

Kai Gregor (Hg.)

Philosophie der Zukunft – Zukunft der Philosophie

Zu den Perspektiven
der Philosophie als
Grundlagenwissenschaft

ALBER PHILOSOPHIE



Kai Gregor (Hg.)

Philosophie der Zukunft –
Zukunft der Philosophie

ALBER PHILOSOPHIE



Kai Gregor (Hg.)

Philosophie der
Zukunft –
Zukunft
der Philosophie

Zu den Perspektiven
der Philosophie als
Grundlagenwissenschaft

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Kai Gregor (Ed.)

Philosophy of the future – future of philosophy

On the Perspectives of Philosophy as a Fundamental Science

This volume examines what role philosophy can still play today as a critical basic science in the face of a fundamental crisis experienced as having no alternative. In this field, the essays assign a central constructive role to transcendental philosophy and present radical approaches and alternative research perspectives for discussion.

The Editor:

Kai Gregor is a philosopher, performance artist and Zen monk. He lives in Berlin.

Kai Gregor (Hg.)

Philosophie der Zukunft – Zukunft der Philosophie

Zu den Perspektiven der Philosophie als Grundlagenwissenschaft

Dieser Band untersucht, welche Rolle die Philosophie heute angesichts einer als alternativlos erlebten Grundlagenkrise allen fundierten Wissens als kritische Grundlagenwissenschaft noch spielen kann. Die Aufsätze weisen in diesem Feld insbesondere der Transzendentalphilosophie eine zentrale konstruktive Rolle zu und stellen radikale Denkansätze und alternative Forschungsperspektiven zur Diskussion.

Der Herausgeber:

Kai Gregor ist Philosoph, Aktionskünstler und Zen-Mönch. Er lebt in Berlin.

gefördert durch die
GERDA HENKEL STIFTUNG

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2019
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz und PDF-E-Book: SatzWeise, Bad Wünnenberg
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN (Buch) 978-3-495-48899-7
ISBN (PDF-E-Book) 978-3-495-82057-5

Inhalt

Vorwort	9
Einleitung	11
Vom transzendentalen Argument zur transzendentalen Methode	46
<i>Christian Spahn (Daegu)</i>	
Cassirers dritter Weg der Philosophie	65
<i>Nico Nuyens (Groningen)</i>	
Transzendenz und Transzendentalität	81
<i>Martin Bunte (Münster)</i>	
Die Phänomenologie des Geistes und die Zukunft der Philosophie	105
<i>Paul Cobben (Tilburg)</i>	
Philosophie und Dialektik	121
<i>Christoph Binkelmann (Berlin)</i>	
Philosophie in Geschichte, Gegenwart und Zukunft	140
<i>Matthias Scherbaum (Bamberg)</i>	
Transzendentalphilosophie und transkulturelle Religionsphilosophie	184
<i>Fabian Völker (Münster)</i>	

Inhalt

Ein unbekanntes Systemfragment des klassischen deutschen Idealismus 243
Kai Gregor (Berlin)

Zur künftigen Aufgabe der Philosophie, dargestellt an der Biologie 314
Albert Mues (München)

Die Zukunft der Philosophie – Schicksal oder frei und vernünftig zu gestaltende Aufgabe? 337
Michael Gerten (Bamberg)

Universalitätsanspruch des philosophischen Diskurses und Globalität der Zukunftsproblematik 353
Cristiana Senigaglia (Triest/München)

Autorenangaben 375

Vorwort

.. die Frage nach der *Zukunft der Philosophie* ist sicherlich ein Oxymoron bzw. stets eine Frage ihrer Gegenwart. Sie stellt das jederzeit Gültige gegen das Zeitbedingte und Veränderliche und erörtert dessen projizierte Wechselwirkung in Bezug auf die Philosophie. Die Frage nach einer *Zukunft der Philosophie* setzt also der Sache nach die *Philosophie der Zukunft* voraus, und das heißt, sie setzt den Begriff einer zeitlosen, einer jederzeit gültigen Philosophie in den Denkraum (selbst dann übrigens, wenn man eine ewige Philosophie leugnet) und stellt diesen dann, unter Anwendung des Entwicklungsbegriffs, in Relation und Disposition zur gegenwärtigen geistigen Situation.

Aber was wird dadurch für eine Philosophie in die Zukunft projiziert? Eine unverkrampfte Herangehensweise an diese Frage erfordert experimentellen Spielraum bzw. Möglichkeitssinn, den wir erst erschaffen müssen – durch die frische Kraft unseres Denkens. Die Gefahr ist, dass wir uns durch Selbstverliebtheit in unser altes Denken nur in unserem Zukunftsbild selbstbestätigen wollen. Die Frage wird also eigentlich erst interessant, wenn wir aus den gewohnten Bahnen des Denkens ausscheren, sie macht nur Sinn, wenn die Möglichkeit einer Veränderung, ja einer Erneuerung der Philosophie grundsätzlich zur Disposition steht, und wir, vor der Folie des Unfertigen, über deren Erfordernisse und Bedingungen zu sprechen beginnen? Dafür muss nun jeder selbst sorgen, indem er sich öffnet.

Es sei hier also ein Ort, um einige begründete Spekulationen anzustrengen, unter Umständen auch wagemutige Denkwege und unerhörte Optionen der Philosophie auszuloten, die, gleichgültig ob alt oder neu, bedenkenswert, ja vielleicht sogar zwangsläufig – jedenfalls nicht ohne Grund – auf ihrem zukünftigen Weg liegen ... Wir sagen also auch wenn die heutigen Strukturen eine Erneuerung der Philosophie nicht wahrscheinlich erscheinen lassen, wird eine neue Generation kommen und wieder jene brennenden Fragen stellen, die das

Wesen der Philosophie ausmachen ... der gegenwärtige Burgfrieden scheint zwar stabil, aber er ist doch nicht wahr – es ist nur das ermattete Atemholen nach der großen Erschöpfung, zu der der Sinnverlust des philosophischen Betriebs in den Spiegelkabinetten seiner selbst geführt hat.

Es wird eine Zukunft der Philosophie kommen, eine Zeit, in der sich Menschen in der Universität und auch außerhalb derselben, bewegt durch die radikaleren Kräfte des Denkens, wieder auf den Weg begeben werden, der dann sichtbar vor Ihnen liegen wird ... Um von dieser Ahnung wenigstens eine Spur zu hinterlassen, scheint uns die Publikation dieser unscheinbaren Tagungsakten wichtig: Sie legen Zeugnis ab für jene nie versiegende Kraft jungen Denkens, die die etablierten Strukturen hinterfragt, um sie wieder zu verlebendigen ..

Wir sind der Gerda-Henkel-Stiftung – sie finanzierte sowohl die Tagung als auch den Druck dieser daraus hervorgegangenen Publikation – zu außerordentlichem Dank verpflichtet, nicht nur für die großzügige Bereitschaft, dem experimentellen Denken einen Raum zu geben, sondern vor allen Dingen für die ungewöhnliche Freiheit, Treue und Geduld, die sie für das Thema und den Prozess aufgebracht hat.

Ich danke den Beiträgern und Teilnehmern für ihren Mut, ihre Geduld, und ihre Entschiedenheit.

Dem Karl Alber Verlag danke ich herzlich für die entgegenkommende Kooperation bei der Drucklegung. Allen Teilnehmern und Helfern der Tagung und der Publikation danken wir aufs Herzlichste für ihre unschätzbare Hilfe.

Einleitung

Wenn Philosophie sich in eigener Sache ihrer Zukunft zuwendet, *sorgt* sie sich um ihr Werkzeug – das Denken: seine Aufgaben, Gegenstände, Möglichkeiten und seine Grenzen.¹ Das ist auch hier der Fall, wir unternehmen ein kontrolliertes Experiment mit neuen Perspektiven, veränderten Denkart und erweiterten Paradigmen.

Unsere selbstgewählte Aufgabe ist, experimentell Denkräume und begründete Szenarien zukünftigen Denkens zu erschließen, um Hebel und Ansätze zu bekommen, die aus eingefahrenen und sich selbstbestätigenden Feedbackschleifen herausführen; auch wenn sich das experimentelle Denken als falsch erweisen sollte, wären wir doch einen Schritt weiter. Gewiss bräuchte ein solches Projekt, gerade in der Moderne, eine starke kritische Selbstverständigung, die den Legitimierungsforderungen kritischer Rationalität genügt, und die Gedankenexperimente an dieselbe anschlussfähig macht. Aber das braucht vielleicht nicht gesagt werden, angesichts der profunden Arbeiten in diesem Band.

Heute zeigt sich diese Sorge der Philosophie anhand eines bereits zur Gewohnheit gewordenen Gefühls von Unbehagen, das sich angesichts der zusehends sich steigernden Rationalisierung, Komplexität und Beschleunigung der Welt vor dem sehr konkreten Möglichkeits-sinn der Menschen beinahe zwangsläufig einstellt: Haben wir diese Welt und deren Probleme, denen wir nun entfremdet hinterher laufen und die uns über den Kopf zu wachsen drohen, nicht selbst gemacht? Wo war der Punkt, an dem uns der Prozess entglitten ist? Es geht hier um eine grundlegende Selbstverständigung, anlässlich einer

¹ Vgl. Ludwig Feuerbach: Grundsätze der Philosophie der Zukunft. Frankfurt a.M. 1967; Brentano, Franz: Über die Zukunft der Philosophie. Leipzig 1929; Körner, Stephan [Mitarb.]: Zur Zukunft der Transzendentalphilosophie. In: Neue Hefte für Philosophie 14, hgg. v. Rüdiger Bubner u.a. Göttingen 1978; Rorty, Richard: Philosophie & die Zukunft. Essays Frankfurt a.M. 2001; Gloy, Karen: Denkanstöße zu einer Philosophie der Zukunft. Wien 2002.

tiefgreifenden mehr fühl-, als noch verstehbaren Krise – das ist der eigentliche Skandal, die eigentliche Herausforderung.

Wir finden, dass wir, obwohl wir versuchen, verantwortlich und besonnen zu organisieren, was wir tun, häufig, ja immer häufiger das Gegenteil von dem erreichen, was wir wollen.² Die Theorie der reflexiven Modernisierung (Ulrich Beck) beschreibt das seit Längerem als »unreflektierte« und »ungewollte Nebenfolgen« der eigenen industriegesellschaftlichen Modernisierung, die durch die »Selbsttransformation, die Auf- und Ablösung der *ersten* durch eine *zweite* Moderne« notwendig entstehen, als die strukturellen »Rückwirkungen des ganz gewöhnlichen ›Fortschritts‹ auf die Grundlagen desselben«. ³ Aber auch die kritische Analyse der Kolateralschäden der Modernisierung ist ein moderner Blick und dreht sich im Kreis.

Der Zweifel der Philosophie geht tiefer und muss tiefer gehen, als der der Soziologie: Er dringt aus alten Fundamenten, und gilt uns selbst, dem modernen Menschen, unserer westlichen säkularen Welt-sicht, unserer Bildung, im Weiteren der Aufklärung und Rationalisierung, der wir sie verdanken, der Wissenschaft und Technologie, die wir täglich nutzen. Wo liegt der *point of no return* heutiger Pfad-abhängigkeiten?

Wir finden, das Leitmedium der Aufklärung, wahres begründetes Wissen und ihr Werkzeug, das reflexive Denken, steht nach 200 Jahren Aufklärung und Wissenschaft in allen Lebensbereichen in Frage, und zwar nicht obwohl, sondern *weil* Aufklärung und

² »Die Lösungen von gestern sind die Probleme von heute. Anders als vormoderne Gesellschaften, die in einer statischen Kreislaufwirtschaft verharren, beziehen moderne Gesellschaften die ihr eigentümliche, gemeinhin als Fortschritt bezeichnete Eigen-dynamik aus der vergeblichen Abarbeitung selbst erzeugter unlösbarer Probleme. Als man zum Beispiel feststellte, dass Kohlekraftwerke die Umwelt belasten, versuchte man es mit Kernkraftwerken. Seit man gewahr wurde, dass sie noch viel gefährlicher sind, versucht man es mit erneuerbarer Biomasse, mit Solar- und Windkraft. Aber auch hier zeichnen sich bereits Grenzen sowohl umwelt- wie sozialverträglicher Belastbarkeiten und zur Verfügung stehender Ressourcen ab. Die Substitution der einen durch eine andere Energieform hat das zugrunde liegende Problem nicht gelöst, sondern lediglich verschoben. Die Lösungen von heute erzeugen die Probleme von morgen. Die sich hieraus ergebende soziologisch interessante Frage lautet: Was tun, wenn absehbar ist, dass die Kumulation unlösbarer Probleme dazu führt, dass Gesellschaften zu kollabieren drohen? Steht dem Raumschiff ›Erde‹ das Schicksal der Osterinsel bevor?« (Vgl. Bammé, Arno: Unlösbare Probleme. Warum Gesellschaften kollabieren. München 2014.)

³ Beck, Ulrich, mit Anthony Giddens und Scott Lash: Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse. Frankfurt a. M. 1996, S. 26 f.

Modernisierung so einen unwahrscheinlichen weltverwandelnden Erfolg haben. Aufklärung hat für uns heute einen ambivalenten Beigeschmack, das gehört zu ihrem Stolz, unserem Selbstverständnis, und ist das instabile Fundament, auf dem wir balancieren: Spätestens mit Beginn der Moderne verdichten sich die Hinweise, dass reflexives Wissen, und damit das Leitmedium moderner Gesellschaften, *haltlos* ist. Heute gilt, in allen wissenschaftlichen Disziplinen, der radikale, obgleich kritische Rationalismus bzw. der ebenso empirische wie pragmatische Konstruktivismus, es herrscht eine allgemeine Grundlagenkrise des Wissens. Das Selbstverständnis moderner Gesellschaften hält sich, in seiner Ambivalenz pragmatisch aufrecht, bauend auf provisorischen Hypothesen, falliblen Axiomen, Verträgen, positiv gesetzten Grund- und Menschenrechten, die dem Verstand wohl genügen, dem Lebensgefühl der Menschen aber keineswegs. Es besteht hier eine Lücke zwischen Kopf und Herz. Die innere Ambivalenz der Moderne scheint für das Gefühl vieler Menschen zu kompliziert, und für die Welt geradezu tödlich zu sein.

Wir wollen uns hier den unterstellten langfristigen Nebenfolgen einer seit Langem bekannten, nichtsdestoweniger persistenten, zudem alternativlos erscheinenden, offen zugestandenen, ja geradezu bewiesenen und mit Nachdruck verteidigten Grundlagenkrise reflexiv fundierten Wissens in Logik, Mathematik, Theologie etc. – und eben auch, und schon seit Langem, in der Philosophie, stellen: Wir werden sie aber aus einer anderen, umfassenderen philosophischen Perspektive zu betrachten suchen.

* * *

Wir sagen: Ganz am unbewussten Anfang der Grundlagenkrise des Wissens, soweit sich das rekonstruieren lässt, steht eine fundamentale Entscheidung: die Trennung von Herz und Verstand, Gefühl und Denken, Welt und Subjektivität. Sie veränderte grundsätzlich die *Bedeutung* des Denkens, und damit unser Verhältnis zur Welt. (Es war eine intrikate Veränderung, die erst sehr viel später und nur unter großem reflexiven Aufwand wieder eingeholt und zur Disposition gestellt werden konnte.) Die Idee intellektueller Erfassung, Differenzierung und Durchdringung der Wirklichkeit war eine der folgenreichsten Entscheidungen der Menschheit: reflexives Wissen und Handeln, kurz reflexive Rationalität, bestimmt seitdem die Maßstäbe des Guten und Wahren.

Die Trennung von Gefühl und Verstand war *die* Voraussetzung, die die Durchdringung der Wirklichkeit ermöglichte. Dadurch stellte sich der Mensch auf den neutralen ungebundenen Standpunkt, über sich selbst und die objektivierte Natur, er stellt sich in seinen Verstand: frei, sein Leben, sein Weltbild, sein Wissen, selbst in die Hand zu nehmen, und nach seinem Bilde zu formen. Die Folgen reichen bis heute: welche?⁴

Einerseits wurde es durch diese Entscheidung tunlich und notwendig, das Gefühl unter die Botmäßigkeit des Denkens zu bringen, es zu kontrollieren, es zu kanalisieren, es zu disziplinieren. In den Naturwissenschaften geschah dies beispielsweise durch ausgeklügelte Verfahren der Filterung des Erfahrungsinhaltes und durch noch raffiniertere mathematische Konstruktionen und statistische Prog-

⁴ Es geht hier um die berühmte These Max Webers von der *Entzauberung der Welt* (WL 536) durch Intellektualisierung und Rationalisierung der modernen Welt. Muss sie heute immer noch, wenigstens in Bezug auf die fortschreitende Rationalisierung, als zutreffend gewertet werden? Wenn man sie differenziert und erweitert. Sie müsste *erweitert* werden, weil sie, wenn auch zunächst schleichend, viel früher angefangen haben dürfte, nicht erst in der Moderne, auch nicht erst im Protestantismus, sondern schon viel früher. Es wäre zu überlegen, ob sie einen für exponentielle Prozesse charakteristischen Kurvenverlauf hat: Anfangs und über sehr lange Zeit ist nur ein sehr langsamer, kaum merklicher Anstieg zu verzeichnen, der sich dann aber ab einem bestimmten Punkt rasant, eben exponentiell zu steigern beginnt. Aus dieser Sicht wären wir heute in dieser explosiven Phase, sie kennzeichnet die Moderne, die Postmoderne etc. Aber, auch wenn es erst heute sichtbar wird, ist es doch derselbe Prozess. Und warum exponentiell? Es wäre die Grundstruktur rückgekoppelter reflexiver Rationalisierung, *Reflexion der Reflexion* = R^2 , die für die selbstbewusste philosophische und wissenschaftliche Kommunikation ebenso grundlegend wie kennzeichnend ist, dies gäbe strukturell eine intrinsisch exponentielle Dynamik innerhalb der sozialen Kommunikation. Andererseits muss die These von Max Weber *differenziert* werden. Denn inzwischen bringt die fortschreitende Rationalisierung nicht nur starke Tendenzen zur Anti-Intellektualisierung und Dysfunktionalisierung mit sich, sondern eben auch, neue Formen quasi-religiösen, magischen, verzauberten Denken, indem durch Digitalisierung und Robotisierung immer mehr anonyme verselbständigte und widersprüchliche Prozesse entstehen, durch die das verantwortliche Individuum eher entmündigt und vom eigenständigen Gebrauch der Intelligenz eher entwöhnt wird. Man kann daher inzwischen von einer um sich greifenden *strukturellen Ignoranz* durch technische Rationalisierung sprechen, was Derrida zur These geführt hat, die strukturelle Entwurzelung der Menschen durch Fernwissenschaftstechnik kulminiere heute in technoiden Formen des Animismus. (vgl. Derrida, Jacques: Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der »Religion« an den Grenzen der bloßen Vernunft. In: Die Religion. hgg. v. Jacques Derrida u. Gianni Vattimo, Frankfurt a. M. 2001, S. 85 ff.)

nosen über den abgefilterten Rest.⁵ Sukzessive wurden in der europäischen Aufklärung die Institutionen weiterentwickelt, mit der impliziten Nebenfolge, einer ebenso nachhaltigen wie effektiven rationalen Kontrolle des Gefühls. Heute nehmen wir das gewiss spiegelverkehrt wahr: Der Wohlstand und Fortbestand unserer Gesellschaften erfordert eben Menschen, die sich *derart* beherrschen und disziplinieren können, und also sorgen wir unter diesem Gesichtspunkt mit Nachdruck für deren Erziehung und Sozialisierung: *self-fulfilling prophecy*. Technologie, Verwaltung, Markt funktionieren nur, wenn sich Individuen zweckrational zu verhalten vermögen (Kompensationsvehikel wie Pornographie, Karneval, Glücksspiel, psycho-soziale Therapie-Einrichtungen, Sport etc., um nur einige zu nennen, sind seit langem erpropte Systemstabilisatoren). Auch wenn diese Kontrolle zweifellos auf Basis der Erkenntnisse der Psychoanalyse im Laufe des 20. Jahrhunderts immer subtiler geworden ist, und heute auch gezielt Kreativität, Empathie und emotionale Intelligenz durch große Unternehmen gefordert und gefördert wird, ist sie nichtsdestoweniger Kontrolle und Subordination geblieben.

Andererseits musste das freie Denken damit beginnen, sich selbst Grenzen und Regeln zu setzen: die kodifizierten Systeme der Moral, der Religion, des Rechts, der Wissenschaft etc. entstehen und werden wieder relativiert. Ein kritisch-reflexives Verhältnis des Denkens zu sich selbst setzte sich performativ auch dort durch, wo man der Begründungsprobleme des Wissens eingedenk war. Das liegt in der Struktur des Denkens, es wird Programm der Aufklärung, alle überkommenden Maßstäbe durch kritische Legitimationsforderungen in Frage zu stellen, Glauben in Wissen umzuwandeln, indem sie ihn dem Zweifel aussetzt. Aber, indem diese Bewegung eigentlich auf letzte Begründungen zielt und zielen musste, brachte sie implizit mehr und mehr Maßstäbe und Selbstverständlichkeiten ins Wanken. In dialektischen Feedbackschleifen wurden so systematisch die Wahrheiten der Philosophie, der Wissenschaft, der Theologie, der Moral, ebenso wie auch aller anderen alternativ vorgeschlagenen ideologischen Koordinatensysteme untergraben. Wo auch immer das Lebensgefühl Halt suchte, wird es durch den Begriff vertrieben und zwar so weitgehend, dass der Begriff am Ende sich selbst gründlich in Frage stellen musste und beweist, dass er grundlos ist.

⁵ <https://www.slm.uni-hamburg.de/germanistik/personen/benthien/downloads/emotionalitaet-schmitz.pdf>, S. 43.

Und völlig zu Recht! Denn, nicht wahr? – ein »Gott«, den das freie Denken fassen kann, war noch nie der wahre Gott, »jede Fliege«, das sah schon Meister Eckehard völlig klar, hatte mehr Göttlichkeit als ein solcher gedachter Gott.⁶ Und das gilt eben auch für all die anderen Produkte und Gegenstände reflexiven europäischen Denkens. In den Formen reflexiven Wissens waren nie mehr als modellhafte Fiktionen und heuristische Projektionen der Realität möglich. Dogmatische Reifikationen und ontologische Substantialisierungen wissen wir zu vermeiden, darum haben wir mit Gott die *Welt hinter der rational zugänglichen Welt* (die sogenannte *Metaphysik*) abgeschafft; wir wissen (reflexiv), dass Wissen durchweg hypothetisch, Wissenschaft darum fallibilistisch und Politik eben nur provisorisch *sein kann*. Auch wenn mit Objektivität im mathematischen Raum nur noch statistisch und im Raum der Gründe nur noch pragmatisch gerechnet wird, sind wir überzeugt, die Grenzen unseres reflexiven Denkens sehr gut zu verstehen, denn unsere Brücken halten und unsere Autos fahren.

Aber die Trennung von Gefühl und Verstand führt nicht nur zur Notwendigkeit systematischer Kanalisierung und Instrumentalisierung des Gefühls, sondern auch zur Selbstkontrolle freien Denkens durch immer neues Denken, kurz zu endloser endlicher Reflexion, mit Nebenfolgen: Ersteres führt dazu, dass jeder sein Leben nur noch stellvertretend leben kann, gewissermaßen historisch und symbolisch, zweiteres dazu, dass in der Bugwelle der Reflexion strukturell Hyperkomplexität entsteht, da Komplexität nur durch Produktion weiterer Komplexität reduziert werden kann – anders gesagt, wir können Probleme nur durch Schaffung neuer Probleme lösen.

* * *

Das ist zunächst irritierend, funktioniert dann aber, wenn man sich an diesen neuen Kreis gewöhnt hat, sehr gut. Aber weil es vorderhand so gut funktioniert, sehen wir hinterderhand nicht, was wir dadurch schon verloren haben; und es schwant uns auch nur langsam, was wir dadurch noch verlieren könnten bzw. gerade dabei sind zu verlieren.

Zunächst, unser Gefühlsleben war eben nicht immer diese An-

⁶ Vgl.- Meister Eckehart: *Predigt 32. Beati pauperes spiritu, quia ipsorum es regnum coelorum*. In: Deutsche Predigten und Traktate, hgg. v. Joseph Quint, Zürich 1979, S. 305.

einanderreihung subjektiver, privater, kontrollierbarer Seelenzustände, wie es uns heute selbstverständlich erscheint. Wir sagen aber, der mittelalterliche, der antike Mensch war und fühlte ganz gewiss anders, als wir ihm heute historisch-kritisch rekonstruieren. Erst mit Einzug und Durchsetzung des intellektualistischen Paradigma begann der Mensch sein Gefühlsleben derart zu konstruieren, und, wie es beispielsweise Hermann Schmitz (und in ähnlicher Weise eine Vielzahl weiterer Denker wie Maslow, Gebser, Assagioli, Aurobindo, Fromm, Grof, Rosa, Husserl, Fichte, etc. pp.)⁷ aufzeigt, als »psycho-

⁷ Eine beschränkte Auswahl: Aurobindo, Sri: Das göttliche Leben. 3 Bde. Gladenbach 2013; Assagioli, Roberto: The Act of Will. London 1980; Baas, Bernhard: Das reine Begehren. Wien 1995. Bahro, Rudolph: Die Logik der Rettung. Wer kann die Apokalypse aufhalten? Ein Versuch über die Grundlagen der Politik. Stuttgart, Wien 1989. Dahme, K.: Der mystische Strom. Von Paulus bis Pascal. Salzburg 1986; Dogen: Shobogenzo. Die Schatzkammer des wahren Dharma-Auges. Bde. 1–4, Heidelberg/Leimen 2001–2008; Dürckheim, K.: Der Ruf nach dem Meister. Weilheim 1972; Ders.: Hara. Die Erdmitte des Menschen. Weilheim ⁵1972; Ders.: Vom doppelten Ursprung des Menschen Freiburg/Br. 1973; Enomiya-Lassalle, H. M.: Zen-Buddhismus. Köln ²1972; Ders.: Zen-Kontemplation für Christen. Weilheim 1969; Ders.: Zen-Unterweisung. München ³1988; Fasching, Wolfgang: Phänomenologische Reduktion und Muslim. Edmund Husserls Bewusstseinstheorie und der Zen-Buddhismus. München 2003; Gebser, Jean: Der unsichtbare Ursprung – Evolution als Nachvollzug. In: Vorlesungen und Reden zu Ursprung und Gegenwart. GA Bd. V/II. Schaffhausen 1976, S. 19–55; Ders.: Ursprung und Gegenwart. DVA, Stuttgart ²1966; Grof, Stanislav: Die Psychologie der Zukunft. Erfahrungen der modernen Bewusstseinsforschung. Wettwills 2002; Ders.: Spirituelle Krisen. Chancen der Selbstfindung. München 1990; Gurwitsch, Georg: Fichtes System der konkreten Ethik, Tübingen 1924; Huxley, Aldous: Die Pforten der Wahrnehmung. Meine Erfahrung mit Meskalin. München ⁴1970; Izutzu, Toshihiko: Philosophie des Zen-Buddhismus. Reinbek bei Hamburg 1986; Johannes vom Kreuz: Aufstieg zum Berge Karmel. München 1927; Jost Schieren: Anschauende Urteilskraft. Methodische und philosophische Grundlagen von Goethes naturwissenschaftlichem Erkennen. Düsseldorf 1998; Jung, Carl Gustav: Synchronizität, Akausalität und Okkultismus. München 1990; Katsuki Sekida: Zen-Training. Praxis, Methoden, Hintergründe, Freiburg ⁵1993; Kodo Sawaki: 坐禪の仕方と心得 (Zazen no shikata to kokoro – Erkenntnisse über den Weg des Zazen), 1939; Ders.: 禪談 (Zendan – Zen-Geschichten), 1938; Ders.: 道元禪の神髓 (Dōgen zen no shinzui – Das Wesen des Zen von Meister Dōgen), 1963; Lauth, Reinhard: Begriff, Begründung und Rechtfertigung der Philosophie. München 1967; Ders.: Descartes' Konzeption des Systems der Philosophie. Stuttgart-Bad Cannstatt 1998; Ders.: Die Frage nach dem Sinn des Daseins. München 1963; Ders.: Ethik. Stuttgart 1969; Maslow, Abraham A.: Psychologie des Seins. Ein Entwurf. Frankfurt a. M. 1985; Pörtner, Peter: Das Heilige in Japan. Vollendete Sakralisation? In: Das Heilige. Seine Spur in der Moderne. hgg. v. D. Kamper, Ch. Wulf, Frankfurt a. M. 1987, 644–664; Rosa, Hartmut: Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung. Frankfurt a. M. 2016. Ders.: Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne. Frankfurt a. M. 2005;

logistisch, reduktionistisch und introjektionistisch« zu verstehen und eben zu kontrollieren. Alle diese disziplinierten und rationalisierenden Formen des Gefühls lassen sich zurückführen auf die Macht-ergreifung des *vergegenständlichenden* Denkens bzw. auf die Subordination der Realität unter das Schema der differenziellen reflexiven Intentionalität, der Subjekt-Objekt-Unterscheidung.

Was Schmitz hier anspricht, lohnt sich, etwas genauer anzuschauen: »Psychologisch, das heißt: Das Erleben des einzelnen Menschen, das anfangs auf halbautonome Regungsherde verteilt und für ergreifende Mächte – etwa Götter und Gefühle wie Eros und Wut (Lyssa) – offen war, wird in einer privaten Innenwelt abgeschlossen und dort der Regie einer zentralen Instanz (etwa der Vernunft oder des freien Willens) über die unwillkürlichen Regungen anvertraut. Demokrit, der Pionier des neuen Paradigmas, bezeichnet demgemäß das Innere des Menschen als buntes und leidensreiches Vorratshaus von Übeln und rät dagegen: ›Das unbotmäßige Leid einer schmerzestarrten Seele verjage durch Vernunft!‹ ›Seele‹ (psyché) ist der erste Name dieser Innenwelt, mit der die Person gleichsam ein Haus bekommt, in dem sie Herr sein kann.«⁸ Nach Schmitz muss man sich die voraufgeklärte Welt, und damit den latenten Untergrund der aufgeklärten, also nicht wie eine in die Vorzeit entrückte Version der unsrigen vorstellen, sondern erstens qualitativ vollkommen anders⁹, und zweitens unter den Schleiern der Ratio nach wie vor präsent, wirkunsmächtig und real.

Schefer, Christina: Platons unsagbare Erfahrung. Ein anderer Zugang zu Platon. Basel/Muttenz 2001; Schmitz, Hermann: Die Verwaltung der Gefühle in Theorie, Macht und Phantasie. In: Emotionalität: zur Geschichte der Gefühle, hgg. v. Claudia Benthien, Köln u. a. 2000, S. 42–60; Ders.: Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie. Bonn 2007; Soller, Alois K.: Die Unbegreiflichkeit der Wechselwirkung der Geister. Das Problem einer ›Interpersonalitätslehre‹ bei Fichte. In: Fichte-Studien 6, 1994, 216–227; Steiner, Rudolph: Die Geheimwissenschaft im Umriss. Dornach 1979; Ders.: Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten? Dornach 2014; Taisen Deshimaru: Die Praxis der Konzentration. Zen u. Alltagsleben. Braunschweig 1992; Ders.: Hannya Shingyo. Das Sutra der höchsten Weisheit. Heidelberg/ Leimen 1988; Wehr, Gehard: Europäische Mystik. Eine Einführung. Wiesbaden o. J.; Ders.: Deutsche Mystik. Köln 2006; Weil, Simone: Schwerkraft und Gnade. [La pesanteur et la grâce]. Übers. F. Kemp. München 1952; Dies.: Zeugnis für das Gute: Traktate, Briefe, Aufzeichnungen. Hgg. u. Übers. F. Kemp. München 1990; Wulff, Erich: Wahnsinnslogik: Von der Verstehbarkeit schizophrener Erfahrung. Bonn 1995. Etc. pp.

⁸ Ebda : 43.

⁹ Man muss mit Schmitz – (Schmitz 2007) – klar sehen, dass der Raum, in dem sich der »Gefühlsraum« (292) verwirklichen kann, nicht Abstraktionen wie der bloße

Die Psychologisierung ist mit einer zweiten Deformation verbunden, die Wahrnehmung der Gefühle ist reduktionistisch: »Reduktionistisch bedeutet: Die Außenwelt, d. h. die empirisch zugängliche Welt abzüglich aller Innenwelten, wird abgeschliffen bis auf Merkmale aus wenigen Standard-Sorten, die bequem intermomentan und intersubjektiv identifizierbar, quantifizierbar und selektiv variierbar, daher für Statistik und Experiment tauglich sind, und deren hinzugedachte Träger, die bei Demokrit, der auch Protagonist des Reduktionismus ist, die Atome und später – mit metaphorischer und größtenteils unaufrichtiger Anleihe beim Leitbild des festen Körpers – die Substanzen sind. Was übrig gelassen wird, sind hauptsächlich Gestaltmerkmale an der Oberfläche fester Körper, allgemeiner die später so genannten primären Sinnesqualitäten wie Größe, Gestalt, Zahl, Ruhe, Bewegung, Anordnung, Lage im Raum. Sie bilden heute noch die gesamte Abstraktionsbasis der Physik, d. h. alles, was diese vom empirischen Weltstoff registriert.«¹⁰ Das gilt aber nicht nur für die Konstruktion der Außenwelt, sondern eben auch für die der Innenwelt.

Denn die Psychologisierung wird nach Schmitz von einer dritten, der introjektionistischen Deformation begleitet: »Introjektionistisch, das heißt: Der Abfall der Abschleifung wird in den Innenwelten abgeladen und als ›bloß subjektive‹ Privatsache, als nicht ganz verlässlich bestimmbarer und unübersichtlicher Restposten der Vergegenständlichung, behandelt. Auch damit geht Demokrit voran, indem er die spezifischen, später ›sekundär‹ genannten Sinnesqualitäten als konventionell (*νόμος, nomos*) hinstellt, während bloß die Atome und das Leere echt seien. Damit ist auch schon der größte Fehler dieser psychologista-reduktionistisch-introjektionistischen Vergegenständlichung getroffen: Beim Abschleifen der Außenwelt und summarischen Wegstopfen des Abfalls in die Innenwelten hat man das Abgelegte zum größten Teil gar nicht zur Kenntnis genommen und nur auf die Farben, Töne, Gerüche usw., die sekundären Sinnesqualitäten, geachtet. Vergessen wurden der spürbare Leib und die leibliche Kommunikation, ferner die Bedeutungen, d. h. die Sachverhalte, Programme und Probleme und ihre binnendiffusen Ganzhei-

»Ortsraum« (284), oder der »Richtungsraum« (281) sind, sondern ein unendlich begrenzbarer »Weiteraum« (280): »Der Weiteraum besteht in Weite, sofern in dieser ein absoluter Ort (oder eine Mannigfaltigkeit solcher Orte) als Hier der primitiven Gegenwart sich abhebt.« (280)

¹⁰ Ebda : 43.

ten, nämlich die Situationen in dem von mir oft und ausführlich explizierten Sinn und darunter die vielsagenden Eindrücke, die natürlichen Einheiten der Wahrnehmung, schließlich auch die hier thematischen Atmosphären in jedem Sinn, sowohl als Wetter wie als Gefühl und in den Zwischenformen zwischen Wetter und Gefühl.«¹¹

Das, was Schmitz hier andeutet, muss uns als Teilnehmern am wissenschaftlichen Betrieb suspekt sein. Die allermeisten haben es nie anders erfahren, und finden es natürlich müßig, sich damit zu beschäftigen; und, wenn wir jemanden davon berichten hören, können wir nur mit dem Kopf schütteln, wie ein Volk von Blinden, dem man von Farben erzählt. Aber was wäre, wenn es stimmte, dass Gefühle, und damit die *erste unmittelbare tiefste Realitätsauffassung*, die uns allein durch Gefühle vermittelt werden kann, *eine fundamental andere gewesen ist*, und – das würde es ja implizieren – wieder eine andere werden könnte? Was wäre ein authentisches Gefühl, wenn die intellektualistische Gefühlswelt eine strukturelle Introjektion darstellt? Und was wäre unsere Realität hinter dem intellektualistischen Schleier, mit dem unsere Rationalität ihre Grenzen sichert?

Nach Schmitz sind authentische, nicht-verobjektivierte Gefühle in Wahrheit, wenn sie im eigenleiblichen Spüren wirksam sind, tatsächlich in den »Leib eingreifende Mächte«.¹² Und da, wo sie jenseits des eigenen Leibes wahrgenommen werden, erfahren wir sie als »räumlich ortlos ergossene, leiblich ergreifende Atmosphären«.¹³ Gefühle sind nach Schmitz also ursprünglich keine in »in einer privaten Innenwelt« abgeschlossene kontrollierbare Phänomene, sondern – wie soll man das Inkommensurable, das nur Fühlbar- aber Unsagbare sagen –, vielleicht so etwas wie *räumlich ausgedehnte unmittelbar wahrnehmbare, interpersonale Ganzheitsfelder*, ja, man müsste am Ende geradezu sagen, *direkt erlebbare räumliche Wesenheiten*.

Es liegt in der Logik der Sache, dass uns diese Sichtweise höchst fremd und unverständlich ist, und eine überwundene, ja geradezu atavistische Wirklichkeit durchscheinen lässt. – Aber gewiss ist auch, wer die Trennung von Gefühl und Verstand auch nur experimentell in Frage stellt, rüttelt an den uralten Glaubenssätzen der westlichen intellektuellen Kultur und den tiefsten Fundamenten unserer sozialen Organisationen.

¹¹ Ebda : 44.

¹² Ebda : 42.

¹³ Ebda.

Schmitz' Argument, diese Trennung in Frage zu stellen, ist letztlich ein praktisches: Jeder, wenn auch mit einiger Übung in der Blicklenkung, kann es am eigenen Leib *erfahren*, wenn er sich unvoreingenommen darauf einlässt, was er erlebt, und zweitens darauf achtet, eingewöhnte Rationalisierungsmuster und stereotype lineare Reaktionsweisen zu vermeiden. Gerade das letztere bringt das Individuum heute aber in einen Konflikt mit seinen sozialen Rollen und Eingebundenheiten in die gesellschaftlichen Systeme, die wesentlich auf der Kanalisierung und Konzeptualisierung von Gefühlen aufgebaut sind: Große Gefühle sind heute an künstlich organisierte Räume wie Kino, Sportereignisse, Shows, Events, Bestattungsinstitute, Magazine delegiert und sind sowohl inszeniert als auch domestiziert. Unter dem Trennungsparadigma gehört, was auch immer ein authentisches Gefühl sein soll, natürlich zur Mythologie der Moderne.

Es ist ja heute gut bekannt, dass wir durch Identifikation (Affektübertragung), Teile oder sogar den Kern unseres individuellen emotionalen Erlebens an Stellvertreter binden können. Durch dieses *Delegationsprinzip* kann die tatsächliche Entfremdung der Masse sowohl betäubt als auch politisch gesteuert werden.¹⁴ Unsere Institu-

¹⁴ Durch das Delegationsprinzip kann auch die entfremdete Masse Zugang zum Schein großer Gefühle erhalten, und zwar indirekt, mittels medialer Aufbereitung und Kommunikation, indem sie an den wie unter einem Brennglas stattfindenden Schicksalen einzelner herausgehobener Individuen teilnimmt (der ›Führer‹ ist hier ebenso Beispiel wie ›Regierungschef‹, ›Popstar‹, ›Papst‹, ›Topmanager‹, ›Spitzenportler‹, ›Queen‹, ›Nobelpreisträger‹ etc.), in denen es um symbolisches Kapital, also Geld, Macht, Einfluss, Anerkennung, Prestige geht. Jede Gesellschaft versucht, die für diese informellen Identifikationsfunktionen Systemstellen besetzt zu halten, und irgendwie nimmt jeder an diesen Netzwerken teil, man kann sich nicht nicht zu ihnen verhalten. In diesen symbolisch-interpersonalen Anerkennungslingen scheinen aber – die rechtliche, wirtschaftliche und funktionale Differenzierung und Arbeitsteilung überlagernd und durchdringend – informelle und nicht-schriftliche Regeln der ›Fallhöhe‹, des ›Heerschildes‹ ebenso wie die klassischen Dramaturgien der ›Tragodie‹, ›Tragikomödie‹, ›Komödie‹ etc. fortzubestehen. Es ist interessant, dass unsere Gesellschaften – weitgehend unabhängig davon, wie liberal, rational, genderneutral sie sich rechtlich und intellektuell verfassen – neben der funktionalen Differenzierung von solchen informellen symbolischen Identifikationen bzw. kollektiven Identitäten durchzogen, zusammengehalten und ja auch gesteuert werden. *De facto* dürften sich diese weichen Hierarchien vielfach sogar als die härteren und eigentlich wirksamen entpuppen. Die Unterscheidung zwischen offiziellen und inoffiziellen sozialen Differenzierungen gründet in der Trennung von Gefühl und Verstand, ja dokumentiert sie. Ein Mensch, der diese Trennung hinterfragt, stellt implizit die Möglichkeit absoluter Indifferenz von Gefühl, Denken und Sein zur Disposition; wenn jemand die Trennung

tionen, die Politik, die Wirtschaft, die Medien, die Werbung etc. setzen so ihre Interessen durch.

Wenn wir für einen Augenblick unsere feste Überzeugung, dass es um intellektualistischen *Status quo* keine Alternative gibt, mal einklammern, dann bedeutet das, dass heute tatsächlich, wie Fichte bereits 1804 festgestellt hat, der »Grundzug unseres Zeitalters ist [...], daß in ihm das Leben nur historisch und symbolisch geworden ist.«¹⁵ Aber für Fichte war es noch denkbar, was wir heute ausschließen, nämlich dass es, wenn auch selten, »zu einem wirklichen Leben«¹⁶ kommen könnte. Gerade dann nämlich, wenn das eigene Fühlen der erste (allgemeine wie auch individuelle) *realitätvermittelnde* Sinn wäre. Wir denken, dass wir heute wissen, dass man immer nur eine gefilterte, manipulierte Realität zu Gesicht bekommen kann; aber es könnte sein, dass gerade darin die Hybris des Stolzes der Aufklärung auf ihre Ambivalenz liegt.¹⁷

Wir sagen also: Wenn das stimmt, und dafür, dass hier *systematisch* etwas dran sein könnte, sprechen eine erstaunliche Menge an Indizien¹⁸, könnte es sein, ja, ist es sogar wahrscheinlich, dass es auf die Grundlagenkrise des Wissens nicht nur eine reflexive, sondern auch eine *transzendente Antwort* gibt (die Möglichkeit eines paradigmatischen Perspektivenwechsels), und zwar genau dann, wenn man zeigen würde, dass am Grunde des reflexiven ein *intuitives*, mit anderen Worten, ein *integrales Wissen* bzw. *Bewusstsein* ruht, in welchem Bewusstsein, Realität, Gefühl, Verstand, Freiheit und Sinn in so etwas wie einem strukturierten Kontinuum koinzedieren. Das wäre jedenfalls einer Untersuchung anzuempfehlen, denn wir kön-

praktisch überwunden hat, tritt er aus diesen Hierarchien aus. Man ist nicht länger Opfer dessen, was man sehen und beeinflussen kann.

¹⁵ Fichte: SW X : 89.

¹⁶ Ebda.

¹⁷ Die sich in der Trennung von Verstand und Gefühl ausdrückende Grundlagenkrise des Wissens führt in letzter Konsequenz zu einem strukturellen Verlust der Realität (Heidegger hat es Seinsvergessenheit genannt), und zwar bedingt durch strukturelle Kompensationsdissoziation und Komplexitätsüberlastung der in die gesellschaftlichen Abläufe hyperinkludierten Individuen. Man könnte diese Pathologien der Normalität auch einfach als *Ablenkung durch Betäubung* bzw. umgekehrt als *Betäubung durch Ablenkung* nennen, jedenfalls können strukturell dissoziierte Individuen vielfach schon auf der basalen Ebene alltäglicher Gefühle kaum wirkliche Grenz- und Realitätserfahrungen machen, wie sie zu ihren tieferen Grund- und Seinserfahrungen (Dürkheim) vorstoßen sollen.

¹⁸ Vgl. Fußnote 7.

nen es natürlich nicht hinnehmen, den Verstand zu verlieren, ohne einen neuen erweiterten Verstand dabei zu aktualisieren.

Wenn sich diese Überlegungen bestätigen, würde das nicht nur die Denk- und Freiheitsräume des Menschen beträchtlich erweitern, sondern auch den Selbstverständigungshorizont der säkularisierten Moderne, deren Hauptproblem im Grunde immer noch ein *fundamentales Geltung- und Rationalitätsdefizit* darstellt (eben die selbst induzierte, nach wie vor aber ungelöst aufgeschobene Letztbegründungsproblematik), in ihrer Auseinandersetzung mit sich selbst, und hier insbesondere mit ihrer massiven strukturellen Pfadabhängigkeit von einem reduktionistischen Begriff endlicher Vernunft. Die alternativen theoretischen Konzepte, Ansätze und empirischen Befunde dazu werden seit mindestens 200 Jahren in der Schublade gesammelt, sie werden aber aus unterschiedlichen Gründen nicht flächendeckend systematisch erforscht und haben es deshalb auch schwer, zur *common opinion* durchzudringen. Sagen wir es so: Wenn sich im Mainstream, im Sinne des Thomas-Theorems¹⁹ die Pfadabhängigkeit des Trennungspfadparadigma, von einer Generation auf die nächste vererbt, blockiert die reduzierte Wirklichkeitssicht fortwährend systematisch die Möglichkeit anderer neuer Erfahrungen und damit anderer und neuer Gesellschaftsformen.²⁰ Das Problem der Bewußtseinerweiterung war schon immer, daß dieser Weg elitär war, also langwierig, tiefgreifend und nicht profitorientiert.

Sollte sich zeigen, dass diese *self-fulfilling prophecy* der moder-

¹⁹ Vgl. »If men define situations as real, they are real in their consequences.« W. I. Thomas and D. S. Thomas: *The child in America: Behavior problems and programs*. New York 1928, S. 571–572.

²⁰ Das Thomas-Theorem gilt ja auch umgekehrt: »Wenn Menschen Situationen nicht als real definieren, erzeugen sie auch keine Konsequenzen«, ergo sind sie im sozialen Sinn inexistent. Eine Voraussetzung, wie die unsere, die nicht nur das eigene authentische Fühlen zum Dreh- und Angelpunkt individueller Autonomie und zur Wurzel der Realitätsauffassung überhaupt macht, sondern darüber hinaus am Grunde der Moderne eine verdrängte Tiefendimension einer integralen Verbindung von Verstand, Gefühl und Sein supponiert, wird von soziologischen Theorien wie der Theorie reflexiver Modernisierung (für die Systemtheorie, soziologische Handlungstheorien, strukturalistische Theorien gilt dasselbe) in ihrer Gesellschaftsdeutung (unabhängig davon, ob sie menschliches Erfahrungswissen nun reflexiv berücksichtigen oder nicht) natürlich ausgeblendet; nichtsdestoweniger sind die soziologischen Erklärungsansätze recht erfolgreich, weil diese integrale Tiefendimension tatsächlich in unseren öffentlichen Kommunikationsströmen bisher kaum eine Rolle spielt, daher können sie viele der sichtbaren gesellschaftlichen Dynamiken erfassen, reproduzieren jedoch dadurch zugleich den reduktionistischen *Status quo*.

nen Gesellschaft tatsächlich faktisch weitgehend geschlossen ist, könnte es sogar sein, dass es *nur* eine transzendente Antwort gibt: Wenn die gesellschaftlichen Subsysteme den *Status quo* reproduzieren, kann es nur einen stillen, informell-oralen, gleichsam subkutanen, inneren Paradigmenwechsel der kognitiv-emotionalen Voraussetzungen der Individuen geben, innerhalb der noch bestehenden gesellschaftlichen Freiräume und Nischen, mehr oder weniger un bemerkt von der öffentlichen gesellschaftlichen Kommunikation und ihren soziologischen Interpreten.

Wir können an dieser Stelle natürlich nicht alle Voraussetzungen erörtern, die eine solche veränderte Sicht des Verhältnisses von Gefühl, Verstand und Wissen betreffen, dazu verweise ich den Leser auch an die aufschlussreichen Arbeiten in diesem Band und die zahlreichen Gewährsleute, die zu diesem Thema forschen.²¹ Und natürlich sei hier das letzte Wort auch noch nicht gesprochen, weder bei Schmitz noch in diesem Band. Aber, nach allem, was wir wissen, scheint es ein langer und vor allem schleichender Prozess gewesen zu sein, der zunächst untergründig stattfand, und erst mit der Aufklärung und Moderne aus der Latenz in die sichtbare Manifestation getreten ist und aller Voraussicht nach wird auch das bestehende reduktionistische Paradigma ebenfalls nur langsam ausgeschlichen werden können.

Schmitz verlegt den Beginn dieses gewaltigen Trennungsparadigmas in die klassische Antike, und versteht ihn als Produkt eines für die europäische Kultur insgesamt charakteristischen tiefen Rationalismus, führt ihn aber – aus meiner Sicht zu einseitig – allein auf das »Erbe des Diktats der antiken Philosophen«²² zurück. Und es ist

²¹ Vgl. Fußnote 7.

²² Vgl. Schmitz: »Die von mir vertretene, phänomenologisch gestützte Gefühlsauf fassung schlägt dem ins Gesicht, was der aufgeklärte Europäer bisher mit völliger Selbstverständlichkeit vom Gefühl hält. Nach ihm sind Gefühle private Seelenzustände, während der Raum die Domäne der Physik sein soll, in der keine Gefühle vorkommen, wohl aber Gehirnzustände, auf die man neuerdings, um die Domäne der Physik total zu machen, Seelenzustände zurückführen will. Diese vermeintliche Selbstverständlichkeit ist das Erbe des Diktats der antiken Philosophen, genauer eines Paradigmenwechsels, der sich unter deren Federführung – aber nicht nur in ihren Reihen – in der zweiten Hälfte des 5. vorchristlichen Jahrhunderts (noch kurz vor Platons öffentlicher Wirksamkeit) ereignet hat und seither die europäische Intellektualkultur mit wenigen Ausnahmen (z.B. im spätantiken Neuplatonismus) beherrscht. Das neue Paradigma ist psychologisch, reduktionistisch und introjektionistisch.« <https://www.slm.uni-hamburg.de/germanistik/personen/benthien/downloads/emotionalitaet-schmitz.pdf>, S. 43.

vielleicht auch zu billig und aufgrund der unzweifelhaften wissenschaftlichen und technologischen Erfolge der Reflexion zudem auch unwahrscheinlich – von einer reinen Verlust- bzw. Verfallsgeschichte der europäischen Kultur und des reflexiven Denkens auszugehen. Zutreffender scheint eine Deutung wie die Fichtes zu sein, der das gegenwärtige Zeitalter als notwendige Durchgangsstufe betrachtet zu einer voller entwickelten Freiheit.²³ Das gegenwärtige Zeitalter freien reflexiven Denkens macht das Leben dadurch, dass es alle Dogmen hinterfragt, ohne Zweifel flüssig, plastisch, gestaltbar und versetzt den Menschen überhaupt erstmal in Disposition, die Strukturen selbstverschuldeter Unmündigkeit tiefer zu verstehen und eventuell zu überwinden, denn vorher war das Leben in der Breite ja keineswegs freier.

Also, man darf nicht die Augen davor verschließen, dass dem reflexiven Denken in seiner ganzen Quecksilbrigkeit ein strukturell zutiefst dogmatisches Element zueigen ist, das es mit seinen eigenen Mitteln nicht zu überwinden in der Lage ist. Seine Krankheit kann man einen *performativen Realismus* nennen. Ja, hier muss sogar von einer strukturellen Pathologie der Moderne die Rede sein, gründend auf den in-sich-geschlossenen Strukturen des endlichen rationalen Selbstbewusstseins (*cogito*), die einen latent autoimmunen Krankheitsverlauf hat, durch den sie sich auf den Wegen der fortwährenden Selbstoptimierung selbst innerlich aufzehrt und erschöpft.²⁴ Die Unwissenheit der Moderne nährt sich aus ihrem Glauben an das Wissen.

²³ Vgl. Fichte: Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. SW VII : 1–256.

²⁴ Derrida hat diese strukturelle Ambivalenz der Aufklärung sehr klar gesehen und erklärt sie aus dem fehlgeleiteten metaphysischen Anspruch. Einerseits hat die Aufklärung durch den notwendigen Tod Gottes die Würde des endlichen und fehlbaren Menschen wie keine andere Epoche vor ihr geadelt, gewissermaßen heilig gesprochen. Andererseits hat sie sich dadurch aber auch wie keine andere vor ihr in einen furchtbaren *double bind* gesetzt, in eine doppelte Ambivalenz, deren Gesetz, mit Derrida gesprochen, darin besteht: »dass das Gesetz des Heilen, das Heil des Geborgenen, die schamhafte Achtung und Ehrfurcht vor dem Sakrosankten (heilig, holy) das Opfer sowohl fordert, als auch ausschließt.« (85 f.) Der moderne Mensch lebt in diesem irreduziblen Paradox, das sich mit der Absolutsetzung der endlichen Subjektivität zwangsläufig ergibt, und es konfrontiert ihn fortwährend mit sich selbst, seinen Grenzen. Unter den Bedingungen fortgesetzter Rationalisierung ist es kein Wunder, dass das überforderte Individuum nach technisch-praktischen Lösungen sucht, um aus diesem *double bind* herauszukommen. Es herrscht nach Derrida die »Gewalt des Opfers im Namen des Nicht-Gewalttätigen. Die bereits von Immanuel Kant geforderte absolute Achtung des Menschen vor sich selbst, befiehlt zunächst die Selbstopferung, das Opfer des Wertvollsten und Wichtigsten.« (86) und führt so zur

Wir sagen also: Was wäre beispielsweise, wenn die Moderne nicht nur, wie Ulrich Beck annimmt, einen *strukturell reflexiven Prozess* darstellt²⁵, sondern radikaler einen älteren, *in-sich-geschlossenen, strukturell exponentiellen Prozess*, in welchem ein linearer Zuwachs an materialen Freiheitsleistungen, Rechten und Erkenntnissen von einer formal-exponentiellen Steigerung an struktureller Komplexität und Ignoranz begleitet und konterkariert würde – *gewissermaßen ein reflexiver Prozess mit transzendentelem Speicherbewusstsein*.²⁶ Oder anders gesagt: Wenn Verstand, Sein und Gefühl ein Kontinuum bilden und indifferent zusammenfallen, kann kein Gedanke von keinem folgenlos bleiben, nur dass, wo dieser Umstand strukturell ausgeblendet würde, die Folgen nicht anders als überraschend, plötzlich und eben zufällig erschienen, und zwar selbst dort, wo der höchste Planungsaufwand getrieben würde sie zu prognostizieren.²⁷

strukturellen Selbstkastration. Denn sie führt nicht nur zur verherrlichenden Selbstunterwerfung des Menschen unter die anonyme Maschine, sondern fordert stets auch den Kampf dagegen: beides im Namen derselben Achtung und Ehrfurcht. Vgl. Derrida, Jacques: Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der »Religion« an den Grenzen der bloßen Vernunft. In: Die Religion. hgg. v. Jacques Derrida u. Gianni Vattimo, Frankfurt a. M. 2001, S. 9–106.

²⁵ Vgl. Beck, Ulrich: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt a. M. 1986; bzw. Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung. Frankfurt a. M. 1993; bzw. Ders. mit Anthony Giddens und Scott Lash: Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse. Frankfurt a. M. 1996.

²⁶ Vgl. die buddhistische Vorstellung eines Speicherbewusstseins, *ālaya-vijñānā*, z. B. auf <https://de.wikipedia.org/wiki/Speicherbewusstsein>.

²⁷ Vgl. auch Fußnote 4. Was es mit einer strukturell exponentiellen Modernisierung auf sich hat, kann anhand der These einer Beschleunigung der Moderne, also einer Veränderung ihrer Zeitstruktur, von Hartmut Rosa verdeutlicht werden. Rosa definiert »Beschleunigung als Mengenzunahme pro Zeiteinheit bzw. gleichbedeutend als Reduktion der benötigten Zeit pro Mengeneinheit; bei der Menge kann es sich um so verschiedene Sachen handeln wie eine zurückgelegte Wegstrecke, eine kommunizierte Datenmenge oder produzierte Güter.« (S. 115) Beschleunigung wird von Rosa also quantitativ gefasst, auch wenn er die Beschleunigungsraten und die Wachstumsraten miteinander in Beziehung setzt, arbeitet er mit einem quantitativen Beschleunigungsbegriff: »In dem Maße, wie Beschleunigungsraten hinter den korrespondierenden Wachstumsraten zurückbleiben, vergrößert sich die Zeitknappheit; in dem Maße, wie Beschleunigungsraten die korrespondierenden Wachstumsraten übersteigen, steht mehr Zeit zur Verfügung; sind Beschleunigungs- und Wachstumsraten identisch, dann bleibt auch die Ressource Zeit identisch« (S. 119). Sie bleibt aber *nur quantitativ* identisch. Wenn man bspw. annimmt, dass sich die Wachstumsraten und Beschleunigungsraten entsprechen, dann hätte das Individuum durch technologischen Fortschritt zwar quantitativ genauso viel Zeit zur Verfügung, wie vor der Be-

Schon Beck schreibt: »Reflexive Modernisierung meint [...] eine *potenzierte* Modernisierung mit *gesellschaftsverändernder* Reichweite«²⁸. Er kann daraus auf Basis seiner Prämissen (gemäß des Trennungsparadigma) aber noch nicht die Konsequenz eines *intrikaten exponentiellen Verlaufs* ziehen, sondern versteht den Prozess abstrakt als eine einfach selbstbezügliche, sozusagen digitale Selbstreferenzialität der einfachen Moderne auf sich selbst. Reflexive Modernisierung heißt daher bei Beck »eine zunächst unreflektierte, gleichsam mechanisch-eigendynamische Grundlagenveränderung der entfalteten Industriegesellschaft, die sich im Zuge normaler Modernisierung ungeplant und schleichend vollzieht und die bei konstanter, möglicherweise intakter politischer und wirtschaftlicher Ordnung auf dreierlei zielt: eine *Radikalisierung* der Moderne, welche die Prämissen und Konturen der Industriegesellschaft *auf löst* und Wege in *andere* Modernen – oder Gegenmodernen – eröffnet. Reflexive Modernisierung behauptet also das, was von den beiden Kronzeugen »einfacher«,

schleunigung, so dass sich sogar eine angenommene exponentielle Beschleunigung neutralisieren würde, wenn das Wachstum von Fortschritt und Beschleunigung pari ist. Aber faktisch produziert, transportiert und kommuniziert man selbst dann nicht nur schneller und mehr, sondern *auch qualitativ und das heißt gefühlsmäßig anders*. Ein Beispiel Rosas mag das »Zwar mag das Schreiben und Absenden einer E-Mail nur halb so viel Zeit in Anspruch nehmen wie das eines herkömmlichen Briefes, doch wenn man heute täglich viermal so viele E-Mails schreibt, wie man früher Briefe geschrieben hätte, so wäre das eine Verdoppelung der der Kommunikation gewidmeten Zeit.« (S. 119, Fußnote 11) Aber wird wirklich mehr gesagt, wenn schneller geschrieben wird? Wie jeder einsehen kann, schreibt und denkt man, wenn man vier E-Mails anstelle eines Briefes schreibt, völlig anders. Es ist vor dem Horizont der *gefühlsmäßigen Realität* (und um die geht es, wenn man die Trennung von Gefühl und Verstand nicht mitmacht), einfach etwas völlig anderes, einen Brief zu schreiben. Es sind aus dieser qualitativen Perspektive zwei vollkommen unterschiedliche Handlungen und Realitäten. So verändert sich eben die Welt durch Modernisierung auch in einem qualitativen Maß. Es ist insofern konsequent, dass Rosa nach seiner Beschleunigungstheorie eine Theorie zur soziologischen Resonanz erarbeitet hat, um diesen qualitativen oder gefühlsmäßigen Aspekt sozialen Lebens zu beschreiben. Jedoch sind Resonanzen keine ergreifenden Atmosphären (Schmitz) und stellen wiederum eine Rationalisierung und Quantifizierung eines absolut Qualitativen dar, welches mit einem intuitiven Verstand am Grunde des Bewusstseins gegeben wäre. Die Frage, wie man die Beschleunigung wahrnimmt, dürfte zudem nicht nur eine technologische Frage des Verhältnisses von Beschleunigung und Wachstum sein, sondern zentral auch davon abhängen, womit ein Individuum identifiziert ist: mit Begebenheiten seiner Umwelt, mit seinem reflexiven Verstand, mit seiner transreflexiven Kern-Intuition. (Zitate aus Rosa, Hartmut: Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne. Frankfurt a. M. 2005).

²⁸ Beck 1996 : 30.

d. h. klassischer, industriellgesellschaftlicher Modernisierung – Marxisten und Funktionalisten – im Konsens ihres Gegensatzes ausgeschlossen wird: keine Revolution, aber eine andere Gesellschaft.«²⁹ Eine Theorie reflexiver Modernisierung kann hervorragend – hier liegt sicherlich ihre Stärke – die ambivalente, schleichende, unpolitische und ungewollte Seite der gesellschaftlichen Transformation beschreiben, aber keine intrikate exponentielle Beschleunigung und strukturelle Hyperverkomplizierung erfassen, die gewissermaßen rational inkommensurabel, nur noch intuitiv *erfahrbar* sein würde. Dazu fehlt ihr das stehende innere transzendente Kontinuum der ursprünglichen Einheit von Verstand und Gefühl als Voraussetzung, in die sich alle individuellen Freiheitsakte gleichsam eingravieren und Wirkungen und Resonanzen auf das Ganze hinterlassen.³⁰ Gewiss,

²⁹ Ebda : 29 f.

³⁰ Um einen derartigen Prozess zu beschreiben, muss man eher auf eine transzendente Theorie zurückgreifen, wie Schelling sie in seiner Freiheitsschrift oder Denker wie Fichte, ab 1813, der späte Husserl und Michael Henry entwickelt haben. Vielleicht gibt es Ansätze dazu bei Hartmut Rosa (vgl. Rosa, Hartmut: Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung. Frankfurt a.M. 2016.). Auch diese müsste allerdings noch dahingehend spezifiziert und erweitert werden, dass sie die hier supponierten exponentiellen Entgleisungen von reflexiven Rationalisierungsprozessen zu beschreiben vermag. Jedenfalls läge in dem Konzept einer resonanten Weltbeziehung, einer »Subjekt-Objekt-Beziehung als schwingendem System«, zumindest ein quantitativer Ansatz, sich der von der Theorie reflexiver Modernisierung ausgeblendeten qualitativen und gefühlsmäßigen Dimension menschlicher Existenz wieder anzunähern. Eine solche Resonanz ist nach Rosa wesentlich dadurch charakterisiert, dass sie nicht planmäßig oder willentlich hergestellt werden kann, also unverfügbar ist. Dieses nicht- oder a-rationale Moment würde sich mit dem Gefühls- bzw. Atmosphärenbegriff von Schmitz wenigstens strukturell decken. Die Kritik am Resonanzbegriff, dass dieser »nahezu beliebig wirke« und »dem Begriff Präzision fehle und er daher als sozialphilosophischer Grundbegriff, als den Rosa ihn postuliere, letztlich ungeeignet sei« (vgl. Martin Hartmann: Im Resonanzhafen bekommt die Welt ein anderes Gesicht. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung. 5. April 2016; Jens Bisky: Mehr Resonanz wagen. In: Süddeutsche Zeitung. 28. Juli 2016), könnte man philosophisch dadurch entkräften, dass man zeigt, dass resonante Weltbeziehungen trans-reflexiver Natur sind und von daher nicht ohne weiteres an einem wissenschaftlichen Erklärungsbedürfnis gemessen werden dürfen, das die Trennung von Gefühl und Verstand voraussetzt. Auch der Kritikpunkt, dass der resonanztheoretische Ansatz keine konkreten gesellschaftspolitischen Lösungen aufzeige, ist nur dann ein Argument, wenn man an dem reflexiven Rationalitäts- und Realitätsbegriff der Moderne festhält. Es spricht vieles dafür, dass im trans-reflexiven Kern der Wirklichkeit eine anders geartete, unbegreifliche Rationalität wurzelt, die beispielsweise religiöse Lebensentwürfe ebenso motiviert wie begründet. Das Verhältnis von Religion und Aufklärung, Sakralität und Säkularität lässt sich m.E. auf zeitgemäße Weise nur durch einen starken fundamentalen

wie gesagt, man müsste das Fühlen aus der rationalen Introjektion befreien, es als tieferes Erkenntnisorgan zulassen, als unbegreiflichen intuitiven Verstand, die Welt gleichsam zu sehen wie sie ist.³¹ Die Überwindung der Unwissenheit der Moderne könnte gewissermaßen nur aus einem *wissenden Nichtwissen* gelingen, aus dem heraus die reflexive Freiheit in ein absichtsloses Handeln überginge und die reflexive Wissenschaft in einem Begreifen des Unbegreiflichen fundiert würde.

Dogmatische Geschlossenheit bedeutet eben nicht nur, dass die Pfadabhängigkeit des Trennungsparadigmas für die reflexive Rationalität intrikat und insofern strukturell irreversibel wäre (aus eigenen Kräften kann sie die Trennung und Subordination des Gefühls nicht rückgängig machen), sondern eben auch und vor allem, dass *jeder einzelne individuelle Freiheitsakt* – jeder blinde ebenso wie jeder sehende – *konkrete, also fühlbare, aber nicht unbedingt reflexiv verstehbare Folgen für das Ganze haben kann*, die sich durch strukturelle Synergien und Rückkopplungen auch zu exponentiellen Peaks des Ganzen aufschaukeln können.³² Erst unter dieser Perspektive würde Rationalisierung und Säkularisierung eine strukturelle igno-

Begriff des Säkularen angehen, wie er im klassischen deutschen Idealismus in Ansätzen vorgelegt wurde.

³¹ Die Idee, dass die eigentliche Rationalität aus dem reflexiv inkommensurablen Gefühl spricht, findet man nicht nur in der negativen Theologie und in der Mystik durch das ganze Mittelalter hindurch (bei Augustinus, Platonismus, Neuplantonismus etc.), sondern auch in der Neuzeit bei Pascal, im Deutschen Idealismus bei Fichte, in der Moderne z. B. bei Max Scheler, Michel Henry, Hermann Schmitz. Es ist insofern keine Abstrusität, sondern ein philosophischer Gemeinplatz.

³² Exponentielle Verläufe, woher kennen wir das überhaupt und ist es eine signifikante Erscheinung unserer Zeit? Wir kennen es von jedem biologischen Zellwachstum, der Mitose, wo es aber nach einer Zeit in einen homöostatischen Prozess übergeht, und von exponentiellen Reproduktionraten (beispielsweise von Falter-Populationen), die sich aber durch Rückkopplungseffekte neutralisieren, bspw. dann wenn die Tiere nicht mehr genügend Nahrung finden. Wir kennen es vom Bevölkerungswachstum des Menschen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts, der bisher aber aufgrund von Technologie die Probleme des Transports und der Nahrungsmittelproduktion immer effektiver zu lösen vermochte, sodass immer mehr Menschen sich erhalten und zudem vermehren können. Wir wissen von exponentiellen Verläufen bei Epidemien, ebenso bei atomaren Kettenreaktionen, Kernschmelzen. Wir kennen exponentielles Wachstum beim Krebs, wo das Zellwachstum in einen ungehemmten exponentiellen Verlauf eintritt, der für den Patienten tödlich ist. Wir kennen es vom Zinseszins, durch den sich die Geldmenge einerseits und andererseits der Betrag der Verbindlichkeiten exponentiell entwickelt. Wir kennen es von Schwingungskatastrophen, neuronalen Verschaltungen, Schwarmverbindungen und Rückkopplungsschleifen und wir kennen es

rante Unkontrollierbarkeit annehmen, durch die reflexive Modernisierungsprozesse zwangsläufig auf faktische, wenn auch unberechenbare Grenzwerte hinauslaufen würden und dort immer schneller immer mehr ungeplante und unplanbare Nebenfolgen und Kollateralschäden erzeugte.

Wenn sich das bestätigen sollte, würde das bedeuten, ja erfordern, die Hoffnungen auf eine Lösung der Modernisierungsprobleme innerhalb des Trennungsparadigma reflexiver Rationalität teilweise aufzugeben, und *a forteriori*, dass wir uns mit dem Gedanken anfreunden müssten, die Entscheidung für reflexive Rationitätstypen (denen wir die Trennung von Gefühl und Verstand ja verdanken) zugunsten einer *reicheren Rationalität* (sic!) zu revidieren. Dann läge auf dem Wege der Modernisierung nicht nur ihre reflexive Selbsttransformation, sondern ihre *transzendente Selbsttranszendierung*.

Nach Lage der Dinge würde, aufgrund der unterstellten Geschlossenheit und strukturellen Ignoranz reflexiver Rationalitätstypen, der experimentelle Ansatz bei einem problematischen, aber reflexiv inkommensurablen intuitiven Rationalitätsvermögen nicht einmal unter Voraussetzung des Trennungsparadigma ein argumenatives Problem darstellen, jedenfalls wenn die Erforschung und Beschreibung der Leistungscharakteristika desselben kritisch, systematisch und hypothetisch vorgetragen würden, indem der Sache nach (seit je) nur aus einem solchen höheren Vermögen heraus die insich-geschlossene Unwissenheit reflexiven Denkens zu relativieren ist.

Die Theorie der reflexiven Modernisierung würde gegenüber diesem Szenario nur eine teilweise zutreffende, aber strukturell inkonsequente, gewissermaßen abstrakte Situationsbeschreibung abliefern und in der Gefahr sein, auch dann noch den Schein einer politischen Gestaltbarkeit und rationalen Beschreibbarkeit der Krise zu reproduzieren, wenn diese schon längst aus dem Ruder gelaufen ist. Die Frage ist also, welcher Situation nähern wir uns heute, wie ist die fortgesetzte Verselbständigung, Beschleunigung und Anonymisierung rationaler Prozesse durch KI und Robotik bei gleichzeitig wachsender Abhängigkeit des Menschen zu bewerten. Hier läge eine wichtige Aufgabe für eine zukünftige Philosophie.

eben auch von reflexiven, iterativen und rekursiven Prozessen, wie der komplexen Verwaltung von Komplexität.

Nimmt man einen *strukturell exponentiellen Prozess der Rationalisierung* an, könnte verständlich werden, dass es sich bei der Modernisierung um einen viel älteren langwierigeren schleichenden Prozess handelt: Ein und dieselbe Struktur kann in ihren intrikaten Nebenfolgen sehr lange Zeit latent, kaum merklich und vollkommen handhabbar scheinen und sich trotzdem, bloß durch Fortsetzung der derselben Problemlösungsstrategien, plötzlich wie eine Explosion ins entgleisend Unkontrollierbare und Dysfunktionale hinein entladen.³³ Was für die rationale Zeitgenossenschaft strukturell unfassbar wäre, könnte auf der gefühlsmäßigen Ebene von einzelnen Individuen (Warnern, Visionären, Sehern, Schamanen, Propheten), die für diese Dimension Augen hätten, bereits in den ersten Anfängen gesehen werden (ohne dass sie sich ironischerweise Gehör verschaffen könnten).

Ist das bloße Spielerei? Diese Auffassung würde jedenfalls formal vielen Ergebnissen der Theorie reflexiver Modernisierung (und

³³ Warum überhaupt die Idee einer exponentiellen Modernisierung, statt einer reflexiven: Um ein transzendental noch begriffliches Momentum eines der reflexiven Rationalität strukturell entzogenen und Entgleisenden thematisieren zu können, ohne die Trennung von Gefühl und Verstand bzw. von Welt und Subjekt zu iterieren bzw. zu reproduzieren. Daher beschreiben wir hier die intrikaten, nur noch fühlbaren Folgen reflexiver Modernisierungsdynamiken, die einer Rationalisierung unter dem Trennungsparadigma entzogen sind, mithin für diese Perspektive arational, zufällig und kontingent erscheinen müssen. Auf Basis des vorausgesetzten Gefühl-Verstand-Kontinuums sind diese Resonanzen bzw. Entladungen jedoch die konkreten Folgen der strukturellen Ignoranz und Gewalt des eingeschränkten Freiheitsbegriffs. Was ist konkret gemeint: Krankheiten, Kriege, Erdbeben, Katastrophen, Epidemien, Unglücke erscheinen nur auf Basis des Trennungsparadigma zufällig, könnten aber auf Basis des integralen Paradigma den sehr konkreten Sinn einer Entladung exponentieller *peaks* annehmen. Sie ließen sich auch dann nicht rational thematisieren, wären jedoch einem intuitiven Verstande durchaus als konkrete Rückwirkungen kollektiven Freiheitsmissbrauchs transparent und erschienen hier faktisch in der Tat als den Leib ergreifende, verletzende Mächte und bedrohliche, mörderische und unwirtliche Atmosphären, durch die sich kollektiver Freiheitsmissbrauch gefühlsmäßigen Ausdruck verschaffen würde. Das ist nicht nur ein alter Gedanke der Religionen, sondern auch Schellings, aus der Freiheitsschrift von 1809: »Das treffendste Gleichniß bietet hier die Krankheit dar, welche als die durch den Mißbrauch der Freiheit in die Natur gekommene Unordnung das wahre Gegenbild des Bösen oder der Sünde ist.« (SW VII : 366). Dem müsste aber mit dem späten Fichte eine sauberere epistemologische Ableitung und Durchdringung gegeben werden (vgl. Wissenschaftslehre 1813, SW X : 25 ff.), sodass nicht Gott, sondern der Mensch als Kollektiv die Verantwortung für die Inkongruenz der Welt trüge. Freilich ist hier aus begrifflichen Gründen die Forschungsarbeit noch im Anfangsstadium.

anderer moderner Soziologien) keineswegs widersprechen (und könnte an viele Forschungsergebnisse anknüpfen), derzufolge die Selbstbezüglichkeit der Moderne ohnehin ein Momentum unintentionierter Selbstverstärkung enthält, durch die fortgesetzte Optimierungen zu Dysfunktionalität und ungebremste Rationalisierung zu struktureller Irrationalität führen.³⁴ Es wäre hierdurch wie gesagt auch klar, warum die Rationalisierung eine Revision jener uralten vorreflexiven Entscheidung nicht aus eigenen reflexiven Beständen erreichen könnte, sondern nur durch einen Sprung, einen völlig neuen Gedanken – und bekanntlich gibt es in allen Zeiten und aus den unterschiedlichsten Kulturkreisen zahllose Belege für Menschen, die von solch einem Sprung berichten. Ohne Frage dürfte eine solche Revision keine Rückkehr zu einer archaischen oder irrationalen Einstellung bedeuten. Der Ausgang aus der strukturellen Ignoranzfunktion der Moderne wäre überhaupt nur durch einen absichtslosen Sprung, in eine andere transintentionale Binnenlogik der Subjektivität zu erreichen. Es müsste sich also die jenseits und als Voraussetzung der reflexiven Intentionalität im problematisch vorausgesetzten ›vorreflexiven‹ Grund der Subjektivität die *Möglichkeit* eines zeitlos-überzeitlichen Sinnes für eine höhere oder integrale Form von Rationalität kritisch erweisen lassen, durch den sich – wir wissen noch nicht wie und ob – die Integration von Gefühl und Verstand auch reflexiv nachvollziehen ließe. Vergessen wir nicht, dass wir hier ein experimentelles Denken an den Grenzen des Wissens wagen, bei dem wir auch dann gewinnen, wenn wir falsch liegen sollten.

* * *

Wo stehen wir heute? Unter dem Trennungsparadigma führt der Aufklärungsprozess neben seinen vielen unzweifelhaften Errungenschaften für die Etablierung der Humanität eben auch zu einer fortgesetzten Untergrabung des humanen Maßes und steuert in struktureller Ambivalenz sowohl auf immer höhere Grade individueller Freiheit und Selbstbestimmung wie auch auf immer schlimmere technoide wie anonyme Formen strukturell entgleisender auto-immuner Gewalt bzw. Ungerechtigkeit zu.

Aber Halt! Sprung! Das Absolute ist das Absolute und jedes weitere Wort ist von Übel. Über das Wichtige im Leben spreche nicht;

³⁴ vgl. Fußnote 24.

das Wichtige lässt sich nicht aussprechen! Schweige! Das Absolute öffnet sich nur dem gedankenleeren Schweigen, der reinen Stille. Aus diesem Grund liegt das Tiefste im Lebensgefühl der Menschen im toten Winkel der Interessenvertretungen der Moderne und rutscht dadurch als Kriterium rationaler Selbststeuerungsprozesse eben auch dann vom Tisch, wenn versucht wird, eine menschenwürdigere Welt zu schaffen und Ungerechtigkeiten, Gewalt und Krieg zu bekämpfen. Erst dies ist es, was die Moderne so halt- bzw. bodenlos macht, warum ihr etwas Maßloses und Selbstzersetzendes innewohnt, warum viele Entwicklungen auf der Erde so eine krebstartige Gestalt annehmen und der Glaube an Fortschritt so naiv und eindimensional erscheint. Aufgrund der Unsagbarkeit, der Unaussprechlichkeit des Tiefsten und Wichtigsten im Lebensgefühl der Menschen entgleitet modernen Gesellschaften der Diskurs über das Maßgebliche, deshalb können die zur Maßlosigkeit neigenden rationalen Prozesse der Modernisierung weder gemessen noch gemäßigt werden – wohl aber gefühlt.³⁵

Heute stehen wir in einer Situation, in der die durch technologische Entwicklung (v.a. Digitalisierung, KI, Robotik, Nano-Technologie etc.) induzierte sich verselbständigende Reaktionsgeschwindigkeit des globalen Informationsaustausches, des Sagens und Sprechens, der Kommunikation, in eine exponentielle Steigerung hineinläuft, die sich irgendwann energetisch entladen und dazu führen kann, dass eine Vielzahl von Individuen ihren reflexiven Verstand, und damit ihre Existenzgrundlage, ihr Ich, nicht mehr aufrecht erhalten können.

Unter der angesetzten Prämisse der Exponentialität des Prozesses bleibt sogar der technologischen aber von endlichen natürlichen Faktoren abhängigen Rationalität letztlich keine Chance, reflexiv hinterher zu kommen: Selbstkontrolle, Gewaltenteilung, Technikfolgenabschätzung, Regulierungs- und Präventionsmaßnahmen – erfunden, um uns vor den tödlichen Auswirkungen menschlicher Freiheit- und Erfindungsgabe zu bewahren – können das Über-

³⁵ Wo Gefühl subjektiv aber irrational und objektives Wissen fallibel ist, ist Gewissheit und Sicherheit verloren. Wissen, an sich wertneutral, bräuchte eine endlose Reflexion zur Bewertung: eine schlechte Unendlichkeit, die nie bei einem authentischen Gefühl für Wert anlangt. Der rationale Mensch weiß heute der Tendenz nach nicht mehr, was er tun soll: Seinem Gefühl soll er nicht trauen, seinem Verstand fehlt die gefühlsmäßige Selbstverständlichkeit, er muss entweder willkürlich entscheiden oder er bleibt unentschieden. Dabei muss er heute immer mehr Entscheidungen in immer kürzerer Zeit treffen.

maß an Information heute nicht nur nicht mehr verarbeiten, sondern sind immer mehr selbst der schlimmste Teil des Problems.³⁶

Die Rede ist von einer technisch induzierten *Hyperkomplexität*, da, wie gesagt, heute Komplexität nur durch Produktion weiterer Komplexität reduziert wird. Ein schleichender Informationsoverkill, bei gleichzeitiger begleitender technologischer Ignoranz der Nutzer, drängt die individuellen Selbstbewusstseine entweder in Richtung Kollaps oder in Resignation durch Kompensation. Das einzelne Individuum vermag die Dramatik exponentieller Dynamiken, denen es kaum rational zu folgen in der Lage ist, erst Recht nicht subjektiv, also gefühlsmäßig zu verarbeiten, d. h. es erleidet sie und entfremdet sich zusehends (wenn es nicht einen anderen Ausweg findet). Die Schere zwischen rationaler Weltsicht und emotionaler Überforderung des ins Private abgespaltenen Gefühlshaushalts geht immer weiter auf. Diese Problematik verschärft sich noch einmal aufgrund global schrumpfender Ressourcen (*peak of everything*), überreizter psychischer Kompetenzen und multilateral interferierender Machtblöcke, Ebenen (lokal, national, international, transnational, interkontinental) und Handlungskausalitäten.

Die Grundlagenkrise des Wissens äußert sich heute also vor bzw. durch einen fühlbaren Untergrund galoppierender Beschleunigung, Atomisierung, Anonymisierung und Verkomplizierung des modernen Lebens, verbunden mit vielfältigen Kompensationspraktiken, in allen gesellschaftlichen Bereichen. Sie zeigt sich als schleichende Nivellierung und umwertende Verwandlung der traditionellen Begriffe, der kulturellen Überlieferung und Traditionen (in Medien, Bildung, Wirtschaft, Politik, Gemeinwesen etc.); sie zeigt sich global an einem bis zu Krieg und Terror sich verschärfenden inneren wie äußeren Konflikt von dysfunktional gewordenen gesellschaftlichen Teil- und Subsystemen, von Nationen und transnationalen Syndikaten. Sie zeigt sich dem kritischen Auge im Grunde überall. – Aber genau darum, könnte man sagen, *zeigt sie sich eben gerade nicht!* Jede Information wird von einem ihr gewissermaßen genau proportionierten Maß an faktischer oder *möglicher* (weil faktisch aus Zeitnot nicht überprüfbarer) Desinformation und multilateraler Hintergrundkom-

³⁶ Die bestehenden gesellschaftlichen Systeme und Subsysteme laufen aufgrund rational erzeugter Hyperkomplexitäten in immer schwierigere strukturelle Insuffizienzleistungen hinein, die gefühlsmäßig immer weniger zu integrieren sind. Mit Bazon Brock gesprochen: Wir vermögen Probleme nur durch Schaffung neuer Probleme zu lösen. Ich muss die zahllosen Beispiele hier als bekannt voraussetzen.

plexität derart neutralisiert und verhüllt, dass vor lauter Initiativen kein klares Bild zu einer politischen Initiative entstehen kann. Das Übermaß an Information und Perspektivität verhindert die Bildung eines stabilen Willens für eine gesellschaftliche Richtungsänderung bzw. wenn es dann doch – per Machtspruch weniger – zur Bildung einer Partei oder Bewegung kommt, passiert dies abstrakt, mehr aus Zufall, über eine disparate Mischung sehr heterogener Gründe und Motive hinweg, also ohne wirkliche Sammlung. Information und Desinformation werden heute, absolut betrachtet, zusehends relativ.

In diesem Verblendungszusammenhang gibt es keinen Verführer (auch wenn sich gerade angesichts der Hyperkomplexität als Kompensation lineare Verschwörungstheorien mit eindeutigen Feindbildern anbieten), vielmehr ist die Selbstverführung strukturimmanent. Das reflexive Denken verantwortlicher Individuen, in dem Kant oder Habermas das Selbstvertrauen und zentrale *Movens* der modernen Welt und ihrer Errungenschaften begründet sein lassen wollen, ist heute an ein faktisches und zwar technisch induziertes Ende gekommen. Der Versuch des Ausgangs des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit zeigt sich mehr und mehr als *strukturelle Ignoranz*: Dies ist die eigentliche selbstverschuldete Unmündigkeit der Aufklärung. Aber diese Tendenz ist für die gesellschaftliche Selbstbeobachtung natürlich unsichtbar, da sie einerseits wie ein Virus gerade auch jene rationalen Normenkontrollverfahren kapert, die der Selbstkontrolle und Aufdeckung dieses Zusammenhangs dienen und andererseits ein unabhängiger Standpunkt fehlt, denn die interdependenten reflexiven Kommunikationsprozesse der Gesellschaft inkludieren sich formal vollständig, selbst wenn sie sich materialiter thematisieren.

So führt der rationale, in soziale Interdependenzen und Systeme eingebundene Akteur sich heute selbst – wie Hamlet – durch den Anspruch verantwortlichen Handelns *ad absurdum*, reproduziert aber ein historisches Geschichtsbild, dass weiterhin reflexive Lösungen und Modernisierungen möglich erscheinen. Es geht, wie gesagt, nicht darum, dass die Prozesse sich nicht technisch weiter rationalisieren und beschleunigen ließen (dieser Teil der Rationalisierung und Technisierung war ja nie das Problem) und es geht auch nicht darum, dass es nicht *en detail* und teilweise auch *en gros* materialen Erkenntnisfortschritt gäbe. Es ist vielmehr genau umgekehrt, gerade deswegen läuft ja die reflexive Rationalisierung strukturell in immer mehr exponentielle Insuffizienzen einer Komplexitätsfalle: Das menschliche Maß wird überschritten und sukzessive überspannt, indem der

Mensch sich unter die Anforderungen einer Maschine setzt, die er geschaffen hat, um seinen eigenen Erfindungen gerecht werden zu können; und so werden nicht nur emotional, sondern vor allem auch rational, aus guten Absichten immer mehr Umstände erzeugt, die keiner gewollt hat und auch keiner wollen kann – zugleich fordert aber die zweite Unmittelbarkeit der Aufklärung das fortgesetzte Selbstopfer unter die allgemeine Maschine.³⁷

Hierzu, ohne weitere Worte, die kleine Erzählung aus dem *südlichen Blütenland*: »Dsi Gung war im Staate Tschu gewandert und nach dem Staate Ding zurückgekehrt. Als er durch die Gegend nördlich des Han-Flusses kam, sah er einen alten Mann, der in seinem Gemüsegarten beschäftigt war. Er hatte Gräben gezogen zur Bewässerung. Er stieg selbst in den Brunnen hinunter und brachte in seinen Armen ein Gefäß voll Wasser herauf, das er ausgoß. Er mühte sich aufs äußerste ab und brachte doch wenig zustande.

Dsi Gung sprach: »Da gibt es eine Einrichtung, mit der man an einem Tag hundert Gräben bewässern kann. Mit wenig Mühe wird viel erreicht. Möchtet Ihr die nicht anwenden?«

Der Gärtner richtete sich auf, sah ihn an und sprach: »Und was wäre das?« Dsi Gung sprach: »Man nimmt einen hölzernen Hebelarm, der hinten beschwert und vorne leicht ist. Auf diese Weise kann man das Wasser schöpfen, daß es nur so sprudelt. Man nennt das einen Ziehbrunnen.«

Da stieg dem Alten der Ärger ins Gesicht, und er sagte lachend: »Ich habe meinen Lehrer sagen hören: Wenn einer Maschinen benützt, so betreibt er all seine Geschäfte maschinenmäßig; wer seine Geschäfte maschinenmäßig betreibt, der bekommt ein Maschinenherz. Wenn einer aber ein Maschinenherz in der Brust hat, dem geht die reine Einfalt verloren. Bei wem die reine Einfalt hin ist, der wird ungewiß in den Regungen seines Geistes. Ungewißheit in den Regungen des Geistes ist etwas, das sich mit dem wahren SINNE nicht verträgt. Nicht daß ich solche Dinge nicht konnte: ich schäme mich, sie anzuwenden.«³⁸

* * *

³⁷ Vgl. Derrida, Jacques: Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der »Religion« an den Grenzen der bloßen Vernunft. In: Die Religion. hgg. v. Jacques Derrida u. Gianni Vattimo, Frankfurt a. M. 2001, S. 86 ff.

³⁸ Dschuang Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland. Köln, Düsseldorf 1979, S. 135 f.

Wir sagen: Die von uns allen erlernte und internalisierte Vorentscheidung, Wissen nur unter Voraussetzung einer Trennung von Gefühl und Verstand anzuerkennen, bringt zwischen die ursprüngliche Lebenswelt, das alte Wissen, die erste Unmittelbarkeit, das neue Wissen, einen konstitutionellen Willkürakt und damit faktisch irgendwo eine letztlich zufällige (Verstandes-) Grenze. Durch diesen quasi-transzendentalen Konstitutionsakt des selbständigen reflexiven Verstandes wird scheinbar objektives Wissen, das in letzter Konsequenz unter Bedingungen zunehmender technologisch induzierter Komplexität nur noch als informationel verarbeitet werden kann, faktisch relativistisch, rational kontingent und exponentiell hyperkomplex.

Aber ursprünglich waren wir – hinter dem Eindeutigkeitsanspruch des Verstandes sind wir es noch – nicht nur mit diesem oder jenem Versatzstück des Lebens gefühlsmäßig verbunden, sondern eben auch und *unmittelbar* mit dessen *Gesamtzusammenhang*.³⁹ Schleiermacher nennt dies unseren *Sinn und Geschmack fürs Unendliche*, ein subtiles *Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit*, das uns mit dem Gesamtzusammenhang verbindet, Fichte nennt es den *Affect absoluten Seyns*, durch den wir wissen, dass Realität ist, was ›Realität‹ ist und dass es nur *eine* Realität ›gibt‹.

Sobald wir nun Gefühl und Verstand trennen, *kann* dies nur willkürlich geschehen, durch Freiheit. Dadurch bringen wir das ursprüngliche Realitätsgefühl unter die Botmäßigkeit des Verstandes und damit in die Differenzialität der Kategorie und unterstellen es – das ursprünglich Eine und Unbedingte – Bedingungen, Deutungen, Perspektiven. Damit entsteht erst die Notwendigkeit, Gründe und Interpretationen für den Zusammenhang der Realität anzuführen.

Sobald wir aber (in der Kindheit) durch freie Reflexion diesen Akt der Trennung inauguriert und die Trennung als Haltung stabilisiert haben, ist der Prozess *mit den Mitteln* der freien Reflexion eben nicht mehr rückgängig zu machen. Es ist ein strukturelles Problem freier Reflexion, der Freiheit des Menschen. Sie kommt mit Bordmitteln nicht in die erste, absolute Unmittelbarkeit zurück, sondern vermag sich nur in der zweiten formalen Unmittelbarkeit ihres Agierens rational zu erhalten, indem sie diese – *per hiatus irrationalem* von

³⁹ Wie das unter geltungstheoretischer Fragestellungen hergeleitet und gedacht werden kann, dazu mein Buch: Gregor, Kai: Freiheit – Reflexion – Erfüllung. Der Begriff der Glückswürdigkeit bei Kant und Fichte und seine Folgen für unser Bild vom Menschen. Bamberg 2017.