Sprache selbst (mit gründlichem Blick auf die Realität hin) sprachkritisch ‚auf die Hörner zu nehmen‘ ist aber auch eine Chance: dieser grenz-erfahrende Weg (im So-Sein der Realität) ist sogar eine gründliche Chance.

Mir ging es darum, verschieden Wege zum In-Form-sein aufzuzeigen. Dabei wollte ich die Eigen-Ständigkeit und Ein-Seitigkeit des Weges des ‚Beachtens der Achtsamkeit‘, der über die Dimen-

⁶⁴ Lao-tse (Übers. Günther Debon) Tao-te-King. Das Heilige Buch vom Weg und von der Tugend. Stuttgart 1961 (ISBN 3-15-006798-7).

sion Da-Sein unmittelbar zum Grund (zur Leere) hin führt und dann von dieser her in einer ‚Plötzlichkeit‘, die im Zen ‚Satori‘ genannt wird, in das In-Form-Sein, d. h. in der Welt der Unterscheidungen durchbricht, aufzeigen und ihn von den Wegen des Grenz-Erfahrens des So-Seins klar unterscheiden.

Dieses klare Unterscheiden scheint mir erforderlich, um zur gründlichen Einheit der verschiedenen Wege (die sich im ‚gründlichen Widerspruch‘ zwischen ‚unsichtbarer voller Möglichkeit‘ und bloß ‚wahrscheinlichen Nicht-Unmöglichkeiten‘ zeigt) vorzudringen und nicht von einer Ein-Seitigkeit in die andere zu verfallen.

Die Leere (der Grund) erlebt sich auf dem Weg des Beachtens der Achtsamkeit als ungerichtete, nicht wirkende ‚Kraft‘, als ‚Potenz‘ (als unsichtbare aber erfüllende ‚Möglichkeit‘ im ‚singulären‘ und allumfassenden Sinne⁶⁵).

Nichts ist in dieser Leere dem Erleben gegenwärtig oder in ihm ‚eingefaltet‘, was ‚unmöglich‘ oder was als unterscheidbare, spezifische Qualität ‚nicht-unmöglich‘ wäre.

Erst auf dem Weg des Grenz-Erfahrens im So-Sein begegnet man im Erleben der Frage „*Sein oder Nicht-Sein*“. Hier ‚gaukelt‘ erst die ‚Negation der Möglichkeit‘ (nämlich die Un-Möglichkeit) als ein ‚sicheres‘ aber unfassbares Nichts.

Dieses ‚unfassbare Nichts‘ ist aber ‚nicht‘ die ‚unsichtbare Leere‘, die im Erleben als ‚Fülle der Möglichkeit‘ (als

⁶⁵ vgl. Horst Tiwald. Bewegung und Möglichkeit. In: Frank Neuland (Hg.) Bewegung und Möglichkeit. Akzente einer ganzheitlichen Bewegungswissenschaft. Band 1 dieser Schriftenreihe. Hamburg 2002. (ISBN 3-936212-00-7)

‚Kraft‘, nicht als ‚Energie‘!) ‚ein-fach‘ (nur im Singular!) da ist.

Jenes Sicherheit vorgaukelnde, aber als So-Sein unfassbare Nichts erweist sich im Weg des Grenz-Erfahrens (der eigentlich als Weg des ‚Nichts-Erfahrens‘ antreten möchte) als eine bloß scheinbare bzw. ‚wahr-scheinliche‘ Grenze.

Diese scheinbare Grenze erweist sich aber ebenfalls als ein Zugang zur Fülle des Da-Seins, die sich hier (im wahr-scheinlichen Feld des Nicht-Unmöglichen der sich selbst negierenden, d.h. der sich selbst auflösenden Grenze) als das unsichtbar Erhabene selbst erlebt.

Diese ‚Gedankensprünge‘ sollten auf vier Fragen vorbereiten, welche die folgenden ‚Gedankengänge‘ zusammenbringen wollen:

- auf die Frage nach der Einheit von Lebendigkeit und Erleben;
- auf die Frage nach dem Unterschied von Erleben und Erlebnis;
- auf die Frage nach der Komplementarität der Bewegung;
- auf die Frage nach der Toleranz der singulären Qualität.

Letztlich umkreisen diese Gedanken die Frage: „*Was ist Bewegung?*“

Wenn wir an die Bewegung denken, dann haben wir nämlich meist ein Bild eines bewegten Körpers vor Augen. Manche denken vielleicht auch an die Frauenbewegung, an die Studentenbewegung oder an das sich ständig verändernde Farbenspiel des Sonnenunterganges. Einige wieder schöpfen ihr Wissen über die Bewegung nicht aus der äußeren Wahrnehmung, sondern aus ihrem eigenen

Tun. Sie bewegen sich einfach und kommen so der Bewegung unmittelbar nahe.

Ist nun die Bewegung das, was allen diesen Beispielen gemeinsam ist? Ist sie etwas Abstraktes? Gibt es sie losgelöst von einem zumindest elementar kleinen Teilchen, das sich bewegt?

Ist das bereits durch Bewegen gebaute Teilchen die Voraussetzung für die Bewegung?

Wenn wir auf unsere Frage *‘Was bewegt sich?’* keine Antwort finden, dann gibt es für uns meist auch keine Bewegung. Ohne einen Körper oder eine Eigenschaft, die sich verändern kann, können wir uns anscheinend keine Bewegung vorstellen.

Die Welt ist raum-zeitlich. Auch in unserem Vorstellen können wir dieser Raum-Zeitlichkeit nie ganz entgehen. Es ist uns bloß möglich, Akzente zu setzen.

Wir können zum Beispiel das Räumliche hervortreten lassen. Es entstehen dann Bilder von Dingen. Diese erscheinen als selbständige und voneinander isolierte Qualitäten und Quantitäten. Manchmal lassen wir diese Qualitäten zu beständigen Substanzen *‘gefrieren’* oder wir verdichten sie zu dauerhaften Strukturen.

Strukturen stellen sich ineinander verschachtelt dar und lassen erkennen, wie das Ganze jeweils aus Teilen oder aus Gliedern aufgebaut ist. Es wird auch sichtbar, dass das spezielle Ganze seine Glieder zusammenhält und prägt.

Das gründliche und differenzierte Fragen nach der Kraft, die diesen Aufbau und Zusammenhalt bewerkstelligt, bleibt aber vorerst ausgeblendet.

Beim technischen Verwirklichen dieser räumlich akzentuierten Vorstellungen verankern wir die isolierten Bauteile gegenseitig. Wir verkleben sie und versorgen sie mit verbindender Bewegung, damit sie als Werkzeug oder als Maschine funktionieren.

Auch im Computer bleibt das Nebeneinander von räumlicher Hardware und räumlich objektivierter Software vorerst ohne die gewünschte Funktion. Eine Leistung erzielen wir erst, wenn wir den Computer in Bewegung setzen, d.h. ihn mit Energie durchströmen.

Wird eine Betrachtung verräumlicht, dann schreitet sie gewissermaßen nach Bewegung.

Eine andere Einseitigkeit entsteht, wenn wir beim Vorstellen das Zeitliche hervortreten lassen. Dann erscheinen Bilder von vielseitig vermaschten Funktionen. Es können Prozesse beschrieben werden. Alles löst sich letztlich in Bewegungen auf.

Hier entsteht das Bedürfnis, irgendwo auf festen Widerstand zu stoßen, etwas massig Beharrliches zu treffen oder auch etwas zu finden, was als Nichtzeitliches die Erstursache alles Bewegens sein könnte.

Diese beiden gegensätzlichen Betrachtungsweisen gehören zusammen.

So stellt auch das Bild der Welle eine komplementäre Einheit mit dem Bild des bewegten Teilchens dar.

Diese Komplementarität erscheint aber nicht nur in der Physik. Wenn wir unser eigenes Selbstbewegen achtsam beachten, dann stellen sich ebenfalls zwei unterschiedli-

che, sich ergänzende Bilder ein. Sie lassen sich verschieden auflösen.

Über das räumlich geprägte Bild gelangt man zu Begriffspaaren wie ‘Sein und Seiendes’, ‘erfüllender ruhender Grund und werdendes Ganzes der Natur’, ‘formloser Inhalt und wechselwirkende Formen’, ‘formloses/wirkungsloses Selbst und wirkendes/bewirktes Ich’.

Zwischen diesen mehr oder weniger substantialisierten bzw. deren Substantialität ausdrücklich logisch negierten Positionen laufen die Gedanken hin und her. Die Bewegung des Denkens erscheint wie das Jonglieren mit Gedankenbällen.

In dieser räumlich akzentuierten Sichtweise stellt sich die Welt als eine Einheit von ‘werdendem Ganzen der Erscheinungswelt’ und ‘füllendem inhaltlichen Grund’ dar. Physik und Metaphysik liefern die entsprechenden Gedankengebäude.

Beim Zusammenführen dieser Sichtweisen erscheint das Selbstbewegen von der Physis, vom Ganzen der Natur her gerichtet, vom ungerichteten Grund her dynamisch erfüllt.

Der Grund speist als allumfassende unspezifische Möglichkeit, als All-Potenz, alle Bewegungen der erscheinenden Welt. Er wird zum Energiespender, zur Quelle des Bewegens. Von dieser Quelle her ist das Bewegen nur ungerichtete Möglichkeit. Erst **nach** dem Entspringen aus dem Grunde wird diese Potenz, wird dieses unspezifische Sein-Können, durch von der Natur her gelenkte Bewegungen gelenkt.

Alles Wirken erscheint als ein Wechselwirkungs-Geschehen, als eine ständige Metamorphose der Natur. Wirken und Formen sind in dieser Hinsicht das Gleiche, das sich vom Inhalt unterscheidet. Ursache und Anlass von Wirkungen und Umformungen sind nicht im Grunde, nicht im Inhalt der Erscheinung, sondern nur im Wechselwirkungsgeflecht des Ganzen der Natur zu finden.

Dieser Sicht der Bewegung ging ich in meinem Buch 'Bewegen zum Selbst'⁶⁶ nach.

Bei der anderen Betrachtung, die das Zeitliche in den Vordergrund stellt und Prozesse bzw. die Bewegung selbst zu fassen sucht, zerfällt jede Substanz.

Das ruhende Sein bleibt allerdings als das Sein-Können, als die ungerichtete allumfassende Möglichkeit, der Fluchtpunkt des selbst-beachtenden Denkens.

Es tritt aber dessen Negation, die absolute Unmöglichkeit, die nicht sein kann, als Sicherheit auf den Plan. Diese bleibt als Nichts ebenfalls nur Fluchtpunkt, tritt aber relativ, d.h. erneut negiert, als Nicht-Unmöglichkeit und damit nicht als Sicherheit, sondern bloß als Wahrscheinlichkeit in Erscheinung.

In dieser doppelt nichtenden Wirkung ist die Unmöglichkeit im wahrsten Sinn des Wortes das, was 'alles richtet'.

Das Selbstbewegen des Menschen erscheint in dieser Sicht nicht mehr als vorerst undifferenzierter Ausfluss einer Energie, bei der das Selbst als unbeschreibbare Öffnung im ruhenden Sein erscheint. Das Selbstbewegen löst sich auch nicht als Bewegung eines physischen Körpers vom Selbst ab, um sich als Ortsveränderung eines Körpers im Raum zu zeigen.

⁶⁶ Horst Tiwald. *Bewegen zum Selbst - Diesseits und jenseits des Gestaltkreises*. Hamburg 1997. (ISBN 3-9804972-3-2).

Das dem Selbst-Beachten erscheinende Selbstbewegen entdeckt sich vielmehr als Komplementarität. Es werden zwei gegensätzliche Bewegungen sichtbar, die sich auch gegeneinander bewegen und gegenseitig aufheben können. Es erscheint die Komplementarität von:

- ‘grenzsetzender Bewegung des Unterscheidens’
und
- ‘fließender Bewegung des Verbindens’.

Es zeigt sich, dass das Bewegen fundamentaler ist als Raum und Zeit. Bevor wir auf Raum und Zeit treffen, begegnen wir der Komplementarität der Bewegung selbst.

Das Thema ist daher nicht ‘Sein und Zeit’, sondern ‘Sein und Komplementarität des Bewegens’.

Diese Komplementarität kann sich auseinandersetzen, aber sie kann nicht zerreißen. Sie kehrt auf allen Ebenen der Natur in jedem Auseinandergesetzten wieder.

Auch das Leben setzt sich in zwei komplementäre Bereiche auseinander, in die

- energisch akzentuierte Lebendigkeit
und in das
- pathisch akzentuierte Erleben.

Es wäre ein Fehler, der Lebendigkeit nur die ‘grenzsetzende Bewegung des Unterscheidens’ und dem Erleben nur die ‘fließende Bewegung des Verbindens’ zuzuordnen. In beiden Bereichen finden sich vielmehr beide Arten des Bewegens.

So kehrt die ‘fließende Bewegung des Verbindens’, die in der Natur als Symphysis⁶⁷ erscheint, im pathisch akzentu-

⁶⁷vgl. Friedrich Kaulbach. Der philosophische Begriff der Bewegung. Köln/Graz. 1965

ierten Erleben als das Sympathische und in der energisch akzentuierten Lebendigkeit als das Synergetische wieder.

Die Achtsamkeit, mit der jede lebendige Erkenntnis ihren Anfang nimmt, mit der wir sowohl in der Beobachtung der äußeren Natur als auch im Selbst-Beachten unserem Selbstbewegen begegnen, ist unmittelbar für uns diese komplementäre Einheit der beiden gegensätzlichen Bewegungsarten. Sie verbindet uns in einer Kohärenz mit dem Kenntnis-Objekt und setzt dieses unterscheidend auseinander.

Das empirische Erforschen des Selbstbewegens wird auf diese Weise unmittelbar zur zentralen Aufgabe der Bewegungsforschung und führt mittelbar zu einem spezifischen Verständnis von Wissenschaft.

GEDANKENGÄNGE

Gegenstand und Methode

Wer die Sportwissenschaft sucht, sollte von einer Bewegungswissenschaft ausgehen.

Der Gegenstand der Bewegungswissenschaft ist die Bewegung. Ihre Methode ist die Bewegungsbetrachtung⁶⁸.

Dieser Satz sagt aber vorerst nicht viel aus, denn alles hängt davon ab, was ich unter ‚Bewegung‘ verstehe. Die Methode kann eben nicht beliebig gewählt werden. Sie muss sich auch vom Gegenstand, in unserem Falle, von der Bewegung her ergeben.

⁶⁸ Die ‚Methode‘ auf eine ‚Betrachtung‘ zu reduzieren, scheint ‚billig‘ zu sein. Man vermisst vermutlich den Aufweis von ‚Werkzeugen‘, mit denen sich die Methode konkretisiert. Das Aufzählen von Werkzeugen beim Erläutern einer Methode erweckt aber leicht den Eindruck, als würde die Addition von Werkzeugen bereits eine Methode ergeben.

Die ‚Methode‘ als ‚Betrachtung‘ eines ‚Gegenstandes‘ bzw. eines ‚Objektes‘ anzusehen, ist unmittelbar angemessen und daher ‚recht und billig‘. Diese ‚einfache‘ Erläuterung nötigt, sich vorerst Rechenschaft darüber zu geben, was ‚Betrachten‘ als Einheit von ‚Bewegen und Wahrnehmen‘ überhaupt ist. Im ‚Betrachten‘ ist der Forscher als ‚Subjekt‘ aktiv.

Hier gilt Viktor von Weizsäckers Wort: „*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.*“ (Viktor von Weizsäcker. *Der Gestaltkreis*. Leipzig 1943³. S. 156.)

Das ‚Betrachten‘ hat als ‚Be-achten‘ etwas mit ‚Achtsamkeit‘ zu tun, mit der wir kritische ‚Schnitte‘ durch den ‚Gegenstand‘ legen. Dies zu erläutern, will ich in diesem Buch versuchen.

Den Gedanken, dass das Betrachten eines Gegenstandes ‚Methode‘ sei, habe ich bei Herbert Schönfeld gefunden: „*Gegenstand der Ganzheitswissenschaft ist die Ganzheit, Methode der Ganzheitswissenschaft ist die Ganzheitsbetrachtung.*“ (Herbert Schönfeld. *Erfahrung und Ganzheit*. München/Basel 1962. S. 11.)

Daraus wird ersichtlich, dass wir die geeignete Methode nur verstehen und beurteilen können, wenn wir den Gegenstand⁶⁹ kennen.

Hier scheint sich ein Widerspruch aufzutun:

- einerseits müssen wir eine geeignete Methode finden, um uns spezifische Erkenntnisse über einen bestimmten Gegenstand erarbeiten zu können;
- andererseits ist für die Wahl bzw. für die Entwicklung dieser Methode vorausgesetzt, dass wir jenen Gegenstand bereits kennen.
- Der Gegenstand der Erkenntnis muss also schon bekannt sein, bevor wir uns ihm methodisch zuwenden.

In der Tat ist eine erfolgreiche Wissenschaft nur Forschern möglich, die den Gegenstand bereits gut kennen.

Übertragen zum Beispiel Wissenschaftler, wie Mediziner, Physiker, Psychologen oder Soziologen die Methoden ihrer Wissenschaft auf den Sport, dann wird die Brauchbarkeit ihrer Arbeit für die Erkenntnis des Gegenstandes ‚Sport‘ wesentlich davon abhängen, ob bzw. in welcher Intensität und Vielschichtigkeit diesen Wissenschaftlern der Gegenstand ‚Sport‘ persönlich bekannt ist.

Hier entscheidet sich, ob ihre Arbeit mehr dazu beiträgt, ein Anwendungsfeld für ihre Mutterwissenschaft zu entwickeln, oder ob sie es schaffen, zur Entwicklung einer vom Gegenstand her gebundenen ‚selbständigen‘ Wissenschaft beizutragen.

⁶⁹ Ich verwende hier vorerst das übliche Wort ‚Gegenstand‘. Im Laufe der Arbeit wird später zwischen ‚Objekt‘ und ‚Gegenstand‘ unterschieden. Aus dieser erst zu entwickelnden Sicht müsste es hier dann besser ‚Objekt‘ heißen.

Im ersten Fall entstehen ‚Sportwissenschaften‘ als Anwendungsfelder der jeweiligen vorwiegend von den Methoden her geprägten Mutterwissenschaften, im zweiten Fall wird dagegen zu einer mehr vom Gegenstand her gestalteten ‚Sportwissenschaft‘ beigetragen.

Die Sportwissenschaft versuchte sich bisher als Wissenschaft meist dadurch auszuweisen, dass sie am Gegenstand ‚Sport‘ eine in anderen Bereichen entwickelte und dort anerkannte Methode erprobte.

Wer in der Sportwissenschaft mit nachbarwissenschaftlichen Methoden einen Teilaspekt des Sports methodisch sauber bearbeiten konnte, der galt und gilt auch heute noch bereits als ausgewiesener Sportwissenschaftler.

Die Notwendigkeit der interdisziplinären Integration dieser Beiträge wurde zwar gesehen und gefordert, aber nicht geleistet. Es blieb mehr oder weniger beim Nebeneinander von mehreren ‚Sportwissenschaften‘. Diese haben sich zwar der jeweiligen Mutterwissenschaft immer mehr angenähert, aber sie sind nicht aufeinander zugegangen.

Die integrierende Bewegung der einzelnen nachbarwissenschaftlichen Methoden, die leicht zu Verfahren der Erhebung von Daten und deren Verarbeitung verkümmern, müsste vom bereits bekannten Gegenstand ‚Sport‘ her geleitet werden.

Um diese nicht einfache Aufgabe hat man sich aber bisher zu wenig gekümmert. Dies führte dazu, dass in der Zwischenzeit den Sportwissenschaften ihr Gegenstand ‚Sport‘ davongelaufen ist. Er hat sich, einer kulturellen Dynamik folgend, immer mehr ausge-

weitert. Dies geschah sowohl im bewegungskulturellen Bereich überhaupt, als auch in Spezialgebieten, wie in der Prävention und in der Therapie.

Was haben Taijiquan, Qigong, Selbsterfahrung, Yoga, Entspannung, Wandern, Zirkuskünste, Rückenschule und Psychomotorik mit ‚Sport‘ zu tun?

Für die Sportwissenschaft wird es immer schwieriger, einen Gegenstand auszuweisen, mit dem sie sich innerhalb der Wissenschaften angemessen differenzieren und integrieren könnte:

Empirische Einzelwissenschaften begrenzen sich gegenseitig aber nicht nur vom Gegenstand, sondern auch von der Methode her.

So ist zum Beispiel der Gegenstand der Botanik die Pflanze. Wenn man die Anatomie und Physiologie der Pflanze immer mehr erforscht und diese zu diesem Zwecke immer weiter zerlegt, dann muss man zwangsläufig auch nach Methoden greifen, die sich von der **lebendigen Ganzheit**, welche das ausmacht, was wir Pflanze nennen, nicht herleiten lassen. Man zieht daher notgedrungen fremde Methoden heran, zum Beispiel Methoden der Chemie, und kommt dadurch in Forschungsbereiche, die dann der Chemie näher liegen als der Biologie, zu der die Botanik zählt.

Überschreiten Wissenschaften in ihrer Methodik die vom Gegenstand her naheliegenden Grenzen, so laufen sie Gefahr, sich in ihrem spezifischen Wesen selbst aufzuheben. Dehnen sie sich über die definierten Grenzen ihres Gegenstandes hinaus aus (wenn sich die Chemie zum Beispiel auch für die Pflanzen-Physiologie brauchbar macht), dann werden sie (die Chemie) unter umfassendere Wissenschaften subsumiert.

Das Einordnen einer Wissenschaft, die von ihrer Methode geprägt ist, in eine umfassendere ereignet sich aber nur dann, wenn die umfassende Wissenschaft von ihrem Gegenstand fest zusammengehalten wird.

Hat diese dagegen, wie die Sportwissenschaft, den sie zusammenhaltenden Gegenstand bereits verloren oder noch nicht gefunden, dann driftet sie auseinander.

Werden dabei Grenzen hilfesuchend in mehrere Richtungen überschritten, dann kommt es zu einer inneren Zerreißprobe und dadurch möglicherweise zur Aufhebung der spezifischen Wissenschaft. Ihre Teilgebiete treiben auseinander und ordnen sich in die unterschiedlichen sie nun umfassenden Wissenschaften ein.⁷⁰

So wird zum Beispiel auch die Psychologie für sich den Leib entdecken und im Wettstreit mit der Medizin vermehrt auf das körperliche Bewegen bezogene berufsorientierte Ausbildungswege anbieten, die eigentlich vom Ansatz her in der Bewegungswissenschaft und in der Bewegungspraxis entwickelt wurden und auch dort hingehörten.

Dieses Absaugen von Ausbildungskompetenz bedroht, alleine schon von der universitären Ausbildungspraxis her gesehen, die Sportwissenschaft ganz erheblich.

Nur aus kultureller bzw. politischer Konvention heraus könnte die Sportwissenschaft dann trotzdem als eigenständiger wissenschaftlicher Bereich weiterexistieren. Dies allerdings mit reduziertem Ansehen und unter sehr eingeschränkten Arbeitsbedingungen.

⁷⁰ vgl. Herbert Schönfeld. Erfahrung und Ganzheit. Basel 1962.

Diese Entwicklung würde der gesellschaftlichen Bedeutung des sportwissenschaftlichen Arbeitsfeldes in keiner Weise gerecht werden.

Kennen und Erkennen

Da der hier dargelegten Einschätzung nach weder das Nebeneinander von ‚Sportwissenschaften‘ noch die integrative ‚Sportwissenschaft‘ gute Überlebenschancen haben⁷¹, soll ein Besinnen auf den Gegenstand ‚Bewegung‘ vorgeschlagen werden.

Die Bewegung ist das, was wir Sportwissenschaftler in unserer bisherigen Forschung immer besser kennen gelernt haben. Unter allen empirischen Einzelwissenschaften zeichnen wir uns dadurch aus, dass wir uns, trotz aller Mängel einer jungen Wissenschaft, eine äußerst vielseitige Bekanntheit des Gegenstandes ‚Bewegung‘ erarbeitet haben.

Dieses viel-perspektivische **Kennen** des Gegenstandes ‚Bewegung‘ ist eine solide und kaum überschätzbare Grundlage für dessen **Erkenntnis**.

Unsere Kenntnis des Gegenstandes ‚Bewegung‘ ist das Kapital für die Entwicklung einer um Erkenntnis bemühten eigenständigen Wissenschaft, das wir nutzen sollten. Aus unserer intensiven Bekanntheit mit der Bewegung ließe sich heute vom Gegenstand her eine Methode gewinnen, die all das, was wir bisher einzelwissenschaftlich erarbeitet haben, organisch zusammenbinden könnte.

Jede empirische Wissenschaft bemüht sich um die Erkenntnis des Bekannten.

⁷¹ vgl. auch meine Gedanken zur Entwicklungsperspektive der Sportwissenschaft, die ich in den 60er-Jahren anlässlich eines Nachwuchswettbewerbes junger Wissenschaftler verfasst, mit dem Titel ‚Sportphilosophie - ein Ansatz‘ bei der oberösterreichischen Landesregierung eingereicht und später unter anderem Titel veröffentlicht habe: Horst Tiwald. Impulse und Modelle sportwissenschaftlichen Denkens. Ahrensburg 1974.

Dies ist keine Definition, sondern bloß der Beginn eines Erläuterungsversuches. Er stellt den Unterschied von ‚Kennen‘ und ‚Erkennen‘ an den Anfang der Betrachtung.

Bei dem Bemühen um Erkenntnis des Bekannten deckt die Wissenschaft natürlich auch bisher Unbekanntes auf. Sie entdeckt Neues, macht uns mit Neuem bekannt. Dieses neue Bekannte gibt der Wissenschaft aber erneut auf, dieses Neue nicht nur zu kennen, sondern es auch zu erkennen. So entsteht ein sich immer mehr differenzierender Prozess. Das Bekannte wird im Bemühen, es zu erkennen, auseinandergesetzt. Die Struktur des Bekannten wird aufgedeckt.

Es geht also darum, immer mehr **Unterschiede** aufzudecken, deren Spielräume als Variablen zu bestimmen, deren gegenseitige Abhängigkeiten zu erkennen und diese quantitativ greifbar zu machen.

Die Form des Gegenstandes erscheint als ‚Muster von Unterschieden‘. So entsteht zum einen die Wissenschaft der Beschreibung der Formen, die Morphologie. Zum anderen die der Beschreibung der ‚Formen der Funktionen‘, die von der Morphologie meist als Physiologie unterschieden wird.

Wir wollen aber ausdrücklich festhalten, dass immer nur Formen beschrieben werden. Sei dies nun die Beschreibung des räumlichen Neben- und Ineinanders der Strukturen oder die der Form des Gleichzeitigen und des Nacheinanders der Funktionen.

Beim Erklären des Bekannten werden das Auseinandergesetzte und deren innere und äußere Zusammenhänge immer wieder beschrieben.

In der Wissenschaft ist Erklären daher vorerst nichts anderes als ein immer wieder Beschreiben.

Beschreiben alleine aber genügt nicht. Die Beschreibung, so differenziert und komplex sie auch sein möge, ist noch nicht Theorie. Die Theorie ist vielmehr ein gedankliches System, das wir uns beim geistigen Verarbeiten der Beschreibungen entwickeln.

Durch das gedankliche Verarbeiten werden **symbolische Formen** zu einem System bzw. zu einem Modell zusammengesetzt. Dieses zusammengesetzte Ganze ist erst die Theorie, von der her wir das Beobachtete deduzieren, es ableiten, ihm Sinn zuschreiben und es erklären.

Die Statistik ist ebenfalls bloß ein Hilfsmittel, mit dem wir die Wirklichkeit genauer beschreiben. Mit ihr sucht man über Quantifizierungen mehr Sicherheit in der Beschreibung der Strukturen und Funktionen zu bekommen. Sie ist immer nur beschreibend und nie erklärend. Sie ist dies auch dann nicht, wenn Korrelationen aufgedeckt und statistisch abgesichert werden.

Die sauberste empirische Erfassung wird fragwürdig, wenn sie in schlampiger Weise theoretisch gedeutet wird. Zu oft versteckt sich leider theoretische Schwäche hinter statistischen Ritualen.

Saubere Empirie und klare Theorie sind gleichwertige Beine, mit denen sich die Erkenntnis verankert. Jedes der beiden Beine kann aber hinken!

Erst die Bewährung der Theorie durch Deduktion des Beobachteten aus ihr bringt Erkenntnis.

Scheitert diese Deduktion, dann scheidert auch Erkenntnis. Es bleibt dann beim Kennen des Beschriebenen, was eben noch keine Erkenntnis bedeutet.

Das Scheitern der Deduktion lässt allerdings nicht nur die Beschreibung auf den Status des bloßen Kennens zurückfallen, sondern bedroht auch die Theorie.

Durch das Scheitern alleine ist eben noch nicht entschieden, ob die Beschreibung mangelhaft oder ob die Theorie nachzubessern oder zu verwerfen ist.

Objekt und Subjekt

Das Bekannte ist immer aus einer bestimmten Perspektive bekannt. Dementsprechend setzt auch die Erkenntnis immer schon perspektivisch an.

Das Objekt der Erkenntnis ist auf diese Weise dem Erkennenden immer aus einer bestimmten Sichtrichtung her bekannt. Diese Sichtrichtung ist aber objektiv, denn sie kann mehr oder weniger auch von anderen eingenommen werden.

Die Objektivität dieser Perspektive macht erst die Kommunikation zwischen zwei ebenfalls objektiven, d.h. real vorhandenen Personen möglich.

Die individuelle Verschiebung dieser objektiven Sichtrichtung macht dann das Individuelle dieser objektiven Perspektive aus, das oft als das ‚Subjektive‘ bezeichnet wird.

Das Subjektive ist aber ebenfalls objektiv im Sinne von real. Es ist über die Biografie und über die konkreten Bedürfnisse des Subjektes fest in der objektiven Praxis verankert.

Die Wörter ‚Subjekt‘ und ‚Objekt‘ bzw. ‚subjektiv‘ und ‚objektiv‘ sind gedanklich so abgegriffen, dass mit ihrer Hilfe schwer etwas zu erklären ist. ‚Objektiv‘ wird unter anderem im Sinne von ‚real seiend‘, im Sinne von ‚gerecht‘ und ‚wahrheitsgetreu‘, aber auch im Sinne von ‚Opfer einer Aktivität‘, sei es der Erkenntnis oder des Tuns verwendet. Zum Beispiel im Sinne von ‚Erkenntnis-Objekt‘. Ich hoffe aber, dass vorerst aus dem Kontext heraus deutlich wird, welche Bedeutung dieser Wörter hier jeweils gemeint ist.

Eine Wissenschaft kennt nur Realität. Realität ist alles, was wirkt, sei es aktiv oder als Widerstand. Wobei wir auf ein Wirken nur über das Wahrnehmen einer bewirkten Verformung schließen können⁷².

Im Selbstbeachten steht es dagegen außer Zweifel, dass die Sprache unmittelbar eine innere Wirkung auf mich hat. Diese ist objektiv im Sinne von real und kann unmittelbar Objekt für meine Achtsamkeit werden, genau so wie alles andere, was mir an äußerer Realität greifbar bzw. sinnlich fassbar erscheint.

Das bekannte Objekt wird dem Subjekt über eine reale Perspektive bekannt, die selbst wieder Objekt der Kenntnis werden kann. Das Erkenntnis-Subjekt versucht auf diese Weise bekannte und benannte Objekte zu erkennen. Das Bekannte wird dadurch schrittweise zum mehr oder weniger Erkannten. Das Bekannte wird differenziert, indem das Differenzierte in der Arbeit der Achtsamkeit unmittelbar benannt, d. h. ‚beschrieben‘ wird.

Jede Wissenschaft ist daher beschreibend und vom **Namengeben**, d. h. von Sprache abhängig. Die Muster der realen Perspektiven, die Muster der Verfahren des Erkennens und die der Struktur und Funktion des Erkannten werden in Sprache übertragen, d. h. in einem System realer symbolischer Formen dupliziert.

⁷²In unserem Denken, das der griechischen Tradition folgt, neigen wir meist dazu, im Hinterkopf immer das Bild von einem Bildhauer zu haben, der aus einem Steinblock die Figur, d. h. die Form heraus haut. Dabei meinen wir, dass die Form einen formlosen Stoff formt. Dieses Bild ist irreführend. Nirgends bekommt ein formloser Stoff eine Form, sondern immer wird nur, durch ein bereits geformtes Einwirken, die bereits bestehende Form einer Erscheinung umgeformt. Weniger irreführend wäre es daher zu denken, dass Formen auf Formen wirken. Nicht der Stoff als Formloses wird von innen oder außen her geformt, sondern die seiende Erscheinung wird bloß umgeformt bzw. formt sich um. Letztlich geht es nur um Metamorphose.

Auf diese Weise entsteht ein differenziertes **internes Modell der Welt**.

In diesem System symbolischer Formen wird auch die perspektivische Theorie als Einheit von Gegenstand⁷³ und Methode aufgebaut. Die spezifische Perspektive von Methode und Gegenstand kann wiederum in der kulturell umgreifenden Perspektive der Sprache geortet und dort relativiert werden.

Die Theorie selbst ist als Theorie erst erkannt, wenn einerseits ihre perspektivischen Annahmen aufgedeckt und andererseits ihre Unvollständigkeit durch weitersuchende Fragen geöffnet wurde: wenn sie in ihrer Vorläufigkeit durchschaut und für eine kreative Weiterentwicklung ‚beweglich‘ gemacht wurde.

Das **Objekt** der Erkenntnis ist immer nur als theoriespezifischer **Gegenstand**⁷⁴ fassbar, der hinsichtlich der Theorie eine spezifische Qualität und für die Theorie eine objektive Bedeutung hat. Diese objektive Bedeutung wird in den Köpfen der individuellen Erkenntnis-Subjekte subjektiv gefärbt.

Die objektive Bedeutung des Kenntnis-Gegenstandes wird dadurch zum subjektiven Sinn, den das gegenständlich wahrgenommene Objekt für das Erkenntnis-Subjekt hat.

⁷³ Mit ‚Gegenstand‘ bezeichne ich das bereits der Theorie zugehörige und auch von ihr symbolisch geformte Bild des ‚Objektes‘, das mir im ‚Bewusstsein‘ eben ‚gegen-steht‘.

⁷⁴ Auf diesen ‚theoriespezifischen Gegenstand‘ kann ich natürlich wiederum meine Achtsamkeit hinlenken. Er wird mir dadurch zum ‚Objekt‘, das sich auf einer Meta-Ebene im Bewusstsein wiederum als ein neuer ‚Gegenstand‘ abbildet. Er wird für mich zu einem mir im Bewusstsein gegen-stehenden neuen, noch nicht erkannten ‚Gegenstand‘, obwohl er andererseits als reale Tatsache des Bewusstseins für mich ‚Objekt‘ ist, um dessen ‚Selbst-Erkenntnis‘ ich mich erst bemühen muss.

Die objektive Bedeutung des Erkenntnis-Gegenstandes für die Theorie ist zu unterscheiden vom subjektiven Sinn, den das gegenständlich gegebene (perspektivische) Objekt für das lebendige Subjekt hat.

Jede Theorie hat eine ihr innewohnende ästhetische Dynamik. Diese sucht nach Beobachtungen, die in der Theorie Harmonie, Einfachheit und Vollständigkeit erzeugen. Dieses 'Interesse' der Theorie am Gegenstand ist etwas anders als das Interesse des konkreten Erkenntnis-Subjektes an ihm.

Der Mensch hat nicht nur über die Theorie einen Bezug zum perspektivisch vermittelten Objekt, das ihm so zum Gegenstand wird, sondern er hat auch ein unmittelbares Verhältnis zum Objekt des Erkennens selbst. Dieses erscheint ihm aber in der Theorie immer nur gegenständlich verengt, eben als Gegenstand.

Objekte (auch objektivierte Handlungen) haben nicht nur subjektiven Sinn für das Erkenntnis-Subjekt und objektive Bedeutung für eine objektive Theorie, sondern als reale Objekte auch für andere Objekte eine reale objektive Wirkung.

Aus der Tatsache, dass die Objekte in unserer Theorie immer nur als perspektivische Gegenstände mit bestimmten Bedeutungen gegeben sind, egal wie wir uns auch perspektivisch um das Objekt herumdrehen und wenden, kann man daher nicht schließen, dass es für unseren Umgang keine realen Objekte, sondern nur Gegenstände mit theoriegebundenen Bedeutungen gäbe.

Aus dem jeweils nur perspektivischen **So-Sein** einer Gegebenheit lässt sich über das **Da-Sein** des Abgebildeten an

sich überhaupt nichts Sicheres aussagen: weder dass es ist, noch dass es nicht ist.

Jene theoretischen Ansichten, die für uns nur subjektive Erlebnis- und Bewusstseins-Tatsachen gelten lassen wollen, würden der Meinung eines Fotografen gleichkommen, der um eine Stadt herumwandert und von dieser unterschiedliche Aufnahmen macht, um damit beweisen zu können, dass jene Stadt nicht existiere, weil es ihm immer nur gelang, Fotos (Bedeutungen) aus jeweils einer bestimmten Perspektive zu schießen.

Dieser Fotograf sieht offensichtlich nur seine Fotos und hat vergessen, dass er, bevor er auf den Auslöser gedrückt hat, das Motiv gewählt, also die Stadt mehr oder weniger gesehen hat.

Es gibt nicht nur die Blickrichtung auf die Fotos, sondern auch die auf die Stadt selbst.

In der theoriegebundenen Erkenntnis hat es der Mensch mittelbar, über die Theorie, sicherlich nur mit den in symbolischen Formen gegebenen Gegenständen zu tun. Aber wir sind nicht nur Theorie. Der Mensch hat auch eine unmittelbare, intuitive Beziehung zur Realität. Diese Beziehung nenne ich mit Viktor von Weizsäcker ‚Kohärenz‘ mit der Welt.

Unmittelbarkeit und Vermittlung

Es gibt für das Erkenntnis-Subjekt nicht nur eine über das Wort vermittelte semantische Relation⁷⁵ von theoriespezifischem Gegenstand zu seiner theoriegebundenen Bedeutung.

Auch und vorerst gibt es für den Menschen seine unmittelbare, erst **wortgebende** Beziehung zum realen Objekt selbst. Diese Beziehung drückt sich in der sigmatischen Relation⁷⁶ von Wort und bezeichnetem Ding aus.

Jedes sprachliche Zeichen hat nicht nur einen über die Syntax⁷⁷ des Satzes vermittelten operationalen Sinn⁷⁸, sondern auch einen direkt auf seine Bedeutung bezogenen bildlichen, eidetischen Sinn⁷⁹.

Dieser eidetisch Sinn des Zeichens ist ein doppelter: einerseits deutet er in der semantischen Relation vom Zeichen auf dessen symbolische Bedeutung und damit auf die Be-

⁷⁵ Die Semantik als Teildisziplin der Sprachwissenschaft beschäftigt sich mit der Erforschung der Bedeutungen von Zeichen.

Die Semiotik als die umgreifende Lehre von den Zeichen gliederte der amerikanische Zeichentheoretiker Charles William Morris (1901-1979) in die Syntaktik (Beziehungsregeln und Verknüpfungsmöglichkeiten der Zeichen untereinander), in die Semantik (Untersuchung der Bedeutungen) und in die Pragmatik (praktische Verwendung der Zeichen in der Kommunikation)

⁷⁶ Die Sigmantik fragt, ob dem Zeichen etwas in der Wirklichkeit entspricht. Sie greift die Relation vom Zeichen zum bezeichneten Ding auf.

Vgl. Georg Klaus. Semiotik und Erkenntnistheorie. Berlin 1972.

⁷⁷ Syntax ist eigentlich die Lehre vom Bau des Satzes, sie erforscht die in der Sprache zulässigen Verbindungen von Wörtern zu Gruppen und Sätzen. Sie beschreibt die Beziehungen zwischen den Zeichen einer Sprache. Hier wird das Wort ‚Syntax‘ dafür verwendet, was die Syntax als Lehre untersucht.

⁷⁸ der ‚operationale Sinn‘ beschreibt, was mit dem Zeichen sinnvoll getan werden kann, wie mit ihm sinnvoll operiert und in welche sinnvollen Zusammenhänge es nach welchen Regeln gebracht werden kann.

⁷⁹ Der ‚eidetische Sinn‘ bezieht sich auf die Bedeutung des Zeichens, auf das ‚Bild‘ (griech. ‚eidōs‘).

deutung des Gegenstandes; andererseits liegt der eidetische Sinn in der Relation zwischen zeichensetzendem Subjekt und unmittelbar bezeichnetem Objekt.

Der eidetische Sinn des Zeichens drückt auch die intuitive Beziehung des Zeichensetzers ‚Mensch‘ zum bezeichneten realen Objekt aus. Vom Zeichen her gesehen wird diese Dimension, wie schon angemerkt, die sigmatische genannt.

Meist bleibt diese Dimension unbeachtet. Es wird bloß eine Seite der pragmatischen Relation des Zeichens beachtet und differenziert, nämlich die vom Zeichen zum kommunikativen Menschen als ‚Zeichengebraucher‘.

Vernachlässigt wird dabei oft die schöpferische Seite der pragmatischen Dimension, die nicht vom Zeichen zur Kommunikation der Menschen, sondern vom Menschen zur Geburt des Zeichens führt.

Eine Semiotik⁸⁰, die den Menschen nur als kommunikativen Zeichennutzer beachtet, übersieht, dass er vorerst und in der kreativen Erkenntnis notwendig immer wieder Zeichensetzer ist.

Die Beziehung und Bewegung des Menschen hin zum realen Objekt ist fundamental und Grundlage für die kreative Verdoppelung der Welt in einem realen System symbolischer Formen.

Das Subjekt befindet sich in unmittelbarer Verbindung mit dem realen Objekt der Kenntnis. Diese Kohärenz existiert für das Erkenntnis-Subjekt nicht nur in Richtung auf die dingliche Natur,

⁸⁰ Die Semiotik ist die Lehre von den Zeichengestalten, die als Mittel der Verständigung vom Menschen gesetzt werden. Als Teil der Erkenntnistheorie wird sie zu einer allgemeinen Theorie der Sprache.

sondern auch in Richtung auf die objektivierte Verdoppelung der Welt im inneren System der symbolischen Formen. Also auch mit den realen Tatsachen des Bewusstseins kann im Bewusstsein Kohärenz gefunden werden.⁸¹

Das achtsame Hinwenden auf dieses System erfordert ebenfalls Kohärenz. Auch hier stellt sich ein intentionales Einswerden, diesmal mit dem erlebnisbehafteten Symbol ein. Im Erleben wird das intuitiv unmittelbare Erfassen der Bedeutung des symbolisch gegebenen Gegenstandes gesucht. Diese Betrachtung erfolgt bei ausdrücklicher Zu-

⁸¹ Hier ist es angebracht, meine Distanz zur Phänomenologie, deren Arbeit ich sehr schätze, zu verdeutlichen. Edmund Husserl wollte die experimentelle Psychologie in Schranken weisen und die Bedeutung der ‚Bewusstseinsanalyse‘ aufzeigen. Er meinte: *„..dass alle im gewöhnlichen Sinne psychologische Erkenntnis **Wesenserkenntnis** des Psychischen voraussetzt, und dass die Hoffnung, durch psychophysische Experimente und durch jene unabsichtlichen inneren Wahrnehmungen, bzw. Erfahrungen das **Wesen** der Erinnerung, des Urteils, des Willens und dgl. erforschen zu wollen, **um dadurch** die strengen Begriffe zu gewinnen, die der Bezeichnung des Psychischen in den psychologischen Aussagen, und ihnen selbst, allein wissenschaftlichen Wert geben können – der Gipfel der Verkehrtheit wäre.“* (Aus: Edmund Husserl. Philosophie als strenge Wissenschaft. Frankfurt am Main 1965. S. 45. (Paginierung in ‚Logos‘ 1911: S. 320.)

Husserls ‚Wesensschau‘ darf nicht mit ‚innerer Erfahrung‘ oder mit ‚Selbstbeobachtung‘, bzw. in meinem Sinne mit ‚Selbst-Beachten‘, verwechselt werden. Husserl blendete nämlich die Natur methodisch aus und wehrte sich vehement dagegen, dass seine Methode als Rehabilitierung der ‚Methode der Selbstbeobachtung‘ missverstanden wird. Es ging ihm um das ‚Schauen‘ von Bedeutungen bzw. des ‚So-Seins‘. Er schrieb: *„Reine Phänomenologie als Wissenschaft kann, solange sie rein ist und von der existenzialen Setzung der Natur keinen Gebrauch macht, **nur** Wesensforschung und gar nicht Daseinsforschung sein, jede ‚Selbstbeobachtung‘ und jedes Urteil auf Grund solcher ‚Erfahrung‘ fällt außerhalb ihres Rahmens.“* Aus: Edmund Husserl. Philosophie als strenge Wissenschaft. Frankfurt am Main 1965. S. 43. (Paginierung in ‚Logos‘ 1911: S. 318.)

rückhaltung⁸² der subjektiven Einflüsse des Erkenntnis-Subjektes, wodurch die objektive Bedeutung des Symbols aus der Totalität des Erlebens herausgeschält wird.

In dieser auseinandersetzenen Wesensschau wird die intuitive ‚Eingipfeligkeit‘⁸³, die Zuspitzung der **Bedeutung** geschaut. Diese

⁸² Husserl schrieb hierzu sehr treffend: „*Nicht von den Philosophien sondern von den Sachen und Problemen muss der Antrieb zur Forschung ausgehen.*

Die Wissenschaft vom Radikalen muss auch in ihrem Verfahren radikal sein und das in jeder Hinsicht.

*Nur darf man sich **nirgends** der radikalen Vorurteilslosigkeit begeben und etwa von vornherein solche ‚Sachen‘ mit empirischen ‚Tatsachen‘ identifizieren, also sich gegenüber den Ideen blind stellen, die doch in so großem Umfang in unmittelbarer Anschauung absolut gegenwärtig sind.*

Es bedarf nicht der Forderung, mit eigenen Augen zu sehen, vielmehr: das Gesehene nicht unter dem Zwang der Vorurteile wegzudeuten.“ Aus: Edmund Husserl. Philosophie als strenge Wissenschaft. Frankfurt am Main 1965. S. 71. (Paginierung in ‚Logos‘ 1911: S. 341.)

⁸³ Mit ‚Eingipfeligkeit‘ ist gemeint, dass das Bewusstsein sich zu einem echten Ganzen gesammelt hat, das alles unter einen einzigen qualitativen Akzent integriert. Es wird später noch ausführlicher dargelegt werden, dass zwischen der ‚Form‘, als ‚Muster von Unterschieden‘, und dem ‚Ganzen‘, das als ‚spezifische Qualität‘ erscheint, zu unterscheiden ist.

Das jeweils das ‚Muster‘ umfassende ‚Ganze‘ ist als einzigartige ‚Gestalt‘ mehr als das ‚Muster‘, zu dem es auseinandergesetzt werden kann. Die Bedeutung hat somit eine Nähe zum qualitativen Ganzen, die Form dagegen eine Nähe zum auseinandergesetzten Sinn.

In der Realität ist aber dieses ‚Ganze‘ nicht ohne sein ‚Muster‘, obwohl es von diesem unterschieden werden muss. Das ‚Ganze‘ ist ein neuer selbständiger Unterschied, der nicht als Merkmal im ‚Muster‘ unmittelbar enthalten ist.

Das Bewusstsein wird als ‚eingipfelig‘ bezeichnet, wenn eine spezifische Qualität es vollkommen besetzt, also im Bewusstsein kein hin und her Schwanken zwischen mehreren Gipfeln erfolgt.

Diese ‚Eingipfeligkeit‘ kann sich im Bewusstsein mehr oder weniger ohne das in der Realität auseinandergesetzte Muster einstellen. In diesem Falle ist das Bewusstsein ‚leer‘ an Form und die ‚eingipfelige‘ Qualität beherrscht das Bewusstsein bloß als akzentuierte Da-Seins-‚Fülle‘.

erscheint als spezifische semantische Qualität, die sich im Ganzen des Systems symbolischer Formen zum differenzierten **Sinn** des Symbols auseinandersetzen kann. Die Bedeutung ist also gewissermaßen der zu einer Qualität zusammengeballte Sinn, der Sinn wiederum erscheint als eine abgewickelte und strukturell auseinandergesetzte Bedeutung. Die im System symbolischer Formen markierte Bedeutung eines Gegenstandes speichert Erfahrung und saugt so gewissermaßen immer wieder neuen Sinn auf.

Dieser Sinn des Symbols umfasst dann mehr als das aktuelle perspektivische Gegebensein des Objektes. Er ist intentional auch auf das nicht unmittelbar Gegebene gerichtet und zeigt auch Seiten und Bezüge des Objektes auf, die im aktuellen Gegenstand verborgen sind.

Diese anderen Seiten des Objektes sind als Erfahrung im System symbolischer Formen aufgehoben und werden im Sinn dem Gegenstand als Ergänzung, als Ganzmachung zugeschrieben.

So sorgt das in der Erfahrung aufgebaute interne Modell der Außenwelt für ein Überschreiten der Grenzen der aktuellen Perspektive der Wahrnehmung. Es erfolgt über das System der symbolischen Formen eine transzendierende Bewegung des aktuellen Gegenstandes auf das Objekt hin und damit eine ständige Annäherung der Erkenntnis an das Objekt. Jeder Gegenstand bekommt um sich ein Feld

Die ‚Leere an Form‘ ist in diesem Falle als ‚Inhalt‘ der ‚spezifischen Qualität‘ eine formlose ‚Da-Seins-Fülle‘. Sie ist akzentuierte qualitative ‚Soheit‘. (Mit ‚So-Sein‘ bezeichne ich dagegen das auseinandergesetzte Muster.)

Setzt sich nun diese ‚eingipfelig‘ gegebene ‚spezifische Qualität‘ (die ‚Soheit‘) im Bewusstsein zum ‚Muster‘, zur Form auseinander, ohne dass die ‚Eingipfeligkeit‘ der ‚spezifischen Qualität‘ verloren geht, dann ist man ‚in Form‘ und ‚steht nicht daneben‘, obwohl sich die ‚Soheit‘ im Bewusstsein zum ‚So-Sein‘ auseinandergesetzt hat.

Diese Fähigkeit realisiert sich oft spontan, sie kann aber auch durch Üben, was zum Beispiel im Zen-Buddhismus angestrebt wird, verstärkt werden.

der Möglichkeit, das Fragen aufwirft und Raum für Kreativität schafft.

Mit dieser Methode wird in der intuitiven Wesensschau des spezifisch Allgemeinen gleichsam das Ganze des widergespiegelten Sprachsystems geschaut.

So gibt es zwei unmittelbare Erkenntnis-Richtungen, die zusammen eine reale Einheit bilden:

- einmal die direkte zum Objekt hin;
- dann jene zum Gegenstand und zu seiner Bedeutung hin.

Beide Intentionen basieren auf Kohärenz. In dieser Kohärenz wird dann das Gegebene jeweils zum Muster auseinandergesetzt.

Jeder Gegenstand hat für seine Theorie eine spezifische Bedeutung: die Theorie hebt eben bestimmte Aspekte ihres Objektes hervor, weil jene theoretisch Bedeutung haben.

So gesehen ‚macht‘ die Theorie ihren Gegenstand - aber das zum Gegenstand ‚verzerrte‘ Objekt wirkt dabei selbst mit!

Das Objekt setzt seiner Verkrümmung Grenzen und kann auch den Standpunkt der Perspektive verrücken.

Aus dieser Sicht wiederum ‚macht‘ das Objekt die Theorie, bzw. die Begegnung zweier Objekte, von Mensch und Ding, setzt den Anfang.

Die Theorie ist daher sowohl vom Subjekt/Objekt ‚Mensch‘, von seiner objektiven Ausstattung mit Kenntnis-Werkzeugen (Sinnes-Organen), als auch von der Beschaffenheit des dinglichen Objektes abhängig.

Als Gegenstand hat das Objekt Bedeutung für die bereits entstandene Theorie. Als Objekt selbst hat es aber objektive Wirkung auf andere Objekte, so auch auf das Objekt ‚Mensch‘. Es wird von diesem aber auch bewirkend gestaltet und umgestaltet.

Auch dieser Sachverhalt/Tatbestand kann wiederum Objekt der Kenntnis sein und zum Gegenstand der Erkenntnis verengt werden. Er hat dann spezifische Bedeutung für die Theorie und für das objektive, reale Subjekt ‚Mensch‘.

Es ist nichts absolut für sich und aus sich, sondern immer bedeutungs- und wirkungsvoll verflochten. Jedes Ding ist Ding, weil es im vielseitigen Wechselwirken für vieles mehr oder weniger etwas ‚bedeutet‘ und bewirkt.

Die Ebene der objektiven Wirkungen der Objekte untereinander erscheint in der Theorie als gegenständliches Bedeutungsgeflecht.

So hat ein bestimmtes Objekt als jeweils theoriespezifischer Gegenstand für unterschiedliche Theorien verschiedene Bedeutungen.

Die über das Handlungs-Subjekt praktisch werdende Theorie erhält, als spezifische Weltsicht, die objektiv und kommunizierbar ist, in jedem Subjekt eine spezifische Färbung.

Dies geschieht, weil das Erkenntnis-Subjekt ‚Mensch‘ der Welt der symbolischen Formen nicht voll ausgeliefert, sondern mit all seinen objektiven Bedürfnissen auch ein Kind und Mitglied der objektiven realen Welt ist. Diese ist in ihm in mehrfacher Hinsicht aufgehoben.

Jede intersubjektive Theorie wird im Kopfe jedes Erkenntnis-Subjektes von dessen persönlichen Interessen geleitet und verleitet. Davon haben wir Kenntnis. Das heißt,

die objektive Theorie kann selbst wieder zum Erkenntnis-Objekt werden, das von den unterschiedlichen Erkenntnis-Subjekten, ihrer jeweils spezifischen Objektivität entsprechend, immer nur perspektivisch wahrgenommen und dementsprechend objektiviert wird.

Die Theorie selbst wird auf diese Weise als theoretischer Gegenstand zum Objekt menschlicher Erkenntnis, die wiederum verzerrt ist durch die spezifische Ausstattung, durch die Biographie, durch die eigenen und die gruppenspezifischen Bedürfnisse und durch kulturelle Traditionen des erkennenden Subjektes.

Das Subjekt selbst ist also nicht Theorie, sondern mit seiner ganzen phylogenetischen und ontogenetischen Vergangenheit selbst objektive Praxis.

Der subjektive Sinn, zu dem die objektive Theorie wird, die Bedeutung, die sie für den konkreten Menschen hat, ist also eine weitere Brechung bzw. perspektivische Verzerrung der Sicht der Welt durch die Welt.

So wird das Objekt zum Gegenstand einer objektiven Theorie verzerrt und diese Theorie verzerrt sich wiederum entsprechend den konkreten Interessen des Erkennenden.

Wirkung und Abzeichnung

Um das zu beschreiben, was als Sachverhalt eigentlich ganz einfach zu verstehen wäre, bräuchte man eine andere Sprache. Die Bedeutungen der Worte ‚Objekt‘ und ‚Subjekt‘ springen, wie sicher deutlich geworden ist, ständig hin und her. Sie strengen an und verwirren mehr, als sie zur Klärung beitragen. Sie sind aber derzeit für unsere Kommunikation ein Theoriefilter und fungieren als ‚Meinungsmacher‘. Sie scheinen nicht umgehbar zu sein, obwohl sie jeder Sprechende spezifisch belegt und dadurch die objektive sprachliche Basis für eine eindeutige Kommunikation eigentlich aufzulösen scheint.

Dass es aber in der Praxis nicht ganz so schlimm ist, zeigt die Wirkung des sprachlichen und situativen Kontextes. Diese sind in der Lage, semantische Fehler in gewissem Maße aufzufangen.

Durch diese Möglichkeit, beim Benennen ‚Fehler‘ zu machen und trotzdem kommunizieren zu können, schafft das System ‚Sprache‘ die Öffnung für ihre kreativ lebendige Entwicklung. Die Redundanz der Sprache schafft aber auch jene ‚Toleranz‘, die es dem Kind ermöglicht, sprachlich in die symbolische Welt hineinzuwachsen.

Wenn das Wort ‚subjektiv‘ bloß die Bedeutung von ‚spezifisch‘ hätte, dann wäre es eigentlich überflüssig, denn letztlich ist alles immer wieder perspektivisch und mehr oder weniger speziell. Wir könnten ja sonst gar nichts anpeilen.

Jede Wechselwirkung, die Erkenntnis ist auch eine solche, ist spezifisch.

Ein spezifisches ‚A‘ begegnet einem spezifischen ‚B‘.

‚A‘ prägt ‚B‘ und ‚B‘ prägt ‚A‘.

Das Wahrnehmen ist ein Wechselwirken, bei dem das erkennende ‚A‘ das zu erkennende ‚B‘ im Kenntnis-Prozess möglichst wenig stört, d.h. verändert, dafür aber vielfältig und spezifisch beeinflusst. ‚A‘ umkreist ‚B‘.

‚A‘ realisiert einen Umgang mit ‚B‘.

‚A‘ begegnet ‚B‘ aber nie total, sondern immer aus einer bestimmten Richtung auf eine bestimmte Stelle des Objektes. Für jede Kenntnis-Attacke ist das Objekt ‚B‘ daher für ‚A‘ immer nur ein perspektivischer Gegenstand. Es wird immer nur ein Teil von ihm beleuchtet. Das Objekt der Kenntnis zeigt sich nie in einer ‚rundum-Totalität‘.

Dies ist die erste Art einer Reduktion im Wahrnehmen, die vom Objekt her bestimmt ist, das einem immer nur ‚seitig‘ und nie total begegnet. Dies sowohl räumlich als auch zeitlich.

Nun folgt die zweite Reduktion, die von den Kenntnis-Werkzeugen des Erkenntnis-Subjektes, zum Beispiel von seiner Ausstattung mit Sinnesorganen, abhängt. Diese beschränken ebenfalls die ‚gegenständliche‘ Welt.

Nur das, was den Kenntnis-Werkzeugen unmittelbar oder über Instrumente mittelbar gegen stehen kann, wird zur gegenstehenden Welt des Subjektes.

Die dritte Reduktion wird durch die symbolische Verdoppelung der Welt eingeleitet.

Leicht wird nur erkannt, was sich in das System symbolischer Formen harmonisch einfügen lässt und dementsprechend theoretisch erwartet wird.

Anstrengender wird das symbolische Verarbeiten von theoretisch Neuem. Dieses kann im System symbolischer Formen Widersprüche aufwerfen.

Der Gegenstand wird immer in das bisher Erkannte ‚eingebildet‘. Er bekommt für das bereits Erkannte eine spezifische Bedeutung.

Die Theorie versucht den Gegenstand zu formen, bzw. ihn zu verformen. Die Theorie verändert dabei aber bloß den Gegenstand, nicht das Objekt selbst. Das Objekt ist immer das, was es ist. Auch das objektive Wahrnehmungs-Ereignis selbst bleibt was es ist, auch wenn sich die Theorie dagegen sperren sollte.

Das Objekt der Kenntnis ist offen und Wechselwirkungs-Geschehen der Welt, bleibt aber doch eine relativ isolierte eigenständige Qualität, die man ‚umkreisen‘ kann.

Die Wechselwirkungen der Realität enthalten objektive Qualitäten und verändern Qualitäten, wie einfach oder komplex diese ihrem auseinandersetzbaren Gehalt nach auch sein mögen.

Ein Teil dieses Wechselwirkungs-Geflechtes ist der erkennende Mensch selbst mit seinen unmittelbar in Wechselwirkung tretenden Kenntnis-Werkzeugen.

Das Kenntnis-Werkzeug muss zwar in Wechselwirkung mit dem Objekt treten, darf aber dabei weder selbst zerstört werden, noch im Objekt besondere qualitätsverändernde Wirkungen erzeugen.

Die Sinnesorgane sind Spezialisten des sanften Wechselwirkens. Die objektive Wechselwirkungs-Begegnung ist beim Empfinden differenziert und sanft. Sie liefert Daten über Details. Welches der beiden sich begegnenden Objekte besser ‚wahrnimmt‘, das hängt

davon ab, welches von beiden sanfter wirkt, ohne dabei zerstört zu werden. Das Sanftere wird dann zum besonders Abzeichnenden.

Das Abbild im sanfteren Objekt wird, trotz aller Sanftheit, durch die Eigenschaften des abbildenden Objektes (Subjektes) gebrochen. Die Begegnung mit dem Objekt ist nicht nur perspektivisch, sondern immer auch ein gemeinsames Ereignis, bei dem sich eines der beiden Objekte optimal zurückhält, aber eben nicht ganz.

Es gibt Kenntnis-Objekte, die man mehr oder weniger wechselwirkend umkreisen kann, es gibt aber auch solche, die man nicht umkreisen kann, weil sie nur in der Begegnung sind.

Wir brauchen hier nicht nur an den Mikrobereich der experimentellen Elementarteilchen-Physik denken. Auch beim Kuss verhält es sich so.

Der Eindruck, den ein Objekt auf das erkennende Subjekt macht, ist in jedem Falle abhängig von den objektiven Eigenschaften des Subjektes, die dieses, um der Kenntnis Willen, in die Begegnung einbringen muss.

Das macht eben die Unschärfe der Erkenntnis gerade dann aus, wenn es um ganz sanfte Erkenntnis-Objekte geht, insbesondere aber um solche, bei denen das, was wahrgenommen werden will, erst in der wahrnehmenden Begegnung entsteht. Sei dies im Experiment oder im Leben selbst.

So wie der Fuß im losen Sand einen anderen Abdruck hinterlässt als auf einem trockenen Stein oder im nassen Sand, so ist jedes Bild abhängig von der Art der ‚Leinwand‘ auf die es projiziert wird.

Ist das Objekt der Erkenntnis in der Begegnung sanfter als das Subjekt der Erkenntnis, dann kehrt sich allerdings das Verhältnis um. Das ist dann so, als ob ich einen Fußabdruck zu gewinnen suchte, indem ich das Erkenntnis-Objekt ‚Fuß‘ über ein Nagelbrett laufen lasse. In diesem Fall bekommt das Nagelbrett kaum ein Bild vom Fuß, der Fuß dagegen ein verschwommenes und schmerzlich blutendes Bild vom Nagelbrett.

Die Erkenntnis beruht auf einem wechselwirkenden ‚Umgang‘ mit dem Objekt. Dieser ‚Umgang‘ ist sanft. Ziel der Erkenntnis ist nicht, das Objekt oder das Subjekt in diesem wechselwirkenden ‚Umgang‘ umzugestalten oder zu zerstören, sondern das Objekt für das Subjekt im Subjekt als Gegenstand abzuzeichnen. Es gewissermaßen informationell in sich hineinzunehmen.

Der wechselwirkende ‚Umgang‘ geschieht zwar im ‚Spielraum‘ zwischen kaum merkbarer Umgestaltung und Zerstörung, er ist aber trotzdem eine gegenseitige Beeinflussung und Veränderung. Diese zu minimieren ist letztlich Aufgabe der wissenschaftlichen Methode.

- Die Erkenntnis ist perspektivisch, weil jedes umkreisbare Objekt sich nur seitig zeigt und dementsprechend jede wechselwirkende Begegnung nur seitig ist;
- die Erkenntnis wird gebrochen durch die objektiven Eigenschaften der Erkenntnis-Werkzeuge, die den spezifischen Eindruck der Begegnung aufnehmen;
- die Erkenntnis ist beschränkt, weil das Erkenntnis-Subjekt nur über bestimmte Erkenntnis-Werkzeuge verfügt;
- die Erkenntnis wird von der Erfahrung her spezifisch erwartet und interpretiert. Sie hat für die bereits vorhandene Theorie spezifische Bedeutung;
- das Erkenntnis-Subjekt selbst ist aber ein **totales** mit vielseitigen Interessen und unmittelbaren Bezügen zur Praxis. Dieses vielfältige Bedürfnis-Geflecht verzerrt wiederum

die objektive Theorie, die als Kommunikations-Basis zwischen Erkenntnis-Subjekten dient.

Wenn wir vom ‚Phänomen‘ sprechen, dann haben wir daher die Qual der Wahl, welche Bedeutung wir diesem Wort zuschreiben.

Was wollen wir mit diesem Wort bezeichnen?

- das durch die objektive Begegnung gemeinsam hergestellte objektive Ereignis?
- den von diesem Ereignis abgelösten objektiven Eindruck, den diese lebendige Begegnung im Erleben macht?
- die durch eine Theorie gebundene Bedeutung und den interpretativen Sinn dieses Erlebnisses?
- oder sind es die Bedeutung und der Sinn des Ereignisses der Begegnung selbst?
- oder bezeichnen wir mit dem Wort ‚Phänomen‘ die im individuellen Bewusstsein gebrochene theoretische Bedeutung, die über die symbolischen Formen gegensteht?
- oder soll damit der unmittelbare Bezug zum aus dem Ereignis herausgeschälten und in einer Kohärenz erlebten Objekt selbst bezeichnet werden?
- oder ist es die vom aktuellen Bezug zur Praxis losgelöste, aber im System symbolischer Formen intentional erfassbare Bedeutung eines Symbols?

In der Wesensschau verschwimmen zwar diese hier unterschiedenen Bereiche, sie sind aber im Erleben unterscheidbar. Husserl hat meiner Ansicht nach, in seinem Bemühen die Natur auszublenden, seine Methode zu eng interpretiert. Dies spricht aber nicht gegen seine Methode, sondern nur gegen die Interpretation, die er ihr gegeben hat. Wenn er die Natur als das ‚Andere‘ in seinem Modell ausblendet, dann gibt es in dem Modell auch kein ‚Anderes‘. Es fragt sich aber, woher er dann davon weiß.

Meiner Ansicht nach hat Husserl bei der Interpretation seiner Methode seinem selbst aufgestellten Grundsatz verstoßen, nämlich: „*das Gesehene nicht unter dem Zwange der Vorurteile wegzudeuten.*“

Er begründete seine Meinung so:

*„Im immanenten Schauen dem Fluss der Phänomene nachschauend, kommen wir von Phänomen zu Phänomen (jedes eine Einheit im Fluss und selbst im Fließen begriffen) und nie zu anderem als Phänomen. Erst wenn immanente Schauung und dingliche Erfahrung zur Synthese kommen, tritt geschautes Phänomen und erfahrbares Ding in Beziehung. Durch das Medium der Dingerfahrung und solcher Beziehungserfahrung tritt zugleich Einfühlung als eine Art mittelbaren Schauens von Psychischem auf, als Hineinschauen in einen zweiten monadischen Zusammenhang in sich charakterisiert.“*⁸⁴

Es wird hier unschwer deutlich, dass Husserl von Getrenntem ausgeht und dann zwangsläufig zu der Frage kommt, wie das Getrennte, wie Schauung und dingliche Erfahrung, zusammenkommen. In meinem Modell stellt sich diese Frage nicht, da ich die Schauung nicht von der dinglichen Erfahrung abschneide.

⁸⁴ Aus: Edmund Husserl. Philosophie als strenge Wissenschaft. Frankfurt am Main 1965. S. 37. (Paginierung in ‚Logos‘ 1911: S. 313.)

Leere und Nichts

Diese soeben besprochenen Aspekte sind natürlich nur gedanklich so hart voneinander zu trennen. Das hat aber auch Vorteile und soll weniger dazu dienen, sie ständig auseinander zu halten, sondern soll bloß helfen, sie im System symbolischer Formen nicht zur Unkenntlichkeit verschwimmen zu lassen.

Die Sprache, dieses System symbolischer Formen, ist zwar durch achtsames Auseinandersetzen der Phänomene und dessen Beschreiben entstanden. Sie stellt sich auf diese Weise gleichsam mit besonderer Härte zwischen die relativ offenen gegenständlichen Phänomene. Als Verdoppelung der Welt dient sie aber nicht nur zur erkennenden Vermittlung der Welt, sondern auch zur kommunikativen Vermittlung zwischen den Menschen.

Die Sprache macht in ihrem Benennen und Definieren die Qualitäten ‚ganzer‘ und ‚geschlossener‘ als sie objektiv sind. Sie neigt dazu, das Erkannte voneinander zu trennen und Qualitäten zu Substanzen zu isolieren, die dann durch ebenfalls sprachlich substantialisierte Prozesse wieder in Bewegung gebracht werden müssen.

Das Ganze erscheint auf diese Art immer als **spezifische Qualität**. Diese erscheint absolut, d. h. losgelöst von den sie konstituierenden Gegensätzen. Ja, sie ‚lebt‘ als Gedanke gewissermaßen davon, dass sie genau all dies Andere radikal nicht ist, sondern etwas absolut Eigenes. Dieses Selbige hat aber in sich eine Struktur, die man durch gedankliches Auseinandersetzen kennen lernen kann. Das spezielle Ganze ist aber als Qualität dann ‚mehr‘ als das auseinandergesetzte Muster seiner Teile.

Es ist aber nicht ohne dieses Muster!

Sprachlich ist das nicht ganz richtig formuliert. Von einem ‚mehr‘ könnte man eigentlich nur sprechen, wenn es sich um eine Quantität; von einer Summe nur, wenn es sich um summierbare gleiche Teile handeln würde.

Wenn wir nun jenen Gegenstand einer Wissenschaft, der sie zu einer bestimmten Wissenschaft macht, auf diese Weise betrachten, dann ergibt sich, dass auch die Sportwissenschaft, wenn sie ein Ganzes zu sein beansprucht, ‚mehr‘ sein sollte als das Nebeneinander ihrer Teilgebiete, wie Sportmedizin, Sportpädagogik, Sportgeschichte, Biomechanik usw. Aber in welcher Art sollte sie ‚mehr‘ sein?

Der Gegenstand einer Wissenschaft ist kein aufsummiertes Ganzes. Es handelt sich bei seiner spezifischen Qualität vielmehr um ein Ganzes, das in einer anderen Art anders ist als seine unterschiedlichen Teile bzw. Glieder es untereinander sind.

Als ein solches ‚Mehr als die Summe der Teile‘ entzieht sich jedoch das Ganze selbst jeder empirischen Erkenntnis. Es ist einfach das, was es ist.

Obwohl es sich selbst der **Erkenntnis** entzieht, können wir aber **Kenntnis** davon erlangen, dass dieses Ganze zusammenhält, bzw. aus der Kenntnis eines Zusammenhaltens **ahnen** wir das Ganze.

Die spezifische Qualität selbst ist kein Muster, sondern als umfassende Qualität des Musters ein neuer Unterschied, der sich selbst **unmittelbar** durch keine Merkmale von einer anderen Ganzheit unterscheidet.

Dies ist ein wichtiger und nicht leicht verständlicher Gedanke.

Das Ganze selbst unterscheidet sich als Qualität durch **Nichts** von einer anderen Qualität. Es ist nur das, was es ist. Die andere Qualität ist total anders. Zu ihr muss über ein ‚Nichts‘ **gesprungen** werden.

Hier bietet sich ein Hinweis auf die in der Meditation erfahrbaren unterschiedlichen Begebenheiten des ‚Nichts‘ und der ‚Leere‘⁸⁵ an. Mit ‚Nichts‘ ist das die Form begrenzende, sie definierende, sie letztlich aber als Form auch Konstituierende gemeint.

Dieses Begrenzende ist eben nicht ‚Etwas‘, sondern ‚Nichts‘, wie vielfältig auch das erscheinen mag, was es definiert.

Zerbricht zum Beispiel bei der meditativen Beschäftigung mit einem ‚Koan‘⁸⁶ das innere Sprachdenken, dann zieht plötzlich das

⁸⁵ Dem Problem, über die ‚Leere‘ etwas zu sagen, hat sich Nagarjuna gestellt. Er lebte vermutlich im zweiten bzw. dritten Jahrhundert nach Christus und gilt als der 14. Patriarch der indischen Linie des späteren Zen-Buddhismus. Im Zen werden nichtsprachliche Wege gesucht, die ‚Leere‘, über die schwer etwas zu sagen ist, wortlos durch ‚direktes Hindeuten‘ zu treffen, wozu sich unter anderen die Bewegungskünste besonders eignen. Über die Philosophie des Nagarjuna vgl.:

Max Walleser. (Übers.) Madhyamika-Sastra. Die Mittlere Lehre des Nagarjuna. Nach der tibetischen Version übertragen. Heidelberg 1911.

Max Walleser (Übers.) Die Mittlere Lehre des Nagarjuna. Nach der chinesischen Version übertragen. Heidelberg 1912.

Max Walleser (Übers.) Prajnaparamita - Die Vollkommenheit der Erkenntnis. Nach indischen, tibetischen und chinesischen Quellen. Göttingen/Leipzig 1914

vgl. auch: Karl Jaspers. Die großen Philosophen. München/Zürich 1988 (ISBN 3-492-11002-9).

⁸⁶ Das ist ein im Zen-Buddhismus für die Meditation geschaffener paradoxer Satz. Zum Beispiel: „*Höre das Klatschen einer Hand!*“.

Vgl. Heinrich Dumoulin. Zen - Geschichte und Gestalt. Bern 1959

fürchterliche Erlebnis des ‚Nichts‘ auf. Wenn das Sprechen sinnlos wird, dann bleibt im wahrsten Sinn des Wortes ‚Nichts‘ übrig.

Die Wörter sind, isoliert betrachtet, nicht nur akustischer ‚Schall und Rauch‘, sondern sie bemühen sich auch, das Benannte aus dem Geflecht von Gegensätzen herauszulösen.

In gewisser Hinsicht werden mit Wörtern bloß Extreme bezeichnet, die ihren sie konstituierenden Gegensatz und damit die **füllende** Spannung zu ihm verloren haben.

Wörter sind eigentlich immer Paare. Wobei jedes Wort mehrere **spannende** Partner haben kann.

Man braucht ein vertrautes Wort nur immer wieder monoton zu wiederholen. Es wird zunehmend schal werden.

Es zuckt dann einen Augenblick lang ein orientierungsloses ‚Nichts‘ auf, bevor der selbsterzeugte Sprechlaut **unmittelbar** zum sprechmotorisch-akustischen Erlebnis wird.

Man hört und spürt dann das Sprechen als ästhetisches Erlebnis mit entfremdetem Sinn.

Das glückliche Erlebnis der ‚Leere‘ wird dagegen auf der ‚anderen Seite‘ des Ganzen, bzw. nach dem Durchfallen durch das ‚Nichts‘, erreicht.

Die ‚Leere‘ wird dann konkret als formlose Fülle⁸⁷ erlebt.

⁸⁷ Das Da-Sein erscheint dabei als spezifische Qualität, als ‚Soheit‘. Diese ist vorerst noch nicht zum Muster entfaltet. Als ‚Bewußtheit‘ ist die ‚Soheit‘ bloß die ‚Möglichkeit des Wissens‘.

Diese ‚Soheit‘ prägt die ‚Eingipfeligkeit des Bewusstseins‘. Erst wenn die ‚Soheit‘ zum ‚So-Sein‘ auseinandergesetzt wird, entsteht das ‚Bewusstsein‘ als differenzierte ‚Wirklichkeit des Wissens‘.

So gibt es auch zwei Arten der gedachten Null bzw. des ideal gedachten Punktes.

Stellen wir uns eine unbegrenzte Linie vor. Wir wollen auf dieser mit zwei Querstrichen eine begrenzte Strecke markieren. Diese beiden ideal gedachten Querstriche kreuzen die ideal gedachte Linie jeweils in einem Punkt. Die so ‚herausgeschnittene‘ Strecke bekommt dadurch ihre erkennbare **Form**.

Die beiden Grenzpunkte der Strecke sind ‚Nichts‘. Sie dehnen durch ihr Grenzsetzen die Linie keineswegs aus. Jene Punkte dagegen, welche die Strecke selbst erfüllen, sind dagegen formlose, ortlose ‚Fülle‘ (‚Leere‘).

Wir behandeln diese die Strecke aufbauenden Punkte in der Mathematik allerdings so, als wären sie als potentielle Schnittstellen ebenfalls grenzsetzendes ‚Nichts‘. Wir sagen dann aus, dass das Summieren von Punkten keine Strecke als Quantum ergeben könne.

Diese aufbauenden Punkte sind allerdings kein Quantum, da sie ja nicht durch ‚Nichts‘ begrenzt werden, sie sind aber auch nicht ‚Nichts‘.

Beim Problem der Zeit wird die Unzulänglichkeit des Gleichsetzens von ‚Nichts‘ und ‚Leere‘ (‚Leere‘ im Sinne von Formlosigkeit

Das durch menschliche Kreativität ständig wachsende System ‚Sprache‘ ist auf der Ebene der Sprache nirgends eingebettet. An seiner Grenze lauert, wie in allen Grenzen, das ‚Nichts‘.

Die ‚Fülle‘ ist dagegen jenseits der Welt der symbolischen Formen zu finden, eben dort, wo jene Welt existiert, die symbolisiert wird. In dieser Welt ist auch der Mensch, der kreativ die Symbole setzt, beheimatet.

Um zur konkreten Wirklichkeit zu finden, ist es daher wichtig, zuende zu denken. Der das Denken verachtende Versuch, auf halbem Wege aus dem sprachlichen Denken auszusteigen, verstrickt sich dagegen immer mehr in ein reduziertes Denken, ohne den gewünschten Erfolg.

bzw. von Nicht-Quantifiziertheit aber trotzdem als ‚Fülle‘ des Da-Seins) besonders deutlich. Hier wird es notwendig, den dauernden **Augenblick** als unbegrenzte und ‚zeitüberbrückende‘ Fülle vom **Zeitpunkt** als Schnittstelle bzw. als Grenze auf einer Zeitachse zu unterscheiden.

Der ‚Ein-Fluss‘, welchen die ‚Leere‘ (‚Fülle‘) für die unmittelbare Anschauung der spezifischen Qualität hat, ist aber keineswegs wichtiger als die Wirkung des formgebenden ‚Nichts‘. Ohne das ‚Nichts‘ würde es überhaupt keine Differenziertheit und deren vermittelte Erkenntnis geben.

Es geht eben um die **spannende** Dialektik des Gegensatzes von ‚Leere/Fülle‘ und ‚Nichts‘.

Das ‚Nichts‘ begrenzt die spezifische Qualität, welche selbst ‚Fülle‘ hat. Die Fülle kann allerdings ebenfalls durch das Nichts zur Form, zum Muster von Unterschieden, auseinandergesetzt werden.

Aber erst, wenn man im Beobachten das gegenstehende Ganze der unterscheidenden Achtsamkeit unterwirft, setzt es sich auch für mich zu seinem objektiv gegebenen strukturellen Bestand auseinander.

Die Qualität des Ganzen wird beim Erkennen durch die Arbeit der Achtsamkeit in ein Muster von Qualitäten auseinandergesetzt. Die quantitativen Spielräume der sichtbar gemachten Variablen werden zur Grundlage für das Messen und das Aufdecken von Zusammenhängen und Funktionen.

In sich sind diese Qualitäten jeweils in spezifischer Hinsicht **tolerant**. Sie setzen gleichsam unterschiedliche Individuen einander gleich und fassen sie zu einer Klasse von Individuen zusammen.

Nach außen ist die spezifische Qualität singular, in sich ist sie Plural.

Nicht nur in der Welt der symbolischen Formen, sondern auch in der Natur ist die Bewegung des Auseinandersetzens in dieser Art aufgebaut.

Es gibt keine identischen Atome und trotzdem werden im konkreten Naturgeschehen alle Sauerstoffatome einander gleich gesetzt und gelten beim Bilden von höheren Einheiten, wie beim Aufbau von Molekülen, als einander gleich. Es gibt keine identischen Reize und trotzdem werden sie beim Empfinden innerhalb von Schwellen gleichgesetzt und bewirken das Gleiche.

Aber auch die gleiche Wirkung ist als spezifische Qualität bloß eine **singuläre Toleranz**, die individuelle Fälle gleichsetzt.

So ist die spezifische Qualität jeweils nach außen in ihrer Definiertheit extrem hart und nach innen in ihrer Toleranz weich.

Sie grenzt sich durch ein hartes Nichts ab, wie es ähnlich bei der ‚lateralen Inhibition‘⁸⁸ im Gehirngeschehen beobachtbar ist.

Um die spezifische Qualität herum passiert gleichsam ein radikaler Kahlschlag des ‚Nichts‘. Es entsteht ein Niemandsland, in dem keine andere Qualität Platz hat. Die Bewegung zur anderen spezifischen Qualität erscheint in der quantitativen Darstellung als **Sprung**. Dieses Bild lässt uns an ‚Quantensprünge‘ und an die sogenannten ‚Leerräume‘ der Astrophysik denken.

⁸⁸ Bei dieser Inhibition wird die Erregung von Nachbarneuronen gehemmt, um die Konturen schärfer hervortreten zu lassen und das Auflösungsvermögen zu verbessern.

Zahl und Anzahl

So, wie die Natur sich selbst als differenzierte qualitative Erscheinung nach außen radikal und exakt gebärdet und dadurch Geborgenheit für ihre innere Toleranz schafft, so spiegelt sich diese Zweiseitigkeit auch in den sie symbolisierenden Formen wieder, mit denen wir die Natur erkennen wollen und können.

Auch die Mathematik, die Immanuel Kant als besonders harte Währung einschätzte und hinsichtlich der er meinte, eine Erfahrungswissenschaft sei nur insofern Wissenschaft, als sich in ihr Mathematik finde, ist mit diesem Vorteil/Mangel, wie die Natur selbst, behaftet. Sie gebärdet sich einerseits sehr radikal und exakt. Sie gibt uns eine Art Sicherheit und Geborgenheit beim Erkennen. Nach innen ruht sie aber auf einem Fundament der Ungenauigkeit bzw. der Toleranz.

Die Grundlage der Mathematik ist die Annahme der Möglichkeit einer **Identität von Individuen**.

Dies ist notwendig, denn nur Gleiches kann man summieren. Die spezifische Qualität der ‚Eins‘, die Grundlage des Zählens ist, fasst daher in sich alle denkbaren Einsen als identisch auf.

Dies ist eine sehr brauchbare Annahme, die sich auch in der Natur selbst sehr bewährt hat. Aber die spezifische Qualität der ‚Eins‘ ist, so wie die spezifischen Qualitäten der Natur ebenfalls, nur eine singuläre Toleranz. Sie setzt zwar nicht unterschiedliche, aber doch bloß ähnliche Einsen einander gleich.

Ohne das Gleichsetzen von Qualitäten gibt es kein Zählen.
Die Ausdehnung selbst ist noch keine Quantität!

Erst die Begrenzung macht die Ausdehnung zu etwas. Dieses ‚Etwas‘ ist aber vorerst nur Qualität. Erst das Gleichsetzen von Qualitäten und ihr Summieren schafft die Möglichkeit des zählenden, d.h. des messenden Vergleichens.

Nur homogen Zusammengesetztes kann man messen und quantitativ vergleichen. Der Akt des abzählenden Vergleichens dieser homogen zusammengesetzten Qualitäten schafft erst die Quantitäten.

Acht Äpfel sind genauso ein Quantum, wie ein Kilo Äpfel. Im ersten Fall habe ich die Äpfel als Individuen einander gleichgesetzt, im zweiten Fall die Streckeneinheiten, die der Zeigerausschlag der vorher geeichten Waage im Raum passiert hat.

Die Einheit, mit der das Quantum ausgesagt wird, ist selbst nur dann ein Quantum, wenn es aus kleineren gleichgesetzten Qualitäten zusammengesetzt werden kann.

Der Raum wird als jene kontinuierliche Ausdehnung betrachtet, die man leicht begrenzen kann. So kann man aus räumlichen Begrenztheiten relativ einfach homogen zusammengesetzte Qualitäten bilden, die dann quantitativ verglichen werden können.

Der Raum ist eben erst dann etwas Quantitatives, wenn wir ihn begrenzt und als teilbaren Körper auffassen.

Bei der für den kleinsten Messvorgang verwendeten Mess-Einheit hat es wenig Sinn, von einem Quantum zu sprechen. Die Gleichheit dieser elementaren Maßeinheit können wir nur deshalb unterstellen, weil es uns, mit unseren Mitteln, unmöglich ist, weder ihre Unterschiedlichkeit noch ihre Gleichheit quantitativ festzustellen.

Wir identifizieren diese kleinste Maßeinheit immer nur als reale Qualität, als Individuum.

Die Problematik der Annahme der **Identität**⁸⁹ **verschiedener Individuen**, wobei hier sprachlich zwischen Gleichheit und Identität nicht unterschieden wird, ist seit Jahrtausenden jedem Mathematiker bekannt.

Als man seinerzeit versuchte, die Seiten eines Quadrates mit der Diagonale des Quadrates quantitativ zu vergleichen, ging man daran, diese Strecken aus lauter kleinsten Einheiten, eben mit idealen Einsen, aufzubauen. Man griff dabei auf die dem Philosophen Pythagoras zugeschriebene Erkenntnis zurück, dass die Quadrate der beiden Seiten einander gleich und in ihrer Summe genau dem Quadrat der Diagonale entsprechen.

Beim Gleichsetzen der Summe der Flächen der Quadrate der beiden Seiten mit der Fläche des Quadrates der Diagonale bereitete die Annahme der Identität (das bedeutet hier der absoluten Gleichheit) aller Einsen keine Schwierigkeiten.

Beim Aufbau der Strecken, d. h. der Seiten und der Diagonale des Quadrates, machte die Unterstellung, dass es Identität (im Sinne von absoluter Gleichheit) von Individuen gäbe, aber arge Probleme.

Bei der ‚geometrischen Qualität‘ des Quadrates zeigte sich nämlich, dass sich mit der Annahme von identischen (d. h. von absolut gleichen) Einsen zwar die beiden Seiten problemlos durch summieren aufbauen ließen, dass die Bewe-

⁸⁹ In der Mathematik gebraucht man einen sehr eigenwilligen Identitäts-Begriff. Er meint dort nicht die ‚Selbigkeit‘, sondern die ‚absolute Gleichheit‘. Die ‚Selbigkeit‘ ist ein auf das Dasein bezogener Begriff im Gegensatz zur ‚Gleichheit‘, die sich auf das Sosein bezieht.

gung des Summierens dieses Baumaterials beim Aufbau der Diagonale aber scheiterte.

Die Strecke der Diagonale eines Quadrates lässt sich nämlich aus den kleinst möglichen Raumquanten ihrer Seiten nicht aufbauen.

Man stand nun vor dem Problem, entweder die Annahme des Vorhanden-Seins von identischen (das bedeutet hier von absolut gleichen) Einsen überhaupt zu verwerfen, oder verschiedene Serien von identischen (das bedeutet hier von absolut gleichen) Einsen anzunehmen: zum Beispiel die Einsen der Seiten von denen der Diagonale zu unterscheiden.

In diesem Dilemma löste man das Problem ähnlich wie Alexander der Große den ‚Gordischen Knoten‘. Man zerschlug die unteilbare Eins und führte weitere Zahlen ein, die für eine praktikable Beruhigung sorgten, aber nicht zur Lösung dieses Problems beitrugen. Es entstanden die irrationalen Zahlen, zum Beispiel die Wurzel aus Zwei.

Die Mathematik ist, wie die Natur selbst, in ihrem Fundament bereits etwas Unvollkommenes. Sie trifft daher immer wieder auf Widersprüche, die sie kreativ zerschlagen muss.

Jede Ordnung birgt in sich tolerante Unvollkommenheit, die sich irgendwann als Widerspruch oder als Unvollständigkeit äußert und zur Bewegung antreibt.

Wir haben hier beim Summieren nur das Zusammensetzen von scheinbar identischen (das bedeutet hier von absolut gleichen) Einsen zu einem System, zu einer Anzahl, betrachtet.

Im mathematischen Denken gibt es aber auch die andere Bewegung, die vom Holon als ursprünglichem Ganzen ausgeht und dieses auseinandersetzt.

Hier wird der Frage nachgegangen, wie aus dem Einen das Viele wird.

Das Auseinandersetzen des Einen erscheint hier als ein ständiges Gebären von Zahlen als spezifische Qualitäten.

Man entdeckte, dass bei dieser Art des Auseinandersetzens immer wieder unteilbare Zahlen⁹⁰ als spezifische Qualitäten erscheinen, die sogenannten Primzahlen.

Es bot sich an, ihre qualitativen Ebenbilder in der Natur zu suchen und alle Anzahlen nicht durch Summieren von angenommenen identischen (das bedeutet hier von absolut gleichen) Einsen, sondern alle natürlichen Zahlen aus unterschiedlichen Primzahlen aufzubauen.

Es wurde hier eine qualitative Mathematik angebahnt, die nach Mustern von Primzahlen suchte und mit diesen Mustern als symbolischen Formen die Natur abbilden wollte.

Bekannt ist der im ‚I Ging‘⁹¹ ausgearbeitete Versuch der alten Chinesen, der Gottfried Wilhelm Leibniz⁹² ungemein beeindruckt und für sein mathematisches Denken, insbesondere für die Entwicklung seines Binärsystems, inspiriert haben soll.

Im ‚I Ging‘ wird versucht, verschiedene Muster nur durch die beiden Primzahlen ‚zwei‘ und ‚drei‘ aufzubauen und diesen Mustern spezifische psychische Qualitäten zuzuordnen. Bei der grafischen

⁹⁰ d. h., dass sie nur durch sich selbst in gleiche Teile teilbar sind und dann als Summe von gleichen Einsen erscheinen.

⁹¹ Richard Wilhelm (Übers.). I Ging - Text und Materialien. (Eingeleitet von Wolfgang Bauer). Regensburg 1977.

⁹² Der in allen Wissenschaften seiner Zeit beheimatete deutsche Philosoph Gottfried Wilhelm Leibniz lebte von 1646 bis 1716.

Darstellung dieser Muster wurde das verbindend fließende ‚Ja‘ durch einen einfachen ganzen Strich, das grenzsetzend unterscheidende und definierende ‚Nein‘ durch einen unterbrochenen Strich symbolisiert.⁹³

Die Striche sind Nachahmungen der beiden komplementären⁹⁴ Bewegungen auf Erden!

⁹³ Ausführlicher in: Horst Tiwald. Yin und Yang – Zur Komplementarität des leiblichen Bewegens. Immenhausen bei Kassel 2000 (ISBN 3-934575-10-2).

⁹⁴ Es wird in den folgenden Kapiteln gezeigt werden, dass die Bewegung immer komplementär erscheint: einerseits als eine die Fülle (die sog. ‚Leere‘) ausweitende und Grenzen überfließende ‚verbindende Bewegung‘ des Integrierens, andererseits als eine vom Nichts gedrängte, grenzsetzende und unterscheidende Bewegung‘ des differenzierenden Teilens.

Das Wort ‚komplementär‘ ist hier im Sinne von sich gegenseitig ergänzend gemeint. Das Ganze setzt sich zu einem Dualismus, zu einer gegensätzlichen Zweiheit, auseinander. Die so auseinandergesetzten Pole brauchen sich gegenseitig, obwohl sie einseitig erscheinen.

Für sich alleine betrachtet ist das jeweils Auseinandergesetzte nicht absolut einseitig. Es besitzt in sich selbst eine neue Komplementarität und setzt sich ebenfalls wieder komplementär auseinander.

Die Komplementarität kehrt auf allen Stufen bzw. Ebenen des Auseinandersetzens wieder.

Das chinesische Symbol für die gegenseitige ‚Verwindung‘ von Yin und Yang (‚verwinden‘ im doppelten Sinn: sowohl im Sinne von ‚gegenseitig verdrehen‘, als auch im Sinne, wie man zum Beispiel ‚ein Leid verwindet‘) bringt das gut zum Ausdruck. Das Yin hat das gegensätzliche Yang nicht ‚überwunden‘, sondern bloß ‚verwunden‘. Das Yin ist zwar souverän, aber es steckt in ihm das bloß ‚verwundene‘ Yang. Und umgekehrt.

Es gibt 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 Gegensatz bzw. Widerspruch aufzuwerfen.

Vergleiche auch den Begriff ‚Verwinden‘ bei Martin Heidegger, wie ihn Gianni Vattimo herausarbeitet.

Gianni Vattimo. Nihilismus und Postmoderne in der Philosophie. In Wolfgang Iser (Hrsg). Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion. Weinheim 1988.

Das kombinatorische Zusammenfassen dieser unterschiedlichen Striche zu Dreierpaketen ergibt acht fundamentale Trigramme⁹⁵. Aus jeweils zwei solchen Trigrammen lassen sich bei Ausschöpfung aller kombinatorischen Möglichkeiten sodann vierundsechzig verschiedene Muster von jeweils zwei mal drei Strichen (Hexagramme) bilden.

Die Bewegung in diesen Mustern, der Umschlag der komplementären Subqualitäten (Yin und Yang⁹⁶) jeweils in ihr Gegenteil, führt dabei zur Metamorphose der jeweils umfassenden spezifischen Qualität.

Auch in der japanischen Lyrik finden wir den Versuch, mit Primzahlen die Struktur von Kurzgedichten aufzubauen. Das Tanka⁹⁷ ist

Einen besonderen Gewinn kann auch bringen das Studium der Schrift von Romano Guardini. *Der Gegensatz. Versuch zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten.* Mainz 1985 (Original 1925).

⁹⁵ Richard Wilhelm merkt hierzu an: *‘Worauf das Augenmerk gerichtet war, waren nicht die Dinge in ihrem Sein - wie das im Westen hauptsächlich der Fall war -, sondern die Bewegungen der Dinge in ihrem Wechsel. So sind die acht Zeichen nicht Abbildungen der Dinge, sondern Abbildungen ihrer Bewegungstendenzen.’*

aus: Richard Wilhelm (Übers.). *I Ging - Text und Materialien.* (Eingeleitet von Wolfgang Bauer) Regensburg 1977

⁹⁶ Yin und Yang sind zueinander komplementär und bilden eine polare Einheit. Yin ist die verbindende weibliche Bewegung der fließenden ‚Leere‘ (Fülle). Yang meint dagegen die grenzsetzend haltende männliche Bewegung. Yin und Yang sind nicht nur zueinander, sondern auch in sich selbst komplementär. Die Komplementarität kehrt in jedem Pol wieder und bewegt den Pol auf sein Gegenteil zu. Das Yin schlummert im Yang und umgekehrt. Welcher Pol an Prägnanz gewinnt, das ergibt der Kontext.

⁹⁷ vgl. Rüdiger Ganslandt. *Der Augenblick der Erkenntnis in Zen-Buddhismus und Zen-Kunst.* In: Christian W. Thomsen/Hans Holländer (Hrsg.). *Augenblick und Zeitpunkt. Studien zur Zeitstruktur und Zeitmetaphorik in Kunst und Wissenschaften.* Darmstadt 1984

ein Fünfzeiler mit einunddreißig Silben. Diese fünf Zeilen werden wiederum in zwei Pakete von drei und zwei Zeilen zusammengefasst. Die Zeilen des oberen Paketes haben fünf, sieben und fünf, die des unteren je sieben Silben.

Das obere Paket entspricht in seinem Aufbau dem später entstandenen Haiku, das in der Kunst des Zen-Buddhismus besondere Bedeutung erlangte. Mit diesem Kurzgedicht wurde in besonderer Naturnähe eine ganz einfache und unbedeutende Erscheinung ins Zentrum des eigenen Staunens gerückt.

Aber nicht nur in der Kunst, sondern auch in der Technik hat diese Mathematik Bedeutung erlangt, zum Beispiel in der modernen digitalen Elektronik, die alle Formen mit Mustern der Prim-Anzahl ‚Zwei‘ darstellt.

Bedeutung und Sinn

Die spezifische Qualität des Ganzen geht bei der empirischen Erkenntnis der Struktur/Funktion irgendwie verloren. An die Stelle des Ganzen der Qualität tritt das Muster.

Das Ganze, die Qualität selbst, ist immer nur Gegenstand der Kenntnis, nie einer der Erkenntnis. Das Ganze ist dem Erkennenden als Kenntnis immer nur **unmittelbar** gegeben, sie ist Gegenstand der **intuitiven** Anschauung. Sie kann bloß als Ganzes benannt, nicht aber differenziert beschrieben werden.

Das ist ein wichtiger Gesichtspunkt!

Hier gilt es den Unterschied zu beachten, der zwischen einem ‘Symbol für eine Anzahl’ und einem ‘Symbol für ein Ganzes’ besteht. Wenn ich statt einer Anzahl von Zeichen ein einziges neues Zeichen setze, also ein Superzeichen bilde, dann meint dieses Zeichen bloß ein Muster.

Dieses Muster kann das Muster eines auseinandergesetzten Ganzen sein, aber auch das Muster eines zufällig zusammengefügtten Konglomerates.

Es drängt sich daher die Unterscheidung zwischen willkürlich hergestellten Superzeichen, die echte Symbole sein können, es aber nicht zwangsläufig sind, und echten Symbolen auf, hinter denen ein Ganzes steckt.

Das Ganze selbst, d.h. die spezifische Qualität des Ganzen, die an die sogenannte übersummativie ‚Ganzheit‘ gebunden ist, wird immer nur intuitiv erfasst und direkt mit einem Symbol belegt. Deshalb sind die unmittelbaren Beobachtungen und alltagssprachlich anschaulichen Formu-

lierungen eine unentbehrliche Grundlage für wissenschaftliche Erkenntnis, aber auch für Irrwege.

So, wie in der Natur die Qualitäten in einem allseitigen Wechselwirkungs-Zusammenhang stehen, so verweisen auch die zugeordneten Symbole ebenfalls gegenseitig aufeinander. Sie hängen sich gleichsam syntaktisch einander gegenseitig auf und bilden ein komplexes Muster symbolischer Formen.

Das offene Ganze des Systems der symbolischen Formen wiederholt in gewisser Weise als neue Realität das Reale, das es symbolisiert.

Die Symbole können aber, wie bereits aufgezeigt wurde, wiederum selbst als reale innere Gegenstände des Kennens auf ihre Bedeutung hin intuitiv durchschaut und in ihrer Struktur achtsam auseinandergesetzt werden.

Ihre semantische Struktur haben die realen Symbole allerdings nicht in sich, sondern als Syntax veräußert um sich. In sich sind sie als Zeichen bloß bedeutungslose Zeichenträger.

Die Veräußerlichung der semantischen Struktur eines Zeichens ist allerdings Ergebnis eines realen Prozesses.

Im mimischen Ausdruck ist zum Beispiel fast der ganze Bedeutungsgehalt noch im Zeichen selbst zu finden, das wie ein Anzeichen, wie eine Ikone, direkt auf das Objekt verweist.

Bei der Darstellung einer Geste spielt dagegen schon die kulturelle Konvention mit. Diese verlagert die semantische Struktur des Zeichens immer mehr nach außen in das System symbolischer Formen.

Letztlich gibt es vom Menschen vollkommen willkürlich gesetzte Zeichen. Diese sind weder Anzeichen von etwas, noch leben sie von einer Analogie zum Gemeinten. Der bedeutungslose Zeichenträger bezieht dann seine Bedeu-

tung ausschließlich und direkt vom System symbolischer Formen. Dies allerdings nur durch den kreativen Akt des Menschen als Zeichensetzer.

In dieser Genese spiegelt sich das Zunehmen des prägenden, zusammenhaltenden und sinngebenden Einflusses der semantischen ‚Umwelt‘. Diese Welt der symbolischen Formen entwickelt im Menschen ein ‚Eigenleben‘. Sie wirkt real als Unbewusstes, als Traum, als schöpferische Phantasie, kann sich von der symbolisierten Realität wegbewegen und sich als Kultur und Technik objektivieren, kann konserviert und tradiert werden.

Der symbolisierten Realität kann sie auch voraneilen, allerdings mit der Möglichkeit des Irrtums.

Die spezifische Qualität ist gewissermaßen die Bedeutung des Wortes. Die Beschreibung des Musters ihrer Struktur/Funktion ist dagegen der Sinn des aus Worten gebildeten Satzes.

Der Satz ist allerdings erst dann verstanden, wenn er mit der Qualität bekannt macht. Die Erkenntnis des Sinns eines Satzes muss einen Sprung zur spezifischen Qualität machen, damit der Satz wirklich verstanden wird. Der Sinn des Musters der symbolischen Formen muss gewissermaßen die Bedeutung des den Satz umfassenden Ganzen finden. Es muss der **Sprung** zur spezifischen Qualität des ganzen Satzes geleistet werden.

In diesem Geschehen werden zwei Wege sichtbar:

- Zum einen der Weg vom intuitiven Kennen der Bedeutung der Qualität hin zum symbolisch vermittelten Sinn der auseinandergelegten Struktur/Funktion: vom Verstehen der Bedeutung eines Wortes hin zum Sinn des dieses Wort erläuternden Satzes. Hin zu dem Sinn also, der diesen Satz auch an sein semantisches Umfeld bin-

det. Wird das Ganze der spezifischen Qualität bei diesem Auseinandersetzen nicht aus dem ‚intuitiven Auge‘ verloren, dann leuchtet gleichsam in der selbst unbeschreibbaren spezifischen Qualität ihre beschreibbare Form als Muster auf. Dies wäre der Weg der Analyse.

- Zum anderen kann man von der auseinandergesetzten Form ausgehen und in einem Satz deren Bestandteile, deren Relationen usw. beschreiben. Über die Erkenntnis des Sinns dieses die Struktur/Funktion beschreibenden Satzes geht es dann mit einem ‚Aha-**Sprung**‘ zum Kennen der umfassenden spezifischen Qualität, deren Bedeutung u.U. noch nicht mit einem Wort symbolisiert wurde. Dies wäre der Weg der Synthese.

Wir haben also zwei Arten des ‚Ganzen‘ zu unterscheiden.

Das eine entsteht durch Zusammensetzen von vorerst isolierten Teilen. Dieses Ganze ist das Zusammengesetzte, das **System**. Hier entsteht das Ganze durch integrierende Bewegung, durch Synthese. Die Struktur/Funktion entsteht hier zuerst.

Das andere Ganze wird als **Holon** vorgefunden. Es ist zuerst da und entfaltet sich. Es setzt sich auseinander und schafft sich im Werden eine differenzierte Struktur/Funktion. Das vorerst noch wenig strukturierte Ganze ist dabei vor seiner differenzierten Strukturierung. Durch gedankliche ‚Analyse‘, bzw. in der Realität durch Differenzieren, wird hier das Ganze entfaltet.

Wir können diese beiden Bewegungen, die des Auseinandersetzens und die des Zusammensetzens, jeweils danach unterscheiden, ob wir die Ebene der symbolischen Formen des Kennens-Erkennens meinen, oder die symbolisierte Natur selbst.

Beim Auseinandersetzen eines Holons sprechen wir nicht von ‚Teilen‘ sondern von ‚Gliedern‘. Beim Zusammenset-

zen eines Systems dagegen vom Zusammensetzen von ‚Teilen‘. Dies ist die Richtung der Technik.

Wir können aber auch verschiedene Teile einfach ausstreuen, so dass sie zufällige Positionen einnehmen, also objektiv kein Ganzes bilden. Manchmal entstehen dabei Annäherungen an Gestalten, wie etwa zu Sylvester beim Bleigießen.

Beim Wahrnehmen habe ich die Möglichkeit, ja ich unterliege fast einem Zwang, diese Bruchstücke als eine einzige spezifisch benennbare Qualität aufzufassen. In dieser Not ergänze ich die Anhäufung von Bruchstücken zur geschlossenen Gestalt. Ich mache also subjektiv aus einer objektiven Nichtzusammengehörigkeit eine gegenständliche Gestalt.

In meiner ordnungsschaffenden ‚Sucht‘, jede Annäherung an ein Muster von symbolischen Formen zur bedeutungsvollen Ganzheit zu bringen, eile ich der Erkenntnis des Tatsächlichen gewissermaßen voraus.

Bei diesem Pokerspiel kann ich mich natürlich täuschen. Ich kann aber auch gewinnen, wenn das Objekt der Erkenntnis sich tatsächlich als eine objektive Ganzheit herausstellt. Dieses voreilige Gestaltungsvermögen ist aber kein Privileg des Menschen. Das Leben selbst pokert.

Allgemeines und Besonderes

Das Leben ist einerseits ein Holon, das sich **gliedernd** auseinandersetzt, andererseits ein System, das mit der Natur im Stoff-Energie-Info-Wechsel mehr oder weniger definierte **Teile** austauscht.

Wir beschäftigen uns in dieser zweiten Sicht mit der Teilbarkeit, d. h. mit der raum-zeitlichen Bewegung des Teilens und mit der umgekehrten Bewegung des Zusammensetzens.

Wenn wir diesem Gedanken folgen, dann stellt sich die Frage, welche Bewegung im werdenden System das zusammengesetzte Muster **sprungartig** zur Qualität gestaltet, bzw. welche Bewegung im Holon beim Auseinandersetzen die Glieder in der Gestalt **zusammenhält**.

Diese Frage beschäftigte die abendländische Philosophie von Anfang an.

Welche Bewegung macht aus zusammenhanglosen Elementen eine qualitative Einheit, was hält in der Natur die Gestalten zusammen und formt ihr Entfalten?

Es wurde klar gesehen, dass zum Beispiel das Verbindende zwischen den Gliedern einer Pflanze vom Zusammenhalt der Teile eines Tisches zu unterscheiden sei.

Das Ganze der Natur ist daher ein anderes als das Ganze der Technik. Von beiden ist wiederum das historisch werdende Ganze der Kultur zu unterscheiden.

Was vorerst in der dinglichen Realität zur Frage wurde, stellte sich später als Problem für das Erkennen:

Die Sinne, meinte man, würden doch bloß isolierte Empfindungen liefern. Welche innere Bewegung setzt diese

zur Gestalt des wahrgenommenen Gegenstandes zusammen?

Man begann nach einer inneren Bewegung zu suchen, die als Einbildungskraft das sinnliche Vielerlei ‚in Eins bildet‘ und zum Schema bzw. zur Gestalt verbindet.

Man sah bei diesem einseitigen Frage-Anliegen das Wahrnehmen nur als systematisch zusammensetzenden Prozess: diese einseitige Betrachtung wirft natürlich die Frage nach einer abschließend gestaltenden Kraft auf.

Hätte man das Wahrnehmen bereits auf der Ebene der Sensorik als eine komplementäre Einheit von systematisch zusammensetzenden und holistisch auseinandersetzen den Prozessen betrachtet, dann hätte sich die Suche nach gestaltenden Prozessen nicht in den Vordergrund geschoben.

Das Zerreißen der komplementären Einheit von ‚verbindender Bewegung‘ und ‚grenzsetzender Bewegung‘ in ein vorausgehendes Nebeneinandersetzen von Getrenntem und in ein nachträglich verbindendes und ganzmachendes Gestalten führte zu einigen überflüssigen Problemen.

Auch das Allgemeine und Abstrakte suchte man als Ergebnis eines systematisch zusammensetzenden Prozesses von vorher herausgetrennten Teilen zu sehen: aus einer Unzahl von besonderen Einzelfällen würden gemeinsame Merkmale herausgefiltert und dann zur Gestalt des Allgemeinen zusammengesetzt und verbunden.

Die Gestalt ist als Ganzes aber von Natur aus etwas Besonderes! Sie ist mir vorweg schon als Holon gegeben.

Wir haben schon aufgezeigt, dass sich die Gestalt als Ganzes selbst der empirischen Erkenntnis entzieht. Sie ist eine singuläre Tole-

ranz, die als spezifische Qualität einmalig dasteht, in sich aber viele Fälle fasst.

Nach außen, zu anderen Qualitäten hin, ist sie immer bemüht, sich möglichst scharf abzugrenzen. Nach innen ist sie dagegen tolerant und bietet Platz für viele der Qualität nach ähnliche aber **besondere** Fälle.

Erst diese konkreten besonderen Fälle werden als Individuum jeweils Objekt empirischer Erkenntnis. Sie repräsentieren in ihrer Erscheinung die jeweils spezifische Qualität.

Beim Kennenlernen tritt dem Menschen das **Besondere** immer als **konkretes Individuum** entgegen. Dieses Individuum zeigt sich in der Erst-Begegnung jedoch nicht in seiner eigenen spezifischen Qualität: es erscheint für mich und durch mich vorerst in einer ‚höheren‘ Stufe der Ganzheit.

Das mir als erstes erscheinende Individuum einer Klasse ist für mich zuerst ein globales, noch relativ unklares Allgemeines, bzw. ein Allgemeineres als es selbst ist.

Wenn mir ein Hase begegnet, dann erscheint mir das konkrete und besondere Individuum ‚Hase‘ vorerst bloß als irgend ein Hase, den ich nicht von anderen unterscheiden und nicht wiedererkennen kann.

Dieses mir vorerst zugängliche Allgemeinere differenziert sich für mich und durch mich erst im Kennenlernen aus. Es setzt sich für mich als Form erst in meiner aktiven Erfahrung zum individuellen Muster auseinander.

Das Besondere wird im Kenntnisprozess von mir immer genauer in der **Toleranz** der allgemeineren spezifischen Qualität lokalisiert. In

dieser neuen Bestimmung wird es für mich dann sofort zum neuen Gegenstand meiner Wahrnehmung.

Die durch mein differenzierendes Konkretisieren verlassene allgemeinere Qualität wird dadurch von mir **zurückgelassen**. Sie verblasst an Konkretheit und Anschaulichkeit. Sie verdünnt sich für mich zur immer toleranter werdenden Abstraktion. In dieser Hinsicht ist dann schon etwas Richtiges dran, wenn ich im Erleben rückblickend den Eindruck gewinne, dass mir Ideen ‚eingeboren‘ sind, weil ich mich an sie **erinnere**. Um nun das Wesen dieser Ideen zu schauen, muss ich ihnen daher im erinnernden Erleben durch das Erleben selbst wieder **Fülle** geben.

Das Allgemeine wird in der hier beschriebenen Weise nicht durch das Herausdestillieren des Gemeinsamen aus mehreren besonderen Individuen gewonnen.

Das differenziertere Erfassen des Besonderen selbst, das mir eben vorerst in allgemeinerer Form erscheint, lässt vielmehr das Allgemeinere wie eine ‚Spur‘ am Weg der Erkenntnis hinter sich: das Allgemeinere begegnet mir aber zuerst in der konkreten Fülle des Besonderen.

Erst im Prozess des Kennenlernens wird dieses Allgemeinere zur Kenntnis des Besonderen differenziert.

Das Abstrakte ist die im System symbolischer Formen zurückgelassene allgemeinere Qualität, in der das Konkrete vorerst erschien. Bei der Erkenntnis geht es also um das Entfalten der Qualität, die **in sich** immer wieder neue Qualitäten sichtbar macht.

Die Toleranz, die Spielbreite der neu entdeckten Variablen, wird auf diesem Weg immer mehr beschränkt: durch dieses Differenzieren werden immer mehr Variablen entdeckt, aber in ihrer Variabilität immer weniger ausgenützt.

Die Toleranz scheint zum Besonderen hin immer mehr zu schwinden, so dass letztlich das Individuum selbst, als Ganzes, keine Variablen mehr hat. Auch für mich wird es dann unteilbares Individuum ohne Doppelgänger. Es wird zum Einzelfall.

Erst das Verlassen der Individualität zu seinem Bestand, das Aufbrechen seiner spezifischen Qualität zu ihrem Muster hin, schafft wieder Variablen und Merkmale des Individuums.

Selbstbewegen und Achtsamkeit

Der Erkenntnisweg vom Allgemeinen zum Besonderen lässt sich gut anhand der Analyse des Selbstbewegens veranschaulichen.

Richte ich während meines Bewegens meine Achtsamkeit auf mein Bewegen, dann setze ich die wahrgenommene Form meines Bewegens immer mehr in ein Muster von Unterschieden auseinander. Ich begegne immer mehr Variablen, deren Spielbreiten bei meinen Bewegungs-Wiederholungen aber immer weniger ausgenützt werden. Die Form des Bewegens wird dadurch immer flüssiger, immer ökonomischer und scheint sich im Muster zu stabilisieren.

Gelingt es mir bei dieser Arbeit der Achtsamkeit in der spezifischen Qualität der Bewegung zu bleiben, dann bin ich ‚in Form‘.

Dabei kann ich in mir zwei komplementäre Weisen des ‚In-Form-seins‘ erleben:

- liegt der Akzent des ‚In-Form-seins‘ auf der Tätigkeit, dann gelingt mir eine **spontan** erscheinende Aktion;
- ist dagegen das Wahrnehmen akzentuiert, dann stellt sich eine **intuitive** Beziehung zur spezifischen Qualität meines Bewegens ein.

Einerseits ist mir dann die Qualität selbst als unbeschreibbarer Bezug unmittelbar gegenwärtig, andererseits bin ich ‚in ihrer Form‘, in ihrem auseinandergesetzten Muster, das sich in symbolische Formen, in differenzierte Vorstellungen und in Sprache umsetzt. Ich nehme dabei an differenzierter Erkenntnis teil, ohne aus der Form zu fallen und daneben zu stehen.

Ich habe zwar auch hier keine direkte Erkenntnis der spezifischen Qualität meines Bewegens. Dafür aber bin ich kennend ganz in ihr und erkenne um mich herum die Form meines Bewegens als auseinandergesetztes Muster von Unterschieden.

Meine selbstbeachtete individuelle Bewegung erscheint mir in dieser Verfassung lebendig vor dem Hintergrund viel allgemeinerer, toleranterer und freierer Formen. Ich blicke auf ein System symbolischer Formen und erkenne die spezifische Qualität des eigenen Bewegens in gewisser Weise als eine spezielle Möglichkeit in einem umfassenden Muster, das mir wie ein Urphänomen gegenwärtig ist.

Betrachte ich mich in der beschriebenen Weise beim Realisieren eines bestimmten Schwunges im Skilauf, dann sehe ich in den vielen durch meine Achtsamkeit bloßgelegten Variablen eine Reihe von Übergangsmöglichkeiten zu anderen Schwüngen.

Diese anderen spezifischen Qualitäten, die als Metamorphose, manchmal auch als ‚Aktsprünge‘⁹⁸ erscheinen, spiegeln sich in meiner konkreten Schwungindividualität, die mir ‚eingipfelig‘ bewusst ist, zum Greifen nahe.

Dies erinnert an Goethes Beschreibung des Urphänomens⁹⁹.

Es gleicht auch jenen Bildern der indischen Geisteswelt, die sich beim Vorstellen des ‚Perlennetzes des Indra‘ einstellen. In diesem

⁹⁸ Viktor von Weizsäcker beschrieb den Zusammenhang zwischen einer stetigen Änderung einer Funktionsgröße und einer unstetigen Änderung der Leistung. Er bezeichnete diese Unstetigkeit als ‚Aktsprung‘. Steigert zum Beispiel das Pferd seine Fortbewegungsgeschwindigkeit, so fällt es sprungartig vom Schritt in Trab, Galopp.

vgl. Viktor von Weizsäcker. *Der Gestaltkreis*. Leipzig 1943

⁹⁹ vgl. Ernst Cassirer. *Goethes Idee der Bildung und Erziehung*. In: Ernst Cassirer (Hrsg. Ernst Wolfgang Orth). *Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache*. Leipzig 1993

Henri Bortoft. *Goethes naturwissenschaftliche Methode*. Stuttgart 1995

Netz spiegeln sich die Perlen gegenseitig. Die einzelne Perle jedoch, die vieles in sich spiegelt, spitzt das Vielerlei der Spiegelungen zur ‚Eingipfeligkeit‘ zu. Sie selbst wird so durch all das, was sie nicht selbst ist, zur unverwechselbaren Gestalt, die einzigartig ist.

Die achtsame Analyse des eigenen Bewegens ist der Angelpunkt einer Empirie, die zu einer Wahrnehmungstheorie führt, die bereits von Anfang an die Einheit von Bewegen, Achtsamkeit, Denken, Sprache und Wahrnehmen zum Gegenstand hat.

So gesehen erscheint die Frage, wie man diese unterschiedlichen Qualitäten zusammenbringen könne, mit welcher Bewegung sie zur Einheit und Ganzheit verbunden werden könnten, wie ein Scheinproblem. In der Empirie des Selbst-Beachtens liegt es unmittelbar auf der Hand, dass das Problem eher darin liegt, das Beobachtete auseinander zu halten und das Zusammenwirken in einem System symbolischer Formen als Erkenntnis festzunageln.

Aus dieser Empirie heraus, die sowohl wiederholbar als auch kommunizierbar ist und die jeder Mensch an sich genau so leicht oder schwer durchführen kann wie außer sich physikalische Experimente, wird sichtbar, wie jede Philosophie bzw. ihre Weltanschauung davon abhängt, wie das ihr zugrundegelegte wissenschaftliche Weltbild beschaffen ist.

Ist man der Meinung, die sinnliche Wahrnehmung sei bloß ein passives Aufnehmen atomistischer Sinnesdaten, dann folgt aus dieser falschen Theorie zwangsläufig das Bedürfnis, die Frage nach dem Zustandekommen einer Wahrnehmungseinheit, die Frage nach dem Entstehen einer Gestalt zu stellen.

Aus dieser falschen Wahrnehmungstheorie folgte daher logisch konsequent das Denken der Sensualisten genauso wie das von Immanuel Kant. Dieses ist heute noch in vielen auf ihn mehr oder weniger aufbauenden Sprachtheorien, Psychologien, Erziehungstheorien usw. zu finden.

Sollte sich nun herausstellen, dass der von Kant vermutete Erklärungsbedarf gar nicht besteht, sondern bloß einen ‚irrtümlichen Reflex‘ auf den sensualistischen Irrtum darstellt, dann würde vieles fragwürdig, was an die Erkenntnisse Kants direkt oder indirekt anschließt. Es würde fragwürdig, d. h. es wäre würdig hinterfragt zu werden - auf der Basis einer Wahrnehmungstheorie, die das Selbstbewegen des Menschen an den Anfang setzt.

Dies ist bereits vor über hundert Jahren geschehen. Schon damals wurde der Irrtum der sensualistischen Wahrnehmungstheorie und der vermeintlichen Korrekturen, die Kant vorgenommen hat, aufgedeckt. Mehrere Forscher haben dies, aus unterschiedlicher Sicht, differenziert dargelegt: zum Beispiel Salomon Stricker¹⁰⁰, Melchior Palagyi¹⁰¹ und Viktor von Weizsäcker¹⁰².

¹⁰⁰ Salomon Stricker. Studien über das Bewusstsein. Wien 1879

Salomon Stricker. Studien über die Sprachvorstellungen. Wien 1880

Salomon Stricker. Studien über die Bewegungsvorstellungen. Wien 1882

Salomon Stricker. Studien über die Assoziation der Vorstellungen. Wien 1883

Salomon Stricker. Physiologie des Rechts. Wien 1884

Salomon Stricker. Über die Wahren Ursachen. Wien 1887

Salomon Stricker. Untersuchungen über das Ortsbewusstsein. In: Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Wien 1877

¹⁰¹ Melchior Palagyi. Die Logik auf dem Scheidewege. Berlin 1903

Melchior Palagyi. Naturphilosophische Vorlesungen. Über die Grundprobleme des Bewusstseins und des Lebens. Leipzig 1924

Melchior Palagyi. Ausgewählte Werke. Band III. Zur Weltenmechanik. Beiträge zur Metaphysik der Physik. Leipzig 1925

Heute wird durch die Begegnung mit östlichen Sichtweisen das beharrliche Aufrechterhalten des sensualistischen Irrtums erneut erschwert. Unsere Wissenschaft vom Menschen ist dadurch in eine arge Krise geraten, da an ihren Grundlagen immer mehr gerüttelt wird. Krise bedeutet aber, wie das chinesische Schriftzeichen treffend symbolisiert, Gefahr und Chance zugleich.

Der Hinweis auf die Einheit, die jeder Wahrnehmung von Anfang an durch das Selbstbewegen des Menschen vorgegeben ist, sowie das Aufzeigen, dass jedes sensorische Geschehen von einem motorischen begleitet wird, und dass ohne diese Partnerschaft die menschliche Wahrnehmung zusammenbrechen würde, rücken heute die Bewegungswissenschaft in den Brennpunkt philosophischer und wissenschaftlicher Diskussion.

Keine Wissenschaft kommt der Bewegung und damit der Natur so nahe wie die Bewegungswissenschaft, wenn sie bei der empirischen Analyse des Selbstbewegens des Menschen ansetzt und damit in das Zentrum der Lebendigkeit vorstößt.

¹⁰² Viktor von Weizsäcker (Hrsg. Peter Achilles u.a.). Gesammelte Schriften. Frankfurt/Main ab 1986.

Freiheit und Ordnung

Beginnt man sein philosophisches Denken in der Begegnung mit östlichen Weisheiten, dann stellt sich nach einiger Zeit eine Weltanschauung ein, die gehalten wird von den Begriffen ‚Freiheit‘ und ‚Formlosigkeit‘. Sei dieser Erkenntnisbezug nun mit Tao oder Brahman symbolisiert.

Die Gottheit wird konkret als Freiheit erlebt und auf dieser Basis auch gedacht.

Oberhalb dieses Grundes alles Seins begegnet man dann in der Natur ‚Name‘ und ‚Form‘ sowie der Dialektik von ‚Rhythmus‘ und ‚Kreativität‘, die als spannend verbundene Gegenspieler erscheinen.

Der Rhythmus ist das nach Ganzheit, nach einem Kosmos, nach Ruhe und Ordnung, nach Harmonie, nach Wiederholung, nach Erhaltung und Beständigkeit strebende und mehr oder weniger konservierende Prinzip. Er ist geprägt von dem urtümlichen Drang, das Entstandene zu bewahren, es zur Gewohnheit einzuschleifen und durch Wiederholung das Vorfallen zur Regel und zum Gesetz zu verdichten.

Die Kreativität sorgt dagegen für neue Vorfälle und bricht Ordnungen auf. Sie strebt nicht nach Beständigkeit, sondern versucht beständig zu streben. Die Kreativität schreitet fort, schafft Neues und wirft so dem Rhythmus sein ‚Futter‘ vor, das dieser konserviert. Selbst nährt sie sich vom Chaos, aber auch von Ordnungen. Diese geben ihr Geborgenheit, die sie einerseits weiterentwickelt, aber

andererseits auch aussaugt. Neben dem geschaffenen lebendig Neuem, lässt sie das Überwundene aber auch oft als ‚blutleeres‘ (gestaltloses) Chaos zurück.

Betrachtet man nun das Werden der abendländischen Philosophie, dann fällt sofort auf, dass diese von einer Unzufriedenheit mit der zur Willkür verkommenen Freiheit der Götter getragen wird.

Die Willkür der Götter und das priesterliche Ausnützen von Aberglauben konnten doch nicht alles sein. Es müsse doch auch Ordnungen geben, die diese Willkür bannen.

Dieser Zweifel begründete eine Bewegung vom Kult zur Magie, die mit der abendländischen Philosophie fortgesetzt wurde.

Der Kult war geprägt vom Bewusstsein, der Willkür der Götter völlig ausgeliefert zu sein. Opfer, Gebete und gutes Verhalten sollten die Götter günstig stimmen.

Die Magie tat einen Schritt voran. Sie suchte Zaubermittel zu entdecken, welche die Götter zwingen sollten.

Dann schlug die abendländische Philosophie einen neuen Weg ein.

Es ging nun nicht mehr darum, die Laune der mit Freiheit ausgestatteten und mit Willkür herrschenden Götter zu beeinflussen oder sie zu zwingen, sondern darum, jene Bereiche in der Natur aufzudecken, in denen Ordnung herrsche und wo die Götter ohnehin nichts zu sagen hätten. Dort wäre es auch unsinniger Aberglaube, die Götter mit Kult um etwas bitten oder sie mit Magie zwingen zu wollen. Innerhalb der Naturgesetze hätten die Götter ja ohnehin keine Einflussmöglichkeiten mehr.

Aus der östlichen Sucht nach Freiheit wurde in der abendländischen Philosophie das andere Extrem, die Ordnungs- und Gesetzessucht. Aus dem ‚Gott der Freiheit‘ wurde bald der ‚Gott der ewigen Ordnungen‘.

Alles, was unveränderlich erschien, wurde nun Gott nahe gesehen. Da die Logik des Menschenverstandes ewig zu sein schien, wurde sie statt der Freiheit nun Gott angedichtet. Dieser wurde zum Alles-Beweger, zur Form aller Formen, in die alle Vielfalt eingefaltet sei. Man sah ihn als den Logos, der sich die Welt ebenbildlich geschaffen habe, bzw. der sich in Natur und Geschichte entfalte.

Der Rhythmus, die Harmonie, die vollendete Ganzheit, das Absolute, das Vollkommene, das ewig Gleichbleibende stand nun Gott nahe. Die Form trat in den Vordergrund und die ‚Formen in der Form‘ wurden zum Inhalt¹⁰³ erklärt.

Die gestaltende Bewegung in der Natur wurde als ein Prozess angesehen, der einer stofflich gedachten Materie die Form aufdrückt. Die Dialektik zwischen Ordnung und Freiheit bekam so eine arge Schlagseite.

¹⁰³ Im östlichen Denken steht das Begriffspaar ‚Form‘-, ‚Leere‘ (‚Fülle‘) am Anfang des Denkens. Die ‚Leere‘ bildet als ‚Fülle des Da-Seins‘ den ‚Inhalt‘ der Erscheinung. Im abendländischen Denken gibt es dagegen keinen formlosen ‚Inhalt‘ mehr, welcher der erscheinenden ‚Form‘, welcher dem ‚So-Sein‘ seine ‚Fülle des Da-Seins‘ gibt. Im abendländischen Denken wird der ‚Inhalt‘ vielmehr zu einer eingefalteten ‚Form‘ verkehrt. Ein anderes ‚So-Sein‘ wird so zum ‚Inhalt‘ des jeweils umfassenden ‚So-Seins‘. Der eigentliche ‚Inhalt‘ als formlose ‚Fülle‘ ist damit aus der immer wieder nur Ordnungen suchenden Theorie verschwunden. An die Stelle des formlosen und auch nicht formbaren, eben nur Da-Sein-gebenden Inhalt, wurde als ‚Prügelknabe der Form‘ nun der fiktive Stoff, bzw. die Materie ins Gedanken-Spiel gebracht.

In der abendländischen Philosophie erfolgte aber noch eine andere Wende: die Abkehr von der tradierten Weisheit und das Hinwenden zum Selberdenken und zur selbständigen Naturbeobachtung.

Das über Mythen Überlieferte wurde nicht nur dem Wissen nach, sondern auch hinsichtlich der Erkenntnis-Quelle in Frage gestellt. Es begann die Suche nach der Wahrheit im eigenen Kopf und mit dem eigenen Kopf.

Das ist natürlich für den Staat, der mit Ordnungen das Zusammenwirken der Menschen zu organisieren sucht, eine gefährliche Sache.

Die Maieutik des Sokrates, der mit seiner fragenden Hebammenkunst dem erkenntnissuchenden Menschen helfen wollte, die in ihm selbst liegende Wahrheit zur Welt zu bringen, konnte sich daher nicht durchsetzen.

Eine deutliche Rück-Orientierung auf die Tradition setzte schon in der späten Antike ein, als der christliche Glaube der griechischen Philosophie begegnete. Es galt nun, letztere aus der Sicht des christlichen Glaubens auszulegen. Einerseits wurde dabei der Text der griechischen Philosophie als Quelle der Wahrheit angesehen, andererseits aber auch eine subjektive Interpretation zugelassen. Diese sollte aber nicht mehr Geschäft jedes einzelnen Menschen sein, sondern nur weniger.

Die Orientierung auf die schriftlich überlieferte Tradition und deren Interpretation durch Befugte brachte wieder ‚Ordnung‘ in die Erkenntnis. Nicht die ‚Maieutik‘ des Sokrates hatte sich durchgesetzt, sondern die an die Sophisten erinnernde Auslegerkunst, ‚Hermeneutik‘ genannt.

Die Quelle der Wahrheit wurde nun weder direkt in der Natur, noch im Menschen, sondern im Text vermutet, der nur richtig zu interpretieren sei.

Dabei stellt sich natürlich bald die Frage, ob der wahre Sinn an den Text herangetragen werden müsse, oder ob er in diesem schon enthalten sei. Der Sprung zu der Frage, ob das Individuelle nur durch ein Allgemeines zu verstehen wäre, oder ob das Allgemeine nur durch ein Individuelles begriffen werden könne, lag nahe. Man verhakte sich im Laufe der Jahrhunderte dabei in diesem Kreisverkehr des Denkens, der als ‚hermeneutischer Zirkel‘ bekannt wurde.

Beim Hinwenden zum System der symbolischen Formen schien es, dass die Wahrheit nicht nur im Text zu finden sei, sondern auch in der Sprache, mit der er geschrieben ist. Vergessen wurde aber immer mehr, in der Natur nach dem Ursprung der Sprache zu fahnden. Statt sich mit der Natur und mit dem in der konkreten Praxis verankerten Menschen zu beschäftigen, setzte sich die Hermeneutik intensiv mit der Welt der symbolischen Formen auseinander.

Das war auch gut so. Es wurden viele brauchbare Erkenntnisse erarbeitet.

Letztlich driftete die Beschäftigung mit der Welt der symbolischen Formen immer mehr ab und geriet unbeabsichtigt in den Sog der Natur. Sie landete zwar nicht direkt in ihr, wohl aber in deren Vorhof, dem Erleben bzw. dem vom Erleben mehr oder weniger isolierten Erlebnis.

Auf der Wanderschaft über die Wesensschau des So-Seins fand man schließlich zum Da-Sein, das im Erleben schwer zu ignorieren ist.

Das Hinwenden zum System der symbolischen Formen ist eine wichtige Ergänzung zum Betrachten der Natur. Sie wendet sich dem ‚internen Modell der Außenwelt‘ zu. Dieses lässt sich aber nicht absolut von der Natur trennen. Insofern gehört die Wissenschaft von den symbolischen Formen auch zur Wissenschaft von der Natur.

Wissenschaften können ihren Namen entweder von ihrer Methode oder von ihrem Gegenstand herleiten. Die Anatomie bezieht zum Beispiel ihren Namen auf ihre Methode des ‚Teilens‘, die Morphologie dagegen auf ihren Gegenstand ‚Form‘.

Was Naturwissenschaft sein soll, ist aus dieser Sicht nicht unmittelbar klar. Mit der Natur beschäftigen sich auch Wissenschaften, die nicht als ‚naturwissenschaftlich‘ bezeichnet werden.

Woher nimmt nun die ‚Naturwissenschaft‘ ihre Bezeichnung? Die Natur ist keine Methode, sondern bloß Objekt der Wissenschaft und jeweils nur Gegenstand einer Theorie. Das meinen wir aber keineswegs mit dem Wort ‚naturwissenschaftlich‘.

Wir denken bei diesem Wort eher an Kant und seine Ansicht, dass eine Wissenschaft in dem Maße Wissenschaft sei, wie in ihr Mathematik zu finden ist.

Die Mathematik ist aber selbst keineswegs eine Naturwissenschaft, sondern von ihrem Gegenstand her, wie die Logik, eher eine Geisteswissenschaft.

Was wir an den Naturwissenschaften oft als mechanisch und verküchert beklagen, ist also keineswegs, auch in der Physik nicht, vom Gegenstand ‚Natur‘ abgeleitet, sondern von der spezifischen Qualität der Naturbetrachtung, von der mathematischen Methode.

Wir beklagen aus geisteswissenschaftlicher Sicht einen geisteswissenschaftlichen Gehalt der Naturwissenschaften. Ob wir uns dessen auch immer bewusst sind?

Diese Gedankenspiele führen zu keiner Klarheit im System der Wissenschaften, wohl aber zur Lichtung des Nebels, der bei der leichtgläubigen Etikettierung als ‚naturwissenschaftlich‘, ob im stolzen oder im herablassenden Sinne, im Bewusstsein vieler verbreitet wird.

Würde man sich auf eine Ableitung des Namens vom Gegenstand einigen, dann ließe sich als grobe Orientierung folgende Unterscheidung treffen:

- Naturwissenschaft
- Geisteswissenschaft
- Kulturwissenschaft
- Technikwissenschaft

Aber selbst in dieser Aufteilung würde die ganze Problematik des harten Unterscheidens wissenschaftlicher Gegenstandsbereiche offen bleiben.

Mit Geist könnte man das im Bewusstsein des Menschen und nur dort Vorfindbare und Geschehene bezeichnen, das, in Kultur und Technik objektiviert, dann dem Menschen als umgestaltete Natur entgegentritt.

So erscheint auch die Wissenschaft selbst als eine komplementäre Bewegung, die sich um der Erkenntnis Willen einerseits in Teilbereiche abgrenzen, andererseits sich zum Ganzen hin verbindend überschreiten muss.

Unterscheiden und Verbinden

In welcher Wissenschaft wir uns auch bewegen, immer wieder treffen wir auf **gegensätzliche**, aber in der Realität doch **spannend zusammengehörende** Polaritäten, wie: ‚auseinandersetzen und zusammensetzen‘; ‚abstoßen und anziehen‘; ‚teilen und zusammensetzen‘; ‚trennen und vereinen‘; ‚ausdehnen und zusammenziehen‘; ‚in-sich-gehen und überschreiten‘; ‚zentrieren und öffnen‘; ‚Analyse und Synthese‘; ‚Verändern und Selbigkeit (Identität)‘; ‚Ähnlichkeit und Unterschied‘; ‚Gemeinsamkeit und Individualität‘; ‚Bewegung und Ruhe‘; ‚Funktion und Struktur‘; ‚Akt und Bau‘¹⁰⁴.

Hier werden immer gegensätzliche Seiten der Bewegung angesprochen. Bei den zuletzt genannten Gegensätzen fallen zwei Arten bzw. Seiten der erscheinenden Bewegung auf. Die eine liefert eine vorwiegend zeitliche, die andere eine vorwiegend räumliche Fassung des Seienden.

Wird im abstrakten Denken von der Ruhe, vom Sein, vom Zeitlosen oder Ewigen ausgegangen, dann dominiert die räumliche Vorstellung. Dieses Räumliche können wir uns aber anschaulich nur vorstellen, wenn wir es als teilbar ansehen. Es muss uns gedanklich möglich sein, das Räumliche zu teilen.

Das lebendige Vorstellen des Raumes bedarf also des Zeitlichen, das in Form der potentiellen Bewegung des Teilens erscheint bzw. im Raum konstitutiv aufgehoben ist:

¹⁰⁴ Vgl. Romano Guardini. Der Gegensatz. Versuch zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten. Mainz 1985 (Original 1925)

- der gedankliche Gegensatz des Raumes, die Zeit, wird auf diese Weise einerseits als verborgener ‚Keim‘ benötigt, damit der Raum überhaupt vorstellbar wird;
- andererseits setzt sich die Zeit für uns im Räumlichen explizit zur Ruhe: jeder unterscheidbare Raumpunkt scheint Ewigkeit zu haben und alle scheinen gleichzeitig vorhanden zu sein.

So wird der Raum gleichsam zum Gefäß, zum Bau, in dem sich die Zeit wiederum als ein **in sich** gegensätzlich unterschiedenes Bewegen darstellen lässt:

- zum einen erscheint sie als die ‚unendliche Bewegung des grenzsetzenden Unterscheidens und Teilens‘;
- zum andern als ‚kontinuierliche Bewegung des fließenden Grenzen-Überschreitens und Verbindens‘.

Ohne diese innere Gegensätzlichkeit lässt sich der Begriff ‚Raum‘ zwar gedanklich abstrakt konstruieren, aber er ist, als isoliertes Extrem, ohne seine innere Polarität, nicht lebendig vorstellbar bzw. nicht in der Realität auffindbar.

Ob es in der Realität einen aus der gespannten Polarität seiner inneren Gegensätzlichkeit heraus isolierten abstrakten Raum wirklich gibt, ist fraglich. Trotzdem ist ein solcher Begriff für uns brauchbar. Wir operieren mit diesem fiktiven Begriff gedanklich und interpretieren zum Beispiel von ihm her extreme Erlebnisse der Meditation.

Suchen wir aber in der inneren Erfahrung seine Realität, dann landen wir bei einem Unbestimmten, das sich gedanklich schwer fassen lässt.

Aufgrund solcher inneren Erlebnisse entwerfen wir gedankliche Modelle des ‚Einen‘ und müssen dann im Modell, damit das Vierendelei der definiert gedachten Qualitäten des real Seienden entstehen kann, Grenzen aufziehen. Das vorerst zeit- und ort-los Festgehaltene und im Erleben zum ‚Einen‘ verschwommene Räumliche muss sich im gedanklichen Modell, damit etwas entsteht, nun in zweifacher Art in Bewegung setzen: der im Extrem verlorene Gegensatz muss wieder eingeführt werden.

Die Begriffe ‚Raum‘ und ‚Zeit‘ lassen sich, wenn sie Anspruch auf einen in der äußeren oder in der inneren Empirie auffindbaren realen Hintergrund erheben, nicht voneinander trennen. Es zeigt sich, dass sie in der konkreten Realität eine gegensätzliche Einheit bilden.

Diese reale Einheit ist die doppelgesichtige Bewegung.

Diese **spannt** die Polarität von Raum und Zeit erst auf.

Wenn man erkennt, dass die Bewegung als realitätsbezogener Begriff fundamentaler ist als die voneinander isolierten, realitäts-leeren Begriffe ‚Raum‘ und ‚Zeit‘, dann werden viele Ungereimtheiten verständlich, die sich ergeben, wenn man den Begriff ‚Bewegung‘ mit Hilfe der Begriffe ‚Raum‘ und ‚Zeit‘ zu definieren sucht.

Das Beschäftigen mit der griechische Sicht der Bewegung, die in den Gleichnissen des eleatischen Zenon¹⁰⁵ aufgegriffen wurde, machte solche Ungereimtheiten deutlich.

¹⁰⁵ Zenon von Elea (490 bis um 430 v.Chr.) war Schüler des Parmenides (um 540 bis um 470 v.Chr.). Aristoteles (394 bis 322 v.Chr.) bezeichnete ihn als den Erfinder der Dialektik.

Die Bewegung wurde bei den alten Griechen entweder quantitativ, zum Beispiel als Abnehmen und Zunehmen, oder qualitativ als Veränderung bzw. überhaupt als ein ‚vom Nichtsein in das Da-Sein Treten‘ betrachtet.

Am Beispiel bewegter Körper erfolgte dann die gedankliche Entwicklung.

Man dachte an einen Körper als Objekt der Bewegung und tat so, als wäre ohnehin klar und keiner Erklärung bedürftig, was ein Körper sei.

Einerseits betrachtete man ihn als gefrorene ‚Bewegung des fließenden Ausdehnens‘, andererseits als etwas, das sich teilen lässt: das also Opfer einer ebenfalls bereits **vorher vorhandenen** ‚Bewegung des unterscheidenden Teilens‘ sein kann.

So gab es, bevor überhaupt die Bewegung erklärt wurde, sowohl die zum Raum-Körper verdichtete ‚Bewegung des fließenden Verbindens‘, als auch die unendliche ‚Bewegung des grenzsetzenden Unterscheidens‘ und die daraus abgeleitete Annahme, dass jedes Geteilte, d.h. jedes Begrenzte, auch in alle Ewigkeit als Opfer der ‚Bewegung des Teilens‘ erhalten müsse.

Nun nahm man den durch die ‚Bewegung des grenzsetzenden Unterscheidens‘ definierten Körper und setzte diesen, als einen mit Trägheit auf seiner Identität beharrenden Bau, dann in Bewegung. Diesmal aber mit der anderen Art der Bewegung, nämlich mit der des ‚grenzüberschreitenden Fortbewegens‘.

Die ‚Bewegung des Fortbewegens‘ muss aber irgendwo stattfinden. Man nahm daher analog zum Körper einen körperhaften Superraum an, in dem sich der zu bewegende Körper als ein begrenzter Unterraum fort bewegen könne.

Um nun aber eine Fortbewegung im Superraum ‚fest‘-stellen, d. h. lokalisieren zu können, musste der Superraum erneut die bereits einmal bei der Definition des Körpers herangezogene ‚Bewegung des grenzsetzenden Teilens‘ über sich ergehen lassen. Dadurch wurde dieser Superraum mit Orten gefüllt.

Da die Grenze so bereits vorausgesetzt wurde, erschien die Bewegung von Körpern dann als etwas, was zwischen Grenz- bzw. Endpunkten verlaufe.

Die stillschweigende Voraussetzung einer grenzsetzenden Bewegung führte so zwangsläufig zu der Meinung, dass es Bewegung nur im Verein mit Teilbarkeit geben könne. Die Fortbewegung wurde als fließendes Überwinden kleiner Zeit- und Streckenabschnitte, d. h. als fortlaufendes Passieren von Orten betrachtet.

Man ließ also jene Bewegung, die man erklären wollte, nämlich die des fließenden Verbindens, erst zum Raum als Ausdehnung gefrieren, um sie dann aus ihm wieder herauszuziehen, ähnlich wie der Zauberer den Hasen aus seinem Zylinderhut holt.

Man nahm zwar an, dass das, was zwischen den kleinsten Streckenabschnitten liege, Ausdehnung sein müsse und selbst nicht Grenze sein könne.

Die Unterstellung aber, dass ein Körper unendlich teilbar sei, führte zu der Annahme endlos vieler Begrenzungen, zu einem dichten Nebeneinander von **definierten** Orten. Dadurch löste sich die Ausdehnung im ‚Nichts‘ auf (da ein definierter, d. h. ein begrenzter Ort nur Grenze und daher eben „Nichts“ ist) und die Bewegung konnte deshalb nicht von der Stelle kommen.

Die das Verbinden bestimmende Kontinuität lässt sich nämlich analog auch von der ‚Bewegung des grenzsetzenden Unterscheidens‘ annehmen. Bei der grenzsetzenden Bewegung erscheint die Kontinuität allerdings als Unendlichkeit.

So ist die Grenze einerseits selbst ‚Nichts‘, andererseits hört das ‚Sein des Grenzsetzens‘ nie auf.

Innerhalb der durch das Teilen beidseitig durch ‚Nichts‘ definierten Quantität (der Strecke) ist die ‚Bewegung des fließenden Ausdehnens‘ angehalten. Das grenzsetzende Unterscheiden innerhalb dieser festgehaltenen Quantität rückt daher die Grenzen immer dichter aneinander.

Die Bewegung des Teilens verdichtet in ihrer Unendlichkeit letztlich das Nichts zur Kontinuität. Die unendliche ‚Bewegung des grenzsetzenden Teilens‘ lässt dadurch die Strecke zur kontinuierlichen Grenze verschmelzen, also im ‚Nichts‘ verschwinden.

Will man sich nun vom einen Ende der Strecke fort bewegen, also aus dem ‚Nichts‘ der Grenze selbst heraustreten, so ist dies nicht mehr möglich. Das ‚nächste‘ Nichts wird einem gedanklich sofort als unmittelbare Grenze vor die Nase gesetzt. Jedes mal, wenn man die nächste Grenze ‚fest‘ zu stellen gemeint hat, setzt sich durch das fortlaufende Teilen der anliegenden Dichte sofort eine noch näher liegende Grenze fest, die vorerst zu überwinden wäre.

Dieses teuflische Spiel des Denkens setzt sich unendlich lange fort, so dass man in seinem grenzüberschreitenden Bewegen gedanklich überhaupt nicht dazu kommt, eine nächstliegende Grenze festzustellen. Diese rückt, obwohl sie bereits hautnah anliegt, kontinuier-

lich immer näher. Man kommt nicht dazu, den ersten **raumgreifenden** Schritt zu tun. Ich kann daher nicht von der Stelle kommen. Die ‚Bewegung des fließenden Verbindens‘ wurde durch die ‚Bewegung des grenzsetzenden Unterscheidens‘ vernichtet, bzw. sie wird total in Schach gehalten, so dass sie nicht erscheinen kann. So wird die ‚Bewegung des Fortbewegens‘ durch eine ‚Bewegung des Annäherns‘ aufgehoben.

Durch die Annahme einer unendlichen ‚Bewegung des Teilens‘ ergab sich **deshalb** die Unmöglichkeit der realen Fortbewegung, weil unterstellt wurde, dass die Bewegung bei der Grenz-Marke ihres Startes, also im ‚Nichts‘ der Grenze, vorerst in Ruhe sei, d. h. in Ruhe sein müsse.

Man war ja der Meinung, dass die Bewegung nur im bereits vorhandenen Raum denkbar sei. Sie könne aber in diesem nur dann stattfinden, wenn sie eine Strecke überwinde.

Da nun die Grenze selbst ‚Nichts‘ ist, sei es logisch zwingend, dass die Bewegung in der Grenze als Bewegung vernichtet sei und dort eben nur als Ruhe gedacht werden könne und müsse.

Bewegung und Ruhe

Die Bewegung lässt sich aber nicht nur, mit dem gedanklichen Hintergrund ‚bewegter Körper‘, oberflächlich als Ortsveränderung betrachten, sondern ganz fundamental als ‚Gegensatz‘ zur Ruhe bestimmen. Bewegung und Ruhe erscheinen als unvereinbar. Aus dieser Sicht ist Bewegung dann das, was durch ihre ‚Unmöglichkeit zu ruhen‘ charakterisiert ist. Das Fortbewegen wäre dann die ‚Unmöglichkeit an einem Ort zu sein‘, wo und wie auch immer.

Diese Unmöglichkeit erscheint nicht nur qualitativ als Richtung, sondern auch quantitativ als Geschwindigkeit.

An jedem als Punkt gedachten Ort ihrer Bahn hat die Bewegung Geschwindigkeit. Diese ist jeweils durch den Grad der ‚Unmöglichkeit an einem Ort zu sein‘ charakterisiert.

Die Bewegung bewegt sich also auch im ‚Nichts‘ der gedachten Grenze, deshalb kann sie in ihrem Wesen keine Überwindung einer Strecke und daher keine Ortsveränderung sein, obwohl sie als solche erscheinen kann.

Die qualitative Intentionalität und die quantitative Geschwindigkeit sind die fundamentalen Dimensionen der Bewegung als ‚Unmöglichkeit an einem Ort zu sein‘.

Die gerichtete und graduelle ‚Unmöglichkeit an einem Ort zu sein‘ zeigt sich als das Wesen der erscheinenden Bewegung.

Ist dies aufgedeckt, dann wird der Trick sofort deutlich, mit dem der eleatische Zenon sich gegen die Ansicht Heraklits¹⁰⁶ wandte, der in der Bewegung das Eigentliche des Seienden sah.

Zenon gab mehrere Gleichnisse. Eines davon ist das vom schnellen Achilles, der die langsame Schildkröte nie einholen könne. Ein anderes Beispiel ist das vom ‚ruhenden Pfeil‘, der nicht in der Lage sei, sich von der Stelle zu bewegen.

Im Schildkrötenbeispiel hob Zenon nicht wie beim ‚ruhenden Pfeil‘ auf das Verhindern des Grenzannäherns ab, sondern meinte, dass der schnelle Achilles die langsame Schildkröte nie einhole, weil jede Bewegung beim Ort der Grenze zur Ruhe komme. Dort würde ihre Eigenschaft Bewegung zu sein vernichtet werden.

Dieses Beispiel unterstellt ein Anhalten auf der Grenze. Die ‚Bewegung des grenzüberschreitenden Verbindens‘ wird hier durch die ‚grenzsetzende Bewegung des Unterscheidens‘ abrupt gestoppt. Diese wird einfach als ‚ruhesetzende Bewegung‘ angesehen.

Die Bewegung selbst wird dadurch gedanklich mit der ‚Ruhe‘ gebremst. Diese wird in das ‚Nichts‘ der Grenze hineininterpretiert.

Wird im Beispiel des ‚ruhenden Pfeils‘ die Fülle der Bewegung durch ein zur Fülle hochstilisiertes kontinuierliches und unendliches Grenzsetzen des ‚Nichts‘ gedanklich eliminiert, so wird im

¹⁰⁶ Heraklit lebte um 540 bis 480 v. Chr. in Ephesus in der heutigen Türkei. Er war Zeitgenosse von Siddhatta Gotama Buddha (um 560 bis 480 v. Chr.). Es ist erstaunlich, dass von jenem Weisen, der im abendländischen Denken vermutlich der ‚Wahrheit‘ am nächsten kam und der mittelbar das europäische Denken des 19. Jahrhunderts sehr stark geprägt hat, nur wenige Fragmente seiner Schriften erhalten sind.

Schildkrötenbeispiel die Fülle des Bewegens beim Erreichen der Grenze plötzlich vernichtet, wodurch die Bewegung sofort angehalten wird, um dann erneut zu starten zu müssen.

Im Beispiel des ‚ruhenden Pfeils‘ wird die ‚Bewegung des fließenden Verbindens‘ durch kontinuierliches Grenzsetzen in Ruhe gehalten. Im Schildkrötenbeispiel wird sie mit der ‚Bewegung des grenzsetzenden Unterscheidens‘ angehalten und so vernichtend zur Ruhe gebracht.

Eine Bewegung, die durch das ‚Nichts‘ der Grenze geht, so dachte man, könne im ‚Nichts‘ eigentlich nichts verlieren, weil sie im ‚Nichts‘ ja auch nichts haben kann. Also habe sie im gedachten ‚Nichts‘ auch keine Geschwindigkeit.

Die Frage ist aber, ob eine Bewegung überhaupt an einem durch ein ‚Nichts‘ markierten Ort sein kann.

Die Komplementarität von verbindender und grenzsetzender Bewegung lässt sich aber nicht nur, wie in Zenons Trick gedacht, als ‚ruheschaffendes frontales Stoppen‘ denken, sondern auch als ‚grenzsetzendes Ablenken und Krümmen‘.

Durch diese Art der Begegnung der beiden Arten der Bewegung würde die Erscheinung der Bewegung nicht ausgelöscht, sondern letztlich in sich kreisend zurückgeführt, sie würde eingerollt. Sie würde das Eingegrenzte integrierend verbinden und könnte in dieser Art der Begegnung in ihrem Kreisen eine ‚massige‘ Ruhe finden bzw. den Körper als Bau aufführen.

Diesen Gedanke werde ich später wieder aufgreifen, um den Unterschied zwischen ‚Erleben‘ und ‚Erlebnis‘ zu verdeutlichen.

Bei all diesem Unterscheiden muss aber klar sein, dass es sich hier nicht um zwei voneinander isolierte Arten von Bewegungen han-

delt, sondern um eine gegensätzliche Einheit, die unterschiedlich akzentuiert sein kann. Es begegnet sich immer nur die in sich gegensätzliche Bewegung selbst in ihren unterschiedlichen Akzentuierungen.

Über die Komplementarität der beiden antagonistischen Bewegungsarten, d. h. von Bewegung (grenzüberschreitender, verbindender Fülle) und Anti-Bewegung (grenzsetzendem Nichts), ließe sich ein ähnliches Denkgebäude errichten, wie mit dem Begriffspaar ‚Materie-Antimaterie‘.

Dies könnten wir heute tun. Zur Zeit Zenons sah man die Bewegung noch als Ortsveränderung, als neuen Ort gewinnenden, als einen neue Ruhe findenden Akt an. Bei dieser Unterstellung ist natürlich klar, dass ich diese Art der Bewegung durch eine andere, nämlich durch die des Grenzsetzens anhalten kann.

Wenn ich nämlich kontinuierlich immer wieder Halt sage, dann kommt kein Pfeil in Bewegung. Kein Achilles kann dann im Wettlauf die Schildkröte einholen, wenn er immer dann Halt machen muss, wenn er die immer vorne liegende Startposition der konkurrierenden Schildkröte erreicht hat. Wenn er also statt seine Geschwindigkeit beizubehalten, sich im ‚Nichts‘ der Grenze augenblicklich zur Ruhe setzen muss.

Das Wesen der Bewegung ist daher kein ‚Ruhe vor sich her tragen‘ und sich immer wieder ‚zur Ruhe setzen‘, sondern gerade die ‚Unmöglichkeit zu ruhen‘.

Hier wird deutlich, dass das Sein, wenn es als absolute Ruhe, als ein **in sich** gegensatzloses Extrem gedacht wird, nur dann in Be-

wegung kommen kann, wenn es selbst in einem Schöpfungsakt die Unmöglichkeit, das ‚Nichts‘, und damit **in sich selbst** den Gegensatz schafft. Oder man nimmt das Sein selbst, wie es Nikolaus von Kues¹⁰⁷ vorgeschlagen hat, als eine ‘coincidentia oppositorum’, als eine ungeschiedene Einheit der Gegensätze, an.

Nur durch diese kreative Leistung des Aufbaues eines **spannenden** Gegensatzes zur ‚All-Möglichkeit‘ wird es möglich, dass auch etwas **unmöglich ist**.

Die ‚Möglichkeit der Unmöglichkeit‘ ist der geballte Widerspruch, der im Philosophieren besonderes Erstaunen hervorruft.

Dieser Sachverhalt ist leicht gesagt und so schwer gedacht wie ein Koan.

Der im Zusammenhang mit Parmenides oft zitierte und von Anhängern der Logik viel gefeierte Satz, „*Sein ist, Nichtsein ist nicht!*“ deutet in keiner Weise auf die Lösung eines Problems hin, wie es oft dargestellt wird, sondern gibt nach wie vor ein Problem auf.

Die Unmöglichkeit, das ‚Nichts‘, das Nein-sagen, die Negation erscheint vielmehr als das Wesentliche, was das Vielerlei schafft und der Qualität bescheinigt, dass sie eben nicht etwas anderes ist, als sie eben ist.

Von einer totalen Negation des Seins, d. h. von einem Fall ins Nichts als dem anderen in sich gegensatzlosen Extrem, hätten wir wenig. Dies würde nämlich bedeuten, dass auch die Unmöglichkeit

¹⁰⁷ Nikolaus von Kues lebte von 1401 bis 1464. Er wurde Kardinal und war ein bedeutender Philosoph und Mathematiker, dessen Grundgedanken auch heute noch aktuell sind. Vgl. Nikolaus von Kues (Hrsg. Leo Gabriel). Die philosophisch-theologischen Schriften. 3 Bde. Wien 1989.

‚lupenrein‘ sich selbst vernichten würde und damit nicht möglich wäre. Dadurch würde alles in das ungeschiedene Sein zurückfallen. Es bietet sich deshalb das Erklärungsbild einer nicht rückfälligen ‚Negation der Negation‘ an.

Diese würde dann doch partiell etwas erscheinen lassen, eben weil sie den in ihr als Gegensatz steckenden Keim der Möglichkeit nicht los wird.

Aus dieser Sicht gäbe es dann dieses ‚Nichts‘, dieses ‚Nicht-ruhen-können‘, diese ‚Unmöglichkeit-zu-sein‘ dann doch, aber nur als rastlose Erscheinung, eben als Bewegung. Das Seiende wäre dann eben die erscheinende und gerichtete Bewegung, die immer nur komplementär, d. h. in sich selbst gegensätzlich sein kann.

Die Ruhe als beharrendes Sein würde dadurch der Fülle und Da-Sein gebende ‚Ermöglichungs-Grund‘ der fließenden Bewegung des Seienden.

Für jedes Bewegen ist ‚relative Ruhe‘ und damit Identität in der Zeit vorausgesetzt, sonst würde es überhaupt keine Bewegung geben.

Ein Punkt kann ja nur deswegen kontinuierlich bewegt erscheinen, weil er beim Ändern seiner Position als der **Selbe** erscheint.

Nur die Selbigkeit des Punktes gibt mir das Bild seiner Bewegung. Bewegen kann sich nur, was seine Identität behält. Verändern kann sich ebenfalls nur, was trotzdem das Selbe bleibt.

Die Selbigkeit ist als Ruhe die paradoxe Bedingung der Bewegung.

Würde der nächste Punkt ein anderer sein, dann hätte er keinen Zusammenhang mit einem Punkt vor oder nachher.

Die Bewegung ist als eine sich verändernde Ähnlichkeit nicht deswegen gegeben, weil die Ähnlichkeit die Selbigkeit negiert und ablöst, sondern weil die Selbigkeit dauert.

Das Anders-Werden des Bewegens erscheint nur auf der Grund-Lage eines Identisch-Seins.

Würde es für mich nicht sicher sein, dass es der selbe Punkt ist, der mir am benachbarten Ort erscheint, dann würde ich annehmen, dass der Punkt am benachbarten Ort ein anderer Punkt sei.

Durch diesen Eindruck würden für mich dann zwei verschiedene Punkte neben und nach einander ins Blickfeld treten und ich würde daher keine Bewegung eines Punktes sehen. Jede Bewegung hat aber nicht nur ein bestimmtes Maß des Veränderns, sondern auch eine Richtung.

Die Richtung der Bewegung ist das, was die Unmöglichkeit bei ihrem vernichtenden Einschränken als ‚nicht Unmögliches‘ übriggelassen hat, bzw. wo sie sich, getreu ihrem eigenen Wesen, selbst negiert. In diese Lücke fließt gleichsam die Möglichkeit als Sein hinein und gibt dem Seienden seine komplementäre Erscheinung.

Die geschaffene oder aus der Einheit der Gegensätze herausgewickelte Unmöglichkeit (als ‚Nichts‘) realisiert auf diese Weise in sich selbst ihr Wesen und negiert, d.h. begrenzt sich selbst. Sie erscheint dadurch als eine in sich gegensätzliche Bewegung. Die Bewegungsrichtung ist dann aber nicht bestimmt durch das positive Ziel, auf das sie hinzusteuern scheint, sondern durch alle jene Richtungen, die für sie, ohne äußere Einwirkung, unmöglich zu erreichen sind.

Die lineare Bewegung ist daher nicht die einfachste, sondern die eingeschränktste. Die zweidimensionale Bewegung der flächigen Ausbreitung ist dagegen einfacher und fundamentaler, da sie noch weniger eingeschränkt ist.

Die ‚Negation der Unmöglichkeit‘ schaufelt in diesem Gedankenmodell gleichsam eine Lichtung für die erscheinende Bewegung frei. Sie hat bei der flächigen Ausbreitung in die vieldimensionale Einschränkung bereits eine Lücke von zwei Dimensionen hineingeschlagen. So gesehen ist der Grad der ‚Negation der Negation‘ bei der zweidimensionalen Bewegung allerdings komplexer als jener der linearen Bewegung.

Was möglich ist, ist frei und keineswegs sicher. Nur die Unmöglichkeit ist als ‚Nichts‘ sicher wie der Tod. Die ‚Sicherheit der Unmöglichkeit‘ wird durch ihre Selbst-Negation zwar nicht zum bewegungslosen, ruhenden Sein als einer ‚nur Möglichkeit‘, als einer ‚nur Potenz‘, zurückgeführt, sondern zum Seienden der **Wahrscheinlichkeit** auseinandergesetzt.

So hat die Erscheinung nach außen relativ sichere Grenzen. Sie lebt dort in ihrer Qualität von der Negation, von der Sicherheit der Unmöglichkeit. In sich jedoch erscheint die Möglichkeit des Seins nicht als örtlich definierte Ruhe, sondern nur als Wahrscheinlichkeit des Ortes. Wir treffen hier auf ein freies Feld der Toleranz.

Dies gilt auch für menschliches Bewegen, d. h. für das Handeln. Auch hier stecken die Normen und Ordnungen bloß ein Feld der

Ungewissheit ab, in dem das Wagnis¹⁰⁸ unternommen werden muss, mit Augenmaß das wahrscheinlich nicht Verkehrte zu tun.

Der Mensch ist in seinem Handeln zur Freiheit verurteilt und bedarf letztlich immer wieder einer im Grunde geborgenen, d. h. einer gründlichen Kreativität.

Kehren wir zurück zur Betrachtung der Bewegung selbst: Das fundamentale Wesen der Bewegung, ihre ‚Unmöglichkeit an einem Ort zu sein‘, wandelt sich in ihrer Erscheinung zur ‚Wahrscheinlichkeit an einem Ort zu sein‘. Diese Wahrscheinlichkeit des Seins erscheint selbst wiederum nur als **graduelle Unmöglichkeit** an einem Ort zu sein.

Die Wahrscheinlichkeit wird so zur **toleranten Lücke**, welche die sichere Unmöglichkeit in ihrer relativen Aufweichung durch ihre eigene Negation erfahren hat.

Der einen bewegten Körper umgebende Raum ist daher nur oberflächlich betrachtet für den Körper die Möglichkeit (im Sinne von Chance), wo er sich hinbewegen kann. Fundamental betrachtet ist es genau umgekehrt: der den bewegten Körper umgebende Raum ist gerade das, wo er unmöglich sein kann. Dort, wo er sich wirklich bewegt, ist dagegen sein Feld der Wahrscheinlichkeit irgendwo zu sein.

Ohne, dass der bewegte Körper einer anderen Bewegung begegnet, die seine Unmöglichkeit, eine andere Richtung und Geschwindigkeit einzunehmen, **negiert**, bleibt alles so wie es ist.

¹⁰⁸ Vgl. Peter Wust. Ungewissheit und Wagnis. Graz 1946².

Erst die kräftige Negation der Unmöglichkeit durch eine andere Bewegung, die als äußere Kraft erscheint, schafft für den bewegten Körper ein neues Feld der Wahrscheinlichkeit seines Bewegens.

So ist in vielen Bereichen die Falsifizierung, d.h. der ‚Nachweis der Unmöglichkeit‘, das, was uns der ‚Wahrscheinlichkeit des Soseins‘ näher bringt.

Im Ethischen wird relativ sicher das Böse erkannt, was man nicht (‘unmöglich’) tun sollte oder als Fehler getan hat. Das Richtige und Gute ist dagegen immer nur möglicherweise gut.¹⁰⁹

So balanciert sich die Richtung des tatsächlichen Handelns als ‚höchstwahrscheinlich nicht verkehrt‘ und damit als ‚bestmöglich‘ aus.

Dogmen und Gesetze mit dem ‚Pathos der Sicherheit‘ sind daher eher für das zu gewinnen, was die Bewegungsrichtung nicht sein soll. Dieses ‚Nichts‘ setzt einer möglichen Bahn ihre Grenzen. In diese Bahn, in diesen WEG¹¹⁰, der als offenes Feld bloß eine Lücke ist, muss dann in kreativer Freiheit der möglicherweise richtige Weg gesetzt werden.

¹⁰⁹ vgl. meinen Beitrag ‚Über die historisch-pragmatische Dimension der ethischen Wahrheit‘ in: Horst Tiwald. Sportwissenschaftliche Skizzen - philosophisch-psychologische Thesen und Diskussionsgrundlagen. Giessen/Lollar 1974

¹¹⁰ Das mit Großbuchstaben geschriebene Wort ‚WEG‘ meint den ‚Weg‘ im Sinne des japanischen Wortes ‚Do‘, das auch in Verbindung mit Bewegungskünsten, wie Judo, Aikido, Taekwondo, Kyudo, Kendo usw. zu finden ist. Dieses Wort ‚Do‘ verweist auf den Zen-Buddhismus bzw. auf die chinesische Tradition des Tao (Dao). Das Wort ‚WEG‘ für Tao geht auf die Übersetzungen von Richard Wilhelm zurück.

vgl. Horst Tiwald. Psycho-Training im Kampf- und Budo-Sport. Zur theoretischen Grundlegung des Kampfsportes aus der Sicht einer auf dem Zen-Buddhismus basierenden Bewegungs- und Trainingstheorie. Ahrensburg 1981.

Da die ‚Negation der Unmöglichkeit‘ nicht Sicherheit sondern nur Wahrscheinlichkeit gebracht hat, bleibt es bei der spannenden Dialektik von Ordnung und Freiheit. Wobei sich die Ordnung mehr der ‚grenzsetzenden Bewegung des Unterscheidens‘ verpflichten muss. Die Freiheit findet sich dagegen mehr bei der ‚grenzüberschreitenden fließenden Bewegung des Öffnens und Verbindens‘.

Aus einer anderen, gegensätzlichen Sicht findet sich dagegen die Ordnung in der Nähe des fließenden Rhythmus, die Freiheit wiederum nahe der grenzsetzenden Kreativität. So entdecken sich Rhythmus und Kreativität nicht nur als zwei zueinander komplementäre Bewegungen, sondern sie zeigen sich auch selbst komplementär bewegt.¹¹¹

Das Sein als geballte Nur-Möglichkeit kommt als Ur-Komplementarität von ‚begrenzender Unmöglichkeit‘ und ‚verflüssigender Nicht-Unmöglichkeit‘ zur Welt. Diese Komplementarität kehrt in jedem Auseinandergesetzten wieder.¹¹²

Auch im Bewegenlernen spiegelt sich diese Komplementarität. Es geht daher darum, in der Ordnung des Bewegens die Freiheit als WEG sichtbar zu machen und aufzuzeigen, dass menschliches Bewegen nicht nur

- ein freier Umgang mit Ordnungen, sondern vorerst und letztlich
- ein ordentlicher Umgang mit Freiheit

¹¹¹ Vgl. meine Ausführungen in: Horst Tiwald. Yin und Yang. Zur Komplementarität des leiblichen Bewegens. Immenhausen bei Kassel 2000.

¹¹² Mein erster Versuch, diese ‚Wiederkehr der Komplementarität‘ sprachlich zu bewältigen, fand die Formulierung: „*Das Ganze ist Teil seiner Teile*“. In meiner späteren Arbeit ‚Impulse und Modelle sportwissenschaftlichen Denkens‘ kaute ich auf dem gleichen Thema herum und versuchte, mit der Komplementarität von ‚Selbst-sein und Anderes-sein‘, von ‚Element-sein und System-sein‘ usw. das Problem der immer wiederkehrenden Komplementarität zu bewältigen. Diese Versuche waren für mich zwar weiterführend, ich betrachte sie aber nicht als gelungen.

ist.

Bewegenslernen ist, wie auch N. A. Bernstein¹¹³ es deutlich machte,

- einerseits ein ständiges Differenzieren von vorerst sehr starren und groben Ordnungen, ein Aufbrechen dieser Ordnungen zu einer immer größeren Anzahl von Freiheitsgraden;
- andererseits aber ein ordnungschaffendes Einschränken des Ausnützens der Freiheit innerhalb der sich ständig anzahlmäßig vermehrenden Freiheitsgrade (innerhalb der stets zunehmenden Differenzierung der Selbst-Organisation in Auseinandersetzung mit der sich ebenfalls ständig neu ordnenden Freiheit der Welt),

Es handelt sich um einen dialektisch kontrollierenden Umgang mit Freiheit und nicht bloß ein kreatives Erfüllen oder Variabelmachen von vorprogrammierten Schemata und Ordnungen.

Die Ordnungen sind das vergängliche Werkzeug im Dienste der Freiheit.

So gesehen ist das Leben kein Kosmos, keine Harmonie, nicht eine Annäherung an ein irgendwie vorgegebenes und besonders ordentliches Urbild, sondern der Fluss der Freiheit, der sich kreativ mit selbst-organisierten Ordnungen sein Über-Leben schafft.

Es geht daher nicht nur darum, dafür zu sorgen, dass die Menschen immer ordentlicher werden, nicht nur darum, dass sie ihre Minderwertigkeiten als Abweichungen von vorgegebenen Ordnungen verringern, sondern dass sie vor allem lernen, in gegenseitiger Rücksicht mit ihrer und der anderen Menschen Freiheit umzugehen.

¹¹³ N. A. Bernstein. Bewegungsphysiologie. Leipzig 1975

Der praktisch tätige Umgang mit der eigenen Freiheit schafft ‚Umgangs-Formen‘ als jeweilige Ordnungen, die dann als zweckmäßige Werkzeuge vor allem der Freiheit, d. h. dem Leben dienen. So sagte bereits Epikur (342-271 v.Chr):

„Es gibt keine Gerechtigkeit an sich, vielmehr entsteht an jedem Ort zu irgendeiner Zeit im Zusammenleben eine Vereinbarung, sich gegenseitig nicht zu schaden und nicht schaden zu lassen. Allgemein gesehen ist das Gerechte für alle das gleiche; denn es ist eine Art Vorteil im Umgang miteinander: Je nach der Eigenart des Ortes aber oder aus vielen anderen Gründen ergibt sich, dass nicht für alle das gleiche gerecht ist.“¹¹⁴

Das lebendige ‚Hinhören‘¹¹⁵ auf die Leidenschaften des konkreten Lebens schafft im praktischen Tätigsein zweckmäßige Ordnungen. Diese sind Ergebnisse der jeweiligen Lebendigkeit. Das Leben lässt eine Spur von Ordnungen hinter sich, nach vorne hin ist es ver-urteilt, immer wieder kreativ ur-teilend neue am jeweiligen

¹¹⁴ vgl. Epikurs Hauptlehren XXXIII und XXXVI in:

Diogenes Laertius. Leben und Meinungen berühmter Philosophen. Hamburg 1998

Epikur. Über das Glück. Aus dem Altgriechischen und herausgegeben von Severine Gindro und David Vitali. Mit einem Vorwort von Ludwig Marcuse. Zürich 1995

Ludwig Marcuse. Philosophie des Glücks. Von Hiob bis Freud. Zürich 1972

¹¹⁵ Das ‚lebendige Hinhören‘ bezeichnete Heinrich Jacoby als ‚antenniges Verhalten‘ und baute auf dieses eine auf das Entdecken des Zweckmäßigen gerichtete vorbildliche Pädagogik auf.

Heinrich Jacoby (Sophie Ludwig Hrsg.) Jenseits von ‚Begabt‘ und ‚Unbegabt‘. Zweckmäßige Fragestellung und zweckmäßiges Verhalten - Schlüssel für die Entfaltung des Menschen. Hamburg 1994

Für das Erlernen des Tennisspiels hat Oliver Prüfer den Ansatz Jacobys in die Sportpraxis eingebracht:

Oliver Prüfer. Tennis zum Selbst. Geistige Grundlagen eines humanen Tennislehrweges. Hamburg 1998

Zweck Maß nehmende Ordnungen zu schaffen. Aus der Öffnung der Lebendigkeit kommt die zweckmäßige und ordentliche Antwort auf das Vor-Geworfene, auf das Problem, auf das Projekt ‚Leben‘, das auf dem WEG frei zu be- und ver-antworten ist¹¹⁶.

Das Leben ist gekennzeichnet durch komplementäres Bewegen. Es hat Fülle und setzt Grenzen. Das Leben ist erscheinende Bewegung.

Die erscheinende Bewegung ist geprägt durch die doppelte Negation. Sie ist die ‚Nicht-Unmöglichkeit zu sein‘, obwohl ihr Wesen gerade die ‚Unmöglichkeit in Ruhe zu sein‘ ist.

So hat auch jede lebendige Erscheinung einerseits innerhalb ihrer Grenzen als Fülle ihr kontinuierliches Da-Sein in der Zeit. Als spezifische Qualität hat sie andererseits ihre vom Nichts her klar gesetzten Grenzen. Diese geben ihr als Ganzheit ihre ‚eingipfelige‘ und einzigartige ‚Soheit‘ und als auseinandergesetztes, strukturelles Muster ihr So-Sein.

Einerseits ist die lebendige Erscheinung über die Grenze hinausfüllende Bewegung und Begegnung des Verbindens, andererseits ist sie grenzbezogenes Zentrieren und auseinandersetzendes Wechselwirken.

Die Erscheinung der Bewegung entzweit sich zu einer Raum-Zeit.

Im Räumlichen schrumpft die Zeit, im Zeitlichen verflüssigt sich der Raum. So lässt sich zum Beispiel die erschei-

¹¹⁶vgl. Horst Tiwald. Die Kunst des Machens oder der Mut zum Unvollkommenen. Die Theorie der Leistungsfelder und der Gestaltkreis im Bewegenlernen. Hamburg 1996

nende Bewegung einer zeitlichen Folge von einzelnen Tönen als die zeitübergreifende Gleichzeitigkeit der Melodie wahrnehmen. Ähnlich lässt sich die Bewegung einerseits als teilchenlose Welle andererseits als bewegtes Teilchen fassen.

Unter der einen Bedingung lässt sich mehr der Ort des Bewegten greifen, unter anderen Bedingungen mehr seine Ortsveränderung, die Grundlage für die Richtungsbestimmung und Geschwindigkeitsmessung werden kann. Diese Komplementarität zwingt dazu, beim Wahrnehmen immer wieder eine Seite der Bewegungsbeobachtung mehr oder weniger zu opfern.

Die Unmöglichkeit ist als ‚Nichts‘ der einzige in Bewegung setzende Faktor. Die Unmöglichkeit setzt durch ihren inneren Widerspruch, dass sie eben doch möglich ist, sich selbst begrenzend in Bewegung.

Das ‚Nichts‘ zerbricht dabei in der Fülle des Seins zur Erscheinung. Es setzt das Sein in zwei seiende Bewegungen auseinander: in die des ‚grenzüberschreitenden vereinenden Ausfließens des Seins‘ und in die des ‚die Kontinuität stoppenden Grenzsetzens‘, das als ‚Nichts‘ dem Seienden seine jeweilige Form und Wirkungsrichtung gibt.

Ging es im Abendlande in seiner naturwissenschaftlichen Entwicklung vorwiegend um das Betrachten der Bewegung bewegter Körper, die in mathematischer Sicht zu Punktmassen schrumpften, so findet sich im fernen Osten mehr ein Hinwenden zur Komplementarität des Bewegens selbst.

Bewegung und Erd-Verwurzelung

Die sich vom Sensualismus herleitende Überbewertung der Sensorik prägt heute noch unser bewegungstheoretisches Denken. Die kybernetische Betrachtung der menschlichen Bewegungssteuerung setzt ebenfalls bei der Sinnlichkeit an.

Es wurde zwar erkannt, dass die Sensorik ohne die Motorik nicht funktionieren kann und dass sie von einer ‚E-Motion‘¹¹⁷ beeinflusst wird. Die Sensorik bleibt aber in der Theorie nach wie vor das Dominierende.

Im Grunde verhält es sich aber genau umgekehrt.

Nicht die Motorik ist der unterstützende Partner der Sensorik, sondern die Sensorik ist der spezialisierte kleine Bruder der Motorik. Diese kam, bevor sich spezielle Sinnesorgane ausdifferenziert hatten, auch alleine schon einigermäßen zurecht.

Die Motorik selbst ist als Selbstbewegen eine Einheit von Bewegen und Achtsamkeit, man könnte auch sagen: von Wechselwirken und Widerspiegeln.

Die theoretische Fixierung auf die Sensorik blendet diesen Sachverhalt aus. Der Weg von der Sinnlichkeit zur Praxis führt aus dieser falschen Sicht dann zwangsläufig über die Motorik zum vorwiegend passiven, bestenfalls aktiv konsumierenden Erleben als Endstation. Aus dem heraus-isolierten Erlebnis wird dann als ~~Reaktion auf die Sensorik~~ theoretisch die ‚E-Motion‘ hervorgezau-
¹¹⁷ Ich schreibe hier etwas verfremdet ‚E-Motion‘, weil ich die Achtsamkeit auf die in diesem Wort steckende Motion hinlenken will. Auch will ich darauf vorbereiten, dass ich in meinem Modell die Emotion und die Motivation von der Lebendigkeit unterscheide und sie gleichsam nur als Notbehelfe für fehlende Lebendigkeit betrachte.

aktion auf die Sensorik theoretisch die ‚E-Motion‘ hervorgezaubert. Diese ist aber bloß ein ‚kurzschlüssiger‘ Ersatz für die Lebendigkeit.

Dieser verkürzten Sicht soll eine ganzheitliche gegenübergestellt werden, in der das Leben selbst zwei akzentuierte Seiten besitzt, die einen spannenden aber auch in sich selbst komplementären Gegensatz bilden:

- ihre mehr passive und pathische Seite ist das Erleben;
- ihre betont aktive und energische Seite ist die Lebendigkeit.

Die energisch sich selbst bewegende Lebendigkeit darf daher nicht mit der vom Erlebnis getriebenen Emotion verwechselt werden.

Die Lebendigkeit ist nicht der Reflex eines faszinierten oder verschreckten Erlebens, sondern das mit der Um- und Mitwelt unmittelbar verknüpfte Selbstbewegen des Lebens. Die Emotion ist dagegen bloß eine ‚Schein-Aktivität‘. Sie wird vorwiegend über Antizipationen von der Welt der symbolischen Formen gefärbt.

Die Fixierung auf die Sinnlichkeit führt meist nur zum Erleben bzw. zum isolierten Erlebnis als dem ‚Vorhof der Lebendigkeit‘. Dort wird die Sinnlichkeit mehr oder weniger von der Welt der symbolischen Formen vereinnahmt. Dies kann Vorteile haben, sie stellen sich aber nicht zwangsläufig ein. Daher ist es wichtig, mit diesem Sachverhalt richtig umzugehen, damit man zur Lebendigkeit findet und das Erleben nicht bloß mit eruptiven ‚E-Motionen‘ abreagiert.

Da im Abendlande die Leiblichkeit einseitig im problematischen Verein mit dem konsumierenden Erleben und mit

der affektiven Emotionalität gesehen wurde, versuchte man das christliche Anliegen durch eine Leibfeindlichkeit zu retten. Damit wurde in der Praxis die dem Abendlande theoretisch mehr oder weniger unbekanntes Lebendigkeit wie das Kind mit dem Bade ausgeschüttet.

Eine Bewegungstheorie, welche die Lebendigkeit selbst ins Visier nimmt, könnte zum Rückgewinnen der Leiblichkeit beitragen. Diese Theorie würde allerdings nicht von der Sensorik ausgehen und nicht zuerst fragen, wie sie die Bewegung steuert.

In einem fundamentalen Ansatz würde vielmehr wie von selbst die komplementär bewegte Achtsamkeit als zentrales Phänomen einer ergänzenden Sichtweise der Bewegung erscheinen.

Diese anders akzentuierte Theorie würde für das Entstehen der subjektiv praktischen Raum-Zeit ähnliche Phänomene aufzeigen, wie die Physik. Es könnte so etwas wie eine ‚Relativitätstheorie des Selbstbewegens‘ entstehen.

Beim theoretischen Herausarbeiten der komplementären Bewegung der Achtsamkeit soll die Sinnlichkeit aber keineswegs geringgeschätzt oder gar ausgespielt werden. Schon das einseitige Beachten des Bewegungssinnes, d. h. der kinästhetischen Sinnlichkeit¹¹⁸, hat sowohl bei der Körpererfahrung als auch in der Psychotherapie und in sportlichen Bewegungs- und Trainingstheorien zu vielen brauchbaren Erneuerungen geführt. Auch die Bedeutung der Sensorik für kybernetische Modelle der Bewegungskoordination soll in keiner Weise geschmälert werden.

Es soll vielmehr in Erinnerung gerufen werden, dass uns unsere Sinne über den Raum und die Zeit ‚an sich‘ keinerlei Daten liefern.

¹¹⁸ Vgl. Horst Tiwald. Sportler im Psychotraining. In: Bild der Wissenschaft. Stuttgart 1972/12.

Der für die Bewegungskoordination relevante Raum wird vielmehr vom Menschen selbst in einem subjektiven Akt durch das komplementäre Bewegen der Achtsamkeit im Selbstbewegen ‚aufgespannt‘.

„Es gibt einen Raum nur, insofern der Mensch ein räumliches, d.h. Raum bildendes und Raum gleichsam um sich aufspannendes Wesen ist.“¹¹⁹

In diesen subjektiven Raum werden dann erst die sinnlichen Daten eingetragen und koordiniert. In welcher Art im vorsensorischen Akt der Lebendigkeit der Mensch selbst seinen Raum aufspannt, das hängt natürlich von sinnlichen Anreizen bzw. kognitiven Verführungen ab.

Da nun die subjektive Raum-Zeit für jede Bewegungskoordination von fundamentaler Bedeutung ist, können ‚Fehler‘, die der Mensch beim Aufspannen seines subjektiven Raumes macht, die Bewegungskoordination erheblich stören. Es kann zum praktischen Versagen kommen, obwohl alle Sinnesleistungen und Bewegungskoordinationen ‚wie gewohnt‘ bestens funktionieren.

Es soll hier aber nicht der sehr wichtigen phänomenologischen Frage nachgegangen werden, wie sich die quantitativen Relationen des praktischen Raumes entsprechend den Bedeutungen ändern, mit denen jeweils seine Orte ‚geladen‘ sind, bzw. vom System symbolischer Formen her geladen werden.¹²⁰

¹¹⁹ Otto Friedrich Bollnow. Mensch und Raum. Stuttgart 1963.

¹²⁰ vgl. Otto Friedrich Bollnow. Mensch und Raum. Stuttgart 1963.

Hier spielt natürlich nicht nur das interne System symbolischer Formen eine prägende Rolle, sondern vorerst auch und unmittelbar die Dimension des

Es soll vielmehr sichtbar gemacht werden, wie der Raum nicht nur durch sein vom Menschen mitbestimmtes phänomenales So-Sein seine jeweilige Struktur bekommt, sondern wie er durch die variable ‚existenzielle Verankerung‘ des menschlichen Da-Seins ganz fundamental sein Zentrum, d.h. seine ‚ruhende Mitte‘, zu der jede Bewegung dann relativ erscheint, verändern kann.

Im Wahrnehmen geschieht ganz Ähnliches wie bei der Diskussion des Gedankenganges des eleatischen Zenons aufgezeigt wurde. Eine Bewegung kann auch hier ‚vernichtet‘ und zur Ruhe gebracht werden. Im Wahrnehmen kann etwas im Erden-Raum objektiv Bewegtes zum ruhenden Zentrum meines eigenen Wahrnehmens werden, wodurch sich dann für mich der Erden-Raum, in dem ich normaler Weise existenziell verankert bin, zu drehen bzw. zu bewegen beginnt.

Bei diesem Verändern meiner existenziellen Verankerung geht ebenfalls das Bewegen, hier meiner Achtsamkeit, dem neu entstehenden Raum voran. Im Erleben wird dabei unmittelbar deutlich, dass das Bewegen grundlegender ist als die Raum-Zeit. Diese wird erst durch das Bewegen meiner Achtsamkeit in ihrem Da-Sein fundamental neu zentriert bzw. von diesem neuen Zentrum her neu aufgespannt.

Wert-Seins (des Erlebens) selbst. Dabei gibt es nicht nur unterschiedliche Möglichkeiten des Bewertens (positiv oder negativ), sondern auch solche des Wert-Setzens. Das Wert-Sein des eigenen Erlebens kann zum Beispiel mehr vom Weg selbst oder mehr vom Ziel her geprägt sein. Unterschiedlich lebendiges Bewegen kann dementsprechend die bewältigte räumliche Strecke länger oder kürzer erscheinen lassen, als sie tatsächlich ist. Auch die für den Weg verbrauchte Zeitspanne wird je nach Wert-Sein des Erlebens unterschiedlich lange eingeschätzt. Dabei lassen sich interessante Zusammenhänge zwischen Wert-Sein und So-Sein des Erlebens beobachten.

Dieser Prozess lässt sich gut anhand fernöstlicher Kampf-Künste erläutern. Beim Befassen mit dem geistigem Hintergrund dieser Bewegungs-Künste trifft man auf die Ausdrücke ‚Einhalten‘ und ‚Anhängen‘ sowie auf die Ratschläge, einen ‚erdverwurzelten Stand‘ einzunehmen und die ‚Mitte‘ nicht zu verlieren.

Alle diese Ausdrücke und Ratschläge umkreisen das selbe Thema: das sogenannte ‚Unbewegte Begreifen‘.

Daisetz Teitaro Suzuki gibt in seinem Buch ‚Zen und die Kultur Japans‘¹²¹ den Brief¹²² von Takuan Soho (1573 - 1645) über das ‚Unbewegte Begreifen‘ wieder. Darin erklärt der Zen-Meister Takuan am Beispiel des Schwertkampfes das sogenannte ‚Einhalten‘. In Karlfried Graf Dürckheims Buch ‚Wunderbare Katze und andere Zen-Texte‘¹²³ 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‘¹²⁴ 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

¹²¹ Daisetz Teitaro Suzuki. Zen und die Kultur Japans. Hamburg 1958. vgl. auch Meister Takuan. Zen in der Kunst des kampflosen Kampfes. Bern/München/Wien 1989.

¹²² ausführlicher im späteren Kapitel über Galileo Galilei und Takuan Soho

¹²³ Karlfried Graf Dürckheim. Wunderbare Katze und andere Zen-Texte. Bern/München/Wien 1975.

¹²⁴ Horst Tiwald. Bewegen zum Selbst - Diesseits und jenseits des Gestaltkreises. Hamburg 1997.

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, Waffe, 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 zuwen-

den, 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 zuführt. 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 einzelner 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.“¹²⁵

¹²⁵ in: Daisetz Teitaro Suzuki. Zen und die Kultur Japans. Hamburg 1958.

Wie es durch das ‚Einhalten‘ zum Distanzieren von der Welt kommen kann, die einem dann im semantischen Raum nur mehr als eine von symbolischen Formen geprägte Vorstellung im Bewusstsein gegenübersteht, ist bereits dargelegt worden¹²⁶ und soll hier nicht eingehend wiederholt werden. Nur eine kurze Bemerkung möchte ich hier einfügen:

Durch den Verlust der unmittelbaren Beziehung zur Welt wird ein Abrutschen in die Phantasie eingeleitet. In diesem Raum dominieren dann von symbolischen Formen geprägte Vorstellungen. Diese ‚laden‘ die Orte des subjektiv praktischen Raumes mit spezifischen Bedeutungen. Die subjektive Raum-Struktur der aktuellen Wahrnehmung kann dadurch verzerrt werden. Das ‚kognitiv kopflastige‘ Abdriften in antizipatorische Vorstellungen, die zum Beispiel mit Angst besetzt sind, kann die Bewegungskoordination im objektiv physikalischen Raum erheblich stören.

Das ‚einhaltende‘ Verkleben mit dem Objekt, zum Beispiel mit dem auf mich niedersausenden Schwert, hat neben dem Abdriften in die Vorstellung noch weitere relativierende Tücken.

Für eine präzise Bewegungsleistung ist das ‚In-Form-sein‘, das mit der Welt ‚Eins-sein‘, also die Kohärenz mit der Welt, wie Viktor von Weizsäcker¹²⁷ dieses Verklebt-Sein von Subjekt und Objekt benennt, den Grund legend.

vgl. auch Meister Takuan. Zen in der Kunst des Kampflösen Kampfes. Bern/München/Wien 1989.

¹²⁶ Horst Tiwald. Die Kunst des Machens oder der Mut zum Unvollkommenen - Die Theorie der Leistungsfelder und der Gestaltkreis im Bewegenerlernen. Hamburg 1996.

¹²⁷ Viktor von Weizsäcker. Der Gestaltkreis. Stuttgart 1973.

Diese grundlegende Unmittelbarkeit mit der Welt **insgesamt** darf daher durch das Einswerden mit dem speziellen Objekt nicht verloren gehen. Durch sie wird das Da-Sein der subjektiven Raum-Zeit existenziell im objektiven Erden-Raum verankert.

Diese Verankerung geht jedoch beim im Objekt **verweilenden** ‚Einhalten‘ verloren. Die Bewegung des wahrgenommenen Objektes wird nämlich beim ‚Einhalten‘ durch die Bewegung der Achtsamkeit angehalten.

Das bewegte Erkenntnis-Objekt wird auf diese Weise für mich zu einem ruhenden Kenntnis-Gegenstand. Die nicht direkt angepeilten anderen Objekte werden dagegen für mich zu speziellen Gegenständen, die sich nun relativ zu dem ‚für mich‘ zur Ruhe gesetzten Objekt bewegen.

Im einverlebten Erkenntnis-Objekt zu verweilen, kann ich mir nur dann ungestraft leisten, wenn sich dieses Objekt im Erden-Raum, in dem ich mich existenziell verankert habe, mit mir in relativer Ruhe befindet.

Dies wäre zum Beispiel in einer hockenden Meditation beim Fixieren eines ‚festen Ortes‘ der Fall. Bewegt sich aber das achtsam fixierte Objekt, zum Beispiel eine vor meinen Augen pendelnde Kugel, und verlangt von mir eine Reaktion, zum Beispiel meiner Augen, dann kann ich mir eine im Objekt verweilende Meditation nicht mehr so einfach leisten, es sei denn, ich möchte mich dadurch absichtlich aus der Verankerung heraus reißen und mich über Schwindel in Trance versetzen.

Gelingt es mir (bei diesem Weg in die Trance) mich nicht nur aus der Verankerung mit der Erde, sondern auch aus der Verankerung

in meinem Körper herauszureißen und mich zum Beispiel in einem inneren Raum, wie dem der Phantasie, neu zu zentrieren, dann stellt sich unter Umständen das Erleben eines Identitätsverlustes bzw. der ‚Zerstückelung‘ und des Verlassens des eigenen Körpers ein. Ich stehe dann in einem neu aufgespannten Raum neben mir, wie es zum Beispiel von Praktiken der sibirischen Schamanen berichtet wird.

Ähnliche schizophrene ‚Zerstückelungen‘ lassen sich in Tänzen mit Poly-Zentrik und Poly-Rhythmik herstellen. In Tänzen also, wo unterschiedliche Körperteile sich in unterschiedlichen Rhythmen gegeneinander bewegen und dabei gleichzeitig verschiedene ‚einhaltende‘ Zentren der Achtsamkeit aufgebaut werden. Diese relativieren durch ihr ‚Einhalten‘ dann gegenseitig das Wahrnehmen des tatsächlichen Bewegens. Dies kann ebenfalls den Verlust der in diesen Tänzen gerade an ihrem Beginn besonders betonten Erdverwurzelung sowie der Ich-Zentrierung herbeiführen und sich zur Trance aufschaukeln. Über solche Praktiken wird aus Afrika berichtet.

Es kommt nämlich darauf an, wie ich in meiner Achtsamkeit das Objekt einverleibe: ob ich dabei meine Mitte und Erd-Verwurzelung verliere oder nicht.

Verliere ich meine Erd-Verwurzelung, dann kann die bestens funktionierende Bewegungskoordination zum Misserfolg führen: je präziser sie ‚eingeschliffen‘ ist, um so größer kann sogar das Versagen sein. So mancher überraschende und unerklärliche Misserfolg im Spitzensport findet darin seine Erklärung.

Beispielsweise hat die Entwicklung der sogenannten ‚koordinativen Fähigkeiten‘ im Anfängerbereich sicher große Bedeutung. Im Ernstfall kommen sie aber nur zum Tragen, wenn dort die Erd-Verwurzelung nicht verloren geht.

So gibt es sogenannte ‚Trainings-Weltmeister‘ der koordinativen Fähigkeiten, die im Wettkampf relativ oft versagen, weil sie dort ihre Erd-Verwurzelung verlieren. Dies kann nämlich ganz plötzlich geschehen und braucht nur einen ganz kurzen Augenblick anzuhalten, um einen sportlichen Misserfolg herbeizuführen: in einem sogenannten Augenblick der Unachtsamkeit.

Im Tennis ist dieses spektakuläre Versagen von Spitzensportlern kein seltenes Ereignis. Es mangelt diesen Weltklassenspielern dabei weder an Kondition, noch an ausgeprägten koordinativen Fähigkeiten, noch an Technik oder Taktik. Das für sie meist unfassbare Versagen hat vielmehr in der situativ fehlgeleiteten Dynamik ihrer Achtsamkeit seine Ursache. Gleiches gilt für viele Unfälle im Straßenverkehr. Aber auch dieses Defizit wäre durch Training zu verringern.

Was ist unter Erd-Verwurzelung zu verstehen? Es ist bekannt, dass alle unsere für die Bewegungssteuerung relevanten Sinnesdaten durch den Gleichgewichts-Sinn koordiniert werden. Ein schlecht entwickelter oder ein zum Beispiel durch Drogen gestörter Gleichgewichts-Sinn beeinträchtigt die Bewegungskoordination erheblich.

Was macht der Gleichgewichts-Sinn? Er verschafft uns die genaue Kenntnis einer Erdräumkonstanten: der

Schwerkraft-Richtung. Auf diese hin sind daher normalerweise alle unsere Bewegungen geeicht. Der Gleichgewichts-Sinn verwurzelt uns sozusagen im Schwerkraft-Raum der Erde. Für diesen Raum bildet die Schwerkraft-Richtung eine unbewegte Koordinate. Die Schwerkraft-Richtung ist auf diese Weise für uns die ruhende ‚Mitte‘.

Bei den Übungen, welche die Erd-Verwurzelung zu verbessern suchen, müssen zwei Anliegen klar auseinander gehalten werden, obwohl sie eng miteinander zusammenhängen:

- das ‚integrativ sensorische‘ Anliegen
- das ‚existenziell verankernde‘ Anliegen

Das ‚integrativ sensorische‘ Anliegen ist uns aus dem Taijiquan und aus Körpererfahrungs-Techniken, wie sie zum Beispiel Moshe` Feldenkrais¹²⁸ vorschlägt, hinlänglich bekannt. Es geht dabei darum, die reduzierte, ‚sinnliche Kopflastigkeit‘ unseres Gleichgewichts-Sinnes wieder aufzubrechen und diesen wieder zu einem ganzkörperlichen Schwerkraft-Sinn zurück zu entwickeln.

Kopflastig ist er deswegen geworden, weil die im Kopf angesiedelten Sinnesorgane, wie Vestibularapparat und Auge, nicht nur den Haut- und den Muskelsinn, sondern auch die Motorik stark in den Hintergrund gedrängt haben.

Besonders das Ausschalten der Motorik und damit das Eliminieren des achtsamen Selbstbewegens verstärkt die Kopflastigkeit. Dies bringt Defizite, da alle unsere Sinnesorgane letztlich nur funktionieren, weil sie jeweils einen oder mehrere spezielle motorische

¹²⁸ Moshe` Feldenkrais. Bewusstheit durch Bewegung - Der aufrechte Gang. Frankfurt am Main 1978.

Partner haben, die simultan in ihrem Selbstbewegen achtsam wahrgenommen werden.¹²⁹

So ist es im Taijiquan ein Ziel, die Mitte wieder zu gewinnen und die Kopflastigkeit des Gleichgewichts-Sinnes, die vorwiegend auf die vestibuläre Sinnlichkeit ‚hört‘, wieder zu einem ganzkörperlichen Schwerkraft-Sinn zu entwickeln.

Dies versucht man herbeizuführen, indem man einerseits die Vorstellung vermittelt, am Kopfe durch einen Faden aufgehängt zu sein, andererseits die Achtsamkeit besonders auf die belasteten Fußsohlen hinlenkt. Dort wird die Schwerkraftwirkung deutlich empfunden.

Feldenkrais gibt ähnliche Aufgaben für das Liegen: Mit der Achtsamkeit müssen jene Orte aufgesucht werden, auf denen der Körper am Boden aufliegt, also jene Schnittstellen mit der Erde, an denen die Schwerkraftwirkung besonders deutlich wahrzunehmen ist.

Durch achtsames leichtes Selbstbewegen wird dann die Erd-Verwurzelung und damit die eigene Mitte gefunden. Dies führt zur ‚existenziellen Verankerung‘ mit der Erde.

Für das Verstehen der ‚existenziellen Verankerung‘ ist auch ein weiterer Gedanke hilfreich:

Wir wollen wieder mit dem ‚integrativ sensorischen‘ Aspekt beginnen. Diesmal aber nicht mit dem Erweitern des Gleichgewichts-Sinnes zum ganzkörperlichen Schwerkraft-Sinn und dessen Verbinden mit dem Selbstbewegen, sondern das Verknüpfen des Gleichgewichts-Sinnes mit anderen Modalitäten der äußeren Sinnlichkeit.

¹²⁹ Olaf Höhnke. Sehtraining und ganzheitlicher Anspruch. Historische Entwicklung des Sehtrainings und dessen Perspektiven aus der Sicht einer anthropologischen Bewegungswissenschaft. Hamburg 1994.

Über den Gleichgewichts-Sinn orten wir, wie schon dargelegt, die Schwerkraft-Richtung. In unserer Erfahrung ordnen wir dann später auch die visuellen Sinnesdaten dieser Richtung zu. Da wir als ‚aufgerichteter‘ Mensch aber nicht nur ‚kognitiv kopflastig‘, sondern auch ‚sinnlich kopflastig‘ geworden sind, ‚hören‘ wir dann später, wenn wir uns zum Beispiel in einem Zimmer befinden, gar nicht mehr vorwiegend auf unseren Gleichgewichts-Sinn, sondern wir lassen uns meist dominierend von unseren optischen Eindrücken und Vorstellungen leiten. Diese dienen als brauchbarer Ersatz. Wir wissen ja aus unserer Erfahrung, dass die Wände in einem Zimmer senkrecht gebaut werden, also die Schwerkraft-Richtung markieren.

In unserer alltäglichen, ‚sinnlich kopflastigen‘ Lebensweise leben wir nicht mehr unmittelbar von unserem Schwerkraft- bzw. Gleichgewichts-Sinn, sondern von einer Sinnlichkeit aus zweiter Hand.

Wir vertrauen dem visuellen Sinn bald mehr als unserem Gleichgewichts-Sinn, was aber nicht ungestraft bleibt, zum Beispiel bei Computerspielen. Es kommt oft zu ‚aufklärendem‘ Schwindel. Oft tut es dies auch auf einem schwankenden Schiff.

Unsere Sinnlichkeit aus zweiter Hand lässt uns nämlich über das Auge die Bilder an der Wand der Kajüte als pendelnd erscheinen, während der aus erster Hand lebende erfahrene Seemann die Bilder eher unbewegt sieht, die Kajütenwände aber mehr bewegt.

Wenn wir also am schwankenden Schiff bei der Kajütenwand ‚einhalten‘, uns dort mit unserer Aufmerksamkeit festkleben, dann können diese Wände uns nicht mehr bewegt erscheinen.

Sie werden durch unsere kognitiv geleitete Achtsamkeit festgehalten und zur unbewegten Konstante eines neuen Raumes, den wir für uns bilden.

Dies führt dazu, dass sich die bisher unbewegte Schwerkraft-Richtung für uns zu bewegen beginnt.

Unsere Erd-Verwurzelung geht verloren und wir werden schiffverwurzelt.

Es ist kein Wunder, dass unsere auf die Erd-Verwurzelung aufgebauete und zur Gewohnheit gewordene Bewegungskoordination bei der Schiffsverwurzelung unzweckmäßig, zumindest erheblich gestört wird.

Das Gleiche geschieht im Schwertkampf. Wenn meine Aufmerksamkeit am bewegten Schwert des Gegners ‚einhält‘, dann kommt dieses augenblicklich für mich zur Ruhe und ich fühle mich von ihm gleichsam angezogen: also bewegt.

Diese scheinbare, von mir nicht gewollte Bewegung versuche ich nun zu bremsen, was zur Verspannung führt und mich dem Gegner ausliefert. In jedem Falle ist mir jede Ziel- und Abwehrbewegung erschwert.

Nicht selten kann man im Fernsehen Tennis-Spitzenspieler beobachten, wie sie die einfachsten Bälle verschlagen, obwohl sie viel Zeit zum Handeln haben und sich diese auch nehmen.

Aber gerade diese verfügbare Zeit bereitet offensichtlich Probleme und führt leicht dazu, dass man beim bewegten Ball oder am selbst bewegten Schläger ‚einhält‘.

In beiden Fällen wird für kurze Zeit ein neuer Raum aufgebaut, in welchem die erdverwurzelten Techniken nicht mehr optimal greifen. Dies genügt meist, um Fehler zu machen.

Durch die Achtsamkeit wird das angepeilte Objekt ‚einverleibt‘. Die Person selbst bestimmt, wenn sie nicht von außen fasziniert wird, was einver- oder ausgeleibt wird¹³⁰. Das Einverleibte bekommt den Status des ‚Seins‘, der ‚Dauer‘, d. h. der Bewegungslosigkeit. Es bleibt für mich identisch wie mein Leib.

Das intensive Hinwenden der Achtsamkeit auf ein Objekt führt augenblicklich zu dessen Einverleiben.

Verharre ich aber bei diesem einverleibten Objekt, halte ich bei ihm ein, dann dreht sich gewissermaßen der Spieß um.

Das Objekt, das durch meine Achtsamkeit für mich zur Ruhe kam, zieht nun mich in seine Ruhe hinein und macht mir dadurch einen

¹³⁰ „...wir stellen also eine Grenzverschieblichkeit zwischen I (Individuum) und U (Umwelt) fest, was wieder bedeutet, dass I und U selbst als spaltbar in Faktoren, als dynamisch-labile Gebilde aufgefasst werden müssen.

Damit ist nun freilich wohl der einschneidendste Schritt für eine bisher nur entweder physikalisch oder physiologisch oder psychologisch orientierte Betrachtungsform getan, möge sich diese auf nur einen oder die Verbindung mehrerer dieser drei Bereiche eingestellt haben. Denn die Betrachtung im Gestaltkreis, so zeigt sich jetzt immer deutlicher, hält diese drei Bereiche nicht durch feste Grenzen auseinander, und es ist so, als ob nicht die Überschreitung dieser Grenzen sondern die Verschiebung der Grenzen selbst das Eigentümliche dieser biologischen Darstellungsweise sei.’

‘Drückt man sich konkret aus, so heißt das: die Frage, wo mein leiblicher und seelischer Besitz beginne und meine Umwelt aufhöre ist nicht an Gegebenheiten der Erscheinung abzulesen, sondern sie ist nach der Dynamik der Vorgänge im Gestaltkreis zu beurteilen.“

aus: Viktor von Weizsäcker. Der Gestaltkreis dargestellt als psychophysiologische Analyse des optischen Drehversuches. In: Pflügers Archiv. Band 231. Berlin 1933.

neuen, aber fremdbestimmten Raum. Meine mir vertraute und zur Gewohnheit gewordene Grund-Kohärenz mit der Erde, die den dauernden Hintergrund meiner rastlos wandernden Achtsamkeit bildet, geht dadurch verloren bzw. beginnt zu ‚schwanken‘.

Die Welt kann für mich nicht nur durch die Schwerkraft, sondern auch durch irgendeinen sinnlich wahrnehmbaren Ort markiert werden. Dieser Ort bildet dann den ruhenden Punkt des Koordinatenkreuzes, zu dem sich dann alles relativ befindet und bewegt.

In vielen Meditationstechniken wird das Einswerden durch Fixierungen, zum Beispiel auf den Lichtpunkt eines Räucherstäbchens, eingeleitet.

Mancher hat schon im Eisenbahnabteil aus dem Fenster auf den Zug am Nebengeleise geblickt und dort gedankenlos einen Ort ins Auge gefasst, d.h. sich diesen in einer Kohärenz ‚einverleibt‘.

Dieser Ort kann sich dann, da er für mich im Status des Seins einverleibt ist, ‚für mich‘ überhaupt nicht mehr bewegen.

Er wird, sobald ich bei ihm ‚anhangen‘, ‚anhafte‘ bzw. ‚einhalte‘, für mich sofort zum ruhenden Maß für alle Verschiebungen. Mir erscheint dann der eigene Zug als bewegt, obwohl der andere, jener mit meinem einverleibten Ort, zu fahren beginnt.

Was immer ich auch einverleibe, es bleibt ‚für mich‘ so lange in Ruhe, wie ich es nicht wieder ausleibe, wieder ‚opfere‘ bzw. es sich selbst ausleibt und die Kohärenz zerreißt.

So kann es auch sein, dass mich eine auf mich zukommende Gefahr panisch fasziniert, ich deshalb bei ihr fremdbestimmt ‚einhalte‘.

te' und mich dann von ihr bewegt angezogen erlebe, obwohl ich mich selbst nicht bewege. Dies geschieht deshalb, weil mich die Gefahr in meiner Betroffenheit zum Einverleiben gezwungen hat und mich dort ‚festhält‘.

Um nun meine scheinbare körperliche (nicht leibliche!) Bewegung zu ‚bremsen‘, leiste ich isometrische Muskelarbeit und erstarre.

Auf diesem Anhängen an Faszinationen basieren einige magische Manipulations-Praktiken, aber auch Täuschungen und Selbsttäuschungen im Sport und viele Unfälle in der Arbeitswelt und im Straßenverkehr.

Um dieser Fremdbestimmung zu entgehen, muss ich die mich anhaften lassende Kohärenz zerreißen. Ich muss mich lösen und einen anderen kohärenten Halt finden, damit ich der Gefahr, bzw. der Manipulation selbsttätig ausweichen kann.

So ist es eben auch beim Schwertkampf angebracht, nicht am auf mich zusauesenden Schwert anzuhängen.

Ähnliches geschieht bei meinem achtsamen Bewegen im Bewusstsein. Auch dort kann ich mir ‚den Schuh anziehen‘ und mir zum Beispiel ein vorgestelltes Problem, eine Sorge oder eine Angst einverleiben, d. h. bei ihr anhängen und einhalten.

Dies führt dann bald dazu, dass nicht ich das Problem habe, sondern das Problem mich hat, mich als beharrendes Zentrum beherrscht und mich im ‚Dreieck springen‘ lässt.

Nicht ich löse dann das Problem, sondern das Problem löst bzw. reißt mich aus meiner existenziellen Verankerung, wodurch ich in Panik gerate und meine ruhende Mitte verliere.

Oft hört man davon, dass man sich im Kosmos einordnen, dass man beim Kampf einen erdverwurzelten Stand suchen müsse, dass man beim Tanz seine Richtung nicht verlieren dürfe. Damit ist so etwas wie eine bewegungslose, ruhende Mitte gemeint.

Eine Mitte, in der ich mit der Welt eins bin, in der ich die Welt gleichsam einverleibt habe.

Um nun die selbstbestimmte eigene Mitte zu finden, muss ich mich einerseits mit einer ‚grenzsetzenden Bewegung‘ von der mich bindenden Faszination losreißen und mich zentrieren, andererseits muss ich mich mit einer ‚verbindenden Bewegung‘ in eine selbstgesetzte Richtung ausfließend öffnen.

Eine wahrnehmbare Bewegung in der Umwelt ist für den Wahrnehmenden immer faszinierend. Sie öffnet ‚grenzüberschreitend‘ seine Achtsamkeit und ‚zieht‘ seine Aufmerksamkeit an. Dies hat auch seinen biologischen Sinn.

Wenn ich auf das schwarze Zifferblatt meiner Armbanduhr schaue, auf dem keine Ziffern sind und sich nur drei bunte Zeiger bewegen, dann fasse ich fast immer unmittelbar mit dem deutlich bewegten Sekundenzeiger Kohärenz. Dieser erscheint mir dann für einen Augenblick wie angehalten. Er setzt sich erst nach einer Verzögerung in Bewegung.

Man strebt danach, immer irgendwie in der Welt ‚verankert‘ zu sein, eine ruhende Leibesmitte in der Welt zu finden.

So werfen wir immer kleine Anker in die sinnliche Welt. Mit diesen ziehen wir wie mit Angeln Objekte an Land. Verhaken sich diese Angeln, dann können sie, wenn ich ‚anhangend‘ zu kräftig ziehe, mein Boot aus der Verankerung reißen. Wo ich mein Boot ankere, das kann ich allerdings selbst wählen.

Unser Haupt-Bezugsort der Welt kann wechseln. Normalerweise ist er die Erde, mit der wir kohärent verwurzelt sind. Sagt uns doch die Schwerkraft permanent wo sie ist. Aber auch von der Erde können wir uns lösen. Entweder zum Näheren, wie soeben dargelegt, oder zum Ferneren hin.

Eine Meditationsübung ist es zum Beispiel, sich beim Anblick des Sonnenunterganges von der einverlebten Erde zu lösen und mit der Sonne kohärent eins zu werden, also die Sonne einzuverleben.

Hingeführt wird man zu diesem Wandel unserer Grund-Kohärenz durch die Vorstellung, dass man auf einer Kugel sitzt, die sich von der Sonne wegdreht.

Dies entspricht ja auch der Realität. Man erlebt in dieser Meditation dann den Horizont als bewegt. Die Sonne geht nun nicht mehr unter, sondern sie wird vom sich hoch bewegenden Horizont allmählich verdeckt.

Man ist also hinausgewandert aus dem Erden-Raum und eingetreten in den Sonnen-Raum. Der Erden-Raum beginnt sich dann auch für mich zu bewegen.

Das subjektive Aufspannen des Raumes kann man ebenfalls sehr gut beim Betrachten dreidimensionaler ‚Magischer Bilder‘¹³¹ erle-

¹³¹ Diese Bilder vermitteln bei einer bestimmten Betrachtungsart die Illusion einer optischen Tiefenwahrnehmung. Sie werden auch ‚Zufallspunkt-Raumbilder‘ und ‚STARE-E-O 3-D-Bilder‘ genannt.

ben. Diese Bilder sind aus einer bestimmten Entfernung so zu betrachten, dass mit den Augen kein Punkt des Bildes willkürlich fixiert wird. Die Augen verweilen dann vorübergehend in einer Starrstellung, bis die ‚3-D-Illusion‘ erscheint.

Tom Baccei gibt folgende Erläuterung für die Bilder seines Buches:¹³²

„Alle Bilder dieses Buches bestehen aus sich wiederholenden Mustern. Um ein magisches Bild zu 'sehen', müssen zwei Dinge geschehen: Zunächst visiert eines Ihrer Augen einen bestimmten Punkt im Muster des Bildes an. Währenddessen tastet das andere Auge das Bild nach dem entsprechenden Punkt im nächsten Muster ab. Ist dies geschehen, müssen Sie die Augen immer in der gleichen Position ruhen lassen, bis in Ihrem Gehirn die 3-D-Informationen, die unser Computer in die wiederkehrenden Muster des Bildes codiert hat, aufgeschlüsselt werden und schließlich als bezaubernde Gebilde vor Ihren Augen erscheinen.

Es gibt zwei Möglichkeiten, unsere 3-D-Bilder zu betrachten: durch Schielen nach innen oder durch Auseinandergehenlassen der Augen. Das Schielen tritt auf, wenn Sie mit den Augen einen Punkt zwischen Ihnen und dem Bild anvisieren. Das Auseinandergehen der Augen tritt auf, wenn Sie einen Punkt anvisieren, der hinter dem Bild liegt.“

Im ersten Fall wird ein Raum vor dem Bild, im zweiten Fall einer hinter dem Bild aufgespannt.

Durch diese Art des Betrachtens wird ein dreidimensionales Bild, sofern man überhaupt etwas erkennt, wahrgenommen. Entweder erscheint das Bild, oder es erscheint nichts.

¹³² Tom Baccei (N. E. Thing Enterprises). Das magische Auge - Dreidimensionale Illusionsbilder. München 1994.

Für mich gibt es nur etwas zu sehen, wenn ich die optische Täuschung der Sinnlichkeit voll annehme und den Raum aufspanne. Ohne meine subjektive Leistung des Raum-Aufspannens würde das Bild sofort zusammenbrechen.

Ist die optische Tiefen-Wahrnehmung einmal entstanden, dann brauche ich nicht mehr weiterhin starr zu blicken. Ich kann meine Augen vielmehr in meinem Raum wie beim Hineinblicken in ein Aquarium herumwandern lassen. Es ist mir möglich, ganz entspannt und mühelos einmal dieses und dann jenes zu betrachten.

Von der Sinnlichkeit geführt, taste ich mit meinen Augen-Bewegungen den Raum ab. Je mehr ich dies tue, desto greifbarer und erfreulicher wird der Raum für mich¹³³.

Das Zusammenspiel von Sinnlichkeit, welche die Raum-Punkte markiert, und Selbstbewegen ist faszinierend.

Bewege ich beim Blicken nur die Augen, dann wird der Raum immer klarer und die Objekte bleiben in Ruhe. Bewege ich aber den Kopf, dann fangen die Objekte an, sich für mich zu bewegen. Der Raum selbst bleibt aber unbewegt.

Beim Betrachten dieser Sinnestäuschung kann man viele Beobachtungen zum Zusammenhang von Sinnlichkeit und Selbstbewegen machen. Wenn ich durch Schielen den Raum vor dem Bild aufspanne, dann kann ich sogar in den Bild-Raum konkret mit meinen eigenen Fingern hineingreifen.

¹³³ Für das selbständige Aufspannen des subjektiven Raumes im Träumen lässt sich mit gutem Grunde eine ähnliche Architektur annehmen. Der Raum des Traumes würde aus dieser Sicht durch die lebendige Bewegung der Achtsamkeit, die sich in schnellen Augenbewegungen (REM-Phase) äußert, an Konkretheit gewinnen, was für das lebendige Erinnern des Traumes entscheidend sein könnte.

Besonders erstaunlich ist, dass mir dieser vom Bild abverlangte Raum viel ‚dreidimensionaler‘ erscheint, als der alltägliche Raum der realen Welt. Er ist für mich auch faszinierender und beglückender.

Dies ist er vermutlich deshalb, weil er permanent Achtsamkeit fordert. Ohne meine raumaufspannende Leistung würde sich ja nichts zeigen. Ohne intensive Kohärenz mit den sinnlich markierten Orten würde das Bild sofort zusammenbrechen. Ich hole das Bild in meinen Raum und bin im Raum eins mit ihm.

Im Alltag geschieht dies relativ selten. Es stellt sich dieses Einssein aber manchmal spontan ein, zum Beispiel beim faszinierenden Blick von einem Berggipfel oder bei anderen bannenden Bildern.

Diese Wahrnehmungen beglücken mich, weil ich eben durch ihre Faszination mich selbst in die Welt geweitet habe.

Auf diese fremdbestimmten Glücksfälle braucht man allerdings nicht zu warten.

Das, was man ja letztlich ohnehin selbst tun muss, nämlich den Raum aufspannen, damit man ‚in Form‘ ist, das kann man auch gleich tun, ohne von der Faszination ‚Entwicklungshilfe‘ zu bekommen. Man muss es allerdings üben.

Es ist gar nicht so leicht, der alltäglichen, gewohnten und daher wenig aufregenden Welt, die aber tatsächlich dreidimensional ist, den beglückenden Raum abzurufen. Für den Hausgebrauch reicht es offensichtlich, ihr nur oberflächlich zu begegnen. Nur in der Kindheit wird uns von der Welt besondere Achtsamkeit abverlangt. Später stützen wird uns immer mehr und erfolgreich auf unsere

Gewohnheiten. Warum sollten wir dann die Welt auch tiefgehend wahrnehmen?

Nicht nur der kreativen Leistung, sondern auch des Glückes wegen!

Man kann es schaffen, auch willentlich die alltägliche Welt so intensiv zu sehen, wie sie uns sonst nur in Ausnahmefällen, zum Beispiel in der Sexualität geschenkt wird, im Sport überrascht, im Traum manchmal erscheint, durch Drogen gestützt von uns herbeigezaubert wird, oder wie es uns beim Betrachten ‚Magischer Bilder‘ in einer ‚Schlüsselloch-Perspektive des Glücks‘ möglich ist. Letztlich geht es auch hier um das Beschäftigen mit der Gegenwart. Blaise Pascal (1623-1662) hat den Verlust der Gegenwart bereits vor langer Zeit beklagt. Er schrieb:

„Wir halten uns nie an die Gegenwart. Wir rufen uns die Vergangenheit zurück; greifen der Zukunft vor, als käme sie zu langsam und als wollten wir ihr Eintreten beschleunigen, oder wir rufen uns die Vergangenheit zurück, als wollten wir sie festhalten, da sie zu schnell vorüberilte, wir sind so unklug, dass wir in Zeiten umherirren, die nicht die unsrigen sind, und nicht an die einzige denken, die uns gehört, und wir sind so eitel, dass wir an jene denken, die nichts sind, und uns unüberlegt der einzigen entziehen, die weiterbesteht. Das kommt daher, weil die Gegenwart uns meist weh tut. Wir verbergen sie unserem Blick, weil sie uns betrübt, und wenn sie uns angenehm ist, bedauern wir, sie entschwinden zu sehen. Wir bemühen uns, sie durch die Zukunft abzusichern, und meinen die Dinge zu ordnen, die nicht in unserer Macht stehen, und das für eine Zeit, die zu erreichen für uns ganz ungewiss ist.“

Jeder prüfe seine Gedanken. Er wird finden, dass sie ganz mit der Vergangenheit oder der Zukunft beschäftigt sind. Wir denken fast überhaupt nicht an die Gegenwart, und wenn wir an sie denken, so nur, um aus ihr Einsicht zu gewinnen, mit der wir über die Zukunft verfügen wollen.

Die Gegenwart ist nie das Ziel.

*Die Vergangenheit und die Gegenwart sind unsere Mittel; allein die Zukunft ist unser Ziel. Deshalb leben wir nie, sondern hoffen auf das Leben, und da wir uns ständig bereit halten, glücklich zu werden, ist es unausbleiblich, dass wir es niemals sind.*¹³⁴

¹³⁴ Blaise Pascal. (Übers. Von Ulrich Kunzmann. Hrsg Jean-Robert Armo-gathe) Gedanken. Köln 1988.

Bewegen und Bewegung

Im Folgenden will ich den Unterschied von ‚Bewegen‘ und ‚Bewegung‘, wie er sich in meinem Modell darstellt, verdeutlichen.

Beim Erkennen schaffen wir Modelle¹³⁵ der Wirklichkeit. Dies tun wir, wie ich beim Problem der Erkenntnis zu verdeutlichen suchte, nicht voraussetzungslos. Unsere Modelle werden mitbestimmt von anderen Modellen, die wir uns bereits gestaltet haben. Bei diesem Gestalten waren wir aber auch nicht absolut frei. Wir können nicht vollkommen beliebige Modelle erstellen, denn letztlich weisen alle unsere Modelle auf eine Wirklichkeit, die sie erfassen wollen. Diese ist im Erleben konkret da und redet von dort her bei jeder Modell-Bildung mit.

Die anschauliche Lebendigkeit unseres eigenen Erlebens ist Grundlage aller unserer Modelle.

Dieser Voraussetzung sind wir uns aber nicht immer bewusst. Abgehoben von unserem Erleben meinen wir daher, wir könnten vollkommen beliebig Modelle erstellen und diese dann auch voraussetzungslos denken.

Die Mathematik erscheint uns frei schwebend, weil es zur ihrem Wesen gehört, vom Wesen der Wirklichkeit abzusehen. Ganz gelingt ihr dies aber nicht, obwohl sie ihre Wurzeln, die ebenfalls im anschaulichen Erleben liegen, verdrängt und zu vergessen sucht.

¹³⁵ vgl Gerhard Schwarz: Raum und Zeit als naturphilosophisches Problem. Wien 1972: Verlag Herder&Co. ISBN 3-210-24.439-1

Weil jede Erkenntnis ihren Anfang bei der Anschaulichkeit des Erlebens nimmt und später im brauchbaren Handeln auch wieder zu diesem Ursprung zurückkehren muss, ist es für jede Wissenschaft hilfreich, sich ihrer lebendigen Wurzeln zu besinnen. Auf diesen Wurzeln ruhen die Voraussetzungen, die bei jeder Modell-Bildung gemacht werden müssen. Hierfür müssen wir das Modell gedanklich verlassen.

Mit Gedanken-Gängen innerhalb des Modells können nämlich die Voraussetzungen, auf denen es ruht, keineswegs überprüft werden.

Das Modell ist gegenüber seinen Voraussetzungen blind und wehrlos!

Ein Modell können wir eben nicht durch Antworten im Modell, sondern nur durch radikales, d.h. durch ein auf die ‚Wurzeln‘ bezogenes Fragen überschreiten, d.h. transzendieren und der Wirklichkeit annähern. Hierfür ist ein klares Unterscheiden erforderlich. Dieses sagt zwar vorerst noch nichts aus, es wirft aber als Frage etwas vor und schafft so ein wissenschaftlich zu bewältigendes Problem.

Um mich der Wurzeln eines bewegungswissenschaftlichen Modells zu besinnen, habe ich zwischen

- dem ‚Bewegen‘ und
- der ‚Bewegung‘ unterschieden¹³⁶.

¹³⁶ vgl. mein Referat beim 1. International Kyudo Symposium (Hamburg, 13. August 1994) zum Thema: Theorie der Leistungsfelder – Achtsamkeit und Bewegenslernen. In: Horst Tiwald. Die Kunst des Machens oder der Mut zum Unvollkommenen. Die Theorie der Leistungsfelder und der Gestaltkreis im Bewegenslernen. Hamburg 1996: Edition Lietzberg. ISBN 3-9804972-2-4.

Im Hinblick auf diese Unterscheidung vertrat ich die Meinung, dass es im Sport nicht damit getan sein könne, nur bereits fertig vorliegende Bewegungen, sogenannte Fertigkeiten, als Vorbilder zu vermitteln, sondern dass es auch und vorerst darum gehe, das Bewegen selbst zu entwickeln.

Mit dem Entwickeln des Bewegens meine ich nicht, Bewegungen nachzumachen, sondern im Bewegen selbst zweckmäßige Bewegungen zu suchen und diese kreativ zu gestalten.

Bewegungen sind im Vergleich zum Bewegen bereits eingeschränkt und verfestigt. Bewegungen sind ein bereits diszipliniertes und ‚festgehaltenes Bewegen‘, im Gegensatz zum Da-Seins-Strom des ‚lebendigen Bewegens‘.

Bewegungen sind zwar auch fließend, aber sie sind in ihrer zeitlichen Verlaufs-Form gebunden. Sie sind ein ‚zeitlicher Bau‘, wie eine Melodie.

Die Verlaufs-Form der ‚Bewegung‘ wurde als ‚spezifische Qualität‘ aus dem Da-Seins-Strom des ‚Bewegens‘ herausgelöst und gestaltet, d.h. einschränkend ‚fertig‘ gemacht.

Die ‚Bewegung‘ ist ‚gefrorenes Bewegen‘.

Im situativem Bezug muss die fertige Bewegung daher wieder beweglich gemacht werden, was man dann die ‚variable Verfügbarkeit‘ nennt.

Beim Vermitteln von bestimmten Bewegungen sollte es daher von Anfang an darum gehen, die für das konkrete Bewegungs-Problem relevanten ererbten oder bereits erworbenen Bewegungen wieder beweglich zu machen.

In dem hier skizzierten Modell erscheint die ‚Bewegung‘ als ein ‚gefrorenes Bewegen‘, als ein ‚zeitlicher Bau‘.

Den Körper könnte man als ‚räumlichen Bau‘ wiederum als ‚gefrorene Bewegung‘ ansehen, ähnlich, wie Leontjew¹³⁷ die ‚Werkzeuge‘ als ‚gefrorene Tätigkeiten‘ betrachtete.

Im einen Fall ‚gefriert‘ die räumliche Beweglichkeit, im anderen die zeitliche, was ‚massige Trägheit‘ bringt.

Das ‚Bewegen‘ schränkt sich zum ‚zeitlichen Bau‘ der ‚Bewegung‘ ein und diese bindet sich wiederum zum ‚räumlichen Körper‘. Es entstehen auf diese Weise ineinandergeschachtelte, jeweils zur ‚relativen Ruhe‘ gebrachte, als solche aber bewegte Systeme. In meinem Modell nähert sich diese Unterscheidung den drei Aspekten der Materie:

- Energie (‚energia‘, Akt, Bewegen)
- Information (geformte Bewegung)
- Stoff (‚inert‘, massiger Körper).

Das Leben zeichnet sich in diesem Modell dadurch aus, dass es in sich diese Einschränkungen aufbrechen und einerseits im Selbstbewegen das Bewegen entfesseln, andererseits aus der Umwelt sowohl ein Bewegen, als auch Bewegungen und Körper im Wechselwirken selbsttätig in sich einstülpen¹³⁸ kann. Dies realisiert sich im Energie-, Informations- und Stoff-Wechsel mit der Natur.

Eine Fertigkeit ist aus dieser Sicht ein zur ‚relativen Ruhe‘ gebrachtes Bewegen. Sie ist wiederholbares und benenn-

¹³⁷ vgl. A. N. Leontjew. Probleme der Entwicklung des Psychischen. Berlin 1971.

¹³⁸ vgl. Horst Tiwald. Yin und Yang. Zur Komplementarität des leiblichen Bewegens. Immenhausen bei Kassel 2000: Prolog Verlag. (ISBN 3-934575-10-2).

bares Etwas geworden. Als Bewegung ist sie aber eine Frage-Antwort-Einheit. Diese Einheit umfasst nicht nur die sichtbare Fertigkeit, sondern auch das aus der Umwelt heraus isolierte Problem. Als ‚vorgeworfene Frage‘ ist dieses Problem der ‚antwortenden Bewegung‘ ganz dicht zugeordnet, bzw. das ‚Problem der Umwelt‘ ist in der ‚antwortenden Bewegung‘ als Sinn enthalten bzw. in sie eingestülpt.

Im Bewegen selbst gibt es diese Trennung von objektivem Problem und subjektivem Bewegen noch nicht so deutlich. Erst im achtsamen ‚Variieren des Bewegens‘ sowie im ‚Variieren der Herausforderungen‘ wird diese dicht verklebte Einheit von Frage und Antwort einerseits aus dem Strom des Da-Seins heraus isoliert und so wiederholbar gemacht, andererseits in sich zur Polarität von:

- wiederholbarer Frage
- und fertiger Antwort

auseinander-gesetzt. Dadurch werden Bewegung und Problem auch in sich voneinander ablösbar.

Ähnlich sind in meinem Modell die Unterscheidungen von Ereignen und Ereignis, von Erleben und Erlebnis¹³⁹ sowie von Erkennen und Erkenntnis zu sehen. Man könnte in Fortführung dieser Benennungen dann allerdings statt von ‚Bewegung‘ vom ‚Bewegnis‘ sprechen. Dies will ich aber nicht tun, da dies mehr zum Verwirren, als zum Klären beitragen würde.

¹³⁹ vgl. meinen Text ‚Esoterik und Erkenntnis‘. (Universität Hamburg. Sommersemester 2000). Internet: <http://www.tiwald.com>

Ich habe auch wiederholt zwischen einer ‚Bewegungstheorie‘ und einer ‚Theorie bewegter Körper‘¹⁴⁰ unterschieden. Wenn ich nun diesen soeben vorgetragenen Gedanken dieser Unterscheidung hinzüfuge, dann geht es mir in meinem Modell um die gegensätzliche Einheit und den inneren Zusammenhang von drei Theorien:

- der Theorie des Bewegens
- der Theorie der Bewegungen
- der Theorie bewegter Körper.

Diese Dreiteilung ist aber bloß Werkzeug, das ich benütze, um einen bestimmten bewegungswissenschaftlichen Gedanken zu strukturieren.

Dieser soeben formulierte Satz macht nämlich bereits deutlich, welche ‚Lawine‘ abgeht, wenn man dieses semantische ‚Schneebrett‘ lostritt. Es stellt sich nämlich sofort die Frage, was ich mit ‚bewegungswissenschaftlich‘ meine, denn dieses Wort beinhaltet ja das soeben spezifisch belegte Wort ‚Bewegung‘.

Wir wollen deshalb mit dem Wortklauben vorerst innehalten und das Wort ‚bewegungswissenschaftlich‘ in umgangssprachlicher Undifferenziertheit gebrauchen. Es umfasst für mich die Beschäftigung mit allen drei soeben differenzierten Theorie-Bereichen.

Ich habe deswegen auch von einer ‚integralen Bewegungswissenschaft‘ gesprochen.

¹⁴⁰ vgl. Horst Tiwald. Yin und Yang. Zur Komplementarität des leiblichen Bewegens. Immenhausen bei Kassel 2000: Prolog Verlag. (ISBN 3-934575-10-2).

Man könnte nun einwenden, warum ich diese drei Bereiche überhaupt miteinander ‚vermische‘, denn es sei doch klar:

- dass die Physik als Mechanik bloß eine mathematisierte ‚Theorie bewegter Körper‘ sei und über das Wesen der Bewegung oder des Bewegens überhaupt nichts aussage. Dass dies auch für die sportwissenschaftliche Biomechanik gelte, sei ebenfalls bekannt. Beide sehen ab vom Wesen der Bewegung und versuchen, das mechanische Ereignis mit den Werkzeugen der Mathematik, deren Wesen das Absehen vom Wesentlichen ist, messend zu erfassen;
- auch sei nicht neu, dass man im Sport beim Vermitteln von Fertigkeiten bloß Bewegungen vor Augen habe. Man bemühe sich auch, das Wesen dieser Bewegungen in Hinblick auf deren subjektive Anteile zu erhellen. In dieser Wesensschau würden nicht nur Ausdrucksbewegungen und Erlebnisanteile erforscht, sondern auch, über die Analyse der Schichten des Lebens, bereits fertige Erbkoordinationen sichtbar gemacht;
- und schließlich sei auch hinlänglich bekannt, dass Erwin Straus¹⁴¹ darauf hingewiesen habe, dass wir vorerst gar nicht fertige Bewegungen, sondern bloß Seinweisen des Bewegens in uns entfalten. Auch Viktor von Weizsäcker¹⁴² habe mit seiner Forschungsarbeit auf dieses fundamentale Bewegen und auf dessen Ein-

¹⁴¹ vgl. Erwin Straus. Vom Sinn der Sinne. Berlin/Heidelberg/New York 1978.

Erwin Straus. Geschehnis und Erlebnis. Berlin/Heidelberg/New York 1978:Springer-Verlag. ISBN 0-387-08805-9.

Erwin Straus. Psychologie der menschlichen Welt. Berlin/Göttingen/Heidelberg 1960.

¹⁴² vgl. Horst Tiwald. Die Kunst des Machens und der Mut zum Unvollkommenen. Die Theorie der Leistungsfelder und der Gestaltkreis im Bewegenglernen. Hamburg 1996. Horst Tiwald. Bewegen zum Selbst. Diesseits und jenseits des Gestaltkreises. Hamburg 1997.

heit mit dem Wahrnehmen¹⁴³ deutlich hingewiesen. Aus fernöstlichen Ansätzen sei uns ebenfalls schon lange bekannt, dass es ein freiraum-nutzendes und form-schaffendes Bewegen¹⁴⁴ als kreative Grundlage jeder geformten Bewegung gäbe.

Alle diese Einwände würden zutreffen. Seit sehr langer Zeit ist das Angemerkte bereits bekannt und wird in alle Richtungen verfolgt. Wozu also so tun, als würde mit der Zusammenstellung dieser allseits bekannten Sichtweisen, die alle als ‚bewegungswissenschaftliche Ansätze‘ bezeichnet werden, etwas Neues geschaffen werden?

Wenn wir von ‚Bewegung‘ sprechen, dann haben wir meist ein sinnlich anschauliches Bild vor Augen. Wir haben jenes im wahren Sinne eben vor Augen.

Wir sind distanzierter Beobachter eines visuell vermittelten Bildes einer äußeren mechanischen Bewegung.

Was wir hier beim Wahrnehmen bzw. beim Vorstellen vor unserem geistigen Auge haben, ist das Bild eines im Raum bewegten Körpers. Dieser nimmt vor unseren Augen seinen Weg durch den

¹⁴³ Diesen Aspekt hat am Beispiel des Sehens Olaf Höhnke intensiv weiterverfolgt und dessen sportwissenschaftliche Relevanz aufgezeigt. vgl. Olaf Höhnke. Sehtraining und ganzheitlicher Anspruch. Historische Entwicklung des Sehtrainings und dessen Perspektiven aus der Sicht einer anthropologischen Bewegungswissenschaft. Hamburg 1994: Verlag Czwalina. (ISBN 3-88020-252-4).

¹⁴⁴ Hier gibt es auch westliche Ansätze. Der Frage der nach Freiheit im Bewegen ging Frank Neuland nach und ist dabei insbesondere den Gedanken von Hermann Graf Keyserling und der von Nikolai Berdjajew gefolgt. vgl. Frank Neuland. Sinn und Ausdruck – Geist und Bewegung. Aspekte einer transkulturellen Bewegungsforschung. Hamburg 2000: Edition Lietzberg. (ISBN 3-9804972-8-3).

Raum. Die Bewegung erscheint uns dabei einerseits als Orts-Veränderung, andererseits als Weg, als Pfad, der mit bestimmter Geschwindigkeit passiert wird.

Ich will hier folgendes herausarbeiten:

- wir sind distanzierter Beobachter;
- unserer visueller Sinn dominiert;
- der Weg der außen wahrgenommenen Bewegung steht als räumlicher Pfad im Vordergrund.

Es gibt Menschen, denen eine außen wahrgenommene Bewegung in diesem Sinne auf Anhieb als Weg im Raum erscheint. Beim Nachahmen orientieren sie sich sofort an Orten im Raum, die von der Bewegung passiert werden.

Aus dieser Sicht erscheint dann die Bewegung als Weg, den der bewegte Körper nimmt. In dieser Wahrnehmung zeigt sich aber nur eine Seite des Bewegens.

Auf die andere, mindestens ebenso wichtige Seite des Bewegens hat Heinrich Jacoby¹⁴⁵ hingewiesen. Er nimmt bei der Bewegung nicht Bezug auf den Weg im Raum, sondern auf die dynamische Ladung der Bewegung. Das Wort ‚Bewegung‘ leitet er daher nicht vom ‚Weg‘ sondern vom kraft-schätzenden ‚Wägen‘¹⁴⁶ ab.

¹⁴⁵ vgl. Heinrich Jacoby (Sophie Ludwig Hrsg.). Jenseits von ‚Begabt‘ und ‚Unbegabt‘. Zweckmäßige Fragestellung und zweckmäßiges Verhalten - Schlüssel für die Entfaltung des Menschen. Hamburg 1994: Christians Verlag. (ISBN3-7672-0711-7).

¹⁴⁶ Diesen Gedanken von Heinrich Jacoby hat Oliver Prüfer aufgegriffen. vgl. Oliver Prüfer. Tennis zum Selbst. Geistige Grundlagen eines humanen Tennislehrweges. Hamburg 1998: Edition Lietzberg. (ISBN 3-9804972-4-0).

Heinrich Jacoby verkörpert einen anderen Typ von Mensch. Dieser nimmt beim Wahrnehmen von Bewegungen weniger deren Weg durch den Raum, sondern mehr die dem Bewegen innewohnenden Kräfte und die jeweils korrespondierende Masse des bewegten Körpers wahr.

Viktor von Weizsäcker gibt ein Beispiel, das ich hier etwas erweitern möchte, um meinen Gedanken zu veranschaulichen:

An einer Scheibe, auf der im Kreis angeordnete Lichtpunkte der Reihe nach aufleuchten, wird die Illusion einer Bewegung erzeugt. Die gleiche objektive Geschwindigkeit erscheint schneller, wenn im gleichen Kreis vergleichsweise weniger Punkte aufleuchten. Erhöhte man aber die objektive Geschwindigkeit, mit der die Punkte nacheinander aufleuchten, dann entsteht bei gleichbleibender Punkteanzahl der Eindruck, als würde sich der Kreis räumlich ausdehnen.¹⁴⁷

Der Weg-Typ nimmt nach meiner Beobachtung bei dieser Illusion mehr das räumliche Ausdehnen, der Ladungs-Typ dagegen mehr die zentrifugal wirkenden Kräfte wahr. Dieser Typ folgt daher auch im Nachahmen weniger dem räumlichen Bild der Bewegung, sondern mehr dem rhythmisch-dynamischen Vollzug.

Diese unterschiedlichen Typen sind vermutlich jedem aus der Sportpraxis bekannt. Der eine Typ spricht mehr auf räumlich orientierte Hinweise, der andere auf rhythmisch-dynamische an, die man mit der Sprechmotorik gut simulieren kann.

¹⁴⁷ vgl. Viktor von Weizsäcker. Wahrheit und Wahrnehmung. (1942) In: Viktor von Weizsäcker. Diesseits und Jenseits der Medizin. Stuttgart 1950. S. 7-30

Hier wollte ich darauf hinweisen, dass es zwei unterschiedlich akzentuierte Sichtweisen von Bewegung gibt, die eine komplementäre Einheit bilden:

- bei der einen dominiert die räumliche Orientierung;
- bei der anderen die dynamische Ladung.

Wir wollen für die beiden Typen, den Weg-Typ und den Ladungs-Typ, noch einen weiteren wesentlichen Unterschied herausarbeiten. Der Weg-Typ lokalisiert den Weg im Erden-Raum. Dieser ist durch die Schwerkraft-Richtung, d.h. durch den Erd-Mittelpunkt zentriert. Selbst ordnet sich der Weg-Typ als externer Beobachter ebenfalls in diesen Erden-Raum ein.

Anders geschieht dies beim Ladungs-Typ. Dieser empfindet die Kräfte in sich, weil er bei seiner Identifikation¹⁴⁸ mit dem Wahrgenommenen die außen beobachtete Bewegung in sich hineinholt, also in seinem eigenen Raum lokalisiert. Sein eigener Raum ist aber nicht durch den Erd-Mittelpunkt bestimmt, sondern durch seinen Körper-Schwerpunkt.

Die wahrgenommene Bewegung wird beim Ladungs-Typ daher nicht im Erden-Raum, sondern in seinem eigenen Wirk-Raum lokalisiert. In diesem ist der Körper-Schwerpunkt sozu-

¹⁴⁸ Diese Fähigkeit der **Identifikation** ist beim sog. ‚**Mentalen Training**‘ ganz entscheidend. vgl. Horst Tiwald. Zur Theorie des Mentalen Trainings. In: Leibesübungen Leibeserziehung. Wien 1972/5.

Horst Tiwald. Sportler im Psychotraining. In: Bild der Wissenschaft. Stuttgart 1972/12.

Horst Tiwald. Bewegungstheoretische Aspekte des Techniktrainings in Sportspielen. In: Dietrich K./Landau G. (Hrsg.) Beiträge zur Didaktik der Sportspiele. Schorndorf 1977.

sagen das in diesem System ‚ruhende Zentrum‘, wie im Erden-Raum es der Erd-Mittelpunkt ist.

Wenn sich dieser Ladungs-Typ beim Nachahmen selbst bewegt, dann bewegt er seine Gliedmaßen in seinem Wirk-Raum relativ zu seinem Zentrum und dann diesen gesamten Wirk-Raum, der über seine Körper-Grenzen hinausweist, als eigenes System im Erden-Raum:

- sind für den Weg-Typ (der die Bewegungen sofort als Orts-Veränderung im Erden-Raum festmacht) die Grenzen seines Körpers wesentlich, also die Frage nach der Grenze zwischen Körper und umgebenden Raum,
- so treten dagegen beim Ladungs-Typ nicht nur seine Körper-Grenze, sondern vor allem sein körperliches Zentrum, sein Körper-Schwerpunkt, ins Erlebens-Zentrum. Die Körper-Grenzen werden für ihn nur dann erlebens-relevant, wenn sie auf Widerstand treffen und dort zur Schnittstelle wechselwirkender Kräfte werden.

Ich wollte Folgendes verdeutlichen:

Wir bewegen uns, wenn wir uns fort-bewegen, in zwei Räumen. Dabei ändern wir mit Muskelkraft in unserem Wirk-Raum unsere Gestalt. Wir verschieben in unserem realen Wirk-Raum unsere Körper-Grenzen und bewegen dadurch, wenn wir bei diesem Verschieben behindert werden, unseren eigenen Körper-Raum im Erden-Raum fort. Wir lernen dadurch zwei reale Inertial-Systeme¹⁴⁹ kennen:

¹⁴⁹ Ein Inertial-System ist ein Bezugs-System, das selbst zur ‚relativen Ruhe‘ gesetzt ist und in dem die Bewegungs-Axiome von Newton gelten, die dieser für die Bewegung von Massen-Punkten formuliert hat. Das Wort leitet sich

- zuerst das Inertial-System, welches unseren Körper prägt. Hier ist unser Körper-Schwerpunkt das zur ‚relativen Ruhe‘ gebrachte und beharren wollende Zentrum unseres Körpers. Die dem Körper-Raum seine Orientierung gebenden Richtungen sind die drei Körper-Achsen, die das Links-rechts, Vorne-hinten und das Kopf-fußwärts festlegen;
- im Inertial-System des Erden-Raumes ist dagegen der Erd-Mittelpunkt der zur ‚relativen Ruhe‘ gebrachte Punkt. Die dem Erden-Raum Orientierung gebenden Richtungen sind wiederum die radiale Schwerkraft-Richtung und die Erd-Achse, welche auf der Erd-Grenze (Erd-Oberfläche) das Nord-Süd und das Senkrechte festlegen. (die Dimensionen des Modell-Raumes der Mathematik, dessen Zentrum beliebig gesetzt werden kann und dessen Dimensionen der Breite, Länge und der Höhe um dieses Zentrum auch beliebig gedreht werden können, treffen wir in der dinglichen Natur nicht an, wohl aber in der Wahrnehmung!).

Ich habe bereits auf eine Meditations-Technik hingewiesen, in der wir im Erleben aus dem realen Erden-Raum heraus- und in den realen Sonnen-Raum eintreten können. In diesem neuen Inertial-System ist dann die Sonne das relativ ruhende Zentrum, um das sich sowohl das Erd-Zentrum als auch mein Körper-Schwerpunkt bewegen.

Man könnte diesen Gedanken-Gang weiterspinnen und auch die Sonne wieder bewegt sehen, ohne aber die Erde aus ihrer Bewegung um die Sonne herauszunehmen usw.

Was uns hier interessiert, ist aber das Fortführen unseres Gedanken-Ganges in die andere Richtung. Wir haben gesehen, dass unser

vom lateinischen ‚iners‘, das ‚untätig‘ bzw. von ‚inertia‘ her, was ‚Trägheit‘ bedeutet.

Körper-Schwerpunkt als ein beharrliches Zentrum erlebt werden kann. Gedanklich können wir uns dies leicht vergegenwärtigen, wenn wir uns vorstellen, wir würden im Weltraum frei schweben. Aus eigener Kraft könnten wir dort unseren Körper krümmen und verwinden wie wir auch mögen, unseren Körper-Schwerpunkt würden wir nicht beschleunigen oder aus seiner Bahn bringen können.

Wir können aber die Gestalt unseres Körpers selbst ändern und uns derartig krümmen, dass dann der Körper-Schwerpunkt außerhalb unseres Körpers liegt, so, wie er sich auch beim Bumerang außerhalb des Holzes befindet.

Wir erleben dabei etwas Neues, nämlich den spannenden Unterschied zwischen Körper-Schwerpunkt und Körper-Mitte¹⁵⁰. Auch beim Snowboarden können wir diese Spannung und deren genussvolle Auflösung, wenn die Körper-Mitte wieder mit dem Körper-Schwerpunkt identisch wird, intensiv erleben.

Dies erleben wir aber nur, wenn sich unsere Achtsamkeit in der Körper-Mitte zentriert und diese dadurch zu unserer Leibes-Mitte wird.

Die Körper-Mitte bleibt als inerter Bezugs-Mittelpunkt immer identisch. Dieser kann sich im Körper nicht bewegen. Bei jeder Gestaltänderung bleibt mein Auge mein Auge und mein Nabel bleibt mein Nabel. Meine Körper-Mitte bewegt sich für mich nicht, egal wie ich mich in unserem Wirk-Raum mechanisch bewege oder mich im Erden-Raum, als meinem Lokomotions-Raum, fortbewe-

¹⁵⁰ Die Körper-Mitte ist das relativ ruhende Zentrum des ‚Raumes des Atmens‘, d. h. jenes Bewegens, welches das Atmen realisiert.

ge. Wo meine Körper-Mitte ist, dass kann ich immer, wenn ich will, unmittelbar wissen.

Ich suche meine Körper-Mitte nie in irgend einem Raum!

Der leibliche Körper ist an sich etwas Identisches, er hat im Rumpf seine ruhende Mitte und ist in seiner räumlichen Orientierung auf zueinander ‚ruhende Achsen‘ ausgelegt.

Wenn wir in leiblicher Ruhe-Lage ausgestreckt sind, dann hat alles seine ‚Richtigkeit‘. Der Körper-Schwerpunkt ist identisch mit unserer Körper-Mitte. Die Körper-Achsen sind als Raum-Orientierungen ebenfalls deutlich. Diese Eindeutigkeit ändert sich aber mit unserem Selbstbewegen!

Wenn wir uns krümmen, dann entfernt sich unsere Körper-Mitte vom Körper-Schwerpunkt und baut zwischen beiden eine real erlebbare Spannung auf.

Die Längs-Achse unseres Körpers krümmt sich dabei ebenfalls. Dadurch sind auch die Richtungen nicht mehr eindeutig. Was zählt: das Fuß-wärts oder das Kopf-wärts? Dreht sich der Kopf gegen den Rumpf, dann bedarf es ebenfalls einer neuen Entscheidung, was ‚vorne‘ bedeuten soll. Ist mit vorne das Bauch-wärts oder das Nasen-wärts gemeint? Das Links-Rechts scheint noch das Stabilste zu sein.

Es müssen also neue Orientierungen gesetzt werden. Wie geschieht das? Wir realisieren dies mit unserer frei beweglichen Achtsamkeit. Diese setzt künstlich neue Zentren und spannt von diesen her neue Räume auf.

Dieses Aufspannen von künstlichen Räumen erfolgt von einem neu gesetzten Zentrum her.

Beim achtsamen¹⁵¹ Selbstbewegen wird dieses Zentrum innerhalb des Körpers gesetzt. Der von dort her sich weitende Raum kann die Körper-Grenzen allerdings transzendieren, d.h. überschreiten.

Dieses Transzendieren unserer Körper-Grenzen ist uns bereits beim Aufbau unseres Wirk-Raumes erlebbar: Das sich weitende Verschieben der 'Grenzen des Körper-Raumes' und das verengende Annähern dieser Grenzen an den Körper-Schwerpunkt schafft pulsierend den realen Wirk-Raum bzw. mein ‚Aktions-Feld‘.

In diesen Raum hinein können wir uns mit unserer Achtsamkeit über unsere Körper-Grenzen hinweg transzendieren.

Wir weiten sukzessive diesen ‚Wirk-Raum des Gestalt-Änderns‘, zum ‚Lokomotions-Raum unseres Fortbewegens‘ bis hin zum ‚Zielungs-Raum‘, in den wir hinein werfen.

Beim Tennis können wir gut beobachten, wie unterschiedlich diese drei Räume bei verschiedenen Spielern ausgeprägt sind. Die einen kontrollieren als Netzspieler exzellent den Wirk-Raum ihres Gestalt-Änderns, andere beherrschen als Grundlinienspieler besonders laufstark den Lokomotions-Raum ihres eigenen Feldes. Ein dritter Typ wiederum setzt beim Aufschlag und im Spiel seine Bälle sehr gekonnt in seinen Zielungs-Raum, in das Feld des Gegners.

Hier wird deutlich, dass die Defizite ganz unterschiedlich gelagert sein können und dass für das erfolgreiche Spiel alle drei Räume mit blitzartig-präzisem Wahrnehmen und Selbstbewegen kontrolliert werden müssen.

¹⁵¹ Faszinationen führen oft dazu, dass ich das Zentrum der Achtsamkeit nicht in meinem Körper setze, sondern das faszinierende Ding außer mir oder eine Vorstellung in mir mich ‚anhaften‘ lässt. Ich kann daher meine Mitte nicht nur im Raum **außer mir**, in der ‚Landschaft‘, sondern auch in meinem künstlichen Raum **in mir**, im selbst aufgespannten **semantischen Raum**, in der ‚Landkarte‘, verlieren und dann leiblich **danebenstehen**.

Beim aufrechten Stehen ist alles noch mehr oder weniger im Lot und bedarf keiner achtsamen Festlegung. Die Körper-Längsachse stimmt mit der Schwerkraft-Richtung und der Körper-Schwerpunkt stimmt mit der Körper-Mitte überein. Es scheint fast gleichgültig, ob ich mich als Weg-Typ vorwiegend im Erden-Raum oder als Ladungs-Typ vorwiegend im Körper-Raum orientiere.

Erst wenn sich im Selbstbewegen diese Räume lebendig gegeneinander bewegen, ist im Wahrnehmen eine achtsame Fest-Legung, ein künstliches ‚Zur-relativen-Ruhe-Setzen‘ hilfreich.

Letztlich brauchen wir aber auch die Möglichkeit, uns in einem ebenfalls künstlich aufgespannten semantischen Raum zu bewegen.

Dort können wir in einer symbolisch von der realen ‚Landschaft‘ abgehobenen ‚Landkarte‘ unsere für das brauchbare Handeln erforderlichen Gedanken-Gänge realisieren.

Wir lernen hier einen neuen Raum kennen, nämlich einen, welchen unsere Achtsamkeit im Wahrnehmen für uns künstlich aufspannt. Das achtsame Selbstbewegen war es, das unseren begrenzten Körper-Raum zum Wirk-Raum transzendierte.

Durch unserer Lebendigkeit, als der Einheit von Achtsamkeit und körperlichem Bewegen, verschieben wir selbst, zum Beispiel durch unser Krümmen, die Grenzen unseres Körper-Raumes und bauen uns ein ‚Aktions-Feld‘ auf.

Wir selbst sind es auch, die mit Achtsamkeit künstlich unsere Leibes-Grenze aufziehen. Diese kann mit der Oberfläche unseres Körpers zusammenfallen, muss dies aber nicht tun. Wir können die Leibes-Grenze auch autistisch oder depressiv enger setzen, zum

Beispiel bei Schmerzen, oder in die Umwelt hinaus versetzen und mit dieser ‚eins werden‘.

Wir können äußere Dinge in einer Kohärenz einverleiben. Wir können unseren Leibes-Raum in den Erden-Raum hinein und darüber hinaus aufspannen.

Viktor von Weizsäcker hat dies klar dargelegt und aufgezeigt, dass es wir sind, die Objekte einverleiben und sogar die Orte dieser Objekte zum Zentrum des Inertial-Systems unseres Wahrnehmungs-Raumes machen können.

Unsere Fähigkeit, mit unserer Achtsamkeit willkürlich ein Zentrum für unseren Wahrnehmungs-Raum zu setzen, indem wir im Einverleiben ein objektiv Bewegtes zur ‚relativen Ruhe‘ setzen und uns dann dort zentrieren, trägt bei zu jener souveränen Freiheit des Wahrnehmens, mit der wir semantische Räume bauen, die uns zum Beispiel in der Mathematik faszinierende Erkenntnis-Möglichkeiten eröffnen.

Wir können nämlich auf diese Weise das Wesentliche an Unwesentliches symbolisch binden und sogar versuchen, uns über das Wesentliche hinweg zu setzen. Mit der Welt können wir dadurch relativ frei umgehen – sie aber auch im Erleben verlieren!

Die Physik folgt in ihrer Bewegungs-Betrachtung vorwiegend dem aristotelischen Modell, das auf einer ‚Theorie bewegter Körper‘ basiert. Im Vordergrund des Gedanken-Ganges von Aristoteles, der offensichtlich ein Weg-Typ war,¹⁵² lag die Frage, wie sich Körper

¹⁵² Für mich verkörpert besonders der griechische Philosoph Parmenides den Weg-Typ im Gegensatz zum ‚feurigen‘ Heraklit, den ich als Ladungs-Typ nacherlebe.

und Raum zueinander verhalten und was die Grenze, die den Raum vom Körper trennt, eigentlich sei.

Da ein Körper aber nicht nur durch seine Grenze definiert, sondern auch durch seine inerte Mitte, d. h. durch sein ‚relativ ruhendes‘ Zentrum real bestimmt wird, erfasste die aristotelische ‚Theorie bewegter Körper‘ nur eine Seite des Bewegens.

Was Bewegung ist, wird bei Aristoteles vom Raum und der Zeit her zu erfassen gesucht, obwohl Raum und Zeit (und letztlich sogar der Körper selbst) reale Folgen des Bewegens sind.

Dies kann man im Erleben konkret festmachen. Dort wird ganz deutlich, dass das transzendierende Überschreiten der Grenzen des Körper-Raumes erst den kontinuierlichen Wirk-Raum bzw. das ‚Aktions-Feld‘ schafft, das keineswegs als Körper definiert, d.h. begrenzt ist. Der Raum ist uns ohne ein Bild der Begrenztheit erlebbar.

Die Ferne verläuft sich. Dieses sich kontinuierlich weitende Bewegen ist als ein unbegrenztes Dehnen und Spannung-Aufbauen erlebbar.

Wir entdecken in uns aber auch ein ‚unterscheidendes Bewegen‘, das im kontinuierlichen Wirk-Raum Richtungen, Orte und Grenzen setzt.

Aber auch dieses ‚unterscheidende Bewegen‘ ist uns im realen Vollzug als unbegrenzt und unendlich erlebbar. Wir können immer wieder Teilen, Unterscheiden, neu Zentrieren und Festsetzen. Auch dieser Prozess verläuft sich, ohne dass ein Ende oder eine Grenze in Sicht kommt.

Es stellt sich überhaupt die Frage, was im Erleben eine endliche oder eine begrenzte Bewegung eigentlich sein soll. Ist eine Bewegung zur Grenze oder zum Ende gekommen, dann ist es eben kein Bewegen mehr!

Es ist das Wesen des Bewegens, unmöglich an einem Ort sein zu können. Es gehört aber auch zu seinem Wesen, immer ein Vor- und Hinter- sich zu haben. Unendlichkeit ist Bewegung bzw. Bewegen!

Eine Unendlichkeit, die als Menge zur Ruhe gebracht wurde, wie sie in der Mathematik vorgestellt wird, stellt einen Widerspruch dar, der nach Bewegung schreit.

Dem Erleben sind mathematische Gedanken-Spiele fremd. Was wir im Erleben entdecken, ist vorerst weder Raum oder Zeit noch eine ‚definierende Grenze‘. Wir treffen vorerst auf unser lebendiges Selbstbewegen und auf unsere Mitte.

Diese Mitte wird erlebbar als ein ‚Blinder Fleck‘, als eine ‚zentrierte Grenze‘, als eine festgesetzte ‚relative Ruhe‘, als ein reales inertes Zentrum.

Die unseren Körper nach außen definierende Grenze wird uns vorerst als Schnittstelle nur dann erlebbar, wenn unser Selbstbewegen dort auf kräftigen, bzw. inerten Widerstand stößt.

MENSCHEN

Galileo Galilei (1564-1642) und Takuan Soho (1573-1645)

Der geniale Geist Galileo Galilei machte aus der Annahme eines von der Zeit getrennten Raumes und aus der Annahme der Teilbarkeit beider in summierbare kleinste Einheiten erst richtig ‚Nägel mit Köpfen‘.

Er beobachtete die Natur selbst und erforschte die quantitativen Erscheinungen bewegter Körper. Damit legte er solide Grundlagen für eine neue Methode der Erkenntnisfindung.

Galilei ging es nicht um die gedankliche Klärung des Wesens der Bewegung selbst, sondern nur um das genaue Beschreiben dessen, was in wiederholbaren Situationen beobachtbar war.

Auch er folgte der alten Ansicht, dass Bewegung Ortsveränderung in der Zeit sei.

Aus dieser Sicht erkannte er die Bewegung dann als messbar, wenn man an sie gleichzeitig zwei verschiedene Meßplatten anlegt: eine räumliche und eine zeitliche.

Er teilte den von der Zeit getrennten Raum genau so in gleiche Einheiten, wie die Zeit. Sodann beschrieb er, wie viele Grenzen von Raumeinheiten die Bewegung pro Zeiteinheit passiert, bzw. wie viele Grenzen von Zeiteinheiten sie überschreiten muss, um eine definierte Raumeinheit zu durchfließen. Er zählte also jeweils die Anzahl der GrenzÜberschreitungen, d. h. die Überschreitungen jener Grenzen, die er vorher mit seinem Maßstab selbst gesetzt hatte.

Mit diesem Verfahren lassen sich die Geschwindigkeiten der jeweiligen Bewegungen und insbesondere die Bewegungen der Bewegung, d. h. deren impulsive Veränderungen, quantitativ vergleichen.

Entsprechend seiner These, dass ein Körper, auf den keine äußere Kraft einwirkt, seine ursprüngliche Geschwindigkeit und Bewegungsrichtung beibehält, ergab sich, dass eine Änderung in einer oder beider Hinsichten auf eine äußere Ursache zurückgehen muss.

Die quantitative Messung einer Änderung bringt daher dann Aufschluss über die einwirkenden Kräfte, wenn die quantitative Beschaffenheit des bewegten Körpers bekannt ist. Umgekehrt lässt sich eine unbekannt quantitative Beschaffenheit des bewegten Körpers aus der Bewegungsänderung erschließen, wenn man wiederum die quantitative Beschaffenheit der einwirkenden Kräfte kennt.

Da Galilei von der Annahme ausging, dass alles Geschehen nur ein Verbinden und Trennen von Körpern sei (seien dies Atome oder Himmelskörper) ließ sich ein umfangreiches Forschungsprogramm anbahnen.

Er machte sich im Jahre 1609 mit einem selbstgebauten Teleskop auch an die Erforschung der Himmelsmechanik und verteidigte ab 1611 die Kopernikanische Lehre öffentlich. Das brachte ihm allerdings die Anklage und Verhaftung durch die Heilige Inquisition ein. Letztlich schwor Galileo Galilei, unter lebensbedrohendem Druck, im Jahre 1635 öffentlich der Lehre des Kopernikus ab.

Was die katholische Kirche zu Hause mit dem Tode zu bestrafen androhte, wurde aber nach außen zur Förderung der christlichen Mission sehr wohl als brauchbar erkannt.

So schrieb der in China missionierende Jesuit Terrentius, der Deutsche Johannes Schreck, der im Jahre 1611, ein paar Tage nach Galileo Galilei, in die vom Fürsten Federico Cesi gegründete ‚Akademie der Luchse‘ aufgenommen wurde, im Jahre 1621 aus China an seinen Freund, den Apotheker und Professor für Medizin in Rom, Johannes Faber u. a. folgendes¹⁵³:

„Die Hoffnung, den Kalender zu verbessern, hält uns aufrecht, besonders wenn der Tatarische Krieg ein Ende gefunden haben wird.

Wenn ich von Herrn Remus etwas über die Berechnung der Finsternisse bekommen könnte, wäre es mir höchst angenehm, wenn ich auch nicht glauben möchte, dass er solange in Rom geblieben ist. Herr Galileo Galilei könnte der chinesischen Mission keinen größeren Gefallen tun, als seine Theorie von Sonne und Mond ohne Tafeln zu schicken. Das nämlich erwarten die Chinesen begierig von uns, dass wir ihnen eine sichere Berechnung der Finsternisse geben als sie selbst haben. Die Tychonische ist gut, irrt jedoch einmal um ein Viertel. Wenn das also durch Vermittlung des erlauchtesten Fürsten Cesi, den ich meines bereitwilligsten Gehorsams versichere, geschehen könnte, würde er als 3. Wohltäter der chinesischen Mission dazukommen.“

Im nächsten Brief berührte Terrentius erneut dieses Thema und schrieb:

„Die Chinesen erstreben mit aller Macht eine Verbesserung des Kalenders, aber sie haben unter sich keine Ge-

¹⁵³ Aus: Hartmut Walravens. China illustrata - Das europäische Chinaverständnis im Spiegel des 16. bis 18. Jahrhundert. Wolfenbüttel 1987.

lehrten, die diesem Geschäfte genügen. Dass dieses von den Unsrigen geschehe, haben wir schon früher vom König durch ein Schreiben erreicht, das seine Kraft sogar jetzt behält, wenn nicht entweder der Gegner oder der Krieg alles störte.“

In seinem Brief vom 21. April 1622 an Faber wird Terrentius noch eindringlicher:

„Von Galileo wünsche ich sehr, wie ich auch zu anderer Zeit geschrieben habe, die Berechnung der Finsternisse, besonders der Sonnenfinsternisse, aus seinen neuen Beobachtungen: denn die ist uns höchst nötig zur Verbesserung des Kalenders. Und wenn es einen Titel gibt, auf den wir uns stützen können, damit man uns nicht aus dem Reiche vertreibt, dann ist es einzig dieser. Fürst [Federico] Cesi könnte ihn zweifellos von ihm erbitten. Vielleicht auch die Erzherzogin [Maria Magdalena] von Florenz, wenn sie in dieser Sache von ihrem Bruder, dem Kaiser, oder Leopold [Erzherzog von Österreich, 1568-1632] aufgefordert würde. Aber ich fürchte, dass diese Unruhen in Europa sie, die für alles andere aufmerksam sind, so beschäftigen, dass es nicht geraten ist, sie wegen dieser Kleinigkeit anzugehen. Ich verspreche fortan Schweigen, und dem Stifter die schuldige Ehre. Denn nicht für mich nehme ich in dieser Hinsicht etwas in Anspruch, und gern lob ich den Fleiß anderer in jeglicher Wissenschaft.

Ich freue mich, dass D. Remus [Ruderauf, Arzt und Mathematiker des Erzherzogs Leopold] seine Medizin und Mathematik so glücklich vonstatten gehen, dass er mir bei dem Allerlauchttesten Leopold nachgefolgt ist und sich Eggsius verwandtschaftlich verbunden hat. Von ihm erhoffe ich auch etwas Genaueres über die Finsternisse. Ich werde Herrn Galileo seinerzeit eine Sonnenfinsternis schicken, die im chinesischen Reich vor 3000 Jahren beobachtet worden ist. Ich würde sie schon (jetzt) schicken, aber ich habe noch niemand, der mir erklären könnte, zu welcher Zeit (die Sonne) sich verfinstere.“

Diese Briefe von Terrentius zeigen deutlich das Verlangen der chinesischen Wissenschaft nach einer Erkenntnismethode, die ihr selbst nicht besonders nahe lag. Die Trennung von Raum und Zeit, die besondere Betonung der ‚Bewegung des grenzsetzenden Teilens‘ und die Unterstellung, dass das Wesen der Bewegung die Ortsveränderung sei, passten nicht ganz in die Welt ihrer symbolischen Formen.

Diese Annahmen sind auch nur brauchbar, so lange es auch brauchbar ist, Körper in ihrer Bewegung zu beschreiben. Wendet man sich aber Bereichen zu, in denen es nicht, noch nicht oder nicht mehr sinnvoll ist, bewegte Körper zu betrachten, weil das Bewegen selbst in den Vordergrund tritt, dann meldet sich die Komplementarität der beiden Bewegungen, der ‚fließend verbindenden Bewegung‘ und der ‚grenzsetzenden Bewegung‘, von selbst.

Ein Zeitgenosse Galileo Galileis im fernöstlichen Kulturkreis, der Japaner Takuan Soho, den ich bereits bei der Diskussion des ‚unbewegten Begreifens‘ eingebracht habe, beschäftigte sich damals ebenfalls mit Bewegung. Er betrachtete das Selbstbewegen des Menschen, das nur in einer Innensicht empirisch fassbar ist.

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.¹⁵⁴

Meister Takuan beschreibt die praktischen Auswirkungen einer falschen Theorie auf das Selbstbewegen: wenn man sein Wahrnehmen unbewusst durch die Annahme leiten

¹⁵⁴ Meister Takuan (Hrsg. William Scott Wilson). Zen in der Kunst des kampflosen Kampfes. Bern/München/Wien 1998.

lässt, dass ein bewegter Körper, zum Beispiel ein auf mich niedersausendes Schwert, sich an einem Ort befinden könne, dann verblende ich mein Wahrnehmen und werde vom Schwert hinweggerafft.

Man fällt gleichsam auf den Trick des Zenon herein, der auch zu denken verleitete, Achilles würde sich immer wieder an dem Ort befinden, von dem die Schildkröte jeweils gestartet war.

Das Wesen der Bewegung besteht aber, wie schon aufgezeigt wurde, darin, dass sie an keinem Ort sein kann, selbst wenn dieser Ort als Grenze ein ‚Nichts‘ ist.

Durch ein Überbetonen des Grenzsetzens kann, wie schon dargestellt, mit der ‚Bewegung des Wahrnehmens‘ das Bild des bewegten Schwertes angehalten werden.

Die ‚grenzsetzende Bewegung‘, bringt dann für mich die objektiv ‚fortfließende Bewegung‘ des Schwertes als Bild der Wahrnehmung zum Stillstand. Da das Schwert aber in Wirklichkeit nicht einhält, bin ich ihm voll ausgeliefert.

Dieses Festhalten des Gegenstandes (nicht des Objektes!) ist in der ‚Bewegung des Wahrnehmens‘ ein zweifaches:

- zum einen wird der Gegenstand im praktischen Raum identifiziert;
- zum anderen erfolgt seine Identifikation im semantischen Raum des Systems symbolischer Formen;

Das Wahrgenommene wird dadurch in doppelter Weise definiert: zum einen hinsichtlich seines ‚Da-Seins an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit‘, zum anderen hinsichtlich seines ‚So-Seins als Form‘, wodurch es in die Welt der symbolischen Formen eingeht.

Das ‚grenzsetzende und qualifizierende Urteil‘ ist also ein zweifaches: zum einen ist es eines hinsichtlich des So-Seins, zum anderen eines hinsichtlich des Da-Seins des Gegenstandes.

Im eigentlichen Sinne ist es aber ein dreifaches, weil ich das Ereignis auch als Wert-Sein, zum Beispiel als Grad der Bedrohung für mich, im Wahrnehmen qualifiziere.

Hier finden sich die drei Dimensionen des Wahrnehmens:

- das auf das Da-Sein orientierte Kennen, das in der unmittelbaren Gegenwart, im Hier und Jetzt, der vorhandenen Qualität den Namen gibt;
- das auf das So-Sein orientierte Erkennen, das zur Form des zum Muster auseinandergesetzten Gegenstandes und zu den quantitativen Relationen vordringt;
- das positive, neutrale oder negative Be-Kennen, bzw. An-Erkennen, das auf das Wert-Sein orientiert ist und zum Bekannten, bzw. zum Erkannten, Stellung bezieht.

In allen drei Bereichen treffen wir auf die zwei gegeneinander spielenden Bewegungen, die des ‚hart machenden, zentrierenden und festhaltenden Grenzsetzens‘ und auf die des ‚öffnenden und verbindenden Grenzüberschreitens bzw. des verbindenden **Springens**‘.

Takuan analysierte diese beiden Erscheinungen der Bewegung im Bewusstsein. Er zeigte auf, wie die grenzsetzende Bewegung dazu beiträgt, das Gegenstehende zu definieren und die symbolischen Formen des Bewusstseins zu schaffen.

Im Vorstellen gibt es ebenfalls ein geistiges Bewegen, hier im semantischen Raum der Landkarte der Formen. Dieses Bewegen ist vom namen- und formgebenden Bewegen des Wahrnehmens im praktischen Raum der Landschaft selbst zu unterscheiden.

Rutscht man beim praktischen Handeln mit seinem geistigen Bewegen in die Vorstellungswelt der symbolischen Formen ab, dann kann das ‚Anhaften‘ an die besonders ‚hart‘ begrenzten Formen zum Scheitern in der Praxis führen. Dies alleine genügt zwar, um in der Praxis eventuell zu scheitern, es gibt aber auch beim Blick auf die Praxis selbst noch Gefahren.

Beim Abwenden von der Landkarte und beim direkten Hinwenden des Geistes auf die Landschaft kann nämlich das Dominieren der ‚grenzsetzenden Bewegung des Unterscheidens‘ dem praktisch Handelnden zum Verhängnis werden.

Takuan bezeichnete mit ‚Geist‘ die harte ‚Bewegung des grenzsetzenden Unterscheidens‘ (bzw. waren es die Übersetzer, die das Wort ‚Geist‘ hierfür gewählt haben).

Dieser ‚Geist‘ ist zwar in der Achtsamkeit selbst Schöpfer der symbolischen Formen, aber er ist bei seinem Schöpfungsakt bereits gefährdet:

- einerseits in das selbst geschaffene System der symbolischen Formen hineingezogen zu werden;
- andererseits kann die Einseitigkeit des Geistes für das Wahrnehmen genau das bewirken, was im Beispiel des Achilles dargestellt wurde.

Durch das grenzsetzende ‚Nichts‘ wird der Bewegungsfluss unterbrochen. Die komplementäre Seite des Bewe-gens, das offene und fließende Verbinden, wird gestoppt.

Dies führt zu Fehlern im praktischen Handeln. Deshalb geht es darum, die **Mitte** dieses spannenden **Gegensatzes** zu behalten, d. h. es sind beide Formen des erscheinenden Geistes zu realisieren. Nicht

Nicht nur die ‚Bewegung des grenzsetzenden unterscheidenden Nichts‘, sondern auch die öffnende ‚Negation des Begrenzens‘.

Diese doppelte Negation des Seins nennt Takuan ‚Nicht-Geist‘, bzw. ‚Nicht-Geist-Nicht-Denken‘. Er sieht die Notwendigkeit, den festhaltenden und von der **Unmöglichkeit** getragenen ‚Geist‘ zu negieren, um den ursprünglichen ‚Nicht-Geist‘ bloßzulegen. Die intuitive Begegnung mit der Praxis auf dem Wege des ‚Nicht-Geistes‘ nennt er ‚Unbewegtes Begreifen‘.

Die Bezeichnung ‚Nicht-Geist-Nicht-Denken‘ soll als ‚Nicht-Geist‘ deutlich machen, dass diese Bewegung als **Methode** kein ‚hartes Grenzsetzen‘ ist. ‚Nicht-Denken‘ soll wiederum ausdrücken, dass der **Objekt-Bereich** dieses gerichteten geistigen Bewe-gens nicht das Feld des Denkens ist, sondern das tatsächliche Ge-schehen selbst.

Wir haben bei Takuan (in den deutschen Übersetzungen) also ei-nerseits den ‚**Geist**‘ als die symbolische Formen schaffende ‚grenz-setzende Bewegung des Unterscheidens‘ und wir haben anderer-seits den ‚**Nicht-Geist**‘ als ‚intuitiv fließendes Bewegen‘ des kohä-renten Eins-Seins mit der Wirklichkeit selbst.

Neben dem Bezug zur Welt der symbolischen Formen der Landkarte haben wir einen direkten Bezug zur Landschaft selbst. Es gibt für die beiden Formen des Geistes, für die beiden Arten der Bewegung als **Methode**, zwei unter-schiedliche **Objekt-Bereiche**: Landkarte und Landschaft.

In beiden Bereichen geht es darum, die beiden Arten des geistigen Bewe-gens, den ‚formenschaffenden und Techniken erwerbenden Geist‘ und den die ‚Unmittelbarkeit herstellenden Nicht-Geist‘ zu realisieren.

In der Achtsamkeit bilden diese beiden Bewegungen eine untrennbare gegensätzliche Einheit.

Geht es um ein praktisches Handeln in der Landschaft, dann kann ich also einen ‚Doppelfehler‘ machen: ich kann in der Methode einseitig sein, und ich kann mich zusätzlich dem falschen Objekt-Bereich zuwenden.

Beim Festhalten des Kenntnis-Objektes durch das grenzsetzende Unterscheiden wird das bewegte Kenntnis-Objekt, zum Beispiel das bewegte Schwert des Gegners, für mich als mein Gegenstand in seiner Bewegung angehalten. Dies kann auch zu einer Änderung des für mich durch mein Selbstbewegen geschaffenen Raumes führen.

Viktor von Weizsäcker und Salomon Stricker

Viktor von Weizsäckers Bedeutung für die Bewegungswissenschaft tritt immer deutlicher ins Blickfeld. Er hat mit seiner ‚Theorie des Gestaltkreises‘ ein Modell für die Einheit sowohl von Wahrnehmen und Bewegen, als auch von Subjekt und Objekt gegeben.

Daraus ergab sich der Begriff des ‚**Umganges**‘ mit der Welt:

- sei dies der Umgang mit der Natur;
- oder der Umgang mit dem Mitmenschen, wie er auch im Arzt-Patient-Verhältnis **da ist**.

Viktor von Weizsäcker bezieht sich mit seiner Theorie des Gestaltkreises ausdrücklich auf sein eigenes Erleben. Er schrieb:

„Es handelt sich um einen sozusagen inspiratorischen Augenblick, den ich 1915 im Felde erlebte; einen Augenblick, in welchem sich mir die ursprüngliche Ungeschiedenheit von Subjekt und Objekt gleichsam leiblich denkend offenbart hat. Bei ruhigem Betrachten einer dort hängenden Patronentasche bin ich Patronentasche, und diese ist ich.

Die sinnliche Gegenwart eines äußeren Gegenstandes der aktuellen Wahrnehmung weiß nichts von einer Spaltung in Subjekt und Objekt. Die erkenntnistheoretische Frage, wie das Subjekt in den Besitz des Objekts gelangen, wie das Objekt in das Subjekt Eingang finden könne - diese Frage ist offenbar sinnlos, wenn jener Zustand des sinnlichen Erlebens ein ursprünglicherer und vor aller Analyse höchst wirklicher ist. Man sieht sofort die Beziehung dieser Inspiration zur Identitätsphilosophie, zum Taoismus. Nehmen wir an, diesem Urerlebnis des Eins-Seins von Subjekt und Objekt stehe das Primat zu, dann wird die Aufgabe der Erkenntnistheorie und der Wahrnehmungstheorie nicht darin bestehen zu erklären, wie das Subjekt

zum Objekt komme, sondern wie die Trennung, die Scheidung von Subjekt und Objekt zustande komme.“¹⁵⁵

In mehreren meiner Arbeiten¹⁵⁶ habe ich versucht, diese Parallele zur fernöstlichen Bewegungsweisheit aufzugreifen und für die Grundlegung einer Sport- bzw. Bewegungswissenschaft weiterzuführen.

Hier soll nun aus bewegungswissenschaftlicher Sicht die Bedeutung der Arbeit von Viktor von Weizsäcker für ein neues Verständnis von Wissenschaft aufgezeigt werden, welches das ‚Subjekt‘ nicht ausblendet, sondern von diesem ausgeht und damit die Notwendigkeit deutlich macht, sich mit dem Subjekt in einer inneren Empirie¹⁵⁷ tiefer als bisher zu beschäftigen.

Man kann nicht nur die Bewegungswissenschaft philosophisch, sondern auch die Philosophie bewegungswissenschaftlich deuten.

Hierfür will ich nun das einbringen, was im Vorangegangenen über die Bewegung ganz allgemein herausgearbeitet wurde.

Betrachtet man nämlich die Philosophie als ein System von Gedanken bzw. von Gedankengängen, dann erscheint die Logik selbst als eine Bewegungswissenschaft. Sie analysiert die Regeln der Gedanken-Gänge. Die Logik erweist sich dadurch einerseits als Gang-

¹⁵⁵ Viktor von Weizsäcker. *Natur und Geist*. München 1977. S. 68.

¹⁵⁶ Horst Tiwald *Bewegen zum Selbst – Diesseits und jenseits des Gestaltkreises*. Hamburg 1997: edition lietzborg. (ISBN 3-9804972-3-2).
Horst Tiwald. *Yin und Yang. Zur Komplementarität des leiblichen Bewe-*
gens. Immenhausen bei Kassel 2000: prolog Verlag. (ISBN 3-934575-10-2).

¹⁵⁷ Vergleiche meinen Beitrag: *Esoterik und Erkenntnis*.

Internet: <http://www.tiwald.com>.

Analyse natürlicher Gedanken-Gänge, andererseits als künstliche Gang-Synthese, als Möglichkeit, die in der Gang-Analyse gefundenen Regeln neu zusammensetzen, neue Regeln zu konstruieren und so zu neuen synthetischen Gang-Arten des Denkens zu kommen, wie es in der Mathematik durchgespielt wird.

Um das für das Bewegen von Körpern bisher sichtbar Gemachte auf das Bewegen von Gedanken anzuwenden, werfen wir einen Blick auf die uns vertraute Analyse des leiblichen Bewegens.

Bei der Analyse der natürlichen Gangarten des menschlichen Fortbewegens werden vorerst jene Regeln des Ganges sichtbar, die für das Gehen brauchbar sind. Dies sind Regeln,

- die einerseits verhindern, dass man stürzt,
- andererseits bewerkstelligen, dass man sich von der Stelle weg bewegt.¹⁵⁸

Das Gehen erscheint in dieser Analyse vorerst als ein Bemühen, immer wieder festen Boden unter die Füße zu bekommen.

Was der feste Boden für das Gehen im Gelände bietet, das leistet der aus Begriffen gebildete Gedanke bzw. die Aussage für den Gedanken-Gang. Die Prämisse ist eine Art Körper, ein relativ ruhender Bau. Die Urteile des Verstandes, die als Aussagen die Ausgangsbasis bilden, müssen als Prämissen richtig **gebaut** und wahr sein, wenn man im vernünftigen Gedanken-Gang nicht stürzen will.

¹⁵⁸ Vgl. meine Projektpapiere zum ‚Gewandtheits- und Achtsamkeitstraining‘. Internet: <<http://www.tiwald.com>> /

Grundlage der Analyse des Gedanken-Ganges ist daher das erfolgreiche Denken, das deswegen nicht irrend abstürzt, weil es mit dem Tatsächlichen übereinstimmt.

Im erfolgreichen Gedanken-Gang geht es darum, mit dem Tatsächlichen im ‚Gleichgewicht‘ zu bleiben, mit ihm innerhalb einer Toleranz überein zu stimmen. Das Tatsächliche ist beim Gedanken-Gang der sichere Boden unter den Füßen.

So, wie ich beim natürlichen Gehen im Gelände mich nur dann von einem festen Ort weg bewegen kann, wenn ich auf diese Schnittstelle mit Muskelkraft hinwirke, um dort Reaktionskräfte zu mobilisieren, so kann ich auch im Gedanken-Gang nur dann weiterkommen, wenn ich mich von sicheren Prämissen, von einem relativ stabilen Bau, logisch abdrücke.

Auf diese Schnittstellen mit den richtig gebauten Prämissen muss ich im Gedanken-Gang mit ‚eigenen‘ Kräften logisch hinwirken, um für mein logisches Fortbewegen ‚Reaktionskräfte‘ zu mobilisieren.

Diese aus den Prämissen heraus bewirkten ‚fremden‘ Kräfte sind es aber, die mich im Gedanken-Gang weitertreiben und mich den Ort der Prämissen vernünftig überschreiten, d. h. den beharrenden Bau transzendieren lassen.¹⁵⁹

¹⁵⁹ Hier könnte man einen Gedanken-Sprung zum chinesischen Modell des leiblichen Bewegens tun: Die eigenen Muskel-Energien werden als das rohe ‚Li‘ bezeichnet, mit welchen die mit ‚Jin‘ bezeichneten Reaktions-Energien mobilisiert werden, auf deren zweckmäßige Lenkung durch den Körper es letztlich ankommt. Sowohl in der Energie ‚Li‘ als auch in der Energie ‚Jin‘ fließt die formlose Kraft Qi in Form der beiden polaren Energien Yin und Yang.

Hält der Bau der Prämissen nicht, dann stoßen meine ‚eigenen‘ Energien ins Leere und ich komme gedanklich nicht weiter.

Wenn ich dieses selbstaktive logische Hinwirken auf die Prämissen, die für meinen Gedanken-Gang den sicheren Boden unter den Füßen bedeuten, entsprechend den logischen Regeln selbsttätig realisiere, dann kann ich den Prämissen des Gedanken-Ganges, wenn diese als Bau den Stand halten, vorausseilen und auf entfernte Gedanken vernünftig zu gehen, d.h. auf diese hin verbindend schließen.

Bei diesem Inselhüpfen bewege ich mich logisch von einem gesicherten Ort zum anderen.

Mein Gedanken-Gang folgt als ein Orte überbrückendes und neue Orte setzendes Bewegen bestimmten logischen Regeln.

Das Bewegen im Gedanken-Gang erscheint aus dieser Perspektive:

- einerseits als ein trennendes und setzendes bzw. Orte definierendes und jeweils einen stand-haltenden Bau aufführendes Bewegen;
- andererseits aber als ein Reaktionskräfte mobilisierendes und verschiedene Gedanken auch im **Sprung** verbindendes Bewegen.

Als grenzsetzendes Bewegen definiert es als **Verstand** die jeweiligen Gedanken als semantische Orte, die dem Gedanken-Gang sicheren Boden unter die Füße und damit die Möglichkeit des logischen Abdrückens geben, als verbindendes Bewegen transzendiert es wiederum als **Vernunft** diese festgezurrten und zur ‚relativen Ruhe‘ gebrachten Orte und überschreitet sie zum nächsten Ort hin.

Auf den ersten Blick ergibt sich aus diesem Gedanken-Gang über das ‚gedankliche Gehen‘ eine Bewegungstheorie, der die Bewegung vorerst ganz allgemein ebenfalls als **Ortsveränderung** erscheint.

Da die Logik aus bewegungswissenschaftlicher Sicht Gang-Analyse ist, ist es für ihre Grundlegung daher unabdingbar, sich vorerst für einen Bewegungsbegriff zu entscheiden.

Die uns vertraute Logik hat dies auch getan. Die Dialektik zwischen Ruhe (Ort) und Bewegung hat sie zugunsten des Ortes entschieden.

Die als Ort begrifflich gesicherte Ruhe ist ihr daher als das Sein das Fundamentale, die Bewegung dagegen letztlich nur konstruierter Schein.

Dieser unserer Logik grundlegete Bewegungsbegriff wird, wie schon aufgezeigt, meist mit dem griechischen Philosophen Parmenides in Zusammenhang gebracht.

Dieser war der Meinung, dass nur das Sein ist und das Nicht-sein, bzw. das Nicht-ruhend-sein, nicht sein kann und damit bloß Schein sei.

Dies hat sein Schüler Zenon an den bereits diskutierten Beispielen, wie dem Wettlauf des Achilles mit der Schildkröte, logisch zu demonstrieren versucht.

Er hat dabei, wie wir gesehen haben, konsequent jene Regeln in Anwendung gebracht, die sich aus der Prämisse ergeben, dass Fortbewegung Ortsveränderung sei.

Die Demonstration dieses speziellen Gedanken-Ganges erfolgte in Gegnerschaft zu Heraklit, der gemeint hatte,

dass die **Bewegung sei** und dass **Ruhe** in der Welt der Erscheinungen eben **nicht sei**.

Im Grunde haben zwar nicht beide, Parmenides und Heraklit, recht, wohl liegt aber das Treffende in der Integration beider Sichtweisen, die sich dann logisch nicht ausschließen, wenn man einen anderen Bewegungsbegriff in die Gang-Analyse des Denkens einspeist.

Es ist keineswegs dumm, der Ansicht zu sein, dass ich (als Subjekt) von der Umwelt (als Objekt) getrennt bin, wie es zwei objektive Dinge ebenfalls voneinander sind.

Es gibt ‚relative Ruhe‘ und damit Identität, sonst würde es überhaupt keine Bewegung geben.

Ein Punkt kann ja, wie schon aufgezeigt wurde, nur deswegen als kontinuierlich bewegt erscheinen, weil er beim Ändern seiner Position **als der Selbe** erscheint.

Nur die **Selbigkeit** des Punktes gibt mir, wie schon dargelegt, das Bild seiner Bewegung.

Bewegen kann sich nur, was seine Identität behält. Die Selbigkeit ist als Ruhe die paradoxe Bedingung der Bewegung. Das Anders-Werden des Bewegens erscheint nur auf der Grund-Lage eines Identisch-Seins.

Objektiv getrennte Punkte können andererseits im Wahrnehmen für mich miteinander verschmelzen und dann als ein bewegter Punkt erscheinen. Ich sehe dann eine sogenannte Scheinbewegung. Meine Erfahrung gaukelt mir in diesem Fall den Eindruck einer Bewegung vor, wie bei der Welle, die das Publikum bei Veranstaltungen aus Begeisterung inszeniert. Ich bekomme dort den Eindruck einer wellenartigen Fortbewegung oder einer bewegten stehenden Welle.

Unser Gehirn folgt eben der Gangart der logischen Erfahrung. Es eilt mit ihr dem Tatsächlichen voraus und ergänzt das sinnlich vermittelte Nebeneinander zur Bewegung. Das kann, wie gesagt, auch zur Täuschung führen.

Unsere grobe und alltäglich höchst brauchbare Logik hat daher ihren begrenzten Anwendungsbereich.

Um mit unserem Gedanken-Gang über diesen Bereich hinaus erfolgreich zu sein, müssen wir mit unserer Gedanken-Gang-Analyse wieder von vorne beginnen und **neue Regeln des Tatsächlichen entdecken**.

Wir wollen daher zu einem erweiterten Bewegungsbegriff vordringen, der eben nicht einseitig die Bewegung nur als Ortsveränderung fasst, also nicht von der Ruhe her rechnet.

Wir sollten deshalb auch die Gegenrechnung durchzuspielen und zu entdecken suchen, was als Gedanken-Gang herauskommt, wenn man konsequent Heraklits Ansicht folgt.

Dadurch könnten wir eine **Meta-Position** erreichen, die es uns ermöglicht, den Gedanken-Gang des Parmenides und den Gedanken-Gang des Heraklit gleichzeitig in den Blick zu bekommen. Wir könnten dann beide als komplementär erkennen.

Davon, dass beide Gang-Arten sich gegenseitig komplementär verdecken, kann ich aber ebenfalls nur deswegen wissen, weil sie sich eben nicht ganz verdecken. Der eine Gang braucht insgeheim den anderen **zur Stütze**, um überhaupt voranzukommen.

In diesem komplementären In-einander-verbunden-Sein können wir erkennen, dass uns als Subjekt mit ‚festem Boden unter den Füßen‘ nicht nur eine von uns getrennte Welt als Objekt gegenübersteht und wir von dieser gespalten sind, sondern dass wir auch mit dieser objektiven

Welt, bildlich gesprochen, ‚mit unserem festen Boden unter den Füßen‘ tatsächlich gespannt verbunden sind. Wir sind in der Welt und diese ist in uns:

- wir können gedanklich eben von Trennung nur sprechen, weil wir als Verbundene vom Getrennten wissen;
- und wir können vom Verbundensein nur wissen, weil uns das, mit dem wir verbunden sind, als Objekt im Gedanken-Gang gegenständlich gegenübersteht.

Unser gegenständliches Getrennt-Sein ruht auf einem gespannten Verbundensein im Objekt. Dieses Verbundensein erfolgt über den Grund, den wir als bewegungslosen, unterschiedlosen, formlosen, ortlosen, ‚sicheren Boden unter unseren Füßen‘ zwar nie erkennen, wohl aber ahnen können.

Um zur Erkenntnis zu kommen, muss man auch eine Ahnung haben¹⁶⁰.

Viktor von Weizsäcker hat bei der Entwicklung einer neuen Sichtweise von Wissenschaft bahnbrechende Pionierarbeit geleistet. Da

¹⁶⁰ Hier ist nicht gemeint, dass erst Ahnung und Tiefsinn etwas gedanklich wertvoll machen. Es gibt aber sicher einerseits Bereiche, von denen man bestenfalls Ahnung haben kann und in denen man gedanklich nicht viel weiterkommt, andererseits aber auch Denker, die gedanklich Fassbares mit verborgenem Tiefsinn versehen. Hier gilt zurecht, was Husserl anmerkte: *„Tiefsinn ist ein Anzeichen des Chaos, das echte Wissenschaft in einen Kosmos verwandeln will, in eine einfache, völlig klare, aufgelöste Ordnung. Echte Wissenschaft kennt, soweit ihre wirkliche Lehre reicht, keinen Tiefsinn. Die Ahnungen des Tiefsinns in eindeutige rationale Gestaltungen umzuprägen, das ist der wesentliche Prozess der Neukonstitution strenger Wissenschaft.“* Aus: Edmund Husserl. Philosophie als strenge Wissenschaft. Frankfurt am Main 1965. S. 69. (Paginierung in ‚Logos‘ 1911: S. 339/40.) Aus der Tatsache, dass man im Geschäft der Wissenschaft Ahnungen überwinden muss, lässt sich aber nicht folgern, dass man sie in der Wissenschaft anfangs gar nicht zu haben braucht.

er den **Grund**, den ‚sicheren Boden unter unseren Füßen‘, existenziell **ahnbar** machen wollte, hielt er sich vorerst an den Gedanken-Gang von Parmenides.

Der Logos und das von ihm ausgestrahlte Logische wurden damit für ihn zum Maß der Wirklichkeit. Aus dieser Sicht kann, da alle Wirklichkeit aus dem ruhenden Logos geboren betrachtet wurde, **nur sein**, was auch logisch **sein darf**. Nicht das Tatsächliche war hier das Maß der Wahrheit, sondern umgekehrt, die logisch konstruierbare Wahrheit wurde zum Maß für das Tatsächliche.

Treffen wir in der Wirklichkeit auf etwas, das sich logisch nicht nachkonstruieren lässt, dann kann, aus dieser Sicht, dieses nur Täuschung oder Schein sein.

Es kann eben praktisch nur sein, was auch logisch sein darf.

Das Logische wurde als **ewig und überall** gültig, als unveränderbares Kind des ruhenden Logos betrachtet:

was Wahrheit ist, liegt dann eben logisch fertig bereits vor, es muss nur den logischen Regeln entsprechend entdeckt werden.

Es geht hier um die Frage:

Ist etwas wirklich, weil es logisch ist, oder erscheint etwas als logisch, weil es der Wirklichkeit entspricht?

Obwohl Viktor von Weizsäcker von Parmenides ausging, erreichte er eine Meta-Position, die Heraklit und Parmenides gemeinsam schaute. Dies brachte er treffend in seiner Anmerkung zu Helmholtz¹⁶¹ zum Ausdruck als er schrieb:

¹⁶¹ Hermann von Helmholtz (1821-1894) war Physiologe. Er untersuchte den Eindruck der äußeren Welt auf die Sinnesorgane. Er interpretierte im An-

„Helmholtz hat dies richtig gefühlt; aber er hat nicht daran gedacht oder es nicht gewagt, die Folgerung zu ziehen, dass wir die Natur nicht denken, sondern im strengsten Wortsinne von ihr gedacht werden.“¹⁶²

Dies war das Fazit der Forschungsarbeit von Viktor von Weizsäcker. Anfangs betonte er aber die Gegenposition. Er folgte in seiner Bewegungstheorie Parmenides, der in vollem Vertrauen auf den logischen Gedanken-Gang das als seiend betrachtete, was jenem entspricht:

Viktor von Weizsäcker meinte daher aus dieser Sicht, dass man eine Bewegung gar nicht wahrnehmen könne, da sie nie Gegenwart sei. Um diese zu überbrücken und zum Wahrnehmen eines Verlaufes zu kommen, bräuchten wir etwas anderes. Dieses andere sei aber nicht logisch, sondern, wie er es bezeichnete, **antilogisch**.

Nur deshalb, weil wir als Subjekte uns antilogisch täuschten, so meinte er, könnten wir überhaupt die Wirklichkeit so wahrnehmen wie sie ist. Die mögliche Sinnestäuschung sei konstitutiv für die Abbildung eines wirklichkeitsgetreuen Bildes.

Dies war ein sehr brauchbarer Gedanken-Gang, der half, viele Unzulänglichkeiten unseres wissenschaftlichen Weltbildes aufzudecken.

Im Jahre 1942 schrieb Viktor von Weizsäcker folgendes:

schluss an die Philosophie Kants die Sinneseindrücke nicht als getreue Abbilder der äußeren Wirklichkeit, sondern als Symbole, die durch aktive geistige Verarbeitung entstehen. In dieser spiegeln sich die Gesetzmäßigkeiten der objektiven äußeren Welt wider.

¹⁶² Dieses und alle folgenden Zitate von Viktor von Weizsäcker sind seinem Beitrag ‚Wahrheit und Wahrnehmung‘ von 1942 entnommen. Dieser Beitrag findet sich in: Viktor von Weizsäcker. Diesseits und Jenseits der Medizin. Stuttgart 1950. S. 7-30.

„Die Zuordnung des Menschen zur äußeren Natur ist ganz anderer Art als **Sinnes- und Bewegungsphysiologie** und auch die **Gestaltpsychologie** es sich gedacht haben.

Die Stellungnahme etwa von Helmholtz ist ganz unhaltbar geworden.

Helmholtz stellt sich im Einklang mit dem naturwissenschaftlichen Weltbild seiner Zeit den Menschen als in der Natur und von der Natur umgeben, also selbst in Raum und Zeit vorhanden vor und versucht, von da aus zu verstehen, wie die Natur auf den Menschen wirkt und wie er kraft dieser Wirkung sie wahrnehmen und erfahren könne. Das ist sein sogenannter Empirismus.

Wir haben aber inzwischen lernen müssen, dass wir diese Natur nicht wahrnehmen und auch nicht denken können, wenn wir nicht etwas hervorbringen, was gerade unsere individuelle und höchst persönliche Wahrheit ist.

Jetzt ist diese Individuation und Personifikation die entscheidende Bedingung auch der früheren objektiven, vom Menschen unabhängig gedachten Natur.

Wir sind nicht nur in Raum und Zeit, sondern Raum und Zeit entstehen jeweils auch in uns, und **darum** gibt es einen notwendigen Zusammenhang zwischen der inneren und der äußeren Bewegung.“

„Zwar ist seit einigen Jahrhunderten zu sehen, wie zunehmende objektive Naturerkenntnis dem Menschen eine wachsende Macht über die Naturkräfte in Technik und Medizin verschafft. Aber der Forscher, welcher bei der Arbeit gleich an den Nutzen und Vorteil denkt, gerät in Gefahr, unsachlich zu werden.

Nur zu begründet ist es daher, wenn er es ablehnt, sich solche praktischen Zwecke vorschreiben zu lassen, und hieraus sind zuweilen schwere Spannungen zwischen ihm und den gleichfalls berechtigten Forderungen der Gemeinschaft entstanden.

Eine ganz andere Lage aber entsteht für beide Teile, wenn sich ergibt, dass sich die Ziele des reinen Erkennens selbst sich als nur durch Handeln erreichbar erweisen, und wenn die praktische Tat sich als nur vollziehbar in theoretischer Norm herausstellt.

Ein solcher Sachverhalt, so ungewohnt und fremd er der wissenschaftlichen Tradition und Schule ist, müsste, sei er auch nur ein möglicher, unsere stärkste Anteilnahme auf sich ziehen.

Solange der menschliche Geist es nicht anders weiß, als dass er dem hohen Ziele der Wahrheit sich nur durch reine Erkenntnis nähern könne, wird es ihm unmöglich sein, auf bestimmte Ideale Verzicht zu leisten.

Solche Ideale sind dann:

*Vollständiges Weltbild,
widerspruchslöse Übereinstimmung aller Aussagen,
Reinheit von subjektiven Zielen und persönlichen Abhängigkeiten.*

Jedes dieser Ideale erscheint jedoch sofort in anderer Beleuchtung, wenn ein solcher Mensch von dem Wunsche ergriffen und erfüllt wird, die Wahrheit nicht nur zu erkennen, sondern auch zu verwirklichen.

Im gleichen Augenblick verblässen jene Ideale; sie treten aus einer beherrschenden in eine abhängige Stellung, und an ihre Stelle tritt ein Suchen nach anderen Wegen und Vorschriften, welche nun alle der neuen Bedingung genügen müssen, nicht:

Die Wahrheit sei unbekannt vorhanden und nur zu finden, sondern:

Sie sei möglich, aber erst zu verwirklichen.

Der Erkenntniswert weicht jetzt dem Seinswert.

Eine solcherweise veränderte Stellung zur Wahrheit wäre von der allgemeinsten und umfassendsten Bedeutung, und sie müsste womöglich auf jedem Gebiet mit größter Sorgfalt geprüft werden.

Naturgemäß wählt jeder sein Forschungsgebiet, und ich werde deshalb am Problem der Sinneswahrnehmung, dem ich mich gewidmet habe, zu zeigen suchen, wie hier die Verbindung von Erkennen und Tun es ist, welche der Forderung der Wahrheit vollkommener genügen kann als Erkennen alleine oder Tun allein.

Das Wort Wahrnehmen selbst verrät uns mit tiefem Sprachsinne, dass das Wahre hier nicht besessen, sondern genommen sein will.

Die Sinneswahrnehmung, dieser stets lebensnahe und selbstgewisse Zugriff zur Welt des Gegenwärtigen, scheint sicher ein gutes Beispiel solch neuer praktischer Auffassung der Wahrheit zu versprechen.“

„Wir können die große Handlung der Naturwissenschaft nur vollziehen, indem wir die Natur in uns selbst verwirklichen.

Das Wahrnehmungsexperiment ergibt dann, dass die Sinnlichkeit selbst es ist, welche auch die ersten objektiven Begriffe konstituiert, indem sie in jedem Einzelfall die gedachte Idealität anschaulich zeigt.

Es ist nicht so, dass der Verstand das sinnliche Rohmaterial bearbeitet, reinigt und den Rest wegwirft, sondern die Wahrnehmung selbst hat Verstand, aber einen unbewussten.

*Helmholtz hat dies richtig gefühlt; aber er hat nicht daran gedacht oder es nicht gewagt, die Folgerung zu ziehen, **dass wir die Natur nicht denken, sondern im strengsten Wortsinne von ihr gedacht werden.**“*

„Damit enthüllt sich nun, dass die gegenwärtige veränderte Situation der Wissenschaft zugleich teilhat an einer Stellung des Menschen zu der Natur, die von allgemeiner und nicht nur wissenschaftlicher Art ist.

Indem ich sie überwissenschaftlich nenne, ist aber bereits ein Abschied von der sogenannten wissenschaftlichen Weltanschauung überhaupt ausgesprochen.“

*„Was die modernen klassischen Naturwissenschaften objektive Natur genannt haben, erweist sich allen Ernstes als die Natur des Menschen, als **seine** Natur, und sie hat so gut teil an ihm wie es er an ihr und damit an seiner sinnlich-verständigen so gut wie an seiner tätig-verwirklichenden Art.*

Das gilt für die physikalischen nicht anders wie für die biologischen Abteilungen des wissenschaftlichen Gesamtunternehmens des Menschen.

*Es gibt nicht eine reine Erkenntnis der schon zuvor vorhandenen und nur noch zu findenden Wahrheit, sondern Wahrheit ist **möglich**, doch müssen wir sie verwirklichen – Erkenntniswert für uns muss Seinswert werden.*

Die Verzichte der Physik auf vollständige Determination, von denen wir Kenntnis nehmen, retten nicht die Einheit des objektiv naturwissenschaftlichen Weltbildes, sondern sie bedeuten, wie mir scheint unausweichlich, die neue Zentrierung in der Einheit der menschlichen Person.“

*„Wenn aber die Unabhängigkeit der äußeren Natur vom Menschen und wenn die Unabhängigkeit des Menschen von der äußeren Natur geopfert wird, dann entsteht durch beides mit gleichem Erfolge die eine Abhängigkeit der ein gemeinsames Schicksal von Biologie und Mensch-Natur von einem **Grunde**, der selbst nie Gegenstand werden kann, also auch nicht wissenschaftlich erkannt werden kann.*

Diese schlechthinnige Abhängigkeit von einem Grunde, der nicht Gegenstand werden kann, ist eine, die also nie in die Wissenschaft eingeführt werden kann, sondern von der sie selbst abhängt.

Dieser Grund, der nie Gegenstand werden kann, weder als erkennbarer noch tubarer, erscheint stets nur als Negation in ihr.

Unsere Aufgabe war daher, zu zeigen, wie die unablässig blühende Lebensäußerung der Wahrnehmung gerade das Objektive nur im Nicht-Objekt – im Subjekt – zeigt.

Das ist nun Physik.“

*„Wir müssen auf jenes objektive Weltbild verzichten, aber wir können es, wenn der Entdeckung der äußeren Natur wieder eine ihr gleiche **innere** gefolgt sein wird, und von dieser ist mit der Sinneswahrnehmung ja nur ein Stückchen am Rande zur Sprache gekommen – aber doch immerhin ein Stückchen von ihr.“*

*„Nur das **Sein** kann uns erscheinen;
aber auch: das Sein kann uns nur **erschei-**
nen;
jedoch das, was uns so erscheint, ist **kein**
Schein, sondern das **Sein selbst**.“*

Viktor von Weizsäcker führte in die Biologie als Wissenschaft das Subjekt ein.

Der Begriff ‚Subjekt‘ hat aber nur Sinn, wenn er im spannenden Gegensatz zum Begriff ‚Objekt‘ gesetzt wird. In dieser Dialektik ist es genau so absurd, an der Realität des Subjektes zu zweifeln, wie an der Realität des Objektiven.

Dass aber das Subjekt und das Objekt miteinander verwo-
ben und letztlich eins sind, das lässt sich unmittelbar nur
im Selbstbewegen erleben.

Erst im Erkennen entzweit sich aus dem einheitlichen Selbsterle-
ben

- das **lebendige** Sein des Selbstbewegens;
- und das **erlebende** Haben eines Bildes von ihm.

Man **hat** daher in seiner inneren Empirie des Erlebens ein Bild
seines eigenen Bewegens und **ist** zugleich sein unmittelbares le-
bendiges **Sein**.

Der begriffliche Unterschied zwischen Sein und Haben weist nicht auf die gedachte Trennlinie zwischen dem gedanklichen Haben der äußeren Erfahrung und dem Sein der inneren Erfahrung hin!

In beiden Bereichen, sowohl in der äußerem Erfahrung der dinglichen Welt als auch in der inneren Erfahrung des Erlebens gibt es Sein und Haben.

Es wäre ein Fehlverständnis, die Parole ‚*vom Haben zum Sein*‘ so zu verstehen, als würde damit ein Abwenden vom materiellen Haben der äußeren Welt und ein Hinwenden zum inneren Erleben gemeint sein.

Das ‚Hier und Jetzt‘ gibt es als Unmittelbarkeit sowohl im Außen als auch im Innen. Das Abrutschen vom Sein zum Haben ist in beiden Erfahrungsbereichen möglich.

Ich würde sogar sagen, dass man in der inneren Erfahrung leichter sein Sein verlieren kann als in der äußeren.

Ist das Erleben noch mit der Lebendigkeit vereint, dann spreche ich von einem **mit der objektiven Welt unmittelbar verhafteten bzw. verbundenen Erleben**.

In diesem Erleben gibt es die Problematik von Sein und Haben noch nicht!

Dieses Erleben ist geprägt vom Strom des Da-Seins, und man hat noch kaum ein bewusstes Bild, so wie man beim ‚In-Form-sein‘ im Sport kaum eines von sich hat.

Dieses Erleben kann sich aber verselbständigen und sich damit von der objektiven Welt ablösen.

Das ‚Erleben‘ wird dadurch zum ‚Erlebnis‘, das man hat. Dieses grenzt sich selbst aus und ein.

Statt im Strom des Da-Seins weiterzufließen ‚hält es ein‘, es schert aus und bildet eine in sich selbst kreisende Bewegung, es rollt sich ein.

Dadurch bringt es sich zur ‚relativen Ruhe‘ und bekommt seine Identität.

Es wird benennbare und differenzierte Form.

Das Sein des Erlebens wird so zum Haben eines Erlebnisses. Dieses erscheint als spiraling kreisender Wirbel.

Das sich zur Gestalt verdichtende Erlebnis wird zur spezifischen Qualität, die benenn- und wiederholbar wird.

Das vom Erleben abgelöste Erlebnis wird dadurch aber auch zur Grundlage der Erkenntnis.

Aus ihm folgen Bilder, Vorstellungen, Begriffe usw., die man hat.

Man ist sie weder selbst, noch sind die Begriffe das, was sie bestimmen. Sie haben eine Bedeutung, sie sind sie aber nicht.

Im Bewegen selbst lebendig-erlebend zu **sein** ist etwas anderes, als ein **Erlebnis**, als eine Empfindung, als ein Gefühl, als ein Bild oder einen Begriff vom eigenen Bewegen zu **haben**.

Das **begriffene Bild** ist in gewisser Weise das zerlegte und letztlich sprachlich und logisch-mathematisch handhabbare, identisch bleibende und damit als Bau bewegbare Bild. Es ist nicht mehr **objektverhaftetes Bild**, wie das des lebendigen Erlebens, sondern ein von Prämissen des Weltbildes gegenständlich zerteiltes Bild.

Das, was objektives Selbstbewegen als fließendes Feld im Strom des Da-Seins war, wird nun gedanklich zum bewegten Ort, der nur Orte kennt, die er nacheinander passiert. Rückblickend **hatte** ich dann in einer **zeitlichen** Folge zuerst dieses, dann jenes **Erlebnis** usw.

So ist auch das gegenständlich-mathematisierte Bild der Bewegung, das Grundlage der Wissenschaft wurde, ein verändertes, ein entsprechend den bewegungstheoretischen Prämissen **logisch gestaltetes Bild**. Es ist ein solches im Unterschied zum sehr klaren aber noch wenig deutlichen **objektverhafteten Bild** des lebendigen Erlebens.

Insofern hatte Kant recht, der in Hinblick auf unsere Erkenntnis, die eben vorwiegend derartigen Mechanismen folgt, meinte, dass Wissenschaft nur in dem Grade Wissenschaft sein könne, als sie Mathematik enthalte.

Viktor von Weizsäcker folgte dieser Ansicht aber nur bedingt und kritisiert Kant in Hinblick auf Zenon.

Viktor von Weizsäcker schrieb:

„Infolge der hier diskutierten Verhältnisse hat Zenon, der Schüler des Parmenides (450 v. Chr.), bekanntlich die paradoxe Behauptung aufgestellt, es gäbe weder den Raum noch die Bewegung, noch die Vielfalt der Dinge. Er beweist dies, indem er zeigt, dass es nicht gelingt, das sinnliche Kontinuum begrifflich-objektiv auszudenken. Kant hat dieser Schwierigkeit eine Erklärung gegeben, der ich nicht folgen kann. Er sagt nämlich, dass die Verstandeskategorien zu widersprechenden Sätzen führen müssen, wenn man sie anstatt auf die sinnlichen Gegenstände auf die Dinge an sich, auf die absolute Wirklichkeit anwende. Er fasst die Antinomien also als Zeichen für die empirische Eingeschränktheit unserer Erkenntnis auf. Aber nach der vorhin gegebenen Ableitung ist im Gegenteil die Antilogik der Wahrnehmung gerade die Gabe der Wahrnehmung, wodurch sie objektiv Auseinanderliegendes zur einheitlichen Anschauung zu bringen vermag.“

Diese Kritik Weizsäckers erfolgt konsequent aus seiner bewegungstheoretischen Ausgangsposition. Er betrachtete ja, wie schon aufgezeigt, die Bewegung objektiv als Ortsveränderung, die eigentlich nicht wahrgenommen werden könne, weil die Sinnesleistungen an die jeweilige Gegenwart gebunden sind.

Unsere Sinnesorgane sind nicht nur Leben sondern eben auch ‚technisch‘ gebaut!¹⁶³

Zum Beispiel ist die Netzhaut kein Kontinuum sondern ein Nebeneinander von voneinander isolierten Sinneszellen, von denen jede entweder überschwellig gereizt und dadurch erregt wird, oder nicht anspricht.

Das sinnlich vermittelte Bild kommt in Portionen abgepackt. Es gibt sowohl ein deutlich definiertes Nebeneinander von Sinneszellen, als auch ein deutlich begrenztes Nacheinander der Sendungen einer Sinneszelle.

Aber selbst wenn die Sinnesorgane ein vereinheitlichtes Bild liefern würden, würde sich dieses auf einen genau definierten Zeitpunkt und auf einen genau definierten Ort beziehen und das Problem der Gleichzeitigkeit aufwerfen.

Da Viktor von Weizsäcker die Bewegung als Ortsveränderung auffasste, konnte daher aus seiner Sicht auf logischem Wege kein Bild der Bewegung entstehen, das dem Objektiven entspricht.

In seinem experimentellen Versuchen deckte er aber etwas auf, das er ‚antilogisch‘ nannte. Dieses Antilogische ermögliche es, durch

¹⁶³ vgl. hierzu die interessanten Gedanken von Aloys Wenzl in seiner Schrift: Philosophie der Freiheit. München-Pasing 1947: Filser-Verlag.

Täuschung die tatsächliche Bewegung wahrzunehmen, die ja seinem Bewegungsbegriff entsprechend nie Gegenwart sein könne.

Er schrieb:

„Unsere theoretische Spekulation über die Bewegung zeigt aber das Folgende:

Ein Wahrnehmender sagt aus :’Ich sehe, dass der Punkt P sich bewegt.’ Das sprachliche Präsens ‚ich sehe’ sagt eine Gegenwart einer Bewegung aus.

Nun sagt aber der Begriff der objektiv-physikalischen Bewegung, dass P in zeitlicher Sukzession an den je räumlich benachbarten Orten O1, O2, O3... zu den Zeitpunkten T1, T2, T3... anwesend ist.

*Eine **Gegenwart** von P an **mehr als einem** Ort zu **einem** Zeitpunkt ist nicht möglich, und eine **Anwesenheit des bewegten P** zu **einem** Zeitpunkt an mehr als einem Ort ist unmöglich. Beides würde die Bewegung oder das P aufheben.*

Gerade dies aber sagt das Präsens der Wahrnehmungsaussage ‚ich sehe P bewegt’.

Die räumliche Gegenwart einer Bewegung ist logisch unvereinbar mit dem realen Vergangensein der Anwesenheit von P an den durchlaufenden Positionen.

Die Wahrnehmung einer Bewegung fordert also eine Aufbewahrung der Vergangenheit und eine Simultanisierung von Ungleichzeitigem sowie eine Identifizierung des P in O1, O2, O3... zu den Zeitpunkten T1, T2, T3 ...

Wir fassen zusammen, wenn wir sagen, dass hier das Objektive nicht wahrnehmbar, daher auch das Wahrnehmen nicht objektiv sein kann.

*Denkt man sich die objektive Bewegung als eine **Serie** von Positionen des Objektes an je benachbarten Orten des Raumes zu je benachbarten Augenblicken der Zeit, so ist die Wahrnehmung der Bewegung in **einer** räumlichen Gegenwart gleichbedeutend einer **Negation** dieser Mannigfaltigkeit extensiver Verschiedenheiten in Raum und Zeit.*

Aber diese Negation ist nicht bloß repulsive Negation, sondern synthetische Negation; sie fasst die Abstände in eins zusammen durch Aufhebung des objektiven Auseinanders in der Identität des jetzt bewegten Objektes. Das Objektive der Bewegung ist also nicht wahrnehmbar.“

Wie eingangs dargelegt und aus dem vorangegangenen Zitat deutlich wurde, folgt der Parmenides-Schüler Viktor von Weizsäcker vorerst einer Bewegungstheorie, die von der Ruhe, vom Ort, ausgeht, im Gegensatz zu Heraklit, für den es keinen Ort der Ruhe gab, sondern die Bewegung das Fundamentale war.

Aus Heraklits Sicht wäre die Frage daher nicht gewesen, wie Bewegung, sondern wie ‚relative Ruhe‘ entsteht.

Dass in der Natur selbst ‚relative Ruhe‘ entsteht, ist zweifellos der Fall. Auch die Sensorik ist objektiv so aufgebaut.

Es gibt mehr oder weniger ruhende Qualitäten, die sich zwar bewegen, aber im Bewegen ihre Identität mehr oder weniger behalten.

Alle Erkenntnis beruht auf diesem Vorgang. Das Bild des Objektes wird in der Sinneserfahrung einerseits auf der Leitung zum Gehirn immer wieder umgewandelt und bleibt doch symbolisch ähnlich, andererseits erfolgt der Transport aber auf getrennten Bahnen, wie Auge, Ohr, Geruch usw.

Die Erkenntnis bildet in ihren Verstandeskategorien das Gesetzmäßige dieses Verfahrens (des eigenen Körpers) ab.

Deshalb spricht Kant zurecht davon, dass die Verstandeskategorien zu widersprechenden Sätzen führen, wenn man sie anstatt auf die sinnlichen Gegenstände auf die Dinge bezieht. Im Erkennen wird aus der sog. absoluten Wirklichkeit (aus dem Objekt der Erkenntnis als Ding) mit Hilfe unserer Verstandeskategorien eben das herausgefiltert, was ‚**relative Ruhe**‘ besitzt, was einen Namen bekommen und sich als Identität bewegen kann. Das ist aber nur eine Seite der Wirklichkeit.

Unsere wissenschaftliche Erkenntnis folgt eben einer mathematisch-logischen gegenständlichen Handhabung.

Was Erkenntnis ist, ist eben vorwiegend so beschaffen.

Insofern hatte Kant recht, als er, wie schon gesagt, meinte, dass Wissenschaft in dem Grade Wissenschaft sei, als sich in ihr Mathematik finde.

Hinsichtlich der **äußeren Erfahrung** trifft dies in großen Bereichen zu, letztlich aber anscheinend doch nicht.

Es führt nämlich zu einem Wissenschaftsbegriff, der eine Wissenschaft leitet, die, da sie das Subjekt ausblendet, sich nicht zum Objekt der Erkenntnis hin transzendiert, d.h. sich nicht zum Objekt hin überschreitet und daher notwendig in der symbolisch **gegen-stehenden** Welt stecken bleibt. Die gegenständliche Welt ist aber, gemessen an der objektiven, bloß eine virtuelle Welt.

Da man praktisch handeln will und muss, kann man sich, wie Viktor von Weizsäcker aufzeigte, in den Grundlagen eine solche Wissenschaft nur solange leisten, als man bloß erkennen und nicht oder noch nicht handeln muss.

Eigentlich ist es ein Wunder, dass wir von unserer objektiven Welt ein **ganzes** Bild haben, dass wir überhaupt von einem Raum, einer Zeit, einer Kausalität, von Kräften, eben von einem **Bewegen** wissen.

All dies vermittelt uns nämlich die sensorische äußere Erfahrung **nicht**. Aber irgendwoher muss diese das Nebeneinander der sensorischen Daten zum Schema bzw. zur ganzen Gestalt verbindende Leistung ja kommen. Kant meinte, dass sie nicht aus der über die Sensorik vermittelten äußeren Erfahrung komme und hatte recht, als er annahm, dass sie **vor** der jeweiligen äußeren Erfahrung da sein müsse und dass das **Bewusstsein selbst tätig sei**, selbst Akt, d.h. **Bewegung** sei .

Was er und seine Zeit noch nicht angemessen berücksichtigten war die Tatsache, dass an der sinnlichen Erkenntnis auch die Motorik, das eigene Bewegen, beteiligt ist. Dies eben nicht nur über das Greifen und Begreifen.

Viktor von Weizsäcker zeigte mit seiner umfangreichen Forschungsarbeit einerseits auf, dass Wahrnehmen und leibliches Bewegen eine untrennbare Einheit bilden, andererseits folgte er aber, wie schon eingangs aufgezeigt, dem unsere Naturwissenschaft beherrschenden Bewegungsbegriff, der unterstellt, dass es Ruhe als punktuellen Ort gibt und dass Bewegung eine Ruhe-Veränderung, d.h. eine Ortsveränderung¹⁶⁴ sei.

¹⁶⁴ Vgl. hierzu die Diskussion von Gerhard Schwarz in seiner Schrift: Raum und Zeit als naturphilosophisches Problem. Wien 1972: Verlag Herder&Co. (ISBN 3-210-24.439-1).

Für Viktor von Weizsäcker gab es daher eine **absolut ruhende Gegenwart** als fundamentale objektive Realität. Die Logik entsprach seiner Ansicht nach dieser objektiven Realität. So konnte er sagen:

„Die räumliche Gegenwart einer Bewegung ist logisch unvereinbar mit dem realen Vergangensein der Anwesenheit von P an den durchlaufenen Positionen. Wir fassen zusammen, wenn wir sagen, dass hier das Objektive nicht wahrnehmbar, daher auch das Wahrnehmen nicht objektiv sein kann.“

Wir sehen auch hier den radikalen¹⁶⁵ Unterschied zwischen Kant und Viktor von Weizsäcker:

- für Kant war die Erkenntnis nicht objektiv, weil sie dem Ding, wie es wirklich ist, mit ihren Verstandeskategorien nie entsprechen kann; die Verstandeskategorien seien der Grund dafür, dass wir die objektive Wirklichkeit in der Erkenntnis nicht erreichen;
- für Weizsäcker wiederum war die Wahrnehmung deswegen nicht objektiv, weil sie den Verstandeskategorien nicht entspricht; die Verstandeskategorien waren für ihn das Maß da-

¹⁶⁵ So radikal aus dieser Sicht dieser Unterschied auch erscheint, in anderer Hinsicht ist er keinesfalls gegeben. Viktor von Weizsäcker ging es um die objektiv reale Einheit von Subjekt und Objekt sowie um den Aufweis, dass Erkenntnis, bereits vor jeder gedanklichen Verarbeitung, in einer realen Einheit von Subjekt und Objekt immer schon wirklich ist. Dies meinte auch Kant. Es lag ihm vollkommen fern, das ‚Subjekt-Objekt-Verhältnis‘ der gegenständlichen Erkenntnis auf die reale dingliche Ebene zu übertragen. Das ‚Ding-an-sich‘ war ihm als Noumenon bloß ein Begriff mit negativer Bedeutung, den er methodisch setzte, ‚um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken‘, wie er schrieb. Der Begriff ‚Ding-an-sich‘ wurde von ihm keineswegs geprägt, um eine Gegen-Welt von absolut getrennten ‚Dingen-an-sich‘ positiv zu benennen. Vgl. auch hier die Diskussion von Gerhard Schwarz. a.a.O. S. 43ff.

für, ob wir mit der Wahrnehmung das Objekt, wie es tatsächlich ist, wirklich wahrnehmen.

Für Viktor von Weizsäckers Position war es daher dringend erforderlich, etwas Zusätzliches zu entdecken, was für die Wahrnehmung **konstitutiv** ist. Denn wir sehen nun einmal den Vogel fliegen, so wie wir in anderer Hinsicht auch sehen, dass Achilles die Schildkröte spielend überholt. Da aber nicht sein darf, was den Verstandeskategorien widerspricht, musste das, was uns der Wirklichkeit näher bringt, etwas sein, was der Logik widerspricht. Viktor von Weizsäcker bezeichnet dies daher als ‚antilogisch‘.

Aus meiner Sicht ist das Antilogische nicht das, was gegen das Logische gegen hält, damit wir überhaupt zu einer der Wirklichkeit entsprechenden Wahrnehmung kommen, sondern genau umgekehrt, gegen die der Wirklichkeit angemessene Antilogik hält die Logik gegen, damit wir überhaupt zu einer Erkenntnis gelangen.

Die äußere Erfahrung liefert uns nämlich keine Kenntnis der Bewegung. Das hat bereits Salomon Stricker¹⁶⁶ aufgezeigt.

Es ist das simultane Selbstwahrnehmen unseres eigenen Bewegens, das uns erst eine Bewegungsvorstellung und einen Begriff der Kausalität liefert. Nur aus unserem Leib wissen wir, was wirkende und ertragende Kraft ist. Und dies wissen wir nur aus unserer inneren Empirie.

In der inneren Erfahrung wissen wir vorerst und unmittelbar aber nur, dass wir Bewegung sind.

Das Erleben einer unausgedehnten ruhenden Gegenwart ist für uns kein alltägliches Erlebnis, wenn es ein solches

¹⁶⁶ Vgl. Olaf Höhnke. Sehtraining und ganzheitlicher Anspruch. Hamburg 1994: Verlag Czwalina. (ISBN 3-88020-252-4).

Horst Tiwald. Bewegen zum Selbst – Diesseits und jenseits des Gestaltkreises. Hamburg 1997: edition lietzberg. (ISBN 3-9804972-3-2).

als Erlebnis überhaupt gibt. Unsere tatsächliche Realität ist unser Bewegen, das für uns Zeit und Raum erst aufspannt.

In unserer äußeren Erfahrung beobachten wir immer nur Metamorphosen, Form-Veränderungen, und schließen dabei unbewusst auf Kräfte, die wir nur aus unserer inneren Empirie kennen.

Salomon Stricker sah diese für die Naturerkenntnis erforderliche **innere Empirie** sehr wohl als **naturwissenschaftliche Methode** an. Er schrieb:

„Die Naturwissenschaft, mag sie nun beschreibend oder experimentell zu Werke gehen, stützt sich in allen ihren Lehrsätzen in erster Reihe auf direkte Nachrichten. Was wir direkt (also kraft einer unmittelbaren Einwirkung auf die Sinne) erfahren haben, sind wir geneigt als wirklich vorhanden, auch als tatsächlich, oder als wahr zu bezeichnen. Die Nachricht von der Existenz des eigenen Bewusstseins darf aber als die sicherste und unmittelbarste Erfahrung angesehen werden. Die Wissenschaft, welche sich mit dem Bewusstsein beschäftigt, gehört also in Bezug auf die Sicherheit ihrer Nachrichten zu den Naturwissenschaften.“¹⁶⁷

Salomon Stricker hat mehrere Bücher zu diesem Thema geschrieben und kann als Begründer der systematischen Erforschung der Innensicht der Bewegung gelten.

Für diese neue Art der Erforschung der Bewegung hob er eine **Schlüssel-Qualifikation** des Bewegungsforschers hervor,

„...denn über Fragen nach dem seelischen Zustände entscheidet nicht so sehr das Fachwissen, als die Fähigkeit, sich der Zustände des eigenen Leibes bewusst zu werden,

¹⁶⁷ Salomon Stricker. Studien über das Bewusstsein. Wien 1879.

*eine Fähigkeit, welche nicht immer an ein bestimmtes Fachwissen geknüpft ist.*¹⁶⁸

Diese innere Empirie ist für uns überhaupt der Ansatzpunkt für die Entwicklung des **Verstandes**¹⁶⁹, den wir brauchen, um mit unserer äußeren Welt zu recht zu kommen. Die innere Empirie gibt uns die Grundlagen der Verstandeskategorien, mit denen wir unsere sinnliche Wahrnehmung gestalten.

Es ist für uns eben etwas anderes, ob wir uns selbst aktiv bewegen, sei es als Gestaltänderung oder als Fortbewegung, oder ob wir verändert werden, ob eine fremde Bewegung uns fortreibt oder verformt.

Wir entdecken das Bewegen in uns ganz grundsätzlich als ein **Verändern**, als ein Anders-werden in der bleibenden Identität, in einer ‚relativen Ruhe‘. Der eigene Körper ist nur ein Beispiel für dieses Bewegen.

Das Erleben selbst ist Bewegen.

Auch hier lernen wir ein selbstbewirktes und geführtes inneres Bewegen sehr klar von einem solchen, das uns bewegt zu unterscheiden.

Jede Änderung ist Bewegung, hat daher ein Vor- und ein Nachher, bzw. sie hat als gegenwärtiges Feld Energie-Richtungen und ein

¹⁶⁸ Salomon Stricker. Über die wahren Ursachen. Wien 1887.

¹⁶⁹ vgl. Immanuel Kant. Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesung in dem Winterhalbjahre 1765-1766. In: Immanuel Kant (Hrsg. Steffen und Birgit Dietzsch) Von den Träumen der Vernunft – Kleine Schriften zur Kunst, Philosophie, Geschichte und Politik. Leipzig und Weimar 1979. S. 103 ff.: Gustav Kiepenheuer Verlag. (ISBN 3-921695-31-7).

erlebens-unmittelbares Schätz-Maß¹⁷⁰ wie der Stärke, des Graduellen, des Vergehens sowie der Nähe und Ferne.

Das **Leben** erscheint im Selbstwahrnehmen

- sowohl in seinem energischen Aspekt, in seiner **Lebendigkeit**;
- als auch in seinem pathisch-erkennenden Aspekt, dem **Erleben**.

Die **Lebendigkeit** erscheint wiederum als eine Einheit von körperlichem Bewegen und dem inneren Bewegen der Achtsamkeit, als dem erkennend-energischem Aspekt.

Viktor von Weizsäcker interessierte insbesondere die Antilogik zwischen Realität und Wahrnehmung, wobei er unter Realität das von den Verstandeskategorien geprägte gegenständliche Bild der Realität meinte.

Was mich darüber hinaus interessiert, ist, wenn man so will, die **Unlogik** zwischen verschiedenen **antilogischen** Wahrnehmungen.

Viktor von Weizsäcker gibt zwei Beispiele für eine Antilogik zwischen Realität und Wahrnehmung:

Einerseits berichtete er, dass die objektive Geschwindigkeit eines auf einer geraden Linie sich fortbewegenden Punktes ganz unterschiedlich **geschätzt** wird:

Die gleiche Geschwindigkeit erscheint, wenn nur ein kurzer Streckenabschnitt sichtbar ist viel schneller als wenn der bewegte Lichtpunkt eine längere Strecke erscheint.

¹⁷⁰ dieses erlebens-unmittelbare Schätz-Maß ist zu unterscheiden von dem die Physik prägenden mathematischen Zähl-Maß.

„bei gleicher objektiver Geschwindigkeit erscheint eine kürzere Strecke schneller durchlaufen als eine längere.“

Andererseits berichtete er aber auch von einem Phänomen, wo dies genau umgekehrt geschieht. Viktor von Weizsäcker schrieb:

*„Ich erwähnte bereits, dass eine bestimmte objektive Geschwindigkeit größer erscheint, wenn die durchlaufene Strecke kürzer genommen wird. Hier kann also eine Geschwindigkeitszunahme durch eine Streckenabnahme äquivalent vertreten werden. Auch das umgekehrte sehen wir. Lässt man zum Beispiel einen Lichtpunkt sich im Kreise bewegen, und steigert man dann seine Geschwindigkeit, so erscheint dieser Kreis größer statt geschwin-
der.*

Lässt man ihn mit ungleichförmiger Geschwindigkeit kreisen, so erscheint er deformiert als Birne oder eine Art Montgolfiere.

Diese Äquivalenz von Geschwindigkeit und Weg ist besonders eindrucksvoll in folgendem Beispiel: Anstatt einen Lichtpunkt kreisen zu lassen, lassen wir eine größere Anzahl von kreisförmig angeordneten Lichtpunkten nacheinander aufblitzen.

Auch dann entsteht der Eindruck einer allerdings unterbrochenen Kreisbewegung.

Ordnet man nun die Lichtpunkte zum Beispiel oben dichter, unten spärlicher an, so scheint diese Bewegung oben langsamer, unten schneller zu erfolgen, obwohl die objektiv durchmessenen Strecken pro Zeiteinheit oben und unten dieselben sind.

Anders ausgedrückt: Je zahlreicher die pro Streckeneinheit aufblitzenden Lichtpunkte sind, desto langsamer erscheint die Bewegung.

Auch dieser Versuch erinnert uns wieder an Zenons Paradoxie von Achilles und der Schildkröte:

Achilles kann die Schildkröte nie einholen, weil er, indem er sich ihr nähert, den Abstand auf die Hälfte bringen

muss, diese Hälfte wieder auf ihre Hälfte, diese wieder – und so weiter, bis ins Unendliche.

Also braucht er unendliche Zeit, bis er sie einholt.

Ebenso, scheint es, würde die Bewegung, je mehr man sie durch Unterbrechungen unterteilte, desto langsamer werden.

Unser Experiment und die Paradoxie des Zenon enthalten das Gemeinsame, dass in der Wahrnehmung und in der Anschauung es eine Äquivalenz von Teilchenzahl und Zeiteindruck gibt; je größer die Teilchenzahl wird, um so verzögerter erscheint der aus ihnen zusammengesetzte Vorgang.

Die sinnliche Erfüllung ist äquivalent der Größe von Raum, von Zeit und Geschwindigkeit. So erklärt sich auch die altbekannte Täuschung, dass eine unterteilte Strecke größer erscheint als eine nicht unterteilte. Es gelingt auch ohne weiteres, die durch vermehrte Teilchenzahl entstandene scheinbare Verlangsamung durch objektive Geschwindigkeitszunahme zu kompensieren. Dann erscheint die Bewegung im Bereich der dichteren Punktreihe der im Bereich der spärlicheren gleich schnell.

Fasst man diese Ergebnisse zusammen, so ist zu sagen, dass unter gewissen Bedingungen und innerhalb bestimmter Grenzen in der Wahrnehmung Raum und Zeit voneinander abhängen. Es können objektive Zeitänderungen als Raumänderungen wahrgenommen werden und umgekehrt.“

Der logische Gedanken-Gang würde aber zu einer anderen Prognose führen. Man könnte zum Beispiel so denken:

Wenn es wahr ist, dass eine gleichbleibende Geschwindigkeit im Vergleich zur Wahrnehmung eines größeren Streckenabschnittes schneller erscheint, wenn man sie als kurze Strecke sieht, dann müsste es doch logisch sein, dass eine kreisförmige Bewegung dann schneller erscheint, wenn sie aus kleineren Strecken zusammengesetzt ist, wenn also viele Lichtpunkte aufblitzen.

Dies ist aber nicht der Fall. Liegt auch hier die Logik falsch?

Der logische Gedanken-Gang würde doch von der Aussage ‚eine kurze Strecke erscheint schneller‘ logisch darauf schließen, dass auch ein Kreis, wenn er durch viele Punkte in viele kleine Strecken geteilt ist, sich schneller drehend erscheinen müsste, als ein Kreis, der durch wenige Punkte in längere Strecken geteilt ist.

Das tatsächlich Wahrgenommene widerspricht also der Logik und wäre hier in einem anderem Sinne antilogisch, wenn kein Denkfehler bzw. wenn keine falschen Prämissen vorhanden wären.

Ich frage daher weiter.

Es geht bei diesem Problem nicht nur um die Frage, ob die Wahrnehmung die Realität deswegen adäquat abbildet, weil sie etwas wahrnimmt, was objektiv gar nicht der Fall ist, sondern um die Frage, warum verhalten sich zwei Beobachtungen zueinander **unlogisch**.

Es geht hier nicht um das Verhältnis Realität-Wahrnehmung, sondern um das Verhältnis Wahrnehmung-Wahrnehmung.

Vielleicht entsteht aber auch das Antilogische nur deswegen, weil die Logik von Prämissen ausgeht, die selbst wieder nur bereits interpretierte Beobachtungen sind?

Dass einerseits die kürzere Strecke schneller erscheint, andererseits der in kürzere Strecken unterteilte Kreis aber langsamer, obwohl er eine Summe von kürzeren Strecken bildet, ist vielleicht ganz logisch, wenn man weiß, was man selbst beim Wahrnehmen tatsächlich tut.

Es gilt also weiter zu fragen.

Was mache ich beim Beispiel des Wahrnehmens einer kurzen Strecke? Was mache ich beim Kreis-Beispiel?

Liegt die Ungereimtheit vielleicht darin, dass die ‚Natur unseres Körpers‘ bei der Interpretation der Phänomene unbewusst dem Gedanken-Gang Zenons folgt, der in seinem logischen Denken von der Prämisse ausgeht, dass Bewegung Ortsveränderung sei, dass also ein bewegter Körper an einem ausdehnungslosen Ort ruhend sein könne? Dadurch würde die Bewegung, welche bei Heraklit das Fundamentale war, in eine Summe von Ruhepunkten zerlegt werden. Geht unser Körper beim Wahrnehmen selbst zerhackend vor? Setzt er ständig Orte? Bildet die Logik etwas ab, was die ‚Natur unseres Leibes‘ beim Wahrnehmen konkret tut? Finden sich in der ‚Natur des Wahrnehmens‘ selbst **zwei** gegenspielende **Bewegungen der Achtsamkeit**, die in unterschiedlicher Akzentuierung mehr oder weniger Geschwindigkeit und damit mehr oder weniger Raum bzw. Zeit schaffen? Sehen wir uns den Bewegungsbegriff Zenons nochmals genauer an:

Er fasst die Bewegung als Ortsveränderung auf, setzt dabei aber die Orte bereits voraus. Den Raum nimmt er durch die auseinandergelegten Orte ebenfalls bereits vorweg. Dann lässt er in den Orten die Zeit verschwinden.

Bei diesem Vorwegnehmen des Raumes und dem Verschwindenlassen der Zeit erscheint die Bewegung dann zwangsläufig als ‚Kind von Raum und Zeit‘, obwohl sie ihre ‚Mutter‘ ist. Diese ist sie sowohl in der (außen und in uns) objektiven Welt, als auch im

sog. subjektiven Wahrnehmen, wo das eigene Bewegen der Achtsamkeit auch **für mich** den Raum und die Zeit aufspannt.¹⁷¹

Wenn man, wie Zenon, ganz bestimmte Prämissen in das logisch verfahrenende Denken einspeist, dann kann in diesem logischen Spiel selbstredend die Bewegung nicht mehr erscheinen. Sie wurde ja gar nicht ‚aufgestellt‘. Sie spielt nicht mit, da sie nicht als Prämisse aufgestellt wurde. Für sie laufen vielmehr viele Ruhe-Punkte aufs Spielfeld.

Viktor von Weizsäcker folgte anfangs solch einem logischen Spiel und betrachtete dann das Ergebnis dieses logischen Spieles als der Realität entsprechend. Er sagte, dass eine Bewegung nur an einem Punkt (in Ruhe) sein könne. Wenn wir sie aber trotzdem räumlich ausgedehnt wahrnehmen, dann würden wir mit einer Art Schein die Vergangenheit und Zukunft überbrücken. Würde das reale Wahrnehmen dies nicht **antilogisch** für uns tun, dann wüssten wir von der Bewegung überhaupt nichts.

Aber dies trifft nicht auf das unmittelbare Erleben des Selbstbewegens zu.

Aus diesem Erleben alleine beziehen wir aber unsere Bewegungsvorstellung und mittelbar den Begriff der Bewegung und der Kausalität, was, wie schon angemerkt, bereits Salomon Stricker entdeckt hat.

Aus unserem Selbstbewegen, nur aus unserer inneren Empirie, schöpfen wir eine Bewegungsvorstellung. So hat auch jedes Sin-

¹⁷¹ Vgl. meinen Beitrag: Theorie der Leistungsfelder – ‚Achtsamkeit‘ und ‚Bewegenlernen‘. In: Horst Tiwald. Die Kunst des Machens oder der Mut zum Unvollkommenen. Die Theorie der Leistungsfelder und der Gestaltkreis im Bewegenlernen. Hamburg 1996. S. 56-98: edition lietzbeg. (ISBN 3-9804972-2-4).

nesorgan seinen motorischen Partner¹⁷². Die Netzhaut braucht zum Beispiel die Augenmuskulatur.¹⁷³

Diese motorischen Partner führen das **technisch-sensorisch** Zerhackte wieder zur Bewegung und damit zur Gestalt zurück. Sie integrieren die mathematisch-logische Zerstückelung wieder zur **Bewegung**.

Das macht der Sehsinn (zu dem der motorische Partner gehört!) daher auch bei objektiv wirklich Zerstückeltem, wie bei nacheinander aufleuchtenden, aber voneinander getrennten ruhenden Punkten. Dadurch werden eben Scheinbewegungen wahrgenommen.

Die Realität ist nur als eine begrenzte logisch handhabbar. Tatsächlich ist sie aber als Bewegung nicht Ortsveränderung im Sinne einer Abfolge ruhender Punkte, sondern sie ist Feld, besser noch voraneilendes Feld von Feldern.

Wenn nun aufgedeckt ist, dass nur über die innere Empirie ein Zugriff zur Realität der Bewegung und dass Sinnlichkeit nur über die Partnerschaft von Sensorik und Motorik möglich ist, gilt es als nächstes zu unterscheiden, was beim Erleben des Selbstbewegens überhaupt geschieht.

Welche Bewegung der Achtsamkeit ist es, die hier auch für mich Zeit und Raum aufspannt, und welcher Art ist dieses Bewegen? Von hier aus könnte man dann fragen, warum erscheint eine kurze

¹⁷² vgl. B. G. Ananjew. Psychologie der sinnlichen Erkenntnis. Berlin 1963.

¹⁷³ Bach-y-Rita zeigte auf, wie bei Blindgeborenen das Sehen aufgebaut werden kann, wenn man die Netzhaut zum Beispiel durch die Rückenhaut und die Augenmuskulatur durch die Halsmuskulatur ersetzt. Siehe: Paul Bach-y-Rita. Hirnplastizität und sensorische Substitution. In: mannheimer forum. Mannheim 1996/77. S. 88-144: Boehringer.

Strecke schneller bzw. eine Kreisbewegung mit vielen Punkten langsamer? Was macht meine selbstbewegende Achtsamkeit?

Eines scheint vorerst ins Auge zu fallen. Bei der Wende zur inneren Empirie fand ein Paradigma-Wechsel statt:

- beim **Bewegungsbegriff der Ortsveränderung** war das Ruhende das Sein und die Bewegung war Schein. Das Sein des sogenannten ‚Hier und Jetzt‘ wurde daher **logisch** in der absoluten Gegenwart, die als Ruhe zeitlos betrachtet wurde, gesucht.
- bei der **empirischen Wendung nach innen** kehrt sich dieses Verhältnis um. Hier erscheint das zur ‚relativen Ruhe‘ Gebrachte als Haben. Zum Beispiel wird das vom Erleben isolierte und als Bewegung in sich spiralig kreisende Erlebnis zum Haben. Das Eintreten in die Bewegung, das **Eintreten in den Strom des Da-Seins**, in die **Dauer**, wird dagegen zum **Sein**.

Das Haben ist bei der Wendung zur inneren Erfahrung nun das Ruhewollende geworden. Dieses ist aber als das Festgehaltene und Geformte dem Vergehen unterworfen.

Dieses Haben strebt daher nach massig träger Nichtvergänglichkeit und rhythmischer Wiederholung.

Dieser ‚süchtige‘ Beharrungswille kennzeichnet auch das Haben eines als Wirbel zur ‚relativen Ruhe‘ gebrachten Erlebnisses.

Im Erlebnis ist kein logisches ‚Hier und Jetzt‘ als Sein, sondern bloß als verlustbedrohtes Haben zu erreichen.

Im Erlebnis wird in der in sich kreisenden Bewegung sozusagen Energie (d.h. der Akt) gefangen, die in neue Richtungen bewegt bzw. motivierend losgelassen werden kann.

Das in sich kreisende Aufschaukeln des Erlebnisses gleicht der Technik eines sportlichen Hammerwerfers. Dieser zieht als handelndes Subjekt, sich selbst mehrmals drehend, den Hammer im Kreise um sich herum, um ihn dann in eine bestimmte Richtung gezielt loszulassen.

In der Erlebnispädagogik sucht man in ähnlicher Weise die aufgeschaukelte Energie (den in sich kreisenden Akt) eines Erlebnisses auf bestimmte pädagogische Ziele zu lenken bzw. auf diese hin los zu lassen.

Dies kann man motivierend und manipulierend durchaus erfolgreich tun. Dieses Verfahren ist aber etwas anderes, als das pädagogische Hinführen zum lebendigen Erleben bzw. zur achtsam erlebenden Lebendigkeit selbst.¹⁷⁴

Wie man beim sportlichen Hammerwerfen nur erfolgreich sein kann, wenn man bis zum Loslassen wirkendes Subjekt und damit Herr des aufschaukelnden Vorganges bleibt, so ist es auch beim Sich-selbst-Motivieren. Ich muss Herr des wirkenden Erlebnisses bleiben.

Wehe, wenn nicht ich den Hammer, sondern dieser mich zieht. Dies geschieht, wenn er mir vorzeitig vorauseilt. Dann zieht er mich und bringt mich zum ‚manisch-depressiven‘ Torkeln. Er reißt mich dabei aus meiner Verankerung. Ich verliere den ‚festen Boden unter den Füßen‘.

Ziehendes Subjekt kann ich nur solange bleiben, wie ich ‚festen Boden unter den Füßen‘ habe. Nur dann kann ich auf die Schnittstellen des Umfeldes aktiv hinwirken, die so erzeugten Reaktionskräfte, die Schwerkraft nützend,

¹⁷⁴ vgl. Heinrich Jacoby. (Hrsg. Sophie Ludwig). Jenseits von ‚Begabt‘ und ‚Unbegabt‘. Zweckmäßige Fragestellung und zweckmäßiges Verhalten – Schlüssel für die Entfaltung des Menschen. Hamburg 1994: Christians Verlag. (ISBN 3-7672-0711-7).

kraftschlüssig¹⁷⁵ durch meinen Körper leiten und in mein kräftiges Ziehen einbringen. Dies kann ich so lange tun, wie ich in meinem kreisenden Selbstbewegen als Subjekt im selbsttätigen Akt dem Objekt vorausbleibe.

Nur durch intensives Hinwenden meiner Achtsamkeit auf die Schwerkraft und auf die wechselnden Schnittstellen mit den Boden sowie auf das gezogene Objekt und auf mich selbst als vorausweisendes Subjekt kann ich es mir leisten, das Aufschaukeln immer mehr zu intensivieren.

Übertragen auf die Thematik des sich aufschaukelnden Erlebnisses kommt es vorerst daher nicht darauf an, den Wirbel der Erlebnis-Intensität zu verstärken, sondern eine achtsame Erlebnis-Tiefe zu erreichen, die über das ‚relativ ruhende‘ Zentrum des Wirbels, um das sich der ‚Tanz‘ des Erlebnisses dreht, zu finden ist.

Nicht das gewaltsame Intensivieren des Erlebnisses, sondern dessen achtsames Vertiefen bringt mich ‚in Form‘.

Über das ‚relativ ruhende‘ Zentrum der Erlebnis-Tiefe überschreitet sich das Erlebnis hin zum lebendigen Erleben. Das subjektive Erlebnis-Haben transzendiert sich über den ‚festen Boden unter den Füßen‘, über den Grund, zum objektverhafteten Lebendig-Sein.

Hinsichtlich des lebendigen Erlebens steht das Erlebnis zwar etwas daneben, es ist aber deswegen nicht schlecht.

Das ablösbare Erlebnis ist ein definierbares und benennbares Etwas geworden. Es ist aber deshalb nicht ein zu suchender Sinn, sondern bloß ein Werkzeug: zum Beispiel zum Grundlegen der begriffli-

¹⁷⁵ Vgl. meine Projektpapiere zum ‚Gewandtheits- und Achtsamkeitstraining‘. Internet: <http://www.tiwald.com>.

chen Erkenntnis, die für den zweckmäßigen Umgang mit der Welt notwendig ist.

Wir treffen auch in der inneren Empirie auf zwei sich verbindende Gegenspieler:

- der eine sorgt begrenzend ständig für ‚relative Ruhe‘ und liefert so Grundlagen für die motivierende Energiespeicherung und für das logisch begriffliche Denken;
- der andere überschreitet kreativ die ‚beruhigten‘ Gebiete, öffnet, schreitet fließend fort oder springt und vereint.

Das Erleben wird nicht durch einen bösen Gegenspieler namens ‚Geist‘ zerhackt, sondern der sogenannte ‚Geist‘ konnte nur werden, weil bereits in der Natur des Lebens selbst zwei komplementäre Bewegungen miteinander spielen.

Dieses konkrete Spiel ist weder destruktiv noch auf Sieg des einen über den anderen, sondern auf gemeinsames Weiter-Bewegen, auf das Erreichen einer Meta-Position der Achtsamkeit, auf Über-Leben angelegt.

Mit Viktor von Weizsäcker können wir also die Folgerung ziehen,

„dass wir die Natur nicht denken, sondern im strengsten Wortsinne von ihr gedacht werden.“¹⁷⁶

¹⁷⁶ Dieses und die in diesem Kapitel vorangegangenen Zitate von Viktor von Weizsäcker sind seinem Beitrag ‚Wahrheit und Wahrnehmung‘ von 1942 entnommen. Dieser Beitrag findet sich in: Viktor von Weizsäcker. Diesseits und Jenseits der Medizin. Stuttgart 1950. S. 7-30

RÜCKBLICKENDER AUSBLICK

Zum Verstehen meiner Position

Um mein bewegungswissenschaftliches Modell zu verstehen, braucht man sich nicht durch das, was ich sage, angegriffen fühlen und sofort gedanklich zur Verteidigung seiner eigenen Meinung und dem, was man selbst schon oft gesagt oder gedacht hat, ansetzen. Dadurch verliert man leicht den Bezug zu dem, was ich in meinem Modell meine und mitteilen möchte.

Ich vermute, dass der springende Punkt für das Verstehen meines Modells darin liegt, dass man mir, neben der Unterscheidung von ‚Leere‘ und ‚Nichts‘, in der Unterscheidung von ‚Sosein‘ und ‚Dasein‘ sowie in der Unterscheidung von ‚Gleichheit‘ und ‚Identität‘ folgt.

Wenn man mir hier nicht folgt, dann entsteht ein anderer Begriff von ‚Bewusstsein‘, als ich ihn habe.

Was ist denn der Unterschied zwischen einem ‚Umformen‘ (einem Bewegen des Soseins) und einem ‚Wirken‘? Für mich besteht keiner. Was sollte es auch für einen Unterschied zwischen dem Sosein des Bewusstseins und seinen Wirkprozessen geben?

Ich folge nicht der cartesianischen Trennung zwischen Geist und Körper, sondern baue auf dem Modell von Spinoza, Diderot und anderen auf. Dies betrifft das Sosein. Das Dasein ist dessen unbegrenzte, formlose, wirkungslose Kehrseite.

Das Bewusstsein ist in meinem Modell daher als bewegte Form untrennbar mit Wirken verbunden, und umgekehrt. Die Frage, ob Bewusstsein (als Sosein) wirkt oder nicht, ist daher eine cartesianische Frage, die sich in meinem Modell nicht stellt. Bewusstsein ist wirkende ‚Landkarte‘, so wie Korzybski dieses Bild geprägt hat.

Diese Landkarte bewirkt unser Tun mit. Das Bewusstsein ist zwar Landkarte von etwas anderem, eben von jenem, das es abbildet bzw. symbolisiert, aber es ist selbst sehr wohl leibliche Landschaft, die sich vor den wirkungslosen, formlosen, sich umfassend selbst widerspiegelnden ‚Betrachter‘ (vor das ‚Selbst‘) stellt.

Bei Korzybski ging es, wie eingangs dargelegt wurde, darum, die Abhängigkeit bzw. die Brechung der Wahrnehmung durch die Landkarte (durch die Sprache) zu verringern, um einen direkteren Bezug zur Landschaft zu bekommen.

Er sah das Übel darin, dass die Menschen die Landkarte mit der Landschaft verwechseln.

Beim Zen geht es, wie ich ebenfalls schon erwähnt habe, um Ähnliches: *"Der Finger, der auf den Mond zeigt, ist nicht der Mond!"*

Das sogenannte ‚Satori‘, das Erleuchtungs-Erlebnis im Zen, ist zwar im Ansatz ein sprachflüchtiges Heraustreten aus der Welt, aber im Ergebnis ist es das unmittelbare Hineintreten in die Welt der Unterscheidungen. Diese beiden Aspekte müssen in ihrer Einheit gesehen werden. Genau daraus ergibt sich die Bedeutung des Zen für die Kampfkünste.

Ebenso gilt es beim Thema ‚Ich-Wahn‘ zwei verblendende Irrtümer klar zu unterscheiden:

- der erste besteht darin, die Landkarte mit der Landschaft zu verwechseln;
- der zweite sieht aber nicht den Unterschied zwischen der ‚leeren‘ (form-leeren und wirkungslosen, aber mit Dasein erfüllten) widerspiegelnden Bewusstheit (der Identität, dem Dasein) und dem Bewusstsein (dem Tragen, Beharren wollenden, um Gleichheit bemühten Sosein), das sich trotzdem permanent verändert, d. h. bewegt.

Im Bemühen um Klarheit geht es daher letztlich nicht darum, jenen Fehler anzuprangern, der darin besteht, sein eingebildetes ‚Ideal-Ich‘ (als ein Sosein der Landkarte) für sein ‚reales Ich‘ (als Sosein der Landschaft) zu halten, sondern sein ‚Ich als Sosein‘ überhaupt (egal ob als eine ideale Gleichheit seines Soseins in der eigenen Vorstellung oder als die reale Bewegung seines eigenen Soseins) für seine ‚Identität‘, für sein dauerndes Dasein, für sein ‚Selbst‘ zu halten:

also dem zweiten Irrtum aufzusitzen, nachdem man den ersten Irrtum endlich durchschaut hat.

Es geht aber auch nicht darum, in einer Über-Treibung dieser Erkenntnis **das Dasein vom Sosein abzulösen** (es zu isolieren und absolut zu setzen) und in einen Kult der relativ leeren Bewusstheit zu verfallen, sondern es geht darum, seine identische Selbstständigkeit und ‚Selbigkeit‘ **in der Einheit mit seinem Bewusstsein** zu schauen.

Letztlich wäre das Ablösen der Bewusstheit vom Bewusstsein auch keine Bewegung der Bewusstheit (die sich weder bewegt noch wirkt), sondern bloß eine des Bewusstseins.

Das Bewusstsein setzt sich tätig ‚gegenüber‘. Es gehört nicht zu seinem Wesen, durch quälendes ‚Nicht-Denken‘ (wie manche esoterischen Praktiken empfehlen) sich selbst zu überwinden, sondern durch achtsames ‚Zu-Ende-Denken‘ sich zu öffnen.

Das Bewusstsein gibt sich selbst seinen ‚Stellenwert‘, den es hat, und zeigt selbst seine Offenheit zu dem, was dann mit dem Wort ‚Bewusstheit‘, ‚Widerspiegelungsfähigkeit‘, ‚Achtsamkeit‘, ‚Betrachter‘, ‚Atman‘, ‚Selbst‘, ‚Selbigkeit‘ usw. markiert werden kann.

Das Bewusstsein durchschaut selbst, dass man sich im Grunde gar nicht mit einem Sosein ‚identifizieren‘ kann. Jedes Sosein ist zwar bemüht um Dauer, um Identität. Deshalb ist es träge und beharrlich. Der Erfolg dieses Bemühens ist dabei aber nur unvollkommen.

Dieser relative Erfolg wird dann meist mit ‚Gleichheit‘ bezeichnet.

Diese ‚Gleichheit‘ mit ‚Identität‘ zu verwechseln, was der umgangssprachliche Wortgebrauch nahe legt, blockiert aber das Denken und versperrt auch den Zugang zur Logik.

Wer Logik studiert, muss daher als erstes erkennen, dass es von ‚Demselben‘ nur ein einziges Exemplar gibt. Alles, was mehrere Exemplare zulässt, ist bestenfalls ‚gleich‘ oder ‚ähnlich‘.

Also selbst die Logik, in der das Zugeständnis gemacht wird, ein relativ beharrendes Sosein als ‚identisch‘ zu betrachten (zum Beispiel den Allgemeinbegriff), lässt das Wort ‚identisch‘ nur als Bezeichnung für die Einmaligkeit, für die Singularität zu.

Zwei Wörter können dann zwar auf die ‚selbe‘ Bedeutung hinweisen (zum Beispiel auf den scheinbar ‚identischen‘ Allgemeinbegriff), sie sind aber zueinander bloß ‚bedeutungs-gleich‘.

Im Modell der Logik wird dies einfach so gesetzt. Zuende gedacht bleibt aber im Sosein keine Identität übrig. Sie verflüchtigt sich aus diesem heraus ins Dasein: eben weil alles Bewegung, d. h. Veränderung ist, und kein Augenblick seinem Sosein nach mit einem anderen ‚gleich‘ ist.

Das Sosein kennt im Besonderen, in der Praxis, nur Einzelfälle, aber auch eine gewisse ‚Toleranz‘, die innerhalb bestimmter ‚Felder‘ viele Einzelfälle einander gleichsetzt.

Deshalb erscheint ja gerade die Bewegung selbst als der ‚Widerspruch und die Einheit‘ von sich verändernder Gleichheit des Soseins und der diese Veränderung verbindenden, erst die Bewegung ‚haltenden‘ und dieser Dasein gebenden Identität.

So, wie die Eintrittskarte in das Studium der Logik das Schauen des ‚Unterschiedes zwischen Gleichheit und Identität‘ ist, so ist es die Eintrittskarte in die Bewegungswissenschaft, zu erkennen, dass ein bewegter Punkt nur deshalb als bewegt erscheinen kann, weil er einerseits die tolerante ‚Gleichheit‘ seiner scheinbaren Position verändert, er aber andererseits in seiner ‚Identität‘, in seinem Dasein dauert.

Würde er dies nicht tun, dann hätte ich nicht die Wahrnehmung einer Bewegung, sondern nur das Erkennen von zwei unterschiedlichen Punkten an verschiedenen Orten.

Bewegung ist die ‚Einheit von Identität und sich verändernder Gleichheit‘.

Die Bewegung würde aufhören Bewegung zu sein, wenn ich ihr ihre Identität nehmen würde.

Genau so würde das Bewusstsein aufhören Bewusstsein zu sein, wenn ich ihm die Bewusstheit nehmen (dieses ablösen und vereinseitigen) würde.

In meinem bewegungswissenschaftlichen Modell gibt es kein Dasein ohne Sosein und kein Sosein ohne Dasein, wie es in der Bewegung keine Veränderung der Gleichheit ohne Identität und keine Identität ohne Veränderung der Gleichheit gibt.

In ähnlicher Sicht gibt es in meinem Modell daher auch kein Wechselwirken ohne Widerspiegeln und kein Widerspiegeln ohne Wechselwirken.

Aber daraus folgt nicht, dass das Widerspiegeln auf das Wechselwirken ‚wirkt‘, oder dass das Widerspiegeln selbst das Ergebnis, die evolutionäre Folge eines hochkomplexen Wechselwirkens sei.

Aus der Perfektion der Gleichheit folgt keine Identität. Aber auch die Identität schafft keine Gleichheit, wie am Beispiel der Bewegung deutlich zu erkennen war.

Sosein und Dasein bilden in der Landschaft zwar eine reale untrennbare Einheit, es darf aber in der Landkarte das Sosein nicht mit dem Dasein begrifflich verwechselt werden.

Letztlich darf auch nicht vergessen werden, wovon in diesem Buch wenig die Rede war, dass das Wertsein (neben dem Sosein und dem Dasein) das Dritte im Bunde ist.

Was wäre ein Dasein ohne Sosein und ohne Wertsein? Wenn ich im Erkennen diese drei Aspekte des Erlebens benenne, dann ist

mit dem Benennen schon genug des Isolierens getan. Das reicht. Man sollte daher nicht in gleicher Art weiterdenken und die Benennungen als isolierte Substanzen nehmen, die sich verteidigen, wirken usw.

Dadurch würde man aus Metaphern logische Gedankengänge machen, die natürlich dann hinken. Man würde dabei die isolierten ‚Etwas‘ in eine Gedanken-Mechanik gießen.

Genau so darf man das ‚Nichts‘ nicht von der ‚Leere‘ trennen und es als ein Selbständiges zu einem Etwas machen.

Nicht die Formen haben Wahrscheinlichkeit, sondern das Erscheinen ist (als Einheit von Sosein, Dasein, Wertsein) bloß in seinen Aspekten des Soseins und Wertseins wahrscheinlich.

Im übrigen werden nicht Wahrscheinlichkeiten im Sinne von positiven Chancen vernichtet, sondern der Grad ihrer Un-Möglichkeit verändert sich.

Erstens ist es, wie schon aufgezeigt, ein Wunder, dass die Un-Möglichkeit ‚möglich‘ ist und zweitens ist es ein ähnliches Wunder, dass es ‚möglich‘ ist, dass die Un-Möglichkeit sich selbst verunmöglicht.

Wäre es unmöglich, dass die Un-Möglichkeit sich verunmöglicht (sie also lupenrein ohne Keim der Möglichkeit in sich selbst Un-Möglichkeit, also Nichts wäre und bliebe), dann gäbe es trotz der Möglichkeit keine Erscheinung als ‚differenzierte‘ Form.

Der Satz: „*Es ist möglich, dass eine Un-Möglichkeit möglich ist.*“ ist ein sinnvoller Satz. Ebenso ist der Satz: „*Es ist möglich, dass*

die Un-Möglichkeit unmöglich ist.“ sinnvoll. Dagegen ist der Satz: *„Es ist unmöglich, das die Möglichkeit möglich ist.“* absurd, während der Satz *„Es ist unmöglich, dass die Möglichkeit unmöglich ist.“* wiederum sinnvoll ist.

Bei diesen Sprachspielen kommt man allerdings nicht zur Wahrscheinlichkeit. Um dorthin zu kommen, müsste man andere Wege gehen.

Ich spreche vom ‚Nichts‘ und der ‚Leere‘ nur deswegen, weil ich mich mit Texten anlege, die solche Wörter verwenden, zum Beispiel mit Übersetzungen aus dem Umfeld des Zen-Buddhismus.

Hier geht es mir darum: wenn benennen, dann schon zwischen ‚Leere‘ und ‚Nichts‘ unterscheiden.

Ich sehe dies hier ähnlich wie Schelling in seiner Kritik an Hegel, als er schrieb:

„Allein was das Letztere betrifft, so muss sich Hegel, indem er die Logik in jenem erhabenen Sinn als die erste philosophische Wissenschaft aufstellt, dabei der gemeinen logischen Formen bedienen, ohne sie gerechtfertigt zu haben, d. h. er muss sie voraussetzen, wie er z.B. sagt: ‚das reine Sein ist das Nichts‘, ohne im Geringsten über die Bedeutung dieses ‚ist‘ sich ausgewiesen zu haben. Aber offenbar sind es nicht bloß die logischen Formen, sondern es sind so ziemlich alle Begriffe, deren wir uns im gemeinen Leben ohne weiteres Nachdenken bedienen, und ohne dass wir für nötig hielten uns wegen derselben zu rechtfertigen, es sind so ziemlich alle Begriffe dieser Art, deren auch Hegel gleich anfangs sich bedient, die er also voraussetzt.“

Einige Sätze vorher bemerkte Schelling:

„Die ganze Welt liegt gleichsam in den Netzen des Verstandes oder der Vernunft, aber die Frage ist eben, wie sie in diese Netze gekommen sei, da in der Welt offenbar noch etwas anderes und etwas mehr als bloße Vernunft

*ist, ja sogar etwas über diese Schranken Hinaustretendes.*¹⁷⁷

Die Metapher, dass sich die ‚Leere‘ gegen das ‚Nichts‘ verteidigt oder in die Lücke des Nicht-Unmöglichen einfließt, bedeutet nicht, dass sie deshalb wirken muss (im Sinne eines schon vorweg Gerichtet-Seins).

Im übrigen: wir verwenden in unserer Sprache immer Beispiele aus dem Bewegten. Wir befinden uns dabei auf der Ebene der Energien, zum Beispiel von Yin und Yang, wo jedes im andern enthalten ist und in jenes umschlagen kann.

Als Bewegten ist daher sowohl das ‚grenzsetzende Bewegten‘ als auch das ‚grenzüberschreitende Bewegten‘ ein sich selbst veränderndes und Anderes veränderndes Bewegten.

Aber jedes Bewegten ist auch Identität. Das grenzsetzende Bewegten rollt definierend zur scheinbaren Identität des Soseins ein, das grenzüberschreitende verbindet verschiedenes Sosein zu einer neuen Identität.

Der Sprung ist ebenfalls nicht nur radikale Veränderung, sondern auch Identität.

Beides ist natürlich ein ‚Nichten‘, ein ‚Verunmöglichen‘, aber genau so gut ein Schaffen von ‚Identität‘.

Es gibt keine Energie (Bewegung) ohne die sie erfüllende Kraft. Die Energie hat ihre Form auch entsprechend ihrer Kraft. Wird ei-

¹⁷⁷ Friedrich Wilhelm Josef Schelling. Aus den Münchner Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie. In: „Schelling“ – Ausgewählt und vorgestellt von Michela Boenke. München: Diederichs, 1995. S. 354 und 353. (ISBN 3-424-01283-1)

ner Energie, einer Bewegung, durch eine andere Energie (als Impuls) Kraft übertragen, dann wirkt sie natürlich mehr und anders. Aber deshalb wirkt nicht die Kraft, sondern immer nur die veränderte Energie im Geflecht der Energien.

Wenn ich ‚Metapher‘ sage, dann meine ich im Ansatz alles, was man überhaupt sagen kann.

Deswegen hinkt oft das sog. logische Denken, weil es glaubt, es mit keinen Metaphern zu tun zu haben. Denken ist aber wie ein Jonglieren mit mehreren Bällen, vor dem Hintergrund, dass jeder Ball in sein Gegenteil umschlagen kann.

In der Diskussion greift man meist eine Metapher des Diskussionspartners an, weil man vermisst oder nicht weiß, was der andere an anderer Stelle im sog. logischen Widerspruch zur angegriffenen Metapher oft ‚ausbalancierend‘ ohnehin selbst gesagt hat.

Ich selbst bemühe mich so viel wie mir möglich um Logik, aber dies nicht auf Kosten dessen, was ich meine.

So nehme ich an den ‚Grenzen‘ den logischen Widerspruch in Kauf, weil auch die Realität in meinem Modell widersprüchlich erscheint.

Das Entscheidende ist für mich nicht, zu verstehen und zu erkennen, dass jedes Verstehen und Erkennen durch die überlieferten Metaphern traditionsbestimmt ist, sondern, dass es trotz dieser Bestimmtheit von dem dominiert sein ‚kann‘, was zu verstehen und zu erkennen ist. Von der Sache selbst. Diese Chance des ‚Könnens‘ zu realisieren und den in dieser Hinsicht ‚günstigen Fall‘ herzustellen, ist meines Erachtens Aufgabe der Wissenschaft!

An sich ist es trivial, dass man, um eine Energie (eine Bewegung) zu messen, in das Mess-Ereignis eine Energie (eine Bewegung bzw. eine Beweglichkeit) einbringen muss, und dass daher jeder Mess-Vorgang als eine 'Begegnung' vom Mess-Gerät usw. mitbestimmt wird. Beim Messen grober Sachen kann durch technische Verfeinerung der Mess-Energie dies relativ vernachlässigt werden.

Wer also seine Mess-Energien (seine Bewegungen des Verstehens und Erkennens, seine Sprache) einigermaßen verfeinert und durch ‚Richtigstellen der Begriffe‘ in eine sachentsprechende ‚Ordnung‘ bringt, hat mehr Chancen zu verstehen und sachgerecht zu erkennen.

Im groben Bereich gibt es daher weniger Verstehens-Probleme als im feinen Bereich (zum Beispiel beim Verstehen und Erkennen des Verstehens und Erkennens selbst, also beim Verstehen und Erkennen einer Mess-Theorie).

Es ist auch trivial, dass, weil jedes ‚zweckmäßige‘ Verstehen und Erkennen zwar traditionsbestimmt ist, aber letztlich von dem dominiert wird, was verstanden und erkannt werden soll, man nicht das verstehen und erkennen muss, was der andere verstanden und erkannt hat, sondern was er sich zu verstehen und zu erkennen sich bemüht hat, denn dieses ‚kann‘ eben im ‚günstigen Fall‘ das Dominierende sein.

Man darf also beim Verstehen und Erkennen eines Textes nicht bloß zum Verständnis und zur Erkenntnis des Schreibers des Textes durchdringen, sondern man muss durch diesen hindurch zu dem hin gelangen, was er zu verstehen und zu erkennen gesucht hat. Man muss, durch all diese Texte (‚Landkarten‘) zur ‚Landschaft‘ durchdrin-

gen. Also nicht stehen bleiben beim Verstehen und Erkennen der ‚Meinung‘ des Text-Schreibers, sondern selbst zum Verstehen und Erkennen des ‚Gemeinten‘ vordringen und sich nicht ‚oberlehrerhaft‘ mit der ‚Meinung‘ des Textschreibers befassen und sich dort korrigierend austoben, ohne selbst einen Blick auf das ‚Gemeinte‘ zu erhaschen.

In jener Art des durch den Text zur gemeinten Sache durchdringenden, d. h. mehrfach grenzüberschreitenden ‚Verstehens‘, taucht man von einer anderen Position her kommend, von einer neuen Seite her in das Gemeinte ein. Beim anschließenden ‚erkennenden‘ Wiederauftauchen werden gleichsam die ‚Uhren der eigenen Landkarte nachgestellt‘, d. h. es werden die eigenen ‚Begriffe richtig gestellt‘.

Bei diesem Verstehen eignet man sich über die Sprache auch die Erfahrung des Anderen, letztlich die ‚gesellschaftliche Erfahrung‘ an und verankert diese in seiner eigenen Sprache.

Es geht eben vorerst und letztlich um ‚Sach-Verstand‘. Man muss eine Sache vielseitig ‚kennen‘, um sie ‚erkennen‘ zu können.

Um mit dem vieldiskutierten Geschäft der Hermeneutik zurecht zu kommen, ist es daher zweckdienlich, klar zwischen Gegenstand und Objekt zu unterscheiden und sich dann zu fragen, was der Unterschied zwischen ‚Verstehen‘ und ‚Erkennen‘ in diesem Sprach-Modell dann sein soll.

Goethe meinte, dass, wenn das „*Auge nicht sonnenhaft*“ wäre, wir die Sonne nicht sehen könnten. Ähnlich könnte man denken, dass, wenn das im subjektiven Akt des Verstehens und Erkennens traditionsbestimmt Vorausgesetzte nicht ‚*sach-haft*‘ wäre (also nicht irgendwie in der biologischen Tradition von der ‚unmittelbaren‘

Begegnung mit der Sache herkommen würde), man nie die Sache verstehen könnte.

Wobei allerdings die Unvollkommenheit und die Irrtümer der Tradition sich wie eine Mattscheibe vor den verstehenden und erkennenden Blick schieben können.

Jeder Blick entspricht selbstredend nur der jeweilig historischen Position eines jeweils genau positionierten Verstehens- und Erkenntnis-Subjektes und begegnet auch einer Sache nur in einem spezifischen Ereignis, das die Sache eben mehr verbirgt als zeigt.

Aber trotz dieses berechtigten menschlichen Jammerns um eine erträumte ‚Sicherheit‘ im Verstehen und Erkennen, ist die Natur mit dieser unvollkommenen Brechung des Verstehens und des Erkennens ‚praktisch‘ sehr weit gekommen.

Das verstehende Hineinversetzen in Etwas ist in meinem Modell nicht ein Mitnehmen von sich in die Sache, sondern gerade ein Überwinden dieser Zweiheit von Ich und Sache.

Erst im anschließenden ‚Heraussetzen‘ der Sache aus der unmittelbaren Begegnung mit ihr schlägt die jeweilige Positionierung des Erkennenden und seine traditionsgebundene Sprache zu.

Allein dieser Gedanke macht schon deutlich, dass man das ‚Hineinversetzen‘ (als ‚Verstehen‘ des Objektes) vom ‚Heraussetzen‘ der Sache als ‚Erkennen‘ und als ein ‚Setzen‘ eines ‚Gegenstandes‘ unterscheiden muss.

Es geht daher um die pulsierende Polarität von empathischem Hineinversetzen (auch in Texte), bei welchem man bloß irgendwie ‚versteht‘ (ohne weder seine noch die andere Position zu ‚erkennen‘), also gar nichts ‚miss-

verstehen' kann, und dem kritischen ‚Heraussetzen' des Gegenstandes in eine sprachlich gebundene Theorie.

In meinem Modell geht es daher:

- einerseits darum, im unmittelbaren ‚Verstehen' hin zum ‚Kennen' der konkret gegebenen Sache (Ding, Objekt, Landschaft) zu gelangen;
- andererseits aber auch um ein ‚Hindurch' durch die ‚Landkarte' (durch die Sprache hindurch, also durch das ‚Ich' hindurch) hin zur ‚Landschaft' überhaupt (zur Praxis als dem Ur-Sprung der Symbole): wo also die eigene Sprache im ‚Richtigstellen der Begriffe' selbst ‚Objekt' meines unmittelbaren ‚Verstehens' wird und sich in der Begegnung mit der Sache (der Erlebens-Praxis) ‚erkennend' richtig stellt, also sich praktisch kreativ neu ‚schafft'.

Die Innere Empirie hat also zwei ‚verstehende' Stoßrichtungen:

- die eine im ‚Verstehen' (in einer ‚Kohärenz') zur praktischen Begegnung mit der Welt hin;
- die andere im ‚Verstehen' (in einer ‚Kohärenz') des eigenen ‚Benennens' (Namen-Gebens, Symbole-Schaffens) in der Begegnung mit dem eigenen Erleben.

Daran schließen sich zwei ‚herausziehende' Phasen des ‚Erkennens' an, die eine pulsierende Einheit bilden:

- die Sprache klärt sich im ‚Erkennen' der objektiven Sache;
- die ‚Erkenntnis' der objektiven Sache differenziert sich im ‚Richtigstellen der Begriffe'.

Hier gibt es viel zu tun. Es bleibt daher wenig Zeit, sich dem Gemjammer über die Subjektivität, über die Jeweiligkeit usw. des Verstehens und des Erkennens ausladend hinzugeben.

Grundlegend ist nicht das konventionelle Vereinbaren von ‚Definitionen‘, sondern das selbständige ‚Richtigstellen der Begriffe‘

Ohne ‚Richtigstellen der Begriffe‘ verbaut man sich das Bewegen des Denkens. Dies zeigt schon der Gebrauch des für die Bewegungswissenschaft grundlegenden Wortes ‚Dynamik‘. Dieses Wort hat in unserem Sprachgebrauch genau den umgekehrten Akzent wie in meinem Modell:

- das Wort ‚Dynamik‘ hat in unserem Sprachgebrauch eine Nähe zum Akt, zur Bewegung;
- das Wort ‚Energie‘ dagegen eine starke Affinität zur Kraft, was auch das Un-Wort ‚potentielle Energie‘ ausdrückt.

Mein Modell ‚lebt‘ auch von dem Unterschied von ‚Kraft‘ und ‚Energie‘, dies aber in genau umgekehrtem Sinne. Für mich ist Dynamik nämlich Kraft, nicht Akt. Bewegungen sind dagegen Energien, Akte. Dies bereitet mir in der Kommunikation ein arges Problem.

‚Fertigkeiten‘, ‚Gewohnheiten‘, ‚Bewegungen‘ sind in meinem Modell ‚kultivierte‘, sind ‚feingeformte‘ Akte, also Energien, die in ihrer Variabilität bereits eingeschränkt wurden.

Sie sind ein seiner vollen Variabilität beraubtes ‚Bewegen‘.

Das Bewegen ist dagegen noch ‚bewegliche Bewegung‘, es besitzt ‚in sich‘ eine Fülle ‚sprungbereiter‘ Variablen.

Das Bewegen hat ‚in sich‘ das, was Individuen einer Population von ‚Körpern‘ (eingerollten Bewegungen) zwar ‚außer sich‘, aber die Population als Ganzes ebenfalls ‚in sich‘ hat.

Die bewegliche Körper-Population, zum Beispiel von ‚wilden‘ Pflanzen, hat ‚in sich‘ viel Variabilität, sie bringt viele unterschiedliche Individuen zur Welt, die bei Umweltänderungen besondere Überlebenschancen haben, obwohl sie in der derzeitigen Umwelt oft nur dahinkümmern. Sie stellen die ‚Sprung-Bereitschaft‘ der Population dar und sichern das Überleben der Population.

Beim ‚Kultivieren‘ der Pflanzen werden diese kümmerlichen ‚Zukunft-Reserven‘ aussortiert und sie werden daher in der Population immer seltener. Zusätzlich versucht man die Umwelt künstlich konstant zu halten. Die Population gewinnt dadurch an Trägheit, verliert an Beweglichkeit und hat dadurch bei Umweltänderungen geringere Überlebenschancen.

In dieser Hinsicht betrachte ich auch das Bewegenlernen. Wenn es, wie im Geräteturnen, um ein Handeln in einer unbeweglichen Umwelt geht, dann kann ich mir ein Kultivieren der relevanten Bewegungen gut erlauben. Für das ‚Überleben‘ im Fußballspiel, in welchem sich einerseits die Situation ständig ändert und ich andererseits kooperativ handeln muss, wäre dies aber nicht mehr optimal. Hier muss ich auch für seltene und unvorhersehbare Fälle offen und handlungsfähig bleiben.

Das Überleben wird also einerseits durch eine Vielfalt unterschiedlicher Individuen und durch die Variabilität der einzelnen Individuen gesichert, aber andererseits auch durch Höherorganisation der Lebewesen.

Der Mensch ist zwar, als Individuum betrachtet, ein höher entwickeltes Einzelwesen, aber deshalb noch nicht lebensstüchtiger als Mikroorganismen.

Die individuelle Lebensstüchtigkeit ist auch nicht der Sinn des Menschen. Seiner Chance nach ist er vielmehr eine die Umwelt umfassende Gemeinschaft, er muss daher erst lernen, in einem solidarischen Team zu handeln.

Der Mensch ist eine Gemeinschaft nur der Chance, nicht aber schon seiner Wirklichkeit nach. Er muss sich erst verwirklichen, er muss als ‚friedliche‘ Menschheit erst werden.

Im Sinne von Schelling gedacht, kann in dieser werdenden Gesellschaft die Natur (als Ganzes), über den Gang der Widerspiegelungsfähigkeit durch die Höherorganisation der Materie hindurch, in einem arbeitsteiligen Prozess letztlich den Einklang (nicht den Stillstand der Evolution) in der Gesellschaft mit sich (Friede in der Menschheit) und mit der Natur (ökologischer Einklang) finden.

In christlichem Sinne formuliert, geht es nicht um den Menschen (als Einzelwesen), sondern um den Menschen (Plural) als Leib Christ, als Kirche, als Gottesstaat. In diesem Modell wird dabei davon ausgegangen, dass in der Person ‚Jesus‘ so etwas wie eine umfassende Synthese bereits über die von ihm gelebte Nächstenliebe, Feindesliebe, Hingabe, Opfertod usw. schon stattgefunden habe und dass dieses historisch gelebte Modell (in der Person ‚Jesus‘) nun über Lehre, Glaube usw. ihr ‚Verkörpern‘, von Jesus ausgehend, lebendig ausbreite. Es geht dabei weder um Stillstand einer Bewegung, sondern um das Vermindern der Karambolagen zwischen den Menschen und zwischen Mensch und Natur.

In das Modell der Dreieinigkeit projiziert, das Meister Eckhart gegeben hat, ist dabei nicht nur das sich gesellschaftliche ‚Verkörpern‘ des lebendigen Modells ‚Jesus‘ (des bereits Fleischgewordenen) durch eine Nachfolge Christi (‚Sohn‘, in der ‚Liebe‘) wichtig, sondern es ist auch das Aufnehmen der ‚Einstellwirkung‘ vom ‚Ganzen‘ (vom ‚Gott‘, in einer ‚Hoffnung‘) wesentlich, das wiederum nur über den ‚Grund‘ (nur über die ‚Gottheit‘, über die ‚Möglichkeit‘, im ‚Glauben‘) erreichbar ist.

Gott bringt in seinem Einstellwirken dem Menschen aber auch ‚Ungewissheit‘, die dem Menschen in seiner Freiheit und in seinem ‚Wagnis‘ eben auch vertrauend die ‚Hoffnung‘ (auf Erfolg) abverlangt.

Diese auf Gott orientierte ‚Hoffnung‘ ist aber klar von dem auf den Grund, auf die Gottheit, orientierten ‚Glauben‘ zu unterscheiden.

Glaube ist kein ‚hoffendes-für-wahr-Halten‘, sondern der fundamentale Bezug zum Grund (zur Gottheit), in dem es keine ‚Wahrheits-Werte‘ der Wahrscheinlichkeit gibt.

Der Glaube besitzt aber auch nicht den ‚Wert‘ der prospektiven ‚Sicherheit‘, sondern eine zeit- und alternativlose ‚Geborgenheit‘.

‚Sicherheit‘ hat immer die ‚Unsicherheit‘ zur Alternative. Geborgenheit ist dagegen alternativlos!

Wie die Geborgenheit zur Möglichkeit (zum Grund) gehört, so gehört die Sicherheit zur Un-Möglichkeit (zum Nichts). ‚Selbstbewusstheit‘ hat daher mit ‚Geborgenheit‘ und nicht mit ‚Hoffnung‘ zu tun.

Der Weg zur Selbstbewusstheit führt daher nicht über ein sogenanntes positives Denken und auch nicht über die Suggestion einer ‚Hoffnung auf Erfolg‘.

Positives Denken und Suggestion formen bloß das ‚Ich-Bewusstsein‘, das vorgestellte Bild von sich.

Ähnliches gilt von der Team-Fähigkeit. Hier geht es allerdings nicht um ‚Selbst-Bewusstheit‘, sondern um ‚Wir-Bewusstheit‘.

Der Gedanke vom ‚Individuum‘ muss daher zur ‚Gemeinschaft‘ fortschreiten.

Im Evolutions-Gedanken wird meist zu stark in Individuen gedacht. Man könnte aber auch bei den Ameisen weiterdenken, die ein überindividuelles Ganzes bilden.

Das Modell des Ameisen-Staates könnte man dann als Evolutionsangebot betrachten, das noch nicht voll gelungen ist, um über Staatenbildung mit der Natur als ‚Ganzes‘ in Einklang zu kommen.

Egal ob man auf Buddha oder Jesus hinschaut, es gibt immer drei wirkende Aspekte,

- die Person (Buddha, Jesus),
- die Lehre (Dharma, Offenbarung)
- die Gemeinde.

Letztlich geht es um das Umsetzen der Person des Religionsstifters (mittels Vorleben und Lehre) in die Gemeinde. Es geht um das Bilden eines überindividuellen Ganzen, ähnlich wie bei Ameisen.

Man könnte nun ein Modell entwerfen, das vorsieht, dass die Gemeinschaft als ein reales überindividuelles und zeitübergreifendes Feld prägende Energien entfaltet, die als Einstellwirken die Individuen erreichen.

Dieses überindividuelle Feld würde dann ebenfalls ein autopoietisches Wirken besitzen, das sich bemüht, sich zu vervielfältigen und (sich selbst stabilisierend) zu wiederholen (Rhythmus). Im Rhyth-

mus erscheint jede Wiederholung als final, sie strebt immer konservierend der Vergangenheit zu, um zu stabilisieren.

Das überindividuelle Feld würde nun versuchen, mit seinem Rhythmus die Zukunft der Individuen zu binden. Insofern wäre dann die rhythmisch wiederkehrende Vergangenheit des überindividuellen Feldes für das jeweils heranwachsende Individuum im Einstellwirken dessen finale Zukunft.

Stellt man sich nun ein Individuum in einem jeweils umfassenden Ganzen vor, dann ist natürlich das von diesem Individuum vernommene Einstellwirken des jeweiligen es umfassenden Ganzen für dieses Individuum ein ‚Apriori‘, das unabhängig von seiner jeweiligen sinnlichen Erfahrung gilt.

Das Einstellwirken des wiederkehrenden Rhythmus (des jeweils umfassenden Ganzen) trifft das eingebundene Glied des Ganzen wie ein ‚ewiges Gesetz‘, das unabhängig von der individuellen Erfahrung zu gelten scheint.

Es baut sich in die Individuen jeweils umfassenden Ganzen, bezogen auf dessen Glieder, eine intersubjektive Gesetzmäßigkeit auf, die nicht nur außen wirkt, sondern in den Individuen ‚innen‘ vernommen wird. Dieses Vernehmen bringt dann zwar dem Individuum subjektiv Vernommenes, das aber trotzdem nichts Individuelles, sondern etwas intersubjektiv Objektives ist.

In dieser Sicht könnte man die Sprache, wie eingangs mit Hinweis auf Konfuzius dargestellt wurde, als eine intersubjektive, die Individuen bindende und lenkende Gesetzmäßigkeit des umfassenden Ganzen auffassen und dann verstehen, warum das ‚Richtigstellen der Begriffe‘ für das Ganze der Gesellschaft so wichtig ist.

Herrigel drückte diesen intersubjektiven Zusammenhang so aus:

„Immer nämlich, wenn es sich um Kundgabe erlebter Wahrheit handelt, gelingt dies nicht anders als dadurch, dass ihr neue Substrate als Sinnträger gegeben werden, vermöge deren sie einer Mehrheit von Subjekten zugänglich wird.

Dieser neue Schauplatz der Wahrheit ist dann nicht mehr ein subjektives oder reales ‚psychisches‘ Sein, das niemals von anderen Subjekten unmittelbar und umweglos erlebbar ist, sondern vielmehr ein ‚physisches‘, beliebig vielen Subjekten zugängliches Sein.

Die im kontinuierlich flutenden Leben der Subjektivität auftauchenden und ihr vorschwebenden Sinneinzelheiten werden vermöge dieser neuen Wahrheitsträger gleichsam auf festeren Boden hinübergerettet, der ihnen eine bleibende Stätte gewährt.

*Den hörbaren Lautgebilden der Sprache, den sichtbaren Zeichen der Schrift anvertraut, haben sie so einen **unpersönlichen** Träger gefunden, ein für sich selbst genommen sinnfremdes, bedeutungsbares Substrat. Und so wird aus dem unmittelbaren Erleben herausgehobene Wahrheit aufgehoben und zu beliebigem Nacherleben aufbewahrt.*

Indem aber der erlebte theoretische Sinngehalt auf diese unpersönlichen Zeichenstätten verpflanzt wird, vollzieht sich im Erkenntnisprozess unreflektiert und unvoreingenommen eben die Ablösung des Erkannten von den Subjektsakten, die sich zur Einsicht bringen von der Logik gefordert wird.

Denn nur das, was da jeweils erlebt und erkannt wird, der erkannte Sinngehalt also, lässt sich von dem lebendigen Prozesse des Erkennens ablösen und anderswo niederlegen.

Gerade an der Unlebendigkeit und Unpersönlichkeit dieser technischen Zeichenstätten liegt es dann, dass sie die ihnen zugemutete Mission erfüllen.

*Die Voraussetzung für die Mitteilung der Wahrheit durch Sprache und Schrift bildet also das Wahrheitserlebnis selbst, dem sich dann die Verlautbarung anzuschließen vermag.*¹⁷⁸

Auch in diesem überindividuellen Feld, das im Einstellwirken autopoietisch und morphogenetisch erscheint, bedarf es aber der Kreativität als Gegenspieler zu diesem Rhythmus der ewigen Wiederkehr (zur Trägheit).

Diese Kreativität ‚kann‘ aber in diesem überindividuellen (in diesem rhythmischen) Feld nur das Individuum mit seiner im ‚Grund‘ verankerten Freiheit als ‚Person‘ einbringen.

Das Individuum hat also auch im überindividuellen Feld die ‚Last‘ der grenzüberschreitenden Kreativität zu tragen.

Im Wagnis der ebenfalls immer wiederkehrenden Ungewissheit müsste es gegebenenfalls kreativ den überindividuellen Rhythmus brechen, um das Überleben des überindividuellen Ganzen zu sichern.

Es müsste gegebenenfalls sich im christlichen Sinne gegen den Rhythmus der Tradition ‚opfern‘, um das ‚Gesetz‘, den Sinn des Ganzen, zu ‚erfüllen‘.

Die Welt bedarf der Freiheit des Menschen, denn, wie Leo Gabriel bereits 1961 schrieb:

„Die globale Vernichtung ist nicht mehr prophetische Vision oder makabre Geschichtsphilosophie einsamer

¹⁷⁸ Eugen Herrigel. Urstoff und Urform – Ein Beitrag zur philosophischen Strukturlehre. Tübingen 1926. S. 20.

Zum Thema: „Ablösung des Erkannten von den Subjektsakten, die sich zur Einsicht bringen von der Logik gefordert wird.“ vgl. auch die treffenden Ausführungen von Spencer-Brown. George Spencer-Brown. Laws of Form – Gesetze der Form. (London 1969). Bohmeier Verlag Lübeck 1997 (ISBN 3-89094-321-7)

Denker, sondern die mit Händen zu greifende Nähe des Bevorstehenden, das jederzeit eintreten kann.

Zusehends mehrt sich der Bestand der radikalsten Vernichtungsmittel, die geschaffen wurden und ihrer Bestimmung harren.

Ihre Verwendung hängt allerdings von menschlicher Entscheidung ab.

Wehe, wenn es die menschliche Freiheit zu dieser Entscheidung nicht gäbe, die den katastrophalen Lauf der Dinge hemmen und ihm eine andere Richtung geben kann. Unser Schicksal wäre nach den schon in Gang gesetzten Abläufen der technischen Prozesse bereits besiegelt.

Nur die wirkliche Freiheit des Menschen ist seine mögliche Rettung durch die Abwendung von der wahnsinnigen Möglichkeit totaler Vernichtung und die Zuwendung zur neuen Ordnung des Ganzen aus dem Grunde des Seins. ¹⁷⁹

Ein Ameisen-Staat ist daher als überindividuelle Einheit zwar ‚für sich‘ gelungen, aber nicht in seinem Wirken für das mehrdimensional hierarchisch geschichtete und ihn umgreifende Ganze der Natur.

Man könnte daher ein Modell anschließen, das vorsieht, dass die Natur den Menschen mit all seinen Fähigkeiten ‚als Chance für sich selbst‘ geschaffen hat und dass die Natur auch einer ‚menschlich gewordenen‘ menschlichen Kultur bedarf.

Herrigel wies darauf hin, dass es darum gehe, die typisch menschlichen ‚Medien‘ sichtbar zu machen, die sich erkennend vor die unmittelbare Begegnung mit der Welt schieben, und dass diese menschlichen Medien um der Welt willen existierten. Er schrieb:

¹⁷⁹ Leo Gabriel. Mensch und Welt in der Entscheidung. Wien 1961. S. 12.

„Es sind die ‚Medien‘ kenntlich zu machen, die sich vor das Unvermittelte, aber Vermittelbare, geschoben haben müssen, um dann zwischen ihm und dem Vermittelten zu stehen; durch deren Anstoß die Abwandlung des Urprünglichen eine ‚Ableitung‘ und Wandlung in sekundäre, der Ursprünglichkeit beraubte Phänomene, das Absolute eine ‚Relativierung‘ erfährt.

In welcher Weise dann auch immer diese Antastung der ursprünglichen und absoluten Gestalt der Welt vor sich gehen mag, durch die es zum Hervortreten einer neuen – aber zugleich auch sekundären – Region des Seins und Sinnes kommt, so ist doch ohne weiteres einleuchtend, dass diese Instanzen der Vermittlung des Unmittelbaren selbst metalogischer Art sein, ja sogar dieser selben Sphäre primärer Sinnhaftigkeit angehören müssen, um die Rolle spielen zu können, zu der sie berufen sind.

Ja noch mehr: nicht etwa willkürlich und unversehens treten sie auf; sondern ihr Auftreten und ihre Leistung liegen in ihrem Sein und Sollen derart begründet, dass sie selbst zum absoluten Sinne der Welt zu rechnen sind, aus ihm heraus und um seinetwillen fungieren.“¹⁸⁰

Die menschliche Kultur und Technik (als Ausfluss menschlichen Denkens) würden dann, trotz ihres derzeitigen Missbrauchs, letztlich nicht zwingend gegen die Natur wirken, sondern mit ihren Werkzeugen des Kultivierens auch zum Einklang mit der Natur, zum Absichern des sich höherentwickelnden Überlebens der irdischen Natur überhaupt beitragen ‚können‘.

Die Natur kann nicht anders als sich zu bewegen, dieses Bewegen zu stabilisieren und höherorganisierend weiter zu tragen.

¹⁸⁰ Eugen Herrigel. Urstoff und Urform – Ein Beitrag zur philosophischen Strukturlehre. Tübingen 1926. S. 88 f.

Zur Zeit verwendet der Mensch (als Teil oder Glied der Natur) allerdings seine kulturellen und technischen Werkzeuge chaotisch und selbstsüchtig gegen die Natur.

Dies ‚muss‘ aber nicht so bleiben und ‚muss‘ sich auch nicht zum selbst zerstörerischen Weltuntergang intensivieren.

Der Mensch, bzw. die Menschheit, ‚darf‘ und ‚kann‘ vielleicht auch den Einklang mit sich selbst und mit der Natur finden.

Weder ein finaler Weltuntergang noch ein finales Paradies sind vorgegeben.

- Es geht weder um einen traditionsverhafteten Kult des Rhythmus, noch um ein postmodernes Überschätzen der Kreativität.
- Es geht sowohl um ein kreatives Ändern des Rhythmus des Alten, als auch um ein Fassen des kreativ Neuen in einen neuen Rhythmus.
- Es geht nicht nur um einen freien Umgang mit Ordnungen, sondern auch und letztlich um den ordentlichen Umgang mit der Freiheit!

Es kommt eben darauf an.

Platonismus und Dreieinigkeit

Für das Verstehen meiner Position erscheint es mir auch wichtig, mein Verständnis des Platonismus zu berücksichtigen, gegen den ich mich abzusetzen versuche. Das Gedanken-Modell des Platonismus zeigt sich in meinem Modell nämlich als ein Denkansatz, der von einer jenseitigen ‚Essenz‘ (Sosein) ausgeht. Diese jenseitige Essenz (dieses jenseitige Wesen) wird dabei entweder als ein entfaltetes Sosein (eines oder vieler Urbilder) oder in einer unentfalteten oder eingefalteten Art angenommen.

Im Platonismus wird unterstellt, dass dieses Wesen ein von der realen Erscheinung losgelöstes (absolutes), reines, ewig dauerndes, zeitloses Sosein sei bzw. habe.

Die werdenden und vergehenden Erscheinungen der Welt werden dann, bezogen auf diese absolute Wesenheit (bezogen auf den Inbegriff der Urbilder), als aus diesem Wesen ‚herausgetretene‘ Existenzen aufgefasst. Existieren würde hier ein Heraustreten aus etwas Jenseitigem sein. Auf diese Weise wird die absolute ‚vollkommenen Essenz‘ (das reine Sosein) in der werdenden und vergehenden Welt zur ‚unvollkommen existierenden Essenz‘.

Es geht also im Platonismus gar nicht um ‚Dasein‘ und ‚Sosein‘, sondern bloß um Sosein (absolut) und Sosein (relativ). Die ‚Existenz‘ ist ihm dabei nur der Übergang des ersten Soseins in das zweite Sosein. Es handelt sich daher nur um die Metamorphose des Urbildes zum Abbild hin.

Das Sein wird im Platonismus also als ‚Essenz‘, als Sosein gedacht. Diesem Ansatz folgen meiner Ansicht nach

alle Gottes-Bilder, die auch das Göttliche (Gottheit) als Essenz, als Wesen (urbildlich oder eingefaltet) auffassen.

Zusammengefasst: Dem Gedanken-Modell des Platonismus liegt aus meiner Sicht die Auffassung zugrunde, dass das ‚Wesen‘ einer Sache als absolutes Sosein (Urbild) in offener oder versteckter Art jenseits der Sachen sei und dass aus dieser jenseitigen Essenz (Sosein) dann das Dasein der Sache als Abbild ‚heraustrete‘ und dadurch eben erst ‚existiere‘. Es geht in diesem Gedanken-Modell daher beim Dasein nur um ein Dasein als konkretes, unvollständiges und aus dem reinen, absoluten Wesen (Essenz, Sosein) herausgetretenes (existierendes) ‚mangelhaftes Sosein‘.

Das Sein wird im Platonismus also als reine Essenz, als reines, abstraktes, transzendentes Sosein gefasst, aus dem dann die Existenz des weltlichen Soseins, das ‚Dasein‘ genannt wird, heraustrete.

Dieses Modell jongliert nur mit verschiedenen Soseins. Das Dasein, die Existenz, ist in ihm daher, soweit es sich um ein lebensweltliches Dasein handelt, bloß ein unvollkommenes, sündhaftes, abgetrenntes, ‚herausgetretenes Sosein‘.

Ein ‚echtes Dasein‘, die ‚eigentliche Existenz‘, kommt im Platonismus dagegen nur dem jenseitigen Sosein zu. In diesem Falle bezeichnet dann das Wort ‚Existenz‘ ein weltflüchtiges Heraustreten aus dem unechten lebensweltlichen Dasein.

Wird also vom Sosein geredet, dann geht es bei der Existenz um ein Heraustreten aus etwas Jenseitigem, wird dagegen das echte Dasein gesucht, dann meint man mit Existenz das Heraustreten aus dem lebensweltlichen Sosein zu einem jenseitigen Grund hin.

Das Wort ‚Existenz‘ bekommt dadurch eine doppelte und gegensätzliche Bedeutung:

- im ersten Fall tritt etwas aus einem Jenseits heraus, um zur Welt zu kommen, um ‚überhaupt‘ zu ‚existieren‘;
- im zweiten Fall trete ich aus der Welt heraus, um in Kontakt zum jenseitigen Grund zu kommen, damit ich ‚wirklich‘ und ‚echt‘ existiere.

In meinem Modell ist dagegen die Existenz die Fülle des Daseins eines in der Welt und durch die Welt geborenen So- und Wertseins. Im Erleben wird diese Fülle als Daseins-Aspekt der Erscheinung erlebt.

Ontologisch gesehen ist in meinem Modell daher das Sein nicht Wesen (nicht Essenz), sondern Fülle, Kraft (Existenz). Als Gegenwärtigsein in der Erscheinung ist es eben Fülle des Daseins. Das Dasein ist der Erlebens-Unterschied zum Wesen, d. h. zum Sosein und Wertsein der Erscheinung.

Die gemeinte Existenz der Theologen, d.h. das, was sie anpeilen, ist meiner Ansicht nach genau so wenig etwas ‚Herausgetretenes‘, wie das ‚Atom‘ der Physiker etwas ‚Unteilbares‘ ist.

Man muss eben auch hier die ‚Begriffe retten‘, bzw. ‚richtig stellen‘, in dem man beim Wort ‚Existenz‘ nicht etymologisch das Wort rettet, sondern das mit ihm Benannte.

Die Existenzphilosophie vermischt und verwischt nämlich oft diesen von mir gemeinten Existenz-Begriff mit dem vorher beschriebenen der platonischen Phänomenologie.

Für mich erscheint die Existenzphilosophie aber gerade im Unterschied zur Phänomenologie. Sie ist ja im Widersprechen aus dieser hervorgegangen. Eingeleitet wurde die Existenzphilosophie unter

anderem bereits durch Schellings Kritik an der Wesens-Philosophie Hegels.¹⁸¹

Existenzphilosophie ist für mich daher nicht dadurch charakterisiert, dass sie die konkrete lebensweltliche Erscheinung als ein aus dem absoluten Wesen (aus der absoluten Essenz), d. h. als ein aus einem Sosein ‚herausgetretenes‘, heraus geworfenes anderes Sosein betrachtet. Sie ist für mich nicht eine Philosophie, die das Wesen dieses lebensweltlichen Soseins in seiner Struktur zu erfassen sucht, sondern sie ist das Bemühen, im lebensweltlichen Sosein, in dessen Wesen, d. h. in der Essenz der lebensweltlichen Erscheinung zu dessen Dasein vorzudringen.

Dieses lebensweltlich gespürte Dasein lässt sich als Existenz in keiner Weise von einem Sosein oder von einem Wesen, d.h. in keiner Weise von einer Essenz (weder von einer diesseitigen noch von einer jenseitigen) trennen oder von diesem oder jenem Wesen ableiten und ist daher auch nicht aus diesem oder jenem Wesen herausgetreten.

Das Dasein (die Existenz) lässt sich nicht von einem Sosein (von einer Essenz) ableiten, wie bereits Schelling in seiner Kritik an Hegel treffend angemerkt hat.

Das Wort ‚Existenz‘ vernebelt allerdings mit seiner etymologischen Bedeutung diesen Verhalt, indem es die Existenz als ‚herausgetreten‘ suggeriert.

Zusätzlich wird gedanklich die Form vom Wesen getrennt und das Wesen als der Inhalt der Form ‚eingeredet‘.

¹⁸¹ Friedrich Wilhelm Josef Schelling. Aus den Münchner Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie. In: „Schelling“ – Ausgewählt und vorgestellt von Michela Boenke. München: Diederichs, 1995. S. 354 und 353. (ISBN 3-424-01283-1)

Das Wesen, die Essenz, ist in meinem Modell immer Sosein und immer Form, nie Inhalt. Inhalt ist das Dasein, die Identität. Die Identität darf man dabei nicht mit Gleichheit verwechseln.

Auch das, was als ‚Stoff‘ oder als ‚Materie‘ benannt wird, ist letztlich nur Form, Bewegung, nie Inhalt.

Mit den Wörter-Paaren ‚Form-Stoff‘, ‚Form-Materie‘, ‚Form-Wesen‘, ‚Form-Inhalt‘ erfolgt eine gigantische Vernebelung des klaren Denkens, die bereits von Aristoteles¹⁸² eingeleitet wurde.

Im Erleben geht es beim Berühren der Existenz nicht um ein Heraustreten aus einem Wesen, aus einer Essenz, und schon gar nicht um ein Eintreten in eine jenseitige Essenz (Sosein). Das Berühren der Existenz ist als ein ‚Stehen‘ im Dasein vielmehr ein die Form, ein das Sosein (das Wesen) durchdringendes Eintauchen in dieses. Das Wort ‚Ekstase‘, das oft in diesem Zusammenhang genannt wird, ist ebenfalls ein irreführendes Wort. Irreführend ist auch, die Existenz mit dem ‚Nichts‘ zu ‚begründen‘. Hier gilt es, begrifflich das ‚Nichts‘ (die Un-Möglichkeit) von der sog. ‚Leere‘ (der Möglichkeit, dem Grund, der Fülle) zu unterscheiden.

Bestenfalls erlebt sich die Existenz als ein Vertiefen der sinnlich oberflächlichen Essenz des lebensweltlichen Soseins. Die Existenz wird dann erlebt als das Berühren des Grundes, als Erfüllt-Sein, was dann als der Erlebens-Aspekt ‚Dasein‘ erscheint.

Dass auf dem Weg dorthin ein dem jeweiligen sinnlich vermittelten Sosein unterlegtes und es umfassendes Ur-Phänomen (‚Soheit‘) geschaut wird, ist richtig, aber das Wesen dieses Ur-Phänomens ist weder ein ‚jenseitiges‘

¹⁸² Vgl. Fritz Mauthner. Aristoteles – ein unhistorischer Essay. Berlin 1904. Vgl. auch die virtuelle edition: <www.mauthner-gesellschaft.de>

Ur-Bild (als Sosein), noch ist es das Dasein. Es ist vielmehr der Beginn des lebensweltlich erst werdenden ‚intersubjektiv Gemeinsamen‘, der Beginn der Sprache. Am Anfang war das Wort, das es zu retten gilt, bevor man Seelen retten kann. (vgl. Konfuzius¹⁸³ und Tillich¹⁸⁴)

Also: weder die Existenz tritt aus einer jenseitigen Essenz (Sosein) heraus, noch erreicht man seine Existenz durch Heraustreten aus dem lebensweltlichen Sosein, sondern genau umgekehrt: die Existenz durchdringt die lebensweltliche Erscheinung zu ihrem formlosen Grund hin bzw. erfüllt vom Grund her die lebensweltliche Erscheinung.

Die Existenz leitet sich daher nicht von der Essenz ab, sondern durchflutet die Essenz vom gründlichen Dasein her.

Die Existenz kann weder von der Essenz oder umgekehrt die Essenz von der Existenz abgeleitet werden, noch gibt es zwischen Existenz und Essenz eine ‚Grenze‘. Es gibt auch keine Grenze zur Identität hin. Diese ist grenzenlos.

Grenzen gibt es nur innerhalb der Essenz, die eben gerade durch Grenzen konstituiert wird.

Es ist daher in meinem Modell eigentlich Un-Sinn, davon zu sprechen, dass man zur Gottheit bzw. zum Göttlichen durch Überschreiten einer Grenze gelange.

Wenn ich mein Gesicht im Spiegel betrachte, dann gelange ich ja auch nicht nur dadurch zum Spiegel, dass ich

¹⁸³ Kungfutse (Übers. Richard Wilhelm) Gespräche (Lun Yü). Buch 13/3. Jena 1921

¹⁸⁴ Paul Tillich. Auf der Grenze. Eine Auswahl aus dem Lebenswerk. München 1987 (ISBN 3-492-10593-9)

diesen außerhalb der Grenzen meines gespiegelten Gesichtes suche.

Mein Spiegelbild selbst ist allerdings begrenzt, deswegen ist es ja Bild, aber es begrenzt deswegen nicht den Spiegel.

Das Göttliche ist grenzenlos unbegrenzt. Es gibt zum Göttlichen hin weder eine Ekstase noch gibt es aus dem Göttlichen heraus eine grenzüberschreitende Existenz.

Das Existieren ist daher (gedanklich isoliert als Identität betrachtet) gerade kein Verändern, kein Bewegen, keine Energie. Es ist nicht Energie (Akt), sondern es ist Dynamik (Potenz) als bewegungslose Kraft-Fülle. Existieren ist im Grunde unbewegter ‚Zu-Stand‘, eine Verwurzelung im Grund.

Existieren ist, als zeitloses (vergehensloses) Dauern, daher genau das Gegenteil einer ‚spannenden Bewegung‘.

Spannungen gibt es nur im Wirken, nicht aber zwischen Möglichkeit (Potenz) und Wirken (Akt). So wie es auch keine Grenze zwischen Wirklichkeit (Akt, Energie) und Möglichkeit (Potenz, Kraft) gibt.

Die grenzenlose Möglichkeit (Kraft) erfüllt vielmehr alle Wirklichkeit, alle Energien, alle Bewegungen, alle Akte.

Grenzen gibt es daher nicht zwischen dem Göttlichen (als dem sog. Absoluten) und dem angeblich abgefallenen Nicht-göttlich-Seienden, sondern nur zwischen Seiendem.

Sünde ist daher, wie Florenskij¹⁸⁵ treffend ausdrückte, nicht die Grenze zwischen Gottheit und Mensch, sondern

¹⁸⁵ Pavel Florenskij. „Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit“. in: Pavel Florenskij: „An den Wasserscheiden des Denkens“. Berlin. Kontext Verlag

Sünde sind die abschottenden Grenzen zwischen den Menschen und zwischen dem vereinzelt Menschen und der Natur. Diese Grenzen verhindern, dass aus den vereinzelt Menschen der ‚Mensch‘, d. h. die inter-subjektive bzw. meta-subjektive ‚Menschheit‘ als ‚Leib Christi‘ wird.

Dieses Aufziehen von Grenzen zwischen sich und dem Seienden kann man wiederum als ein ‚Heraustreten‘ aus dem Seienden auffassen und als die spezifische Chance menschlicher Existenz betrachten: als eine Chance, die als ‚Sünde‘ verspielt, im ‚gründlichen‘ und grenzüberschreitend verbindenden Bezug zum Seienden hin aber menschlich realisiert werden kann.

Hier treffen wir auf eine weitere Bedeutung des Wortes ‚Existenz‘, die das ‚Heraustreten‘ aus der unmittelbaren Verwobenheit des Seienden bezeichnet.

Diese distanzierte und überlegene Position gibt dem Menschen das, was man Freiheit des Handelns nennt, und verlangt ihm das ab, was man mit Verantwortung bezeichnet.

Wenn ich in meinem Modell daher von ‚außerhalb‘ spreche, dann meine ich immer nur ein ‚Außerhalb innerhalb des Seienden‘, nie etwas ‚jenseits‘ des Seienden. Wobei mit dem Seiendem nicht nur das gegenwärtig Aktuelle, sondern das Ganze gemeint ist, welches das Gewesene und Kommende raumzeitlich umfasst.

Das ‚Nichts‘ liegt als ‚Grenze‘ auch nur innerhalb des Seienden, das aber durch die ‚Leere‘ (Grund, Formlosigkeit, Kraft, Identität) ‚erfüllt‘ ist.

Es gibt keine Grenze von der ‚Leere‘ zum ‚Nichts‘ hin. Das Nichts ist Grenze und die Leere ist grenzenlos. Die Leere erfüllt das Nichts grenzenlos, deshalb gibt es ja die Erscheinung.

Wie dieses Erscheinen erfolgt, lässt sich weder in einem polytheistischen noch in einem monotheistischen Modell klar und deutlich darstellen. Von ‚einem‘ Gott oder von ‚vielen‘ Göttern zu sprechen ist in ähnlicher Weise vor-christlich.

Der Fortschritt des christlichen Modells liegt meines Erachtens im Gedanken der ‚Dreieinigkeit‘, worunter nicht eine ‚Vereinigung‘ (eventuell sogar hierarchisch angeordnet) von drei ‚selbständigen‘ Positionen zu verstehen ist, wie man sie zum Beispiel als Einheit von Brahman (formloser und wirkungsloser Einheitsgrund des Seins), Shiva (erneuernde Kreativität im Seienden) und Vishnu (erhaltender Rhythmus im Seienden) modellieren könnte.¹⁸⁶

Jene christlich-artige ‚Vereins-Meierei‘, welche die Dreieinigkeit als einen ‚drei Personen Verein‘ diskutiert und sich darum streitet, wer von diesen drei Personen der Vorsitzende sei und wer eigentlich wie diesem Verein angehöre, ist meiner Ansicht nach ein Rückfall in vor-christliches Gerede.

Ich folge in meinem Modell der Ansicht von Meister Eckhart¹⁸⁷, der **gedanklich** ‚in‘ der Dreieinigkeit klar zwischen ‚Gottheit‘ (hl. Geist, wirkungs- und formloser Grund), ‚Gott‘ (Vater, wirkendes Ganzes) und menschengewordenem ‚Sohn‘ unterschieden hat.

¹⁸⁶ vgl. Horst Tiwald. *Bewegen zum Selbst. Diesseits und jenseits des Gestaltkreises*. Hamburg 1997 (ISBN 3-9804972-3-2)

¹⁸⁷ vgl. meine im Internet abgelegten Texte: www.tiwald.com

Jenen wirkenden ‚Gott‘ könnte man eventuell als ‚Wirklichkeit hinter (oder über) der Wirklichkeit‘ bezeichnen. Die ‚Gottheit‘ wird dagegen im Gedanken-Modell von Eckhart eindeutig als form- und wirkungslos und daher als Fülle und nicht als eine wirkende Wirklichkeit gedacht.

Im Gedanken-Modell hat zwar ‚Gott‘ ein Wesen, die ‚Gottheit‘ jedoch nicht. Sie ist reine Existenz.

Diese Unterscheidung gilt aber nur im gedanklichen Modell. Existieren tut nur die Einheit der Dreieinigkeit.

In meinem Eckhart folgenden Modell ist daher die ‚Einheit‘ wesentlich, die sich lebensweltlich in Jesus konkretisiert, der gerade deswegen ‚Sohn‘ ist, weil er die ‚Einheit‘ ist, die sich im Menschen (das ‚Ganze‘ der werdenden Welt mit der im ‚Grund‘ verankerten ‚Liebe‘ umfassend) zur werdenden ‚Menschheit‘ geweitet hat.

Die ‚Einheit‘ ist damit konkreter, gründlicher und personaler ‚Weg‘ geworden.

Auf diesem Weg der Menschwerdung (zur Menschheit, zum Leib Christi hin), an dessen Beginn das ‚Wort‘ stand, integrieren sich die vereinzelt Menschen (die durch ‚Grenzen‘ voneinander ‚sündig‘ getrennten Menschen) zu einem Ganzen.

Dies erfolgt über den Aufbau einer ‚intersubjektiv gemeinsamen‘ Sprache. Diese ist daher zu retten, wenn man die Seelen retten will: sie ist vom Menschen in der Welt durch die Welt zur Welt zu bringen.

Wenn nun die Existenzphilosophie von Kierkegaard bis Sartre eine „Ich-Philosophie, keine Es-Philosophie“ war, die das Ich als Urfaktum betrachtete, dessen Existenz ein nicht mehr reduzierbares und

reduzierbares Urphänomen sei¹⁸⁸, dann erscheint in meinem Modell der Gedanke der ‚Existenz‘ etwas anders.

Das Ich ist für mich keineswegs Urfaktum. Nicht nur das „*Du ist älter als das Ich*“, sondern zuvor war schon die Geborgenheit des unbegrenzten ‚Wir‘, das lebensweltlich als Menschheit erst ‚Leib‘ werden muss.

Nicht das ‚Nichts‘, welches das isolierte ‚Ich‘ lebensweltlich ‚erzittern‘ lässt, ‚gründet‘ die Existenz, sondern ein fundamentales ‚Wir‘, das uns Geborgenheit gibt und uns lebensweltlich als ‚Weg‘ aufgegeben ist.

Ohne achtsame Leiblichkeit kann dies meiner Ansicht nach nicht gelingen. In der Leiblichkeit sollte aber gedanklich klar zwischen dem Sosein und Dasein unterschieden werden. Nur innerhalb meines Soseins gibt es nämlich, wie schon wiederholt betont, konstituierende Grenzen, nicht aber gibt es eine Grenze zwischen Sosein und Dasein, zwischen der sich verändernden Erscheinung und der Identität dieser Bewegung.

Daher gibt es auch für meine Identität (als dem Kern der Leiblichkeit) keinen „*Umschlag in das totale Nichts*“. Hinsichtlich meiner Identität gibt es daher keinen Tod, kein Nichts, sondern nur die Fülle als ‚ewiges‘ Leben. Auf das Nichts trifft zwar der Menschen ‚nach‘ seiner ‚Wirklichkeit‘ im Tod, aber im ‚Grunde‘ nicht.

Es geht aber trotzdem nicht darum, sich gedanklich nur zwischen dem Grund (Gottheit) und dem Ganzen (Gott) hin und her zu bewegen. Der Sohn ist nämlich das vereinigende Zentrum und keine Randerscheinung!

¹⁸⁸ Leo Gabriel. Existenzphilosophie. Wien-München 1968 (2. Aufl.) S. 281.

Der Sohn ist im christlichen Modell nicht das Einzelindividuum Jesus, sondern der Christus gewordene Jesus, der in seiner Liebe (als das Drei-Eine) alles werdende umfasst. Der Sohn ist das neue inter- bzw. meta-subjektive Ganze.

Es gibt ‚neben‘ dem Sohn weder einen von ihm isolierten Gott noch eine isolierte Gottheit.

Zu diesem Gedanken darf man sich durchringen. Gottheit und Gott sind im Sohn, sind ‚in ihm‘ zur Dreieinigkeit geworden und der Sohn selbst wird auch zeitlich die werdende Welt umfassen. Die Einzelmenschen sind der Potenz, der Möglichkeit und der Kraft nach in der Gemeinschaft, im Sohn, in Jesus.

In ihm finden sie ihren Grund und erwarten das Einstellwirken vom Ganzen her. Aber dieses Einstellwirken ist nicht determinierend, sondern nur richtend.

Das liebende Augenmaß der menschlichen Freiheit ist daher gefragt, um im Wagnis das meta-subjektive Ganze, die liebende Menschheit als Leib Christi aufzubauen.

Dieser Leib Christi wird aber nicht nur über ein Hinhören auf das Einstellwirken und durch ein hörig ‚mechanisches‘ Befolgen dieser Stimme verwirklicht. Ganz im Gegenteil. Wäre dies hinreichend, dann hätte es der Dreieinigkeit nicht bedurft.

Das Hinhören und Folgen könnten auch andere meditative Religionen leisten. Es bedurfte aber des Sohnes, d. h. der Freiheit, es bedurfte der Tat, trotz des Einstellwirkens Gottes. Das Göttliche hat sich im Sohn in einem neuen Weg realisiert. Das Göttliche erfüllt sich im Sohn zur ‚neuen Freiheit‘ der liebenden Tat.

Hier ist im Wagnis christliche Ver-Antwortung als freie und liebende Be-Antwortung zu suchen.

Man darf sich nicht um diese christliche Verantwortung herumdrücken, indem man sich bloß als braves Werkzeug Gottes ‚öffnet‘. Das ist zwar notwendig aber nicht hinreichend. Es bedarf der Tat im verantwortungsvollen Wagnis.

Das Christentum darf sich nicht bloß anbetend um den Sohn herumdrücken, sondern muss ‚in ihm‘ im Wagnis den Leib Christi als meta-subjektive Gemeinschaft erst tat-künftig bauen.

Wenn der Mensch zum Grunde sich geöffnet hat, dann ist er der Möglichkeit, der Kraft nach im Sohn. Der Sohn ist die Einheit. In ihm besteht gar nicht die Frage, ob er über etwas in der Einheit verfügen kann oder nicht oder ob ihm als Einheit etwas besitzrechtlich zusteht oder nicht. Gerade diese geborgene und bergende Fraglosigkeit und gründliche Selbständigkeit macht ja das Eine und damit den Sohn und das ‚im Sohn sein‘ aus.

Das existenzialistische Wort vom ‚Sein zum Tode‘ müsste man auch ‚richtigstellen‘, wenn man mit Sein die ‚Möglichkeit‘ (Leere) meint.

Denn dann gibt es kein ‚Sein zum Tode‘, denn der Tod kann (als Nichts innerhalb des Seienden) dem Sein (als Grund) nichts anhaben.

Es gibt dann nur ein ‚Sein in der Ewigkeit‘ und ein ‚Werden und Vergehen zum Tode hin‘.

Es gibt daher nur dem Werden nach ein ‚endlich-unvollkommenes Menschsein‘, nicht aber dem Grunde nach. Der Mensch ist seinem Grunde nach vollkommen.

Dieses Vollkommene kann nie und nimmer in ein totales oder auch partielles Nichts umschlagen. Mein ‚Selbst‘ ist ewig.

Das ‚Selbst‘ ist meine formlos kräftige Identität. Was zum Nichts geht, das ist nur mein Sosein, das aber als Bewegung ohnehin sich von Augenblick zu Augenblick ändert, also ständig stirbt und als Sosein neu geboren wird.

Um die Identität kann man sich gar nicht ‚fürchten‘, da sie kein Sosein hat, und ‚Angst‘ braucht man sich um sie auch nicht zu machen, denn sie ist ewig.

Angst gibt es nur, wo man ohne gründliche Orientierung ist, sei es, weil man sie verloren hat, sei es, dass es im werdenden Ganzen überhaupt noch keine Orientierung gibt, mich also ‚der Vater verlassen hat‘ und ich in meiner gründlichen Freiheit selbst die ‚neue Tat‘ im Wagnis setzen muss! Diese Angst ist schrecklich, und es wäre angenehmer, wenn der Vater ‚es für mich richten‘ würde, also ‚den Kelch an mir vorübergehen ließe‘.

Aber Sohn zu sein heißt, sich darauf einzurichten, das Ganze später tragen zu müssen, also auch den Mut und das Wagnis des gründlichen Selbständigseins auf sich zu nehmen.

Die Wirklichkeit bleibt nie hinter der Möglichkeit zurück und kann auch der Möglichkeit nie voraneilen. Es besteht hier kein Wettlauf

zwischen zwei Sosein. Die Möglichkeit hat keine Qualität. Qualität ist Sosein.

Die Wirklichkeit geht auch nicht aus der Möglichkeit hervor, sondern aus der Un-Möglichkeit, aus dem Nichts. Die Möglichkeit ist kein Werden und es kann daher auch aus ihr nichts werden. Gott, nicht die Gottheit, hat die ‚Welt aus dem Nichts geschaffen‘.

Gott ist als Ganzes die Negation (besser: das ständig rettende Negieren des Nichts), er ist Leben, er ist das Umfassende der werdenden Nicht-Unmöglichkeit.

Meine Grund-Wörter sind ‚Möglichkeit‘ und ‚Un-Möglichkeit‘. Auf diese hänge ich die anderen Wörter gleichsam auf. Die Un-Möglichkeit ist das Nichts und die Sicherheit. Die Sicherheit gibt es daher nicht als Erscheinung, sondern nur als ‚scheinbare‘ Grenze.

Die Selbst-Negation der Un-Möglichkeit ist die Nicht-Unmöglichkeit. Diese ist die Wahrscheinlichkeit (der für ‚wahr‘ genommene ‚wahrgenommene‘ Schein, das Phänomen, das Sosein). Die werdende Erscheinung, d. h. die Wirklichkeit ‚ist‘ eben, weil sie ‚möglich‘ ist und nur, weil es möglich ist, d. h. weil sie mit Dasein erfüllt ist.

So grenzt das Nichts als Grenze die eine Erscheinung innerhalb des Seienden von der anderen Erscheinung ab.

Ohne Nichts, ohne Grenzen, ohne Definiiertheit würde es keine Erscheinungen geben, würde es kein Sosein geben. Aber auch ohne die Daseins-Fülle würde es keine Erscheinungen geben, kein Seiendes geben.

Die Grenzen geben dem Seienden die scheinbare Sicherheit der Form. Sicherheit ist aber Un-Möglichkeit, ist Nichts.

Der Mensch hat meines Erachtens kein Sicherheitsbedürfnis, es sei denn als Todes-Trieb, wenn man diesen entdeckt. Ich kenne ihn persönlich nicht.

Ich kenne aber das Bedürfnis nach Dasein, nach Wirklichkeit, das eben nur als Wahrscheinlichkeit, als Unsicherheit gegeben ist. Insofern habe ich ein Unsicherheitsbedürfnis.

Ich muss also die ‚eine Sicherheit vorgaukelnde Form‘ kreativ durchtauchen, um zur wahren, nicht zur wahrscheinlichen Erscheinung zu kommen.

Ich muss im Sosein zum Dasein durchdringen, das eben immer einerseits Geborgenheit im Grunde, andererseits Unsicherheit im Dasein ist.

Es mag die ‚Sünde‘ der Menschen sein, dass sie im Seienden ‚Geborgenheit‘ suchen und sich dort deshalb ‚abgrenzen‘, dagegen aber von Gott Sicherheits-Garantien verlangen.

Der Grund gibt Geborgenheit für die Ungeborgenheit im Seienden. Ich muss diesen Spagat ‚wagen‘.

In meinem Modell gibt es auch kein Nicht-Sein, sondern bloß eine Un-Möglichkeit. Ich sehe auch nicht, wie die Wahrscheinlichkeit (Wirklichkeit, Nicht-Unmöglichkeit) durch die Sicherheit (Un-Möglichkeit, Nichts) bedroht werden könnte. Das Nichts ist kein Etwas.

Das Nichts bedroht nicht das Seiende, sondern Seiendes wird nur durch Seiendes bedroht. Bewegung wird nur

durch Bewegung verändert. Das Nichts schafft genau so wenig, wie die Leere dies tut.

Das Nichts wirkt nicht und ist nicht wirklich. Es bedroht nicht. Das Nichts ist keine Wirklichkeit, so wie die Leere keine Wirklichkeit ist.

Aber die Leere durchflutet die Wirklichkeit und die Wirklichkeit (das Wirken, der Vater) schafft aus dem Nichts und mit dem Nichts seine Wirklichkeit. Es gibt, da alles Bewegung ist, die ihr Sosein (ihren Ort) nie ‚sicher‘ hat und von scheinbarem Augenblick zu scheinbarem Augenblick ‚stirbt‘ und als Erscheinung in jedem Augenblick gleichzeitig neu am nächsten scheinbaren Ort ‚geboren‘ wird, ohnehin nur ein ‚Sein im Tode‘, eine ‚Fülle im Nichts‘.

Das werdende inter- und meta-subjektive Ganze, der Leib Christi, überdauert als umfassendes Ganzes das Einzelindividuum und ist, so wie dieses, ein gründliches Sosein, ist Wirklichkeit.

Der Mensch ist als Individuum einerseits in seiner Identität im Grunde ‚ewig‘ (dauernd), andererseits aber als Glied des Leibes Christi eine wirkende Bewegung zum Ganzen hin.

Das überindividuell werdende Ganze (der Leib Christi) ist ebenfalls in seinem Grunde ewig (‚dauernd‘), aber zusätzlich ‚in der Welt‘ als werdendes Sosein auch zeitlich ‚unvergänglich‘.

Im christlichen Gedanken-Modell ‚stirbt‘ auch der Leib Christi als wirkende Wirklichkeit nie. Er ist als meta-subjektiver aber real wirkender und wirklicher Leib ‚auferstanden‘.

„Man behaupte nicht, dass ich nichts Neues gesagt habe; die Anordnung der Themen ist neu. Wenn man Ball spielt, so ist es ein und derselbe Ball, mit dem der eine wie der andere spielt, aber der eine schlägt ihn treffsicherer.

Ich würde mir eben so gern sagen lassen, dass ich alte Wörter benutzt habe. Als ob dieselben Gedanken nicht durch eine neue Anordnung eine selbständige neue Abhandlung bildeten, wie auch dieselben Wörter durch ihre andere Anordnung neue Gedanken bilden.“

Blaise Pascal (1623-1662)