

# INHALT

Einleitung	6
I. Bewusstsein im Abendland und im Integralen Yoga	7
Literatur	20
II. Zusammenfassendes zum Bewusstsein im Integralen Yoga Sri Aurobindos	23
III. Meditativ und kontemplativ verändertes oder gewandeltes Bewusstsein nach dem Integralen Yoga	37
III.1 Diffus-okkultistische Zwischenzone	40
III.2 Subtile Ebenen des Bewusstseins	41
III.2.1 Subtiles „inneres Bewusstsein“	41
III.2.2 Subtiles „Umgebungsbewusstsein (der Aura)“	44
III.3 Erwachen des „innersten Bewusstseins“	45
III.4 Höhere überbewusste Ebenen des Bewusstseins	46
III.4.1 Höheres Mentales [Geistiges]	49
III.4.2 Erleuchtetes Mentales [Geistiges]	49
III.4.3 Intuition	50
III.4.4 Obermentales [Übermentales]	52
III.4.5 Kosmisches Bewusstsein	57
III.4.6 Umfassendste höchste Ebenen des Bewusstseins	67
III.4.6a Das Supramentale als vollkommenes integrales Bewusstsein	67
III.4.6b Die höchste Prinzipienebene in ihrem möglichen Verhältnis zum Bewusstsein	76
Anhang	
Abb. 1	82
Abb. 2	83

## Einleitung

Die vorliegende Zusammenstellung von Materialien zur Psychologie des Integralen Yogas Sri Aurobindos (1872-1950) gründet sich vor allem auf einige längere Kapitel meiner umfassenden wissenschaftlichen Untersuchung (2015ff) zum „Bewusstsein“ im Schnittpunkt von abendländischer und indo-tibetischer Tradition. Dabei wurden besonders in den Kapiteln I und II zugunsten des praktischen Werts alle Anmerkungen auf ein Minimum reduziert. Das vertiefende Kapitel III belässt demgegenüber zum Teil auch längere Anmerkungen, insofern sie zur möglichen Klärung subtiler und subtilster Aspekte hilfreich sein können. Das gilt auch für einen gewissen Dialog mit der abendländischen und – besonders zum Ende hin – buddhistischen Tradition. Auch bringt der Anhang einige veranschaulichende Diagramme hierzu.

Insgesamt liegt der Schwerpunkt ganz überwiegend in der Darstellung der psychologischen Gehalte des Integralen Yoga. Wer jedoch an der wissenschaftlichen Darstellung einschließlich genauer Zitatangaben interessiert ist, mag dabei auf die ursprüngliche entsprechende Fassung zurückgreifen.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Siehe Info am Ende des Buches.

## I. Bewusstsein im Abendland und im Integralen Yoga

Zum Verständnis der Psychologie und Verwirklichungslehre des Integralen Yogas ist es zunächst notwendig, den darin zentralen Begriff des „Bewusstseins“ zu klären. Über das im Abendland entstandene ganzheitsbezogene Modell Jean Gebsters kann dann zur Deutung „Bewusstseins“ im Integralen Yoga übergegangen werden<sup>1</sup>:

Wenn heute in der Philosophie und in Wissenschaften, wie der Psychologie, von „Bewusstsein“ gesprochen wird, so übersieht man dabei meist, dass es sich im Deutschen um einen relativ jungen Begriff handelt. Denn erst um 1720 hat ihn der rationalistische Philosoph Christian Wolff (s.u. Abb. 1) geprägt.



Christian Wolff (1679-1754) prägte in seiner 1719 erschienenen Metaphysik den deutschen Begriff ‚Bewusstsein‘ (‚Bewusst sein‘) als Kunstwort der philosophischen Fachsprache.

---

<sup>1</sup> Dieser einleitende Artikel ist weitgehend entnommen: Lohmann, Arno; Colzman, Michael (Hgg.) 2018.

Im Altgriechischen und Lateinischen sowie Englischen und Französischen haben die entsprechenden Bezeichnungen für ‚Bewusstsein‘ auch die Bedeutung von ‚Gewissen‘, die im Deutschen fehlt. ‚Bewusstsein‘ ist also von seiner rationalistischen Herkunft her in unserer Sprache eher wert- und zweckfrei gemeint. Man denke an das wissenschaftliche („apperzeptive“) ‚Bewusstsein überhaupt‘ bei Kant. Diese deutsche rationalistische Fassung des Bewusstseinskonzepts ist zwar verhängnisvoll einseitig, aber auch sehr fruchtbar gewesen.

Viele Sprachen besitzen indessen gar kein Wort für ‚Bewusstsein‘. Die Herkunft des deutschen Begriffs ‚Bewusstsein‘ im Spannungsfeld des kontinentalen Rationalismus und des angelsächsischen Empirismus lässt sich ferner folgendermaßen verdeutlichen:

Descartes (1596-1650), der meist von ‚Denken‘ (frz. *pensée*, lat. *cogitatio*), selten von ‚Bewusstsein‘ („*conscience*“), spricht, nimmt zwar noch eine unveränderliche Seele an, die er manchmal gleichbedeutend mit ‚Geist‘ oder ‚Ich‘ gebraucht. Sie sei aber nur mittelbar über ihr wesentliches Merkmal, das ‚Bewusstsein‘, erkennbar (sogeannter attributiver Bewusstseinsbegriff). Sein Verständnis von ‚Bewusstsein‘ ist indessen gegenüber seiner statisch rationalen Seelenvorstellung eher dynamisch gedacht, insofern Wissen und Wollen darin zusammengehen.

Empiristisch orientiert, leugnet John Locke (1632-1704) zwar eine dem ‚Bewusstsein‘ zugrundeliegende Seelen- und Selbstsubstanz nicht, hält sie aber für unerkennbar ([rein] akzidenteller Bewusstseinsbegriff). Für David Hume (1711-1775) gibt es dann, wie schon zuvor bei Thomas Hobbes (1588-1679), „keine Kraft der Seele mehr“. Ihm gilt der menschliche Geist nur als ein Bündel von schnell sich wandelnden Vorstellungen. „Perzeption“ ist sein Oberbegriff zu allen psychisch-geistigen Erfahrungen (aktualistischer Bewusstseinsbegriff). Gegenüber einem starren rationalistischen Begriff einer unveränderlichen Seele neigt der Empirismus einseitig dazu, die prozessualphänomenal bewussten Aspekte des Psychisch-Geistigen zu betonen. Dabei geraten aber die potentiellen, zuständlichen und strukturellen Aspekte des Psychischen, z.B. der Charakter oder Gedächtnisdisposi-

tionen, leicht aus dem Blick.

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) dagegen schließt in seine psychologisch bedeutsame Erkenntnis- und Monadenlehre auch geringfügige, unmerkliche, d.h. weniger oder nicht bewusste Wahrnehmungen mit ein. Und er ergänzt die perzeptiv-apperzeptive Seite der Bewusstwerdung durch eine appetitive, d.h. affektiv-willentliche. Er bleibt aber dennoch z.B. in seiner Ausrichtung auf die klar-deutliche Erkenntnis der Apperzeption dem einseitigen kontinentalen Rationalismus seiner Zeit verhaftet (voluntaristischer bzw. apperzeptiver Bewusstseinsbegriff, später auch bei W. Wundt).

Immanuel Kant (1734-1804) strebte eine Integration von Rationalem und Empirischem an; dies zeigte sich etwa in der Neuinterpretation der Bezeichnungen ‚Verstand‘ und ‚Vernunft‘: Anders als im Mittelalter bis zur Schwelle der Aufklärung bezieht sich nach ihm ‚Verstand‘ auf die „Erfahrung“ im Bereich der Sinneseindrücke und kategorialen Denkformen, ‚Vernunft‘ integriert die Daten solcher Erfahrung aufgrund von Ganzheiten, d.h. v.a Ideen und metaphysischen Begriffen über Sinnliches hinaus.

Die genannten rationalen Sichtweisen der Seele bzw. des ‚Bewusstseins‘ neigen – bei aller Annahme eines intuitiven oder symbolischen Erkennens – z.T. dazu, einen einseitigen Aufstieg zu höherer deutlicher Erkenntnis anzunehmen. Entsprechend wird die Sinneswahrnehmung als obskur oder konfus abgewertet. Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762), der als Begründer der neuzeitlichen abendländisch-philosophischen Ästhetik gilt, wollte demgegenüber die Sinneswahrnehmung als eines klar-konfundierten, d.h. verschmelzenden Erkenntnisvermögens aufwerten. Die in ihr erkannten Merkmale der Dinge sind ihm zufolge eher verschmolzen, bezogen oder – noch positiver – „bunt“ zu denken.

Bei aller Deutlichkeit der mental-rationalen Erkenntnis eines Gegenstandes in Abhebung zu allen anderen Objekten findet sich früh die Einsicht, dass das entsprechende apperzeptive ‚Bewusstsein‘ durchaus noch nicht umfassend, also unvollkommen ist: „Die rationalistische Apperzeption produziert nämlich eine Art ‚Schatten‘ für die

Mitwahrnehmung der zugleich auftretenden weniger bewussten Perzeptionen. Weil aber der Geist in jedem Augenblick nur den aperzeptiven Perzeptionen zugewandt ist, glaubt er gar keine anderen Perzeptionen mehr zu haben.“

Eine ähnliche Ausblendungsfunktion schreibt etwa Georg Friedrich Meier (1718-1777) in gewisser Hinsicht dem Abstraktionsvermögen im Gegensatz zur lebhaft bewusst machenden Aufmerksamkeit zu: „Von einer Vorstellung abstrahieren, heißt sie verdunkeln“. In einem allgemeinen Sinn kann man auch Wolffs ‘großes Prinzip der Erfahrung‘ (magnum principium experientiae) hier anführen: „die stärkere Perzeption verdunkle (verdränge) die schwächere.“

So ist auch der in den neuzeitlichen Zivilisationen fraglos vorherrschende mental-rationale, d.h. wissenschaftsorientierte Schwerpunkt des Bewusstseins letztlich nur denkbar auf der Grundlage eines Unterbaus von un- und unterbewussten Faktoren, ja einschließlich des Physischen und der Umwelt; mehr noch, es erfährt das Un- oder Unterbewusste nicht selten in einer störenden Gegensatzspannung zu seiner Rationalität. Und bei Verlust oder Mangel an Bezug zu umfassenderen Vermögen, wie der Vernunft oder Weisheit bei sittlicher Lebensgestaltung, kann das eher unpersönliche Geltung beanspruchende rationale Bewusstsein sich zusehends zersplittern oder willkürlich funktionalisiert werden. Solche eigenläufig ausartenden ‚defizienten‘ Seiten des bloß auf sich gestellten Mental-Rationalen hat später auch Georg Friedrich Hegel (1770-1831) kritisiert: der Kampf der Vernunft bestehe darin, das, was der Verstand fixiert hat, – Fixieren, Festlegen, Isolieren, gleichsam Töten ist sein wesentliches Tun – aufzulösen und zu einer lebendigen Einheit zu bringen. Und Friedrich Wilhelm Schelling (1775-1854) bezeichnet den auf sich selbst und seine funktionale Welt reduzierten Verstand seinem Wesen nach als „Klarheit ohne Tiefe“ und man könnte hinzufügen: „Breite ohne Einheit“.

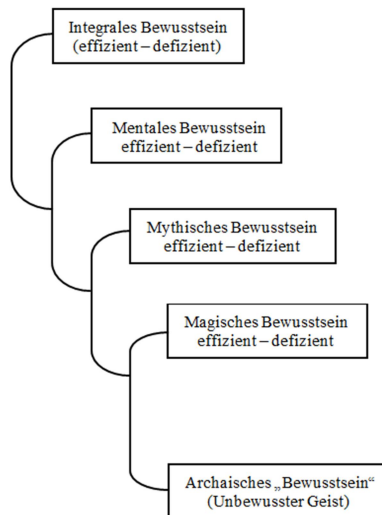
Kann so gesehen das jeweilige seinem Schwerpunkt nach mental-rationale Bewusstsein des Einzelnen oder eines Kollektivs schon das eigentliche oder umfassendste Bewusstsein sein?

Wohl kaum! Dies wird besonders plausibel, wenn man z.B. mit Jean Gebser (1905-1973) den kulturgeschichtlichen Wandel des Bewusstseins über die Zeiten betrachtet.

Oder wenn man interkulturell aufgrund von Meditation veränderte Bewusstseinszustände mit dem alltäglichen Normalbewusstsein vergleicht. Denn bei tiefen meditativen Erfahrungen sind Störungen seitens unbeherrschter Regungen z.B. aus dem Un- oder Unterbewussten zeitweise zurückgedämmt oder schließlich möglicherweise ganz gewandelt. Dann wird das Bewusstsein sich immer reiner, aber u.U. auch ganzheitsbezogener auf den Menschen und die Welt hin seiner selbst offenbar.

Derartige Ansätze zu einem übernational bzw. interkulturell zu wendenden mehrdimensionalen, ja universalen Bewusstseinsbegriff sollen nun kurz mit Blick auf einen möglichen Wandel zu einem integralen Bewusstsein des Menschen besprochen werden:

Ich gehe dabei zunächst vom Abendland aus: Der Schweizer Kulturanthropologe deutscher Herkunft, Jean Gebser hat anhand von kulturgeschichtlichen Dokumenten fünf Entwicklungsepochen des ‚Bewusstseins‘ über die Menschheitsgeschichte herausgearbeitet. (s. folgende Abb. 2:)



Zumal sich diese Epochen mit Abwandlungen in der Einzelentwicklung vom Kind zum alten Menschen wiederholen, erscheint mir deren Analyse anregend für eine offene Anthropologie, die den Menschen nicht auf die eine oder andere Dimension seines Seins und Bewusstseins reduziert. Das entsprechende ganzheitsorientierte Menschen- und Weltbild kommt verdichtet in der von Gebser skizzierten integralen Stufe („Mutation“) des Bewusstseins zum Ausdruck, die sich im 20. Jh. ankündigt. Die früheren Bewusstseinschwerpunkte sind darin verwandelt und – quasi im Hegelschen Sinne – „aufgehoben“, d.h. zugleich bewahrt, überwunden und auf höherer Ebene integriert. So kann das Modell Gebsters helfen, jenseits moderner oder postmoderner Zerstreuungen in Überinformation einen mehrdimensionalen integralen Horizont offenzuhalten. Es vermeidet so einen heillosen Bruch mit der Geschichte, verführt aber auch nicht zu Regressionen ins Vergangene. Leider kann ich hier nur exemplarisch auf einige wenige Aspekte des differenzierten Gebsterschen Modells eingehen, die einen möglichen integrativen Wandel des Bewusstseins heute betreffen.

Während das primär mental-rational zentrierte Bewusstsein dreidimensional auf den perspektivisch-gegenständlich in kleinen Ausschnitten erfassten Raum hin orientiert ist, kommt im integralen, gleichsam „vierdimensionalen“ Bewusstsein das Durchlässigwerden für das Geistige selbst hinzu: Der Mensch ist hier nicht mehr v.a. „ichhaft“ in seinem Subjektstand, sondern „ichfrei“, d.h. wenn angemessen, fähig aus Ichstärke zu handeln, aber auch in der Lage, sein mentales Ego zu relativieren. Im Spirituellen erweitert sich die Vorstellung eines rational-dogmatisch verstandenen Gottes zur tiefen existentiellen Erfahrung der Gottheit auf dem Grunde des Seins und Lebens. Auch Männliches und Weibliches sind hier möglichst ausgewogen integriert.

Übrigens: Gebser nimmt in seiner integralen Weltsicht auch ausdrücklich Bezug auf neuere Entwicklungen z.B. in Quantenphysik, Biologie und Psychologie.

Buddhistische Differenzierungen des Bewusstseins auf grober, subtiler und sehr subtiler Ebene sind hier nicht zu besprechen.



Es sollen aber nun in einer ersten, stufenweisen Übersicht Grundzüge des integrativen Bewusstseins bei dem in England aufgewachsenen indischen Dichter und Yogaphilosophen Sri Aurobindo (1872-1950) vorgestellt werden. Er kann neben dem genannten Jean Gebser als zweiter großer Anreger des integralen Denkens gelten. Zusammen mit seiner Gefährtin Mira Alfassa (1878-1973) hat er den Integralen Yoga, d.h. etwa ‚ganzheitsorientierten spirituellen Übungsweg‘, begründet. Sri Aurobindo denkt eher evolutionär. Neben einer physischen, vitalen und mentalen Evolution aus der Involution von unten kennt er allerdings auch Impulse einer Evolution von oben. In unserer Zeit sieht er z.B. über die mentale Evolution des Menschen von unten hinaus eine integrale „supramentale“ Intelligenz herabkommen. Möglicherweise mag sie die komplexen globalen Probleme der Menschheit besser lösen als das Mental-Rationale allein.<sup>2</sup> Sri Aurobindo und v.a. Mira Alfassa haben dazu im Geist dieses Ansatzes in Pondicherry und Auroville (Südostindien) zwei größere, international geförderte Gemeinschaften begründet. Leider kann ich hier auch zum Integralen Yoga nur einige Aspekte andeuten:

Über einen „Yoga“<sup>3</sup>, d.h., wie gesagt, ‚spirituellen Übungsweg‘, kann der Mensch sein enges innerweltlich-natürliches Bewusstsein weiten und intensivieren, nämlich:

1. vom innersten seelischen Personenzentrum her kraft Glaube und liebender Hingabe (Bhakti- Yoga);
2. von oben, d.h. höheren, noch „mental“ bedeutsamen Geistebenen her im Yoga umfassenderer Erkenntnis (Jñāna-Yoga);
3. nach außen durch Handeln und Verwirklichen in der Welt (Karma-Yoga).

Ich erläutere diese drei Stufen bzw. Aspekte des Integralen Yoga kurz komprimiert anhand des komplexen Modells Sri Aurobindos:

---

<sup>2</sup> Vgl. Dörner et al.: Lohausen: Vom Umgang mit Komplexität. Bern 1983.

<sup>3</sup> Das Wort Yoga lässt sich ableiten von der Sanskrit-Verbwurzel yuj- ‚anjochen‘, d.h. an das Göttliche oder Absolute.

Jedes geglückte Bemühen um Weitung und Wandlung des Bewusstseins muss vom „normalen“ alltäglichen „Bewusstsein“ ausgehen und souverän wieder dazu zurückkehren können. (s. das Modell der innerweltlichen Normalpsychologie in folgender Abb. 3a:)

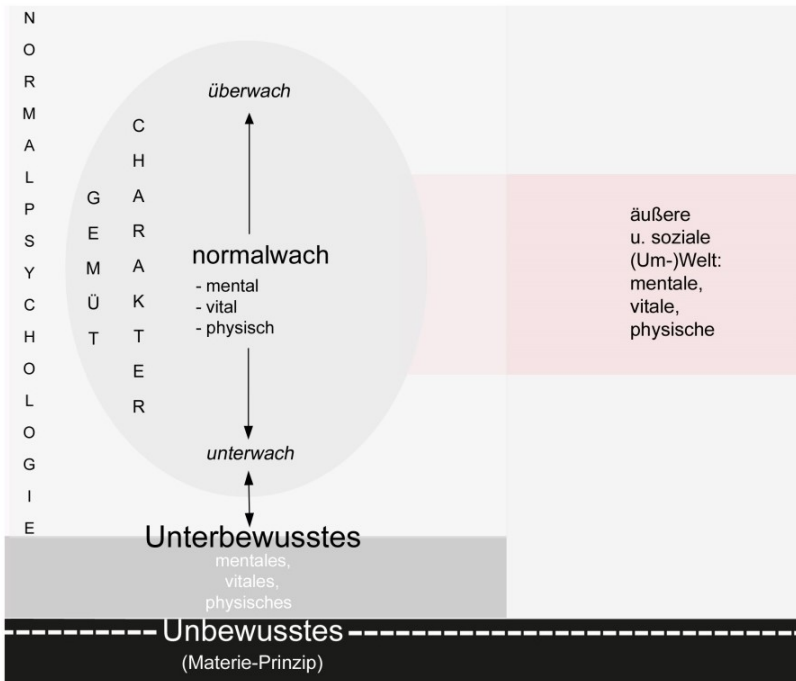


Abb. 3a

## II. Zusammenfassendes zum Bewusstsein im integralen Yoga Sri Aurobindos

Im Folgenden soll kurz das integrative Gesamtmodell des Bewusstseins einschließlich der Normalpsychologie skizziert werden.

Sri Aurobindo (1872-1950) kann, obwohl er sich selbst nicht eigentlich als Philosoph verstand, als bedeutendster Yogaphilosoph des neuzeitlichen Indien gelten. Sein umfangreiches vielseitiges Werk schließt differenzierte psychologische Analysen mit ein. Vor allem seine Beiträge zum subtilen „inneren“ Bewusstsein und Überbewusstsein einschließlich des integralen Bewusstseins sind für eine über den innerweltlichen „äußeren“ Menschen hinausgehende Psychologie allgemein bedeutsam. Meine folgende sehr knappe und daher grob-vereinfachende Darstellung seiner Sicht des Bewusstseins gründet sich vor allem auf den einschlägigen Teil im ersten Band der „Briefe über den Yoga“<sup>1</sup>.

Sri Aurobindo empfiehlt seinen Schülern im integralen Yoga das grundlegende Studium der „Ebenen und Teile des Wesens (being)“, einer Art Kartographie der menschlichen Psyche auf dem Weg zu höchsten spirituellen Verwirklichungsmöglichkeiten. Darin spielt das Bewusstsein insofern eine zentrale prinzipielle Rolle, als aus ihm alles sich ausgliedernd gedacht ist. Er misst dem Bewusstsein in diesem Zusammenhang sogar – hinduistischer Tradition folgend – eine fundamentale Funktion für die Erschaffung des Universums und alles dessen, was es mikrokosmisch enthält, bei. Der Ursprung des Bewusstseins ist für ihn letztlich im Absoluten<sup>2</sup> zu suchen. Eine häufige

---

<sup>1</sup> Aurobindo 1988, S. 240-391, Kap. Ebenen und Teile des Wesens. Es handelt sich um Briefe, die Sri Aurobindo in seinen letzten 24 Lebensjahren aus nahezu völliger Zurückgezogenheit an seine Schüler geschrieben hat. Systematischer behandelt Sri Aurobindo das Bewusstsein z.B. in seinem früheren Werk „Das göttliche Leben“.

<sup>2</sup> V.a. außerhalb des von mir hier meist zugrundegelegten Bd. I der *Briefe über den Yoga* chiffriert Sri Aurobindo das Absolute unterschiedlich mit: 1. TAT („DIES“); 2. SAT (rein bzw. essentiell ‚Seiendes‘, d.i. SEIN, bzw. saccidānanda, ‚Sein-Bewusst-

Chiffre dafür ist die für den Menschen mehr oder weniger überbewusst bleibende upanishadische Trias von „Sein-Bewusstsein(-skraft)-Glückseligkeit“; das gewöhnliche Bewusstsein der Normalpsychologie versteht sich aber auch vermittelt durch die unter dieser Trias liegenden Ebenen des höheren Bewusstseins. Von all diesen höchsten und höheren Ebenen des Bewusstseins geht ein evolutionärer Druck bis hinab auf das der Materie latent involvierte Bewusstsein aus. Dies schließt aber nicht eine relativ autonome „Evolution von unten“ aus. Atomare Teilchen, stoffliche unbelebte Materie, pflanzliche Organismen, Menschen, übermenschliche Wesen bleiben jedoch Ausdrucksformen des gleichen Bewusstseinsprinzips. Unterschiede bestehen lediglich nach universell angelegten, d.h. nicht bloß subjektiv hervorgebrachten Abstufungen sowie nach dem jeweiligen Zustand, der Wirkungsweise sowie bestimmten Voraussetzungen. So kann es einerseits unterdrückt, latent, weniger manifest, ungeordnet oder andererseits entfaltet, intensiv, leuchtend, machtvoll, differenziert geordnet sein.

Nach Sri Aurobindo entspricht dem Bewusstsein nicht nur eine Fähigkeit zum wahrnehmenden bzw. erkennenden Innewerden, sondern es stellt auch eine dynamische, schöpferische Energie dar, die als Macht oder Wille bezeichnet werden kann. Bei ihm beschränkt sich der Bewusstseinsbegriff nicht auf den Erfahrens- und Verwirklichungsraum eines klar begrenzten individuellen Ich. Er ist also nicht mit dem Konzept des sensorischen bzw. denkenden „Mentalen“ identisch wie häufig in der abendländischen Geistesgeschichte seit Descartes.<sup>3</sup>

Eine entsprechende einseitig empiristisch verengte Auffassung bestimmt freilich weitgehend die okzidentale (post-)moderne materialistische Vorstellung vom Bewusstsein, nach der es „lediglich ein

---

sein-Glückseligkeit’); 3. ADITI (< skt. ‚nicht gebunden, frei‘ → Unendlichkeit u.ä.) im Sinne des Tantrismus als Chiffre für die höchste ursprüngliche ‚Bewusstseinskraft‘, cit- bzw. ādya-śakti); 4. (höchstem) HERRN (īśvara, in der Gīta) bzw. (höchster) ‚HERRIN‘ (īśvarī, im Tantra).

<sup>3</sup> Zu Descartes’ scheinbarer idealistisch-rationalistischer Sicht vom Bewusstsein, die indirekt dem Materialismus Vorschub leiste.

Phänomen ist, das aus der Materie auftaucht“<sup>4</sup> und bloß als (ein psychisch-mentaler Akt der) Reaktion auf gewisse äußere (oder innere) Stimuli besteht.<sup>5</sup>

Sri Aurobindo kritisiert diese Sichtweise des Bewusstseins entschieden als zu kurzgreifend; denn sie beschreibe nur einen Bruchteil dessen, was Bewusstsein ist, und könne vom Bewusstsein der Wirklichkeit, der Essenz des Daseins, keine Vorstellung vermitteln. Um aber einen vollständigeren Zugang zum Verstehen des Bewusstseins zu bekommen, müsse man den Schleier, der uns von seinen subtilen „inneren“ oder höheren Aspekten trennt, lüften. Jenes äußere (zentrifugale) Bewusstsein erscheine dann als klein und oberflächlich, während das subtile „innere“ bzw. höhere Bewusstsein als weit, reich und unerschöpflich erfahren werde und gerade nicht auf äußere Stimuli bzw. eine entsprechende Reaktion angewiesen sei. Vielmehr sei das Bewusstsein jenseits des Schleiers von den äußeren Objekten abgezogen, nehme sie u.U. gar nicht wahr, sei innerlich tätig bzw. relativ untätig, reglos schweigend. Nur von außen gesehen erscheine es wie abwesend, „unbewusst“, unlebendig. Und an Stelle des kleinen außenbezogenen begrenzten individuellen Egos tritt ein umfassenderes und freieres Selbstsein.

Nach diesen allgemeinen Reflexionen über das Bewusstsein im Integralen Yoga zeichne ich zunächst ausführlicher nach, wie Sri Aurobindo sekundäre Formen des Bewusstseins – letztlich im Sinne einer „Ausgliederung“ aus dem ursprünglichen Bewusstsein – beschreibt: Dabei stelle ich zunächst dar, wie er das Bewusstsein in der Normalpsychologie des Menschen einschließlich von Spielarten des Unterbewussten dargestellt hat. Danach umreiße ich kurz, welche paranormal oder spirituell relevanten Erweiterungen des Bewusstseins sich für ihn ergeben, wenn der Schleier des gewöhnlichen Erlebnis- und

---

<sup>4</sup> D.h. ein Produkt der Materie bzw. Biologie, modern des Gehirns ist.

<sup>5</sup> Im Behaviorismus à la B. Skinner ist allein die äußere Reaktion wissenschaftlich relevant. In mehr kognitivistischen Theorien werden auch gewisse innere, obwohl in der Regel noch außenbezogene, Faktoren (Konstrukte bzw. intervenierende Variablen) bei der Bewusstseinsbildung eingeräumt.

### III.4.3 Intuition<sup>24</sup>

In der abendländischen Geistesgeschichte<sup>25</sup> verband man mit dem Begriff „Intuition“ oft das höchste Erkenntnisvermögen. In diesem Sinne wurde ihr im abendländischen Mittelalter und in der frühen Neuzeit im Allgemeinen das diskursive oder abstrakt-begriffliche Denken bzw. das sinnlich anschauliche Wahrnehmen gegenübergestellt. Plotin rechnet sie indessen der sich selbst erkennenden noëtischen Sphäre zu, die aber von der Möglichkeit zur „Berührung“ des Einen überhöht wird. Für Descartes bezieht sich die Intuition nur auf die Anfangsgründe des Wissens<sup>26</sup>; sie sei indessen durch die Deduktion ergänzungsbedürftig, da Abgeleitetes der Intuition nicht zugänglich ist. In der Lehre von den psychologischen Typen C.G. Jungs gilt die Intuition wie die Empfindung als „irrationale Funktion“, die Wahrnehmungen auf unbewusste Weise vermittelt.

In unserer an Sri Aurobindos Stufenlehre vom Überbewussten orientierten Konzeption stellt die Intuition zwar sui generis nicht die höchste Stufe des Bewusstseins dar, doch hat sie eine Bedeutung auf allen Ebenen der Erfahrung und Verwirklichung:

---

<sup>24</sup> Von lat. *intueri*, ‚anschauen‘; vgl. – begriffsgeschichtlich etwas anders gelagert – skt. *pratyakṣa*, ‚(sinnliche sowie intuitive, also die Gesamtwirklichkeit umspannende, vom Erlebnisanzen her bestimmte) Anschauung, d.h. direkte Wahrnehmung bzw. Erkenntnis‘ (wörtl. ‚direkt vor Augen‘), gr. *epibolē* (wörtl. ‚das Daraufwerfen‘, mehr das Schlagartige ohne die optische Metaphorik betonend).

<sup>25</sup> Vgl. auch – zum Folgenden – die vielgestaltigen Begriffsinterpretationen im HWP, ‚Intuition‘ (Th. Kobusch) u. ‚Anschauung‘ (F. Kaulbach); König 1921; Welck (1966, S. 105-111; 274-280), der die Intuition nur als eine irrationale (statt auch überrationale) psychische Funktion gelten lassen will.

<sup>26</sup> Z.B. die Evidenz der eigenen Existenz. Zur philosophisch-methodologisch grundlegenden Intuition des „*cogito* bzw. *dubito ergo sum*“ (sinngemäß: ich bin, weil ich mir bewusst bin/Bewusstsein habe bzw. zweifle), die manchmal bei Descartes sogar eine quasi mystische Umdeutung erfährt. Die Wendung wird allerdings schon bei ihm selbst widersprüchlich bisweilen auch als Vernunftschluss bezeichnet. Später hat v.a. die Existenzphilosophie (einschließlich v.a. Heidegger) an der Formel kritisiert, dass Descartes und z.B. die Philosophen des Deutschen Idealismus nach ihm nur das „*cogito*“, nicht indessen eigentlich das „*ergo sum*“ – aber auch oft nicht das Du bzw. Wir hinreichend! – thematisiert hätten.

So spielt sie in der gewöhnlichen unterbewussten und bewussten physischen und vitalen<sup>27</sup> sowie mentalen<sup>28</sup> Normalpsychologie ebenso eine Rolle wie in den subtilen „inneren“ und innersten sowie höheren Ebenen des Bewusstseins, ja es gibt im Obermentalen und sogar im Supramentalen einen Aspekt der Intuition. Sie kann als ein Bindeglied oder Übergang zwischen dem gegenwärtigen menschlichen Geist (mind) und dem Supramentalen (supermind) angesehen werden.

Als eine überbewusste Stufe über dem erleuchteten Mentalen ist sie gleichwohl zum Teil noch als „mental“-geistig zu verstehen; aber die Subjekt-Objekt-Spaltung wird in ihr schon zugunsten einer intensiveren Einheit aufgebrochen und die Ego-Zentrierung damit zeitweilig relativiert. Die unteren Ebenen des Mentalen neigen indessen dazu, die Gehalte der reineren Intuition mit ihren eigenen Konstruktionen zu überformen und zu entstellen<sup>29</sup>. Andererseits kann die eigentliche Intuition, wie schon auf ihre Art die vorangehenden Stufen, alle niederen Erkenntnisfunktionen übernehmen. Die mental-geistige Intuition sieht etwas im Ganzen; doch bleibt sie bei aller Weite gegenüber den noch höher bewussten Ebenen des Obermentalen und v.a. Supramentalen im zeitlichen Bewusstsein des Augenblicks mehr oder weniger begrenzt. Sie vermag selbst auf ihren höheren Stufen nur relativ bedingt den Gesamtzusammenhang allen Seins zu erkennen und kann die tieferen Schichten des Unbewussten nicht aufhellen. Sie steht also noch in der Spannung von Aufstieg und Abstieg im Geistigen. Jedoch nennt Sri Aurobindo vier Stufen der Intuition<sup>30</sup>, die nahe an das Obermentale (Abschnitt → III.4.4) heranführen:

(i.) Bei der „suggestiven Intuition“ (Einfall) wird quasi eine existentiell bedeutsame – d.h. nicht bloß symbolische – Idee oder

---

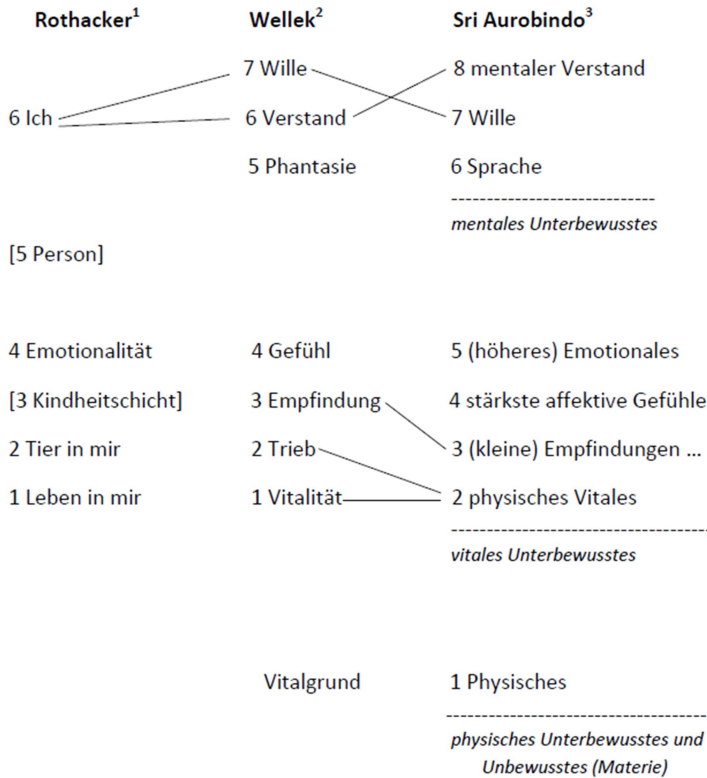
<sup>27</sup> V.a. allem beim Instinkt.

<sup>28</sup> V.a. beim Denken.

<sup>29</sup> → Pseudo-Intuition.

<sup>30</sup> In Sri Aurobindos früherem Werk „Die Synthese des Yoga“, das den Begriff des Obermentalen noch nicht kennt, spricht er auch von der niederen und höheren intuitiven Gnosis.

Abb.1. Schematischer Vergleich normalpsychologischer Schichtenlehren



<sup>1</sup> Rothacker, Erich: Die Schichten der Persönlichkeit. Leipzig u. Bonn, 3. bzw. 4. Aufl., 1947, S. 38. Die Personschicht ist in eckige Klammern gesetzt, da die Person nach Wellek (s. Anm: 2, S. 73f) keine Schicht, sondern, wie der Charakter, das Ganze des Menschseins betrifft. Ähnlich bezieht sich die eingeklammerte Kindschicht auf mehrere psychologische Schichtfaktoren, wie z.B. Phantasie, Gefühl und Empfindung.

<sup>2</sup> Albert Wellek: Die Polarität im Aufbau des Charakters. Francke: München, 3. Aufl., 1966, S. 73-79.

<sup>3</sup> Z.B.: Sri Aurobindo: Briefe über den Yoga. Bd. I. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Trust, 1977, S. 333-379 u. S. 72 u. 329 (Vitalgrund).