

## **Experimentieren, Fremderfahrung, Selbstrelativierung**

Eine philosophische Untersuchung in Bezugnahme auf eine sprachanalytisch-anthropologische Studie von Ernst Tugendhat und Nelson Goodmans Symbol- und Erkenntnistheorie

*Wir haben diese Möglichkeit,  
uns in das Wahrhaben von etwas  
auf eine Weise zu versenken, daß das  
eigene egozentrische Mittelpunkt-Sein  
in den Hintergrund tritt*  
Tugendhat 2006: 160

### **1.0. Einleitung**

*Experimentieren, Fremderfahrung, Selbstrelativierung.*

*Über den ›Willen zum Verstehen‹ und das Vermögen zum Staunen.*

Beim explorativen **Experimentieren**, bei Forschungsprozessen in Wissenschaft und Kunst, setzt man sich als Experimentierender willentlich einer **Fremderfahrung** aus. Man konfrontiert sich mit einem Zustand des Nichtverstehen Könnens, solange das erst noch zu Schaffende, das in diesem Sinn radikal Fremdartige, das Neuartige, noch im Entstehen begriffen ist – wobei grundsätzlich nie planbar oder vorhersehbar ist, ob überhaupt Neuartiges entsteht. Auf Grund dieser charakteristischen Offenheit von Forschungsprozessen, wird man immer mit der hohen Wahrscheinlichkeit eines Ausbleibens von konkreten Ergebnissen im engeren Sinn rechnen müssen. Ein Ausbleiben von konkreten Ergebnissen wird gegebenenfalls von Außenstehenden als ein Scheitern gewertet werden, auf Grundlage von lediglich ergebnisorientierten Bewertungen, verbunden mit einem Unverständnis für den von Ergebnissen unabhängigen Eigensinn und Eigenwert von explorativen Forschungsprozessen. In der Auseinandersetzung mit einem derartigen Unverständnis und festgelegten Erwartungshaltungen, wird der Forschende voraussichtlich in Folge mit dem Ausbleiben von Anerkennung leben müssen, mit Wertverlust und Verringerung der eigenen Wichtigkeit, was persönliche Belastungen darstellt, die sich negativ auf das Selbstverständnis und Selbstwertgefühl auswirken können. Sich derartigen persönlichen Belastungen – dem eigenen Nichtverstehen und dem Unverständnis Anderer – bewusst und willentlich auszusetzen, erfordert eine besondere Überwindung. Dieser eigentümliche Willensakt des ›Sich / Etwas / Aussetzens‹, den man als ›Wille zum Verstehen‹ bezeichnen könnte, ist notwendig mit einer **Selbstrelativierung** verbunden.

Die Praxis der Selbstrelativierung soll in ihren unterschiedlichen Ausprägungen nachfolgend als eine Weise des Abstand Nehmens von der eigenen Egozentrität verstanden werden. Dafür ist es in einem ersten Schritt notwendig, ein Verständnis für das Phänomen der ›Egozentrität‹ zu entwickeln. Im Ausgang von einer sprachanalytisch-anthropologischen Studie von Ernst Tugendhat (Tugendhat 2006) soll unter anderem gezeigt werden, in welcher Weise Egozentrität begriffen werden kann im Zusammenhang mit der Fähigkeit von Menschen zum ›ich‹-Sagen, welche notwendig ist, um das raumzeitliche Referenzsystem, auf das sich propositionale Sprachen beziehen, intersubjektiv gebrauchen zu können. Es soll nachvollziehbar gemacht werden, wie Menschen durch den Gebrauch einer propositionalen Sprache *auf der einen Seite* besondere **Fähigkeiten** entwickeln im Zusammenhang mit ihrer Egozentrität, wie etwa das Vermögen zur Selbstaktivierung, welches bewirkt, dass man sich vom unmittelbaren Wollen zu lösen vermag, um somit situationsunabhängig auf zukünftige Vorhaben referieren zu können und um dadurch das eigene Handeln am begründbar ›Besseren‹ auszurichten. *Auf der anderen Seite* entwickeln sich für ›ich‹-Sager im Zusammenhang mit ihren besonderen Vermögen – vermittelt durch ihre Egozentrität – notwendig auch spezifische **Belastungen** durch die eigene Egozentrität und es ergibt sich ein eigentümliches Leiden an der Egozentrität, wie es sich beispielsweise durch die belastende Erfahrung darstellt, grundsätzlich und fortwährend der Möglichkeit von Vorhaltungen Anderer und sich selbst ausgesetzt zu sein. Eine menschliche Grunderfahrung, deren Entstehungszusammenhänge sprachphilosophisch erläutert werden können. Durch diese Spannungen zwischen miteinander notwendig verbundenen **Fähigkeiten** und **Belastungen** ergeben sich wiederum Spannungen zwischen *einerseits* Notwendigkeiten und Motivationen, von Egozentrität zurücktreten zu wollen, *andererseits* dem Bedürfnis, an der eigenen Egozentrität zu Haften, wegen ihrer grundlegenden Orientierungsfunktion für den Gebrauch einer propositionalen Sprache und wegen dem mit der eigenen Egozentrität verbundenen Verlangen nach Anerkennung und Wichtigkeit.

Im Zusammenhang mit Überlegungen zum Grundbedürfnis des Menschen nach Anerkennung, Wertschätzung und Wichtigkeit, soll im Kontext der Untersuchung von möglichen Motivationen zur Selbstrelativierung die Tugend der ›intellektuellen Redlichkeit‹ hervorgehoben werden, die in einem weit verstandenen Sinn sowohl dem forschenden Wissenschaftler, als auch dem forschenden Künstler zukommt. Eine Tugend, die grundsätzlich für alle genuin kreativen Tätigkeiten erforderlich ist. Um dem praktischen Charakter experimentellen Handelns sprachlich gerecht zu werden, soll der Vorschlag gemacht werden, den Begriff der ›intellektuellen Redlichkeit‹ zu ersetzen mit der alternativen Rede von einem ›Willen zum Verstehen‹, wobei der Begriff ›Verstehen‹ in einem weiten Sinn gebraucht werden muss, welcher beispielsweise sprachliche, propositionale und auch nichtsprachliche Formen des Verstehens umfasst. Bezug genommen

werden kann somit sowohl auf theoretische, als auch auf alle praktischen, nichtsprachlichen kreativen Tätigkeiten und Verstehensformen in Wissenschaft und Kunst. Der ›Wille zum Verstehen‹ kann als eine Voraussetzung verstanden werden, um sich befreien zu können vom Grundbedürfnis nach Anerkennung, um von diesem Grundbedürfnis unabhängig, explorativ experimentell zu handeln, in Hinblick auf den Versuch, Bedingungen und Möglichkeiten zur Kreation von Neuartigkeit zu schaffen. Dabei wird die Möglichkeit des Scheiterns aus der Sicht Anderer bewusst in Kauf genommen, mit dem Risiko des Ausbleibens von Anerkennung. Der ›Wille zum Verstehen‹ kann einen Akt des Zurücktreten Wollens von der eigenen Wichtigkeit – einen Akt der Selbstrelativierung – unterstützen.

Diesen Zusammenhängen soll nachgegangen werden, um darauf aufbauend, die sprachphilosophischen Einsichten fortzuführen und zu erweitern, im Rahmen einer zeichenphilosophischen Untersuchung der nichtsprachlichen Praxis des explorativen Experimentierens in Wissenschaft und Kunst. Bezug genommen wird dabei in erster Linie auf die Arbeiten von Nelson Goodman. Es soll nachvollziehbar gemacht werden, in welcher Weise man jede genuin kreative Praxis in einer besonderen Ausprägung begreifen und praktizieren kann als nichtsprachlichen Akt der Selbstrelativierung. Diese Praxis der Selbstrelativierung ist – so verstanden – vergleichbar mit anderen Formen des Abstand Nehmens vom eigenen Wollen in einem Kontext sogenannter mystischer Praxis, speziell im Zen-Buddhismus.

Jede sogenannte ›mystische‹ Praxis, hier aus philosophischer Perspektive – unabhängig von theologischen Begrifflichkeiten oder bestimmten kulturellen Traditionen – verstanden als radikale Praxis der Selbstrelativierung, ist von grundsätzlich anderer Art als die Theoriestrukturen der meisten Religionen, die auf dogmatischer Schriftgläubigkeit aufbauen, mit allen damit verbundenen Problemen wie religiös motiviertem Fundamentalismus, oder institutionalisierter Machtausübung mit den damit eröffneten Möglichkeiten zum Machtmissbrauch. Klassische Religionen, deren Kernannahmen sich auf die Vorstellung der Existenz einer höheren Macht beziehen, können aus heutiger, philosophischer Perspektive, nur noch als problematische Ausformungen von Wunschprojektionen betrachtet werden (Tugendhat 2006: 123). Für Menschen, die sich der Tradition der Aufklärung verbunden fühlen, bietet sich das explorative Experimentieren an als eine Möglichkeit, in einer systematischen und praktischen Weise eine spirituelle Praxis ein- und auszuüben, ohne dabei den Anspruch der Vernunft aufgeben zu müssen. Die kreative Praxis des Experimentierens kann als eine konkrete Übungsmöglichkeit genutzt werden, um mit Belastungen umgehen zu lernen, welchen prinzipiell jeder Mensch, der eine propositionale Sprache spricht, ausgesetzt ist. Neben der Möglichkeit zur Ausprägung einer in diesem Sinn befreienden Lebenshaltung durch Selbstrelativierung, kultivieren Experimentieren und mystische Praxis ein

spezifisches, emotional-kognitives Vermögen, auf die Wirklichkeit aufmerken zu können: **das Vermögen zum Staunen** (6.0.).

Die Praxis des explorativen Experimentierens ist grundlegend an den Gebrauch von nichtsprachlichen Symbolsystemen gebunden. Im begriffstechnischen Sinn, an die Referenz durch ›Exemplifikation‹, oder, einfacher formuliert, an die Praxis des Mustergebrauchs. Diese Art nichtsprachlicher Selbst- und Weltverständigung kann auf Grundlage der Arbeiten von Nelson Goodman differenziert analysiert werden, in Bezugnahme auf Goodmans Theorie der Notation und seiner Auffassung von den ›Symptomen des Ästhetischen‹ (siehe 5.1.) In Zusammenhang mit den philosophischen Reflexionen wird auch kurz eingegangen auf die experimentelle Praxis von Künstlern wie John Cage, Gerhard Richter und Kasumi.

Dem Beitrag liegt das methodologische Anliegen zugrunde, die Einsichten der analytischen Sprachphilosophie, ausgehend vom ›linguistic turn‹, in der pragmatisch ausgerichteten Tradition der Philosophie der ›normalen Sprache‹, anzubinden an zeichenphilosophische Untersuchungen zum Gebrauch nichtsprachlicher Zeichensysteme, insbesondere in Bezug auf die Arbeiten von Nelson Goodman.

## **2.0. Sprachphilosophie. Fähigkeiten und Belastungen durch Egozentrität und Sprache.**

### **Belastungen durch Egozentrität als Motivation zur Selbstrelativierung.**

*›ich‹-Sagen und ›ich‹-Sager, sich um sich sorgen, Selbstaktivierung und Vorhaltungen*

### **2.1. ›ich‹-Sagen und ›ich‹-Sager**

Um ein für alle Teilnehmer einer Sprachgemeinschaft gleichermaßen zugängliches und praktikables raumzeitliches Referenzsystem zu etablieren – das auch unabhängig von Wörtern, die mit situationsabhängigen Zeigehandlungen verbunden sind (sogenannte ›deiktische‹ Wörter) funktioniert – ist es logisch notwendig, dass die Teilnehmer eines derartigen Referenzsystems erstens gegenseitig aufeinander Bezug nehmen können und dass jeder Sprachverwender auch auf sich selbst Bezug nehmen kann, durch das Beherrschen der Verwendungsweise des Wortes ›ich‹. Hierbei muss sich jede Person als Zentrum eines für Alle prinzipiell gleichermaßen zugänglichen Referenzsystems begreifen. Dieses Phänomen soll aus symboltheoretischer Sicht als ›Egozentrität‹ bezeichnet werden. Sprecher der propositionalen Sprache können dabei kein Bewusstsein von sich haben, wenn sie nicht ein Bewusstsein von einer objektiven Welt hätten. In diesem Sinn ist mit der Etablierung von Egozentrität schon notwendig eine erste Form der

Selbstrelativierung verbunden. Denn Niemand kann für sich alleine ›ich‹ sagen. Dieses Wort zu verstehen, heißt, zu verstehen, dass jeder, wenn er ›ich‹ sagt, auf sich selbst Bezug nimmt. So sind für einen Sprecher, sobald er ›ich‹ sagen kann, eine Vielzahl von anderen ›ich‹-Sagern Wirklichkeit. Mit der eigenen Egozentrität ist das Empfinden für die eigene Wichtigkeit verbunden, welches wiederum notwendig relativiert werden muss, durch das Anerkennen der Existenz anderer ›ich‹-Sager. Das Phänomen der Egozentrität kann somit in einem ersten Schritt über eine Analyse des Gebrauches des Wortes ›ich‹ erschlossen werden.

»Für einen ›ich‹-Sager wandelt sich die rudimentäre Selbstzentrierung, die wohl zum Bewußstein überhaupt gehört, zu einer Ego-Zentrität um: man hat nicht nur Gefühle, Wünsche usw., sondern man weiß sie als seine eigenen Wünsche.« (Tugendhat 2006: 29)

## **2.2. Sich wichtig nehmen und sich um sich sorgen**

Jeder ›ich‹-Sager wird sich, vermittelt durch seine Egozentrität, als absolut wichtig begreifen, aber er hat gleichzeitig, mehr oder weniger reflektiert, auch ein Bewusstsein davon, dass auch alle anderen ›ich‹-Sager sich wichtig nehmen. Er befindet sich in einer Welt, in der er selbst auch Anderes wichtig nehmen und schließlich sich selbst angesichts der Welt mehr oder weniger unwichtig nehmen kann. Man spricht nicht nur davon, dass Menschen sich mehr oder weniger wichtig nehmen können, es ist auch davon die Rede, dass Menschen ›sich um sich sorgen‹. Was ist damit gemeint? Um das Phänomen der Sorge beim Menschen verstehen zu können, ist es in einem ersten Schritt notwendig, zu sehen, dass Menschen sich von ihrem unmittelbaren Wollen unabhängig machen können, indem sie ihr Handeln auf Zwecke beziehen.

»Das wiederum scheint nur möglich zu sein bei einem Wollen, das etwas zum Gegenstand hat, das es für gut hält.« (Tugendhat a.a.O.: 31)

Kinder lernen fortgesetzt ihre Handlungen situationsunabhängig auszurichten, indem sie in zunehmendem Maße in der Lage sind, sich etwas vorzunehmen, etwa, einen Turm zu bauen, oder indem sie andere konkrete Dinge zu realisieren versuchen. Kinder können ihr Handeln immer besser auf bestimmte Vorhaben ausrichten, welche dann notwendigerweise in einem Spannungsfeld von Versuchen und Gelingen erfahren werden. Kinder bemühen sich immer mehr um ihre verschiedenen Vorhaben und deren Gelingen, sie sorgen sich aber anfangs noch nicht um ihr Leben. Von Sorge sprechen wir erst, wenn Menschen ihre vielfältigen Vorhaben verbinden hinsichtlich eines Gesamtguten. Tugendhat weist darauf hin, dass bereits Aristoteles in Bezug auf die Rede von einem höchsten Gut von der besonderen Rolle der Frage an einen Mitmenschen, wie es ihm gehe,

gesprachen hat. Auf diese Frage nach dem Gesamtbefinden könne man mit einem ›gut‹ oder ›schlecht‹ antworten, entscheidend ist in jedem Fall, dass hier keine einzelnen Aspekte bewertet werden, sondern etwas ›im Ganzen‹.

»Was gemeint ist, läßt sich am einfachsten aus derjenigen Stimmung heraus gewinnen, in der es naheliegt zu sagen: ›am liebsten würde ich nicht mehr leben.« ( 89-91)

Eine solche umfassend negative Beurteilung der eigenen Belange in Bezug auf das eigene Leben steht in Verbindung mit der Grunderfahrung von Menschen, dass ihre Vorhaben immer der Möglichkeit des Scheiterns ausgesetzt sind. Menschen erleben sich in einer prinzipiellen Dimension der Unverfügbarkeit, sie erleben sich und ihre Vorhaben dem Zufall ausgesetzt, sie erfahren ihr Leben in Abhängigkeit von Kontingenz. In Verbindung mit dem Zeitbewusstsein von Menschen und dem damit verbundenen Bewusstsein der eigenen Sterblichkeit kommt dem Tod in Bezug auf eine Bewertung des Gesamtbefindens eine zentrale Bedeutung zu.

»Der Tod ist der herausragende Fall dieser Erfahrungen von Grenze und Ohnmacht. Vor dem Tod steht das egozentrische Wollen so fassungslos, weil bei ihm die Ohnmacht nicht nur das Wie der Zukunft betrifft, sondern diese selbst, ihr Ende. Das erscheint schrecklich, daher es nach Möglichkeit verdrängt wird. Dem Tod kommt für die Reflexion auf das ›im ganzen‹ eine eminente Bedeutung zu.« (98-99)

Für ›ich‹-Sager kann sich im Zusammenhang mit der Fähigkeit auf Zukünftiges referieren zu können ein Leiden an der Unverfügbarkeit der eigenen Belange ergeben, welches sich zu einer so grundlegenden Belastung ausweiten kann, dass der Mensch versuchen wird, diese durch einen Akt der Selbstrelativierung zu mildern. Die Fähigkeit des Menschen, auf sein Leben ›im Ganzen‹ zu reflektieren, kann derart belastende Auswirkungen mit sich bringen, dass diese Fähigkeit durch ihre negativen Auswirkungen in Folge eine Motivation zur Selbstrelativierung bedingen kann.

»So ergibt sich eine Motivation zur nicht nur relativen Selbstrelativierung, zur Relativierung der eigenen Wichtigkeiten, der man nachgeben kann oder auch nicht. Das Zurücktreten von sich bedeutet einen Schritt zurück nicht nur vom Egoismus, sondern von der eigenen Egozentrizität.« (107-108)

### **2.3. Selbstaktivierung und Vorhaltungen**

Eine weitere Form der Selbstrelativierung ergibt sich aus einem Zurücktreten vom eigenen Wollen. Diese Form der Selbstrelativierung ist auf eine spezifische Art mit der Tatsache verbunden, dass Menschen Wesen sind, die sich fortwährend Vorhaltungen ausgesetzt fühlen, von Anderen und von sich selbst. Die Einsicht in die Notwendigkeit derartiger Belastungen macht nachvollziehbar, in

welcher Weise jeder Mensch, der eine propositionale Sprache spricht, prinzipiell eine Motivation entwickeln kann, zu versuchen, sich von seiner Egozentrizität zu befreien. Anhand folgender Gedankengänge soll versucht werden, diesen Zusammenhängen nachzugehen:

»Ich würde gerne jetzt am Morgen noch weiter im Bett liegen bleiben, und obwohl ich weiß, dass es besser wäre, aufzustehen, weil (...), bleibe ich liegen. Ich kann also Gründe nennen, warum es eigentlich besser wäre aufzustehen. Warum bleibe ich in manchen Fällen dennoch liegen?«

Durch die Verwendung von singulären Termini, durch die Referenz auf Wirklichkeit mit Wörtern befreit sich der Mensch von den Abhängigkeiten direkter Reaktionen. Parallel dazu ist der Mensch in der Lage, sich vom eigenen Wollen unabhängig zu machen, indem er sich etwas vornimmt, was gegen sein unmittelbares Wollen gerichtet ist, weil der Mensch Gründe nennen kann, warum eine zukünftige Handlung, alternativ zum momentan gewollten Handeln, ›besser‹ wäre. In diesem Sinn kann der Mensch durch den Gebrauch der Worte ›gut‹, bzw. ›besser‹ eine Selbstrelativierung vornehmen, indem er sich vom unmittelbar Gewollten befreit. Nun ist es aber so, dass man in manchen Fällen, obwohl man eben ›eigentlich‹ weiß, dass es besser wäre, anders zu handeln, dennoch das unmittelbar Gewollte vorzieht. Warum? Um den hier angestrebten Punkt herauszuarbeiten, ist es hilfreich, die vorgestellte Szene, in der Früh im Bett liegen bleiben zu wollen, noch einmal zu durchdenken beispielsweise in einer Variante als Szene zwischen Mutter und Kind. Sagt die Mutter liebevoll zum Kind, dass es jetzt besser wäre, aufzustehen, etwa weil es nicht zu spät zum Kindergarten kommen soll, und das Kind bleibt dennoch liegen, wird die Mutter ihren freundlichen Ton ändern, und dem Kind zu verstehen geben, dass sie langsam verärgert ist. Erst wenn das Kind den Ärger der Mutter zu spüren bekommt, wird es sich veranlasst sehen, wirklich aufzustehen. Worauf es hier ankommt, ist, dass der Bezug auf Gründe, warum eine alternative Handlung ›besser‹ wäre, als das unmittelbar Gewollte, erfahrungsgemäß oftmals nicht ausreicht, um vom unmittelbar Gewollten abzusehen, wenn nicht noch zusätzlich ein affektivwertendes Moment wirksam wird, das ein Kind über Lob oder Tadel der Eltern mit der Zeit verinnerlicht, um sich zu Handlungen zu motivieren, die begründet ›besser‹ sind, als das unmittelbar Gewollte. In der Ermunterung und im Vorwurf liegt ein affektivwertendes Moment, und es scheint plausibel, dass das Motiviertwerden zu einem Ziel ohne dieses Gefühls- und Wertungsmoment gar nicht in Gang kommen kann. (a.a.O: 58-59).

»So sehr also das Vermögen der ›ich‹-Sager zur Selbstaktivierung eine außerordentliche Erweiterung ihres Könnens darstellt – nur dadurch können sie sich Ziele setzen und etwas gut machen, eben deswegen aber auch Ziele verfehlen und etwas schlecht machen –, so ist es zugleich auch die Quelle eines unaufhörlichen Leidens an sich selbst und wechselseitigen Verdrusses. Es ist nicht nur eine Quelle zusätzlichen Leidens, daß zu den körperlichen Leiden und den Leiden über Verluste und der Sorge um die Zukunft hinzukommt, sondern es ist eine

neue Art des Leidens, es ist ein Leiden an sich in dem engen Sinn, daß man an dem leidet, was in der eigenen Hand liegt, an der Selbstaktivierung.« (a.a.O: 62-63)

### **3.0. Exkurs: Religion als Gegensatz zur Mystik, zur Praxis der Selbstrelativierung**

Ein Anliegen der vorliegenden Untersuchung ist es, nachvollziehbar zu machen, in welcher Weise das explorative Experimentieren unter Anderem eine Praxis der Selbstrelativierung umfassen kann, welche wiederum verglichen werden kann mit Selbstrelativierungsprozessen im Zen-Buddhismus, verstanden als konsequenteste Form mystischer Praxis, welche dadurch charakterisiert werden kann, dass sie in erster Linie darauf abzielt, den Übenden von der eigenen Egozentrität zu befreien. Es muss an dieser Stelle betont werden, dass in Bezug auf diese Hauptmotivation Religion und Mystik, aus Sicht der 1. Person, als nicht nur unterschiedliche Wege betrachtet werden sollten, sondern genau genommen als entgegengesetzte Formen, mit Belastungen menschlicher Existenz umzugehen: Einmal der Weg der Selbstrelativierung in der Mystik, einmal der Weg der Wunschprojektion über die Vorstellung höherer Mächte, in der Religion. (a.a.O.: 122-123)

Erkennt man den Kern traditioneller und zeitgenössischer mystischer Praxis (beispielsweise im Zen-Buddhismus) als Akt der Selbstrelativierung, ist man in der Lage, eine derartige Praxis losgelöst von bestimmten konkreten kulturellen Traditionen oder Begrifflichkeiten, wie eben auch dem Begriff ›Mystik‹, zu begreifen, und es ergibt sich die Perspektive, eine derartige Praxis der Selbstrelativierung als eine prinzipiell jedem Menschen zugängliche Möglichkeit zu verstehen, sich von Belastungen des Menschseins zu befreien. Darüber hinaus erfordert die Praxis der Selbstrelativierung nicht zwingend, sich aus der Welt zurückzuziehen durch ›meditative Versenkung‹, wie sie in bestimmten mystischen Traditionen praktiziert wird, im Gegenteil eröffnet die Praxis der Selbstrelativierung einen Weg, in besonderer Weise auf die Welt aufmerksam zu können. Dieses Aufmerken Können wird weiter unten mit dem Begriff des Staunens näher erläutert werden.

»So komme ich zu einer Definition von Mystik, derzufolge sie (1) im Sichlösen vom voluntativen Haften (oder der Gier oder der Sorge) besteht, und dies (2) angesichts (statt in ›meditativer Versenkung‹) des Universums (...).« (116-117) »Daß ich versuche, von der Definition von Mystik die Bezugnahme auf einen bestimmten Bewusstseinzustand [oder eine bestimmte historische Praxis] fernzuhalten (...) hängt auch damit zusammen, daß ich aus der Perspektive der 1. Person bemüht bin, die Mystik als etwas zu sehen, was jedem Menschen zugänglich ist und weder von besonderen Exerzitien noch einer besonderen Veranlagung abhängt.« (116-117)



#### 4.0. intellektuelle Redlichkeit und Kreativität. Der Wille zum Verstehen

Eng verbunden mit der Egozentrizität von ›ich‹-Sagern und mit der Tatsache, dass Menschen, verbunden mit ihrer Fähigkeit zur Selbstaktivierung, dauernd einem Gefühl des Vorliegens von Vorhaltungen ausgesetzt sind, ist die Erfahrung, dass Menschen sich selbst wichtig nehmen, und um etwaigen Vorhaltungen entgegenzuwirken, in ihrem Tun auf Anerkennung aus sind. Mit dem Ausbleiben von Anerkennung verbindet man auch einen Wertverlust, da man die eigene Wichtigkeit, und das Empfinden für den eigenen Wert grundlegend über die Anerkennung erfährt, die einem für das eigene Können entgegengebracht wird. Um Anerkennung zu erfahren, wird von einem verlangt, dass man das, was man macht, ›gut‹ macht. Da bei genuin kreativen Tätigkeiten aber weder absehbar ist, ob der damit verbundene Forschungsprozess zu einem Ergebnis führt, und hier, noch gravierender, genau betrachtet, überhaupt (noch) keine Kriterien vorliegen können, was hierbei eigentlich als ›gut‹ zu bewerten wäre, stellt sich die Frage, wie man sich zu einer Tätigkeit motivieren kann, welche eben grundsätzlich mit der Möglichkeit des Ausbleibens von bewertbaren Ergebnissen und somit dem Ausbleiben von Anerkennung, verbunden ist.

»Die Egozentrizität der »ich«-Sager verwickelt sich also nicht nur durch die Sorge vor Vorhaltungen, die man sich machen kann, sondern durch die Sorge um Wertverlust, die Sorge vor dem Tadel und der Entrüstung, die man von anderen erfahren kann und die ihrerseits internalisiert werden: die Angst vor Scham und Schuld. Obwohl nun aber alles adverbial Gute auf Anerkanntwerden bezogen ist, so geht es darin doch nicht auf. Hier [ergibt sich ein Problem:] (...) wieweit kann man etwas gerne tun, ganz ohne auf Beifall ausgerichtet zu sein, sogar in der Vorstellung?« (a.a.O.: 71-76)

Ob ich etwas ›gut‹ mache, wird bei den meisten Tätigkeiten nicht von mir selbst festgelegt werden können, da die Bewertungskriterien bei vielen Tätigkeiten durch die Sache vorgegeben sind und die Merkmale der Tätigkeit wiederum durch intersubjektive Übereinkunft festgelegt sind. So entscheidet etwa im Sport der Wettkampf, wer seine Sache gut oder besser ausübt. Das Motiviertsein durch das Gutseinwollen und das Motiviertsein durch das Gutscheinenwollen lässt sich hierbei also kaum unterscheiden.

»Das ist bei kreativen Tätigkeiten anders, weil das Kreative darin besteht, daß das Kriterium für ›gut‹ nicht vorgegeben ist und auch nicht durch ein objektives Verfahren entscheidbar ist, sondern hier gehört es zur Tätigkeit selbst, zu überlegen, wie man sie am besten ausüben kann.« (a.a.O.: 77)

Es stellt sich nun die Frage, wie man nachvollziehbar machen kann, warum der kreativ Tätige handelt, ohne dabei erwarten zu dürfen, für sein Handeln mit Anerkennung rechnen zu können, wenn doch das Anerkennung Erfahrung für den Menschen ein grundlegendes Bedürfnis darstellt, um

die eigene Wichtigkeit zu bestätigen und zu bekräftigen, was einen Zuwachs an Selbstwertgefühl darstellt, wonach jeder Mensch unter normalen Umständen streben würde.

»(...) woher kann er die Motivation nehmen, sich vom Beifall unabhängig zu machen und sich autonom nach dem Guten auszurichten? (...) Wir stehen hier vor der durch Sokrates verkörperten Tugend der intellektuellen Redlichkeit. (...) In allem kreativen Tun gibt es eine analoge Haltung zu dem, was die intellektuelle Redlichkeit im Bezug auf das eigene Meinungssystem, also im Theoretischen, ist, (...) Da ich keinen Terminus kenne, der für diese Haltung im allgemeinen Fall verwendet wird, will ich den Terminus ›intellektuelle Redlichkeit‹ so erweitert verwenden.« (77)

Um dem Handlungscharakter experimenteller Tätigkeiten sprachlich gerecht zu werden, möchte ich an dieser Stelle vorschlagen, den (so erweitert verwendeten) Begriff der ›intellektuellen Redlichkeit‹ zu ersetzen mit der Rede von einem ›Willen zum Verstehen‹ (in Anlehnung und in Erweiterung von Nietzsches Rede von einem ›Willen zur Wahrheit‹; a.a.O.: 80). Neben dem Vorteil, dass die Rede von einem ›Willen zum Verstehen‹ nun sowohl auf sprachliche, propositionale Verstehensformen, als auch auf nichtsprachliche Verstehensformen angewendet werden kann, deutet dieser Begriff schon auf den motivierenden, ›eigenwilligen‹ Charakter allen kreativen Schaffens hin. Der ›Wille zum Verstehen‹ vermittelt die Begeisterung am explorativen Experimentieren ›an sich‹, unabhängig von zu erwartenden Ergebnissen und unabhängig von den üblichen Erwartungshaltungen durch Andere, losgelöst auch von dem Grundbedürfnis nach Anerkennung. Darüber hinaus fällt es dem Menschen generell schwer, sich von einmal etablierten Sichtweisen loszulösen und zu trennen, da diese immer auch eine Orientierungsfunktion haben in unterschiedlichen Hinsichten.

»Das Aussein auf wie man es am besten machen könnte – man denke z.B. an einen Maler oder auch einfach an die intellektuelle Redlichkeit von jemandem, der nach der Wahrheit seiner und der akzeptierten Meinungen fragt – ist allemal mühsam, es erfordert, gegen passiv-emotionale Gegenkräfte der üblichen Art anzugehen: im speziellen Fall der intellektuellen Redlichkeit im engeren Sinn kommt ein weiteres Motiv hinzu, dass man sich von seinen eigenen – individuellen oder kollektiven – Meinungen besonders dann nicht gerne trennt, wenn an ihnen eigene oder kollektive Interessen hängen; und in allen Fällen der intellektuellen Redlichkeit im weiten Sinn gibt es das positive Gegenmotiv der Lust am gut Scheinen, an der Zunahme von Wichtigkeit.« (83-84)

## **5.0. Exploratives Experimentierens als nichtsprachliche Praxis der Selbstrelativierung. Zeichenphilosophische Analyse und Reflexionen zur künstlerischen Praxis.**

Vorhaben dieses Abschnittes ist es, den sprachphilosophischen Ansatz um die Untersuchung von nichtsprachlichen Symbolsystemen zu erweitern. Beschrieben werden soll die nichtsprachliche

Praxis des explorativen Experimentierens in Bezugnahme auf die symbol- und erkenntnistheoretischen Arbeiten von Nelson Goodman. In »Sprachen der Kunst« formuliert Nelson Goodman den »Entwurf einer allgemeinen Symboltheorie« (Goodman 1997). Ziel ist es, die unterschiedlichsten Formen des Symbolgebrauches des Menschen aus einer einheitlichen Perspektive beschreiben und auch präzise unterscheiden zu können. Ein Grundbegriff für die Untersuchungen Goodmans ist ›Referenz‹, bzw. ›Bezugnahme‹. Goodman untersucht die vielfältigen ›Weisen der Bezugnahme‹, als »Weisen der Welterzeugung« (Goodman 1990), aus konstruktivistischer, nominalistischer und relativistischer Sicht. Kurz gesagt versucht Goodman zu zeigen, dass Menschen die Wirklichkeit immer nur durch ihre Weisen der Bezugnahme zugänglich wird, genauer, menschliche Wirklichkeit durch Symbolgebrauch konstruiert wird. Auch in der analytischen Sprachphilosophie, besonders im Rahmen anthropologischer Ansätze, ist es eine Grundannahme, dass es für Menschen charakteristisch ist, auf Wirklichkeit nicht mehr nur unmittelbar zu reagieren, sondern auf Wirklichkeit situationsunabhängig referieren zu können durch Zeichengebrauch.

### **5.1. Exemplifikation, Theorie der Notation und die Symptome des Ästhetischen.**

#### **Neuartigkeit durch Experimentieren als Veränderung von Symbolsystemen.**

Von grundlegender Bedeutung für ein Verständnis der nichtsprachlichen Praxis des Experimentierens ist Goodmans Begriff der ›Exemplifikation‹. Mit ihm beschreibt Goodman die Bezugnahme über nichtsprachliche Medien. Exemplifikation ist nach Goodman »Besitz plus Bezugnahme« (Goodman 1997: 60). Was damit gemeint ist, veranschaulicht Goodman am einfachen Beispiel eines Stoffmusters. Wählen wir im Geschäft eines Polsterers anhand einer 10 x 10 cm großen, gezackten Probe einen Polsterstoff aus, sind in diesem Kontext nur bestimmte Eigenschaften des Musters relevant, wie seine Farbe, die Materialbeschaffenheit, die Struktur, aber nicht seine Größe, oder der gezackte Rand. Die entscheidende Pointe für unseren Zusammenhang ist, dass das Experimentieren darauf abzielt, Eigenschaften von Materialien, die wir bisher nicht beachtet haben, als bedeutungsvoll wirksam werden zu lassen. Bedeutung erhalten für uns Materialien, bzw. Materialeigenschaften, wenn diese in einem von uns erschaffenen Zeichensystem als Bedeutungsträger Verwendung finden. Zeichensysteme sind durch ihre syntaktischen und semantischen Elemente charakterisiert, die von Menschen konventionell festgelegt werden. Syntaktische Elemente wären beispielsweise in einem Alphabet die Buchstaben, semantische Elemente die Wörter. Im Gegensatz zu sprachlichen Zeichensystemen sind die syntaktischen Elemente bei nichtsprachlichen Systemen nicht begrenzt, bei Bildern sind sie prinzipiell unendlich fein teilbar. Goodman spricht hier von ›syntaktischer Dichte‹.

Eine präzise Analyse und Vergleich verschiedenster Zeichensysteme, wie Zeichnung, Skizze, Tanz, Partitur, usw., ermöglicht Goodmans Theorie der Notation, auf die hier im Detail nicht eingegangen werden soll. Entscheidend für das Thema Experimentieren ist lediglich, dass beim Experimentieren etablierte Zeichensysteme in syntaktischer und semantischer Hinsicht aufgegeben werden müssen, um neue Systeme etablieren zu können. Man muss sich demnach von seinen etablierten Sichtweisen befreien, im radikalen Fall begibt man sich in eine Umgebung, die im Wortsinn ›bedeutungslos‹ ist. Man schafft sich eine Situation des Nichtverstehen Könnens und der Orientierungslosigkeit, da man weder syntaktische noch semantische Bezugspunkte mehr zur Verfügung hat. Man macht eine radikale Fremderfahrung, die notwendig mit einer Selbstrelativierung verbunden ist.

Auf das Experimentieren in der Kunst bezogen, ist Goodmans Rede von den ›Symptomen des Ästhetischen‹ hilfreich. Unter Verwendung der erwähnten Theorie der Notation gelingt es Goodman, die aporetische Frage nach dem ›Wesen von Kunst‹ als falsch gestellt zu entlarven, um diese alternativ zu formulieren als die Frage nach dem »Wann ist Kunst?« (Goodman 1990: 76-91). Gemeint ist hierbei, dass generell das Fragen nach dem ›Wesen‹ einer Sache nicht mehr legitim ist aus der Perspektive einer zeitgenössischen Philosophie, die eben alternativ nicht mehr nach dem ›Wesen von Etwas‹ fragt, sondern, in welcher Weise sich uns unser Selbst- Fremd-, und Weltverständnis vermittelt darstellt durch unseren Gebrauch von Zeichensystemen. Auf diesem Weg formuliert Goodman fünf ›Symptome des Ästhetischen‹ (Goodman 1987: 192-196; Goodman 1997: 232-234), deren Anwesenheit, egal in welcher Kombination, lediglich Hinweise darauf geben kann, dass wir bestimmte Gegenstände bei Vorliegen dieser Symptome – innerhalb bestimmter kultureller Kontexte – als Kunst verstehen wollen.

Goodman spricht von folgenden Symptomen: 1. syntaktische Dichte 2. semantische Dichte 3. relative Fülle 4. [metaphorische] Exemplifikation. Ich würde hier vorschlagen, nur ›metaphorische Exemplifikation‹, verstanden als ›Ausdruck‹, als Symptom des Ästhetischen zu bezeichnen, da es eine aufschlussreiche Pointe der Erkenntnistheorie Goodmans ist, dass ›Exemplifikation‹ die Basis für einen sinnvollen Vergleich von Wissenschaft und Kunst darstellt, was zu meinem Vorschlag führt, nur die ›metaphorische Exemplifikation‹ als Symptom des Ästhetischen zu benennen (siehe Elgin 2011) 5. multiple und komplexe Bezugnahme.

In Verwendung dieser Rede von den Symptomen des Ästhetischen ließe sich nun relativ einfach beschreiben, was beim explorativen Experimentieren in der Kunst geschieht, wenn man wirklich Neuartiges schaffen möchte. Einmal könnte man beispielsweise durch die Praxis des Experimentierens in einem bestimmten Material und mit bestimmten Techniken bewirken, dass

sich, relativ gesehen, die syntaktische Dichte verändert. Es kann dabei beispielsweise zu einer Erhöhung der Dichte kommen. Was, einfach gesagt, bedeutet, dass man mehr Details als potentiell bedeutungsvoll annimmt, als das bei dem verwendeten Material bisher der Fall war. Es wäre aber auch genauso denkbar, dass man weniger Elemente als Bedeutungsträger verwendet, entscheidend ist am Ende, dass eine Veränderung des syntaktischen Systems stattfindet. Des Weiteren wird man versuchen, semantische Zuschreibungen erst einmal aufzulösen, spezieller, den Zusammenhang von Semantik (Bedeutung) und Syntax (Bedeutungsträgern) aufzulösen. Bei konsequenter Handhabung dieses Verfahrens, wird dies dazu führen, dass man seine gewohnten Bedeutungszuschreibungen aufgeben muss, wenn man genuin Neuartiges schaffen will. Da wiederum der Akt der Bedeutungszuschreibung ein grundsätzlich an das Phänomen der Egozentrität gebundenes Verfahren ist – gerade was dann auch die mit Kunst zum Ausdruck gebrachten Aspekte bezogen auf Selbst-, Fremd-, und Weltverständnisse betrifft – muss ein derartiger Vorgang auch ein Akt der Selbstrelativierung mit sich bringen, besonders wenn an diese Aspekte auch persönliche Überzeugungen gebunden sind. Denn man muss sich dafür notwendig von seiner gewohnten Weltsicht, seinen Überzeugungen, seinen damit verbundenen Sinnzuschreibungen und auch den damit womöglich verbundenen emotional-kognitiven Anbindungen loslösen, in welchem Umfang auch immer. Dass für ein Üben in Selbstrelativierung keine vollkommene Loslösung von Bedeutungszuschreibungen vorausgesetzt werden muss, zeigt sich auch an Übungsmodellen im Zen-Buddhismus, wo man in bestimmten Traditionslinien anhand von kurzen ›Übungstexten‹, den sogenannten Kōans, die Loslösung von gewohnten Sinnstrukturen erfahren soll (siehe Dumoulin 1975, Kapleau 1994).

Grundsätzlich spielt es keine Rolle, ob man im Kontext der naturwissenschaftlichen Forschung experimentiert, oder als Künstler. Es geht generell um eine Auflösung der Verbindungen und der Beschaffenheit von syntaktischen und semantischen Strukturen. In Bezug auf den Zen-Buddhismus, ließe sich sogar in diesem Zusammenhang verständlich machen, wie man aus symboltheoretischer Perspektive den – dann nur scheinbaren – Gegensatz der buddhistischen Rede von ›den Zehntausend Dingen‹ und gleichzeitiger Erfahrung ›des Nichts‹ im Zusammenhang mit meditativer Praxis verstehen könnte, wenn man Folgendes durchdenkt: schafft es der Künstler, beim explorativen Experimentieren, sich wirklich weitgehend von jeder semantischen Zuschreibung zu lösen, würde ja die Wirklichkeit für ihn, symboltheoretisch betrachtet, keinerlei ›Bedeutung‹ mehr haben, er stünde also in diesem Sinn wörtlich vor dem ›Nichts‹. Aus symboltheoretischer Perspektive wird ›das Nichts‹ aber nun nicht mehr ›ontologisch‹ gedeutet, also nicht mehr als ein in problematischer Weise Widerspruch ergebender ›Gegenstand‹, sondern im Hinblick auf den Gebrauch von Zeichensystemen, wobei eben die Deutung, dass ›das Nichts‹ nun so aufgefasst wird, dass kein Bezug genommen wird mittels eines Zeichensystems, nicht mehr widersprüchlich,

sondern unproblematisch und dennoch aufschlussreich ist. Zurück zur Praxis: Gleichzeitig zur ›Leere‹ auf semantischer Ebene, würde sich aber, so gesehen, die syntaktische Dichte auf einen unendlichen Wert zu bewegen, man hätte ja prinzipiell eine unendliche Menge von möglichen syntaktischen Bedeutungsträgern zur Verfügung, da jedes beliebige Element in jeder beliebigen Kombination ein syntaktisches System bilden kann. Wichtig ist dabei, dass jede beliebige Zusammenstellung von Elementen als syntaktische Einheiten begriffen werden können, da dies ein rein konventioneller Akt ist. In diesem Sinn wäre es nachvollziehbar, hier die Rede von den ›Zehntausend Dingen‹ zu verstehen als einem unendlichen Reichtum an Möglichkeiten für die Bildung syntaktischer Systeme, bei gleichzeitiger Erfahrung des ›Nichts‹, bezogen auf die dann möglichen Bedeutungszuschreibungen auf semantischer Ebene. So wären auch dann aus symboltheoretischer Perspektive – nur noch scheinbar widersprüchliche – Aussagen verständlich wie:

»Wenn ihr sowohl die vielfältigen Formen als auch [ihre] Nicht-Form erfasst, begegnet ihr sogleich dem Tathâgata.« (Dôgen-Zenji 2008: 61)

Wenn man in diesem Sinn auf semantischer Ebene keine Unterscheidungen mehr trifft im Moment des Experimentierens, dann löst man sich auch in spezifischer Weise vom ›Selbst‹. Um sich vom egozentrischen ›Ich‹ zu lösen, muss man sich von der ›unterscheidenden‹ Ratio, also, vom Symbolgebrauch, lösen.

»Wenn Du den Esel gefunden hast, und nicht absteigen willst, dann ist dies die schwerste Krankheit‹ ... Hier meint er: man klammert sich an das egozentrische ›Ich‹, verlässt sich auf die unterscheidende Ratio, und weiß nicht, dass man irrt.« (Shimizu 1981: 37)

## **5.1. John Cage, Gerhard Richter, Kasumi**

Als kurze Ergänzung zu den philosophischen Reflexionen sollen noch ausgewählte Künstler zu Wort kommen, um exemplarisch anzudeuten, in welcher Weise die beschriebenen Zusammenhänge praktiziert und reflektiert werden.

Als eines der deutlichsten Beispiele für einen Künstler, dessen experimentelle Herangehensweise mit dem Zen-Buddhismus und einer künstlerischen Praxis der Selbstrelativierung in Verbindung steht, kann John Cage genannt werden. Cage hatte sich intensiv mit dem Zen-Buddhismus auseinandergesetzt (siehe Larson 2012). Die buddhistische Rede von der generellen Unbestimmtheit allen Daseins etwa, hatte sich bei Cage direkt auf dessen Methode der Komposition

ausgewirkt. Dazu die folgenden Passagen, welche diese Zusammenhänge thematisieren:

»Finally the Buddha shattered all the ego walls (...) the Buddha found an unimaginable indeterminacy, in which nothing could be known with absolute certainty. The Diamond Sutra is the Buddha's penultimate statement about the indeterminate and unknowable realms of the mind.« (Larson 2012: 353)

Dazu John Cage:

»In the case of chance operations, one knows more or less the elements of the universe with which one is dealing, whereas in indeterminacy, I like to think (...) that I'm outside the circle of a known universe, and dealing with things I literally don't know anything about.« (a.a.O.)

Bei John Cage ist der Zusammenhang zwischen seiner künstlerischen, experimentellen Praxis und meditativer Praxis bekannt und vielfach thematisiert worden. Etwas überraschender mag es zunächst anmuten, vergleichbare Aussagen aus dem Mund von Gerhard Richter zu hören, der auch gerade wegen seiner technischen Meisterschaft anerkannt wird, wobei die Thematisierung technischer Beherrschung den Blick darauf verstellen kann, dass Richters Herangehensweise grundsätzlich eine radikal experimentelle, ergebnisoffene ist.

»Akzeptieren, dass ich nichts planen kann. (...) Das zu akzeptieren ist oft unerträglich und auch unmöglich, denn als denkender, planender Mensch demütigt es mich zu erfahren, dass ich derart machtlos bin (...) Der einzige Trost ist, dass ich mir sagen kann, dass ich die Bilder trotzdem gemacht habe, auch wenn sie wie in Eigengesetzlichkeiten gegen meinen Willen mit mir machen, was sie wollen, und irgendwie entstehen.« (Richter 2008: 252)

Aufschlussreich ist hierbei, dass sich Gerhard Richter mehrfach auf John Cage bezieht (siehe etwa Richter 2008: 491) und er auch mit seiner Werkserie »Cage« (Richter WVZ 897/1-6, 2006) direkt auf ihn Bezug nimmt. Richter thematisiert hier insbesondere den Einsatz des Zufalls als wichtiges Element seiner Malerei, und er betont, dass der Bezug auf ›Inhalte‹, generell auf ›Benennbares‹, auf ›Namen‹, etwas sei, dass »wir uns abgewöhnen« müssen. (Richter 2008: 65). So kann Richters Herangehensweise – und nicht etwaige ›Bildinhalte‹ – als das eigentliche Thema (zumindest) einiger seiner Bilder verstanden werden:

»Indem er das ständige Hin und Her zwischen bewusster Kontrolle und ihrer Aufgabe zu einem zentralen Teil seiner Herangehensweise an die Bildkonstruktion macht, lässt Richter den ›Zufall als Thema und Methode‹ in seiner Malerei zu: ›Methode, um etwas Objektives entstehen zu lassen, Thema, um ein Gleichnis (Bild) zu schaffen für unsere Überlebensstrategie‹ (Richter 2008: 222). Durch die kontinuierliche Arbeit des Malers, das Machen, das Ungeschehen- Machen und das Wieder-Machen gewinnt die Malerei ihr Potenzial zurück, als eine

Analogie zum Leben zu agieren. Dogmatische Orthodoxie ist, in der Malerei wie im Leben, nichts als eine Vertuschung, um uns vor dem abzuschirmen, was man a priori nicht wissen kann. Die Bedeutung von Richters großen Abstrakten Bildern beruht also genau auf der Art und Weise ihrer Herstellung, ihrer Offenheit und Unbestimmtheit.« (Borchardt-Hume 2012: 172-173)

Noch einmal Richter zum Nichtverstehen, Orientierungslosigkeit und dem ›Willen zum Verstehen‹, als dem »dringenden Wunsch, etwas Sinnvolles« zu erschaffen:

»Wenn ich ein Abstraktes Bild (bei den anderen ist die Problematik nicht unähnlich) male, weiß ich weder vorher, wie es aussehen soll, noch während des Malens, wohin ich will, was dafür zu tun wäre. Deshalb ist das Malen ein quasi blindes, verzweifeltes Bemühen, wie das eines mittellosen, in völlig unverständlicher Umgebung Ausgesetzten – wie das von einem, der ein bestimmtes Sortiment von Werkzeugen, Materialien und Fähigkeiten besitzt und den dringenden Wunsch hat, etwas Sinnvolles, Brauchbares zu bauen, das aber weder ein Haus noch ein Stuhl noch sonst irgend etwas Benennbares sein darf, der also draufloshaut in der vagen Hoffnung, dass sein richtiges, fachgerechtes Tun letztlich etwas Richtiges, Sinnvolles zustande kommen lässt.« (Richter 2008: 142)

Zum Abschluss noch ein Zitat aus einer persönlichen Konversation mit Kasumi<sup>1</sup>, einer zeitgenössischen Medienkünstlerin, die zur Thematik dieses Aufsatzes schrieb:

»It's very interesting what you say... And I understand what you're talking about. This is one reason I really think that intensely practicing an instrument or some kind of artistic practice – is close to Zen. Making art (for me): a form of transcendence.« (...) This philosophy has been the core of my existence as an artist, musician and filmmaker.« (Kasumi 2014)

## 6.0. Staunen

Die Begriffe Experimentieren, Fremderfahrung und Selbstrelativierung können in einen Sinnzusammenhang gebracht werden mit einem besonderen emotional-kognitiven Vermögen des Menschen: dem Staunen. Es soll – wieder im Ausgang sprachphilosophischer Reflexionen – gezeigt werden, dass das Staunen notwendig mit einer Fremderfahrung und Selbstrelativierung verbunden ist. Da auch das explorative Experimentieren notwendig mit diesen Erfahrungen in einem Zusammenhang steht, kann verständlich gemacht werden, dass das Experimentieren in gewisser Weise in der Erfahrung des Staunens kulminiert, beziehungsweise, dass das Experimentieren das Vermögen zum Staunen kultiviert. Das Vermögen zum Staunen kann wiederum in einen Zusammenhang zur Mystik als Praxis der Selbstrelativierung gebracht werden, wodurch der Vergleich zwischen Mystik und Experimentieren in einem weiteren Kontext anschaulich gemacht werden kann.



Menschen erfahren sich zeitlebens in einem Kontrast von klein und groß. Als Kind erlebt man sich als klein und abhängig, man strebt danach, Abhängigkeiten zu entwachsen und man ist auch als Erwachsener üblicherweise bestrebt, möglichst unabhängig agieren zu können, um sich als wichtig zu erfahren, wobei derartige Abhängigkeitsverhältnisse immer irgendwie als relativierbar verstanden werden können. Eine besondere Form der Erfahrung des Kontrastes von klein und gross ergibt sich aus der dann nicht mehr als relativierbar im gewohnten Sinn zu verstehenden Erfahrung der Unwichtigkeit angesichts etwa der Unendlichkeit des Weltraums, angesichts des Universums.

»Zweifellos haben wir es mit einer anthropologischen Konstanten zu tun: ›ich‹-Sager stehen als ›ich‹-Sager unweigerlich in relativen Verhältnissen von kleiner und größer im Verhältnis zueinander, aber sie haben angesichts von Universum und Schicksal ein Bewusstsein von, wenn sie es nicht verdrängen, nicht mehr nur relativer Größe und Kleinheit. So haben sich die Bezeichnungen vom ›Höheren‹ (...) und vom ›Erhabenen‹ ergeben.« (118-119)

Im Zusammenhang damit wurde auch vom Aspekt des Numinosen gesprochen, den Rudolf Otto mit dem Geheimnisvollen (mysterium) und dem Staunenswerten (mirum) in Verbindung bringt (Otto 2014).

»Wenn ein Mensch in der Mystik sich im Zurücktreten von seinen Wichtigkeiten in ein Verhältnis zur Welt setzt, muß er anstelle des impliziten Wissens von einer Allheit (...) explizit auf die Welt aufmerken. Die taoistischen Mystiker z.B. taten das, indem sie von dem Himmel und Erde durchherrschenden Tao sprachen. Wie kann man sich dieses Aufmerken auf die Welt auf eine Weise verständlich machen, die heutigen Ansprüchen genügt?« (Tugendhat 2006: 150)

Es bietet sich der Begriff des Staunens an. Das Staunen kann als eine besondere Emotion verstanden werden, die eine Sonderrolle einnimmt im Vergleich mit den anderen Emotionen, schon Spinoza und Descartes haben dies so aufgefasst. Ohne näher auf die Ausführungen beider Philosophen eingehen zu müssen, kann angemerkt werden, dass die meisten Emotionen dadurch charakterisiert werden können, dass sie uns auf Objekte aufmerksam machen, die für uns ›gut‹ oder ›schlecht‹ sind. Das Staunen wiederum macht uns auf etwas aufmerksam, das erst einmal in keinem direkten Nützlichkeitsbezug zur Person steht, das Staunen macht aufmerksam auf etwas, das »rein kognitiv bemerkenswert ist.« (156)

»Soll man sagen, dass zum Staunen das Gefühl der Unbegreiflichkeit und Unerklärbarkeit gehört? Man könnte dann sagen dass das auf ein Fragen nach Gründen angelegte Sichwundern und Staunen über etwas das gemeinsam haben, dass man in beiden auf das eigene Nichtverstehen gestoßen wird, und darin liegt offenbar der besondere emotionale Faktor, wodurch sich das Sichwundern und das Staunen vom bloßen Aufmerken unterscheiden (...) (158)

Sowohl beim explorativen Experimentieren als auch in der Mystik werde ich auf das eigene Nichtverstehen gestoßen, beziehungsweise, genauer betrachtet: ich setze mich willentlich einer Situation jenseits des Erklärtwerdenkönnens aus, bzw., ich schaffe willentlich eine derartige Situation. In diesem Sinn umfasst das Staunen hier auch, sich einer radikalen Fremderfahrung bewusst auszusetzen. Dieses Aussetzen bedeutet dabei weder zwingend einen Rückzug »aus der Welt«, es vermittelt vielmehr im Gegenteil ein besonderes Aufmerken auf die Welt. Darüber hinaus bedingt das Nichtverstehen keineswegs, dass man bei dieser Erfahrung stehen bleiben muss. Gerade beim Staunen in der Forschung wird dies besonders deutlich. »Das Staunen würde rasch erlahmen, wenn man bei dem, worüber man staunt – dem Rembrandt, dem Käfer, der Zelle usw. – nicht möglichst viel erklären wollte, aber dass es das gibt, erscheint als nicht erklärbar, im Gegensatz zum ›ist‹ eines Satzes, über den man sich wundert.« (158 / 159).

Sowohl beim explorativen Experimentieren als auch in der Mystik ist das Vermögen zum Staunen mit einer Selbstrelativierung verbunden.

»Wir haben diese Möglichkeit, uns in das Wahrhaben von etwas auf eine Weise zu versenken, daß das eigene egozentrische Mittelpunkt-Sein in den Hintergrund tritt.« (160)

#### Anmerkungen:

1.  
Mit Kasumi, einer Medienkünstlerin (<http://www.kasumifilms.com/>), war ich über die Thematik dieses Aufsatzes ins Gespräch gekommen, nachdem ich eine Aufnahme von ihr von J.S. Bachs »Chaconne« (BWV 1004) gehört hatte. (Online zuletzt aufgerufen am 5. April 2015 unter: <https://soundcloud.com/kasumi/johann-sebastian-bach>.) An diesem Stück hatte ich mich auch schon als junger Gitarrist versucht, daher kannte ich es sehr gut, und meine Bewunderung und mein Staunen über die Musik Bachs fand ich wieder in Tugendhats Buch, da er hier im Zusammenhang mit dem Staunen von einer »Chaconne« spricht (wobei ich an die besagte Chaconne Bachs dachte), was wiederum den Bezug zu Kasumi ergab: »Man kann z.B. etwas Schönes oder ein Kunstwerk einfach auf sich wirken lassen; wenn man aber darüber staunt, heißt das, man reagiert nicht nur subjektiv, sondern nimmt es als eigenständig Seiendes wahr; man verhält sich nicht nur ästhetisch, sondern kognitiv dazu, und diese objektivierende Einstellung wird noch verstärkt, wenn man darüber staunt, daß es dies gibt (›wie erstaunlich, daß es diese Chaconne gibt‹).« (Tugendhat 2006: 160)

## Literatur:

Borchardt-Hume, Achim (2012):

*›Dreh dich nicht um‹: Richters Bilder  
aus den späten 1980er Jahren.*

In: Godfrey, M; Serota, N. (Hg.) (2012):

*Gerhard Richter:*

*Panorama. Retrospektive.*

München [Prestel], S. 163-175

Dôgen-Zenji (2008):

*Die Schatzkammer des wahren Dharma-Auges.*

*Kommentierte Gesamtausgabe, aus dem japanischen Urtext übertragen.*

*Kenbutsu. Dem Buddha begegnen.*

Heidelberg [Werner Kristkeitz Verlag]

Dumoulinj, Heinrich (Hg.) (1975):

*Mumonkan. Die Schranke ohne Tor:*

*Meister Wu-men's Sammlung der 48 Koan.*

Mainz [Grünewald]

Elgin, Catherine Z. (2011):

*Making Manifest.*

*The Role of Exemplification in the Sciences and the Arts.*

Principia 15 (3): 399-413

Goodman, Nelson (1997):

*Sprachen der Kunst. Entwurf einer Symboltheorie.*

Frankfurt am Main [Suhrkamp] (1976)

Goodman, Nelson (1990):

*Weisen der Welterzeugung.*

Frankfurt/M. [Suhrkamp] (1978)

Goodman, Nelson (1987):

*Vom Denken und anderen Dingen.*

Frankfurt am Main [Suhrkamp] (1984)

Kapleau, Philip (1994).

*Die drei Pfeiler des Zen.*

München [O.W. Barth Verlag]

Larson, Kay (2012):

*Where the heart beats.*

*John Cage, Zen Buddhism  
and the inner life of artists.*

New York [Penguin Books]

Otto, Rudolf (2014):

*Das Heilige.*

München [Beck] (1917)

Richter, Gerhard (2008)  
*Text 1961 bis 2007. Schriften, Interviews, Briefe.*  
In: Elger, D.; Obrist, H. U. (Hg.):  
*Gerhard Richter. Text 1961 bis 2007. Schriften, Interviews, Briefe.*  
Köln [Walther König]

Shimizu, Masumi (1981):  
*Das ›Selbst‹ im Mahāyāna-Buddhismus in japanischer Sicht  
und die ›Person‹ im Christentum im Licht des Neuen Testaments.*  
Leiden [Brill]

Thies, Christian (2009):  
*Die philosophische Relevanz der Mystik.*  
In: Thies, Christian (Hg.):  
Religiöse Erfahrung in der Moderne.  
William James und die Folgen.  
Wiesbaden [Harrassowitz], S. 133-151

Tugendhat, Ernst (2006).  
*Egozentrität und Mystik.*  
*Eine anthropologische Studie.*  
München [C.H. Beck]

*Nicolas Constantin Romanacci* promoviert zum Thema *Medien der Erkenntnis – Experimentalsysteme in Wissenschaft und Kunst* an der Eberhard Karls Universität Tübingen bei Prof. Klaus Sachs-Hombach. Leitung der Reihe *Philosophie und Kunst im H2 – Zentrum für Gegenwartskunst*, Augsburg. Philosophie Studium an der LMU München; Schreinerlehre; Studium Gestaltung an der Akademie für Gestaltung im Handwerk, München; an der Fakultät für Gestaltung in Augsburg und an der I.S.I.A. Urbino, Italien. 2010 Master of Arts in Bildwissenschaft (Philosophie und Medienkunst), Donau-Universität Krems. Seit 2010 Lehraufträge in *freie Gestaltung, Medientheorie*, u.a., Hochschule Augsburg, Fakultät für Gestaltung; Begleitung von Bachelorarbeiten. Praktiziert und lehrt *Iwama Ryū Aikidō*. Freischaffender Künstler.

Erscheint in:

Fitzner, Werner (2016): *Kunst und Fremderfahrung*. Bielefeld [transcript]

Publikation zur Konferenz: *Kunst und Fremderfahrung*,  
Tagung für Graduierte und Nachwuchswissenschaftler  
24. - 26. Oktober 2013, Alfried Krupp Wissenschaftskolleg Greifswald  
Wissenschaftliche Leitung: Professor Dr. Michael Astroh · Dr. Werner Fitzner