

HORST TIWALD

Das Unsichtbare und das Erhabene

Gedanken zum Verstehen des traditionellen chinesischen Denkens

Köln 2007

Wissenschaftlichen Akademie
für chinesische Bewegungskunst und Lebenskultur

© by Horst Tiwald
<www.tiwald.com>
Hamburg 2007



CHINBEKU E.V.

中国运动艺术和生命文化
科学学会

INHALT

Über das „Unsichtbare“ und das „Erhabene“	4
Ur-Sache und Wandel	12
Über Soheit und Sosein,	31
Aufschließende Gedanken-Fragmente	50
Über die Einheit der Dreiheit von Achtsamkeit, Vorstellung und Wille - Zur Trinität von <i>Shen</i> , <i>Yi</i> und <i>Xin</i> im Denkbereich mit der Begrifflichkeit von PIERRE ABAELARD.	59

Über das „Unsichtbare“ und das „Erhabene“

I.

Wir können in unserem „Wechselwirken mit der Welt“ unsere „Achtsamkeit“ auf die „äußere Welt“, aber auch nach Innen auf unser „Erleben“ richten.

- Im Erleben gewahren wir dann ein sinnlich unterscheidendes „Empfinden“ und entsprechende Vorstellungen. Beides vermittelt uns ein „So-Sein“.
- Was uns von diesem So-Sein im wechselwirkenden „Begegnen mit der Welt“ besonders „betrifft“, positiv oder negativ, das hat für uns auch ein „Wert-Sein“. Wir nennen diese „wertgeladenen Empfindungen“ dann „Gefühle“. Wenn diese Gefühle so stark werden, dass sie uns zum Tun bewegen, dann nennen wir sie „Emotionen“. Die unkritische Umsetzung dieser Emotionen in Tätigkeiten nennt man dann „Affekte“.

In unserem Erleben „gewahren“ wir also, wenn wir unsere „Achtsamkeit“ auf uns selbst nach innen lenken, ein unterschiedenes „So-Sein“. Diese so-seienden „Empfindungen“ betreffen uns wiederum unterschiedlich. Sie haben für uns unterschiedlichen Wert.

Dieses „Wert-Sein“ selbst bedarf aber keiner sinnlichen Vermittlung. Das Wert-Sein ist eine unmittelbare Stellungnahme unseres „Erlebens“.

Das Wert-Sein selbst ist also hinsichtlich einer Sinnlichkeit sozusagen „unsichtbar“.

- im Erleben treffen wir aber auch noch ganz fundamental auf das „Dasein“, das all das erfüllt, was in unserem Erleben eben „mit uns selbst da ist“. Dieses Da-Sein bedarf ebenfalls keiner sinnlichen Vermittlung. Es ist daher ebenfalls sozusagen „unsichtbar“.

Das Wert-Sein der Dinge ist also weder als körperlich mit dem Tastsinn fassbar, noch mit dem Gesichtssinn sichtbar oder dem Ohr hörbar, usw. Der Wert einer Sache ist für uns daher „unsinnlich“, aber er ist sehr wohl „differenziert erlebbar“:

- der Wert ist uns „unmittelbar unterscheidbar“;
- das Dasein ist dagegen im Erleben „unterschiedlos da“;

- in diesem Dasein können wir das erleben, was oft mit „*erhaben*“ bezeichnet wird.

II.

Wir wollen also festhalten:

Jedem einzelnen Sinnesorgan ist das, was anderen Sinnesorganen zugänglich ist, im übertragenen Sinn „unsichtbar“.

Jedem Sinnesorgan ist aber, wie schon erwähnt, auch das „unsichtbar“, wofür es noch keine Sinnesorgane gibt, das aber ein unterscheidbares Sosein hätte. Für uns ist eben vieles deswegen „unsichtbar“, weil wir keine entsprechenden Sinnesorgane für jenes an sich Sichtbare haben, bzw. weil wir noch keine technischen Geräte haben, welche als Sensoren fungieren können und uns das jeweils „technisch-Empfundene“ in eine unseren Sinnesorganen entsprechende Empfindung „umwandeln“ können.

Unsere physikalische Diagnostik beruht meist darauf, dass etwas mit technischen Geräten „technisch Empfundenes“ in etwas für unsere Augen oder Ohren Empfindbares „umgewandelt“ wird, zum Beispiel in ein visuell wahrnehmbares Geschehen auf einem Bildschirm oder in einen hörbaren Ton.

Dieses „an sich Sichtbare“, das „für uns“ bloß über unsere Sinnesorgane nicht direkt sichtbar ist, müssen wir aber von den tatsächlich unsichtbaren „Gefühlen“ unterscheiden, welche von innen her zu etwas sinnlich Vermitteltem Stellung beziehen.

Dieses „Stellung nehmende Fühlen“ wird jedoch von einem körperlichen Geschehen „begleitet“. Dieses ist aber wiederum etwas „an sich Sichtbares“, was uns über technische Geräte und/oder über unsere Sinnesorgane „vermittelt“ werden kann.

Das Dasein bedarf dagegen keiner sinnlichen Vermittlung und auch keiner Stellungnahme. Es ist für uns unmittelbar da.

Unser Dasein selbst ist daher etwas „an sich Unsichtbares“, weil es eben weder einer „sinnlichen Vermittlung“, noch einer „Stellungnahme zu etwas sinnlich Vermitteltem“ bedarf. In diesem Dasein erleben wir das, was wir oft als das „*Erhabene*“ benennen.

III.

Wir können nun das „Erhabene“, das selbst ohne Sosein und ohne Wertsein ist, von jenem „Unsichtbaren“ unterscheiden, das sehr wohl durch ein Sosein und Wertsein bestimmt, aber „für uns“ ebenfalls unsichtbar ist.

Für das „Ewige“, bzw. für das „Erhabene“, haben wir zwar keine Sinnesorgane, wir brauchen dafür aber auch keine.

Sinnesorgane sind nämlich nur für etwas erforderlich, das ein Sosein hat!

Für das Ewige bzw. das Erhabene haben wir aber sehr wohl eine Antenne. Diese Antenne ist unsere „Achtsamkeit“.

Das Erhabene ist nicht „jenseits“ der Dinge, sondern es „erfüllt“ die Dinge unabhängig davon, ob wir dieses Erfüllt-Sein nun gewahren oder nicht.

Ob etwas für uns unsichtbar ist oder nicht, das macht dem Erhabenen nichts aus, und es macht auch das Erhabene selbst nicht aus.

Auch das Hörbare ist zum Beispiel für das Auge „unsichtbar“. Ob es für uns auch „erhaben“ ist, das hängt nicht von dessen Unsichtbarkeit, sondern von unseren „Antennen für das Dasein von Etwas“ ab, das für uns auch unsichtbare Eigenschaften haben kann.

IV.

Ich kann nun in der „inneren Erfahrung“ jeweils akzentuiert einem der drei Aspekte des Erlebens „achtsam“ nachgehen:

- ich kann in die Tiefe des „Soseins“ gehen und eine „Wesensschau“ betreiben,
- ich kann dem „Wertsein“ auf den Grund gehen, um zum Beispiel den Grund von Ethik und Moral zu suchen;
- ich kann aber auch dem (hinsichtlich eines Soseins und eines Wertseins) „nackten“ Dasein auf seinen Grund gehen und dabei unsere einem Spiegel ähnliche „Achtsamkeit“ selbst beachten.

Ich kann dabei aber jeweils einen Aspekt nur akzentuieren. Ich kann keinen Aspekt absolut von den beiden anderen Aspekten trennen.

Es gibt kein Wechselwirken ganz ohne Widerspiegeln und kein Widerspiegeln ganz ohne Wechselwirken!

V.

Den Sinnesorganen ist auch, wie ebenfalls schon aufgezeigt, das Wertsein „unsichtbar“. Dieses ist nur im Erleben unmittelbar da.

Das Erleben ist unser Organ für das Bewerten der Dinge. Gefühle sind also „unsichtbar“, aber in ihrer Form sehr wohl unterscheidbar und real erlebbar.

Also sowohl das Wert-Sein als auch jenes Sosein, für das wir noch keine Sinnesorgane haben, ist für uns „unsichtbar“. Es ist genau so „unsichtbar“ wie jenes „Verdeckte“, das wir zum Beispiel mit technischen Hilfsmitteln, wie mit dem Mikroskop, erst sichtbar machen.

Unsichtbar ist für uns daher vorerst auch das, was wir im lebendig-achtsamen Eindringen in eine Sache oder in ein Lebewesen erst in dessen Tiefenstruktur „gewahren“, unterscheiden, dann zur Sprache oder zum Kunstwerk bringen können.

Jenes „Erstaunliche“ ist (als das „tiefe Wesen“ der Sache) aber deswegen noch nicht das „Erhabene“!

Wenn der Künstler in einem Portrait die Psyche des Portraitierten sichtbar macht, und mit seinen „künstlerisch-technischen“ Mitteln aus der Tiefe des Wesens etwas herausdrückt, d.h. „ausdrückt“, dann verschafft er dem Betrachter einen Einblick in etwas, was an der Oberfläche der Erscheinung für den normalen Betrachter mehr oder weniger „unsichtbar“ ist.

Der Künstler hat aber auch die Möglichkeit, ohne besonders in die Tiefe des Wesens des Dargestellten einzudringen und dieses kunstvoll auszudrücken, den Betrachter in das „Dasein“ des Ausgedrückten selbst hineinzuziehen.

In diesem Falle kann zum Beispiel jenseits einer „emotionalen Aufgewühltheit“ das „gefühllose und formlose Erhabene“ (als das „Ewige“) als eine „Stille“ den künstlerischen Ausdruck erfüllen.

Die „aufgewühlte Emotionalität“ mit dem „Erhabenen“ zu verwechseln, dies geschieht aber sehr leicht, auch in der Mystik.

Deswegen bemühen sich jene Künstler, welche ihren Schwerpunkt:

- weder im Ausdrücken eines tiefsten „Wesens“;
- noch im Ausdrücken eines „Wertes“;
- sondern im „bloßlegen der Ewigkeit“ sehen,

oft darum, dies bei ganz einfachen, schmucklosen für uns wertlosen Dingen zu erreichen. Sie bedienen sich bei ihrer Darstellung auch des „Mittels“ der „sinnlichen Stille“ und „sinnlichen Leere“.

Dieses Begegnen mit dem „Dasein des Einfachen“ und des „Faden“ soll dann den Künstler und den Betrachter (ohne emotionale Verführung) der alles umfassenden und alles durchdringenden Daseins-Fülle (als dem „Erhabenen“) näher bringen.

VI.

Das Gewahren des Ewigen, bzw. des Erhabenen dürfen wir daher nicht mit unserem emotionalen Fühlen von Werten verwechseln.

Das „Wert-Sein“ der Dinge ist nämlich, wie schon ausgesprochen, weder als körperlich mit dem Tastsinn fassbar, noch mit dem Gesichtssinn sichtbar oder dem Ohr hörbar.

Das Wert-Sein und das Da-Sein haben zwar die „unsinnliche Unmittelbarkeit“ gemeinsam, aber der Wert einer Sache ist für uns als Stellungnahme sehr wohl differenziert erlebbar.

Der Wert ist uns „unmittelbar unterscheidbar“.

- Das Da-Sein ist dagegen im Erleben „unmittelbar unterschiedlos“ da.

VII.

Das Erhabene ist unsinnlich, es hat kein erfassbares Sosein. Es ist ewiges Dasein.

Das „Ewige“ ist aber deswegen noch nicht die „Negation des Vergänglichen“.

Das Ewige ist daher:

- weder ein jenseitiges Unvergängliches
- noch ein diesseitiges „Nie-Vergehendes“
- es erfüllt und verbindet vielmehr alles Vergehende als Dasein.

Das „Ewige“ ist unzeitliche Dauer. Das „Unvergängliche“ wäre bloß die „negierte Vergänglichkeit“.

Dass es in einer „Welt des Wandels“ überhaupt ein „unvergängliches Sosein“ geben soll (sei es als Form oder als Gesetz), das ist bloß eine kühne Behauptung.

Was wir erleben können, das ist bloß ein schnelleres oder ein langsames Vergehen, bzw. eine kürzere oder längere Spanne, während der etwas vorhanden ist.

Dass etwas So-Seiendes als ein Gleiches immer gewesen wäre und immer sein würde und während dieser unendlichen Zeitspanne unveränderlich gleich bliebe, dies ist keine Erfahrungstatsache, sondern bloß eine praktikable Spekulation.

Für das unser praktisches Handeln vorbereitende Denken reicht es aber, wenn etwas über einen für uns unüberschaubar großen Zeitraum mehr oder weniger gleich bleibt.

VIII.

Ich kann mein „eigenes Bewegen“ sowohl in der inneren als auch in der äußeren Erfahrung beachten. Dabei wird deutlich, dass die Bewegungsvorstellung ein Kind der Inneren Empirie ist. Denn ohne das unmittelbare Gewahren des Daseins meines „eigenen“ Bewegens, lässt sich „überhaupt“ kein Bewegen vorstellen.

Diese Erfahrung stammt aber aus der Inneren Erfahrung unseres „Selbstbewegens“, welches die sinnlich vermittelten Daten des außen gewahrten Bewegens immer begleiten muss.

Eine Bewegung hat eine „Dauer“, d.h. eine Identität, ein verbindendes Dasein, eine Selbigkeit.

- Ein bewegter Punkt wird nicht deswegen als bewegt wahrgenommen, weil wir ihn als den „gleichen“ Punkt, sondern weil wir ihn als den „selben“ Punkt gewahren, der trotz seines raumzeitlichen Veränderens der „Selbe“ geblieben ist.

Wir müssen also ganz klar und deutlich zwischen dem Wort „*gleiche*“ und dem Wort „*selbe*“ unterscheiden:

- die „Gleichheit“ bezieht sich semantisch auf ein „Sosein“,
- das „Selbe“ dagegen auf das „Dasein“.

Die Bewegung wird also:

- einerseits dadurch bestimmt, dass sie als Bewegung die „Selbe“ ist,
- andererseits dadurch, dass sie „nicht gleich“ bleibt und sich „verändert“.

Als Sosein hat das Bewegen einen „Wandel“, ein Verändern, d.h. es hat ein „Vergehen innerhalb eines Spielraumes des Gleichen“.

Dieser „Spielraum des gleichen Soseins“ ist aber nicht das „verbindende Dasein“, welches das Bewegen in seiner „Selbigkeit“ verbindet!

Dies ist der springende Punkt des kritischen Betrachtens einer Bewegung.

Eine absolute „Gleichheit im Sosein“ würde nie eine „Identität im Dasein“ schaffen!

Aus dem Sosein lässt sich kein Dasein konstruieren!

Deswegen scheitern auch alle Versuche, das „Dasein Gottes“ über eine „Definition seines Soseins“ (oder eines anderen Soseins, z.B. der Natur) oder durch die „Negation jedes Soseins“ zu beweisen!

Die „verbindende Identität der Dauer des Dasein“ muss man daher unterscheiden von der „sich verändernden Gleichheit des Soseins innerhalb des für die jeweilige Bewegung typischen Spielraumes“.

Dies trifft für jedes Bewegen als einem Verändern zu.

IX.

Wenn wir von einer Bewegung reden, dann denken wir meist an den Spezialfall einer mechanischen Fortbewegung. An dieses Bewegen kann man einen räumlichen und einen zeitlichen Maßstab anlegen.

In der „einseitig zeitlichen“ Betrachtung erscheint dann die Fortbewegung als ein „Widerspruch“:

- zwischen der „Dauer der Zeit“ in ihrem „ewigen Dasein“
- und dem „Vergehen der Zeit“ in ihrem „fortschreitenden Wandel“.

In der „einseitig räumlichen“ Betrachtung erscheint die Bewegung wiederum als der „Widerspruch“:

- zwischen einem „ewigen überall Dasein“
- und der „rasenden Unmöglichkeit, überhaupt an einem bestimmten Ort da sein zu können“.

Die jeweils spezifische Art des „Nicht-in-Ruhe-vor-Ort-sein-zu-können“, bestimmt das Sosein der Bewegung. Das spezifische Vergehen, d.h. der spezielle Wandel zeigt also das Sosein der Bewegung.

Aber ohne verbindendes Dasein, gäbe es, wie eingangs aufgezeigt, überhaupt kein Bewegen als ein Verändern, sondern nur ein nebeneinander liegendes zusammenhangloses Anders-Sein.

X.

Das Verändern macht die Form:

- wir haben verschiedene Sinnesorgane, um Formen zu empfinden; dies geschieht im wechselwirkenden Begegnen mit der Welt;
- um das verbindende Dasein zu gewahren, dafür brauchen wir aber keine Sinnesorgane; das Dasein spiegelt sich ohne zeitliche Vermittlung unmittelbar wieder;
- das Dasein gewahren wir also „unmittelbar“.

Ohne unmittelbares Gewahren der Dauer gibt es daher auch kein Gewahren von etwas sinnlich Vermittelten als einer Bewegung.

Das Gewahren der unzeitlichen Dauer wird auch als „Gewahren des Erhabenen“ bezeichnet. Wobei wir im Erleben dieses „Erhabene“:

- entweder „zeitlich akzentuiert“ als „unzeitliche Ewigkeit“
- oder „räumlich akzentuiert“ als einen „unbegrenzten Raum“, als All;
- oder unakzentuiert als das „Sein“, als das „Eine“

zu berühren meinen.

Ur-Sache und Wandel

I.

Das traditionelle chinesischen Denken ist geprägt durch den Gedanken des „Wandels“. Dieser Wandel wird durch das Zusammen-Spiel von zwei gegensätzlichen Bewegungen, die mit „*Yin*“ und „*Yang*“ bezeichnet werden, vorangetrieben. *Yin* und *Yang* bilden eine polare, bzw. eine komplementäre Einheit, die als „*Taiji*“ bezeichnet wird.

Das „*Taiji*“ wird auch bildlich mit einem „Dach-First“ verglichen, der die beiden Dach-Flächen zur Einheit des Daches verbindet. Im Psychischen ist das „*Taiji*“ die achtsame „*Sammlung*“, die ein „*eingipfeliges Bewusstsein*“ erzeugt. In dieser „*Bewusstheit*“ werden die unterschiedlichsten Aspekte des Bewusstseins zur überlegenen Einheit gebunden.

Als psychisches Ganzes ist das *Taiji* daher die Meta-Position der „Achtsamkeit“, die als Dach-First auf alle Dach-Flächen des Bewusstseins herabschaut.

Das *Taiji* ist auf diese Weise so etwas wie das zur Einheit gebrachte „Konzert von *Yin* und *Yang*“, die in ihrem Gegen-Spiel alle Sachen der Welt erzeugen. Diese erzeugte Vielfalt ist aber wiederum einem Wandel unterworfen, der für jedes Einzelne auch Geburt und Tod bedeutet.

„Ewig“ ist nur das „*Wuji*“, die *Leere*, die alles Seiende erfüllt und diesem sein Dasein gibt.

Aus dieser *Leere* (bzw. aus der *Ruhe*) ist alles Bewegten entstanden. Das *Taiji* ist, als die Einheit des Gegen-Spiels von *Yin* und *Yang* das, was aus *Wuji* „geboren“, aber nicht aus ihm entlassen wurde. Das *Wuji* ist nämlich kein Ding, das vor dem *Taiji* war oder isoliert neben ihm wäre. Das *Wuji* erfüllt das *Taiji*, so das man sagen kann, es ist die Kehrseite des *Taiji*.

In diesem Weltbild ist das antagonistisch zusammenwirkende Bewegungs-Paar von *Yin* und *Yang* das, was den Wandel vorantreibt.

Dieses komplementäre Bewegten erzeugt die Sachen, die immer nur scheinbar ruhen, aber nicht wirklich unveränderlich sind, weder an einem Ort noch in ihrer Qualität.

Die Vielfalt des Seienden ist daher dem Wandel unterworfen. Diese Vielfalt kann aber auch nur im und durch den Wandel vorübergehend ihre Balance halten und existieren.

Was sich nicht bewegt, was sich nicht wandelt, das geht vorzeitig unter.

II.

Beim gedanklichen Beschäftigen mit diesem Bild drängt sich die Frage auf, was fundamentaler ist: das Bewegen oder das körperlich erscheinende Seiende.

Zeitlich betrachtet ist dies die Frage danach, was zuerst da war:

- eine Sache und später dann ihr Wandel;
- oder zuerst der Wandel und dann die Sache.

Oder anders formuliert:

- war zuerst der Körper und dann erst seine Bewegung?
- oder war zuerst ein Bewegen und entstand aus diesem Bewegen erst das, was wir vorübergehend Körper nennen?

III.

Geht man davon aus, das zuerst das Bewegen war und aus diesem der Körper entstand, dann ist die „*Ur-Sache*“ das, was aus dem Bewegen „zuerst entstand“.

Die *Ur-Sache* ist dann etwas Räumliches, das als Sache, d.h. als *Ur-Phänomen*, bzw. als *Ur-Form* identifizierbar ist.

Geht man dagegen davon aus, dass das Körperliche zuerst war, dann stellt sich die Frage, was diesen Körper in Bewegung gesetzt hat, was seinen Wandel „verursacht“ hat.

Hier ist dann die *Ursache* eine der Sache zeitlich vorausliegende Kausalität, ein Bewegen als ein Anstoß.

IV.

Man könnte dieser Frage (eines *Henne-Ei-Problems*) allerdings auch aus dem Weg gehen und sagen, dass beides zugleich gewesen sei, was ich hier aber gedanklich nicht tun möchte.

V.

Wenn man sich nämlich dafür entscheidet, dass das Bewegen fundamental sei und der Körper erst durch ein spiralisches Einwirbeln des Bewegens entstehe, dann steht man vor einer neuen Frage.

Der Körper kann sich nämlich:

- nicht nur als etwas scheinbar Dauerhaftes im „Raum“ *quantitativ* fortbewegen,
- sondern er kann sich auch selbst *qualitativ* wandeln.

Im Falle des Fortbewegens ist sein qualitativer Wandel relativ bedeutungslos. Man betrachtet ja beim Fortbewegen den Körper in seiner Qualität als gleichbleibend, bzw. es interessiert nur seine „Selbigkeit“, d.h. dass er der „selbe“ Körper bleibt.

Betrachtet man dagegen die Qualität des Körpers, dann sieht man, dass sie sich „in der Zeit“ sehr wohl verändert. Trotz einer scheinbaren qualitativen Identität verändert sich der Körper und letztlich zerfällt auch seine geballte Qualität und damit seine „Selbigkeit“. Er hat daher auch in der Zeit sein quantitatives Ende. Er stirbt und erleidet seinen Tod.

Dies erinnert daran, dass er ja auch nicht immer war, sondern auch seine Geburt hatte. Er ist aus dem Begegnenden-Bewegen entstanden und war immer mindestens einem kaum merkbaren Wandel unterworfen.

VI.

Die Frage nach dem Bewegen stellt sich aber nicht nur hinsichtlich des Körpers und der *Ur-Sache*, sondern auch hinsichtlich der *Ruhe*.

Die dem Bewegen (von *Yin* und *Yang* als *Taiji*) vorausgehende Ruhe (*Wuji*) erscheint in der Vielfalt des Seienden sogar als „scheinbares“ Gegenteil des Bewegens.

Bei genauerem Hinsehen handelt es sich aber immer nur um eine scheinbare und relative Ruhe, die:

- ein Verharren an einem scheinbar fixen Ort
- oder eine dauernde Identität des Soseins vortäuscht.

VII.

In unserem abendländischen Denken bevorzugen wir das Bild, dass ein Ganzes aus dem verbindenden Integrieren von Teilen entsteht.

Wir denken dabei an ein *System*, d. h. wir denken an etwas Zusammengesetztes.

Wir denken dabei eben mehr an unsere Technik, in der wir (unseren planenden Gedanken folgend) isolierte Teile „*koordinieren*“ und zu einem technisch funktionierenden Ganzen zusammensetzen.

Weniger nahe liegt uns das Bild, dass zuerst das Ganze als eine da-seiende Qualität gegeben ist, die sich erst zusehend ausgliedert und sich selbst „*organisiert*“.

Wenn wir an so ein organisches Bild des „*Entwickelns*“ denken, dann können wir es wiederum schwer lassen, das technische Modell (bei dem immer der Plan vorher ist und dadurch das Werden des Werkstückes bestimmt) mitzudenken. Wir können also schwer loslassen von unserem vom Handwerk geprägten Weltbild, in welchem der Mensch es ist, der vorseilende „*Ideen*“ entwickelt.

Das Umsetzen eines Vorbildes in die Praxis suggeriert die Meinung, dass überall der Plan des Werdenden als Keim gleichsam schon vorweg im Werdenden vorhanden sei und sich im Werden (dieses formend) allmählich „*auswickle*“ und „*abwickle*“.

In diesem handwerks-orientierten, technischen Denk-Modell kann also letztlich gar nichts werden, was nicht schon vorher im Werdenden angelegt, bzw. von einem Weltgeist vorgedacht ist.

Dieses Denken, das am planvollen handwerklichen Handeln orientiert ist, nennt man „*Idealismus*“.

Hier ist es ursprünglich der Mensch, der Pläne verwirklicht. Zum Welt-Ganzen spekulativ empor gedacht, ist es dann ein Gott, der dort „dem Menschen ebenbildlich“ (stellvertretend für den Menschen) als handelnder Handwerker tätig werden muss, bzw. ursprünglich tätig wurde und das „*Abwickeln*“ eines vorgedachten Planes als „Allwissender“ verantworten muss.

VIII.

Wenn man mit diesem Handwerker-Denken am „organischen Werden der Natur“ Maß nimmt, dann findet man auch dort das technische

Handwerker-Denkmodell scheinbar bestätigt. Man findet zum Beispiel Gene, in denen praktisch der Plan des Werdens als Information vorweg abgespeichert ist. Es sind dann die Gene, die das Werden des Lebendigen vorweg bestimmen und die Verwirklichung leiten.

Es findet sich also auch im Organischen ein Zug des Technischen. Ganz ähnlich, wie im *Yin* das *Yang* und im *Yang* das *Yin* steckt. Dies ist eine wichtige Erkenntnis!

Wenn man sich nun dazu verstehen kann, dass diese materialisierten, d.h. im Leben verkörperten Pläne „mit-bestimmen“, dann kann dies ein durchaus brauchbares Denk-Modell ergeben.

Dieses Modell ist dann nämlich offen für die Frage, was sonst noch mitwirkt, damit auch Nicht-Vorhergesehenes oder Nicht-Vorausgedachtes, bzw. nicht aus der Erfahrung „Heraus-Denkbares“ als „zweckmäßig“ auch neu entstehen kann.

Es ist offensichtlich der Fall, dass es auch ein Zug der Natur ist, bereits Verwirklichtes modellartig zu verkörpern und als Vergangenheit aufzubewahren.

Es scheint auch so zu sein, dass alles Entstandene und auch das Aufbewahrte mehr oder weniger danach streben, beständig zu sein, d.h. wieder zu kehren, sich in einer Beharrlichkeit selbst zu wiederholen. Ganz ähnlich, wie wir es aus dem Rhythmus kennen, der bestrebt ist, seine Form (als Plan) immer wieder zu erneuern.

Mit der sogenannten „Zweck-Ursache“ meint man dann, ein Ziel, welches zum Beispiel im Keim vorgegeben ist und das Entwickeln der Pflanze bestimmt. Bei ungenauer Betrachtung dieses Phänomens kam man dann zu der Meinung, dass ein in der Zukunft liegendes Ziel die Bewegung des Entwickeln gleichsam anziehe.

Bei genauerer Betrachtung kann man entdecken, dass genau das Gegenteil der Fall ist. Das Leben ist bestrebt, möglichst so zu bleiben, wie es war.

Es ist das „Beharrungsvermögen“, das sich hier in Genen manifestiert. Das sogenannte „teleologische Prinzip“ ist also in keiner Weise etwas von der Zukunft her Bestimmtes, sondern ein die Vergangenheit im rhythmischen Wiederholen konservierendes Prinzip.

Ob man dieses Beharrungs-Streben als eine die Vergangenheit bewahrende und wiederholende „Masse“, als eine „Trägheit“, als eine

„Undurchdringlichkeit“, als eine „Beharrung“, als einen „Rhythmus“, als „Tradition“, als einen wirkenden „Plan“, als „Entelechie“ oder als „Gen“ usw. bezeichnet, das hängt vom Gebiet ab, das man jeweils betrachtet. Mit diesem „Beharren-Wollen der Gestalt“ hängt auch zusammen, dass Bruchstücke unseres Wahrnehmens danach streben, sich unserer Erfahrung gemäß zu einer „Gestalt“, d.h. zu einem „Ganzen“ zu vereinen, bzw. zu ergänzen.

Man könnte auch sagen: das Entstandene möchte auch beharren, sich wiederholen und durch kombinierendes Variieren (Analyse und kombinierende Synthese) sich auch vervielfältigen.

Auf diese Weise ist auch der Plan ein Werkzeug der Beständigkeit und des Variierens und Kombinierens der vorhandenen Erfahrung.

IX.

Es gibt aber auch ein anderes Tun des Menschen, als das des erfahrenen handwerklichen Handelns.

Diese Tatsache legt ein ergänzendes Gegen-Modell nahe, ohne dabei das Handwerks-Modell auszuschließen. Ganz ähnlich, wie *Yin* auch das *Yang* nicht ausschließt und umgekehrt.

Man könnte nämlich auch denken, dass ein Ganzes vorweg ist und im werdenden Differenzieren sich erst selbst schafft. So könnte auch etwas Neues entstehen, das nicht konsequent aus dem Vergangenen folgt, sondern auch gegen jede Erfahrung und Erwartung sprunghaft „einfach“ entsteht und in sich weiter zerspringt.

Wo sich also gar nichts „ent-wickelt“, sondern sich als begegnendes Bewegen „ein-wickelt“ und „sprunghaft“ als Glied des neuen Ganzen oder als eigenes Ganzes aus dem Ganzen herausspringt und sich verselbständigt. Wo durch das spiralförmige „Ein-Wickeln“ immer wieder neue Gravitations-Zentren, bzw. „inerte Zentren“ geschaffen werden, die mit dem Ganzen in innerer Verbindung bleiben oder zur Selbständigkeit abheben. Diese neuen Ganzen stehen dann mit einem immer wieder anderem Umfeld in gestaltendem Wechselwirken.

X.

Es ist nicht zu leugnen, dass unsere (sich immer erneuern und bestätigen wollende) Erfahrung an unserem aktuellen Gewahren „konstruierend“ mitwirkt. Aber dies ist nicht alles. Auch das Umfeld wirkt mit und dies nicht nur mit schon da gewesenen Wirkungen. Im Begegnen werden auch neue Wirkungen, neue „*Ur-Sachen*“ geboren.

Im unmittelbaren Begegnen ist für den Erkennenden vorerst etwas „einfach da“. Sei dies im vorwiegend mechanischen Begegnen oder im vorwiegend wahrnehmenden Begegnen.

Ein unmittelbares Begegnen in unserer Außenwelt sagt uns vorerst nur, dass „jetzt etwas da“ ist. Es sagt nur den Zeitpunkt und den Ort, auf den wir hinschauen sollen, damit wir „etwas“ sehen.

Wer am Himmel auf die falsche Stelle schaut, der verpasst die Sternschnuppe genau so, wie der, welcher zu spät guckt.

XI.

Das Erste, was einem im Gewahren begegnet, ist also das *Dasein*.

Mit den Wörtern „*jetzt*“ und „*da*“ markiert man dieses Gewahren.

Diese „*Ur-Sache*“, die „*da ist*“, hat für mich daher vorerst nur *Dasein*. Ganz ähnlich ist es, wenn am fernen Horizont für mich ein Schiff auftaucht. Aus dem einförmigen oder chaotischen Feld lokalisiert sich plötzlich „Etwas“, das sich erst im Näherkommen für mich immer mehr als Schiff zeigt.

Die *ur-sprüngliche* Qualität, die sich aus dem Umfeld vorerst als ein selbständiges Ganzes, als eine „Selbigkeit“ herauszieht, „*ist*“ ganz undifferenziert „*da*“.

Man gewahrt nur, dass etwas in einer Ganzheit, d.h. in einer dauernden „Selbigkeit“ da ist. Ganz ähnlich fällt einem im Herum-Denken plötzlich etwas vorerst „unsagbar Ganzes“ ein, das im Verdeutlichen das „Selbe“ bleibt, das ich dann gedanklich umkreise.

Dieser „*Ein-Fall*“ ist also vorerst noch *ganz formlos*, aber mit *intensiver Daseins-Fülle* plötzlich und „einfach“ da.

„Das Herz ist voll“ und man meint, dass auch „der Mund“, der dieses „spezifisch einfallende Dasein“ differenziert zur Sprache bringen soll, „leicht übergehen“ würde.

Auch beim Betrachten einer chaotisch anmutenden Fläche erscheint einem manchmal plötzlich „Etwas“, das sich dann in seiner „Selbigkeit“ zu einem Muster auseinanderzieht.

Dies sind gut bekannte Phänomene, die einem näher heranzuführen können an das, was als eine neu entstandene „einfache aber spezifische Qualität“ plötzlich „*einfach da ist*“.

Man kann nun ein Denk-Modell entwerfen, in welchem diese Phänomene nicht nur auf das „kreative Gewahren“ des Menschen, sondern auch auf das „objektive Werden“, d.h. auf den „objektiven Wandel in der Natur“ hinweisen.

Ein Ganzes ist dann:

- sowohl objektiv in der Natur,
- als auch im Gewahren subjektiv für mich,

vorerst nur eine da-seiende Qualität, eine urtümlich-spezifische Sache, eine „*Ur-Sache*“, die in sich immer wieder neue „*Ur-Sachen*“ gebärt und sich dadurch gliedert.

Ein „Ganzes“ ist hier als ein (spezifisch umfassendes) „*Ur-Phänomen*“:

- nicht nur „qualitativ“ mehr als die Summe aller in ihm werdenden Glieder,
- sondern es ist als ein Ganzes auch „quantitativ“ (zeitlich-räumlich) bereits vor seinen Gliedern.

Aus diesem Gedanken soll aber nur folgen, dass es „auch“ ein solches Geschehen gibt, nicht aber, dass es „nur“ solche Geschehen gibt.

XII.

In der äußeren Erfahrung führt das ur-sprüngliche Gewahren des Daseins zu einer ganzen einfachen aber spezifischen „*Soheit*“.

Unter dieser „*Soheit*“ ist eine „einfache Qualität“ zu verstehen, die innerhalb eines „*Spielraumes*“ ihr Werden und ihren Wandel als „*Selbigkeit*“ überdauert.

Diese „Soheit“ bildet (für ihren Wandel) als „*Ur-Sache*“ ein quantitatives „Gravitations-Zentrum“, bzw. ein qualitativ „inertes Zentrum“ mit Beharrungsvermögen. Im Gliedern des Ganzen werden Spielräume geschaffen und für das Bilden neuer Zentren genutzt.

Die *Ur-Sache* ist (als das Umfassende) allen seinen Gliedern (sie verbindend) „gemeinsam“.

Die *Ur-Sache* ist also qualitativ das jeweils aus dem Dasein geborene „erste Etwas“, das in sich Spielräume für weitere *Ur-Sachen* hat, die wiederum weitere Spielräume bilden, in denen ebenfalls qualitativer Wandel stattfinden und auch abgefangen werden kann.

Die *Ur-Sache* ist als inertes Zentrum „qualitativ“ das, was seinen Wandel innerhalb seines Spielraumes (Lebens) gefangen und gebunden hält. Die *Ur-Sache* ist das dem Wandel konkret „Gemeinsame“, sie ist das allen Änderungen innerhalb des Spielraumes „*All-Gemeine*“.

XIII.

In der Inneren Erfahrung läuft der Weg des Gewahrens aber in die andere Richtung.

Er läuft nicht erkennend zum konkret gegliederten und abgestimmten „Seienden“, sondern zum qualitätslos „unendlichen Ewigen“, bzw. „ewig Unendlichen“ als „Sein“.

In der Erlebens-Tiefe gibt es letztlich kein „merkbares“ Hier und Jetzt als eine „*Ur-Sache*“, die sich auf den „quantitativen Skalen“ von Raum und Zeit lokalisieren ließe, sondern es gibt dort nur ein quantitäs- und qualitätsloses Dasein:

- in der äußeren Erfahrung ist also das „Dasein“ als raumzeitlich lokalisierbares „Etwas“ gegeben;
- in der inneren Erfahrung ist das „Dasein“ dagegen letztlich eine qualitäts- und quantitäslose Ewigkeit, die als „Existenz“ in mir „heraussteht“.

XIV.

In dieser beidseitigen Erfahrung gelangt man also zu zwei verschiedenen Begriffen von „*Dasein*“.

- In der äußeren Erfahrung ist für mich das *Dasein* (als das „*Seiende*“) in seinem konkreten Wandel da, hier bin „*Ich*“ ein „*Seiendes*“;
- in der inneren Erfahrung erlebt man dagegen sich „*Selbst*“ (in der Tiefe des Erlebens) als *Dasein* ganz lebendig-konkret vom „*Sein*“ erfüllt.

Mit diesem scheinbaren Differenz-Erleben von „*Ruhen im ewigem Sein*“ und „*Wandeln im vergänglichem Seienden*“ kann man nun unterschiedlich umgehen:

1. kann man es, wie soeben in diesem Text von mir getan, zur Sprache bringen und der Differenz die Namen „*Sein*“ und „*Seiendes*“ zuordnen, und verdeutlichen, dass die Innere Erfahrung im „*Vertiefen des Erlebens*“ einem anderen Weg folgt als die äußere Erfahrung beim „*Erkennen der Welt*“;
2. kann man auf das „*Zur-Sprache-bringen*“ verzichten, bzw. man kann von ihm loslassen und versuchen, sich mystisch-sprachlos im „*Sein*“ aufzulösen, d.h. sich von der Welt zu erlösen, um endgültig zu erlöschen oder nur vorübergehend „*weggetretenes Glück*“ zu konsumieren;
3. kann man versuchen, mit der erworbenen Fülle des „*Seins*“ wieder ins „*Seiende*“ einzutreten, um dann das seiende „*Hier und Jetzt*“ als vom alles umfassenden „*Sein*“ erfüllt zu erleben; um sich mit allen Dingen der Welt als eins zu erleben und sich in jedem Ding oder Lebewesen wieder zu finden; in diesem glücklichen *Dasein* leuchtet dann ein, wenn jemand auf einen Stein zeigt und sagt: „*Das bist Du!*“ oder nach der Buddha-Natur gefragt, auf die Zypresse im Hof zeigt;
4. kann man auch versuchen, den Akzent vom „*Glück konsumierenden Wahrnehmen und Erleben*“ auf das „*intuitive Handeln*“ zu verlegen; man kann hier versuchen, seine innere Fülle des „*Seins*“ in sein handwerkliches, künstlerisches oder kämpferisches Tun kreativ einzubringen;
5. kann man aber auch versuchen, in seiner „*Seins-Fülle*“ auf das „*Ganze des Seienden*“ hinzuhören, sich vom Ganzen her einstellen zu lassen, und dann im freien zukunftsorientierten Handeln für den Wandel des Ganzen „*Verantwortung*“ mitzutragen.

XV.

Vor dem Hintergrund dieses Denk-Modells möchte ich nun versuchen, zum Verständnis dessen hinzuführen, was man, zum Beispiel im *Taijiquan*, als „Stil“ im Unterschied zur „Technik“ bzw. zur „Form“ bezeichnet.

Wir wollen uns nun vergegenwärtigen, dass die „Ur-Sache“ eine „einfache Qualität“ ist. Sie taucht im Gewahren plötzlich auf und ist als etwas vorerst undefinierbares einfach da. So gesehen hat sie für mich noch keine differenzierte Form.

Sie ist aber ein „Ganzes“ mit „Selbigkeit“.

Was dann später aus ihr wird, das beziehe ich daher auf die ur-sprünglich „einfache Qualität“.

Das, was wird, ist das „Selbe“ wie es vor seinem „Wandel“ war, obwohl es nicht mehr das „Gleiche“ ist.

Eigentlich kann es ja gar nicht der ur-sprünglichen spezifischen „Ur-Sache“ „gleich“ sein, denn diese ist ja als eine „einfache Qualität „bloß da“ und ihrer Form nach noch ein „undefinierbares aber spezifisches Etwas“. Unsere Sinne könne uns als Form erst definierbare Etwas vermitteln.

Wir können also sagen, dass die spezifische „Ur-Sache“, obwohl sie den Wandel begleitend ständig da ist, für uns „unsichtbar“ ist.

Dies ist eigentlich nichts Außergewöhnliches, denn hinsichtlich der kausal gedachten Ursachen haben wir uns ja auch damit abgefunden, dass sie „konkret“, aber oft „unsichtbar“ sind.

Ja, unser „Körper-Schwerpunkt“ (das Zentrum unseres körperlichen Beharrungsvermögens) von dem sich unsere „Körper-Mitte“ durch Krümmen des Körpers so entfernen kann, dass er dann außerhalb des Körpers liegt, der ist ja ebenfalls äußerst konkret, aber keineswegs sichtbar.

Also ganz ähnlich unsichtbar können wir uns die „Ur-Sache“, die den Wandel begleitet, vorstellen.

Wir können sie nicht sehen, aber wir können sie mit unserer „Achtsamkeit“ in der Tiefe der konkreten Sache gewahren.

Wir brauchen also so etwas wie einen „Röntgen-Blick des Gewahrens“, um in die Tiefe der konkreten Sache zu schauen.

Die „Ur-Sache“, das „Ur-Phänomen“, bzw. die „Ur-Form“ ist im Wandel aber ganz konkret vorhanden.

Die Ur-Sache ist aber, wie schon ausgeführt, (einer differenzierten Form nach) unsichtbar.

Das „Ganze“ ist zwar achtsam zu gewahren, aber es ist sinnlich unsichtbar, d.h. es ist eine „einfache Qualität“, die keine differenzierte Form hat. Das Ganze bietet aber in sich Spielraum für Formen.

Alles, was als Form erscheint, das ist daher nicht die „Ur-Sache“, sondern bloß eine deren „Wandlungen“, d.h. eine ihrer „Spielarten“, die jeweils auch ihren ebenfalls erscheinenden „Gegensatz“ haben.

Die „Ur-Sache“ gibt also Spielraum und bindet zugleich die gegensätzlichen Spielarten im Spielraum. Sie ist daher mehr als die Spielarten, sie liegt „nicht-erscheinend“ den Spielarten zu Grunde und kann nur in der Tiefe der Erscheinungen der Spielarten gewahrt werden.

Ein Bemühen mancher Kunst ist es, den Betrachter des Kunstwerkes über die „oberflächliche Erscheinung der Spielart“ den Blick in die „Tiefe der Ur-Sache dieser Spielart“ zu bahnen. Das Unsichtbare soll dadurch eben sichtbar gemacht werden.

Der Dirigent WILHELM FURTWÄNGLER brachte diesen Gedanken, seiner eigenen inneren Empirie folgend, so zur Sprache:

„Jedes Kunstwerk hat zwei Aspekte:

- *einen der »Zeit«*
- *und einen der »Ewigkeit« zugewandten.*

Ebenso wie wir sagen können:

- *der Mensch sei in jedem Moment ein anderer, neuer, es sei Aufgabe des Künstlers, ihn in dieser seiner Veränderlichkeit, Abhängigkeit, in seiner Bedingtheit wiederzugeben;*
- *so können wir sagen, die menschliche Seele sei seit Urzeit dieselbe, der Künstler habe sie in ihrem ewig-innersten Sein, in ihrer Einzigkeit und Unzerstörbarkeit darzustellen.*

Und hier sehen wir von einer anderen Seite her noch einmal den Gegensatz zwischen Kunsthistoriker und Künstler:

- *Gegenstand des Historikers ist die Entwicklung der Kunst im Laufe der Zeiten,*
- *Gegenstand des Künstlers ist der sich selbst genügende Einzelfall.*

Für den Historiker sind die Erscheinungen nur insoweit von Bedeutung, als sie vergleichbar sind, für den Künstler, als sie unvergleichbar sind. .

- Der Historiker stellt sich **über** die Dinge, zieht uns von uns selbst ab, bringt uns zu Betrachtung und Wissen. Seine letzte Absicht geht auf Beherrschung der Vielfalt der Erscheinungen.
- Der Künstler dagegen stellt uns - und zwar jeden Einzelnen von uns - dem Werk unmittelbar gegenüber, zwingt uns, sich ihm zu stellen, so wie er sich uns stellt; er will nicht Beherrschung, sondern Hingabe.

Ist der Historiker der Mann des ordnenden Verstehens, so der Künstler der Mann der - Liebe.

XVI.

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

„In diesen Zeichnungen, scheint mir, ist meine ganze Einsicht in das Wesen der Zeichnung, die ich während vieler Jahre ständig vertiefte, enthalten.

Es ist die Erfahrung, dass weder ein genaues Abbilden der in der Natur vorgefundenen Formen noch ein geduldiges Anhäufen scharf beobachteter Einzelheiten die Eigenart einer Zeichnung ausmachen, wohl aber das tiefe Gefühl, das der Künstler dem von ihm gewählten Objekt entgegenbringt, auf das er seine ganze Aufmerksamkeit richtet und in dessen Wesen er eingedrungen ist.

Zu dieser Einsicht bin ich auf Grund von Erfahrungen gekommen.

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

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

Jede dieser Zeichnungen verdankt ihren Ursprung einer einmaligen Erfindung.

Der Künstler ist so weit in sein Objekt eingedrungen, dass er mit ihm eins wird; er hat sich selbst im Objekt gefunden, so dass seine Ansicht des Objektes zugleich eine Aussage über sein ureigenes Wesen ist. ...

Die innere Wahrheit offenbart sich in der Biogsamkeit der Linie, in der Freiheit, mit der sie sich den Anforderungen des Bildaufbaues unterzieht.“¹

„Alles, was wir im täglichen Leben sehen, wird mehr oder weniger durch unsere erworbenen Gewohnheiten entstellt, und diese Tatsache ist in einer Zeit wie der unsrigen vielleicht in einer besonderen Weise spürbar, da wir vom Film, der Reklame und den Illustrierten Zeitschriften mit einer Flut vorgefertigter Bilder überschwemmt werden, die sich hinsichtlich der Vision ungefähr so verhalten wie ein Vorurteil zu seiner Erkenntnis.

Die zur Befreiung von diesen Bildfabrikaten nötige Anstrengung verlangt einen gewissen Mut, und dieser Mut ist für den Künstler unentbehrlich, der alles so sehen muss, als ob er es zum erstenmal sähe.

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

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

Schöpfen heißt, das ausdrücken, was man in sich hat. Jede echte schöpferische Anstrengung spielt sich im Inneren ab.

Aber auch das Gefühl will genährt werden, was mit Hilfe von Anschauungsobjekten, die der Außenwelt entnommen werden, geschieht.

Hier schiebt sich die Arbeit ein, durch die der Künstler die äußere Welt sich stufenweise angleicht und sich einverleibt, bis das Objekt, das er zeichnet, zu einem Bestandteil seiner selbst wird, bis er es in sich hat und als eigene Schöpfung auf die Leinwand werfen kann. ...

Das Kunstwerk ist also das Ergebnis eines langen Arbeitsprozesses.

Der Künstler schöpft alle Möglichkeiten der Außenwelt, die seine innere Vision stärken können, restlos aus, und zwar direkt, wenn das Objekt, das er zeichnet, in dem Bild als solches vorkommen soll, oder sonst durch Analogie.

Auf diese Art versetzt er sich in einen schöpferischen Zustand.

Innerlich bereichert er sich mit Formen, denen er Meister wird, und die er eines Tages nach einem neuen Rhythmus anordnet.

Erst wenn er diesem Rhythmus Ausdruck gibt, ist der Künstler wahrhaft schöpferisch tätig; der Weg dahin führt aber nicht über ein Anhäufen von Details, sondern über deren Bereinigung.“²

¹HENRI MATISSE: „Genauigkeit ist nicht Wahrheit“ (1947). In: HENRI MATISSE: „Farbe und Gleichnis – Gesammelte Schriften“. Hamburg 1960, Fischer Bücherei S. 85-90.

² HENRI MATISSE: „Man muss zeitlebens die Welt mit Kinderaugen sehen“ (1953). a.a.O. S. 113-117.

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

Dieses Allgemeine erscheint aber als prägende „Ur-Sache“ selbst nie.

Diese Ur-Form ist aber im konkreten Ding zu durchschauen und im Kunstwerk als das eigentlich „Unsichtbare“ sichtbar zu machen. Das ist die Kunst der Kunst.

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

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

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

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

XVII.

Ganz ähnliche Gedanken gibt es aus der fernöstlichen Kunst, wo geraten wird, immer wieder Bambus zu malen und selbst Bambus zu werden. Also zur unsichtbaren „Ur-Sache“ des Bambus vorzudringen und dann aus dieser „Ur-Form“ heraus selbst einen Bambus zu schöpfen und zu Papier zu bringen.

Zum Beispiel soll ein Portrait ja nicht nur einen aktuellen Zustand festhalten, sondern offen sein und irgendwie zeigen, zu welchem Wandel das Gesicht fähig ist, was ihm alles zuzutrauen ist.

Ganz ähnlich, wie in der Plastik nicht das Statische, sondern das Labile fasziniert, welches auf das weist, was noch unsichtbar ist, aber werden kann, und so den Blick vertieft.

Jede Schöpfung ist (hinsichtlich seiner konkreten und in ihr bleibenden „Ur-Sache“) als das erscheinend Besondere bloß eine Spielart.

Beim Malen des Bambus geht es daher darum, eine Spielart des Bambus zu Papier zu bringen, die es noch nie gegeben hat, also eine Wandlung der „Ur-Sache“ innerhalb ihres „Wesens“, d.h. innerhalb ihres spezifischen Spielraumes, innerhalb ihrer vom „Sein“ erfüllten „einfachen Qualität“, innerhalb ihrer „Soheit“.

XVIII.

Deswegen sind nicht die Kombinationen verschiedener Techniken oder Formen des *Taijiquan* bereits neue Stile. Ein Stil lebt auch nicht vom „Muster seiner Spielarten“, d.h. vom Repertoire seiner Bewegungen, sondern von seiner spezifischen „Ur-Sache“, von seiner „Ur-Form“, die allem Bewegen in diesem Stil zu Grunde liegt.

Das Bewegen im Stil versetzt einen in die Lage, der konkreten Situation entsprechend innerhalb des „Spielraumes der Ur-Sache“ (des Stils) auch solche zweckmäßigen Bewegungen zu kreieren, die es noch nie gegeben hat.

Bewegen im Stil, d. h. das „In-Form-Sein“ bedeutet „auch machen“. Es bedeutet nicht „nachmachen von Spielarten“ des Stils.

XIX.

Wer in die Tiefe der Spielart zum jeweiligen Stil vordringt, der entdeckt, wie es ist, selbst vom Sein erfüllt zu sein.

- In dieser Fülle des umfassenden Seins wird dann dem Menschen ein fremder Stil, innerhalb dessen Spielraumes, zum eigenen Stil. Er wird Bambus!
- Oder umgekehrt: er entdeckt, dass der eigene Stil als das „Selbst“ sich zum Stil eines spezifischen Umganges mit der Welt weiten muss.

Im Grunde nutzt man dann zum Beispiel nicht den „Spielraum eines spezifischen Stils“ des *Taijiquan*, sondern den „Spielraum des eigenen Selbst“, der eigenen „Buddha-Natur“, des „weltumfassenden Seins“.

„Male Bambus, werde Bambus, dann ist kein Hauch mehr zwischen Deinem Geist und Deinem Tun!“

XX.

Die „Ur-Sache“ ist daher, egal ob wir sie vorwiegend zeitlich oder vorwiegend räumlich betrachten, etwas, was nicht selbst erscheint. Sie liegt entweder quantitativ zeitlich vor der Erscheinung oder räumlich qualitativ in ihrer Tiefe. Sie ermöglicht und bindet das spezifische Geschehen. Sie leitet in sich den spezifischen Wandel in seiner Zweckmäßigkeit hinsichtlich des Wandels des Umfeldes.

Der Weg zum Einswerden mit der Umwelt führt im Gewahren und im Tun vom Selbst zur inneren „Ur-Sache“, er führt in die Tiefe des spezifisch Seienden.

Der Weg in die Tiefe der Erscheinung führt dabei über die eigene Tiefe, über den „Grund“ des Seins hin zum „Ganzen“ des Seienden, in dessen Spielräumen wir uns bewegen und begegnen.

Über den gründlichen Bezug zum Spielraum, zur Freiheit des eigenen Selbst wird die Brücke vom eigenen „Können“ zum vom Ganzen her konkret eingestellten „Sollen“ innerhalb des Spielraumes objektiv geschlagen.

In diesem Spielraum wird mit subjektivem Augenmaß das objektiv Zweckmäßige kreativ zur Welt gebracht:

- wobei sowohl das subjektive Augenmaß vom eigenen „Können“, als auch vom objektiv „Machbaren“ abhängt,
- als auch das Zweckmäßige zwischen eigenem Nutzen und sinnvollem Zweck ausbalanciert wird.

Nicht alles, was ich könnte, ist in der konkreten Situation machbar, und nicht alles, was in der konkreten Situation machbar wäre, ist mir möglich. Und nicht alles, was machbar und mir möglich ist, ist auch mir zum Nutzen. Aber auch nicht alles, was mir möglich und in der konkreten Situation machbar ist, ist dem Ganzen zum Nutzen.

Es geht daher darum, eine zweckmäßige und mich und das Ganze erhaltende Balance im Optimum zu finden.

Im kreativen Handeln werden dabei Spielräume genutzt und neue Spielräume entdeckt, bzw. durch das eigene Handeln (welches das Umfeld wandelt) auch geschaffen.

XXI.

Beim Erlernen des *Taijiquan* geht es beim Üben der strengen äußeren Form daher darum, zur tiefer liegenden Ur-Sache des entsprechenden Stils vorzudringen. Dieser bietet für ein zweckmäßiges Begegnen mit der Umwelt einen spezifischen Spielraum.

Alle vorgemachten und nachzumachenden Formen sind bloß zweckmäßige Spielarten des Stils, über die man wie über eine Leiter zur Tiefe des Stils hinabgelangen kann.

Dies gelingt aber nur, wenn man die Spielarten nicht nur „nach zu machen“, sondern aus dem eigenen „Selbst“ heraus (aus der eigenen „Ur-Sache“, aus dem eigenen „Stil“ heraus) mit Achtsamkeit „auch zu machen“ sucht.

Auf diese Weise geraten dann, zum Beispiel im konkreten Kampf, die nachzumachenden Spielarten in „Vergessenheit“. Es erfolgt dann ein „Nicht-Tun“.

Aus dem im Grund (im „Sein“, im *Wuji*) verankerten eigenen Stil (*Taiji*) werden dann im zweckmäßigen Begegnen mit der Welt eigenen Spielarten des Bewegens kreiert.

Das Begegnen mit der Welt, sei dieses Begegnen im Kampf oder nicht, wird immer nur optimiert, wenn es gelingt, in den tradierten Stilen seinen eigenen Stil zu finden.

Es geht daher nicht um Nachmachen der traditionellen Spielarten (Techniken, Formen), sondern um ein achtsames „Auch-Machen“ des kreativen Begegnens mit der Welt. Sei dies innerhalb der Spielräume der tradierten Stile, oder durch begegnendes Ausleben und Erweitern des eigenen Stils, der kreativ neue Stile und entsprechende Spielarten des Begegnens mit der Welt (er)findet.

Die erscheinenden Techniken sind immer nur Spielarten eines Stils. Nur diese Spielarten können deutlich zur Sprache gebracht und auch technisch simuliert und nachgebaut werden.

Um die „Stile“ selbst kann man bestenfalls nur herumreden, und sie durch Hinweise auf Spielarten zu verdeutlichen suchen. Klar werden sie nur im achtsamen eigenen Handeln.

Die Technik ist ein der Natur abgelaushtes Nachmachen von verallgemeinerten Spielarten.

Die Natur selbst bedient sich, wie der Mensch, beider Wege:

- sowohl des Einbringens nachzumachender Erfahrung als Gewohnheitsbildung,
- als auch des kreativen Machens aus dem eigenen Stil heraus.

Die Natur belauscht sich selbst, dies vom Anfang an. Sie versucht auch das „Nach-Machen“ zu ihrem Vorteil zu nutzen.

Das „Auch-Machen“ darf aber trotzdem nicht vernachlässigt werden! Im Wandel entsteht nämlich Neues, für das neue Stile zu (er)finden sind.

Über Soheit und Sosein,

I.

Den Unterschied zwischen „Denken“ und „Erkennen“ sehe ich ähnlich wie den Unterschied zwischen den „Teilen“ und dem „Ganzen“.

Wenn man im Denken die Begriffe als Teile schlüssig zu einem System zusammensetzt, dann ist dieses schlüssige System nämlich keineswegs noch „verstanden“.

Um einen „deutlichen“ Satz, der auf einen „ganzen Gegenstand“ des Denkens verweist, „tatsächlich“ zu „verstehen“, bedarf es des mehr oder weniger „klaren“ Hintergrundes eines „ganzheitlichen Erkennens“ dessen, was als „Objekt“ „tatsächlich“ gemeint ist.

II.

Das „Ganze“ ist „mehr“ (nicht im quantitativen, sondern im qualitativen Sinne!) als das Zusammengesetzte seiner „schlüssig-wechselwirkenden Teile“.

Um dieses Ganze als eigene und „spezifische Qualität“ zu „erkennen“, bedarf es eines „erkennenden Schauens“ (das sich wie ein AHA-Erlebnis einstellt), was dem „deutlichen Satz des Denkens“ auch sein „klares Verstehen“ gibt.

Das Ganze wird dann in einem Blick als eine undifferenzierte aber „spezifische Qualität“ geschaut.

Das denkende Gewahren des „Musters der Teile dieses Ganzen“ bildet dann im „Bewusstsein“ den „Gehalt“ dieser spezifischen Qualität ab.

Das „erkennende Schauen“ der „spezifischen Qualität“ spitzt gleichsam das Bewusstsein zu.

Dieser Zustand wird auch als „eingipfeliges Bewusstsein“ bezeichnet. Ich bezeichne dieses „Schauen der spezifischen Qualität“ als „Bewusstheit der Soheit“ und bringe dieses „Schauen der Soheit“ mit dem Gewahren der sog. „Buddha-Natur“ in Zusammenhang, welche auch als „*Tathata*“ benannt wird.

III.

Diese „ganze“ Soheit der „Bewusstheit“ ist keine Alternative zum „differenzierten Bewusstsein“.

Im Gegenteil:

- das „erkannte Ganze“ wird nur „verstanden“, wenn über diesen „konkreten Hintergrund“ (über das unmittelbare „Erkennen“ als „Bewusstheit“) im Erleben die „Folie eines denkenden Bewusstseins“ gezogen wird; der „konkrete Hintergrund“ wird dann hinter der „vordergründige Folie“ erst tatsächlich „realisiert“³;
- der „Gegenstand“ des „denkenden Bewusstseins“ wird wiederum nur „verstanden“, wenn sich das „Verstehen des Soseins“ in einem Sprung in ein „zugespitztes Bewusstsein“ erhebt, d.h. sich in einem „Sprung“ in das Ganze des konkreten Hintergrundes (d.h. in das „Dasein“ des „Objektes“ des Erkennens) „schauend vertieft“; hier wird das Differenzierte durch das Ganze als „konkretem Hintergrund“ erst wirklich „realisiert“.

Wichtig ist dabei zu beachten und zu bemerken, dass die im „Schauen“ gewährte „spezifische Qualität“ (die „Soheit“) als ein „Ganzes“ keinen „Namen“ hat

Die „spezifischen Qualitäten“ sind im Gewahren jeweils ganz einsam und „namenlos“ da.

Die „Soheit“ ist als „Dasein“ zwar namenlos, sie kann aber namenlos wiedererkannt werden.

IV.

Im Bezug zum traditionellen chinesischen Denken ist für mich das „Gewahren der Soheit“ das „Gewahren des Taiji“.

Das „Taiji ist dabei das den jeweiligen „Gegensatz von Yin und Yang“ ganz konkret umfassende „Ganze“.

³ Zur Bedeutung des Wortes „realisieren“ (im Zusammenhang mit dem Erkennen) vgl. auch: FRANCOIS JULIEN: *„Der Weise hängt an keiner Idee – Das Andere der Philosophie“*, München 2001, Seite 67f, ISBN 3-7705-3561-8.

FRANCOIS JULIEN nennt die „Soheit“ den „Immanenz-Fond“, also die „Quelle“ der Erkenntnis im „Tatsächlichen“; a.a.O. Seite 71f.

Das „Taiji“ ist das „namenlos Einsame“, welches als „Soheit“ das durch den Gegensatz von Yin und Yang erscheinende und unterschiedene „Sosein“ umfasst.

In meiner Terminologie benenne ich:

- das zugespitzte „eingipfelige Bewusstsein“, welches ein „Taiji“ gewahrt, die „Bewusstheit“;
- während ich das Gewahren der Gegensätze von Yin und Yang (als dem „so-seienden Gehalt des Taiji“) als „Bewusstsein“ benenne.

Bewusstheit und Bewusstsein schließen sich aber gegenseitig nicht aus:

- sowohl das „Bewusstsein“ kann sich als der differenziert so-seiende Vordergrund auf den Hintergrund der „Soheit“, bzw. auf die „hintergründiger Bewusstheit“ hin, „sich zuspitzend“ vertiefen;
- wie auch die „unmittelbare Soheit des Hintergrundes“ (als „Bewusstheit“) sich durch ein „Gewahren des differenzierten Soseins des Gehaltes“ „verständlich“ machen kann.

IV.

Auch AUGUSTINUS hat dieses Problem bewegt, welches sich offenbart, wenn man im Denken etwas zu erinnern sucht, dessen man sich nicht mehr bewusst ist.

Woher weiß man dann eigentlich, dass das „Ein-Gefallene“ tatsächlich das Gesuchte ist?

Dieses Gesuchte „fällt“ von selbst ein, was man als ein „umgekehrtes AHA-Erlebnis“ erlebt. Man gewahrt dabei einen „Sprung vom namenlosen Objekt“ zum „Namen“ des „ent-sprechenden Gegenstandes“ des Denkens.

Nur die „Gegenstände“ des Denkens (welche man von den „Objekten des Erkennens“ unterscheiden sollte) haben „Namen“, die sich wiederum durch Beziehungen zu anderen „Namen von Gegenständen“ zwar „be-stimmen“, aber nur im „schauenden Durchblick“ zum tatsächlich Gemeinten (zum „Objekt“ des Erkennens) tatsächlich „verstanden“ werden können.

V.

Wenn man nun gewahrt, dass „Soheiten“ zwar spezifische Qualitäten, aber selbst „namenlos“ sind, dann wird deutlich, warum:

- sowohl die „Bewusstheit“ der „Ganzheit einer erinnerbaren spezifischen Qualität“ als „Taiji“ bezeichnet wird;
- als auch das „Gewahren des persönlich erreichbar umfassendsten Ganzen“, welches im Gewahren ebenfalls „namenlos“ ist, aber an sich nicht mehr eine „spezifischen Qualität“ hat, und deshalb als „quantitative Fülle unermesslicher Kraft“ erlebt wird, die „leer“ sowohl von jeder „spezifischen Qualität“, als auch „leer“ von jeder „differenzierten Form“ ist.

Unser „denkendes Bewusstsein“ bemüht sich, diese im „Bewusstsein“ sich unterschiedlich darstellenden „Gewahr-Heiten“ mit „Namen“ zu belegen und dann (zwecks „Orientierung im eigenen Erleben“) auch zu schlüssigen Modellen zu „verknüpfen“.

VI.

Diese erdachten Modelle treffen aber auf die gemeinten Objekte nicht absolut zu. Dies wäre an sich auch nicht tragisch, würde sich das Denken nicht „von Amts wegen“ einem „Vollkommenheits-Wahn“ verpflichtet fühlen.

Von diesem selbstverpflichteten Ideal leitet das Denken dann das Unvollkommen-Sein des Gedachten ab und kommt dann resignierend zu dem irrtümlichen Ergebnis, dass man nichts wirklich „erkennen“ könne.

Hier sollte man sich fragen, was „Gewissheiten“ und „ultimative Wahrheiten“ eigentlich sein sollten.

So etwas könnte doch bestenfalls das „Erkennen von Zielen“ sein, von denen her dann das Unvollkommen-Sein abgeleitet wird.

Nur wenn man sich in das Ziel „einlässt“, kann man aber überhaupt erkennen, dass das „eigene Gedachte“ nicht ganz dem entspricht, „was man erkennt“.

Wenn man auf Ziele schießt, dann „erkennt“ man eben, dass man immer wieder daneben schießt. Mal mehr, mal weniger!

Mit den Versuchen des Schießens wird aber auch das Wahrnehmen des Zieles immer genauer, so dass Schüsse, die man vorher im Ziel sah, nun doch wieder etwas daneben liegen.

Dass ein Schuss aber mehr oder weniger daneben liegt, dies kann man eben nur „fest-stellen“, wenn man das Ziel einigermaßen „erkennt“, von dem die Treffer abweichen.

Wer also zu der Meinung kommen sollte, dass man nichts erkennt, der würde gewaltig irren.

Über diesen Zweifler könnte bloß ein Anderer sagen, dass jener nicht erkennt, dass er irrt.

Jener selbst könnte diese Beschuldigung aber von seiner Position her gar nicht bestreiten, denn er hat ja selbst behauptet, dass man nichts erkennt, was ja seinen eigenen Irrtum mit einschließen und damit bestätigen würde.

Das „Denken“ ist wie das „Schießen“. Es versucht immer wieder ins Schwarze zu treffen.

Das eigene „Erkennen“ aber sagt einem wiederum, ob und in welcher Art man das „Erkannte“ (das Ziel) mit seinem „Denken“ (dem Schießen) getroffen hat.

Das Denken ist aber nicht nur ein Schießen auf ein Ziel. Es ist auch ein fragend-suchendes Herumstochern im noch Un-Erkannten.

VII.

Das Ziel lässt sich nicht erdenken. Es bedarf vielmehr des „Sprunges“ zum Erkennen eines Zieles, das sich, wie schon angemerkt, in einem AHA-Erlebnis einstellt.

Dabei wird etwas als ein „Erkanntes“ zum Ziel für die weiteren Schüsse (bzw. für die weiteren „Schlüsse“ des Denkens).

Dieser Sprung zum einleuchtenden Erkennen ist wie ein blickwendendes „Loslassen-von“, bzw. ein „Zulassen des Objektes“.

Erst im „Zulassen des Objektes“ erfolgt ein „Einlassen in das Objekt“, das aber wieder „vom Objekt loslässt“ und dadurch erst das „Subjekt“ und sein „Erkanntes“ zur Welt bringt.

Dadurch wird es erst möglich, dass sich das Subjekt „in“ der Welt dem „Gedachten“ (ebenfalls „in“ der Welt) denkend/erkennend „gegenüber stellt“.

Das „Subjekt“ steht aber nie dem „Objekt“ gegenüber:

- im „Erkennen“ ist das Subjekt „ungeschieden“ vom erkannten „Objekt“;
- im „Denken“ steht wiederum das Subjekt nicht dem „Objekt“, sondern nur dem „Gedachten“ als „Gegenstand“ gegenüber.

VIII.

Die „Gegenstände“ des Denkens dürfen daher nicht mit den „Objekten“ des Erkennens verwechselt werden.

Über die Objekte des Erkennens kann sich, wie schon dargestellt, die „gegenständliche Folie des Gedachten“ darüber legen. In diesem Falle schießt das Denken auf die Zielscheibe.

Man kann aber mit seinem Denken auch ziellos in der Luft herumballern, und wie beim Tontaubenschießen nur versuchen, immer wieder die „denkend“ selbst in die Luft geschossenen „Gegenstände“ zu treffen.

Das „definitive“ und „schlüssige“ Treffen dieser „Gegenstände“ baut dann „Luftschlösser“, die aber erst „wahr“ werden, wenn sie sich im „Erkennen“ als „gegenständliche Folie“ über die Objekte des Erkennens legen.

Passen dann jene „Luftschlösser“ einigermaßen, dann hat sich das Herumballern und das „zielgenaue Luftschlösser-Bauen“ aber sehr gelohnt.

Also, nicht das Erkennen muss sich am Denken „bewähren“, sondern umgekehrt: das „Gedachte“ muss sich im „Erkennen“ erst „bewähren“.

Dabei wird immer wieder das „ungenau Gedachte der Vergangenheit“ ausgeschieden, niemals aber ein Erkanntes!

„Wahrheit“ ist aus dieser Sicht dann jenes „Gedachte“, das sich im „Erkennen“ „bewährt“, d.h. sich dort „bewahrheitet“.

Was nicht gedacht ist, kann wiederum nie „Wahrheit“ genannt werden.

„Wahrheit“ bleibt immer im „Gegensatz“ zum „Irrtum“.

Das „Erkennen“ kann nicht irren, daher irrt es nie. Es irrt bloß das Denken!

Dies tut das Denken zum Beispiel in der Behauptung, dass man nichts erkennen könne.

Man könnte in diesem Sinne nur behaupten, dass man sich eine „Erkenntnis“ nicht „erdenken“ kann.

Die Erkenntnis muss man nämlich immer im Einlassen mit dem Objekt (im Annehmen der inneren und der äußeren Praxis) unmittelbar „schauen“.

„Wahrheit“ ist dann aus dieser Sicht ein „Gedachtes“, das man zum Objekt hin als „zu-treffend“ durchschauen kann.

Das „glotzende Schauen auf ein Objekt“ alleine bringt wiederum noch keine Wahrheit!

Es geht also auch hier wieder um die „Balance“ zwischen:

- dem „denkenden Herumballern und zielgenauen Luftschlösser-Bauen“ auf der einen Seite;
- und dem „glotzend-schauenden Einlassen in die Objekte“ auf der anderen Seite.

Man benötigt zu dieser Balance daher, trotz der das Denken leitenden „Liebe zum Ideal“, den „Mut zum Unvollkommenen“, der es erst möglich macht, sich sowohl zwischen die Stühle der „denkend Luftschlösser bauenden großen Systematiker“ und der „stammelnden Mystiker“, als auch der „eifrig interpretierenden und fleißig sammelnden Philosophie-Historiker“ zu setzen.

IX.

Das „Denken“ habe ich vom „Erkennen“ unterschieden.

Das „Verstehen“ habe ich wiederum als das beschrieben, was zwischen Denken und Erkennen „vermittelt“:

- einerseits kann das „gegenständlich Gedachte“ nur „verstanden“ werden, wenn auch das „gemeinte Objekt“ (als das „Erkannte“) im Hintergrund als ein konkretes „Ganzes“ klar „vernommen“ wird;
- andererseits wird das unmittelbar „als ein Ganzes erkannte Objekt“ wiederum nur „verständlich“, wenn sich über dieses unmittelbar achtsam „Vernommene“ die „gegenständliche Folie des Gedachten“ legt, welche den „Gehalt des Ganzen“ auch „deutlich“ macht.

Das „gegenseitige Vermitteln“ zwischen Gedachtem und Erkanntem ist für mich eine Frage der „Intelligenz“. Ich benenne daher dieses Vermitteln als „intelligent“.

Von diesem „Intelligenten“ unterscheide ich das „Intellektuelle“:

- als „intellektuell“ benenne das Geschäft jener, die Luftschlösser bauen, diese nur mit anderen Luftschlössern „vermitteln“, also „reiches Wissen“ sammeln, interpretieren, kombinieren, umbenennen und es erneut in die Luft schießen.

Für mein Denk-Modell ist es daher wichtig:

- eine „aus der Praxis geborene Intelligenz“ (eine aus dem Objekt geborene Intelligenz);
- von einer „intellektuellen Gedanken-Artistik“ zu unterscheiden.

Wenn man Texte liest, dann kann man oft sehr schnell erkennen, ob der Autor „intelligent“ oder „vorwiegend intellektuell“ ist.

So gibt es eben:

- ein „vorwiegend intelligentes Denken“;
- und ein „vorwiegend intellektuelles Denken“.

Auch hier kommt es nun wieder auf die Balance an.

X.

Ein Mensch, der sich als Subjekt nur „intellektuell bewusst ist“, statt „intelligent selber zu sein“, der wird sich bald „fern“ der Realität fühlen und hinsichtlich seiner eigenen Lebenspraxis bald „daneben stehen“.

Was aber nicht bedeutet, dass er in einer Gesellschaft, welche dem „Kult der Intellektualität“ huldigt, ohne Applaus bleibt.

Das „intelligente Bewusstwerden“ der „Einheit von Material und einem Selbst (als dem Erkennenden)“ geht aber dem „intelligenten Selbst-Bewusstwerden des Subjektes“ (dem dann das Objekt gegenüber „erscheint“) voraus.

Das „intelligente Sich-selbst-Bewusstwerden des Subjektes“ folgt wiederum dem „intelligenten Bewusstwerden des ihm gegenüber erscheinenden Objektes“:

- es scheint also nicht so zu sein, dass sich im „Sein“ das Subjekt sich selbst „intellektuell“ ein „Objekt“ gegenüberstellt;

- näher liegt vielmehr der Gedanke, dass sich aus dem Ganzen (aus dem Ganzen von Erkennendem und dem Objekt) vorerst ein Objekt „für den Erkennenden als Dasein“ herausstellt;⁴
- und dass erst dieses Objekt aus dem Seienden heraus ein „intelligentes Gegenüber“ als Subjekt entlässt.

Das „intelligente Subjekt“ ist dann gewissermaßen das, was übrig bleibt, und das dadurch Gefahr läuft, sich zu „isolieren“ und „intellektuell abzuheben“, was aber nicht zwingend ist!

XI.

Das „intelligente Denken“ kann, wie schon aufgezeigt, das „konkrete Sein“ wie eine transparente Folie überziehen, welche das „Seiende“ sogar erhellt.

Nur dann, wenn sich das Denken „intellektuell überhebt“, dann macht das Seiende (als das Objekt) nicht mehr mit.

Dann flattern gehaltlose Folien, die sich bloß gegenseitig „beschatten“ (definieren) durch das „intellektuelle Bewusstsein“.

Das „intellektuelle Subjekt“ ist dann so etwas wie ein „verlorener Sohn“, dem der Rückweg zu den Tatsachen aber keineswegs abgeschnitten ist!

Die Heimat (das Ganze, das tatsächliche Objekt) blendet den verlorenen Sohn (das Subjekt, den Teil, bzw. ihr selbstbewusstes Glied) nicht aus!

Es verlangt von ihm auch nicht, dass es sich „auslöscht“!

Es geht daher:

- nicht um ein „auslöschendes Bekämpfen des Subjektes“;
- sondern um er Zurück-Finden zur Realität.

Ob im Zurück-Finden das Objekt meiner Achtsamkeit nun mein tatsächliches Denken (und mag dieses auch noch so irren) oder mein eigener Körper ist, beides ist mir unmittelbar „nah“.

Man darf bloß nicht „nur“ das Denken beachten und dabei seinen Körper und die umgebende Welt verlieren.

⁴ Was bereits VIKTOR VON WEIZSÄCKER deutlich aufgezeigt hat. Vgl. HORST TIWALD: *„Bewegen zum Selbst. Diesseits und Jenseits des Gestaltkreises.“* Hamburg 1997. Verlag ,edition lietzberg: ISBN 3-9804972-3-2. Zum kostenlosen Download von meiner Homepage: www.horst-tiwald.de im Ordner: „*Buch-Manuskripte*“.

Oft erscheine ich für Andere „geistesabwesend“, dies sowohl beim achtsamen Beschäftigen mit meinen Gedanken (als Objekt meiner Achtsamkeit), als auch beim achtsamen Beschäftigen mit anderen Tatsachen.

Dies geschieht eben deswegen, weil mir manches Objekt noch „eine Nummer zu groß ist“ und ich daher meine Achtsamkeit „eingrenzen“ und dadurch anderes „ausblenden“ muss. Eine „fokussierte und grenzenlose“ Achtsamkeit ist mir dann bei jenen Tatsachen eben noch nicht möglich.

Erst ein „mir angemessenes Objekt“ macht es meiner „Intelligenz“ möglich, den Blick zu weiten und in der „raum-zeitlichen Ferne“ verfließen zu lassen.

Gelingt mir dies, dann bin ich „geistesgegenwärtig-intelligent“, dann bin ich „in Form“.

Diese Befindlichkeit durfte ich sowohl im Sport, im Alltag, aber auch im Denken erleben.

Das Denken ist meiner Erfahrung nach dann kein Widersacher der Unmittelbarkeit, wenn der „Schuster bei seinem Leisten bleibt“, sich nicht überhebt, bzw. wenn er nicht gedanklich „überfüttert“ wird.

Das Denken ist ein unentbehrliches und brauchbares Werkzeug. Man sollte seine Werkzeuge, und damit auch sein Denken, pflegen, aber eben „nicht nur“ pflegen und dabei vergessen, die Werkzeuge auch „tatsächlich“ anzuwenden.

Wobei die Werkzeuge im „Begegnen in ihrer tatsächlichen Anwendung“ entstehen, sich dort verbessern aber auch abnutzen, so dass man im „Begegnen mit Objekten“ immer wieder neue Werkzeuge „entstehen lassen“ muss.

XII.

Das „Selbsterfahren“ wäre in dieser Sichtweise ein „Selbsterkennen“. Als Erkennender ist man dabei „selbst“ im „Dasein“ „eins mit sich selbst“.

In diesem „intelligenten“ Bezug zum Objekt ist dann das „Ich“ (als eine „spezifische Qualität“) das unmittelbare „Objekt“ des Selbsterfahrens.

Im „Selbsterfahren“ ist in diesem „Einssein im Dasein“ aber:

- das „Selbst“ das erkennende, das widerspiegelnde „Subjekt“;
- während das „Ich“ dann als „spezifische Qualität“ das „Objekt“ wäre.

Im „Selbsterfahren“ erfährt man also kein „substantialisiertes Selbst“, sondern das „Selbst“ erfährt sich „selber“, wodurch ein „Ich“ als ein „Ganzes“ (als eine spezifische Qualität), d.h. als „Objekt“ erfahren wird und dann auch als „Gegenstand“ vom „Ich“ tätig gedacht und „selbst“ widergespiegelt werden kann.

„Selbsterkenntnis“ meint nicht, dass ein „Selbst“ als „Objekt“ erkannt wird, sondern dass man „selbst widerspiegelnd erkennt“ und nicht vom Wissen aus zweiter Hand lebt.

Die „Selbstreflexion“ wäre dagegen so etwas wie „Denken“. Hier steht dem „widerspiegelnden Selbst“ das tätige „Ich“ (als „Subjekt“ der tätigen Reflexion) auch als der gedachte „Gegenstand des Denkens“ (als Ergebnis der tätigen Reflexion) gegenüber.

Dieses „Ich“, das eigentlich nur ein „vom Ich gedachter Gegenstand“ ist, für sein tatsächliches „Selbst“ zu halten, dies wäre im Sinne Buddhas der „Ich-Wahn“ als Folge der „Verblendung“.

Wir sollten also das „vorwiegend intelligente Selbsterfahren“ vom „vorwiegend intellektuellen Selbstreflektieren“ unterscheiden“:

- das „Selbsterfahren“ bezieht sich auf ein „im Dasein gegenwärtiges Objekt“; hier „ist“ das „individuelle aktuelle Ich“ das „Objekt des Erkennens“;
- die „Selbstreflexion“ verarbeitet dagegen „denkend“ bereits „vergangene, bzw. erinnerte Gegenstände“ (Ich-Bilder); die „Selbstreflexion“ biegt sich zeitlich zurück auf bereits gedachtes Erfahrungsmaterial als den „Gegenständen“ des Denkens.

Das „widerspiegelnde Subjekt“, sowohl des „vorwiegend intelligenten Selbsterfahrens“ als auch des „vorwiegend intellektuellen „Selbstreflektierens“, ist aber immer das „Selbst“:

- im „Selbsterfahren“ ist das „Selbst als Subjekt“ eins mit sich selber als „Objekt“ (bzw. das „Ich“ als konkretes Objekt), welches im Erfahren als „spezifische Qualität“ „einfach da ist“;

- in der denkenden „Selbstreflexion“ stehen dagegen dem „Selbst“ (dem widerspiegelnden Subjekt) „erinnerte Ich-Gegenstände“ gegenüber; diese „gegenständlichen Bilder“ türmen sich auf und gehen oft, einander bedingend, auch zugrunde.

XIII.

Das „Gewahrende“ bezeichne ich als „Selbst“. Daher ist für mich das Selbst nie ein „Gewahrtes“, also auch nie irgendwie eine „Innensicht“. Das „Selbst“ betrachte ich als „Achtsamkeit“, als „untätigen Zeugen“, als „Widerspiegeln“. Da das „Selbst“ für mich mein „gewahrendes Dasein“ ist, kann es eben keine „Innensicht“ sein, denn jede „Sicht“ wäre ein „Sosein“.

So einfach es ist, das „Selbst“ hinsichtlich des „Gewahrens“ zu benennen, so schwierig ist es, zu erklären, was das „Selbst“ hinsichtlich einer „Aktion“ (auch der Aktion des Denkens!) sein soll.

Da ich das Wort „Selbst“ für den „untätigen Zeugen“ genommen habe, kann ich mein Aktions-Zentrum nicht mehr mit dem Wort „Selbst“ benennen.

Gibt es überhaupt ein „Aktions-Zentrum“? Oder strebt bloß das Individuum nach einem solchen? Und ist das, was man „vermutet“, dass als Wollender dahintersteht, bloß das „Resultat“, bzw. die „Resultierende eines Wechselwirkens von Gegebenheiten“ in und außer mir?

So sicher es im Selbsterfahren für mich ist, dass ich ein „Focus des widerspiegelnden Gewahrens“ bin, so unsicher ist für mich, dass ich auch ein „Focus der wechselwirkenden Aktion“ bin. Ich gewahre mich selbst zumindest nicht als jenen, der immer denkt was er will. Es denkt vielmehr in mir.

Ich gewahre meinen Willen auch weniger in dem, was ich mache, sondern eher in dem, was sich im Gewahren „zulässt“.

Das selbst-veränderte Machen gewahre ich dann mehr als eine „Begleitung es klareren Gewahrens“. So erscheint mir auch mein „deutlicheres! Denken als eine Folge des „klareren“ Gewahrens, das sich aber auch durch das deutlichere Denken freischaufelt. Das Verbessern meiner Achtsamkeit erscheint mir nicht als etwas willentliches Erzeugtes, sondern mehr als ein „weniger beengtes“, bzw. als ein „klareres“

Gewahren, als ein „Mindern“. Diese verbesserte Klarsicht strebt wiederum nach einem Halt in der Realität.

Daraus schließe ich dann in meinem „Denk-Modell“, dass ein verändertes Tun erst der Prüfstand für das „Befreien meines Gewahrens“ ist. Ohne diesen praktischen Prüfstand würde sich vermutlich alles „über mir zusammendenken“.

So gesehen ist dann zwar klar, was das „Objekt“ ist, aber weniger klar ist, „was das „werdende Subjekt der Aktion“ eigentlich **wird**“.

Als „gewahrendes Selbst“ **ist** das „Subjekt“ **da**. Als „agierendes Ich“ **wird** ein solches „Subjekt“ erst. Es ist nie als ein „Fertiges“ zu fassen!

Dieses „Subjekt des Agierens“ ist eine „sinnvolle Utopie“, ein „wünschenswerter Traum“, der aber auch in „Selbstherrlichkeit“ umschlagen kann, wodurch sich das „Ich“ dann als „fertiges Subjekt“ vorkommt und auch so „aufspielt“.

Diese Utopie kann dann allerdings:

- im Selbsterkennen das „Objekt meines Erkennens“;
- oder in der „Selbstreflexion“ zum „Gegenstand meines reflektierenden Denkens“ werden.

Wenn ich nun meinen Begriff „*Soheit*“ hier gedanklich einbringe, dann gewahre ich, wenn überhaupt, dann **nicht das „Selbst“ als eine „Soheit“, sondern ich gewahre als „Soheit“ ein „einigermaßen ganz gewordenes Ich“**. Dieses „Ich“ ist dann schon einigermaßen eine „spezifische Qualität,“ bzw. ein Ganzes geworden.

Wenn ich im „Selbsterkennen“ also „in mir“ eine „Soheit“ gewahre, dann ist in meinem Gewahren dieses Ganze mein „werdendes Ich“ als eine „noch nicht Ganzheit“, als eine „noch nicht Soheit“, die zwar auf dem „WEG“, aber eigentlich „nicht ist“. Diese „vordergründige Soheit des werdenden Ich“ darf daher nicht mit dem „leeren und gestaltlosen Hintergrund dieser Soheit“, mit dem „widerspiegelnden Selbst“ verwechselt werden.

Der „Gehalt“ dieses Ganzen (des werdenden Ich) wären dann die unterschiedlichen Eigenschaften dieses „werdenden Ich“, welche sich dann als „dynamisches Muster“ zeigen, das immer mehr „Selbst-Ständigkeit“ bekommt. Welches immer mehr „auf einem klaren Selbst aufrucht“, auf

diesem „gegründet“ ist, und auf dieses hin auch „durchschaut“ werden kann.

In diesem „Durchschauen“ zum „Grund“ hin gewahrt man in dieser Gründlichkeit dann eine tiefe „Leere“ (eine „Leere an Form“ aber eine „Fülle von kraftvollem Dasein“).

Wenn nun im „Selbsterkennen (im „Wahrnehmen“) sich ein „bilanzierender Akt“ vollzieht, dann ist dieser „bilanzierende Akt“ aber keine Leistung des „widerspiegelnden Selbst“, sondern des „wechselwirkenden Ich“.

Eine Leistung des „Selbst“ ist bloß das „klare Gewahren dieser Bilanz“:

- das „Ich“ ist nie „Subjekt des Gewahrens“, bestenfalls ist es ein „werdendes Subjekt“, welches das Wechselwirken immer besser zu seinen eigenen Gunsten gestalten, bzw. ausbalancieren kann;
- das „Selbst“ ist wiederum nie ein „Subjekt der Kontrolle“. Kontrolle ist Aktion und daher Geschäft des „werdenden Ich“. Aber ohne klares Gewahren gibt es keine Kontrolle. Das „Selbst“ denkt auch nicht. Es gewahrt bloß, was „sich im Ich zusammendenkt“ und was das Ich zunehmend in den Griff zu bekommen und zu bestimmen sucht.

So gesehen ist das „werdende Ich“ nur ein „vordergründiges Subjekt“. Das „gründliche Subjekt“ ist dagegen das „Selbst“, aber dieses tut nichts. Es reicht, dass es gewährend „dem Ich einen Spiegel vorhält“.

Das „Selbst“ ist, was immer wieder betont werden soll, keine „Soheit“, wie es das „werdende Ich“, wenn dieses „Ich“ schon einigermaßen ein Ganzes geworden ist, sein kann. Das „Selbst“ hat daher auch keinen „Gehalt“ als ein „Sosein“.

Das „Selbst“ kann daher das „Ich“ nur „führen“, indem es dem Ich einen Spiegel vorhält. Die „Macht des Selbst“ ist die „Klarheit“ dessen, was aber das „Ich“ „deutlich“ machen muss.

Um im Wechselwirken mit der Welt "Deutlichkeit" zu erlangen, besitzt das "Ich" das "Denken" als sein "Werkzeug".

Es verhält sich aber auch hier wie bei anderen Werkzeugen, die sich gegen den Menschen wenden können, so dass der Mensch dann nicht mehr "agierendes Subjekt der Maschinen", sondern "als Sklave der Maschinen deren Objekt ist".

So macht es eben auch einen Unterschied, ob „der Mensch Kultur hat“ oder ob „die Kultur den Menschen hat“.

Das „Selbst“ ist als das „Subjekt des Gewahrens“ nie das „Subjekt des Denkens als Aktion“ und auch nicht das „Subjekt des Handelns in der Praxis“!

Im „Wechselwirken“ gibt es wiederum nur ein „werdendes vordergründiges Subjekt“, das sich gerne mit fremden Federn schmückt, bzw. das meist wie eine Marionette von Anderem gezogen wird.

Das „Selbst“ kann nie zum „agierenden Subjekt der Selbstreflexion“ werden. „Agierendes Subjekt“ ist entweder das „Ich“ oder etwas Fremdes, das mächtiger ist. Der „untätige widerspiegelnde Zeuge dieses Geschehens“ ist aber immer das „Selbst“, egal ob das „Ich“ dies wahrhaben möchte oder nicht.

Das „Selbst“ „weiß“ auch nie. Wissen ist das gegenständliche Material des Denkens. Das „Selbst“ spiegelt dieses Wissen zwar wider, aber es produziert weder dieses Wissen, noch bewahrt es dieses Wissen auf. Das „Selbst“ führt nicht, mahnt nicht, trägt nichts nach oder mit sich.

Das „Selbst“ hält bloß den Spiegel vor. Die Schlüsse zieht wenn, dann das „Ich“. Nur das „Ich“ lässt Taten folgen, wenn es überhaupt schon einigermaßen ein Ganzes ist. Ohne ein „gründliches Selbst“ kann aber kein „ganzes Ich“ werden. Ohne das „Selbst“ wird das „werdende oder zerfallende Ich“ bloß im Nebel, bzw. in „fremd-montierten“ Träumen herumgeschubst, und es meint dann bloß, dass es all dies, was da geschieht, auch wolle.

Ohne das „Selbst“ gibt es keine „innere Führung“, aber das „Selbst“ führt nicht, es schaut bloß zu und spiegelt das wider, was der Fall ist.

Das „Selbst“ ist weder „gut“ noch „schlecht“, es „ist“. Alles Gute muss man im „Ich“ und in der „Welt“ suchen.

XIV.

Im praktischen Tun wird das „Ich“ ganz konkret. Weil das Ich im Tun ganz real wird, kann es als etwas „Konkretes“ sowohl „Objekt“ meiner unmittelbaren Freude und meines unmittelbaren Erkennens sein, als auch „Gegenstand meines Denkens“ werden.

Das „Ich“ ist vorerst „Objekt“ meines Erkennen und nur deswegen, weil es „ganz real wird“, kann es dann auch „Gegenstand“ meines Denkens werden. Dass ich mich im Denken über mein Ich täuschen kann, bzw. dass das Ich sich über sich selbst täuschen kann, das ist eine ganz andere Frage. Der Täuschung liegt sicher kein „entsprechendes Objekt“ zu Grunde, aber es ist immer ein „Objekt“ da, in Relation zu dem man sich eben täuschen kann.

Nicht das „Denken“ bringt daher das „Ich“ zur Welt, sondern das „denkende Ich“ kann sich des bereits zur Welt gebrachten „Ich“ (d.h. dem im „erkennenden Eins-Sein“ als Objekt bereits erkannten Ich) auch als „Gegenstand“ (des Denkens) „bemächtigen“. „Bemächtigen“ sage ich deshalb, weil das vom „Ich“ bewirkte Denken „rückwirkend“ auch das „Ich“ sehr wohl „vergewaltigen“ kann.

Das „Ich“ hat nämlich einen „ganz makaber privilegierten Standpunkt“, von dem aus das „Ich“ eine „Freiheit zum Selbstmord“, und geschehe dieser bloß „auf Raten“ oder als schleichende „Welt-Vernichtung“, zu „verantworten“ hat.

Im Erleben (Erkennen) unterscheide ich, wie schon erwähnt, drei Aspekt: den des Da-Seins, dem ich dem „Selbst“ zuordne. Den Aspekt des So-

Seins, dem ich das Bewusstsein und das Denken zuordne. Das So-Sein sagt, was etwas als „eigene Qualität“ für sich „enthält“. Zum So-Sein gehört das „Empfinden“.

Und dann unterscheide ich das Wert-Sein. Dieses sagt, was und in welcher Art ich mit Anderem „verknüpft“ bin. Das Wert-Sein sagt mir, dass es auch anderes gibt, das mich bedroht, mir nützt oder mir egal ist, bzw. es sagt mir das Wert-Sein, was „Ich“ für Andere bedeute, wie ich brauchbar oder schädlich oder neutral bin. Das „Wert-Sein“ zeigt sich in dem „mit der Welt verknüpfenden Fühlen“.

In meinem Selbstbeachten unterscheide ich die Befindlichkeit des „Isoliert-Seins“ von jener des „Gefangen-Seins“:

- das Isoliert-Sein ist für mich eine Einigelung, die nicht Resultat eines äußeren Druckes, sondern vorwiegend eines einer inneren Enge ist;
- im Gefangensein dominiert dagegen der äußere Druck, der mein Weiten verhindert.

Das Gefangen-Sein bedarf immer eines „aktuell Anderen“, das Isoliert-Sein ist dagegen mehr oder weniger schon etwas sich selbst Einigelndes, etwas „Sich-selbst-Empfindendes“, bzw. sich selbst Bespiegelndes.

Im Isoliert-Sein dominiert im Erleben also der Aspekt des Soseins, während das Gefangensein das Wertseins prägt, es dominieren Gefühle.

Beim Gefangensein handelt sich mehr um *ein "bedroht-Sein"* durch etwas Anderes. Es steht nicht das Isoliert-Sein im Vordergrund.

Denn das Isoliert-Sein als "für sich sein" tendiert eher dazu, sich als Selbstbild (als Sosein) zu genügen, bzw. aufzuschaukeln. Während das Gefangensein mehr auf ein Wert-Sein, d.h. auf eine Bedrohung oder Beengung durch Anderes hinweist.

Das Dasein „verbindet“ mich mit Allem. Das „Sosein des Ich“ ist dagegen als „Empfindung“ eine Art selbstherrliche Selbstbespiegelung, während das „Wertsein des Ich“ wiederum als „Fühlen“ eine Art leidendes oder sich

freuendes „Verknüpft-Sein mit der Welt“, zumindest mit etwas Anderem zeigt.

Das verbindende Eins-Sein ist ein Aspekt des Daseins, meiner widerspiegelnden Achtsamkeit. Die Gefühle dagegen „verbinden“ nicht, sondern sie „bewerten das Verknüpft-Sein mit Anderem“, letztlich mit der „soseienden Welt“. Dieses „wechselwirkende Verknüpft-Sein“ ist eben der „Gegensatz“ von „werdendem Ich“ als „Subjekt des objektiven Agierens“ und den „Objekten dieses Agierens“. Dieses Verknüpft-Sein ist aber auch das Umgekehrte, nämlich, wenn ich als „eingesperrter Spielball“ zum „Objekt fremder Subjekte“ werde. In diesem Wechselwirken „toben“ sich im Dasein die „Gefühle“ aus. Die Gefühle der Bedrohung, aber auch der Freude, setzen das Denken in Bewegung. Was mich als Gefühl „nicht berührt“, das „bewegt mich nicht“, „darüber mache ich mir auch keine Gedanken“.

Nur Gefühle verändern das Denken und halten es auch in Gang. Sie bewegen mein „Ich“. Vom „Ich“ her gesehen ist dann alles „vorerst“ relativ bewegt. Das „Ich“ „kommt sich dann vor“ wie das ruhende Zentrum der Welt.

Dies tut es aber nur vorerst, bis es selbst zum „Objekt des eigenen Erkennens“ wird und man gewahrt, das sich zwar alles relativ zum „Flugzeug Ich“ bewegt, aber dass das „Ich“ selbst ein von „Anderen und **auch von seinen eigenen Taten** bewegtes Flugzeug“ ist.

Und wenn das „bewegte Ich“ selbst zum Objekt des eigenen Erkennens geworden ist, dann gewahrt man „Selbst“, dass die Achtsamkeit als „Zentrum des Gewahrens“ nicht an das „Ich als Aktionszentrum“ gebunden ist und als „Selbst“ jeden externen Beobachtungspunkt einnehmen kann.

So unterscheide ich die „Körper-Mitte“ als Zentrum des „agierenden Ich“ von der „Leibes-Mitte“ als frei bewegliches Zentrum meiner Achtsamkeit,

das sich auch außerhalb des räumlichen Körpers und außerhalb des zeitlichen Jetzt fokussieren kann.

Aufschließende Gedanken-Fragmente

Jeder Dialog steuert immer wieder springenden Punkten zu. Aus meiner Sicht zeigt sich der springende Punkt dessen, was ich bisher zu verdeutlichen suchte, in der Frage danach, ob das „Gute“ eine „Folge des dualistischen Denkens“ oder eine „objektive Orientierung“ ist.

Wenn eine Pflanze dem Licht entgegen wächst, dann ist diese Richtung für die Pflanze „gut“. Sie ist gut, weil das Licht für die Pflanze „in Maßen“ gut ist. Was außerhalb der ihre Ordnung (*Li*) erhaltenden Maße ist, lässt die Pflanze nicht gedeihen oder bringt sie um. Für die Pflanze existiert daher ganz real ein „Wert-Sein“, welches bestimmt, in welche Richtung sie sich „bewegt“. Dieses „Wert-Sein“ bestimmt dann im „Dasein“ das „So-Sein ihres Bewegens“, d.h. ihres Wachses.

Je komplexer ein Lebewesen, umso vielfältiger sind die „Werte“, die es zu erfüllen gilt, „in deren Maßen“ eine „Balance“ gefunden werden muss. Das Leben sammelt daher „Erfahrungen“, um rechtzeitig, bzw. schon vorzeitig auf das Kommende „hinwachsen“ zu können. Die Erfahrungen sind Anhaltspunkte, sie sind „So-Sein“, die auf ein „Wert-Sein“ verweisen. Was sich im Wechselwirken mit der Umwelt „bewährt“, das wird als Sosein fest verankert und bei gegebenem Anzeichen aktualisiert.

Der Mensch kann in sich und außer sich dieses Geschehen gewahren. Seine gesammelte Erfahrung nutzt er, um ein „internes Modell“ der von ihm erfahrenen Wirklichkeit aufzubauen. In diesem internen Modell realisiert er ein „Probe-Handeln“, welches er als „Denken“ benennt. Dieses Probe-Handeln kann nun für ihn zum „Plan für sein tatsächliches Handeln“ werden. Er kann aber auch „seine Erfahrungen anderen Menschen mitteilen“ und jenen bestimmte eigene Erfahrungen ersparen. Zu diesem Zwecke handelt er dann „sprechend“. Auf diese Weise entsteht dann aus dem „probehandelnden Denken“ das „Sprechen“ und die „Sprache“, die wiederum rückwirkend das gedankliche Probehandeln erleichtert, bzw. durch Superzeichen-Bildung auch verkürzen kann.

Das Denken ist als inneres Probehandeln dem tatsächlichen praktischen Handeln sehr ähnlich. Es ist genau so wenig linear, wie das praktische Handeln linear ist. Linear erscheint bloß die Spur des sich in der Zeit als Bewegung vollziehenden praktischen Tuns. Diese Spur alleine macht aber noch nicht das Handeln aus. Genau so wenig, wie das Protokoll der gedanklich sezierenden Analyse als Linearität das Denken ausmacht. Denken ist eine „Einheit von Analyse und Synthese“, wie das praktische Handeln auch eine „Einheit von Wahrnehmen (plus denkendem Probehandeln) und praktischem Bewegen“ ist.

Gewahren und Bewegen bilden nicht nur eine Einheit, sondern sind durch Rückkoppelungen miteinander in Wechselwirkung. Im Gewahren dominiert das „räumliche Nebeneinander“, während im Bewegen das „zeitliche Nacheinander“ dominiert. Die „Linearität des Denkens“ bezieht sich daher nur einseitig auf das „zeitliche Nacheinander“ und blendet das „räumliche Nebeneinander“ dieses inneren Probehandelns aus, welches insbesondere in der gedanklichen Synthese zum Tragen kommt.

Das Denken ist nicht nur Skalpell, sondern auch Wunden
„schließendes“ Pflaster!

Das „Gute“ entspringt also nicht dem Probehandeln, sondern dem „Wert-Sein der konkreten Erfahrung“. Im Denken wird das „an ein Sosein geheftete Wertsein“ bloß mit dem Sosein „schlüssig“ herumgeschoben.

Dabei kann aber dieses Probehandeln auch so realitätsfern-blass sein, dass es das Ich, mangels eines „intensiven Daseins des Gedankens“, keineswegs überzeugen kann.

Dann zählen eben „erlebensintensiv eingebrannte Gewohnheiten“ und „sich über lange Zeiträume der Evolution bewährte Erfahrungen“ mehr als jedes blasse Hirngespinnst, dem es zwar nicht an „wahrem Sosein und geltendem Wertsein“, wohl aber an „evidenten Dasein im Erleben“ mangelt. So bleibt es dann eben bestenfalls bei „guten Vorsätzen“.

Das Problem liegt aber oft auch darin, dass bloß gedacht, aber nicht „zuende gedacht“ wird.

Erst das Zu-Ende-Denken kommt im Erleben am Dasein nicht mehr vorbei!

Wenn man allerdings zu viele fremde Erfahrungen in sein eigenes inneres Probehandeln einbringt, dann ist es schwer, im Denken ein „evidentes Dasein“ zu gewinnen. Man weiß dann zwar, was zum Beispiel der Meinung nach als „lineares Denken“ definiert und benannt wird, aber man kann dieses Benannte in seinem Kopf nicht unmittelbar entdecken, obwohl es doch angeblich ständig dort vorbeihuschen soll.

In meiner Jugend hatte ich viel über indische Philosophie gelesen. Dabei hatte ich eine Fülle von Namen kennen gelernt, mit welchen das geistige Geschehen beschrieben wurde. Mit diesen Namen konnte ich auch umgehen, ich konnte sie so gebrauchen, dass sie für mich und andere einen Sinn vermittelten.

Dann habe ein Buch⁵ von ANAGARIKA GOVINDA gelesen.

Nun wurde mir klar, dass ich vorher nur denkend Wörter hin und her geschoben habe. Ich begann nun die gemeinten Sachverhalte selbst in mir zu entdecken. Was ich dabei fand, das behielt ich, was ich nicht fand, das plapperte ich dann auch nicht mehr nach. Heute habe ich die meisten Fachausdrücke vergessen, da ich dem Gefundenen Namen meiner Muttersprache gab. Damit kam und komme ich gut zurecht.

Das denkende Probehandeln habe ich daher auch bald von der Sprache unterschieden, mit der ich meine Erfahrungen und das gedanklich Verarbeitete mitteile. Ebenfalls vom Denken unterscheiden musste ich bald die Bilder, mit denen ich das Gedachte festhalten wollte. Ich begann mit Zeichnungen, die immer verwirrter wurden und Dimensionen benötigten, die das zweidimensionale Papier nicht hergab. Die Mühe, das

⁵ LAMA ANAGARIKA GOVINDA [ERNST LOTHAR HOFFMANN]: *"Die psychologische Haltung der frühbuddhistischen Philosophie - und ihre systematische Darstellung nach der Tradition des Abhidhamma"* (R. LÖWIT , Wiesbaden o. J. , das Vorwort stammt aus dem Jahr 1961)

Gedachte wie eine Telefonkritzelei festzuhalten, ist aber etwas anderes als das Denken selbst.

In gedanklichen Telefonkritzeleien wird ein Prozess eingefroren, er wird zum Zustand. Wenn man dann denkend Zustände, die sich durch Positionswechsel des Betrachtens ergeben, vergleicht, dann vergleicht man aber nur Konserven.

Man kann aber auch das zeitliche Positionswechseln selbst als räumlichen Zustand gefrieren, der einem dann wie eine Melodie erscheint, in welcher die Aufeinanderfolge der Töne in einer „räumlich überblickbaren Gleichzeitigkeit“ erscheinen. Denken ist also auch eine „mehrdimensionale Beweglichkeit des Positionswechsels des Betrachtens“. Die Achtsamkeit ist das Beweglichste überhaupt. Sie kann sich überall fokussieren und ist nicht einmal gezwungen, dies zeitlich nacheinander zu tun. Als Nacheinander betrachtet, erscheint sie allerdings als ein Pulsieren. Wobei nun die Achtsamkeit, als „Selbst“ betrachtet, als „widerspiegelnde All-Gegenwart“ erscheint, während sie als „Ich“ betrachtet wie ein „pulsierendes Geschehen eines ständigen Fokussierens“ (bzw. eines von Anderem fokussiert werden) erscheint. Es ist das Wertsein, welches das Fasziniert-Werden, das eigene Suchen, Unterscheiden und Fragen und letztlich das Handeln veranlasst.

Im Probehandeln bekommt das „Ich“ dieses Geschehen zunehmend in den Blick und kann dann Strategien entwickeln, jenes zu fördern, was ihm „seiner Erfahrung nach“ auch „gut tut“.

Wenn nun das „Skalpell des Denkens“ dazu führt, dass „alles fast augenblicklich auseinander fällt“, dann ist daran nicht das Denken schuld, sondern die Realitätsferne. Wenn das „Du“ verloren geht, dann vertragen sich das „Denken“ und das „Es“ (d.h. das zum „Es“ sezierte „Wir“) wie Feuer und Wasser.

Es ist eben ein Irrtum, der einem glauben macht, dass man sich vorerst distanzieren und dann in der geschützten Distanz denken müsse, um etwas besser zu machen. Dies wirkt nämlich wie ein Widerhaken im Maul des ziehenden Fisches.

Erfolgreicher wäre es, die Sache, wenn möglich, näher zu betrachten, mit ihr im Dialog eins zu werden, und aus dieser Nähe dann das eigene selbständige Denken herauszuziehen. Hier wird dann durch das Denken einerseits angemessene Distanz des Beachtens gewonnenen, andererseits dringt man auch in die Sache tiefer ein und wird, bzw. bleibt trotz der Distanz des Beachtens mit ihr mehr eins.

Es mangelt uns vermutlich nicht an der Fähigkeit des Denkens und auch nicht an der Fähigkeit, eine Meta-Position einzunehmen. Wir sind bloß verschreckt und haben „Berührungsängste mit den Tatsachen“, was wohl auch damit zusammenhängt, dass das religiöse „Schuld-Thema“, das uns unser Handeln „wohlüberlegt sein lassen will“, in unserer Kultur zu lange Zeit als Machtinstrument missbraucht wurde.

Als gedankliche Rückschau möchte ich für mich nun zur Sprache bringen, wie ich mit den Wörtern „Ich“ und „Selbst“ sprachlich umgehe. Mir kommen folgende Sätze sinnvoll vor:

*„Das Ich ist immer das Selbe, aber nie das Gleiche.
Das Ich ist immer nur ein Ähnliches.
Das „Ähnliche des Ich“ erscheint im Leben als das „gemeinsam Gleiche“, als das Typische.*

*In ähnlichen Dingen erscheint dagegen das „selbe Gleiche“ (als Soheit). Dieses ist ein „träges selbst-ständig Gleiches“ als ein „selbst-ständig Ähnliches“.
Jedes Ding hat sein eigenes Selbst.*

*Das Ich ist Bewegung.
Das „Selbst“ ist das „Identische des Bewegens“.
Das „Ich“ ist dagegen das „werdende Verändern“.
Bewegen ist die „widersprüchliche Einheit von ‚Identität‘ und ‚Verändern‘ (Werden)“.
Bewegen ist als Werden die „zeitliche Ähnlichkeit“ einer „spezifischen Qualität“ (eines „trägen selbst-ständig Gleichen“, einer „Soheit“).*

*Gleiche Dinge sind sich immer nur ähnlich.
Sie „orten“ ihre „räumliche Ähnlichkeit“ nebeneinander um ein „träges Zentrum“, welches sie objektiv als „ähnlich“ erzeugt und innerhalb einer Klasse „gleich“ wirken und als „gleich“ erscheinen lässt.*

Das „träge Gleiche der Klasse“ ist dann das allen Dingen dieser Klasse „gemeinsame scheinbar Gleiche“, das sie einander ähnlich macht und in Hinblick auf die Klasse gleich „wirken“ und erscheinen lässt.

Das „scheinbar Gleiche der Klasse“ ist dann allen Dingen dieser Klasse „gemeinsam“.

Es ist das allen Exemplaren „Gemeine“.

Es ist für die Klasse von Dingen das sie ähnlich machende und „ähnlich wirken“ lassende „konkret Allgemeine“.

Alle ähnlichen und unähnlichen Dinge haben jeweils ein eigenes Selbst.

Sie haben daher eine auf einem Selbst „träge aufruhende Ähnlichkeit“.

Sie haben eine „selbst-ständige träge Gleichheit“, die sich „selbst“ als Ähnlichkeit bewegen kann.

So sind sich alle „Ich“ hinsichtlich der „Klasse Menschheit“ sowohl nebeneinander im Raume einander „räumlich ähnlich“, als in ihrem eigenen „zeitlichen Werden“ auch „selbst-ständig“ sich selbst ähnlich. Sie bleiben sich trotz ihres Änderns in ihrem Ändern auch in gewisser Hinsicht „treu“, bzw. hinsichtlich ihrer „spezifischen Qualität“ (ihrer werdenden Soheit) „scheinbar gleich“.

Das Ich ist als Bewegen daher einerseits zeitlich „selbst-ständiges Verändern“ und räumlich „spezifisches Unterscheiden“ von anderen Individuen.

Das Ich ist aber als Bewegen andererseits auch hinsichtlich seines Selbst „unwandelbare Identität“ und hinsichtlich seiner „spezifischen Qualität“ eine „träge und werdende Gleichheit“, die sich selbst „treu zu bleiben, bzw. zu werden“ versucht.

Das Problem des Selbsterfahrens besteht nun darin, die „formlose Identität des Selbst als Identität“ nicht mit der „Trägheit der werdenden spezifischen Qualität als Soheit“ (als Halt gebender scheinbarer Ruhe der Individualität) zu verwechseln, bzw. das eine gegen das andere auszuspielen.

Ein Ich als „spezifische Qualität“ (Soheit) zu werden ist genau so wichtig, wie Selbst (als kraftvolle Fülle, bzw. Form-Leere) zu bleiben.

Man kann weder Selbst bleiben, ohne als Ich Soheit zu werden, noch kann man Soheit werden, ohne Selbst zu bleiben.“

Mir wird nun besonders deutlich, wie schwierig es ist, das „Selbst“ zu erklären, ohne Missverständnisse nahe zu legen.

Das „Ich“ misst sich nämlich am „Sosein“. Es ist ein „So“ im Unterschied zum „Anders“. Das Ich kann vom „Selbst“ daher eigentlich gar nicht unterschieden werden, da das Selbst kein So hat!

Wenn ich vom Selbst „spreche“, dann muss ich es daher auf die Ebene des Soseins ziehen, obwohl ich es als bloßes Dasein bestimme. Ich muss also das „Dasein“ vom „Sosein“ irgendwie „unterscheiden“, obwohl das Dasein keine „Merk-Male“ hat, nach denen es so oder anders sein könnte.

Das Dasein kann ich eben gar nicht vom Sosein unterscheiden. Kein Dasein ohne Sosein und kein Sosein ohne Dasein. Die Frage ist bloß, „wo“ das jeweilige Sosein sein Dasein hat. Hat es sein Dasein als äußere Realität, als Bewusstsein, als Symbol, als Spur usw.

Jedes Sosein ist nur deswegen Sosein, weil es ein „inertes Zentrum“ hat, das sich von anderen inerten Zentren unterscheidet. Unterscheide ich in einer „Soheit“, so suche ich in ihr das „Netzwerk der formgebendes inerten Zentren“ auf, welche dann im Bewusstsein den **Gehalt** , d.h. das „Sosein der Soheit“ figurieren.

Wenn ich nun „Ruhe“ vom „Bewegen“ unterscheide, dann stehe ich vor dem gleichen Problem, wie wenn ich das „Selbst“ vom „Ich“ unterscheide. So wie ich das Ich nur von anderen Ich unterscheiden kann, so kann ich jedes Bewegen nur von einem anderen Bewegen unterscheiden.

Der Gegensatz zum Bewegen ist daher nicht die Ruhe, sondern ein anderes Bewegen, zu dem es relativ ist!

So, wie ich das „Ich“ eigentlich nicht vom „Selbst“, das Sosein nicht vom Dasein **„unterscheiden“** kann, so kann ich auch die Ruhe nicht vom Bewegen „unterscheiden“, obwohl ich dies sprachlich mache, was dann zwangsläufig zu Missverständnissen führen muss.

Die Ruhe ist als „Identität“ **im** Bewegen (**im** Verändern) und **verbindet** als „Dasein“ das „so-seiende“ bzw. „anders-werdende“ Bewegen.

Die „Ruhe“ ist daher gar nicht der Gegensatz zum Bewegen, wie auch das *Taiji* nicht der Gegensatz zu *Yin-Yang* ist. Nur *Yin* und *Yang* bilden als So und Anders den Gegensatz. Das *Taiji* **erfüllt** und **verbindet** *Yin* und *Yang*.

Ein Bewegen ist immer nur relativ zu einem anderen Bewegen, so wie *Yin* immer relativ zu einem *Yang* ist. Erst das **Festsetzen** einer der Positionen zu einem „scheinbaren, aber eigentlich nur trägen Zustand“ schafft eine „**scheinbare** Ruhe“, zu der dann sich Anderes **relativ** verhalten, also bewegen kann.

Relativ zum „Selbst“ kann daher gar nichts sein. Deswegen kann das „Selbst“ weder ein **Zustand**, noch ein Fixstern sein, **noch sich zu anderen fiktiven Fixsternen verhalten**. Das Selbst ist ein Daseins-Feld, ein **Ruhe-Feld**.

Deswegen ist auch ein Ganzes nie ein geschlossenes System. Wenn also von einem „Ganzen“ oder von dem „Einen“ oder von einer „Einheit“ gesprochen wird, dann ist dieses Gemeinte nur ein „zentriertes Daseins-Feld“ und keine „definierte“, d.h. **keine begrenzte geschlossene Gestalt**.

Bezugspunkt für ein Bewegen kann daher immer nur ein Bewegbares sein, das zur scheinbaren Ruhe gesetzt wurde, d.h. träge gemacht wurde. Und ein Ganzes oder eine Einheit ist nie ein geschlossenes System, sondern nur ein „zentriertes träges Feld“.

Das „Gewahren“ ist als „Meta-Position der Achtsamkeit“ daher nur ein **widerspiegelndes Dasein**, das eine „Meta-Feld“ für ein „Meta-Denken“ aufzieht.

Zum Schluss noch eine Anmerkung zur der Ansicht:

- dass erst das subjektive Denken die Welt strukturiere;
- und dass die Dinge selbst voneinander ungeschieden seien.

Die sich dem „Erkennen“ zeigenden Dinge sind zwar nicht durch „Grenzen“ voneinander absolut getrennt.

Die „Objekte“ halten sich eben nicht durch „Grenzen“ zusammen, sondern durch ihre „Zentren“, die aber sehr wohl „voneinander unterschieden“ sind.

Die „Gegenstände des Denkens“ haben wiederum keine Zentren, sondern bekommen ihren Halt von ihren sie „definierenden Grenzen“.

Deswegen ist es zwar richtig zu sagen:

- dass die „Objekte“ selbst nicht durch „Grenzen“ voneinander „getrennt“ sind;
- es wäre aber falsch zu behaupten, dass das „definierende Denken“ erst Struktur in die Objekte bringe.

Die Objekte brauchen keine Grenzen, die sie zusammenhalten, denn sie haben „kräftige“ Zentren, die sie „zentrieren und organisieren“, und die sich ähnlich wie Wirbelstürme „verlaufen“.

**Über die Einheit der Dreiheit
von Achtsamkeit, Vorstellung und Wille
Zur Trinität von *Shen, Yi und Xin*
im Denkbereich mit der Begrifflichkeit von PIERRE
ABAEALARD.**

Mein Anliegen, das traditionelle chinesische Denken mit dem Denken von PIERRE ABAELARD⁶ zu vergleichen, scheint vollkommen aus der Luft gegriffen.

Noch dazu, wenn diese beiden aus der Vergangenheit stammenden Denk-Möglichkeiten aus der Sicht eines heute möglichen Denkens betrachtet werden.

In einem solchen Vorhaben kann man daher nur schief liegen.

Dies ist sicher der Fall, wenn man sich der Sprache entlang arbeitet und an der Begrifflichkeit der Übersetzungen hängen bleibt.

Diese drohende Schiefelage lässt sich aber einigermaßen ausbalancieren:

- wenn man nicht unterschiedliche Begriffs-Systeme miteinander vergleicht;
- sondern den tatsächlichen Problemen unmittelbar zu begegnen sucht, welche in den unterschiedlichen Begriffs-Systemen zur Sprache zu bringen versucht wurden.

⁶ Der Franzose PIERRE ABAELARD lebte von 1079 bis 1142. Er vertat die Ansicht, dass die Allgemeinbegriffe (in der christlichen Philosophie der Scholastik nannte man sie *Universalien*) durch menschliche Begriffe für bestimmte Seiten seiender Dinge entstehen.

PIERRE ABAELARD lebte vor FRANZ VON ASSISI (1181-1226), ROGER BACON (1214-1291), MEISTER ECKART (1260-1328), DUNS SCOTUS (1270-1308), WILHELM VON OCKHAM (1285-1347), NIKOLAUS VON KUES (1401-1464), NIKOLAUS KOPERNIKUS (1473-1543), GIORDANO BRUNO (1548-1600), GALILEO GALILEI (1564-1642), JOHANNES KEPLER (1571-1630) und BARUCH DE SPINOZA (1623-1677).

Alle diese nachfolgenden Denker kann man in ihrem Grundanliegen besser verstehen, wenn man dieses Ringen bereits bei PIERRE ABAELARD zu verstehen sucht.

PIERRE ABAELARD lebte zur Zeit der chinesischen SONG DYNASTIE (NÖRDLICHE SONG DYNASTIE von 960 bis 1177, SÜDLICHE SONG-DYNASTIE 1127-1279).

Der große chinesische Philosoph ZHU XI (auch TSCHU HSI, TSCH HUI, TSCHU FU TSE genannt, bzw. deutsch geschrieben) lebte von 1131-1200.

In meinem *transkulturellen Forschungsansatz* vertrete ich die Ansicht, dass man „als Maß-Stab für die Begrifflichkeit“ den tatsächlich Problemen selbst zu begegnen suchen muss.

Dieses Begegnen ist vor allem dort leichter möglich, wo wir einen unmittelbaren Zugang zu den der Begrifflichkeit zu Grunde liegenden Tatsachen selbst finden können.

Wo wir also selbst vor der Not stehen, die in diesem unmittelbaren Begegnen vorgeworfenen Probleme selbst zur Sprache bringen zu müssen.

Geht man diesen Weg:

- dann weiß man vielleicht weniger über die Komplexität der verschiedenen Begriffs-Systeme;
- dafür aber „ahnt“ man mehr, worum es schon in vergangenen Zeiten bei dem Bemühen, erlebbare Tatsachen zur Sprache zu bringen, eigentlich ging.

Wenn wir uns nämlich in einer Selbsterkenntnis unserem „eigenen leiblichen Bewegen“ zuwenden, dann begegnen wir jenem Gebiet der objektiven Natur:

- das uns nicht nur in der äußeren Erfahrung (über eine sinnlichen Vermittlung) zugänglich ist;
- sondern über das wir zusätzlich auch (in uns in unserer inneren Erfahrung) eine unmittelbare Innensicht haben können.

Ich werde daher bei den abendländischen Begriffen, in denen zum Beispiel auch PIERRE ABAELARD denkt, wie:

- „*Substanz*“;
- „*Essenz*“ (Wesen, Sosein);
- „*Proprium*“ (Eigen-Wesen, Selbst);

bzw. bei den chinesischen Begriffen:

- „*Qi*“ (Kraft);
- „*Li*“ (Ordnung);
- „*Jing*“ (Tatsache);

und in weiterer Folge bei den chinesischen Begriffen:

- „*Shen*“ (Geist, Achtsamkeit);
- „*Yi*“ (Vorstellung, Wort, Wissen, Bewusstsein);
- „*Xin*“ (Herz, Emotionalität, Mut, mächtiger Wille);

davon ausgehen, ob sich diese sehr weit gefassten Begriffe „für mich“ tauglich erweisen, jene innere Erfahrung tatsächlich zur Sprache zu bringen.

II.

Im traditionellen chinesische Denken ist das *Taiji* die Einheit der wechselwirkenden polaren Energien *Yin* und *Yang*.

Das „Wesen des *Taiji*“ (d.h. die „Essenz des *Taiji*“, die „*Soheit* des *Taiji*“) ist es, die „Einheit von *Yin* und *Yang*“ zu sein. *Yin* und *Yang* „beschreiben“ also das *Taiji* und zeichnen so sein „Wesen“ als „*Sosein*“.

Es gibt aber kein „reines *Yin*“ und kein „reines *Yang*“.

In jedem *Yin* und in jedem *Yang* ist nämlich sein polares Gegenteil, bzw. der ganze Gegensatz von *Yin* und *Yang* enthalten.

In jeder der beiden Polaritäten wiederholt sich (nach innen hin auf jeder Ebene und so immer fort) die spannende Polarität von *Yin* und *Yang*.

Wir treffen hier auf einen sich (im ständigen Verzweigen) hierarchisch „einfaltenden“ Prozess des Differenzierens und des Höherorganisierens (d.h. einem Prozess des ständigen „Einfaltens“, nicht einem Prozess des „Entfaltens“!).

Jedes *Yin* und jedes *Yang* bildet also (auf jeder der hierarchischen Ebenen) für die sich (in ihm immer wieder) einfaltende „Polarität von *Yin* und *Yang*“ jeweils wiederum ein „träges Ganzes“: ähnlich dem *Taiji*.

Bildlich gesprochen:

nach innen hin läuft sowohl in jedem *Yin* als auch in jedem *Yang* ein ständiges Weiter-Differenzieren in ein eingefaltetes *Yin* und ein eingefaltetes *Yang*. Dadurch faltet sich eben, sowohl in jedes *Yin* als auch in jedes *Yang*, ein weiteres „*Yin-Yang*“ ein.

Betrachtet man nun auf irgend einer dieser „Ebenen dieses sich einfaltenden Differenzierens“ zum Beispiel ein *Yin*, dann fungiert dieses *Yin* sowohl für das in ihm eingefaltete *Yin*, als auch für das in ihm eingefaltete *Yang* als ein „umfassendes Ganzes“, als ein *Taiji*.

Sowohl das eingefaltete *Yin*, als auch das eingefaltete *Yang* gehören zu dem sie Umfassenden und haben daher Teil am „Wesen“ dieses Umfassenden, welches sie wie ein *Taiji* zusammenhält.

Dieses Umfassende ist beiden „gemein“, es ist unmittelbar ihr konkret Allgemeines.

Dies gilt dann immer weiter, sowohl für jedes eingefaltete *Yin*, als auch für jedes eingefaltete *Yang*, weil sich eben auch diese sich immer wieder differenzierend weiter einfallen.

Das „Eigen-Wesen des jeweiligen *Yin*“ (für *Yang* gilt das Gleiche) wird so zum „umfassenden Wesen“ (zur „jeweils umfassenden realen Essenz“, zur „jeweils umfassenden und gemeinen *Soheit*“):

- sowohl des in ihm eingefalteten *Yin*
- als auch des sich in ihm wiederholenden *Yang*.

Das jeweilige *Yin* (für *Yang* gilt das Gleiche) ist auf diese Weise die allen beiden (des enthaltenen *Yin* und *Yang*) „gemeinsame Essenz“. Es ist das „beiden konkret Gemeine“ (das „konkret All-Gemeine“).

Durch das werdende Differenzieren und durch das begegnende Kombinieren entsteht auf diese Weise eine „Vielheit unterschiedlicher Qualitäten“.

Diese neuen Qualitäten sind jeweils „träge Ganzheiten“ mit einem jeweils besonderen „Eigen-Wesen“, mit einem ganz spezifischen Gehalt von wechselwirkenden Energien⁷ (*Yin* und *Yang*).

Diese in sich komplexen „trägen Ganzheiten“ sind daher ebenfalls jeweils eine Art *Taiji*.

Das „Ganze“ des jeweiligen Energie-Musters ist (mit seinem spezifischen „Eigen-Wesen“) jeweils eine ganz „*einzigartige Qualität*“. Es ist eine „*Soheit*“, die mit einem Blick „*geschaut*“ wird. Während das „*Sosein*“ sich erst durch den „inneren Gehalt dieser *einfachen Qualität*“ als Muster „*auseinanderlegt*“. Der Zugang zum „Wesen“ ist also ein zweifacher:

- einerseits kann man die jeweils „umfassende einfache träge Qualität“ mit einem Blick „unmittelbar“ als „*Soheit schauen*“, womit nur ein „qualifiziertes Da-Sein“ unmittelbar und spezifisch „da ist“.
- andererseits kann man das Wesen „mittelbar“ als „*Sosein*“ gewahren, indem man das „Ganze des Musters“ des in das Wesen „eingefalteten Gehaltes“ im Bewusstsein differenziert „entfaltet“.

⁷ Ich unterscheide begrifflich streng zwischen „Kraft“ und „Energie“. Es gibt nur eine „Kraft“, die alle „Energien“ „erfüllt“. Die „Kraft“ ist formlos. Die „Energien“ sind dagegen „gerichtet“, sie haben bereits eine spezifische „Ordnung“. „Energien“ sind „Akte“. Sie können „begegnen“ und ihre Form „wandeln“.

Diese auf diese Weise immer wieder entstehenden „spezifischen Qualitäten“ erscheinen als konkrete, unteilbare und einzigartige „Monaden“:

- sie „vereinen“ einerseits mit ihrer Kraft (*Qi*) die in ihnen enthaltenen Polaritäten;
- und „halten“ andererseits als „Essenz“ (*Li*) mit „Beharrlichkeit“ das Muster der enthaltenen Polaritäten in einer bestimmte Ordnung (*Li*) zusammen.

Diese Monaden haben als „Eigen-Wesen“ (wie das *Taji*) zwei Seiten:

- einerseits sind sie als „Da-Sein“ mit Kraft (*Qi*) erfüllt und als solche Kraft-Zentren; (So wie das *Taiji*, wenn es als „aus dem formlosen *Wuji* geboren“ betrachtet wird);
- andererseits sind sie das Prägende, das die jeweilige Form und Ordnung (*Li*) bewahrt und so dem jeweiligen Energie-Muster als „Sosein“ Halt gibt; (So, wie das *Taiji* die fundamentalen Energien *Yin* und *Yang* durch seine konkrete „Essenz“ (*Li*) zusammenhält.)

Das Wesen des die „fundamentalen“ Energien *Yin* und *Yang* umfassenden *Taiji* fasse ich begrifflich als „umfassendste Essenz“.

Hier von einer „Eigen-Essenz“ zu sprechen ist sinnlos, da es hier ja keinen Bezug zu einer „umfassenderen Essenz“ gibt.

Alle weiteren Essenzen (die durch das ständige „holistische Einfalten“ und durch das „Begegnen im systemische Kombinieren“ entstehen) haben jedoch mehrere Seiten:

- zu ihrer sie „umfassenden Essenz“ hin sind sie jeweils eine spezifische „Eigen-Essenz“ (ein „Eigen-Wesen“, ein *Proprium*);
- ebenso sind sie ein Eigen-Wesen (*Proprium*) zu den benachbarten anderen Eigen-Wesen;
- zu ihrem eigenen Gehalt hin sind sie dagegen jeweils eine „umfassende Essenz“, die ihrem gesamten Gehalt „konkret gemein“ (konkret allgemein) ist;
- von ihrem eigene Gehalt „her“ sind sie dagegen in ihrem Wesen ein „Sosein“, ein geordnetes Muster.

Daraus wird schon sichtbar:

- dass man das Eigen-Wesen zwar letztlich nur über das unmittelbare „Schauen“ des jeweils real umfassenden Ganzen in dessen Da-Sein gewahren kann;
- dass man aber annähernd das Proprium auch im Vergleich mit dem Sosein der benachbarten Eigenwesen sich mittelbar „vorstellen“ kann.

In dieser „Vermittlung“ gibt es nun wiederum zwei Möglichkeiten:

- entweder sind mir dann wenigstens die benachbarten Eigenwesen (*propria*) in ihrem „Wesen als Dasein“ (als *Soheit*) „unmittelbar“ zugänglich;
- oder aber sie leben ebenfalls nur von einer weiteren „Vermittlung“, d.h. von Definitionen, die nur den „auseinandergelegten Gehalt als „Sosein des Wesens“ beschreiben.

Das „Wesen“ als *Li* bedeutet also beides:

- einerseits die reale „*Soheit*“ (*Monade*) mit ihrer ordnenden Kraft, die einer Ordnung ihr „spezifisches Dasein“ gibt und sie erhält;
- andererseits als „objektives Sosein“ des „Musters des Gehaltes dieses Wesens“, das differenziert vorgestellt, definitiv zur Sprache gebracht werden und dadurch den Menschen als Vorstellung (*Yi*) eine „bewusste“ Orientierung für „willkürliches“ Handeln geben kann.

III.

Das Bild des *Taiji* will auch veranschaulichen, wie sich das Ganze „wandeln“ kann. Das in ihm wechselwirkende Spiel von *Yin* und *Yang* sorgt für Veränderung und Differenzierung des tatsächlich „werdenden Ganzen“ (des *Dao*).

Wesentlich ist bei diesem Gedanken, dass der formlose, alles erfüllende und dadurch allem sein „Dasein“ gebende „Kraft-Aspekt“ (die Substanz, das *Qi*) untrennbar mit dem geformten und ordnenden, bzw. mit dem gerichteten „Energie-Aspekt“ (mit der Essenz, mit dem *Li*) verbunden bleibt. Es gibt kein „Dasein“ ohne „Sosein“ (bzw. ohne *Soheit*) und es gibt kein „Sosein“ (bzw. keine *Soheit*) ohne „Dasein“:

- wird der „Kraft-Aspekt“ einer Tatsache (*Jing*) angesprochen, dann richtet sich die Frage nach der alles im „Dasein“ erfüllenden und vereinenden „Substanz“ (*Qi*);

- wird das „Muster der polaren Energien“ angesprochen, dann richtet sich die Frage nach den wechselwirkenden „Essenzen“ (nach dem Sosein, nach dem Wesen), nach dem *Li*.

Yin und *Yang* haben (jeweils als „Eigen-Wesen“) „verschiedene Essenzen“ (*Li*), aber sie haben die „selbe Substanz“ (*Qi*).

Hinsichtlich ihrer Einheit, hinsichtlich des *Taiji*, haben sie aber auch „ganz konkret“ die selbe sie „umfassende Essenz“, nämlich die „Essenz des *Taiji*“ (die *Soheit* des *Taiji*), für das sie wiederum selbst als Gehalt das „Sosein des Wesens des *Taiji*“ bilden.

Das *Taiji* selbst:

- ist, zum *Wuji* hin betrachtet, „Substanz“ (*Qi*);
- seine „Essenz“ (*Li*) besteht dagegen in der „Polarität von *Yin* und *Yang*“ und in der Kraft, diese Polarität zur Einheit zu binden.

Ohne diese „Essenz“ (*Li*) wäre das *Taiji* das *Wuji* (das es aber isoliert vom *Taiji* gar nicht gibt!):

- die „Substanz“ (*Qi*) ist also (begrifflich betrachtet) die formlose und ewige Kehrseite der wandelbaren „Essenz“ (*Li*);
- die „Essenz“ (*Li*) besteht aber (ebenso begrifflich betrachtet) genau darin, dass sie eine „beharrliche Einheit von Verschiedenem“ ist.

Jedes dieser verschiedenen Etwas (*Jing*) hat aber auch „ganz konkret“ sein „Eigen-Wesen“ (sein Selbst, sein *Proprium*, sein eigenes *Li*), das es von den Anderen (den anderen *Li*), mit denen es in seiner „umfassenden Essenz“ (in seinem umfassenden *Li*) vereint ist, eben unterscheidet.

Was die „erfüllende Substanz“ (*Qi*) für die „Essenz des *Taiji*“ (für das *Li* des *Taiji*) ist, das ist die „Essenz des *Taiji*“ (das ist das *Li* des *Taiji*) ganz konkret sowohl für das *Yin* als auch für das *Yang*.

Die „Essenz des *Taiji*“ (das *Li* des *Taiji*) „verknüpft“ „*Yin* und *Yang*“ so, dass sowohl das *Yin* als auch das *Yang* an der „Essenz des *Taiji*“ (am umfassenden *Li*) „ganz konkret“ teilhaben.

Über dieses ganz konkrete „Teilhaben des Eigen-Wesens“, d. h. des eigenen *Li* (sowohl des *Yin* als auch des *Yang*), am umfassenden „Wesen des *Taiji*“ (am umfassenden *Li*) kehrt praktisch das „Wesen des *Taiji*“ (das umfassende *Li*) sowohl im *Yin* als auch im *Yang* „ganz konkret“ wieder.

IV.

Es gibt kein „reines Eigen-Wesen“ (kein reines eigenes *Li*):

- weil jedes „Sosein“ (ein *Li*) „ganz konkret“ auf ein „Anderssein“ (ein *Li*) verweist
- und weil es vom Anderen „ganz konkret“ als Polarität abhängt.

So gibt es auch keinen Menschen als absolut isoliertes Einzelwesen, wie es der Individualismus unterstellt und dabei verkommt. Der Mensch ist vielmehr eine Polarität, was ja schon dadurch angedeutet ist, dass er als Mann und als Frau gegeben ist.

Diese Zusammengehörigkeit lässt sich natürlich auf Kind, Eltern, Mitmenschen, Natur usw., das heißt zum „Gehalt der umfassenden und werdenden Welt“ hin erweitern.

Diesen Gedanken hat im Abendland besonders deutlich ADAM MÜLLER⁸ in seiner „*Lehre vom Gegensatz*“⁹ zum Ausdruck gebracht.

⁸ ADAM MÜLLER wurde 1779 in Berlin geboren. Über sein Denken schrieb FRIEDRICH BÜLOW: *„Adam Müller gilt gemeinhin als der Hauptvertreter der politischen Romantik. Was Romantik ist, das lässt sich allerdings begrifflich kaum bestimmen. Es hieße ja auch: sich an dem Geist der Romantik versündigen, wollte man durch einen Begriff eine Weltanschauung und Lebensstimmung einzufangen versuchen, der alles begriffliche Erfassen durch und durch zuwider war, die dem toten Buchstaben rationaler Wissenschaft die Idee lebendiger Erkenntnis entgegenstellte. Die romantische Wissenschaft verpönte jegliche Art begrifflicher Eindeutigkeit: der denkende Mensch trat hinter dem empfindenden und ahnenden Subjekt zurück. Die poetisch-anschauliche Erfassung der Dinge wurde der logischen Analyse vorgezogen. Was aber ist die Idee der Romantik, worin ist ihr Wesen zu sehen? In ihren Anfängen war die Romantik eine von einer Gruppe jugendlicher Dichter und Denker ausgehende Reaktionsbewegung gegenüber Individualismus und Rationalismus gewesen. Man wollte aus der Enge der Icheinsamkeit heraus und die Leere der reinen Verstandesbestimmungen überwinden. Man sehnte sich nach Gemeinschaft und Untertauchen im Leben eines Volkes ... Die Zusammengehörigkeit war ihnen eine naturgegebenes Verhältnis, das Zusammenleben eine von Begeisterung erfüllte Ideengemeinschaft.“* In: ADAM MÜLLER: *„Vom Geist der Gemeinschaft - Elemente der Staatskunst – Theorie des Geldes“* (Zusammengestellt und eingeleitet von FRIEDRICH BÜLOW), ALFRED KRÖNER-VERLAG Leipzig 1931, Seite XVII-XVII.

⁹ ADAM MÜLLER: *„Die Lehre vom Gegensatz“*. In: ADAM MÜLLER (Hrsg. WALTER SCHROEDER und WERNER SIEBERT): *„Kritische/ästhetische und philosophische Schriften“*. Neuwied und Berlin 1967, Band 2.

Dies kann auch so dargestellt werden, dass in jeder Polarität selbst ihr Gegenteil steckt, wodurch „Bewegung“ entsteht, die zu „Begegnungen“ führt.

Es entstehen dadurch „Muster von polaren Energien“, die sich im jeweils umfassenden (im das jeweilige Muster umfassenden) Ganzen (im Eigen-Wesen des unmittelbar Umfassenden) „ganz konkret“ zentrieren.

Im Wandel entstehen immer wieder neue Qualitäten, die nun erneut das jeweils entstandene neue „Energie-Muster“ als „umfassende Essenz“ (als umfassende *Soheit*, als umfassendes Wesen, als umfassendes *Li*) zusammenhalten.

Es gibt nur eine „Substanz“ (nur eine Kraft, nur ein *Qi*), aber es gibt immer mehr *Essenzen* (verschiedene ordnende *Soheiten*, verschiedene Energie-Muster als Sosein, verschiedene *Li*). Diese „umfassenden Essenzen“ (diese *Li*) zentrieren (für die in ihnen enthaltenen polaren Energien, für den inneren Wandel) einen „grenzsetzenden Spielraum“.

Durch die ganz reale und konkrete „Teilhabe des Eigen-Wesens am jeweils umfassenden (Eigen)-Wesen und letztlich auch am Wesen des *Taiji*“, gibt es letztlich ein hierarchisch verzweigtes sich ständig wandelndes Gesamt-Muster (eine ganz reale „umfassendste Essenz“, ein „umfassendstes *Li*“, ein „werdendes *Dao*“).

Dieses Ganze (dieses „werdende *Dao*“) konkretisiert sich in jeweils umfassenden und unteilbaren (individuellen) Monaden (*Soheiten*), bis hin zu den „tatsächlichen individuellen End-Mustern“ (dem *Jing*), aus denen aber wiederum, wie aus einem Samen (als *Soheit*), „etwas werden kann“.

Die beiden polaren Energien (*Yin* und *Yang*) sind, wie immer wieder betont werden muss, durch die selbe Kraft „*Qi*“ erfüllt. Das *Qi* fließt auf diese Weise (Kraft gebend) in allen Energien (in allen Bewegungen, in allen Akten).

Letztlich ist alles (auch die komplexen Energien und die dinglich erscheinenden Qualitäten) von dem selben *Qi* (von der selben *Substanz*) erfüllt.

Das *Qi* (die Substanz) ist somit das, was alles erfüllt und alles im „Dasein“ konkret miteinander „verbindet“.

Alles was „da ist“, das ist aber als „konkrete Essenz“ (als konkretes *Li*) eine Wandlung von ordnenden und zusammenhaltenden individuellen (aber wandlungsfähigen!) konkreten Energie-Mustern (Sosein), die als „Spielraum“ (als zentriertes Feld) ein Ganzes (*Soheit*) sind.

V.

Man kann das Ganze (als das *Taiji*) aber auch in mehr als zwei Polaritäten auseinandergelegt denken.

Dies vor allem dann, wenn man die schon auseinandergelegten „Eigen-Essenzen“ in ihrer konkreten Funktion, Verschiedenes zu umfassen, ganz ähnlich wie die „Essenz des *Taiji*“ auffasst.

Um sich dem Gedanken der Dreiheit (*Taiji, Yin, Yang*) auch von einer anderen Seite her zu nähern, könnte man sich (wie schon angedeutet) beim Entstehen von „komplexen Energien“ auch zwei polare Prozesse denken, und diese unterschiedlichen aber zusammenwirkenden Prozesse mit dem Gedanken von *Yin* und *Yang* verbinden.

Der eine Prozesse würde dann „vom Ganzen zu seiner Gliederung“ laufen, der andere würde dagegen „selbständige Teile zu einem Ganzen zusammensetzen“:

- den Prozess „vom Ganzen zu seinen Gliedern“ könnte man „holistisch“ nennen, weil hier das Ganze als *Holon* seiner Gliederung vorangeht;
- dies im Gegensatz zum „systemischen Zusammensetzen von Teilen“ zu einem neuen Ganzen als einem *System*.

Nun könnte man sich diese beiden Prozesse ebenso polar (auf einander angewiesen und im Gegeneinander miteinander wirkend) vorstellen, so wie *Yin* und *Yang*.

Wir würden dann bekommen:

- einerseits die unmittelbar „holistische Gliederung“ in Primzahlen, die für den Gedanken der Dreiheit relevant ist;
- und andererseits die „systemischen Kombinationen von Teilen“ zu jeder Zahl (bzw. zu jeder „An-Zahl“, die dann, durch eine „Synthese“ zu einem System geworden, als ein Ganzes erst eine „Zahl“ ergibt.).

Zu jedem dieser beiden Prozesse gibt es nämlich auch jeweils den Gegensatz in sich:

- der innere Gegensatz zum „holistischen Einfalten in mehrere Ganze als Glieder“ wäre dann die „Synthese von mehreren selbständigen Ganzen zu einem umfassenden Ganzen“;
- während der innere Gegensatz „zum systemischen Kombinieren von Teilen“ das „Aufbrechen eines Ganzen“, in isoliert nebeneinander freigesetzte „ganze Teile“ wäre. Diese „ganzen Teile“ bewegen sich dann ohne ein umfassendes Ganzes „chaotisch“. Diese „Fragmente“ begegnen sich eben ohne Ordnung als freigesetzte Teile. Dies bedeutet für das „sie jeweils umfassende Ganze“ aber jeweils den „Tod“.

Beim Aufbrechen eines Ganzen in „Teile“ müssen wir:

- den „kontrollierten Zerfall“, wie er bei einer chemischen Analyse, d.h. bei einer gedanklichen Analyse, herbeigeführt wird;
- vom nekrotischen Zerfall einer Paralyse unterscheiden.

In beiden Fällen erleidet aber letztlich das „träge Ganze“ seinen „Tod“. So sind auch unsere „Begriffe“ freigesetzte „Teile“ eines sie jeweils umfassenden Ganzen, in dem sie als „Glieder“ einen „Sinn“ hatten. Durch ihr Kombinieren tragen sie durch ihre „eigenen Bedeutungen“ dazu bei, denn „Sinn“ einer Aussage gedanklich darzustellen.

Dieser Sinn muss aber als ein „Ganzes“ erst „verstanden“ (d.h. als „*Soheit*“ geschaut) werden.

Es bedarf daher des „Sprunges“ der „Synthese des Verstehens“.

In diesem „Sprung“ wird das im Satz „denkend“ erzeugte „Muster logisch verknüpfter Teile“ zu einem „Ganzen“ (zur „*Soheit*“). Erst in diesem Ganzen werden dann die „logisch verknüpften Teile“ zu „sinnvoll verbundenen Gliedern des Ganzen“.

Diese „sinnvoll verbundenen Glieder des Ganzen“ machen wiederum das „Sosein“ des Ganzen sichtbar.

Alle vorher genannten Prozesse bilden eine Einheit, die man in einer Theorie auch abbilden könnte. Einseitige Theorien schieben nämlich immer mehr Fragen vor sich her, als eigentlich nötig wäre:

- Theorien, welche die Welt aus dem „Chaos“ entstehen lassen, gehen nämlich von „Zerfalls-Produkten“ aus und lassen daher die Frage offen, was eigentlich zerfiel und wer oder was in dieses Chaos dann die „Ordnung“ bringt;
- jene Theorien dagegen, die alles „organisch“ aus einem Ganzen „holistisch“ entstehen lassen, bleiben wiederum die Antwort auf die Frage schuldig, woher der Tod und das Chaos in der Welt eigentlich kommen. Sie müssen dann auch notwendig davon

ausgehen, dass absolut alles mit allem (einem Kosmos entsprechend) miteinander wechselwirkt.

Dieser Absolutheits-Gedanke macht dann aus allem ein grenzenloses Wirken. Da gibt es dann kein „Verlaufen in der Ferne“. Selbst der Flügelschlag eines in weiter Ferne flatternden Schmetterlings kann dann unter bestimmten zufälligen Umständen (eine in der Theorie sich ereignende) Katastrophe auslösen, die dann „überzeugend“ in die tatsächliche Welt projiziert wird.

Auch die gedankliche Ausrede, dass das Geschehen in der Welt ein „übermenschlich-menschenähnlicher Gott“ mit seinem Allwissen, seiner schöpferischen Allmacht und seiner unendlichen Güte weise geregelt habe und/oder immer wieder bis in alle Ewigkeit regeln werde, kann offensichtlich nicht jeden gedanklich beruhigen.

VI.

Wenn wir nun das holistische Einfalten weiterverfolgen, dann können wir in der Literatur Berichte über eine Reihe von primzahligen Gliederungen finden, zum Beispiel in drei, fünf oder sieben polare Glieder, die sich alle zueinander wie *Yin* und *Yang* verhalten und im *Taiji* ihre Einheit finden.

Es handelt sich dabei um mehrere unterschiedliche Glieder, die trotz unterschiedlicher „Eigen-Wesen“ in ihrer „umfassenden Essenz“ eine wirkende Einheit bilden und substanziell das Selbe sind.

In der inneren Erfahrung können wir dies gut nachvollziehen.

In unserer inneren Erfahrung können wir uns, wie schon angemerkt, jenem einzigartigen Gebiet der objektiven Natur zuwenden, das wir nicht nur von außen, sondern auch unmittelbar von innen kennen:

- dieses einzigartige Gebiet der objektiven Natur sind wir selbst in unserem eigenen leiblichen Bewegen.

Auch hier können wir unterschiedliche Dreiheiten ins Auge fassen.

Dabei können wir auch erlebend nachvollziehen:

- wie diese unterschiedlichen Etwas eine Einheit bilden;
- wie sie letztlich ein und das Selbe (die selbe „Substanz“) sind;

- wie sie zusammengehörend am Wirken einer sie „spezifisch umfassenden“ Essenz teilhaben;
- wie dies geschieht, trotz ihres unterschiedlichen Wirkens (trotz ihres unterschiedlichen tatsächlichen Eigen-Wesens, trotz ihrer unterschiedlichen „Eigen-Essenz“).

Wir können uns zum Beispiel selbst in der „Einheit unseres Gewahrens“ differenziert beachten und dadurch unser inneres Geschehen, dem Tatsächlichen nachgehend, „gliedern“:

- in unsere Aufmerksamkeit (*Shen*, Achtsamkeit, Verbinden, Widerspiegeln, Einssein, Lieben, Dasein),
- in unsere Emotionalität (*Xin*, Herz, Mut, Wille, Mächtigkeit, Bewerten, Wertsein)
- und in unser Vorstellen (*Yin*, Bewusstsein, Denken, Wissen, Wort, Gedächtnis).

Wir können dabei „unmittelbar gewahren“, wie wir durch das Zusammenspiel dieser Dreiheit (die eine Einheit bildet) uns:

- einerseits durch unsere Achtsamkeit (*Shen*) uns selbst als eigene Tatsache (*Jing*) zu Bewusstsein (*Yi*) bringen;
- andererseits (unseren Vorstellungen entsprechend, *Yi* entsprechend) die in unserer Emotionalität (*Xin*) in besonderer Weise „gesammelte“ Kraft *Qi* gezielt in unserem Körper, einer Ordnung (*Li*) gemäß, regulieren können.

Es geht hier um ein Zusammenspiel:

- unseres verbindenden und widerspiegelnden „Geistes“ (Achtsamkeit, Liebe, *Shen*);
- mit unserem widergespiegelten „Wissen“ (*Yi*);
- im Dienste unseres den Tatsachen (*Jing*) „gerecht“ (*Li*) werdenden „krafterfüllt-mächtigen Wollens“ (*Xin*).

Die Frage danach, was früher und was wichtiger sei: *Shen*, *Xin* oder *Yi*, ist in dem hier vorgetragenen Gedankengang eine müßige Frage.

Denn dieser Gedankengang geht ja davon aus, dass das *Taiji* (als eine Einheit) sich auf einen Schlag in „Drei“ gegliedert und sich als „Essenz“ (als *Li*) dabei selbst geschaffen hat, bzw. sich immer wieder schafft. Es gilt hier das Selbe wie bei der Gliederung des *Taiji* in die Zweiheit von *Yin* und *Yang*.

Aus christlicher Sicht beschrieb PIERRE ABAELARD (1079-1142), ein abendländischer Denker, der zur Zeit der chinesischen SONG-PHILOSOPHIE (960-1127) lebte, das innere Zusammenwirken:

- von *Shen* (Geist, widerspiegelnde Achtsamkeit, verbindender Liebe, Einssein, Dasein);
- mit dem *Xin* (Herz, Emotionalität, Mut, mächtiger Wille, gerechtwerdendes Bewerten, Wertsein);
- und dem *Yi* (Bewusstsein, Denken, Wissen, Wort, Gedächtnis);

in der Weise, die sichtbar macht:

- wie *Shen* (der formlose kräftige Geist, die liebende Güte) durch das *Xin* (durch das Herz, durch die Emotionalität, durch den mächtigen Willen) entzündet;
- und durch das *Yi* (durch das differenzierte Wissen, durch die vernünftige Weisheit) geleitet wird.

ABAEALARD schrieb:

„Der Affekt der Güte Gottes geht im Ausgang von der Macht unter Anleitung der Vernunft zu einer Wirkung über.

Wenn die Macht, die hervorbringt, ausbleibt, wird auf den Affekt kein Effekt folgen.

Wenn andererseits keine weisheitliche Planung den Effekt reguliert und koordiniert, gibt es keinen vernünftigen Effekt.

Überdies braucht man sich für das, was umsichtslos realisiert wird, nicht erkenntlich zu zeigen, noch sollte für Gnade oder ein Gut gehalten werden, was ohne feine Unterscheidung getan wird.“ (S.247)

VII.

PIERRE ABAELARD befasste sich auch intensiv mit dem Verhältnis von „Substanz“, „Essenzen“ und „Propria“. Dies tat er insbesondere im Anliegen, den christlichen Trinitäts-Gedanken in eine klare Sprache zu bringen.

Er ging dabei, ganz ähnlich wie das traditionelle chinesische Denken, vom Wesen einer Zweiheit (*Yin* und *Yang*) aus.

Er schrieb¹⁰:

¹⁰ PETER ABAELARD: *„Theologia Summi boni – Tractatus de unitate divina“* („Abhandlung über die göttliche Einheit und Dreieinigkeit“. Übersetzt von. URSULA NIGGLI). Hamburg 1991, ISBN 3-7873-1022-3.

„Wir wollen nun die Vielheit zweier Relationsbegriffe als ein Ganzes ins Verhältnis zu den Begriffen für sich setzen, z.B. die Vielheit ‚Herr und Knecht‘ ins Verhältnis von ‚Herr‘ oder ‚Knecht‘. Weder ‚Herr‘ noch ‚Knecht‘ scheint früher zu sein als die Vielheit, mit der sie notwendig zugleich Sein haben. Kann es doch den Herrn nicht geben, wenn es nicht zugleich mit ihm den Knecht gibt. Deshalb sind, wenn der Herr existiert, beide notwendig zugleich, was bedeutet, es gibt die Vielheit als eine solche.“ (S. 169)

Und in Bezug auf die christliche Dreieinigkeit merkte er an:

„Der Vater ist ‚nicht ein anderes‘ (non aliud) als der Sohn und der Heilige Geist, und der Sohn ‚nicht ein anderer‘ als der Heilige Geist. Nicht gibt es, ich betone, der Natur nach ein anderes, weil jede dieser drei Personen **dieselbe** göttliche Substanz ist.“ (S. 87)

„Fazit: Die göttliche Substanz ist absolut singulär und unik. In ihr gründen die drei Personen dergestalt, dass jede Person von der gleichen Substanz wie die andere ist.“ (S. 95)

„Der Vater hat seinen Namen nur daraus, dass er **mächtig** ist; der Sohn daraus, dass er **unterscheidend**, d.h. mächtig zur Unterscheidung ist; der Heilige Geist daraus, dass er **gütig** ist.“ (S. 143)

„Wenn wir nun genauer ausführen möchten, was [der Ausdruck] ‚Person in Gott‘ meint:

Er bedeutet präzise soviel, wie wenn wir sagen, dass er **entweder** Vater ist, d.h. mächtig, **oder** Sohn, d.h. weise, **oder** Heiliger Geist, d.h. gütig.

[Andererseits] bedeutet ‚Gott ist drei Personen‘: Er ist Vater **und zugleich** Sohn **und** Heiliger Geist.

Der Vater, der Sohn und der Heilige Geist sind ‚drei voneinander gesonderte Personen‘, meint schließlich: **Keine** von ihnen impliziert im Wechsel dergestalt die andere, dass er insofern, als er Vater ist, d.h. mächtig, Sohn ist, d.h. unterscheidungskräftig, und umgekehrt, oder dass er insofern, als er Vater ist Heiliger Geist ist, d.h. gütig, und umgekehrt, oder dass er insofern, als er Sohn ist, Heiliger Geist ist, und umgekehrt.“ (147)

VIII.

Wenn wir nun begrifflich:

- den „Heiligen Geist“ als die verbindende Güte, als die einseiende Liebe und seinen „Affekt“ als „Kraft“ mit „Shen“ zusammendenken;

- den energisch mächtig seienden, krafterfüllten und gerecht werdenden „Vater“ mit „Xin“ und „Li“;
- und den unterscheidungskräftigen und wissenden „Sohn“ mit „Yi“

dann ergibt sich eine ähnliche Dreiheit unterschiedlicher „Eigen-Essenzen“ (Eigen-Wesen, *Propria*):

- die in ihrem „umfassenden Wesen“ (in der „umfassenden Essenz des tätigen Gewahrens“) eine Einheit bilden;
- und von der selben „Substanz“ (*Qi*) erfüllt sind.

Um die Dreiheit unterschiedlicher „Eigen-Essenzen“ (*Propria*) als eine Einheit zu erklären, bedarf es gedanklich:

- einer zu „Grunde“ liegenden „Substanz“, die alle drei „Eigen-Essenzen“ als „Dasein“ erfüllt;
- und einer werdenden „umfassenden Essenz“, an der die „Eigen-Essenzen“ konkret teilhaben.

An die Stelle der „Substanz“ können wir nun begrifflich das „Qi“, für die verschiedenen unteilbaren aber gliederbaren „Essenzen“ das „Li“ setzen.

PIERRE ABAELARD brachte zu dieser wichtigen Unterscheidung von „Substanz“ und „Essenz“ folgenden Gedanken:

„Es bedarf einer folgenreichen und tiefangelegten Unterscheidung, damit die singuläre Identität der Substanz und die unteilbare Einheit der Essenz nicht zum Hindernis für die Verschiedenheiten der Personen gereicht, oder umgekehrt die Verschiedenheit der Personen zum Hindernis für die Singularität der Substanz:

- Gott ist **ineins** nur einer in der Singularität der Substanz;
- und er ist dreifältig in der Unterscheidung dreier Personen.“ (S. 97)