

Dirk Böhm

G.I. Gurdjieff, Ken Wilber und
ihre Bedeutung für einen Entwurf
integraler Sozialpädagogik

2

1. Einleitung

- 1.1. Entfremdungskritische Positionen
- 1.2. Integrale Sozialpädagogik

2. Das integrale Modell

- 2.1. Die Einheit von Innen und Außen - Ken Wilbers Leben und Werk
- 2.2. Der holarchische Kosmos
 - 2.2.1 Die vier Quadranten
- 2.3. Wilbers Bild von der Psyche - Das Spektrum des Bewusstseins
- 2.4. Alle Ebenen und alle Quadranten - Integrale Praxis
 - 2.4.1. Integrale Therapie
 - 2.4.2. Zum Begriff der Spiritualität
 - 2.4.3. Integrale Theorie und Gesellschaft

3. G.I. Gurdjieffs 4. Weg

- 3.1. Der einsame Verwirklicher - G.I. Gurdjieffs Leben und Werk
 - 3.1.1. Schüler, Institute, Gruppen
- 3.2. Gurdjieffs harmonische Kosmologie
- 3.3. Gurdjieffs Bild von der Psyche - Der Mensch als Apparat zur Transformation von Energien
- 3.4. Die Arbeit am Selbst -
Vom Gewahrsein des Körpers zum Gewahrseinskörper
 - 3.4.1 Praxisformen
 - 3.4.1.1. Innere Übungen
 - 3.4.1.2 Movements
 - 3.4.1.3 Praktische Arbeit
 - 3.4.1.4. Das Enneagramm als holistisches Prozessmodell

4. Wilber und Gurdjieff: Zusammenfassung und Vergleich

5. Fazit: Aspekte einer integralen Sozialpädagogik

- 5.1. Integrale und differentialistische Ganzheit
- 5.2. Integrale Perspektiven

6. Literatur

7. Links und Kontakt

1. Einleitung

Nach einem Entwurf der Prinzipien sozialer Arbeit, der von der ISFW (International Federation of social workers) im Juli 2002 verabschiedet wurde, basiert soziale Arbeit auf „der Achtung des inhärenten Werts und der Würde von allen Menschen und den Rechten, welche daraus folgen. SozialarbeiterInnen sollten die körperliche, psychische, emotionale und spirituelle Integrität und das Wohlbefinden jeder Person stützen und verteidigen“. (ISFW, 2002)

Wie kann soziale Arbeit diesem Anspruch gerecht werden? Welches Konzept von Integrität kann man von ihm erwarten?

1.1. Entfremungskritische Positionen

Die bürgerlichen Redensarten über Familie und Erziehung, über das traute Verhältnis von Eltern und Kindern werden umso ekelhafter, je mehr infolge der großen Industrie alle Familienbände für die Proletarier zerrissen und die Kinder in einfache Handelsartikel und Arbeitsinstrumente verwandelt werden.

Marx und Engels, Kommunistisches Manifest

Der Neo-Marxismus stellt heute, etwa mit Negri und Hardt fest, dass die Integrität des Individuums als solches nicht Sinn und Zweck globalisierter Wachstumsgesellschaften sei. Deren Fokus läge in der frei flottierenden Akkumulationsfähigkeit eines globalisierten Kapitals, das den Markt nach seinen Bedürfnissen gestalte und zunehmend weniger auf die menschliche Arbeitskraft angewiesen sei. „Historisch tendiert das Kapital dazu, traditionelle gesellschaftliche Beschränkungen zu zerstören, territorial zu expandieren, und dazu, immer neue Bevölkerungsgruppen einzuschliessen...Überlieferte Kultur und gesellschaftliche Organisation werden im unermüdlichen Vormarsch des Kapitals zerstört.“ (Negri/Hardt, 2002, S. 335)

Diesem kapitalistischen Paradigma der Priorität des Wohlstands vor allen anderen Werten entspricht ein grundlegendes Momentum bürgerlicher Kultur: die Ausbeutung der Natur zum Wohle des Menschen, ein materialistisches Weltbild ebenso wie die Säkularisierung der Wahrnehmung in der Neuzeit und die „Entselbstung“ in der Massengesellschaft. Peter Sloderdijk etwa fasst zynisch zusammen: „Als Programm für Verweltlichung im weiten Sinn kündigt die Rede der Säkularisation den Aufmarsch eines Menschentypus an, der sich einem dreifachen Programm verschrieben hat: dem der alles erfassenden

4

Verarbeitung, der ständig erweiterten Selbstaktivierung und des gesteigerten Selbstgenusses in der Kraftentfaltung. Für mobilisierende Menschen dieses Schlages wird Gott...zu einer Hypothese, die sie bei ihren Geschäften nicht mehr benötigen.“ (Sloterdijk in: James, 1997, S. 12)

Der damit einhergehende Verlust an Würde und Integrität des Individuums, seine Entfremdung und Verdinglichung wurde im 20. Jahrhundert aus verschiedenen Perspektiven kritisch hinterfragt, insbesondere von einer Soziologie, die ihr theoretisches Fundament aus einer Verbindung von psychoanalytischer Anthropologie und philosophischem Marxismus bezog. Schon Sigmund Freud stellte zu Beginn des 20. Jahrhunderts fest, dass der Preis der Kulturation des Subjekts in der Verinnerlichung gesellschaftlicher Werte und Tabus auf Kosten der individuellen Erlebnisfähigkeit lag und sprach vom Unbehagen an einer Kultur, die den Menschen seiner ursprünglichsten Bestrebungen beraube, um ihn gesellschaftsfähig zu machen. Zumindest konnte er „ohne Entrüstung den Kritiker anhören, der meint, wenn man die Ziele der Kulturstrebung und die Mittel, deren sie sich bedient, ins Auge fasst, müsse man zu dem Schluss kommen, die ganze Anstrengung sei nicht der Mühe wert, und das Ergebnis könne nur ein Zustand sein, den der Einzelne unerträglich finden muss.“ (Freud, GW XIV, S. 505). Wilhelm Reich, früher Kronprinz und später wirkungsmächtiger Renegat der psychoanalytischen Bewegung verband als erster psychoanalytische Erkenntnisse mit einer marxistischen Gesellschaftsutopie, die das Subjekt den Verwertungsinteressen der kapitalistisch-bürgerlich-autoritären Gesellschaft entziehen und es durch die Aktivierung freiströmender Libido-Energien (Genitalität) befreien wollte. (Vgl. Reich, 1972)

Die Neopsychoanalyse und der philosophische Marxismus haben diese grundsätzliche Kritik am Zivilisationsprozess fortgeführt und vertieft. Erich Fromm konstatierte den Verlust des Seins in einer Kultur des Habens (vgl. Fromm, 1976), Herbert Marcuse sprach von dem entseelten, entfremdeten, modernen Individuum als eindimensionalem Menschen, von der „Knechtschaft, als ein Instrument, als ein Ding zu existieren“ (Marcuse, 1970, S. 53) und Theodor W. Adorno stellte fest, dass der Preis des unaufhaltsamen Fortschritts dialektisch in der unaufhaltsamen Regression liege, der historische Prozess der Aufklärung konstituierend für die entfremdeten Produktionsweisen der Moderne gewesen sei, sich dialektisch in sein Gegenteil verkehrt habe und das Subjekt im Ergebnis erst recht entmündigt und seiner selbst beraubt werde. (Vgl. Adorno, 2002).¹

¹Adorno gibt allerdings mit seinen Thesen gegen den Okkultismus (im Sinne esoterischer Spiritualität) ein gutes Beispiel für eine Prä-/Trans-Verwechslung und bündelt die generelle Kritik an Esoterik: „Die Neigung zum Okkulten ist ein Symptom der Rückbildung des Bewusstseins.“ (Adorno, 1997, S. 321)

Foucault, Voyer und andere schließlich sprachen von den biopolitischen Dimensionen gesellschaftlichen Daseins, von den Verwertungsinteressen eines Gesellschaftssystems, das die Wahrnehmungssphären der Subjekte belege, und ihre Körper selbst zum totalen Gegenstand und Empfänger des Spektakels der Profitmaximierung mache.

Von besonderem Interesse ist hierbei, dass eine solche letztlich historisch-materialistisch fundierte Gesellschaftskritik eine ähnliche Entfremdung des modernen Menschen konstatierte, wie die im weiteren darzustellende Ganzheitsmetaphysik und die Praxiskulturen der vielfältigen New-Age- und Esoterikszenen in ihrem Versuch, die Ganzheit des Seins wiederzufinden. „Die Revolution der sechziger Jahre hatte den Samen der Offenbarung gepflanzt. Die psychedelischen Drogen, wenn sie auch oft missbraucht wurden, hatten einer genügend großen Anzahl von Individuen eine visionäre Erfahrung der Transzendenz des Selbst geliefert, so dass diese nun durchaus die Zukunft der menschlichen Entwicklung bestimmen könnten.“ (Fergusson, 1982, S. 71).²

1.2. Integrale Sozialpädagogik

Die vorliegende Arbeit setzt sich denn auch mit der Frage auseinander, ob eine bewusstseinsevolutive, ganzheitsbezogene, das ‚Heilige‘ wieder miteinbeziehende Sozialpädagogik denkbar und umsetzbar ist. Zu diesem Zweck werden zwei Ansätze erläutert, die – jeweils im Eingang und am Ende des 20. Jahrhunderts – mit zwei ganz eigenen und doch reziproken Entwürfen versuchen, dem von sich selbst entfremdeten, westlich sozialisierten Individuum seine ontologische Tiefe wiederzugeben. Beide Ansätze stehen im generellen Bezugsrahmen pansophischer und theosophischer Traditionen, wobei sie mit der „Theosophie“ H.P.Blavatskys nur wenig gemein haben³ und konvergieren mit James bereits 1900 formulierter Auffassung: „Die Idee einer universalen Evolution stützt die Lehre eines generellen Meliorismus und Fortschritts, der zu den religiösen Bedürfnissen des gesunden Geistes so gut passt, dass er fast zu dessen Befriedigung geschaffen zu sein scheint.“ (James, 1997, S. 123)

² Nach Roland Fischer etwa führen vom Alltags-Ich zum transpersonalen Selbst zwei gleichwertige Wege, der meditative, zentral-parasympathisch wirksame und der ekstatische (auch drogeninduzierte) zentralsympathisch wirksame. (Vgl. Jantsch, 1984, S. 393)

³ Während Blavatskys „Geheimlehre“, die in der Moderne einen frühen Versuch einer Versöhnung von Religion und Naturwissenschaft darstellt, so stark von multivoker östlicher Esoterik überformt war, dass sie heute hermeneutisch nur schwer zugänglich ist, zeigen die Ansätze Gurdjieffs und Wilbers in ihren jeweiligen historischen Kontexten eine hohe Bereitschaft, zu einer neuen, dem Westen entsprechenden Diskursbildung zu kommen.

Während Ken Wilber vor allem Entwicklungstheoretiker ist und sich bemüht, auf breitester Basis westliche und östliche Erkenntnisdiskurse in ein beide transzendierendes Wissenschaftsmodell zu integrieren, bezog sich Gurdjieffs Werk auf eine Praxis der Entwicklung, auf die therapiegeschichtlich frühe Erkenntnis, dass das Individuum der Moderne, abgespalten von seinen Gefühlen und seinem Körper, in einer entfremdeten gedanklichen Realität existiert und auf die Vermittlung von Praxisformen angewiesen ist, die dem entfremdeten „Ich“ die Totalität seines eigenen Daseins wieder erschließen sollen. Die Körpertherapieentwicklung begann mit Wilhelm Reich erst nach Gurdjieff, aber die Bioenergetik, die Psychosynthese, die Gestalttherapie, und viele andere integrative Verfahren (z.B. Autogenes Training, Strukturelle Integration, NLP, Middendorff) entwickelten ähnliche Methoden und verdanken ihm viel, auch wenn sie es nicht (mehr) wissen.⁴ Insbesondere die theosophisch inspirierte Psychosynthese Roberto Assagiolis (1888-1974) weist manche Nähe zum Gurdjieffschen Denken auf, in ihrer Betonung des Willens und der De-Identifikation etwa. (Vgl. Parfitt, 1992). Im speziellen fruchtbar wurde Gurdjieffs Methode zum Sein in der Theaterpädagogik, vor allem in den Schulen Peter Brooks und Jerzy Grotowskis (Vgl. Brook, S. 30ff. u. Grotowski, S. 82ff. in: Needleman et. al., 1998.), aber in ihrem Praxisansatz wird gewissermaßen das Rückrat aller körper-geist-integrativen Verfahren sichtbar. Gurdjieffs Methode stellt jedoch als solche keine störungsbezogene Therapieform dar und intendiert dementsprechend auch nicht auf Heilung von neurotischen Störungen im klinischen Sinn. Sie fasst das Wesen der Neurose ähnlich wie Wilbers Modell als immanenten Entwicklungsaspekt auf, als ein dissoziiertes Dasein, das den Körpergeist daran hindert aus früheren Stufen zu emergieren und in die Realität absoluter Transzendenz aufzusteigen. Hierin entspricht sie weitgehend Wilbers Vorstellung eines holarchischen, aufhebend-lassend sich entfaltenden Bewusstseins als einer anthropologischen, aber auch universalen Konstante.

Das vorwiegende Interesse dieser Arbeit gilt also zum einen dem Verstehen des evolutiv-involutiven Wirklichkeitsparadigmas, das auch ein Ganzheitlichkeitsparadigma ist⁵ und in dem Evolution verstanden wird als

⁴Ein – auch nur historischer Vergleich von Methoden der Gurdjieff-Schule und Methoden des weiten Felds der körper-geist-integrativen Verfahren östlicher und westlicher Prägung würde eine eigene Arbeit beanspruchen. Ich beschränke mich im Weiteren auf wenige Hinweise.

⁵Köchy weist auf den inflationären Gebrauch des Begriffs Ganzheit hin: „Eine ständig zunehmende Zahl von sozialen Erscheinungen wird..mit dem plakativen Zusatz `ganzheitlich` versehen. Das gilt sowohl für die Konzeption neuer Unternehmensrichtlinien in der Wirtschaft, für bestimmte Pflegeformen im Krankenwesen, für psychologische Beratungsmodelle, für Konzepte der Müllentsorgung und der Ökobilanzierung bis hin zu gewissen pseudoreligiösen Strömungen. In einigen Bereichen unserer Gesellschaft gilt bereits der Zusatz `ganzheitlich` als Garant für die Modernität und Fortschrittlichkeit eines aufgestellten Konzepts.“ (Köchy, 1997, S. 5)

7

der natürlichste Impuls alles Existierenden, mit seiner Quelle wieder zu verschmelzen und zum anderen dem markanten Übergang von rationalem zu integralem Bewusstsein, vom mäandernden Verstand zum Körper-Geist. Wilber bezeichnet diesen Übergang als Zentaurenebene und Gurdjieff spricht von Mensch Nummer Vier. Bei beiden vollzieht er die Entwicklung von rationalen zu transrationalen Wahrnehmungsformen und bei beiden ist der Körper das Medium, durch das sich der Übergang ereignet.

So beschäftigt sich der erste Teil der Arbeit mit Ken Wilbers Theoriemodell und der zweite Teil mit Gurdjieffs Auffassung vom Menschen als einem Apparat der Transformation. Beide Kapitel beginnen mit einem längeren werkbiographischen Abschnitt, der der hermeneutischen Bedeutung der wechselseitigen Durchdringung von Person und Werk Rechnung trägt und führen zu einem zusammenfassenden Vergleich der beiden Modelle.

Im abschließenden Teil geht es um die Frage, ob und wenn ja welche Bedeutung integrale Theorie und integrale Praxis für sozialpädagogisches Handeln haben kann.

Ich nutze den Begriff einer `integralen Sozialpädagogik` in dieser Arbeit, um ihn in zweierlei Hinsicht von dem einer integralen Sozialarbeit abzugrenzen. Zum einen existieren, vor allem in Holland Konzepte einer integralen Sozialarbeit, die auf (horizontale) Vernetzung und Gemeinwesenaktivierung intendieren und insofern einen ganz anderen Begriffsbezug bilden⁶, zum anderen bildet sozialpädagogisches Handeln m.E. einen intersubjektiven Gegenpol zu einer interobjektiven Sozialarbeit. Im ersten Fall wirkt der/die SozialarbeiterIn verstehend, im zweiten Fall intersystemisch vermittelnd. In den überwiegenden Fällen wird wohl das jeweilige Handlungsfeld von beiden Polen aus beeinflusst. So bildet der Entwurf einer integralen Sozialpädagogik auch keinen Gegenentwurf zu systemischen oder konstruktivistischen Entwürfen, sondern einen Versuch ihrer Einbindung in einen tieferen Kontext.

Im Rahmen der Zitierweise habe ich mich bemüht, möglichst textgetreu zu verfahren, mit einer Ausnahme: wo innerhalb eines Zitates nochmals Begriffe in wörtliche Rede gesetzt wurden, habe ich diese zur besseren Übersichtlichkeit in Semikoli gesetzt. Kursivsetzungen wurden beibehalten. Die Zitate wurden, soweit inhaltlich nicht von Bedeutung der neuen Rechtschreibung angepasst.

⁶ Siehe dazu etwa im Internet z.B. unter: <http://home.datacomm.ch/pms-kohler/art2.htm>

2. Das integrale Modell

Wie oben, so unten.
Hermetisches Sprichwort

2.1. Die Verbindung von Innen und Außen - Ken Wilbers Leben und Werk

Bereits Ken Wilbers erstes Buch, „Das Spektrum des Bewusstseins“, das er mit nur 23 Jahren schrieb, machte ihn auf einen Schlag zu einem der wichtigsten Theoretiker transpersonalen Denkens. Seitdem hat Wilber rund 20 Bücher veröffentlicht, dazu zahllose Artikel in Zeitungen und auf der Homepage seines Hausverlages Shambala Press, in denen er seine „integrale Theorie“ auf unterschiedliche Wissenschaftsbereiche und Diskurse angewendet hat, immer mit dem Ziel, verschiedene Erkenntnisperspektiven, etwa Religion und Wissenschaft oder Metaphysik und Empirie in ein übergreifendes Wirklichkeitsparadigma zu integrieren. In seinem bisherigen theoretischen Hauptwerk⁷ „Eros, Kosmos, Logos“ (Wilber, 2002) bezweckt er nicht weniger, als „eine schlüssige Integration praktisch aller menschlichen Wissensgebiete“. (Jack Crittenden in: Wilber, 2001b, S. 10). Wilber hat sich als Autodidakt mit einer Vielzahl unterschiedlicher Wissenschaftsgebiete auseinandergesetzt und für seine Theorie fruchtbar gemacht. Seine Wissenschaftsmethodik besteht darin, „dass er bei der Betrachtung eines jeden Fachgebietes einfach auf die Ebene der Abstraktion zurückgeht, auf der eine Gemeinsamkeit zwischen den widerstreitenden Ansätzen sichtbar wird...Dann fügt Wilber diese Wahrheiten zu Ketten oder Netzen miteinander verknüpfter Schlussfolgerungen zusammen. Dabei wendet sich Wilber scharf von jeder bloßen Eklektik ab und versucht eine Synopsis“, indem „er alle Wahrheiten oder Orientierungs-Verallgemeinerungen, die er im ersten Schritt gewonnen hat, zusammennimmt und fragt: In welchem kohärenten System ließe sich die *größtmögliche Zahl dieser Wahrheiten zusammenfassen?*...Wenn Wilbers Vision gültig ist, dann erhält und berücksichtigt, das heißt integriert sie mehr Wahrheiten als jedes andere System in der Geschichte.“ (ebda., S.11ff.)

Kenneth Earl Wilber wurde 1949 in Oklahoma City geboren. Der Vater war Mitglied der amerikanischen Streitkräfte und die Familie zog in Wilbers ersten Lebensjahren oft um. Trotz der häufigen Schulwechsel war Ken ein besonders guter Schüler, der die Schuljahre regelmäßig als Klassenbester abschloss, weshalb man ihn schon bald „The Brain“, das Gehirn nannte. Die schwierige soziale Stellung als Klassenprimus kompensierte er mit sportlichen und sozialen Aktivitäten. 1997 erklärt er in einem Interview mit seinem Biographen Frank Visser: „Die Menschen sagen häufig, ich sei ein

⁷ Das auf drei Bände angelegt ist...

geborener Klausner, der den Umgang mit Menschen ablehne und eine antisoziale Einstellung habe, aber das stimmt nicht. Man wird nicht zweimal zum Vorsitzenden des Schülerrates gewählt, wenn man antisozial eingestellt ist...Ich war äußerst sozial eingestellt und hatte große Freude daran. Daher bereitete es mir die größten Schwierigkeiten nicht mehr unter Menschen zu sein, als ich mit dem Schreiben begann. Durch meine beiden Hauptaktivitäten als erwachsener Mensch - Schreiben und Meditieren - habe ich mein ganzes Leben abgeschieden in einer Ecke mit lesen, schreiben und meditieren verbracht. Das war eine äußerst schwierige Umstellung." (Wilber, zit. in: Visser, 2002, S. 24f.)

Das Schreiben fiel Wilber nicht leicht, und seine Interessen während der High-School-Zeit waren vorwiegend naturwissenschaftlich ausgerichtet. „Ich ging von einem Selbst aus, das auf Logik aufbaut, von der Physik strukturiert und von der Chemie bewegt wird.“ (Wilber, zit. in: Visser, 2002, S. 25). Ein 1968 auf Wunsch seiner Eltern begonnenes Medizinstudium beendet Wilber bereits nach wenigen Semestern aufgrund eines tiefsitzenden Gefühls des Mangels: „Ich schrieb mich an der Duke University ein und wusste bereits vom ersten Tag meiner Ankunft auf dem Campus, dass ich hier fehl am Platz war.“ (Wilber, zit. in: Visser, 2002, S. 26).

Wilber lässt sich die Haare wachsen und taucht für kurze Zeit ein in die das kulturelle Leben der Vereinigten Staaten wie ein Sturm durchziehende Hippie-Bewegung mit all ihren trans- und präpersonalen Erscheinungsformen. Der Suche nach erweitertem Bewusstsein durch psychedelische Substanzen schließt er sich allerdings nicht an: „Ich habe mich eigentlich nicht in der Drogenszene aufgehalten. Das ist ein Glück, denn ich habe viele Menschen gesehen, die diesen Weg gegangen sind und sehr eigenartige Ideen über Spiritualität haben.“ (Ebda.) Wilber vertieft sich stattdessen in die gleichfalls in jener Zeit immer populärer werdende Literatur der östlichen Spiritualität: „Als ich das erste Kapitel des *Tao Te King* las, hatte ich das Gefühl, das erste Mal einer vollkommen neuen und anderen Welt ausgesetzt zu sein...Innerhalb von wenigen Monaten - Monate, die ich mit der Lektüre von Einführungen in den Taoismus und Buddhismus verbracht hatte - begann sich das bisherige Verständnis meiner Existenz aufzulösen...und ich war mit vollkommen sicher, meinem alten Leben, meinem alten Selbst..kein Leben mehr einhauchen zu können. Die Zeit, sich von diesen zu trennen, war gekommen.“ (Wilber in: Visser, 2002, S. 27).

Wilber zieht nach Abbruch des Medizinstudiums 1969 wieder zu seinen Eltern, die zu jener Zeit in Nebraska leben und machte dort innerhalb von zwei Jahren seinen Bachelor-Abschluss in den Fächern Biologie und Chemie „weil mir diese Fächer leicht fielen und ich in ihr Studium keine Zeit investieren musste. Daher konnte ich jede vorlesungsfreie Stunde der

dirk.boehm@dirkboehm.de

Lektüre von östlicher Philosophie und Religion sowie westlicher Psychologie und Metaphysik widmen.“ (Wilber in: Visser, 2002, S. 28). Wilber beginnt mit der Praxis des ZaZen unter der Anleitung des Zen-Meisters Katigiri Roshi und macht praktische Erfahrungen mit verschiedenen Formen der Psychotherapie. Er beschäftigt sich also schon in jenen Jahren sowohl praktisch als auch theoretisch parallel mit östlichen und westlichen Ansätzen der Bewusstseinsforschung und „da er sowohl aus der Meditation als auch der Psychotherapie Nutzen zog, begannen ihn die Widersprüche in der psychologischen und spirituellen Literatur zu beunruhigen.“ (Visser, 2002, S. 29). Und auch die Widersprüchlichkeit seines eigenen Lebens treibt ihn um: „Mein Leben war unbefriedigend, ich war unglücklich. Meine Besessenheit, Werke der großen Psychologen und Weisen zu lesen, war teilweise auch auf meine Suche nach einem Ausweg aus diesem unbefriedigenden Leben zurückzuführen...Ich fühlte mich besonders hingezogen zu Perls, Jung, Boss und den Existenzialisten, Norman O.Brown, Krishnamurti, Zen, Vedanta und Meister Eckart bis hin zu den Traditionalisten Coomaraswamy, Guènon und Schuon, aber auch zu Freud, Ferenczi, Rank und Klein - eine Gesellschaft, wie man sie sich bunt gemischter kaum vorstellen kann.“ (Wilber, zit. in: Visser, 2002, S. 29) Wenn es einen Bogen gibt, der diese Reihe an Denkern und Denkerinnen und deren mystische, existentialistische oder pessimistische Anthropologien überspannt, dann ist es die Frage nach dem Sinn und der Natur des menschlichen Daseins und es ist diese Frage, die leitmotivisch über Wilbers persönlicher Existenz und seinem theoretischen Schaffen leuchtet.

1972 lernt Wilber seine erste Frau Amy Wagner kennen, beide heiraten ein Jahr später. Die Ehe hält nur wenige Jahre. Wilber führt mittlerweile bereits das Leben eines Gelehrten und widmet sich den größten Teil seiner Zeit über den bereits erwähnten Studien. Daneben meditiert er im Rahmen seiner Zen Praxis mehrere Stunden täglich und trägt zum Familieneinkommen durch einen Job als Tellerwäscher bei. Diese Verbindung von geistiger, spiritueller Arbeit und einer einfachen körperlichen Tätigkeit wird von Wilber als außerordentlich wichtig eingeschätzt: „Ich fühlte mich stark vom Zen-Gedanken angezogen, denn wenn Meditation den Geist und das Schreiben und Denken das Denkvermögen schult, wie hätte ich besser als über den Körper mit der Welt in Kontakt bleiben können? Diese Zeit lehrte mich auch geerdet zu bleiben, mit der Welt direkt, konkret und körperlich spürbar und nicht durch Worte, Begriffe, Bücher oder Kurse in Kontakt zu stehen.“ (Wilber in: Visser, 2002, S. 30).

Nach etwa drei Jahren zeichnen sich die ersten Konturen eines Buches vor Wilbers geistigem Auge ab. „Ich las und studierte ungefähr 10 Monate und wachte am Ende dieses Zeitraums mit einer inneren Stimme auf, die mir sagte: ‚Buch‘...Ich schlief auf einem Sofa, die Schreibmaschine neben mir,
dirk.boehm@dirkboehm.de

stand frühmorgens auf und begann zu schreiben... Ich schrieb etwa fünfzehn Stunden ohne Unterbrechung, ging zu Bett und schrieb nach dem Aufwachen weiter." (Wilber in: Visser, 2002, S. 30f.)

Nachdem Wilbers erstes Buch von ungefähr 30 Verlagen abgelehnt wurde, veröffentlicht der theosophische Verlag Quest Books 1977 „The spectrum of consciousness“, eine umfangreiche und mit einer großen Fülle an Belegen argumentierte Studie zur Struktur des menschlichen Bewusstseins als Spektrum evolvierender und involvierender Prozesse der Differenzierung und ihrer Überwindung. Dieses Buch, wie auch dessen 1979 erschienene abgespeckte Version „No boundary“ sieht sich noch ganz dem u.a. durch C.G. Jung begründeten Paradigma transpersonalen Denkens verpflichtet, das Wilber später als die romantische Phase seines Denkens charakterisieren wird.

Hier hat das kindliche Bewusstsein noch „the whole of its existence simultaneously, and that is the nature of eternity...thought proceeds in a line, while the real world does not...Thought is sequential, successive, one-directional, while the real world presents itself as a multidimensional, non-successive, simultaneous pattern of infinite richness and variety.“ (Wilber, 1998b, S. 141) In dieser Phase seines Denkens evolviert der Geist aus dem transpersonalen Urgrund des totalen Seins in eine dualistische Subjekt-Objekt-Entfremdung und wird so zum `entfremdeten Geist´, um später, in der Vollendung der Existenz, wieder in die ursprüngliche Einheit zu involvieren: „The overall concept is simple: Spirit first throws itself outward to get lost in the manifest world of maya...Spirit then begins the slow and tortuous return to itself, finally to awaken as itself.“ (Wilber, 1998b, S. 45) Der Geist verliert sich aus der ursprünglichen Einheit in die Vielheit, um später dann zurückzukehren. Dabei geht er nie verloren sondern wird lediglich verschleiert. Aus diesem theoretisch gut begründeten Modell vom Auf- und Abstieg des menschlichen Bewusstseins ergaben sich jedoch logische Probleme, die in Wilbers weiterer Entwicklung zu einer grundlegenden Revision dieser Annahmen führen. Doch zunächst katapultiert ihn die Veröffentlichung von „The spectrum of consciousness“ fast über Nacht an die Spitze der transpersonalen Theorieentwicklung. Wilber wird von Rezensenten in eine Reihe mit Freud oder Hegel gestellt und „praktisch von einem Tag auf den anderen als der maßgebliche Denker auf dem Gebiet der integralen Psychologie anerkannt“. (Visser, 2002, S. 32).

Nach der Veröffentlichung von „No Boundary“ 1979 überarbeitet Wilber seine Sicht der menschlichen Entwicklung und kommt dabei zu der überraschenden Erkenntnis, das die Annahme der etablierten transpersonalen Theorie, das kindliche Wesen sei in Kontakt mit der transzendenten Einheit, die ihm dann abhanden komme, so nicht mehr haltbar ist. Die Erkenntnisse der psychoanalytischen Theorie und besonders die entwicklungspsychologischen

12

Forschungen Jean Piagets legen vielmehr nahe, daß der Ausgangspunkt der menschlichen Entwicklung zwar einer Einheit entspreche, aber diese Einheit eine des Subjekts mit sich selber und nicht mit dem transzendenten Urgrund sei. In der Wahrnehmung des Neugeborenen habe sich noch nichts differenziert außer der unmittelbaren sensorischen Tatsache seines Daseins. Insofern tendiert der transpersonale „Romanticism...to confuse merely sensory body, which is always present in infancy with the mind-and-body integration...which doesn't emerge until early childhood“, (Wilber, 1999, S. ix), die für Wilber eine Übergangsstufe von personalen zu transpersonalen Entwicklungsebenen bildet. Diesem eher genetischen Ansatz wurde vom Transpersonalismus denn auch etwas oberflächlich vorgeworfen, er vertrete die Auffassung, dass „the transition of the egoic stage, like all other transitions, is rather normally of an incorporative sort, involving the retention and higher integration of pre-egoic (basic) structures“ (Washburn, 1988, S. 34) und unterscheidet sich somit von einer „dynamic-dialectical position“ in der „the transition of the egoic stage is normally of a dissociative sort, involving a forfeiture of many of the psychic resources available during the preegoic stage.“ (Ebd.)

Während sich der Geist in Wilbers erstem Modell, von ihm später als Wilber I bezeichnet (vgl. Wilber, 2001b, S. 226ff.), in der menschlichen Entwicklung von der frühen transpersonalen Einheit des Säuglings in personale Stufen entfremdet, um dann wieder mit dem Ursprung zu verschmelzen, beschreibt er in seiner zweiten theoretischen Phase (Wilber II) die menschliche Entwicklung als Aufstiegsprozess vom präpersonalen zu personalen und transpersonalen Bereichen. Diese theoretische Entwicklung fundiert er erstmals in seinem 1980 erschienenen Buch „The Atman Projekt“ (Wilber, 2001a). Nach dem hier beschriebenen Modell können transpersonale Stufen erst dann emergieren, wenn sich die personalen Ebenen ausreichend differenziert haben. Die transpersonale Entwicklung des Individuums wird hier nicht mehr als Wiedervereinigung mit dem Urgrund (Abstieg) gesehen, sondern als „Dynamik der Evolution“ (Wilber 2001a, S. 124). Der Fötus verkörpert nun „alle Tiefenstrukturen, die als Potentiale existieren und bereit sind, durch Erinnerung zu irgendeinem zukünftigen Zeitpunkt aufzutauchen. Alle Tiefenstrukturen, die der Menschheit kollektiv gegeben sind und die den verschiedenen Bewusstseinssebenen vom Körper zum Verstand, zur Seele und zum höchsten Geist - grobstofflich, feinstofflich und kausal - zugehören, sind eingefaltet oder eingehüllt in das Grund-Unbewusste...Die Entwicklung - oder die Evolution - besteht aus einer Serie von hierarchischen Transformationen oder Entfaltungen der Tiefenstrukturen aus dem Grund-Unbewussten, beginnend bei der niedrigsten (Pleroma und Körper) bis zur höchsten (Gott und Leere). Wenn - und falls - das gesamte Grund-Unbewusste aufgetaucht ist, dann existiert nur noch Bewusstsein...“ (Wilber, 2001a, S. 125f.)

Diesen im „Atman-Projekt“ für die individuelle Entwicklung formulierten hierarchisch-strukturalen Ansatz wendet er in seiner 1981 erschienenen kulturanthropologischen Studie „Up from Eden“ auf die kollektive Entwicklung der Menschheit an, mit starkem Bezug auf die kulturphilosophischen Ansätze Jean Gebsters. Der sich hier erstmals andeutende theoretische Umschwung führt in den folgenden Jahren zu einer Erweiterung der theoretischen Überlegungen auf kulturanthropologische, evolutionstheoretische und religionsphilosophische Konzepte bis hin zu einer umfassenden evolutiv-spirituellen Systemtheorie (Holarchiemodell, AQAL), wie er sie dann in seinem bisherigen Hauptwerk „Sex, Ecology, Spirituality: The spirit of Evolutions“ (Wilber, 2002) umfassend ausgearbeitet hat.

Zunächst durchlief Wilbers Theorieentwicklung allerdings noch zwei weitere theoretische Phasen. Die als „Wilber III“ bezeichnete Phase begann unmittelbar nach Veröffentlichung des „Atman Projekts“. Dort wurde die Entfaltung des Selbst von präpersonalen zu personalen und transpersonalen Stufen mehr oder weniger noch als unilinearer Prozess beschrieben, denn „dieses Modell differenzierte die verschiedenen Entwicklungslinien auf diesen Stufen nicht ausreichend und es wurde auch nicht sorgfältig genug etwa zwischen dauerhaften und Übergangsstrukturen unterschieden.“ (Wilber, 2001b, S. 307). Im *Journal of Transpersonal Psychology* veröffentlichte Wilber deshalb 1981 erstmals eine Erweiterung seines Modells. Während Wilber bisher 17 Stufen der Selbstentfaltung differenziert hatte (vgl. Wilber, 2001a, S. 263) geschieht die Stufenentfaltung nun innerhalb verschiedener Entwicklungslinien, etwa „eine(r) affektive(n), eine(r) kognitive(n), eine(r) moralische(n), eine(r) interpersonale(n), Objektbeziehungen, Selbstidentität und so weiter; diese entfalten sich gleichsam unabhängig auf den verschiedenen Ebenen oder Grundstrukturen des Bewusstseins. Es gibt keine durchgängige monolithische Linie, die für all diese Entwicklungen gelten würde.“ (Wilber, 2001b, S. 307). Mit anderen Worten, der Aufstieg des Selbst ist in seiner Dynamik gewissermaßen prekär, die Emergenz innerhalb einer Linie, etwa der kognitiven Entwicklung muss nicht zwangsläufig mit einer entsprechenden Emergenz z.B. der Moralentwicklung korrelieren: Auch ein erleuchteter Mensch kann soziopathische Züge aufweisen. Wilber fasst sein Modell so zusammen: „Es gibt ein Gesamtspektrum des Bewusstseins, durch das sich mehr als ein Dutzend verschiedener Entwicklungslinien hindurchziehen, die jeweils eine unterschiedliche Architektur, Dynamik, Struktur und Funktion haben können...die aber durch das Selbst-System lose zusammengehalten werden.“ (Wilber, 2001b, S. 313). „Die Ebenen des Spektrums bilden die Wellen der Entwicklung und Entfaltung; die einzelnen Linien sind die verschiedenen Ströme, die durch diese Wellen hindurchgehen, und das Selbst-System ist dasjenige, was versucht, diese quasi-unabhängigen Ströme mit

dirk.boehm@dirkboehm.de

ihren abgestuften Entwicklungswellen zu bändigen und in ein Gleichgewicht zu bringen.“ Aus diesem Modell ergibt sich gleichfalls eine Unterscheidung des Phänomens der Spiritualität als dauerhafter transpersonaler Stufe, in der alle Entwicklungslinien harmonisch aufgegangen sind, etwa im nichtdualen Bewusstsein, oder als unabhängiger Entwicklungslinie im Sinne eines „höchsten Interesses“ (Wilber 2001b, S. 321), dem das Selbst auf seinem Weg der Entfaltung parallel zu den anderen Linien jeweils nachkommen kann.

Wilbers vorerst letzte theoretische Phase (Wilber 4) ist von dem Versuch gekennzeichnet, die bisherigen, vor allem auf die subjektive Bewusstseins-Entfaltung von Individuen bezogenen Überlegungen in ein universales Wirklichkeitsmodell zu überführen. In „Eros, Kosmos, Logos“ wird Wirklichkeit als Ganzes ineinander verschachtelter Kontexte in Kontexten in Kontexten beschrieben, die entlang einer universalen evolutiven Drift emergieren. Wilber nennt dies eine Holarchie, die im Sinne eines Systems durch Grundaussagen beschrieben werden kann. (Wilber, 2002, S. 54ff., siehe dazu Punkt 2.3.). Dieses Modell baut er erkenntnistheoretisch weiter aus, indem er vier Bereiche identifiziert, innerhalb derer das Sein sich entfaltet, zwei subjektive und zwei objektive Bereiche. Daraus ergibt sich ein universales Entwicklungsmodell. (AQAL - All Quadrants, all Levels). (Siehe dazu Punkt 2.4.).

Doch zunächst sorgen persönliche Krisen für eine Unterbrechung der schriftstellerischen Tätigkeit und führten zu tiefgreifenden Veränderungen in Wilbers Leben.

1983 lernt er seine zweite Frau Terry Killiam kennen. Nach wenigen Monaten beschließt das Paar zu heiraten. Vier Wochen vor der Trauung wird bei Terry Killiam bei einer Vorsorgeuntersuchung Krebs diagnostiziert. In den folgenden fünf Jahren bis zu Terrys Tod 1989 kämpfen beide bis zu Erschöpfung gegen die Krankheit an. Kurzfristigen Besserungen folgen neue Krisen. Treya, wie Terry sich nennen ließ, und Ken wenden alle erdenklichen Methoden an und reisen auf der Suche nach Heilung durch die halbe Welt. Ken durchlebt existenzielle Krisen, die während eines Klinikaufenthaltes in Bonn eskalieren. Bei einem Ausflug auf die Burg des Drachenfels am Rhein bei Königswinter bricht nach Jahren der Verdrängung die Realität durch: „Ich schaute nach oben: der Himmel; nach unten: die Erde. Himmel, Erde. Himmel, Erde. Und das brachte mich wieder auf Treya. Sie hatte in den letzten Jahren ihre Verwurzelung in der Erde wiederentdeckt, ihre Liebe zur Natur, den Körper, das Machen, ihre Weiblichkeit...Ich war da geblieben, wo ich sein wollte, wo ich zuhause bin, im Himmel - der Welt der Ideen, der Logik, der Begriffe, der Symbole...Die Vereinigung von Himmel und Erde, dachte ich immer wieder, während ich mal nach oben, mal nach unten schaute. Und bei Treya fange ich gerade erst an mein Herz zu finden. Und Treya wird

sterben...Jetzt..brach es urplötzlich über mich herein. Gedanken, die ich jahrelang weggeschoben hatte, überfluteten mich...Die Arme um mich selbst geschlungen saß ich da und wiegte mich im Rythmus von `Nein, nein, nein...“ (Wilber, 1996, S. 334f.) Bei einem anschließenden Besuch in einem nahegelegenen Lokal, wo Wilber seinen Kummer zu ertränken hofft, kommt es zu einem katharischen Erlebnis. Einige ältere Männer nötigen ihn, mit ihnen zu tanzen: „Sehr linkisch, sehr gehemmt reihe ich mich ein...Ich muss lachen, dann weinen, dann lachen, dann weinen. Ich möchte weg, möchte verbergen, was in mir vorgeht, aber der Halbkreis hat mich sicher im Griff. Eine Viertelstunde lang gehen meine Gefühle völlig mit mir durch. Angst, Panik, Freude, Lachen, Entsetzen, weh um mich selbst, froh über mich selbst - all das überschwemmt mich und ist mir deutlich anzusehen, was mir ein bisschen peinlich ist, aber die Männer nicken und lächeln, als wollten sie sagen: Schon recht, junger Mann, tanz weiter. Siehst Du?...Gerne würde ich behaupten, meine große Erleuchtung - dass ich Treyas Verfassung annahm, dass ich Freiden geschlossen hatte mit der Wahrscheinlichkeit ihres Todes...gern würde ich behaupten, dass mir dies alles bei irgendeinem grandiosen Meditationsmarathon unter Kaskaden von weißem Licht und spontanen Einsichten zuteil geworden ist, dass ich meinen ganzen Zen-Mut zusammengerafft und mich erneut in den Kampf gestürzt habe, himmelan strebend zu transzendenten Offenbarungen, die auf einen Schlag einen neuen Menschen aus mir machten. Nein, es geschah etwas weniger, und es geschah bei Bier und Tanz mit reizenden, alten Männern, deren Namen ich nicht weiß und deren Sprache ich nicht spreche.“ (Wilber, 1996, S. 337f.)

Der Prozess der Auseinandersetzung mit der Krankheit ist auch für Treya Wilber ein Prozess der Selbstfindung. Durch intensive Meditation erreicht sie eine Deidentifikation von ihrem Leiden und der Sterblichkeit ihres physischen Daseins. Im Sommer 1988 hält sie eine Rede vor dem Windstar Symposium, in der sie auf die Jahre ihrer Krankheit zurückblickt: „Es ist leicht, über das Tun in der Welt zu sprechen und dafür Anerkennung zu finden, aber interessanter und aufregender finde ich die inneren Veränderungen, dieses Gefühl wachsender Gesundheit auf anderen Ebenen als der physischen, die tagtägliche spirituelle Arbeit. Wenn ich diese innere Arbeit vernachlässige, wird mein lebensbedrohender Zustand sehr schnell erschreckend oder deprimierend...Aber mit dieser inneren Arbeit - und ich bin hier ziemlich eklektisch, mache mir viele Traditionen und Disziplinen zunutze - fühle ich mich ständig gefordert, bin zutiefst interessiert an allem und engagiert für das Leben. Die Gefühlsachterbahn einer fortgeschrittenen Krebserkrankung ist für mich eine wunderbare Gelegenheit, Gelassenheit zu üben, während zugleich meine Leidenschaft für das Leben wächst.“ (Wilber, 1996, S. 391). Nachdem auch eine Enzymtherapie erfolglos geblieben ist, wissen beide, dass es für Terry keine Rettung geben wird. Sie stirbt im Januar 1989 im gemeinsamen Haus in Boulder, Colorado, wo

Wilber auch heute noch lebt.

In einem 1988 im Journal of Transpersonal Psychology veröffentlichten Brief zieht Wilber eine Bilanz seiner Jahre als Betreuer eines schwerkranken Menschen. In diesem Brief schreibt Wilber über die paradoxe Situation des Helfers, der einer Person seine ganze Aufmerksamkeit widmet und selbst keine Aufmerksamkeit für seine eigenen Probleme erwarten könne. Er habe gelernt, dass er für Treya dann am nützlichsten war, wenn er mit ihren Emotionen mitfühlen konnte und diese wie ein Schwamm aufsaug, ohne sofort zu reagieren und er lernte, diese Situation als eine Gelegenheit für spirituelles Wachstum, als eine Art aktiver Meditation zu betrachten. (Vgl. Visser, 2002, S. 171). „Dennoch“, so sein Schlusssatz, „ziehe ich das Schreiben vor.“ (Wilber ebda.)

Die Beschäftigung mit dem Tod führte Treya und Wilber zum tibetischen Buddhismus. Beide nehmen Kalu Rinpoche als Lehrer an.⁸

In der Nachtodpsychologie des tibetischen Buddhismus spielt der Moment des Todes eine bedeutende Rolle und die Vorbereitung darauf entsprach der „Art von Schulung, der Treya und ich uns zur Vorbereitung auf ihren möglichen Tod unterzogen hatten...Wir können beim Menschen drei Hauptschichten oder -dimensionen unterscheiden: die grobe (Körper), die subtile (das Mentale) und die kausale (das Spirituelle). Beim Sterben lösen sich die untersten Schichten..zuerst auf: der Körper, die Empfindung, die Wahrnehmung. Wenn der Körper sich auflöst (seine Funktionen erlöschen), treten die subtileren Dimensionen des Mentalen und der Seele hervor und dann, im eigentlichen Todesmoment, wenn alle Ebenen sich auflösen, blitzt der reine kausale Geist im Bewusstsein auf. Wenn der Mensch den universalen Geist in diesem Augenblick als seine eigene, wahre Natur erkennt, ist augenblicklich die Erleuchtung realisiert, und der Mensch kehrt als der Göttliche zum Göttlichen zurück. Bleibt das Erkennen aus, dann tritt der Mensch (die Seele) in den Zwischenzustand oder Bardo ein, wo er für eine Zeit von bis zu mehreren Monaten verweilt. Die subtile Ebene bildet sich neu, schließlich auch die grobstoffliche Ebene, und der Mensch wird mit einem neuen stofflichen Körper wiedergeboren.“ (Wilber, 1996, S. 423f.) In dieser Anschauung wird aus der Entwicklung vom Präpersonalen zu transpersonalen Stufen ein fortdauernder Zyklus, in dem Diesseits und Jenseits in auf- und absteigenden Prozessen miteinander verschränkt sind. (Vgl. Wilber, 2001a, S. 80). Das reife Selbst tritt mit dem Tode (zumindest für einen Moment) wieder in den transzendenten Urgrund ein, um dann aus ihm heraus in eine neue Existenz abzustiegen. Die prä- und transpersonalen Bereiche verschmelzen nach dem Tode angesichts des absoluten Geistes zumindest für kurze Zeit, um dann von einem neuen Zyklus erfasst zu werden.

⁸ Als Rinpoches bezeichnet man im tibetischen Buddhismus erleuchtete Menschen, die sich an ihre vergangenen Leben erinnern können.

In den kommenden Jahren wird Wilber diese Erkenntnisse in einer Reihe von Büchern fundieren. Nach einer fast vollständigen dreijährigen Klausur erscheint 1995 sein bisheriges theoretisches Hauptwerk „Eros, Kosmos, Logos“, das er seitdem in weiteren Büchern vertieft und ausgebaut und auf verschiedene Wissenschaftsbereiche angewendet hat. Im Jahr 2000 erschien „Integral Psychology“ (Wilber 2001d) in der er eine sehr differenzierte holarchische Entwicklungspsychologie einführt, „A Theory of Everything“ (Wilber, 2001e), der Skizzierung einer integralen „Vision für Wirtschaft, Politik, Wissenschaft und Spiritualität“ (ebda., Untertitel der dt. Ausgabe), und „One Taste“ (Wilber 2001c), ein Tagebuch des Jahres 1997, in dem er unter anderem seinen durch langjährige Meditationspraxis schließlich realisierten mehr oder weniger dauerhaften Durchbruch zu nicht-dualem Bewusstsein beschreibt, der sich nicht abseits des Lebens, sondern mitten darin ereignet: „Die Welt steht heute morgen sehr still, auf einem leuchtenden Meer durchscheinender Leerheit schimmernd. Es gibt nur *dies*: weit, offen, leer, klar, in lichter Blöße. Alle Fragen lösen sich in dieser einen Antwort auf, alle Zweifel verschwinden in diesem einzigen Schrei, alle Besorgnisse sind ein Kräuseln auf diesem Meer des Gleichmuts. Dieser Eine Geschmack ist mit jeder und allen Welten verträglich, aber er ist am glücklichsten, wenn er das Lied der holistischen Einschließung singt.“ (Wilber, 2001c, S. 135). Wilbers theoretisches Werk ist ohne seine spirituelle Verwirklichung nicht denkbar. Diese gegenseitige Durchdringung von innerer und äußerer Entfaltung spiegelt sich auch in seinem Alltag. Auf die Frage in einem Interview auf seinen typischen Tagesablauf entgegnet Wilber: „Ich wache etwa um drei oder vier Uhr morgens auf, meditiere ein oder zwei Stunden und bin dann um fünf oder sechs Uhr am Schreibtisch. Ich arbeite dann praktisch ohne Unterbrechung etwa bis zwei Uhr nachmittags. Anschließend mache ich etwa eine Stunde Hanteltraining. Danach gehe ich einkaufen und um fünf Uhr gibt es Essen. Dann gehe ich aus, meist ins Kino, oder ich sehe mir zu Hause einen Film an, bin bei Freunden, erledige Korrespondenz und lese leichte Lektüre, telefoniere und gehe etwa um zehn ins Bett.“ (Wilber, 2001c, S. 153).

Wilbers Schaffenskraft scheint seither ungebrochen. In einer Vielzahl von Zeitschriftenartikeln und Online-Exzerpten, die auf der Homepage seines Hausverlages Shambala Press veröffentlicht werden, formuliert er seine Konzepte weiter aus. Mit der Gründung des Integralen Instituts 2002 geht Wilber nun einen Schritt weiter, um sein Modell gesellschaftspolitisch und diskursiv fruchtbar zu machen und geeignete Ausbildungsformen zu entwickeln. Der Bewusstseinsforscher Allan Combs schreibt, dass es scheint, „that Wilber has decided it is time to take his candle out into the world. Famously reclusive for most of his professional life, he recently founded the Integral Institute, a nonprofit organisation dedicated to exploring integral ideas and making them available to a wide range of endeavors such
dirk.boehm@dirkboehm.de

as art, education, business, politics, theology and psychology. The institute is comprised of key persons from all of these areas who meet individually and in groups, often at Wilber`s mountaintop home in Boulder, Colorado, to explore ways to enrich their disciplines from an integral perspective. It seems that with the publication of *A theory of Everything*, Wilber extended his work from the Upper Left (Der Bereich der subjektiven Erfahrung, Anm. d. Verf.) into all four Quadrants, while in real life he was becoming a diplomat for his vision of an integral world." (Combs, 2002, S. 143)

2.2. Der holarchische Kosmos

*He who knows himself understands that
his existence is not his own existence,
but his existence is the existence of
god, without his existence becoming the
existence of god.*

Ibn Arabi, Treatise of being, 13. Jhrhd.

Während Wilber sich in seinen ersten Büchern vor allem mit bewusstseinspsychologischen Fragen auseinandersetzt, wobei schon hier die Realität von Wirklichkeitserfahrungen jenseits des Alltagsbewusstseins den Ausgangspunkt bilden, sind es im weiteren zunehmend metaphysische bzw. religionsphilosophische Überlegungen, die, ergänzt durch Erkenntnisse der Evolutions- und Systemtheorie die bisherige Verwendung der Begriffe des Auf- und Abstiegs (Wilber I) gewissermaßen umkehren und in seinem Begriff der „Holarchie“ gipfeln. Von zentraler Bedeutung ist dabei nach wie vor die Beziehung zwischen dem Einen und dem Vielen, die durch auf- und absteigende Prozesse miteinander verbunden sind. Wilbers ideengeschichtliche Bezugspunkte hierbei bildet unter anderem die Philosophie Platons (427-347 v. Chr.) und die durch Plotin (204-270 n. Chr.) begründete neuplatonische Tradition. Schon dort wird „dieselbe Wirklichkeit von zwei unterschiedlichen Ausgangspunkten erfasst, die weder gegeneinander ausgespielt noch einander untergeordnet werden dürfen.“ (Kremer in: Niewöhner, 1995, S. 59). Zum einen ist dies eine Wirklichkeit des stufenweisen Abstiegs alles Seienden aus dem gänzlich differenzlosen Einen in die Vielfalt. Dieses Eine ist für Wilber der GEIST, „die stets gegenwärtige Wachheit, die jeder Vorstellung...gewahr ist, aber nicht das oder irgendein Bild, Gedanke oder Gegenstand ist, sondern sie alle, ganz und gleichermaßen, mit immerwährender Wachheit umfängt“, und sagt mit Plotin: „Der GEIST bringt nicht nur alle Dinge hervor; er ist alle Dinge.“ (Wilber, 2002, S. 409). Zum anderen stellt im Aufstieg aus der Vielheit über die Stufen der Materie, des Lebens, des Verstandes und der Seele zum

dirk.boehm@dirkboehm.de

absoluten GEIST „jede nächsthöhere Stufe sowohl ein Transzendieren als auch ein Einhüllen der niedrigeren dar...Für Plotin ist alle Entwicklung ein Einhüllen oder Umfängen... Alles Niedrigere ist im Höheren, aber nicht alles Höhere ist im Niedrigeren..denn das Höhere transzendiert das Niedrigere. Dennoch durchzieht alles Höhere das Niedrigere. (Wilber, 2002, S. 410f.). Somit wohnt alle Transzendenz dem Seienden inne, ist ihm immanent und der Pfad des Aufstiegs, der Evolution entspricht der Umkehr des Pfades der Schöpfung, der Involution. Beide Pfade durchmessen dieselben Dimensionen und sind stets allgegenwärtig: „In diesem zeitlosen Augenblick gehen alle Dinge aus dem absoluten Einen hervor. Jede Stufe ist eine um bestimmte Dimensionen verminderte Form der übergeordneten Stufe, und jede hat ihren Grund, ihre Wirklichkeit in dieser übergeordneten Stufe“, sagt Wilber und ergänzt beispielhaft mit Plotin: „Die Seele ist nicht im Körper, sondern der Körper in ihr; er ist umfängen und durchdrungen von der Seele, die ihn erschuf.“ (Wilber 2002, S. 411.)

Diese Sicht der einen Welt, in der stufenweise Prozesse des herabstrahlenden Schöpferischen, sich als Kosmos manifestierenden Prinzips und der Aufstieg der Schöpfung zurück in das Eine zeitlos ineinandergreifen, erfuh in der westlichen Ideengeschichte verschiedene Wandlungen. Pseudo-Dionysions Aeropagita (um 500) etwa übernahm das neuplatonische Stufenmodell, in dem Auf- und Abstieg ineinandergreifen. Von ihm stammt der Begriff der Hierarchie (gr. hierèin die Herrschaft, u. archèos, das Heilige), der „Herrschaft des Heiligen“. Sie „bezeichnet „jene Ordnung der Welt, in der alle Wesen in gestufter Teilhabe und Teilgebung eine relationale Einheit bilden“ (Kobusch in Niewöhner, 1995, S. 95), und in der „das Sein des göttlichen Einen, insofern es Geist ist, in der Darstellung seiner selbst besteht“, aber er mythologisiert und institutionalisiert gleichsam diese geistige Hierarchie, indem er die „für die himmlische wie für die kirchliche Sphäre einheitliche Bedeutung des Begriffs“ (ebda.) hervorhebt, „nach der der Hierarch durch seine eigene Vergöttlichung die Teilhabe niederer Stufen an diesem Zustand und somit ihre Erhöhung ermöglicht.“ (ebda.). Die daraus folgenden, die Vormoderne prägenden pyramidalen Herrschaftshierarchien (oben Gott, Papst und Kaiser und darunter in endlosen und feinsten Abstufungen die `Dienstgrade´ und die mit ihnen verbundenen politisch-religiösen Formen sozialer Organisation wurden im Zuge der Aufklärung „mit verblüffender Schnelligkeit und auf häufig blutige Weise demontiert...und überall zerbröckelten die häufig niederträchtigen und grausamen Herrschaftshierarchien“ (Wilber, 2002, S. 450) und ermöglichten im Zuge der Aufklärung schließlich das „Emergieren einer Ich-Identität,...freie(r) und gleiche(r) Subjekte..als Bürger des demokratischen Staates.“ (Wilber, 2002, S. 450f.). Dem Abschied von den Herrschaftshierarchien in der Moderne entsprach allerdings auch der Abschied vom Aufstieg des individuellen Bewusstseins der Antike und Spätantike zu

dirk.boehm@dirkboehm.de

höheren Wirklichkeiten: „Die Rationalität mit ihren neuen, positivistischen Geltungskriterien verlangte geradezu, dass man den Gedanken des Aufstiegs“ über sie hinaus „über Bord warf.“ (Wilber, 2002, S. 451). Hegels Transzendentalphilosophie war der letzte große Versuch, den absoluten Geist vor einem sich der Wirklichkeit entfremdenden Denken zu bewahren: Die Aufklärung „weiß den Glauben als das ihr, der Vernunft und Wahrheit, entgegengesetzte. Wie er ihr im Allgemeinen ein Gewebe von Aberglauben, Vorurteilen und Irrtümern ist, so organisiert sich ihr weiter das Bewusstsein dieses Inhalts in ein Reich des Irrtums“, das sich mit dem Despotismus „verschwört... , der über der schlechten Einsicht der Menge und der schlechten Absicht der Priester steht und beides auch in sich vereinigt.“ (Hegel, 1970, S. 304f.) „Die Aufklärung, die sich für das Reine ausgibt, macht hier das, was dem Geist ewiges Leben und heiliger Geist ist, zu einem wirklich *vergänglichlichen Dinge* und besudelt es mit der an sich nichtigen Ansicht der sinnlichen Gewissheit.“ (Hegel, 1970, S. 310).

Wilbers holarchisches Wirklichkeitsmodell nun bindet das „Göttliche“, das transzendente, schöpferische Prinzip, das von der abendländischen Ideengeschichte im Zuge von Aufklärung und Rationalismus weitgehend ausgeblendet wurde, wieder ein, ohne dabei konfessionell oder anthropomorph ausgerichtet zu sein, ohne also in prä-rationalistische, prä-modern-mythische Haltungen zurückzufallen und nutzt dafür neben dem Rekurs auf das Denken der Antike und Hegelscher Dialektik vor allem auch Modelle der neueren System- und Evolutionstheorie. Wilber nennt ein solches Modell in Anlehnung an den Kulturphilosophen Arthur Koestler eine Holarchie. (vgl. Wilber, 2002, S. 57ff).

Hier besteht die Wirklichkeit nicht aus Dingen oder Prozessen, nicht aus Ganzen oder Teilen, sondern immer aus Ganzen/Teilen (Holonen). Alles, was existiert, ist gleichzeitig Ganzes und Teil. So ist das Atom ein Ganzes, aber ebenso Teil eines Moleküls, das Molekül ein Ganzes, aber ebenso Teil einer Zelle, eine Zelle ein Ganzes, aber ebenso Teil eines Organismus und so fort. Dieser Grundsatz gilt sowohl für die materielle als auch für die geistige Welt, also nicht nur für Atome und Zellen, sondern auch für Ideen und Symbole. Die Entwicklungsstufen des Kosmos falten sich im Rahmen der Evolution ebenso wie das menschliche Bewusstsein zurück in eine transzendente Ganzheit ein, aus der sie sich gleichermaßen schöpferisch entfalten. Die Wirklichkeit besteht aus Ganzen, die in anderen Ganzen existieren und daher zuerst und vor allem (bevor ihnen andere Eigenschaften zugeschrieben werden können), Ganze/Teile oder Holone sind.

Jedes Holon besitzt das Vermögen, sich zu erhalten, sich zu vernetzen, zu transzendieren und sich aufzulösen. Es agiert als Ganzes autopoietisch, als Teil allopoietisch, sich innerhalb seiner Ebene auf die Umgebung abstimmend; unter geeigneten Umständen kann es gemeinsam mit anderen Holonen zu einem Holon höherer Ordnung emergieren, wobei die niedrigeren

Ebenen dabei nicht negiert oder zerstört, sondern aufgehoben, inkorporiert oder eingefaltet, also bewahrt werden, und es kann sich auflösen, wenn sein innerer Zusammenhang (die ihm eigene Wachstumshierarchie) über einen gewissen Punkt hinaus geschädigt wird. Diese vier Fähigkeiten jeden Holons lassen sich dimensional anordnen: Agenz (Selbsterhaltung) und Kommunion (Anpassung) bilden horizontale, translative Gegenüber, Selbsttranszendenz und Selbstauflösung vertikale, transformative Gegenüber. Die horizontale Dimension ist in ihrer Dynamik translativ, d.h., die jeweilige Ebene tendiert zu immer höherer Quantität und Komplexität, die vertikale Dimension ist in ihrer Dynamik transformativ, d.h. sie tendiert zu immer höherer Qualität. Wilber nennt diese beiden Strukturmomente Spanne und Tiefe. (Vgl. Wilber, 2002, S. 83). Hat eine Ebene eine gewisse Spanne erreicht, emergiert sie auf eine neue Ebene, wobei sie alle vorausgehenden Ebenen inkorporiert, in sich aufnimmt oder aufhebt, wobei sie deren Sein bewahrt, aber ihre Exklusivität, ihr Für-Sich-Sein negiert. Wasserstoffatome sind in einem Wassermolekül, aber nicht umgekehrt, so wie das Wort in einem Satz ist, aber nicht der Satz in einem Wort. Dies gilt für die Evolution des Kosmos ebenso wie für die Evolution des Lebens, sozialer Organisationsformen oder der geistigen Entwicklung des Individuums. Je höher ein Holon entwickelt ist, je mehr Ebenen es inkorporiert, desto geringer ist seine Spanne und umgekehrt. Deshalb ist die Anzahl der Atome im Universum höher als die der Moleküle, denn jede weitere Stufe der Evolution erzeugt eine größere Tiefe und eine geringere Spanne. In diesem Sinne bezeichnet Wilber Holarchien auch als Wachstumshierarchien.

Kein Holon evolviert für sich alleine, weil es als Feld in Feldern in Feldern existiert, sondern stimuliert mit seiner emergenten Tendenz auch immer seine Umgebung. Der Astrophysiker Erich Jantsch etwa, einer von Wilbers Kronzeugen, aus deren Theorien er seine „Orientierungs-Verallgemeinerungen“ extrahiert, beschreibt Koevolution als Ineinandergreifen von Mikro- und Makroevolution in der Entstehung des Weltalls: Die immer komplexere Organisation der Mikrostrukturen (etwa vom Photon zum Organismus) verläuft komplementär zu immer komplexeren Makrostrukturen (etwa von Galaxienhaufen zu Planeten). Die vier physikalischen Kräfte Gravitation, Elektromagnetismus und starke sowie schwache Strahlung wirken als wechselseitig stimulierende Einflüsse quer zur zeitlichen Richtung der Evolution. (vgl. Jantsch, 1984, S. 141.) Ähnliches gilt für die Evolution von Leben und Bewusstsein: Die Umweltbedingungen der frühen planetaren Welt ermöglichten die Entstehung von Prokaryoten und Eukaryoten, die ihrerseits die Entstehung immer komplexerer Ökosysteme provozierten. Waren es im Verlauf der soziobiologischen Phase der Evolution Makrostrukturen, die innerhalb der wechselseitigen Anregung dominierten, so sind es mit zunehmender

dirk.boehm@dirkboehm.de

Bewusstheit des Menschen für Jantsch nun eher die Mikrostrukturen die dominierend wirken: „Der Übergang von der soziobiologischen zur soziokulturellen Phase der Evolution stellt die dominierenden Beziehungen...auf den Kopf. Der das Individuum auf der Bewusstseinsstufe der Person charakterisierende selbstreflexive Geist macht sich daran, die Makrowelt neu zu gestalten.“ (Jantsch, 1984, S. 244).

Alles was ist, evolviert und entfaltet sich also entlang eines Zeitpfeils in zunehmende differenzierte Ordnung und Komplexität. „Sobald..eine neue hierarchische Ebene emergiert ist, zeigt sich bei den Systemen der neuen Ebene eine Tendenz, immer komplexer zu werden.“ (Wilber, 2002, S. 96). Diese horizontale Komplexität mit ihrer zunehmenden Entropie führt immer weiter fort vom Gleichgewichtszustand des Systems, was den Sprung des Systems „auf einen neuen, stabileren stationären Zustand“ (Jantsch, 1984, S. 70) provoziert. Dieser Sprung wird in der Chemie als dissipative Struktur bezeichnet und sie „bildet sich erst, wenn eine bestimmte kritische Größe verwirklicht werden kann...Dabei verwirklicht das System seine ihm eigene Struktur und Funktion in desto ausgeprägterer Weise, je mehr Freiheitsgrade es besitzt.“ (Jantsch, 1984, S. 74f.) Für Wilber ist dementsprechend die Evolution des Universums die „Geschichte der Entfaltung von differenzierter Ordnung oder Komplexität“ (Wilber, 2002, S. 95). „Wenn zunehmende Fluktuationen die dynamische Stabilität eines Systems stören, können seine Punkt-Attraktoren oder periodischen Attraktoren (Regime, Kodex oder Tiefenstruktur der jeweiligen Ebene, Anm. d. Verf.) es schließlich nicht länger in seinem derzeitigen Zustand halten. Jetzt treten chaotische Attraktoren auf und führen einen Schwellenzustand herbei, dessen Kennzeichen vorübergehendes Chaos ist. Erreicht das System einen neuen Zustand dynamischer Stabilität, so weichen die chaotischen Attraktoren..neuen Punktattraktoren“ (Wilber 2002, S. 106), mit anderen Worten, das System stabilisiert sich auf einer neuen Ebene.

In dieser offenbar allen Makro- und Mikrosystemen innewohnenden Entwicklungsdynamik ist jede Entwicklungsstufe „- als Holon - einer Spannung ausgesetzt: Als Ganzes ist sie relativ autonom und in sich geschlossen; als Teil jedoch ist sie in gewissem Sinne entfremdet, separiert, von den Kontexten abgeschnitten, die außerhalb ihrer Wahrnehmung liegen. Solange sie den größeren oder tieferen Kontext nicht einbeziehen kann, wird ihre eigene relative Seichtheit sie mit dem Bewusstsein ihrer Beschränktheit plagen, wird mit Ahnungen eines Tieferen, Höheren, Bedeutungsvolleren an ihren Grenzen zerren.“ (Wilber, 2002, S. 108), und Jantsch schreibt: „Wird Bewusstsein als jene Autonomie definiert, die ein System in der dynamischen Beziehung zu seiner Umwelt gewinnt, dann besitzen sogar die einfachsten autopoietischen Systeme...eine primitive Form von *Bewusstsein*.“ (Jantsch, 1984, S. 75.) Auf jeder Ebene differenzieren sich Holons auf ihren Endzustand (Telos) hin, von dem sie auf eine neue Ebene

emergieren. Für den theoretischen Endpunkt dieser Entwicklung nutzt Wilber den Begriff Omega-Punkt. Dieser Begriff stammt von Pierre Teilhard du Chardin (1881-1955), in dessen optimistischem Versuch, die materialistische Evolutionstheorie Darwins mit der christlichen Heilslehre zu versöhnen, im Zuge der Evolution die schon der Urmaterie innewohnende Seele, eine universale Liebe - immer offener zutage tritt, um sich schließlich im Punkt Omega, dem erwachten Christus-Bewusstsein in jedem Menschen zu vollenden. (Vgl. etwa Teilhard du Chardin, 1959). Der Omega-Punkt findet sich als Endpunkt der Entwicklung bei vielen entwicklungsbezogenen Ansätzen: „Für Freud war das die genitale Organisation und das integrierte Ich. Für Piaget war es das formal operationale Denken...Und bei Habermas finden wir als Endpunkt der Entwicklung den rational-intersubjektiven Austausch eines zwangsfreien gegenseitigen Verstehens; sobald das erreicht ist, kommt der `unnachsichtige Zwang` zur Ruhe.“ (Wilber, 2002, S. 107).

2.2.1. Die vier Quadranten

Um sein Holarchiemodell erkenntnistheoretisch weiter fruchtbar zu machen und zu akzentuieren, bindet Wilber es in ein heuristisches Modell ein, das Erkenntnismöglichkeit in vier Bereichen (Quadranten) definiert, die nicht aufeinander reduzierbar sind, ohne ihre jeweilige Eigenheit zu negieren. Je zwei dieser Quadranten repräsentieren die Sphären der äußeren, objektiven, naturalistischen oder empirischen Wirklichkeit. Hier erscheint die Welt als ausschließlich physisch vorhanden, und für eine ihr angemessene Wissenschaft „müssen alle Theorien streng in empirischen Beobachtungsdaten verankert sein.“ (Wilber, 2001b, S. 32f.). Dieser äußeren Sphäre menschlichen Erkennens steht eine innere, subjektive, introspektive und interpretative Sphäre gegenüber. In ihr konstituiert die unmittelbare Erfahrung des Subjekts die Wirklichkeit, den einzigen Bereich direkter Daten. Die Auffassung, des - vor allem angelsächsischen - Empirismus, das sich die empirische Welt direkt, bzw. über empirische Bilder dem Bewusstsein erschließe, „erschien den großen kontinentaleuropäischen Philosophen immer als unglaublich naiv“, denn „die angeblich einfache `empirische` und `objektive` Welt ist nicht einfach `da draußen` vorhanden, wo man sie nur anzuschauen brauchte. Vielmehr ist die `objektive` Welt in subjektive und intersubjektive Zusammenhänge eingebettet...Die Tatsache dass diese beiden Ansätze, der äußere und der innere, der objektivistische und der subjektivistische, sich auf allen menschlichen Wissensgebieten behauptet haben“ bedeutet, „daß nämlich beide Ansätze zutiefst signifikant sind.“ (Wilber, 2001b, S. 36f.).

Eine integrale, aperspektivische Sichtweise sieht ihre Signifikanz darin, diese beiden grundsätzlichen Wege zu akzeptieren und zusammenzuführen, sie zu integrieren und zu zeigen, wie sie für ein Verständnis des

menschlichen Bewusstseins gleichermaßen bedeutsam sein können:

Innen	Außen
intentional	konditional
<i>Ich</i>	<i>Es</i>
OL	OR
UL	UR
<i>Wir</i>	<i>Sie (Es)</i>
kulturell	sozial

Der OL-Quadrant (oben links) bildet die Sphäre der subjektiven Phänomenologie. In ihr ereignen sich die Authentizität und Gültigkeit subjektiven Erlebens, subjektiver Erfahrung und die Tiefe des Subjekts. Er ist die Sphäre des Selbst, seine Matrix ist das intentional-subjektive. Seine Wissenschaft besteht in Selbsterfahrung und Selbstausdruck, etwa in der Kunst oder Meditation.

Der OR-Quadrant repräsentiert den objektiven Blick auf das Außen. In ihm ereignen sich Rationalität und Objektivität. Seine Matrix ist das konditional-objektive, seine Wissenschaft ist empirisch-positivistisch.

Im UL-Quadranten ereignen sich die Kraft und Logik der Begegnung, die Qualität der Gemeinschaft, und seine Matrix ist kulturell-intersubjektiv. In ihm schlummern die Kräfte der kollektiven Erfahrung, der Begegnungsqualität von Subjekten, das kollektive (Un-)bewusste. Sein Wissenschaftsbegriff entspricht der Gültigkeit des Rituals und der gemeinsamen Erfahrung, aber auch kollektiven Werten, die sich im kommunikativen Handeln bilden. Für Habermas etwa sind „die Bedingungen...kommunikativen Handelns..zugleich die Bedingungen der Objektivität selbst; sie legen den Sinn der Geltung nomologischer, bzw. hermeneutischer Aussagen fest.“ (Habermas, 1973, S. 260)

Der UR-Quadrant schließlich repräsentiert Realität als Funktionalismus, als translatives Gewebe des „Alles mit Allem verbunden“, seine Matrix ist das sozial - interobjektive. Sein Wissenschaftsbegriff ist systemisch und liegt in der Perspektive auf Systeme.

In einem weiteren Schritt der Synthese führt Wilber die beiden oben

skizzierten Modelle in ein holarchisches Alle-Ebenen-Alle-Quadranten-Modell (AQUAL=All Quadrants All Levels) zusammen:



In jedem Quadranten existieren holarchische Achsen der Entwicklung, deren Ebenen einander entsprechen. Bezogen auf die menschliche Entwicklung korreliert die Evolution des Bewusstseins im OL-Quadranten mit der Evolution der Strukturen und Funktionen des Gehirns (OR-Quadrant), mit kulturanthropologischen Stufen (UL) und Stufen der gesellschaftlichen Organisation (UR). Die gegenwärtige Stufe der globalen Zivilisation etwa entspricht im OL-Quadranten dem Übergang von formal-operativer Erfahrung zu schaulogischer Erfahrung, allerdings mit Anteilen niedrigerer und höherer Ebenen, im OR Quadranten neurologischen Strukturen, die von der Neurologie erst langsam kartographiert werden⁹, im UL-Quadranten dem Übergang von einer rationalen zu einer zentaurischen (Integration von Körper, Seele und Geist) Kultur und im UR-Quadranten dem Übergang von

⁹ Die SF-Stufen des OR-Quadranten bezeichnen Strukturen und Funktionen des Gehirns, die neuropsychologisch noch nicht erforscht sind.

nationalstaatlichen zu globalen Strukturen. Diese Übergänge sind immer gefährdet, da ihr Gelingen von der gesunden Entwicklung aller beteiligten Ebenen in allen Quadranten abhängt, sie ereignen sich nicht linear, sondern in Wellen und dissipativen Prozessen. Die Drehpunkte der Transformation von einer Stufe auf die andere sind unscharf akzentuiert: Sobald die Differenzierung auf einer Ebene ein bestimmtes Ausmaß erreicht hat, tendiert diese Ebene zur Emergenz, sie kreierte eine neue Ebene, in die sie und alle früheren Ebenen aufgehoben und integriert werden. Zur vollständigen Integration müssen jedoch alle Aspekte eines Holons (alle Quadranten) die entsprechende 'Reife' besitzen. Sind manche Aspekte ungenügend entwickelt, tendieren sie angesichts des emergenten Schubs der Evolution mit regressiven und pathologischen Tendenzen, sie dissoziieren und ziehen sich gewissermaßen vor der emergenten Provokation zurück. Die Realität ganzer Quadranten wird abgespalten und verleugnet und taucht als eklatanter Widerspruch im System wieder auf. (Vgl. Wilber, 2001b, S. 57) Auch Jean Gebser macht immer wieder auf diese Gefahr defizienter Emergenzen aufmerksam: „...die Überobjektivierung, die durch die Ratio erreicht werden kann, führt in die Isolation; die Übersubjektivierung, die Überbetonung des Ich, führt an die Grenze der Ich-Möglichkeit, dorthin, wo das Ich in seine auch psychische Bedingtheit zurückschlägt und dadurch nicht mehr das Psychische richtet, sondern von ihm gerichtet wird.“ (Gebser, 1949, S. 249.)

Wilbers integrale Vision führt zudem die erkenntnistheoretischen Perspektiven östlichen und westlichen Denkens zusammen. Er verweist auf eine Wahrnehmung, die die An-Erkennung aller Ebenen und aller Quadranten möglicher Entwicklung umfasst. Danach liegt der Beitrag der östlichen Philosophien in der Perspektive einer sich stufenförmig entfaltenden wachstumshierarchischen inneren Wirklichkeit, auf einer Evolution des Bewusstseins, die nicht auf die Wahrnehmung der Sinnesorgane beschränkt ist und die sich von der Materie zum Leben zur Seele zum Geist und letztendlich zu Gott - zurück in die ursprüngliche Einheit - bewegt. Der Beitrag des westlichen Denkens hingegen besteht in der Erkenntnis, dass das Individuum nicht an und für sich selbst existiert, sondern sich erst im Austausch mit seiner Umwelt, in materiellen und sozio-kulturellen Zusammenhängen entfaltet. Durch die Einbindung dieser scheinbar widersprüchlichen beiden erkenntnistheoretischen Perspektiven entsteht ein integraler Ansatz, der alle Ebenen und alle Quadranten umfasst.

2.3. Das Spektrum des Bewusstseins

...

*Ja! Ein göttlich Wesen ist das Kind,
solang es nicht in die Chamäleon des Menschen getaucht ist.
Es ist ganz, was es ist und darum ist es so schön.*

Jean Paul

*Am Meerufer endloser Welten treffen sich Kinder,
Sturm streicht aus pfadlosem Himmel, Schiffe kentern
in dem spurlosen Wasser, der Tod ist unterwegs,
und Kinder spielen. Am Meerufer endloser Welten
ist der Treffplatz all der Kinder.*

Tagore

Nachdem Wilber in seinen letzten Büchern ein umfassendes philosophisches Konzept zur Integration der verschiedenen Domänen der Erkenntnis in ein Modell ganzheitlicher Entwicklung vorgelegt hat, kehrt er in „Integrale Psychologie“ wieder zurück zum Spektrum des Bewusstseins, von dem seine Veröffentlichungen vor rund 30 Jahren ihren Ausgang nahmen. Wie bereits beschrieben, unterscheiden sich beide Modelle des Bewusstseins, wie Wilber sie in „Spectrum of consciousness“ (Wilber I) und „Integrale Psychologie“ (Wilber IV) beschreibt, vor allem hinsichtlich ihrer prozessualen Struktur: Während bei Wilber I das Bewusstsein seinen Omegapunkt durch eine chronologisch rückwärtsgewandte Wiedereinbindung der im Laufe der Differenzierung der Person abgespaltenen, dissoziierten Anteile im präpersonalen Urgrund hat, evolviert es in Wilber IV holarchisch über alle Differenzierungen hinweg in die letztliche Erkenntnis der allem zugrundeliegenden nichtdualen Einheit. Die Wiedereinbindung abgespaltener Anteile ist nun nicht mehr das Grundmoment des Wachstums, sondern entspricht eher einer therapeutischen Intervention zur Harmonisierung des holarchischen Wachstums: „Jedesmal, wenn das Selbst..zu einer neuen und höheren Sphäre..gelangt, kann es das auf relativ gesunde Weise tun - was bedeutet, daß es die Elemente dieser Ebene reibungslos differenziert und integriert - oder auf eine relativ pathologische Weise - was bedeutet, daß es entweder bei der Differenzierung versagt (und so in Verschmelzung, Fixierung und Stillstand bleibt) oder bei der Integration (was zu Verdrängung, Entfremdung, Fragmentierung führt).“ (Wilber, 2001d, S. 110).

Das Selbst navigiert dabei nicht nur über die Stufen und Wellen sondern „fährt“ dabei ebenso auf wichtigen Entwicklungsströmen oder Linien. Diese Ströme entsprechen der Entfaltung verschiedener Potentiale moralischer, emotionaler, ästhetischer und kognitiver Ressourcen. Diese

dirk.boehm@dirkboehm.de

Entfaltungspotentiale sind abhängig von inneren und äußeren Bedingungen und bilden gewissermaßen den Korridor, innerhalb dessen menschliches Wachstum möglich ist. Das Selbst gleicht einer Welle inmitten dieser Ströme, die modulierend auf sie einwirken. Dabei „können sich die meisten Ströme relativ unabhängig voneinander entwickeln und tun das auch - die verschiedenen Ströme bewegen sich oft in ihrem eigenen Tempo durch die verschiedenen Hauptwellen voran -, weshalb die Gesamtentwicklung überhaupt keiner linearen Schrittfolge folgt.“ Wilber, 2001d, S. 146)

Wilbers Modell des Bewusstseins gleicht einem „Großen Nest des Seins, bei dem jede spätere Dimension die ihr vorangehenden umhüllt und umfasst, so wie eine Reihe konzentrischer Kreise oder Schalen einer Kugel.“ (Wilber, 2001d, S. 21). Für die Existenz solcher emergierenden Ebenen des Bewusstseins konstatiert er eine „während der letzten dreitausend Jahre fast einmütige kulturübergreifende Übereinstimmung, obwohl es beträchtliche Unterschiede gab, was die Anzahl der Unterteilungen dieser Ebenen angeht.“ (ebda.). Die entsprechende vormoderne philosophische Tradition, die das Wachstum des Bewusstseins hin zur Gotteserkenntnis beschreibt, fasst er mit Aldous Huxley als „*Philosophia perennis*“ zusammen, als immerwährende Philosophie, die sowohl in westlichen wie auch östlichen Denktraditionen wesentliche Übereinstimmungen aufweise. Sie „bildet nicht nur den Kern der großen Weisheitstraditionen der Welt, vom Christentum über den Buddhismus zum Daoismus, sondern auch die Lehren vieler der größten Philosophen, Wissenschaftler und Psychologen...Diese *Philosophia perennis* ist so universell, daß sie entweder der größte Denkfehler ist, den sich die Menschheit in ihrer Geschichte je leistete...- oder sie ist die getreueste Wiedergabe einer Wirklichkeit, die noch zutage treten wird.“ Wilber, 2001b, S. 76). Nach ihr ist „die Wirklichkeit nicht eindimensional...sondern sie ist vielmehr aus mehreren unterschiedlichen, aber *kontinuierlichen* Dimensionen zusammengesetzt.“ (Ebda.) Sie besteht aus „verschiedenen Abstufungen oder Ebenen, die von der untersten, dichtesten und am wenigsten bewussten bis zur höchsten, subtilsten und bewusstesten reichen.“ (Ebda.). Die so entstehende Wachstumshierarchie ist „im Sinne der *Philosophia perennis* - aber auch in der modernen Psychologie, der Evolutionstheorie und der Systemtheorie...einfach eine Gliederung von Sachverhalten *nach ihrer holistischen Kapazität*. In jeder Entwicklungssequenz ist etwas, das zu einem bestimmten Zeitpunkt ein Ganzes ist, auf der nächsten Stufe nur noch Teil eines größeren Ganzen.“ (Wilber, 2001b, S. 77f.).

Wilbers Denken orientiert sich hierbei stark an G.W.F. Hegels (1770-1831) Auffassung von dem sich selbst verwirklichenden absoluten Geist: „Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendene Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich Resultat, das es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin

eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt, oder Sichselbstwerden zu sein.“ (Hegel, 1970, S. 22). Der holarchische Geist ist bei Hegel wie bei Wilber auf seiner jeweiligen Stufe *für sich* bedingt, jedoch seinem Wesen nach, *an sich*, absolut umfassend und die Richtung sowie die Dynamik seiner Verwirklichung ist in dieser dialektischen Spannung vorgegeben.

Das Spektrum des sich selbst verwirklichenden Geistes folgt in seiner konkreten Stufenabfolge zunächst vor allem dem Modell des Schweizer Entwicklungspsychologen Jean Piaget (1896–1980). Auch dessen Modell betont die Prozessualität menschlichen Wachstums über sukzessive Stufen: „Im ständigen Mechanismus von Anpassung und Äquilibrierung besteht die menschliche Aktion, und deshalb kann man in ihren Anfangsphasen die sukzessiven Verstandesstrukturen, die die Entwicklung mit sich bringt, als Gleichgewichtszustände betrachten, deren jeder einen Fortschritt gegenüber dem vorherigen darstellt.“ (Piaget, 1974, S. 156). In der sensomotorischen Phase der ersten beiden Lebensjahre lernt das Kind, sein physisches Ich und die materielle Umwelt zu trennen, die zunächst noch plermomatisch verschmolzen sind. „Während am Beginn dieser Entwicklung das Kind alles auf sich, oder genauer gesagt auf seinen Körper zurückführt, gliedert es sich am Ende...bereits praktisch als Element oder Körper unter die anderen ein, in eine Welt, die sich nach und nach aufbaut und die es von da an als außerhalb von sich existierend empfindet. (Piaget, 1974, S. 158.)

Auch nachdem Welt und Ich unterschieden werden, bleiben sie zunächst noch nah beieinander. Die Umwelt scheint noch magisch mit dem kindlichen Selbst verbunden: Sonne und Mond folgen ihm, wenn es sich bewegt, die Welt ist auf es ausgerichtet. Eine andere Form der kindlichen Anhaftung an das Außen besteht in einer animistischen Haltung, in der das Kind den Dingen Bewusstheit und Lebendigkeit zuschreibt. Diese frühkindliche Wahrnehmung entspricht einer egozentrischen Assimilation der Welt, einer Form des Denkens, die in den ersten sieben Lebensjahren nach und nach transzendiert wird, wenn „in der Alterstufe von zwei bis sieben Jahren alle Übergänge zwischen zwei extremen Weisen des Denkens bestehen, die in jeder während dieser Periode durchlaufenden Etappen aufscheinen – und deren zweite nach und nach die erste zurückdrängt. Die erste dieser Denkweisen ist jene des Denkens durch reine Einverleibung oder Assimilation; seine Ichbezogenheit schließt..jede Objektivität aus. Die zweite ist jene des an die Mitmenschen und an das Reale angepassten Denkens, das solcherart das logische Denken vorbereitet.“ (Piaget, 1974, S. 169). Hierbei spielt die Sprachentwicklung die entscheidende Rolle, denn sie „handhabt..Begriffe und Erkenntnisse, die allen gehören und die das individuelle Denken mit einem umfassenden System kollektiven Denkens unterstützen. Und in diesem bewegt sich das Kind gleichermaßen, sobald es mit dem Wort umzugehen beginnt.“ (Ebda.)

Das präoperationale Denken der ersten Lebensjahre entfaltet sich aus einer frühen, magischen, von Omnipotenzglauben geprägten in eine späte, mythische, die Welt symbolisierende Phase, etwa im Rollen- und Nachahmungsspiel: „Das Kind, das mit der Puppe spielt, vollzieht sein eigenes Leben nach, wobei es jedoch Korrekturen nach seinen Vorstellungen anbringt; es erlebt all seine Freuden wieder oder auch seine Konflikte (die es aber im Spiel nunmehr meistert), und vor allem kompensiert und vervollständigt es das Leben mit Hilfe der Fiktion.“ Piaget, 1974, S. 170. In seiner bisherigen Entwicklung hat das Kind nacheinander drei Sphären (Wilber spricht wahlweise auch von Strukturen, Wellen, Ebenen oder Drehpunkten, je nachdem, welche Prozesseigenschaft innerhalb der holarchischen Entfaltung im Vordergrund steht, vgl. Wilber, 2001d, S. 23) transzendiert, also in ein größeres Ganzes eingebunden: Die Identität mit der Physiosphäre (pleromatische Alleinheit) emergiert in eine Identität mit der Biosphäre (das genährte Körper-Selbst) und dann in eine noosphärische Identität (Symbole, Sprache), die anfänglich noch gänzlich egozentrisch ist. In der weiteren Entwicklung lernt das Individuum, sich in andere hineinzusetzen und zunehmend abstrakt zu denken.

Zunächst erschließt sich die Welt durch konkret-operationales Denken, das sich auf die greifbare Realität selbst und auf Objekte bezieht, „die manipuliert und materiellen Experimenten unterzogen werden können.“ (Piaget, 1974, S. 203). Diese Ebene des Denkens geht über oder transzendiert auf eine Ebene des formal-operationalen Denkens, auf der es nicht mehr ausschließlich darum geht, „Operationen auf Objekte anzuwenden...sondern diese Operationen unabhängig von den Gegenständen zu überlegen und diese durch einfache Aussagen zu übersetzen...Das konkrete Denken ist die Vorstellung einer möglichen Handlung, das formale Denken die Vorstellung der Vorstellung von möglichen Handlungen...Erst nach dem Beginn dieses formalen Denkens...wird die Konstruktion der für die Adoleszenz charakteristischen Systeme möglich: Die formalen Operationen liefern nämlich dem Denken eine ganz neue Fähigkeit, die es letztlich vom Realen loslöst und befreit um ihm die beliebige Aufstellung von Theorien und Überlegungen zu erlauben...So wie jedoch der sensomotorische Egozentrismus nach und nach durch die Organisierung der Aktionsschamata abgebaut wird und so wie der Egozentrismus des kleinkindlichen Denkens mit dem Gleichgewicht der konkreten Operationen aufhört, so wird auch der metaphysische Egozentrismus der Adoleszenz mit der Zeit korrigiert und mündet in einer Versöhnung des formalen Denkens mit der Realität: Das Gleichgewicht ist erreicht, sobald der junge Mensch einsieht, dass die eigentliche Funktion seiner Überlegung nicht darin besteht, zu widersprechen, sondern die Erfahrung voranzutreiben und zu interpretieren. Und dann übersteigt¹⁰ das Gleichgewicht das des konkreten Denkens bei weitem, so dass es über die

¹⁰ Wilber würde sagen: inkorporiert und transzendiert

reale Welt hinaus die schrankenlosen Konstruktionen des rationalen Folgerns und des Innenlebens umfasst.“ (Piaget, 1974, S. 204 f.).

Erst aus dieser Ebene des formal-operationalen Denkens „kann ein wirklich starkes und differenziertes Ich aus seiner Einbindung in Körperimpulse und vorgegebene soziale Rollen hervorgehen...ein rationales, individuiertes Ich, das von der Außenwelt, von seinen sozialen Rollen und von seiner biosphärischen Grundlage differenziert ist.“ (Wilber, 2002, S. 285).

Bis hierin reichen die Beschreibungen der klassischen Entwicklungspsychologie. Wo Es war, ist Ich geworden, eine gereifte Person, die sich im Konflikt innerer und äußerer Ansprüche behauptet, indem sie sie rationalisiert. Dieser Teil des Spektrums beschreibt die Entwicklung vom Präpersonalen zum Personalen, der Persona, die umso integrierter erscheint, umso vollständiger alle beteiligten Ebenen emergieren konnten.

Wilber führt dieses Spektrum nun über die Entfaltung transpersonalen Stufen fort, die für ihn, ebenso wie alle früheren Stufen eingefaltete Aspekte der menschlichen Natur sind. Das Übergangsstadium zu den transpersonalen Ebenen bezeichnet er als „Zentauren“. Der Zentaur ist in der griechischen Mythologie ein Mischwesen mit dem Oberkörper eines Menschen und dem Unterleib eines Pferdes, er versinnbildlicht also die Integration von Körper und Geist. Seine Kognitionsebene ist die Schaulogik, „die Fähigkeit, sich weiter nach innen zu wenden und die Rationalität zu betrachten.“ (Wilber, 2002, S. 319.) Hier „ent-identifiziert sich das Selbst..immer mehr vom Geist (im Sinne der Ratio). Weil die Schaulogik die formale Rationalität transzendiert, kann sie die formale Vernunft und den Körper leichter integrieren...Auf dieser Ebene kann der Form-op-Geist¹¹, der jetzt bar aller Selbst-Empfindung ist, problemloser in die früheren Reiche integriert werden..auf der Körper und Geist Erfahrungen eines integrierten Selbst sind.“ (Wilber, 2001b, S. 481f.)

Dieses Selbst ist fähig, sein Dasein zu empfinden, seine Funktionen zu beobachten, ohne mit ihnen identisch zu sein und weil es „sich von der ausschließlichen Identifikation mit Körper, Persona, Ich und Geist gelöst hat, kann es sie nun in einem neuen und höheren Holon, in dem sie alle als untergeordnete Holons teilhaben, wahrhaft vereinigen. Physiosphäre, Biosphäre, Noosphäre - jetzt gibt es keine ausschließliche Identifikation mit irgendeiner dieser Sphären mehr, und deshalb können sie alle integriert werden.“ (Wilber, 2002, S. 326.) Jedoch auch diese Stufe der Entwicklung birgt wie alle anderen Stufen ihre Gefährdung in sich. Das sich in der Welt beobachtende Selbst „kommt unweigerlich zu dem wenig erfreulichen Schluss, dass menschliches Leben nur ein kurzes Aufblitzen in der kosmischen Leere ist...Das Grauen..ist auf der existentiellen (zentauren) Stufe die

¹¹ der rationalisierende, abstrahierende Geist

authentische Reaktion, ein Grauen, das uns aus der Selbstvergessenheit in die Gegenwart unserer selbst zurückruft, das nicht nur meinen Körper oder meine Persona oder mein Ich oder meinen Geist erfasst, sondern die Totalität meines In-der-Welt-Seins. Wenn ich mein Leben vorurteilslos sehe, dann sehe ich sein Ende und seinen Tod - und ich sehe, dass meine anderen Ichs, meine Personae, auf Illusion beruhen, weil ich das Bewusstsein meines einsamen Todes gemieden habe.“ (ebda.) Es ist also diese Ebene, auf der die Frage und Suche nach transzendtem Sinn entsteht, einem Sinn, der selbst die Tatsache des unvermeidlichen Endes der individuellen Existenz transzendieren kann. Die Frage nach einem solchen Sinn würde sich nach Wilbers Modell dem prärationalen Bewusstsein nicht stellen, denn auf seiner `magischen´ Stufe „besitzt es Sinn in Hülle und Fülle, weil die Welt sich stets um es dreht, für es geschaffen wurde, es..mit allem versieht...Die Frage könnte sich niemals“ dem mythischen Bewusstsein „stellen, denn seine Seele existiert für seinen Gott, und nur dieser Gott wird diese Seele ewiglich erretten, wenn sie nur ihren Glauben an ihn bekundet...Diese Frage könnte auch nie „das rationale Bewusstsein bedrängen, das zur Rationalität fand durch den „Entschluss, nie wieder solche Fragen zu stellen,..diese Fragen dann vergaß, ins Unbewusste abdrängte und dieses Nichtbewusstsein vertiefte und absicherte.“ (Wilber, 2002, S. 327).

Hier wird eine Schwierigkeit in Bezug auf die individuelle Entwicklung deutlich, auf die Wilber sich auch bei der analog verlaufenden Evolution kulturanthropologischer Studien mehrfach bezieht, nämlich die vielfache Verwechslung prä- und transrationaler Stufen: „Da prärationale und transrationale Zustände beide auf ihre je eigene Weise nichtrationale sind, können sie dem ungeschulten Auge als ähnlich, wenn nicht identisch erscheinen.“ (Wilber, 2002, 259). Diese Verwechslung führt zu zwei ideengeschichtlich machtvollen Schlussfolgerungen: Die Psychoanalyse etwa betrachtete mit Freud alle nichtrationalen Zustände als Regressionen auf frühere narzistische oder adualistische Stufen. (Vgl. Freud, GW XIV, S. 373).

Dieser für die Moderne so typische Reduktionismus betrachtete das rationale Bewusstsein individuell als auch kollektiv als Gipfelpunkt der menschlichen Entwicklung. Tiefere, weitere oder höhere Kontexte existieren nicht. „Das Überbewusste wurde auf das Unterbewusste, das Transpersonale auf das Präpersonale reduziert, und das Emergieren von etwas Höherem muss als Einbruch des Niedrigeren gedeutet werden.“ (Wilber, 2002, S. 259.) Umgekehrt führte die Erfahrung mystischer Stufen mitunter dazu, „alles Prärationale zu transrationaler Glorie erheben und elevieren“ zu „wollen, indem man zum Beispiel den infantilen primären Narzissmus als unbewusstes Schlummern der Unio Mystica auffasst...Für den elevationalistischen Standpunkt ist die..transrationale, mystische Vereinigung der letzte Omegapunkt und da die egoische Rationalität dazu neigt, diesen höheren

Zustand zu leugnen, muss sie den Tiefpunkt menschlicher Möglichkeiten darstellen...Hat man die Rationalität aber erst zum Anti-Omega erklärt, wird man bald alles Nichtrationale als direkten Weg zu Gott verherrlichen..wie infantil, regressiv und prärationale es auch sein mag.“ (Wilber 2002, S. 260). Es ist unschwer zu erkennen, dass diese beiden Paradigmen, das rationalistische und das elevationistische, die Gräben bilden, die auch heute noch etwa eine vielfältige Esoterik-Szene und das Wissenschaftslager diskursiv weitgehend voneinander trennen.

Für die weitere Beschreibung der Entfaltung des Bewusstseins bis hin zur letzten nichtdualen Einheit nutzt Wilber Quellen der östlichen und westlichen Mystik. Die verschiedenen Modelle vom Aufstieg des Selbst „stimmen so weitgehend überein, dass trotz aller Unterschiede der Sprache, der Kultur und der Praxis der Eindruck einer grundlegenden gemeinsamen und invarianten Stufenfolge entsteht.“ (Wilber, 2002, S. 343). Die wissenschaftlichen Geltungskriterien sind für Wilber, bezogen auf subjektive Erfahrung und objektive Realität dieselben und bestehen im Dreiklang von Injunktion, Erkenntnis und Überprüfung. Injunktion ist erkenntnisschaffendes Handeln. Die Frage nach dem Aufbau einer Zelle etwa ist durch ein entsprechendes experimentelles Handeln (Mikroskopieren, histologische Schnitttechnik, einfärben etc.) beantwortbar und führt zu einer hypothetischen Erkenntnis, die ihre Gültigkeit fortwährend im Vergleich mit anderen Erkenntnissen nachweisen muss. (Vgl. Wilber, 2002, S. 339)

Ebenso führt kontemplatives Handeln (etwa in der Meditation) zu Erfahrungen, die ihre Gültigkeit erst im intersubjektiven Vergleich mit ähnlichen Erfahrungen erbringen müssen, dann aber auch Objektivität für sich in Anspruch nehmen können. Dies entspricht dem „Interesse..an Handlungen, die Bedingungen möglicher Erkenntnis ebenso festlegen, wie sie ihrerseits von Erkenntnisprozessen abhängen.“ Habermas, 1973, S. 261).

Die Universalisierungstendenzen des Selbst, das Körper und Geist, Inneres und Äußeres zunehmend integriert hat und „schaut“, münden auf der psychischen Ebene „in eine erste und vorläufige, aber unverkennbar unmittelbare Erfahrung eines wahrhaft universalen Selbst ein, das allen Lebewesen gemeinsam und in allen Lebewesen dasselbe ist.“ (Wilber, S. 360) Es ist ein höheres Selbst oder Ich, aber auch eine höhere Wahrheit (Es) und eine umfassendere Gemeinschaft (Wir). Auf der subtilen Ebene vertieft sich diese Verinnerlichung der Welt, der Einheit von Physio-, Bio-, und Noosphäre in „eine neue Transzendenz mit neuer Tiefe, einem neuen Umfang, einem höheren Bewusstsein einer weiter gewordenen Identität...An die Stelle der Natur/Nation-Mystik tritt die Gottheitsmystik, und der innere Gott kündigt sich..an.“ (Wilber, 2002, S. 361.)

Diese Erfahrung der Vereinigung von Seele und Gott wird auf der kausalen Ebene in die „uranfängliche Identität der *Gottheit* aufgehoben, des reinen, formlosen Bewusstseins, des reinen Selbst als reiner GEIST..Dieser reine formlose Geist gilt als Ziel, Gipfel und Ursprung alles Manifestierten...Auf dem weiteren Weg nach innen...erwacht das Selbst/der Geist zu einer Identität mit und als alle Form, alles Existierende (grob, subtil und kausal), ob hoch und niedrig, aufsteigend oder absteigend, heilig oder profan, manifest oder unmanifest, endlich oder unendlich, zeitlich oder ewig. Das ist keine Stufe unter anderen, auch nicht ihr Ziel oder Ursprung oder Gipfel sondern die Soheit oder Istheit aller Stufen zu jeder Zeit und in allen Dimensionen: das Sein alles Seienden, die Bedingung aller Bedingungen, die Natur aller Naturen. Das ist das Nichtduale.“ (Wilber, 2002, S. 371.) Ich beschränke mich bei der Beschreibung dieser höheren Stufen in Wilbers Spektrum auf diese Andeutungen, denn ein Referat der vielfältigen transkulturellen Belege - etwa in der christlichen Mystik (Meister Eckhard, Theresa von Avilia), der hinduistischen Advaita-Philosophie des Vedanta (Shankara, Mahharshi) oder der islamischen Mystik (Ibn Arabi, Jelhahuddin Rumi) - der Erfahrungen dieser Stufen würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Wichtig ist in diesem Zusammenhang vor allem, dass die transrationalen Stufen nahtlos aus den früheren Stufen emergieren, dass die Wirklichkeit sich dem Bewusstsein in immer größerer Tiefe entfaltet und Anfang und Ende am Schluss in das Eine münden, das schon immer da war. In den Upanishaden heißt es: „Er, der das Wesen deiner Seele ist; er ist die Wahrheit; Er ist das Selbst; Und das o Shvetaketu, DAS bist Du.“ (Vivekananda, 1949, S. 143) Dieselbe Erkenntnis drückte der sufische Heilige Halladsch, der 922 wegen Häresie in Bagdad hingerichtet wurde, mit den Worten aus: „Ich bin die absolute Wahrheit“. (Vgl. Schimmel, 1992, S. 103).

2.4. Alle Ebenen, alle Linien - Integrale Praxis

In seinen letzten Veröffentlichungen bemühte sich Wilber zunehmend um eine Integration seiner Entwicklungsphilosophie in die Kontexte der westlichen Gesellschaften. Das Konzept der Einordnung des emergierenden Selbst und der Kulturentwicklung in prärationale, rationale und transrationale Stufen ermöglicht eine stringente Interpretation individueller wie kultureller Ausdrucksformen. Wilber sieht ähnlich wie Jantsch, Hegel, Gebser und viele andere Entwicklungstheoretiker grundsätzliche Parallelen zwischen individuellen und kollektiven Entwicklungsszenarien: Ebenso wie das individuelle Bewusstsein auf seinem Weg über immer komplexere, die früheren Stufen transzendierend-aufhebende Ebenen gleitet, so vollzieht sich auch kulturelle Entwicklung, etwa bei Gebser über sukzessive Stufen von archaischen über magische und mythische zu mentalen und integral-

dirk.boehm@dirkboehm.de

aperspektivischen Formen kollektiver Wahrnehmung (vgl. Gebser, 1949, S. 236). Ähnlich wie Wilber betont auch Gebser die Gefahr der Dissoziations- und Regressionsmomente. So birgt der Übergang von einer Ebene auf die nächste immer die Gefahr, dass Aspekte der vorausgehenden Ebene nicht eingefaltet, sondern abgewehrt, geleugnet und negiert werden. Da eine zeitgenössische integrale Praxis sich vor allem mit den gegenwärtigen Bedingungen der sie umgebenden zivilisatorischen Kontexte auseinanderzusetzen hat, muss ihr erkenntnisleitendes Interesse vor allem auf den Zusammenhängen zwischen der evolutiven Drift von Individuum und Gesellschaft und dem Korridor an Bedingungen liegen, in dem sie sich vollzieht. Insofern liegt das Interesse auf den Störungen, die verhindern, dass auf dem Wege des Aufstiegs alle Ebenen möglichst vollständig inkorporiert werden können. Aus diesem Ansatz ergibt sich weiterhin für alle Felder gesellschaftlicher Produktivität die Frage, wie im Sinne der Entfaltung des gesamten Spektrums vertikaler Entwicklung gehandelt werden muss.

2.4.1. Integrale Therapie

Wilber zeigt in seiner integralen Psychologie, dass die Entfaltung der Stufen des Selbst in ihrer Qualität von den Kompetenzen abhängt, die auf den früheren Stufen entwickelt wurden. Die Genese neurotischer Störungen hat in diesem Modell ihre Ursache immer in der unzureichenden Einfaltung einer früheren in eine neue Ebene. Entsprechend setzt integrale Therapie immer an der Pathologie der jeweiligen Ebene an. Für Wilber existiert also keine integrale Therapie an sich, sondern verschiedene Therapieformen sind verschiedenen Ebenen und ihren Pathologien angemessen: „Weil jede der Grundwellen im großen Nest eine andere Architektur hat, gehören zu jeder Ebene der Selbst-Entwicklung eine qualitativ andere Ebene der Pathologie und entsprechend andere Arten der Behandlung.“ Wilber, 2001d, S.114.)

Am Anfang der Entwicklung differenziert sich das Selbst „von der niederen Ebene (das heißt dem Körper) und identifiziert sich mit der nächsthöheren Ebene (dem Geist) und integriert dann den konzeptuellen Geist mit den Gefühlen des Körpers. Ein Versagen an einem dieser Punkte führt zu einer Pathologie – einer Missbildung, Verkrüppelung oder Einengung des Selbst auf seiner sonst stetig erweiternden Reise. Deshalb kann der Geist, wenn es ihm nicht gelingt, sich von Körpergefühlen zu differenzieren, von schmerzhaft starken Emotionen überschwemmt werden...und oft kommt es an diesem Punkt zum Stillstand der Entwicklung...Auf der anderen Seite ist das Ergebnis, wenn Körper und Geist sich differenzieren, aber dann nicht integriert werden (so dass Differenzierung zu weit geht und zu Dissoziation wird) eine klassische Neurose oder die Verdrängung der körperlichen Gefühle

durch mentale Strukturen.“ (Wilber, 2001d, S.111f.).

Die Übergänge von einer Ebene auf die nächste sind immer gefährdet, denn die Ebene und das sie repräsentierende Selbst werden aufgehoben, müssen sterben. „Das Selbst wird auf jeder Ebene versuchen, sich gegen Schmerz, Störung und letztlich Tod zu verteidigen, indem es alle Mittel braucht, die ihm auf der jeweiligen Ebene zur Verfügung stehen.“ (Ebda.). So verteidigt das Selbst auf der sensomotorischen Ebene seine Integrität durch Verschmelzung mit der physischen Umgebung, auf der emotionalen Ebene mit ihren neu hinzugewonnenen Symbolen etwa durch Spaltung der Umwelt in `gute´ und `schlechte´ Objekte, durch Projektion der eigenen Emotionen auf andere und durch Verschmelzungswünsche. Auf der Ebene der Rollenidentität „hat das Selbst schließlich verfeinerte Konzepte und den Beginn von Regeln hinzugewonnen, und diese sehr mächtigen Mittel können benutzt werden, um den Körper und die Gefühle wirksam zu unterdrücken, seine Begierden zu verschieben...(Wilber, 2001d, S. 112f.) Werden also die frühen Ausdrucksformen des Selbst abgespalten oder bleiben sie in Form von Identifikation unverarbeitet erhalten, werden sie in der späteren Entwicklung regressiv hemmend weiterwirken. Hier setzen klassische tiefenpsychologische Therapien an, mit ihrem Versuch, das Verdrängte wieder einzubinden. „Diese Regression im Dienste des Ich wendet das Bewusstsein zeitweise zum früheren Trauma zurück,..erlaubt ihm, sich mit den entfremdeten Gefühlen anzufreunden und sie zu integrieren und stellt so in der Psyche eine relative Harmonie wieder her.“ (Wilber, 2001d, S. 113).

In der weiteren Entwicklung des Selbst, in der es vor allem zu seiner sozialen Identität findet, seine Umwelt zu rationalisieren lernt und von egozentrisch-präkonventionellen zu soziozentrisch-konventionellen und postkonventionellen Wahrnehmungsmatrizes gleitet, entstehen Pathologien vor allem durch „all die falschen, irreführenden und manchmal verkrüppelten Skripte, Geschichten und Mythen, die das Selbst lernt.“ (Wilber, 2001d, S. 115.) Zur Behandlung solcher Pathologien sind Therapiemethoden notwendig, die an der Analyse und Kritik falscher Vorstellungen über die eigene Person und ihre Umwelt ansetzen. (Script-Therapien, kognitive Therapien.)

Im Übergang zu transpersonalen Stufen erlebt das Selbst unter Umständen eine existentielle Verunsicherung und es stellt sich massiv die Frage nach dem Sinn der eigenen Existenz. Hier setzen humanistisch-existentielle Therapien an, die die Authentizität und Realität der inneren Wirklichkeit betonen.

Auch den weiteren Stufen können Pathologien und Heilungsformen zugeordnet werden. Auf der psychischen Ebene können die ersten spirituellen Erfahrungen etwa zu einer egoischen Inflation führen, d.h., das Ego oder die Persona sieht sich als Verursacher solcher Erfahrungen und grenzt sich

damit gleichzeitig von ihnen ab. Spiritualität und Alltagserfahrung können scheinbar in Widerspruch miteinander geraten. Hier verlassen die Heilungsansätze den klassischen therapeutischen Rahmen und erreichen den Bereich der spirituellen Begleitung, etwa in der Unterstützung einer Integration spiritueller Praxis in das tägliche Leben.

Auf den weiteren Stufen sind es immer wieder die beiden Strukturmomente der Differenzierung und Integration, die gefährdet sind. In der Emergenz des höheren Selbst kann eine innere Realität entstehen, in der dieses Selbst als von den anderen (eingefalteten) Bereichen, etwa des Körpers oder der Person abgespalten wahrgenommen wird oder in der es vollkommen aufgeht und den Kontakt zu den anderen Dimensionen verliert. Die Heilung einer solchen Störung bestünde in der Erkenntnis, das „man sich für die Erfahrung der Leerheit nicht von der Form trennen muss“ und mit der „Form als ein Ausdruck der Leerheit.“ (Visser, 2002, S. 146.).

2.4.1.1. Zum Wesen der Spiritualität

Wilbers Modell lässt verschiedene Interpretationen zu, was Spiritualität eigentlich sei. Zunächst geht er letztlich von der Grundannahme aus, dass alle Entwicklung gleichermaßen in der Einfaltung des absoluten Geistes in die Schöpfung (das Sein) und der Entfaltung der Schöpfung zurück in den absoluten Geist liegt. Insofern ist der absolute Geist sowohl nichtdualer Urgrund der Seienden als auch sein ultimativer Omegapunkt. Alle Stufen dazwischen stellen Strukturmomente oder Spiegelungen des GEISTES dar und sind somit *für sich* nur relativ real, *an sich*, ihrem Wesen nach jedoch identisch mit der nichtdualen Natur des Seins selbst. „Die Leere ist weder Ganzes noch Teil noch Ganzes/Teil. Sie ist die Wirklichkeit, die alle Ganzen und Teile lediglich manifestieren, ...der leere Grund...der das All umfängt, wie ein Spiegel alles umfängt, was sich je darin spiegeln mag.“ (Wilber, 2002, S. 585.) Wilbers Spektrum-Modell legt allerdings nahe, dass die Erkenntnis dieser Nichtdualen Einheit erst auf den höchsten Stufen des Selbst emergiere. „Bei diesem Gebrauch folgt Spiritualität (oder dieser bestimmte Aspekt von Spiritualität)..einem schrittweisen oder stufenähnlichen Prozess.“ (Wilber, 2002, S. 150).

In einer anderen Perspektive kann man „Gipfelerfahrungen näher untersuchen und sehen, dass es...Gipfelerfahrungen gibt, die durch archaische, magische, mythische und rationale Strukturen interpretiert werden - und jede von diesen zeigt eine stufenartige Entwicklung.“ (Wilber, 2002, S. 155). Auf jeder Entwicklungsstufe sind also transpersonale Gipfelerfahrungen möglich und in dem „Masse, in dem diese *temporären Zustände* in dauerhafte Züge verwandelt werden, werden sie zu Strukturen, die Entwicklung zeigen.“ (ebda.). Der Einbruch der Transzendenz in eine

dirk.boehm@dirkboehm.de

Stufe gleicht bildlich gesprochen einer kleinen Welle, aus der sich größere Wellen aufbauen, die das Selbst vorwärts tragen.

Spirituelle Praxis ist demnach auf jeder Stufe mit der Förderung oder Provokation von Emergenz vergleichbar. Das Kleinkind, das immer wieder aufsteht, sooft es auch hinfällt, um sich irgendwann motorisch eine vertikale Raumdimension zu erschließen, praktiziert in diesem Sinne Spiritualität. Der sich die Sinnfrage stellende Erwachsene, der sich einer körperintegrativen, meditativen oder introspektiven Praxis widmet, tut strukturell dasselbe: er praktiziert hin auf eine dimensionale Erweiterung. Wilber betont, dass „zu authentischer Spiritualität auch unmittelbare Erfahrung einer lebendigen Realität gehören kann, die unmittelbar und auf intime Weise im Herzen und im Bewusstsein von Individuen erschlossen und von fleissiger, aufrichtiger und längerer spiritueller Praxis gefördert werden kann. Auch wenn man Spiritualität als Gipfelerfahrung sieht, können diese Gipfelerfahrungen...besonders herbeigeführt oder zumindest eingeladen werden...das öffnet einen für eine direkte Erfahrung der GEISTES und nicht nur für Glaubensvorstellungen von GEIST...Authentischer Spiritualität geht es nicht darum, die Welt anders zu übersetzen, sondern um das Transformieren des eigenen Bewusstseins.“ (Wilber 2002, S. 157.)

2.4.2. Integrale Theorie und Gesellschaft

Die Übertragung des integralen evolutiven Wirklichkeitsmodells auf die gegenwärtige gesellschaftliche Wirklichkeit ist ein „sensibles Thema, mit dem Potential für Missbrauch, wenn nicht vorsichtig damit umgegangen wird.“ Wilber (2001d, S. 168). Die Gründe hierfür liegen in einer gewissen Abgrenzungsschwäche hierarchischer Modelle gegenüber totalitären Ideologien und Interpretationen. Ein klassisches Beispiel hierfür ist die ideologische Verwertung vedischer und theosophischer Philosophien von Nazi-Ideologen zur Legitimation völkischer und rassischer Überlegenheit. (Vgl. hierzu z.B. Sünner, 2003, S. 38). Offenbar ist es ein Teil der historischen Erfahrung, dass normale Hierarchien zu pathologischen Hierarchien, zu Hierarchien von Dominanz degenerieren können. „In diesen Fällen möchte ein arrogantes Holon nicht sowohl Ganzes als auch ein Teil eines größeren als es selbst sein; es möchte ein Ganzes sein...Macht ersetzt dann Gemeinschaft, Dominanz ersetzt Kommunikation, Unterdrückung ersetzt Wechselseitigkeit. Und jede ausgewogene Darstellung der Geschichte ist eine Chronik des außerordentlichen Wachstums und der Evolution normaler Hierarchien, das ironischerweise eine Degeneration zu pathologischen Hierarchien zugelassen hat, die ihre Spuren im gequälten Fleisch ungezählter Millionen hinterlassen hat, eine Spur des Terrors, die das Tier begleitet..das nicht nur transzendieren, sondern auch verdrängen kann.“ (Wilber, 2001d, S. 173).

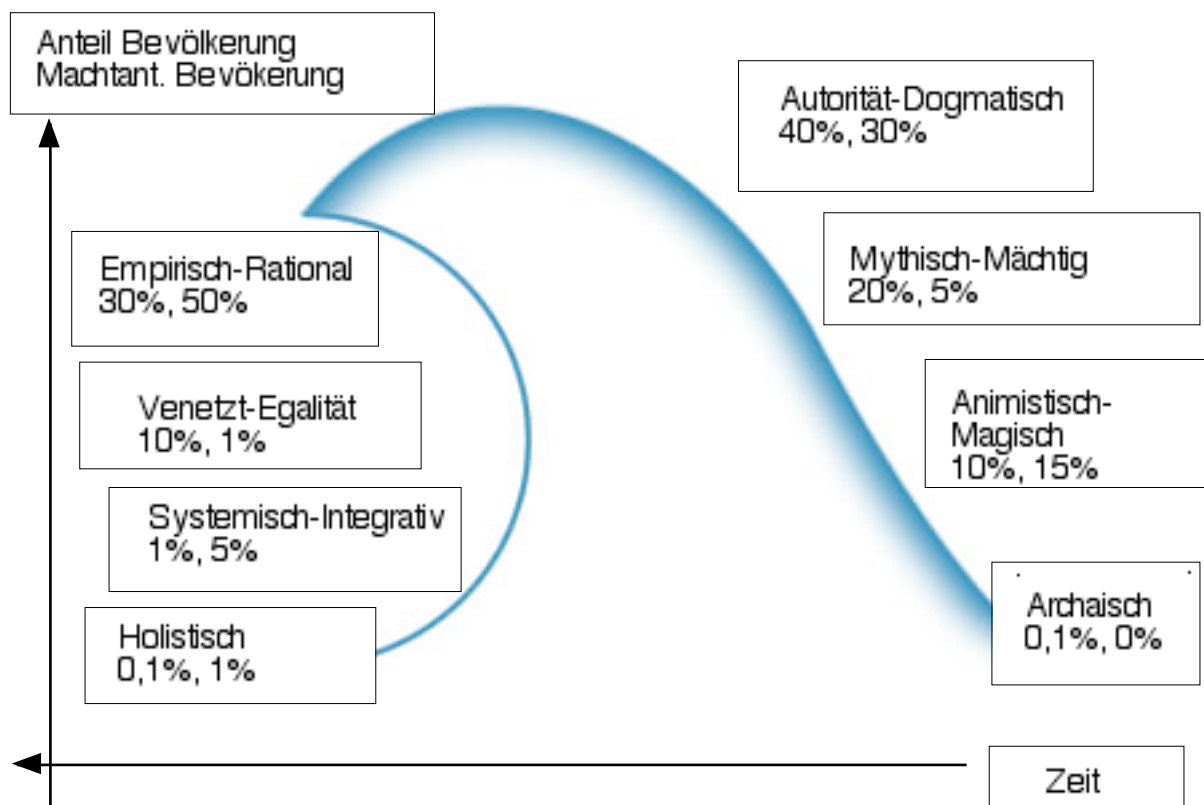
Der ideengeschichtliche Reflex auf diese historische Erfahrung hat direkt in die herrschenden Diskurse der Postmoderne geführt, in die Negierung jener „transzendentalen Illusion(en), für die der Preis des Terrors zu entrichten ist.“ (Lyotard in: Welsch, 1982).

Der Anspruch, das integrale Wirklichkeitsparadigma, die Anerkennung aller Ebenen und aller Quadranten und des gesamten Spektrums in institutionelles und gesellschaftliches Handeln zu überführen und dabei transrationale Momente sowohl vor der Missinterpretation als auch vor der Regression in präpersonale Momente zu schützen, gleicht einem Wechsel auf die Zukunft, der erst noch einzulösen ist. Wilbers letzte Veröffentlichungen widmen sich denn auch vor allem der Frage, welche Bezugstheorien einer solchen Fruchtbarmachung integraler Ansätze dienlich sind. In seiner diesbezüglich bisher konkretesten Arbeit „A theory of everything“ (Wilber, 2001e) widmet er sich ausführlich einem von C.W. Graves, D.E. Beck und C.C. Cowan entwickelten kulturanthropologischen Modell der Evolution kollektiver Wahrnehmungsmatrizes. (Beck, Cowan, 2004).

Hier verläuft die kollektive Entwicklung der inneren Realität und der aus ihr entstehenden Wertmaßstäbe ähnlich wie bei Gebser durch allgemeine kulturanthropologische Stadien, die hier Meme genannt werden. Dabei handelt es sich nicht um starre Ebenen, sondern eher um fließende Wellen, die sich vielfach überlappen und verschränken und in einem Modell spiralförmiger Entwicklung anordnen lassen.

„New MEME Systems come in like waves to a beach. Each has its own ascending surge, designed to fathom the *life conditions* of this world. At the same time, each also overlaps the receding waves of the previous system as they fade. Sometimes the interference generated as new systems compete in their ascendancies slows the overall Spiral's momentum, even showing it backwards. At other times, the MEME waves resonate and reinforce one another to speed the evolution of thinking along.“ Beck, Cowan, 2004, S. 59). Diese Entwicklungsspirale ist in ihrer Dynamik nicht linear sondern eher chaotisch, die Ebenen gehen asymmetrisch ineinander über und sie lassen sich sowohl in der kollektiven als auch der individuellen Entwicklung beschreiben. Auch diesem Modell liegt die Verbindung horizontaler und vertikaler Entwicklung zugrunde. Jedes Mem durchläuft drei Phasen horizontaler Entwicklung (Auftauchen, Gipfelpunkt, Abflachung) und ist Teil einer vertikalen Entwicklung. Kulturelle Meme entfalten sich vom archaisch-instinktiven (Überleben) über das magisch-animistische (Clan und Stamm, Ahnen und Geisterglaube usf.) zum mythischen (mächtige Götter und Autoritäten) und zum ordnungsgläubig-absolutistischen (Wahrheit und Wert) und darüber hinaus zum rationalistischen (Beherrschbarkeit durch Wissen) und zum sensiblen (Netzwerk Wahrnehmung, Gleicher unter Gleichen sein) Bewusstsein. Hier erreicht die Entwicklung eine zweite Schicht.

„Das Sekundärschicht-Bewusstsein denkt in Begriffen der Gesamtspirale des Seins und nicht in Begriffen einer bestimmten Ebene.“ Wilber, 2001e, S. 25). Die integrativ-systemische Ebene ergänzt „Egalitarismus durch natürliche Abstufungen von Rangordnung und Leistung. Wissen und Kompetenz haben Vorrang vor Macht, Status oder Gruppenempfindlichkeiten.“ (Wilber, ebd.) Die holistische Ebene schließlich vereinigt Gefühl mit Wissen, Aktualität mit Theorie. Dieses Denken „nutzt die gesamte Spirale, sieht multiple Ebenen von Interaktion, entdeckt Harmonien, die mystischen Kräfte und die immer gegenwärtigen Fließzustände, die jede Organisation durchdringen.“ (Wilber, 2001e, ebd.) Auf allen Ebenen sind alle Meme anzutreffen, jedoch in verschiedenen statistischen Häufungen. Beck und Cowan schlagen eine statistische Verteilung der verschiedenen Meme, bezogen auf die Weltbevölkerung und die Machtverteilung vor, die zwar auf Schätzungen beruhen (vgl. Beck, Cowan, 2004, S. 299ff.) aber auch offenbar statistisch abgesichert sind. Die Gültigkeit des Modells wurde bisher „bei mehr als fünfzigtausend Menschen in der ganzen Welt getestet, wobei keine wesentlichen Abweichungen von dem Grundschemata festgestellt werden konnten.“ Wilber, 2001e, S. 18.) Die relevanten Daten hierzu liegen nach Wilber in einer „Computerdatei im „National Values Center“, Denton, Texas, die qualifizierten Forschern zugänglich ist. (Vgl. Wilber, 2001e, S. 162.) Aus ihnen ergibt sich unter anderem, dass die Gesamtspirale selbst einer Welle gleicht.¹²



¹² Ein ähnliches Modell findet sich in Anlehnung an Toynbee bei Capra, 1988, S.22)

Es ist hier nicht der Platz, um die Implikationen von Becks und Cowans Modell im Einzelnen zu diskutieren, festzuhalten bleibt aber, dass es einen Werkzeugkasten darstellt, mit dem die verschiedenen Wahrnehmungsformen von Menschen, innerhalb gesellschaftlicher Organisation sinnvoll miteinander gekoppelt werden können, so dass die Organisation im Sinne der Gesamtspirale evolviert. Dieses Modell betont also den Alle-Quadranten-alle-Ebenen-Aspekt und wurde von Wilber wohl deshalb exemplarisch für ein integrales Handlungsmodell vorgestellt. Die Methoden hierzu umfassen die Identifikation bestimmter Meme innerhalb eines Systems und das entsprechende Design von Management und Information. Zum anderen ist ihr Ansatz ein weiterer Beleg dafür, dass individuelle und kollektive Systeme (Mikro und Makrostrukturen) in einer gewissen Rythmik evolvieren. „Individuals possess dominant MEMES which shape their life priorities and values, from most basic survival to global villager and beyond. Child development involves the awakening, guidance of and learning to express MEMES in healthy forms at appropriate times. The appearance of new Memes often provokes a personal crisis in family and work relationships. Executive careers are highly vulnerable to these conflicts and overloads. Organisations have the Memes that will determine their success or failure in the competitive marketplace or the court of social responsibility at their basic cultural level...Organisation development... is quickly coming to include the awakening of new MEMES. Memetic change is a greater challenge by far than just `working harder and smarter´...Both upheaval and stability of societies are products of MEMES on the move.“

Das Integrale Institut bemüht sich nun offenbar um die Einbindung verschiedener Wissenschafts- und Gesellschaftsdomänen in eine integrale Vision. „Die Hauptimplikation eines `alle Quadranten, alle Ebenen´-Verständnisses...ist, dass physische, emotionale mentale und spirituelle Wellen des Seins gleichzeitig im Ich, in der Kultur und der Natur...geschult werden sollten...angefangen bei der integralen transformierenden Praxis über gesellschaftlich engagierte Spiritualität bis zu Beziehungen als spiritueller Weg.“ (Wilber, 2001e, S.110).

Innerhalb eines integralen Praxisparadigmas „gilt es, die inneren und äußeren Bedingungen zu fördern, die es dem Einzelnen und den Kulturen erlauben, sich in ihrem Tempo durch die Spirale zu entwickeln, und zwar auf ihre eigene Weise. (Wilber, 2001e, S. 114).

3. G.I. Gurdjieffs 4. Weg

Knopfgiesser:

...

*Du warst Du nie doch, was also steht
auf dem Spiel, wenn`s mit Dir zugrundegeht?*

Ibsen, Peer Gynt, V. Akt

Gurdjieffs transformatorische Methode wurde von ihm als 4. Weg bezeichnet, der keiner asketischen Bedingungen bedarf, um zur Freiheit zu führen. Er unterscheidet sich somit von drei traditionellen, die Welt eher ausschließenden Wegen, die Gurdjieff allegorisch als Wege des Fakirs, des Mönchs und des Yogi beschreibt. (Vgl. Ouspensky, 1982a, S. 63f.) Heute sprechen ihre Anhänger zumeist von *Der Arbeit*. Der Arbeitsbegriff impliziert in dieser Verwendung, wie gezeigt werden soll, die willentliche Bemühung um eine Transformation der Wirklichkeit des eigenen Daseins. „However sincere, respectfull, and even reverent I may feel about the ideas of the work, they cannot touch me until that electric moment when I truly cognize that the subject of the work is me myself.“ (Stavelly, 1981, S. 7) Gurdjieffs System kann differenziert werden in eine durchaus schwer zugängliche, weil mehrfach codierte Metaphysik, und ein Praxisparadigma, das den Tod des Schöpfers bis heute weitgehend unverändert überlebt hat.

3.1. Der einsame Verwirklicher - Gurdjieffs Leben und Werk

Sich der Person Gurdjieffs zu nähern ist nicht einfach. Als er 1912 mit einem kompletten theoretischen und praktischen System zur Selbsttransformation in St. Petersburg die Bühne des europäischen Geisteslebens betrat, erschien er wie aus dem Nichts, mit einer Lehre die spirituell und materialistisch, pessimistisch und optimistisch in verstörender Kompromisslosigkeit die Lebensweise des modernen Menschen in Frage stellte. In den folgenden 37 Jahren gab sein Name immer wieder Anlass zu Gerüchten, er wurde als Lehrer der neuen Zeit von den Einen, als Scharlatan von den Anderen, als Lehrer merkwürdiger Tänze von Dritten, als Händler wertvoller Teppiche von Vierten und von Kindern oft als Süßigkeiten verteilender „Monsieur Bon Bon“ wahrgenommen. J.G.Bennett (1897-1953), einer seiner bedeutendsten Schüler, beschreibt Gurdjieffs „peculiar habit he had of hiding himself, of appearing to be something other than he really was. This was very confusing, and it began from the time he was first known in European countries.“ (Bennett, 1990, S.1). Er selbst schrieb zu Beginn seines Magnus Opus „Beelzebubs Erzählungen“ über sich: „Der in der Kindheit

„Tatak“ hieß, in früher Jugend „Darki“, später „der schwarze Grieche“, in seinen mittleren Jahren „der turkestanische Tiger“, und der jetzt schon nicht mehr irgendein Beliebiger ist, sondern der echte „Herr“ oder „Mister“ GURDJIEFF oder Neffe des „Fürsten Muchranski“ oder endlich einfach ein „Tanzlehrer“.“ (Gurdjieff, 1982, S. 52).

Georges Inwanowitsch Gurdjieff kam - wahrscheinlich 1866¹³ - in Alexandropol, dem heutigen Leninakan nahe der russisch-türkischen Grenze als Kind armenisch-griechischer Eltern zur Welt. Der Vater, dessen Vieherde durch die Rinderpest vernichtet wurde, eröffnete 1873 einen Holzhandel, nach dessen Scheitern 1877 eine Tischlerei, die auch nicht viel einbrachte, denn Gurdjieff musste schon früh zum Familieneinkommen beitragen. Gurdjieff war das älteste von 5 Geschwistern, seine älteste Schwester stirbt 1881.

Gurdjieffs Kindheit war mithin geprägt von den Begegnungen mit den vielfältigen religiösen und spirituellen Traditionen seiner Heimat. Der Kaukasus ist ein uraltes Kulturgebiet, das im Laufe der Geschichte eine Vielfalt geistiger Einflüsse aufgenommen hat. Zoroastrismus, armenisches und orthodoxes Christentum, Buddhismus und Islam hatten sich in Zentralasien Jahrhunderte lang gegenseitig beeinflusst und befruchtet. In der Kultur, in der Gurdjieff aufwuchs, war der Glaube an das Übersinnliche noch selbstverständlicher Bestandteil des Alltags. So erlebte er als Knabe, wie ein yesidischer Junge nicht in der Lage war, aus einem um ihn gezogenen Kreis zu entkommen, was in ihm die Frage nach der Beeinflussbarkeit des menschlichen Geistes weckte. (Vgl. Gurdjieff, 1997, S. 91f.) Gurdjieffs Vater war ein Ashok, ein Geschichtenerzähler und entstammte einer langen Reihe von Bewahrern mündlicher Überlieferungen. Gurdjieff berichtet, sein Vater habe die Geschichte der Sintflut fast wörtlich so wiedergegeben, wie er, Gurdjieff, sie viele Jahre später, als Teil des Gilgamesch Epos in einer Zeitung gelesen habe. (Vgl. Gurdjieff, 1997, S. 59). Nun wurde zwar eine erste Übersetzung des Teils des Gilgamesch Epos, der die Sintflut behandelt (Fragmente der 11. Tafel) von George Smith bereits 1872 vor der Society of biblical archeology präsentiert, aber es scheint eher unwahrscheinlich, dass Gurdjieffs Vater Zugang zu solchen Informationen hatte. Wahrscheinlicher ist, dass die oral history in diesem Teil der Welt wirklich uralte Überlieferungen weitgehend unverändert konservieren konnte. Diese Lebendigkeit und Präsenz eines durch mündliche Überlieferung über die Zeit geretteten Wissens ist für das Verständnis der Gurdjieffschen Ideenwelt von großer Bedeutung.

Gurdjieff berichtet, dass er seinen Vater 1916 zum letzten Mal sah und ihm die Frage stellte, ob der Mensch eine Seele habe und ob diese unsterblich

¹³ Ich folge hier der Argumentation von Moore, 1992, S. 351. Andere Jahreszahlen, die - ohne Erläuterung - in der Literatur auftauchen, sind 1872, 1876 oder 1877.

sei. Interessanterweise antwortet der Vater in einem Sinne, der weitgehend mit Gurdjieffs Lehre, die zu jenem Zeitpunkt bereits in vollständiger Form an Schüler in Moskau und St. Petersburg vermittelt wird, übereinstimmt: „Der Mensch wird mit einer Anlage geboren, dank der gewisse Erfahrungen im Laufe seines Lebens eine bestimmte Substanz in ihm hervorbringen und aus dieser Substanz bildet sich allmählich jenes *Etwas*, das ein vom physischen Körper fast unabhängiges Dasein zu führen mag. Nach dem Tod zerfällt dieses Etwas nicht gleichzeitig mit dem physischen Körper, sondern erst später, nachdem es sich von diesem Körper gelöst hat.“ (Gurdjieff, 1997, S. 67). Diese kurzen Sätze umreißen gewissermaßen Gurdjieffs ganze Ideenwelt: die Idee höherer Seinsebenen und der Substantialität von Erfahrungen.

Der Vater, von Beruf Erzähler und Handwerker, war für Gurdjieff eine zentrale Figur, nicht nur als Geschichtenerzähler, sondern auch als Pädagoge. Die Erziehung bestand nicht zuletzt aus „Vorgehensweisen, deren unbestreitbar segensreiche Wirkung ich später spüren sollte....darin, dass in meiner Kindheit mein Vater bei jeder passenden Gelegenheit Maßnahmen ergriff, damit statt jener Antriebsformen, die man Verwöhntheit, Ekel, Widerwille, Feigheit, Kleinmut usf. nennt, sich in mir die Grundlagen ausbildeten für eine Haltung innerer Gleichgültigkeit gegenüber all dem, was gewöhnlich diese Antriebe erzeugt.“ (Gurdjieff, 1997, S. 69).

1878 zog die Familie nach Kars, wo sich der Vater bessere Geschäftsaussichten erhoffte und Gurdjieff besuchte die städtische russische Schule. In Alexandropol und von seiner Mutter hatte er Armenisch gelernt, von seinem Vater die Grundlagen des turko-tatarischen, der lingua franca Kleinasiens, und nun in Kars lernte er Türkisch. Bei einem Chorsingen wurde der dortige Dekan auf ihn aufmerksam, für Gurdjieff ein „grundlegender Faktor für die zweite Schicht meiner jetztigen Individualität.“ (Gurdjieff, 1997, S. 75). Der Dekan unterrichtete den Knaben in den folgenden Jahren in Mathematik, Chemie und Astronomie, Gurdjieff lief täglich vier Meilen zum Militärhospital im Fort Tschanak, um dort Anatomie und Physiologie zu studieren, ein junger Diakon führte ihn in einen Gesprächskreis ein, in dem philosophische und theologische Fragestellungen erörtert wurden. (Vgl. Moore, 1992, S. 22).

1883 ging Gurdjieff nach Tiflis, wo er als Heizer bei der Transkaukasischen Eisenbahn arbeitete und studierte drei Monate in einem Kloster orthodoxe Theologie. 1885 besuchte er Konstantiopel, wo er die Mevlewi- und Bektashi-Derwische kennenlernte und kehrte danach zurück nach Alexandropol, wo seine Eltern inzwischen wieder lebten.

Spätestens hier verschwimmen die Grenzen zwischen gesicherter historischer Kenntnis und Legende. Folgt man Gurdjieffs Schilderungen in seiner „Autobiographie“, in denen er nach Bennett`s Auffassung bestimmte

Ereignisse mit anderen vermischt, um so die wahren Begebenheiten zu verschleiern (Vgl. Bennett, 1990, S. 33) und Moores darauf beruhender, durch Quervergleiche annähernd plausibler Chronologie, so waren die nächsten 25 Jahre in Gurdjieffs Leben eine abenteuerliche Suche nach einem verborgenen Wissen, nach der Antwort auf die zentrale Frage, was der Sinn des Lebens im Allgemeinen und der menschlichen Existenz im Besonderen sei. Als sicher kann gelten, dass Gurdjieff mit einer Gruppe Gleichgesinnter den „Suchern der Wahrheit“ weite Reisen unternommen hat, wahrscheinlich bis nach Ägypten und Tibet, dem Hindukusch und in die zentralasiatische Ebene auf der Suche nach einem solchen Wissen. Nach seinen eigenen Schilderungen wurde er auf diesen Expeditionen, die unterbrochen wurden vom Studium der gefundenen Schriften und dem Auftreiben der nötigen Mittel, mehrmals verwundet. Ihren krönenden Abschluss fand die Suche in einem nicht näher bezeichneten zentralasiatischen Kloster und der etwa sechs Monate umfassende Aufenthalt dort „lieferte uns so viele Antworten auf die psychologischen und archäologischen Fragen, die uns interessierten, dass es uns vorkam, als ob wir nichts mehr zu suchen hätten - wenigstens für lange Zeit. So gaben wir unsere Reise auf und kehrten...nach Russland zurück. (Gurdjieff, 1997, S. 293)

Die Gruppe der Wahrheitssucher trennte sich, Gurdjieff blieb allein zurück und nun, mit etwa 40 Jahren gelangte er zu der „unerschütterlichen Überzeugung, dass es neben dem emsigen Treiben des Lebens *etwas anderes gibt*, was Ziel und Ideal jedes mehr oder minder Menschen sein sollte - und dass allein dieses *Andere* den Menschen wirklich glücklich machen und ihm echte Werte geben kann...“(Gurdjieff, 1997, S. 295)

Man kann davon ausgehen, dass Gurdjieff in den folgenden Jahren die während seiner Reisen gefundenen Einsichten und sein gesamtes Wissen in jenes System integrierte, mit dem er 1912 plötzlich in Moskau erschien. Er versammelte seine ersten Schüler um sich und heiratete in St. Petersburg. Ab jetzt ist der weitere Weg historisch ausreichend belegt und es wird schnell deutlich, dass Gurdjieff eine vorrangige Mission hatte: den besten Weg zur Vermittlung seiner Erkenntnisse zu finden. Er war nun in einem Alter, in dem andere Menschen bereits auf ein Lebenswerk zurückblicken, sich zumindest eine Existenz geschaffen haben, aber Gurdjieffs eigentliche Arbeit begann nun erst. Er scharte erste Schüler um sich, zumeist Mitglieder der russischen Intelligenzia, in deren vorrevolutionären Salons Diskussionen über Theosophie und spiritistische Experimente en vogue waren. Doch die meisten der Schüler aus dieser Anfangszeit verschwanden wieder und erst 1915, der erste Weltkrieg hatte begonnen und Russland stand am Vorabend der Revolution, wurde mit Piotr Demianowitsch Ouspensky (1878-1947) ein Mann Gurdjieffs Eleve, der wie kein anderer Gurdjieffs Ideen einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich machen und Gurdjieff den Weg in

dirk.boehm@dirkboehm.de

den Westen bahnen sollte. Der Journalist und Philosoph Ouspensky hatte sich bereits als Autor des Wissenschaft und Religion in Beziehung setzenden „Tertium Organum“ einen Namen gemacht, als er 1916 zum ersten Mal seinen Lehrer traf: „Ich erinnere mich noch sehr gut an diese erste Begegnung. Wir gingen zu einem kleinen Cafe in einer lärmigen Seitenstraße. Dort sah ich dann einen Mann von orientalischem Typus, nicht mehr jung, mit schwarzem Schnurrbart und stechenden Augen.“ (Ouspensky, 1982a, S. 8).¹⁴ Ouspensky trennte sich zwar wenige Jahre später von Gurdjieff, sollte dessen Lehre jedoch ein Leben lang verbunden und einer ihrer wichtigsten Exponenten bleiben.

1916 vermittelte Gurdjieff in Petrograd erstmals sein ganzes System einer Gruppe von Schülern, die mittlerweile auf etwa 30 Personen angewachsen war. Thomas de Hartmann (1885-1956), ein junger russischer Komponist und seine Frau Olga (1885-1979), Sängerin und Mitglied des russischen Adels stießen zu ihm. Thomas de Hartmann arrangierte nach Gurdjieffs Vorgaben die meisten der über 300 Hymnen, Tänze und Volksweisen, die heute als Gurdjieff/de Hartmann Musik in verschiedenen Veröffentlichungen vorliegen. Während der nächsten vier Jahre hielt Gurdjieff sich wechselweise im Kaukasus, an der Schwarzmeerküste oder in Petrograd auf, immer lavierend inmitten der zunehmenden politischen und versorgungstechnischen Probleme. Er musste mittlerweile eine große Gruppe von Schülern, von denen viele inmitten der Revolutionswirren ihr Vermögen verloren haben und seine Familie ernähren. Inmitten all dieser Probleme arbeitete er mit seinen Schülern entsprechend der Methoden, die bei Ouspensky als „Vierter Weg“ bezeichnet werden, an „alle(n) Seiten des menschlichen Wesens gleichzeitig“ (Ouspensky, 1982a, S. 70): „Soon we began `sacred gymnastics´. We started with simple exercises, going on to more complicated ones of concentration and memory that absorbed the attention of the whole person....In all this, Mr. Gurdjieff spoke very much about relaxation and urged us to work at it often by ourselves or check one another at odd moments to see how tense we were in our arms, our legs, our body.“ (De Hartmann, 1992, S. 51f.) Hier wird deutlich, dass bereits von Anfang an in den Gurdjieff-Gruppen praktische Übungen eine zentrale Rolle spielten und es sich keineswegs nur um die theoretische Vermittlung eines bestimmten „esoterischen“ Wissens handelte.

¹⁴ P.D. Ouspenskys erst 1948 erschienenenes Buch „In Search of the miracolous - Fragments of an unknown teaching“ ist eine chronologische Rekapitulation jener „russischen Jahre“ 1915-1919, in denen Ouspensky Gurdjieffs Schüler war. Gurdjieffs Unterweisungen, die etwa zwei Drittel des Buches ausmachen, werden dort wörtlicher Rede wiedergegeben, in Abgrenzung zu Ouspenskys eigenen Erinnerungen. Da sich Gurdjieff selber, der die Fahnen des Buches erst kurz vor seinem Tode erhielt 1949 erhielt, richtig zitiert fühlte (Vgl. Patterson, 1996, S. 192) zitiere ich im folgenden, Gurdjieffs Zitate betreffend: „Gurdjieff, zit. in Ouspensky..“ und Ouspenskys eigene Schilderungen entsprechend.

1920 trennte sich P.D. Ouspensky von Gurdjieff, nachdem er „begonnen hatte, Gurdjieff und seine Ideen voneinander zu trennen.“ (Vgl. Ouspensky, 1982a, S. 548). Er stellte keineswegs die Lehre in Frage, er selbst blieb bis zu seinem Tode 1949 einer ihrer wichtigsten Apologeten, aber in dieser Trennung zeichnet sich ein erstes Schisma ab – dem nach Gurdjieffs Tod weitere folgten – , das bis heute weiterwirkt: auf der einen Seite eine eher intellektuell betonte Auslegung von Gurdjieffs System, die sich wesentlich auf Ouspensky stützt und auf der anderen Seite die paradoxe, oft schmerzhafteste Pädagogik des Meisters, dem kaum einer seiner Schüler wirklich gewachsen war. Ouspensky deutet weiterhin an, dass Gurdjieff seine Schüler zur Mystik hin führte (Vgl. Ouspensky, 1982a, S. 549), die für Ouspensky als Weg ausschied. Für Ouspensky war die Zeit als Schüler Gurdjieffs jedenfalls nach vier Jahren vorbei, er trennte sich von ihm und obwohl es in den folgenden Jahren zu Versuchen einer erneuten Zusammenarbeit kommt, war der hier vollzogene Bruch endgültig.

Anfang 1919 lernte Gurdjieff über die de Hartmanns Alexander (1870–1933) und Jeanne (1889–1990) de Salzmann kennen. Er war Bühnenbildner, sie Tänzerin, die rhythmischen Tanz nach der Methode des Tanzpädagogen Jaques Dalcroze (1865–1950) unterrichtete. Beide blieben ein Leben lang Gurdjieffs Schüler und Jeanne de Salzmann baute nach dessen Tod die unter dem Namen Gurdjieff-Foundation bekannte Organisation zur Bewahrung seines Erbes auf.

Im Frühjahr desselben Jahres besuchte Gurdjieff eine von Madame de Salzmanns Tanzklassen. Thomas de Hartmann erinnert sich:

„So one day we went with him to her class. The pupils, all young, pretty girls in Greek costumes, stood in a circle in the middle of the hall. Mr. Gurdjieff greeted them, watched with interest for five or ten minutes, and left. Some days later he came again and at once ordered them, in a military tone, to straighten their lines...Then he put them all in one row in front of him and said: `Before beginning any work in sacred gymnastics, you must learn how to turn.` He showed them how to turn in a military way, this turning being accompanied by my chords on the piano. I was very surprised by all this. When...Mr. and Madame Ouspensky and the others had done this military turning, I had been not surprised. Here I could imagine the reaction of these young Dalcroze dancers, who must have dreamed about gracefull Greek dances. But to my further astonishment all passed very smoothly and regular work with them started.“ (De Hartmann, 1992, S. 122).

Am 15. Juni fand in der Oper von Tiflis die erste Demonstration der „Movements“ statt, wie de Hartmanns `sacred gymnastics` heute genannt werden, gemeinsam mit einer Vorführung von Jeanne de Salzmanns Dalcroze-Klasse. Nach der ersten Aufführung wollte Gurdjieff eine weitere Demonstration vorbereiten, diesmal aber ausschließlich nach seiner eigenen Methode. Dies stieß bei den Schülerinnen de Salzmanns auf Widerstand: „The

majority of the young girls were admirers of her and of Dalcroze and began to protest. In addition, since the girls were to take part in Mr. Gurdjieff's Gymnastics he told Madame de Salzmans to tell them they all would be paid a little. They all refused the money with disdain and began to protest seriously. It was a great worry to Madame de Salzmans. How easy it would have been for her to slip away from the great aim of Mr. Gurdjieff's work (die Befreiung des Menschen von Identifikation und Suggestibilität; Anm. d. Verf.), in self-love and vanity. But here she was really wise: not a hint of offence was visible. With the whole force of her authority and the feeling of the rightness of Mr. Gurdjieffs Work, she was able to persuade her pupils to take part in the 'new' exercises, and the demonstration took place after intensive work." (De Hartmann, 1992, S. 123).

Im Herbst 1919 gründete Gurdjieff in Tiflis das erste „Institut für die harmonische Entwicklung des Menschen“. Zu den Gründungsmitgliedern zählten die de Hartmanns, die de Salzmans, der russische Arzt Leonid Stjoernvall sowie Gurdjieffs Frau Julia Ostrowska.

Das Institut hielt sich aufgrund der sich rapide verschlechternden politischen Lage nicht lange. Die menschewikische Regierung würde sich nach dem Sieg der Bolschewisten im Nordkaukasus nicht mehr lange halten können und Gurdjieff suchte nach einem Ausweg. Ende Juni 1920 führte er eine Gruppe von Schülern von Tiflis zum Schwarzmeerhafen Bistami, wo er sich nach Konstantinopel einschiffte. Ouspensky, der sich schon seit Februar dort aufhielt, vertraute Gurdjieff seine Gruppe von Schülern an, war aber weiter im Zweifel über die Integrität des Meisters und trennte sich bald darauf endgültig von ihm. (Vgl. Moore, 1992, S. 160). Im Oktober 1920 eröffnete Gurdjieff sein Institut in Istanbul erneut, um es im Mai des folgenden Jahres infolge schwindenden öffentlichen Interesses wieder zu schließen. Etwa in dieser Zeit begegnete er auch erstmals dem jungen britischen Verbindungsoffizier John Gwendolyn Bennett (1897-1947), der Gurdjieffs System in späteren Jahren entscheidend weiterentwickelte.

Gurdjieff hatte nun neue Pläne. Er folgte auf die Vermittlung Alexander de Salzmans hin einer Einladung Emile Jaques Dacroze nach Dresden-Hellerau zu dessen Schule für rythmischen Tanz und reiste zunächst mit seiner Kernmannschaft nach Berlin. Dort hielt er in einem Saal in Berlin am 24. Nov. 1921 seine erste öffentliche Vorlesung in Europa. Mit den de Salzmans besucht er im Winter Dresden und versucht die Bildungsanstalt in Hellerau, die damals von den Treuhändern Wolf und Harald Dohrn im Auftrag von Dalcroze an verschiedene Gruppen vermietet wird, zu kaufen. Gurdjieffs Gründe dafür sind nachvollziehbar: „Der Name Hellerau hatte in ganz Europa einen guten Klang - Shaw, (G.B. Shaw, Anm. d. Verf.) Nijinski (der große russische Balletttänzer, Anm. d. Verf.) und Stanislawki (der

dirk.boehm@dirkboehm.de

Theaterpädagoge, Anm. d. Verf.) waren fasziniert gewesen von diesem Tempel der `progressiven` Bewegung. Hätte Gurdjieff im Jahre 1922 Hellerau wirklich `vereinnahmt`, dann hätte der überzeugte Traditionalist...seinen Ruf `Wachet auf` direkt vom Traumbunker der avantgardistischen Intelligenz erschallen lassen können.“ (Moore, 1992, S. 170). Dazu sollte es jedoch nicht kommen, denn Gurdjieff tat etwas, was er auch später immer wieder tun sollte: er irritierte seine Umgebung durch eine scheinbare Mischung aus provozierender Überheblichkeit und Selbstüberschätzung derartig, dass es seinen Gegnern ein leichtes war, ihn auszubooten. Bennett sieht darin gerade Gurdjieffs eigentliches pädagogisches Moment: „..his adoption of a deliberate disguise in the form of putting himself in a bad light. He put on a mask that would tend to put people off, rather than draw them towards him. Now this method - which is called by the sufis the Way of Malamut, or the method of Blame - was highly esteemed in the old times among the Sufis, who regarded the Sheiks or Pirs who went by the Way of Blame, as particularly eminent in spirituality. Such people represented themselves to the outside world under a bad light, partly in order to avoid attracting praise and admiration towards themselves, and also partly as a personal protection.“ (Bennett, 1990, S. 62).

A.S. Neill, der in dem Gebäude eine Schule betrieb und Gurdjieff dort begegnete, sah sich danach emotional nicht mehr in der Lage, sich mit Gurdjieffs Schriften auseinanderzusetzen, nachdem dieser ihn empfindlich narzistisch gekränkt hatte: „Die Anderen spielen keine Rolle. Meine Arbeit ist unendlich wichtiger.“ (Neill, 1982, S. 49)

Die Dohrns zogen jedenfalls wohl auf den Druck der anderen Mieter hin alle Gurdjieff bereits gemachten Zusagen wieder zurück und gewannen den dann von Gurdjieff geführten Prozess im Juni 1922 mit der Behauptung, Gurdjieff habe Harald Dohrn erfolgreich hypnotisiert. Im Februar desselben Jahres hatte Gurdjieff bereits zum ersten Mal in London vor einer Versammlung illustrierter Gäste gesprochen. Unter ihnen befanden sich neben einflussreichen Verlegern und anderen Mitgliedern der britischen Upper Class auch Alfred Richard Orage, Herausgeber der bedeutenden Literaturzeitschrift *New Age* sowie Maurice Nicol, Freund C.G. Jungs und Harley-Street-Neurologe. Beide wurden Gurdjieffs Schüler und bedeutende Vertreter seiner Lehre.

Trotz nachdrücklicher Intervention einflussreicher Personen bei der britischen Regierung wurde Gurdjieff die dauerhafte Einreise verweigert, u.U. im Hinblick auf die Gerüchte über Gurdjieffs frühere Tätigkeit als zaristischer Spion. Nach seiner Rückkehr aus England führte ihn so die Suche nach einem Platz für sein Institut nach Paris. Dort mietete er zunächst Räume im Dalcroze-Institut und beauftragte seine Schüler, ein großes Grundstück zu suchen. Mit finanzieller Hilfe aus England, er konnte in der englischen Upperclass einige Gönner gewinnen, erwarb er am 1.

Oktober 1922 die Prieuré (Abtei) des Basse Loges in Fontainebleau-Avon, etwa 60 km nordwestlich von Paris. Hier sollte sein „Institut pour le Développement Harmonique de l'Homme“¹⁵, das offiziell bereits 1924 wieder schließen würde, während der kommenden 10 Jahre Künstler und Intellektuelle aus aller Welt anlocken und so diskrete Wirkungen auf das zeitgenössische Leben ausüben.

Der im Winter 1922/1923 entstandene Institutsprospekt verdeutlicht die Grundlagen von Gurdjieffs Pädagogik: „The Gurdjieff Institute`s system of harmonious training is based upon conclusions arising out of the theses set out below. Owing to the conditions of modern life, man has departed from his original type...By their very nature, these conditions of modern life marked out for man the paths of development and the final normal type to which he should have attained. The civilisations of our time, with its unlimited means for extending its influence, has wrenched man from the normal conditions in which he should be living. It is true that civilisation has opened up for man new paths of knowledge, science and economic life, and thereby enlarged his world perception. But, instead of raising him to a higher all-round level of development, civilisation has developed only certain sides of his nature to the detriment of other faculties, some of which it has destroyed all together...From this point of view our psychic life, both as regard our world perception and our expression of it, fail to present an unique and indivisible whole, that is to say a whole acting both as a common repository of all our perceptions and as the source of all our expressions. On the contrary, it is divided into three separate entities, which have nothing to do with one another, but are different both as regards their functions and their constituent substances. These three entirely separate sources of the intellectual, emotional and instinctive or moving life of man are called by the system..the thinking, the emotional and the moving centers. Every really conscious perception and expression of man must be the result of the simultaneous and co-ordinated working of all three centers.“ Gurdjieff, 1922, S. 2f.)

Der Alltag des Instituts bestand denn vor allem auch aus harter physischer Arbeit, um den vorwiegend intellektuellen Aktivitätsmodus vieler Besucher in einen balancierteren Modus zu überführen „At six in the morning, when one of the pupils ran through the corridors with a little bell, we had to get up quickly, go down to the dining room, hastily drink coffee with a small piece of bread and go straight to work. Mr. Gurdjieff knew how to distribute work among people in such a way that not a moment was lost...Outdoor work continued from early morning until seven in the evening or until dark, with a break at noon for lunch...Then, when the big bell

¹⁵ Institut für die harmonische Entwicklung des Menschen

rang, everyone went to a dinner of meat with potatoes, beans or peas, coffee and bread. After dinner we had to change quickly...and be in the drawing room for movements." De Hartmann, 1992, S. 172).

Der englische Journalist und Herausgeber Alfred R. Orage besucht das Institut erstmals im Winter 1922: „I was told to dig...and as I had had no real exercise for years I suffered so much physically that I would go back to my room...and cry with fatigue. I asked myself, `is this what I have given up my whole life for? At least I had something then. Now what have I?´...When I was in the very depths of despair...feeling that I could go on no longer, I vowed to make extra effort, and just then something changed in me. Soon, I began to enjoy the hard labour..." Orage, zit. in: Webb, 1980, S. 260f.)

Unter den prominenten Besuchern, die im Laufe dieser Jahre die Priéure zu öffentlichen Darbietungen der Musik und der Tänze aufsuchten, waren Sergei Pawlowitsch Diaghilew, Sinclair Lewis, Algernon Blackwood, Frank Loyd Wright, Thornton Wilder und Aleister Crowley. Sie trafen dort auf eine Gemeinschaft, die aus russischen Exilanten und englischen und amerikanischen Anhängern bestand. „...the inhabitants of the Institute numbered between sixty and seventy. At least half of it were Eastern Europeans.“ (Webb, 1980, S. 234.)

Gurdjieffs erste Reise in die Vereinigten Staaten 1924, während der er mit 35 als Tänzern ausgebildeten Schülern Movements-Aufführungen in New York, Boston, Philadelphia und Chicago gab, stieß of großes öffentliches Interesse. Nach seiner Rückkehr nach Frankreich verunglückte er am 4. Juli mit dem Auto und wurde dabei lebensgefährlich verletzt. Nachdem er sich einigermaßen erholt hatte, diktierte er Olga de Hartmann am 26. August eine Rede, in der er die Schließung des Instituts und die Beendigung seiner bisherigen Arbeit bekanntgab:

„I will liquidate this house. There are many people here; they can live here as guests. I alway received guests for two weeks, and now my house is also open for two weeks, but later I will ask everybody to leave...In two weeks I will beginn a new work. The names of those who may stay will be posted. Others will have to leave...From today the Institute will be nothing. My work will be different and those who are not invited cannot come to this work.“ De Hartmann, 1992, S. 234f.). Der hier erfolgte Bruch ist in mehr als einer Hinsicht bedeutsam. Zum einen beendete er die Phase des offensiven Werbens und der Darstellung des Instituts in der Öffentlichkeit. Bis zu Gurdjieffs Tod und darüber hinaus umgab nun eine zunehmende Aura der Diskretion und des Geheimnisvollen die Aktivitäten des Instituts, das erst 1932 entgültig seine Pforten schloss. Bereits vor seinem Unfall stellte Gurdjieff 1923 in einem Vortrag fest, „that the

Institute, instead of being a corrective to everyday life, had turned into something worse than everyday life. His pupils were occupied with scandalmongering, judging others...and forming cliques. In fact - although he did not say this - his institute had become like institutes all over the world." (Webb, 1980, S. 259).

Gurdjieff selbst schreibt 1930 in der unvollendet gebliebenen „Dritten Serie“ seiner Werke: „Leider konnte von den für das Wohlergehen aller Menschen erhofften konkreten Ergebnissen dieses Programms, das bis in die kleinsten Einzelheiten vorausbedacht worden war, nicht ein einziges erreicht werden infolge des Ihnen allen bekannten Ereignisses, das mir vor sechs Jahren widerfuhr und das einige gelehrte Leute und alle diejenigen, die mich kannten und davon hörten, einem `Autounfall` zuschrieben, während es in Wirklichkeit...der Schlussakkord war der gegen mich gerichteten Bekundung von jenem `Etwas`, das sich gemeinhin im Zusammenleben der Menschen ansammelt..“ (Gurdjieff, 1987b, S. 96f.)

Gurdjieff beschloss, seine Mission, dem Westen ein verlorenes Wissen wiederzugeben, künftig auf andere Weise fortzusetzen und seine Ideen schriftlich zu verbreiten. In den folgenden vier Jahren entstand sein Magnus Opum „All und alles - Beelzebubs Erzählungen für seinen Enkel - Eine objektiv unparteiische Kritik des Lebens des Menschen.“ In ihm fasst Gurdjieff seine Ideenwelt zusammen und mit ihm bezweckt er „ohne Schonung und Kompromiss die im Denken und Fühlen des Lesers seit Jahrhunderten eingewurzelten Meinungen und Ansichten über alles in der Welt Existierende zu vernichten.“ (Gurdjieff, 1987a, VII). Er will sich mit seinen Schriften nicht in die zeitgenössischen Diskurse einschalten, noch geht es ihm darum, einer neuen Theorie oder philosophischen Darlegung im öffentlichen Diskurs Geltung zu verschaffen, sondern seine schriftstellerische Tätigkeit ist Fortsetzung seiner Pädagogik mit anderen Mitteln, eine Fortführung des Experiments einer Erziehung zum Sein.

An den Anfang stellt er eine Gebrauchsanweisung, wie zu lesen sei: „Lies jede meiner Schriften dreimal: Erstens - wenigstens so mechanisch, wie du gewöhnt bist, alle Deine modernen Bücher und Zeitungen zu lesen; Zweitens - so, als ob du einer anderen Person vorläsest; und erst drittens - versuche in das Wesen meiner Schriften einzudringen.“ (Gurdjieff, 1987a, IX.) Gurdjieff will den Leser in einen hermeneutischen Prozess einbinden, der zum Verstehen führt und nicht beim Wissen endet. Er benutzt eine Vielzahl von Techniken, die den üblichen Lesegewohnheiten entgegenstehen, „namely the intentional arousing in the student of an inner conflict of affirmation and negation, without real understanding cannot arise.“ (Bennett, 1988, S. 8). Die Aufforderung zu dreimaligem mentalen, die Stimme (den Körper) einsetzenden und verstehendem (empfindenden) Lesen des Textes entspricht einem solchen dialektischen Prinzip von Konflikt und Balance, das sich

durch die gesamte Lehre zieht. „Gurdjieff`s dialectic is the foundation of his teaching.“ (ebd.). Im ersten Lesedurchgang wird die automatische Erwartungshaltung des Lesers, das Gelesene sei auf Anhieb assimilierbar, gründlich enttäuscht. Endlos lange, grammatikalisch kunstvoll verschachtelte Sätze, deren Schlüsselbegriffe häufig durch erst zu entschlüsselte Legomonismen gebildet werden, lassen das Alltagsbewusstsein wie vor eine Wand laufen. „Suggestibility to the written or spoken word, the readiness, as he puts it `to believe any old tale´ destroys the possibility of a normal sane existence on earth.“ Bennett, 1988, S. 9) „Gurdjieff asks for a reader who remains as best he can, aware of himself, his bodily sensations and instincts, his emotions and thoughts.“ (Wellbeloved, 2002, S. 82). Gurdjieff selbst schreibt über seine Methode im einleitenden Kapitel „Gedankenerwachen“:

„Ich habe die Ehre, Ihnen mitzuteilen, dass, obwohl - Umstände halber, die in einem der letzten Stadien meines Lebensprozesses entstanden sind - ich mich jetzt ans Schreiben von Büchern begeben, ich doch in meinem ganzen Leben noch nie weder ein Buch noch verschiedene sogenannte `belehrende Artikel´ verfasst habe, noch nicht einmal einen Brief, in dem es unbedingt nötig gewesen wäre, sogenannte `Grammatikalität´ zu beachten, weshalb ich, obgleich ich jetzt daran bin, ein professioneller Schriftsteller zu werden, jedoch keineswegs Übung weder hinsichtlich der bestehenden professionellen Regeln und Verfahren noch betreffs der sogenannten `bon-ton-literarischen-Sprache´ habe, gezwungen bin, keineswegs so zu schreiben, wie es die gewöhnlichen `patentierten Schriftsteller´ tun, an deren Schreibart ihr aller Wahrscheinlichkeit nach schon so gewöhnt seid wie an Euren eigenen Geruch.“ (Gurdjieff, 1987a, S. 4f.)

In einem aus 123 Wörtern bestehenden Satz teilt er dem Leser - oberflächlich gesehen - also mit, dass er mit dem Schreiben eigentlich überfordert sei. Es geht Gurdjieff hier darum, beim Leser Reaktionen auszulösen, ihn durch das Lesen zu verändern, einen Konflikt auszulösen, der die automatischen Gewohnheiten durchbricht und ihn inmitten dieses Konflikts mit neuen Einsichten zu konfrontieren. So gesehen gleicht der Text einem wortreichen Zen-Koan.

Inhaltlich folgen die „Erzählungen“ dem Muster von Reise und Transformation, wie es etwa auch in Dantes Göttlicher Komödie, Goethes Faust, Homers Illias oder dem Gilgamesch Epos angelegt ist. „On one level, the journey from place to place supplies a central metaphor for life and death...On a more subtle and interesting level - the allegorical - the hero or heroine of a travel tale represents that segment of humanity, that moves forward on the path of conscious evolution.“ (Challenger, 2002, S. 47)

Das höhere Wesen Beelzebub befindet sich nach langem Exil in einem Raumschiff auf dem Weg zu einer Konferenz himmlischer Mächte. Mit ihm fliegen sein Diener Ahun und sein Enkel Hassin, dem er in langen

episodischen Erzählungen von jenem Exil berichtet, in das er verbannt wurde, nachdem er einigen göttlichen Befehlen zuwidergehandelt hatte. Der Ort des Exils liegt weit entfernt vom Zentrum des göttlichen Einflusses in einer der „entfernten Einöden des Weltalls“ (Gurdjieff, 1987a, S. 55), nämlich in unserem Sonnensystem und Beelzebub lässt sich auf dem Mars nieder, von wo er insgesamt sechs Reisen auf die Erde unternimmt, um die dortigen „drehirnigen Wesen“, die Menschen näher zu studieren, denen aufgrund bestimmter kosmischer Einflüsse eine ihrer Konstitution entsprechende Entwicklung verwehrt ist. Von diesen Reisen, die von Atlantis bis ins Amerika des 20. Jahrhunderts führen, berichtet er Hassin, unterbrochen etwa von Exkursen über die Struktur des Kosmos und das Wesen der Zeit. All dies findet in allegorischer Form statt, Mythos, Kosmologie, Psychologie und Zivilisationskritik sind miteinander verwoben und es obliegt dem Leser, dies zu entschlüsseln. Während seiner Aufenthalte auf der Erde wird Beelzebub Zeuge der zunehmenden Distanz der Menschen zu ihrer eigentlichen Bestimmung im Verlauf des Zivilisationsprozesses. Am Ende der Erzählung wird er aufgrund seiner Verdienste begnadigt und darf, weise und geläutert, nach Hause zurückkehren.

Die Figur des Beelzebub ist auch ein Synonym für Gurdjieff selbst, der sein Wissen an seinen Enkel/Schüler in Form einer epischen Allegorie weitergibt. Die Perspektive aus einem Raumschiff auf das Weltgeschehen entspricht einer höheren Stufe des Bewusstseins, von der aus das Weltgeschehen interpretiert wird.

In den Jahren 1924–1932 schrieb Gurdjieff insgesamt vier Bücher, die drei Serien seiner Werke¹⁶ und „The Herald of coming good“, den er 1934 wieder einziehen liess. Diese Jahre waren gleichfalls geprägt von einer zunehmenden Entfremdung Gurdjieffs von vielen seiner Schüler. Diese Entfremdung geschah offenbar absichtlich und diente dem Selbstschutz:

„In der zweiten Phase meiner sogenannten ‚großen Krankheit‘ nach dem Autounfall, als das Bewusstsein in meinen noch immer hilflosen Körper zurückgekehrt war, fühlte ich mich, wenn ich von verschiedenen Freunden Besuch erhielt, ganz gleich, ob sie mit mir gesprochen oder bei mir gestanden hatten, nach ihrem Weggang mehrere Stunden lang sehr elend. Ihre Bekundungen aufrichtigen Mitgefühls ließen in mir jedesmal Gedanken aufkommen wie diese: ‚Kamen, saugten mich gleich Vampiren aus und machten sich davon.‘“ (Gurdjieff, 1987b, S. 58). Diese Erfahrung mündete in einen Eid, den er am 26. 5. 1928, seinem Namenstag leistete, nämlich „bei jedem, dem ich geschäftlich oder aus anderem Anlass begegnen sollte, ob ich ihn nun schon seit langem kannte, oder seit kurzem, und gleichviel, welches sein gesellschaftlicher Rang sein mochte, sofort auf sein empfindlichstes

¹⁶ „Beelzebubs Erzählungen für seinen Enkel“, „Begegnungen mit bemerkenswerten Menschen“ und die unvollendete dritte Serie „Das Leben ist nur wirklich, wenn ‚Ich Bin‘.“

Hühnerauge zu treten.“ (Gurdjieff, 1987b, S. 57). In den folgenden Jahren setzte Gurdjieff diesen Eid offenbar konsequent um, mit dem Ergebnis, dass sich viele seiner langjährigen Schüler von ihm abwandten und die für den Erhalt der Priéure so wichtigen Gelder aus Amerika versiegten. „Überall dort, wo Gurdjieff auftauchte, wirkte er zerstörerisch.“ (Moore, 1992, S. 268). 1932 musste die Priéure versteigert werden und Gurdjieff zog nach Paris. Hier begann nun die dritte Phase seiner Tätigkeit als Lehrer mit kleinen Gruppen, vor allem französischer Schüler, darunter auch eine als „Seilschaft“ bekannt gewordene Gruppe lesbischer Künstlerinnen um die Schriftstellerin Margaret Anderson. (Vgl. Patterson 2001).¹⁷

Bis Kriegsbeginn besuchte er noch mehrmals die Vereinigten Staaten, unter anderem Frank Loyd Wrights Wohnsitz Talisien in Wisconsin. Die Besetzung Frankreichs durch deutsche Truppen überstand er unbeschadet in Paris. Seine Schüler und Schülerinnen sind vorwiegend Franzosen, darunter der früh verstorbene surrealistische Schriftsteller Renè Dumal, Luc Dietrich und Henri Tracol. Er ernannte Jeanne de Salzman zu seiner Stellvertreterin und unterrichtete Movements in der Salle Pleyel. 1942 riet er seinen jüdischen Schülern, in den Untergrund zu gehen. Sie wurden von christlichen Gruppenangehörigen versteckt. Nach Kriegsende besuchten ihn viele seiner englischen und amerikanischen Schüler wieder, darunter auch John G. Bennett, der Gurdjieff erstmals 1923 in Konstantinopel begegnet war und dann mehr als 20 Jahre mit P.D. Ouspensky verbrachte, der seinen eigenen Schülern jeden Kontakt zu Gurdjieff untersagt hatte und die Wohnung in der Rue de Lenard wurde zum Wallfahrtsort. Hier fanden legendäre Abendessen statt und es wird aus Gurdjieffs Werken vorgelesen. Bennett erinnert sich: „It is past midnight. For nearly two hours, fifteen or twenty English and American pupils have been listening to a reading of a chapter from the Second Series of his writings. In another room, twenty-five or thirty members of his French group have been hearing the same chapter in French. Now we are seated round the table, as many as can crowd into the little dining room while the remainder are eating their dinner on the floor of the next room where the French reading was held...The room is very crowded, but there is no bustle of serving, for the plates have been brought in beforehand and the dishes are silently changed by those standing behind the table, who themselves are eating from the sideboard or the mantelpiece. All attention is turned towards Gurdjieff. The meal has reached a climax for which all have been waiting. A toast has been drunk which serves as a text for a sermon which, however many times repeated, only seems to gain in its dramatic force. `Everyone must have an aim. I will tell you a very simple aim, **to die an honourable death.** Everyone can take this aim without any philosophising - not to perish like a dog...Only he can die an

¹⁷ Ihr gehörten mehrere „Frauen der linken Flussseite“ an, die auf das kulturelle Leben der Zeit großen Einfluss hatten. (vgl. dazu Weiss, 1997).

honourable death who works on himself in life. Gurdjieff repeats, that this is the first and the simplest aim, which every man must set before him, and only when he has achieved this he can go beyond it to a higher aim...Gurdjieff is very tired. He eats with difficulty. There is a long silence. Someone asks him a question about the publication of Beelzebub. He speaks of his writings, and says that they are his soldiers...When they are published, he will disappear." (Bennett, 1988, viif.).

Im August 1948 erlitt Gurdjieff ein weiteres Mal schwere Verletzungen bei einem Autounfall, von denen er sich „erstaunlich schnell“ (Moore, 1992, S. 349) erholte. Am 14. Oktober 1949 brach er bei einer Movements-Klasse zusammen. Am 21. erhielt er die Druckfahnen der englischen Übersetzung seines Erstlingswerkes, den „Erzählungen“, des einzigen, das zu seinen Lebzeiten veröffentlicht wurde. Am 28. 10. starb er im amerikanischen Hospital in Neuilly.

Elisabeth Mayhall, die spätere Frau J.G. Bennetts vermerkt dazu in ihrem Tagebuch:

„I was overwhelmed by the force that came from him. One could not near his body without feeling unmistakably his power. He looked magnificent; composed, content, intentional...Not simply a body placed by someone else. He was undisguised, nothing was concealed from us...What force was in him then.“ (Bennett, 1991b, S. 134).

3.1.1. Institute und Gruppen

Seit Gurdjieffs Tod hat seine Methode in einem breiten Spektrum an Institutionen überlebt. Er hatte kurz zuvor Madame de Salzmann zu seiner Nachfolgerin bestimmt und sie hielt zu seiner Beerdigung vor den versammelten Schülern eine Rede, wo sie „announced her program. She told them that a teacher of Gurdjieffs stature could never be replaced. Their one chance was to work together: to create conditions which Gurdjieff had been able to manufacture by himself, but which could not now be engineered by a single person. J.G. Bennett had already been approached by french rebels against her authority, and he knew full well the differences of opinion which divided both the English and the American followers of Gurdjieff and Ouspensky.“ (Webb, 1980, S. 476). Während denn auch die meisten Gruppen in den folgenden Jahrzehnten in de Saltzmanns Dachorganisation aufgingen, entwickelte Bennett seine eigene Methode - unter Einbeziehung vor allem sufistischer Traditionen - auch im Hinblick einer Wiedererschließung der verborgenen Quellen von Gurdjieffs System. (Vgl. dazu Bennett, 1990).

Heute bestehen vielfältige Strukturen, deren Darstellung und Genealogie den dirk.boehm@dirkboehm.de

Rahmen dieser Arbeit sprengen würde, im Internet existiert eine große Auswahl an Links zu den entsprechenden Gruppen und Organisationen. Einige wichtige sind im Anhang aufgeführt. Die Religionswissenschaftlerin Sophia Wellbeloved hebt einen Aspekt absichtlicher Diversifizierung der Lehre hervor: „If we looked at what happened after his death, we can see that although he had united the groups of American and British pupils, in Paris after World War Two, he chose not to form a secure line of succession. At the same time he suggested to various pupils that they were the only one who could carry out his teaching after his death and this was a provocation to schism.¹⁸ Although most of his pupils stayed with Jeanne de Salzmann..who remained until her death..the head of the Foundations set up to transmit and preserve the authentic teaching, at least eight of his pupils, some sooner than others, formed their own institutes or groups which carried on the Work outside the ..foundations. Many of these groups, or those which have sprung from them, are still functioning.“ (Wellbeloved, 2001)¹⁹ . Deutlich abzugrenzen sind diese Strukturen von der Enneagramm-Bewegung oder der sektenähnlichen Gurdjieff/Ouspensky-Gesellschaft des Robert Burton (vgl. hierzu etwa Patterson, 1998), bzw. einer Reihe von anderen Vereinnahmungen durch den Hinduismus (Sri Krishna Prem, Baghwan, Orthodoxem Christentum (Boris Mouraviev und Katholizismus (Ridney Collin) um nur einige wenige zu nennen.²⁰

Es gibt nach meiner Kenntnis nur einen einzigen Versuch einer religionspsychologischen Einordnung der Arbeit authentischer Gurdjieff-Gruppen, nämlich durch die Antony-Typologie (Vgl. Wilber et.al., 1995). Dort werden solche unter kompetenter Anleitung agierende Gurdjieff-Gruppen im Rahmen eines dreidimensionalen Kategoriensystems letztlich als dualistisch/monistisch-technisch-mehrschichtig und damit unproblematisch eingeordnet im polaren Gegensatz zu dualistisch-charismatisch-einschichtigen Gruppen. Die drei kategorialen Dimensionen charakterisieren das metaphysische Konzept der Gruppe, die wichtigste Form spirituelle

¹⁸ siehe hierzu auch Moore, 1992, S. 303ff.

¹⁹ Unter anderem etwa American Institute for Continuous education, USA (Margret Anderson); Society for continuous education, UK u. USA (John G. Bennett), East Hill Farm, USA (Luise March); Two Rivers Farm, USA (A.L. Stavely, Talisien, USA (Olgivana Wright); Sojourner Institute; (siehe auch Anhang).

²⁰ siehe dazu auch Wellbeloved, 2001.

Praxis sowie die Interpretation und Kommunikation spiritueller Inhalte.²¹ Ecker und Anthony weisen allerdings auch darauf hin, dass einschichtige Verzerrungen „häufig sogar in Gurdjieff-Gruppen“ auftreten können „die von kompetenten Instruktoren geleitet werden, wenn auch in manchen Fällen nur in Form von Stadien, die relativ unerfahrene Mitglieder der Gruppe im Laufe ihres Entwicklungsprozesses durchlaufen. Hingegen sind die Tendenzen in Gruppen, die von weniger kompetenten Leitern betreut werden, oft nicht nur temporäre Phasen, die schließlich überwunden werden, sondern das Ennergieergebnis der Arbeit.“ (Wilber et.al., 1995, S. 248)

.

3.2. Gurdjieffs harmonische Kosmologie

Gurdjieffs Modell der ineinander verschränkten Entwicklung von Mikro- und Makrokosmos entsprechend harmonischer Gesetze kann ideengeschichtlich ebenfalls als Teil der vormodernen Denkströmung betrachtet werden, die das Verhältnis von Einem zum Vielen, vom schöpferischen Prinzip zur Schöpfung zum Gegenstand hat und die, wie bereits dargestellt, bei Wilber und A. Huxley als „Immerwährende Philosophie“ bezeichnet wird. Die Besonderheit von Gurdjieffs Denken liegt in der Annahme vom harmonischen Aufbau des Seins. Die Auffassung einer allem Existierenden zugrundeliegenden Weltharmonik, des Wesens der Welt als Zahl, gehört zu den sehr wirkungsmächtigen Theorien der pansophischen Traditionen, die sich in der Renaissance etwa in den kosmologischen Entwürfen Robert Fludds (1574-1637), Athanasius Kirchners (1601-1680) und Jacob Böhmes (1575-1624) widerspiegeln (Vgl. dazu etwa Roob, 1996), und deren Ursprünge sich im Dunkel der Geschichte verlieren. In das westliche Denken gelangte sie durch den Mathematiker und Philosophen Pythagoras von Samos (569-475), der seinerseits wahrscheinlich während längerer Aufenthalte in Ägypten und Babylon in sehr alte sumerische Weisheitstraditionen eingeweiht worden war. (Vgl. van der Waerden, 1979). Nach seiner Rückkehr aus babylonischer Gefangenschaft gründete er zunächst auf seiner Heimatinsel Samos und später als Exilant in Süditalien die Schule des „Halbkreises“, in der ein geschlossenes System der Befreiung durch Philosophie gelehrt wurde, das auf das Denken des späten Platon großen Einfluss hatte und dessen Grundlagen

²¹ - Monismus (alle Menschen sind ihrem Wesen nach eins mit der Gottheit) vs. Dualismus (Erlösung nur durch Qualifikation).

-Technische Orientierung (Transformation durch erlernbare Techniken) vs. charismatische Orientierung (Transformation durch devotionale Hingabe zu einem Guru).

-Einsichtige Orientierung (die Rationalisierung und Einebnung transpersonaler Erfahrung in einschichtige personabezogene Erfahrung) vs. mehrschichtige Orientierung (multivoke und offene Interpretationsspielräume, Unterscheidungsvermögen zwischen weltlichem und transzendentalen Bewusstsein)

darin bestanden, „dass das Wesen der Wirklichkeit auf Mathematik beruht, dass Philosophie zur spirituellen Reinigung genutzt werden kann, dass die Seele sich zur Vereinigung mit dem Göttlichen erheben kann und dass bestimmte Symbole von mystischer Bedeutung sind.“ (van der Waerden, 1979, S. 25f.).

Die Idee einer harmonischen Struktur der Wirklichkeit entstand aus musikalischen Experimenten der Pythagoreer; auf einem aus einem Resonanzkörper, einer Saite und einem beweglichen Steg bestehenden „Monochord“ werden durch die Verkürzung der Saite, bzw, durch Verschieben des Stegs, beim Anschlagen der Saite unterschiedliche Tonhöhen erzeugt. Die Pythagoreer fanden heraus, dass die musikalischen Intervalle, also harmonische Strukturen dann entstehen, wenn der Steg Saitenstrecken abteilt, die zu der Länge der Saite in einem ganzzahligen Verhältnis stehen. So erklingt die Oktave des Grundtons bei der Hälfte der Saitenlänge, die Quint bei zwei Dritteln, die Quart bei drei Vierteln u.s.f. Diese Experimente zeigten, dass „Proportionen und Intervalle oder Zahlen und Töne untrennbar miteinander zusammenhängen, oder mit anderen Worten, dass quantitative, mathematische Gegebenheiten mit qualitativen Sinneserlebnissen engstens zusammenhängen...Das heißt, dass Zahlen qualitativ erlebt werden können.“ (Haase, 1998, S. 12).

Diese Erkenntnisse wurden in den Naturwissenschaften der frühen Neuzeit außerordentlich fruchtbar, und führten etwa Johannes Kepler (1571-1630) zu seiner *‘harmonice mundi’* (1619) und zur Entwicklung der heute noch gültigen Mathematik der Berechnung von Planetenumlaufbahnen.²²

Sphärenharmonische Auffassungen führten bis zur Quantenphysik. „Alle ganzzahligen Gesetze der Spektrallinien...fließen letzten Endes aus der Quantentheorie. Sie ist das geheimnisvolle Organon, auf dem die Natur die Spektralmusik spielt und nach dessen Rythmus sie den Bau der Atome und der Kerne regelt.“ (Sommerfeld, in: Sexl, S. 149).

Ähnliche Analogien bestehen im Bau des menschlichen Körpers, im goldenen Schnitt oder in den Blattstellungszahlen.

Hamel schließlich konstatiert: „Was früher esoterisch verborgen war oder nur intuitiv erahnt wurde, dass nämlich Entsprechungen zwischen Naturgesetzen, Tonverhältnissen und menschlicher Veranlagung bestehen, ist heute wissenschaftlich beweisbar.“ (Hamel, 1980, S. 136.)

Gurdjieffs Kosmos wird gleichfalls von harmonikalen Gesetzen regiert, die nicht ausschließlich empirisch messbar und rationalisierbar sind, sondern deren Wirklichkeit sich erst im Rahmen einer ganzheitlichen Erfahrung erschließt. „So kann der Denkapparat etwas wissen, aber Verstehen kommt nur

²² Nämlich dass die Proportionen, die zwischen den Umlaufbahnen zweier Planeten bestehen, genau das Anderthalbfache der Proportionen, das heißt der mittleren Abstände selber sind.

dann zustande, wenn ein Mensch gleichzeitig fühlt und empfindet, was damit gemeint ist.“ (Gurdjieff, zit. in: Ouspensky, 1982a, S. 98). „Sie müssen das Oktavgesetz in Ihnen selbst verstehen und fühlen...erst dann werden Sie es außerhalb ihrer selbst bemerken.“ (Gurdjieff zit. in Ouspensky, 1982a, S. 196). Ein einseitig auf die Gültigkeit des Denkens bezogener Erkenntnisbegriff ist für Gurdjieff der Ausgangspunkt einer Fundamentalkritik an der Moderne: „Die Menschen westlicher Kultur schreiben dem Wissensniveau eines Menschen einen großen Wert zu, aber sie achten nicht das Seinsniveau...Und sie verstehen nicht, dass das Wissen eines Menschen von der Stufe seines Seins abhängt.“ (Gurdjieff, zit. in: Ouspensky, 1982a, S. 94) Der Möglichkeit, die Welt zu verstehen liegt also eine ganzheitliche Erkenntnis zugrunde, die sich aus den drei Domänen des Seins, nämlich Denken, Fühlen und Empfinden erschließt.

3.2.1. Der Schöpfungsstrahl und seine Gesetze

In Gurdjieffs Universum ist alles materiell. Alles, was ist, besteht aus Stoffen unterschiedlicher Dichte und Schwingung. Dieser Grundsatz bedeutet, dass „es das bestimmte und notwendige Kennzeichen aller in der Natur vorkommenden Stoffe ist, gleich ob sie auf- oder absteigen, dass sie sich nicht einförmig, sondern mit periodischer Beschleunigung entwickeln.“ (Gurdjieff, zit. in Ouspensky, 1982a, S. 179)

Gott oder das göttliche Bewusstsein wird insofern definiert als Stoff geringster Dichte und schnellstmöglicher Schwingung. Die Dimension dieser Schwingung nennt Gurdjieff die „Sonne Absolut“ oder den „Wohnsitz“ Gottes. Sie bildet die Quelle einer absteigenden und das Ziel einer aufsteigenden Oktave in Form einer den Kosmos umfassenden Holarchie. In ihr sind die drei konstituierenden Kräfte der Wirklichkeit noch vereint „Alles ist hier beabsichtigt und jede Kraft nimmt jeden Ort ein“ (Ouspensky, 1991, S. 37), es ist dies die Dimension des mit sich selbst identischen, sich selbst schauenden absoluten Geistes. Die drei Kräfte, für die sich, wie für so vieles in Gurdjieffs Lehre vielfältige Entsprechungen in den religiösen Überlieferungen der Welt finden²³ werden hier als Metaphern einer allem zugrunde liegenden Entwicklungsdynamik verstanden, deren „Prozess sich so verwirklicht“, dass „das Höhere mit dem Niederen verschmilzt, um gemeinsam ein Mittleres zu verwirklichen, das dadurch selbst ein Höheres für das vorhergehende Niedere oder ein Niederes für das nachfolgend Höhere wird.“ (Gurdjieff, 1987, S. 800). Zwei Gegensätze geraten hier in Spannung, und diese Spannung tendiert zur Aufhebung auf eine neue Ebene des Seins, die

²³ Die Veden etwa sprechen von drei Urzuständen (gunas), die allem Sein zugrundeliegen, in der christlichen Theologie ist es die Trinität, durch die Gott für den Menschen erfahrbar wird.

ihrerseits wiederum zur Spannung mit dem ihr auf jener Ebene erwachsenden Anderen tendiert. Mit diesem dialektischen Gesetz von Konflikt und Baq-lance umschreibt Gurdjieff letztlich die Dynamik, die jeder Entwicklung zugrundeliegt und nimmt Erkenntnisse der modernen Evolutions- und Entwicklungstheorie vorweg. (Siehe dazu Punkte 2.2. und 2.4.).

Dieses Gesetz der dynamischen Entfaltung ist verschränkt mit der „Linie-des-Laufes-der-Kräfte,-die-fortwährend-gebrochen-wird-und-deren-Enden-sich-wieder-vereinigen.“ (ebd.), dem sog. Oktavgesetz. Beelzebub erläutert seinem Enkel diese beiden Gesetze in Form eines allegorischen Schöpfungsmythos: „Am Anfang, als noch nichts existierte und unser ganzes Weltall ein leerer, endloser Raum war, in dem nur die kosmische Urquellsubstanz `Ätherokrilno` vorhanden war, existierte in diesem leeren Raum einzig und allein unsere jetzige Alle-Höchste und Aller-Heiligste `Sonne-Absolut`, und auf dieser damals einzigen kosmischen Verdichtung hatte unser EINSEIENDER SCHÖPFER...den Ort Seines Höchst-Herrlichen Seins. Gerade in dieser Periode des Zeitlaufes entstand für unseren SCHÖPFER UND ALLERHALTER zwangsmäßig die Notwendigkeit, unseren jetzt existierenden `Megalokosmos` zu schaffen, das heisst, unser Weltall“, da er „feststellte, dass eben diese `SONNE ABSOLUT`...langsam...an Umfang abnahm.“ (Gurdjieff, 1987, S. 798). Bei der Untersuchung dieses Phänomens wurde Gott „zum erstenmal klar, dass die Ursache dieses allmählichen Abnehmens des Umfangs der Sonne Absolut im `Heropass` lag, das heißt, im Laufe der Zeit.“ (Gurdjieff, 1987, S. 798f.) Bis dahin beruhte die Existenz der Sonne Absolut „auf dem System, das `Autoegokrat` genannt wird,..das heisst auf jenem Prinzip, nach dem die inneren Kräfte, die die Existenz dieser kosmischen Verdichtung erhielten, selbstständig funktionierten, und von keinen von außen kommenden Kräften abhängig waren.“ (Gurdjieff, 1987, S. 799).

Nachdem Gott Änderungen an diesen Gesetzen vorgenommen hatte, die ein Element der Diskontinuität in die Intervalle des Schöpfungsstrahls einführten, ging die Entstehung der Schöpfung nun „ganz automatisch vor sich, ganz von selbst, ohne Teilnahme seiner eigenen göttlichen Willenskraft, einzig dank der zwei erstrangigen veränderten kosmischen Grundgesetze.“ (Gurdjieff, 1987, S. 806.) Die göttlichen Emanationen begannen „an einigen Stellen des Weltraums auf den kosmischen Urstoff..zu wirken und gemäß der...neuen Besonderheiten konzentrierten sich allmählich einige bestimmte Verdichtungen.“ (Ebd.) Von da an hörte „die Verwirklichung des äußeren Grundzyklus des heiligen Heptaparaparschinoch²⁴ auf und alle Wirkungen seines Funktionierens gingen für immer in die von ihm bereits manifestierten Resultate über, und in diesen begannen ständige ihm eigene Prozesse der Umwandlung sich zu vollziehen, genannt `Evolution` und

²⁴ Gesetz der Sieben=Oktovagesetz

„Involution“...Und alle Resultate der „Evolution“ und „Involution“...erzeugen den „allkosmischen Stoffwechsel“..“) Gurdjieff, 1987, S. 808f.) Ohne hier im einzelnen entschlüsselt auf die kunstvoll chiffrierte Struktur jener Gesetze eingehen zu können, bleibt zunächst festzuhalten, dass Gurdjieff hier in allegorischer Form einen Paradigmenwechsel in den kosmologischen Theorien zu Beginn des 20. Jahrhunderts beschreibt: ließ das Newtonsche Weltbild den Kosmos noch als stationär und zeitlos funktionierende Maschine erscheinen, so führten die Anwendungen der Thermodynamik²⁵ um die Mitte des 19. Jahrhunderts zu einem Universum, das sich, entlang einer irreversiblen Zeitachse (Gurdjieffs schonungslosem Heropass) bis zum absoluten Wärmetod desorganisiert.

Dieser pessimistischen Kosmologie entgegen entstanden Entwürfe eines evolvierenden Universums, in dem die Schöpfung ihrerseits sich in immer komplexeren Formen organisiert und so gewissermaßen eine gegenläufige Kraft zum Entropieprinzip bildet. Interessanterweise waren es vor allem auch russische Wissenschaftler aus der Schule des Kosmosismus, etwa D.I. Mendelejew (1834–1907), K.E. Ziolowsky (1857–1935), V. Verdansky (1863–1945), W. Famastin (1855–1921) und W. Mereschkowskii (1855–1921), die bereits Jahrzehnte vor der Entstehung moderner Evolutionstheorien „die Bedeutung der Symbiosen in der Natur für die Evolution erkannten.“ (Blake, 1993, S. 29). In den früheren Jahren seiner Tätigkeit nutzte Gurdjieff noch ein Vokabular, das sich auf jene zeitgenössische Wissenschaftsavantgarde bezog, später verwarf er „völlig die Sprache, die er in der russischen Periode benutzte und brachte alles in eine neue und mehr mythologische Form, die in seiner Serie von Schriften erscheint.“ (Blake, 1993, S. 31) In Ouspenskys Wiedergabe der Gurdjieffschen Lehre der Jahre 1914–1918 tauchen seine kosmologischen und psychologischen Überlegungen deshalb auch in ganz anderer Terminologie auf, in einer allegorisch-mythologischen Verpackung, deren Öffnung vom Leser gewissermaßen einen hermeneutischen Kraftakt verlangt. Inhaltlich jedoch ist das Modell in beiden Fällen identisch: Alles Existierende besteht aus Schwingungen unterschiedlicher Dichte und ist in ständigem Aufstieg und Abstieg begriffen, der sich entlang einer „Linie“ vollzieht, die das Eine mit dem Vielen verbindet. Der hieraus resultierende Schöpfungsstrahl stellt den Kosmos in Form einer diskontinuierlichen Holararchie dar:

²⁵ Nach dem zweiten Hauptsatz nimmt die Entropie, der Teil an Energie, der nicht mehr frei verfügbar ist (Restwärme), und bei allen Prozessen der Umwandlung entsteht zu, bis das jeweilige System sein thermodynamisches Gleichgewicht erlangt hat.

63

DO(minus)	Das Absolute
-	(Schock)
SI(dera)	Alle Galaxien
LA(ctea)	Die Milchstraße
Sol(aris)	Die Sonne
Fa	Das Sonnensystem
-	(Schock)
Mi	Die Erde
RE(gina coelii)	Der Mond
DO(minus)	Das Absolute

Die Solmisationssilben der Tonleiter stehen hier für die Ebenen des Seins, die sich dialektisch entfalten bzw. einfalten. Der Mond ist Ganzes/Teil des Erde/Mond Systems²⁶, die Erde ist Ganzes/Teil der Planeten im Sonnensystem, welches wiederum Ganzes/Teil des Zentralgestirns ist. Jenes ist Ganzes/Teil unserer Galaxie, die ihrerseits Ganzes/Teil des Kosmos ist. Dieser ist aufgehoben und transzendiert in der absoluten, schöpferischen Quelle des Seins. Der Wille des Absoluten Geistes muss auf seinem Weg in die Tiefen der Schöpfung zwei Diskontinuitäten überwinden, die den fehlenden Halbtönen in der Oktave zwischen DO-SI und FA-MI entsprechen.²⁷ Die erste Diskontinuität wird autoritativ überbrückt durch das schöpferische *Fiat!*, und von dort kann sich die Oktave ungehindert hinab bis zu unserem planetaren System bewegen. Aufgrund der Entfernung kann jedoch der göttliche Wille nicht mehr direkte Hilfe zum Erreichen der Note MI leisten. „..zwischen der planetaren Welt als Ganzem und unserer Erde tritt ein *Intervall* auf. Dies bedeutet, dass die planetarischen Strahlungen, die zahlreiche Einflüsse zur Erde tragen, nicht fähig sind, diese zu erreichen oder..nicht empfangen werden; die Erde wirft sie zurück. Um das `Intervall` an dieser Stelle des Schöpfungsstrahls auszufüllen, gibt es einen besonderen Apparat zum Empfang und zur Übertragung der Planeteneinflüsse. Dieser Apparat ist das *organische Leben auf Erden*. Das organische Leben gibt der Erde alle für sie bestimmten Einflüsse weiter und ermöglicht die weitere Entwicklung...der Erde, des mi der kosmischen Oktave, und dann des Mondes oder des re, auf das ein neues do folgt - *Nichts*. Zwischen *All* und *Nichts* befindet sich der Schöpfungsstrahl“ (Gurdjieff, zit. in Ouspensky, 1982a, S. 191f.) In diesem Modell sind die Himmelskörper selber sowohl Manifestationen der involutiven Schöpfungsmechanik als auch evolutiv in Entwicklung begriffen. Darüberhinaus enthält jede Note des Schöpfungsstrahls ihrerseits eine neue Oktave, vergleichbar mit den

²⁶ Die moderne Kosmologie geht heute in der Tat davon aus, dass der Mond in der frühen Erdgeschichte von der Erde abgespalten wurde.

²⁷ Diese Intervalle entsprechen der wohltemperierten Tonleiter in C dur. Jeder wohltemperierte Ton geht auf seinem Weg zur Oktave durch zwei fehlende Halbtonschritte (Intervalle). Gurdjieffs Modell ist also nicht wörtlich zu fassen, sondern stellt eine harmonische Allegorie dar.

Obertonreihen eines Tons. „Jede Note in jeder Oktave kann als eine Oktave auf einer anderen Ebene betrachtet werden“ (Gurdjieff, zit. in: Ouspensky, 1982a, S.197), das Universum besteht also aus Oktaven in Oktaven in Oktaven oder Schwingungen in Schwingungen in Schwingungen. Unsere Sonne „erklingt“ insofern nicht nur als SOL im Schöpfungsstahl, sondern auch als das DO einer neuen Oktave, in der die Planeten das SI bilden, das organische Leben als LA-SOL-FA erklingt und die Erde selber und der Mond wiederum als MI und RE. All diese Schwingen sind reziprokal und selbstorganisierend miteinander verbunden.

Der Physiker B. Nicolescu schreibt dazu: „Systems on different scales have their own autonomy, for according to the terminology of Gurdjieff, the Absolute only intervenes directly at the creation on the first cosmos. The other cosmoses formed themselves freely by self-organizing principles...In this way the diversity of the universe is assured. On the other hand, the interaction of the different cosmoses by means of the universal exchange of energy-substances assures unity in diversity: Life itself appears not as an accident, but as a necessity in this universe of universal interdependence...Gurdjieff's universe is not a static universe, but a universe in perpetual movement and change, not only on the physical plane, but also in the biological and psychic planes. Evolution and involution are always at work in the different worlds. And when we consider the important number of different matters characterized by different degrees of materiality, we can understand the essential role of the universal exchange of substances in evolution and involution.“ (Nicolescu in: Needleman et.al., 1998, S. 48f.)

Diese verschiedenen Grade zwischen reinem Geist und dichtester Materie bezeichnet Gurdjieff symbolisch als „Wasserstoffe“. Im Absoluten sind die Schwingungen am schnellsten und der Stoff am wenigsten dicht. In der nächsten Welt sind die Schwingungen langsamer und der Stoff dichter. Der absolute Geist verschleiert sich auf seinem triadischen Abstieg in die Materie gewissermaßen immer mehr, „je höher die `Dichtigkeit des Stoffes` desto niedriger die `Dichtigkeit der Schwingungen` und umgekehrt.“ (Ouspensky, 1982a, S. 248.) Alles was existiert, jeder Stoff und jeder Zustand wird also als Schwingungszustand begriffen. Der Schöpfungsstrahl kann indes auch einfach als philosophisches Modell gesehen werden, „dem es soweit wie menschenmöglich gelingt, das Unvereinbare zu vereinbaren: Involution und Evolution, Determinismus und freier Wille; Entropie und negative Entropie, Leiden und Gottes Güte.“ (Moore, 1992, S. 56) Insofern liefert es eine Antwort auf die alte Frage der Theodizee, wie Gott angesichts des Elends und der Unvollkommenheit der Welt existieren kann: Gott ist danach ebenso existent wie vollkommen aber auf nachvollziehbare Weise von der Schöpfung getrennt oder eher subtil in ihr verborgen. Dies führt direkt zu Gurdjieffs zentraler Frage nach der Rolle des Menschen in

dirk.boehm@dirkboehm.de

diesem Universum aus ab- und aufsteigenden Schwingungen.

3.3. Gurdjieffs Bild von der Psyche - Der Mensch als Apparat der Transformation

*...wenn jeglichem Tiere zu seinem
Empfindungsvermögen Stoffe empfindsamer
Art sind beizulegen, so möcht ich wissen,
woraus der Mensch doch eigentlich bestünde.
Nämlich die Stoffe kichern und werden
vom Lachen erschüttert, oder
ein Tränenfluss fließt ihnen die Wangen hinunter.*

Lukrez, Von der Natur der Dinge, um 50 v. Chr.

Gurdjieffs psychologischen und anthropologischen Auffassungen liegt eine zentrale Prämisse zugrunde: das normale Wachbewusstsein des Menschen gleicht einer Trance, in der die Wirklichkeit nur schattenhaft wahrgenommen wird. Er ist „ein unbewusster Sklave, des allgesamten Dienstes für, seiner eigenen Individualität fremde, all-universelle Zwecke.“ (Gurdjieff, 1987, S. 1301.) Es ist „der Zustand, in dem die Menschen...auf der Straße spazieren gehen, Bücher schreiben, über erhabene Themen sprechen, an der Politik teilnehmen, sich gegenseitig umbringen und den sie..`klares Bewusstsein` nennen.“ (Gurdjieff, zit. in Ouspensky, 1982a, S. 204). Insofern ähnelt Gurdjieffs Bild des zeitgenössischen Menschen des Westens dem gefesselten Gefangenen in Platons Höhlengleichnis, der, zur Bewegungslosigkeit verdammt, die von einem Feuer erzeugten Schatten der an ihm vorbeigetragenen Gegenstände für die Gegenstände selber und das Echo der Stimmen der Träger für die Stimmen der Schatten hält, den jene Träger an die Wand gegenüber werfen. (Vgl. Plato, Der Staat.)

Während es bei Plato jedoch die sinnliche Gewissheit ist, welche die Seele am Aufstieg ins reine Reich der Vernunft hindert, ist es bei Gurdjieff die konkrete Funktionsweise des physio-psychischen Apparats, der dazu neigt, Erfahrungen fortwährend zu speichern und im Laufe seiner Entwicklung in zunehmendem Maße aus diesen gespeicherten Erfahrungen heraus agiert und reagiert und die Welt gar nicht mehr direkt erleben kann. Jeder neue Eindruck reaktiviert einen ähnlichen bereits vorhandenen Eindruck. Diese Erfahrungsformate bilden viele verschiedene Identitäten, `Ichs`, die einander oft nicht kennen und wahrzunehmen in der Lage sind. „Der Gedankenfaden scheint sich ununterbrochen abzuwickeln und Bruchstücke von Bildern aus früheren Wahrnehmungen zusammenzufügen, die aus verschiedenen Aufzeichnungen in unserem Gedächtnis stammen. Und während sich diese Aufzeichnungen..abspulen, webt unser Denkkapparat aus diesem Material unaufhörlich sein Gedankengespinst.“ (Gurdjieff, 1982, S. 57f.) Ganz

dirk.boehm@dirkboehm.de

ähnlich beschreibt etwa Lacan die Struktur des Ich: „Der Kern unseres Wesens koindiziert nicht mit dem Ich...es ist etwas anderes, ein besonderes Objekt innerhalb der Erfahrung des Subjekts.“ (Lacan, 1991, S. 60f). Das Ego unterliegt gewissermaßen ständig der Illusion, Herr seiner selbst zu sein und gehorcht doch in Wirklichkeit nur den wechselnden Impulsen aus der Innenwelt des eigenen mentalen, emotionalen und physischen Bestands und der Außenwelt. Es identifiziert sich fortwährend mit wechselnden Formaten seiner Wahrnehmung. Gurdjieff benutzt zur Verdeutlichung ein sehr altes Gleichnis, nämlich das des Wagenlenkers, des Wagens und der Pferde: „Der Mensch als Ganzes mit all seinen einzelnen in ihm konzentrierten und funktionierenden Lokalisierungen, das heißt, den in ihm geformten und selbstständig aufgewachsenen `Persönlichkeiten` ist fast genau jener Einrichtung vergleichbar, die zur Beförderung des Passagiers, aus Wagen, Pferd und Kutsche besteht. Vor allem muss bemerkt werden, dass der Unterschied zwischen einem..Menschen..der sein eigenes `Ich` hat und einem Menschen der es nicht hat...darin besteht, dass im ersten Fall der Passagier im Wagen der Besitzer selber ist, dieweil er im zweiten Fall ein beständig wechselnder Jemand ist, in der Art eines Passagiers in einem Droschkentaxi: der erste beste Vorübergehende, den man trifft. Der Körper des Menschen mit all seinen reflex-motorischen-Manifestierungen entspricht einfach dem Wagen, das ganze Funktionieren und die Manifestierung des Fühlens im Menschen dem Pferd, das vor den Wagen gespannt ist und das ihn zieht, der Kutscher, der auf dem Bock sitzt und das Pferd lenkt, dem, was...Bewusstsein oder Denken genannt wird, und der Passagier endlich, der im Wagen sitzt und dem Kutscher befiehlt, ist eben das, was `Ich` genannt wird.“ (Gurdjieff, 1987, S. 1271).

Dieses Bild findet sich in oberflächlich ähnlicher Form in Platons Phaidon als Gleichnis der Seele: Die Vernunft, das eigentlich Göttliche bei Platon ist hier der Wagenlenker, der die widerstrebenden Kräfte der Seele, ihre Tugenden und Begierden beim Aufstieg zum Göttlichen lenken muss. Während Platons dualistische Anthropologie scharf zwischen Körper und Seele unterscheidet und der Seele die Herrschaft über den Körper zuspricht, entspricht Gurdjieffs Bild viel eher einer östlichen Version, wie sie bereits in den Upanishaden im 6.- 8. Jahrhundert v. Chr. zum Ausdruck kommt: „Das Selbst ist der Wagenbesitzer, der Leib ist der Wagen, intuitives Unterscheiden und Erkennen ist der Wagenlenker; die Denkfunktion ist der Zügel, die Sinneskräfte sind die Rosse..“ (Zimmer, 1961, S. 243) und in einem Kommentar zu den Yoga-Suren des Patanjali schreibt Vivekananda. „Die Sinnesorgane sind die Rosse, das Denkkorgan bildet die Zügel, der Verstand ist der Wagenlenker und der Körper der Wagen. Der Herr des Hauses, der König, das Selbst des Menschen sitzt in dem Wagen.“ (Vivekananda, 1937, S. 175)

In Gurdjieffs Bild entsprechen Kutscher, Pferd und Wagen den drei Instanzen des Denkens, Fühlens und Empfindens: „Bei der Geburt des Menschen werden mit ihm drei verschiedenen Maschinen geboren, die sich bis zu seinem Tode weiterentwickeln. Diese Maschinen haben nichts miteinander gemein: es sind unser Körper, unser Wesen und unsere Persönlichkeit...Der Schwerpunkt des Körpers..ist das Bewegungszentrum. Der Schwerpunkt des Wesens ist das Gefühlszentrum und der Schwerpunkt der Persönlichkeit ist das Denkzentrum.“ (Gurdjieff, 1982, S. 159f.)²⁸

Es handelt sich hier also gewissermaßen um ein topologisches Modell verschiedener Instanzen, die relativ autonom voneinander agieren können, jedoch energetisch aufeinander bezogen sind. Gefühle und Gedanken können Körperhaltungen hervorrufen, so wie umgekehrt Körperhaltungen Gefühle und Gedanken provozieren können. Ursächlich sind „seelenlose Äußerungen, die ausserhalb der Zentren stattfinden. Um dies zu verstehen, ist es sehr wichtig zu beachten, dass wir die Haltungen des Körpers und des Gefühls in zwei Kategorien einteilen. Erstens die direkten Äusserungen jedes Zentrums und zweitens die völlig mechanischen Äußerungen, die ausserhalb der Zentren entstehen.“ (Gurdjieff, 1982, S. 162f.) So kann sich gleichzeitig mit einer Bewegung ein Vorgang im Gefühlszentrum ereignen, „zum Beispiel Freude, Kummer, Demütigung, Eifersucht, so dass eine Körperhaltung mit einer Gefühlshaltung zusammenfällt. Diese beiden Haltungen führen dann zur Entstehung einer neuen, mechanischen Haltung. In der Folge wiederholt sich diese Bewegung ganz und gar mechanisch, ohne die geringste Notwendigkeit. Auf diese Weise erwirbt man sehr leicht Gewohnheiten, die mit der Arbeit der Zentren nichts gemein haben.“ (Ebd.) Der normalen Funktion des Menschen entspricht „eine Äußerung, die alle drei Zentren zusammengenommen einbezieht.“ (Ebd.)

Der Gurdjieffianer E.J. Gold nutzt ein zeitgemäßerer Bild: „Weil die Erfahrungen des Lebens -...in den Muskeln des Körpers gespeichert - auf das elektrische Feld der Maschine einwirken, ist es notwendig, die dadurch entstehenden Anomalien innerhalb des gesamten elektrischen Feldes zu reparieren, damit die Maschine als Apparat der Transformation wirksam arbeiten kann. Die Maschine speichert alle ihre Gedächtnisinhalte elektromagnetisch und gibt sie entsprechend den elektromagnetisch übermittelten Befehlen wieder ab...Letztlich bedeutet das für uns nichts anderes, als dass die gesamte Erfahrungsgeschichte der Maschine in den kleinen elektrischen Feldern der Muskeln gespeichert ist. Jede neue Erfahrung neigt dazu, alle früheren Erfahrungen, die so ähnlich zu sein

²⁸ Gurdjieff nimmt hier das Modell eines drei-oder vierfältigen Gehirnevolution vorweg, ebenso wie etwa neue Erkenntnisse der Neurokardiologie, die etwa festgestellt hat, dass neben der Muskulatur und dem Bindegewebe zwischen 60 und 65 Prozent aller Herzzellen Neuronen sind....Weitere wissenschaftliche Studien zeigen, dass das menschliche Herz ein mächtiger elektromagnetischer Generator ist.“ (Selby, 2003, S. 124)

scheinen - ganz gleich, ob sie es sind oder nicht - einzufärben und auf sich zu beziehen.“ (Gold, 1989, S. 95f.) Diese Erfahrungen tunneln die Wahrnehmung zunehmend und spalten das Erleben vom Gegenstand des Erlebten ab.

Der Blick auf eine Blume ermöglicht eben nicht automatisch die Wahrnehmung jener Blume, sondern reaktiviert automatisch die Erinnerung ähnlicher Blicke und trennt das Erleben so von seiner eigenen Gegenwart.

Gurdjieffs Entwicklungshierarchie beschreibt nun den Aufstieg des Menschen aus dieser Mechanität der Erfahrung in die Selbst-Bewusstheit als transformatorisch-energetischen Prozess, der denselben Gesetzen unterliegt wie jene, die den Kosmos regieren. „Alles in der Welt, vom Sonnensystem bis zum Menschen und vom Menschen bis zum Atom, steigt oder fällt, entwickelt sich oder entartet, wächst oder verwest.“ (Gurdjieff zit. in Ouspensky, 1982a, S. 102).

Dabei geht er von drei Ausgangszuständen aus, energetischen Zentrierungen, die jedem Individuum von Geburt an eigen sind: Bei Mensch Nummer Eins liegt „der Schwerpunkt seines psychischen Lebens im Bewegungszentrum. Dies ist der Mensch, in dem die Bewegungs- und instinktiven Funktionen fortwährend die Gefühls- und Denkfunktionen überwiegen. *Mensch Nummer zwei* bedeutet einen Menschen auf der gleichen Entwicklungsstufe, aber einen Menschen, bei dem der Schwerpunkt seines psychischen Lebens in dem Gefühlszentrum liegt, das heißt, der Mensch, bei dem die Gefühlsfunktionen alle anderen überwiegen, der emotionale Mensch. *Mensch Nummer drei* bedeutet einen Menschen auf der gleichen Entwicklungsstufe, bei dem aber der Schwerpunkt seines Lebens im Denkzentrum liegt...Jeder Mensch wird als Nummer eins, Nummer zwei oder Nummer drei geboren.“ (Gurdjieff, zit. in Ouspensky, 1982a, S. 103.)²⁹ Dies führt unter anderem zu der Annahme, dass auch alle möglichen Kulturäußerungen analog zu diesen Dispositionen bestimmbar sind, etwa dass „die Religion des Menschen Nr. 1, wie immer sie auch genannt wird, eine primitive Religion sein wird, in jeder Hinsicht vereinfacht. Die Götter sind einfach, die Tugenden sind einfach, die Sünden sind einfach...Eine sentimentale, gefühlsmäßige Religion, voller Illusionen und Einbildungen wird die Religion des Menschen Nummer zwei sein. Und eine Religion, die aus Theorien, Wörtern und Definitionen besteht, wird die Religion des Menschen Nummer 3 sein.“ Ouspensky, 1991, S. 52.).

Diese drei Dispositionen entsprechen den drei „Noten“, bzw. Schwingungsqualitäten des organischen Lebens auf der Erde, in der von der Sonne ausgehenden Nebenoktave des Schöpfungsstrahls (siehe Punkt 3.2.1.). Innerhalb dieser Oktave „bekleiden sich `höhere-Seins-Körper´ oder...Seelen

²⁹ Interessanterweise decken sich Gurdjieffs drei Ausgangsdispositionen mit Piagets und Wilbers drei ersten großen Entwicklungsstadien, den physiosphärisch-körperbezogen, biosphärisch-empfindungsbezogen und noosphärisch-kognitionsbezogen Stadien oder mit Gebsters kulturanthropologischen Stadien archaisch, magisch-mythisch, rational.

nicht in solchen dreihirnigen Wesen, die auf jenen Planeten vorkommen, die von den Emanationen unserer Allerheiligsten Sonne Absolut erst dann erreicht werden, nachdem diese Emanationen ihre volle Kraft durch wiederholte Brechungen langsam verloren haben und schließlich diese belebende Kraft zur Bekleidung `höherer-Seins-Körper` nicht mehr enthalten.“ (Gurdjieff, 1987, S. 64.) Der Mensch kann zwar „die Erde nicht verlassen, aber er kann anderen Gesetzen unterstehen, während er in derselben Lage und auf derselben Erde bleibt“, (Ouspensky, 1991, S. 229) denn obwohl die Schwingung des reinen Geistes sich auf dem involutiven Abstieg entlang des Schöpfungsstrahls immer weiter verschleiert, kann er durch einen evolutiven Aufstieg wieder entschleiert werden.

„Auf der Erde sind wir sehr weit vom Willen des Absoluten entfernt; wir sind von ihm durch achtundvierzig Ordnungen mechanischer Gesetze getrennt. Wenn wir uns von der Hälfte dieser Gesetze befreien könnten, dann würden wir uns unter der Herrschaft von nur vierundzwanzig Gesetzen befinden, das heißt, den Gesetzen der planetarischen Welt und dann würden wir dem Absoluten und seinem Willen um eine Stufe näher sein. Wenn wir uns von einer Hälfte dieser Gesetze befreien könnten, würden wir den Gesetzen der Sonne (zwölf Gesetzen) unterworfen sein und somit wieder dem Absoluten um eine Stufe näher kommen. Wenn wir weiterhin uns wieder von der Hälfte dieser Gesetze befreien könnten, wären wir nur den Gesetzen der Sternwelt unterworfen und nur noch eine Stufe vom unmittelbaren Willen des Absoluten entfernt.“ (Gurdjieff, zit. in Ouspensky, 1982a, S. 121).

Dieser Aufstieg entspricht einer Transformationen des menschlichen Apparats und beginnt mit Mensch Nummer Vier. Dessen psychische Zentren haben „bereits begonnen.. ins Gleichgewicht zu kommen.“ Er „ist ein Mensch, der einen bleibenden Schwerpunkt erworben hat.“ (Ouspensky, 1991, S. 117.) Dieser Schwerpunkt bildet den Passagier der Kutsche, das Selbst, das sich einem deus ex machina gleich aus der Identität mit Denken, Fühlen und Empfinden erhebt und jenseits von diesen Funktionen zu einer neuen Konsistenz findet. „By his own direct knowledge and experience he is delivered from doubt. He knows the taste of salvation beyond time and space.“ (Bennett, 1992, S. 178). Trotzdem ist er „still unable to pass freely into higher states and therefore he can have periods of darkness, when he seems to have lost the way...The work is on earth and belongs to the earth. He enters higher worlds, but only as a visitor who must return to his own level.“ (Ebd.) Dies ist mehr oder weniger eine exakte Umschreibung von Wilbers existentieller Zentaurenstufe und ihren möglichen Pathologien, auf der die drei Bereiche Denken-Fühlen-Empfinden (Geist-Körper-Seele) zunehmend integriert werden und sich transrationale Erfahrungen ereignen. Die höheren Stufen entsprechen einer zunehmenden Realisierung des „Alls“ im Menschen selbst. „The true self of Man No.5 is
dirk.boehm@dirkboehm.de

outside the world..He sees the eternal becoming..He is his own master and if he chooses, he can remain his own master through all eternity. He can be born where and how he wishes." (Bennett, 1992. S. 181.) Der große Schritt von Mensch Nummer 5 zu Mensch Nr. 6 entspricht der „Union of his own self with the great self...Nevertheless he is still not one with God, for he is an individual. He can know moments of perfect transcendence when all individuality..is merged into the universal love. But he is not one with the trinity." (Bennett, 1992, S. 1883) Die vollständige Stufe von Mensch Nummer Sieben hingegen entspricht einem Bewusstsein „beyond time and space, beyond eternity, beyond individuation, above all worlds, all partial and incomplete forms of existence." (Ebd.)

In diesem Sinne ist der Schöpfungsstrahl auch als Metapher für das alle Stufen bis zur nichtdualen, absoluten Transzendenz aufsteigende Bewusstsein aufzufassen. Er ist jedoch auch ein Modell, aus dem sich die quasi metapsychologisch-ökonomischen Bedingungen ergeben, mit dem der menschliche Apparat diesen Aufstieg bewältigen kann und in dem die Dimensionen des Aufstiegs sichtbar werden.

Wie bereits erwähnt lässt sich jede Materie und jede Energie in Gurdjieffs Kosmologie auf ihrem Punkt, ihrer Note in der Oktave in ihrem Verhältnis von Schwingung zu Dichte darstellen. Jeder Stoff und jeder Zustand ist definiert durch einen „Wasserstoff“, Gurdjieffs Metapher für dieses Verhältnis. Dies gilt auch für die Nahrung, die der Organismus zu sich nimmt, um zu leben. Diese Nahrung wird nun stufenweise, oktavisch verfeinert, bzw. verdaut und geht dabei in schnellere Schwingungen über.

In einer absteigenden Folge von 1-3-6-12-48-96-192-348-768 hat sich ausgehend vom Absoluten, das die drei konstituierenden Schwingungen hervorgebracht hat, die Schwingungszahl im Abstieg durch eine Art vielfacher Überlagerung verlangsamt. Nun tritt sie als H 768 in Form von Nahrung in den Organismus ein, und durchläuft eine gegenläufige Transformation der Verfeinerung, wobei ein Stoff jeweils mit einem Höheren verschmilzt und dabei einen Mittleren erzeugt. Diese Oktave wird ergänzt durch zwei weitere Nahrungsoktaven, die der Luft und die der Wahrnehmungen. Diese drei Oktaven bilden eine komplexe, ineinander verschränkte Kette der Transformation von Substanz, die sich verbinden und können sich nur dann vollständig entfalten, d.h. ihren jeweiligen Zyklus komplett vollenden, wenn sie an jeweils zwei Intervallen den benötigten Schock von Außen erhalten. Dabei produzieren sie Stoffe, die ihrerseits das Maß an Bewusstheit und Empfindungsfähigkeit des menschlichen Apparats auf seinen verschiedenen Funktionsebenen definieren. Wenn etwa „a man is engaged in formatory work...He uses *Hydrogen 48*..for this purpose. If he uses too much, then none or very little, is available for the further passage of it to La 24 and Si 12. His emotional and his sex-life are starved." (Nicoll, 1996, S. 191.) Nahrung tritt in den Organismus also als Do 768 ein und verwandelt

sich in Re 348 und Mi 192. An dieser Stelle ist ein erster Schock notwendig, der in der als Do 192 eintretenden Luftoktave besteht. Mit ihrer Hilfe kann sich die Nahrung weiter in Fa 96, Sol 48, La 24 und Si 12 transformieren. Die Luftoktave ihrerseits schreitet von Do 192 zu Re 96 und Mi 48 fort und wird an diesem Intervall durch die eintretende Wahrnehmungsoktave weitergetrieben, jedoch nur, wenn die Wahrnehmung mit einem bestimmten Maß an Gewahrsein verbunden ist, also nicht rein mechanisch vor sich geht, sonst bleiben die beiden anderen Oktaven an einem bestimmten Punkt stehen und die Produktion feinerer Stoffe wird unterbunden. Deshalb wird dieser Punkt bewusster Schock genannt.

Dieses quasialchemistische Modell „ist nichts anderes als eine allegorische Beschreibung der menschlichen Fabrik und ihrer Arbeit, niedrige Metalle (grobe Stoffe) in wertvolle (feine Stoffe) zu verwandeln. Alle möglichen Zustände des Bewusstseins, des Gefühls und der Empfindung lassen sich in diesem Modell durch dem Maß des Vorhandenseins einer bestimmten Substanz definieren, die immer das Produkt der ineinander verschachtelten Verdauung der drei Nahrungsformen darstellt. Hier setzt Gurdjieffs Begriff der inneren Arbeit an. Die Arbeit am Selbst ist insofern immer produktiv, denn sie dient der Erzeugung feinerer Substanzen, einer Verwandlung des Seins und gehorcht dabei einer energetischen Ökonomie.³⁰

Zu ganz ähnlichen Auffassungen kommt Jahrzehnte später die reichianische Körpertherapie: „Der Mensch kann als Gefäß und Umwandler von Energie betrachtet werden. Lebensenergie strömt in Form von Nahrung in ihn hinein und fließt als Selbstausdruck wieder aus ihm heraus. Zwischen diesen beiden Modi der Aufnahme und Abgabe von Energie findet ein Prozess der Transformation oder des Stoffwechsels statt.“ (Boadella, in Petzold, 1982, S. 23)

Dieser Aspekt ist insofern bedeutsam, als er zur Frage einer ökonomischen Perspektive spiritueller (nach innen gerichteter Aufmerksamkeits-)Praxis führt. Der damit einhergehenden Zunahme an Aufmerksamkeit, an Mitgefühl, an Empfindungsfähigkeit, an intuitiver Erkenntnis entspricht einer Produktion feinerer Substanzen, deren Qualität den Schwingungen höherer Ebenen oder Welten entspricht und die irgendwann zur Manifestation dieser Welten im Individuum führt. Mikrokosmos und Makrokosmos, Unten und Oben werden dann so zunehmend eins. In eine solche Perspektive ließe sich u.U. auch ein breites Spektrum angewandter Methoden zur Selbst-Entwicklung und Selbst-

³⁰ Im Gesamtzusammenhang kann dieser Aspekt von Gurdjieffs Anthropologie, der ganz ähnlich wie bei Freud topologische und ökonomische Dimensionen aufweist, nur kurz angerissen werden. Der Leser sei zur Vertiefung auf Oupensky, 1982a, 1998 und Nicoll, 1996 hingewiesen. Nebenbei sei erwähnt, dass dieses Modell der Transformation von Substanz alchemischen Auffassungen im Taoismus ähnelt. (Siehe dazu etwa: Blofeld, J., Das Geheime und Erhabene, München, 1985, S. 159f.)

Regulation hinsichtlich übereinstimmender Phänomenologien einbinden, angefangen bei aktiven Formen der Arbeit am Selbst, wie östlicher Kampfkunst Chi-basierten Transformationsmethoden und den verschiedenen Yogasystemen bis zu passiven Importen anderer Schwingungsmuster in den Apparat wie etwa homöopathischen Arzneien oder psychotropen Substanzen.

3.4. Die Arbeit am Selbst - Vom Gewährsein des Körpers zum Gewährseinskörper

Prospero:

*Wir sind solcher Zeug, wie der gemacht zu Träumen
und solch kleines Leben umfasst ein Schlaf.*

W. Shakespeare, Der Sturm

Die bisher geschilderten kosmologischen und psychologischen Ideen Gurdjieffs fungierten angesichts seiner eigentlichen Mission, dem westlich sozialisierten, entfremdeten Individuum seine Ganzheit wiederzugeben, als „bloße Hintergrundskizze für sein Hauptanliegen: die Persönlichkeit durch direkte therapeutische Intervention zu revolutionieren.“ (Roszak, 1985, S. 168). Dabei bildete die Integration eines fraktionierten, von seiner eigenen emotionalen und sensitiven Realität abgespalteten Bewusstseins den Mittelpunkt der praktischen Umsetzung. Unter dem Begriff Bewusstsein verstand Gurdjieff „something far more than mental awareness or functioning. According to him, the capacity for consciousness requires a harmonious blending of the distinctive energies of mind, feeling and body, and it is this alone that can allow the action within man of these higher influences associated with such traditional notions as `nous`, `buddhi` or `atman`.“ (de Salzmann in: Eliade et al., 1987, S. 139). Das Selbst des Menschen, seine Seele, erwächst demnach erst aus der Integration der drei großen Bereiche der Wahrnehmung, Denken, Fühlen und Empfinden. Der Eigner des Gespanns, um auf Gurdjieffs Bild der menschlichen Psyche zurückzukommen, nimmt erst im Laufe einer dreizentrischen Entwicklung Gestalt an. Das rationale, Begriffe und logische Ableitungen nutzende Wissen entspricht demnach der „Funktion eines einzigen Zentrums...Verstehen hingegen ist die Funktion aller drei Zentren,“ und „kommt nur dann zustande, wenn ein Mensch gleichzeitig *fühlt* und *empfindet*, was damit gemeint ist.“ (Gurdjieff in: Ouspensky, 1982a, S. 98).

Dieses Selbst ist „the real master of the machine, the nonphenomenal self, which is the real source of attention and presence, is very different from the complex personal identity of the machine. It is a simple presence with no particular identity, no particular qualities - although it may take on itself the qualities of its host machine for a short period of time.

dirk.boehm@dirkboehm.de

(Gould, 1992, S. 39).³¹

Der Weg zum Selbst beginnt mit der Wiedereroberung des eigenen Da-Seins bzw. mit der Erkenntnis der eigenen Abwesenheit und setzt am Körper an. Dem entsprechen zwei verschiedene Formen aktiver Wahrnehmung, welche im Gurdjieff-System als Selbstbeobachtung und Selbsterinnerung bezeichnet werden, wobei die erstere der letzteren Wahrnehmungsform vorausgeht, sie vorbereitet und bedingt. Selbst-Beobachtung ist nicht identisch mit mentaler Gewissheit. So weiß ich beispielsweise, dass ich gerade auf einem Stuhl sitze, aber das bedeutet noch nicht, dass ich in der Lage wäre, ein ich-auf-einem-Stuhl-sitzendes zu beobachten.

Der Gurdjieff Schüler und Neurologe Maurice Nicoll (1894-1953) etwa spricht in einem Vortrag 1943 von „confusing self-observation with knowing“ (Nicoll, 1996, S. 213) und gibt ein anderes Beispiel: „A person..said to me that he disliked somebody intensely. I said: `Try to observe it`. He replied: `Why should I observe it? I don't need to. I know it already`. The person is confusing knowing with observing...he has not grasped that self-observation, which is active, is a means of self-change, whereas merely knowing, which is passive, is not...In the case of a person you dislike, you notice what thoughts crowd into your mind, the chorus of voices speaking in you, what they are saying, what unpleasant emotions surge up and so on...To see all this requires directed attention, not passive attention. The attention comes from the observing side, whereas the thoughts and emotions belong to the observed side. This is dividing yourself into two.“ (Ebd.).

Selbst-Beobachtung ist also eher einer Aktivität vergleichbar, die einen Gegenpol zum Automatismus des Affekts schafft, als einer reflexiven Begleitung. Die Möglichkeit eines die Funktion des eigenen Bestands beobachtend mitvollziehenden, mit ihm nicht mehr identischen Selbst entspricht zwar in der analytischen Tiefenpsychologie ihrem „Hauptanliegen...Es umfasst die Beobachtung von Ich-Prozessen in Verbindung mit sowohl äußeren als auch inneren Ereignissen in dynamischen Interaktionen. In diesem Entwicklungszustand der Observierungsfunktion befasst man sich mit der Beobachtung der Triebe, der Affekte, der Abwehrmechanismen, des Ausdrucks und der Teilnahme des Ich an diesen psychischen Manifestationen. Es ist eine integrierte Beobachtung von sich

³¹ Für die Psychoanalyse ist das Selbst ebenso wie die Instanzen Ich, Es und Überich nur ein weiteres rationales Konstrukt. Diese Instanzen entsprechen, etwa für Kohut, „abstractions, which belong to different levels of concept formation.“ (Kohut, 1971, S. xiv). Während die drei innerpsychischen Instanzen erfahrungsfernen Abstraktionen entsprechen, erscheint das Selbst „in the psychoanalytical situation and is conceptualized, in the mode of a comparatively lowlevel, i.e., comparatively experience-near, psychoanalytic abstraction, as a content of the mental apparatus.“ (ebd., S. xv.)

gegenseitig bedingenden Beziehungen innerhalb des Ich.“ (Fischer, zit. in: Deikman 1986, S. 120) Dies gleicht in der klassischen Analysesituation jedoch eher einer Rationalisierung der eigentlich unmittelbaren Erfahrung: „Man leitet die Behandlung ein, indem man den Patienten auffordert, sich in die Lage eines aufmerksamen und leidenschaftslosen Selbstbeobachters zu versetzen und immer nur die Oberfläche seines Bewusstseins abzulesen“ (Freud, GW XIII, S. 214). Der Patient wird aufgefordert, „sich in einen Zustand von ruhiger Selbstbeobachtung..zu versetzen und alles mitzuteilen, was er dabei an inneren Wahrnehmungen machen kann: Gefühle, Gedanken, Erinnerungen...Wir schärfen ihm ein, immer nur der Oberfläche seines Bewusstseins zu folgen..“ (Freud, GW, XI, S. 297). Eine solche rationalisierende, als Sprache operierende Codierung der Beobachtung ist Gurdjieff fremd. Beobachtung entspricht bei ihm eher einem unmittelbaren und aktiven Selbsterleben, im Gewährwerden etwa von Haltung, Stimmfärbung, Emotionen und Empfindungen der Lebendigkeit und steht so der ganzheitlich-humanistischen Therapie näher als der klassischen Psychoanalyse, mit der sie im Grunde, bis auf einen energetisch-ökonomischen Theoriekern nichts gemeinsam hat.³²

So schreibt Fritz Perls: „Um von dem Beobachteten überzeugt zu sein, muss eine affektive Erfahrung stattfinden, denn fehlt der Affekt, führt es nur zu einer sterilen Intellektualisierung, einem Zustand, der für die Entwicklung von Einsicht wirkungslos ist.“ (Perls, 1996, S. 135)

Dem beobachtenden Selbst wird „alles, was geschieht, zu einer vorbeiziehenden Parade und du nimmst auf, verstehst und bist mit allem, was geschieht verbunden.“ (Perls, 1996, S. 47f.)

Perls sieht hier eher ein strukturalistisches als ein hermeneutisches Bewusstsein und nennt „ die beiden Beine, auf denen die Gestalttherapie steht: *Jetzt* und *Wie*. Das Wesentliche an der Theorie der Gestalttherapie liegt im Verständnis dieser beiden Worte. *Jetzt* umfasst alles, was existiert...*Wie* umfasst alles, was Struktur ist.“ (Perls, 1996).

In Gurdjieffs Lehre entspricht eine in diesem Sinne fließende Selbstbeobachtung einer Vorstufe der Selbsterinnerung: „It is only by means of observing himself uncritically and over a considerable period that a man begins to understand that he does not remember himself. He realizes that most of the time he lives in dreams. He realizes that he forgets himself.“ (Nicoll, 1996, S. 197).

Diese Realisation der Abgeschnittenheit vom eigenen Sein ist der Ausgangspunkt der `inneren Arbeit`: „It is evident that a man will not be interested if you tell him about a state of consciousness that he thinks he

³² Dieser Kern umfasst letztlich die „Zuordnung von mentalistischen Ausdrücken (wie Trieb, Erregung, Unlust, Lust, Wunsch).zu physikalischen Vorgängen (wie Energiemenge, Energiespannung und -entladung und, als Systemeigenschaft, die Tendenz zum Abströmen der Energie.“ (Habermas, 1973, S. 304)

already possess...People ascribe this state to themselves as they are and..believe they pass their existence in a full state of consciousness.“
(Ebd.)

3.4.1. Praxisformen

Engel:

*Wer ewig strebend sich bemüht,
den können wir erlösen.*

Goethe, Faust, 2. Teil, 5. Akt

Zur Wiedergewinnung einer alle Zentren umfassenden Präsenz existiert in den bereits genannten authentischen Gurdjieff-Schulen und Gruppen ein hochkonsistentes Spektrum an Übungsformen, deren übergreifendes Merkmal, die Übung von Präsenz durch Entspannung und gerichtetes Empfinden und Fühlen sowie die Praxis einer Teilung der Aufmerksamkeit ist und das dem Individuum ein Refugium ganzheitlicher Präsenz erschließen soll.

3.4.1.1. Innere Übung

Die sog. „innere Arbeit“ der Gurdjieff-Methode dient der Schulung einer transformierten Präsenz im Alltag und setzt am Körper an. „Er gab uns viele Übungen, um allmählich die Muskeln zu entspannen...Ebenso gab er Übungen, um die Hände, die Füße, die Finger und so weiter nach Belieben zu `empfinden´.“ (Ouspensky, 1982, S. 514). Im Raumschiff lässt Gurdjieff den Beelzebub seinem Enkel raten: „Nur vergiss eines nicht: nämlich dass es für Dich in Deinem Alter unerlässlich notwendig ist, dass du jeden Tag bei Sonnenaufgang...einen Kontakt zwischen Deinem Bewusstsein und den verschiedenen unbewussten Teilen deines allgemeinen Bestands herstellst.“ (Gurdjieff, 1987, S. 84). In diesem Satz liegt ein ganzes Praxisparadigma, das sowohl die Notwendigkeit der regelmäßigen Übung als auch ihre handlungsbezügliche Essenz umschreibt. Ihm entspricht die in allen authentischen Gurdjieff-Gruppen praktizierte „Morgenübung“ als Grundübung zur Erlangung dreizentrischer Präsenz. Bereits in einer ersten Praxisphase 1917 in Essentuki wurden entsprechende Übungen gelehrt: „..Mr. Gurdjieff spoke very much about relaxation and urged us to work at it often by ourselves or check one another..to see how tense we were in our arms, our legs, our body. Sometimes he made us all to lie down on the floor and told a woman to verify among the women, and a man among the man, till we were absolutely relaxed, as much as we possibly could be.“ (De Hartmann, 1992, S. 52.) Hier findet sich auch eine andere Beschreibung der direkten Unterweisung in Entspannung, in diesem Fall mit einem Mädchen, „eleven or
dirk.boehm@dirkboehm.de

twelve years old, whom was by nature very gifted in movement. One day Mr. Gurdjieff sat her down, facing him on a carpet and told her to watch his face closely and imitate exactly, what he did. He began by completely relaxing the muscles of his face until it became perfectly neutral. Then his face began very gradually to spread into an affectionate smile, which grew and grew until it reached its fully extend, where it paused, and then began to fade away, equally gradually, until his face was once again perfectly neutral, as at the start." (Ebd.)

Ouspensky beschreibt eine Übung in sensitiver Selbsterinnerung, der „zirkulären Empfindung“ wie G.(urdjieff) sie nannte. Ein Mensch liegt mit dem Rücken auf dem Boden. Er versucht alle seine Muskeln zu entspannen und richtet dann seine Aufmerksamkeit darauf, seine Nase zu empfinden. Wenn er beginnt, seine Nase zu empfinden, richtet er seine Aufmerksamkeit darauf, sein Ohr zu empfinden. Wenn das erreicht ist, wendet er seine Aufmerksamkeit dem rechten Fuß zu. Nach dem rechten Fuß auf den linken Fuß; dann auf die linke Hand; dann auf das linke Ohr und wieder zurück zur Nase und so fort." (Ouspensky, 1982a, S. 514f.)

Blake schreibt: „The deliberate sensing and movement of sensation is at first an astonishing thing. As far as we know, no one besides Gurdjieff has drawn direct attention to this as a fundamental practice of voluntary experience. It predates biofeedback by half a century." (Blake, 1998, S. 9.)

Die Bioenergetik kennt ähnliche Übungen. Lowen etwa schlägt ein Experiment vor: „Strecken Sie einen Arm aus und blicken Sie auf Ihre – geöffnete Hand. Lassen Sie den Arm möglichst entspannt und konzentrieren Sie Ihre gesamte Aufmerksamkeit auf die Hand...Es ist sehr gut möglich, dass Sie die Hand auf einmal ganz anders erfahren.“ (Lowen, 1979, S. 49). Aus Sicht der Bioenergetik kann „der Geist...die Aufmerksamkeit eines Menschen nach innen oder außen, auf den Körper oder auf fremde Gegenstände lenken. Man konzentriert seine Aufmerksamkeit auf sich selbst oder auf die Außenwelt. Ein gesunder Mensch kann seine Konzentration mühelos und schnell von einem der beiden Ziele auf das andere verlagern, so dass er sich beinahe gleichzeitig seines körperlichen Ichs und seiner materiellen Umgebung bewusst ist.“ (Lowen, 1979, S. 50).

Interessanterweise betont Lowen hier die Nicht-Gleichzeitigkeit von innerer Empfindung und Außenperzeption³³, während bei Gurdjieff gerade die Gleichzeitigkeit von Empfinden und Erleben den methodischen Kern bildet: „Ich spreche von der Teilung der Aufmerksamkeit, dem Hauptkennzeichen der Selbst-Erinnerung...Wenn ich etwas beobachte, wird meine Aufmerksamkeit auf den beobachteten Gegenstand gerichtet...Wenn ich gleichzeitig versuche, mich meiner selbst zu erinnern, wird meine Aufmerksamkeit sowohl auf den

³³ ähnlich wie das Autogene Training

beobachteten Gegenstand als auch auf mich selbst gerichtet.“ (Gurdjieff, zit. in: Ouspensky, 1982a, S. 172)

Das Ziel der Selbsterinnerung liegt also gerade in der Integration der Empfindung des eigenen Daseins in die Kontexte innerer und äußerer Erfahrung und entspricht so der Emergenz von Wilbers Zentaurenebene, wo „Geist und Körper...beide Erfahrungen eines integrierten Selbst“ (Wilber, 2001d, S. 268) sind. Wilber sieht diese Differenz generell in der Entwicklung integrativer Therapien: „In den sechziger und frühen siebziger Jahren sah es so aus, als zielten die Körpertherapien..auf den Zentauren oder eine personale, postformale Integration von Körper und Geist; seither ist deutlich geworden, dass die meisten von ihnen..mit dem präformalen physischen und emotionalen Körper zu tun haben...mit den prädifferenzierten Aspekten der Schnittstelle zwischen Körper und Geist, nicht mit den transdifferenzierten..“ (Wilber, 2001d, S. 276)

Die Möglichkeit, im Rahmen regelmäßiger Übung die Empfindungsintensität zu steigern und aufrecht zu halten, beschreibt auch Allan Roth, ein Absolvent des „Institute for continous education“ in Sherborne mehr als 50 Jahre nach Ouspensky: „Morning exercise required one to sit as straight as possible, first of all in order to remain awake...Bennett took us through a number of experiments...drawing sensation up to my arm, filling it like a vessel...After a few weeks I was aware of the sensation of my body growing. The circuit of my body was at first discontinous, with pockets of sensation adjacent to null regions. We worked at different exercices for arousing and strengthening sensation, with the aim of forming, as it were, a body within a body...Morning exercise very soon called upon the feeling center's participation. We directed attention into the solar plexus to awaken a feeling of `inner emptiness` - something akin to remorse...These `morning exercises` treated thoughts, feelings and sensations as if they where transportable materials. The longing in our breast could be directed into a limb and allowed to blend with the sensation. The energy of the `head-brain` could be transported into the breast and so on.“ (Roth, 1998, S. 47.)

Ouspensky wiederum schildert die Erfahrung, „dass man den Pulsschlag durch den ganzen Körper fühlt...Dabei fühlt man den Pulsschlag in allen Teilen des Körpers zugleich als einen Schlag.“ (Ouspensky, 1982a, S. 515.) Für John Fuchs, Leiter der Gurdjieff Foundation in Denver, Colorado, ist Selbst-Erinnerung „a force. It is `material` as everything else is material - feelings, emotions, thoughts, even a view, a fragrance or a melody. The act of remembering myself precedes *the state of self-remembering*. The attempt to come to selfremembering has its origin in the inner need to live

on a different plateau." (Fuchs, 1994, S. 35.)³⁴

Selbsterinnerung schafft Momente der Integration von Körper, Fühlen und Denken in ein aus dieser Integration heraus sich formendes, seine Aufmerksamkeit bewusst steuerndes Selbst. Sie gleicht insofern einer kleinen, willentlich provozierten transpersonalen Welle, die ein von der Totalität ihres Daseins abgespaltenes Ich in eine Erfahrung des 'Ich bin' und auf eine funktional andere Ebene des Körper-Geistes transzendiert.

Eine entsprechende Praxis gleicht insofern auch einer immer wieder unternommenen, schwierigen Arbeit. Der Gurdjieff-Schüler C.S. Nott etwa berichtet, „that the inner exercises never became easy. Each day I had to make an effort to start them and an effort to continue them. A fly, or a movement of something, a sound, would distract me and divert my attention...or I would find myself falling asleep, or tensing myself instead of relaxing. More often my attention would be caught up by something or other in the stream of associations - physikal, emotional or mental - which begins at birth and never stops until dead.“ (Nott, 1978, S. 186)

3.4.1.2. Movements

Die als „Movements“ oder „Sacred dances“ bezeichneten rund 200 Kombinationen von Musik und Tanz sind eine eigenständige Kunstform, deren überwiegender Teil von Gurdjieff selbst und aus seiner Zusammenarbeit mit Thomas de Hartmann stammt.

Die Tradition des Tanzes als Medium der Verbindung zum Heiligen ist sehr alt und lässt sich in vielen Kulturkreisen nachweisen. Auch Gurdjieff bezog sich auf die überwiegend zentralasiatische Herkunft der von ihm kreierten Bewegungsschule, auch wenn „kein zeitgenössischer geographischer oder anthropologischer Bericht über diese Region..solche strukturierten Tänze verzeichnet.“ (Moore, 1992, S. 355). Gurdjieffs Tänze sind weder dem klassischen Ballett und auch nicht irgendeiner westlichen Tanzschule, etwa der Eurhythmie oder dem Ausdruckstanz vergleichbar. Jeder Tanz ist von Anfang bis Ende exakt durchkonstruiert. Jede Geste hat ihren Platz, ihre feststehende Dauer und ihr Gewicht. Die Tänze sollen den ansonsten automatischen Rückgriff auf körperliche Gewohnheiten, Reflexe und

³⁴Die Religionswissenschaftlerin Sophia Wellbeloved stellt allerdings fest, dass Jeanne de Salzmann, nach Gurdjieffs Tod die Leiterin der Gurdjieff-Foundation, die innere Praxis veränderte: „In the late 1960s or early 1970s she introduced a new form of passive and receptive work where the pupil received love, through the crown of the head. He experienced himself as being worked upon, rather than actively working on himself..“ (Wellbeloved, 2001)

Symmetrietendenzen unterbrechen. So müssen Arme, Beine und Kopf der Teilnehmer oft voneinander unabhängigen kontrapunktischen Positionen entsprechen, simultan dazu folgen die Tänzer komplexen Positionsmustern und sind aufgefordert, gleichzeitig innere Übungen der Empfindung und des Gefühls zu absolvieren. Die simultane Bewältigung dieser sehr unterschiedlichen Anforderungen erfordert eine besonders mobilisierte Aufmerksamkeit der gleichzeitigen Aktivität von Verstand, Körper und Gefühl.

„Usually the beginner...unaware of the relationship that exists between the state of his body and what he is searching for within himself. The movements are a specific way of studying this relationship. At certain moments, they reveal to him the astonishing resources that his body can bring to the inner search when it is called upon in the right way. At other moments they show him to what degree the body becomes an obstacle through its tension and inertia...What is required is an instantaneous coordination of various complex positions in ever changing patterns. These positions need to be taken very exactly with great suppleness and agility. The demand mobilizes all the student's attention-for at the same time, he must always relate what he is doing to the need for an inner attention, the need for the state of presence which the teaching has begun to awaken in him. He feels the value of this state and realizes how far he is from understanding it and how much there is to learn about it. This is what gives a completely new dimension to what he is trying...This simply shows that the role of the body is not so easily understood. The fact is that the body is unprepared for this search. It needs to be educated.“ (de Dampierre, in: Needleman et.al., 1998, S. 290f.)

Die Movements sind ein Werkzeug der Integration und Harmonisierung von Körper, Fühlen und Denken und tragen den Praktizierenden über die diese drei Bereiche trennende Schwelle in ein anderes Kontinuum des Da-Seins.

J.G. Bennett etwa beschreibt die Erfahrung aus einer solchen dreizentrischen Aktivität: „I know from experience the extraordinary feeling that comes of actually being in a different world when, even for half a minute, one does a movement *rightly*.“ (Bennett, 1992, S. 85.)

Um dem Leser einen lebendigen Eindruck dieser für die Gurdjieff-Schule so zentralen Methode zu vermitteln, liegt dieser Diplomarbeit eine von der „Movements-Foundation“³⁵ erstellte Präsentation auf CD-ROM bei, die eine sehr brauchbare multimediale Einführung in die Geschichte und Methode der Movements bietet.³⁶

³⁵ Die Movements-Foundation entspringt der Initiative des holländischen Pianisten und Movementslehrers Wim van Dullemen, sicherlich einem der besten Kenner der Movements weltweit und ist nicht identisch mit der Gurdjieff Foundation.

³⁶ Einen guten Eindruck vermitteln auch die letzten 10 Minuten von Peter Brooks Film „Begegnungen mit bemerkenswerten Menschen“, die eine Movementsklasse von Jeanne de Salzmann zeigen.

3.4.1.3. Praktische Arbeit

Eine weitere, in den Grudjjeff-Schulen kontinuierlich gepflegte Praxistradition umfasst gleichfalls die Integration innerer Erfahrung und äußerer Bewegung. In der Verrichtung alltäglicher Aufgaben soll der Praktizierende ähnlich wie in den Movements seine Präsenz schulen, entspannt und aufmerksam bleiben und sich seiner selbst erinnern. Jede Tätigkeit kann so durch ein entsprechendes Gewahrsein zu einer Art ritueller Kunst werden, die das Tun verlebendigt.

Bereits in der allegorischen Zeichnung für einen von Alexander de Salzman für Gurdjieffs erstes Institut in Tiflis 1919 gestalteten Prospekt ist das untere Bilddrittel mit den unterschiedlichsten, das Zusammenspiel von Körper, Geist und Gefühl versinnbildlichenden Werkzeugen und Instrumenten gefüllt.



Laut eines Briefs der neuseeländischen Schriftstellerin Katherine Mansfield, die dort an Tuberkulose verstarb „widmet sich das ganze Institut der Handarbeit, alles in Ordnung zu bringen, draußen wie drinnen. Natürlich ist das keine Arbeit um der Arbeit willen. Jeder einzelne Handgriff hat einen Zweck.“ (Brief vom 23.12.1922, Mansfield, 1992, S. 325).

Der Familientherapeut Robin Skynner „spent each weekend, over a period of several years, together with about twenty others, rebuilding an Elizabethan manor house.“ (Skynner, in Needlman et.al., 1998, S. 133). Nachdem diese Gruppe um Maurice Nicoll nach dessen Tod mit der französischen Gurdjieff-Foundation verschmolz, umfassten die Aktivitäten gleichfalls „...work on weekends rebuilding a factory in a country setting where research into craftsmanship could become a vehicle for self study.“ (Ebd.)

Die Gurdjieff-Schülerin A.L. Stavely initiierte ihre Two-Rivers-Farm in Oregon, indem „she planted the idea that we needed a real farm where we could do real work, struggle with real difficulties, instead of tilting at windmills.“ (Viers in: Stavely, 1981, S. xiii). Praktische Arbeit ist die Fortsetzung der in Stille geübten Entspannung und Empfindung in die Welt, in das Miteinander, in die gleichzeitig größte Herausforderung für das ‚Bei-sich-bleiben-können‘. In der Beobachtung der eigenen Affekte und ihrer Entstehung im Kontakt mit der Außenwelt lernt das Selbst, die ihnen innewohnende Ladung zu transzendieren. So wurden die Besucher der Priéure aufgefordert: „Entsinne dich, du bist hierher gekommen, weil du die Notwendigkeit verstanden hast, mit dir selbst zu kämpfen - nur mit dir selbst. Danke also jedem, der dir eine Gelegenheit dazu gibt.“ (Gurdjieff, 1982, S. 307) Die entsprechende Haltung der Außenwelt gegenüber entspricht einem äußeren Sich-Richten: „External considering is always conscious. It is anti-mechanical and so requires conscious effort. Internal considering is always mechanical and so effortless - that is, not conscious, but the work of the machine...External considering is seeing the state of a person and remembering that you were in that state, because in the work everyone passes through the same states...the mere finding in yourself of this state of the other person, without saying anything, will help the other person. External considering is a deep internal act and is based on an increase of consciousness.“ (Nicoll, 1996, S. 1025f.) Eine solche Haltung impliziert ein Miteinander jenseits der üblichen Rechtfertigungs- und Selbstdarstellungsdiskurse, das von einer kollektiven inneren Haltung des bei-sich-bleiben-Wollens in der Begegnung mit dem Anderen getragen wird. Margaret Anderson vermerkt in ihren Notizen den Unterschied solcher Haltungen: „We're occupied with ephemeral emotions. They come to us - we don't bring them on. Think certain thoughts, do gratuitous acts - this brings on emotions consciously - emotional stretching.“ (Anderson, 1991, S. 65) .

Der arbeitende Körper mit seinen Energien, Haltungen und Affekten ist in den Gurdjieff-Schulen das Medium der Transformation. Indem er sein Handeln, sein Fühlen, die Haltungen des Körpers und seine Gewohnheiten kennen bzw. deconditionieren lernt, sich in sie hineinentspannt und hineinempfindet, wird der Körper-Geist existent, gewinnt das Tun eine ganz neue Qualität und Dynamik des harmonischen Zusammenwirkens von Denken, Handeln und Fühlen.

3.4.1.4. Das Enneagramm als holistisches Prozessmodell

...

*Wenn wir also der Dingen würdige Namen
beilegen wollen, so wollen wir, Plato folgend
Gott zwar ewig, die Welt aber dauernd nennen.
Da nun jedes Urteil seiner Natur gemäß das erfasst,
was ihm untersteht, Gott aber ein ewiger
und immer gegenwartsbezogener Zustand zukommt,
so verharret auch sein Wissen, das jede Bewegung
der Zeit überschreitet, in der Einfachheit
seiner Gegenwärtigkeit, und indem es die
unendlichen Räume der Gegenwart und Zukunft umfasst,
betrachtet es alles, als ob es schon geschähe in seiner
einfachen Erkenntnis.*

Boetius, *Trost der Philosophie*, um 500 n. Chr.

Das Enneagramm ist in den letzten Jahrzehnten als Leitbild einer eigenständigen Persönlichkeitstypologischen Schule, die ansonsten mit der Gurdjieff-Tradition nicht zusammenhängt (vgl. Patterson, 1998) recht bekannt geworden. Dort fungiert es als Ausdruck einer „alte(n) Sufi-Lehre, die neun verschiedene Persönlichkeitstypen und ihre Beziehungen beschreibt.“ (Palmer, 2000, S. 24)

In der von Gurdjieff und Ouspensky vermittelten Form ist das Enneagramm jedoch ausschließlich ein Symbol für die Verschränkungen der Dimensionen von Zeit und Ewigkeit, in denen sich jeder Prozess ereignet und stellt gewissermaßen ein Werkzeug zum Verstehen jener beiden „kosmischen Grundgesetze“ dar, von denen weiter oben die Rede war. Es sei „...nirgends zu finden, weder in Büchern, noch in mündlicher Überlieferung...In der Literatur können nur einige Hinweise darauf und teilweise Darstellungen gefunden werden.“ (Gurdjieff, zit. in Ouspensky, 1982a, S. 422).³⁷

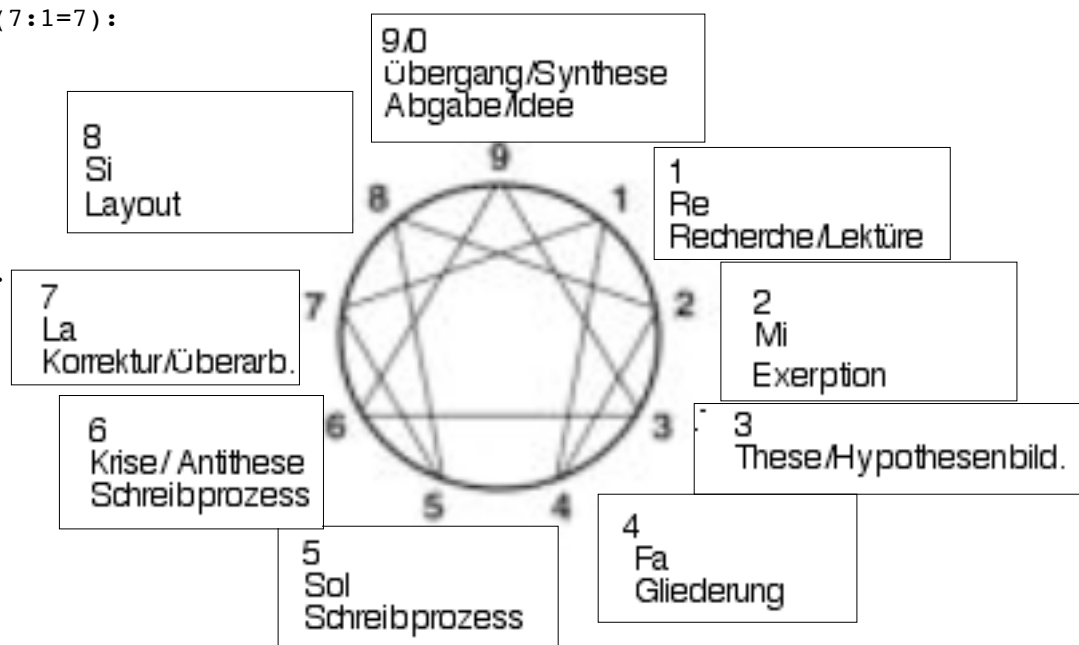
Das Symbol besteht aus einem Kreis, in dem eine Hexade und eine Triade so kombiniert sind, dass der Kreisumfang in neun gleiche Strecken unterteilt wird. So werden drei unterschiedliche Prozessdimensionen dargestellt, deren

³⁷ etwa im Deckblatt von Kirchners *Arithmologia*, (1665, vgl. dazu Webb, 1980, S. 509f.)

Wahrnehmung eine holistische Perspektive benötigt, denn für Gurdjieff kann „das Universum nicht völlig als ein Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen verstanden werden. Es ist auch ein Kunstwerk.“ (Blake, 1993, S. 56f.)

Jeder Prozess, der irgendwo seinen Anfang nimmt, kann als komplexe Ganzheit definiert werden, deren Vollendung von verschiedenen Qualitäten abhängt. So symbolisiert der Kreisumfang mit den Zahlen 1 - 9 den irreversiblen Prozess in der Zeit. Ein Schritt folgt auf den nächsten, und kein Schritt ist wiederholbar. In dieser Dimension verläuft der Prozess wie eine Linie geradeaus. Diese Linie benötigt zu ihrem Fortschreiten keine Intelligenz und keine Kreativität. Ihr Vorhandensein ist durch die Zeit selbst gegeben. Wir werden geboren und sterben und die dazwischenliegende Zeit wird auf jeden Fall verstreichen, indem jeder Moment kommt und nicht wiederkehrt. Die innere Dimension symbolisiert die Qualität eines Prozesses, seinen inneren Zusammenhang. Ohne sie ist keine Vollendung des Prozesses im Sinne der in ihm schlummernden potentiellen Vollendung möglich. Es gehört zu den Wahrheiten des Alltags, dass Dinge oft mit einer bestimmten Zielvorstellung begonnen werden, ihr Beginn bereits sein Ziel in Form einer Absicht in sich trägt, dass sie dann jedoch entweder vorher abbrechen oder in ein ganz anderes Ergebnis münden. Zur Vollendung eines Prozesses im Sinne der ihm eigentlich unterliegenden schöpferischen Intention ist es notwendig, innerhalb des Prozesses Bewusstsein und Intelligenz zu produzieren. Der innere Umlauf der Enneagramms symbolisiert die zyklische Integration von Prozessen, das Bewusstsein, die ihnen innewohnt. Folgt man diesem inneren Zyklus, so erhält man sechs numerische Reihen, die im Dezimalsystem der periodischen Reihe der Brüche $1/7$, $2/7$, $3/7$, $4/7$, $5/7$ und $6/7$ entsprechen, wobei die der Oktave zugrundeliegende Zahl 7 als Symbol für Ganzheit=1 steht ($7:1=7$):

142857
285714
428571
571428
714285
857142.



Das Enneagramm kann mithin als Werkzeug zur Visualisation der kreativen, ganzheitlichen Qualität von Prozessen genutzt werden. Die oben stehende Abbildung versucht, den Prozess der Entstehung einer Diplomarbeit darzustellen:

Der äußere Umlauf folgt einer möglichen äußeren Logik der Ereignisse: Idee, Recherche, Lektüre, Hypothesenbildung usf. Der innere Umlauf macht sichtbar, dass alle Schritte in jedem Schritt enthalten sind. Recherche und Lektüre etwa werden durch Überlegungen zur Gliederung des Stoffes beeinflusst, die abschließende Bearbeitung und Korrektur wird gleichermaßen durch den Schreibprozess und Fragen der entgültigen Gestalt beeinflusst. Mitten in Korrektur und Layout können sich Recherche, Lektüre und Exerption wieder aktualisieren. Im inneren Umlauf aktualisieren sich die inneren Aspekte der Handlung fortwährend ineinander. Je mehr Bewusstsein des Ganzen in den Teilen der Handlung auftaucht, desto vollständiger wird das Ganze sich materialisieren.

In einer dritten Prozessdimension symbolisiert das Dreieck die zugrundeliegende dialektische Dynamik von Konflikt und Balance. Die drei Punkte symbolisieren aber auch kritische Übergänge, wo etwas Zusätzliches, den Prozess stützendes von Außen eintritt, ohne das der Prozess seine Richtung verlöre. In der alltäglichen Erfahrung tauchen ständig Momente auf, wo sich ein Prozess plötzlich entweder zu beschleunigen oder zu verlangsamen scheint, wo das Gefühl entsteht, inmitten der Bewältigung einer Aufgabe plötzlich einen „Schub“ zu erhalten, oder in eine Phase der Zähigkeit einzutreten, in der es eigentlich naheläge, die Sache sein zu lassen. Um den Prozess zu vollenden, sind, Gurdjieffs oktavischem Modell folgend, an solchen Punkten „Schocks“ notwendig, die verstärkend bzw. harmonisierend, etwa in Form einer Idee, einer zusätzlichen Anstrengung oder eines von außen herangezogenen Interesses in den Prozess eintreten. Prozessverstehen hat immer mit Zeitbewusstsein zu tun. Die Kombination von sequentieller und zirkulärer Prozessstruktur, wie sie im Enneagramm symbolisiert wird, schult ein in diesem Sinne beide Aspekte integrierendes, aperspektivisches Bewusstsein des evolutiven Zusammenhangs von Ganzem und Teil, von Moment und Dauer. Je mehr Bewusstsein und Empfindung des Ganzen sich im Teil widerspiegelt, umso vollständiger kann sich das Ganze manifestieren. Im ersten Do, dem Ausgangspunkt des Prozesses ist das zweite Do, die Oktave, bereits potentiell enthalten, der Prozess geht in eine andere Oktave über.³⁸

Schließlich ist das Enneagramm ein Symbol der holarchischen Zeitstruktur. Als Ganzes besteht Zeit im von transrationalen Bewusstsein erfüllten

³⁸ Wilber nutzt das Enneagramm zu seiner Darstellung von Becks und Cowans `Spiral Dynamics`-Modell (Wilber, 2001e, S. 61), ohne jedoch auf die Prozessstruktur des Enneagramms selbst einzugehen.

gegenwärtigen Moment, den das Subjekt für sich als Refugium erobern kann, als Teil verstreicht sie andauernd und besteht so nur aus Vergangenheit und Zukunft in der das Selbst nicht existiert.

4. Gurdjieff und Wilber - Zusammenfassung und Vergleich

In den als Aphorismen bezeichneten Grundsätzen der Gurdjieff-Schule wird folgende Ekenntnismethode formuliert: „Nimm das Verständnis des Orients und das Wissen des Westens - und dann suche.“ (Gurdjieff, 1982, S. 308). Dieser Wunsch einer Versöhnung des Rationalismus westlicher Prägung, wie er letztlich seit Aristoteles das europäische Denken geprägt hat mit den intuitiven Wissenschaften östlicher Prägung hat eine lange Tradition und findet sich u.a. bereits bei Schopenhauer, aber auch im theosophischen Denken oder im Werk Sri Aurobindos und im 20. Jahrhundert im die Ganzheit wiederentdeckenden New Age. Das Denken des deutschen Idealismus war mit Schopenhauer, Schelling, Hegel und Goethe tief geprägt von der Suche nach den verlorengehenden ganzheitlichen Tiefendimensionen des Daseins. Für Schelling etwa war „der cartesianische Dualismus von `res extensa“³⁹ und `res cogitans“⁴⁰ und die damit einhergehende Trennung von menschlichem Subjekt und naturhaftem Objekt nicht akzeptabel“. (Köchy, 1997, S. 91)

Dieses bis ins 20. Jahrhundert überaus wirksame dualistische Paradigma führte laut Wilber mit dem „Aufkommen der Moderne...zum fast völligen Untergang der Großen Kette des Seins“ (Wilber, 1998a, S. 25), die in der Vormoderne ein östliches und westliches Denken, Bewusstsein und Dasein einschließendes transkulturelles Wirklichkeitsparadigma gebildet hatte (vom Vedanta zu Plotin zu Ibn Arabi, zu Hegel usf, vgl. dazu auch Lovejoy, 1985) In Gurdjieff und Wilber begegnen wir zwei Versuchen, jeweils am Eingang und am Ausgang der Moderne, dieses Metaparadigma vor einem das Individuum seinem Selbst entfremdendem abstrahierend-rationalisierendem Denken zu retten, wobei Wilbers Handlungsschwerpunkt dabei theoretisch fundiert ist und Gurdjieffs - auch schriftliches - Handeln vorwiegend pädagogisch-praktisch orientiert war und als Versuch eines Praxisparadigmas für den Westen gelesen werden kann, dessen Fehlen Wilber beklagt, wenn er bemerkt, dass es der Philosophie des Idealismus nicht gelang, „eine echte injunktive Praxis zu entwickeln; es gab keine echten Paradigmen, keine reproduzierbaren Exempel. Genauer gesagt: keinen Yoga, keine kontemplativen Praktiken, kein meditatives Paradigma, keine Experimentalmethodik, nach der die transpersonalen Einsichten der großen Denker im Bewusstsein reproduziert werden konnten. Das große System des Idealismus wurde für Metaphysik gehalten - was leider in gewissem Sinne auch zutrifft.“ (Wilber,

³⁹ der Welt der Dinge

⁴⁰ der Welt des Geistes

2002, S. 590.)

Gurdjieffs Wissenschaft, sein auf Praxis aufbauendes, ausgerichtetes und sich erst durch Praxis=Injunktion erschließendes Wirklichkeitsmodell versucht nun gerade ein solches Paradigma, durch die Konzeption einer inneren Wissenschaft⁴¹, durch die Erschließung und Synthese der vielen ihm bekannten „transformatorischen“ Traditionen des Ostens und deren Übersetzung in eine `Sprache des Westens`. Dabei nutzt er ebenso wie Wilber die Chiffren der zeitgenössischen Wissenschaft.⁴² Während Wilber jedoch seine transrationalen Erkenntnisse innerhalb rationaler Diskurse vermitteln will, diene Gurdjieffs Didaktik von vornherein immer der Überwindung eines einseitigen rationalen Zugangs. Die biographischen Abrisse lassen manche Parallelen erkennen. Beiden stellt sich bereits in ihrer Jugend die „Sinnfrage“, beide erkennen in den Diskursen des Westens einen großen Verlust und beide machen sich auf eine mehr oder weniger einsame Suche nach dem Sinn des Lebens. Beide entwickeln im Laufe dieser Suche, die bei Wilber eher theoretisch und bei Gurdjieff eher praktisch verläuft Entwürfe, in deren Fokus die Überwindung einer rationalistischen, abgeschnittenen Vergegenständlichung der Welt liegt.

Ein bedeutender Unterschied besteht allerdings: Während Wilber als amerikanisches Kind des 20. Jahrhunderts seine Theorie auf dessen ideengeschichtliche und kulturelle Evolutionen aufbauen kann - von der Quantenphysik bis zum New Age - war Gurdjieffs Ansatz noch stark von den Diskursen des 19. Jahrhunderts geprägt, so dass ihn sein Versuch, die Sprache objektiver Wissenschaft (OR-Quadrant) zur Darstellung der Wachstumsprozesse des Bewusstseins (OL-Quadrant) zu nutzen, heute schwer erschließbar erscheinen lässt.

Die Gurdjieff-Bewegung machte zwar in den 20er Jahren eine Zeitlang durchaus Schlagzeilen⁴³, verschwand aber ab Mitte der dreißiger Jahre zunehmend aus dem Blick der Öffentlichkeit. Nach Gurdjieffs Tod entstanden weltweit Zentren und Gruppen, in denen Gurdjieffs Methoden angewendet und seine Schriften gelesen werden. Obwohl dazu keine verlässlichen Zahlen vorliegen, kann davon ausgegangen werden, dass es heute weltweit hunderte von Gruppen-Vereinigungen gibt, die übereinstimmend zu einer großen Passivität in der Außendarstellung neigen. Das völlige Fehlen von Werbung neuer Teilnehmer und von Öffentlichkeit unterscheidet die Gurdjieff-Vereinigungen denn auch von ihren Aneignern, etwa Burtons Fellowship und

⁴¹ das rationalistische Wissenschaftslager würde von Pseudowissenschaft sprechen.

⁴² Etwa die Verwendung der Begriffs „Wasserstoff“ oder ökologischer, evolutiver Anschauungen

⁴³ durch öffentliche Movementsaufführungen, aber nicht zuletzt auch durch den Tod Katharine Mansfields, der in der Presse zu einigen, wahrscheinlich ungerechtfertigten Angriffen auf Gurdjieff führte (die m.E. ungerechtfertigt waren. (Siehe dazu auch Webb, 1980, S. 245ff und Mansfield, 1992).

Ichaszos Arica-Institute. Die starke Betonung der Diskretion beruht mithin auf der Erkenntnis, dass es im Wesen transrationaler Erfahrung liegt, dass sie sich der Ratioanlisierung und Verdinglichung, die den Selbsta Ausdruck des Egos bilden, entzieht. Gurdjieffs oft paradoxes, seine Umgebung schockendes Handeln kann so als Abwehr eines mechanischen Zugriffs der Umwelt auf ihn und seine Methode interpretiert werden, denn das Ego handelt nur scheinbewusst insofern es noch nicht transzendiert wurde.

Wilber erklärt seinen intellektuellen Zugang durch einen erhellenden Vergleich: „In Indien wird unterschieden zwischen einem Pandit und einem Guru. Ein Pandit ist geübt in den spirituellen Disziplinen und aufgrund seiner intellektuellen Begabung auch ein Lehrer des Göttlichen, der...die spirituelle Wahrheit in Worte fasst und verteidigt...Ein Guru geht dagegen direkt und öffentlich auf den Menschen ein...Ich bin ein Pandit und kein Guru, das habe ich von Anfang an deutlich zum Ausdruck gebracht.“ (Wilber, zit. in: Visser, 2002, S. 44).

Gurdjieff hingegen war in diesem Sinne ein Guru, seine Schriften sind symbolische und allegorische Medien einer transpersonalen Hermeneutik, die keinen Anspruch auf rationale Diskursfähigkeit erhebt und die sich - abgesehen von frühen Versuchen - auch gar nicht erst im Austausch mit anderen zeitgenössischen Diskursen bewähren und durchsetzen wollte, sondern ihre Legitimität aus einer transrationalen, für den rationalen Zugang apriorischen Einsicht in die Wirklichkeit der Dinge und einer daraus entstehenden Kunst des Handelns bezieht. Ihr Anspruch ist indess erkenntnistheoretisch und nicht glaubensdogmatisch begründet. Der Suchende selber begründet erst die Gültigkeit der Lehre und des Symbols durch injunktives, Erfahrung schaffendes Handeln. Das mögliche Verstehen entspricht dabei einer möglichen Seinsform, die insofern transrational und integral ist, als sie sich aus einer Denken, Fühlen und Empfinden integrierenden Perspektive äußert. Während Gurdjieffs Denken sich dementsprechend einem rationalisierenden Diskurs nur schwer erschliesst, weil es von vornherein auf eine andere Rezeptionsebene abhebt, will Wilber gerade eindringen in solche Diskurse und von innen transformierend auf sie einwirken.

Während Gurdjieff am Eingang der Moderne noch ausschließlich aus vormodernen östlichen und westlichen Quellen schöpft und im Versuch, diese Traditionen zu modernisieren, eine ganz eigene Sprache und ein originäres, monolithisches Bezugssystem entwickelt, ist Wilbers Denken denn auch entscheidend von der Wissenschaftsentwicklung des 20. Jahrhunderts geprägt und viel leichter zugänglich. Es kann auf Theorie und Sprache einer Soziologie, einer System- und Evolutionstheorie, einer transpersonalen Psychologie zurückgreifen, die Gurdjieff noch gar nicht zur Verfügung stand

dirk.boehm@dirkboehm.de

und die er trotzdem in manchem vorwegnahm. Während beide also von zwei Enden der Moderne, aus ganz unterschiedlichen Kontexten auf sie zu wirken versuchen, transportieren ihre Modelle dieselbe Einsicht: dass alles Seiende durchdrungen ist vom Ursprung seines Seins, das seine innere Natur und seinen ultimatsten Bezugspunkt bildet. Für beide besteht der KOSMOS aus einer Ganzheit, die ihre eigene Natur eingefaltet in sich trägt und deren Bewusstsein sich stufenförmig entfaltet.

Die zweite bedeutende Kongruenz zwischen Gurdjieff und Wilber (und den Spektrumsmodellen vieler östlicher Philosophien) besteht in der Annahme eines Bewusstseinspektrums, dessen Ebenen sich bis zur Realisierung seiner eigenen nichtdualen Natur, die diesen Ebenen gleichzeitig inhärent ist, entfalten können.

	Gurdjieff	Wilber
psychologisch	kosmologische Analogie	
Mensch Nr. 1	Erde	physiosphärisches Bewusstsein
Mensch Nr. 2	Erde	biosphärisches Bew.
Mensch Nr. 3	Erde	noosphärisches Bew.
Mensch Nr. 4	Planeten	zentauresches Bew.
Mensch Nr. 5	Sonne	subtiles Bew.
Mensch Nr. 6	Milchstrasse	kausales Bew.
Mensch Nr. 7	Alle Welten, Absolutes	nichtduales Bew.

Es fällt auf, dass in beiden Modellen ein Übergangsstadium von rationalen zu transrationalen Bewusstseinsstufen existiert, in dem sich eine strukturelle Transformation ereignet und ein Selbst entsteht, das in der Lage ist, eine Distanz zu den Prozessen des ihn umgebenden Organismus und den Impulsen der Aussenwelt einzunehmen und aus einer solchen Distanz zu agieren. Dabei entidentifiziert es sich sowohl von den Funktionsdomänen und verleibt sie sich gleichermaßen ein und umfasst (Wilber würde sagen: transzendiert und inkorporiert) sie. Das zentauresche Bewusstsein (Gurdjieffs Mensch Nr. 4) kann mithin denkend fühlen und empfinden und empfindend denken und fühlen. Ihm erschließt sich die Wirklichkeit viel umfassender als dem rationalen Bewusstsein. Bei Gurdjieff wie bei Wilber muss das Bewusstsein zunächst den Körper, d.h. auch die Totalität seines gegenwärtigen Daseins wiedergewinnen. Wilber bezeichnet diesen Prozess als

„Spirale der Heilung“⁴⁴ .

In der Praxis der Gurdjieff-Schulen und auch im Hinblick auf Gurdjieffs kommunikatives Handeln zeigt sich eine hohe Sensibilität für den fragilen Übergang von rationalem zu zentaurischem Dasein. Ich habe versucht, zu zeigen, wie Gurdjieffs Methode die rationalisierenden und emotionalisierenden Reflexe seiner Umgebung auf die Zumutung eines solchen Übergangs durch Formen paradoxer Intervention zu unterlaufen versucht. Die Praxis der Gurdjieff-Schulen vermeidet, soweit wie möglich die Interpretation solcher Prozesse durch rationalisierende Reflexion. Für ihr eigentliches Anliegen ist, wie Bennett es formuliert, „Selfobservation..not enough. Thinking is totally useless.“ (Bennett, 1979a, S. 118). Sie rechtfertigen sich erst innerhalb einer transrationalen Perspektive. Allerdings ist auch für Gurdjieff ein fähiges Denken eine wichtige Ausgangsbedingung für Transformation. Seine Besucher in der Priéure ließ er wissen: „Wenn Du nicht von Natur aus einen kritischen Verstand besitzt, so ist Dein Aufenthalt hier völlig sinnlos.“ (Aphorismus am Studyhouse, Gurdjieff, 1982, S. 309.) Auch damit nimmt er Wilbers wichtige Unterscheidung in prä- und transrationale Stufen vorweg.

Gurdjieffs Methode einer integralen Gewährseinspraxis in der Meditation, im Tanz und im Alltagshandeln, spiegelt sich, wie ich versucht habe, in Ansätzen zu zeigen, in körpertherapeutischen und integrativen Verfahren, die erst Jahrzehnte nach ihm formuliert werden. Dabei verleiht sie solchen Verfahren in der Rückbindung an eine letztlich holarchische Anthropologie eine übergreifende metaphysische Sinndimension.⁴⁵

Interessanterweise bezieht sich Wilber nur in seinem ersten und letzten Buch am Rande auf Gurdjieff (Vgl. Wilber 1999, S. 61, 211f; Wilber, 2001e, S. 61), ohne jedoch auf die hohe ideengeschichtliche, methodische und motivische Kongruenz mit seinem eigenen Modell einzugehen, was angesichts eines über 2000 Titel umfassenden gurdjieffspezifischen Werkapparats (Vgl. Driscoll, 1985) erstaunen muss. Eine mögliche Erklärung besteht in der hermetischen Abgeschlossenheit des Gurdjieffschen Wirklichkeitsmodells gegen intellektuelle Interpretation. Umso interessanter ist die hohe Übereinstimmung der Kernthesen in Wilbers holarchischem und Gurdjieffs harmonischem Wirklichkeitsparadigma.

⁴⁴ Wilber, 2001d, S. 113

⁴⁵ Diese Nähe von körperbezogener=materialistischer und metaphysischer Perspektive deutet sich ja aus ganz anderer Richtung in der Reichianischen Tradition an. Reichs eigene, noch vollkommen materialistisch ausgerichteten Konzepte vergeistigten den Materiebegriff zusehens (von der Libido zum Orgon), der Reich-Schüler John Pierakos verschmolz später reichianische und metaphysische (indische Chakren-) Konzepte in ein energetisches Therapiekonzept (Core). (Vgl. etwa Petzold, 1977, S. 90ff).

5. Fazit - Aspekte einer integralen Sozialpädagogik

Der Begriff menschlicher Integrität und ihre Gefährdung ist, wie eingangs angedeutet wurde, verschieden gelesen worden, je nachdem, ob es sich dabei um transzendente oder gesellschaftskritische, vertikale oder horizontale Perspektiven handelte.

Die Sozialpädagogik ihrerseits hat analog zu den historischen Veränderungen ebenfalls Paradigmenwechsel erfahren. Stand sie in den späten 60er und 70er Jahren noch im Kontext der oben angesprochenen kritischen Theorie, wollte sie da noch bewusstseinsbildend wirken und Klienten im Kampf gegen die zerstörerischen Verhältnisse solidarisieren und mobilisieren, so kam es in den 80er Jahren zu einer Therapeutisierung der methodischen Diskurse. Wenn diese Entwicklung auch die Tür zwischen therapeutischem und sozialarbeiterischem Handeln ein Stück weit öffnete, so war sie doch für die Entwicklung der Sozialarbeitswissenschaft selbst wenig bedeutend. Um dies zu bemerken genügt ein Blick auf die weitgehende Abwesenheit therapeutischer und selbsterfahrungbezogener Praxis im Lehrplan etwa der ASFH. Von den rund 280 Veranstaltungen im aktuellen Jahresprogramm der größten sozialpädagogischen Fortbildungsstätte Berlins sind weniger als 3% in den Rahmen integraler Methoden einzuordnen.

Seit den 80er Jahren kam es zu einer zunehmenden Verwissenschaftlichung und Rationalisierung sozialarbeiterischer Diskurse, die weitgehend die Paradigmen systemischen und konstruktivistischen Denkens vollzogen. Dabei verschoben sich die Perspektiven sozialarbeiterischen Handelns von Ziel- zu Methoden-, von hermeneutischen zu konstruktivistischen Perspektiven, die heute die Diskurse innerhalb der sozialen Arbeit weitgehend dominieren und verflachten. So „bleiben der Begründungs- und Rechtfertigungszusammenhang der Ziele und Inhalte des beruflichen Handelns weitgehend undiskutiert. Die Frage nach den Mitteln, den Methoden, wird Übergewichtig, ja nicht selten so dominant, dass sie losgelöst von Ziel- und Inhaltsproblemen zum Selbstzweck wird.“ (Geißler/Hege, S. 19).

5.1. Differentialistische Ganzheit

Der Begriff der Postmoderne verweist nach Francois Lyotard unter anderem auf eine erkenntnistheoretische Disposition - auf ein Bewusstsein, das sich in der modernen Gesellschaft mit einer unüberschaubaren und endlosen Vielfalt von Diskursen, Sprachspielen und Bedeutungshorizonten konfrontiert sieht, die nicht aufeinander reduzierbar sind, ohne ihre jeweilige

Eigenheit zu zerstören. Postmodernes Denken ist somit ein Denken radikaler Pluralität, das seine Gültigkeit angesichts möglicher anderer Denk- und Kommunikationsweisen dadurch aufrechterhält, daß es das Andere im Bewusstsein des Selbstbezugs der eigenen Wahrnehmung denkt, als selbstreferentielles System, das immer nur auf dem Umweg über die eigene Reflexion, also nie mit objektiver Gültigkeit denken kann. Das Bewusstsein kann die Wahrheit des Anderen nur im Rahmen des eigenen Bewusstseins erfahren, also ist es sinnlos, objektiv zu erkennen und der Selbstreferenz entfliehen zu wollen.

Sozialtheoretisch charakterisiert die Postmoderne die unendliche Pluralität der Selbstbeschreibungsmöglichkeiten hochgradig differenzierter Gesellschaften oder das Ende der großen Erzählungen Alteuropas, die - philosophisch untermauert - die Entwicklung des Menschen mit jeweils einem Prinzip umschreiben wollten, (vgl. Lyotard, 1979) etwa mit der Hegelschen Verwirklichung des Geistes oder der Emanzipation der Werktätigen. Stattdessen sieht sie einen weiten Horizont möglicher Wahrheiten, die sich in der Begegnung der Subjekte fortwährend konstruieren und dekonstruieren, der sich perspektivisch aus Ambivalenzen und Differenzen bildet und der alle letzten Gründe dekonstruiert außer seiner eigenen universalen Gültigkeit.

Diesem Bewusstsein entspricht ein Wirklichkeitsmodell, das Wirklichkeit, das das Seiende nur in seiner Polykontextualität begreifen kann. Kleve leitet daraus auch für die Sozialarbeit einen differentialistischen Ganzheitsbegriff ab, (vgl. Kleve, 1999, S. 70ff.) der behauptet, dass eine wissenschaftlich reflektierbare Ganzheitlichkeit nur durch Differenz definierbar sei, da der Beobachter der Wirklichkeit immer ein Teil dieser Wirklichkeit sei und das Andere, das er wahrnimmt, immer nur ein Teil jener Wirklichkeit sein könne. „Sozialarbeiterische Ganzheit ist in ihrer reflektierten praktischen Ausrichtung..kein Konzept, das auf Einheit oder Totalität hinausläuft, sondern auf multiperspektivische, multidimensionale, multifunktionale und multireferentielle Beobachtungs- und Handlungspraktiken anspielt. In diesem Sinne vollzieht postmoderne Sozialarbeit zwar ganzheitliche Beobachtungen, aber „keine, die das Ganze als abschließbar erfassbare Einheit verstehen, sondern... Ganzheit als unabschließbare Einheit.“ (Kleve, 1999, S. 72). Damit ist denn auch das Modell einer dialektischen Bewegung des Seienden auf den absoluten Geist hin eine „transzendente Illusion, für die der Preis des Terrors zu entrichten ist“ (Lyotard, zit. in Kleve, 1999, S. 71). Dem einer integralen Sozialpädagogik zugrundeliegenden Ganzheitsbegriff bescheinigt Kleve denn auch, dass er „eher ausblendet, dass Ganzheit...nur paradox zu haben ist, nämlich über die Differenzierung unterschiedlicher, nicht transzendierbarer Perspektiven.“ (Kleve, 1999, S. 66)

Wilber konstatiert den Verlust eben jener nicht paradoxen Ganzheit: „Mit der Verflachung...fielen die interpretationsbedürftige Tiefe und das behutsamer Annäherung bedürftige Innere weg und übrig blieben Oberflächen, die man einfach“ (fortwährend) „sehen konnte und nur noch vermessen und kartographieren musste.“ (Wilber, 2002, S. 505) Das dementsprechende Repräsentations- und Reflexionsparadigma brachte das Subjekt in eine Lage, in der es ratlos einer fremd gewordenen Welt gegenüberstand, getrennt durch „eine unüberbrückbare Kluft, ein(en) Hiatus, ein(en) Riss“ (Wilber, 2002, S. 526).

Das entsprechende tiefe, historisch so überaus berechnete Misstrauen gegen Hierarchien und Teleologien blendet die Differenz von wachstumshierarchischer Wirklichkeit und herrschaftshierarchischer Verfremdung ein: „Das Ethos der..Annerkennung richtet sich grundsätzlich gegen die gesellschaftliche Wirklichkeit, in der Menschen hierarchisch eingeteilt und diese Hierarchien durch Gesetze, Institutionen, Vorstellungen, Positionen u.v.m. verfestigt sind. Diese hierarchische Teilung und Aufteilung ist kein Naturzustand. Insofern bedarf die umfassende Verwirklichung dieses Ethos der Dekonstruktion von Hierarchien und seiner Auswirkungen auf Menschen...“ (Perko, in: Alice, 10/04, S. 11). Dabei wird aber verkannt, dass ein wachstumshierarchisches Modell gerade gegen herrschaftshierarchische Impulse wirkt, da es alle Ebenen und alle Stufen in ihrer Bedeutung für das Ganze wahrnimmt und sie nicht für das Ganze selber hält.

Insofern stellt eine Ausblendung der Tiefe des Seins aus den Diskursen mithin selber einen Aspekt der herrschaftshierarchischen Strukturen und deren Angst vor Verlust dar, die sie dekonstruieren möchte. In diesem Sinne wirkt sie letztlich herrschaftserhaltend.

5.2. Integrale Perspektiven

Dem differentialistischen Paradigma entgegen steht eine integrale Auffassung, deren Fokus auf der Integration psychologischer, psychosomatischer, ökologischer und spiritueller Dimensionen liegt und deren Zielvorstellung in einer Integration von Körper, Seele und Geist, Bewusstsein und Unbewusstsein besteht. Eine solche Position wird für die Sozialarbeit etwa von Lutz von Werder beschrieben. (Vgl. von Werder, 1995, S. 6) Ihr ethisches Konzept beruht auf dem Wunsch, dem in der komplexen Gesellschaft an tiefreichender Fragmentierung und Aufsplitterung seiner selbst leidenden Menschen zu helfen, sich selbst und seine Einheit wieder zu finden, bzw. sich als transzendente Einheit aus Subjekt und Kosmos zu erfahren. Seine Zielorientierung fände ein solches sozialpädagogisches

Handeln in der momentanen und dauernden Selbst-Verwirklichung des Subjekts und seiner damit einhergehenden relativen, sukzessiven Deidentifikation vom Leiden an den Verhältnissen durch die Entwicklung transpersonaler Erfahrungsspielräume. Das Leitmotiv eines solchen integral-evolutiven Menschenbildes könnte demnach auch lauten: „Werde, was Du bist“.

Dabei betont sie gerade die Möglichkeit aller Subjekte, innerhalb ihrer jeweiligen konstitutionellen Grenzen durch die eigene Entwicklung die Entwicklung des Ganzen zu stimulieren. Jede/r Klient/in und jede/r Sozialpädagog/in trägt die gesamte Hierarchie in sich und kann sie prinzipiell verwirklichen.

Ein wesentlicher Beitrag der integralen Theorie für ethische Positionen besteht denn auch in der Einsicht, dass jede Ebene und jeder Quadrant menschlicher Erfahrung seine eigenen für die Entwicklung des Ganzen auf das Ganze hin bedeutsamen Einsichten hat, die nicht nur die jeweilige Ebene offenbaren, sondern ebenso als wesentliche Bestandteile höherer Ebenen dienen, sobald sie transzendiert und inkorporiert wurden. Jede Ebene beeinflusst durch ihre Qualität alle anderen, die Reinheit des Tons bestimmt den Klang der Oktave.

Ein weiterer wichtiger Aspekt liegt in der Verantwortung, die der Einzelne für die Entwicklung des Ganzen trägt. Jede gelungene Transformation, jeder Einbruch göttlicher Gegenwart in die Monotonie des Alltags bildet einen wichtigen Beitrag zur Evolution. Sri Aurobindo etwa forderte in seinen „Briefen an die Schulen“ eine Pädagogik, die dem Rechnung trägt, die jungen Menschen die Möglichkeit vermitteln soll, die unmittelbare Gegenwart absoluten Daseins und absoluter Liebe für sich zu erfahren und so Träger des evolutionären Auftrags zu werden. Das integrale Modell trägt so zum Verständnis transpersonaler und transrationaler Wellen in der individuellen und kollektiven Entwicklung bei und erschließt überdies die Unterscheidung prä- und transrationaler Wellen

Ethisch geboten wäre in diesem Sinne alles, was der Aufwärtsentwicklung, der Transzendierung aller Stufen dient. Dies ist jedoch keine Einladung zu Narzissmus und Regression, wie der Esoterik etwa von der Psychoanalyse vorgeworfen wurde, (vgl. Erdheim, 1997), sondern ganz im Gegenteil: die Überwindung des Egos, seine Aufhebung in Empathie und Mitgefühl, die Transzendierung der Trennung zwischen den Subjekten sind in der integralen Sichtweise natürliche transpersonale Stufenereignisse, die erreichbar, im Alltag manifestierbar und zivilisatorisch wünschenswert sind.⁴⁶ Für

Jantsch ist denn auch „Ethik als integraler Aspekt der Evolution...durch
⁴⁶Hinzuweisen ist allerdings auf die historische Abgrenzungsschwäche spirituell-ganzheitlicher Ideologien gegenüber totalitären Vereinnahmungen, wie etwa des theosophischen Denkens durch den Faschismus. (Vgl. dazu etwa Sünner 1999 und Harrington 2002)

die Dynamik der Selbstorganisation und damit auch durch die Dynamik des schöpferischen Prozesses..direkt erlebbar". (Jantsch, 1984, S. 357).

Die große Herausforderung einer integralen Sozialpädagogik läge denn auch in der Erkenntnis, dass der/die Sozialpädagoge/in durch die eigene Selbst-Verwirklichung die Emergenzfähigkeit seiner/ihrer Umgebung verstärkt. Ebenso beeinflussen die vielfältigen, gesellschaftlichen Bedingungen die Emergenzfähigkeit des Einzelnen. In diesem Sinne kreiert das Bewusstsein das (gesellschaftliche) Sein und vice versa.

Eine solche Haltung ist allerdings politisch, d.h. herrschaftshierarchisch äußerst problematisch. Da gesellschaftliche Strukturen (bei Wilber im UR-Quadranten) zumeist herrschaftshierarchisch und persona- und damit auch schattenorientiert strukturiert sind, tendieren sie zur Vermeidung von Emergenz, dazu, an ihrer diskursiven Wirklichkeit festzuhalten. Das Auftreten von Erstmaligkeit wird eher abgelehnt, die innere Wirklichkeit eher gemieden. Ihr sind gesellschaftliche Zonen (Kunst und Kulturindustrie) zugewiesen, in denen das Individuum sich subjektivierend äußern darf.⁴⁷

Das methodische Ziel einer integralen Sozialpädagogik bestünde denn auch in der Möglichkeit, dem Klienten eine „Transformation des Alltags“ zu vermitteln, nicht zuletzt durch die Verwirklichungsbereitschaft und -fähigkeit des/der Sozialpädagoge/in selbst. Eine Transzendierung des Helfens ist für den Zen-Buddhisten David Brandon „von einer inneren Harmonie geprägt. Es gab nicht mehr den Wunsch, Spielchen zu treiben oder etwas vorzutäuschen...Es schien nicht mehr notwendig, die Grenzen unserer Persönlichkeit zu definieren und zu schützen.“ (Brandon, 1976, S. 19)

Eine integrale Sozialpädagogik würde deshalb schließlich auf integrale Ausbildungsformen hoffen, im Wunsch, die Möglichkeit der Selbsttransformation zu vermitteln. Die notwendigen (etwa juristischen und methodischen) translativen Fachkenntnisse sollten gleichberechtigt mit Methoden und Prozessen der transformativen Selbst-Erfahrung, des ganzheitlichen Wachstums und der Selbst-Integration vermittelt werden, etwa im Rahmen kontinuierlicher, das Studium begleitender Selbsterfahrungskontexte, deren integrative Wirksamkeit ausreichend evaluiert ist.⁴⁸

Inwieweit die Methoden und Praxisformen der Gurdjieff-Schule für

⁴⁷ Joseph Beuys bezog dagegen schon in den 70er Jahren mit seinem „erweiterten Kunstbegriff“ Position

⁴⁸Zur Evaluation transformatorischer Selbstverwirklichung liegen eine grosse Anzahl von Studien der Bewusstseinsforschung vor (siehe dazu Murphy, 1994) Sie stösst jedoch an Grenzen, denn die Qualität der Erfahrung ist nur im intersubjektiven Verstehen objektivierbar.

sozialpädagogisches Handeln fruchtbar sein können, kann hier nicht abschließend beurteilt werden.⁴⁹ Prinzipiell können sie jedoch als eine weitere, auf die Ermöglichung ganzheitlicher Entwicklung hin zielende integrale Pädagogik definiert werden, wie sie etwa auch von Sri Aurobindo formuliert wurde, (vgl. Axer, 1983) und es spricht m. E. grundsätzlich nichts dagegen, sie im Rahmen einer Selbstverwirklichungspraxis des/der Sozialpädagog/in und in der Arbeit mit Klienten anzuwenden und im Team zu praktizieren. Die Gurdjieffsche Praxis ist technisch orientiert und will die Ressourcen des Individuums wecken, sein Dasein intensiv erleben und aus diesem Erleben selbstbestimmt handeln zu können. Sie intendiert auf Alltagstauglichkeit und Eigeninitiative. Sie ist nicht elitär oder dogmatisch orientiert, denn jedes „dreihirnige Wesen“ (Gurdjieff, 1987a, S. 121) ist prinzipiell in der Lage, ihr zu entsprechen und sich auf die Suche zu begeben. Sie ist übertragbar, d.h. es gibt Ausbildungsstrukturen, aus denen Personen hervorgehen, die in der Lage sind, die `Arbeit` zu vermitteln.

Es bleibt unbestritten, dass viele andere integrative Verfahren in einem solchen oder ähnlichen Sinne ebenso mehr oder weniger wirksam sind. Allerdings sind auch sie in der sozialpädagogischen Ausbildung wenig präsent.

Gurdjieffs Beitrag zu einer integralen Sozialpädagogik bestünde so vielleicht zunächst vor allem in einem Einblick in die inneren Dimensionen der zentaurischen Selbstentwicklung. Nach Wilber hält der Verstand, bzw. das assoziierende Bewusstsein an seiner Existenz fest und findet immer gute Gründe, nicht transzendiert, aufgehoben zu werden. Eine Pädagogik, wie die Gurdjieffsche, die auf Transzendenz intendiert, wird deshalb immer mit dem Auftauchen defensiver Rationalisierungen und affektiver Aneignungen rechnen und damit umgehen müssen. Aus dieser Perspektive lassen etwa Gurdjieffs oft provokantes, paradoxierendes und verstörendes Handeln, die Sperrigkeit seiner Schriften und auch die kommunikative Strenge der Praxisformen eine hohe Sensibilität für Tendenzen der Person, Erfahrungen zu rationalisieren, zu entäußern und das Selbst in ihnen gewissermaßen gefangen zu nehmen, erkennen. Gurdjieffs Methode der Selbstbeobachtung und Selbsterinnerung dagegen will letztlich auch eine Öffnung im Alltag schaffen, durch die „der Geist machtvoll hereinströmt und..der Sonne und der Erde und all ihren Bewohnern neuen Glanz verleiht...den Wahn des liebeleeren Ich löst und es in Glanz versinken lässt.“ (Wilber, 2002, S. 603). Indem er sich beobachtet und seiner Selbst erinnerte, wird der/die HelferIn - parallel zu dem, was er/sie tut - handeln, indem er/sie ist. Eine solche gewahrseiende Intervention ist unabhängig von äußeren Bedingungen jederzeit möglich, sie bildet einen prinzipiellen Freiraum innerhalb des Eingebundenseins in

Kommunikationen, Systeme und Prozesse. Sie tendiert zur und intendiert auf die Vollendung von Prozessen und Transzendierung von Systemen und Kommunikationen und sie schafft im besten Falle ein Feld, in dem sich auch dem Klienten Möglichkeiten zur spontanen Selbstbeobachtung und Selbsterinnerung erschließen.

6. Literatur

- ADORNO, T. W., Minima Moralia, Frankfurt, 1997
- ADORNO, T.W., Dialektik der Aufklärung, Frankfurt, 2002
- ANDERSON, M.: The unknowable Gurdjieff, London, UK,
1991
- ASFH (Hrsg.), Alice,
Oktober 1994
- AXER, J.: Integrale Erziehung, Köln,
1983
- BECK, D.E., COWAN, C.C.: Spiral Dynamics, Oxford, UK,
2004
- BENNETT, J.G.: The sevenfold work, Daglingworth, UK,
1979a
- BENNETT, J.G.: A call for a new society, Charles Town, WV,
1979b
- BENNETT, J.G.: Talks on Beelzebub`s Tales, York Beach, ME, USA,
1988
- BENNETT, J.G.: How we do things, 3. Aufl., Charles Town, WV, USA,
1989a
- BENNETT, J.G.: Creative Thinking, 4. Aufl., Claymont Communications,
Charles Town, WV, USA,
1989b
- BENNETT, J.G.: What are we living for?, Santa Fe, NM, USA,
1991a
- BENNETT, J.G u. BENNETT, E.: Idiots in Paris, York Beach, ME, USA,
1991b
- BENNETT, J.G.: The way to be free, York Beach, ME, USA,
1992
- BENNETT, J.G.: Deeper Man, Santa Fe, NM, USA,
1994
- BENNETT, J.G.: Gurdjieff - A very great enigma, York Beach, ME, USA,
1990
- BLAKE, A.G.E.: Das intelligente Enneagramm, Südergellersen,
1993
- BLOFELD, J.: Das Geheime und das Erhabene, München,
1974
- BRANDON, D.: Zen in der Kunst des Helfens, München,
1976
- CAPRA, F.: Wendezeit, 16. Aufl., Bern, München, Wien,
1988
- CHALLENGER, A.T.: Philosophy and Art in Gurdjieff`s Beelzebub, Amsterdam,
2002

- COMBS, A.: The Radiance of Being, St.Paul, Minn., USA,
2002
- DE CHARDIN, T.: Der Mensch im Kosmos, München,
1959
- DE HARTMANN, T. u. O.: Our life with Mr. Gurdjieff, London,
1992
- DEIKMANN, A.J.: Therapie und Erleuchtung, Hamburg,
1986
- DRISCOLL, J.W.: Gurdjieff, an annotated bibliography, New York,
1985
- ELIADE, M. (Hrsg.), The Encyclopaedia of religion, Vol. 6, Macmillian, NY,
1987
- ERDHEIM, M.: Esoterik macht selbstgerecht, in: Psychologie heute,
Juli 1997
- FERGUSON, M.: Die sanfte Verschwörung, Basel,
1982
- FOUCAULT, F.: Wahnsinn und Gesellschaft, Frankfurt/M.,
1996
- FREUD, S.: Gesammelte Werke XI, XIII, XIV, Frankfurt,
1969
- FROMM, E.: Haben und Sein, Stuttgart,
1976
- FUCHS, J.: Forty years after Gurdjieff, Denver, COL., USA
1994
- GADAMER, H.-G. (Hrsg.): Philosophisches Lesebuch 1, Frankfurt/M.,
1965
- GEIBLER, K.A., Hege, M.: Konzepte sozialpädagogischen Handelns, Weinheim
1988
- GOLD, E.J.: Die menschliche biologische Maschine als Apparat der
Transformation, Basel
1989
- GROF, S.: Geburt, Tod und Transzendenz, Hamburg,
1991
- GURDJIEFF, G.I.: Institutsprospekt, 1922, unter [http://www.Gurdjieff-
Bibliography.com](http://www.Gurdjieff-Bibliography.com)
1922
- GURDJIEFF, G.I.: Gurdjieffs Gespräche mit seinen Schülern, Basel
1982
- GURDJIEFF, G.I.: Das Leben ist nur wirklich, wenn „Ich Bin“, Basel,
1987
- GURDJIEFF, G.I.: All und Alles - Beelzebubs Erzählungen für seinen Enkel,
Bnde. 1-3, Basel,
1987a

- GURDJIEFF, G.I.: Begegnungen mit bemerkenswerten Menschen, München
1997
- GURDJIEFF, G.I. The Herald of Coming Good, Edmonds, WA,
1988
- HAASE, R.: Johannes Keplers Weltharmonik, München,
1998
- HABERMAS, J.: Erkenntnis und Interesse, Frankfurt,
1973
- HAMEL, P. T.: Durch Musik zum Selbst, München,
1980
- HARRINGTON, A.: Die Suche nach Ganzheit, Hamburg,
2002
- HEAP, J.: The notes of Jane Heap, 2. Aufl., Aurora, OR, USA,
1994
- HEGEL, G.W.F.: Phänomenologie des Geistes, Frankfurt,
1970
- IFSW (International Federation of Social Workers):
Ethik in der Sozialen Arbeit: Darstellung der Prinzipien
Im Internet unter: <http://www.sozialarbeit.at/ethic.htm>
2002
- JAMES, W.: Die Vielfalt der religiösen Erfahrung, Frankfurt/M.,
1997
- JANTSCH, E.: Die Selbstorganisation des Universums, München,
1984
- KLEVE, H., Postmoderne Sozialarbeit, Aachen
1999
- KÖCHY, K.: Ganzheit und Wissenschaft, Würzburg,
1997
- KOHUT, H.: The analysis of the self, New York, NY,
1971
- LACAN, J.: Seminar II, Weinheim,
1991
- LEFORT, R.: Die Lehrer Gurdjieffs, 2. Aufl. Südergellersen,
1983
- LOVEJOY, A.: Die große Kette der Wesen, Frankfurt/M.,
1985
- LOWEN, A., Bioenergetik, Reinbek,
1979
- LYOTARD, F.: Das postmoderne Wissen, Wien,
1994
- MANSFIELD, K.: Briefe, Frankfurt/M.,
1992
- MARCUSE, H.: Der eindimensionale Mensch, Neuwied,
1970

- MARTIN, B.: Handbuch der spirituellen Wege, Hamburg
1985
- MOORE, J.: Georg Iwanowitsch Gurdjieff, München,
1992
- MURPHY, M.: Der Quantenmensch, Wessobrunn,
1994
- NEEDLEMAN, J. u. BAKER, G. (Hrsg.): Gurdjieff - Essays and Reflections on
the Man and his teaching, New York, NY.,
1998
- NEGRI, M., HARDT, A.: Empire, Frankfurt,
2002
- NEILL, A.S.: Neill, Neill, Birnenstiel, Hamburg,
1982
- NICOLL, M.: Psychological commentaries on the teaching of Gurdjieff and
Ouspensky, York Beach, ME, USA,
1996
- NIEWÖHNER, F. (Hrsg.): Klassiker der Religionsphilosophie, München
1995
- NOTT, C.S.: Further Teachings of Gurdjieff, Trowbridge, UK,
1978
- OHNE ANGABE: Guide & Index to Gurdjieff`s All and Everything, Toronto,
Can.,
1987
- OUSPENSKY, P.D.: Auf der Suche nach dem Wunderbaren, 4. Aufl., Bern,
München, Wien,
1982a
- OUSPENSKY, P.D.: Bewusstsein und Gewissen, Basel,
1982b
- OUSPENSKY, P.D.: The cosmology of man`s possible evolution, China Hill,
East Sussex, UK,
1998
- OUSPENSKY, P.D.: Der vierte Weg, 2. Aufl., Basel,
1991
- PALMER, H.: Das Enneagramm, München,
2000
- PARFITT, W.: Psychosynthese, Braunschweig,
1992
- PATTERSON, W.P.: Taking with the left hand, Fairfax, CAL., USA,
1998
- PATTERSON, W.P.: Struggle of the magicians, Fairfax, CAL., USA,
1996
- PATTERSON, W.P.: The lady rope, Fairfax, CAL., USA,
2001

- PERLS, F.: Gestalttherapie in Aktion, Stuttgart,
1996
- PETERS, F.: Gurdjieff, London,
1977
- PETZOLD, H.: Die neuen Körpertherapien, Paderborn,
1977
- PIAGET, J: Theorien und Methoden der modernen Erziehung, Frankfurt,
1987
- PLATON, Hauptwerke, Stuttgart,
1973
- REICH, W.: Die Funktion des Orgasmus,
ROOB, A.: Das hermetische Museum, Köln,
1996
- ROSZAK, T.: Das unvollendete Tier, Hamburg
1985
- ROTH, Allan: Sherborne - An Experiment in Transformation, Santa Fe, NM, USA
1998
- SCHIMMEL, A.: Mystische Dimensionen des Islam, München,
1992
- SELBY, J.: Was mich stark macht, München,
2003
- SENATSVERWALTUNG FÜR BILDUNG, JUGEND UND SPORT (Hrsg.): Sozialpädagogische
Fortbildung im Jagdschloss Glienecke, Fortbildungsprogramm
2005
- SEXL, R.U.: Was die Welt zusammenhält, Frankfurt/M.,
1984
- SÜNNER, Rüdiger: Schwarze Sonne, 2. Aufl., Freiburg im Breisgau
1999
- VAN DER WAERDEN, B.L.: Die Pythagoreer, Zürich,
1979
- VISSER, F.: Ken Wilber, Denker aus Passion, Petersberg
2002
- VIVEKANANDA: Raja Yoga, Rascher Vlg., Zürich,
1937
- VON WERDER, L.: Ganzheitliche Ansätze in der Sozialarbeit, ASFH, Berlin,
1995
- VOYER, J.P.: Reich: Gebrauchsanweisung, Düsseldorf,
1974
- WALDBERG, M.: Gurdjieff - An approach to his ideas, Penguin Books Ltd.,
London, 1981
- WASHBURN, M.: The Ego and the Dynamic Ground, New York,
1988
- WEBB, J.: The harmonious circle, London, UK,
1980

- WELLBELOVED, S.: Gurdjieff, Astrology and Beelzebub`s Tales, New Paltz, NY
2002
- WELLBELOVED, S.: Changes in G. I. Gurdjieff`s Teaching `The Work`.
A paper presented at the 2001 Conference of the center of new religions in
London. Preliminary version.
Im Internet unter http://www.cesnur.org/2001/london_2001/wellbeloved.htm
2001
- WEISS, A.: Paris war eine Frau, Dortmund,
1997
- WELCH, L.: Orage with Gurdjieff in America, Boston, Mass, USA,
1882
- WELSCH, W. (Hrsg.): Wege aus der Moderne, Berlin,
1994
- WILBER, K.: Wege zum Selbst, München
1991
- WILBER, K.: Mut und Gnade, München,
1996
- WILBER, K.: Naturwissenschaft und Religion, Frankfurt/M.,
1998
- WILBER, K.: The spectrum of consciousness in: Collected Works, Bnd. I,
London, UK.,
1999
- WILBER, K.: Das Atman Projekt, Paderborn
2001a
- WILBER, K.: Das Schöne, Wahre, Gute, Frankfurt/M.,
2001b
- WILBER, K.: Einfach „Das“, Frankfurt
2001c
- WILBER, K.: Integrale Psychologie, Freiamt,
2001d
- WILBER, K.: Ganzheitlich Handeln, Freiamt,
2001e
- WILBER, K.: Eros, Kosmos, Logos, 3. Aufl., Frankfurt,
2002
- WILBER, K., Ecker, B.u. Anthony, D. (Hrsg.), Meister, Gurus,
Menschenfänger, Frankfurt,
1995

Im folgenden eine kleine Auswahl von Links zur Arbeit Gurdjieffs und
Wilbers:

Ken Wilber:

www.shambala.com

(Homepage von Wilbers Hausverlag)

www.integral-institute.com

(Das integrale Institut; Seminarprogramme etc.)

www.coachingcenterberlin.de

(Ausbildung zum integralen Coach in Berlin)

www.ak-kenwilber.org

(Wilber-Arbeitskreis innerhalb der Deutschen Transpersonalen Gesellschaft)

www.elalba.de

(Integrales Coaching in Berlin)

G.I. Gurdjieff:

www.gurdjieff.org

(Die Homepage der Gurdjieff-Foundation. U.a. Online Ausgabe des Gurdjieff International Review; reichhaltiges historisches Material)

www.fouthway.info.de

(U.a. weltweite Datenbank mit Kontakten zu Gruppen und Movementslehrern)

www.lighthouse-editions.com

(Forum für historische und vergleichende Gurdjieff-Forschung)

www.cosmicdance.de

(Seminare der Bennett-Linie in Deutschland)

www.gurdjieff-movements.net

(Movementsseminare in Berlin)

www.gurdjieffdominican.com

(Seminare der Bennett-Tradition in Deutschland und der dominikanischen Republik)

Kontakt:

Dirk Böhm

Pohlstr. 46

10829 Berlin

Tel.: 030-74740730

e-mail: dirk.boehm@dirkboehm.de

dirk.boehm@dirkboehm.de