Meister-Eckhart-Jahrbuch

Herausgegeben von Regina D. Schiewer

Band 12

Meister Eckhart und die Freiheit

Herausgegeben von
Christine Büchner und Freimut Löser
unter redaktioneller Mitarbeit von Janina Franzke

Verlag W. Kohlhammer
2018

Das Meister-Eckhart-Jahrbuch und die Beihefte werden herausgegeben im Auftrag der Meister-Eckhart-Gesellschaft.

Inhalt

Vorwort VII

Meister Eckhart und die Freiheit

Christine Büchner
»Der gerechte Mensch dient weder Gott noch Kreaturen, denn er ist frei …«
Überlegungen zur Einführung in das Thema: Meister Eckhart und die Freiheit 1

Freimut Löser
Meister Eckharts Freiheitsbegriff in seinen deutschen Texten
Eine Skizze zu historischem Hintergrund, Wortbedeutung und Quellen ... 13

Jörg Voigt
Margarete Porete als Vertreterin eines freigeistig-häretischen Beginentums?
Das Verhältnis zwischen den Bischöfen von Cambrai und den Beginen nach dem Häresieprozess gegen Margarete Porete († 1310) 31

Markus Enders
Die Freiheit des Menschen und die Freiheit Gottes. Zu Meister Eckharts und Marguerite Poretes Verständnis der menschlichen und der göttlichen Freiheit im Vergleich 55

P. Walter Senner OP
Meister Eckhart und der ›Freie Geist‹ 81

Franz-Josef Schweitzer
Freiheit jenseits von Gut und Böse?
Historische und literarische Zeugnisse der Kölner und der Straßburger Beginen und Begarden bzw. der Brüder und Schwestern vom Freien Geist 99

Bernard McGinn
Eckhart, Freedom, and the Bible 117

Freimut Löser
Ledic und *vrî:* Aspekte von Freiheit und *eigenschaft* in Meister Eckharts deutschen Texten 137

Christian Jung
Intellekt und Freiheit bei Meister Eckhart 159

Saskia Wendel
Die Theologie Meister Eckharts – eine Metaphysik der Notwendigkeit oder der Freiheit? 187

Marie-Anne Vannier
Der Freie Geist / das ledige Gemüt bei Meister Eckhart 201

Donata Schoeller
Frei und empfänglich – ausgerichtet und eingelassen. Meister Eckharts Freiheit im Lichte pragmatistischer und mikrophänomenologischer Perspektiven auf Kreativität 213

Martina Roesner
Im Netz der Wahrheit. Meister Eckharts an-archisches Textverständnis als hermeneutisches Grundprinzip seiner Schriftauslegung 225

Martina Wehrli-Johns
Eckharts Freiheitsbegriff im Spiegel des ›Büchlein der Wahrheit‹ 247

Ben Morgan
Varieties of Freedom: Eckhart, Seuse, ›Sister Catherine‹ and the Embodied Cognition Research Programme 275

John M. Connolly
Freiheit und Wille bei Eckhart und Kant 293

Offener Teil

Boris Wandruszka
Zwischen Pantheismus und Schöpfungsglaube – Überlegungen zu den Besonderheiten der Ontologie Meister Eckharts 319

Zusammenfassungen (Summaries) 359

Abkürzungsverzeichnis 371

Register
Register der Namen und Werke 377
Sachregister 383
Bibelstellenregister 393

Donata Schoeller

Frei und empfänglich – ausgerichtet und eingelassen. Meister Eckharts Freiheit im Lichte pragmatistischer und mikrophänomenologischer Perspektiven auf Kreativität

1. Einleitung

In meinem Beitrag will ich Meister Eckharts Verständnis von Freiheit – vor allem in ihrem Zusammenhang mit Empfänglichkeit – in Verbindung bringen mit Ansätzen mikrophänomenologischer Untersuchungen kreativen Denkens und pragmatistischer Epistemologie. Das ist ein gewagter Bogen. Das Folgende ist entsprechend als Skizze zu verstehen und nicht als vollendete Ausarbeitung.

Meister Eckharts vielschichtige Freiheit entzieht sich einem unmittelbaren zeitgenössischen Verständnis von Freiheit im Sinne von Ungebundenheit, vor allem im Sinne von Selbstbestimmung. Schon im Mittelalter wurde dieser Begriff von den sog. ›Freien Geistern‹ missverstanden, Johannes Tauler und Heinrich Seuse haben in ihren Predigten und Schriften davor gewarnt.[1]

Der Eckhartsche Begriff der Freiheit hängt eng – und auf ersten Blick – spannungsvoll mit anderen Hauptbegriffen aus seinem Werk zusammen: mit Abgeschiedenheit, Armut, Gehorsam und Empfänglichkeit. Ohne Bedenken kann man folgende Gleichungen aufstellen, um den für heutige Ohren paradoxen Charakter dieser Freiheit herauszustreichen:

Freiheit nach Meister Eckhart ist Gehorsam.
Freiheit ist Armut.
Freiheit ist Abgeschiedenheit.
Freiheit ist Demut.
Freiheit ist Leere.
In dieser Freiheit vollzieht sich nicht Selbstrealisation, sondern Gottesgeburt.

---

1 Vgl. Heinrich Seuse, Das Buch der Wahrheit. Das bůchli der warheit. Mittelhochdeutsch-Deutsch, hg. von Loris Sturlese und Rüdiger Blumrich, mit einer Einleitung versehen von Loris Sturlese, übers. von Rüdiger Blumrich, Hamburg 1993 (Philosophische Bibliothek 458), S. 57 f.; Johannes Tauler, Predigten, 2 Bde., hg. und übertragen von Georg Hofmann, mit einer Einleitung versehen von Alois M. Haas, Einsiedeln ²2011, Bd. 2, S. 401 und S. 603; Vgl. auch Alois Haas, Nim dîn selbes war. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse, Freiburg i. Üe. 1971 (Dokimion 3). Andere Beiträge im vorliegenden Band behandeln dieses Missverständnis eingehender: Siehe die Beträge von Ben Morgan, Franz-Josef Schweitzer, Walter Senner, Marie-Anne Vannier und Martina Wehrli-Johns.

Das zentrale Scharnier zwischen der Freiheit und all diesen Begriffen ist die Empfänglichkeit. Die Seele, die so tief in der Demut oder leer ist, dass sie nicht mehr glaubt, sich selbst zu besitzen, sondern merkt, wie sehr ihre Existenz daran hängt, das Sein (oder Gott) zu empfangen, sie ist frei.[2] Ihre Freiheit besteht nicht darin, dass sie tun und lassen kann, was sie will. Der Mensch, der nicht mehr sein Eigenes will, sondern sich gelassen hat und somit ›empfänglich‹ geworden ist, dieser Mensch erst verkörpert, so Eckhart, Freiheit. Freiheit, Empfänglichkeit und schließlich Gottesgeburt sind korrelierende Begriffe, die sich gegenseitig qualifizieren.

Meister Eckhart setzt bekanntlich seine gesamten rhetorischen Mittel ein, seine Zuhörer wach zu rütteln, damit sie bemerken, worin sie sich befinden. Wären sie frei, würde sie nichts hindern, an der Geburt teilzunehmen, die in ihrem Innersten geschieht, auch wenn sie nichts davon wissen. Wären sie nicht gefangen und befangen in all dem, woran sie haften, dann würden sie bemerken können, dass sie gar nichts anderes sind und gar nicht anders sein können als ein Empfangen göttlichen Seins. Aber selbst wenn noch der Wille besteht, Gottes Willen zu tun, sind sie nicht frei oder arm genug für dieses zentrale, seins-konstitutive göttliche Wirken:

> […] *als lange als der mensche daz hât, daz daz sîn wille ist, daz er wíl ervüllen den allerliebesten willen gotes, der mensche enhât niht armuot, von der wir sprechen wellen, wann dirre mensche hât einen willen, mit dem er genuoc will sîn dem willen gotes, und daz enist niht rehtiu armuot*.[3]

Das eigentliche Verhältnis zwischen Gott und der Seele ist gemäß Eckhart durch ein Geschehen charakterisierbar, das die Trennung unterminiert, in der man steht, solange man etwas wegen eines anderen will, selbst wenn es sich um den ›allerliebsten Willen‹ Gottes handelt. Der Eckhartsche Gott ist kein statisch aufzufassender Entfernter, keine höchste Instanz, die willentliche Unterordnung erfordert, kein getrenntes Subjekt, auch keine Antwort auf theoretische Fragen. Wie ernst das gemeint ist, wird ersichtlich an Eckharts radikalen Bitten an seine Zuhörer, ›gottes-ledig‹ zu werden. Die Bedeutung Gottes, die Meister Eckhart zu vermitteln versucht, verweist dagegen auf ein existentielles, existenzgebendes Geschehen, das sich in allem nicht nur vorfindet, sondern gebiert:

---

2 Vgl. Donata Schoeller, Enthöhter Gott – Vertiefter Mensch. Zur Bedeutung der Demut ausgehend von Meister Eckhart und Jakob Böhme, Freiburg i. Br. ²2009 (Alber-Studienausgabe).

3 Pr. 52, EW I, S. 552,26–29; Übersetzung, S. 553,30–35: »Solange der Mensch dies noch <an sich> hat, daß es sein *Wille* ist, den allerliebsten Willen Gottes erfüllen zu *wollen*, so hat ein solcher Mensch nicht die Armut, von der wir sprechen wollen; denn dieser Mensch hat <noch> einen Willen, mit dem er dem Willen Gottes genügen will, und das ist *nicht* rechte Armut.«

> […] *der mich vrâgete, waz got in dem himel tæte, ich spræche: er gebirt sînen sun und gebirt in alzemâle niuwe und vrisch und hât sô grôzen lust in dem werke, daz er anders niht entuot, den daz er daz werk würket.* […] *Daz werk ist im sô eigen, daz ez nieman gewürken enmac dan der vater. In dem werke würket got alliu sîniu werk, und der heilige geist hanget dar inne und alle crêatûren. Wan got würket daz werk in der sêle, daz sîn geburt ist; sîn geburt daz ist sîn werk, und diu geburt ist der sun. Daz werk würket got in dem innigesten der sêle und sô verborgenlîche, daz es niht enweiz engel noch heilige, noch diu sêle enkan dar zuo niht getuon, dan daz si ez lîdet;* […][4]

Darin liegt die Freiheit: Eine Person ist frei, dieses Werk mitzuvollziehen, d. h. vor allem, es zu erleiden. Erleiden ist eine passive Angelegenheit, sie hat mit Empfänglichkeit zu tun. Nur wer empfänglich wird, so betont Eckhart in fast jeder Predigt und jeder seiner Schriften, kann um Gott ›wissen‹:

> […] *›nemo scit, nisi qui accipit‹, Apoc. 2. Universaliter enim perfectionem divinam nemo novit, ›nisi qui accipit‹,* […][5]

In Meister Eckharts Deutung des Johannesevangeliums findet sich der Ort angesprochen, in dem ein empfangender, und in diesem Sinne freier Mensch zu stehen kommt: Er steht im Anfang. Damit steht er, so Eckhart, nirgendwo anders, als wo Gott ist: Im Anfang. Im Anfang heißt an der Quelle einer kontinuierlich schöpferischen Bewegung – *creatio continua* –, die im Anfang, im und mit dem Wort ausgeht, in dem sich Gott als sein eigenes Kind gebiert.

> *Nono sciendum quod processio sive productio et emanatio, de quibus loquimur, proprie, primo et maxime locum habet in generatione,* […] *Hinc est quod filius in divinis, verbum* in principio, *semper nascitur, semper natus est.*[6]

Dieses geburtliche Zentralgeschehen, das im Entstehen stattfindet, sei hier auf diese Weise nur andeutend in Erinnerung gerufen, um uns – im Verhältnis dazu

---

4 Pr. 31, EW I, S. 348,27–350,9; Übersetzung S. 349,29–351,10: »Wenn man mich fragte, was Gott im Himmel täte, ich würde sagen: er gebiert seinen Sohn und gebiert ihn völlig neu und frisch und hat so große Lust an diesem Tun, daß er sonst nichts tut, als daß er dieses Werk wirkt. […] Das Werk ist ihm so eigen, daß es niemand als der Vater zu wirken vermag. In diesem Werke wirkt Gott alle seine Werke, und der Heilige Geist hängt darin und alle Kreaturen, denn Gott wirkt dieses Werk, das seine Geburt ist, in der Seele; seine Geburt ist sein Werk, und die Geburt ist der Sohn. Dieses Werk wirkt Gott im Innersten der Seele, und zwar so verborgen, daß weder Engel noch ein Heiliger darum weiß, und auch die Seele selbst kann nichts weiter dazu tun als es erleiden; […]«

5 In Ioh., EW II, S. 500,23 f.; Übersetzung S. 501,31–33: »[…] ›niemand weiß, als wer empfängt‹ (Offb. 2,17). Denn ganz allgemein <gilt>: eine Vollkommenheit kennt niemand, ›als wer sie empfängt‹.«

6 In Ioh., EW II, S. 494,18–28; Übersetzung S. 495,23–36: » […] der Ausgang oder die Hervorbringung und das Ausfließen, von dem wir hier reden, findet eigentlich, zuerst und vor allem im Entstehen statt; […] Daher kommt es, daß der Sohn in der Gottheit, das Wort *im Anfang,* immer geboren wird, immer geboren ist.«

– auf einen Nebenschauplatz zu begeben: zu Prozessen menschlicher Kreativität. Sie sind, wie oben erwähnt, auf einer phänomenologischen Ebene erstaunlich erhellend anhand einer Art von Freiheit zu charakterisieren, die ebenfalls an Empfänglichkeit gebunden ist.

2. Prozesse menschlicher Kreativität im Spiegel der Eckhartschen Rede von Freiheit

Ich möchte deshalb nun einen Prozess betrachten, der mit einer ähnlichen Spannung zu charakterisieren ist – nämlich die kreativ-dynamische Ausrichtung auf ein entstehendes Werk, in der Formen der Freiheit und der Empfänglichkeit interdependent sind. Vielleicht könnte man so weit gehen zu sagen, dass der kreative Prozess gleichsam fraktale Strukturen der von Eckhart beschriebenen Gottesgeburt zu erkennen gibt. Es geht mir jedoch im Folgenden nicht um eine solche spekulative These. Es geht mir vielmehr darum zu zeigen, dass Meister Eckharts gegenseitige Qualifikation von Freiheit und Empfänglichkeit eine phänomenale Charakteristik des kreativen Prozesses erfassbar macht, der mit tradierten sprachphilosophischen und erkenntnistheoretischen Mitteln nicht denkbar wird. Umso bemerkenswerter ist es, dass dieser spannungsreichen Charakteristik von Freiheit heute in pragmatistischen, erkenntnistheoretischen Ansätzen und mikro-phänomenologisch auf die Spur zu kommen ist.

In einem tiefgehenden kreativen Prozess ist die Existenz einer Person kaum von dem Werk, in das sie involviert ist, zu trennen. Was zur Vervollständigung gebracht werden soll, hat zentral mit der Person zu tun, die damit beschäftigt ist. Im gelingenden Fall vermag sie zum Ausdruck zu bringen, um was es ihr geht. Menschen können viele Lebensjahre in ›ihr‹ Werk – ein Buch, ein Bild, ein Musikstück, eine Forschungsidee – investieren. Während eines solchen Prozesses ist die betroffene Person frei, denn niemand zwingt sie zu ihrem Werk (außer es handelt sich um einen Auftrag von außen). Dennoch ist diese Freiheit durch ein Paradox gekennzeichnet: Denn eine Person, die sich in einem solchen kreativen Prozess befindet, kann nicht unbedingt tun und lassen, was sie will.

Die Brücke zur Eckhartschen Freiheit liegt in einer Form von Freiheit, die auf Formen des Einlassens angewiesen ist, in der sich eine willkürliche Willensfreiheit gewissermaßen zurückzunehmen hat. In der Ausdrucksweise von Eckharts Zeit könnte man sagen, man muss merkwürdig ›gehorsam‹ werden, damit etwas entstehen und verwirklicht werden kann.

Die nun folgende Brücke zum kreativen Prozess des Menschen ist aber nicht nur eine gewagte Analogie zur Gottesgeburt. Meister Eckhart schlägt sie selbst, und zwar wieder in seiner Deutung des Anfangs des Johannesprologs:

> […] *notandum primo quod naturaliter et generaliter, tam in divinis de quibus hic est sermo, quam etiam in naturalibus et artificialibus, sic se habet quod productum sive procedens ab aliquo prius est in illo.*[7]

Eckhart fährt fort:

> […] *praeest in illo sicut semen in suo principio.* […] *dicens, nuntians et enuntians illud a quo procedit.*[8]

Diese intime Beziehung zwischen Idee und Wort, und jenem, der diese hat, vergleicht Eckhart nun direkt mit einem kreativen Geschehen auf menschlicher Ebene:

> *Acra enim in mente artificis non est arca, sed est vita et intelligere artificis, ipsius conceptio actualis. Quod pro tanto dixerim, ut verba hic scripta de divinarum personarum processione doceant hoc ipsum esse et inveniri in processione et productione omnis entis naturae et artis.*[9]

Die kreative Idee als ›Leben‹ und ›Denken‹ des Künstlers oder Denkers aufzufassen und auszudrücken, als einen ›lebendigen‹ Entwurf, impliziert, dass diese nicht einfach ›gegeben‹ ist, nicht vollendet im Inneren nur darauf wartet, in buchstäblichem Sinne ›ausgedrückt‹ zu werden. Die feinsinnige Beschreibung Eckharts deutet an, dass die Verwirklichung einer Idee (einer Truhe beispielsweise) nicht bedeutet, dass dasjenige, was innen ›vorhanden‹ ist, nur repräsentiert zu werden braucht. Das Werk ist vielmehr zunächst Leben und Denken des Künstlers, kein statisches inneres Vorbild, das lediglich abgebildet zu werden braucht. Dieses vorgängige Leben und Denken vergleicht Eckhart mit einem Samen. Dieser hat sich zu entfalten, und der Künstler, dessen Leben und Denken dieser Samen ist, hat alles Samen-bezogene zu tun, dass sich dieser entfalten kann. Mit diesen starken Metaphern kommt ein spannungsvolles Moment in die kreative Freiheit. Meister Eckharts Betonung, dass eine hervorzubringende Idee nicht als Gegenstand oder Entität aufzufassen ist, sondern als Lebens- und Denkprozess, bringt etwas zur Geltung, das durch die repräsentationalistischen oder konstruktivistischen Denkweisen gegenwärtiger Sprachphilosophien nicht erfasst werden kann. Re-

---

7 In Ioh., EW II, S. 490,23–27; Übersetzung, S. 491,30–33: »Es ist naturgemäß und gilt allgemein, sowohl im Bereich des Göttlichen, von dem hier die Rede ist, als auch in Natur und Kunst, daß das von einem Hervorgebrachte oder aus ihm Hervorgehende vorher in ihm ist.«

8 In Ioh., EW II, S. 492,3–8; Übersetzung, S. 493,4–9: »[…] in ihm enthalten wie der Same in seinem Ursprung […] Es nennt, meldet, verkündet jenes, aus dem es hervorgeht.«

9 In Ioh., EW II, S. 494,8–12; Übersetzung, S. 495,9–15: »Denn die Truhe im Geist des Künstlers ist keine Truhe, sondern Leben und Denken des Künstlers, sein lebendiger Entwurf. Das möchte ich deshalb gesagt haben, damit die hier vom Ausgang der göttlichen Personen geschriebenen Worte darüber belehren, daß im Ausgang und in der Hervorbringung alles Seins in Natur und Kunst dasselbe ist und gefunden wird.«

präsentationstheorien gehen davon aus, dass Symbole ›etwas‹ repräsentieren, das identifizierbar sein muss, um Bedeutung zu gewähren. Konstruktionstheorien gehen davon aus, dass es so ›etwas‹ nicht gibt, dass die Welt im Sprechen vielmehr konstruiert wird. Ansätze, die dazwischen liegen, betonen im Kantschen Sinne die formgebende Funktion von Begriffen, wodurch innere und äußere Wahrnehmungen apriori ›geformt‹ werden. Keines dieser Ansätze, so sehr sie auch in der gegenwärtigen sprachtheoretischen Landschaft diskutiert werden, kann einem kreativen Prozess gerecht werden, den die Spannung kennzeichnet, die sich in Meister Eckharts gegenseitiger Verschränkung von Freiheit, Hervorbringung und Empfänglichkeit niederschlägt.

Um eine solche kreative Spannung in anderen Worten und anderen Kontexten zu veranschaulichen, möchte ich im Folgenden einige Zeugnisse von Dichtern und Denkern vor Augen führen:

Michel de Montaigne beschreibt:

> Ich habe immer in mir eine Idee, ein bestimmtes, aber unscharfes Bild, und darin sehe ich wie im Traum eine bessere Gestaltung als die, welche ich verwirklicht habe [...][10]

Immanuel Kant klagt:

> Es ist schlimm, dass nur allererst, nachdem wir lange Zeit, nach Anweisung einer in uns versteckt liegenden Idee, rhapsodistisch viele dahin sich beziehende Erkenntnisse, als Bauzeug, gesammelt, ja gar lange Zeiten hindurch sie [...] zusammengesetzt haben, es uns denn allererst möglich ist, die Idee in hellerem Lichte zu erblicken, und ein Ganzes nach den Zwecken der Vernunft [...] zu entwerfen.[11]

Heinrich von Kleist wundert sich:

> Aber weil ich doch irgendeine dunkle Vorstellung habe, die mit dem, was ich suche, von fern her in einiger Verbindung steht, so prägt, wenn ich nur dreist damit den Anfang mache, das Gemüt, während die Rede fortschreitet, in der Notwendigkeit, dem Anfang nun auch ein Ende zu finden, jene verworrene Vorstellung zur völligen Deutlichkeit aus, dergestalt, daß die Erkenntnis zu meinem Erstaunen mit der Periode fertig ist.[12]

Thomas Nagel bemerkt:

---

10 Michel de Montaigne, Essais, ausgewählt und eingeleitet von Arthur Franz, Stuttgart 2014, S. 243.

11 Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft. Werkausgabe Bd. 4, Frankfurt a. M. 1974 (B 862/A 834), S. 697.

12 Heinrich von Kleist, Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden, in: Der Zweikampf. Die heilige Cäcilie: Sämtliche Anekdoten. Über das Marionettentheater und andere Prosa. Anmerkungen von Christine Ruhrberg, Stuttgart 2012, S. 88–94, hier S. 89.

> We can feel the question apart from its verbal expression, and the difficulty is to pose it without turning it into something superficial, or inviting answers that may seem adequate to its verbal form but that don't really meet the problem beneath the surface. In philosophy the question is never just what we shall say. We can reach that point only after considerable effort has been made to express and deal with inchoate perplexity.[13]

Der Physiker Werner Heisenberg hat es sich, wie sein Schüler Hans-Peter Dürr berichtet, insbesondere in der kreativen Anfangsphase zur Methode gemacht, folgende Art des Austauschs zu pflegen:

> Im Mittelpunkt des Gesprächs stand das gemeinsame Problem und der Wunsch, es zu erfassen und zu klären. Man tastete sich heran, spielte es dem anderen zu, wie in einem freundschaftlichen Tischtennisspiel, wo beide darauf achten, daß der Ball in Spiel bleibt. [...] Man konnte stammeln, man konnte vage, ja unverständlich reden, und er würde erraten, was man eigentlich sagen wollte, würde es in eigenen anderen Worten wiederholen, so daß man oft erfreut ausrufen konnte: »Ja, genau so ...!« Während eines solchen ausgedehnten und intensiven Gedankenaustausches verschärften sich die Vorstellungen und Begriffe, so daß ihre Konturen klarer erkennbar wurden.[14]

Eine unscharfe Idee, Vorahnung, eine dunkle Vorstellung, eine gefühlte Frage, ein noch intransparenter Wunsch – sie wirken sich in den obigen Zitaten als eine Form von (Auf-), (Heraus-), (An-)Forderung aus, der ›verwirklichend‹, ›verfertigend‹, ›entwerfend‹, ›ausdrückend‹, ›artikulierend‹ nachzukommen ist. Was sich in solcher fordernder oder, wie Kant sagt, ›anweisender‹ Form erst noch andeutet, birgt keine Garantie in sich, dass die damit in Gang gesetzten Bemühungen gelingen. Es braucht Zeit, etwa die Länge eines ausgedehnten Satzes, wie Kleist notiert, oder Jahre, wie Kant bemerkt, um eine Idee oder einen erst gefühlten, geahnten Zusammenhang klarer formulieren zu können.

Der ent-sprechende, (-schreibende) Prozess, der damit einhergehen kann, ist durch ein ›bemerkenswertes‹ Haben und Noch-nicht-Haben charakterisiert. In diesem Feld können Begriffe noch nicht so arbeiten, dass damit der Sinn gemacht werden kann, um den ›es‹ zu gehen scheint. Angesichts dieses spannungsvollen ›Noch-Nicht‹ lässt sich in einer solchen Situation gerade nicht sagen, was man sagen oder formulieren können möchte. Darum hat diese Art von Spracharbeit gleichsam zwei Seiten: eine Art der passiven Bindung, die auf der anderen Seite Formulierungsbemühungen aktiviert. Man hat »Bauzeug zu sammeln« (Kant), »dreist einen Anfang« zu machen (Kleist), es erfordert Anstrengung (»effort«) (Nagel). Beide Seiten der Medaille, die passive wie die aktive, bedingen einander: Das undeutliche Noch-nicht-Haben braucht eine Formulierung und umgekehrt.

---

13 Thomas Nagel, The View from Nowhere, New York 1986, S. 56.

14 Hans Peter Dürr, Heisenberg zum 80. Geburtstag, unveröffentlichtes Manuskript, 1981.

Die Schwierigkeit einer solchen Anfangssituation hat eben damit zu tun, dass man ihren Ausdruck nicht ›erzwingen‹ kann. Sie hat damit zu tun, diesen Zustand auszuhalten. Das ist umso schwieriger, wenn dasjenige, worum es geht, keine trennbare Entität, kein Gegenstand oder Sachverhalt ist, der repräsentiert oder konstruiert werden kann, sondern, wie Eckhart treffend beschreibt, das ›Leben und Denken‹ des Künstlers ist. Die Passivität, in der man sich diesbezüglich befindet, geht zugleich mit einer erhöhten Aktivität, aber auch Empfänglichkeit einher, die fühlen lässt, wann Formulierungen ›stimmiger‹ werden, so dass Heisenberg ausrufen kann: »genau so!« oder Nagel bemerkt, dass ein gut klingendes Resultat das tieferliegende Problem nicht mehr berührt. Dieses Stimmigkeits-Phänomen ist merkwürdig und von gängigen sprachphilosophischen Modellen kaum erfassbar. Eckharts Truhe im Geist des Künstlers, die nicht einfach nur sein innerer Gegenstand, sondern auch sein Leben und Denken ist, kommt dem Phänomen näher. Um diesem auf die Spur zu kommen, mache ich einen weiteren Sprung.

3. Vertiefung durch pragmatistische Ansätze

Der klassische Pragmatist John Dewey hat – gegen den Mainstream des erkenntnistheoretischen Diskurses andenkend – festgestellt, dass ein Erkenntnisprozess nicht zu analysieren ist. Unvoreingenommen von den paradigmatischen Beschreibungen dessen, was Erkenntnis sei, bemerkt Dewey, dass die Begriffe, mit denen man Erkenntnis zu analysieren vermeint, als solche bereits Resultate eines Erkenntnisprozesses sind. Darum geht eine solche Analyse von einer falschen Reihenfolge aus. Sie macht die Resultate des Prozesses (Gründe, Prämissen, Begriffe, klare Wahrnehmungen, Argumente, Kategorien, gewisse Unterscheidungen) zu den Voraussetzungen der Erkenntnis, und überspringt damit den Prozess, der nötig war, um zu derartigen Voraussetzungen zu kommen. Dewey macht bewusst, dass der Prozess, der zu klaren Resultaten führt, radikal kreativ ist, und zwar in dem Sinne, dass die Dynamik, die zur Erkenntnis geführt hat, den Ausgangspunkt so verändert, dass es naiv wäre zu glauben, dass man nach der Erkenntnis auf denselben Anfang zurückkommen könnte als zuvor. Dewey wird in seinen Beschreibungen diesbezüglich metaphorisch und vergleicht den Prozess der Erkenntnisgewinnung mit einem Sturm. Denn im Zuge des intensiven Nachdenkens über ein Thema, wodurch schließlich ein neues Resultat oder ein veränderter Ausgangspunkt gefunden werden kann, ist das ›Material‹ unaufhörlich in Bewegung und wird dauernd und als Ganzes verändert, mit stürmischen Höhepunkten und Phasen der Beruhigung, wenn man zu Lösungen kommt.[15]

---

15 Vgl. John Dewey, Qualitative Thought, in: The Later Works, 1925–1953 (17 Bde.), hg. von Jo Ann Boydston, Carbondale / Ewardsville 1981–1990, hier: Later Works V, Bd. 5: 1929–

Der Anfang einer solchen reflexiven Bewegung ist eine Erfahrung, die nach Dewey auch nicht im Sinne einer erkenntnistheoretisch analysierten Erfahrung aufzufassen ist, nämlich als eine Zusammensetzung aus Sinneswahrnehmungen und Begriffen. Dewey betont bereits vor Wittgenstein die Situationserfahrung als Ausgangspunkt des kreativen Denkens. Mit erstaunlich phänomenologischen Begriffen beginnt er zu beschreiben, wie eine Situation erfahren wird. Er bemerkt beispielsweise, dass die Qualität einer Situation gesamthaft fühlbar ist. Dieses situative Fühlen, das er von Emotionen scharf unterscheidet, ermöglicht einer Forscherin etwa, dass sie trotz einer Fülle von Informationen zu unterscheiden ›weiß‹, was relevant ist und was nicht, welche Evidenzen zu bemerken oder hervorzuheben sind, selbst wenn diese noch in kein theoretisches Raster passen. Die situative Erfahrung, die sich im Gefühl manifestiert, hat also eine regulierende Kraft, welche greift, bevor man die Erkenntnis begrifflich festigen und darstellen kann. Sich auf die Qualität einer Situation einlassen zu können, heißt, dass der Gegenstand, um den es geht, in der gefühlten Situations-Qualität ›implizit‹ ist. Aus vagen gefühlten Anfängen entsteht er aus den Zusammenhängen, die im komplexen Gefühl für eine Situation inbegriffen sind und die entwickelt werden müssen, um zu einer neuen klaren Einsicht, einer ›Erkenntnis‹ oder ›Idee‹ zu kommen. Eine solche unterläuft deshalb theoretische Trennungen, die in ihrer analytischen Beschreibung vorgenommen werden, allem voran der Trennung zwischen Subjekt und Objekt, innen und außen, Mensch und Umwelt, Verstand und Gefühl etc.

Von hier aus mache ich einen weiteren Sprung.

4. Vertiefung durch mikrophänomenologische Ansätze

Die Mikrophänomenologie kommt heute einer ähnlichen radikal kreativen Prozesscharakteristik auf die Spur. Die Forschungsrichtung stammt aus der Schule von Francesco Varela, d. h. von Kognitionswissenschaftlern, die die Meditation als Forschungsinstrument zur Beschreibung der verwickelten und komplexen erstpersonalen Erfahrung zu nutzen begonnen haben. Claire Petitmengin, eine Schülerin Varelas, hat Jahrzehnte lang die Genese einer Idee erforscht, indem sie durch eigene Meditationserfahrungen Fragen erarbeiten konnte, die Menschen anleiten, sehr viel genauer den Prozess zu beschreiben, den sie im Zuge der Genese und Ausarbeitung einer Idee erleben. Dabei wird deutlich, dass eine solche Prozessualität nicht nur der Beobachterperspektive, also dem Blick von außen entgeht. Sie entgeht auch dem Forscher selbst, der konzentriert auf seine Materie bezogen ist, solange er nicht seine Aufmerksamkeit selbstreflexiv trainiert.

1930 (1984), Text hg. von Kathleen E. Poulos, mit einer Einleitung von Paul Kurtz, S. 243–262.

Das reichhaltige Material an Interviews gibt folgende prägnante Merkmale eines kreativen Prozesses zu erkennen:

> [A]ll the descriptions we collected of the [...] emergence of an idea that we usually call an intuition – a solution to a problem, a scientific idea, a therapeutic insight, a creative intuition – mention a feeling of an absence of control: ›it happens to me‹, ›it doesn't depend on me‹, ›it's given to me‹, ›it escapes from me‹ [...] in these instants, the ›sense of agency‹, that is, ›the sense that I am the one who is generating a certain idea in my stream of consciousness‹ is altered. This seems to be confirmed by an analysis of the linguistic structures used to describe the experience. [...] The experience is not felt as being immediately *mine*, as being *my* experience; it is not felt as *personal*.[16]

Um einen solchen Prozess an sich selbst beschreiben zu können, bedarf es eines Haltungswechsels. Erst wenn die Aufmerksamkeit nicht intentional ausgerichtet ist, nicht etwas sagen, erfassen oder begreifen will, sondern sich ›entspannt‹ im Einlassen auf die momentane Erfahrung des Sagens, Erfassens oder Begreifens, kann ein Geschehen bemerkt werden, das ansonsten der blinde Fleck der intentionalen Ausrichtung ist. Das Einlassen auf die Erfahrung des Denkens, so Petitmengin, geht auch mit dem Schmelzen der kategorischen Trennbarkeit von ›innen‹ und ›außen‹ einher.[17]

Die mikrophänomenologische Forschung bringt außerdem zu Tage, dass nicht nur eine kreative Erfahrung, sondern eine jede Erfahrung, selbst einfache Wahrnehmungen, als Mikrogenese aufzufassen sind. Eine jede bewusste Erfahrung, auch wenn es sich um eine einfache Wahrnehmung handelt, baut sich auf als »very rapid and prereflective microgenesis«, aus verschiedenen Schichten, die zunächst nur gefühlt werden. Petitmengin beschreibt weiter:

---

16 Ausgelassen habe ich: »indeed, the person describing his or her experience does not say ›*I have* an idea, *I see* an image‹, but ›an idea *is coming* to me, an image *appears* to me‹. The ›sense of ownership‹, that is, the feeling that this idea is *my* idea, also seems altered, as the ab-sence in many descriptions of the personal pronoun ›I‹ confirms. The person does not even say ›an idea is coming *to me*, an image appears *to me*‹, but: ›*there is* an idea, *there is* an image‹.« Claire Petitmengin, Is the ›Core Self‹ a Construct? Review of »Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective« by Dan Zahavi, in: Constructivist Foundations 6,2 (2011), hg. von Hugh Gash und Alexander Riegler, S. 270–274, hier S. 272 (online-source: http://constructivist.info/6/2/270 [11.07.2017]).

17 »The effort made to grasp and characterise an object progressively relaxes to make way for an attitude of receptivity and welcome. This loss of intentionality seems to be accompanied by a gradual synchronisation between the space perceived as ›interior‹ and the space perceived as ›exterior‹, which has the effect of weakening – of softening – the distinction between the two spaces. In other words, the more attention becomes detached from its absorption in outward objects to enter into contact with the so called ›inner‹ experience, the smaller becomes the distinction between ›interior‹ and ›exterior‹.« Claire Petitmengin, Is the ›core self‹ a construct? [Anm. 16], S. 271.

> This early phase is characterised by a less clear, or non-existent, differentiation between sensorial modes, between inward and outward space, between a perceiving subject and a perceived object. [...] The more solid and stable the object becomes, the more ›my‹ existence confirms itself.[18]

Durch diese mikrophänomenologische Beschreibung des Erfahrungs- und Denkprozesses liegen neue Charakterisierungen dessen nahe, was es heißt, eine ›Idee zu haben‹ und diese zu artikulieren. Dabei wird das Ineinander von aktiven und passiven Momenten sehr deutlich.

Eine solche doppelseitige Charakterisierung bringt nicht nur die Mikrophänomenologie der Gegenwart ans Licht, sondern heute auch die dritte Generation klassischer Pragmatisten. Die sprachphilosophischen Untersuchungen Eugene Gendlins stellen einen erkenntnis- und ideengenerierenden Prozess in den Mittelpunkt, dessen phänomenologische Beschreibung eine selbst-reflexive Erweiterung wissenschaftlicher Sprache erfordert. Darin wird ein radikal kreativer Prozess als Genese eines neuen Kontextraumes verstehbar, in dem sich eine Diskurssituation als Ganze bewegt.[19]

Der Denkprozess wird zu einem Geschehen, in dem eine Bewegung vor sich geht, die u. U. die ganze Organisation von vergangenen, erlebten und/oder gedachten Zusammenhängen umstrukturiert. Das ist ein empfindlicher Prozess, der sich nicht nach kontrollierten Prämissen und Prinzipien bewegt. So neuartig es ist, Reflexionsprozesse als eine generierende Bewegung zu verstehen, so neuartig ist das Vokabular, diese Genese zu beschreiben. Gendlin formuliert eine damit einhergehende reflexive Haltung beispielsweise als »Halten und Lassen«. Ein Doppelakt also, passiv und aktiv zugleich, in dem ein »Rahmen« gehalten und zugleich alles zugelassen wird, was sich darin zeigt: »Halten und Lassen klingt widersprüchlich, aber es ist beides der gleiche Akt [...]«[20] Gendlin buchstabiert die bisweilen umwälzende Art der darin inbegriffenen, erneuernden Veränderung sorgfältig aus, vor allem, wie sich während eines solchen reflexiven Aktes hochkomplexe implizite Veränderungen abspielen, die verständlich machen, warum man während des Prozesses noch nicht klar und deutlich sagen kann, ›um was es eigentlich geht‹. Erst nach einiger Zeit wird es klarer, erst nach einiger Zeit zeichnet sich eine deutlichere Richtung eines Themas oder Problems ab, die Formulierungsanstrengungen und weitere Schritte veranlasst.

---

18 Claire Petitmengin, Is the ›core self‹ a construct? [Anm. 16], S. 272.

19 »Dadurch wird die ungeheure Weite dieses Raums verstehbar: Es handelt sich hier nicht um die Art von Raum, wie Situationen es sind. In denen sind wir ja. Das hier ist ein Raum, in dem sich DIE GANZE SITUATION BEWEGT.« Eugene Gendlin, Ein Prozess-Modell, übers. und hg. von Donata Schoeller und Christiane Geiser, Freiburg i. Br. ²2016, S. 439.

20 Eugene Gendlin, Ein Prozess-Modell [Anm. 19], S. 420.

5. Zusammenfassung

Aus der Perspektive der Mikrophänomenologie und der pragmatistischen Epistemologie ist eine Erkenntnis, eine Einsicht, eine neue Idee als einen Prozess aufzufassen, den eine Person, die darin involviert ist, nicht vollends kontrollieren oder beherrschen kann. Um was es dabei geht, ist nicht ein ›Gegenstand‹ in ihrem Inneren, sondern ein Erfahrungs- und Fühlprozess, der vom Denkenden oder Entwerfenden nicht zu trennen ist. Dieser Prozess ist nicht nach eigener Willkür zu beherrschen, dennoch hängt er von eigenen Verwirklichungsbemühungen ab.

Ein ähnliches Merkmal charakterisiert Meister Eckharts Geburtsgeschehen, das seinen Freiheitsbegriff qualifiziert: es findet zwar im ›Verborgenen‹ im ›Innersten der Seele‹ statt, und dennoch wird der mittelalterliche Meister nicht müde, zu einer Haltung zu ermutigen, die als Leere, Ledigkeit, Armut, Demut, Abgeschiedenheit die Seele zu einem gewissen Grad selbst betreiben muss, um frei genug zu werden, dieses Geschehen zuzulassen und ihm nicht im Weg zu stehen in der Fixierung des Selbst. Die Überwindung von der vermeintlich sicheren Position des Eigenen, auch im Sinne einer festgelegten Identität, die man besitzt, gilt es in der Geburt auszuhalten. Das macht Demut aus.

Entsprechend überrascht war ich, als ich gegen Ende des Hauptwerkes des Pragmatisten Gendlin, der keine Zeile Religionsphilosophie verfasst hat, folgende Charakterisierung der kreativen Haltung qua Halten und Lassen fand. Ihre Spannung zwischen äußerster Ausgerichtetheit und gleichzeitiger Empfänglichkeit, die bereit zu sein hat, jegliche Festlegung und Selbstgewissheit fahren zu lassen, bringt er folgendermaßen auf den Punkt:

> Eine alte Weise, so etwas zu sagen, ist: Man will, dass Gottes Wille geschehe (›to want the will of God‹). Man will das Beste und langfristig Erstrebenswerteste (›most desireable‹), man will alles, was man wollen würde, wenn man alles wüsste. (Jedenfalls verhält es sich so in Bezug auf den Gottesbegriff, den ich hier impliziere.) So will man immer noch etwas ganz Bestimmtes, so wie es sich einem jetzt darstellt, aber zusätzlich möchte man, dass es sich auf die bestmögliche Art ändert. Zudem: wenn diese Art zu denken nicht die beste wäre, dann würde man wollen, was auch immer die beste wäre. Wenn schließlich ›das Beste‹ keine richtige Weise ist, darüber nachzudenken und zu fühlen und vielleicht ›wollen‹ auch nicht, dann sind alle Veränderungen, welcher Art auch immer, die so zu erzielen sind, ebenfalls beabsichtigt.[21]

21 Eugene Gendlin, Ein Prozess-Modell [Anm. 19], S. 545.