

polylog

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN



Mit Beiträgen von BETTINA BÄUMER, ARNO BÖHLER, SUSANNE VALERIE GRANZER,
CHRISTOPH HUBATSCHKE, ADAM LOUGHNANE, SANDRA NOETH, GRAHAM PARKES,
WOLFDIETRICH SCHMIED-KOWARZIK, ANJALI SRIRAM,
R. SRIRAM, GEORG STENGER, KAY WALKOWIAK und anderen

SONDERDRUCK

7

ARNO BÖHLER / SUSANNE VALERIE
GRANZER / ADAM LOUGHNANE /
GRAHAM PARKES

*Kunst und Philosophie im Zwischen der
Kulturen.
Ein E-Mail-Gespräch.*

35

GEORG STENGER

Vom Zum-Tanzen-Kommen des Tanzes

53

CHRISTOPH HUBATSCHKE

*Für eine »Grammatik der stotternden Stille«
Interkulturelle politische Kunst zwischen
Immobilität und Bewegungen*

69

SANDRA NOETH

*Den Körper zur Verfügung stellen
Entwürfe eines Kunst-Handelns in Libanon
und Palästina*

89

BETTINA BÄUMER

*»Die flüssige Natur ästhetischer Erfahrung«
Interview*

97

R. SRIRAM

*Yoga als philosophische Praxis oder
von der Kunst zu leben
Interview*

107

ANJALI SRIRAM

*Warum Tanz in der indischen Kultur
eine philosophische Praxis ist
Interview*

115

ANKE GRANESS

*Afrikanische Philosophie und ihre
paradigmatische Bedeutung
In memoriam Heinz Kimmerle (1930–2016)*

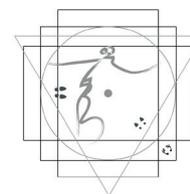
123

WOLFDIETRICH SCHMIED-KOWARZIK

*Thesen zum interkulturellen
Selbstverständnis der Philosophie*

145 *Bücher & Medien*

168 *Impressum*



R. SRIRAM

Yoga als philosophische Praxis oder von der Kunst zu leben

Im Gespräch mit Arno Böhler und Susanne Valerie Granzer in Palangi, Indien

Yoga wird im Westen vor allem mit Körperübungen (āsana) identifiziert. Welche Rolle spielen āsanas traditionell in der Philosophie des Yoga?

SRIRAM: Bei der Entwicklung einer yogischen Lebensform spielen *āsanas* eine wichtige Rolle, weil Yoga den Körper als ein Haus versteht, in dem das Selbst leibt und lebt. Explizit geht die Philosophie des Yoga davon aus, dass *Selbst-Erfahrung* allein in einem lebendigen Körper möglich ist (vgl. Patañjali, *Yoga-Sūtra* 2.20)² – auch wenn das Selbst, um dessen Ent-

hüllung es Yoga geht, nicht in der *Identifikation* mit dem Leib aufgeht.

Nehmen wir z. B. die Grundqualitäten einer yogischen Geisteshaltung – Ruhe, Klarheit und Ungetrübtheit. Diese Haltung drückt sich nicht nur geistig, sie drückt sich auch leiblich aus. So lehrt uns die Erfahrung, dass eine Aufrichtung des Körpers eine wache, ungetrübte Geisteshaltung fördert. Man lernt dabei nicht nur, still zu sitzen, sondern auch die Energien im Körper zu zentrieren. In einem zentrierten Körper ist auch der Geist zentriert, so sieht das die Yoga-Philosophie.

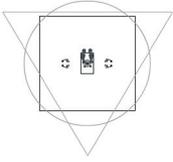
Traditionell findet die Zentrierung des Körpers durch Atemübungen statt, die uns mit der Zeit befähigen sollen, zentrale Zonen

sischen Lehrsprüche des Patañjali mit einem Kommentar von P. Y. Deshpande, 12. Auflage, übersetzt und hrsg. von Bettina Bäumer, O.W. Barth: Bern/München 2007, im Folgenden zitiert als YS.

¹ Transkription eines Filminterviews, das im Rahmen der beiden FWF-Projekte »Artist Philosophers. Philosophy AS Arts-based-Research« (AR 275-G21) und »Generating Bodies« (TRP12-G21) entstanden ist. Beide Forschungsprojekte wurden vom Österreichischen Wissenschaftsfonds gefördert (Leitung Arno Böhler). Die schriftliche Transkription des Filminterviews von Eva-Maria Aigner wurde im Nachhinein noch einmal überarbeitet.

² Siehe: PATAÑJALI: *Die Wurzeln des Yoga. Die klas-*

R. Sriram lehrt Yoga in der Tradition von T. Krishnamacharya und T. K. V. Desikachar auf der Basis der Sāṃkhya-Philosophie.



Wenn die Beschäftigung mit diesen Fragen aber nur um unser *persönliches* Selbst kreist und nicht nach dem Grund von Angst, Gier, Selbsterhaltungswille *überhaupt* fragt, dann läuft Yoga Gefahr, sich im eigenen »kleinen« Ich zu verfangen.

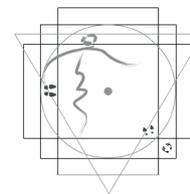
des Körpers zu erreichen – den Darm, den Magen, das Herz oder die Kehle. Bei diesen Übungen, die über Jahrhunderte entwickelt und vielfältig weiterentwickelt worden sind, geht es um weit mehr als das physische Wohlbefinden des Körpers, im Sinne der Linderung von Schmerzen und der Steigerung von Gesundheit und Fitness. Zwar entfalten solche Übungen in der Tat auch Heilwirkung in Bezug auf unser körperliches Wohlbefinden – sie können Verkrampfungen, Verspannungen und Schmerzen lindern und zu einer gesteigerten Körpersensibilität führen. Aber diese äußerlichen Effekte sind in den letzten zwei Jahrzehnten in vielen Yoga-Systemen derart in den Vordergrund getreten, dass Fitness, Gesundheit und Wohlbefinden in den Mittelpunkt yogischer Praktiken gerückt sind. Mit dem *Geist*, aus dem Yoga einst hervorgegangen ist, hat das meines Erachtens kaum mehr etwas zu tun. Ganz im Gegenteil. Ein auf »Wellness« ausgerichtetes Yoga fördert oft den *Narzissmus*. In der griechischen Mythologie begann sich *Narziss* bekanntlich in sein eigenes Spiegelbild zu verlieben und mit ihm zu identifizieren. Für alle, die sich intensiv mit dem Körper beschäftigen, ist diese Narzissmus-Falle besonders groß und daher stellt sie auch für das heutige Yogaverständnis eine besonders große Gefahr dar. Die Yoga-Übenden ahnen kaum, wie weit weg sie eine solche Auslegung von Yoga von dem bringt, was Yoga einst bedeutet hat.

So gehört es zwar seit jeher zur Tradition von Yoga, existenziell bedeutsame Fragen zu stellen wie »Woher kommt der Selbsterhal-

tungstrieb?«, »Woher kommt Gier, woher die Ängste?« Wenn die Beschäftigung mit diesen Fragen aber nur um unser *persönliches* Selbst kreist und nicht nach dem Grund von Angst, Gier, Selbsterhaltungswille *überhaupt* fragt, dann läuft Yoga Gefahr, sich im eigenen »kleinen« Ich zu verfangen. Es ist wichtig, gleich zu Beginn diese Unterscheidung zu machen. Sonst beschäftigt man sich mit der Herkunft der eigenen (persönlichen) Angst und identifiziert sie mit der Quelle von Angst überhaupt. Man beginnt dann einen persönlichen Kampf mit der Angst in sich selbst zu führen, der in der Regel nicht gut ausgehen wird. Denn sobald ein solcher Kampf ausgetragen wird, beginnt auch die Überbeschäftigung und Überidentifikation mit sich selbst. Narziss lässt grüßen!

Die Philosophie des Yoga würde die Figur von Narziss vermutlich mit dem Konzept von asmitā, der falschen Selbstzentrierung, in Zusammenhang bringen?

SRIRAM: Die Philosophie des Yoga impliziert das Konzept von *kleśa*. *Kleśa* ist das, was uns fesselt und von dem wir uns befreien wollen. Die »Mutter«, also der Ursprung aller *kleśas* ist *avidyā* (Unwissenheit, Ignoranz), weil sie dazu führt, Dinge anders zu sehen, als sie sind. Das zweite *kleśa*, das *Patañjali* im *Yoga-Sūtra* aufzählt, ist *asmitā*: Die Verwechslung zwischen dem Selbst und dem »ich«. Ich habe diese Verwechslung soeben als Narzissmus-Falle bezeichnet. Sie taucht in allen Bereichen des Lebens auf, auch bei Yoga-Übenden und kann zum Scheitern der yogischen Praxis führen.



Ja, auch Yogis scheitern! Nicht erst heute, sondern seit eh und je scheitern sie an eben dieser Narzissmus-Falle. Die Legenden und Mythen Indiens wimmeln von Beispielen dieses Scheiterns, was eindringlich bezeugt, dass es keine einfache Lösung des *Asmitā-Problems* gibt. Wenn man beispielsweise einen bäuerlichen Menschen nimmt, der versucht, irgendwie mit sich und seiner Umgebung und seinem Dasein klarzukommen – nicht zu eingebildet, halbwegs demütig, halbwegs glücklich –, dann läuft dieser Mensch unter Umständen viel weniger stark Gefahr, dem Narzissmus zu verfallen, als jemand, der über seinen Körper und seine Verhältnisse reflektiert oder sich sogar in Versenkung übt. Denn die *Asmitā-Falle* wird paradoxerweise gerade dort größer, subtiler und gefährlicher, wo wir uns mit ihrer Überwindung beschäftigen.

Indem wir in den Krieg mit uns selbst und anderen ziehen, vergrößern wir also die Gefahr der falschen Selbstzentrierung (asmitā). Die Philosophie des Yoga schlägt daher vor, Gewaltlosigkeit (ahimsā) zu praktizieren. Sie reduziert die Gefahr der Selbstzentrierung, indem sie den Frieden zwischen uns und in uns selbst befördert.

SRIRAM: Das Wort *śānti* bedeutet im Sanskrit Frieden. In der yogischen Praxis gibt es drei Ebenen, auf denen Frieden geschlossen werden muss, wenn wir wirklich nachhaltig Frieden erlangen möchten:

Die erste Ebene ist der friedliche Umgang mit unserer Umgebung: Frieden mit den Menschen, Tieren, Pflanzen und der Natur um uns herum.

Der zweite Friede, den wir schließen müssen, ist der Friede mit unseren eigenen Ängsten und Abhängigkeiten, mit unserer Gier, unseren Ambitionen.

Drittens bedarf es aber noch eines Friedens auf einer ganz anderen, philosophisch-existentialen Ebene. Denn Menschen, die mit sich und ihrer Umgebung in Frieden leben, fehlt noch jene Form von Frieden, in der sie ein klares Wissen über das »Warum« und »Woher« unserer gemeinsam geteilten Existenz erlangen. Hier tauchen die alten existentiell bedeutsamen Fragen auf wie »Warum bin ich geboren?«, »Woher bin ich gekommen, wohin gehe ich?«, »Was ist mein Platz in diesem Kosmos?« Es sind die »naiven« Seinsfragen, die einen Menschen auch dann noch beunruhigen, wenn er mit sich und seiner Umgebung mehr oder weniger im Reinen ist. Die indische Philosophie schämt sich nicht, diese »einfachen« Fragen zu stellen und die Beschäftigung mit ihnen als konstitutiven Bestandteil ihrer philosophischen Praxis zu verstehen. Wer *śānti* praktiziert, muss auf drei Ebenen Frieden schließen: Frieden mit sich selbst, mit den Lebewesen um uns herum und mit dem »Seyn-selbst«.

Die Philosophie des Yogas empfiehlt vor allem Meditationspraktiken, um diese (friedfertige) Seinsverfassung in uns zu wecken.

SRIRAM: Die drei letzten Glieder des achtgliedrigen Yogaweges – *dhāraṇā*, *dhyāna*, *saṁādhi* – handeln von der Meditation. Das *Yoga-Sūtra* von *Patañjali* bezeichnet das einheitliche Gefüge dieser drei Meditationstechniken mit dem Sammelnamen *saṁyama* (Sammlung).

Die indische Philosophie schämt sich nicht, diese »einfachen« Fragen zu stellen und die Beschäftigung mit ihnen als konstitutiven Bestandteil ihrer philosophischen Praxis zu verstehen.



Yoga empfiehlt uns konkrete Übungstechniken, die es uns erlauben sollen, die Einsichten der Sāṃkhya-Philosophie »am eigenen Leib« erfahrbar zu machen.

Wer *Samyama* übt, empfängt, wie das fünfte *sūtra* im dritten Kapitel sagt (vgl. YS 3.5), ein umfassendes Wissen (*prajñā*) über unsere eigene Stellung im Kosmos.

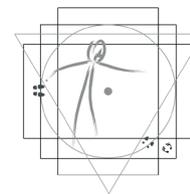
Das System von Yoga setzt demnach genau da an, wo die *Sāṃkhya-Philosophie* aufhört. Es empfiehlt uns konkrete Übungstechniken, die es uns erlauben sollen, die Einsichten der *Sāṃkhya-Philosophie* »am eigenen Leib« erfahrbar zu machen. Denn während sich die *Sāṃkhya-Philosophie* spekulativ mit philosophischen Fragestellungen beschäftigt wie »Worin besteht die Ordnungsstruktur des Kosmos?«, oder, »Wie ist die Beziehung zwischen dem Kosmos und dem Einzelmenschen zu denken?«, geht es im *Yoga-System* darum, konkrete Praktiken zu entwickeln, die uns lebensweltlich in eine Entsprechung zu diesen Lehren bringen. So geht die *Philosophie* von *Sāṃkhya* z. B. davon aus, dass die üblichen Methoden, Leid durch Einnahme von Medikamenten, Weckung starker Glücksgefühle oder die Befriedigung unserer Begierden zu reduzieren, nicht nachhaltig sind. Vielmehr wird angenommen, dass nur die Klärung der philosophischen Frage, wie wir jeweils selbst zum Ganzen der Welt stehen, eine nachhaltige Reduktion von Leid bewirken kann. Das ist die Kernaussage der *Sāṃkhya-Philosophie*. Yoga stellt den Versuch dar, diese Philosophie lebensweltlich zu praktizieren, indem Techniken entwickelt werden, die einer solchen philosophischen Lebensform förderlich sind. Yoga ergänzt also das spekulative System der *Sāṃkhya-Philosophie* um eine lebensweltliche Perspektive, in der die drei oben genannten Meditationspraktiken

– *dhāraṇā*, *dhyāna*, *samādhi* –, kraft deren wir uns sammeln und zentrieren (*samya*), eine alles entscheidende Rolle spielen. Die fünf anderen, äußeren Glieder des achtgliedrigen *Yogaweges* – *yama*, *niyama*, *āsana*, *prāṇāyāma*, und *pratyāhāra* –, sind zwar nicht weniger wichtig, aber sie haben einen vorbereitenden Charakter und dienen letztlich dazu, *samya*, die Fähigkeit zur Sammlung, in uns auszubilden.

Es ist mir ein großes Anliegen, die heute geläufig gewordene Verbindung von Yoga mit Fitness, Spa, Gesundheit, Shaping, Wohlfühlen zu brechen, um Yoga wieder dort zu verankern, wo es hingehört: In die systematische Nähe zur *Sāṃkhya-Philosophie*, aus der Yoga historisch entstanden und hervorgegangen ist. Dann wird Yoga wirklich spannend.

Sie möchten Yoga also seine philosophischen Wurzeln und Verankerung zurückgeben?

SRIRAM: Philosophie ist ja nichts Abstraktes, von unserem Lebensalltag völlig Losgelöstes. Man denkt in der Philosophie über Fragen nach, die uns auch im Alltag umtreiben, selbst dann, wenn wir uns keine Zeit für sie nehmen. Zudem hat das Nachdenken über philosophische Fragen auch ganz direkte, ganz praktische Auswirkungen auf unsere Lebenswelt. Wenn ich weiß, wo mein Platz im Kosmos ist, stattet mich dieses umfassende philosophische Wissen (*prajñā*) auch mit einem Wissen aus, wie ich meinen Alltag gestalten, wie ich ihn mit größerer Selbstachtung, Aufmerksamkeit und Intensität bewältigen und die Ängste vor dem Tod oder vor Konfrontationen reduzieren kann.



Ich finde in diesem Zusammenhang das europäische Wort »Kunst« besonders interessant; ebenso wie das englische Wort »art«. Im *Yoga-Sūtra* von *Patañjali* gibt es ein Übungsfeld, das *niyama* heißt. Zu *niyama* gehört *śauca*, die Reinheit/Reinigung. Dabei dürfen Sie nicht bloß an das Waschen des Körpers denken. Reinigung könnte z. B. Folgendes sein: Ich sitze zunächst schlampig herum und besinne mich dann, *artifizuell* eine passende, aufrechte Körperhaltung einzunehmen. Ein solcher Akt der »Reinigung« meiner Körperhaltung heißt *śauca*. Wenn *śauca* stattfindet, distanzieren wir uns von uns selbst und unseren eingewohnten Beziehungen zu anderen Menschen. Wenn ich diesen Vorgang auf die Kunst, etwa auf die Bühne übertrage, dann heißt das, dass man bei einer künstlerischen Aufführung einen Reinigungsprozess durchmacht, indem man sich von sich selbst distanziert. Eine darstellende Künstler_in auf der Bühne identifiziert sich nicht mehr mit ihrem eigenen, persönlichen Ich, sondern mit dem, was er oder sie spielt. Dieser Abstraktionsprozess impliziert ein reinigendes Moment, das für die Idee von Kunst im Kontext der indischen Kultur entscheidend ist. Natürlich geht es im *Yoga* bei der Umsetzung von *śauca* nicht darum, dass wir ein im öffentlichen Raum präsentierbares Kunstwerk hervorbringen. *Śauca* ist aber sehr wohl ein Aspekt yogischer Praktiken, insofern das eigene »Selbst« der alleinige Zuschauer dieser »Kunstform« ist.

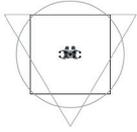
Abstraktion ist in den darstellenden Künsten, so wie im Yoga, demnach kein abstraktes Prinzip, sondern

ein Reinigungsprozess, der am eigenen Leib vollzogen werden muss, indem man sich von der eigenen »ersten Natur« löst, mit der wir uns gewöhnlich identifizieren, um eine andere, »zweite Natur« anzunehmen, die durch künstlerische Praktiken bzw. Yogapraktiken generiert wird?

SRIRAM: Kunst ist immer schon Kunst der Abstraktion. Zum Beispiel schmückt jemand in einem Ritual einen Altar. Die Schritte, die Art und Weise, die Gestik und die Haltung, mit der man in diesem Fall die Dinge berührt, hat etwas *Künstliches*, da man sich in einem Ritus nicht mehr mit dem persönlichen Ich identifiziert – oder mit der »ersten Natur«, wie Sie es formulierten –, sondern das eigene Tun im Lichte einer anderen, neuen Geisteshaltung vollzieht. Es ist, *als ob* gleichsam ein anderer Geist in einen eindringen und zum Subjekt des »eigenen« Handelns würde. Die reinigende Kraft eines Ritus liegt auch in diesem Fall in seinem *artifizuellen* Charakter. Ich glaube, in den Künsten – nicht nur im Schauspiel, sondern auch in der Malerei etc. – findet diese Art der Reinigung von dem persönlichen Selbst statt, die eine wichtige Gemeinsamkeit von Yoga und Kunst darstellt.

Es gibt in Europa, Indien oder Japan eine Vielzahl von Kunstformen, bei denen es üblich war, und auch heute noch ist, Schminke zu tragen. Betrachten wir den Vorgang des Schminkens, dann impliziert er offenkundig eine Beschäftigung mit dem eigenen Gesicht. Ursprünglich ging es dabei aber keineswegs darum, dieses Gesicht bloß zu schmücken oder schöner erscheinen zu lassen. Der tiefere Grund lag vielmehr darin, eine andere *persona*

Ich glaube, in den Künsten – nicht nur im Schauspiel, sondern auch in der Malerei etc. – findet diese Art der Reinigung von dem persönlichen Selbst statt, die eine wichtige Gemeinsamkeit von Yoga und Kunst darstellt.



Sind die Künstler_innen in ihrer Darstellung präsent und durchlässig, dann können sensible, wache Zuschauer_innen aus ihrer Selbstidentifikation mit sich selbst herausgelöst werden.

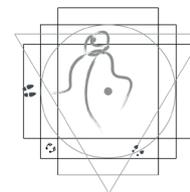
(Maske) von sich selbst hervortreten zu lassen, indem man durch das Schminken jemand *anderer* wurde. Wenn man heute vor dem Spiegel steht und sich kämmt, ist man hingegen vor allem mit sich selbst beschäftigt – mit dem eigenen Aussehen und der eigenen Person. Es geht nicht mehr darum, die Kunst der Abstraktion von sich selbst zu üben, um etwas anderes – ein anderer, oder eine andere –, zu werden, vielmehr sind wir auch in diesem Fall in die Narzissmusfalle getappt. Immer wieder taucht das Problem von »Selbst« und »ich« sowie die Verwechslung der beiden, *asmitā*, auf. Auch hier beim Schminken.

Die tiefe Verwandtschaft von Philosophie und Kunst im Kontext der indischen Kultur ist ein Thema, mit dem sich gleich mehrere Texte in diesem Sammelband beschäftigen.

SRIRAM: Bei der Verbindung von Yoga und Kunst ist interessant, dass *Sāṃkhyakārikā*, das Hauptwerk der *Sāṃkhya-Philosophie*, sehr viele Beispiele aus dem Bereich der Kunst enthält. Besonders zentral wird das Verhältnis zwischen den betrachtenden Zuschauer_innen und den betrachteten Künstler_innen behandelt, weil es Analogien zum Verhältnis zwischen »Selbst« und »ich« aufweist und damit zu einem zentralen Problem der *Sāṃkhya-Philosophie*, auf der das System von Yoga aufbaut. Den Künsten wird in dieser Schrift das Potenzial zugesprochen, *den Raum*, den Künstler_innen und Zuschauer_innen miteinander teilen, für Augenblicke so enthüllen zu können, dass darin alles gesehen werden kann, was es zu sehen gilt. Sind die Künstler_innen in ih-

rer Darstellung präsent und durchlässig, dann können sensible, wache Zuschauer_innen aus ihrer Selbstidentifikation mit sich selbst herausgelöst werden. Ein kostbarer Moment, der beide in die Freiheit führt, gegenwärtig da zu sein und nichts anderes mehr zu suchen, als das, was sich gegenwärtig ereignet. In diesem Moment sind beide, die Betrachtenden und die Betrachteten, ganz da, wir könnten sagen, ganz »seiend«. Eine Daseinsverfassung, die auch für das Zwiegespräch zwischen dem »Selbst« und dem »ich«, also philosophisch, von großer Bedeutung ist.

Das wird besonders deutlich an *Śivas Tanz*. *Śivas Tanz* ist ein Epitome des Kosmos. Im *Śivapurāṇa* heißt es, dass *Patañjali*, dem Verfasser des *Yoga-Sūtra*, die Gunst erwiesen wurde, den Kosmos für einen Augenblick in einem kleinen Bild sehen und erkennen zu dürfen. Dieses Glück wurde ihm beim Betrachten von *Śivas Tanz* zuteil, in einem Moment also, der sich zwischen dem Betrachtenden und dem Betrachteten im Zuge einer Tanzaufführung auftat. In dieser Erzählung berühren sich Kunst und Philosophie aufs Innigste. *Śivas Tanz*, der den gesamten Kosmos in einer kleinen Form auf einen Nenner bringt, lässt das Fragen des Philosophen »Worin besteht die kosmische Ordnung?«, »Wie stehe ich selbst zu ihr?« in einer großen *Ānanda-Erfahrung* zur Ruhe kommen. *Ānanda* heißt Wonne/Glückseligkeit. Die Zusammenkunft von Kunst und Philosophie führt im *Śivapurāṇa* also zu jener *intensiven Seinserfahrung*, die auf der kosmisch-existentialen Ebene der Lebewesen für Frieden sorgt. Das heißt nun aber nicht, dass



Philosophie in einem »inneren Erlebnis« aufgehen würde. *Prajñā* ist mehr als ein Bewusstseinsflash im Inneren eines Subjekts, weil das Gefühl von *ānanda* ein *ek*-statisches Moment in sich birgt. *Ek-stasis* heißt wörtlich Hin-aus-stehen, Außer-sich-sein – draußen in der Welt bei den Anderen sein. Die »Innere« Erfahrung von *ānanda* korrespondiert demnach mit der *ek*-statischen Erkenntnis der äußeren Welt. Der Mythologie nach hat *Patañjali* diese außerordentliche Erfahrung in *Chidambaram* heimgesucht.

In der zeitgenössischen Kunst in Europa spielt »die Kraft des Bruchs« mit traditionell überlieferten Formen der Kunst, gesellschaftlich überlieferten Rollenvorstellungen und überlieferten Bildern des Denkens eine entscheidende Bedeutung. Spielt das Brechen von Traditionen in Ihrer Yoga-Praxis eine Rolle?

SRIRAM: Das ist eine Frage, die vor allem die politische und soziale Dimension von Kunst und Yoga adressiert. Dieses Problem stellt sich in Indien anders als in Europa. Einerseits sind die Künste traditionell sehr text- und gesetzestreu, andererseits gewähren sie viel Freiraum für Improvisation. Es gibt Regeln, zum Beispiel die Tanzschritte im Tanz oder die Melodieabfolgen (*rāga*) in der Musik, die festgelegt sind. Sie gilt es einzuhalten, da sonst die dem Regelsystem innewohnende Harmonie verloren gehen würde. Aber auf den Bühnen Indiens wird *traditionell* auch viel improvisiert, weil es zur *Tradition* der Künste in Indien gehört, nicht nur Gesetze zu befolgen, sondern innerhalb ihres festgesetzten Rahmens auch zu improvisieren. Ich würde

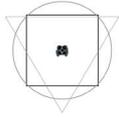
schätzen, dass ein Sänger bzw. eine Sängerin auf einer Bühne vielleicht dreißig Prozent festgeschriebenen Regeln folgt, siebzig Prozent der Aufführung hingegen improvisiert sind.

Das Gleiche gilt für die Erzählkunst. Und zwar nicht nur für die Mythologie, sondern auch für andere Formen der Narration. Gehört es doch *per se* zur *Tradition* indischer Erzählkunst, eine Geschichte nicht einfach nur »richtig« wiederzugeben, sondern weiterzudichten, während man sie erzählt. Man ist aufgefordert, sie phantasievoll weiterzutreiben, um sie lebendig zu erhalten, indem man sie immer wieder neu erzählt.

Wir sehen daran, dass sich die Frage der Freiheit in der indischen Kunst ganz anders stellt als im europäischen Kontext. Es scheint mir daher falsch, wenn moderne indische Künstler_innen den identen Weg beschreiten würden, den Europa für sich gesucht und gefunden hat, indem es, vor allem nach den Erfahrungen der beiden Weltkriege, begonnen hatte, seine Traditionen zu dekonstruieren. Ich glaube vielmehr, dass eine indische Künstler_in aus den Machtdispositiven, von denen sie selbst kulturell bestimmt wird, anders ausbrechen muss als eine Künstler_in, die den Machtdispositiven Europas oder der USA ausgesetzt ist.

Ich bin in erster Linie zwar kein Künstler, aber auch als Yogaübender und Yogalehrender stehe ich vor ähnlichen Herausforderungen, wenn ich mich auf die Tradition des Yoga beziehe. *Patañjalis Yoga-Sūtra* muss ich ja auch so lesen lernen, dass sein Text Antworten

Ich glaube vielmehr, dass eine indische Künstler_in aus den Machtdispositiven, von denen sie selbst kulturell bestimmt wird, anders ausbrechen muss als eine Künstler_in, die den Machtdispositiven Europas oder der USA ausgesetzt ist.



Wie bei jeder künstlerischen Darbietung wird in Indien also auch von der Philosophie die eigenständige Weiterschreibung eines Sutra gefordert, weil angenommen wird, dass ein Sutra erst durch die Choreographie des reflektierenden Denkens seine »Vollständigkeit« erlangt.

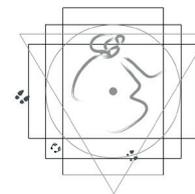
auf Probleme gibt, denen wir *heute*, im Unterschied zu damals, ausgesetzt sind. Dieser Anspruch fordert auch mich heraus, mit der Tradition gleichsam zu brechen. Die Texte, auf die ich mich in meiner Lehre beziehe, bilden aber eine bestimmte Konstante. Ich möchte mich an sie halten, indem ich den Versuch unternehme, ihnen in meiner Lesart von Yoga möglichst gerecht zu werden. Aber auch hier gilt, die *Interpretation* der Texte, Sätze und Worte impliziert immer schon die Möglichkeit der Improvisation und phantasievollen Veränderung tradierter Lesarten. Immer, wenn wir es mit den Überlieferungen einer bestimmten Tradition zu tun haben, sei es auf dem Gebiet der Künste oder der Philosophie, geht es nicht nur darum, kulturelle Praktiken zu konservieren, sondern lebendig zu halten, in dem wir sie immer wieder neu und anders weitererzählen und weitergeben.

An dieser Stelle gibt es eine sehr interessante Verbindung zur vorherigen Frage, in der wir das Verhältnis von Regel und Improvisation in den indischen Künsten erörtert haben. Die Textform des *sūtra*, viele philosophische Abhandlungen sind in dieser Textform geschrieben, ist eine ganz eigenständige Form der *Dichtung*. Ihr besonderes Merkmal besteht darin, dass ein *sūtra* grammatikalisch ein unvollständiger Satz ist. Das heißt, es finden stets nur jene Worte in einem Aphorismus Platz, die unabdingbar sind. Es fehlt immer etwas – eine Präposition, ein Artikel, vielleicht sogar ein Verb, zum Teil fehlen auch Endungen usw. Und zwar nicht, weil sie im Zuge der Überlieferung verloren gegangen

sind, sondern weil sie per se von den Lesern und Leserinnen durch Erfahrung und Reflexion ergänzt werden müssen, um verständlich und »vollständig« zu werden. Das heißt aber auch, dass jede und jeder eingeladen ist, *selbst* an der Vervollständigung eines *sūtra* zu arbeiten. Wie bei jeder künstlerischen Darbietung wird in Indien also auch von der Philosophie die eigenständige Weiterschreibung eines *sūtra* gefordert, weil angenommen wird, dass ein *sūtra* erst durch die Choreographie des reflektierenden Denkens seine »Vollständigkeit« erlangt. Die vielen *Vyākhyānas*, d. h. die vielen erläuternden Kommentare, die über die Zeit auf diese Weise durch eine interpretierende, immer wieder neu schöpfende Weise des Lesens entstanden sind, stellen eine permanente Vervollständigung der konstitutiv offenen *Sūtra-Form* dar. Daher haben wir in Indien viele verschiedene Interpretationen von einem als ursprünglich angenommenen Satz.

Denken als Akt der Supplementierung offener Verweisungsstrukturen, der konstitutiv eine bestimmte Vieldeutigkeit, Unbestimmtheit, kurz eine polyloge Struktur eignet?

SRIRAM: Interessanterweise sprechen wir hier in Indien nicht nur von den Künsten, sondern auch von der Philosophie im Plural. Es gibt mehrere *darśanas*, mehrere Philosophien. Der Sanskritterminus *darśana* korrespondiert vielleicht am besten mit dem westlichen Begriff von Philosophie. Wörtlich bedeutet *darśana* Sicht. Sechs *darśanas* anerkennen die Autorität der vedischen Schriften, andere, zum Beispiel *Buddhismus*, *Jainismus* oder *Cār-*



vāka (indischer Materialismus), brechen mit der vedischen Tradition und versuchen sie zu widerlegen. Sämtliche *darśanas* haben jedoch eines gemeinsam, sie beruhen alle auf einem in *Sūtren-Form* verfassten Grundtext. Das heißt, alle haben in diesem Sinn für ihre Weltanschauung Grundgedanken und -konzepte, die in *unvollständigen Sätzen* formuliert sind. Insofern gehört es zur Tradition indischer Philosophien, dass jede Zeit, jede Epoche, jedes Zeitalter und jede Kultur immer wieder aufs Neue dazu aufgefordert ist, ihre eigene Tradition zu vervollständigen, indem sie immer wieder neu erzählt wird.

Ein Beispiel. Unsere Welt hat sich gegenüber der Zeit und Kultur, in der viele philosophische Schriften in Indien verfasst wurden, völlig verändert. Unsere Weise zu kommunizieren, die globalen Verflechtungen aller Kulturen untereinander und vieles mehr sind heute so anders als vor hundertern oder gar tausenden Jahren. Das muss berücksichtigt werden, wenn wir Yoga praktizieren. Zum Beispiel heißt es in alten Yogaschriften, die von *āsanas* handeln, immer wieder, dass man in eine Körperstellung gehen und sie dann neunzig Minuten lang halten soll. Solche Schriften waren oft an Übende adressiert, die als Asketen in einer Höhle lebten, fernab von aller Zivilisation. Heute üben die Leute aber in New York, Frankfurt, Wien oder Mumbai eine Form von Yoga, die mit der Figur der alten Asketen nichts mehr gemein hat. Sie leben größtenteils in völliger Übereinstimmung mit der heutigen Konsumgesellschaft in einer urbanen Lebenswelt. Es macht überhaupt keinen

Sinn für diese Menschen, alte Yoga-Praktiken unverändert zu übernehmen, da die Wirkung der Übungen nicht die gleiche sein wird, wie die Wirkung, die in den Schriften beschrieben ist.

Ich selbst übe traditionelles Yoga in dem Sinn, dass es mir um Versenkung und Selbststudium geht. Es gibt aber auch Aspekte des Yoga, bei denen es mir darum geht, Neues auszuprobieren. Die radikale Modernisierung des Yoga war jedoch nie ein bevorzugtes Ziel meiner Yogapraxis. Mehr schon geht es mir darum, Yoga aus der modernen Verpackung herauszunehmen, in die es heute größtenteils eingehüllt ist, in der getan wird, als ob es bei Yoga darum gehen würde, bloß gesünder, fitter, glücklicher, ruhiger zu werden. Wir haben uns eingangs darüber schon unterhalten. Von diesem Zerrbild des Yoga wegzukommen, sehe ich als eine Herausforderung an, die mir nahegeht.

Ich möchte zum Schluss noch einmal auf die Frage eingehen, ob es in Indien ein »Brechen von Traditionen« gibt. Anders als in Europa denken wir – mit »wir« meine ich die von Europa kolonisierten Völker – bei Befreiung zunächst immer an die Befreiung von Strukturen, die uns von den Kolonialmächten implantiert wurden. Fleisch gewordene Strukturen, die sich tief in unsere Köpfe eingeritzt haben. Der Versuch, solche Strukturen aufzubrechen, sollte auf keinen Fall in eine Selbstverherrlichung der eigenen Kultur münden. Das wäre absurd und reaktionär. Was Modernismus für uns hier in Indien be-

Der Versuch, solche Strukturen aufzubrechen, sollte auf keinen Fall in eine Selbstverherrlichung der eigenen Kultur münden. Das wäre absurd und reaktionär.



deutet, ist gleichwohl eine sehr schwierige Frage. Es kann nicht der Modernismus sein, der für Europa gilt. Auch der Humanismus, so wie Europa ihn definiert und der für Europa gut sein mag, muss nicht zwangsläufig die richtige Lösung dieses Problems für uns sein. Wir haben in Japan, China, Indien, Afrika und so weiter eigene Formen von Humanismus entwickelt. Insofern frage ich mich

erneut: Was bedeutet Modernität in einem postkolonialen Sinne? Die Antwort müssen wir selbst finden. Die Europäer werden sich bei dieser Frage zurückhalten müssen, da ihre vorschnellen und oft selbstherrlichen Antworten in den einstigen Kolonien Europas als ein Versuch gewertet werden, ein neues koloniales Implantat zu installieren.