

# **Was ist Erleuchtung?**

Über Methoden zur Selbstbefreiung  
und dahinter liegende Strukturen

## **Diplomarbeit**

zur Erlangung des  
Magistergrades  
der Philosophie  
an der Fakultät für  
Human- und Sozialwissenschaften  
der Universität Wien

vorgelegt von

**Michael Horvath**

September 2003

Wien

## Inhalt

<b>I</b>	<b>Vorgedanken</b>	<b>4</b>
<b>II</b>	<b>Erleuchtung</b>	<b>6</b>
II.1	Von der Lehre zur Leere	12
II.2	Von Zeit zu Zeit	18
II.3	Vom Himmel auf die Erde	23
II.4	Exkurs: Vom Kamel zum Löwen zum Kind	31
<b>III</b>	<b>Durch Wissenschaft?</b>	<b>33</b>
III.1	Fritjof Capra	34
III.2	Newton und Sein	37
III.3	Einstein und Werden	43
<b>IV</b>	<b>Durch Philosophie?</b>	<b>50</b>
IV.1	Ludwig Wittgenstein	52
IV.2	Aussagen und Sein	57
IV.3	Sprachspiele und Werden	63
<b>V</b>	<b>Durch Kampf?</b>	<b>69</b>
V.1	Morihei Ueshiba	71
V.2	Kata und Sein	75
V.3	Ki und Werden	79
<b>VI</b>	<b>Durch Meditation?</b>	<b>85</b>
VI.1	Eugen Herrigel	87
VI.2	Shisei und Kokyu und Sein	93
VI.3	Satori und Werden	98
<b>VII</b>	<b>Durch Leben.</b>	<b>106</b>
<b>VIII</b>	<b>Nachgedanken</b>	<b>110</b>
<b>IX</b>	<b>Literatur</b>	<b>112</b>

## Tabellen und Abbildungen

Abbildung 1: <i>Mu</i> - Japanisches Zeichen für das Nichts	17
Abbildung 2: Analogien zu Werden und Sein	26
Abbildung 3: Zeitenkreis	27
Abbildung 4: Lebensfraktal	28
Abbildung 5: Bearbeitete Biographien	30
Abbildung 6: Bearbeitete Methoden	30
Abbildung 7: Parallele Struktur von Welt und Sprache im <i>Tractatus</i>	60
Abbildung 8: Sprachkonzept in den <i>Philosophischen Untersuchungen</i>	68

°

---

° Der vorliegende Text folgt der 1998 in Kraft getretenen neuen deutschen Rechtschreibung oder versucht dies zumindest. Wörtliche Zitate aus älteren Texten wurden behutsam aktualisiert.

## I Vorgedanken

Ich komme aus einem kleinen Dorf<sup>1</sup>, und ich wurde katholisch erzogen. Das sind die wichtigsten Gründe dafür, dass ich jetzt eine Arbeit über Erleuchtung schreibe. Als ich nach Wien kam, um zu studieren, war ich fachlich wie menschlich überfordert, weil mein damaliges Weltbild viel zu eng war, um mich in einer Großstadt unter fremden Menschen behaupten zu können.

Beim Wechsel von der Schule an die Universität und vom Land in die Stadt bin ich mir meiner Grenzen schmerzlich bewusst geworden. Etwas hat mich daran gehindert, meine Möglichkeiten auszuschöpfen. Es hat lange gedauert, bis ich mir eingestehen konnte, was es war: Angst.

Im Laufe der Zeit wuchs, halb bewusst, halb unbewusst, der Gedanke in mir, zur Wurzel dieses Problems vorzudringen, um es ein für alle Mal zu lösen. Ich dachte, es würde vernünftig sein, zwar methodisch vorzugehen, mich aber dadurch so wenig wie möglich einengen zu lassen.

Nach Jahren des Probierens sind zwei Methoden übrig geblieben, die ich gleichzeitig oder abwechselnd anzuwenden versuche: Philosophie<sup>2</sup> als geistiger, logischer, westlicher und Aikido<sup>3</sup> als körperlicher, mystischer, östlicher Weg.

Ein Weg ist eine Methode, die eine Bewegung von der Angst zur Freiheit erlaubt. Und Erleuchtung ist etwas, das unterwegs passiert. Oder auch nicht.

---

<sup>1</sup> Tatsächlich kommen die Wörter *klein* und *Dorf* im Namen des Ortes vor.

<sup>2</sup> Siehe auch Kapitel IV „Durch Philosophie?“.

<sup>3</sup> Siehe auch Kapitel V „Durch Kampf?“.

Mit dieser Arbeit möchte ich ein Modell vorschlagen, in dem der Begriff der Erleuchtung seinen Platz hat<sup>4</sup>. Ich werde ihn allerdings nicht dadurch definieren, dass ich ihn von anderen abgrenze. Vielmehr soll sich seine Bedeutung zeigen, indem ich ihn in einen Zusammenhang stelle. Das Modell wird zum einen möglichst abstrakt formuliert sein, damit es in die verschiedensten traditionellen sprachlichen Kontexte übersetzbar ist, zum anderen wird es möglichst einfach sein, damit es praktisch anwendbar bleibt.

Ich bin mir darüber im Klaren, dass dieses Vorhaben nur intellektuelle Einsichten liefern kann, keine spirituellen. Vielleicht kann es den einen oder anderen Leser darin bestärken, sich auf den Weg zu machen, aber es kann ihm keinen Schritt ersparen, denn mit dem Verstehen einer Theorie ist noch nicht viel gewonnen.

Mit dem Netz fängt man Fische,  
nimm die Fische und vergiss das Netz.

Mit der Falle fängt man Hasen,  
nimm die Hasen und vergiss die Falle.

Mit Worten drückt man Gedanken aus,  
nimm die Gedanken und vergiss die Worte.

Wo finde ich einen Menschen,  
der die Worte vergisst,  
auf dass ich mit ihm reden kann?

Dschuang-tse<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Siehe vor allem Kapitel II.3 „Vom Himmel auf die Erde“.

<sup>5</sup> Zitiert in: Nocquet (1988), S. 45.

## II Erleuchtung

Das Wort Erleuchtung steht zunächst meist für ein mystisches Erlebnis im Zuge der Praxis eines Glaubens. Religionen waren tatsächlich die ersten Methoden des Menschen, seine existenziellen Ängste zu kultivieren. Indem er Wissen über das, was er nicht wusste, von Generation zu Generation weitergab und immer wieder umformte, blieb er handlungsfähig und konnte so überleben.

Die Aufklärung brachte eine Individualisierung mit sich, die sich auch auf die Wege zur Selbstbefreiung auswirkte. Der heutige postmoderne Mensch will sich eine Erleuchtung durch einen normierten Glauben nicht mehr zumuten. Ihm erscheinen die überlieferten und damit vorgefertigten Religionen mit ihren anachronistischen Dogmen als zu schwerfällig. Je stärker er wird, desto eher ist er bereit, ausgetretene Pfade zu verlassen, um seinen eigenen zu beschreiten.

Vor der Aufklärung nahmen nur einige wenige Mystiker das Wagnis auf sich, den Schutz der Glaubensgemeinschaft zu verlassen, um beim Überwinden ihrer Angst ausschließlich der eigenen Erfahrung zu vertrauen. Heute steht diese Möglichkeit jedem aufgeklärten Einzelnen offen.

Wer auf einem geeigneten Weg weit genug fortschreitet, wird seinen Platz innerhalb der Ordnung des Ganzen auf ähnliche Weise finden wie die Heiligen früherer Zeiten. Ob er an Gott glaubt oder nicht, ob er körperlich oder geistig übt, ob er sich allmählich oder plötzlich wandelt, wenn er sein Problem gelöst hat, dann wird er das spüren. Erleuchtung bedeutet zwar für jeden Menschen etwas anderes, aber der Weg dorthin folgt, wie ich meine, den ewig gleichen Strukturen.

An dieser Stelle möchte ich das Kapitel *Liebe zu Gott*<sup>6</sup> aus dem Buch *Die Kunst des Liebens* wiedergeben, in dem Erich Fromm die Entwicklung der Religionen mit dem Erwachsenwerden eines Kindes vergleicht.<sup>7</sup> Damit will ich zeigen, wie die Gläubigen selbst Gott im Laufe der Jahrtausende zum Verschwinden brachten, indem sie immer mehr mit ihm zur Deckung kamen.

Solange der Mensch in Einheit mit der Natur lebt, hat er keine existenziellen Ängste und braucht demnach keine Religion. Erst mit dem Essen vom Baum der Erkenntnis, wie es die Bibel bezeichnet, erlebt er sich als getrennt von anderen Lebewesen und Dingen.

Anfangs versucht er, die ursprünglichen Bindungen wieder herzustellen, um so Sicherheit zu gewinnen, etwa indem er Berge oder Bäume als Götter verehrt und Tiere zu Totems macht.

Auf der nächsten Stufe hat er sich bereits handwerkliche und künstlerische Fähigkeiten erworben und verwandelt die Erzeugnisse seiner Hände in Götter. Das ist die Zeit der Götzen aus Lehm, Silber oder Gold, durch die er in Wahrheit das eigene Können und den eigenen Besitz anbetet.

Danach beginnt die Phase der anthropomorphen Gottesvorstellungen. Der Mensch entdeckt sich selbst als höchsten Götzen und gibt seinen Göttern menschliche Gestalt. Hier unterscheidet Fromm zwei Dimensionen der Entwicklung: das Geschlecht der Götter, das weiblich oder männlich sein kann, und den Reifegrad der Verehrung, der von der Reife des jeweiligen Individuums abhängt.

---

<sup>6</sup> Vgl. Fromm (1956/1993), S. 101 – 127.

<sup>7</sup> Zur Geschichte der Religionen gibt es sicher profundere Studien, die Auswahl gerade dieses Autors und Textes hat für mich sentimentale Gründe.

In den meisten Kulturen ist Gott zuerst eine Mutter. „Die Mutterliebe stellt keine Bedingungen, sie ist allbeschützend und allumfassend.“<sup>8</sup> Da sie weder erworben noch verloren werden kann, muss der Mensch seine Handlungen noch nicht verantworten. Er wird sozusagen angenommen, wie er ist.

Später wird aus Gott ein Vater: „Das Wesen der väterlichen Liebe besteht darin, dass er Forderungen stellt, dass er Gesetze aufstellt und dass seine Liebe zu seinem Sohn davon abhängt, ob dieser seinen Befehlen gehorcht.“<sup>9</sup> Auf dieser Stufe beginnt der Mensch, die Unterschiede zwischen guten und bösen Handlungen zu erkennen und festzuschreiben.

Interessanterweise haben sich jedoch auch in patriarchalischen Religionen die mütterlichen Aspekte Gottes erhalten, zum Beispiel in der Figur der Jungfrau Maria im katholischen Christentum.

Der Reifegrad Gottes, das ist die zweite Dimension, die Fromm anhand von archetypischen Erzählungen aus dem Alten Testament beschreibt, wächst mit dem Reifegrad der Menschen, die ihn verehren. „Zu Beginn der Entwicklung finden wir einen despotischen, eifersüchtigen Gott, der den Menschen, den er schuf, als seinen Besitz ansieht und mit ihm machen kann, was er will.“<sup>10</sup>

Der unreife Gott handelt mit der Willkür eines Kindes, er spielt gewissermaßen mit seiner Schöpfung, von der er unbedingten Gehorsam verlangt. In diese Phase fallen Mythen wie die Vertreibung aus dem Paradies oder die Vernichtung der Menschheit durch die Sintflut.

---

<sup>8</sup> Fromm (1956/1993), S. 103.

<sup>9</sup> Fromm (1956/1993), S. 104.

<sup>10</sup> Fromm (1956/1993), S. 108.



In der zweiten Phase wird Gott erwachsen. Sie beginnt mit Erzählungen wie jener vom Versprechen an seinen Lieblingssohn Noah, den einzigen Überlebenden der Sintflut, die menschliche Rasse nie mehr zu vernichten. Gott schließt also mit einem Menschen einen Bund, an den er sich selbst halten muss. Er entwickelt Tugenden wie Gerechtigkeit, Wahrheit, Liebe.

Allmählich werden die anthropomorphen Gottesvorstellungen von abstrakteren abgelöst. Gott hört auf, eine Person zu sein. Er hat jetzt nicht mehr bestimmte Tugenden, er wird zum Symbol dafür: Er ist Gerechtigkeit, Wahrheit, Liebe.

Das Verbot, sich ein Bild von ihm zu machen oder seinen Namen auszusprechen, soll naive Gläubige davon abhalten, ihn als Autoritätsperson anzusehen, der sie die Verantwortung für ihre Handlungen übertragen können.

„In der späteren theologischen Entwicklung wird dieser Gedanke dahingehend weitergeführt, dass man Gott überhaupt keine positiven Eigenschaften zuschreiben soll.“<sup>11</sup> Die so genannte negative Theologie versucht ihn dadurch zu fassen, dass sie feststellt, was er nicht ist. Dadurch wird er noch ungreifbarer, der Sprache noch weniger zugänglich.

Die Konklusion von Erich Fromms Darlegungen ist meinem Verständnis nach, dass die monotheistischen Gottesvorstellungen den Keim des Atheismus schon in sich tragen, um es provokant zu formulieren. Wenn sie auf die Spitze getrieben werden, dann schafft der Mensch Gott vollständig ab, indem er aufhört, über ihn und mit ihm zu reden und anfängt, Tugenden wie Gerechtigkeit oder Wahrheit oder Liebe aktiv und eigenverantwortlich im täglichen Leben zu verwirklichen.

---

<sup>11</sup> Fromm (1956/1993), S. 110.

Das Zeitalter der Aufklärung im 17. und 18. Jahrhundert verstehe ich als einen grundlegenden Wechsel der Strategie beim kultivierten Umgang mit existenzieller Angst. Der Mensch stellt das Wissen erstmals über den Glauben. Je mehr er von der Welt weiß, desto weniger Angst muss er haben, das ist seine Überlegung. Von den gebildeten Eliten ausgehend, werden religiöse Traditionen wie auch staatliche Autoritäten in Frage gestellt, der Gebrauch der eigenen Vernunft soll dem Individuum Freiheit bringen.

„Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen.“<sup>12</sup> Mit dieser berühmt gewordenen Definition beginnt Immanuel Kant seinen Aufsatz *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* in der Dezember-Ausgabe der Berlinischen Monatsschrift von 1784. Als Gründe für die selbstverschuldete Unmündigkeit führt er Mangel an Entschließung und Mut, anders gesagt Faulheit und Feigheit, an.

Die Aufklärer verfolgen einen pädagogischen Anspruch, sie wollen durch schriftstellerische Propaganda alle Schichten der Gesellschaft erreichen. Während in der Renaissance die Wiedergeburt des Menschen aus dem Geist der Antike gefordert wurde und eine umfassende klassische Bildung als Ideal galt, beginnt mit der Aufklärung der Siegeszug der Naturwissenschaften.

In Großbritannien entsteht der Empirismus, der die Erfahrungen der Sinne zur Grundlage aller Erkenntnis erklärt, auf dem europäischen Kontinent bildet sich, vor allem in Frankreich und Deutschland, der Rationalismus heraus, welcher die Wirklichkeit aus reinen Prinzipien des Denkens konstruieren will.

---

<sup>12</sup> Kant (1783), S. 9.

In diesen beiden geistigen Strömungen zeigen sich schon die Paradigmen der modernen Wissenschaft: Auf der einen Seite steht die Beobachtung der Natur, die zum Experiment verfeinert wird, und auf der anderen, nach dem Vorbild der Mathematik, die Bildung von formalen Theorien, die möglichst wenige nicht überprüfbare Annahmen, so genannte Axiome, enthalten.

Mittlerweile hat sich gezeigt, dass das Wissen, das auf diese Art gewonnen wird, prinzipiell nicht dazu geeignet ist, Antworten auf existenzielle Fragen zu liefern. Die religiöse Kompetenz vorwissenschaftlicher Zeiten ist dem aufgeklärten Menschen jedoch abhanden gekommen, als er religiöse Methoden durch wissenschaftliche ersetzt hat. Auf der Suche nach Sinn ist er ratloser als je zuvor.

Im Folgenden werde ich zunächst den Text von Peter Sloterdijk *Der mystische Imperativ*<sup>13</sup> über den Formwandel des Religiösen in der Neuzeit präsentieren, anschließend möchte ich einige grundlegende Überlegungen Henri Bergsons zur Wahrnehmung von Zeit nachvollziehen, um dann eine Theorie der Erleuchtung vorzuschlagen, so seltsam das auch klingen mag.

Könnten wir weisen den Weg,  
Es wäre kein ewiger Weg.  
Könnten wir nennen den Namen,  
Es wäre kein ewiger Name.

Lao-tse<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Vgl. Sloterdijk (1994), S. 9 – 42.

<sup>14</sup> Lao-tse (1979), S. 25, § 1.

## II.1 Von der Lehre zur Leere

Die Wissenschaft füllt den Kopf des Menschen zu Beginn des 21. Jahrhunderts mit immer mehr Antworten, auch wenn er die dazu passenden Fragen selbst gar nicht gestellt hat. In seinem Herzen aber fühlt er in Momenten der Ruhe nach wie vor eine spirituelle Sehnsucht, der er mehr oder weniger naiv gegenübersteht.

Bis ins Mittelalter gab ihm die Glaubensgemeinschaft mit ihren heiligen Überlieferungen, Symbolen und Ritualen eine gewisse Sicherheit. Sie galt ihm als einzige Inspirationsquelle, die er nicht zu hinterfragen wagte. Mit der Aufklärung ging eine *Individualisierung* einher, die sich auch auf die Religiosität auswirkte. Der moderne Mensch wurde Dogmen gegenüber immer skeptischer, er begann, sich auf dem Markt der Konfessionen selbst zu bedienen, sich von verschiedenen Quellen inspirieren zu lassen.

Diese Evolution beschreibt Peter Sloterdijk in der Einleitung zu seinem Buch *Mystische Zeugnisse aller Zeiten und Völker*, einer 1909 unter dem Titel *Ekstatische Konfessionen* erstmals von Martin Buber herausgegebenen Sammlung von Beschreibungen mystischer Erlebnisse.

Dabei bezieht sich Sloterdijk zunächst auf den 1849 entstandenen Text *Über den Unterschied zwischen einem Genie und einem Apostel* von Sören Kierkegaard. Während der Apostel bei dieser Unterscheidung als Botschafter Gottes auftritt, manifestiert sich das Genie als Medium seiner selbst. In diesem Sinne kann es kein mittelalterliches Genie geben, da bis zum Beginn der Neuzeit nur Gott als höchstes Wesen der eigenen inneren Stimme folgen kann.

Kierkegaard nennt sich selbst einen religiösen Schriftsteller, eine nachchristliche Mischform aus Gesandtem und Absender. Als Genie wird er zum Zeugen seiner Unfähigkeit, Apostel zu sein, obwohl seine Sympathie dem apostolischen Typ gilt. Damit postuliert er gleichzeitig, dass diese Einteilung unabänderlich ist und das Bewusstsein der eigenen Genialität einem Apostolat im Weg stehen muss. Die vorliegende Arbeit will nicht zuletzt zeigen, dass er sich hierin irrt.

Vor der Aufklärung war es laut Sloterdijk dem Teufel vorbehalten, die Rolle des externen Beobachters zu spielen und den Gläubigen beim Glauben zuzusehen. Heute kann jeder vernünftige Mensch diese *metareligiöse Perspektive* einnehmen, weil er weder zur Teilnahme an einem Kult gezwungen noch daran gehindert wird. „Deswegen beruht Religion ‚nach der Aufklärung‘ auf dem Zusammenspiel zwischen den konfessionell gezähmten Formen positiver Religiosität und einem frommen Atheismus in kritischer Funktion.“<sup>15</sup>

Im Mystiker fallen Apostel und Genie zusammen, er ist im Bereich der Religion besonders begabt. Wenn er jedoch keiner bestimmten Konfession angehört, wie es in der Moderne manchmal der Fall ist, dann hat seine Botschaft keinen greifbaren Inhalt. Gott ist ihm abhanden gekommen, er wird zu einem Gesandten ohne Absender, einem Apostel für das Unsagbare.

„Inmitten der heraufziehenden Massengesellschaft bildet sich ein unsichtbarer Orden von Aristokraten des innersten Lebens. In erlesener Einsamkeit weiß sich jeder Angehörige des unmöglichen Ordens den Unausprechlichen aller Zeiten nahe.“<sup>16</sup> Der Religionswissenschaftler Martin Buber oder der Schriftsteller Franz Kafka sind für Sloterdijk Beispiele für Mitglieder dieses Ordens.

---

<sup>15</sup> Sloterdijk (1994), S. 12.

<sup>16</sup> Sloterdijk (1994), S. 18.

Das religiöse Talent ist in der Neuzeit gezwungen, sich vom Mystischen zum Dialogischen zu öffnen. Sein Publikum ist keine Gemeinde mehr, bei der es einen Kanon an Dogmen voraussetzen könnte, über den Einigkeit herrscht. Es lehrt nicht mehr, es führt kritische Gespräche. Ekstatische Ausnahmezustände treten zugunsten der Meisterung des Alltags in den Hintergrund. *Zwiesprache überhaupt* wird für Martin Buber zum Wesen des Religiösen.

Hegel nennt das christlich geprägte Mittelalter ein „Zeitalter des unglücklichen Bewusstseins“, weil der damalige Mensch das Göttliche als ein Objekt von Schrecken und Sehnsucht außer sich hat. Die Moderne bringt durch ihren mit dem Buchdruck anbrechenden und von den Städten ausgehenden *Medienpluralismus* auch eine Vielfalt der Konfessionen mit sich.

Religion wird auf das reduziert, was nach der skeptischen Beobachtung von außen übrig bleibt. Sloterdijk zufolge wird sie zu einem Subsystem unter vielen in einer funktionalen Nische der Gesellschaft, einem Dienstleistungsunternehmen für Jenseitiges, das auf den Umgang mit Grenzerfahrungen spezialisiert ist.

Die in allen Lebensbereichen beobachtbare Individualisierung macht auch vor der Beziehung zur Transzendenz nicht Halt. Der emanzipierte und kritisch denkende Einzelne erkennt, dass ihm die Pflege eines gewissen religiösen Gefühls einen *Existenzvorteil* verschafft.

„Wer mit der antriebshemmenden Wirkung von Skepsis – das heißt hier: von Sinnlosigkeitsgefühlen aufgrund von Selbstbeobachtung – seine Erfahrungen gemacht hat, wird wissen, dass der ‚Glauben an etwas überhaupt‘ das Individuum deblockiert und seine Energien freisetzt.“<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Sloterdijk (1994), S. 28.

Das skeptische Subjekt ist den Dogmen entwachsen und nimmt sich im *Zeitalter des Sampling* aus dem Katalog der Überlieferungen, was ihm brauchbar erscheint: „Gegen den Schmerz, ein moderner Mensch zu sein, werden alle Reserven der spirituellen Traditionen aufgeboten – ob Sufismus oder Kabbala, ob Gnosis oder Upanishaden, ob das Tao oder der große Geist.“<sup>18</sup>

So bleibt auch Religiosität nicht vom logisch-analytischen Geist der Moderne verschont und wird dem *Selbstmanagement* einverleibt. *Heil kann heute nur werden, wer glaubt, obwohl er weiß*. Das Experimentieren mit dem Glauben verfestigt diesen nach und nach, und dem Menschen wird wieder bewusst, dass die *Aus-Übung* eines Glaubens viel mit *Ein-Übung* zu tun hat.

Sloterdijk schreibt, dass das moderne Individuum durch die Auseinandersetzung mit überlieferten Religionen, das Sprechen über den Glauben, deren gemeinsamen Kern zutage fördert, jenen Bereich, der jenseits der Sprache liegt. Das eigene Erleben mit Attributen wie Intimität und Authentizität rückt in den Vordergrund, dem Dogmatismus wird von vornherein der Boden entzogen. Damit wird der Anspruch vertreten, dass die Tore der Offenbarung noch offen stehen und nicht vor 2000 Jahren endgültig zugefallen sind.

„Der ominöse mystische Tod ist eine Metapher für das wache Hirn im Zustand der Erinnerung an seine vorsprachliche Stille...“<sup>19</sup> Demnach wird der Mensch als Mystiker geboren, aber während er sein Ego ausbildet, also erwachsen wird, verliert er dieses ursprüngliche Gefühl der Einheit. Aufgrund der verschiedensten Erlebnisse baut er zwischen sich und der Welt Mauern auf, die im Grunde immer auf vorläufigen Anschauungen beruhen.

---

<sup>18</sup> Sloterdijk (1994), S. 29.

<sup>19</sup> Sloterdijk (1994), S. 37.

Die spirituelle Praxis zielt nun darauf ab, das Ich, dessen Gestalt mehr oder weniger willkürlich ist, als Illusion zu entlarven und dessen Begrenzungen abzubauen. Der Erwachsene wird wieder zum Kind, mit all den Erfahrungen, die er in der Zwischenzeit gemacht hat.

Dieser Wandel ist jedoch kein Rückschritt, keine Kapitulation vor dem Erwachsenwerden, weil er vom Praktizierenden beachtliche körperliche und geistige Anstrengungen in Form von Askese verlangt, die ihn als ganzen Menschen fordern. Das Resultat ist um so bemerkenswerter, je höher der Reifegrad des betreffenden Erwachsenen schon war.

Sloterdijk nennt den homo sapiens sapiens ein *elementwechselndes Wesen*, das sich während seiner Entwicklung vom Flüssigen zum Festen bewegt. Früher oder später muss es das Meer der Kindheit verlassen, um auf dem Festland der Erwachsenen seine Rolle zu spielen. Es kämpft in einer *Arena*, in der es ein relativ starres Ego braucht, um sich behaupten zu können.

Das Bild vom Schlachtfeld taucht schon in der indischen Bhagavadgita auf. Aus dem Zögerer, der gegen seine Angehörigen in den Krieg ziehen muss, soll kein friedlicher Yogi werden, der den Dienst verweigert, sondern ein Kämpfer, der seine Gefühle um der Sache willen kontrollieren kann. Diese indifferente Ruhe inmitten des Chaos, die bis zur Gelassenheit im Angesicht des Todes geht, gilt vor allem im asiatischen Raum als Zeichen spiritueller Meisterschaft.

Das Schlachtfeld existiert jedoch nur im Kopf des Kämpfenden, es ist sein von Erfahrungen geprägtes Bild der Welt, nicht die Welt selbst. Indem er nun das Bild als solches anerkennt, gewinnt er die Chance, die dahinter liegende Wirklichkeit deutlicher zu sehen.



„Mystiker sind die kontra-heroischen Informanten des Menschen; sie leisten nicht Beihilfe zur Ich-Behauptung in der arenischen Realität, sondern versuchen, die Arena-Ontologie als solche zu entkräften.“<sup>20</sup> Sie zeigen am eigenen Beispiel, dass das Ego, das wir mit allen Mitteln verteidigen, diese Mühe nicht wert ist. Sie sind lebende Beweise dafür, dass es nicht notwendig ist zu kämpfen.

Die spirituelle Erfahrung macht aus dem Krieger einen Heiligen, und aus der Arena wird ein *unmarkierter Raum*, der in der Tradition Namen wie Ozean, Himmel, Paradies, Reich Gottes, Nirwana, Leere oder Nichts hat.



**Abbildung 1: Mu - Japanisches Zeichen für das Nichts<sup>21</sup>**

---

<sup>20</sup> Sloterdijk (1994), S. 39f.

<sup>21</sup> Quelle: Shouko Yamashite, Lehrerin für Kalligraphie in Kawasaki, Japan, 2000.

## II.2 Von Zeit zu Zeit

Das Einüben in einen Weg verlagert die Aufmerksamkeit des Praktizierenden von den selbst gesetzten Grenzsteinen auf das dazwischen liegende Land. Es verändert die im Laufe seiner Entwicklung erlernte Auffassung dieses Landes. Warum sollte seine Wahrnehmung der Zeit nicht auch relativ und damit optimierbar sein?

Diese Frage bildet die Grundlage für das gesamte Werk des französischen Philosophen Henri Bergson, der 1859 in Paris geboren wurde und 1941 dort gestorben ist. In der Einführung zu seinem letzten Buch *Denken und schöpferisches Werden*, einer Bilanz seiner philosophischen Arbeit, das 1939 erstmals auf französisch erschienen ist, schreibt Friedrich Kottje: „Ein außergewöhnlich starker, für die exakten Wissenschaften begabter Intellekt verband sich bei ihm mit einem seltenen intuitiven Spür- und Feinsinn auf psychologischem und biologischem Gebiet...“<sup>22</sup>

Bergson muss im Zusammenhang mit dem revolutionären Fortschritt der Naturwissenschaften seit Beginn des 20. Jahrhunderts gesehen werden, der unter anderem die Atomphysik hervorgebracht hat. Er war jedoch nicht nur ein fachkundiger Interpret der Relativitätstheorie Albert Einsteins, er verstand es auch, seine Gedanken in einen bemerkenswerten Stil zu kleiden, was ihm 1928 den Nobelpreis für Literatur einbrachte.

Was hat Henri Bergson zum Thema Zeit zu sagen? Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist die Einsicht, dass der so genannte gesunde Menschenverstand, und mit ihm die Wissenschaften, nicht mit der unmittelbar erlebten Zeit operieren.

---

<sup>22</sup> Bergson (1946/2000), S. 17.

Die Zeit der Mathematik ist eine geometrisierte Zeit. Indem wir sie als Pfeil darstellen und in Intervalle unterteilen, projizieren wir sie in den Raum, um sie zu messen wie die Entfernung zwischen zwei Punkten. Die Messung der Zeit unterscheidet sich jedoch grundlegend von jeder anderen Messung: Während wir im Falle des Raums zwei Körper miteinander vergleichen, ein zu messendes Objekt und einen Maßstab, müssen wir die Zeit scheinbar anhalten oder einfrieren, um sie überhaupt messbar zu machen.

Bergson schreibt dazu: „...die Linie, die man misst, ist unbeweglich, die Zeit dagegen ist Bewegung; die Linie ist etwas endgültig Fertiges, die Zeit dagegen ist ein Werdendes und sogar der Grund von allem übrigen Werden.“<sup>23</sup> Sobald wir Momente als virtuelle Ruhepunkte der Zeit einführen, werden wir diesem permanenten Werden nicht mehr gerecht. Wir kommen ihm auch dann nicht näher, wenn wir die Intervalle verkleinern, um gewissermaßen herauszufinden, was zwischen den festgelegten Momenten geschieht, weil wir dadurch nur noch mehr Momente schaffen.

Welchen Zweck hat die verräumlichte Zeit, wo sie das Subjekt doch von seinen eigentlichen Wahrnehmungen abgrenzt? „Ihre Rolle ist es, vor auszusehen. Sie zieht aus der materiellen Welt all das heraus, was der Wiederholung und Berechenbarkeit fähig ist und was infolgedessen nicht dauert.“<sup>24</sup>

Sie ist ein monotoner, potenziell unendlich oft zu schlagender Takt, der es dem Menschen ermöglicht, seine Einwirkungen auf die Umgebung vorzubereiten. Indem er sich eine Zukunft vorstellt, kann er seine Handlungen in Gedanken vorwegnehmen und so effizienter machen. Was er dabei verliert, wenn auch nur für eine Zeit, um es ironisch zu formulieren, ist die Gegenwart.

---

<sup>23</sup> Bergson (1946/2000), S. 22f.

<sup>24</sup> Bergson (1946/2000), S. 23.

Diese Gegenwart, die Zeit als ein unmittelbar erlebtes Kontinuum, das sich dem Bewusstsein des Menschen eröffnet, ist also prinzipiell nicht messbar. Bergson nennt sie Dauer, im französischen Original *durée*, um sie vom Zeitbegriff des Alltags und der Wissenschaften unterscheiden und damit untersuchen zu können.

Während eine Geometrisierung der Zeit in der Mathematik und in den daran orientierten Bereichen der Forschung durchaus zielführend ist, hat die Philosophie diese Vorgangsweise unreflektiert übernommen, wie er meint. Nachdem sie das Wesen des Raums untersucht hat, überträgt sie die Ergebnisse für gewöhnlich einfach auf die Zeit, indem sie das Nebeneinander durch ein Nacheinander ersetzt.

Dazu Bergson: „Die philosophischen Systeme sind nicht auf die Wirklichkeit, in der wir leben, zugeschnitten. Sie sind zu weit für sie.“<sup>25</sup> Er kritisiert, dass die Theorien mit ihren abstrakten und gerade dadurch unbestimmten Begriffen derart allgemein gehalten sind, dass sie nicht nur auf unsere Welt passen, sondern auch auf andere mögliche und sogar unmögliche Welten.

Widersprüche bei der Symbolisierung von dynamischen Abläufen in der Zeit, die sich etwa in den Paradoxien des vorsokratischen Denkers Zenon von Elea vom fliegenden Pfeil oder vom Wettlauf des Achilles mit einer Schildkröte gezeigt haben, brachten die Philosophen dazu, die Wirklichkeit in der statischen Ewigkeit, also jenseits der Zeit, zu suchen. Hier sei als Beispiel Platons Ideenlehre genannt.

Bergson dagegen sucht nach einer Metaphysik, in der die wahre Dauer das Maß für die Dauer ersetzt hat, in der es zwischen dem Objekt und dessen Erklärung keine Lücke gibt. Er schreibt: „Geben wir der Bewegung ihre Beweglichkeit zurück, der Veränderung ihr Fließen, der Zeit ihre Dauer.“<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> Bergson (1946/2000), S. 21.

<sup>26</sup> Bergson (1946/2000), S. 28.

Damit fordert er die *Dekonstruktion einer intellektuellen Rekonstruktion*. Den Unterschied zwischen Dauer und Zeit vergleicht er auch mit jenem zwischen einem Erlebnis und dessen Verfilmung. Während das Erste eine unteilbare Fülle an Eindrücken ist, die im Seelenleben des Menschen Spuren hinterlässt, ist das Zweite eine bloße Aneinanderreihung von Momentaufnahmen, die erst durch die Bewegung einer Maschine wieder zum Leben erweckt wird.

Während das Erlebnis sozusagen seine Zeit braucht, kann der Film theoretisch mit verschiedenen Geschwindigkeiten ablaufen, analog zu den philosophischen Systemen, in denen man mehrere Welten unterbringen kann. „Der Film, der abrollt, ist also wahrscheinlich mit einem Bewusstsein, das dauert und seine Bewegung reguliert, verbunden.“<sup>27</sup> Bergson will damit aufzeigen, dass sich die Metaphysik, obwohl sie den Anspruch erhebt, das Sein in seiner Gesamtheit erfassen zu wollen, auf die Beobachtung des materiellen Universums beschränkt, wenn sie dem Bewusstsein des Beobachters keine Beachtung schenkt.

Wie aber gelingt es dem Philosophen, seine innere Welt mit der äußeren in einen Dialog treten zu lassen? Bergson macht die Intuition zur Methode seiner Metaphysik. „Intuition bedeutet also zunächst Bewusstsein, aber ein unmittelbares Bewusstsein, eine direkte Schau, die sich kaum von dem gesehenen Gegenstand unterscheidet, eine Erkenntnis, die Berührung und sogar Koinzidenz ist.“<sup>28</sup>

Während die gewöhnliche Metaphysik Systeme von abstrakten Begriffen aufbaut, die die Welt in ihrer Gesamtheit erklären sollen und dementsprechend vage bleiben, schwebt Bergson eine intuitive Metaphysik vor, die flexibel auf jedes einzelne auftretende Problem reagiert und so eine stimmige Lösung dafür findet.

---

<sup>27</sup> Bergson (1946/2000), S. 31.

<sup>28</sup> Bergson (1946/2000), S. 44.

In seinem Aufsatz *Das Mögliche und das Wirkliche*<sup>29</sup> von 1930 zeigt er, welche praktischen Auswirkungen seine Philosophie der Dauer auf das Individuum und dessen Auffassung von Freiheit haben kann. Er geht davon aus, dass sich im Universum eine ununterbrochene Schöpfung von unvorhersehbar Neuem vollzieht, an der jedes Bewusstsein teilhaben kann.

Im Allgemeinen wird Freiheit als Wahl zwischen zwei oder mehr Möglichkeiten verstanden, von denen eine realisiert wird. Das Mögliche wird also durch einen geistigen Akt im Nachhinein zum Wirklichen. Diese Sichtweise ist problematisch: „Möglich-sein bedeutet eben noch ‚Fehlen von Hindernissen‘; man macht daraus jetzt eine ‚Vorherexistenz in Gestalt einer Idee‘, was etwas ganz anderes ist.“<sup>30</sup>

Bergson zeigt, dass eben nicht einzelne Möglichkeiten existieren, bevor eine davon in einem Ereignis verwirklicht wird, sondern dass sie vom Intellekt nachträglich konstruiert werden, um es zu erklären. „So vollzieht sich nach rückwärts eine beständige Umwandlung der Vergangenheit durch die Gegenwart, der Ursache durch die Wirkung.“<sup>31</sup> Als Beispiel nennt er das künstlerische Werk: Es war vor seiner Schaffung zwar möglich in dem Sinn, dass die Umstände dafür gegeben waren, aber nicht in dem Sinn, dass es geistig bereits fertig war, sonst hätte es ja ein anderer Künstler vorher realisieren können.

Bergson schließt den Aufsatz mit der Überzeugung, dass seine Darlegungen kein bloßes Gedankenspiel sind, sondern eine *Vorbereitung zum richtigen Leben*. Sie können aus einem spekulierenden Gefangenen seines Intellekts einen agierenden Schöpfer seines Lebens machen.

---

<sup>29</sup> Vgl. Bergson (1946/2000), S. 110 – 125.

<sup>30</sup> Bergson (1946/2000), S. 122.

<sup>31</sup> Bergson (1946/2000), S. 123.

### II.3 Vom Himmel auf die Erde

Auf dem Fundament von Peter Sloterdijks Gedanken zum Wesen des Religiösen nach der Aufklärung und Henri Bergsons Analyse der Wahrnehmung von Zeit kann ich nun mit dem Aufbau meiner eigenen Theorie der Erleuchtung beginnen. Sie abstrahiert aus dem Innenleben eines Menschen einerseits Phasen bestimmter Qualität des Erlebens und andererseits die Übergänge dazwischen. Auf diese Weise macht sie den Vorgang einer Selbstbefreiung intellektuell nachvollziehbar.

Die Begriffe *Aufklärung* und *Erleuchtung* bezeichnen darin mehr als ein geschichtliches Phänomen und eine mystische Erfahrung. Ich habe sie gewählt, weil sie den Qualitäten, die ich beschreiben will, am ehesten entsprechen. Es geht mir, wie bei einer mathematischen Gleichung, weniger um die Bedeutung von Namen als um die Beschreibung von Zusammenhängen.

Die Aufklärung hebt den Menschen von der *Erde des Fühlens* in den *Himmel des Denkens*. Er hat jetzt den Überblick und ruft sich selbst zum Beherrscher der Welt aus. Das Göttliche sucht er nicht mehr außer sich, aber in sich findet er es auch nicht. Mit der Aufklärung hat er den Glauben verloren, und erst nach und nach wird ihm schmerzlich bewusst, dass das Wissen kein Ersatz dafür sein kann.

Aus der Perspektive des aufgeklärten Individuums ist der Zustand davor ein mangelhafter. Laut Kant bedarf es eines Klarwerdens, eines Ausgangs aus der dunklen Unmündigkeit, um ihn zu überwinden. Der Mensch muss lernen, den eigenen Verstand zu gebrauchen. Ob er will oder nicht, könnte man hinzufügen. Schon 1784, ein Jahr nach Kants berühmtem Aufsatz über das Wesen der Aufklärung, fragt Johann Georg Hamann einen von dessen Schülern in einem Brief, worin denn die Schuld dieses angeblich Unmündigen bestehe.

„In seiner eigenen Faulheit und Feigheit? Nein, in der Blindheit seines Vormundes, der sich für sehend ausgibt, und eben deshalb alle Schuld verantworten muss.“<sup>32</sup> Durch eigene Verfehlungen kann ja nur unmündig werden, wer vorher mündig war. Aufklärung ist ohne Zweifel ein notwendiger Schritt in der Entwicklung eines Menschen, aber die Frage, mit welchem Recht sich einer zum Vormund eines anderen machen darf, ist bis heute zulässig. Wäre es nicht vernünftiger, das Individuum selbst erkennen und entscheiden zu lassen?

Denn die Aufklärung bringt auch Risiken mit sich. Die Betonung des Intellekts führt zu einem Verlust der Einheit. Jener von *Mensch und Welt*, wenn man nach außen blickt, und jener von *Geist und Körper*, wenn man nach innen blickt, um zwei häufig verwendete Paare von Gegensätzen zu nennen. Lao-tse zufolge entsteht mit dieser Zweiheit, dem Unterscheiden, die Dreiheit von Himmel, Mensch und Erde, die ihrerseits die Vielheit der zehntausend Wesen schafft.<sup>33</sup>

Das analytische Denken bringt ein Universum des Wissens hervor, das um so schneller wächst, je größer es bereits geworden ist. Betrachtet man diese enorme Beschleunigung des Wissenszuwachses, ist man versucht zu denken, hier sei Verzweiflung im Spiel. Verzweiflung darüber, dass wir nach all dem Nachdenken noch immer nicht zufrieden sind.

Nun ist aber Zufriedenheit eine Sache des Fühlens, nicht des Denkens. Und unser Leben unterliegt den physikalischen Gesetzen mit ihrer gerichteten Zeit. Wir können nicht ohne weiteres zur ursprünglichen Einheit zurückkehren. Es ist wie in Platons Höhlengleichnis: Der Philosoph kann nicht wieder in die Höhle gehen und so tun als habe er nichts gesehen. Irgendwie muss es uns gelingen, in einem bestimmten Sinn *gleichzeitig vorwärts und zurück* zu gehen.

---

<sup>32</sup> Hamann (1784), S. 20.

<sup>33</sup> Vgl. Lao-tse (1979), S. 71, § 98.



Es ist interessant, dass die Begriffe Aufklärung und Erleuchtung beide mit dem Sehvermögen als unserem dominanten Sinnesorgan zu tun haben, im Englischen werden sie sogar mit dem gleichen Wort bezeichnet: *enlightenment*. Meinem Empfinden nach ist Aufklärung jedoch analytisch gesprochen das Gegenteil und synthetisch gesprochen das Komplement zu Erleuchtung. Das Erste beinhaltet für mich eher ein *Ergreifen*, das Zweite ein *Loslassen*. Das Erste ist ein Schaffen von Grenzen, das Zweite ein Ab-Schaffen. Was meine ich damit?

Um diese Frage zu beantworten, möchte ich zwei idealisierte Arten einführen, auf die ein Mensch seine Lebenszeit verbringen kann: als *Zeit des Werdens* oder als *Zeit des Seins*.<sup>34</sup> In einer Zeit des Werdens ist seine Aufmerksamkeit nicht auf *etwas* gerichtet, er *lebt* im jeweils gegenwärtigen Moment, in einer dynamischen, ungeteilten Einheit. In einer Zeit des Seins ist seine Aufmerksamkeit nicht auf *alles* gerichtet, er *ist* in der zeitlosen Ewigkeit, einer statischen, geteilten Vielheit.

Die in der Philosophie bereits vielfach besetzten Begriffe Werden und Sein habe ich den antagonistischen Lehrmeinungen der vorsokratischen Denker Heraklit und Parmenides entlehnt.<sup>35</sup> Ihre Bedeutung im Kontext dieser Arbeit zeigt sich an den Sätzen *Ich werde.* und *Ich bin.* Das Werden drückt hier kontinuierliche Bewegung aus, die Aktionen ermöglicht, das Sein steht für scheinbar angehaltene Zeit, die Spekulationen zulässt. Descartes' statischem *Ich denke, also bin ich.* kann so ein dynamisches *Ich tue, also werde ich.* zur Seite gestellt werden. Im Zuge einer Selbstbefreiung ist die Erfahrung beider Zeiten als gleich wichtig anzusehen. Die Einteilung in Zeiten des Werdens und des Seins, die übrigens selbst einer Zeit des Seins zuzuordnen ist, kann natürlich immer nur rückwirkend erfolgen, indem eine Art Schablone über die Vergangenheit eines Menschen gelegt wird.

---

<sup>34</sup> Siehe auch Kapitel II.2 „Von Zeit zu Zeit“.

<sup>35</sup> Henri Bergson spricht vom *schöpferischen Werden*; der im Kapitel III „Durch Wissenschaft?“ vorgestellte Fritjof Capra verwendet die Begriffe in ähnlicher Weise, allerdings unsystematisch.

Nachstehende Tabelle soll den Unterschied oder, aus einer anderen Perspektive, den Zusammenhang zwischen Werden und Sein mithilfe von Assoziationen etwas deutlicher machen. Die folgenden Begriffe sind umgangssprachlich zu verstehen, nicht in einer etwaigen scharf abgegrenzten philosophischen Bedeutung.

Werden	Sein
Einheit	Vielheit
Synthese	Analyse
Weisheit	Wissen
Praxis	Theorie
Qualität	Quantität
Moment	Ewigkeit
Vorgang	Zustand
Relation	Objekt
fühlen	denken
tun	leiden
dynamisch	statisch
relativ	absolut
konkret	abstrakt
analog	digital

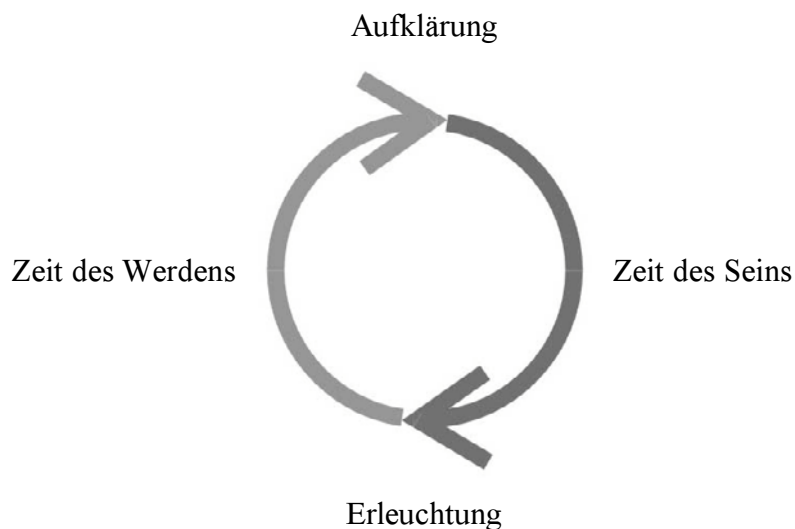
**Abbildung 2: Analogien zu Werden und Sein**

Wenn wir Peter Sloterdijks Bild vom Menschen als elementwechselndem Wesen verwenden, dann ist jene Zeit, die er im Meer der Kindheit verbringt, eine Zeit des Werdens, und mit der Eroberung des Festlandes, dem Erwachsenwerden durch die Entwicklung von Ich-Strukturen, beginnt eine Zeit des Seins.

Was Henri Bergsons Ausführungen betrifft, sind sowohl Zeit des Werdens als auch Zeit des Seins insofern der *durée* zuzuordnen, als sie beide das innere Erleben eines Menschen betreffen. Allerdings ist Erstere eine Dauer, die auch als solche erlebt wird, und Letztere eine Dauer, in welcher der Fokus zwischen Vergangenen und Zukünftigem hin und her wechselt, während man sich etwa mit nicht realisierten Möglichkeiten oder zu realisierenden Zielen beschäftigt.

In dem von mir vorgeschlagenen Modell ist nun Aufklärung der *Übergang* von einer *Zeit des Werdens* zu einer *Zeit des Seins*, und Erleuchtung ist der *Übergang* von einer *Zeit des Seins* zu einer *Zeit des Werdens*. Beide sind als *Zeitabläufe* zu verstehen, die selbst mehr oder weniger Zeit brauchen, nicht als Zeitpunkte.

Zwischen den verwendeten Begriffen ergeben sich folgende Beziehungen:

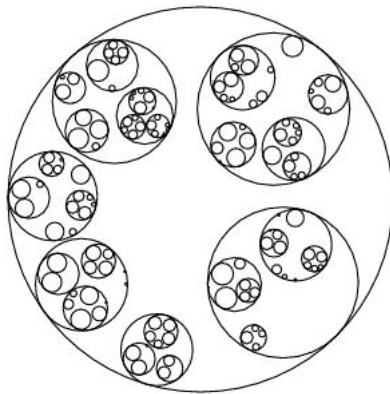


**Abbildung 3: Zeitenkreis**

Um die anfangs erwähnte Metapher zu vervollständigen, können wir sagen: *Die Aufklärung hebt den Menschen in den Himmel des Denkens, die Erleuchtung bringt ihn auf die Erde des Fühlens zurück.*

Dieses Modell des inneren Erlebens kann zunächst auf zwei besondere Vorgänge, zwei *große Kreise*, angewendet werden. Der erste ist das menschliche *Leben* selbst, das als eine Zeit des Werdens gesehen werden kann. Durch die Geburt, eine Erleuchtung, wird der Mensch von der Ewigkeit in den Moment geworfen, in die er durch den Tod, eine Aufklärung, wieder zurückkehrt. Der zweite große Kreis führt zur *Erleuchtung im engeren Sinn*, zum völligen Verschwinden der existenziellen Ängste eines Menschen, zum Verwirklichen grenzenloser Freiheit. Er wird höchstens einmal im Leben durchlaufen und ist meiner Meinung nach, anders lautenden Berichten aus den verschiedensten Epochen und Kulturen zum Trotz, ein anzustrebendes, aber nicht zu erreichendes, Abstraktum.

Durch eine Verfeinerung des Modells können innerhalb einer Zeit des Werdens bestimmte Intervalle wieder als Zeiten des Werdens und des Seins gesehen werden. Gleiches gilt für eine Zeit des Seins. Die Übergänge dazwischen sind dementsprechend *Aufklärungen* und *Erleuchtungen im weiteren Sinn*. Der Kreis scheint selbstähnlichen, also fraktalen Charakter zu haben.



**Abbildung 4: Lebensfraktal<sup>36</sup>**

---

<sup>36</sup> Quelle: Dr. Hans-Peter Schröcker, Assistent am Ordinariat für Geometrie der Universität für Angewandte Kunst in Wien, 2002. Die Abbildung ist mithilfe eines Zufallszahlen-Generators entstanden und kann ohne Absetzen des Stiftes nachgezeichnet werden.

*Die Geschichte einer Methode zur Selbstbefreiung sind die Geschichten der Menschen, die sie anwenden.* Es sind Einzelne, die durch eigenes Erleben das Wissen um die Möglichkeit und die Modalitäten einer Selbstbefreiung schaffen. Indem sie es in einen bestehenden Weg integrieren oder zu einem neuen Weg systematisieren, geben sie es an die Allgemeinheit weiter. Zwischen der Methode zur Selbstbefreiung und jenen, die ihr folgen, kommt es zu einer Art Interaktion. Sie erwacht zum Leben und unterliegt selbst einer Evolution. So ist auch ein *Weg auf dem Weg*, solange es Menschen gibt, die ihn gehen.

Die Möglichkeit einer Aufklärung durch Wissen ist evident. Damit wird aus jeder Theorie eine Methode der Aufklärung. Wann aber wird aus Wissen ein Weg zur Erleuchtung? Sobald es auch nur ein Individuum geschafft hat, durch die *Verinnerlichung* dieses Wissens Erleuchtung zu erlangen.

In den folgenden Kapiteln werde ich die Brauchbarkeit meiner Überlegungen an vier Beispielen untersuchen. Sie sind notwendigerweise mit den Biographien von Individuen verbunden, die einem Weg zur Selbstbefreiung gefolgt sind. Daher werde ich zunächst jeweils Berichte aus dem Leben eines bestimmten Menschen vorlegen, die auf eine Erleuchtung im hier beschriebenen Sinn hinweisen.

Anschließend werde ich jene Methode charakterisieren, die diesem Menschen als Grundlage gedient hat, wobei ich zum einen Wissen daraus anführe, das für eine Zeit des Seins steht, und zum anderen solches, das einer Zeit des Werdens zuzuordnen ist.

Die gewählten Beispiele sollen eine möglichst breit angelegte und ausgewogene Bearbeitung des Themas ermöglichen und gleichzeitig als Basis für eine erste allgemeine Klassifizierung im Hinblick auf Biographien und Methoden dienen.

Was die behandelten Biographien betrifft, ist die entsprechende Person entweder mithilfe einer bestehenden, vor-gefundenen Methode zur Erleuchtung gelangt, oder sie hat einen neuen, eigenen Weg gefunden. Weiters erfolgte der Übergang entweder plötzlich, revolutionär oder allmählich, evolutionär.

	vor-gefunden	gefunden
revolutionär	Fritjof Capra <i>Teilchenphysik</i>	Morihei Ueshiba <i>Kampfkunst</i>
evolutionär	Eugen Herrigel <i>Zen</i>	Ludwig Wittgenstein <i>Sprachphilosophie</i>

**Abbildung 5: Bearbeitete Biographien**

Die gewählten Methoden sind entweder geistig oder körperlich orientiert. Außerdem sind sie entweder eher exoterisch, auf die Außenwelt gerichtet, oder eher esoterisch, nach innen gerichtet.

	geistig	körperlich
exoterisch	Teilchenphysik <i>Fritjof Capra</i>	Kampfkunst <i>Morihei Ueshiba</i>
esoterisch	Sprachphilosophie <i>Ludwig Wittgenstein</i>	Zen <i>Eugen Herrigel</i>

**Abbildung 6: Bearbeitete Methoden**

## II.4 Exkurs: Vom Kamel zum Löwen zum Kind

Ein Freund hat mich darauf hingewiesen, dass der von mir vorgeschlagene Zeitenkreis Ähnlichkeit mit einer Metapher hat, die Friedrich Nietzsche in seinem Werk *Also sprach Zarathustra* verwendet. Sie entspricht Zarathustras erster Rede *Von den drei Verwandlungen*. Allerdings ist sie linear angelegt und kann nur auf den darin beschriebenen konkreten Vorgang angewendet werden, während mein Modell zyklisch ist und so verschiedenste „Verwandlungen“ im inneren Erleben eines Menschen beschreiben kann. Im Folgenden werde ich Nietzsches Metapher kurz skizzieren und kommentieren, in der Hoffnung, anhand seiner Begriffe die von mir verwendeten klarer hervortreten zu lassen.

„Drei Verwandlungen nenne ich euch des Geistes: wie der Geist zum Kamele wird, und zum Löwen das Kamel, und zum Kinde zuletzt der Löwe.“<sup>37</sup> Mit diesen Worten beginnt Zarathustra seine Rede. Die Symbole Kamel, Löwe und Kind sind, wie wir sehen werden, gut gewählt und stehen bei Nietzsche für drei Stadien des Bewusstseins. In meinem Modell entsprechen sie dem naiven, unaufgeklärten Werden, dem Sein und dem reifen Werden.

Das Kamel ist ein Lasttier. Bereitwillig nimmt es auf sich, was andere ihm aufladen. Demütig trägt es auch die schwersten Lasten, ohne zu rebellieren, ohne je nein sagen zu können. Dieses Stadium entspricht dem Unmündigen, der sich seines Verstandes nicht ohne fremde Hilfe bedienen kann, um mit Kant zu sprechen. Solange er passiv im unreifen Werden verharrt, ohne seine Situation zu hinterfragen, bleibt er ein manipulierbarer Spielball fremder Regeln und Wünsche.

---

<sup>37</sup> Nietzsche (1883/1994), S. 111.

Zarathustra weiter: „Meine Brüder, wozu bedarf es des Löwen im Geiste? Was genügt nicht das lastbare Tier, das entsagt und ehrfürchtig ist? Neue Werte schaffen – das vermag auch der Löwe noch nicht: aber Freiheit sich schaffen zu neuem Schaffen – das vermag die Macht des Löwen.“<sup>38</sup> Die Verwandlung *vom Kamel zum Löwen* entspricht einer *Aufklärung*. Aus dem „Du sollst!“ des Kamels wird das „Ich will!“ des Löwen, wie Nietzsche schreibt. Dieser stellt in Frage, was jenes blind geglaubt hat. Indem er rebelliert, kämpft er sich frei, zufrieden ist er noch nicht. Das Kamel konnte *nicht* nein sagen, der Löwe kann *mir* nein sagen.

Zarathustra fährt fort: „Aber sagt, meine Brüder, was vermag noch das Kind, das auch der Löwe nicht vermochte? Was muss der raubende Löwe auch noch zum Kinde werden? Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-Sagen.“<sup>39</sup> Die Verwandlung *vom Löwen zum Kind* ist eine *Erleuchtung*. Das Kind hat den Zweifel, vielleicht auch die Verzweiflung, des Löwen hinter sich gelassen. Es kann jetzt ganz seinem Willen folgen, weil es die bewusste Wahl zwischen Ja und Nein hat, weil es spontan der momentanen Situation entsprechend handeln kann.

Nietzsches gewohnt kraftvolle Metapher ist wohl in erster Linie religionskritisch gemeint. Er konstatiert, dass tradierte Dogmen, Gebote und Verbote dafür sorgen, dass der Gläubige ein demütiges Kamel bleibt, das die Last der alten Moral trägt, anstatt über das notwendige Zwischenstadium des Löwen wieder zum Kind zu werden, welches authentischen und damit stimmigen Werten folgt. Für ihn hat das dekadente Christentum nicht nur kein Interesse an der Selbstbefreiung des Einzelnen, es wirkt ihr sogar entgegen.

---

<sup>38</sup> Nietzsche (1883/1994), S. 112.

<sup>39</sup> Nietzsche (1883/1994), S. 113.



### **III Durch Wissenschaft?**

Im vorliegenden Kapitel möchte ich zeigen, dass auch die Ausübung einer wissenschaftlichen Disziplin zur Erleuchtung führen kann. Eine Aufklärung durch Wissenschaft gelingt ja den meisten Menschen, die sich aktiv oder passiv damit beschäftigen, der zweite Übergang im Zeitkreis, eine Rückkehr vom Sein zum Werden, ist allerdings nur wenigen möglich.

Die Physik galt bis ins 20. Jahrhundert als Königin der Wissenschaften und trat mit dem Anspruch auf, die materielle Welt eines Tages vollständig erklären zu können. Schon René Descartes sah sie in seinem Bild vom Baum der Philosophie als Stamm und die restlichen Disziplinen als Zweige. Dementsprechend nahmen sich andere Naturwissenschaften, später sogar einige Geisteswissenschaften, die Methoden der Physik zum Vorbild für ihre eigenen Forschungen.

Je tiefer die Physiker jedoch in das Wesen der Materie vordrangen, desto mehr zerfloss ihnen diese zwischen den Fingern. Um die Resultate der eigenen Arbeit interpretieren zu können, waren Pioniere wie Albert Einstein, Niels Bohr oder Werner Heisenberg gezwungen, sich von Vorstellungen zu lösen, die eigentlich seit Menschengedenken als absolut gegolten hatten.

Ich werde nun den Physiker Fritjof Capra vorstellen, der über die Beschäftigung mit Relativitäts- und Quantentheorie einen tiefgreifenden persönlichen Wandel erlebt hat. Seine Sichtweise auf die klassische und die neue Physik, die ich in den darauf folgenden Kapiteln den Begriffen Sein und Werden zuordnen möchte, ist eine Folge dieses Wandels. Nachdem er, wie die Schöpfer der modernen Physik, alte Denkweisen radikal verworfen hatte, um Raum für neue zu schaffen, konnte er den Unterschied zwischen beiden erkennen und anschaulich beschreiben.

### III.1 Fritjof Capra

In seiner autobiographischen Bilanz *Das neue Denken*, die dem folgenden Text zugrunde liegt, zeichnet Fritjof Capra, Autor von Bestsellern wie *Das Tao der Physik*, *Wendezeit* oder *Lebensnetz*, seine Begegnungen mit besonderen Menschen nach, die ihm den Weg vom Physiker zum Vordenker eines Paradigmenwechsels im wissenschaftlichen Denken gewiesen haben.

Geboren wird Capra am 1. Februar 1939 in Wien, seine Mutter ist die Tiroler Lyrikerin und Hörspielautorin Ingeborg Capra-Teuffenbach. Schon als Student der Physik an der Universität Wien ist er fasziniert von Werner Heisenbergs Bericht über die Geschichte der Quantenphysik: „In *Physik und Philosophie* liefert Heisenberg nicht nur eine brillante Analyse der begrifflichen Probleme, sondern auch eine lebendige Darstellung der unerhörten Schwierigkeiten, mit denen die Physiker fertig werden mussten, als ihre Forschung sie zwang, ihr eigenes Bewusstsein zu erweitern.“<sup>40</sup>

1966 schließt Capra sein Studium mit der Promotion ab und verbringt die folgenden zwei Jahre als Wissenschaftler im Bereich der theoretischen Physik in Paris. 1968 zieht er nach Kalifornien, um an der Universität von Santa Cruz zu forschen und zu lehren. Hier kommt er, sozusagen an der Quelle, mit der Kultur der Hippies in Kontakt und ist begeistert von deren Interesse an Spiritualität und von der Vision einer friedlichen Gesellschaft. Capra beginnt als Dreißigjähriger ein schizophreses Doppelleben als Dozent und Hippie, was darauf hinweist, dass er auf seine eigenen existenziellen Fragen noch keine Antworten gefunden hat. Er bewegt sich, in meinen Begriffen, in einer Zeit des Seins.

---

<sup>40</sup> Capra (1992), S. 15.

Capra schreibt: „In den Jahren 1969 und 1970 erlebte ich alle Facetten der Gegenkultur – die Rock-Festivals, die psychedelischen Drogen, die neue sexuelle Freiheit, das Leben in der Gemeinschaft, die vielen Tage als Anhalter auf den Fernstraßen.“<sup>41</sup> Bei einer Vorlesung an seiner Fakultät lernt er einen Helden der Hippie-Kultur und Autor mehrerer Bücher über asiatische Philosophie persönlich kennen: Alan Watts. Von ihm übernimmt er später das Verfahren, traditionelle östliche Texte in den kulturellen Kontext der westlichen Welt zu übersetzen.

Dem damals 73jährigen geistigen Lehrer Jiddu Krishnamurti begegnet Capra auch an der Universität von Santa Cruz und ist von dessen Charisma und Originalität des Denkens tief beeindruckt. Der Weg zur spirituellen Selbstverwirklichung liege im Hinausgehen über Denken, Sprache und Zeit, lehrt Krishnamurti, was Capra ernste Probleme bereitet, da er gerade am Anfang einer intellektuellen Laufbahn steht. Seine Annahme, zwischen Wissenschaft und Erleuchtung entscheiden zu müssen, legt nahe, dass er noch immer in einer Zeit des Seins lebt.

Ein glücklicher Zufall beschert ihm eine Audienz bei Krishnamurti. Auf die Frage, wie er gleichzeitig Wissenschaftler bleiben und das Denken aufgeben könne, antwortet dieser, Capra sei zuerst ein Mensch und dann ein Forscher. „Zuerst müssen Sie frei werden und diese Freiheit erlangt man nicht durch Denken.“<sup>42</sup> Krishnamurti fügt hinzu, es komme gar nicht in Frage, die Naturwissenschaften aufzugeben, er selbst sei ein Bewunderer der Forschung.

Die Beschäftigung mit moderner Physik einerseits und traditioneller Mystik andererseits lässt Capra immer mehr Parallelen zwischen beiden erkennen, etwa die wichtige Rolle des Paradoxen sowohl beim Lösen quantenphysikalischer Probleme als auch bei der Unterweisung von Schülern im Zen-Buddhismus.

---

<sup>41</sup> Capra (1992), S. 21.

<sup>42</sup> Capra (1992), S. 28.

Solche Parallelen bereiten Capra zunächst nur ein intellektuelles Vergnügen. Nach einem mystischen Erlebnis an einem Strand im Sommer 1969 nimmt er sie aber wesentlich ernster. Er erinnert sich: „Ich ‚sah‘ die Atome der Elemente und die meines Körpers als Teil dieses kosmischen Energie-Tanzes; ich fühlte seinen Rhythmus und ‚hörte‘ seinen Klang, und in diesem Augenblick wusste ich, dass dies der Tanz Shivas war, des Gottes der Tänzer, den die Hindus verehren.“<sup>43</sup>

Capra schreibt, erst nach jener Erfahrung gehe sein Verständnis der modernen Physik über mathematische Gleichungen, Diagramme und Grafiken hinaus. Mit der Verinnerlichung seines theoretischen Wissens lässt er die Grenzen der Physik hinter sich und sieht seine Bestimmung nunmehr darin, die Konvergenzen zwischen neuer Physik und Mystik gründlich zu erforschen und einem breiten Publikum zugänglich zu machen. Seine Rückkehr vom Sein zum Werden beginnt.

Ende 1970 zieht Capra von Kalifornien nach London, wo er sich neben seiner naturwissenschaftlichen Tätigkeit eingehend mit Hinduismus, Buddhismus und Taoismus beschäftigt. 1971 erscheint sein erster interdisziplinärer Artikel mit dem Titel *Der Tanz des Shiva: Die Hindu-Anschauung von der Materie im Licht der modernen Physik*, den er auch Werner Heisenberg zukommen lässt.

1972 kommt es zum ersten Zusammentreffen mit dem Idol seiner Studienzeit. Heisenberg erzählt, er werde auch oft beschuldigt, sich zu sehr auf Philosophie einzulassen. Seine Beschäftigung mit dem indischen Denken sei aber eine Hilfe für die Arbeit als Physiker gewesen. Beim einem zweiten Treffen legt Capra Heisenberg den Entwurf zu seinem Buch *Das Tao der Physik* vor. Er erinnert sich freudig: „Am Schluss meiner ziemlich langen Vorstellung des Manuskripts sagte Heisenberg einfach: ‚Im Grunde stimme ich Ihnen vollkommen zu.‘“<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> Capra (1992), S. 33.

<sup>44</sup> Capra (1992), S. 48.

Das Buch erscheint 1975 und legt den Grundstein für Capras Karriere als wissenschaftlicher Autor. Im 1992 publizierten *Wendezeit* stellt er seine Thesen in einen allgemeineren systemischen Rahmen und weitet sie auf Disziplinen wie Medizin oder Wirtschaft aus. Dazu heißt es im Klappentext der deutschen Ausgabe: „In einer rigorosen Diagnose verfolgt er, wie der moderne Mensch vergessen hat, dass die Realität nicht so real ist, wie sie scheint, sondern dass alles Sein ein Werden ist, ein sich ständig verändernder dynamischer Prozess.“<sup>45</sup>

Capra versucht auch heute noch, im Rahmen von Publikationen und Vorträgen auf die Bedeutung von holistischem Denken für eine künftige Wissenschaft und Gesellschaft hinzuweisen. Die beiden folgenden Kapitel über die Geschichte des physikalischen Denkens basieren auf seinem Buch *Wendezeit*, wobei meine Einteilung in Sein und Werden eine Adaption seiner Überlegungen ist.

### **III.2 Newton und Sein**

Bis zum Beginn der Neuzeit um 1500 sah der Mensch laut Capra die Natur als nährenden Mutter und verhielt sich ihr gegenüber in einem ursprünglichen Sinn ökologisch. „Solange die Erde als lebendig und empfindsam galt, konnte es als Verletzung menschlichen ethischen Verhaltens angesehen werden, zerstörerische Handlungen gegen sie vorzunehmen.“<sup>46</sup> Kulturelle Schranken hinderten ihn also daran, in die Natur einzugreifen oder sie auszubeuten. Dementsprechend beruhte die Wissenschaft bis ins Mittelalter hinein auf Vernunft und Glauben zugleich und versuchte eher, Einzelphänomene in ihrer Bedeutung für die Welt als Ganzes zu verstehen, als sie sich nutzbar zu machen. Der Forscher des Mittelalters bewegte sich in einem kindlichen, nicht aufgeklärten Werden.

---

<sup>45</sup> Capra (1994), Klappentext. In diesem Zitat zeigt sich der Kontrast zwischen Werden und Sein im Sinne Capras besonders deutlich.

<sup>46</sup> Capra (1994), S. 60.

Der Übergang zum Sein vollzog sich etwa zwischen 1500 und 1700. In dieser Zeit bildete sich ein neues Paradigma heraus, ein neuer Rahmen für die Sicht auf die Wirklichkeit, den Capra als *newtonsche Weltmaschine* bezeichnet hat. Das Bild vom organischen und spirituellen Universum wurde abgelöst durch das eines perfekt konstruierten Uhrwerks von ineinander greifenden Zahnrädern.

„Die wissenschaftliche Revolution begann mit Nikolaus Kopernikus, der das geozentrische Weltbild von Ptolemäus und der Bibel zu Fall brachte, das über tausend Jahre lang als Dogma akzeptiert worden war.“<sup>47</sup> Seine von der Religion abstrahierenden Beobachtungen des Himmels mit einfachen Instrumenten ließen ihn die Hypothese formulieren, dass die Erde, die als Zentrum des Universums gegolten hatte, nur einer von mehreren Planeten ist, die um eine Sonne kreisen.

Galileo Galilei, der schon als Entdecker der Fallgesetze bekannt geworden war, machte schließlich mithilfe des neu erfundenen Fernrohrs aus der Hypothese von Kopernikus eine gültige wissenschaftliche Theorie, was ihm seitens der Kirche eine Androhung von Folter einbrachte. Seine Rolle für den Paradigmenwechsel in den Wissenschaften geht Capra zufolge jedoch über die Astronomie hinaus.

„Galilei war der erste, der wissenschaftliche Experimente mit der Anwendung mathematischer Sprache verknüpfte, um die von ihm entdeckten Naturgesetze zu formulieren.“<sup>48</sup> Seiner Ansicht nach war es zum Verstehen der Natur notwendig, zuerst ihre Sprache, die Mathematik, und ihre Schriftzeichen, die geometrischen Figuren, zu erlernen. Er forderte die Wissenschaftler auf, sich auf das Studium der quantifizierbaren Eigenschaften materieller Körper zu beschränken und Attribute wie Farbe, Klang, Geruch oder Geschmack auszuklammern, weil sie für ihn nur subjektive Projektionen des Geistes waren.

---

<sup>47</sup> Capra (1994), S. 52.

<sup>48</sup> Capra (1994), S. 53.

Etwa zur gleichen Zeit führte in England Francis Bacon die induktive Methode in die empirische Forschung ein, das Schließen von experimentell beobachteten Einzelfällen auf ein allgemeines Gesetz, das bis zu dessen expliziter Widerlegung gültig bleibt. In seinen Schriften sah er, beeinflusst von den Hexenprozessen jener Zeit, die Natur nicht mehr als nährende Mutter, sondern als Frau, die unter Folter gezwungen werden müsse, ihre Geheimnisse preiszugeben. Dazu Capra: „Nach seiner Ansicht sollte man die Natur ‚auf ihren Irrwegen mit Hunden hetzen‘, man sollte sie ‚sich gefügig und zur Sklavin machen‘.“<sup>49</sup> Bacons aggressive Metaphern zeigen, dass sein Ziel nicht mehr das *Verstehen der Natur zum Ruhme Gottes* war, sondern deren *Beherrschung aus egoistischen Motiven*.

Die Fortschritte in der Physik zu Beginn der Neuzeit inspirierten den Philosophen und Mathematiker René Descartes zum Entwurf einer neuen Wissenschaft, den er in seinem *Discours de la méthode* darlegte. Sie sollte auf unfehlbaren Prinzipien basieren, alle Fragen der Quantität lösen und zu absolut sicherem Wissen führen. Indem er bloße Wahrscheinlichkeit ablehnte und alles bezweifelte, was ihm zu bezweifeln gelang, ließ er schließlich nur noch das Bewusstsein seiner selbst im Vollzug des Denkens als Gewissheit gelten, sein berühmtes *Cogito ergo sum*.

Auf dieser Grundlage schuf er eine Vorstellung, die das abendländische Denken nachhaltig beeinflusst hat, jene eines Geistes, der in einem Körper existiert, von dem er fundamental verschieden ist. Mit dem Dualismus von *res cogitans*, denkenden Dingen, und *res extensa*, ausgedehnten Dingen, führte er, wie Capra meint, das analytische Denken in die Wissenschaften ein und reduzierte die Natur auf eine mechanischen Gesetzen unterworfenen Maschine, deren Funktionsweise er über die Untersuchung ihrer Einzelteile vollständig erklären wollte.

---

<sup>49</sup> Capra (1994), S. 54.

Durch die Anwendung von Algebra auf geometrische Figuren begründete Descartes einen neuen Zweig der Mathematik, die analytische Geometrie. In Übereinstimmung mit seiner Vision, alle Phänomene der Physik auf exakte mathematische Beziehungen zurückführen zu können, war es ihm nun möglich, Kurven mithilfe von Gleichungen darzustellen und damit die Bewegungen von Körpern auf abstrakte Weise zu untersuchen. „So konnte er mit großem Stolz sagen: ‚Meine gesamte Physik ist nichts weiter als Geometrie.‘“<sup>50</sup> Mit seinen Arbeiten zur Mathematik leistete Descartes einen wesentlichen Beitrag zu dem, was Henri Bergson später die Verräumlichung der Zeit nennen sollte.

Es war Isaac Newton, dem es schließlich gelang, in seinem Buch *Mathematische Grundlagen der Naturwissenschaft* die Ideen seiner Vorgänger zu vereinheitlichen und die mechanistische Auffassung von der Natur zu einer in sich geschlossenen mathematischen Theorie zu verdichten. Er erkannte, dass fallende Gegenstände von derselben Kraft zur Erde gezogen werden, die die Planeten zur Sonne zieht, von der Schwerkraft. Mithilfe der von ihm entwickelten Differenzialrechnung konnte er auch exakte Bewegungsgesetze für alle Körper angeben, die unter dem Einfluss dieser Kraft stehen.

Capra schreibt: „Die Bühne des newtonschen Universums, auf der sich alle physikalischen Vorgänge abspielten, war der dreidimensionale Raum der euklidischen Geometrie.“<sup>51</sup> Er galt als leerer und ruhender Behälter, auf den die Phänomene in seinem Inneren keinen Einfluss hatten, als absoluter Raum. Auf der atomistischen Bühne agierten einerseits unzerstörbare, gleichförmige und klar voneinander abgegrenzte Masseteilchen, aus denen die Materie zusammengesetzt war, und andererseits von ihnen verschiedene, zwischen ihnen wirkende Kräfte.

---

<sup>50</sup> Capra (1994), S. 57.

<sup>51</sup> Capra (1994), S. 64.



Die Beschreibung von Veränderungen erfolgte in Termini einer vom Raum verschiedenen zusätzlichen Dimension, einer aus homogenen Teilen bestehenden Zeit, die Newton folgendermaßen charakterisierte: „Die absolute, wahre und mathematische Zeit fließt von sich aus und gemäß ihrem Wesen gleichförmig und ohne Rücksicht auf irgendwelche äußeren Dinge.“<sup>52</sup> Damit setzte er jenen Begriff von Zeit absolut, den Bergson später eine intellektuelle Rekonstruktion nannte, die dem Menschen dabei hilft, seine Einwirkungen auf die Umwelt vorzubereiten.

Laut Newton schuf Gott am ersten Tag die Masseteilchen und die Kräfte dazwischen und setzte dann den Kosmos in Gang wie ein riesiges, unglaublich komplexes Uhrwerk, das seither einem strengen Determinismus folgt. „Alles was geschieht, hat nach dieser Auffassung eine definitive Ursache und eine definitive Wirkung, und die Zukunft eines jeden Teils des Systems könnte im Prinzip mit absoluter Sicherheit vorausgesagt werden, wenn sein Zustand zu irgendeiner Zeit in allen Einzelheiten bekannt wäre.“<sup>53</sup> Indem Newton den Gang der Dinge als lückenlose kausale Kette darstellte, verwies er Gott auf die Rolle eines außerhalb stehenden Schöpfers, der nicht mehr in seine Schöpfung eingreifen konnte.

Capra zufolge war die Möglichkeit, die Zukunft aller mit der Schwerkraft in Verbindung stehenden Phänomene mathematisch vorwegzunehmen, für den Siegeszug der Mechanik verantwortlich. Dementsprechend versuchten Newtons Nachfolger, sie auf andere Bereiche der Physik auszuweiten. Es gelang ihnen, die Schwingungen elastischer Körper und die stetige Bewegung von Flüssigkeiten damit zu beschreiben und schließlich sogar die Wärmelehre auf die Mechanik zu reduzieren. Damit konnten sie etwa das Verdampfen von Flüssigkeiten oder die Temperatur und den Druck von Gasen erklären.

---

<sup>52</sup> Capra (1994), S. 65.

<sup>53</sup> Capra (1994), S. 66.

Mit der begrifflichen Vereinigung von Physik und Chemie auf Basis einer exakten Atomtheorie setzte die Mechanik ihren Siegeszug fort. Capra fasst zusammen: „Das Verhalten von festen Stoffen, Flüssigkeiten und Gasen, einschließlich der Phänomene von Wärme und Schall, wurde mit Erfolg als Bewegung elementarer Masseteilchen erklärt.“<sup>54</sup> Im 18. Jahrhundert wurde das mechanistische Denken auch auf die neu geschaffenen Sozialwissenschaften ausgeweitet, und einige ihrer Pioniere glaubten sogar, eine Art „Sozialphysik“ entdeckt zu haben.

Mit dieser Darstellung der Wissenschaftsgeschichte will Fritjof Capra also zeigen, dass die Methode der Physik Isaacs Newtons bis ins 20. Jahrhundert nicht nur als Vorbild für die anderen Disziplinen galt, sondern prinzipiell für die zeitlose und vom Beobachter unabhängige Absolutheit des durch sie gewonnenen Wissens stand. Die aufgeklärten, in Dimensionen des ewigen Seins denkenden Forscher setzten die Komplexität der Natur in einen stark vereinfachenden geschlossenen Rahmen und waren stolz auf die präzisen Voraussagen, die sie innerhalb dieser engen selbst gezogenen Grenzen machen konnten.

Große Erfolge bei der Nutzung von natürlichen Phänomenen für eigene Zwecke bestärkten die Gelehrten in dem egoistischen Glauben, die newtonsche Methode wäre zur Beschreibung der Natur die einzig richtige. Durch eine immer feinere Verästelung des wissenschaftlichen Rahmens brachten sie nach und nach auch Laien dazu, ihre Sicht auf die Wirklichkeit für die Wirklichkeit selbst zu halten.

Das mechanistische Bild von der Welt brachte dem westlichen Menschen zwar einerseits materiellen Wohlstand in Form von Maschinen, die ihm zunächst körperliche und später auch geistige Arbeiten abnahmen, auf der anderen Seite schränkte es aber seine persönliche Freiheit ein, weil es ihn zwang, den *Takt der Maschinen* aufzunehmen und damit die Kontrolle über die eigene Zeit abzugeben.

---

<sup>54</sup> Capra (1994), S. 68.

### III.3 Einstein und Werden

Während das Sein dem Zenit zustrebte, sickerte schon das Werden in die Köpfe der Wissenschaftler. Ein wichtiges Indiz dafür war meines Erachtens das Aufkommen des Begriffs der *Evolution* zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Laut Capra wurde er von Geologen eingeführt, die beim Studium von Versteinerungen den gegenwärtigen Zustand der Erde als Resultat des Wirkens von Naturkräften über große Zeiträume hinweg erkannten.

Später wurde die Idee der Evolution in der Biologie auf die Entwicklung der Lebewesen angewandt. Der Botaniker Carl von Linné sah die „große Kette des Seins“, die er genau klassifizierte, noch als statische, von Gott für ewige Zeiten geschaffene Hierarchie. Die erste Lehre von einem Werden, bei dem sich alle Lebewesen unter dem Druck der Umwelt aus einfacheren Formen entwickelt haben, legte Jean Baptiste Lamarck vor. Einige Jahre später konnte Charles Darwin dessen Hypothese beweisen und die Arbeiten mehrerer Vorgänger in dem monumentalen Werk *Ursprung der Arten* zu einer Theorie zusammenfassen.

Capra schreibt, dass innerhalb der Physik die klassische Mechanik erste Probleme bekam, als bei der Erforschung von elektrischen und magnetischen Erscheinungen eine Art von Kraft beobachtet wurde, die damit nicht richtig beschrieben werden konnte. Michael Faraday und Clark Maxwell waren die Ersten, die über Isaac Newton hinausgingen, indem sie innerhalb ihrer Arbeiten zur Elektrodynamik den Begriff der Kraft durch den viel subtileren Begriff eines Kraftfelds ersetzten. „Sie wiesen nach, dass die Kraftfelder ihre eigene Wirklichkeit haben und ohne Bezugnahme auf materielle Körper untersucht werden können.“<sup>55</sup>

---

<sup>55</sup> Capra (1994), S. 71.

Maxwell versuchte trotz allem, seine Ergebnisse in mechanischen Kategorien zu erklären, indem er elektromagnetische Kraftfelder als Wellen in einem sehr leichten, alles durchdringenden Medium deutete, das er Äther nannte. Der Nachweis, dass sich diese Wellen im leeren Raum ausbreiten und nicht auf einen Äther angewiesen sind, blieb Albert Einstein vorbehalten.

Mit dem Formulieren der Thermodynamik tauchte Capra zufolge der Gedanke einer Evolution auch in der Physik auf. „Im Gegensatz zur Entwicklung in der Biologie, die eine Bewegung in Richtung wachsender Ordnung und Komplexität bedeutete, verlief sie jedoch in der Physik genau entgegengesetzt, in Richtung einer sich steigernden Unordnung.“<sup>56</sup> Ein erstes wichtiges Ergebnis des neuen Ansatzes war das Gesetz von der Energieerhaltung. Dieser Erste Hauptsatz der Thermodynamik besagt, dass Energie durch physikalische Prozesse weder gewonnen noch verloren, sondern nur in alternative Formen umgewandelt werden kann, was unter anderem den Bau eines *perpetuum mobile* unmöglich macht.

Das zweite Gesetz führte die Idee vom *Zeit-Pfeil*, der nicht umkehrbaren Richtung von Prozessen, in die Physik ein. „Das ist die allgemeinste Formulierung des Zweiten Hauptsatzes der Thermodynamik: Jedes beliebige isolierte physikalische System entwickelt sich spontan in Richtung zunehmender Unordnung.“<sup>57</sup>

In diesem Zusammenhang brachte Ludwig Boltzmann später eine Idee ins Spiel, die René Descartes in seinen Schriften noch ausdrücklich abgelehnt hatte, jene der *Wahrscheinlichkeit*. Boltzmann konnte nachweisen, dass der Zweite Hauptsatz ein statistisches Gesetz ist, dem zufolge bestimmte Vorgänge wie zum Beispiel die Umwandlung von Wärme in mechanische Energie deswegen nicht eintreten, weil sie unwahrscheinlich sind, nicht weil sie unmöglich sind.

---

<sup>56</sup> Capra (1994), S. 73.

<sup>57</sup> Capra (1994), S. 74.

Obwohl sich mit zunehmendem Wissen abzeichnete, dass die Natur wesentlich komplexer ist, als Newton sie beschrieben hatte, versuchten die Physiker bis etwa 1900, an der Absolutheit des Seins festzuhalten. Die ersten drei Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts brachten jedoch derart radikale Neuerungen mit sich, dass sie die Mechanik endgültig hinter sich lassen mussten. Capra zählt auf: „Die Idee von absolutem Raum und absoluter Zeit, von den elementaren festen Masseteilchen, der fundamentalen materiellen Substanz, der strikt kausalen Natur physikalischer Vorgänge und der objektiven Beschreibung der Natur – nichts davon konnte in die neuen Bereiche hinübergerettet werden, in die die Physik jetzt vordrang.“<sup>58</sup>

Erste Impulse für die Loslösung vom Sein lieferte ein einzelner genialer Geist, Albert Einstein. 1905 veröffentlichte er zwei Arbeiten, die zwei Revolutionen in Gang setzten. In der einen schuf er ein gemeinsames Fundament für Mechanik und Elektrodynamik, das er spezielle Relativitätstheorie nannte, in der anderen stellte er eine neue Sichtweise auf elektromagnetische Wellen vor, die zur Basis der Quantentheorie werden sollte. Zehn Jahre später dehnte er mit der allgemeinen Relativität den Rahmen der speziellen auf die Gravitation aus.

Während er die Relativitätstheorie im Alleingang formulieren konnte, wurde die Quantentheorie bis zirka 1930 von einer internationalen Gruppe von Physikern vollendet, zu der unter anderem Niels Bohr, Werner Heisenberg, Max Planck oder Erwin Schrödinger zählten. Die Widersprüche, auf die sie dabei stießen, waren schwer aufzulösen. Dazu Capra: „Die Physiker brauchten lange, um die Tatsache zu akzeptieren, dass diese Paradoxa zur inneren Struktur der Atomphysik gehören, und um einzusehen, dass sie immer auftreten, wenn man versucht, atomare Vorgänge mit den traditionellen Begriffen der Physik zu beschreiben.“<sup>59</sup>

---

<sup>58</sup> Capra (1994), S. 75f.

<sup>59</sup> Capra (1994), S. 79.

Welche Resultate waren es nun, die den Pionieren der Quantentheorie so absurd erschienen? Zunächst erkannten sie, dass Atome nicht die kleinsten Bausteine der Materie sind, sondern vor allem aus leerem Raum bestehen, in dem Elektronen um einen Kern aus Protonen und Neutronen kreisen. Später stießen sie auf das merkwürdige Doppelwesen dieser subatomaren Objekte, die je nach Experiment, also abhängig vom Messgerät, mit dem sie in Beziehung stehen, entweder als elektromagnetische Wellen auftraten, die sich über einen großen Raum erstreckten, oder als Teilchen, die auf ein sehr kleines Volumen beschränkt waren.

Um den *Welle-Teilchen-Dualismus* akzeptieren zu können, mussten die Physiker das exklusive Oder der am Sein orientierten klassischen Mechanik durch eine integrative Sichtweise ersetzen. Niels Bohr führte in diesem Zusammenhang den Begriff der *Komplementarität* ein, der analog zur Lehre vom Yin und Yang in der traditionellen chinesischen Philosophie verstanden werden kann. „Für ihn waren das Teilchenbild und das Wellenbild zwei sich ergänzende Beschreibungen derselben Wirklichkeit, von denen jede nur teilweise richtig war und eine beschränkte Anwendungsmöglichkeit hatte.“<sup>60</sup>

Capra zufolge zeigte sich auch, dass subatomare Objekte nicht mit Sicherheit an bestimmten Orten existieren, sondern nur „dazu neigen“ zu existieren, und dass subatomare Vorgänge nicht mit Sicherheit zu bestimmten Zeiten auftreten, sondern nur „dazu neigen“ aufzutreten. Mathematisch wurden diese Tendenzen als Wahrscheinlichkeiten ausgedrückt. Die Quantenphysik erlaubt also im Gegensatz zur newtonschen Physik keine absolut sicheren Voraussagen. Lage und Impuls eines Teilchens lassen sich nicht zur gleichen Zeit genau messen. Diese Tatsache hat Werner Heisenberg mithilfe einer Gruppe von Gleichungen beschrieben, die als *heisenbergsche Unschärferelation* bekannt wurde.

---

<sup>60</sup> Capra (1994), S. 82.

Eine Analyse des Vorgangs der Beobachtung von subatomaren Objekten brachte die Forscher zu dem Schluss, dass diese als isolierte Einheiten reine Abstraktionen sind, weil ihre Eigenschaften erst durch die Wechselwirkungen mit ihrer Umwelt überhaupt definierbar werden. Capra erklärt: „Subatomare Teilchen sind also keine ‚Dinge‘, sondern Verknüpfungen zwischen ‚Dingen‘, und diese ‚Dinge‘ sind ihrerseits Verknüpfungen zwischen anderen ‚Dingen‘, und so fort.“<sup>61</sup> Hier zeigt sich eine für das Werden charakteristische Verlagerung der Aufmerksamkeit von *abgegrenzten Objekten* zu den *Relationen dazwischen*.

Die Quantenphysiker erkannten das Universum als kompliziertes Gewebe von Beziehungen zwischen den Teilen eines einheitlichen Ganzen. Während sich in der makroskopischen Welt praktisch nur lokale Variablen auf einen Vorgang auswirken, beispielsweise ist beim Würfeln das Ergebnis voraussagbar, wenn alle Einzelheiten des Wurfes bekannt sind, gewinnen in der Welt der Atome *nichtlokale Zusammenhänge* an Bedeutung. Dazu Capra: „Jedes Ereignis wird vom gesamten Universum beeinflusst, und obwohl wir diesen Einfluss nicht in Einzelheiten beschreiben können, erkennen wir doch eine Ordnung, die in statistischen Gesetzen ausgedrückt werden kann.“<sup>62</sup> Albert Einstein weigerte sich lange, die Existenz derartiger Einflüsse zu akzeptieren, bis er schließlich zugeben musste, dass die Interpretation von Bohr und Heisenberg in sich stimmig war.

Die Entdeckung nichtlokaler Zusammenhänge löste den strengen Determinismus der klassischen Mechanik mit ihrem Bild von der Welt als Uhrwerk zugunsten einer *statistischen Kausalität* ab. Individuelle Vorgänge wie der Zerfall eines subatomaren Teilchens müssen keine bestimmte Ursache haben, sie können ganz spontan erfolgen. Es sind nicht mehr die Teile, die die Eigenschaften des Ganzen bestimmen, es ist das Ganze, das sich auf die Eigenschaften seiner Teile auswirkt.

---

<sup>61</sup> Capra (1994), S. 83.

<sup>62</sup> Capra (1994), S. 85.

Letztlich mussten sich die Physiker laut Capra auch vom Ideal der Objektivität trennen. Er schreibt: „Das entscheidende Kennzeichen der Quantentheorie ist, dass der Beobachter nicht nur notwendig ist, um die Eigenschaften eines atomaren Geschehens zu beobachten, sondern sogar notwendig, um diese Eigenschaften hervorzurufen.“<sup>63</sup> Wenn er einem Elektron eine Wellen-Frage stellt, wird es ihm als Welle antworten, bei einer Teilchen-Frage als Teilchen, vor der Messung besitzt es keines dieser Attribute. Die beobachtete *Struktur der Materie* ist so im Grunde nur ein Spiegelbild der *Struktur des beobachtenden Geistes*.

Weiters führt Capra an, dass Phänomene, deren Geschwindigkeit sich der des Lichts annäherte, nicht mit Newtons Vorstellungen eines absoluten Raums und einer davon getrennten absoluten Zeit beschrieben werden konnten. Einstein ersetzte sie in seiner Relativitätstheorie durch die vierdimensionale *Raum-Zeit*, in der die drei Dimensionen des Raums mit jener der Zeit ein Kontinuum bilden. Dadurch konnten einerseits erstmals Wechselwirkungen schneller Teilchen genau beschrieben werden, andererseits entstanden wieder zahlreiche Paradoxa. In den Raum-Zeit-Diagrammen kann es beispielsweise keine definitive Zeitrichtung geben, Bewegungen vorwärts oder rückwärts in der Zeit sind formal genauso zulässig wie Bewegungen im Raum.

Capra weiter: „Die wichtigste Folge dieses neuen relativistischen Rahmens war die Erkenntnis, dass Masse nichts als eine Form der Energie ist.“<sup>64</sup> Die Beziehung zwischen beiden wird durch die berühmte Formel  $E = mc^2$  ausgedrückt, wobei  $c$  für die Lichtgeschwindigkeit steht. Den statischen Objekten der makroskopischen Welt liegt somit keine Substanz zugrunde, sie sind pure Dynamik. Spätestens die Detonation der ersten Atombombe hat gezeigt, dass Einsteins Satz mehr ist als eine Fußnote aus dem Elfenbeinturm der theoretischen Physik.

---

<sup>63</sup> Capra (1994), S. 90f.

<sup>64</sup> Capra (1994), S. 95.



Capra resümiert die beiden Pfeiler der neuen Physik so: „Die Quantentheorie hat gezeigt, dass subatomare Teilchen nicht einzelne Körnchen von Materie sind, sondern Wahrscheinlichkeitsstrukturen, Zusammenhänge in einem unteilbaren kosmischen Gewebe, das den menschlichen Beobachter und sein Bewusstsein einbezieht. Die Relativitätstheorie hat dieses kosmische Gewebe zum Leben erweckt, indem sie gewissermaßen dessen ureigenen dynamischen Charakter enthüllt und gezeigt hat, dass seine Aktivität sein eigentliches Wesen ist.“<sup>65</sup>

Ein bislang unerreichtes Ziel der physikalischen Forschung ist die Vereinigung von Quantentheorie und Relativität. Einen vielversprechenden Ansatz dazu stellt die S-Matrix-Theorie dar, deren geistige Prämisse mir hier erwähnenswert erscheint: „Die *Bootstrap*-Philosophie gibt nicht nur den Gedanken fundamentaler Bausteine der Materie auf, sondern akzeptiert überhaupt keine fundamentalen Einheiten irgendwelcher Art – keine fundamentalen Konstanten, Gesetze oder Gleichungen.“<sup>66</sup> Eigenschaften und Wechselwirkungen von Teilchen werden aus der Notwendigkeit einer Übereinstimmung mit dem Ganzen abgeleitet, provokant gesagt besteht jedes Teilchen aus allen anderen. Methodisch wird dabei ein nicht hierarchisches *Mosaik ineinander greifender Modelle* verwendet.

Ich fasse zusammen: Mit diesem Kapitel wollte ich am Beispiel von Fritjof Capra zeigen, dass aus der Verinnerlichung der Erkenntnisse der modernen Physik ein Weg zur Erleuchtung werden konnte, weil in diesem kumulierten Wissen ein Übergang vom Sein zum Werden gespeichert und damit für den Einzelnen nachvollziehbar gemacht ist. Es bleibt anzumerken, dass dieser Übergang nur möglich war, weil die Forscher mit ihren Methoden und Messgeräten über die unmittelbare Sinneswahrnehmung und Intuition hinausgegangen sind. Wurde aus dem Meskalin der Schamanen etwa der Teilchenbeschleuniger der Physiker?

---

<sup>65</sup> Capra (1994), S. 97.

<sup>66</sup> Capra (1994), S. 98.

## IV Durch Philosophie?

Das vorliegende zweite Beispiel behandelt die Brauchbarkeit der Philosophie als Weg zur Selbstbefreiung. Für den Übergang vom Werden zum Sein stellt sie geradezu den Prototyp eines solchen Weges dar, weil jede Philosophie zugleich Aufklärung im Sinne Kants ist. Einer Erleuchtung aber kann sie sogar hinderlich sein, wenn der Ausübende gewissermaßen versucht, *endgültige Antworten auf ewige Fragen* zu finden. Indem er bei der Erforschung der eigenen Innenwelt strikt zwischen Geist und Körper trennt und vor allem Ersteren beachtet, läuft er nämlich Gefahr, den Himmel des Denkens für das Ganze der Welt zu halten.

Während die Philosophie in der Antike, als *Liebe zur Weisheit* im ursprünglichen Sinn, dem Einzelnen eine wirkliche Hilfe bei der Bewältigung seiner Ängste sein konnte, indem sie ihm Orientierung in ethischen und metaphysischen Fragen anbot, ist sie heute eine Sache von Spezialisten, die sich eher mit *Historie* und *Exegese* beschäftigen als mit den philosophischen „Sachen“ selbst, wie es Ludger Lütkehaus in seinem Pamphlet *Fachgiganten und Lebenszwerge* in der deutschen Wochenzeitung *DIE ZEIT* ausgedrückt hat. Über die Universitätsphilosophie schreibt er: „Wo die Menschen auf alte und neue existenzielle Fragen Antworten suchen, wendet sie die Buchstaben hin und her und spielt ihre Glasperlenspiele.“<sup>67</sup>

Ludwig Wittgenstein, mit dem sich dieses Kapitel beschäftigen wird, gilt als einer der Protagonisten des *linguistic turn* in der Philosophie. Er hat sich zwar zeit seines Lebens mit den Grenzen und dem Wesen der Sprache beschäftigt, aber er war keiner von denen, die Buchstaben hin und her wenden.

---

<sup>67</sup> Lütkehaus, Ludger: *Fachgiganten und Lebenszwerge / Vom fehlenden Nutzen der Universitätsphilosophie für das Leben*, in: *DIE ZEIT* 21/2001.

Wittgensteins Philosophieren war eine ehrliche Suche nach Klarheit im Denken, bei der Logik nur das eingesetzte Mittel war und Ethik der eigentliche Zweck. Diese Auffassung teile ich mit Allan Janik und Stephen Toulmin, die unter dem Titel *Wittgensteins Wien* ein Standardwerk über das außerordentlich kreative Milieu in Wien um 1900 vorgelegt haben. Was ihre These betrifft, sein *Tractatus logico-philosophicus* sei ein bewusster Beitrag zu den geistigen Kontroversen jenes Ortes und jener Zeit gewesen, bin ich aber anderer Meinung. Ich denke nämlich, dass er durch das Schreiben dieses eigenartigen Textes versucht hat, auf der Basis seiner damaligen Erfahrungen und Kenntnisse Antworten auf ganz persönliche Fragen zu finden, was ich im Folgenden näher ausführen möchte.

Zunächst werde ich einen Blick auf Wittgensteins ungewöhnliches Leben werfen, dass untrennbar mit seinem Werk verbunden ist. Damit will ich jenen Wechsel vom Sein zum Werden dokumentieren, der in meinem Modell Erleuchtung heißt. Seine Transformationen als Mensch, seine Schritte innerhalb des Zeitkreises, spiegeln sich in seinen Texten wider. Während das Denken stets um die gleichen Fragen kreist, entwickeln sich die Antworten auf diese Fragen so offensichtlich weiter, dass manche Interpreten von *Wittgenstein I und II* sprechen, als hätten sie es mit zwei verschiedenen Personen zu tun, wenn sie seine Früh- mit der Spätphilosophie vergleichen.

Den Wandel in Wittgensteins Denken möchte ich dadurch veranschaulichen, dass ich zunächst seine erste Arbeit, den *Tractatus* mit dessen statischer Exaktheit, dem Begriff des Seins zuordne. Anschließend werde ich das letzte Werk, die posthum erschienenen *Philosophischen Untersuchungen*, mit dem Werden in Verbindung bringen. Neben den Originaltexten verwende ich dabei in beiden Fällen die Einführung *Wittgenstein* von A. C. Grayling, die sich in ihrer Klarheit und Kompaktheit für meine Zwecke als sehr brauchbar erwiesen hat.

## IV.1 Ludwig Wittgenstein

Das Ziel von Ludwig Wittgensteins Suche waren nicht mystische Erfahrungen, sondern Einsichten in das Wesen der Sprache. Deswegen erfolgte sein Übergang von einer Zeit des Seins zu einer Zeit des Werdens allmählich, als Folge seines ehrlichen geistigen Strebens. Um diese *evolutionäre Erleuchtung* dokumentieren zu können, wird es notwendig sein, die Gesamtheit seines Lebens zu betrachten. Meine Quellen für dieses Vorhaben sind zum einen das bereits erwähnte *Wittgensteins Wien* von Janik und Toulmin und zum anderen der in der Reihe *rowohlts monographien* erschienene Band von Kurt Wuchterl und Adolf Hübner, dem die wörtlichen Zitate entnommen sind.

Geboren wurde Ludwig Josef Johann Wittgenstein am 26. April 1889 in Wien als jüngstes von acht Kindern. Sein Vater Karl war nicht nur technisch hochbegabt, sondern auch ein guter Geschäftsmann. Mit viel Selbstdisziplin hatte er sich aus eigener Kraft zum Stahlindustriellen hochgearbeitet und galt zu jener Zeit als einer der reichsten Männer des habsburgischen Reiches.

Dementsprechend gebieterisch verhielt sich Karl auch seinen Kindern gegenüber. „Er wirkte dank seiner dominierenden Charaktereigenschaften als unangefochtene Autorität und als in viktorianischer Distanz geachtetes Familienoberhaupt.“<sup>68</sup> Seine Söhne wollte er zu Erben des selbst errichteten Imperiums heranziehen. Der Versuch der beiden ältesten, Hans und Rudolf, sich diesem Wunsch zu entziehen, endete mit deren Freitod. Wenn Ludwig sich selbst als moralisch verdorben ansah und immer wieder an Selbstmord dachte, dann muss das im Lichte seiner frühen Erfahrungen im Elternhaus gesehen werden.

---

<sup>68</sup> Wuchterl/Hübner (1994), S. 25.

Auf der anderen Seite galt eben dieses Elternhaus als bedeutender musikalischer Salon, in dem Persönlichkeiten wie Johannes Brahms, Gustav Mahler oder der junge Pablo Casals verkehrten, so dass Ludwig schon sehr früh mit der damaligen Hochkultur und deren geistigen Auseinandersetzungen in Berührung kam. Die Wittgensteins waren musisch sehr begabt, zwei von Ludwigs Brüdern arbeiteten sogar als Musiker. Kurt spielte Cello, und Paul war auch dann noch als Pianist erfolgreich, als er im Krieg den rechten Arm verloren hatte. Für ihn schrieb Maurice Ravel das berühmte *Konzert für die linke Hand*.

Was Religion betrifft, war die Familie mosaischer Herkunft. Zwar praktizierte sie das Judentum nicht mehr, aber sie identifizierte sich so weit damit, dass Ludwigs jüngste Schwester Margarethe, übrigens eine enge Freundin von Sigmund Freud, darauf bestand, von den Nationalsozialisten verhaftet zu werden wie alle anderen Juden auch, obwohl es diesen vorteilhafter erschien war, die Familie als nicht jüdisch zu klassifizieren. Ludwigs Mutter war römisch-katholisch, die Kinder wurden katholisch getauft, während der Vater protestantisch blieb.

Ludwig selbst praktizierte keinen bestimmten Glauben, aber das Thema Religion beschäftigte ihn bis ans Lebensende. Vor allem die Werke Leo Tolstois, Parabeln für gelebte christliche Ethik, übten einen tiefen Einfluss auf ihn aus.<sup>69</sup> So trug er dessen *Kurze Darlegung des Evangeliums* als Soldat im Ersten Weltkrieg stets bei sich. 1950, ein Jahr vor seinem Tod, schrieb Wittgenstein: „*Das Leben kann zum Glauben an Gott erziehen. Und es sind auch Erfahrungen, die dies tun; aber nicht Visionen, oder sonstige Sinneserfahrungen, die uns die ‚Existenz dieses Wesens‘ zeigen, sondern z. B. Leiden verschiedener Art.*“<sup>70</sup> Ein ethisch integriertes, am Schicksal des Nächsten teilnehmendes Leben schien ihm erstrebenswerter als die Suche nach spiritueller Ekstase, weshalb er diese auch nie erlebt hat.

---

<sup>69</sup> Vgl. Janik/Toulmin (1998), S. 193 – 197.

<sup>70</sup> Wuchterl/Hübner (1994), S. 68f.

Bis zum 14. Lebensjahr erhielt Ludwig Privatunterricht im Elternhaus, er wuchs also ohne Freunde auf, anschließend besuchte er, zufälligerweise zur gleichen Zeit wie der junge Adolf Hitler, die k. k. Staatsoberrealschule in Linz. Hier fiel er eher durch weltfremdes Auftreten als durch schulische Leistungen auf, so verlangte er von den gleichaltrigen Mitschülern, per sie angeredet zu werden. Nach der Matura begann er 1906 ein Ingenieurstudium an der Technischen Hochschule in Berlin, wo der Studienplan eine fundierte Ausbildung in theoretischer Physik vorsah. Dadurch lernte er in dieser Zeit ein Buch kennen, das sein Denken stark beeinflussen sollte: *Die Prinzipien der Mechanik* von Heinrich Hertz, eine paradigmatische Darstellung des Denkgebäudes der damaligen Physik.<sup>71</sup> Seine Bewunderung für Hertz bewahrte er sich zeit seines Lebens.

1908 ging Ludwig nach England, um sich an Entwicklungen im Flugzeugbau zu beteiligen. Mit dem praktischen Einsatz der Mathematik erwachte sein Interesse für deren Grundlagen und damit für die formale Logik. Seine Schwester Hermine erinnert sich: „Zu dieser Zeit ... ergriff ihn plötzlich die Philosophie ... so stark und so völlig gegen seinen Willen, dass er schwer unter der doppelten und widerstreitenden inneren Berufung litt und sich wie zerspalten vorkam.“<sup>72</sup> Die Philosophie ergriff also ihn, nicht er sie. Offenbar hoffte er, in ihr Antworten zu finden, die ihm die Technik nicht geben konnte. *Er machte sich auf den Weg.*

Von Anfang an legte Ludwig mehr Wert auf eigenes Bemühen als auf das Lesen von philosophischen Klassikern, lediglich Schopenhauer und Kierkegaard fanden sein Interesse. 1912 zog er nach Cambridge, um auf Anraten Gottlob Freges bei einem Wegbereiter der aufkommenden mathematischen Logik zu studieren, bei Bertrand Russell. Zwischen dem adeligen Professor und dem exzentrischen Studenten entwickelte sich bald eine über das Fach hinausgehende Freundschaft.

---

<sup>71</sup> Vgl. Janik/Toulmin (1998), S. 168 – 173.

<sup>72</sup> Wuchterl/Hübner (1994), S. 38f.

Gegen den Wunsch seines Vaters hatte sich Ludwig mittlerweile endgültig von einer Laufbahn als Ingenieur verabschiedet. Innerlich war er nach wie vor in tiefe Widersprüche verstrickt, was sich etwa im letzten Brief an Russell vor Ausbruch des Ersten Weltkriegs zeigt: „*Vielleicht glaubst Du dass es Zeitverschwendung ist über mich selbst zu denken; aber wie kann ich Logiker sein, wenn ich noch nicht Mensch bin! Vor allem muss ich mit mir selbst in's Reine kommen!*“<sup>73</sup> Diese virtuelle geistige Spaltung in Logiker und Mensch deutet stark auf ein Leben in einer Zeit des Seins hin.

Zum Kriegsdienst meldete sich Wittgenstein freiwillig, weniger aus Begeisterung als vielmehr in der Hoffnung, dadurch einen letzten Ausweg aus der psychischen Krise zu finden. Es ist makaber, dass ihm seine Todesverachtung an den Fronten Polens und Italiens mehrere Orden und Beförderungen einbrachte. Inmitten der Kriegswirren entstand, auch als eine Form der Selbsttherapie, das Manuskript zu seinem ersten Buch, dem *Tractatus logico-philosophicus*. In dieser Kritik der Sprache auf Basis der formalen Logik kam er zu dem Schluss, dass die Ethik keine Sache der Wissenschaften sein konnte.

„Die Theorien des *Traktats*, die er im Laufe der Jahre ausarbeitete, explizierten das Sagbare; die Realisierung eines sinnvollen Lebens aufgrund der Einsichten des Traktats stand jedoch noch aus.“<sup>74</sup> Dieses sinnvolle Leben wollte Wittgenstein nach dem Krieg dadurch realisieren, dass er radikal mit der Philosophie brach, sein Vermögen an die Geschwister verteilte und sich vornahm, Volksschullehrer zu werden. Zwischen 1920 und 1926 übte er diesen Beruf tatsächlich in der niederösterreichischen Provinz aus, bis er ihn wegen des Vorwurfs übertriebener Härte seitens von Eltern einiger Schüler freiwillig aufgab.

---

<sup>73</sup> Wuchterl/Hübner (1994), S. 53.

<sup>74</sup> Wuchterl/Hübner (1994), S. 55.

Von 1926 bis 1928 versuchte sich Wittgenstein als Architekt. Mit seinem Freund Paul Engelmann, einem Schüler von Adolf Loos, plante und beaufsichtigte er den Bau eines Wohnhauses für seine Schwester Margarethe in der Kundmanngasse in Wien, das in seiner asketischen Sachlichkeit wie Stein gewordene Logik wirkt. 1940 schrieb er rückblickend: „*Mein Haus für Gretl ist das Produkt entschiedener Feinhörigkeit, guter Manieren, der Ausdruck eines großen Verständnisses (für eine Kultur, etc.) aber das ursprüngliche Leben, das wilde Leben, welches sich austoben möchte – fehlt.*“<sup>75</sup> Diese Zeilen weisen offenkundig darauf hin, dass er die Begrenztheit seines früheren Lebens im Sein nachträglich erkannt hatte.

Als Ludwig 1929 nach Cambridge fuhr, wollte er eigentlich nur Urlaub machen, aber die vertraute Umgebung weckte in ihm den Wunsch, das Philosophieren wieder aufzunehmen. Dieser Punkt ist meines Erachtens der Beginn seines Übergangs vom Sein zum Werden. Als Soldat, Dorfschullehrer und Architekt hatte er sich ohne Erfolg gegen seine Bestimmung gewehrt, jetzt ließ er quasi los.

Der *Tractatus* wurde formlos als Doktorarbeit anerkannt, und Wittgenstein begann als Fellow am Trinity College. In den folgenden Jahren relativierte er eine tragende Säule seiner Frühphilosophie, die Bildtheorie der Sprache mit ihrem logischen Atomismus. Mehr und mehr wandte er sich dem tatsächlichen Erwerb und Gebrauch von Sprache zu. 1936 fing er in Norwegen mit der Niederschrift der *Philosophischen Untersuchungen* an. Bei Wuchterl und Hübner findet sich eine aufschlussreiche Stelle dazu: „In dieser Zeit machte er offenbar einen inneren Läuterungsprozess durch, der in der Ablegung von Beichten vor Freunden und Bekannten seinen äußeren Ausdruck fand.“<sup>76</sup> *Die Grenzen seiner Welt wurden durchlässiger.* 1939 erhielt er den Lehrstuhl seines Freundes G. E. Moore. Wittgenstein starb am 29. April 1951 im Alter von 62 Jahren in Cambridge.

---

<sup>75</sup> Wuchterl/Hübner (1994), S. 102.

<sup>76</sup> Wuchterl/Hübner (1994), S. 109.



## IV.2 Aussagen und Sein

Der *Tractatus logico-philosophicus* ist ein ehrgeiziges, um nicht zu sagen anmaßendes Projekt. Bereits im Vorwort erhebt Wittgenstein einen Anspruch auf Absolutheit, der für ein Leben im Sein charakteristisch ist. Er meint nämlich, auf den nicht einmal 100 Seiten seines Werkes die philosophischen Probleme im wesentlichen endgültig gelöst zu haben. Mit einem prädikatenlogischen Kalkül als Werkzeug, der auf den Arbeiten von Frege und Russell basiert, will er die von ihm postulierte allgemeine Struktur der Sprache freilegen, um so sinnvolle Sätze klar von Unsinn unterscheiden zu können.

Wittgenstein selbst erklärt sein Vorhaben so: „*Man könnte den ganzen Sinn des Buches etwa in die Worte fassen: Was sich überhaupt sagen lässt, lässt sich klar sagen; und wovon man nicht reden kann, darüber muss man schweigen.*“<sup>77</sup> Auf den folgenden Seiten werde ich die wichtigsten Gedanken des *Tractatus* kurz zusammenfassen, um an passender Stelle zu zeigen, in welcher Art Wittgensteins damaliges Denken mit einer Zeit des Seins zusammenhängt.

Im Allgemeinen gilt die Philosophie als Versuch, Antworten auf Angst machende erste Fragen über Gott, Welt und Mensch zu finden. Wittgenstein stellt laut A. C. Grayling diese Fragen selbst in Frage: „Die *eigentliche* Aufgabe der Philosophie, sagt er, besteht in der Klärung der Natur unseres Denkens und Sprechens, denn nachdem diese Klärung erreicht ist, wird der Scheincharakter der traditionellen philosophischen Probleme offenbar, und diese Probleme verschwinden.“<sup>78</sup>

---

<sup>77</sup> Wittgenstein (1984), S. 9, TLP Vorwort. Neben der Seitenzahl werde ich bei Zitaten aus dem *Tractatus logico-philosophicus* auch „TLP“ und die Nummer des Satzes angeben.

<sup>78</sup> Grayling (1999), S. 27.

Wittgenstein erkennt jedoch sehr wohl, dass mit dem Nachweis der Unsinnigkeit von metaphysischen Fragen nicht alles gewonnen ist. Die hinter diesen Fragen liegenden existenziellen Ängste sind alles andere als Scheinprobleme, die sich durch Logik aus der Welt schaffen lassen. Deswegen spricht er gelegentlich auch von der zweiten, wichtigeren Hälfte des *Tractatus*, die ungeschrieben bleiben musste, weil sie seiner Ansicht nach der Erkenntnis prinzipiell nicht zugänglich ist. Zu dieser zweiten Hälfte zählt er speziell die Probleme der Ethik und Ästhetik.

„Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies *zeigt* sich, es ist das Mystische.“<sup>79</sup> Mit einer, für das Sein typischen, strikten Grenzziehung zwischen Logischem, über das wir sprechen können, und Mystischem, über das wir schweigen müssen, weist Wittgenstein streng genommen nicht nur die Bedeutung von Gemeinschaft überhaupt bei der Beantwortung individueller Fragen des Lebens zurück, sondern auch alle Theorie, die im Laufe von Jahrtausenden zu diesen Fragen kumuliert wurde. Er mutet es also jedem Einzelnen zu, das Rad der spirituellen Erkenntnis für sich neu zu erfinden. Eine beinahe unlösbare Aufgabe, wie er im Laufe seines eigenen Lebens schmerzhaft erfahren musste.

Welcher Argumentation folgt der *Tractatus* im Einzelnen? Zunächst beruht er auf einer Reihe von Vereinfachungen nach dem Vorbild der so genannten exakten Wissenschaften, was zum einen mit Wittgensteins technischem Hintergrund und zum anderen mit seinem Studium der von Frege und Russell neu entwickelten symbolischen Logik erklärbar ist. Als sinnvolle Sätze gelten in dem Buch solche, die Aussagen über die Welt transportieren. Jeder Aussage kann dabei eindeutig einer der Wahrheitswerte *wahr* oder *falsch* zugeordnet werden. Und schließlich können einfache Aussagen durch Verknüpfungen wie *und*, *oder*, *wenn...dann...*, so genannte Junktoren, zu komplexen Aussagen zusammengesetzt werden.

---

<sup>79</sup> Wittgenstein (1984), S. 85, TLP 6.522.

Grayling erklärt: „Der Kerngedanke dabei ist, dass die Wahrheit oder Falschheit (kurz: der ‚Wahrheitswert‘) einer zusammengesetzten Aussage vollständig von den Wahrheitswerten ihrer konstitutiven atomaren Aussagen abhängt.“<sup>80</sup> Dieser Ansatz Wittgensteins erinnert stark an jenen der newtonschen Mechanik, die eine lückenlose Beschreibung der Natur durch die Analyse ihrer Bestandteile erreichen wollte. Es ist kein Zufall, dass Wittgenstein, analog zum Raum in der Geometrie, von einem logischen Raum spricht, in dem jeder Satz einen Ort bestimmt.

Sowohl in der Mechanik als auch im *Tractatus* wird die Welt statisch gedacht, als eine streng determinierte Kette von Zuständen, die durch eine Abfolge von Momentaufnahmen beliebig genau beschrieben werden kann. Wie Newton 200 Jahre vor ihm, hält Wittgenstein den Zeitbegriff der Mathematik für absolut, wenn er schreibt: „Wir können keinen Vorgang mit dem ‚Ablauf der Zeit‘ vergleichen – diesen gibt es nicht –, sondern nur mit einem anderen Vorgang (etwa mit dem Gang des Chronometers). Daher ist die Beschreibung des zeitlichen Verlaufs nur so möglich, dass wir uns auf einen anderen Vorgang stützen.“<sup>81</sup>

Im Zentrum des *Tractatus* steht eine hierarchisch darstellbare Abbildtheorie der Sprache, der zufolge die Welt eine Struktur besitzt, welche sich in der Sprache widerspiegelt. Die Welt zerfällt in ihr zu Tatsachen, die durch Sätze repräsentiert werden. Die Tatsachen wieder bestehen aus Sachverhalten, die Elementarsätzen entsprechen. Die Sachverhalte schließlich sind Anordnungen von Gegenständen, die durch Namen vertreten werden. Wie das Atom als letzter Bestandteil der Materie in der klassischen Physik, ist auch der Gegenstand einfach und nicht weiter analysierbar. Wittgenstein schreibt: „Der Gegenstand ist das Feste, Bestehende; die Konfiguration ist das Wechselnde, Unbeständige.“<sup>82</sup>

---

<sup>80</sup> Grayling (1999), S. 39f.

<sup>81</sup> Wittgenstein (1984), S. 80, TLP 6.3611.

<sup>82</sup> Wittgenstein (1984), S. 14, TLP 2.0271.

Nachfolgende Tabelle zeigt eine Übersicht der Ebenen von Wittgensteins Modell.

Welt	Sprache
Tatsache	Satz
Sachverhalt	Elementarsatz
Gegenstand	Name

**Abbildung 7: Parallele Struktur von Welt und Sprache im *Tractatus***<sup>83</sup>

Ein komplettes Bild der Wirklichkeit entsteht nun folgendermaßen: „Die Welt ist vollständig beschrieben durch die Angaben aller Elementarsätze plus der Angabe, welche von ihnen wahr und welche falsch sind.“<sup>84</sup> Der Rest ist sozusagen Konstruktion: Die wahren Elementarsätze bilden die bestehenden Sachverhalte ab, mit ihnen sind zugleich die Tatsachen beschrieben, die ihrerseits die Welt konstituieren. De facto kann ein derart statischer Ansatz lediglich den Zustand der Welt zu einem definierten Zeitpunkt abbilden, und das nur im Nachhinein.

Die Abbildtheorie der Sprache bleibt also sehr abstrakt. Der *Tractatus* enthält keinerlei Beispiele, weder für die Elemente, die darin die Welt konstituieren, noch für die Sätze, Elementarsätze oder Namen innerhalb der Sprache. Eine Suche nach Entsprechungen bleibt der Intuition des Lesers überlassen. Grayling zufolge geht es Wittgenstein ausschließlich um die logischen Bedingungen der Abbildung der Welt auf die Sprache: „Damit es eine Verbindung zwischen Sprache und Welt *geben* kann, ist es notwendig, dass die Strukturen beider so sein *müssen*, was auch immer faktisch die Rolle der Namen, Gegenstände und alles anderen spielt.“<sup>85</sup>

<sup>83</sup> Vgl. Grayling (1999), S. 46.

<sup>84</sup> Wittgenstein (1984), S. 39, TLP 4.26.

<sup>85</sup> Grayling (1999), S. 56.

Um diese Verbindung zwischen Sprache und Welt näher zu untersuchen, stellt Wittgenstein folgende prinzipielle Frage: Wodurch wird etwas zu einem Bild der Wirklichkeit? Seiner Ansicht nach muss die Konfiguration der Elemente des Bildes jener der Gegenstände in der Wirklichkeit entsprechen. Anders gesagt muss das Bild die gleiche logische Struktur aufweisen wie die Wirklichkeit. Grayling formuliert: „Die Bedingung dafür, dass etwas Bild sein kann, ist eine logische Bedingung, denn in ihr geht es ausschließlich um die Form oder Struktur, die Bild und Abgebildetes teilen müssen, damit von einer Abbildbeziehung überhaupt die Rede sein kann.“<sup>86</sup> Wenn jedes Bild, um Bild sein zu können, eine logische Form besitzen muss, dann ist es zugleich ein logisches Bild.

Im Satz 3 des *Tractatus* führt Wittgenstein neben Sprache und Welt eine dritte Ebene ein, jene des Denkens. Er sagt nämlich: „Das logische Bild der Tatsachen ist der Gedanke.“<sup>87</sup> Im Satz 4 heißt es schließlich: „Der Gedanke ist der sinnvolle Satz.“<sup>88</sup> Daraus ergibt sich eine Beziehung zwischen Welt, Sprache und Denken, die darin gipfelt, dass jeder sinnvolle Satz ein Bild der Wirklichkeit ist. Dazu Grayling: „Wenn man über etwas in der Welt, über eine Tatsache, *nachdenkt*, dann ist nach Wittgenstein der Gedanke ein *logisches Bild* dieser Tatsache und weil Sätze *Ausdrücke von Gedanken* sind, sind sie selbst Bilder von Tatsachen.“<sup>89</sup>

Ich fasse obige Darlegungen vereinfacht zusammen: Wittgenstein versteht im *Tractatus logico-philosophicus* die Welt als einen Komplex von Tatsachen, der durch die logisch analogen Strukturen des Denkens und der Sprache eindeutig abgebildet werden kann. Gedanken und Sätze gelten ihm nur dann als sinnvoll, wenn sie an der Wirklichkeit verifizierbare Bilder von Tatsachen sind.

---

<sup>86</sup> Grayling (1999), S. 59f.

<sup>87</sup> Wittgenstein (1984), S. 17, TLP 3.

<sup>88</sup> Wittgenstein (1984), S. 25, TLP 4.

<sup>89</sup> Grayling (1999), S. 53f.

Aus meiner momentanen Sicht verschleiert die Allgemeinheit von Wittgensteins Abbildtheorie einige relativ grundlegende Mängel darin. Wenn er die Relation zwischen Bild und Abgebildetem durch Strukturidentität erklärt, dann verschiebt er das Problem eigentlich auf die nicht hinterfragte Relation zwischen Namen und Gegenständen, wobei Letztere noch dazu atomistische Abstraktionen sind. Und indem er genau eine logische Struktur zur eindeutigen Beschreibung der Welt postuliert, setzt er implizit seinen zweiwertigen prädikatenlogischen Kalkül als absolut an. Solche Kunstgriffe weisen deutlich auf ein Denken hin, das einer Zeit des Seins entspringt. Deswegen kann ich dem folgenden Zitat von A. C. Grayling nur zustimmen: „Wenn man im Rahmen von Wittgensteins Schlüsselbegriffen bleibt, ergibt sich zwar der Eindruck, dass hier etwas Lehrreiches mitgeteilt wird, aber sobald man sich diese Begriffe näher anschaut oder versucht, sie auf Konkreteres zu beziehen, steht man mit einem nutzlosen Begriffsapparat da.“<sup>90</sup>

Paradoxerweise haben die philosophischen und logischen Sätze des *Tractatus* ihnen selbst zufolge keinen Sinn. Wittgenstein schreibt: „Meine Sätze erläutern dadurch, dass sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausgestiegen ist. (Er muss sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.)“<sup>91</sup>

Wenn man über das schweigen muss, wovon man nicht sprechen kann, wie es im oft zitierten letzten Satz des Buches heißt, dann stellt sich die Frage, warum Wittgenstein es überhaupt geschrieben hat? Die Antwort auf diese Frage wäre wohl nur tief in seiner Psyche zu finden gewesen. Für mich ist der *Tractatus logico-philosophicus* das *Protokoll eines genialen Scheiterns*. Wittgenstein hat darin versucht, die Welt in ein zu einfaches Modell der Welt zu zwingen, anstatt umgekehrt sein Modell an der Erfahrung zu verfeinern.

---

<sup>90</sup> Grayling (1999), S. 73.

<sup>91</sup> Wittgenstein (1984), S. 85, TLP 6.54.

### IV.3 Sprachspiele und Werden

Wie im biographischen Teil über Wittgenstein angedeutet, verstehe ich seine Rückkehr nach Cambridge als Beginn eines Wandels vom Sein zum Werden, der mit der Niederschrift der *Philosophischen Untersuchungen* abgeschlossen ist. Die Texte aus dieser sehr produktiven Übergangszeit, zu denen die *Philosophischen Bemerkungen*, die *Philosophische Grammatik*, das *Blaue Buch* und das *Braune Buch* gehören, enthalten einerseits noch Thesen aus dem *Tractatus*, andererseits zeigen sie bereits die Richtung an, in die sich sein Denken entwickeln wird.

Eines ist laut A. C. Grayling allen späteren Schriften Wittgensteins gemeinsam: „In den Übergangswerken und danach gibt Wittgenstein ... die streng systematische Methode des *Tractatus* auf und wählt ein Vorgehen, bei dem er immer wieder neu ansetzt und explizit zu *keiner* strukturierten Theorie gelangen will.“<sup>92</sup> Er erkennt also den im Frühwerk vertretenen Anspruch auf Absolutheit und Endgültigkeit seiner Thesen als zu eng an und wählt ein offeneres Vorgehen, das ihm deren allmähliche Revision ermöglicht. Damit bereichert er sein Denken um die dem Werden zugeordnete *Idee vom evolutionären Fortschreiten*.

Die Philosophie sieht Wittgenstein jetzt nicht mehr als eine Klärung unserer Gedanken durch die Anwendung von formaler Logik an, sondern als eine Form der Selbsttherapie, bei der das Denken eher Mittel ist als Zweck. Er schreibt: „Die Ergebnisse der Philosophie sind die Entdeckung irgendeines schlichten Unsinn und Beulen, die sich der Verstand beim Anrennen an die Grenze der Sprache geholt hat. Sie, die Beulen, lassen uns den Wert jener Entdeckung erkennen.“<sup>93</sup>

---

<sup>92</sup> Grayling (1999), S. 89.

<sup>93</sup> Wittgenstein (1984), S. 301, PU § 119. Neben der Seitenzahl werde ich bei Zitaten aus den *Philosophischen Untersuchungen* auch „PU“ und die Nummer des Paragraphen angeben.

Während Wittgenstein in der Einleitung zum *Tractatus* die Wahrheit der darin mitgeteilten Ideen für unantastbar gehalten hatte, beginnt er die *Philosophischen Untersuchungen* bescheidener, nämlich mit einem Zitat von Johann Nestroy, wonach es der Fortschritt an sich habe, viel größer auszusehen als er wirklich ist. Im darauf folgenden Vorwort gesteht er: „*Seit ich nämlich vor 16 Jahren mich wieder mit Philosophie zu beschäftigen anfing, musste ich schwere Irrtümer in dem erkennen, was ich in jenem ersten Buche niedergelegt hatte.*“<sup>94</sup>

Wittgenstein erklärt, den Gedanken aufgegeben zu haben, seine Ergebnisse zu einem Ganzen zu vereinheitlichen und nennt die *Untersuchungen* ein *Album*, eine *Menge von Landschaftsskizzen*. Sein sprunghaftes und aphoristisches Vorgehen, bei dem er Inhalte aus den verschiedensten Perspektiven beleuchtet, erinnert meines Erachtens stark an den Bootstrap-Ansatz in der Physik, der auch von einem zunehmend dichter werdenden Netzwerk von begrenzten, ineinander greifenden Ideen ausgeht, von denen keine grundlegender ist als die andere.

Doch nun zum Gegenstand des Buches selbst, zur Sprache. Im *Tractatus* hatte sie Wittgenstein aus Gründen der mathematischen Eleganz stark verzerrt dargestellt. Er war von einer allgemeinen Struktur ausgegangen, die durch logische Analyse freigelegt werden kann. In den *Philosophischen Untersuchungen* erkennt er, durchaus selbstkritisch, die Vielfalt sprachlicher Ausdrucksformen an, wenn er schreibt: „Es ist interessant, die Mannigfaltigkeit der Werkzeuge der Sprache und ihrer Verwendungsweisen, die Mannigfaltigkeit der Wort- und Satzarten, mit dem zu vergleichen, was Logiker über den Bau der Sprache gesagt haben. (Und auch der Verfasser der *Logisch-Philosophischen Abhandlung*.)“<sup>95</sup> Von der Reduktion auf verifizierbare Aussagen kommt er zu einem offenen Modell, in dem auch Fragen, Befehle, Grüße, Lieder oder Gebete ihren Platz haben.

---

<sup>94</sup> Wittgenstein (1984), S. 232, PU Vorwort.

<sup>95</sup> Wittgenstein (1984), S. 250, PU § 23.



Über das Wesen der Sprache schreibt Wittgenstein an anderer Stelle: „Statt etwas anzugeben, was allem, was wir Sprache nennen, gemeinsam ist, sage ich, es ist diesen Erscheinungen garnicht Eines gemeinsam, weswegen wir für alle das gleiche Wort verwenden, – sondern sie sind miteinander in vielen verschiedenen Weisen *verwandt*.“<sup>96</sup> Diese Verwandtschaft der Aspekte der Sprache erklärt er als kompliziertes Netz von einander übergreifenden und kreuzenden *Ähnlichkeiten*, analog zu jenen zwischen den Mitgliedern einer Familie.

Indem Wittgenstein die Idee der Einförmigkeit durch jene der Ähnlichkeit ersetzt, macht er sein Modell gerade dadurch genauer, dass er die scheinbare Genauigkeit des *Tractatus* aufgibt. Dieser Schritt erinnert von seinen Konsequenzen her an das Aufgeben der sicheren Voraussagbarkeit von Ereignissen in der Physik zugunsten der Idee der Wahrscheinlichkeit, also der statistischen Kausalität.

Eine weitere wichtige Änderung betrifft die Einbettung der Sprache in die Zeit. Im *Tractatus* sah Wittgenstein die Sprache als etwas Fertiges und in sich Geschlossenes an, das scheinbar außerhalb der Zeit liegt. In den *Philosophischen Untersuchungen* bringt er die für das Werden charakteristische Dynamik, im wahrsten Sinne des Wortes, ins Spiel.

Grayling erklärt das folgendermaßen: „Was offen zutage liegt, sagt Wittgenstein, ist die Tatsache, dass die Sprache *kein einheitliches Ding* ist, sondern vielmehr eine Unmenge verschiedenster Tätigkeiten.“<sup>97</sup> Er macht also aus einem statischen Etwas eine Vielzahl an ganz konkreten Abläufen, die er *Sprachspiele* nennt. Die Verwendung dieses Begriffs begründet er damit, dass auch Spiele, obwohl sie unter einem bestimmten Namen zusammengefasst werden, im Grunde nur diesen Namen gemeinsam haben und sich ansonsten bloß ähnlich sind.

---

<sup>96</sup> Wittgenstein (1984), S. 277, PU § 65.

<sup>97</sup> Grayling (1999), S. 93.

Sprachspiele sind für den späten Wittgenstein in umfassendere *Lebensformen* eingebettet, die Gesellschaften von Menschen gemeinsam haben. Laut Janik und Toulmin taucht dieser Begriff schon bei Goethe auf und ist in der Wiener Kultur um 1900 sehr geläufig.<sup>98</sup> Grayling definiert ihn wie folgt: „Lebensform ist der zugrunde liegende Konsens in sprachlichem und nichtsprachlichem Verhalten, in Annahmen, Praktiken, Traditionen und natürlichen Neigungen, die Menschen als soziale Wesen miteinander teilen, und dieser Konsens ist damit in der von ihnen gesprochenen Sprache bereits vorausgesetzt.“<sup>99</sup>

Wittgenstein beginnt die *Philosophischen Untersuchungen* mit einem Zitat aus den *Confessiones* von Augustinus, in dem dieser den Spracherwerb bei Kindern durch ostensive Definition erklärt. Dabei wird ein Ding gewissermaßen getauft, indem ein Erwachsener darauf zeigt und es benennt. Die Ansicht, dass Namen ihre Bedeutung auf diese Art erhalten, hatte Wittgenstein selbst im *Tractatus* noch vertreten, jetzt sieht er sie als problematisch an.

Grayling schreibt: „Aber die Ostension, das hinweisende Zeigen, kann nicht als *Grundlage* des Spracherwerbs dienen, denn um zu verstehen, dass ein Gegenstand benannt wird, müsste der Lernende zumindest einen Teil der Sprache bereits beherrschen, nämlich das Sprachspiel der Benennung von Gegenständen.“<sup>100</sup> Wittgenstein schließt daraus, dass die Bedeutung eines Wortes nicht durch Definition festgemacht werden kann, sondern ganz pragmatisch dessen *Gebrauch* in der Sprache ist. Damit erweckt er die einfachen Gegenstände des *Tractatus* mit ihren ein für alle Mal fixierten Namen zum Leben. Wie das subatomare Teilchen in der Physik, wird der durch Definition abgegrenzte Name als ein Abstraktum erkannt, dass nur in einem Zusammenhang denkbar ist, nicht für sich allein.

---

<sup>98</sup> Vgl. Janik/Toulmin (1998), S. 266 – 268.

<sup>99</sup> Grayling (1999), S. 109.

<sup>100</sup> Grayling (1999), S. 95.

In den *Philosophischen Untersuchungen* versteht Wittgenstein die Sprache als ein *Tun*, das seinem Wesen nach *öffentlich* ist. Dementsprechend ist das Verstehen des Gesprochenen für ihn nicht ein geheimnisvoller innerer Prozess, den es zu erforschen gilt, sondern das Beherrschen kollektiver Techniken, das Befolgen der *Regeln* eines Sprachspiels. Dazu Grayling: „Für ihn besteht die Bedeutung von Ausdrücken im Gebrauch, den wir von ihnen machen, und dieser Gebrauch unterliegt den Regeln, auf die sich die Teilhaber einer Lebensform einigen.“<sup>101</sup>

Der späte Wittgenstein sieht also die Sprache als ein Tun an, das Gemeinschaft voraussetzt, er vertritt sogar die These, dass es *keine Privatsprache* geben kann, die von einem Einzelnen erfunden wurde und nur von diesem verstanden werden kann, weil dieser nicht unterscheiden könnte, ob er einer von ihm selbst geschaffenen Regel tatsächlich folgt oder nur glaubt, ihr zu folgen.

Ich fasse mithilfe eines Zitats von A. C. Grayling noch einmal zusammen: „Während der *Tractatus* einen einzigen und streng einheitlichen Kalkül angenommen hatte, der aller Sprache zugrunde liegt, gehen die *Untersuchungen* von vielen unterschiedlichen Sprachspielen aus, deren ‚Grammatiken‘ oder Verwendungsregeln für die Betrachtung offen zutage liegen.“<sup>102</sup> Die folgende Tabelle stellt, stark vereinfacht, Wittgensteins Konzept der Sprache im *Tractatus* jenem in den *Philosophischen Untersuchungen* gegenüber. Es zeigt sich, dass dieses auf allen angeführten Ebenen offener für die Vielfalt der tatsächlichen Funktionen der Sprache ist. Sein Konzept selbst sieht er jetzt auch nur als einen Vorschlag an, wenn er schreibt: „Wir wollen in unserm Wissen vom Gebrauch der Sprache eine Ordnung herstellen: eine Ordnung zu einem bestimmten Zweck; eine von vielen möglichen Ordnungen; nicht *die* Ordnung.“<sup>103</sup>

---

<sup>101</sup> Grayling (1999), S. 136.

<sup>102</sup> Grayling (1999), S. 101.

<sup>103</sup> Wittgenstein (1984), S. 304, PU § 132.

<i>TLP</i>	PU
<i>Welt</i>	Lebensformen
<i>Sprache</i>	Sprachspiele
<i>Strukturidentität</i>	Familienähnlichkeiten
<i>Logik</i>	Spielregeln
<i>Bedeutung</i>	Gebrauch

**Abbildung 8: Sprachkonzept in den *Philosophischen Untersuchungen***

Die newtonsche Mechanik, von der auch der frühe Wittgenstein beeinflusst war, versteht die Welt als eine komplexe Maschine. Er selbst überträgt dieses technisch orientierte Denken im *Tractatus logico-philosophicus* mit seinem zweiwertigen logischen Kalkül auf die Sprache. In den *Philosophischen Untersuchungen* weist er mehrmals deutlich auf die Begrenztheit eines derartigen Ansatzes hin, wie etwa im folgenden Zitat über die Metapher von der Maschine: „Wir reden so, als könnten sich diese Teile nur so bewegen, als könnten sie nichts anderes tun. Wie ist es – vergessen wir also die Möglichkeit, dass sie sich biegen, abbrechen, schmelzen, etc.? Ja; wir denken in vielen Fällen garnicht daran.“<sup>104</sup>

Das vorliegende Kapitel sollte zeigen, wie Wittgensteins philosophische Arbeit auf eine ganz bestimmte, von mir postulierte Art seine zunehmende menschliche Reife gespiegelt hat. Ich schließe es mit einem Zitat aus den *Untersuchungen*: „Habe ich die Begründungen erschöpft, so bin ich nun auf dem harten Felsen angelangt, und mein Spaten biegt sich zurück. Ich bin dann geneigt zu sagen: ‚So handle ich eben.‘“<sup>105</sup> Und ich bin geneigt zu sagen, dass im *Tractatus* der entscheidende achte Hauptsatz gefehlt hatte: *Was nicht zu denken ist, ist zu tun.*

<sup>104</sup> Wittgenstein (1984), S. 340, PU § 193.

<sup>105</sup> Wittgenstein (1984), S. 350, PU § 217.

## V Durch Kampf?

Ich komme nun zu den zwei Beispielen für jene Methoden zur Selbstbefreiung, die eher am menschlichen Körper ansetzen: Kampf und Meditation. Während geistig orientierte Wege vom Üben eine gewisse Vorbildung und eine Neigung zur Intellektualität verlangen, haben körperlich orientierte Wege den Vorteil, dass sie anfangs theoretisch weniger anspruchsvoll sind und damit nahezu jedem Suchenden offen stehen. Erstere legen, wie es scheint, mehr Wert auf den Prozess der Aufklärung, Letztere auf den der Erleuchtung.

Der Kampf auf Leben und Tod von Angesicht zu Angesicht, wie er vor der Einführung von Handfeuerwaffen auf den Schlachtfeldern der ganzen Welt geführt wurde, zeigte sehr konkret und unbarmherzig an, inwieweit ein Mensch gelernt hatte, seine Angst zu kultivieren und sich frei zu bewegen. Jedes Zögern und jede Unachtsamkeit konnte seinen Tod bedeuten. Dementsprechend gelten die *Tugenden des Kriegers* wie Mut, Aufrichtigkeit oder Loyalität vor allem in Asien auch heute noch als erstrebenswertes ethisches Ideal.

Im Laufe von Jahrhunderten entstanden Methoden, durch die das Wissen über den Nahkampf mit und ohne Waffen von einer Generation von Kriegern an die folgenden weitergegeben werden konnte. Dabei zeigte sich, dass die Essenz des Kämpfens, wie die Essenz der Religion, der Sprache nicht direkt zugänglich war und nur durch langjährige Übung am eigenen Körper erfahren werden konnte. Je seltener diese Methoden auf dem Schlachtfeld zur Anwendung kamen, desto mehr wurden sie zu reinen Wegen der Selbstbefreiung, in denen der Kampf zu einem Ritual oder Sport transformiert wurde. Für den heutigen Menschen sind sie so etwas wie *Parallelwelten*, in denen er die Möglichkeiten des Umgangs mit sich selbst und anderen Menschen ohne allzu großes Risiko ausloten kann.

Morihei Ueshiba<sup>106</sup>, von dem dieses Kapitel handeln wird, hat Anfang des 20. Jahrhunderts nicht nur zahlreiche traditionelle Kampfschulen der Samurai, der japanischen Ritter, gemeistert, er war auch ein zutiefst spiritueller Mensch. Im Laufe seines ereignisreichen Lebens gelang ihm nach einem mystischen Erlebnis eine Synthese dieser beiden Aspekte seines Wesens. Mit dem Aikido<sup>107</sup> schuf er eine durchaus realistische Kampfkunst, in der es prinzipiell keinen Verlierer gibt, weil aus dem Kampf selbst ein *spiritueller Akt* wird. Damit zeigte er einen Weg zum Umgang mit Konflikten auf, seien sie physischer oder psychischer Natur, der sowohl über destruktiven Militarismus als auch naiven Pazifismus hinausgeht.

Ueshibas Grundgedanke ist folgender: Je mehr ein *Aikidoka*<sup>108</sup> eins ist mit der Ordnung des Universums selbst, desto weniger Gewalt muss er anwenden, um eine bedrohliche Situation aufzulösen. Sein spirituelles Wachstum geht auf diese Weise, quasi von selbst, mit der Effektivität seiner Handlungen im Kampf einher.

Der erste Teil des vorliegenden Kapitels wird sich mit der Vorgeschichte zu Ueshibas Erleuchtung beschäftigen. Der zweite, mit der Idee des Seins assoziierte Teil wird neben Gedanken zum Kämpfen an sich eine kurze Beschreibung der technischen Basis des Aikido enthalten. Der dritte, dem Werden zugeordnete Teil wird schließlich die Prinzipien hinter den Techniken beleuchten, durch die es Ueshiba gelungen ist, die allgemein übliche Vorstellung von einem Kampf zu transzendieren. Während der Übeude kaum ein Jahr braucht, um alle Techniken des Aikido zu erlernen, kann die Verinnerlichung der Prinzipien, an denen sich sein Niveau letztlich zeigen wird, zu einer Lebensaufgabe werden.

---

<sup>106</sup> Im Gegensatz zur japanischen Schreibweise werde ich, außer in wörtlichen Zitaten, beim Nennen von japanischen Namen zuerst den Vornamen und dann den Nachnamen anführen.

<sup>107</sup> Ai ~ Harmonie; Ki ~ Lebenskraft; Do ~ Weg. Nähere Definition unter V.3 „Ki und Werden“.

<sup>108</sup> Ausübender des Aikido. Fachbegriffe aus dem Aikido werde ich dem Sinn nach übersetzen und nur dann etymologisch deuten, wenn es für das Thema der Arbeit interessant ist.

## V.1 Morihei Ueshiba

Berichte über das Leben des Aikido-Begründers, der von Übenden in aller Welt nach wie vor *O-Sensei*, „Großer Meister“, genannt wird, lesen sich teilweise wie Heiligenlegenden. Da ist etwa von der Fähigkeit die Rede, Angriffe vorauszuahnen zu können, bevor sie sich körperlich manifestierten, oder Kugeln ausweichen zu können. Diese Berichte stammen natürlich von Schülern und Bewunderern des Begründers, trotzdem zeigen sie, dass er ein beeindruckender Mensch gewesen sein muss. Die Ausführungen in diesem Kapitel werden sich einerseits auf einen Text von John Stevens stützen, einem Professor für Buddhistische Studien in Sendai, Japan, und andererseits auf eine Kurzbiographie, die von Ueshibas Sohn Kisshomaru stammt, seinem ersten Nachfolger als Oberhaupt des Aikido.

Morihei Ueshiba wurde am 14. Dezember 1883, etwa zur gleichen Zeit also wie in Wien Ludwig Wittgenstein, im Bezirk Tanabe der japanischen Präfektur Wakayama in eine wohlhabende Bauernfamilie hinein geboren. Über die Eltern heißt es: „Sein Vater war ein sehr geachtetes Mitglied der örtlichen Gesellschaft und zwanzig Jahre lang im Gemeindevorstand des Ortes, während seine Mutter Itokawa Yuki aus einer Land besitzenden Familie adeliger Herkunft stammte.“<sup>109</sup>

Ueshiba war ein schwächliches Kind, das sich lieber mit Büchern beschäftigte als mit Gleichaltrigen herumzutollen. Sein Interesse an Spiritualität zeigte sich sehr früh: „Im Alter von ungefähr sieben Jahren wurde Morihei nach Jizodera, einem nahe gelegenen buddhistischen Tempel geschickt, um die konfuzianischen Klassiker und buddhistischen Schriften zu studieren.“<sup>110</sup> Zum körperlichen Ausgleich verordnete ihm sein Vater *Sumo-Ringen* und Schwimmen.

---

<sup>109</sup> Ueshiba K. (1997), S. 9.

<sup>110</sup> Ueshiba K. (1997), S. 9.

Nachdem er eine Handelsschule absolviert hatte, wurde Ueshiba Steuereinschätzer beim örtlichen Finanzamt. Als ihn sein Dienst dazu zwang, eine neue Steuer für Bauern und Fischer einzuführen, kündigte er in gerechtem Zorn und ging 1901 in der Hoffnung nach Tokio, Karriere als Geschäftsmann zu machen. Einige Monate lang führte er dort einen Schreibwarenladen und entdeckte nebenbei sein Interesse an traditioneller Kampfkunst, bis er an Beriberi erkrankte und heimkehren musste.

Bald nach der Genesung heiratete er eine Bekannte aus Kindertagen. Was seine Zukunft betraf, war er offenbar in eine Zeit des Seins verstrickt und fasste spontan den Entschluss, Soldat zu werden. Nach einer ersten Ablehnung wegen seiner geringen Größe von knapp 155 cm gelang ihm das auch. Sein Sohn schreibt: „1903 meldete sich Morihei als Freiwilliger zum 37. Regiment der Vierten Division in Osaka, wo er aufgrund seiner Fertigkeit mit dem Bajonett, seinem Fleiß und seiner aufrichtigen Art ‚Soldatenkönig‘ genannt wurde.“<sup>111</sup> Während der Urlaube ging er weiter seinem Interesse am *Ju Jitsu*<sup>112</sup> nach, und im Russisch-Japanischen Krieg 1904/05 sammelte er auch erste Erfahrungen an der Front, bis er 1907 seinen Dienst quittierte und in seine Heimat Tanabe zurückkehrte.

In den folgenden drei Jahren arbeitete Ueshiba als Bauer, aber mit sich selbst war er noch nicht im Reinen. Dazu Stevens: „Aufbrausend und reizbar, fast schon manisch depressiv, begann er seltsame Verhaltensweisen an den Tag zu legen: Er schloss sich stundenlang zum Beten in sein Zimmer ein, sprang mitten in der Nacht aus dem Bett, um sich mit kaltem Wasser zu übergießen, und fastete tagelang in den Bergen.“<sup>113</sup> Als die Regierung Freiwillige zur Besiedelung der Insel Hokkaido suchte, konnte er seine Energien wieder auf ein Ziel richten, indem er 1912 über 80 Siedler dorthin führte, um mit ihnen ein Dorf zu gründen.

---

<sup>111</sup> Ueshiba K. (1997), S. 9.

<sup>112</sup> Ju ~ weich; Jitsu ~ Kunst. Sammelbegriff für unbewaffnete Kampfkünste der Samurai.

<sup>113</sup> Stevens (1988), S. 14.



Während des Aufenthalts in Hokkaido begegnete Ueshiba in einem Gasthaus zum ersten Mal jenem Mann, dem er die technische Basis für das spätere Aikido verdankt, Sokaku Takeda, einem Großmeister des *Aiki Jitsu*. Wie zu jener Zeit üblich, kam es zu einem Herausforderungskampf, bei dem Ueshiba klar unterlag. Stevens erzählt: „Daraufhin ließ er alles stehen und liegen und lernte einen Monat lang bei Sokaku in dem Gasthaus, die Mindestzeit zum Erwerb des *Shoden-mokuroku-Zertifikats*<sup>114</sup> der 118 Grundtechniken.“<sup>115</sup>

1919 erreichte Ueshiba die Nachricht, sein Vater liege im Sterben, und er verließ das von ihm mitgegründete Dorf auf Hokkaido, wie sich zeigen würde für immer. Auf dem Weg in die alte Heimat machte er in Ayabe Halt, dem Sitz der damals neu entstandenen Religion *Omoto-kyo*, um für seinen Vater zu beten. Hier lernte er den zweiten Menschen kennen, der seinen Lebensweg maßgeblich beeinflussen sollte, den Stifter dieser Religion, Onisaburo Deguchi. Stevens schreibt: „Morihei sagte stets, Sokaku habe ihm die Augen für das Wesen des Budo<sup>116</sup> geöffnet, aber die Erleuchtung habe er durch seine Erfahrungen im Omoto-kyo erlangt.“<sup>117</sup>

Als Ueshiba doch noch zuhause ankam, war sein Vater bereits verstorben. Nach drei Monaten voller Trauer und Verwirrung, in denen er nachts oft in die Berge verschwand, um bis zum Morgengrauen mit dem Schwert zu üben, entschied er, mit seiner Familie nach Ayabe zu ziehen, um dort unter der Anleitung von Deguchi ein spirituelles Leben zu führen. Stevens schreibt: „Als Morihei seinen Entschluss bekanntgab, sich in Ayabe mit Omoto-kyo zu befassen, hielten ihn all seine Freunde und Angehörigen, ja selbst seine Frau, für verrückt.“<sup>118</sup>

---

<sup>114</sup> „Erste Überlieferung“ einer Kampfkunst nach dem ursprünglichen Graduierungssystem.

<sup>115</sup> Stevens (1988), S. 17f.

<sup>116</sup> Bu ~ Krieger, Do ~ Weg.

<sup>117</sup> Stevens (1988), S. 20f.

<sup>118</sup> Stevens (1988), S. 19.

1920 mietete sich Ueshiba in der Nähe des Hauptschreins ein, um sich fortan in Ruhe dem Gebet und der Landwirtschaft widmen zu können, aber seine Zeit des Seins war noch nicht vorbei. Im selben Jahr starben nämlich sein dreijähriger und sein einjähriger Sohn im Abstand von drei Wochen, und wieder gab ihm das Training Halt. Obwohl Onisaburo Deguchi Pazifist war, erkannte er Ueshibas Bestimmung darin, das wahre Wesen der Kampfkunst zu enthüllen und ermutigte ihn, auch die Anhänger seines Omoto-kyo darin zu unterweisen. 1922 erhielt Ueshiba von Sokaku Takeda die offizielle Erlaubnis, Aiki Jitsu zu lehren. Seine Übungen wurden von da an immer spiritueller und entfernten sich von denen des Meisters, trotzdem erwies er ihm bis zu dessen Tod 1943 den schuldigen Respekt.

Als Deguchis Assistent genoss Ueshiba acht Jahre lang dessen Vertrauen und begleitete ihn 1924 auch auf eine sehr prägende Reise, die das abstruse Ziel hatte, in der Mongolei ein himmlisches Königreich auf Erden zu schaffen. Bereits auf dem Hinweg kam es zu lebensgefährlichen Situationen, am Ziel wurde die Gruppe von lokalen Anführern verhaftet und sollte exekutiert werden. Die Begnadigung und die sichere Rückkehr gelangen erst durch eine Intervention des japanischen Konsuls. Unter dem Eindruck dieser Reise übte Ueshiba intensiver denn je.

1925, im Alter von 42 Jahren, wurde Morihei von einem Schwertmeister zum Kampf gefordert und siegte, obwohl er unbewaffnet war. Nach dieser Begegnung erkannte er intuitiv die Liebe, das Ende allen Kampfes, als höchstes Ziel der Kampfkunst. Dieses Erlebnis, seine Rückkehr vom Sein zum Werden, ist zu einer Art *Schöpfungsmythos des Aikido* geworden. Er selbst schildert es in sehr aufschlussreichen Worten: „Allmählich hatte ich das Empfinden, mein Körper sei in einen Körper aus Gold verwandelt worden, der sich zu universeller Größe ausdehne. Jetzt merkte ich, dass Gott oder die Götter mich wohl für meinen zunehmenden Eigendünkel züchtigten, und ich weinte vor Dankbarkeit.“<sup>119</sup>

---

<sup>119</sup> Ueshiba M. (1988), S. 35.

## V.2 Kata und Sein

Das Thema dieses Kapitels wird die Kampfkunst Aikido sein, wie sie sich einem Laien oder Novizen darstellt. Deswegen werde ich mich auf den nächsten Seiten vor allem auf Fachliteratur aus dieser Kunst stützen. Eine zusätzliche wertvolle Quelle in diesem und den folgenden Kapiteln wird das Buch *Ki als leibhaftige Vernunft* von Ichiro Yamaguchi sein, das sich im Rahmen der interkulturellen Philosophie mit Aspekten der *Leiblichkeit in der ostasiatischen Lebenswelt* beschäftigt, so auch mit japanischen Kampfkünsten. Ich beginne mit einem Zitat von Yamaguchi: „Man sollte sich in Erinnerung rufen, dass es früher beim Schwertkampf um Leben und Tod ging; der Gedanke, den Gegner zu schlagen und nicht geschlagen zu werden, ist tief in der gesamten Existenz, dem Bewusstsein und Unbewussten des Kämpfenden verwurzelt.“<sup>120</sup> Ein Kampf auf Leben und Tod setzt die Dualität zwischen einem Ich und dessen Gegner, der ein anderes Ich ist, immer schon voraus. Das für eine Zeit des Seins charakteristische exklusive Oder ist in diesem Fall kein intellektuelles, sondern ein durch und durch existenzielles Problem: *Entweder er stirbt oder ich!*

Im Allgemeinen kann der Kampf von Angesicht zu Angesicht als Anwendung eines mehr oder weniger großen Maßes an körperlicher Gewalt aus einem mehr oder weniger berechtigten Grund verstanden werden. Einer der Kontrahenten setzt den ersten Schritt, indem er einen Angriff führt. An dieser Stelle ist der Kampf entweder zu Ende, oder es folgt eine Reihe von Abwehren und Gegenangriffen, bis Sieger und Verlierer feststehen. Im Rahmen von Methoden der Kampfkunst werden derartige Abwehren und Gegenangriffe entwickelt und geübt, um in einem etwaigen Kampf effektive Mittel zur Verfügung zu haben.

---

<sup>120</sup> Yamaguchi (1997), S. 85.

Dementsprechend beschreibt Yamaguchi den in den japanischen Kampfkünsten verwendeten Begriff für Technik folgendermaßen: „Waza meint eine an einen bestimmten Zweck gebundene Technik, um den Zweck effektiv und richtig erfüllen zu können.“<sup>121</sup> Das Karate<sup>122</sup> beispielsweise beschäftigt sich vor allem mit Techniken des Stoßens – *Tsuki waza*, bei denen sich die Hand bzw. Faust linear bewegt, Schlagens – *Uchi waza*, bei denen sie einen Bogen beschreibt, und Treuens – *Ashi waza*. Das Aikido kennt zwar auch Stöße, Schläge und Tritte gegen empfindliche Stellen des Körpers, aber es konzentriert sich eher auf Techniken des Werfens – *Nage waza* – und Haltens – *Katame waza* – unter Verwendung von Hebelgriffen, die an den Gelenken des Gegners ansetzen.

Die technische Basis des Aikido bilden, abhängig von der Klassifikation, etwa zehn Wurftechniken und fünf Haltetechniken, die zur Abwehr der verschiedensten Angriffsformen verwendet werden können. Die meisten dieser Techniken können auf zwei verschiedene Arten ausgeführt werden. Dazu Nobuyoshi Tamura, einer der engsten Schüler des Begründers und Delegierter des Aikido-Weltverbandes für Europa: „Grob gesprochen heißen die Techniken, bei denen man von Angesicht zu Angesicht in den Gegner hineingeht, *Omote waza*, und jene Techniken, bei denen man hinter dem Gegner hineingeht, *Ura waza*.“<sup>123</sup>

Das Erlernen der Techniken erfolgt durch ritualisierten Kampf. Ein Partner, *Uke*<sup>124</sup> genannt, übernimmt die Rolle des Angreifers, der andere, *Tori*<sup>125</sup>, führt die vom Lehrer vorgezeigte Technik aus, nach viermaligem Üben, je zweimal links und rechts, wird gewechselt, bis der Lehrer etwas anderes zeigt.

---

<sup>121</sup> Yamaguchi (1997), S. 78.

<sup>122</sup> Kara ~ leer; Te ~ Hand.

<sup>123</sup> Tamura (1986), S. 37.

<sup>124</sup> Von uketoru ~ empfangen, annehmen. Empfänger der Technik, also Geworfener, Gehaltener.

<sup>125</sup> Von toru ~ nehmen, fassen, werfen. Ausführender der Technik, also Werfender, Haltender.

Eine so festgelegte Bewegungsfolge zum Erlernen von Techniken wird *Form* genannt, japanisch *Kata*. Yamaguchi erklärt, bezogen auf den Schwertkampf: „Form-Übung bedeutet, dass man verschiedene Kampfsituationen auf ihre Grundsituation reduziert und die ihr jeweils entsprechende Grundform, den Zusammenhang von Aktion und Reaktion mit der jeweilig richtigen Schlagform übt.“<sup>126</sup> Der Katalog der Kata einer Schule hat eine weitere wichtige Aufgabe: Er dient dazu, die jeweilige Methode wie ein *in Körpersprache verfasstes Lehrbuch* von einer Generation von Kämpfern an die nächste weiterzugeben. Während etwa im Karate das Schlagen, Stoßen und Treten auch mit einem imaginären Partner geübt werden kann, ist für das Werfen und Hebeln im Aikido die Anwesenheit eines realen Partners erforderlich.

Die Stellung des Einzelnen in einem *Dojo*<sup>127</sup>, der Aspekte eines Übungsraums und eines Gotteshauses in sich vereint, ist streng hierarchisch geregelt, analog zur sehr subtilen Ordnung der japanischen Gesellschaft. Neben den Beziehungen zwischen einem Meister – *Sensei*, den Lehrern, die in seinem Sinne unterrichten, und deren Schülern gibt es zunächst jene, die sich aufgrund einer bestimmten, durch eine Prüfung erworbenen Graduierung ergeben, wobei je nach Richtung zwischen sechs Schülergraden – *Kyu*, die weiße Gürtel tragen, und acht Meistergraden – *Dan*, die durch schwarze Gürtel gekennzeichnet sind, unterschieden werden kann.

Über den *Shodan*, den ersten Meistergrad, schreibt Tamura beispielsweise in einem internen Papier: „Der Körper ist nun bereit, auf die Anweisungen zu antworten und die Formen der Techniken nachzuahmen. Man beginnt eine vage Idee davon zu bekommen, was Aikido ist.“<sup>128</sup>

---

<sup>126</sup> Yamaguchi (1997), S. 79.

<sup>127</sup> Do ~ Weg; Jo ~ Ort.

<sup>128</sup> Tamura, Nobuyoshi: Minimalkenntnisse zur Erlangung der Graduierungen (Übersetzung eines unveröffentlichten Papiers aus dem Französischen).

Mit der Vergabe des von Laien oft mystifizierten „Schwarzen Gürtels“ hat der Übende die Kunst also keineswegs gemeistert, er hat lediglich einen groben Überblick über deren technische Möglichkeiten bekommen. Anders gesagt: Er steckt noch mitten in einer Zeit des Seins. Sind zwei Aikidoka gleich hoch graduiert, dann wird zwischen dem Älteren – *Sempai* – und dem Jüngeren – *Kohai*, bezogen auf die Dauer des Übens, unterschieden. Besitzen sie den gleichen Grad *und* trainieren gleich lange, dann steht der nach Jahren Ältere über dem Jüngeren, so dass im Dojo jeder Übende seinen Platz zugewiesen bekommt.

Um ein gefahrloses Üben ohne störende Aggressionen zu gewährleisten, das ethische Empfinden und die Achtsamkeit der Praktizierenden zu schulen und das Gemeinschaftsgefühl zu festigen, folgt das Dojo-Leben einer strengen Etikette, die viel Disziplin verlangt. Tamura schreibt: „Im Dojo muss man immer tadellos sein, die Etikette respektieren, korrekte Äußerungen machen, sich würdevoll verhalten und es vermeiden, laut zu sprechen. Zuseher müssen dieselbe Haltung beachten.“<sup>129</sup> So wird zum Beispiel auf das gemeinsame Reinigen des Raums vor und nach dem Üben großer Wert gelegt.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass Anfänger wie auch Außenstehende zunächst mit einem *Mikrokosmos* konfrontiert sind, der strengen Regeln folgt, die sie weder alle kennen noch durchschauen können. Neben dem Üben von neuen, dem Körper nicht vertrauten Bewegungen und den damit verbundenen nervösen Irritationen und Muskelschmerzen, neben der physischen und psychischen Konfrontation mit unbekanntem Menschen und allen daraus resultierenden Emotionen ist der Novize auch gezwungen, jede seiner Handlungen im Dojo zu kontrollieren, um nicht gegen eine der unzähligen Regeln zu verstoßen. Er bewegt sich in einer Zeit des Seins, die er so bald wie möglich hinter sich lassen will, um handlungsfähig, genauer gesagt *kampfbereit*, zu werden.

---

<sup>129</sup> Tamura (1986), S. 19.

### V.3 Ki und Werden

Mit fortschreitendem Üben sollte sich nach einigen Jahren das Bild ändern, das der Aikidoka von einem Kampf von Angesicht zu Angesicht hat. Aus der Dualität zwischen dem eigenen Ich, das verteidigt werden soll und dem gegnerischen Ich, das gewaltsam bezwungen werden soll, wird das Streben, bedrohliche Situationen aufzulösen, möglichst ohne dass jemand zu Schaden kommt. Der Kampf ist dann keine Kette von klar voneinander abgrenzbaren Angriffen und Abwehren mehr, sondern ein dynamisches und flexibles Füllen von physischen, anders gesagt raum-zeitlichen, und psychischen Lücken *zwischen* den Kontrahenten. Wie für eine Zeit des Werdens typisch, liegt die Aufmerksamkeit des erfahrenen Aikidoka nicht bei *Individuen*, sondern bei deren *Beziehungen* zueinander.

Dieses Zwischen, das im Chinesischen *Chi* und im Japanischen *Ki* genannt wird, spielt im asiatischen Denken eine große Rolle, sei es in der Medizin oder in den traditionellen Künsten. Yamaguchi betrachtet es in seinem Buch unter zwei Aspekten, als *Atmosphärisches* zwischen Menschen oder Mensch und Welt oder als *Aufmerksamkeit*. Er schreibt: „Dieses Wort ist schwer übersetzbar; es entspricht etwa dem griechischen Begriff ‚pneuma‘ und dem indischen ‚prajna‘ und bedeutet ‚Dunst, Geist, feinsten Einfluss‘, ‚Lebensatem, gasförmige Ausbreitung‘, ‚Ätherstoff‘, ‚eine zunächst noch gestaltlose, aber doch gestaltbare Grundsubstanz‘.“<sup>130</sup> An anderer Stelle heißt es: „Das Ki ist kultivierbar, es lässt sich einüben und schulen. Es ist allerdings nicht im technisch-instrumentellen Sinne kontrollierbar.“<sup>131</sup> Demnach muss sich der Aikidoka von der Idee lösen, eine Kampfsituation auf mechanistische Weise kontrollieren zu können, vielmehr lernt er im Laufe der Jahre, auf wechselnde Gegebenheiten flexibel einzugehen.

---

<sup>130</sup> Yamaguchi (1997), S. 46.

<sup>131</sup> Yamaguchi (1997), S. 57.

Vor diesem Hintergrund wird auch die Bedeutung des Begriffes Aikido deutlich. *Do* im Japanischen oder *Tao*<sup>132</sup> im Chinesischen bezeichnet wörtlich einen Weg, also das, was ich eine Methode zur Selbstbefreiung genannt habe. Was ist nun der Weg des Aiki? Dazu schreibt Stevens: „*Aiki* ist die harmonische Verbindung (*ai*) ursprünglicher Energien (*ki*); Gegensätze wie Feuer und Wasser, Yin und Yang, Himmel und Erde, männlich und weiblich, Einatmung und Ausatmung, ich und die anderen, werden in eine schöpferische Einheit gebracht.“<sup>133</sup> Die Silbe *Ai* kommt in dieser Bedeutung vom Verb *au* – vereinigen, harmonisieren, begegnen; später hat sie Ueshiba auch im Zusammenhang mit *aisuru* – lieben – verwendet.

Der ideale Aikidoka ist demnach eins mit der Welt und den Menschen, er strebt danach, diese Einheit sogar angesichts eines körperlichen Angriffs zu wahren. Der Begründer erklärt das folgendermaßen: „Ich siege bereits von Anfang an. Sobald der Gedanke an einen Angriff den Geist meines Gegners berührt, zerstört er die Harmonie des Universums und wird sofort besiegt, egal wie schnell er angreift. Sieg oder Niederlage sind keine Frage der Zeit oder des Raums.“<sup>134</sup> Die Ideale, die der Aikidoka auf körperlicher Ebene übt und mit der Zeit verinnerlicht, stehen ihm dann auch im kommunikativen Bereich zur Verfügung. Seine im körperlichen Kampf geschulte, nicht-aggressive *Bewusstheit* erlaubt es ihm, eine potenzielle Gefahrensituation zu erkennen, lange bevor sie in körperliche Gewalt mündet.

Wie im vorigen Kapitel beschrieben, verbringt der Anfänger seine Zeit im Dojo damit, Techniken, genannt *Waza*, inform von festgelegten Bewegungsfolgen, den *Kata*, zu lernen. Das beinhaltet anfangs das Unterscheiden und Benennen von Techniken und deren Variationen, später lernt er, bei den Bewegungen auf immer feinere Details zu achten, um sie möglichst effektiv zu gestalten.

---

<sup>132</sup> Damit ist auch das Wortspiel im Titel von Capras Buch *Das Tao der Physik* erklärt.

<sup>133</sup> Stevens (1992), S. 207.

<sup>134</sup> Stevens (1992), S. 211.



Das Niveau des Lernens von Techniken kann mit einer Zeit des Seins assoziiert werden. Der Übende konstruiert immer genauere Bilder der Techniken in seinem Kopf und setzt sie in biomechanische Abläufe um, die mit fortschreitendem Üben immer kraftvoller und realistischer werden. Diese Ebene dauert nach Tamura etwa bis zum vierten Meistergrad an, der auch als letzter durch eine Prüfung von Techniken erworben wird. Die Beschreibung des fünften Grades offenbart den geänderten Schwerpunkt: „Die Kunst berücksichtigt die Prinzipien, und der Geist beginnt sich von der Form zu lösen, er bleibt nicht Gefangener des äußeren Aspekts der Technik. Neue Techniken zeigen sich abhängig von der Situation.“<sup>135</sup>

Spätestens jetzt sollte sich die Aufmerksamkeit des Übenden von den Techniken zu den *Prinzipien* verlagern, von denen, einfach gesagt, *jedes in jeder Technik* zu finden ist. Obwohl Anfänger und Fortgeschrittene meist gemeinsam üben und äußerlich die gleichen Bewegungen vollführen, arbeiten sie an unterschiedlichen Dingen. Die zunehmende *Qualität* einer Bewegung ist für den Beobachter nicht immer *sichtbar*, für die beiden daran Beteiligten aber sehr wohl *spürbar*. Mit dem Übergang zu einer Zeit des Werdens beginnt der Aikidoka, die klar festgelegte Technik als anfangs didaktisch notwendige Abstraktion zu sehen, die im Grunde für eine Vielfalt an gleich effektiven Möglichkeiten steht.

Im Folgenden werde ich beispielhaft einige für das Aikido charakteristische Prinzipien vorstellen.<sup>136</sup> Bei der Einteilung der Techniken habe ich im vorigen Kapitel Omote waza, die man vor dem Gegner ausführt, und Ura waza, bei denen man hinter ihm hineingeht, genannt. Diese technische Unterscheidung hat auf Ebene der Prinzipien eine tiefer gehende Bedeutung.

---

<sup>135</sup> Tamura, Nobuyoshi: Minimalkenntnisse zur Erlangung der Graduierungen (Übersetzung eines unveröffentlichten Papiers aus dem Französischen).

<sup>136</sup> Auf die Prinzipien *Shisei* und *Kokyu*, die auch im Aikido eine wichtige Rolle spielen, werde ich im Kapitel VI.2 „Shisei und Kokyu und Sein“ eingehen.

Omote waza entsprechen dem Prinzip *Irimi*, das aus dem Kampf mit der Lanze hervorgegangen ist. Dabei bedeutet *iri*, grob gesagt, durch den Eingang in ein Haus zu gehen, und *mi* beinhaltet die Vorstellung eines Kindes im Bauch seiner Mutter. Es geht also nicht nur darum, *vor* dem anderen zu sein, sondern *in* ihm. Tamura schreibt: „Das ist sehr leicht zu verstehen, wenn man es technisch erklärt, doch in der Realität darf man nicht vergessen, dass Aite<sup>137</sup> lebendig ist und dass es sehr leicht möglich ist, dass nichts entsprechend der Theorie funktioniert...“<sup>138</sup>

Im Gegensatz dazu folgen Ura waza, die eine Eigenheit des Aikido sind, weil sie Drehungen des Ausführenden um seine vertikale Körperachse beinhalten, die an Bewegungen beim Tanz erinnern, einem anderen Prinzip: „Tenkan wird mit der Bedeutung von Änderung der Richtung, der Führungslinie und der Geisteshaltung verwendet.“<sup>139</sup> Vor allem der letzte Aspekt scheint erwähnenswert: Ist ein Angriff zu stark oder ist es für *Irimi* zu spät, dann wendet der Aikidoka nicht Kraft gegen Kraft an, sondern er verändert bewusst die Situation, indem er sich dreht.

Während der Anfänger den Abstand zum Partner als etwas Objektives und Statisches ansieht, das in messbaren Entfernungen und Winkeln ausgedrückt werden kann, gibt es auf der Ebene des Werdens einen eigenen Ausdruck für die *subjektive Distanz* zwischen zwei Menschen. Tamura erklärt ihn folgendermaßen: „Ma ai ist also nicht nur ein Begriff für die Entfernung; man muss auch die Bewegung der Herzen innerhalb des Raums mit einschließen. Wenn ich Angst habe, erscheint der Raum zu klein, wenn ich zu großes Selbstvertrauen habe, erscheint der Raum zu groß.“<sup>140</sup>

---

<sup>137</sup> Aite ~ Partner, Gefährte.

<sup>138</sup> Tamura (1986), S. 35.

<sup>139</sup> Tamura (1986), S. 37.

<sup>140</sup> Tamura (1986), S. 33.

Was für den Anfänger Schläge, Stöße und Tritte sind, stellt sich ihm später auch anders dar. Diese Techniken werden unter dem Begriff *Atemi* zusammengefasst, von dem Wort *ateru*, das die Vorstellung ausdrückt, die Oberfläche und den Wert eines Ackers genau zu schätzen. Im übertragenen Sinn kommt es beim Atemi darauf an, in der Bewegung die richtige Körperstelle zur richtigen Zeit mit der richtigen Stärke zu treffen. Dazu Tamura: „Jemanden oberflächlich zu verletzen oder einen Knochen zu brechen ist nicht Atemi. Im Aikido wird Atemi auch verwendet, um den Angriffswillen zu beherrschen, einen Schmerz an den lebenswichtigen Punkten zu verursachen, die Konzentration des Gegners zu stören oder um seine Handlungsabsicht zu vereiteln.“<sup>141</sup>

Die im vorigen Kapitel erwähnte strenge Hierarchie innerhalb des Dojos weist jedem Übenden klar einen Platz und damit eine definierte Rolle zu. Anfangs sieht gerade der aufgeklärte Europäer diese Ordnung als Reduktion seiner Individualität an. Später erkennt er sie als notwendigen Rahmen, in dem seine freie Entfaltung überhaupt erst möglich wird. Er lernt zu schätzen, dass er diesen Platz nicht immer wieder aufs Neue behaupten muss.

Ich fasse zusammen: Während der Zeit des Seins liegt die Aufmerksamkeit des Übenden beim Lernen von Techniken und beim Befolgen von Regeln, nach deren Verinnerlichung kann er sich *frei bewegen*, ohne äußerlich etwas anderes zu tun als vorher. Über die Idee, den eigenen Platz zu finden, auch im übertragenen Sinn, schreibt Tamura: „Seinen rechten Platz zu kennen, bedeutet für jedes Wesen, sich selbst zu kennen. In Wahrheit bedeutet sich selbst zu kennen, die vom Himmel übertragene Bestimmung zu kennen. Die Bestimmung des Himmels zu erfüllen, bedeutet, sich nach der Ordnung des Universums zu richten; dort gibt es keinen Platz, weder für Zögern noch für Opposition, es ist der wahre Friede.“<sup>142</sup>

---

<sup>141</sup> Tamura (1986), S. 41.

<sup>142</sup> Tamura (2000), S. 35.

Zuletzt möchte ich auf die Bedeutung der Reinigung des Dojos vor und nach dem Training eingehen, die dem Anfänger oft als lästige Pflicht erscheint, vor allem dann, wenn scheinbar gar nichts schmutzig geworden ist. Dazu Tamura: „Die Reinigung zielt nicht nur darauf ab, das Äußere zu reinigen. Die Reinigung des eigenen Wesens ist die Folge. Was die Notwendigkeit erklärt, Stellen, die sauber erscheinen, immer wieder zu reinigen.“<sup>143</sup>

Die Vorstellung, das eigene Wesen zu reinigen, kommt aus dem Shintoismus, dem auch das vom Begründer praktizierte Omoto-kyo zuzurechnen ist. Ihm zufolge ist der Mensch ursprünglich rein und wird während des Lebens von Erfahrungen „verschmutzt“. Bestimmte Rituale, *Misogi* genannt, etwa tiefes Atmen oder Waschen des Körpers mit Wasser, wenn möglich an einem Fluss oder Wasserfall, sollen beim bewussten Freilegen des eigentlichen Wesens helfen. Stevens erklärt: „Berührung mit dem Schmutz und Staub dieser unvollkommenen Welt befleckt das ursprünglich unberührte Wesen; durch Misogi werden wir wieder vollkommen gereinigt.“<sup>144</sup> Der Dreischritt von Reinheit, Verschmutzung und Reinheit ist vergleichbar mit meinem Konzept des naiven Werdens, des Seins und des reifen Werdens. Der Begründer hat wiederholt darauf hingewiesen, dass das Aikido selbst als Misogi verstanden werden kann, was auch in einem seiner Lehrgedichte zum Ausdruck kommt, das ich abschließend zitieren möchte:

Die wunderbare Wirkung von Ki  
bringt Techniken hervor  
zur Reinigung von Körper und Geist.  
Führt uns,  
o Götter des Himmels und der Erde!<sup>145</sup>

---

<sup>143</sup> Tamura (2000), S. 78.

<sup>144</sup> Stevens (1992), S. 203.

<sup>145</sup> Stevens (1992), S. 208.

## VI Durch Meditation?

Das letzte meiner vier Beispiele wird die Meditation als Weg zur Selbstbefreiung behandeln. Die Beruhigung des Körpers und des Geistes durch *Immenschau* gilt schon seit alter Zeit und über alle Religionen hinweg als brauchbarer Weg, um mystisches Erleben hervorzurufen. *Zen*, eine buddhistische Form der Meditation, schlägt dazu einen harten und direkten Weg ein, der frei von aller Dogmatik ist.

Daisetz Suzuki, ein Wegbereiter des Buddhismus im Westen, schreibt: „Der Begriff ‚Zen‘ ist die Kurzform des Wortes ‚Zenna‘, abgeleitet vom chinesischen Ch’an-na beziehungsweise Ch’an, das wiederum die Übersetzung des Sanskritwortes ‚Dhyana‘ (Pali: Jhana) ist. Schon daraus wird ersichtlich, dass Zen sehr viel mit einer Praxis zu tun hat, die seit den Tagen des Buddha, ja seit den Anfängen der indischen Kultur geübt wird. Dhyana wird normalerweise als ‚Meditation‘ übersetzt...“<sup>146</sup> Zen als besondere Form der Meditation, die ganz ohne Imaginationen oder Visualisierungen auskommt, soll den Übenden in die Lage versetzen, das spirituelle Erlebnis des Religionsstifters Siddharta, der um 500 vor Christus in Indien gelebt hat, am eigenen Leib nachvollziehen zu können.

Das Zen ist von Indien über China nach Japan gelangt und wurde dort zur Blüte gebracht. In seiner asketischen Klarheit übt es nach wie vor einen großen Einfluss auf die japanische Ethik und Ästhetik aus, so auch auf die überlieferten Künste wie Teezeremonie, Kalligraphie oder Bogenschießen. Um Letzteres wird es in der Folge gehen. Der deutsche Philosoph Eugen Herrigel ist während eines Japan-Aufenthalts von einem der bedeutendsten Meister des *Kyudo*, des Bogen-Weges, unterwiesen worden und hat dabei eine tiefe Verwandlung durchlebt.

---

<sup>146</sup> Suzuki (1953/1996), S. 79f.

In dem Buch *Zen in der Kunst des Bogenschießens*, 1951 erstmals erschienen und mittlerweile ein Klassiker der Zen-Literatur, gibt Herrigel einen authentischen Bericht über seine Erfahrungen beim Lernen dieser Kunst. Der schmale Band ist keine theoretische Einführung in den Buddhismus, vielmehr wird dessen Wesen in einer für den westlichen Leser verständlichen Sprache zwischen den Zeilen erkennbar. Dazu Yamaguchi: „Es ist nicht nur bekannt, dass die Erfahrung des Buddhismus, die essentiell im Zen-Buddhismus geschult wird, ohne Einweihung in den Buddhismus allen Menschen, auch dem gläubigen Christen zugänglich ist; sondern das Beispiel E. Herrigels hat auch gezeigt, dass man ohne einen Funken Esoterik allein durch die Schulung des Bogenschießens die Quintessenz der Erfahrung des Unaussprechlichen erlangen kann.“<sup>147</sup>

Das Kyudo ist kein japanischer Sport, bei dem in Turnieren die besten Schützen ermittelt werden, es ist ein rituelles Geschehen, das der Schulung des Geistes dient. Es heißt, der Schütze solle nicht auf die Scheibe zielen, sondern auf sich selbst. Herrigel erklärt: „Bogen und Pfeil sind gleichsam nur ein Vorwand für etwas, was sich auch ohne sie ereignen könnte, nur der Weg zu einem Ziel, nicht das Ziel selbst, nur Hilfen für den letzten entscheidenden Sprung.“<sup>148</sup>

*Haltung und Atmung sind wie Schale und Tee*, sagt man im Zen, sie betreffen das einzelne übende *Ich* und stehen am Beginn jeder Schulung. In meinem Modell fallen sie in eine Zeit des Seins. Nach einigen biographischen Notizen zu Eugen Herrigel werde ich daher über die Bedeutung von *Shisei* – Körperhaltung – und *Kokyu* – Atmung – schreiben. Das dem Werden zugeordnete Kapitel wird neben der Beziehung zwischen Lehrer und Schüler, als einem für das Zen wesentlichen *Zwischen*, einen Text von Daisetz Suzuki über Erleuchtung im buddhistischen Sinn behandeln, die im Japanischen *Satori* heißt.

---

<sup>147</sup> Yamaguchi (1997), S. 154.

<sup>148</sup> Herrigel (1951/1992), S. 16.

## VI.1 Eugen Herrigel

Was bewegt einen deutschen Professor der Philosophie dazu, sich in Japan nahezu sechs Jahre lang im Bogenschießen zu üben, um anschließend ein Buch darüber zu schreiben und die Kunst in seiner Heimat zu lehren? Diese Frage soll am Beginn der biographischen Ausführungen zu Eugen Herrigel stehen. Er selbst schreibt: „Schon als Student hatte ich mich eingehend, wie aus geheimem Drang, mit Mystik beschäftigt, trotz einer Zeitstimmung, die für solche Anliegen wenig übrig hatte.“<sup>149</sup> Analog zu den bisherigen drei Beispielen, ist von einem geheimen Drang die Rede, von einem unbestimmten Gefühl des Mangels.

Herrigel liest zunächst die umfangreichen *Schriften über das Unbeschreibliche*, nach und nach kommt er aber zu der Einsicht, dass der Weg zum Verstehen des darin behandelten Ur-Phänomens der Einswerdung nur im eigenen Durchleiden und Erleben liegen kann. Er stellt sich die Frage, ob die Erfahrungen der Mystiker früherer Zeiten dem heutigen Menschen überhaupt noch zugänglich sind.

Jahre später hat er die Gelegenheit, einer Antwort näher zu kommen. Er erinnert sich: „Als ich daher eines Tages – ich war unterdessen Privatdozent geworden – die Anfrage erhielt, ob ich an der Kaiserlichen Tohoku-Universität Geschichte der Philosophie lehren wolle, begrüßte ich die Möglichkeit, Land und Volk der Japaner kennenzulernen, schon allein deshalb so freudig, weil sich dadurch die Aussicht eröffnete, zum Buddhismus und damit zu seiner Versenkungspraxis und Mystik in Beziehung zu treten.“<sup>150</sup> Es dauert einige Zeit, die japanischen Kollegen an der Universität davon zu überzeugen, dass sein Interesse am Zen nicht spekulativer, sondern praktischer Art ist.

---

<sup>149</sup> Herrigel (1951/1992), S. 22.

<sup>150</sup> Herrigel (1951/1992), S. 24.

Herrigel bekommt den Rat, eine der japanischen Künste zu studieren, um sich so der buddhistischen Spiritualität zu nähern. Da er einige Erfahrung im Gewehr- und Pistolenschießen hat, entscheidet er sich für den Weg des Bogens. Die irri- ge Annahme, sein bisheriges Wissen könne ihm dabei von Nutzen sein, ist typisch für ein Leben im Sein, während es im Zen das Gleichnis gibt, der Schüler müsse zuerst seine *Schale leeren*, damit ihm der Lehrer *frischen Tee einschenken* könne.

Was die Suche nach einem Meister betrifft, hat Herrigel Glück: „Einen meiner Kollegen, den Professor der Jurisprudenz Sozo Komachiya, der schon seit zwei Jahrzehnten Unterricht im Bogenschießen genommen hatte und mit Recht als der beste Kenner dieser Kunst an der Universität galt, bat ich, er möge mich bei seinem Lehrer, dem berühmten Meister Kenzo Awa, als Schüler anmelden.“<sup>151</sup> Nach anfänglichem Zögern nimmt ihn der Meister tatsächlich an.

Der Unterricht beginnt, wie in jeder Kunst, mit den handwerklichen, dem Sein zugeordneten Aspekten, die erste Übung ist das *Spannen des Bogens*. Herrigel merkt, dass es große körperliche Kraft erfordert, den Bogen auf japanische Art zu spannen, die Bewegung also mit beinahe gestreckten Armen über dem Kopf zu beginnen, diese dann nach links und rechts auseinander zu ziehen, um in der entstehenden Haltung einige Zeit zu verharren, bis sich der Schuss löst.

Während der ersten Wochen beginnen seine Arme immer wieder zu zittern, sein Atem wird schwer. Herrigels Kommentar zu diesen Problemen zeigt, dass er sich in einer Zeit des Seins befindet und nach einer Möglichkeit sucht, die Situation unter seine Kontrolle zu bringen: „Zum Trost erfand ich mir den Gedanken, es müsse sich dabei um einen Kniff handeln, den der Meister aus irgendeinem Grunde nicht preisgebe, und setzte meinen Ehrgeiz darein, ihn zu entdecken.“<sup>152</sup>

---

<sup>151</sup> Herrigel (1951/1992), S. 25.

<sup>152</sup> Herrigel (1951/1992), S. 29.



Der Meister verfolgt geduldig Herrigels Bemühungen, dieser selbst wird eines Tages ungeduldig und gesteht, er könne den Bogen nicht auf diese Art spannen. Der Meister erklärt ihm, er atme falsch und lässt ihn eine bestimmte *Atemtechnik* üben, zunächst ohne Bogen und dann in Verbindung mit dem Spannen und Schießen. Herrigel schreibt: „Dabei ergab es sich von selbst, dass sich die Atmung einspielte und nicht nur die einzelnen Stellungen und Hantierungen bedeutsam akzentuierte, sondern auch in rhythmischer Gliederung miteinander verwob – bei einem jeden je nach dem Stande seines Atemkönnens.“<sup>153</sup>

In dieser Phase des Übens erfolgt ein erster rudimentärer Schritt vom Sein zum Werden, weil Herrigel den Vorgang bis zum Lösen des Schusses, den er anfangs nur als Abfolge von Einzelbewegungen gesehen hatte, als eine durch das Ein- und Ausatmen verbundene Einheit erkennt. Er lernt, sich entspannt in die Atmung zu verlieren, und ab und zu gelingt ihm ein guter Schuss, ohne dass er den Grund dafür angeben könnte. Die erste Hürde ist gemeistert: „Das also war des Pudels Kern: kein technischer Kniff, hinter den zu kommen ich vergeblich versucht hatte, sondern befreiende und neue Möglichkeiten eröffnende Atmung.“<sup>154</sup>

Nach einem Jahr verlagert sich der Unterricht auf das *Lösen des Schusses*. Beim Spannen wird, technisch gesehen, der Daumen unterhalb des Pfeils um die Sehne gelegt und mit Zeige-, Mittel- und Ringfinger umgriffen, beim Schießen öffnen sich die Finger und geben den Daumen wieder frei. Durch den Körper des Anfängers geht dabei ein kräftiger Ruck, dem Fortgeschrittenen ist die Gewalt des Abschusses gar nicht anzumerken. Herrigel bemerkt dazu: „Die Mühelosigkeit eines kraftvollen Geschehens ist zweifellos ein Anblick, für dessen Schönheit gerade der Ostasiate überaus empfänglich und dankbar ist.“<sup>155</sup>

---

<sup>153</sup> Herrigel (1951/1992), S. 31.

<sup>154</sup> Herrigel (1951/1992), S. 33.

<sup>155</sup> Herrigel (1951/1992), S. 37.

Die richtige Atmung hat Herrigel zwar gemeistert, aber er denkt noch immer in Kategorien des Seins. Er vermutet nämlich, dass das entspannte Abschießen des Pfeils nur dazu diene, die Treffsicherheit zu erhöhen. Indem er sich nun besondere Mühe gibt, locker zu sein, verkrampft er sich noch mehr und verkehrt damit seine Absicht ins Gegenteil. Er berichtet: „Es schien mir wie dem Tausendfüßler zu gehen, der sich nicht mehr zu bewegen vermochte, seit er sich den Kopf darüber zerbrochen hatte, in welcher Reihenfolge er seine Füße rege.“<sup>156</sup>

Der Meister gibt ihm den Rat, die rechte Hand beim Lösen des Schusses nicht willentlich zu öffnen. Der Schuss müsse den Schützen selbst überraschen, so als würde sein Daumen von der Bogensehne durchschnitten. Trotz dieses Hinweises gelingt Herrigel auch nach Monaten des Übens noch kein glatter Schuss, weil er den richtigen Moment für den Abschuss bewusst herbeiführen will. Bei einer Tasse Tee berichtet er dem Meister von seinen Schwierigkeiten: „Denn schließlich“, gab ich zu bedenken, „spanne ich den Bogen und löse ich den Schuss, um das Ziel zu treffen. Das Spannen ist also Mittel zum Zweck. Und diese Beziehung kann ich nicht aus dem Auge verlieren. Das Kind kennt sie noch nicht, ich aber kann sie nicht mehr ausschalten.“<sup>157</sup>

Es gilt also, wie in Nietzsches Gleichnis *Von den drei Verwandlungen*<sup>158</sup>, die Unschuld des Kindes wieder zu finden. Während die Atemübung der Lockerung des Körpers gedient hatte, wird hier eine *Lockerung des Geistes* angestrebt, das Lösen des Schützen von sich selbst. Damit geht das Loslassen der Sehne im Kyudo weit über technische Fertigkeiten hinaus, es wird zu einer wunderbaren Metapher für das Loslassen des eigenen Egos, anders gesagt für Erleuchtung.

---

<sup>156</sup> Herrigel (1951/1992), S. 38.

<sup>157</sup> Herrigel (1951/1992), S. 41.

<sup>158</sup> Siehe auch Kapitel II.4 „Exkurs: Vom Kamel zum Löwen zum Kind“.

Herrigel schreibt dazu: „So liegt zwischen den beiden Zuständen körperlicher Gelockertheit einerseits, geistiger Freiheit andererseits ein Niveauunterschied, der nicht mehr durch die Atmung allein, sondern nur durch ein Sich-zurücknehmen aus allen wie auch immer gearteten Bindungen, durch ein Ichlos-werden von Grund aus, überwunden werden kann: so dass die Seele, in sich selbst versunken, in der Vollmacht ihres namenlosen Ursprungs steht.“<sup>159</sup>

Noch ist Herrigel aber nicht so weit. Um ihn mit vertrauten Worten unterweisen zu können, versucht der Meister sogar, ein japanisches Lehrbuch über westliche Philosophie zu lesen. Dazu Herrigel ironisch: „Aber schließlich habe er dieses Buch unmutig und mit der Feststellung beiseite gelegt, er könne jetzt eher verstehen, dass es einem Menschen, der sich mit solchen Dingen beschäftige, überaus schwer fallen müsse, sich die Kunst des Bogenschießens anzueignen.“<sup>160</sup>

Das Sein regt sich noch einmal: Nach gründlicher Analyse kommt Herrigel zu dem Schluss, der Meister habe sich geirrt, und sein Problem liege nicht in einem Mangel an Ichlosigkeit, sondern daran, dass die Finger der rechten Hand den Daumen zu fest umschließen. Damit verschiebt er die Frage wieder auf eine technische Ebene, die er mit dem Willen kontrollieren kann. Nach einigem Probieren führt er dem Meister stolz das Ergebnis vor, dieser reagiert allerdings ganz anders als erwartet: „Da trat der Meister wortlos auf mich zu, nahm mir den Bogen aus der Hand und setzte sich, mit dem Rücken gegen mich, auf ein Kissen. Ich verstand, was dies zu bedeuten hatte, und ging.“<sup>161</sup> Der Meister lehnt es ab, ihn weiter zu unterrichten. Nur auf die Fürsprache seines Kollegen Komachiya hin und nach dem Versprechen, nie mehr gegen den *Geist des Bogenschießens* zu verstoßen, darf er die Übungen fortsetzen.

---

<sup>159</sup> Herrigel (1951/1992), S. 45.

<sup>160</sup> Herrigel (1951/1992), S. 61.

<sup>161</sup> Herrigel (1951/1992), S. 63.

Herrigel ist beschämt, zumal der Meister ihn behandelt wie bisher und den Vorfall mit keinem Wort erwähnt. Auf die Frage, wie der Schuss gelöst werden könne, wenn er selbst es nicht tue, erwidert der Meister: *Es schießt*. Herrigel versteht die Antwort nicht, und nach und nach wird es ihm auch gleichgültig, ob er das Kyudo lernt oder nicht, ob er das Zen versteht oder nicht, ob er erfährt, was mit dem Es gemeint ist oder nicht. Er übt einfach vor sich hin und wird auf diese Weise tatsächlich, was er monatelang vergebens versucht hatte: absichtslos.

Schließlich erreicht Herrigel, was er nun nicht mehr anstrebt: „Da, eines Tages, nach einem Schuss, verbeugte sich der Meister tief und brach dann den Unterricht ab. ‚Soeben hat ‚Es‘ geschossen‘, rief er aus, als ich ihn fassungslos anstarrte. Und als ich endlich begriffen hatte, was er meinte, konnte ich die jäh aufbrechende Freude darüber nicht unterdrücken.“<sup>162</sup> Später gelingen Herrigel ab und zu wieder gute Schüsse, die vom Meister mit einer Verbeugung quittiert werden, und mit der Zeit lernt er auch, sie von den schlechten zu unterscheiden. Der Meister ermahnt ihn, den überaus befriedigenden Zustand nach einem rechten Schuss so zu haben, als hätte er ihn nicht.

Erst jetzt verlagert sich der Unterricht auf das *Treffen der Scheibe*, das, wie der Meister erklärt, lediglich eine äußere Probe für die innere Meisterschaft darstellt. Nach einer öffentlichen Prüfung erhält Herrigel die Erlaubnis, sich vom Meister zu trennen und seinen eigenen Weg zu gehen. Als Schlusspunkt für dieses Kapitel ein Zitat, das die Essenz von Herrigels Erfahrung des Werdens in einprägsamen Worten zusammenfasst: „Dies alles: Bogen, Pfeil, Ziel und Ich verschlingen sich ineinander, dass ich sie nicht mehr trennen kann. Und selbst das Bedürfnis, zu trennen, ist verschwunden. Denn sobald ich den Bogen zur Hand nehme und schieße, ist alles so klar und eindeutig und so lächerlich einfach...“<sup>163</sup>

---

<sup>162</sup> Herrigel (1951/1992), S. 66.

<sup>163</sup> Herrigel (1951/1992), S. 77.

## VI.2 Shisei und Kokyu und Sein

Im Folgenden werde ich auf einige grundlegende Aspekte der Schulung im Zen eingehen, die der Sprache und damit der wissenschaftlichen Forschung direkt zugänglich sind. Anders als in den bisherigen Kapiteln, möchte ich dabei nicht ausschließlich aus der Perspektive des Seins schreiben, sondern jene des Werdens unmittelbar einfließen lassen, da die im nächsten Kapitel zu bearbeitende Essenz des Zen jede wie auch immer geartete Unterscheidung prinzipiell transzendiert.

Ich beginne mit der von außen sichtbaren *Form*, die im Zen selbst vor allem die Haltung des Übenden beim Zazen, der statischen Meditation im Sitzen, betrifft, während sie sich in den vom Zen beeinflussten Künsten an einer streng geregelten Abfolge von Positionen zeigt, die auf den Zweck der jeweiligen Handlung abgestimmt sind. Einleitend ein Satz von Yamaguchi: „Nicht nur im Bereich der Schulung der japanischen Kampfsportarten, sondern auch im Bereich der Erziehung in der Schule und in der Familie in Japan wird immer wieder auf die richtige Körperhaltung (unter dem Begriff ‚Shisei‘) aufmerksam gemacht.“<sup>164</sup>

Als Beispiel für die Wirkung einer bewusst verfeinerten Haltung führt Yamaguchi die Erfahrungen des Regisseurs Toshiharu Takeuchi, der die Beziehung zwischen Leiblichkeit und Sprache theoretisch wie praktisch erforscht hat, mit dem Kyudo an. Dieser berichtet von einer Übungseinheit, bei der er in völliger Dunkelheit mehrmals die Mitte der Zielscheibe traf, ohne äußerlich zu zielen, indem er nur die Stelle seiner Füße fixierte, um dann die richtige Balance seines Körpers zu erspüren. Herrigel berichtet von einer ähnlichen Demonstration, die sein Meister geliefert hatte, um seine Zweifel zu zerstreuen.<sup>165</sup>

---

<sup>164</sup> Yamaguchi (1997), S. 115.

<sup>165</sup> Vgl. Herrigel (1951/1992), S. 68 – 77.

Yamaguchi kommentiert diese modifizierte Wahrnehmung des eigenen Körpers folgendermaßen: „Das hier erwähnte Phänomen gehört aber nicht zur krankhaften Anomalität oder einem ekstatisch-religiösen Sondererlebnis, sondern stammt aus einem lange bewusst, zunächst zielbewusst geübten Zustand des Leibes. Aber diesen letzten Zustand selbst kann man nicht willkürlich und willentlich selbst schaffen bzw. hervorrufen.“<sup>166</sup> Für den Anfänger, der in einer Zeit des Seins lebt, bedeutet das Disziplinieren des Körpers, der oft in unangenehme Stellungen gebracht und dort gehalten werden muss, einen Zwang, einen vorübergehenden Verlust an Spontaneität. Das Üben der richtigen Körperhaltung hat jedoch nicht den finalen Zweck, eine bestimmte Handlung nach außen hin möglichst effektiv zu gestalten, wie auch Herrigel nach Jahren der Mühe zuzugeben bereit war.

Die Übung hat, ganz im Gegenteil, therapeutischen Charakter, sie nutzt die Wechselwirkungen zwischen Leib und Seele geschickt aus. Je besser es dem Übenden gelingt, eine über Generationen sorgfältig verfeinerte Form mit Leben zu erfüllen, desto natürlicher und damit heilsamer wird sie für ihn. Ausgehend von Takeuchis Übung des *Ansprechens mit dem ganzen Wesen*, erklärt Yamaguchi: „Der Ausdruck ‚natürlich‘ bezeichnet hier also den Zustand des Körpers und des Geistes, wo der Körper und der Geist als eine Existenz zur Begegnung offen sind oder offen sein können: Mensch-sein als Du-sagen-können.“<sup>167</sup>

Dass die Haltung mehr ist als eine äußere Form, schreibt auch Tamura in seinen Gedanken zum Aikido: „Shisei wird übersetzt mit: Position, Haltung, Positur, Stellung. Sugata (Shi) drückt die Form, das Aussehen, die Gestalt aus; Ikioi (sei), die Kraft, die Energie, den Elan. Shisei enthält beides.“<sup>168</sup> Als Beispiel nennt er die gute Haltung eines lebhaften Kindes mit seinen wachen Augen.

---

<sup>166</sup> Yamaguchi (1997), S. 116.

<sup>167</sup> Yamaguchi (1997), S. 120.

<sup>168</sup> Tamura (1986), S. 27.

Dr. Moshé Feldenkrais, Physiker, Physiologe und Schöpfer einer Methode der Körperarbeit, kommt auf analytischem Weg zu vergleichbaren Aussagen. Er sieht die natürliche Haltung ebenfalls nicht als eine statische Pose an, die dem Sein zuzuordnen wäre, sondern als *dynamisches Gleichgewicht* im Sinne des Werdens, als *reglose Regung*, die das Potenzial zum effektiven Handeln immer schon in sich trägt. Er zeigt, dass der Körper Bewegungen nur durch das Verstärken oder Abschwächen neuromuskulärer Muster dauerhaft lernen kann: „Wirklich ändern kann sich die Handlungsweise nur durch den Reifungsprozess, d. h. durch die Befreiung von dem Affekt, der mit jeder Situation und Handlung assoziiert wird, und nicht, indem an der Körperhaltung irgendein Detail geändert wird.“<sup>169</sup>

Ich komme zum zweiten Bereich, der zu Beginn der Zen-Schulung eine wichtige Rolle spielt, zur *Atmung*. Das japanische Wort dafür ist *Kokyu*, wörtlich einfach *Ausatmen-Einatmen*. Im übertragenen Sinn steht es für *Kunstgriff*, wie Yamaguchi erklärt, sei es in den Künsten oder im Handwerk. Indem die Atmung entweder unwillkürlich oder bewusst gesteuert ablaufen kann, wird sie zu einem Medium zwischen Körper und Geist. Die enge Verbindung zwischen Atemübung und geistiger Übung zeigt sich in den folgenden Worten von Herrigels Meister: „Denn mit dieser Atmung entdecken Sie nicht nur den Ursprung aller geistigen Kraft, sondern erreichen auch, dass diese Quelle immer reichlicher fließt und um so leichter sich durch Ihre Gliedmaßen ergießt, je gelockerter sie sind.“<sup>170</sup>

Zur Atmung, wie sie im Zen gelehrt wird, schreibt Yamaguchi: „Verschiedene Beschreibungen des richtigen Atmens in den ostasiatischen Atemübungen haben mehrere Punkte gemeinsam. Zwei wichtige Merkmale sind das Bauchatmen und das lange, sanfte Ausatmen.“<sup>171</sup> Mit dem Bauch ist hier das Abdomen gemeint.

---

<sup>169</sup> Feldenkrais (1992), S. 92.

<sup>170</sup> Herrigel (1951/1992), S. 30.

<sup>171</sup> Yamaguchi (1997), S. 75.

Die Atmung ist eine Bewegung, die sich auch dann vollzieht, wenn der Körper scheinbar in Ruhe ist. Mit ihrem relativ leicht wahrnehmbaren Rhythmus von Ein und Aus, der sich kontinuierlich wiederholt, bietet sie sich als geistiger Fokus für die Meditation geradezu an. Herrigel beschreibt den Atemzyklus wie folgt: „Das Einatmen, sagte der Meister einmal, bindet und verbindet, im Festhalten des Atems geschieht alles Rechte, und das Ausatmen löst und vollendet, indem es alle Beschränkung überwindet. Aber das konnten wir damals noch nicht verstehen.“<sup>172</sup>

Durch die anfangs bewusst geübte intensive Konzentration auf das Atmen tritt die eigentliche Handlung, etwa das Spannen des Bogens im Falle von Herrigel, in den Hintergrund. Der Anfänger stellt fest, dass es alles andere als einfach ist, die Aufmerksamkeit bei der Atmung zu halten, weil in seinem Bewusstsein immer wieder Gedanken auftauchen, die ihn davon abhalten. Das Denken sei ein *wilder Affe*, weiß man im Zen. Mit fortschreitender Übung wird jedoch das Ego, der Wunsch, die Situation bewusst zu kontrollieren, immer schwächer. Dazu Herrigel: „Ich lernte, mich so unbekümmert in die Atmung zu verlieren, dass ich zuweilen das Gefühl hatte, nicht selbst zu atmen, sondern, so seltsam dies auch klingen mag, geatmet zu werden.“<sup>173</sup> Mit dem Lösen vom aktiven Bewusstsein, mit der *Dekonstruktion des Ich*, wird der Übende frei für das, was ich Werden nenne.

Yamaguchi bemerkt, dass der im Zen angestrebte Zustand in der japanischen Sprache eine eigene Form besitzt, aus der sich auch der für die Sozietät wichtige *Honorativ* entwickelt hat: „Diese Achtsamkeit auf das von einem bestimmten Subjekt unabhängige, für den Japaner ‚natürliche‘ Geschehen zeigt sich in einer besonderen grammatischen Form, der ‚jihatsu kei‘, die weder Aktivität noch Passivität bezeichnet, sondern eher der griechischen Medialform entspricht.“<sup>174</sup>

---

<sup>172</sup> Herrigel (1951/1992), S. 31.

<sup>173</sup> Herrigel (1951/1992), S. 32.

<sup>174</sup> Yamaguchi (1997), S. 87f.



Zum bewussten Üben der Haltung und Atmung, bis sich das Unbewusste zu regen beginnt, zitiere ich zusammenfassend Tamura über Aikido: „Normalerweise denkt der Mensch nicht daran, dass er atmet, doch er vergisst niemals zu atmen. In derselben Weise muss man jenseits des Bewusstseins das wahre Kokyu, das wahre Shisei in den Körper eindringen lassen und es ganz annehmen.“<sup>175</sup>

Interessant ist an dieser Stelle der Konnex zwischen Muskelspannung und Angst, auf den Moshé Feldenkrais hinweist, den ich hier als Vertreter eines rationalen Weges zum gleichen Ziel anführen möchte: „Introvertierte wie Extravertierte, wenn sie die inneren Funktionen beherrschen lernen, beginnen damit, dass sie die Kontraktion der willkürlichen Muskulatur unter ihre Kontrolle bringen. Sie bilden individuelle Schemata, welche ein Wohlgefühl hervorrufen. Das hilft, das Angst-Schema an seinem Wiederauftreten zu hindern.“<sup>176</sup>

Abschließend sei bemerkt, dass es seit den sechziger Jahren auch Studien über die Wirkungen des Zen gibt, die im Westen offenbar den Umweg über *psychedelische Drogen* und *naturwissenschaftliche Apparate* gebraucht haben, um Anerkennung zu finden.<sup>177</sup> Kasamatsu und Hirai etwa konnten nachweisen, dass sich die Hirnwellen fortgeschrittener Zen-Übender in einem niederfrequenten Bereich bewegen, der sonst nur im Schlaf zu erreichen ist. Und John Austin, der in *Zen and the Brain* eine Theorie der Erleuchtung aus neurobiologischer Sicht entwirft, hat nach acht Jahren Praxis Satori sogar selbst erlebt. Wissenschaftlich hatte er weniger Erfolg: „Was dabei aber genau geschieht, kann Austin auch nach fast dreißigjähriger Forschung nicht wirklich sagen: ‚Was haben wir gefunden? Komplexe Verhältnisse‘, resümiert er sein 800-Seiten-Werk.“<sup>178</sup>

---

<sup>175</sup> Tamura (1986), S. 29.

<sup>176</sup> Feldenkrais (1987), S. 107.

<sup>177</sup> Vgl. Yamaguchi (1997), S. 211 – 213.

<sup>178</sup> Schnabel, Ulrich: Wo ist Gott?, in: DIE ZEIT 11/2002.

### VI.3 Satori und Werden

Nach dem Lesen des vorigen Kapitels mag der Eindruck entstehen, der Übende kann die Essenz des Zen auch isoliert finden, indem er die einschlägige Literatur gründlich studiert, seine Haltung und Atmung mit Absicht diszipliniert, um letzten Endes ohne Absicht zu werden. Obwohl er den entscheidenden Schritt tatsächlich allein wagen muss, wird er den asketischen Weg, der vorher zu gehen ist, kaum ohne die Hilfe eines geeigneten Lehrers bewältigen können. Yamaguchi erklärt: „In der Zen-Schulung wird der Schüler nie allein und hilflos sich selbst überlassen; er wird von dem Meister geführt und durch den ganzen Prozess der Übung von ihm begleitet, und er geht diesen Weg zusammen mit ‚Do-yu‘ (Weg-Freunden). Der Alleingänger ohne die Leitung eines richtigen Meisters wird mit dem Wort ‚Yako-Zen‘ (Wildfuchs-Zen) als Zen-Snob beschimpft.“<sup>179</sup>

Der Einzelne übt in einem *Zwischen* von Gleichgesinnten, das ihm die Gewissheit gibt, mit seinen Problemen nicht allein zu sein. Das *Sankikai*<sup>180</sup>, ein wichtiges buddhistisches Gebet, würdigt diesen Umstand, wenn es darin heißt: *Ich nehme Zuflucht zum Sangha*. Zur Gemeinschaft der Glaubenden also. Wichtiger als die Relationen zu den Weg-Freunden ist für den Schüler aber jene zum Lehrer. Dieser unterweist ihn quasi *von Herz zu Herz*. Er dient als Vorbild für die zu übenden Handlungen, sonst beschränkt er sich auf kurze Hinweise. Laut Herrigel genügt es, wenn der Schüler *ahnt*, was von ihm verlangt wird: „Es besteht daher kein Bedürfnis, die althergebrachten bildhaften Unterscheidungen begrifflich scharf zu fassen. Und wer weiß, ob sie, aus jahrhundertealter Praxis geboren, in mancher Hinsicht nicht tiefer sehen, als alles noch so sorgfältig abgewogene Wissen.“<sup>181</sup>

---

<sup>179</sup> Yamaguchi (1997), S. 202f.

<sup>180</sup> Sankikai ~ Die drei Zufluchtnahmen.

<sup>181</sup> Herrigel (1951/1992), S. 45.

Der ideale Lehrer kennt die Tücken des Weges, trotzdem bleibt er im Hintergrund und beobachtet geduldig die tastenden Schritte des Schülers, er lässt ihn Fehler machen und daran *wachsen*, ohne ihn jedoch zu entmutigen. Zur Rolle des Lehrers bemerkt Herrigel: „Weit davon entfernt, in dem Schüler vorzeitig den Künstler wecken zu wollen, hält es der Lehrer für seine erste Aufgabe, aus ihm einen Könnler zu machen, der das Handwerkliche souverän beherrscht.“<sup>182</sup>

Der ideale Schüler dagegen vertraut sich dem Lehrer voll und ganz an. Er bemüht sich, die gezeigten Bewegungen einfach nur *nachzuahmen*, ohne bewusst etwas hinzuzufügen, zu verändern oder wegzulassen. Dazu Herrigel: „Als stelle er keine höheren Ansprüche, lässt er sich wie in stumpfer Ergebenheit beladen, um erst im Laufe der Jahre die Erfahrung zu machen, dass Formen, die er vollkommen beherrscht, nicht mehr bedrücken, sondern befreien.“<sup>183</sup>

Mit zunehmender Selbstlosigkeit öffnet sich der Schüler mehr und mehr dem Werden, zwischen dem Lehrer und ihm beginnt das *Ki* ungehindert zu *fließen*.<sup>184</sup> Obwohl die beiden nicht viele Worte machen, kann der Lehrer auf diese Weise den Geist des Zen an ihn weitergeben. Herrigel erklärt: „Aber damit wird eine entscheidende innere Bewegung eingeleitet. Der Lehrer verfolgt sie, und ohne ihren Verlauf durch fernere Belehrung, die nur stören würde, zu beeinflussen, hilft er dem Schüler auf die geheimste und innerlichste Weise, über die er verfügt: durch unmittelbarste Übertragung des Geistes, wie man sich in buddhistischen Kreisen ausdrückt.“<sup>185</sup> Wenn der Schüler die Essenz der Lehre verinnerlicht hat, bleibt dem Lehrer nur noch, ihn herzlich zu ermahnen, weiter zu kommen als er selbst, schreibt Herrigel, und ihn *gehen zu lassen*.

---

<sup>182</sup> Herrigel (1951/1992), S. 52.

<sup>183</sup> Herrigel (1951/1992), S. 52.

<sup>184</sup> Siehe auch Kapitel V.3 „Ki und Werden“.

<sup>185</sup> Herrigel (1951/1992), S. 57.

Worauf beruht nun das Verhalten des Lehrers? Warum lehrt er überhaupt? Das *Shiguseigan*<sup>186</sup>, quasi das Glaubensbekenntnis des Zen, beantwortet diese Fragen: *Die Zahl der Wesen ist unendlich, ich gelobe, sie alle zu erlösen*. Seine eigene Erlösung führt den Bodhisattva<sup>187</sup> zur Weisheit – *Prajna*, aus der ein natürliches Mitgefühl – *Karuna* – mit allem Lebenden entspringt. In Yamaguchis Worten: „Mitleidend – ein Mitleid, das auf dem Bewusstsein der endlichen, vergänglichen Daseinsweise des Menschen beruht – strebt der Lehrer danach, das Bodhisattva-Ideal zu verkörpern und alle Lebewesen auf dem buddhistischen Pfad zu retten, indem er auf das Eintreten ins Nirvana vorläufig verzichtet.“<sup>188</sup> Der erleuchtete Lehrer bleibt, einfach gesagt, in der Alltagswelt, um seinen Schülern zu *dienen*.

Am Ende dieser kurzen Darlegung des Verhältnisses von Lehrer und Schüler im Zen möchte ich eine Analogie zur Psychotherapie und zur Feldenkrais-Methode andeuten, die in etwa so formuliert werden kann: *Für den Ausweg aus der Zeit des Seins sind die Mittel der Zeit des Seins wenig hilfreich*. Bei Herrigel liest sich diese Überlegung etwa so: „Es ist unwichtig, welche Namen der Lehrer dem, was er meint, beilegt, ja, ob er es überhaupt benennt. Der Schüler versteht ihn auch dann, wenn er sich darüber ausschweigt.“<sup>189</sup>

Erich Fromm hingegen schreibt über den Psychoanalytiker: „Er muss den Fehler vermeiden, dem Patienten Interpretationen und Erklärungen zu bieten, die diesen nur daran hindern, den Sprung vom Denken zum Empfinden zu machen.“<sup>190</sup> Vielmehr nimmt er dem Patienten eine Krücke nach der anderen weg, bis dieser von den Fiktionen im Geist zum Erleben der Wirklichkeit durchbricht.

---

<sup>186</sup> Shiguseigan ~ Die vier großen Gelübde.

<sup>187</sup> Bodhisattva ~ Lebender, werdender Erleuchteter.

<sup>188</sup> Yamaguchi (1997), S. 203.

<sup>189</sup> Herrigel (1951/1992), S. 57.

<sup>190</sup> Fromm (1971), S. 161.

Und Moshé Feldenkrais schreibt über den Bewegungs-Pädagogen, der mit einiger Erfahrung jenen Körperteil des Klienten, der in dessen Handlungen parasitäre Muskelkontraktionen hervorruft, augenblicklich erkennt: „Es ist jedoch sinnlos, solche Entdeckungen auszusprechen. Ihre Erwähnung löst nur eine wahre Sturzflut von Rationalisierungen aus, die nötig sind, um die persönliche Haltung zu unterstützen und beizubehalten, und die gerade das bedeuten, was der Analytiker Widerstand nennt.“<sup>191</sup> Vielmehr soll der Klient selbst die gewohnten Muster durch bessere Bewegungen ersetzen, ohne dass er viel davon merkt.

Bis hierher hat das vorliegende Kapitel Relationen zwischen Menschen behandelt, jetzt komme ich zur Relation des Zen-Übenden *zu allem*, die sich mit einer Erleuchtung verändert. Diesem Phänomen werde ich mich anhand des Essays *Satori – Die Offenbarung einer neuen Wahrheit im Zen-Buddhismus* von Daisetz Suzuki nähern. Einleitend ein Zitat: „Das Satori kommt unverhofft über uns, wenn wir unser ganzes Sein bis zum Grund ausgeschöpft haben. Es ist eine Neugeburt, die eine Neubewertung unserer Beziehung zur Welt mit sich bringt.“<sup>192</sup>

Wie kann sich der Laie die Erleuchtung im Sinne des Buddhismus vorstellen? Suzuki knüpft zunächst an die Alltagserfahrung an: „Eine blasse Ahnung davon gewinnen wir etwa bei der Lösung eines schwierigen mathematischen Problems oder bei einer großen Entdeckung oder wenn sich inmitten schier unentrinnbarer Schwierigkeiten plötzlich ein Ausweg auftut, kurz: in der Sekunde, bevor wir Heureka! rufen.“<sup>193</sup> Beim Satori geht es aber im Gegensatz dazu um eine Läuterung oder Neuerschaffung des Lebens selbst, wie er schreibt, eine intuitive Schau in das Wesen der Dinge, eine moralische und spirituelle Revolution oder gar eine Naturkatastrophe.

---

<sup>191</sup> Feldenkrais (1992), S. 214.

<sup>192</sup> Suzuki (1953/1996), S. 190.

<sup>193</sup> Suzuki (1953/1996), S. 160.

Poetisch wird Satori unter anderem „Sich-Öffnen der Geist-Blüte“, „Wegziehen des Riegels“ oder „Erstrahlen des Geist-Wirkens“ genannt. Suzuki kommentiert: „Alle diese Ausdrücke deuten auf die Freilegung von bis dahin irgendwie blockierten Kanälen an, wodurch – vergleichbar einer ungenügend arbeitenden Maschine – das innere Wirken sich nicht voll entfalten konnte.“<sup>194</sup> Er spricht in diesem Zusammenhang auch von einem Bewusstsein, das sich um seine Konsequenzen im phänomenalen Bereich nicht sorgt.

Wie das von mir vorgeschlagene Modell des Zeitenkreises, kennt auch das Zen die Differenz zwischen evolutionärer und revolutionärer Erleuchtung. Suzuki weist darauf hin, dass es in China vor etwa 1300 Jahren eine Kontroverse zwischen der Nördlichen Schule des Zen gab, die eine *allmähliche Erleuchtung* durch Stillwerden des Geistes lehrte, während der Sechste Patriarch, japanisch Eno, chinesisch Hui-neng, diese Praxis für abwegig hielt und *plötzliche Erleuchtung* durch Satori hochhielt, die sich letzten Endes durchsetzte.

Eine weitere bemerkenswerte Parallele zu meinem Modell betrifft die Relativität des Erlebnisses. Zwar spricht die umfangreiche Zen-Literatur immer wieder von *der* Erleuchtung, aber es ist evident, dass damit ein Phänomen gemeint sein muss, dass sich von Fall zu Fall anders manifestiert und keine intersubjektiv definierbare Grenze darstellt. Suzuki räumt jedoch ein, dass es eine gewisse Tiefe aufweisen muss, um Anerkennung zu finden: „Satori rührt an den innersten Kern des Daseins und markiert daher einen Wendepunkt im Leben. Es gibt hier allerdings – wie in allen geistigen Dingen – Grade der Tiefe und Intensität dieser Erfahrung, und um den Namen ‚Satori‘ zu verdienen, muss die geistige Revolution so tiefgreifend sein, dass sie zweifelsfrei eine wirkliche Feuertaufe darstellt.“<sup>195</sup>

---

<sup>194</sup> Suzuki (1953/1996), S. 161.

<sup>195</sup> Suzuki (1953/1996), S. 176.

In den Klöstern des Zen-Buddhismus ist mit der Praxis des Meditierens im Sitzen, Stehen, Gehen und sogar während der täglichen Verrichtungen im Laufe der Jahrhunderte die Schulung des Geistes immer weiter verfeinert worden. Suzuki schreibt: „Die Zen-Meister machen sich, wie wir sehen werden, gern die scheinbar trivialsten Situationen des Lebens zunutze, um das Bewusstsein des Schülers in Kanäle zu lenken, die ihm bis dahin völlig unbekannt waren.“<sup>196</sup>

Solche Situationen werden inform von Lehrgesprächen oder *Mondo*<sup>197</sup> überliefert, auch um zu verdeutlichen, dass Satori nichts Geheimnisvolles oder Übersinnliches an sich hat, sondern dass die ganze Fülle des Zen im Alltag zu finden ist, in scheinbar Banalem. Dazu ein Beispiel von Suzuki: „Einst sagte ein Mönch zu Joshu (Chao-chou, 778 – 897): ‚Ich bin gerade ins Kloster gekommen. Seid so gut, Meister, unterweist mich bitte.‘ Joshu sagte: ‚Hast du schon dein Frühstück gegessen?‘ Der Mönch sagte: ‚Ja, das habe ich.‘ Joshu sagte: ‚Dann wasch die Essschale ab.‘ Der Mönch kam zu einer Einsicht.“<sup>198</sup>

Der Durchbruch ist natürlich keine Folge der Situation, auf die er unmittelbar folgt. Es gehen ihm Zeiten der Askese voraus, und die Worte des Meisters oder der Klang einer Glocke sind nur der sprichwörtliche Tropfen, der das geistige Fass zum Überlaufen bringt. Ein notwendiger Vorbote für das Satori ist ein Zustand, den Suzuki *großer Zweifel* nennt und wie folgt beschreibt: „Der Spiegel des Geistes oder das Bewusstseinsfeld erscheint dann so gründlich gesäubert, dass kein Staubkörnchen mehr darauf zu finden ist.“<sup>199</sup> Er erläutert, man fühle sich wie in einem Kristallpalast, alles erscheine strahlend und majestätisch.

---

<sup>196</sup> Suzuki (1953/1996), S. 167.

<sup>197</sup> *Mondo* ~ Frage – Antwort.

<sup>198</sup> Suzuki (1953/1996), S. 168.

<sup>199</sup> Suzuki (1953/1996), S. 187.

Welche inneren Vorgänge die Erleuchtung tatsächlich einleiten, kann Suzuki aber nicht erklären. Statt dessen empfiehlt er, wie Herrigel, den Weg zu beschreiten, um die Frage zu klären: „Wenn wir von solchen Begebenheiten lesen und sie wirklich verstehen wollen, bleibt uns nichts anderes übrig, als selbst die Erfahrungen zu suchen, die einem Durchbruch zum Satori vorausgehen.“<sup>200</sup>

Es war Suzuki, der ein Vorwort zu Herrigels *Zen in der Kunst des Bogenschießens* geschrieben hat. Aus diesem Vorwort möchte ich nun einen Satz zitieren, der die bisherigen Ausführungen zur buddhistischen Erleuchtung zusammenfassen soll: „Satori ist deshalb, psychologisch gesprochen, ein Jenseits der Grenzen des Ichs. Logisch betrachtet ist es Einblick in die Synthese von Bejahung und Verneinung, metaphysisch gesprochen intuitives Erfassen, dass das Sein Werden und das Werden Sein ist.“<sup>201</sup> Bezüglich meines eigenen Modells erlaube ich mir folgende Deutung des metaphysischen Teils obiger Aussage: Aus der *Perspektive des reifen Werdens*, nach dem Schließen eines Zeitenkreises also, ist in der Tat eine *Synthese* gelungen, jene von *naivem Werden und Sein*.

Im oben bereits erwähnten Text über die Parallelen von Zen und Psychoanalyse schreibt Erich Fromm, dass sich das Individuum lebenslang zwischen den Polen Wahnsinn und Erleuchtung bewegt. Er fragt sich, warum es angesichts des Wissens um seine eigentliche Einsamkeit und Machtlosigkeit nur in seltenen Fällen geisteskrank wird: „Die meisten vermeiden ein solches Resultat durch kompensierende Mechanismen wie übertönende Alltagsroutine, Übereinstimmung mit der Masse, Streben nach Macht, Prestige und Geld, Abhängigkeit von Idolen, die man mit andern in religiösen Kulturen teilt, ein aufopferndes, masochistisches Leben, narzisstische Aufgeblasenheit – kurz, indem sie zum Krüppel werden.“<sup>202</sup>

---

<sup>200</sup> Suzuki (1953/1996), S. 188.

<sup>201</sup> Herrigel (1951/1992), S. 8.

<sup>202</sup> Fromm (1971), S. 156.



Fromm sieht die Psychoanalyse wie das Zen als Methoden, dieser Verkrüppelung entgegenzuwirken, um das Leben des Einzelnen freier und spontaner zu gestalten. In der psychologischen Terminologie hat die Erleuchtung verschiedene Namen: Verdrängungen werden aufgehoben, Unbewusstes wird bewusst gemacht, Affekte werden beseitigt, die Trennung zwischen universalem und sozialem Menschen verschwindet. Fromm spricht wie Nietzsche von der kindlichen Unschuld, die es wiederzufinden gilt: „*Nachdem* man jedoch die Entfremdung und die Entwicklung des Verstandes durchgemacht hat, ist die Freiheit von Verdrängungen eine Rückkehr zur Unschuld auf einer höheren Ebene; diese Rückkehr zur Unschuld ist nur möglich, nachdem man seine Unschuld verloren hat.“<sup>203</sup>

Moshé Feldenkrais nähert sich dem Phänomen aus physiologischer Sicht. Er spricht vom schlagartigen Wegfall von Zwängen innerhalb von Handlungen, der als sehr befreiend erlebt wird: „In diesem Augenblick wird einem der Widerstand deutlich bewusst, oft als plötzliche Erkenntnis oder als das, was im Zen ‚satori‘ heißt. Widerstand wird dadurch aufgelöst, dass er unnötig wird.“<sup>204</sup>

Zuletzt eine Anekdote über den *anderen* Suzuki, den hoch geachteten Shunryu Suzuki Roshi<sup>205</sup>, einen Pionier des Zen in den USA. Im Vorwort zu seinem Buch *Zen-Geist Anfänger-Geist* schreibt ein Schüler: „Als ich vier Monate vor seinem Tode die Gelegenheit hatte ihn zu fragen, warum Satori in seinem Buch keine Rolle spielt, beugte sich seine Frau zu mir und flüsterte mir schelmisch zu: ‚Deshalb, weil er es nicht gehabt hat‘, worauf der Roshi mit seinem Fächer nach ihr schlug in scheinbarer Verlegenheit und mit dem Finger an den Lippen zischte: ‚Scht! Sag’s ihm nicht!‘“<sup>206</sup> So viel also zur Frage nach der Erleuchtung im Zen.

---

<sup>203</sup> Fromm (1971), S. 164.

<sup>204</sup> Feldenkrais (1992), S. 214.

<sup>205</sup> Roshi ~ Meister.

<sup>206</sup> Suzuki S. (1993), S. 9.

## VII Durch Leben.

An das Ende dieser Arbeit werde ich einige Überlegungen stellen, die auf meiner persönlichen Erfahrung beruhen. Ich werde sie nicht argumentativ absichern, indem ich aus Büchern zitiere, vielmehr werde ich intuitiv vorgehen.

Zunächst möchte ich auf die Entstehung meines Modells vom Sein und Werden eingehen. Seltsamerweise verdanke ich sie dem Schließen eines relativ wichtigen Zeitenkreises in *meinem* Leben, einer ersten bewussten Rückkehr vom Sein zum Werden. Damit habe ich zwar keineswegs eine tiefe Erleuchtung im engeren Sinn erlebt, die mir alle Ängste genommen hätte, aber ich kenne jetzt ihren Geschmack und weiß, dass Selbstbefreiung etwas ganz Konkretes ist. Indem ich einen vollen Kreis durchlebt habe, kann ich ihn *sehen* und *be-schreiben*. Die vorliegende Arbeit ist für mich nicht zuletzt ein Symbol für das Schließen dieses Kreises.

Geöffnet habe ich den Kreis mit dem Wunsch, Technische Physik zu studieren. Als Jugendlicher hatte ich mich in einer anti-intellektuellen ländlichen Umgebung unter anderem in die Werke von Fritjof Capra verkrochen und dachte, das Studium würde nicht nur meine wissenschaftliche Neugier befriedigen, sondern auch berufliches Prestige mit sich bringen. Damals bewegte ich mich in einem naiven Werden, das mit dem tatsächlichen Studienantritt in Wien ein abruptes Ende fand. Meine diesbezügliche Aufklärung, der Eintritt ins Sein, war wie ein Sprung ins kalte Wasser, der mir meine Grenzen augenblicklich bewusst machte.

Nach einigen verlorenen Monaten beschloss ich, den Grundwehrdienst zu leisten, um mich in dieser Zeit neu zu orientieren. Da ich nun dachte, zum Studieren nicht begabt genug zu sein, absolvierte ich in den folgenden zwei Jahren eine eher praktisch orientierte Ausbildung, ein Kolleg für EDV und Organisation.

Gleichzeitig begann ich, drei Mal in der Woche Aikido zu üben, um dem Gefühl des Mangels entgegenzuwirken, das mich seit dem scheinbaren Versagen an der Universität auf Schritt und Tritt begleitete. Zum körperlichen Ausgleich praktizierte ich Methoden wie Zen, Shiatsu, Reiki oder Feldenkrais. Der Wunsch zu studieren ließ mich trotz allem nicht los, und so begann ich nach Monaten voller Selbstzweifel, neben der Arbeit als Programmierer Lehrveranstaltungen aus Philosophie zu hören. Die Zeit des Seins in meinem Kreis verbrachte ich also in einem schizophrenen Nebeneinander aus Arbeit, Training und Philosophie.

Im Sommer 1999, nach zwei intensiven Wochen Aikido in Frankreich, erhielt mein Leben, quasi ohne äußeren Grund, eine neue Dynamik. Dazu möchte ich an dieser Stelle eigentlich nur einen Satz schreiben: Wenn spirituelle Lehrer sagen: *Öffne Dein Herz!*, dann meinen sie das durch und durch körperlich.

Innerhalb weniger Wochen, in denen ich das Gefühl hatte, von *etwas* getragen zu werden, kündigte ich die gut bezahlte Arbeit als Programmierer, nahm Publizistik zugunsten von Informatik ins Studium auf, verkaufte mein Auto und wechselte vom Zen zum alternativen Musiklokal *flex*<sup>207</sup> als Meditationsform. Seither habe ich das Gefühl zu leben, anstatt mich nur auf das Leben vorzubereiten.

Je besser ich verstand, was in diesen paar Wochen geschehen war, desto klarer erkannte ich auch die Fehler, die ich in den Jahren davor gemacht hatte. Mein Interesse hatte von vornherein eher den Geisteswissenschaften gegolten, mit dem Studium der Technischen Physik wollte ich einerseits meine *Eitelkeit befriedigen*, weil ich Physiker für besonders klug gehalten hatte, andererseits wollte ich, um meine Eltern zu beruhigen, *etwas Vernünftiges lernen*.

---

<sup>207</sup> URL: <http://www.flex.at/>.

Einige Abstraktionen später hatte ich nun auch ein Thema für die Diplomarbeit, eigentlich das einzige Thema, zu dem ich etwas zu sagen habe. Im Zuge der Recherchen dafür habe ich Capra wieder gelesen und mit einer Mischung aus Erstaunen und Befriedigung festgestellt, dass seine Werke, die seinerzeit mein Interesse an der Physik geweckt hatten, im Grunde gar nicht von Physik handeln.

Die Beispiele in der Diplomarbeit beschreiben Methoden zur Selbstbefreiung, mit denen ich praktische Erfahrungen habe, ich konnte also Menschen kennenlernen, die ihnen folgen. Dabei bin ich zu dem Schluss gekommen, dass jeder von ihnen etwas anderes sucht. Erleuchtung ist eher ein abstraktes Konzept als eine konkrete Erfahrung. Sie ist der Sammelbegriff für eine Gruppe von Vorgängen im Zuge der Selbstbefreiung eines Menschen, die mit einer Synthese im Geist zu tun haben.

Da ist auf einer Seite das Interesse an einer bestimmten Art von Wissen, auf der anderen Seite das unbestimmte, nicht in Worte zu fassende Gefühl eines Mangels: Physik und östliche Mystik bei Capra, Sprachphilosophie und christliche Utopie bei Wittgenstein, Kampfkunst und Esoterik bei Ueshiba, Intellektualität und Zen bei Herrigel. Wenn nach mancher existenziellen Krise ein *Entweder – Oder* zu einem *Sowohl – Als auch* geworden ist, wenn also die Synthese auf einer höheren Ebene gelingt, dann ist von Erleuchtung die Rede.

Man könnte sogar so weit gehen zu sagen, dass es ebenso viele Methoden zur Selbstbefreiung gibt wie Menschen. Jede theoretisch festgehaltene Methode ist nur eine grobe Landkarte, die einem Individuum am Anfang seines Weges eine vorläufige Orientierung bietet. Sein eigener Weg manifestiert sich im Gehen, ob er ihn nun nachträglich intellektuell fixiert oder nicht. Dementsprechend ist den spirituellen Suchenden aller Zeiten und Völker im Grunde nur das Gefühl eines Mangels gemeinsam. Und indem sie eine bestimmte Methode zur Selbstbefreiung wählen, erhalten sie einen ersten Hinweis darauf, welcher Art dieser Mangel ist.

Theoretisches Wissen ist dem Einzelnen nur insofern von Nutzen, als es eine Anleitung zu praktischem Tun ist. Seinen individuellen Mangel kann er nur durch eine Adaption der gewählten Methode an den eigenen Zweck beseitigen, nicht durch deren bloßes Studium. Bildlich gesprochen: Die Landkarte hilft zwar, das Ziel zu finden, aber sie ersetzt nicht das Gehen. Und der Mystiker würde sagen: *Die Methode ist nicht das Leben, das Leben ist die Methode.*

Ich schließe mit einer Anekdote, die den Kern des Problems, wie ich es heute verstehe, deutlich hervortreten lässt: Auf meine ambitionierte Frage als Anfänger, was denn die spirituelle Erleuchtung sei, hat der Aikidolehrer, Asienkenner und Lebenskünstler Stephane Benedetti, unter dem Einfluss von bestem Rotwein übrigens, eine seltsam selbstbezügliche Antwort gegeben: *Enlightenment is that there is no enlightenment.* Damals dachte ich, er nehme die Frage nicht ernst, heute weiß ich, dass er mir damit sehr wohl etwas sagen wollte.

Der Weg lohnt sich in der Tat, aber er verändert das Ziel. Einleitend hatte ich geschrieben: „Im Laufe der Zeit wuchs, halb bewusst, halb unbewusst, der Gedanke in mir, zur Wurzel dieses Problems vorzudringen, um es ein für alle Mal zu lösen.“ Die Formulierungen *zur Wurzel dieses Problems vorzudringen* – es intellektuell zu analysieren – und *es ein für alle Mal zu lösen* – eine lebenslang gültige Lösung dafür zu finden – weisen klar auf mein Leben in einer Zeit des Seins hin. Das Streben nach Erleuchtung, nach dem Erreichen eines absoluten Ziels, ist selbst dem Sein zuzuordnen. Die *endgültige Lösung des Problems* aber liegt im Werden: *Das Problem ist nicht endgültig zu lösen.*

## VIII Nachgedanken

Das folgende Gedicht habe ich in einem Schuhprospekt gefunden. Gute Schuhe sind ja zum Gehen eines Weges sehr hilfreich. Damals war ich, nach etwa sieben Jahren, gerade dabei, meine eigenen Krücken wegzuwerfen. Wie es wirklich zu verstehen ist, weiß ich nicht, für mich hat es eine eigene Bedeutung bekommen.

Sieben Jahre wollt kein Schritt mir glücken.

Als ich zu dem großen Arzte kam,

Fragte er: Wozu die Krücken?

Und ich sagte: Ich bin lahm.

Sagte er: Das ist kein Wunder.

Sei so freundlich, zu probieren!

Was dich lähmt, ist dieser Plunder.

Geh, fall, kriech auf allen Vieren!

Lachend wie ein Ungeheuer

Nahm er meine schönen Krücken,

Brach Sie durch auf meinem Rücken,

Warf sie lachend in das Feuer.

Nun, ich bin kuriert: ich gehe.

Mich kurierte ein Gelächter.

Nur zuweilen, wenn ich Hölzer sehe,

Gehe ich für Stunden etwas schlechter.

Bertolt Brecht

An dieser Stelle möchte ich zunächst Herrn Professor Franz Martin Wimmer, meinem Betreuer, dafür danken, dass er mir schon vertraut hat, als er mich noch gar nicht kannte. Das hat mir viel Kraft gegeben.

Weiters gilt mein Dank zwei Wegbereitern, die mir die Angst genommen haben, weil sie mich von Herz zu Herz unterwiesen haben: meiner ersten brauchbaren Deutschlehrerin Edith Axmann, die mich ermutigt hat, frei zu denken und dem Aikidolehrer Stephane Benedetti, der mich gelehrt hat, mich frei zu bewegen. Meinem jetzigen Lehrer Claude Pellerin möchte ich dafür danken, dass er Meister Tamura schon seit über 30 Jahren so aufmerksam beobachtet, und Dieter Jöbstl, dem Besitzer des Shumeikan Wien Dojo<sup>208</sup>, dass er mich Anteil haben lässt an der Verwirklichung einer wunderbaren Vision.

Ohne meinen Onkel und Mäzen Rudolf Vertesich hätte ich den Traum vom Studium nicht realisieren können. Ich danke ihm dafür, dass er mir zugehört und mich finanziell unterstützt hat. Meiner Begleiterin Claudia, die das Kreuz auf sich genommen hat, mit einem Philosophen zu leben, danke ich für ihre Geduld auf meinen intellektuellen Irrfahrten und für ihre Zuneigung, die wie ein Hafen ist, den ich immer wieder ansteuern kann.

Ich denke hier auch an jene, denen *ihr* Ich wichtiger ist als *unser* Zwischen.

Nachdem ich mich bedankt habe, möchte ich noch eine Bitte äußern: Über einen Kommentar zu dieser Arbeit und zu den darin vorgestellten Überlegungen an die E-Mail-Adresse *selbstbefreiung@gmx.net* würde ich mich sehr freuen.

---

<sup>208</sup> URL: <http://www.shumeikan.at/>.

## **IX Literatur**

Bahr, Erhard (Hrsg.): Was ist Aufklärung?, Stuttgart, 1996

Bergson, Henri: Denken und schöpferisches Werden, 3. Auflage, Hamburg, 1946/2000

Capra, Fritjof: Das neue Denken / Ein ganzheitliches Weltbild im Spannungsfeld zwischen Naturwissenschaft und Mystik – Begegnungen und Reflexionen, München, 1992

Capra, Fritjof: Das Tao der Physik / Die Konvergenz von westlicher Wissenschaft und östlicher Philosophie, München, 1997

Capra, Fritjof: Wendezeit / Bausteine für ein neues Weltbild, München, 1994

Feldenkrais, Moshé: Die Entdeckung des Selbstverständlichen, Frankfurt am Main, 1987

Feldenkrais, Moshé: Das starke Selbst / Anleitung zur Spontaneität, Frankfurt am Main, 1992

Fromm, Erich: Die Kunst des Liebens, Frankfurt am Main/Berlin, 1956/1993



Fromm, Erich: Psychoanalyse und Zen-Buddhismus, 1971 in: Fromm, Erich / Suzuki, Daisetz / de Martino, Richard: Zen-Buddhismus und Psychoanalyse, Frankfurt am Main, 1971, S. 101 – 179

Fromm, Erich / Suzuki, Daisetz / de Martino, Richard: Zen-Buddhismus und Psychoanalyse, Frankfurt am Main, 1971

Grayling, A. C.: Wittgenstein, Freiburg im Breisgau, 1999

Hamann, Johann Georg: Brief an Christian Jacob Kraus, 1784 in: Bahr, Erhard (Hrsg.): Was ist Aufklärung?, Stuttgart, 1996, S. 18 – 22

Heckler, Richard (Hrsg.): Aikido und der neue Krieger, Essen, 1988

Herrigel, Eugen: Zen in der Kunst des Bogenschießens, 33. Auflage, Bern/München/Wien, 1951/1992

Janik, Allan / Toulmin, Stephen: Wittgensteins Wien, Wien, 1998

Kant, Immanuel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, 1783 in: Bahr, Erhard (Hrsg.): Was ist Aufklärung?, Stuttgart, 1996, S. 9 – 17

Lao-tse: Tao-Te-King, Stuttgart, 1979

Nietzsche, Friedrich: Werke in drei Bänden Band 2 / Also sprach Zarathustra und andere Schriften, Köln, 1883/1994

Nocquet, André: Der Weg des Aikido / Leben und Vermächtnis des Aikido-Gründers O-Sensei Morihei Uyeshiba, 5. Auflage, Berlin, 1988

Sloterdijk, Peter (Hrsg.): Mystische Zeugnisse aller Zeiten und Völker / gesammelt von Martin Buber, 2. Auflage, München, 1994

Stevens, John: Der Begründer Ueshiba Morihei, 1988 in: Heckler, Richard (Hrsg.): Aikido und der neue Krieger, Essen, 1988, S. 12 – 27

Stevens, John: Unendlicher Friede / Die Biographie des Aikido-Gründers Morihei Ueshiba, Heidelberg, 1992

Suzuki, Daisetz: Satori Der Zen-Weg zur Befreiung / Die Erleuchtungserfahrung im Buddhismus und im Zen, Bern/München/Wien, 1953/1996

Suzuki, Shunryu: Zen-Geist Anfänger-Geist / Unterweisungen in Zen-Meditation, Zürich, 1993

Tamura, Nobuyoshi: Aikido (Teilweise Übersetzung aus dem Französischen für den Österreichischen Aikidoverband ÖAV von Mag. Hildegard Krug-Richl), Marseille, 1986

Tamura, Nobuyoshi: Aikido / Etikette und Weitergabe, Wien, 2000

Ueshiba, Kisshomaru: Das Leben von Ueshiba Morihei, 1997 in: Ueshiba, Morihei: Budo, Heidelberg, 1997, S. 9 – 23

Ueshiba, Morihei: Budo, Heidelberg, 1997

Ueshiba, Morihei: Im Einklang mit dem ganzen Universum, 1988 in: Heckler, Richard (Hrsg.): Aikido und der neue Krieger, Essen, 1988, S. 34 – 36

Wittgenstein, Ludwig: Werkausgabe Band 1 / Tractatus logico-philosophicus Tagebücher 1914-1916 Philosophische Untersuchungen, Frankfurt am Main, 1984

Wuchterl, Kurt / Hübner, Adolf: Wittgenstein, Reinbek bei Hamburg, 1994

Yamaguchi, Ichiro: Ki als leibhaftige Vernunft / Beitrag zur interkulturellen Phänomenologie der Leiblichkeit, München, 1997

## Lebenslauf

<b>Name</b>	<i>Ing. Michael Horvath</i>	
	geboren am 14. August 1972 in Eisenstadt, Burgenland	
<b>Kontakt</b>	<i>selbstbefreiung@gmx.net</i>	
<b>Ausbildung</b>	4 Jahre Gymnasium in Oberpullendorf, Burgenland 5 Jahre Handelsakademie in Oberpullendorf, Burgenland 2 Jahre Kolleg <i>EDV und Organisation</i> in Wien, Spengergasse	
	seit März 1995 Studium der <i>Philosophie, Logistik, Informatik und Publizistik</i> an der Universität und Technischen Universität Wien	
<b>Berufspraxis</b>	Dezember 1994 bis Dezember 1999 <i>Datenbank-Programmierer</i> unter Oracle bei ISM in Tullnerbach, Niederösterreich	
	April 2000 bis März 2002 <i>Projektassistent</i> bei Siemens PSE in Wien Erdberg	
<b>Fachwissen</b>	UNIX, MS-DOS, MS-Windows, MS-Office, Internet Cobol, Fortran, PL/1, Modula2, Visual Basic, C, SQL Oracle: SQL*Plus 3, SQL*Forms 3, PL/SQL 2	
<b>Sprachen</b>	Kroatisch	Muttersprache
	Englisch	inklusive Korrespondenz
	Französisch	Schulkenntnisse
<b>Interessen</b>	Philosophie, Medien, Kampfkunst, Körperarbeit	
<b>Sonstiges</b>	Führerschein AB	
	3. Meistergrad <i>Aikido</i>	
	März 1998 bis Feber 2002 Lehrauftrag für Aikido am Universitätssportinstitut Wien	
	seit März 2001 Lehrer am Shumeikan Wien Aikido Dojo	