

Bochumer Berichte

Herausgegeben von der
**Bochumer Arbeitsgruppe
für
Sozialen Konstruktivismus
und
Wirklichkeitsprüfung**

Heft Nr. 2

November 1994

PDF-Version: April 2000

Holger Wyrwa

Zen und Konstruktivismus

**Zur konstruktivistischen Prozeß-Erfahrung
und zur Satori-Erfahrung im Zen**

Zu dieser Reihe

In der Reihe **Bochumer Berichte** veröffentlichen wir empirische und theoretische Arbeiten, die in der Nähe jener sozial-konstruktivistischen geistigen Beete und Felder gesät und geerntet worden sind, die von der Bochumer Arbeitsgruppe bestellt werden. Mit unserer „roten“ Reihe wollen wir solche Schriften zugänglich machen, deren AutorInnen unseren geschmacklichen Vorlieben nahestehen oder sogar von unseren Erkenntnissen und Erzeugnissen genascht haben. Die **Bochumer Berichte** geben uns die Gelegenheit, einige Früchte feilzubieten, deren Anbau auf den großen und weiten Feldern der Bochumer Arbeitsgruppe bisher nicht oder nur mit geringen Erträgen gelungen ist, und die in kleineren Beeten zu kultivieren, sich geneigte FreundInnen der Bochumer Arbeitsgruppe zur Aufgabe gemacht haben. Zur Würdigung ihres Beitrages nennen wir – entgegen unserer sonstigen Gepflogenheit – auch die Namen der AutorInnen.

Inhaltsverzeichnis

Statt einer Einleitung: Andeutungen	3
1 Einführung in Zen	4
1.1 Zum Zen oder Die Abstraktion des Nicht-Abstrahierbaren	4
1.2 Zum Satori oder Die Erleuchtung als Scheißstock	5
1.3 Zur Ich-Losigkeit oder Die „Struktur“ der Ungebundenheit	8
2 Einführung in die konstruktivistische Prozeß-Erfahrung	10
2.1 Zur Prozeß-Erfahrung oder Die Prozessualität des selbstreferentiellen Ichs	10
2.2 Zum ich-losen Subjekt oder „Einer Keiner Hunderttausend“	13
3 Die Prozeß-Erfahrung im Vergleich zur Satori-Erfahrung	16
3.1 Zur Wirklichkeit oder Der Tanz um das verlorene Kalb	16
3.2 Zur rekursiven Ich-Zeit oder Alle Vögel sind noch da	17
3.3 Zur Sprache oder „Nicht das Wasser, sondern die Brücke fließt“	20
3.4 Zur Subjekt-Objekt-Trennung oder Die Hochzeit der Unberührbaren	23
3.5 Zur Vergleichbarkeit der Satori- und Prozeß-Erfahrung oder Der Parcours des Unsagbaren	24
4 Abschließende Vorbemerkung	27
4.1 Zur Selbst-Organisation oder Die unbekannte Struktur des Irgendwie	27
4.2 Zur Auslöschung des Ich oder Ohne Fleiß kein Preis	28
Literaturverzeichnis	30

Statt einer Einleitung: Andeutungen

Zen und Konstruktivismus? Gegensätze, die auf der Überholspur kollidieren? Die Unvereinbarkeit von Intuition und Kognition? Oder vielleicht doch zwei parallele Wege, die zu einem ähnlichen Ziel führen? Dabei sind jeder Weg und jede daraus resultierende Erfahrung letztlich nicht miteinander vergleichbar. Sie sind individuell und damit Legion, ganz gleich unter welchen Namen man schließlich sein Leben signiert.

Der Unterschied zwischen Zen und Konstruktivismus ist elementar. Auf der einen Seite: die erkenntnistheoretischen „Einsichten“ des Zen, die auf der zen-spezifischen Intuition basieren. Auf der anderen Seite: die konstruktivistische Erkenntnistheorie, die auf kognitiven Reflexionsprozessen basiert. Damit könnte man es bewenden lassen. Punktum. Doch wie läßt es Robert MUSIL seinen Thomas in dem Stück „Die Schwärmer“ sagen:

„Ich will nur behaupten, was niemand bestreitet, daß du ein tüchtiger Mensch bist, der sich eine solide Grundlage schaffen muß! Ich will gar nichts anderes behaupten. Du gehst auf einem ausgelegten Balkennetz; es gibt aber Menschen, die von den dazwischenliegenden Löchern angezogen werden hinunterzublicken.“ (Musil, 1981, S. 399–400).

Wo aber liegt die Verbindung zwischen Zen und Konstruktivismus? Wie ist das Geheimnis zu lüften? Kognitiv oder intuitiv? Wie erschreckend dualistisch formuliert! Verlassen wir also diese simplifizierende Zweiteilung des Lebens, und versuchen wir das Zen und den Konstruktivismus unter dem Blickwinkel der Erweiterung von Bezugsrahmen zu betrachten. Lernen oder erfinden wir zu sehen, wo eine konstruktivistische Prozeß-Erfahrung als Folge einer grundlegenden geistigen Umstrukturierung der Satori-Erfahrung im Zen nahezukommen vermag.

1 Einführung in Zen

1.1 Zum Zen oder Die Abstraktion des Nicht-Abstrahierbaren

Was ist Zen? Eine Antwort ist so falsch wie keine. Es gibt keine Antwort, die durch das gewöhnliche rationale Denken oder durch die Aktivierung intensiver Emotionen gegeben werden könnte. Über Zen reden, bedeutet, es zu verfehlen. Über Zen zu schweigen, bedeutet, sich davon abzuwenden.

Zen ist Ahnung. Man hat es nie. Zugegeben, man kann darin sein und werden; rekursiv verstanden natürlich. Aber Zen bleibt wie ein Schatten, ein ständiger Begleiter, der nie zu fassen sein wird. Allein der Versuch, ihn zu greifen, führt zu seiner Verflüchtigung, zum Verlust der Ahnung. Eine Ahnung liegt jenseits von Kontrolle und Sicherheit. Ein nicht weniger scheußlicher Gedanke für Rationalisten und Emotionalisten. Es ist ein Wähnen, ein Flüstern. Das Fest-Halten-Wollen ist das Problem der europäisch Denkenden. Das Klar-Haben-Wollen ein weiteres und einen Beweis-Haben-Wollen ein drittes. Aber genug der mystischen Andeutungen. Denn immerhin ist es zumindest ansatzweise möglich mit Hilfe des Verstandes und seines Mediums, der Sprache, eine erste oberflächliche Ahnung von Zen zu vermitteln. Solange wir uns jedoch auf diese Weise um ein Zen-Verständnis bemühen, wird Zen nie mehr sein als eine Mauer, die zwar notdürftig beschrieben, aber nicht überwunden werden kann. Erst wenn man hinter die Mauer zu blicken vermag, wird erkennbar, daß es so etwas wie eine Mauer eigentlich nicht gegeben hat, daß ein Vor-Der-Mauer-Stehen und Ein-Über-Die-Mauer-Blicken zur bloßen Bedeutungslosigkeit wird. Doch werden wir im folgenden – ungeachtet dieser Ermahnungen – den Weg des diskursiven (schlußfolgernden) Denkens beschreiten. Gehen wir also systematisch vor, d. h. reduktionistisch, dualistisch und nominalistisch. Verweilen wir ein wenig dabei, Zen auf diese Weise zu betrachten. Die LeserInnen werden noch früh genug in den Stand der Verwirrung gebracht werden.

Zen als eine spezielle Form des Buddhismus grenzt sich gegen jene buddhistischen Richtungen ab, die mehr intellektualistisch orientiert sind (Izutsu, 1986, S. 7 f). Zen hingegen nimmt für sich in Anspruch, den Geist Buddhas *unmittelbar* zu erfassen, ohne dabei mittelbar auf Operationen rationaler und emotionaler Prozesse zu basieren oder darauf zurückgreifen zu müssen. Diese Zen-Erfahrung sprengt den Rahmen des allgemein menschlichen Begreifens derart, daß ein Erfassen der Spezifität des Zen nur durch eine radikale Aufgabe des gewöhnlich differenzierenden Denkens und eines nicht weniger radikalen Verzichts auf die Trächtigkeit von Emotionalität möglich ist. Dies beinhaltet dabei nicht eine Auslöschung von Verstand und Gefühl als Ausdruck des Menschseins, aber beide Erkenntnisformen – die rationale wie die emotionale – versperren den Weg zum Zen. Der dem Zen angemessene Weg ist eine im europäischen Kulturkreis eher vernachlässigte Form der Erkenntnis: die intuitive.

Der Weg zum unmittelbaren Erfassen des Buddha-Geistes, der Buddha-Natur, der Selbst-Natur, der Wesensschau – Begriffe, die alle nur Synonyme für die eine Befreiung des Geistes aus dem Kreislauf der Täuschungen und des Leidens sind – liegt im Begriff „Zen“ selbst. Zen ist die japanische Übersetzung des chinesischen Ch’an, was wiederum eine Übersetzung des Sanskritwortes Dhyana ist, was „Meditation“ bedeutet. Das Erfassen der Selbst-Natur vollzieht sich im Zen auf dem Wege eines meditativen Intuitionismus (Enomiya-Lassalle, 1986, S. 192). Dies bedeutet, daß die absolute Wahrheit des Zen nicht durch dialektisches Denken oder durch einen Akt des Glaubens erfaßt werden kann, sondern nur durch intuitive Erfahrung. Mit Hilfe des Zazen, der Zen-Meditation, soll diese Erfahrung, die als Satori (jap. Erleuchtung) oder Kensho (jap. Wesensschau) bezeichnet wird (siehe dazu auch: Enomiya-Lassalle, 1986, S. 104 f), vorbereitet werden. Dabei handelt es sich bei der Zen-Meditation nicht um eine objektbezogene Meditation, wie z. B. die Ausrichtung und Konzentration auf einen Gegenstand, auf Musik, ein Wort, sondern um eine innenbezogene Meditation, die den Geist zur Beruhigung bringen und den Fluß zielgerichteter Gedanken unterbrechen soll. Wichtig ist jedoch, in diesem Zusammenhang zu beachten, daß das Ziel der Zen-Meditation nicht die Gedankenstille und das Verharren in einem Zustand geistiger Unbewegtheit ist. Es geht nicht darum, dem Fluß der Gedanken eine qualitätslose Leere entgegenzusetzen, sondern aus der Meditation soll schließlich eine

Seinsqualität erwachsen, die im Satori gipfelt und den Menschen von dem Ausgeliefertsein und der Abhängigkeit von Ich-Gebundenheit befreien soll.

Der traditionellen Form der Aktivität des Suchens, des Sich-Bemühens, des Etwas-Erreichen-Wollens von einem, wie auch immer gearteten, Ziel steht im Zen das absichtslose Meditieren gegenüber, einem Nicht-Anhaften an Gedanken und Gefühlen, aber auch nicht einem Anhaften am Nicht-Haften. In der Zen-Meditation kommen und gehen die Gedanken, ohne daß man ihnen hierbei Aufmerksamkeit schenkt.

Aber es wäre ein Fehler, Zen nur als eine Form von Meditation oder als Nur-Meditation zu bezeichnen. Zen, Alltag und Satori sind letztlich nicht voneinander trennbar. Zen gewinnt erst dann seine ganze Bedeutung und Qualität, wenn es zum Satori-Erlebnis gekommen ist und dieses in den Alltag zurückwirkt. Zen ist demnach mehr als nur Meditation. Eigentlich ist sogar selbst die Bezeichnung „Zen“ irreführend, da sie impliziert – jedenfalls für den Zen-Anfänger –, das etwas Zen ist und etwas anderes nicht Zen ist. Damit ist wieder eine sprachliche Dualität geschaffen, die es im Zen jedoch gerade zu durchbrechen gilt. Zen wirkt und umfaßt hingegen das ganze Leben, bis in die kleinsten Einzelheiten des Alltags hinein. Eine Geschichte mag dies etwas verdeutlichen:

„[...] Inayat Khan erzählt eine Hindhu-Geschichte von einem Fisch, der zur Königin der Fische ging und fragte: ‚Ich habe immer vom Meer gehört, aber was ist das, dieses Meer? Wo ist es?‘ Die Königin der Fische erklärte: ‚Du lebst, bewegst dich und hast dein Sein im Meer. Das Meer ist in dir und außerhalb deiner, du bist aus Meer gemacht, und du wirst im Meere enden. Das Meer umgibt dich als dein eigenes Wesen.‘“ (Reps, 1980, S. 207)

1.2 Zum Satori oder Die Erleuchtung als Scheißstock

Absichtsloses Ziel des Zen ist die Erleuchtung, das Satori. Satori ist die Substantivierung des japanischen Verbs „*saturo*“, was soviel wie „erfassen“, „bewußt sein“, „begreifen“ bedeutet. Die Satori-Erfahrung muß auf persönlichem Erleben aufgebaut sein. Dabei ist sie nicht das Ergebnis eines wie auch immer gearteten kognitiven Reflexionsvorganges. Satori basiert auf Intuition. Dabei ist es nicht die zu Intuition verdichtete Erfahrung, z. B. die eines Experten, welche auf Wissen und damit auf rationalen und emotionalen Prozessen basiert. Die zen-bezogene Intuition hingegen erfaßt die Totalität und Individualität aller Dinge. Es ist die direkte Erfahrung der Wirklichkeit schlechthin. Satori ist der blitzartige Übergang von einer Erkenntnisform in eine andere, deren Totalität und Individualität nicht sprachlich als rationale oder auch emotionale Form ausdrückbar ist. Man könnte es damit vergleichen, als falle von einem Augenblick zum anderen eine bisher bestehende Weltsicht radikal in sich zusammen, löse sich von allen Beschränkungen (Raum, Zeit, etc.) und verdichte sich zu einem einzigen Punkt, zu einem zentralen Sein, das kein Innen und kein Außen mehr kennt. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, Leben und Tod, Erleuchtung und Nicht-Erleuchtung, Denken und Nicht-Denken, Haftung und Nicht-Haftung, kurz alle Gegensätze, heben sich in einem blitzartigem Erkennen auf.

Dieser prosaische Beschreibungsversuch mag grob den Moment der Erleuchtung skizzieren. Dabei ist das unmittelbare Erfassen der Selbst-Natur nicht Basis für weltabgewandte mystische Betrachtungen oder metaphysische Spekulationen. Ganz im Gegenteil wird der Bezug zum Alltag nicht verloren, ja die Auswirkungen des Satori beziehen sich gerade auf den Alltag, mit seinen ganz gewöhnlichen Handlungen. Einige Zen-Geschichten mögen dies ein wenig verdeutlichen. Sie geben jeweils kurze Mondos (z. B. Frage-Antwort-Situationen zwischen einem Meister und einem Schüler), die auch als Koans verstanden werden können, wieder:

„Ein Mönch sagte zu Joshu: ‚Ich bin soeben im Kloster angekommen. Bitte unterrichte mich.‘ Joshu fragte: ‚Hast du deinen Reisbrei gegessen?‘ Der Mönch antwortete: ‚Ich habe gegessen.‘ Joshu sagte: ‚Dann wasche deine Schale aus.‘ In diesem Augenblick wurde der Mönch erleuchtet.“ (Reps, 1980, S. 124)

„Ein Mönch fragte Tozan als er Flachs abwog: ‚Was ist Buddha?‘ Tozan sagte: ‚Dieser Flachs wiegt drei Pfund.‘“ (Reps, 1980, S. 134)

„Ein Mönch fragte Ummon: ‚Was ist Buddha?‘ Ummon antwortete: ‚Ein Scheißstock!‘“ (Shibayama, 1988, S. 192)

[SHIBAYAMA gibt zum „Scheißstock“ folgende Definition: „[...] es ist schwer zu sagen, welche die richtige ist. Einige sagen, es handle sich um ein Bambusrohr-Instrument, das man im alten China benutzte, um Exkremate von der Straße aufzusammeln. Anscheinend verrichtete man in jener Zeit auf dem Lande seine Bedürfnisse im Freien. Auf jeden Fall ist er das schmutzigste und geringste Ding auf Erden.“ (1988, S. 193)]

Zen fußt immer im Gegebenen. Dies ist der zentrale Aspekt des Zen. Um es zu „begreifen“, bedarf es des Satori. Alles, was Zen ist, ist es nur vom Standpunkt des Satori aus. Eine hübsche Rekursivität. Lassen wir sie einfach bestehen. Aufzulösen ist sie nicht.

Es ist erstaunlich, aber diese „einfachen“ (unkomplexen) Antworten verkörpern den zentralen Aspekt von Zen. Nebenbei bemerkt: Ein Schüler, der mit diesen Antworten konfrontiert wird und jene Satori-Erfahrung aufgrund dessen erlebt, hat in der Regel einen langen Weg geistiger Transformationsprozesse hinter sich. Aus der Zen-Sicht geschieht dies blitzartig. Dies mag richtig sein. Aber es ist letztendlich der Endpunkt einer langen Entwicklung, der jahrelange Meditation (Za-Zen) und Auseinandersetzung mit dem Zen voraussetzt. Im Rinzaï-Zen, jener Sekte des Zen, die zusätzlich Koans verwendet, um den Geist des Schülers für die Zen-„Wirklichkeit“ zu sensibilisieren, wird die Sprache auf eine paradoxe Weise benutzt. Ein Koan ist im Zen die Darlegung der Zen-Erfahrung, eine Episode aus dem Leben alter Meister, ein Mondo oder ein Hossen (längeres Wortgefecht als beim Mondo), welche auf die Letzte Wahrheit hindeuten. Im Soto-Zen hingegen ist das Sitzen in der Meditationshaltung die vorwiegende „Methode“, um zum Satori zu gelangen. Hier wird der Geist des Schülers nicht zusätzlich durch Koans motiviert.

Aber versuchen wir, die seltsamen Antworten der Zen-Meister in den vorangegangenen Mondos ein wenig zu „verdeutlichen“. Versuchen wir es mit einer weiteren Geschichte:

Sitzen ein Zen-Meister, ein radikaler Konstruktivist und eine NLP-Trainerin am Tresen einer Bar. Der Barkeeper, ein ehemaliger Student der Philosophie, stellt ein Glas mit Southern Comfort auf den Tresen und stellt den drei Anwesenden folgende Frage:

„Ist dieses Glas mit Southern Comfort Wirklichkeit oder Illusion?“

Als erstes antwortet der radikale Konstruktivist:

„Das Nervensystem ist als Ganzes so organisiert, daß es zwischen Innen und Außen nicht unterscheiden kann. Aufgrund der operationalen Geschlossenheit des Gehirns...!“

Man läßt den Konstruktivisten ausreden. Nach etwa einer Stunde kommt die NLP-Trainerin zu Wort:

„Ich habe die Wahlmöglichkeit, das Glas mit Southern Comfort sowohl als Wirklichkeit, aber auch als Illusion zu sehen. Im übrigen werde ich noch zur Sicherheit mit meinen unbewußten Teilen kommunizieren, um zu entscheiden, welcher Antwort ich den Vorzug geben werde!“

Als letzter ist der Zen-Meister an der Reihe. Er nimmt das Glas, leert es mit einem einzigen Zug, stellt es wieder auf den Tresen zurück und antwortet:

„Das Glas ist leer!“

Da haben wir es wieder. Die rätselhafte Antwort eines Zen-Meisters. Geheimnisvoll. Irrational. Emotionsverloren. Intellektuelle TüftlerInnen, die jetzt mit einer philosophischen Analyse des Nichts oder der Leere beginnen wollen, seien gewarnt. Es bringt nicht das geringste. Stattdessen sollten sie die folgende Geschichte lesen. Sie wird noch ein wenig mehr zur Verwirrung beitragen.

Am nächsten Tag befinden sich der radikale Konstruktivist, die NLP-Trainerin und der Barkeeper bei einem Sesshin des Zen-Meisters. Er gehört im übrigen der Rinzaï-Sekte an. Im Dokusan, der persönlichen Begegnung zwischen Meister und Schüler, steht ein Glas mit Southern Comfort auf dem Boden. Keine Sorge, unser Meister wird bei den dreißig TeilnehmerInnen des Sesshins nicht jedesmal

seine Antwort demonstrieren. Dies könnte auf Dauer zu einer Verschleierung seiner zen-spezifischen Wahrnehmung führen.

Als erster betritt der radikale Konstruktivist den Raum.

Der Meister stellt die entscheidende Frage:

„Ist dieses Glas mit Southern Comfort Wirklichkeit oder Illusion?“

Der radikale Konstruktivist antwortet:

„Das Nervensystem ist als Ganzes so organisiert, daß es zwischen Innen und Außen nicht unterscheiden kann...!“

Der Zen-Meister, der sich noch gut an die detaillierten Ausführungen des Konstruktivisten vom gestrigen Abend erinnern kann, schneidet ihm das Wort ab und eröffnet ihm:

„Die Antwort ist falsch!“

Als nächste betritt die NLP-Trainerin den Raum. Ihr wird die gleiche Frage gestellt, und sie antwortet:

„Ich habe die Wahlmöglichkeit, das Glas mit Southern Comfort sowohl als Wirklichkeit, aber auch als Illusion zu sehen...!“

Bevor sie weiterreden kann, unterbricht sie der Zen-Meister und sagt:

„Die Antwort ist falsch!“

Der Barkeeper betritt den Raum. Auch ihm wird die gleiche Frage wie den beiden anderen gestellt.

Der Barkeeper lächelt weise. Er nimmt das Glas, leert es mit einem Zug, stellt es wieder auf den Boden und antwortet:

„Das Glas ist leer!“

Der Zen-Meister schüttelt den Kopf und entgegnet:

„Die Antwort ist falsch!“

Wie entsetzlich personenabhängig und situationsbezogen sind die Antworten und Reaktionen im Zen. Man könnte den Verstand verlieren (was im Zen ja auch beabsichtigt ist). Aber es gibt keine gültigen universellen Antworten im Zen. Stattdessen entwickeln sie sich im Augenblick – wie wir später noch sehen werden. Wie antwortet ein Zen-Meister, wenn kein Flachs da ist oder kein Scheißstock? Eine Antwort paßt für den Augenblick, wo Handeln, Nicht-Denken und Situation eins werden. Weder Dualismus noch Dialektik helfen hier. Ist die Situation vorbei, paßt die Antwort nicht mehr. Aber eigentlich kann man das in dieser Ausschließlichkeit nun auch wieder nicht sagen. Lesen wir dazu die folgende Geschichte vom Ein-Finger-Zen des GUTEI (etwa 9. Jahrhundert):

„Gutei erhob seinen Finger, wann immer man ihm eine Frage über Zen stellte. Ein junger Diener begann ihn darin nachzuahmen. Wenn jemand den Jungen fragte, worüber sein Meister gepredigt habe, so erhob er seinen Finger.

Gutei hörte von dem Unfug des Jungen. Er packte ihn und schnitt ihm den Finger ab. Der Junge schrie und lief davon. Gutei rief ihm nach und hielt ihn zurück.

Als der Junge seinen Kopf zu Gutei wandte, erhob Gutei seinen eigenen Finger. In diesem Augenblick wurde der Junge erleuchtet.“ (Reps, 1980, S. 121)

In einer anderen Variante der Zen-Geschichte hört sich der Schluß so an: *„Der Meister fragt seinen Schüler, was der Buddha ist. Der Junge hob seine Hand, um seinen Finger hochzuhalten. Aber da war kein Finger mehr. Der Junge wurde erleuchtet.“ (Izutsu, 1986, S. 61).*

Ich befürchte, daß die Verwirrung bei den LeserInnen auf ihrem vorläufigen Höhepunkt angelangt ist. Versuchen wir es also – für den Autor schweren Herzens, aber nichtsdestotrotz methodisch sinnvoll – mit einer diskursiven Analyse eines Koans.

„Eine Tempelfahne flatterte im Wind. Zwei Mönche diskutierten darüber. Der eine sagte, die Fahne bewege sich; der andere meinte, der Wind wehe. Sie diskutierten hin und her und konnten sich nicht einigen. Der Sechste Patriarch sagte: „Weder der Wind noch die Fahne bewegt sich. Es ist euer Geist, der sich bewegt.“ Die beiden Mönche waren von Ehrfurcht ergriffen.“ (Shibayama, 1988, S. 257)

Die Antwort des Sechsten Patriarchen Hui-neng (638–713) ist eine Antwort, die Ergebnis seiner Zen-Erfahrung ist. Diese Antwort kann jedoch auch rational oder „intuitiv“ verstanden werden. Für den Zen-Anfänger, der dieses Koan liest, spielt es sich zunächst einmal ausschließlich auf der diskursiven Ebene ab. Er versucht, hinter den Sinn der Aussagen der Mönche zu kommen und natürlich, was entscheidender ist, die Antwort des Sechsten Patriarchen zu verstehen. Jedes Verständnis des Koans auf dieser Ebene basiert auf dem vorherrschenden Erklärungssystem einer Kultur und einer Gesellschaft, dem diskursiven Denken, der Sozialisation, der Erziehung und den individuell unterschiedlichen kognitiven Verarbeitungsschemata. Ausgehend von einem Vorverständnis und einem biographisch determinierten Interpretationsschema wird das Koan von Zen-AnfängerInnen in ein bestimmtes Auslegungsverständnis hineingezwungen. So könnte die Antwort von Hui-neng auf dieser Ebene bedeuten, daß jedes Phänomen nur als Vorstellung besteht, es also nicht wirklich existiert. Alles ist eben nur eine Bewegung des sich etwas vorstellenden Geistes. Dies ist sowohl buddhistisches Gedankengut als auch das einiger europäischer Richtungen der Philosophie. Zwar ist an der Antwort Hui-nengs vom absoluten Zen-Standpunkt aus nichts auszusetzen, aber sie kann durch die hier besonders leicht gemachte Möglichkeit der Zurückführung auf die rationale Ebene und des „Verstehens“ auf dieser Ebene vollständig mißverstanden werden.

Allein die Vorstellung, was die Antwort bedeuten könnte, ist noch Ausdruck und Folge der Ich-Verhaftung. Das „Verständnis“ auf der diskursiven Ebene ist ein rein rationales Gedankenspiel, das existentiell nicht von Bedeutung ist.

Auf dieser Ebene ist das Verstehen des Koans, als intuitiv oder zeitlich-induktiv gewonnene Erfahrung noch an sie gebunden. Hier kann leicht die zu intuitiver Erkenntnis verdichtete Erfahrung eine Lösung vorspiegeln, die mit dem Koan nichts zu tun. Die Intuition basiert noch auf bestimmten Vorstellungsinhalten, obwohl sie sprachlich nicht mehr ausdrückbar erscheint. Das unterscheidende Denken ist bei der Lösung des Koans noch tätig.

Doch erst auf der intuitiven Ebene des Zen wird die Antwort: „Euer Geist bewegt sich!“ in seiner Totalität, jenseits des unterscheidenden Denkens, unmittelbar klar, wo es nichts mehr gibt, was hinterfragbar, interpretierbar und verstehbar ist. Es ist die spontane Reaktion auf ein Ereignis, nämlich die Diskussion der Mönche. Die Antwort ist nicht mehr als die Feststellung dessen, was in dem Augenblick in Hui-neng vorging, als er die beiden Mönche reden hörte. Er sagte: „Euer Geist bewegt sich!“ Das ist alles.

Aber was ist denn nun dieses Satori, wenn man es nicht aussprechen und nicht fühlen kann und nur im Handeln, das frei von Kognition und Emotion ist, erfahren kann. Sehen wir uns die wesentlichste Voraussetzung für das Erleben des Satori an: die Ich-Losigkeit.

1.3 Zur Ich-Losigkeit oder Die „Struktur“ der Ungebundenheit

Beginnen wir wieder mit einer Geschichte:

„Kasan wurde gebeten, die Totenmesse für einen hohen Beamten der Provinz zu halten. Er hatte niemals zuvor hohe Herren und Adlige getroffen, und so war er recht beunruhigt. Als die Zeremonie begann, schwitzte Kasan. Später, nachdem er heimgekehrt war, rief er seine Schüler zusammen. Kasan gestand, daß er sich noch nicht als Lehrer eigne, da er in der Welt der Namen jener Gleichheit in der Haltung verlustig gegangen war, die er innerhalb des abgeschlossenen Tempels besessen hatte. Dann legte Kasan sein Amt nieder und wurde der Schüler eines anderen Meisters. Acht Jahre später kehrte er erleuchtet zu seinen früheren Schülern zurück.“ (Reps, 1980, S. 63)

Als Kasan zu schwitzen begann, war er nicht mehr im Zen. Seine möglichen Erwartungshaltungen, z. B., ob die Messe von den hohen Beamten als gut oder schlecht beurteilt werden könnte, warfen ihn aus seiner Zen-Haltung hinaus. Er machte sich Sorgen um seine Wirkung auf andere. Daran war er verhaftet. Dies ist ein Aspekt der Ich-Verhaftung oder der Ich-Gebundenheit. Die Ich-Verhaftung

kann allgemein als ein Bewußtseinszustand bezeichnet werden, der die Summe unserer Erfahrungen und Einstellungen resultierend aus unserer spezifischen Biographie (Erziehung, Individuation, Sozialisation) und unserer rationalen und emotionalen Lerngeschichte widerspiegelt. Sie beinhaltet unsere Wünsche und Hoffnungen, unser Selbst-Bild, unser Welt-Bild, positive wie negative Erwartungshaltungen, die Abhängigkeit von unseren Stimmungen. Sie ist ferner das Sich-Klammern an die Deutungen unserer Welt in ihren Reduktionismen, Nominalisierungen etc., das Streben nach Dauerhaftigkeit (z. B. in der Liebe) und Unvergänglichkeit. Dem zugrunde liegt jenes ominöse Ich, die Zentralstelle und Summe unserer Identität, die unserem Denken, Fühlen und Handeln jene Unverwechselbarkeit des Seins gibt bzw. geben soll. Was wären wir ohne dieses Ich, das uns wie Klebstoff zusammenhält? Ein Wrack, ohne Bewußtsein, ohne Unterscheidung, herumirrend in einem Meer ohne Bezugspunkte? Oder erleuchtet? Wenn das so einfach wäre!

Der Buddhismus sagt bezüglich der Ich-Verhaftung deutlich, daß das Leben des Menschen darauf ausgerichtet ist, letztlich immer leidvoll zu sein. Dies bedeutet nicht eine durchgehende Präsenz des Leidens im Leben des Menschen, im Sinne von dauerndem psychischen Schmerz. Leiden bedeutet nicht nur, in Abhängigkeit von Gedanken und Gefühlen zu sein, die wie Ängste, Depressionen, Verlusterlebnisse, Trauer u. a. das Leben zur Qual machen können. Auch das Streben nach Glück, Freude, Liebe, Zufriedenheit u. ä. fallen unter das buddhistische Leidensverständnis, da sie immer schon ein Element der Sorge, der Trauer, des Leids enthalten. Zum einen führt das Sich-Sehnen nach Liebe und nach Glück wiederum zu Leid und Unzufriedenheit, wenn es unerfüllt bleibt. Zum zweiten führt das Erleben von Liebe und Glück zu dem Bestreben seiner Erhaltung und kann unter Umständen zu einem geradezu wahnwitzigen Streben nach Sicherung des Erreichten führen (z. B. der eifersüchtige Ehemann); und zum dritten führt es zum unausweichlichen Leid, wenn das Glück oder eine Liebe einen verläßt. Dies alles besagt nicht, daß Zen Freude, Glück, Liebe negiert, diese führen nur zu einem unendlichen Kreislauf des Leidens, wenn sie aus dem Zustand der Ich-Verhaftung resultieren. Entscheidend ist, nicht mehr abhängig zu sein von unseren Gedanken und Gefühlen, sich nicht von ihnen beherrschen und von ihnen (ver)führen zu lassen. Dies ist nur durch die Ich-Losigkeit möglich, wie sie z. B. im Satori verwirklicht wird. Der Austritt aus dem Kreislauf des Leidens ist das Nichtmehr-Streben-wollen nach etwas. Dies führt paradoxerweise gerade zu dem Zustand der Harmonie und der Gelassenheit, die im allgemeinen durch Anstrengung und Suche zu erreichen versucht wird. Die spezifische Ich-Struktur des Individuums ist es, die Satori verhindert. So schiebt sich zwischen das Erleben von Welt immer der Zensor des eigenen Ichs, der einen direkten Zugang zur Wirklichkeit – wie es gerade im Zen gefordert wird – unmöglich macht, so daß wir die Welt und uns nur indirekt, mittels rationaler und emotionaler Prozesse erleben können. Dies ist die indirekte Erfahrung der Wirklichkeit, die die „natürliche“ des Menschen ist. Es ist die Erfahrung der gemachten Umwege. Die Geschichte vom Tausendfüßler mag das ein wenig erläutern:

„Einst fragte man einen Tausendfüßler, wie er seine zahlreichen Füße so geordnet, ohne daß sie jemals durcheinandergerieten, bewegen könne. Sonderbarerweise konnte sich der Tausendfüßler von jener Zeit an nicht mehr bewegen, und schließlich starb er.“ (Shibayama, 1988, S. 185)

Der Augenblick der durcheinandergeratenen Beine des Tausendfüßlers steht stellvertretend für den Vorgang des diskursiven Denkens, des Denkens in Unterscheidungen und des unendlichen Kreislaufes von Gedanken. So ist dem Menschen das direkte Erleben der Wirklichkeit, wie es im Zen heißt, verwehrt.

In diesem Zusammenhang schreibt TAKUAN (1573–1645) im Brief über das Unbewegte Begreifen:

„Erleuchtung ist letzten Endes ganz ähnlich der Unwissenheit selber. In ihr gewinnst du deine ursprüngliche Unbefangenheit wieder. Bei deiner Schwertkunst weiß der Anfänger auch nicht, wie er das Schwert halten, wie er sich decken soll und so weiter. Darum ist er ganz frei von der Einstellung des ‚Einhaltens‘: wenn der Gegner zuschlägt, so pariert er einfach. Sobald er aber die Kunst zu erlernen anfängt und vielerlei über sie erfährt, so verliert er sogleich sein früheres Selbstvertrauen, sein Sinn

wird veranlaßt, an der und jener Stelle ‚einzuhalten‘, und er fühlt sich nicht mehr sicher. Wenn er jedoch Jahre hindurch seine Übung fortsetzt, so meistert er endlich die Kunst, er kümmert sich nicht mehr um das, was er früher gewesen ist [...], so ist der höchste Grad der Vollendung erreicht, sobald dein Herz sich nicht mehr darum kümmert, wie der Gegner zu treffen ist, und doch das Schwert in der wirksamsten Weise zu führen weiß, wenn du ihm gegenüberstehst. Du streckst ihn einfach zu Boden und denkst nicht daran, daß du ein Schwert in der Hand hältst und daß einer vor dir steht. Da ist kein Gedanke an Ich und Du mehr – alles ist Leere, der Gegner, du selbst, das gezückte Schwert und die schwertführenden Arme, ja sogar der Gedanke der Leere ist nicht mehr da. Aus solcher absoluten Leere entspringt die wunderbarste Entfaltung des Tuns.“ (in Suzuki, 1958, S. 49 f)

Nicht das „cogito ergo sum“ des Rene' Descartes ist hier gefragt, sondern das „agito ergo sum“ des D. T. Suzuki (Suzuki, 1987, S. 189). Das spontane Handeln im Augenblick ohne Unterscheidung führt zur totalen Einheit zwischen Körper und Geist. Dem gegenüber steht der differenzierte Handlungsbegriff der Psychologie, der auf Denken und Fühlen basiert (siehe dazu: Efran, 1992, S. 205; Ciompi, 1982). Aber ich denke, daß die LeserInnen aufgrund des Vorhergegangenen „verstehen“, was mit „Handeln“ im zen-spezifischen Sinne gemeint ist.

Das bis hierhin Zusammengestellte sollte einen kurzen Einblick in Zen geben. Es wurde *über* Zen gesprochen. Dies hat mit Zen selbst nur wenig zu tun. Darüber müssen sich die LeserInnen ständig im Klaren sein. Worte bringen einem Zen nicht näher. Das gleiche gilt im übrigen auch für das Schweigen. Was also bleibt?

„Ein Mönch fragte Fuketsu: ‚Ohne zu sprechen, ohne zu Schweigen, wie kann man da die Wahrheit ausdrücken?‘ Fuketsu bemerkte: ‚Ich erinnere mich immer an den Frühling in Süd-China. Die Vögel singen inmitten unzähliger Arten duftender Blumen.‘“ (Reps, 1980, S. 140)

2 Einführung in die konstruktivistische Prozeß-Erfahrung

2.1 Zur Prozeß-Erfahrung oder Die Prozessualität des selbstreferentiellen Ichs

Wer an dieser Stelle (2.1) eine Einführung in den Konstruktivismus erwartet haben sollte, sei nicht enttäuscht und auf die einschlägige Literatur zum Thema verwiesen. Ein konstruktivistisches Lese-Publikum wird vorausgesetzt, was den Vorteil hat, sofort ins Thema einsteigen zu können.

Die entscheidende Frage, die sich vor allen weiteren Ausführungen zu einer konstruktivistischen Prozeß-Erfahrung stellt, ist diese: Kann der Konstruktivismus als eine modifizierte skeptische Erkenntnistheorie im Sinne eines epistemologischen Solipsismus (Glaserfeld in Schmidt, 1987, S. 404) ein existentielles Element haben?

Wer internalisiert hat, daß Wirklichkeit eine Konstruktion des sie herstellenden Subjektes (in Abhängigkeit von sozialen Determinanten) ist, daß es demnach keine wirkliche Wirklichkeit, wie sie unabhängig vom Subjekt existiert, gibt, und wer diese Aussage wiederum nur als Konstruktion versteht, welche daraus resultierend zur totalen Bezugspunktlosigkeit im Denken, Fühlen und Handeln führt und diese Implikationen in seinen Lebensalltag aktiv integriert, für den ist konstruktivistisches Denken existentiell bedeutsam. Dies führt dazu, daß die eigenen Bezugspunkte (Ideen, Werte, Gefühle, Gedanken, Ideologien, Wissen, Glaubenssysteme etc.), die für das bisherige Denken, Fühlen und Handeln konstitutiv waren, aufgegeben bzw. radikal in Frage gestellt werden. Das bedeutet, daß die bisherige Sicht der Welt und die des eigenen Ich an Kontur und Konstanz verliert. Das Individuum distanziert sich vom: „Die Welt ist so“, „Er oder Sie ist so“, „Ich bin so“ und wendet sich der Möglichkeitsform zu: „Die Welt kann so sein“, „Er oder Sie kann so sein“, „Ich kann so sein“ (vgl. dazu: Schmidt, 1987, S. 43).

Dieses „Kann“ wiederum bezieht sich nicht auf die prinzipielle Unfähigkeit überhaupt etwas erkennen bzw. klassifizieren und unterscheiden zu können, sondern auf die „unzähligen“ Möglichkeiten, die Welt, andere Menschen oder sich selbst zu sehen.

Beschränken wir uns im folgenden diesbezüglich primär auf die Struktur des Ich. Unter der existentiellen Perspektive verliert das Ich an Stabilität und Form. Das Ich bildet keine Einheit, es verkörpert keinen Zustand, determiniert kein Bewußtsein, basiert nicht auf Eigenschaften und läßt sich nicht charakterisieren. Eine solche Auflösung einer bisher angenommenen und gelebten Ich-Stabilität würde STRINDBERG sicher gefallen. Bringt er doch in seinem Roman „Der Sohn einer Magd“ über den Charaktermenschen zum Ausdruck:

„Die Gesellschaft ehrt mit der Bezeichnung ‚Charakter‘ denjenigen, der seine Stellung gesucht und gefunden, seine Rolle übernommen, sich gewisse Gründe für sein Verhalten ausgedacht hat und nun endlich ganz automatisch danach handelt.

Dieser sogenannte Charakter ist eine äußerst einfache, mechanische Einrichtung. Er betrachtet die so verwickelten Verhältnisse nur unter einem Gesichtspunkt. Er hat sich entschlossen, sein ganzes Leben lang ein und dieselbe Ansicht über eine bestimmte Sache zu vertreten; und damit ihn keiner der Charakterlosigkeit bezichtigen kann, ändert er nie seine Meinung, so einfältig und unsinnig sie auch sein mag.“ (Strindberg, 1983, S. 236 f)

STRINDBERG entwarf nicht explizit eine Alternative dazu. MUSIL tat es. Er läßt den Walter in seinem Roman-Epos: „Der Mann ohne Eigenschaften“ diesen (Ulrich) so beschreiben:

„Du kannst keinen Beruf aus seiner Erscheinung erraten, und doch sieht er auch nicht wie ein Mann aus, der keinen Beruf hat. Und nun überleg dir einmal, wie er ist: Er weiß immer, was er zu tun hat; er kann einer Frau in die Augen schau; er kann in jedem Augenblick tüchtig über alles nachdenken; er kann boxen. Er ist begabt, willenskräftig, vorurteilslos, mutig, ausdauernd, draufgängerisch, besonnen – ich will das gar nicht im einzelnen prüfen, er mag alle diese Eigenschaften haben. Denn er hat sie doch nicht! Sie haben das aus ihm gemacht, was er ist, und seinen Weg bestimmt, und sie gehören doch nicht zu ihm. Wenn er zornig ist, lacht etwas in ihm. Wenn er traurig ist, bereitet er etwas vor. Wenn er von etwas gerührt wird, lehnt er es ab. Jede schlechte Handlung wird ihm in irgendeiner Beziehung gut erscheinen. Immer wird für ihn erst ein möglicher Zusammenhang entscheiden, wofür er eine Sache hält. Nichts ist für ihn fest. Alles ist verwandlungsfähig, Teil in einem Ganzen, in unzähligen Ganzen, die vermutlich zu einem Überganzen gehören, das er aber nicht im geringsten kennt. So ist jede seiner Antworten eine Teilantwort, jedes seine Gefühle nur eine Ansicht, und es kommt ihm bei nichts darauf an, was es ist, sondern nur auf irgendein danebenlaufendes „wie es ist“, irgendeine Zutat, kommt es ihm immer an. Ich weiß nicht, ob ich mich dir verständlich machen kann?“

„Doch“ sagte Clarisse. „Aber ich finde das sehr nett von ihm.“ (Musil, 1981, Band 1, S. 65)

An Stabilität, Sicherheit und Konstanz orientierte Individuen werden diese Eigenschaftslosigkeit eines Ich alles andere als nett finden. Sie werden damit eher Assoziationen des Chaos, der Haltlosigkeit und der Orientierungslosigkeit in Verbindung bringen. Sie favorisieren die Ordnung, die Struktur, die Reduktion. Oswald WIENER sieht dies folgendermaßen:

„wie, du nimmst dir vor die situation zu kontrollieren?, mit diesen nur hundert klötzen baust du dir alles vom leib. ich aber nehme was grade da ist, der stand der dinge entwickelt sich von selbst. beginn ein schiff zu bauen und es wird ein kleid daraus, hundert klötze sind dein freier wille, da musst du ja das kartenspiel für ein sinnbild des lebens halten.“ (Wiener, 1985, S. XXVIII)

Die Bezugspunktlosigkeit des Denkens (und damit sind Fühlen und Handlung eingeschlossen: siehe dazu: Efran, Lukens & Lukens, 1992, S. 205) und die interne Dynamik lebender selbst-reflexiver Systeme tragen zur Derealisation der von uns und von der Gemeinschaft geschaffenen Wirklichkeit bei. Bezugspunktlosigkeit bedeutet nicht nur, daß das durch seine Biographie strukturierte Ich selbst Maßstab (und verantwortlich) für seine jeweiligen Wirklichkeitskonstruktionen ist, ohne diese ontologisieren zu müssen. Es ist in seinem Denken immer auf sich selbst zurückgeworfen. Damit nimmt es ständig Bezug auf sich selbst, womit sich das Ich in allem selbstreferentiell verhält (siehe dazu Böse

& Schiepek, 1989, S. 122). Aber diese Selbst-Referentialität kann noch insofern als ein Bezugspunkt verstanden werden, solange das Ich Standpunkte (Zustände, diverse Seinskategorien) entwickelt, so sehr diese auch dem Aspekt der Konstruktion untergeordnet werden. Gehen Standpunkte jedoch in Fließpunkte über, d. h., wird ihre (mögliche) Veränderung als kontinuierliche oder diskontinuierliche Modifikation zugelassen und damit der für das Ich relevante Standpunkt lineal oder zirkulär bifurkatorisch, verliert sich jeder Rest eines Bezugspunktes.

Der Organismus als ein komplexitätsreduzierendes und damit Ordnung herstellendes System (Maturana, 1982, S. 52; Roth in Schmidt, 1992, S. 281 f) ist darüberhinaus jedoch kein auf eine bestimmte Ordnung und bestimmte Form der Komplexitätsreduktion festgestelltes Wesen (dies gilt hauptsächlich für den psycho-sozialen Wahrnehmungsbereich). Er kann durch die Fähigkeit der Selbst-Reflexion seine Standpunkte und Ein-Stellungen „jederzeit“ modifizieren (Wyrwa, 1994). So steht neben dem komplexitätsreduzierenden Aspekt des menschlichen Systems auch das der internen Indifferenzialität (Unbestimmtheit), was bedeutet, daß der Mensch aufgrund der Funktionsweise seines Gehirns in der Lage ist, eine Vielzahl von unterschiedlichsten Wirklichkeitskonstruktionen hervorzubringen. Infolge von Perturbationen, denen der Organismus ununterbrochen ausgesetzt ist, ist er in ständigen Modifizierungsprozessen begriffen (siehe dazu auch: 3.2.). Das Individuum als ein ständig lernendes System bildet zwar als ein induktiv operierendes System basale Verhaltensgewohnheiten aus, die jedoch nicht dazu Anlaß geben, diese als beispielsweise unveränderliche Charaktereigenschaften eines Individuums zu bezeichnen. Sie sind viel eher als Verhaltensgrundlagen zu verstehen, die durch unterschiedlichste Perturbationen modifiziert werden können (siehe dazu ausführlicher: Wyrwa, 1994).

PIRANDELLO drückt die Wandelbarkeit jeglicher Wirklichkeitsvorstellung in seinem Roman „*Einer Keiner Hunderttausend*“ so aus:

„[...] denn eine Wirklichkeit wurde uns nicht gegeben, gibt es nicht, sondern wir selber müssen sie uns erschaffen, wenn wir sein wollen; sie wird niemals ein und dieselbe für alle sein, ein und dieselbe für immer, sie ist vielmehr etwas Kontinuierliches und unendlich Wandelbares. Wenn uns auch unsere Fähigkeit, die Illusion zu entwickeln, daß die Wirklichkeit von heute die einzig wahre sei, aufrechterhält, so stürzt sie uns andererseits in eine bodenlose Leere, denn die Wirklichkeit von heute ist dazu bestimmt, sich uns morgen als Illusion zu enthüllen. Das Leben kennt keinen Abschluß. Kann keinen Abschluß finden. Wenn es morgen zu einem Abschluß kommt, ist es zu Ende.“ (Pirandello, 1986, Band 4, S. 76)

Läßt das Individuum diese innere Dynamik (Indifferenzialität) zu und zwar in der Art, daß es (über Perturbationen) sich als ständig modifizierend erlebt und diesen Modifikationen durch (ständige) Selbst-Reflexion Aufmerksamkeit schenkt, verliert das Ich letztlich jegliche dauerhafte Strukturierung. Das jeweilige Individuum hat nach theoretischer Erwägung der Bezugspunktlosigkeit und der Indifferenzialität die Wahl, sich ihnen auszuliefern oder sich auf „sichere“ Zentren des Denkens zurückzuziehen, eine distanzierte (am besten wissenschaftliche) Position dazu einzunehmen und sich nicht davon existentiell berühren zu lassen. Der andere Weg ist, den Sprung in die Bezugspunktlosigkeit und Indifferenzialität zu wagen, d. h. sich selbst als ein prozessuales Ich zu erfahren, das frei über sein Denken verfügt, ohne daran anzuhafte und ohne ihm einen mehr oder weniger ontologischen Stellenwert zu geben. Wer sich davon existentiell berühren läßt, verliert buchstäblich „den Boden unter den Füßen“. Das Individuum erlebt eine geistige Umstrukturierung, die nicht anders als ein „existentieller Sprung“ beschrieben werden kann und deren daraus resultierende Erfahrung sprachlich nicht mehr ausdrückbar ist. Es erfolgt keine Umschreibung unserer Lebensgeschichte, kein „Kontrollverlust“ bezüglich unseres Denkens, sondern eine totale Transformation unserer bisherigen für wichtig erachteten Bewertungs- und Deutungsschemata. Doch dazu später mehr.

Die Voraussetzung für diese Transformation ist jedoch die Auflösung des zustandsorientierten Ichs oder, anders ausgedrückt, die Auflösung der bereits an anderer Stelle beschriebenen Ich-Verhaftung. Dies verlangt, vom zustandsorientierten Ich zum ich-losen Subjekt zu werden und in diesem (dauerhaften) Werden zu verbleiben.

2.2 Zum ich-losen Subjekt oder „Einer Keiner Hunderttausend“

Die Auflösung des zustandsorientierten Ichs vollzieht sich über die existentielle Betroffenheit bei der Internalisierung der Bezugspunktlosigkeit und der Indifferenzialität. Diese Akzeptanz löst schließlich derartige selbstorganisatorische Prozesse aus (siehe dazu: 4.1), die zu einer neuen dynamischen Strukturierung des Ich führen. Dieses andere – noch näher zu umschreibende – „Ich“ wird nicht zur Einordnung in die diagnostische Kategorie der multiplen Persönlichkeit des DSM-III-R führen oder zur Patchwork-Identität (siehe dazu Keupp, 1988, S. 131 ff), denen allen noch das Klassifikationsmerkmal der mehr oder weniger klar zustandsorientierten Ich-Struktur anhaftet. Das ich-lose Subjekt innerhalb der Prozeß-Erfahrung ist keine Summe, kein Sujet und kein Substrat. Es ähnelt vielmehr dem „Ich“, das PIRANDELLO in seinem Roman „Einer Keiner Hunderttausend“ durch den Mund Gengé Moscardas beschreiben läßt:

„Leider hatte ich es nie verstanden, meinem Leben irgendeine Form zu geben; ich hatte nie mit Entschlossenheit eine bestimmte Art zu sein angestrebt, eine mir eigene und besondere, deshalb vielleicht, weil ich nie auf Hindernisse gestoßen war, die meinen Widerstandswillen hätten wecken können, den Willen, mich vor den andern und vor mir selber zu behaupten. Vielleicht lag dies an meiner geistigen Veranlagung, ich war stets bereit, das Gegenteil von dem zu denken und zu fühlen, das ich kurz zuvor gedacht und gefühlt hatte, das heißt, ich zerlegte, zergliederte das Gedachte und Gefühlte, indem ich unentwegt neue, oft gegenteilige Überlegungen anstellte. [...]

Und das war jetzt für mich daraus entstanden! Ich kannte mich überhaupt nicht, ich besaß für mich keine wie immer geartete Wirklichkeit, ich befand mich wie in einem dauernden Schmelzzustand, in einem sozusagen flüssigen, um und um formbaren Zustand; mich kannten die anderen, jeder auf seine Weise, je nach der Wirklichkeit, die er mir gab; jeder sah einen Moscarda, der nicht ich war, und ich war ja auch für mich selber ausgesprochen niemand. Es gab so viele Moscardas, wie es andere Leute gab, und alle diese Moscardas waren weit wirklicher als ich, der ich, wie gesagt, für mich selbst keine Wirklichkeit besaß.“ (Pirandello, 1986, Band 4, S. 53 f)

„[...] ach gäbe es doch meine Frau Wirklichkeit und Ihre Frau Wirklichkeit, ich will sagen, eine Wirklichkeit an sich, eine immer gleiche, unveränderliche. Es gibt sie nicht. Es gibt in mir und für mich meine Wirklichkeit: diejenige, die ich mir verleihe! und in Ihnen und für Sie Ihre Wirklichkeit, die Sie sich verleihen, und beide werden nie gleich sein, weder für Sie noch für mich. Warum also?

Also, mein Freund, müssen wir uns damit abfinden: daß meine Wirklichkeit nicht wahrer ist als die Ihre, und daß sowohl die Ihre als auch die meine nur einen Augenblick dauert.

Es wird Ihnen schwindlig? Also, nun also... kommen wir zum Schluß.

[...]

Nun also, ich wollte zu dem Schluß kommen, daß Sie so etwas nie mehr sagen dürfen, nämlich, daß Sie ihr eigenes Bewußtsein haben, und damit basta.

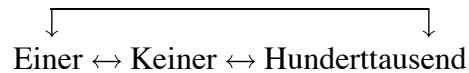
Wann haben Sie das und das getan? Gestern, heute, vor einer Minute? Und jetzt? Aha, jetzt sind Sie selbst bereit zuzugeben, daß Sie anders handeln würden. Und warum? O Gott, Sie werden ja blaß. Erkennen Sie vielleicht jetzt selber, daß Sie vor einer Minute ein anderer waren?

Gewiß doch, mein Lieber, gewiß, denken Sie gut darüber nach: vor einer Minute, noch ehe Ihnen dieser Fall unterkam, waren Sie ein anderer; nicht nur das, Sie waren sogar hundert andere, hunderttausend andere. Und daran, glauben Sie mir, ist nichts Verwunderliches. Sehen Sie lieber zu, ob Sie gar so sicher sein dürfen, daß Sie morgen noch der gleiche sein werden, der Sie heute zu sein glauben.

Die Wahrheit, mein Bester, ist diese: lauter Einbildungen. Heute bilden Sie sich ein, so zu sein, und morgen ganz anders.“ (ebd., S. 41 f)

Das ich-lose Subjekt: Für einen Moment kann es einer sein (stringent in seinen Handlungen), im nächsten keiner (strukturlos, werdend) und in den darauf folgenden Momenten hunderttausend (verschiedenste, gegensätzliche Gedanken, Modifikationen innerhalb von Augenblicken). Und dies alles geschieht in einem unendlichen rekursiven Prozeß, wobei die Einnahme der verschiedenen Positionen

(Einer Keiner Hunderttausend) dem Zufall unterliegt



Bei diesem ich-losen Subjekt gibt es keinerlei ontologische Fixierungen mehr. Sie lösen sich auf. Das Subjekt kann alle drei Positionen in seinem Denken ausbilden.

In der Position des „**Einen**“ verfolgt das Subjekt kontinuierlich einen Gedanken. Es gibt sich vorübergehend eine Struktur. Aber es haftet nicht an dieser Struktur. Wieder einmal ist es MUSIL, der diesen Umstand zu charakterisieren versteht. In dem Stück „Vinzenz und die Freundin bedeutender Männer“ sagt Vinzenz in einem Nebensatz zu Alpha:

„Ich habe ihm gesagt: ein einzigesmal bei Leidenschaften bloß so tun, und man nimmt sie nie wieder ernst!“ (Musil, 1981, Band 6, S. 439)

Die Aufhebung der ontologischen Fixierung nimmt dem für kurze Zeit herausgebildeten „Einen“ den Ernst. FRIEDELLE sagt es in diesem Sinne:

„Alles Wertvolle ist lediglich Spielerei, und alle menschlichen Betätigungen bleiben nur solange wertvoll, wie sie eine Spielerei sind, oder bekommen erst in dem Augenblick einen Wert, wo sie zur Spielerei werden.“ (Friedell, 1989, S. 9 f)

Was das ich-lose Subjekt tut, erhält einen Als-Ob-Charakter (vgl. dazu: Vaihinger, 1922), etwas, das jedes Kind kennt und jeder Erwachsene, wenn er sich daran zu erinnern vermag, einst eine Banane für einen Telefonhörer gehalten zu haben.

In der Position des „**Keiner**“ fehlt die Struktur, die Orientierung, an der das Ich sich ausrichten könnte. Aber auch an diese Position ist das Subjekt nicht verhaftet. Es ist keine ontologische Negation der eigenen Un-Strukturiertheit. Es ist vielmehr die Erkenntnis, daß das „Ich“ strukturlos ist; daß das (kurzfristig herausgebildete) „Eine“ nur eine Konstruktion ist, die durch andere Konstruktionen des Ich ersetzt werden kann.

In der Position des „**Hunderttausend**“ gibt sich das ich-lose Subjekt ganz seiner Prozessualität hin. Es modifiziert sich ständig (im extremen Fall von einem Augenblick zum anderen), wechselt seine Ansichten, entwickelt sie weiter oder verläßt sie.

Alle drei Positionen können auch gleichzeitig auftreten (siehe dazu: 3.2.).

Lassen wir noch einmal den Ulrich aus MUSILS Roman „Der Mann ohne Eigenschaften“ zu Wort kommen, der gegenüber Agathe seinen Glauben folgendermaßen beschreibt:

„[...] Ich glaube, daß nichts zu Ende ist.

Ich glaube, daß nichts im Gleichgewicht steht, sondern daß alles sich aneinander erst heben möchte.

[...] Ich glaube, man kann mir tausendmal aus den geltenden Gründen beweisen, etwas sei gut oder schön, es wird mir gleichgültig bleiben, und ich werde mich einzig und allein nach dem Zeichen richten, ob mich seine Nähe steigen oder sinken macht.

Ob ich davon zum Leben geweckt werde oder nicht.

Ob bloß meine Zunge davon redet und mein Gehirn oder der strahlende Schauer in meiner Fingerspitze.

Aber ich kann auch nichts beweisen.

Und ich bin sogar davon überzeugt, daß ein Mensch, der dem nachgibt, verloren ist. Er gerät in Dämmerung. In Nebel und Quatsch. In gliederlose Langeweile.

Wenn du das Eindeutige aus unserem Leben fort nimmst, so bleibt ein Karpfenteich ohne Hecht.

Ich glaube, daß das Hundsgemeine dann sogar unser guter Geist ist, der uns schützt! Ich glaube also nicht!

Ich glaube aber vor allem nicht an die Bindung von Böses durch Gut, die unser Kulturgemisch darstellt:

das ist mir widerwärtig!

Ich glaube also und glaube nicht!

Aber ich glaube vielleicht, daß die Menschen in einiger Zeit einesteils sehr intelligent, andernteils Mystiker sein werden. Vielleicht geschieht es, daß sich unsere Moral schon heute in diese zwei Bestandteile zerlegt. Ich könnte auch sagen: in Mathematik und Mystik. In praktische Melioration und unbekanntes Abenteuer!“ (Musil, 1981, Band 3, S. 770)

Welche Auswirkungen hat die Prozeß-Erfahrung auf das jeweilige Individuum, wenn es sie denn macht? Verliert es sich? Gerät es in Dämmerung? In Nebel und Quatsch?

Cotrone in PIRANDELLOS Stück „Die Riesen vom Berge“ bringt es auf den Punkt:

„Wir befinden uns alle im Irrtum, meine Herrschaften, aber wir wollen uns von einer solchen Kleinigkeit nicht aus der Ruhe bringen lassen.“ (Pirandello, 1989, Band 12, S. 291)

Die Folge der geistigen Transformation durch die Auflösung des zustandsorientierten Ichs zum prozessualen Ich ist das Erleben von Gelassenheit. Dieser Begriff symbolisiert gleichsam den zur Ruhe gebrachten Geist, den „nichts“ mehr aus der Fassung zu bringen vermag (und wenn, dann nur aus Amüsement). Diese Gelassenheit ist nicht mit jener zu verwechseln, die außerhalb der Prozeß-Erfahrung liegt und als Resultat der Integration in das bestehende strukturierte Ich verstanden werden kann. Die geistige Transformation muß vorangegangen sein. Denn Gelassenheit ist dann nicht etwas, an das sich ständig erinnert, das sich ständig bewußt gemacht werden muß. Es ist eine „haltlose Haltung“, die quasi von nun an in das „Programm der Seele“ eingeschrieben und als Teil des Werdens handlungsleitend ist. Diese Gelassenheit ist Teil des Ichs wie eine Gliedmaße, der man sich nicht immer bewußt sein muß, die aber dennoch existiert. So hinterläßt der Moment der Transformation in der Auflösung von Bezugspunkten keine Leere – im wahrsten Sinne dieses Wortes –, sondern daraus erwächst eine neue Daseins-Qualität. Ein solches, davon betroffenes Individuum verfügt frei über sich und damit über seine geistigen Funktionen. Es ist seinen Gedanken und Gefühlen nicht ausgeliefert; es macht sie und haftet sich nicht an ihren Strukturen. Im Alltag hebt sich das jeweils spezifische Erregungsniveau eines Individuums auf, etwa bei dem hochgeklappten Toilettendeckel, der zerbrochenen Liebesbeziehung, der Bewertung von Situationen und Ereignissen. CIORAN schreibt in diesem Sinne:

„Leidenschaften, Glaubensausbrüche, Anfälle von Unduldsamkeit, wenn sowas über mich Macht gewinnt, dann möchte ich gern auf die Straße hinuntersteigen und kämpfen und sterben als Partisan des Ungefähr, als Tollwütiger des Vielleicht [...]“ (Cioran, 1980, S. 47)

Ernst und Besessenheit, mit der Standpunkte verteidigt, verfochten, verbreitet werden, lösen sich in der Prozeß-Erfahrung auf. Gleiches gilt für die Wichtigkeit, welche man sich selbst in seiner Existenz beimißt.

Was bleibt, ist die Realisierung von Möglichkeiten. So gesellt sich neben das: „Ich handle, also bin ich!“ des Zen (nach Suzuki) das: „Ich bin, was ich sein könnte!“ der konstruktivistischen Prozeß-Erfahrung.

Die Grundlagen sind gelegt. Sämtliche Strukturen deformiert. Die Fassungslosigkeit (möglicherweise) auf ihrem Höhepunkt. Im folgenden sollen nun – zur Steigerung der Verwirrung oder aber auch zu ihrer Überwindung – einige (hier isolierte) Elemente der konstruktivistischen Prozeß-Erfahrung und der Satori-Erfahrung vorgestellt und schließlich miteinander – soweit wie möglich – verglichen werden.

3 Die Prozeß-Erfahrung im Vergleich zur Satori-Erfahrung

3.1 Zur Wirklichkeit oder Der Tanz um das verlorene Kalb

Über Wirklichkeit muß einem konstruktivistischen Lese-Publikum nichts mehr erzählt werden. Für KonstruktivistInnen ist sie eine Erfindung, so wie die Erfindung der Wirklichkeit eine ist. Sie ist Ausdruck der Konstruktion des Individuums. Geschaffene (geistige) Wirklichkeiten haben keine Wahrheiten an sich, auch dann nicht, wenn sie gegen unsere Körper wirken (durch Unterdrückung, Folter, Verfolgung). Wohl ist die konkrete Realität des eigenen Körpers ungeschlagener Favorit, wenn es darum geht, physisch und psychisch zu überleben. Woody ALLEN läßt es Cloquet in seinem Buch „Nebenwirkungen“ so ausdrücken:

„Cloquet haßte die Wirklichkeit, aber er sah ein, daß es die einzige Gegend war, wo man ein gutes Steak bekommen konnte.“ (Allen, 1980, S. 13)

Nichtsdestotrotz: Unsere geschaffenen Wirklichkeiten, nämlich die Wahrnehmung der physikalischen (z.B. Raum; Zeit) und der psychosozialen (z.B. Wissenssysteme, Glaubenssysteme) Welt, unsere Selbst-Wahrnehmung (Selbst-Bild) und Fremdwahrnehmung (Fremd-Bild) als Ergebnis des diskursiven Denkens sind letztlich bezugspunktlos, ganz gleich, wie gut wir mit diesen Konstruktionen auch klarzukommen scheinen. Nicht die Grund-Bedürfnisse des Körpers stehen dabei im Vordergrund konstruktivistischen Denkens, sondern die Konstruktion, die sich der Mensch von der Welt und vom eigenen Ich macht.

Folgendes läßt MUSIL Ulrich zur Wirklichkeit sagen:

„Ich sage also: Unsere Wirklichkeit ist, soweit sie von uns abhängt, zum größern Teil nur eine Meinungsäußerung, obwohl wir ihr wunder was für eine Gewichtigkeit andichten. Wir mögen unserem Leben im Stein der Häuser einen bestimmten Ausdruck geben, es geschieht immer um einer Meinung willen. Wir mögen töten oder uns opfern, so handeln wir nur auf Grund einer Vermutung. Ich möchte sogar beinahe sagen, daß alle unsere Leidenschaften nur Vermutungen sind; wir irren uns sehr oft in ihnen; wir können ihnen bloß aus Sehnsucht nach Entschiedenheit verfallen.“ (Musil, 1981, Band 4, S. 1128)

Auch für den Zen-Anhänger ist die uns umgebende Wirklichkeit nur Schein und nicht Abbild einer wirklichen Wirklichkeit. Sie ist Makyo. Dies bedeutet in etwa: „diabolische Phänomene“. Auf der einen Seite sind es täuschende Erscheinungen und Empfindungen, wie sie beim Za-Zen (Meditation) als visuelle, akustische, taktile Halluzinationen auftreten können. In einem tieferen Sinn ist, aus dem Blickwinkel des Zen, die gesamte Erfahrungswelt des unerleuchteten Menschen in seinem diskursiven Denken, dem er absolute Priorität einräumt („Jedermanns-Bewußtsein“), nichts als Makyo: nämlich eine „Halluzination“ (Lexikon, 1986, S. 233). In der konstruktivistischen Terminologie würden wir es Konstruktion, Erfindung nennen. Das „Jedermanns-Bewußtsein“ (Bonpu-no-Joshiki) ist:

„[...] das gewöhnliche Bewußtsein im Gegensatz zum Bewußtsein des erleuchteten Menschen. Das Jedermanns-Bewußtsein ist charakterisiert durch Verblendung, die Identifikation mit einem imaginären, abgetrennten Ich als Subjekt im Gegensatz zu den Objekten „da draußen“ und durch die daraus resultierende Intoxikation mit den drei Geistesgiften: Ärger, Gier und Torheit.“ (Lexikon, 1986, S. 47)

Dieses Jedermanns-Bewußtsein hält die phänomenale Welt für die wirkliche Wirklichkeit. Das „Wahre Wesen“ oder „Buddha-Wesen“ aller Phänomene wird jedoch erst durch die Erleuchtung erfahren. Stimmen Konstruktivismus und Zen auch letztlich darin miteinander überein, daß die uns umgebende Wirklichkeit, ebenso wie unsere Gedanken und Gefühle, nur bloßer Schein oder nur Konstruktionen

sind, gibt es bezüglich des „Wahren Wesens“ doch einen Unterschied. Im Zen (wie auch im Buddhismus) wird von einer letzten Wirklichkeit gesprochen, die erkennbar bzw. erfahrbar ist. Die Spaltung der Wirklichkeit durch den unterscheidenden Geist in die Konstruktionen von Raum und Zeit (siehe dazu: 3.4.), die die indirekte Wahrnehmung der Wirklichkeit konstituiert, verhindert diese direkte Wahrnehmung der letzten Wirklichkeit, wie sie im Zen gefordert wird.

Aber das Nicht-Erkennen der wirklichen Wirklichkeit im Konstruktivismus ist mit dem Erfahren der letzten Wirklichkeit im Zen nicht vergleichbar. Denn das, was der Konstruktivismus unter einer letzten Wirklichkeit (wirklichen Wirklichkeit) verstehen würde – nämlich entweder eine letzte physikalische Ur-Realität und/oder eine psychische Letzt-Realität im Sinne einer absoluten Wahrheit – ist etwas anderes als die letzte Wirklichkeit im Zen. Eine letzte oder wirkliche Wirklichkeit im Konstruktivismus hat eine erkenntnistheoretische Qualität auf der Basis des diskursiven Denkens; die letzte Wirklichkeit im Zen hat jedoch eine ausschließlich existentielle und spirituelle Qualität. Beide sind nicht zu vergleichen, schon deshalb nicht, weil die letzte Wirklichkeit im Zen sprachlich nicht ausdrückbar ist. Die letzte Wirklichkeit im Zen ist quasi die Rückführung des menschlichen Bewußtseins in einen erlebbaren Zustand des „Eins-Seins“ mit der Welt durch die ideelle Aufhebung der Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt. Die letzte Wirklichkeit im Zen – auch als So-sein bezeichnet – ist substanzlos und damit kein Konkretizismus im gewöhnlichen Verständnis mehr (vgl. dazu: Kapleau, 1984, S. 115 ff). Sie ist diskursiv nicht faßbar, sondern nur existentiell erfahrbar. Die Zwei-Welten-Theorie des Buddhismus spricht von einer phänomenalen Welt, der Welt von Raum und Zeit und einer wesentlichen Welt, die raumlos und zeitlos ist (Enomiya-Lassalle, 1986, S. 190). So bezieht sich die letzte Wirklichkeit nicht auf eine meßbare Größe und somit auf kein physikalisches Erfassen der Wirklichkeit oder auf eine faßbare absolute Wahrheit.

Für KonstruktivistInnen wäre aber auch diese letzte geistige Wirklichkeit, auch wenn sie existentiell erfahren werden kann, eine Konstruktion. Es wäre eine Möglichkeit unter anderen Möglichkeiten, sich (und damit die Welt) zu erfahren. Aber dies ist für das Zen überhaupt kein Problem, da sich innerhalb des Zen die ontologische Frage, die Konstruktionsfrage und damit die Frage nach einer dogmatischen Standortbestimmung überhaupt nicht stellt. Die Welt wird im Zen als ein dynamisches Ganzes erfahren, dessen Teil der Mensch ist. So gäbe es vom Zen-Standpunkt aus keine Schwierigkeit zu behaupten, daß die mehr oder weniger kognitiv-konkrete Vorstellung einer letzten Wirklichkeit nicht die letzte Wirklichkeit ist.

3.2 Zur rekursiven Ich-Zeit oder Alle Vögel sind noch da

Die Konstruktion der Bestimmung von Anfang und Ende folgt einem linealen Zeitbegriff. Die Trinität der Zeit als „klar“ abgrenzbare Elemente, säuberlich getrennt in die Kategorien der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft und die Fein-Abstimmung in Sekunden, Minuten, Stunden, Tage, Wochen, Monate, Jahre etc. muß die Erfindung eines Deutschen gewesen sein. Ordentlicher geht es wirklich nicht. Dabei ist der (angenommene) lineale Verlauf der Zeit nur eine Denk-Variante des linealen Kausalitätsansatzes oder umgekehrt, der eine Relation zwischen einer Reihe von Ursachen oder Argumenten beschreibt, bei der die Sequenz nicht zum Ausgangspunkt zurückführt. Dies zeigt sich z. B. in der Konstruktion von Wenn-Dann-Relationen, wie wir sie u. a. in den funktionalen Bedingungsanalysen der Verhaltenstherapie finden. Im linealen Kausalitätsverständnis sind einzelne Elemente, Dinge, Ereignisse isoliert denkbar bzw. sie bekommen eine Qualität aus sich heraus zugeschrieben (Böse & Schiepek, 1989, S. 106).

Unter einer systemisch-konstruktivistischen Perspektive hingegen wird Kausalität als zirkulär beschrieben. Dies gleicht einem „Home-Run“ beim Baseball, bei dem allerdings noch der Beginn vom Ende unterschieden werden kann. Fehlen jedoch die Bezugspunkte, die Markierungssteine, und sähe man oder frau nicht den Beginn des Laufs, sondern würde sich erst während des Laufs auf diesen fokussieren, so gäbe es keinen erkennbaren Anfang. Und würde der Lauf unendlich lange andauern, sähe frau oder man auch nicht das Ende. Und wenn man oder frau das Ende sähe, fiel es dann

nicht mit dem Anfang zusammen? Wären dann Anfang und Ende nicht gleich? Und was wäre dann mit dem Dazwischen? Eindeutige Ursache-Wirkungsrelationen sind im zirkulären Kausalitätsansatz nicht herstellbar. Die Wirkung kann durchaus zur Ursache werden und umgekehrt. Schon das Konzept der zirkulären Kausalität, für sich allein genommen, führt beim näheren Betrachten desselben zu Schwindelattacken. Faktorenviefalt, Vernetzungsgrade, Rückbezüglichkeit, Eigendynamik: all das ist Legion.

Doch zurück zur Zeit. Schließlich wollen wir sie doch nicht aus den Augen verlieren.

Zeit ist Veränderung. Sie fließt. HERAKLIT hat es auf den Punkt gebracht: Man kann nicht zweimal in den gleichen Fluß steigen und nach ihm sagte KRATYLOS, daß man nicht einmal einmal in den gleichen Fluß steigen kann.

Daß Zeit fließend ist, bedeutet nicht, daß sie unbedingt lineal fließen muß. Mit der Zeit fließen bedeutet, Veränderungen und damit Modifikationen zuzulassen (siehe zur Indifferenzialität: 2.1). Veränderungen und Modifikationen zuzulassen bedeutet, ohne Bezugspunkte zu sein. Um Bezugspunkte und damit Stabilität und Sicherheit schaffen zu können, muß man die Zeit – per Konstruktion – anhalten, sie quasi in einen Zustand des katatonen Stupor überführen. Nur so wird die Zeit „handhabbar“. Meinungen, Ein-Stellungen, Gefühle etc. werden auf diese Weise zementiert; sie verändern sich nicht (obwohl dies manchmal schwer aufrechtzuerhalten ist) und sollen es auch nicht. Neben dem Anhalten der Zeit ist das triadische Punktieren des Zeitflusses (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft) ein weiterer Kunstgriff des Subjektes. Das Subjekt verteilt die Zeit in diese drei Dimensionen und konstruiert so ein rationales Zeitgitter. Es unterscheidet sie voneinander, um einen weiteren Bezugspunkt für sein Denken setzen zu können.

Der lineale Fluß der Zeit, das Anhalten der Zeit und das triadische Punktieren der Zeit sind Konstruktionsakte des Ich. Diese Konstruktionsakte objektiviert und reifiziert es. Die Zeit wird zum behandelbaren Objekt, obwohl das Ich selbst Teil der Zeit ist (siehe 3.4.).

Rekursive Ich-Zeit bedeutet nun, daß das Ich untrennbar mit der Zeit verbunden ist. Zeit und Ich sind ineinander verwoben; Zeit ist nicht objektiv. Dort, wo die Zeit vom ich-losen Subjekt als fließend (existentiell) erfahren wird, heben sich die sicherheitsschaffenden Konstruktionsakte der linealen Zeit, des Anhaltens der Zeit und des triadischen Punktierens der Zeit auf. Damit lösen sich sämtliche Bezugspunkte. Da die Zeit und das Subjekt nicht voneinander getrennt sind, ist das Subjekt Zeit. Das Subjekt macht Zeit in der Zeit. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind keine getrennten Dimensionen. Sie gehen ständig ineinander über. Jetzt-Zeit ist bereits beim Tippen des ersten Buchstaben von „Jetzt-Zeit“ Vergangenheit und das gegenwärtige Tippen des letzten Buchstabens von „Jetzt-Zeit“ ist schon keine Zukunft mehr. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind nur konstruierte Momente, die ineinander zusammenfallen. So sind wir nie ganz in der von uns geschaffenen Gegenwart, wenn wir der Trinität der Zeit anhaften. Wir oszillieren ständig zwischen Vergangenheit und Zukünftigem. Wir leben auf dem Sprung. Was in einem Moment ausgesprochen ist und für uns Gültigkeit besitzt, kann – manchmal innerhalb von Sekunden – diese Gültigkeit schon wieder verlieren, weil eine neue Perturbation zu einer veränderten Sicht führt. Aber auch diese veränderte Sicht kann nur eine momentane sein und sich schnell wieder verändern. Eine veränderte Sicht bedingt ein verändertes Ich. Löst man jedoch die Trinität der Zeit vollständig auf (auf existentieller Ebene), löst sich die Bedeutung von Vergangenheit und Zukunft und von Gegenwart, die sich aus Vergangenem und Zukünftigem bildet, auf. Nur der aktuelle Augenblick zählt, in dem wir uns momentan befinden. Dieser Augenblick ist unendlich, denn das Ich bewegt sich mit der sich verändernden Zeit ständig mit. Es ist ständig „gegenwärtig“, weil es ständig in Bewegung ist. Es hält nicht an. Das Leben spielt sich in der Zeit, in der Veränderung und damit im Augenblick ab. Die Struktur ist nur die Anomalie des Augenblicks.

Wie sieht nun Zeit aus der Perspektive des Zen aus. Im Buddhismus gibt es keine erste Ursache; so besteht ein lückenloser Kausalzusammenhang zwischen allem, was geschieht. Der Kausal-Nexus wird im Buddhismus in Form eines geschlossenen Kreises gesehen. Zeit ist nicht lineal fortschreitend, sondern sie bewegt sich im Kreis. Zeit hat keinen Anfang und kein Ende. Das Leben bildet daher ein

endloses Kontinuum, und da Lebewesen sich ständig ändern, kann man auch nicht wissen, was sie eigentlich sind (Enomiya-Lassalle, 1986, S. 175 f).

Satori wird nur erlangt, wenn die Ewigkeit in die Zeit eindringt (Suzuki, 1982, S. 47). SUZUKI sagt zur Zeit:

„Zeit bedeutet shabetsu, Unterscheidung und Bestimmung, während Ewigkeit byodo, alles bedeutet, was nicht shabetsu ist. Ewigkeit, die in die Zeit eingreift, bedeutet hiernach, daß byodo und shabetsu sich gegenseitig durchdringen, oder um Kegons Worte zu gebrauchen, daß ri (das Universelle) und ji (das Individuelle) sich miteinander vermischen [...] tritt, wie es heißt, Satori ein, wenn das Bewußtsein den Zustand des ‚Einen Gedankens‘ erreicht hat. ‚Ein Gedanke‘ [...] ist die kürzeste Zeiteinheit, die möglich ist. Ähnlich wie ‚Gedankenflug‘ stellt der Gedanke einen Augenblick dar, d.h. die Zeit wird auf einen absoluten Punkt zusammengezogen, der keine Ausdehnung besitzt. Es ist die ‚Absolute Gegenwart‘ das ‚Ewige Jetzt‘. Vom Gesichtspunkt des existentiellen Denkens aus ist diese ‚Absolute Gegenwart‘ keine Abstraktion, kein logisches Nichts, sondern im Gegenteil lebendige, schöpferische Vitalität.“ (Suzuki, 1982, S. 47)

Aber genug des Versuchs der rationalen Reflexion über die Zeit aus der Perspektive des Zen. Lassen wir im folgenden zwei Zen-Meister BASO (–788) und DÔGEN (1200–1253) zu Wort kommen, wie sie über die Zeit „denken“. Beginnen wir mit einer Zen-Geschichte:

„Eines Tages ging Baso mit Hyakujo, einem seiner Schüler spazieren. Beim Anblick einer Schar fliegender Gänse am Himmel sprach er: ‚Was sind dies?‘ Antwortet Hyakujo: ‚Es sind wilde Gänse, Meister.‘ Wieder fragte Baso: ‚Wohin fliegen sie?‘ – ‚Sie sind jetzt alle fort.‘ Baso wandte sich zu Hyakujo und drehte seine Nase um. Hyakujo unterdrückte einen Schmerzensschrei. Unmittelbar fuhr Baso fort: ‚Sind sie wirklich fort?‘ Hierdurch erwachte Hyakujo zu Satori [...].“ (Suzuki, 1982, S. 54)

Worin liegt der tiefere Sinn dieser Geschichte? Abgesehen davon, daß es keinen gibt, ist nicht das Verdrehen der Nase die zentrale Aussage der Geschichte. Dies brachte nur einen vorbereiteten Geist zum Durchbruch des Satori. Die Geschichte zeigt vielmehr den Versuch des Meisters, die indirekte Wahrnehmung der Wirklichkeit des Schülers zu durchbrechen, der in den Vorstellungen von Raum und Zeit gefangen war. Die Vögel als Bestandteil seines diskursiven Raum- und Zeitbegriffes versperrten Hyakujo die Sicht auf die „Absolute Gegenwart“.

Was bedeutet aber nun das Durchbrechen der herkömmlich verstandenen Zeit? Läßt es sich sprachlich überhaupt ausdrücken? Wir werden sehen. DÔGEN, hat es in der Formulierung der „Sein-Zeit“ auf den Punkt gebracht, wie in den folgenden Ausschnitten zu lesen sein wird.

„[...] Die vergangene Zeit wird in unserer gegenwärtigen Existenz erfahren. Sie scheint vorüberzugehen, aber die Vergangenheit ist immer fortwährend in der Gegenwart enthalten. Genauso ist die Kiefer Zeit, der Bambus ist ebenso Zeit. Sieh die Zeit nicht nur als vorübergehend an; untersuche nicht nur den fließenden Aspekt der Zeit. Wenn die Zeit wirklich vorbeieilen würde, wäre das eine Trennung zwischen der Zeit und uns. Wenn du glaubst, daß die Zeit nur eine vorbeigehende Erscheinung ist, wirst du Sein-Zeit niemals verstehen. Die zentrale Bedeutung von Sein-Zeit ist: Alle Wesen in der ganzen Welt sind miteinander verwandt und können nicht von der Zeit getrennt werden. Sein ist Zeit, und deshalb ist es meine eigene wahre Zeit. [...] Auch wenn du einen falschen Schritt machst oder zeitweise deinen Weg verfehlst, so bist du doch in Sein-Zeit gewurzelt. [...] Jedes lebende Ding wurzelt im reinen, ursprünglichen Sein. Denke jedoch nicht, daß das Sein ein fester Begriff ist, das Sein umfaßt alle zeitweiligen Fehlritte. Die meisten Menschen denken, daß die Zeit vergeht, und sie erkennen nicht, daß es einen Zustand gibt, der nicht vergeht. Dies erkennen, heißt das Sein verstehen; dies nicht erkennen, ist ebenfalls Sein. [...] Wenn du jedoch das Sein nicht verstehst, bist du niemals wahrhaft losgelöst. Obgleich du genau zu wissen glaubst, wer du bist, ist es sehr schwierig, wahre Selbst-Erkenntnis zu haben. Deine Vorstellungen von dir selbst ändern sich fortwährend, sobald du

mehr und mehr über dein Wahres Selbst entdeckst. Wenn du die vollständige Selbst-Erkenntnis hast, werden sogar die Vorstellungen von der Weisheit der Erleuchtung oder vom Zustand der Loslösung als das, was sie eigentlich sind, gesehen – nicht vollkommen und täuschend.

Erinnere dich jedoch daran, daß Sein-Zeit sich nicht auf Vorstellungen stützt, es ist das aktuelle Dasein. [...] Die Welt von Leben und Tod und jedes Ding in ihnen ist Sein-Zeit. Alles existiert in der Gegenwart, in dir selbst.

Die unaufhörliche Existenz wird nicht wie der Regen vom Wind mal nach Osten, mal nach Westen geweht. Die unaufhörliche Existenz ist die ganze Welt selbsttätig, durch sich wirkend. Betrachte das folgende Beispiel: Wenn an einem Ort Frühling ist, ist es auch überall in der Umgebung Frühling. Der Frühling bedeckt die ganze Gegend. Der Frühling ist nur Frühling; er setzt nicht Winter oder Sommer voraus. Die unaufhörliche Existenz ist genauso. Aber die unaufhörliche Existenz ist nicht Frühling; sondern die unaufhörliche Existenz des Frühlings ist der Frühling. [...]

Die wahre Bedeutung ist immer in Sein-Zeit. Der Berg ist Zeit, der Ozean ist Zeit. Berg und Ozean existieren nur in der Gegenwart. Wenn die Zeit zerstört ist, sind auch die Berge und Flüsse zerstört. [...]

Eines Tages sagte der direkte Erbe der Rinzai-Sekte [...] zu seinen Mönchen: „Manchmal übersteigt der Geist Worte. Manchmal übersteigen Worte den Geist. Manchmal übersteigen Geist und Worte sich selbst. Manchmal übersteigen sie sich nicht selbst.“

Geist und Worte sind in Sein-Zeit. Übersteigen und Nicht-Übersteigen sind ebenfalls Sein-Zeit. Zukünftige Zeit ist nicht zukünftig, nicht zukünftige Zeit ist bereits gekommen. Es ist wie ein Esel und ein Pferd: Der Geist geht nicht und die Worte sind bereits da; der Geist ist bereits da, und die Worte können nicht gehen. Kommen kommt nicht von außerhalb, Nicht-Kommen ist bis jetzt nicht gekommen. Sein-Zeit ist ebenso. Kommen oder Nicht-Kommen sollte nur als Kommen oder Nicht-Kommen gedacht werden. Denke vom Geist nur als Geist und von Worten nur als Worte. Sie sind die Tätigkeiten von Sein-Zeit.“ (Dôgen, 1986, Band 1, S. 92 ff)

3.3 Zur Sprache oder „Nicht das Wasser, sondern die Brücke fließt“

Der Stellenwert der Sprache innerhalb der konstruktivistischen Ansätze wie z. B. von MATURANA & VARELA, SCHMIDT, von GLASERSFELD, von FOERSTER, der Bochumer Arbeitsgruppe für Sozialen Konstruktivismus und Wirklichkeitsprüfung (vor allem in ihrer Auseinandersetzung mit MAUTHNER, WITTGENSTEIN, WHORF), soll hier vorausgesetzt und nicht weiter expliziert werden. Aber was bedeutet es auch schon, diese Bücher gelesen zu haben. Oswald WIENER drückt es auf seine eigenwillige Art aus:

„JEDESMAL lese ich diesen ganzen stumpfsinn wieder, ich tue das, ja, ich mach es, zum teufel obwohl es mich ärgert; ich weiss es gibt seit vielen jahren kein einziges buch mehr, das eine stunde musse wert ist und warum? weil was geschrieben wird geschrieben wird weil man es druckt; und jedes arschloch kann sich eine schreibmaschine kaufen, kauft dreissig bücher und denkt nach. und doch sind alle dinge leer, wenn man die sprache akzeptiert hat. was man mit der sprache alles anfangen kann, das lockt doch keinen köter mehr, und wahrlich mit recht verspottet man die laffen, die die zusammenhänge hinter einem ausdruck suchen, den andere ganz schlicht verstehen und weiterreden. und ich? mein buch ist was anders als ich wollte, ich will es ganz anders. unter fachleuten, für welche das stottern meisterschaft voraussetzt (wer das für ironie hält, ist ein trampel; ich halte mich dennoch für den pionier einer gigantischen aphasie, o morgenrot tatbestandsloser berserker! gebt mir ein wort, ein einziges wort nur, ihr lausejungen, und ich schlag es euch um die ohren, ihr rotzlöffel, damit eure welt zu klingeln beginnt! ah was! jeder satz ist ein archimedischer punkt für mich, genügt, um diese welt unter schutt zu begraben.“ (Wiener, 1985, S. LXIX f)

Ob der von ihm beklagte Stumpfsinn auch auf diesen Aufsatz zutreffen würde? Ich wage nicht darüber nachzudenken. Aber was soll's? Ich habe ja schließlich auch sein Buch gelesen.

Würden wir die Sprache nur als „simple“ koordinierende Funktion betrachten, die das Handeln (Kognitionen, Emotionen) von Individuen kooperativ aufeinander abstimmt, so wären wir jetzt am Ende. Doch in der Kommunikation zwischen InteraktionspartnerInnen erhalten Begriffe in der Regel spezifische Bedeutungen, die im allgemeinen ontologische Signaturen aufweisen: Die Sprache als adäquates Mittel der Kommunikation, der Name als die Benennung des Wirklichen. Gengé Moscarda sagt in „Einer Keiner Hunderttausend“:

„Nichts anderes ist ein Name als eine Grabschrift. Er gebührt den Toten. Denen, die abgeschlossen haben. Ich lebe und habe nicht abgeschlossen. Das Leben schließt nicht ab. Das Leben kennt keine Namen. Dieser Baum im zitternden Atem seines neuen Laubes. Ich bin dieser Baum. Baum, Wolke; und morgen Buch oder Wind: das Buch, das ich lese, der Wind, den ich trinke. Alles, was draußen ist, ist immer auf Wanderschaft.“ (Pirandello, 1986, Band 4, S. 187 f)

Und CIORAN drückt es so aus:

„Man definiert nur aus Verzweiflung. Man braucht eine Formel, braucht ihrer sogar viele, und sei es auch nur, um dem Geist eine Grundlage und dem Nichts eine Fassade zu geben.“ (Cioran, 1987, S. 63)

„Wenn durch Zufall oder durch ein Wunder die Worte davonflögen: wir blieben zurück in unerträglicher Bangigkeit und Starre. Dieses jähe Verstummen setzte uns der grausamsten aller Martern aus. Denn nur, daß wir mit Begriffen umgehen, läßt uns Herr werden über unser Entsetzen. Wir sagen: der Tod – und diese Abstraktion erspart es uns, seine Unendlichkeit und Entsetzlichkeit zu empfinden. Indem wir Dinge und Ereignisse benennen, umgehen wir das Unerklärliche: Geistestätigkeit ist eine heilsame Betrügerei, ein Taschenspielerkunststück; sie gestattet, daß wir uns in einer milderen, bequemeren und verschwommenen Realität bewegen. Mit Begriffen umgehen lernen heißt verlernen, die Dinge anzusehen. [...] Die Reflexion wurde an einem Tage der Flucht geboren; das Wortgepränge war ihre Folge. Aber wenn man sich auf sich selbst besinnt und wieder allein ist – nicht mehr in Gesellschaft der Worte –, so entdeckt man aufs neue das eigenschaftslose Weltganze, das reine Objekt, das nackte Ereignis: wie den Mut aufbringen zu einem solchen Gegenüber? Man grübelt nicht über den Tod, man ist der Tod; anstatt das Leben zu verzieren und ihm Ziele zu stecken, nimmt man ihm seinen Schmuck und schränkt es auf seine eigentliche Bedeutung ein, darauf nämlich, daß es ein Euphemismus für das Böse ist. Die großen Worte – Schicksal, Unglück, Mißgunst – verlieren ihren Glanz; und man gewahrt eine mit versagenden Organen ringende Kreatur, besiegt von einer erschöpften und entgeisterten Materie. Man entziehe dem Menschen die Fiktion des Unglücks, man befähige ihn, hinter diese Vokabel zu blicken: auch nicht einen Augenblick lang könnte er sein Unglück ertragen. Abstraktionen, vergeudete, schwülstige und inhaltlose Wortklänge haben ihn vor dem Untergang bewahrt – nicht die Religionen und Instinkte.

Als Adam aus dem Paradies vertrieben wurde, hatte er, statt seinen Verfolger zu schmähen, nichts Eiligeres zu tun, als den Dingen Namen zu geben: dies war die einzige Art, sich mit ihnen abzufinden und sie zu vergessen – die Fundamente des Idealismus waren gelegt. Und was bei dem ersten Stammler nur Geste der Abwehr war, wurde bei Plato, Kant und Hegel Theorie.

Um nicht bei unserer Zufälligkeit zu verweilen, setzten wir selbst unsere bloßen Namen in Entitäten um: wie kann man sterben, wenn man Peter oder Paul heißt? Indem er seinem unwandelbaren Namen größere Beachtung schenkt als seinem so brüchigen Sein, gibt jeder von uns sich der Illusion seiner Unsterblichkeit hin; könnten wir keine Laute bilden, wir wären völlig allein; der sich dem Schweigen vermählende Mystiker entsagt seiner Kreatürlichkeit. Stellen wir ihn uns zudem ohne Glauben vor, als nihilistischen Mystiker gleichsam, so erblicken wir die verhängnisvolle Krönung des irdischen Abenteurers.

[...] Der Gedanke liegt nahe, daß der wortmüde und zeitüberdrüssige Mensch die Dinge wieder ihrer Namen entkleidet und sie mitsamt seinem eigenen auf einen Riesenscheiterhaufen wirft, dessen Feuer auch seine Hoffnungen verschlingt. Wir alle eilen diesem Endziel entgegen – dem stummen und nackten Menschen [...].“ (ebd. S. 151 f)

Warten wir gelassen das Eintreffen dieser CIORAN'schen apokalyptischen Schau ab. Wie zeigt sich nun innerhalb der Prozeß-Erfahrung der Umgang mit der Sprache?

Ihren relativen Charakter erfahrend, ihre Prozessualität erkennend und die einschränkenden Bedingungen der Sprache durchschauend, hebt sich die Sprache als Mittel der Welt- und Ich-Erkenntnis gleichsam vollständig auf. Die ständige – mit der Zeit zum Habitus abgesenkte – Vergegenwärtigung der Relativität der Sprache, hebt ihre praktische Bedeutung nicht auf. Verständigung ist möglich über „passende“ Interpretationen. Aber innerhalb der Prozeß-Erfahrung gibt es keine Haftung an das „Instrument“ Sprache. SprachskeptikerInnen werden nur ein leichtes (vielleicht melancholisches) Lächeln aufsetzen, wenn sie mit Nominalisierungen, Dualismen und Reifizierungen konfrontiert werden und auf gleiche Weise zu antworten beginnen, ohne dem, was gesagt wird, auch nur im Ansatz zu glauben. Bis auf die Augenblicke vielleicht, wo sie sich gestatten, eine Weile bei einem Wort oder einem Begriff oder einem ganzen Bündel davon zu verweilen.

Auch im Zen hat die Sprache nicht die Bedeutung von Vermittlung von Wahrheiten und Wirklichkeit. Im Vorwort des Meisters MUMON (1183–1260) zum Zen-shu-Mumonkan schreibt dieser:

„Noch törichter ist jemand, der sich an Worte und Redewendungen klammert und auf diese Weise Verstehen zu erlangen sucht. Es ist so, als ob man versuchte, den Mond mit einem Stock zu schlagen oder den Schuh zu kratzen, weil der Fuß irgendwo juckt. Es hat nichts mit der Wahrheit zu tun.“ (in Shibayama, 1988, S. 20)

Im Zen sind Worte nur Worte. Sie sind hilfreich im alltäglichen Leben, aber darüberhinaus haben sie keine Bedeutung. So liegt auch im Zen kein wirklicher Wert in Worten wie z. B. Gott, Buddha, Seele. Worte führen zu keinem rechten Verständnis von Zen; ja es ist unerlässlich, jede Art von Begrifflichkeit auszulöschen. Der Mensch setzt Begriffe an die Stelle der Wirklichkeit und vergißt dabei, daß die Begriffe seine eigenen Erfindungen sind und auf keinerlei Weise die Wirklichkeit ausschöpfen können (Suzuki, 1982, S. 27). Die menschliche Sprache gehört der Welt der Unterscheidung an. SUZUKI macht deutlich, daß im allgemeinen für den rational geschulten Menschen der Satz: „A ist A“ eine absolute Bedeutung hat und daß die Annahme A sei nicht A oder daß A auch B sein könnte für ihn nicht nachvollziehbar sei. Im Zen wird eben diese rationale Struktur der Sprache durchbrochen. Denn A kann durchaus Nicht-A oder sogar B sein. In der folgenden Gatha (Lied) von Shan-hui stellt sich dieser Umstand folgendermaßen dar:

*„Mit leeren Händen gehe ich dahin, und siehe! der Spaten ist in meinen Händen;
Ich wandre zu Fuß und reite dabei auf dem Rücken eines Ochsen;
Wenn ich über die Brücke schreite,
Siehe, so fließt nicht das Wasser, sondern die Brücke.“* (in Suzuki, 1972, S. 78)

SUZUKI macht darauf aufmerksam, daß wir nur auf den Grund des Lebens hinabtauchen können, wenn wir die gewohnten logischen Schlüsse aufgeben und einen neuen Weg der Betrachtung eröffnen, auf dem wir der Tyrannei der Logik und ebenso der Einseitigkeit unseres alltäglichen Sprachgebrauchs entrinnen können (Suzuki, 1978, S. 79).

Im Rinzaï-Zen werden Koans benutzt, um den Geist des Schülers durch die paradoxe Verwendung der Sprache für die letzte Wirklichkeit vorzubereiten. Gleichzeitig wird dabei auf die „Beliebigkeit“ der Sprache hingewiesen. So gesehen sind die Koans ein Mittel zur „Bewußtmachung“ der einschränkenden Bedingungen der Sprache. Die durchaus nicht zu verleugnende Praktikabilität in der Benutzung der Sprache auf herkömmliche Art und Weise wird dadurch nicht geschmälert. Allerdings beherrscht der Zen-Meister Worte und Begriffe. Er läßt sich von ihnen nicht verführen und betrachtet sie nicht als etwas, was Wirklichkeit abbildet. Er verfügt frei über die Sprache (siehe dazu: Izutsu, 1986, S. 59 ff). Erinnern wir uns an das Koan, bei dem ein Mönch Fuketsu fragte, wie man ohne zu reden und zu schweigen die Wahrheit ausdrücken könne. Fuketsu berichtete vom Frühling und vom

Singen der Vögel inmitten duftender Blumen. In einem Teishô (Darlegung), das vielleicht von den Lesenden als rationale Erläuterung mißverstanden werden wird, geht SHIBAYAMA auf dieses Koan ein:

„Er sagt damit: ‚Sieh, wie frei und an nichts gebunden ich bin.‘ Fuketsu demonstriert vor dem Mönch sein wirkendes, nicht-gebundenes Zen. [...] Wenn man sich völlig in der Frühlingsschönheit vergißt, über das Selbst, die Welt und alles hinausgeht, kein Gedanke sich regt, gibt es dann eine Unterscheidung wie Reden und Schweigen, Ri und Bi? Es gibt nur die Schönheit des Frühlings durch und durch. Es gibt überhaupt keinen Raum für irgendeine Unterscheidung. Diese Schönheit ist, so wie sie ist, das ganze Leben des Meisters Fuketsu. Wir sollen in seiner klarer Rede, so wie sie ist, sein wunderbares Zen am Werke sehen, wie es die dualistische Unterscheidung von Gebundenheit und Nicht-Gebundenheit übersteigt und ungehindert Gebrauch macht von Reden und Schweigen, Ri und Bi.“ (Shibayama, 1988, S. 220)

3.4 Zur Subjekt-Objekt-Trennung oder Die Hochzeit der Unberührbaren

Die Dichotomie von Subjekt und Objekt ist ein „natürlicher“ und wesentlicher Bestandteil abendländischer Denk(un)kultur. In der Relativitätstheorie weist EINSTEIN darauf hin, daß Raum und Zeit relative Vorstellungen sind, reduziert auf die subjektive Rolle von Elementen der Sprache, die bestimmte BeobachterInnen zur Beschreibung von Naturerscheinungen benutzen. Durch die Quantentheorie wurde des weiteren die idealistische Vorstellung von der Objektivität der Wissenschaft erschüttert. Die Rolle von BeobachterInnen wurde in der Quantenphysik noch bedeutungsvoller als in der Relativitätstheorie. So besagt die Quantenphysik, daß es nicht möglich ist, die Realität zu beobachten, ohne sie gleichzeitig zu verändern. Im subatomaren Bereich kann niemals gleichzeitig Position und Impuls eines Teilchens mit großer Genauigkeit erfahren werden. Je besser der Aufenthaltsort bestimmt wird, desto unschärfer wird der Impuls und umgekehrt (Heisenberg'sche Unschärferelation).

Aus der konstruktivistischen Perspektive wird Erkenntnis als abhängig von den Strukturen eines Subjektes verstanden. Im Akt der Konstruktion bringt das Individuum seine Welt(en) hervor (in Abhängigkeit vom gesellschaftlichen Kontext). Erkennen hat nicht mit Objekten zu tun; Erkennen ist stattdessen effektives Handeln. Indem wir erkennen, wie wir erkennen, bringen wir uns selbst hervor. Dieses Erkennen beginnt dabei nicht an einem festen Ausgangspunkt und schreitet von dort mit einer linearen Erklärung fort, bis schließlich alles vollkommen erklärt ist (Maturana & Varela, 1987, S. 262). Erkennen verläuft statt dessen zirkulär. BeobachterIn und Beobachtetes können nicht voneinander getrennt werden. Das Beobachtete ist immer Ausdruck der Beschaffenheit der Beobachtenden, und somit ist das Subjekt als KonstrukteurIn der Welt in den Mittelpunkt jeder Erkenntnis gerückt. Das als von mir getrennt Wahrgenommene existiert nur noch in Verbindung mit mir und erhält erst durch das Subjekt seine Qualität. Subjekt und Objekt sind zwei Formen einer „Realität“ mit einer Identität. Für die Prozeß-Erfahrung bedeutet die Aufhebung der Subjekt-Objekt-Trennung im „Zustand“ der gegenseitigen Durchdringung von Subjekt und Objekt zu bleiben, bzw. zu werden. Nichts geschieht außerhalb von uns, was nicht schon in uns „drinnen“ ist. Keine Wirklichkeit an sich, die nicht von unserer Wahrnehmung abhängig ist, keine Zeit, die von uns losgelöst ist, keine Sprache, die objektive Sachverhalte wiedergibt. Alles ist an unsere internen Strukturen gebunden.

Aus der Zen-Perspektive wirkt das Subjekt immer auf das Objekt ein. In ihren Strukturen sind sie immer aufeinander bezogen. Verändert sich das Subjekt, verändert sich auch das Objekt. Aber diese Feststellung der Verbindung zwischen Subjekt und Objekt ist nicht das Ziel des Zen. Es geht vielmehr um die Überwindung der Subjekt-Objekt-Dichotomie auf existentieller Ebene. Dies bedeutet nichts anderes, als die Einheit in der Vielheit und die Vielheit in der Einheit existentiell zu erleben. Ein Objekt unterscheidet sich nicht vom Subjekt, beide sind Teil eines Ganzen. Im Koan „Shakyamuni zeigt eine Blume“ (Shibayama, 1988, S. 77) geschieht nicht mehr als das. Keine Rede vor den versammelten Menschen. Nur das Zeigen einer Blume. Shakyamuni will damit zum (spontanen) Ausdruck bringen,

daß das ganze Universum – er selbst eingeschlossen – eine Blume ist. Regt sich in diesem Moment auch nur ein Gedanke von Bewußtheit, ist alles vorbei. Der Zen-Meister NAN SEN (748–853) sagt, daß eine Blume nicht vom Menschen zu unterscheiden ist, der sie sieht. IZUTSU führt NAN SEN dahingehend aus:

„Was hier in Frage steht, ist ein Zustand, der weder subjektiv noch objektiv, sondern zugleich subjektiv und objektiv ist – ein Zustand, in dem Subjekt und Objekt, der Mensch und die Blume in einer unbeschreiblich subtilen Art und Weise zu einer absoluten Einheit verschmolzen werden.“ (Izutsu, 1986, S. 16)

Die Vielheit steht der Einheit nicht gegenüber. Beides ist letztlich nicht voneinander zu unterscheiden (dies vollzieht sich erst durch die differenzierende Funktion des menschlichen Geistes). So wird im Zen die Welt und das Ich zwar als unterscheidungslos erlebt, aber auch gleichzeitig unterscheidend gelebt, denn in der phänomenalen Welt gibt es keine andere Möglichkeit als diese, um als Wesen physisch zu überleben. Mit anderen Worten, die durch das Nervensystem differenziert geordnete physikalische Welt wird in ihrer Vielheit gelebt, ohne daß jedoch das Subjekt ontologisch an sie gebunden ist. Im Zen ist dies kein Gegenstand eines rationalen Diskurses und erst recht nicht das Ergebnis eines rationalen Prozesses.

Lassen wir zum Abschluß noch einmal DÔGEN zu Wort kommen:

„Verschiedene Perspektiven – verschiedene Ansichten. Um die Dinge klar zu sehen, müssen wir sie akzeptieren, so wie sie sind – wir müssen den ‚Seher‘ und das ‚Gesehene‘ als eine Handlung zusammenbringen [...]. (Wenn wir den ‚Seher‘ mit dem ‚Gesehenen‘ wahrhaft vereinigen, zeigt sich alles in seiner wahren Perspektive. Gewöhnlich denken wir von den natürlichen Dingen wie Erde, Flüsse, Sonne, Mond und Sterne als Dinge außerhalb unseres Geistes; tatsächlich jedoch sind diese Dinge Geist selbst. Denke aber nicht, daß alles nur innerhalb deines Geistes ist.) Gib die Vorstellung von Innen oder Außen, Kommen und Gehen auf. Der ungeteilte Geist ist nicht innen oder außen; er kommt und geht frei, ohne anzuhaften. Ein Gedanke: Berge, Wasser, Erde. Nächster Gedanke: ein neuer Berg, Wasser, Erde. Jeder Gedanke ist unabhängig, neugeschaffen, vital und unmittelbar. Der ungeteilte Geist kümmert sich nicht um groß oder klein, Sein oder Nicht-Sein, Gewinn oder Verlust, Anerkennung oder Ablehnung, Erleuchtung oder Nicht-Erleuchtung. Der ungeteilte Geist transzendiert alle Gegensätze. [...] Wir sollten die Dinge akzeptieren, wie sie kommen – unabhängig und vorübergehend.“ (Dôgen, 1986, Band 1, S. 34)

3.5 Zur Vergleichbarkeit der Satori- und Prozeß-Erfahrung oder Der Parcours des Unsagbaren

Beginnen wir mit den Schwierigkeiten beim Vergleich zwischen der Satori-Erfahrung im Zen und der Prozeß-Erfahrung im Konstruktivismus. Der kulturelle Unterschied könnte größer nicht sein. Der Konstruktivismus ist Ergebnis erkenntnistheoretischer Reflexionen auf der Basis europäischer (diskursiver) Denktraditionen. Zen ist intuitiv und in seinem ganzen Ausdruck in die Strukturen fernöstlichen Denkens eingebettet. In den westeuropäischen Denktraditionen ist das Nicht-Existente gleich dem Nicht-Sagbaren. Was nicht ausgesprochen werden kann, hat keine Existenz. Was nicht sichtbar gemacht werden kann, ist Phantasie. Das religiöse Moment bildet hier (auf diesbezügliche Subsysteme begrenzt) eine Ausnahme. Das Religiöse ist transzendental, und doch basiert es dabei in der Regel auf Sprache, sei es nun die christliche Religion oder seien es weltliche Ideologien, die sich zum Transzendentalen entwickelt haben. Ausnahmen finden sich z. B. im Denken Meister Eckharts (es ist ein anderer gemeint als der möglicherweise beim Lesen des Textes jetzt assoziierte. Der hier gemeinte lebte von 1260?-1328), welches ebenfalls – wie das Nicht-Denken im Zen – auf dem Loslassen des Ichs basiert (Enomiya-Lassalle, 1986; Suzuki, 1984). So findet sich in der christlichen Mystik ein dem Zen verwandtes Element, was jedoch bezüglich der Ich-Losigkeit und des damit verbundenen intuitiven

Erkennens für die wissenschaftliche Vorgehensweise in der europäischen Entwicklung des Denkens, als alternative Erkenntnisform, keinerlei (offizielle) Berücksichtigung gefunden hat. Europäisches Denken ist diskursives Denken. Doch zeigt dies im Vergleich zwischen der Satori- und der Prozeß-Erfahrung nur die Unterschiedlichkeit der Wege (siehe: 4.2) auf, nicht jedoch auch unbedingt die des existentiellen „Ziels“. Ziel des Zen ist das Satori. Ziel der konstruktivistischen Selbst-Reflexion ist die Prozeß-Erfahrung. Beides führt zur Transformation des bisherigen Bewußtseins in eine neue Daseins-Qualität, die sich von der Ich-Verhaftung gelöst hat.

Das vergleichbare Element zwischen Satori- und Prozeß-Erfahrung zeigt sich in der Auflösung der Ich-Verhaftung (siehe dazu 4.1.), die für beide Ansätze entscheidend ist. Hier soll die These vertreten werden, daß im Moment der Auflösung des Ichs sich das Individuum in eine neue Daseins-Qualität katapultiert, welche es – je nach Kultur, Methode, geistigem Hintergrund – Satori, christliche Wesensschau, Prozeß-Erfahrung etc. nennt. Diese Namen sind letztlich bedeutungslos.

Absicht dieses Aufsatzes war und ist es, darauf hinzuweisen, daß die Ich-Losigkeit beider Erkenntnisformen durch einen existentiellen Sprung zu ähnlichen und damit vergleichbaren Auswirkungen auf die Persönlichkeit des jeweiligen, davon betroffenen Individuums führt bzw. führen kann. Im Vergleich zwischen der Satori- und der Prozeß-Erfahrung zeigen sich Ähnlichkeiten, wenn Wirklichkeit, Zeit, Sprache und Subjekt-Objekt-Trennung als bindende Vokale der unterscheidenden Erkenntnis sich aufzulösen beginnen, und sämtliche Bezugspunkte verschwinden. Denn werden beide Wege konsequent beschritten, führen sie beide unweigerlich an den Abgrund rationaler Erkenntnis. Entweder wird dieser Abgrund mit einem Sprung (siehe dazu: 4.1.) überwunden – mitten in die geistige Bodenlosigkeit hinein – oder nicht. Wird er überwunden, formieren sich die internen Strukturen der Organismen neu (siehe dazu: 4.1.).

Doch gehen wir zur Gegenüberstellung der Elemente der Wirklichkeit, der Zeit, der Sprache und der Subjekt-Objekt-Trennung zurück. In den letzten Abschnitten nur allgemein dargestellt, kann auch der Vergleich nur allgemein ausfallen.

Wie aus dem Abschnitt über die Wirklichkeit zu ersehen ist, ist die Bedeutung der Wirklichkeit im Zen und im Konstruktivismus ähnlich gelagert. Darin eingebettet sind die Wirklichkeit der Zeit, die der Sprache und die der Subjekt-Objekt-Trennung, allesamt illusionär: sie geben nichts Wirkliches wieder, sondern nur Schein bzw. Konstruktionen. Auch hier trifft zu, was MUSIL über Wirklichkeit zu sagen hat:

„Wir sind nichts Wirkliches, ob wir lügen oder nicht, gut sind oder uns wegwerfen: es ist etwas mit uns gemeint, das wir niemals richtig auslegen können.“ (Musil, 1981, Band 1, S. 348)

Die Ich-Losigkeit in der konstruktivistischen Prozeß-Erfahrung ist zeitlos: es „gibt“ kein dauerhaftes Ich, es „gibt“ keine überdauernden Bezugspunkte, keinen Ort, wo man dauerhaft verweilen könnte, aber kurzfristig nicht haftend verweilen darf (sei es z. B. in der Frage-Antwort-Situation zwischen Meister und SchülerIn im Zen, wo für einen Moment durch den Meister auf das So-Sein hingedeutet wird; sei es in den spielerischen Akten der Wirklichkeitserfindung, wo für konstruktivistische Akteu-rInnen durch das bewußte Spielen einer Rolle sich im gleichen Moment die „Wirklichkeit“ aufhebt und auf etwas anderes, „Nicht-Sagbares“, hinweist). Im Zen zeigt sich dies z. B. in der Verwendung eines Koans. Dies alles vollzieht sich öffentlich. In der Prozeß-Erfahrung hingegen spielt es sich eher im Geheimen ab (außer vielleicht in einigen Vorlesungen und Seminaren an der Psychologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum). Dieses Geheime – Private – hat den Vorteil, daß die ihre Prozeß-Erfahrung zeigende Person sich nicht plötzlich in einer psychiatrischen Klinik wiederfindet, deren praktische Realität nachhaltig wegzuerfinden nur schwer möglich sein dürfte (Diagnose: Multiple Persönlichkeitsstörung, was natürlich, wie immer bei solchen Diagnosen, nie den Kern und nur selten den Rand trifft). Wird die Prozeß-Erfahrung jedoch jemand anderem (einer guten Freundin oder einem guten Feind) offenbar, so wissen diese meist nichts damit anzufangen und argumentieren verbal mit Devianz, Unernsthaftigkeit, Albernheit etc. und nonverbal möglicherweise mit psychophysiologischen Befindlichkeitsstörungen (nicht alle Perturbationen sind eben bekömmlich).

Die Sprache wird innerhalb der konstruktivistischen Prozeß-Erfahrung nicht derart paradox wie im Zen benutzt (was allerdings möglich, aber eben nicht ratsam wäre). Vorstellbar sind allerdings Diskontinuitäten, wie sie schon Karneades von Kyrene (um 193 vor Christus) benutzt hat. Ein Beispiel:

„Als er sich selbständig machte, trug er an einem Morgen eine Ansicht vor, am anderen Morgen die gegenteilige, und bewies beide so schlagend, daß er beide zunichte machte. Seine Schüler, sogar sein Biograph suchten vergeblich herauszubekommen, was denn eigentlich seine wahren Ansichten waren. [...] Als er 155 als Mitglied einer Gesandtschaft nach Rom geschickt wurde, empörte er den Senat, indem er an einem Tag die Gerechtigkeit verteidigte und sie am anderen Tage als undurchführbaren Traum lächerlich machte.“ (Durant, 1981, Band 3, S. 394)

Gehen wir noch auf die rekursive Ich-Zeit und auf die Aufhebung der Subjekt-Objekt-Trennung im Vergleich zu ihren zen-buddhistischen Pedants ein. Zeit und Subjekt-Objekt-Trennung sollen hier vom Zen-Standpunkt aus zusammen betrachtet werden. Beide Elemente enthalten ein herausragendes mystisches Element, das in der Prozeß-Erfahrung fehlt. Aber vielleicht ist dies auch nicht so kraß zu sehen, denn der Zusammenfall der bisherigen Welt- und Ich-Sicht, worin die Zeit sich aufhebt und die Subjekt-Objekt-Trennung verblaßt, ist eine Metapher für den Augenblick der Erleuchtung, welche die Aufhebung der Ich-Verhaftung und damit der unterscheidenden Erkenntnis symbolisiert. Dieses Erleben kann unterschiedlich ausfallen (vgl. dazu: Kapleau, 1985, S. 265 ff; Enomiya-Lassalle, 1986, S. 463 ff).

Die Matrix des Zen ist die Konzentration auf und um den Augenblick. Die Matrix der Prozeß-Erfahrung ist das schaffende Werden, das sich im Augenblick enthüllt. Was ist wirklicher als dieser Augenblick (solange man ihn nicht festhalten will)? Das ständige Werden des Menschen als Ausdruck seiner Indifferenzialität manifestiert sich in den Augenblicken der Augenblickshandlungen. Diese werden im Zen nicht benannt; sie sind namenlos.

Das Spezifische der Prozeß-Erfahrung ist die Befreiung von der Faktizität der Dinge und der Faktizität des persönlichen Daseins. Hier eröffnet sich der Horizont einer „konstruktivistischen ich-losen Tugend“, nämlich die Auflösung des standpunktbezogenen Denkens, bei der sich die Welt um das Ich dreht (Egozentrismus) und/oder das Ich sich um die Welt dreht (Abhängigkeit von externen Faktoren, wie z. B. Meinungen anderer).

Ein letzter nicht unwichtiger, bisher nicht explizit behandelter Punkt, ist das Unbewußte im Zen und sein „Pedant“ im konstruktivistischen Denken. Das Unbewußte im Zen verkörpert den Akt des intuitiven Erkennens, des Sich-Leiten-Lassens durch die augenblicklichen Regungen des nicht mehr unterscheidenden Geistes. Dies ist nicht das blinde Reagieren auf eine Augenblicksregung, die mich z. B. prüfen läßt, ob die Haustür abgeschlossen ist. Es ist vielmehr eine nicht näher beschreibbare Lebensqualität, welche durch die Meditation vorbereitet wird und im Satori zum Ausdruck kommt. Es ist kein Unbewußtes im westeuropäischen Verständnis (siehe dazu Suzuki in Fromm, Suzuki & Martino, 1972, S. 20 ff), kein psychoanalytisches und kein neurolinguistisches Unbewußtes (im Sinne von unbewußten Teilen). Das Unbewußte im Zen hat damit nichts zu tun. Es ist vergleichbar mit der Beschreibung des Schwertkämpfers auf S. 9 (vgl. auch Herrigel, 1978). Im nächsten Abschnitt wird versucht, eine mögliche Annäherung zwischen dem Unbewußten im Zen und den Prozessen der Selbst-Organisation, als geheimnisvollem Ordner des Denkens, grob zu skizzieren.

Die Wege des Zen und des Konstruktivismus hin zum „in die Enge getriebenen Geist“, der implodiert, um ein neues Bewußtsein auszubilden, könnten nicht verschiedener sein; doch sind es bei aller Unterschiedlichkeit parallele Wege, die zu ähnlichen Auswirkungen auf die Persönlichkeit führen (können). Das Zen ist der konstruktivistischen Prozeß-Erfahrung in seinen vielfältigen Ausprägungsarten um Jahrtausende voraus, aber was ist schon Zeit, wenn allein der Augenblick zählt. Aber die Methode der „radikalen Selbst-Reflexion“ (siehe dazu: 4.2.) und die daraus resultierende Transformation in eine neue Daseins-Qualität stellt sich – wenn man so will – als eine westeuropäische Zugangsmöglichkeit zu dem dar, was das Zen die Satori-Erfahrung nennt.

4 Abschließende Vorbemerkung

4.1 Zur Selbst-Organisation oder Die unbekannte Struktur des Irgendwie

Selbst-Organisation beschreibt den (selbsttätigen) Prozeß von Transformationen, die ein Organismus durchläuft, wenn Perturbationen ihn dazu anregen, seine Strukturen zu modifizieren. Sie setzen das System in Bewegung; analog einem Taubenschwarm, der zunächst friedlich auf dem Boden hockt, sich dort hin- und herbewegt, durch eine Verstörung (z. B. einen Menschen, der zwischen die Tauben rennt) aufgeschreckt wird, sich dann in den Himmel erhebt, dort eine zeitlang kreist, und sich dann wieder auf die Erde niedersenkt, um neue räumliche Positionen einzunehmen. Dabei sind die selbst-organisatorischen Prozesse innerhalb dynamischer Systeme, wie der Mensch eines ist, nur grob beschreibbar. Aufgrund der Vielzahl der daran beteiligten Faktoren, der Komplexität der Abläufe, ihrer Vernetzungen, ihrer Abhängigkeit von Tagesform, Stimmung, Erfahrungen, also von den situationalen und temporären Bedingungen des betreffenden perturbierten Systems, ist ein detaillierter und differenzierter Einblick in die Transformationsprozesse nicht möglich. Selbst-Organisation ist eine interne Angelegenheit des Systems, dessen genaue Funktionsweise den BeobachterInnen nicht bekannt ist und die – gemäß systemtheoretischer Interpretation menschlichen Verhaltens – nicht als eine einfache Ursache-Wirkungs-Relation verstanden werden kann.

Selbst-Organisation kann als ein allgemeines Prinzip bezeichnet werden, das auf verschiedenste dynamische Prozesse, wie z. B. Kommunikation, Erziehung, Psychologie übertragbar ist. Hierbei soll zum besseren Verständnis eine Unterscheidung zwischen primärer und sekundärer Selbst-Organisation bei lebenden Systemen getroffen werden. Bezieht sich primäre Selbst-Organisation auf funktionale somatische Abläufe innerhalb des menschlichen Körpers, bezieht sich sekundäre Selbst-Organisation unter Einbeziehung der primären Selbst-Organisation auf die Strukturierung und Bewertung von Ansichten, Einstellungen, Erfahrungs- und Handlungsschemata als sozialisations- und individuationsbezogene Erfahrungen.

Im folgenden soll nun das Konstrukt der „sekundären Selbst-Organisation“ auf die „Strukturierung“ der Prozeß-Erfahrung angewendet werden. Die Komponenten der sekundären Selbst-Organisation können – wie schon erwähnt – nur notdürftig z. B. in ihren möglichen Auslösefaktoren (geistige Krise, Selbst-Reflexion, etc.) beschrieben werden. Zum einen fehlt der Einblick in die Zusammenhänge; zum anderen fehlen die nötigen Worte, um den Prozeß detailliert zu beschreiben. WIENER führt zu letzterem aus:

„in meiner sprache fehlt ein wort für das was ein gespanntes gummiband tut, das man in der mitte seiner längsausdehnung am einen ende seiner breite mit dem zeigefinger anzupft, ein gutes wort lässt einen man weiss nicht wie, begreifen; jede beschreibung ein kriminalroman.“ (Wiener, 1985, S. XIV)

Das Geheimnis des strukturierten Irgendwie ist nicht lösbar. Was bleibt, ist jedoch, daß „etwas“ in uns Prozesse auslöst, die zu Veränderungen führen (seien es nun kleinere oder größere Veränderungen). Die Auslöschung des zustandsorientierten Ichs oder des anhaftenden Ichs im Zen wird vom jeweiligen davon betroffenen Individuum intern z. B. durch Selbst-Reflexion, Analyse, Meditation, Koans und extern mit Hilfe anderer Menschen vorbereitet (siehe dazu: 4.2.). Doch die Auslösung der Satori- oder der Prozeß-Erfahrung erfolgt letztlich unerwartet und plötzlich. Sie ist nicht kontrollierbar, geschweige denn prognostizierbar. Durch die externe oder interne Beunruhigung und Verwirrung des unterscheidenden Geistes geschieht irgendwann und irgendwie die Transformation des Bewußtseins. Man könnte dies einen unbewußten (weil sich der bewußten Kontrolle entziehenden) Vorgang nennen: eine Aktivität des Unbewußten vielleicht. Denn nicht das unterscheidende Ich – kraft seines Willens und seiner bisherigen bewußten Strukturen – löst diese Veränderung aus (vgl. dazu: Efran, Lukens & Lukens, 1992, S. 78 ff). Sie ist nicht ein Schritt in einer Kette logischer Folgerungen – sondern es geschieht einfach.

Aber dieses Thema, so spannend es auch sein mag, soll hier nicht weiter verfolgt werden (der Autor

will langsam zum Ende kommen). Die Transformation zu einer neuen Daseins-Qualität, die selbst-organisatorisch ausgelöst wird, ist sowohl bei der Satori-Erfahrung als auch bei der Prozeß-Erfahrung ähnlich. Es wäre ein Fehler, die Satori-Erfahrung im Zen als unvergleichlich hinzustellen. Meines Wissens tut dies auch niemand (vgl. dazu: Enomiya-Lassalle, 1986, S. 193 ff, 263 ff, 463 ff).

Die Veränderung der Daseins-Qualität läßt sich grob so umschreiben: Aus einer unterstellten Homöostase 1 (strukturiertes, diskursiv denkendes Ich) ergibt sich – durch die Beunruhigung des Geistes, der an den Rand seines Fassungsvermögens und damit des (subjektiv) Erträglichen gedrängt wird – eine Auflösung der Homöostase 1, die zu einem chaotischen Zustand (unstrukturierter Zustand, Prozeß der Auflösung) führt, aus dem sich (nicht zwangsläufig) eine Homöostase 2 (neue Daseins-Qualität) ergibt, die selbst-organisatorisch den chaotischen „Zustand“ zu einer neuen „strukturierten“ Form verwandelt. Aber diese Beschreibung hinkt der Qualität des Erlebnisses natürlich weit hinterher. Sie ist nutzlos, ohne die gemachte Erfahrung und nutzlos, wenn man sie gemacht hat.

4.2 Zur Auslöschung des Ich oder Ohne Fleiß kein Preis

Die „Methoden“ des Zen sind die Meditation (Za-Zen), das Dokusan, das Teishô, das Sesshin (Tage besonders anstrengender und intensiver Übungen der Meditation), die alltäglichen Verrichtungen im Kloster, das meditative Tun (Zanmai genannt, wie z. B. Kyudo, Kendo, Karate, Tee-Weg). Im Rinzaizen wird zusätzlich die Benutzung des Koans als Methode benutzt, wobei der Schüler während der Meditation (und darüber hinaus) in nicht-diskursiver Weise (was für AnfängerInnen zunächst unmöglich ist), darüber „nachsinnen“ soll, welche „Bedeutung“ das jeweils aufgegebene Koan hat.

Das Verhalten des Meisters seinen SchülerInnen gegenüber ist dabei durch ein Höchstmaß an Distanz geprägt (Das würde S. FREUD sicher gefallen). Der Meister will die SchülerInnen nicht von der Zen-Sicht überzeugen oder sie dazu überreden. Es ist ihm schlichtweg „gleichgültig“. Er ist nicht von der Absicht erfüllt, aus SchülerInnen MeisterInnen zu machen. Er bringt sich selbst nicht ein (im Sinne diskursiver Erklärungen über Zen). Die SchülerInnen sind immer auf sich allein gestellt. Nur sie allein können sich aus dem „Kreislauf des Leidens“, des diskursiven Denkens befreien. Der Meister konfrontiert sie nur mit seiner spezifischen Zen-Erfahrung. So sehen sich die SchülerInnen in die Situation des: „Friß oder stirb“ gesetzt. Diese Methode ist zutiefst unpädagogisch. Aber warum sollte sie auch pädagogisch sein? Der Meister übt keinen Zwang aus. Er handelt nach dem Ausspruch Buddhas, daß die Erfahrungen anderer für einen selbst unnütz sind (aus dem Gedächtnis zitiert). Niemals kann und will der Meister die gedankliche Wirklichkeit der SchülerInnen beeinflussen. Der Meister will durch seine Distanzierung erreichen, daß diese ihren ureigensten Weg (gemäß seiner Struktur determiniertheit würden wir KonstruktivistInnen sagen) finden, und nicht den des Meisters kopieren (wie bei der Zen-Geschichte von Guteis Finger). So heißt es, daß wer dem Buddha oder den alten Meistern bei seiner „Suche“ nach der Letzten Wirklichkeit begegnet, sie töten soll. SHIBAYAMA führt dazu aus:

„Dieser Ausdruck wird oft mißverstanden. Zen fordert absolute Freiheit, die alle Verhaftungen und Zwänge ausschaltet. Der Buddha wie auch die Patriarchen müssen vernichtet werden. Alle Zwänge im Geist müssen beseitigt werden. [...] Der Ausdruck ‚töten‘ darf nicht in unserem üblichen ethischen Sinn interpretiert werden. ‚Töten‘ heißt, über Namen und Ideen hinauszugehen.“ (1988, S. 43 f)

Wie sieht es nun bei der Prozeß-Erfahrung aus? Kein Meister! Kein Schüler! Das Individuum allein ist getrieben, die Barrieren der diskursiven Verstandestätigkeit zu durchbrechen. Die Methoden der Prozeß-Erfahrung sind die konstruktivistischen Analysen von Wirklichkeit(en), Zeit, Sprache, Subjekt-Objekt-Trennung, etc. (woraus existentielle Betroffenheit erwachsen kann), In-Frage-Stellen, Selbst-Reflexion. Es ist ein Weg, der das diskursive Denken benutzt, um es aufzulösen. Innerhalb der konstruktivistischen Analysen wird die bekannte Welt auf den Kopf gestellt und ihrer logischen Funktionen beraubt. Der Verstand wird auf diese Weise an die Grenzen seines Fassungsvermögens getrieben. Hier geht es u. a. um Sprach-Analysen a la Mauthner, Wittgenstein (mit Abstrichen), Whorf.

Es handelt sich des weiteren um eine radikale Selbst-Reflexion, schonungslos im Umgang mit Entitäten und Reifizierungen und mit sich selbst (man denke nur an den schwitzenden Kasan). Es geht um ein radikales In-Frage-Stellen der eigenen Ich-Struktur mit ihren (zahllosen) Bezugspunkten. Es ist aber auch das „Aushalten“ der Bezugspunktlosigkeit, des möglichen Auftretens von Verzweiflung und Verunsicherung, wenn man oder frau plötzlich in Gesprächen mit anderen nicht mehr die „richtigen“ Worte findet, weil frau oder man nicht mehr an sie glaubt (Nach einer Weile erfindet man dann die „richtigen“ Worte).

Wir sind am Ende einer sprachlichen Reise angekommen. Wir sahen zwei unterschiedliche Wege, die in ihren Auswirkungen einander ähnlich sind. Diese Auswirkungen kann man Ziele nennen, aber sie sind auch nur wieder Bestandteile eines Weges „höherer“ Ordnung. Es ist erst der Anfang. Die neue Daseins-Qualität muß sich im Leben ständig neu bewähren und ausgelotet werden: auch sie ist ein Prozeß (vgl. bezüglich der Satori-Erfahrung: Enomiya-Lassalle, 1987, S. 88), ein ständiges Werden. Aber das letzte Wort in dieser Sache soll Oswald WIENER haben, dessen Schlußsätze ich – unverschämterweise – einfach auf diesen Aufsatz übertrage:

„wenn der leser einen gewinn aus der lektüre meines buches ziehen kann, so wird das, hoffe ich, ein gefühl davon sein, dass er sich mit aller kraft gegen den beweis, gegen die kontinuierität und die kontingenz, gegen die formulierung, gegen alles richtige, unabwendbare, natürliche und evidente richten muss, wenn er eine entfaltung seines selbst – und sei es auch nur für kurze zeit – erleben will. möge er bedenken, welcher kraft, welchen formats es bedarf, gegen eine im grossen ganzen abgerundete, stimmige, einhellige welt aufzustehen, wie sie uns in jedem augenblick an den kopf geworfen wird: er wird mir verzeihen, wenn ich die richtigen ansatzpunkte selten gefunden und in vielem über das ziel hinausgeschossen habe.“ (Wiener, 1985, S. CXCI)

Literaturverzeichnis:

- ALLEN, W. (1980): *Nebenwirkungen*. – Reinbek bei Hamburg : Rowohlt
- BÖSE, R. ; SCHIEPEK, G. (1989): *Systemische Theorie und Therapie : Ein Handwörterbuch*. – Heidelberg : Asanger
- CIOMPI, L. (1982): *Affektlogik : Über die Struktur der Psyche und ihre Entwicklung ; Ein Beitrag zur Schizophrenieforschung*. – Stuttgart : Klett-Cotta
- CIORAN, E. M. (1980): *Syllogismen der Bitterkeit*. – Frankfurt am Main : Suhrkamp
- CIORAN, E. M. (1987): *Lehre vom Zerfall*. – Stuttgart : Klett-Cotta
- DÔGEN, Z. (1986): *Shobogenzo : Die Schatzkammer der Erkenntnis des Wahren Dharma*. – Zürich : Theseus-Verl.
- DURANT, W. (1981): *Kulturgeschichte der Menschheit : Das klassische Griechenland*. – Bd. 3. – Frankfurt am Main : Ullstein
- EFRAN, J. S. ; LUKENS, M. D. ; LUKENS, R. J. (1992): *Sprache, Struktur und Wandel : Bedeutungsrahmen der Psychotherapie*. – Dortmund : Verl. Modernes Lernen
- ENOMIYA-LASSALLE, H. M. (1987): *Zen-Unterweisung*. – München : Kösel
- ENOMIYA-LASSALE, H. M. (1986): *Zen und christliche Mystik*. – Freiburg im Breisgau : Aurum Verl.
- FRIEDEL, E. (1989): *Kultur ist Reichtum an Problemen*. – Zürich : Haffmann
- FROMM, E. ; SUZUKI, D. T. ; MARTINO, D. (1972): *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse*. – Frankfurt am Main : Suhrkamp
- HERRIGEL, E. (1978): *Zen in der Kunst des Bogenschießens*. – Weilheim : Barth
- IZUTSU, T. (1986): *Philosophie des Zen-Buddhismus*. – Reinbek bei Hamburg : Rowohlt
- KAPLEAU, P. (Hrsg.) (1984): *Die drei Pfeiler des Zen : Lehre Übung Erleuchtung*. – 6. Aufl. – Weilheim : Barth
- KEUPP, H. (1988): *Riskante Chancen : Das Subjekt zwischen Psychokultur und Selbstorganisation ; Sozialpsychologische Studien*. – Heidelberg : Asanger
- LEXIKON DER ÖSTLICHEN WEISHEITSLEHREN (1986): *Buddhismus, Hinduismus, Taoismus, Zen*. – Weilheim : Barth
- MATURANA, H. (1982): *Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit ; Ausgewählte Arbeiten zur biologischen Epistemologie*. – Braunschweig : Vieweg
- MATURANA, H. ; VARELA, F. (1987): *Der Baum der Erkenntnis : Wie wir die Welt durch unsere Wahrnehmung erschaffen ; Die biologischen Wurzeln der menschlichen Erkenntnis*. – Wien : Scherz
- MUSIL, R. (1981): *Gesammelte Werke*. – Bd. 1–6. – Reinbek bei Hamburg : Rowohlt
- PIRANDELLO, L. (1986): *Einer Keiner Hunderttausend*. – Mindelheim : Sachon

- PIRANDELLO, L. (1989): *Die Mythen : Die Riesen vom Berge und andere Stücke.* – Mindelheim : Sachon
- REPS, P. (1980): *Ohne Worte – ohne Schweigen : 101 Zen-Geschichten und andere Zen-Texte aus vier Jahrtausenden.* – Weilheim : Barth
- SCHMIDT, S. J. (Hrsg.) (1987): *Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus.* – Frankfurt am Main : Suhrkamp
- SCHMIDT, S. J. (Hrsg.) (1992): *Kognition und Gesellschaft : Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus 2.* – Frankfurt am Main : Suhrkamp
- SHIBAYAMA, Z. (1988): *Zu den Quellen des Zen : Das Standardwerk der Zen-Literatur.* – Heyne, München
- SUZUKI, D. T. (1958): *Zen und die Kultur Japans.* – Reinbek bei Hamburg : Rowohlt
- SUZUKI, D. T. (1982): *Leben aus Zen.* – Frankfurt am Main : Suhrkamp
- SUZUKI, D. T. (1984): *Der westliche und der östliche Weg,* Frankfurt am Main : Ullstein
- SUZUKI, D. T. (1987): *Leben aus Zen : Eine Einführung in den Zen-Buddhismus.* – Weilheim : Barth
- SUZUKI, D. T. (1988): *Zazen ; Die Übung des Zen.* – Weilheim : Barth
- STRINDBERG, A. (1983): *Der Sohn einer Magd.* – Berlin: Dieterich
- VAIHINGER, H. (1922): *Die Philosophie des Als Ob : System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus.* – Leipzig : Meiner
- WIENER, O. (1985): *Die Verbesserung von Mitteleuropa.* – Roman. – Reinbek bei Hamburg : Rowohlt
- WYRWA, H. (1994): *Pädagogik, Konstruktivismus und kognitive Sicherheit : Erziehung zur kognitiven Autonomie in pluralistischen Gesellschaftssystemen / Entwurf zu einer konstruktivistischen Denkerziehung.* – Diss. (Ms.)

**Die Bochumer Arbeitsgruppe für
Sozialen Konstruktivismus und Wirklichkeitsprüfung**

hat bisher herausgegeben:

In der Reihe „Arbeitspapiere“:

- Arbeitspapier Nr. 1: **Kritik der herkömmlichen Psychologie in 176 Thesen**
(4. Fassung: März 1990)
- Arbeitspapier Nr. 2: **Erkenntnistheoretische Probleme der Psychologie: Über das Verhältnis von Wirklichkeit, Sinnesdaten und Sprache**
(Historische Fassung: Januar 1988)
- Arbeitspapier Nr. 3: **Bemerkungen zum technologischen Funktionsbegriff** (Kleiner Exkurs über die Meinung: „*Es funktioniert aber doch!*“)
(2. Fassung: Mai 2000)
- Arbeitspapier Nr. 4: **Logik und der Gebrauch von Argumenten**
(3. Fassung: März 1990)
- Arbeitspapier Nr. 5: **Diskussions-Skripte**
(2. Fassung: März 1990)
- Arbeitspapier Nr. 6: **Konstruktivismus und Ethik** (Ein Dialog)
(1. Fassung: November 1988)
- Arbeitspapier Nr. 7: **Variationen über den Konstruktivismus**
(2. Fassung: März 1990)
- Arbeitspapier Nr. 8: **Beziehungs-Skripte**
(2. Fassung: Januar 1990)
- Arbeitspapier Nr. 9: **„Macht“**
(1. Fassung: Oktober 1990)
- Arbeitspapier Nr. 10: **Wirklichkeitsprüfung: Eine sozial-konstruktivistische Forschungsperspektive für die Psychologie**
(1. Fassung: Januar 1992)
- Arbeitspapier Nr. 11: **Zur Kulturphysiognomik von Romantik, Moderne und Postmoderne**
(1. Fassung: Dezember 1993)
- Arbeitspapier Nr. 12: **Was Sie schon immer über Sozialen Konstruktivismus wissen wollten und auch zu fragen wagten**
(Briefe aus den Jahren 1987–1995, nebst Antworten)
(1. Fassung: Oktober 1995)
- Arbeitspapier Nr. 13: **Theorie und Praxis**
(1. Fassung: Januar 1997)
- Arbeitspapier Nr. 14: **Was von der Postmoderne übrig blieb - Zeitgemäße Betrachtungen -**
(1. Fassung: August 2003)
- Arbeitspapier Nr. 15: **Moderne 2.1: Die Arbeit und ihr <Ich>**
(1. Fassung: Juni 2009)

In der Reihe „Bochumer Berichte“:

- Heft Nr. 1: AutorInnenkollektiv: **Automythen. Sprachskripte und Mythen zur Verkehrsmittelwahl**
(August 1990)
- Heft Nr. 2: Holger Wyrwa: **Zen und Konstruktivismus. Zur konstruktivistischen Prozeß-Erfahrung und zur Satori-Erfahrung im Zen** (November 1994)
- Heft Nr. 3: Jens Faust: **Zur differenzlogischen Interpretation des sozial-konstruktivistischen Personenpersonenkonzeptes** (2. Fassung: Mai 2000)
- Heft Nr. 4: AutorInnenkollektiv: **Medien, Identität: Medienidentität** (Juli 1997)
- Heft Nr. 5: Albertine Devilder: **Skizzen einer sozial-konstruktivistischen Psychologie**
(März 2001)
- Heft Nr. 6: Alexandra Martz, Svea Steinweg, Pia Maria Gerber: **Konzeptualisierungen von Kultur: J.G. Herder versus S.P. Huntington** (Februar 2005)