

Schwierigkeiten mit der neuzeitlichen Rationalität

Anmerkungen zur jüngsten Vernunftkritik

VON HANS LUDWIG OLLIG S. J.

Die Vernunft steht heute nicht nur auf dem Prüfstand¹, sie steht in einem gewissen Sinne auch am Pranger, d. h. sie ist Gegenstand massiver Schuldzuweisungen. Vernunftkritik, so kann man heute lesen, richte sich gegen die Herrschaftsvernunft, welche die „terroristische Grundmacht unserer Zeit“ sei². Angesichts dieses „Konkurs(es) der Vernunfttherrschaft“³ könne es nicht mehr darum gehen, die Vernunft zu retten, sondern umgekehrt müsse der Mensch vor der „Gefräßigkeit der Herrschaftsvernunft“⁴ gerettet werden. Möglich werde das durch einen Sprung, eine „Transgression ... des Horizonts der Herrschaftsvernunft“⁵. Jenseits ihres Bereiches gelte es, die „anarchische Fülle der menschlichen Natur“⁶ wiederzuentdecken, wie sie greifbar wird in „Traum, Wahnsinn, Erotik und Leidenschaft“⁷. Entscheidend ist m. a. W. „die Subversion der Vernunfttherrschaft durch die menschliche Natur“⁸.

Auch wenn die gegenwärtige Vernunftkritik nicht immer die schneidende Schärfe solcher Formulierungen hat, ihr Grundtenor dürfte damit durchaus getroffen sein. Wir versuchen das im folgenden an zwei Veröffentlichungen zu zeigen, die zwar verschiedenen ansetzen, die aber faktisch beide auf eine gründliche Abrechnung mit der neuzeitlichen Rationalität hinauslaufen. Es handelt sich einmal um P. Sloterdijks ‚Kritik der zynischen Vernunft‘ und zum anderen um die von H. und G. Böhme verfaßte Studie ‚Das Andere der Vernunft‘⁹. Wenn auch die hierin vertretene Vernunftkritik der Sache nach nicht neu ist – die entscheidenden Argumente finden sich bereits in der Philosophie des ausgehenden 19. Jahrhunderts – als Symptom verdient sie gleichwohl Beachtung.

1. Kritik der zynischen Vernunft (P. Sloterdijk)

Deutlich wird das an dem zweibändigen Opus von Sloterdijk, das es, für ein philosophisches Werk äußerst ungewöhnlich, innerhalb kurzer Zeit auf die stattliche Auflage von 60 000 verkauften Exemplaren gebracht hat, was wohl nicht nur mit den zweifellos vorhandenen Formulierungskünsten seines Autors und der Verstärkerwirkung der Medien zusammenhängen dürfte, sondern auch damit, daß es Dinge artikuliert, die im Augenblick in der Luft liegen.

a) Die Krise der Kritik

Sloterdijk beginnt mit einem kritischen Rückblick auf jene Kritiktradition, welche die intellektuelle Szene in Deutschland in den letzten Jahren maßgeblich geprägt hat, auf die Tradition der kritischen Theorie. Für diese ist s. E. die Einsicht entscheidend geworden, daß es die Möglichkeit einer distanzierteren Kritik strenggenommen nicht gibt, denn eine solche Distanzierung stellt immer schon ein Moment der Verfälschung

¹ Vgl. die Ausführungen des Verf. zu diesem Thema in ThPh 58 (1983) 363–394.

² G. Bergfleth, Zehn Thesen zur Vernunftkritik, in *ders.*, Zur Kritik der palavernden Vernunft, München 1984, 7–13, hier: 9.

³ Ebd. 7. ⁴ Ebd. 10. ⁵ Ebd. ⁶ Ebd. 12. ⁷ Ebd. 10. ⁸ Ebd.

⁹ Diese beiden Veröffentlichungen sind im wesentlichen auch Gegenstand der polemischen Betrachtung von E. Nordhofen, Die Botschafter des Bauchs, in: Kursbuch 78 (1984) 145–153.

dar, da uns die Dinge viel zu sehr auf den Leib gerückt sind, als daß wir uns davon einfachhin distanzieren könnten. Wenn also Kritik konsequent betrieben werden soll, dann kann das Subjekt der Kritik nicht unbeteiligt draußen bleiben; es ist vielmehr unmittelbar involviert.

Diese Einsicht ist es nun, welche der kritischen Theorie einerseits die Möglichkeit einer wahrhaft einschneidenden Kritik gegeben hat, andererseits hat dieser Rekurs auf ein Schmerz-Apriori der Erkenntnis, wie Sloterdijk formuliert, aber auch zu Einseitigkeiten geführt. Paradigmatisch läßt sich das an Adornos Philosophieren zeigen, das durch „einen exklusiv verengten Begriff vom Sensiblen“ und eine „niemals rationalisierbare Voraussetzung höchster seelischer Reizbarkeit“¹⁰ gekennzeichnet ist. Adornos Ästhetik, so schreibt Sloterdijk, „ging knapp an der Schwelle zum Ekel vor allem und jedem entlang. Kaum etwas, was in der praktischen Welt vorging, tat ihr nicht weh und blieb vom Brutalitätsverdacht verschont. Alles war für sie komplizenhaft ans ‚falsche Leben‘ gekettet, in dem es ‚kein richtiges gibt‘“. Was auch nur entfernt nach Lust und Einverständnis aussah, wurde von Adorno als „Schwindel, Rückfall und ‚falsche‘ Entspannung“¹¹ denunziert. Die Gewißheit, „daß das Wirkliche in einer Handschrift von Leid, Kälte und Härte geschrieben ist“¹², blieb bestimmend für seine Philosophie, die, obwohl sie kaum an eine Änderung zum Besseren glaubte, trotzdem keinen Frieden machte mit dem Bestehenden.

Sloterdijk sieht in diesen Einseitigkeiten auch den Grund für die Stagnation der kritischen Theorie. Die Offensivwirkung des Sichverweigerns, die von ihr ausging, hat sich ihm zufolge längst erschöpft, und das masochistische Moment hat mittlerweile das kreative überflügelt. Wenn es mit der kritischen Theorie weitergehen soll, dann nur wenn die „Klammer des Negativismus“¹³ gesprengt wird. Sloterdijk kommt in diesem Zusammenhang auch auf die Entwicklung nach Adorno zu sprechen, die er durch eine „Flaute der Theorie“¹⁴ gekennzeichnet sieht. Einem Mehr an Gelehrsamkeit und Niveau, so glaubt er, stehe mittlerweile ein Mangel an Inspirationen gegenüber. Geblieben von dem kritischen Impuls sei nur ein Konzept von Aufklärung als trauriger Wissenschaft, die wider Willen die melancholische Erstarrung fördert. Die Krise der Kritik ist für ihn also recht eigentlich eine Krise der Kritiker. Seine Diagnose lautet nämlich: Die Gebildeten und Informierten von heute hätten zwar die wesentlichen Muster der Kritik zur Kenntnis genommen. Doch werde das Vorhandensein solcher Kritikmuster heute eher als „Beitrag zur traurigen Kompliziertheit der Welt“ empfunden, als daß daraus ein „Impuls zu existentieller Selbstbesinnung“ erwüchse¹⁵.

Damit nähern wir uns dem „Sitz im Leben“ von Sloterdijks Überlegungen. Was ihn persönlich umtreibt, ist in erster Linie die Auflösung der Studentenbewegung, die er beschreibt als eine „komplexe Metamorphose von Hoffnung zu Realismus, von Revolte zu kluger Melancholie, von einem großen politischen Nein in ein tausendfältiges kleines subpolitisches Ja, von einem Radikalismus der Politik zu einem Mittelkurs intelligenten Existierens“¹⁶. Grund für diese Auflösungserscheinungen ist vor allem die Enttäuschung durch den Marxismus. Indem man sich ansah, was aus ‚orthodox‘ marxistischen Bewegungen wurde im Stalinismus, im Vietcong, auf Cuba und in der Bewegung der Roten Khmer, erfuhr man den „Zusammenbruch dessen, was ‚das vernünftige Andere‘ zu werden versprach“¹⁷. Das Prinzip Hoffnung wurde ruiniert und die Lust an der Geschichte verdorben. Die „Selbstdementierung der Aufklärung“ als „Ergebnis der jüngsten Geschichte“ hat aber nicht nur alle Vorstellungen von einem ‚vernünftigen Anderen‘ zerrieben und die Frage nach rechts und links in einem gewissen Sinne überflüssig gemacht, weil der real existierende Sozialismus genauso die Handschrift der harten Wirklichkeit trägt wie der Kapitalismus, sie hat auch zu einer „existentiellen Desorientierung“¹⁸ geführt, die Sloterdijk so umschreibt: Das Lebensgefühl der heutigen Intelligenz sei „das von Leuten, die die Moral der Unmoral nicht fassen können“¹⁹.

¹⁰ P. Sloterdijk, Kritik der zynischen Vernunft, Frankfurt 1983, 21.

¹¹ Ebd. ¹² Ebd. ¹³ Ebd. 22. ¹⁴ Ebd. 23. ¹⁵ Ebd. 180.

¹⁶ Ebd. 182. ¹⁷ Ebd. 184. ¹⁸ Ebd. 199. ¹⁹ Ebd.

Diese Situation legt es nahe, „seine Identität durch forcierten Moralismus zu verteidigen“²⁰. Dies ist jedoch nach Sloterdijk die falsche Strategie. Denn dadurch liefert man sich erst recht einer überernten und depressiven Stimmung aus, die unter der kritischen Intelligenz ohnehin vorherrschend ist. Was fehlt, ist nicht, wie „die brave sozialpsychologische Aufklärung“ meinte, die Unfähigkeit zu trauern, sondern weit eher besteht unsere Malaise in der „Unfähigkeit zur richtigen Wut“, in der „Unfähigkeit zum Ausdruck“, der „Unfähigkeit das Sorgeklima aufzusprenken“, der „Unfähigkeit zur Feier“ und auch der „Unfähigkeit zur Hingabe“²¹.

b) Diogenes als Leitfigur des Kynismus

In einer solchen Situation wird eine Gestalt wichtig, die schon in der Antike für Aufsehen sorgte: Diogenes von Sinope. Wenn man versucht, seinen Absichten auf die Spur zu kommen, dann gerät man nach Sloterdijks Worten unwillkürlich in die Nähe der Existenzphilosophie. Allerdings bedient sich Diogenes nicht der Kennwörter des modernen Existenzialismus als da sind Dasein, Entscheidung, Absurdität etc. Diogenes empfindet die Welt weder tragisch noch absurd, auch die Melancholie des neuzeitlichen Existenzialismus ist ihm fremd. Ein erster Grundzug der antiken Diogenesgestalt ist vielmehr, daß er seine Philosophenkollegen ironisiert, indem er ihr Problematisieren ebenso auf den Arm nimmt wie ihre Begriffsgläubigkeit. Er eröffnet damit nach Sloterdijk die Reihe der Denker, denen es um eine ‚Erkenntnis freier Menschen‘ geht, und zu denen auch Montaigne, Voltaire, Nietzsche und Feyerabend zu rechnen sind.

Anhand der berühmt gewordenen Alexander-Episode, die in dem ‚Geh mir aus der Sonne‘ des Diogenes kulminiert, stellt Sloterdijk als zweiten Grundzug Diogenes‘ Distanz zur Welt der Mächtigen heraus. Alexander der Große, den der Machthunger bis an die Grenzen Indiens trieb, findet seinen Meister in diesem heruntergekommenen Philosophen, der auf seine Weise deutlich macht: „Das Leben ist in Wirklichkeit nicht bei den Aktivisten“. Es besteht nicht in einer „Vorsorgementalität“²².

Nicht minder wichtig erscheint Sloterdijks drittens die sogenannte Laternen-Episode, der zufolge der Philosoph am hellichten Tag mit einer Laterne durch Athen läuft und, befragt, was das solle, zur Antwort gibt: Ich suche Menschen. Sloterdijk sieht hier Parallelen zu Rousseau. Wie dieser „erklärt der Philosoph mit der Laterne seine Mitbürger zu Sozialkrüppeln, zu verbildeten, süchtigen Wesen, die in keiner Weise dem Bild des autarken selbstbeherrschten und freien Individuums entsprechen, mit denen der Philosoph seine eigene Lebensform auszulegen versucht“²³.

Wenn von Diogenes die Rede ist, darf schließlich auch nicht die Tradition übergangen werden, nach der Diogenes sein Domizil in einem Faß oder einer Tonne aufgeschlagen hat. Selbst wenn es sich nicht um eine Tonne gehandelt haben sollte, sondern um eine Zisterne oder einen Wasserbehälter, der Sinn dieser Legende ist deutlich. Diogenes praktiziert die Besitz- und Bedürfnislosigkeit und konnte daher „am Bewußtsein seiner Zeitgenossen glaubhaft rütteln wie später, auf christlichem Boden, erst wieder die Franziskaner“²⁴.

Mit einem modernen Term gesprochen: Diogenes praktiziert „Überbau-Verweigerung“²⁵, wobei unter Überbau all das zu verstehen ist, „was die Zivilisation an komfortablen Verführungen anbietet, um Menschen in den Dienst ihrer Zwecke zu locken“²⁶, etwa Ideale, Pflichtideen, Ziele des Ehrgeizes, Machtpositionen, Karrieren, Künste und Reichtümer. Die Kehrseite dieser Überbau-Verweigerung ist Freiheit, Bewußtheit und Freude am Leben.

Ein fünfter und letzter Grundzug des Aussteigerphilosophen Diogenes ist die Entlarvung des falschen idealistischen Scheins, die sich in dem Grundsatz niederschlägt: ‚naturalia non sunt turpia‘. Das gibt bereits einen Hinweis auf die Stoßrichtung eines solchen ‚Materialismus‘. „Der Nachdruck liegt auf dem Animalischen, der Tierseite

²⁰ Ebd. 249.

²¹ Ebd. 251.

²² Ebd. 305.

²³ Ebd. 307.

²⁴ Ebd. 312.

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd. 312f.

und Tierbasis in der menschlichen Existenz ... Diogenes ... liebt das Leben und fordert für das Animalische einen natürlichen, nicht übertriebenen, doch ehrenhaften Platz. Wo das Animalische weder unterdrückt noch überhöht wird, gibt es keine Möglichkeit für ein ‚Unbehagen in der Kultur‘²⁷.

Soviel zu Sloterdijks Deutung der Diogenes-Gestalt, deren Kynismus für ihn paradigmatische Bedeutung hat und im übrigen den Gegenbegriff bildet zu dem, was er Zynismus nennt, verstanden als das „aufgeklärte falsche Bewußtsein“²⁸. In Reinkultur ist ein solches falsches Bewußtsein etwa in Dostojewskis Großinquisitor verkörpert, der Jesus gegenüber wie folgt argumentiert: Das menschliche Streben nach Freiheit ist nichts weiter als „eine gefährliche Illusion“ und „ein substanzloses Drängen“²⁹. In Wahrheit braucht der Mensch Ordnung, diese Ordnung aber macht Herrschaft erforderlich, und letztere wiederum ist nur zu stabilisieren, wenn man die Menschen betrügt, wenn man ihnen Freiheit vorgaukelt, obwohl Repression herrscht. Es braucht also Menschen, welche die Drecksarbeit der Herrschaftsausübung auf sich nehmen und wider besseres Wissen den Schritt in das Jenseits von Gut und Böse tun, indem sie die Werte schamlos einsetzen als Mittel der Herrschaftsstabilisierung.

Bei aller Differenz zwischen dem modernen Zynismus und seinem Widerpart, dem antiken Kynismus, es bestehen über den gemeinsamen begriffsgeschichtlichen Ursprung beider Termini hinaus auch in der Sache Gemeinsamkeiten. Einmal verbindet beide Ismen „das Motiv der *Selbsterhaltung* in kritischen Zeiten“ und zum anderen „eine Art von schamlosem, ‚schmutzigem‘ Realismus, der ohne Rücksicht auf konventionelle moralische Hemmungen sich zu dem bekennt, was ‚der Fall ist‘“³⁰.

Allerdings ist der moderne Zynismus dem antiken Kynismus gegenüber nur eine halbe Sache, weil er sich nur auf die Mittel, aber nicht auf die Zwecke bezieht. Ob man nun Hitler oder Stalin nimmt, beide berufen sich auf einen absoluten Wert, in einem Fall ist es die völkische, im anderen Fall die kommunistische Utopie. Um diese Utopie zu realisieren sind ihnen alle Mittel recht bis zum Völkermord. Dem Zynismus der Mittel, der nach Sloterdijk unsere instrumentelle Vernunft charakterisiert, ist nur beizukommen durch eine Rückkehr zum antiken Kynismus der Zwecke, und das heißt konkret: „Abschied vom Geist der Fernziele, Einsicht in die ursprüngliche Zwecklosigkeit des Lebens, Eingrenzung des Machtwunsches“³¹.

Für diese Haltung ist nicht allein Diogenes paradigmatisch, der kynische Impuls wirkte nach Sloterdijk auch fort in Jesus, dem „Störer *par excellence* und ... allen wirklichen Nachfahren des Meisters“³². Ebenso ist er anzutreffen in den asiatischen Weisheitslehren, die derzeit den Westen faszinieren, und – das stellt Sloterdijk besonders heraus – in der Philosophie Heideggers, dessen frühes Hauptwerk ‚*Sein und Zeit*‘ er auf dem Hintergrund der besonders zynismusträchtigen 20er Jahre würdigt.

Erst der Weimarer Background macht nach Sloterdijk nämlich eine Philosophie möglich, die sich anschickt, „das Dasein ‚existential‘ zu betrachten und die Alltäglichkeit in Gegensatz zu stellen zum bewußt-entschlossenen Dasein als ‚*Sein zum Tode*‘“³³. Eine solche Besinnung auf das eigentliche Sein ist erst möglich „nach der militärischen Götterdämmerung, nach dem ‚Zerfall der Werte‘, nach der *coincidentia oppositorum* an den Fronten des Materialkrieges, wo sich ‚Gut‘ und ‚Böse‘ gegenseitig ins Jenseits beförderten“³⁴.

Die Antwort, die Heideggers ‚*Sein und Zeit*‘ auf diese Situation gibt, beschreibt Sloterdijk als ‚reflektierten Amoralismus‘, der sich auf die Formel bringen läßt: „Du magst tun, was du willst, du magst tun, was du mußt; aber tu es in einer Weise, daß du dir dessen, was du tust, intensiv bewußt bleiben kannst.“³⁵ Das einzige, was Heidegger also den nihilistischen Strömungen der Moderne entgegensetzt, ist das „Ethos des bewußten Lebens“³⁶. Was er aber nicht anbietet, ist eine „Ersatzmoral von der Art der Utopien, die das Gute in die Zukunft legen und das Böse auf dem Weg dorthin relativieren helfen“³⁷.

²⁷ Ebd. 315. ²⁸ Ebd. 399.

²⁹ Ebd. ³⁰ Ebd. 365.

³¹ Ebd. 366.

³² Ebd. ³³ Ebd. 376.

³⁴ Ebd.

³⁵ Ebd. 391.

³⁶ Ebd.

³⁷ Ebd.

Die Grundintention läuft also auch bei ihm auf eine „radikale Säkularisierung der Zwecke“³⁸ hinaus, die als einziges Fixum die Zwecklosigkeit des Lebens in seiner Eigentlichkeit übrig läßt.

c) *Der Zynismus der Gegenwart*

Mit dem Aufzeigen der kynischen Alternative verbindet Sloterdijk eine umfassende Kritik des gegenwärtigen Zynismus, den er an einer ganzen Reihe von Kardinal- und Sekundärzynismen festmacht. Im Zentrum seiner Kritik steht das, was er als Militärzynismus bezeichnet. Konkret bezieht er sich hierbei auf die „nach wie vor wahnsinnige Rüstungsdynamik“³⁹. Wenn am Ende des Zweiten Weltkriegs die Waffenpotentiale der Welt knapp zu einer mehrmaligen Auslöschung jeden Erdenbürgers ausreichen, so habe sich im Vorfeld des dritten Weltkriegs der Ausrottungsfaktor verhundert-, ja ver-tausendfacht. Dieser Faktor wachse monatlich, und dieses Wachstum sei das eigentliche Agens der Geschichte. In sie fließe in der ersten und in der zweiten Welt ein ungeheurer Anteil an gesellschaftlicher Arbeit.

Fragt man, wie es zu dieser nicht enden wollenden Eskalation kommt, so verweist Sloterdijk auf das Prinzip der Selbsterhaltung. „Die Moral, mit der man die Aufhebung der Moral im Krieg legitimiert, ist die Selbsterhaltung. Wer sich für sein eigenes Leben und dessen soziale Formen schlägt, steht nach dem Empfinden aller bisherigen realistischen Mentalitäten jenseits der Friedensethik ... Was im Frieden das Grundtabu bildet, wird im Krieg zur Aufgabe, ja es wird ein Maximum an Tötungen sogar als besondere Leistung honoriert.“⁴⁰ Das Selbsterhaltungsprinzip führt also in seiner konsequenten Anwendung in der Gegenwart zu einer „zynischen Selbstdementierung jeglicher Moral“⁴¹.

Vom Militärzynismus geht Sloterdijk über zum Macht- bzw. Vormachtzynismus. Wenn Zynismus wie bei Dostojewskis Großinquisitor in Tragik übergehen kann, dann ist das s. E. bei dem Wort Sozialismus der Fall, das „überall sonst in der Welt für Menschen die Hoffnung umschreibt, zu Herren ihres eigenen Lebens zu werden“, im realen Sozialismus aber „zum Symbol der Aussichtslosigkeit gefroren ist“⁴². Aber nicht nur in der Innenpolitik der sozialistischen Staaten werden die Ideale des Sozialismus mit Füßen getreten, auch außenpolitisch liefert der Osten „unter marxistisch-leninistischer Terminologie nackte Hegemonialpolitik“ und zu diesem Zweck, und nicht um eine fiktive Andersheit zu schützen, hat man sich „die große Militärmacht der Welt zugelegt“⁴³.

Einen breiten Raum nimmt bei Sloterdijk der Sexualzynismus ein, dem er vor allem den „Unterdrückungsidealismus“⁴⁴ der christlichen Ethik anlastet. Gleichermassen wendet er sich freilich auch gegen sie spätbürgerliche Pornographie, von der er sagt: „Sie verkauft das Ursprüngliche, Gegebene und Selbstverständliche als Fernziel, als utopischen, sexuellen Reiz. Die Schönheit des Körpers, die im Platonismus als Wegweiser der Seele zur höchsten enthusiastischen Wahrheitserfahrung anerkannt war, dient in der modernen Pornographie zur Verfestigung der Lieblosigkeit, die in unserer Welt die Macht hat, zu definieren, was Realität sei“⁴⁵.

Ebenso wie der Körper mit seinen Bedürfnissen in der christlichen Sexualethik zu kurz kommt, wird ihm auch die moderne Medizin nach Sloterdijks Meinung nicht gerecht. Daher behandelt er unter den Kardinalzynismen auch den Medizinzynismus. Was er der modernen Medizin vorwirft, ist, daß sie mit allen Mitteln auf Zustände hin-arbeite, „in denen alles Körperliche total medikalisiert wird“⁴⁶, und damit eine totalitäre Kontrolle über alles Somatische ausgeübt wird, statt die Zuständigkeit des Patienten für das eigene körperliche Dasein ernst zu nehmen, die sich auch nieder-schlagen muß in der „bewußte(n) Verkörperung unserer körperlichen Gebrechlichkeit, unseres Krankseins und unserer Sterblichkeit“⁴⁷.

Wenig Verständnis bringt Sloterdijk auf für die christliche Theologie, die bei ihm

³⁸ Ebd. 380.

³⁹ Ebd. 419.

⁴⁰ Ebd. 254.

⁴¹ Ebd.

⁴² Ebd. 452.

⁴³ Ebd. 453.

⁴⁴ Ebd. 473.

⁴⁵ Ebd. 488.

⁴⁶ Ebd. 504.

⁴⁷ Ebd. 505.

unter Religionszynismus firmiert, handle es sich doch hier um eine „Tradition, die das per se Ungewisse im Habitus der Überzeugung ... vorzutragen lehrt“⁴⁸. Ihr Erbteil ist für ihn daher die „mauvaise foi“ und auf dieser christlichen Mentalitätsstruktur gründet seiner Meinung nach „alles, was in nachchristlicher Zeit an Ideologien und Weltanschauungen auf europäischem Boden entstanden ist“⁴⁹. Diese Kritik der Religion bedeutet aber nicht, daß damit auch die Religion in Bausch und Bogen abgetan würde. Sloterdijk betont vielmehr: „Die Religion ist nicht primär Opium des Volkes, sondern die Erinnerung daran, daß es mehr Leben in uns gibt als dieses Leben ist.“⁵⁰ Sie hat für ihn folglich eine zweideutige Rolle. Sie kann als Herrschaftsinstrument mißbraucht werden, aber auch Medium der Emanzipation sein.

Einen letzten Kardinalzynismus glaubt Sloterdijk schließlich im Wissenszynismus dingfest machen zu können. Paradigmatisch erscheint ihm in diesem Zusammenhang der positivistische Umgang des empirischen Wissenschaftlers mit den Tatsachen. Das Bedenkliche am Positivismus ist dabei nicht die wissenschaftliche Mentalität, die alles daran setzt, logisch exakt und tatsachentreu zu sein bzw. sich jeglicher Spekulation zu enthalten, bedenklich ist vielmehr eine wissenschaftliche Objektivität, die „ein zynisches Einverständnis mit den gesellschaftlichen Verhältnissen“⁵¹ verrät, „die in den Augen der Lebenden, Mitleidenden und Betroffenen zum Himmel schreien“⁵². Konkret denkt Sloterdijk hier vor allem an jene Theoretiker, die in den Methodenlehren des Positivismus und des neuen Sozialfunktionalismus das Organ sehen, „mit abgeklärter Brutalität, indirekt und kühl, die bestehenden Systeme gegen die an ihnen zerbrechenden Individuen“ zu „verteidigen“⁵³.

Neben den Kardinalzynismen nennt Sloterdijk als Sekundärzynismen den Informations- und Tauschzynismus. Von Informationszynismus kann s.E. insofern die Rede sein, als unser Informationswesen auf einer zweifachen Enthemmung beruht. Einmal kommt es hier vor allem im Primitivjournalismus zu einer systematischen journalistischen Ausbeutung der Katastrophen anderer, „wobei es einen stummen Interessenvertrag zwischen dem öffentlichen Verlangen nach Sensationen und der journalistischen Vermittlung derselben zu geben scheint“⁵⁴. Noch gravierender ist die zweite Enthemmung, die in einer gerade anthropologisch bedrohlichen Überflutung unserer Bewußtseinskapazitäten durch nicht abreißende Informationsströme besteht. Sloterdijk spricht vom „Prinzip des schrankenlosen Empirismus“, das in unseren Massenmedien herrscht. Dieser Empirismus der Medien imitiere in gewisser Weise die Philosophie mit ihrem Blick auf die Totalität des Seins. Allerdings kämen die Medien nicht zu einer Totalität in Begriffen wie die Philosophie, sondern blieben auf dem Level einer Totalität in Episoden. Erreicht werde auf diese Weise eine Totalsynthese, von der große Philosophie nur träumen konnte, freilich „auf dem Nullpunkt der Intelligenz, in Gestalt einer Totaladdition“⁵⁵, welche bei dem überinformierten einzelnen im Endeffekt eine zynische Gleichgültigkeit auslöst, die Sloterdijk so beschreibt: „Ich registriere als Hyperinformierter, daß ich in einer um das Tausendfache zu großen Nachrichtenwelt lebe, und daß ich über das meiste nur mit den Achseln zucken kann, weil meine Kapazität der Anteilnahme, der Empörung oder des Mitdenkens winzig ist im Vergleich zu dem, was sich anbietet und an mich appelliert.“⁵⁶

Was den zweiten Sekundärzynismus angeht, den Tauschzynismus, so verweist Sloterdijk auf Simmels Philosophie des Geldes, in der es heißt: Je mehr in der kapitalistischen Gesellschaft „das Geld zum alleinigen Interessenzentrum wird, je mehr man Ehre und Überzeugung, Talent und Tugend, Schönheit und Heil der Seele dagegen eingesetzt sieht, eine um so spöttischere und frivole Stimmung wird diesen höheren Lebensgütern gegenüber entstehen, die für dasselbe Wertquale feil sind wie die Güter des Wochenmarktes“⁵⁷. Worauf Simmel hier abhebt, ist, mit Sloterdijk gesprochen, „die offenkundige Käuflichkeit von allem und jedem, die in der kapitalistischen Gesellschaft einen ... Prozeß zynischer Korruption auslöst“⁵⁸.

⁴⁸ Ebd. 520. ⁴⁹ Ebd. ⁵⁰ Ebd. 509. ⁵¹ Ebd. 548. ⁵² Ebd. ⁵³ Ebd.

⁵⁴ Ebd. 561. ⁵⁵ Ebd. 570f. ⁵⁶ Ebd. 574.

⁵⁷ G. Simmel, Philosophie des Geldes, München 41912, 264, zitiert nach Sloterdijk 577f.

⁵⁸ Sloterdijk 577.

Im Anschluß an seine Darstellung der verschiedenen Zynismen stellt sich Sloterdijk die (berechtigte) Frage, ob seine Zynismus-Analyse nicht übers Ziel hinausschieße. Konkret: Ist der Zynismus nicht womöglich nur die jüngste Gestalt dessen, was der „freundliche Pessimist Freud“⁵⁹ als Realitätsprinzip bezeichnet hat? Und wäre unter diesen Umständen das zynische Bewußtsein nicht lediglich die der modernen Welt gemäße Form der ‚Erwachsenheit‘, die nüchtern mit den Realitäten des Lebens rechnet? Nach Sloterdijk ist diese Common-Sense-Argumentation mit den sogenannten Härten des Lebens, denen man sich aus Gründen der Selbsterhaltung unterwerfen müsse, nicht mehr schlüssig, denn diese Härten hätten mittlerweile „eine so fatale Eigendynamik“ entwickelt, „daß sie eher der Selbstvernichtung entgegenarbeiten als der Sicherung“⁶⁰. Vielmehr ist er davon überzeugt: Lernen wir es nicht, mittels eines neuen Realitäts- und Rationalitätsprinzips sanfte Tatsachen zu schaffen, so könnten die harten womöglich demnächst unseren Untergang besorgen“⁶¹.

d) *Tastbewegungen*

Natürlich fragt sich, wie ein solches neues Rationalitäts- und Realitätsverständnis aussehen kann. Nach Sloterdijk läßt sich darüber nur etwas ausmachen in Form von „Tastbewegungen“⁶², die ansetzen bei der erkenntnistheoretischen und metaphysischen Tradition.

Um mit dem ersten Traditionsstrang zu beginnen: Sloterdijk betont, es sei „eine Art Achsendrehung im heute die Erkenntnistheorie beherrschenden Pragmatismus“⁶³ erforderlich. Wenn es das Verdienst der pragmatistischen Erkenntnistheorie von Apel und Habermas gewesen sei, die Zusammenhänge von Erkenntnis und Interesse bzw. Theorie und Praxis offengelegt zu haben, so operiere sie doch mit einem zu schematischen Praxisbegriff. Mit dem apriorischen Interesse an Arbeit und Kommunikation allein komme man nicht durch, ebenso wichtig sei die polemisch-strategische Dimension des Interesses und ihr erotisch-versöhnendes Pendant. Dem werde weder die ältere noch die jüngere kritische Theorie gerecht, die auf eine Kritik der instrumentellen bzw. der funktionalistischen Vernunft ziele. Denn „Arbeit und Interaktion werden von Anfang an durchkreuzt von Krieg und Eros, Verfeindungen und Versöhnungen. ... Was immer im Interesse von Arbeit und Interaktion erkannt werden soll: es erhält von vornherein und immer schon eine vom Polemischen und Erotischen her mitgeprägte ‚Theorieform“⁶⁴.

Sloterdijk zieht zur Verdeutlichung den Topos der zwei Kulturen heran. In der ersten Kultur beobachten wir „einen Primat der Methode, der Prozedur, des Forschungsverfahrens über die Gegenstände“, mit einem Wort, einen „Primat des Subjekts“⁶⁵. Läuft die erste Kultur also zwangsläufig auf eine agonale Theorie hinaus, welche die Dinge als Objekte zumindest ‚in the long run‘ ein für allemal feststellt, so ist in der zweiten Kultur jene Theorieform beheimatet, die im Umgang mit den Dingen den Vorrang des Objekts anerkennt und als erotische Theorie bezeichnet werden kann; denn „der Künstler und Erotiker lebt unter dem Eindruck, daß eher die Dinge etwas von ihm wollen als er von ihnen, und daß sie es sind, die ihn in das Abenteuer der Erfahrung verwickeln“⁶⁶.

Sloterdijk konkretisiert diese Überlegungen weiter am Problem der Dialektik. Wichtig wird dabei die Unterscheidung von positiver und negativer Dialektik. Positive Dialektik, so sagt er, verbleibt im Raum der Polemik. Denn sie beendet den Streit zwischen These und Antithese in der Regel durch ein „Siegerrdiktat“⁶⁷. Sie stellt sich nämlich auf die Seite der Vormacht und läßt die unterlegene Seite leer ausgehen. Daher wirkten „positive Dialektiken von Plato bis Lenin in der Praxis als Verhinderungen und Verfälschungen dessen, was sie zu ihrem Thema gemacht haben: des produktiven Streits und Ausgleichs der Kräfte“⁶⁸. Folglich sei eine „kühne Umkehrung der Dialektiktraditionen“ im Sinne einer negativen Dialektik geboten, wie sie Adorno versucht habe. Denn

⁵⁹ Ebd. 588.

⁶⁰ Ebd. 591.

⁶¹ Ebd. 596 f.

⁶² Ebd. 605.

⁶³ Ebd. 652.

⁶⁴ Ebd. 653.

⁶⁵ Ebd. 655 f.

⁶⁶ Ebd. 657.

⁶⁷ Ebd. 682.

⁶⁸ Ebd.

negative Dialektik hört auf, „die Legitimationsideologie einer Partei zu sein, die sich als Sieger *und* als das Ganze träumt“, sie „gibt offen den Versuch auf, zwanghaft recht zu behalten und die Gewalt der Sieger als höhere Synthese zu feiern“⁶⁹, sondern bringt „das Vermächtnis der Vergewaltigten und Erschlagenen zur Sprache“⁷⁰.

Doch ist diese Korrektur der positiven Dialektik durch die negative noch nicht die ganze Wahrheit über die Dialektik. Diese wird erst deutlich, „wenn wir den ontologischen und naturphilosophischen Ansprüchen der Dialektik etwas zuhören“⁷¹. Dann zeigt sich nämlich, daß Dialektik in einer „ursprünglichen Lebensphilosophie“ gründet, die das Spiel der antagonistischen Weltkräfte und Dualitäten vor Augen hat⁷². Dialektik ist mit einem Wort „Polaritätsphilosophie“⁷³. In Reinkultur verkörpert diesen Typ von Weisheitslehre die Heraklitische Dialektik, die Sloterdijk wie folgt charakterisiert: Sie habe „betrachtenden, nicht argumentativen Sinn“⁷⁴. Ihr gehe es also auch nicht darum, eine Position zu verfechten, sondern ihr Ziel sei lediglich Einstimmung in das Gesetz des Kosmos. Der Denker oder besser der Seher habe hierin keine eigene Stellung im Sinne eines von den erkannten Phänomenen abgehobenen erkennenden Subjekts. Alles, was an das neuzeitliche Subjekt-Objekt-Verhältnis erinnert, ist also fernzuhalten, denn dem Menschen kommt es in diesem Kontext gar nicht zu, „sich als das selbstherrliche und autarke Andere (Subjekt) dem Sein gegenüberzustellen“⁷⁵. Faktisch läuft ein solches Konzept von Philosophie auf eine „Philosophie ohne Subjekt“⁷⁶ hinaus. Einzig gültige praktische Haltung des Menschen ist die Hingabe, Verstehen wird zum Einverständnis. Denn wer einmal begriffen hat, „daß die Welt Harmonie in der Zerissenheit ist, wird dagegen nicht kämpfen“⁷⁷. Auf diese Weise läßt sich das neuzeitliche „Kampfsubjekt“⁷⁸ verabschieden. Sloterdijk nennt freilich auch den Preis, den eine solche dialektische Weisheitslehre hat: Sie ist, wie er sagt, „*argumentativ* absolut wehrlos“⁷⁹. Doch ergeben sich für ihn daraus keine Probleme, wird dem Leser doch versichert, diese Weisheitslehre habe sich „in ihrer losgelösten Kontemplation ... zur heitersten Unbeweisbarkeit entspannt“⁸⁰.

Neben diesem Versuch, das neuzeitliche Erkenntnisproblem in eine „kosmologisch-kontemplative Theorie“ zu übersteigen, für die das Subjekt allenfalls Pol oder Kraft ist, der bzw. die „widerstandslos und aktiv zugleich eingefügt“ ist in das, „was geschieht“⁸¹, setzt sich Sloterdijk auch mit den metaphysischen Defiziten der Moderne auseinander. Das zeigt sich in seiner Behandlung des Todesproblems. Zu Recht stellt er zunächst fest: „Der Tod ist modernem Denken nicht die Türe irgendwohin, sondern ein reiner Abbruch, eine Nahtstelle zwischen Sein und Nichts.“⁸² Diese „Desintegration des Todes“, den der Mensch nicht mehr als eigenen begreifen kann, weil die Möglichkeit einer Selbstüberschreitung in ein Jenseits abgeschnitten ist, hat ruinöse Folgen. „Seit der Mensch sich in keiner Weise mehr als Partner eines Jenseits zu denken vermochte, verdunkelte sich sein Blick auf die gegebene Welt. Duster mußte er jede Art *Sinngebung* aus sich selber nehmen, daher der nihilistische Schock, wenn man erkennt, daß es keinen Sinn *gibt*, sondern daß wir ihn *fangieren* und ihn dann selbst ‚konsumieren‘.“⁸³ Alles, was dem Ich als Nicht-Ich gegenübersteht, wird dadurch „potentiell zur Feindwirklichkeit“⁸⁴, der es gilt, „kontrollierend auf den Leib zu rücken“⁸⁵.

In dem Maße wie die herkömmlichen Transzendenzbilder verschwinden, kommt es zudem zu einer Herausbildung von Ersatztransendenzen. Sloterdijk nennt im einzelnen: „das *Unbewusste* als individuelles und kollektives immanentes Jenseits; die *Geschichte* als Sphäre der dunklen Ursprünge, der hellen Zukunft, des verlorenen Reichtums oder der versprochenen Fülle, als das, was uns Identität gibt und zugleich nimmt; die *Raumfahrt* als infantil-technologische Psychodelik; die *Erotik* als der Irrgarten, wo die Iche nach dem Du suchen, in das sie ‚hinübergehen‘ könnten; die *Drogen* als Sprengungen des banalen Kontinuums und Reisen in Innenaußenwelten; die *Künste* als Disziplinen, in denen sich die Subjekte schöpferisch steigern können in etwas, was sie ‚noch nicht‘ waren, in die Gestaltungen, die Phantasien und Expressionen; den *Lei-*

⁶⁹ Ebd. 687. ⁷⁰ Ebd. ⁷¹ Ebd. 688. ⁷² Ebd. 689. ⁷³ Ebd. 690.

⁷⁴ Ebd. 691. ⁷⁵ Ebd. 692. ⁷⁶ Ebd. 691. ⁷⁷ Ebd. ⁷⁸ Ebd.

⁷⁹ Ebd. 692. ⁸⁰ Ebd. ⁸¹ Ebd. ⁸² Ebd. 637. ⁸³ Ebd. ⁸⁴ Ebd.

⁸⁵ Ebd.

stungssport als Versuch, die alltäglichen Grenzen körperlicher Bewegung und Leistung aufzuheben; den *Tourismus* als Erweiterung der Erfahrungswelt.“⁸⁶ Schließlich verzeichnet Sloterdijk eine förmliche „Rache des Okkulten“⁸⁷; weil nämlich der Weltbegriff der Aufklärung keinen Raum für ein Jenseits läßt, d. h. weil es für ihn „keine Rätsel, sondern nur ‚Probleme‘, kein Mysterium, sondern nur ‚falsch formulierte Fragen‘“ gibt, deshalb sucht das im Stich gelassene Bewußtsein „tausend Schlußwege ins Dunkle“⁸⁸. Im Grunde handelt es sich dabei nur um eine Form von „Notwehr des metaphysischen Sinns gegen die Zumutungen einer materialistischen Kulissenontologie“⁸⁹, der die Welt zu einer „materialistischen Kulisse verflacht“ ist, „hinter der sich nur das sogenannte Nichts vermuten läßt“⁹⁰.

Was die weitere Entwicklung angeht, so rechnet Sloterdijk mit einer Zunahme neo-mythischer Tendenzen, die s. E. heute die eigentliche Herausforderung dessen ausmachen, was die Tradition Aufklärung nennt. Verständlich werden sie von daher, daß mit den Lernprozessen der Aufklärung „katastrophale Verlernprozesse“⁹¹ einhergehen. So hat die antimetaphysische Stoßrichtung der Aufklärung zu einer „Abspaltung des Todes in der ersten Person“ geführt, und es wäre daher heute an der Zeit, daß die Aufklärung sich in die Schule des Gegners begibt, um dort „zu lernen, was auf dem Spiel steht, wenn die Lebenden sich im Verbund mit ‚Mächten‘ erfahren, die jenseits des engen und zugleich weltherscherlich aufgeblasenen Ich ihr Wesen treiben“⁹².

Abschließend sei auf eine dritte Tastbewegung Sloterdijks hingewiesen, die ihren Ausgang nimmt von der Praktischen Philosophie der Moderne und ebenfalls auf ein genuin metaphysisches Problem führt, das Problem der objektiven Vernunft nämlich. Sloterdijk geht aus von der Feststellung: Eine Philosophie, die nicht an den Strukturen der modernen Welt vorbeispekuliert, müsse heute „ihren Grundlagen nach Praktische Philosophie“⁹³ sein. Seine Begründung: In der Neuzeit wird die Welt zum „von uns Gemachte(n) und Durchdachte(n)“⁹⁴, und dieser Prozeß findet seinen Niederschlag in „Sozialphilosophien, Wissenschaftsphilosophien, Arbeitsphilosophien, Technikphilosophien, Sprachphilosophien“⁹⁵, die alle eines gemeinsam haben: Die Welt erscheint bei ihnen als Resultat unseres Tuns und wird daher zurückgeführt auf die Praxis der subjektiven Vernunft.

Diese Praxis ist nun aber für Sloterdijk alles andere als eine unschuldige Größe. Die neuzeitliche Vernunft ist, so seine polemische Formulierung, „auf den Rücken des Praxistigers gefesselt“⁹⁶. Die seriöse Praktische Philosophie, „die so gern etwas Stichhaltiges, vor allem eine allgemein verbindliche und streng begründete Ethik zustande brächte und es um nichts in der Welt kann“⁹⁷, sie gerät, wie er ironisch fortfährt, „unfreiwillig zu einem Seminar für modernes Tigermanagement“⁹⁸. Wenn sich aber ein Raubtier dieses Formats „mit ethischen Tranquilizern allein nicht mehr unter Kontrolle“ bringen läßt⁹⁹, hilft nur eins: eine radikale Korrektur des Selbstverständnisses der Praktischen Philosophie. Sie besteht nach Sloterdijk in der Einsicht: Praktische Philosophie erreicht ihr Äußerstes „nicht, wenn sie die Strukturen unseres Tuns rekonstruiert, sondern wenn sie die Relationen von Tun-und-Lassen durchdringt“¹⁰⁰. Diese Durchdringung bringt an den Tag: Es gibt strukturelle Grenzen der Machbarkeit.

Sloterdijk will damit, wie er ausdrücklich betont, nicht „schadenfrohen Ohnmachtsphilosophien“ das Wort reden, „mit denen der kirchliche Konservatismus seit langem sein Geschäft treibt“¹⁰¹, sondern er ist der Überzeugung, die Aufklärung selbst habe sich mittlerweile die Einsicht zu eigen gemacht, „daß Ratio und Praxis nicht exklusiv zusammengehören, sondern daß in einer Nicht-Praxis, in einem Unterlassungshandeln, einem Geschehenlassen und Nichteingreifen höhere Einsichtsqualitäten zum Ausdruck kommen können als in jedem noch so durchdachten Handeln“¹⁰². Erst durch solches Lassen wird „die subjektive Vernunft fähig ... eine ‚objektive‘ in sich zu vernehmen“¹⁰³.

⁸⁶ Ebd. 637f.⁸⁷ Ebd. 638.⁸⁸ Ebd.⁸⁹ Ebd.⁹⁰ Ebd. 635.⁹¹ Ebd. 639.⁹² Ebd.⁹³ Ebd. 937.⁹⁴ Ebd.⁹⁵ Ebd.⁹⁶ Ebd. 937f.⁹⁷ Ebd. 937.⁹⁸ Ebd. 938.⁹⁹ Ebd.¹⁰⁰ Ebd. 939.¹⁰¹ Ebd. 940.¹⁰² Ebd.¹⁰³ Ebd. 941.

Sloterdijk liegt es allerdings fern, die Problematik dessen zu verschweigen, „was wir heute – zugleich mitleidig und nostalgisch – ‚objektive Vernunft‘ nennen“¹⁰⁴. Wenn man in der Neuzeit im wesentlichen auf die Subjektivität gesetzt habe, dann gerade deshalb, weil „der Sinn und das Wohlwollen eines Ganzen“ nicht länger glaubhaft schien, weil „das Ganze als Zerrissenheit, die Natur als Quelle grausamer Knappheiten und die Sozialwelt als Weltkrieg erfahren“¹⁰⁵ wurde. Das habe eine Hellhörigkeit gegen zudringliche Ganzheitslehren geweckt. Hinzu komme, daß die herkömmlichen Theorien einer objektiven Vernunft allesamt als Legitimationsinstrumente von Herrschaft kompromittiert sind. Genug Gründe also für eine „Demontage der großen Weltgemälde objektiver Vernunft“¹⁰⁶. Trotzdem läuft die Aufklärung nach Sloterdijk Gefahr, „das Erbe an passivischem Bewußtsein“ im klassischen logozentrischen Denken zu unterschlagen, „ohne das praktische Vernunft keine wirkliche Vernunft sein kann“¹⁰⁷. Polemisch redet er vom „Gespenst eines ‚Gesamtsubjekts‘“, in welchem neuzeitliches Denken „das gesamte Vernunftpotential der Gattung vereinigt“¹⁰⁸ sieht. „Hochfliegend wie nur je ein aufs Ganze gehendes Denken sein konnte“, setze der aufklärerische Universalismus auf die „Idee der kommunikativen Totalvermittlung, in der alle Privatheiten in ein planetarisches Gespräch eingeschmolzen“ werden¹⁰⁹. Dabei werde aber unterschlagen, daß es entscheidend auf das „bewußte Passiv- und Gelassenwerden der einzelnen“¹¹⁰ ankommt. Nur so dringt nämlich „das Allgemeine gegenüber dem Besonderen, das Objektive gegenüber dem Subjektiven, die Erfahrung gegenüber bloßer Vorstellung durch“¹¹¹.

Positiv erinnert er in diesem Zusammenhang an Erfahrungen gelungenen Lebens, die sich freilich nicht mehr argumentativ, sondern nur noch narrativ vermitteln lassen, und die er wie folgt beschreibt: „In unseren besten Augenblicken, wenn vor lauter Gelingen auch das energischste Tun im Lassen aufgeht, und die Rhythmik des Lebendigen spontan uns trägt, kann sich der Mut plötzlich melden wie eine euphorische Klarheit oder ein wunderbar in sich gelassener Ernst. Er weckt in uns die Gegenwart. In ihr steigt die Wachheit mit einem Mal auf die Höhe des Seins. Kühl und hell betritt jeder Augenblick deinen Raum; du bist von seiner Helle, seiner Kühle, seinem Jubel nicht verschieden. Schlechte Erfahrungen weichen zurück vor den neuen Gelegenheiten. Keine Geschichte macht dich alt. Die Lieblosigkeit von gestern zwingen zu nichts.“¹¹²

Sloterdijks Fazit, mit dem er gleichzeitig sein 960 Seiten-Opus beschließt: Im Lichte der in solchen Erfahrungen zum Durchbruch kommenden Geistesgegenwart sei „der Bann der Wiederholungen gebrochen“ und „das hoffnungslos Gewesene getilgt“¹¹³. Jede bewußte Sekunde könne so zum Beginn „einer anderen Geschichte“¹¹⁴ werden.

2. Die Suche nach dem ‚Anderen der Vernunft‘ (H. und G. Böhme)

Wenn Sloterdijk ein zeitdiagnostisches Kolossalgemälde entwirft, so verstehen sich die Überlegungen der Brüder Böhme über ‚das Andere der Vernunft‘ als Beitrag zu einer „historischen Anthropologie des neuzeitlichen Menschen“¹¹⁵. Der gemeinsame Bezugspunkt ist dabei Kant. Sloterdijks Opus sollte ursprünglich schon im Jahre 1981 erscheinen, dem Jahr also, in dem sich das Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft zum 200. Male jährte, und ist, wie die Titelformulierung deutlich macht, als Weiterführung und Alternative zur Kantischen Vernunftkritik konzipiert, wenn auch die explizite Auseinandersetzung mit Kant sich auf wenige Seiten im Vorwort beschränkt. Bei den Brüdern Böhme steht die Auseinandersetzung mit Kant dagegen im Zentrum ihrer Überlegungen, geht es ihnen doch, wie aus dem Untertitel ihrer Arbeit hervorgeht, um eine allerdings kritische Genealogie spezifisch neuzeitlicher Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants.

¹⁰⁴ Ebd. ¹⁰⁵ Ebd. ¹⁰⁶ Ebd. 943. ¹⁰⁷ Ebd. ¹⁰⁸ Ebd. ¹⁰⁹ Ebd. 944 f.

¹¹⁰ Ebd. 945. ¹¹¹ Ebd. ¹¹² Ebd. 953. ¹¹³ Ebd. ¹¹⁴ Ebd.

¹¹⁵ H. und G. Böhme, *Das Andere der Vernunft*, Frankfurt 1983, 19.

a) *Unaufgeklärte Aufklärung*

In dem Vorwort zu ihrer Studie betonen sie gleich zu Beginn die Ambivalenz des tradierten Vernunftbegriffs. Vernunft stelle einerseits den höchsten Wert der europäischen Zivilisation dar. Vernünftig sein heiße für den griechischen Menschen soviel wie am Göttlichen teilhaben, und für den neuzeitlichen Menschen stelle dies den „Weg in eigentliche Humanum“ dar¹¹⁶. Das Reich vernünftiger Wesen sei Kants positive Utopie, und im übrigen gelte die Devise: „Je vernünftiger, desto mehr Mensch“¹¹⁷. Dabei werde aber die anthropologische Entscheidung unterschlagen, die in einer solchen Selbststilisierung liegt. Der ‚vernünftige Mensch‘ ist nicht das einfachhin Selbstverständliche und gewissermaßen natürlich Gegebene. „Der buddhistische Mönch ist nicht seinesgleichen, der homerische Mensch ist nicht von seiner Art, der Renaissance-mensch nicht, und der heutige Mensch ist es in der Regel, trotz oder wegen der Durchsetzung von Rationalität in den Verhältnissen, auch nicht.“¹¹⁸ Vernünftig zu sein bedeutet also immer schon „eine bestimmte Organisation des Menschen im Verhältnis zum Leib, zu den Gefühlen und Begierden, zur äußeren Welt“, die auf die Selbstinterpretation des Intellektuellen zurückgeht, der sich auf diese Weise „zum Maß aller Dinge – zuallererst aber aller Menschen macht.“¹¹⁹

Faktisch ist das Ideal des Vernünftigeins also das Resultat einer Selbstdisziplinierung, die nicht ohne Gewaltsamkeiten abging. Mit Horkheimer und Adorno gesprochen: die Menschheit mußte sich „Furchtbares ... antun, bis das Selbst, der identische zweckgerichtete, männliche Charakter geschaffen war“¹²⁰. Die negativen Folgewirkungen dieses Disziplinierungsprozesses zeigen sich heute vor allem im Institutionellen in Form einer „Rationalisierung der Lebensbedingungen“, einer „Verwissenschaftlichung der Alltagswelt“, einer „Durchstaatlichung des gesellschaftlichen Lebens“¹²¹, und schließlich in einer „vollständige(n) Dressur des Körpers gemäß den Anforderungen von Arbeit und Verkehr“¹²². Mit der Realisierung der neuzeitlichen Vernunft wird mit einem Wort „die Unvernunft mitproduziert“¹²³. H. und G. Böhme sprechen daher von einer Krise der Vernunft, die mindestens seit Auschwitz manifest sei, denn Auschwitz habe, wie sie wiederum unter Berufung auf Horkheimer und Adorno feststellen, „das Mißlingen der Kultur unwiderleglich bewiesen“¹²⁴.

Unter diesen Umständen können sie sich nicht zu der Weiterführung der kritischen Theorie verstehen, wie sie etwa von J. Habermas propagiert wird, der eine Vollendung des Projekts der Moderne für möglich und zugleich für notwendig hält. Vielmehr kommt für sie nur eine Revision dieses Projekts in Frage, in dem Sinne, daß die Aufklärung nicht einfach fortgeschrieben wird, sondern über sich selbst aufgeklärt werden muß.

Diese Aufklärung der (klassischen) Aufklärung über sich selbst steht für sie im Zeichen Freuds, mit dem ihrer Meinung nach ein Reflexionstyp ins europäische Denken gekommen ist, der einen Großteil der bisherigen Philosophie als naiv erscheinen läßt. Vor allem gilt das für die bisherige Bewußtseinsphilosophie, die Rationalität einzig „immanent, d. h. durch logische Strukturen und Argumentationsprinzipien“¹²⁵ bestimmt und dabei das Verhältnis der Vernunft zu ihrem Anderen außer acht gelassen habe.

Formal bestimmen die Brüder Böhme dieses Andere der Vernunft folgendermaßen: „Von der Vernunft her gesehen ist es das Irrationale, ontologisch das Irreale, moralisch das Unschickliche, logisch das Alogische“¹²⁶. Inhaltlich ist darunter zu verstehen „die Natur, der menschliche Leib, die Phantasie, das Begehren, die Gefühle“¹²⁷, insofern sie sich nicht mit der neuzeitlichen Vernunft aneignen lassen. Denn selbstverständlich verschwinden diese Phänomene auch in der Neuzeit nicht einfach von der Bildfläche, aber sie werden nicht als Phänomene ernst genommen, sondern erscheinen allesamt nur gebrochen und verkürzt: die Natur etwa als „gesetzmäßiger Zusammenhang der Erscheinungen“, der Leib als „anatomisch durchsichtiges Körperding“¹²⁸, die Phantasie als

¹¹⁶ Ebd. 10.¹¹⁷ Ebd.¹¹⁸ Ebd.¹¹⁹ Ebd.¹²⁰ Ebd. 15.¹²¹ Ebd. 10.¹²² Ebd. 9.¹²³ Ebd. 10.¹²⁴ Ebd. 11.¹²⁵ Ebd.¹²⁶ Ebd. 13.¹²⁷ Ebd.¹²⁸ Ebd.

verstandesmäßig bestimmtes Vermögen, das Begehren als praktische Vernunft bzw. guter Wille, und die Gefühle werden einzig zugelassen, wenn sie mit den sittlichen Normen konform gehen.

Faktisch kommt es also in der Neuzeit zu einer Neudefinition von Wirklichkeit. Wirklich ist nur das, was sich den Standards der Vernunft (Einheit, Gesetzmäßigkeit und Zusammenhang) fügt. Was diesen Standards nicht genügt, wird ausgegrenzt und als bedrohlich erfahren. Man reagiert darauf mit Abwehr. So wurden im Verlauf des neuzeitlichen Rationalisierungsprozesses „die Selbsttätigkeit der Natur ... der Teufel und schließlich gar Gott ... zum Nicht-Wirklichen gemacht, weil sie die Selbständigkeit des Subjekts bedrohten“¹²⁹. In einer Welt aus vernünftigen Tatsachen werden „Bedeutungen zum Aberglauben, Träume zu irrelevanten Phantasien, leibliche Regungen zu Grillen“¹³⁰. Die affektive Betroffenheit erscheint in diesem Kontext als „Krankheitssymptom“¹³¹.

Der durch die neuzeitliche Ratio initiierte Emanzipationsprozeß ist, so gesehen, durch und durch ambivalent. Einerseits bringt er eine kritische Destruktion „des Aberglauben(s), ständische(r) Autoritäten und Ungleichheiten, irrlichternde(r) Affekte und Naturzwänge“¹³², andererseits bewirkt er aber auch den „Verlust soziokultureller Selbstverständlichkeiten und des Zusammenhangs mit der Natur“, die Entfremdung vom eigenen Leib und die Unterdrückung wertvoller Erfahrungsressourcen und Wissenstypen, vor allem aber die „Exilierung der Phantasie, der Leidenschaften und der Triebe“¹³³.

b) Kritik der Kantischen Bewußtseinsphilosophie

Im einzelnen versuchen H. und G. Böhme, wie bereits angedeutet, die Ambivalenz der neuzeitlichen Entwicklung an der Philosophie Kants aufzuweisen, die für sie den Höhepunkt der neuzeitlichen Bewußtseinsphilosophie darstellt, wobei sie auch das geistes- und sozialgeschichtliche Umfeld der Kantischen Philosophie sowie die Biographie des Königsberger Philosophen in ihre Deutung miteinbeziehen, die im Sinne der von ihnen propagierten „Philosophie nach Freud“¹³⁴ wesentlich mit psychoanalytischen Kategorien arbeitet. Das zeigt sich nicht nur an ihrer Generalthese, die neuzeitliche Bewußtseinsphilosophie sei die Geschichte einer grandiosen Selbstermächtigung des autonomen Subjekts, das sich in seinem Omnipotenzwahn göttliche Attribute zulege, diese „geheime Selbstvergottung“¹³⁵ aber nur bewerkstelligen könne durch eine Verdrängung des Anderen der Vernunft, es zeigt sich auch in ihrer Detailinterpretation des Kantischen Opus.

Konkret steigen H. und G. Böhme hier ein mit einer Interpretation von Kants ‚Allgemeiner Theorie des Himmels‘. In dieser Frühschrift aus dem Jahre 1755 führt Kant bekanntlich die gesamte Entwicklung des materiellen Universums auf die dynamischen Grundkräfte der Attraktion und Repulsion zurück. Die Brüder Böhme plädieren nun für eine „leibliche Herkunft“¹³⁶ dieser Kantischen Materietheorie. Ihre allerdings nur als Vermutung geäußerte Interpretationshypothese lautet: „Die (sc. von Kant entwickelte) Theorie der Körper scheint ... – unbewußt – ihre Struktur dem fluktuierend abgegrenzten eigenen Leib zu entlehnen. Dessen dynamischer Verband von Repulsion und Attraktion wird *projiziert* auf die Körperwelt und das Universum“¹³⁷. Entscheidend für sie ist, daß sich damit bereits beim frühen Kant die Entfremdung vom eigenen Leib dingfest machen lasse, den er „aus dem Denken und der Praxis exterritorialisiert“ habe¹³⁸, wie sie formulieren. Als weitere Vermutung fügen sie in diesem Zusammenhang noch an: Vielleicht sei gerade die in der neueren Philosophie häufig anzutreffende Bereitschaft, Kants Theorie der Repulsion und Attraktion zu beerben – man denke an Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer und Engels – als Gespür dafür zu interpretieren, daß Kant hier wie nirgends sonst in seiner Philosophie dem nahegekom-

¹²⁹ Ebd. 14.

¹³⁰ Ebd.

¹³¹ Ebd.

¹³² Ebd. 17

¹³³ Ebd.

¹³⁴ Ebd. 11.

¹³⁵ Ebd. 23.

¹³⁶ Ebd. 99.

¹³⁷ Ebd. 101.

¹³⁸ Ebd. 103.

men sei, „was in der Philosophie seit Platon am radikalsten ausgeschlossen war: dem Leib, der nicht ... hinfällige Kontingenz ... ist, sondern das Fundament bildet von Selbstbewußtsein, Gefühlen und Handlungen und *darum* universale Strukturen der Erfahrung enthält“¹³⁹.

Wichtig an Kants allgemeiner Naturgeschichte ist aber nicht allein, daß er hier zur Sprache bringt, „was er am eigenen Leib empfindet“¹⁴⁰, wichtig ist daran weiterhin die Idee der Naturgeschichte, die er hier entwirft. Sie handelt vom „Streit zwischen Ordnung und Chaos“ bzw. von der „ewigen Palingenesie kollabierender Weltordnungen aus der verschlingenden und gebärenden Kraft der Natur“¹⁴¹. Statt wie in der Kantphilologie üblich nur das von Kants Konzeption der Naturgeschichte zu akzeptieren, was sich in den Prozeß progressiver Verwissenschaftlichung des Kosmos einfügen läßt, bemühen sich die Brüder Böhme um eine ‚ganzheitliche‘ psychoanalytische Deutung derselben, weil sie der Überzeugung sind: „In der Theorie des Himmels rühren wir ... an die absolut tiefste Schicht zugleich der Philosophie und Biographie Kants.“¹⁴² So gewinnt für sie Kants Darstellung des Dramas von Chaos und Ordnung ihren Sinn allein dadurch, daß sich diesem Geschehen von Zerstörung und Palingenesie gegenüber „das Ich in einer unverletzlichen Grandiosität und wahrhaft narzißtischen Gelassenheit verpanzert“¹⁴³.

Die Inadäquatheit einer solchen Reaktion Kants auf die „kopernikanische Kränkung“ wird vor allem deutlich, wenn man vom frühen Kant eine Verbindungslinie zieht zum kritischen Kant. Denn hier zeigt sich vollends: Statt Philosophie „auf der Grundlage ... der Endlichkeit der Vernunft und der Anerkennung des Anderen zu betreiben“¹⁴⁴, betreibt Kant eine „Stilisierung“ (sc. des Menschen) zum narzißtischen Größen-Selbst, das als Einheit der Welt sich setzt“¹⁴⁵. Denn „nur als Körper-Erscheinung in einer empirischen Welt empfindet sich das Subjekt als winzig und vergänglich im Verhältnis zum Universum ... während das intelligible Ich – das ‚unsichtbare Selbst‘ jenseits von Raum und Zeit - ‚wahre Unendlichkeit‘ hat.“¹⁴⁶

Erwartungsgemäß nimmt die Auseinandersetzung mit der theoretischen und praktischen Philosophie des kritischen Kant in den Überlegungen von H. und G. Böhme einen breiten Raum ein; die eben skizzierte psychoanalytische Deutung wird von ihnen hier breit entfaltet. Zudem interpretieren sie den eigentlichen Anstoß für den Kantischen Neuansatz anders wie in der Forschung üblich, nämlich nicht von der Notwendigkeit her, zwischen Rationalismus und Empirismus zu vermitteln, sondern von der Notwendigkeit der Abwehr gegen das Schwärmertum Swedenborgs, das der Aufklärer Kant als bedrohlich empfunden habe.

Ausgangspunkt von „Kants Theorie entfremdeter Erkenntnis“¹⁴⁷ sei, so betonen sie, das Modell physikalischer Erkenntnis, genauer gesagt, „die nachcartesische Physik, die nach der Methode der regulae in der Natur die Elemente aufsucht, um aus deren Zusammenhang die Phänomene zu verstehen“¹⁴⁸. Erkennen ist in diesem Kontext „nicht der geglückte Vollzug eines Umgangs mit dem Erkenntnisgegenstand“¹⁴⁹, sondern „Synthesis eines gegebenen Mannigfaltigen“¹⁵⁰. Am Anfang der Erkenntnis steht also bereits eine Mannigfaltigkeit von Daten und nicht mehr ein einheitliches Phänomen. Die Brüder Böhme sprechen drastisch von einem Scherbenhaufen, mit dem die wissenschaftliche Erkenntnis beginne, in der Hoffnung und mit dem Anspruch, daß es die Rekonstruktion eines Fremden und Unbekannten sei, denn einzig Fremdes sei erklärungsbedürftig. Was vertraut ist, verstehe sich dagegen ohnehin von selbst¹⁵¹.

Wenn dieser Einstieg bei der wissenschaftlichen Erkenntnis schon eine Engführung bedeutet, da auf diese Weise die ganze Breite lebensweltlicher Erkenntnis ausgeblendet wird, so enthält auch Kants Theorieentwurf selbst in den Augen der Brüder Böhme eine ganze Reihe problematischer Elemente und Behauptungen.

¹³⁹ Ebd. ¹⁴⁰ Ebd. 192. ¹⁴¹ Ebd. ¹⁴² Ebd. 209. ¹⁴³ Ebd. 198.

¹⁴⁴ Ebd. 228. ¹⁴⁵ Ebd. 214. ¹⁴⁶ Ebd. 218. ¹⁴⁷ Ebd. 275. ¹⁴⁸ Ebd. 280.

¹⁴⁹ Ebd. ¹⁵⁰ Ebd. ¹⁵¹ Vgl. ebd. 281 f.

Problematisch ist für sie zunächst der Begriff des unerkennbaren Dings an sich jenseits der Welt der Erscheinungen. Denn dieses Ding an sich ist „das Symbol einer Trennung“¹⁵². Es ist unerreichbar für uns. „Nur passiv werden wir von ihm betroffen“¹⁵³ via Affektion. Durch das Ding an sich erhalten wir nämlich unsere Empfindungen, warm/kalt, leicht/schwer, hell/dunkel. Einzig „diese Unterschiede sind uns gegeben und auch das Mehr oder Weniger der Empfindungen“¹⁵⁴, aber nichts Ausgedehntes, Strukturiertes und Geordnetes darüber hinaus. Wieder ist hier zwar ein bestimmter naturwissenschaftlicher Erkenntnistyp exakt beschrieben, aber unsere reale Erkenntnissituation nicht adäquat wiedergegeben. Denn „alles, was man selbst als Natur, als Organismus, als lebendiger Mensch ist und weiß, was man im praktischen Umgang mit der Natur erfahren hat, was einem aus dem Mitleben mit Tieren und Pflanzen geläufig ist“¹⁵⁵, all dies bleibt hier ausgeblendet.

Auch der Ausgang der Erkenntnis-Synthesis vom zusammenhanglosen Mannigfaltigen ist problematisch. Denn „selbstverständlich soll die Naturerkenntnis aus gegebenen Bausteinen nicht ein Irgendetwas konstituieren, sondern sie soll Erkenntnis von *Naturgesetzen* sein“¹⁵⁶, in denen die Ordnung und Regelmäßigkeit der Natur selbst zur Sprache kommt und nicht bloß die Natur unseres Verstandes und seiner Denkstrukturen. Kant bemüht hierfür die Urteilskraft, mit deren Hilfe wir die Natur so betrachten können, als ob sie sich ihren empirischen Gesetzen dem Verstand gemäß spezifiziere, und die uns auch instand setzt, angesichts der überwältigenden Evidenz der Einheit des Mannigfaltigen im Bereich des Organischen, die organischen Wesen so zu betrachten, „als ob sie Produkte eines göttlichen Verstandes seien“¹⁵⁷. Doch wird durch dieses „klägliche ‚Als ob‘“¹⁵⁸ nach Meinung der Brüder Böhme nur nachträglich eine Fiktion formuliert, daß die Natur nämlich uns ähnlich sei, aber die radikale Verfremdung der Natur, die in Kants Behauptung gipfelt, daß der Verstand es sei, der der Natur die Gesetze vorschreibt, sie wird nicht überwunden.

In diesem Zusammenhang erscheint auch eine andere Leitvorstellung der Kantischen Erkenntnistheorie in einem problematischen Licht, die Vorstellung nämlich, daß der Verstand die Sinnlichkeit bestimme. Faktisch läuft eine solche Konzeption nämlich auf eine Unterwerfung und damit auf eine Ausschaltung der Einbildungskraft hinaus, die ja das eigentliche Vermögen ist, sich anschauliche Vorstellungen zu machen. So ist es nur konsequent, wenn Kant in der zweiten Auflage seiner Kritik die Einbildungskraft als besonderes Vermögen überhaupt streicht. Damit geht aber etwas Wesentliches beim Erkenntnisvorgang verloren. „Wenn Sinnlichkeit . . . das Vermögen ist, von gegebenen Gegenständen Vorstellungen zu empfangen, so sind diese Vorstellungen – bei lebendiger Einbildungskraft – ein inneres Mitvollziehen dessen, was diese Gegenstände sind und was mit ihnen geschieht.“¹⁵⁹ Hören ist beispielsweise Mitsingen, Leiden wahrnehmen heißt mitleiden, Bewegungen beobachten heißt am eigenen Leib Bewegungstendenzen erfahren. Wenn die Einbildungskraft ausgeschaltet wird, dann fällt dieses Moment der Teilhabe und auch der Betroffenheit durch die Gegenstände aus.

Ähnlich problematisch werten die Brüder Böhme auch Kants Konzept des transzendentalen Subjekts, mit dem die Vorstellung eines Selbst verbunden sei, „das unberührt von der Natur, unabhängig von Tag und Nacht, Hunger und Krankheit nicht unterworfen“, den Gegenständen gebietet¹⁶⁰. „Ich, als transzendentales Subjekt, stelle mir etwas vor – und nur das. Ich fühle nicht, ich handle nicht, ich schlafe nicht, ich esse nicht.“¹⁶¹ Als Mensch werde ich zwar auf all das nicht verzichten können, für den Vorgang objektiver Erkenntnis aber ist all das nicht vonnöten, und allein das zählt für Kant.

H. und G. Böhme kritisieren jedoch nicht bloß die Abstraktheit der Kantischen Erkenntnisanthropologie, sie gehen noch einen Schritt weiter. Sie sprechen in Bezug auf Kants Vorstellung einer Gesetzgebung des Verstandes über die Natur, die dazu führt, daß „gegebene Einheiten . . . zerlegt, systematische und ökologische Zusammenhänge

¹⁵² Ebd. 294.¹⁵³ Ebd.¹⁵⁴ Ebd.¹⁵⁵ Ebd. 297.¹⁵⁶ Ebd. 300.¹⁵⁷ Ebd.¹⁵⁸ Ebd. 300f.¹⁵⁹ Ebd. 313.¹⁶⁰ Ebd. 301f.¹⁶¹ Ebd. 302.

aufgelöst“ und „Kontinuitäten zerstört werden“¹⁶², umstandslos von Wahnwitz, der freilich in der neuzeitlichen Philosophie nicht auf Kant beschränkt bleibe, sondern hier gewissermaßen Tradition habe. Sie erinnern in diesem Zusammenhang etwa an Descartes Zweifel an der Wirklichkeit der Außenwelt, an Leibniz' Konzept der fensterlosen Monade, oder an Berkeleys ‚esse est percipi‘. Bei all diesen Denkern der Neuzeit diagnostizieren sie ebenso wie bei Kant eine „beängstigende Trennung von Dingen, vom eigenen Leib ... von den anderen Menschen, von der Natur“¹⁶³. Nur deshalb spiele für die neuzeitliche Philosophie das Problem eines Beweises der Existenz der Außenwelt eine so große Rolle, der – auch das steht für sie außer Frage – ein künstliches Unternehmen ist. Denn „als Descartes zu zweifeln anfang, ob die Menschen, die vor seinem Fenster vorübergingen, vielleicht bloße Einbildung seien, als er sich vornahm, einmal so recht an allem zu zweifeln, saß er gemütlich an seinem Ofen“¹⁶⁴ und brauchte sich keinerlei Sorgen zu machen. Wenn er dagegen von Schmerzen oder von Hunger geplagt gewesen wäre, dann wäre an der Existenz des eigenen Leibes zu zweifeln wohl sehr anstrengend gewesen. Das Gleiche gelte auch für Kant. In einem wohltemperierten Arbeitszimmer und abgeschirmt von störenden Umwelteinflüssen, mache er sich an den Beweis der Existenz der Außenwelt. „Was uns zweifelsfrei unserer selbst als Leib versichern könnte, was uns den Zweifel an der Existenz der Außenwelt austreiben würde, unsere materielle Abhängigkeit“¹⁶⁵ nämlich, kommt dabei überhaupt nicht in seinen Blick.

Ebenso hart wie mit Kants theoretischer Philosophie gehen die Brüder Böhme auch mit seiner praktischen Philosophie ins Gericht. Wenn die heutige Kantinterpretation daran positiv den Versuch zur Normenbegründung und zur Konstruktion eines moralischen Diskurses herausstellt, dann wird damit ihrer Meinung nach unterschlagen, daß die praktische Vernunft auch der Ort ist, wo Entscheidungen fallen darüber, „was der Mensch ist und zu sein hat: hinsichtlich der leiblichen, sozialen, politischen, normativen, intellektuellen und selbst utopischen Dimensionen seiner Existenz“¹⁶⁶. Vor allem aber werde dabei ausgeblendet, daß die aufgeklärte Moral, wie Kant sie vertritt, „Entfremdung ist von dem, worüber sie sich als gesetzliche Herrschaft entfaltet: das Inkommensurable, Unwiederholbare, das Viele und Verschiedene, kurz: die chaotische Mannigfaltigkeit innerer Natur, wo immer diese der Ordnung sittlicher Vernunft entgegensteht, sich widersetzt, entzieht, verzweigt, sich auflöst und wieder erscheint in den Repräsentationen des Leibes, ... den Lüsten und Begierden, den Wünschen nach Glück, und selbst so tugendhaften Gebilden wie der Liebe.“¹⁶⁷ Wenn Kant in seiner praktischen Philosophie den Menschen einerseits „als intelligibles Subjekt knapp unterhalb der Vollkommenheit Gottes situiert und ihn zugleich als empirisches Subjekt aufs Niveau bloß naturhafter Gier nach Bedürfnisbefriedigung degradiert“¹⁶⁸, dann sei eine solche Theorie als Herrschaftsentwurf zu entziffern.

Auch hiermit beziehen die Brüder Böhme natürlich eine Gegenposition zur gängigen Kantinterpretation, die an Kants Moraltheorie gerade die Emanzipation von äußeren Autoritäten und dogmatischen Handlungszwängen positiv herausstellt. Ihrer Meinung nach ist Kants Theorie der Moral dagegen „die erste neuzeitliche Theorie eines Menschentyps, die kraft normativer Verinnerlichungsprozesse die für die historisch anstehenden Modernisierungsschübe der Gesellschaft notwendigen Apparaturen zur Selbstbeherrschung und Selbstkontrolle mitbringt“¹⁶⁹. Der Menschentwurf Kants ziele so gesehen „auf den Menschen der Zukunft, der freilich nicht ins intelligible Reich der Zwecke, sondern ins System der Fabriken integriert werden wird“¹⁷⁰.

Ähnlich wie bei der Behandlung von Kants theoretischer Philosophie wird diese Kritik an einer Reihe von Theoriestücken von Kants Moraltheorie erhärtet. Zunächst einmal wenden sich die Brüder Böhme dabei dem Zusammenhang der beiden Kritiken zu. Die Vorgabe, welche die Kritik der reinen Vernunft für die Kantische Moraltheorie macht, ist bekanntlich die folgende: Der Mensch ist im ganzen Umfang seines histo-

¹⁶² Ebd. 308.¹⁶³ Ebd. 310.¹⁶⁴ Ebd. 314.¹⁶⁵ Ebd. 316.¹⁶⁶ Ebd. 334.¹⁶⁷ Ebd.¹⁶⁸ Ebd.¹⁶⁹ Ebd.¹⁷⁰ Ebd. 335.

risch-gesellschaftlich-leiblichen Daseins gesetzlich bestimmt. Das wirft im Blick auf die praktische Philosophie aber zwangsläufig die Frage auf: Wie steht es angesichts dieser strikten Unterwerfung des sinnlich-empirischen Menschen unter den Mechanismus der Natur mit der menschlichen Freiheit? Was unterscheidet diese von der Freiheit eines Bratenwenders, der ja auch, einmal aufgezogen, von selbst seine Bewegungen verrichtet? Die Brüder Böhme verweisen auf eine eigentümliche Vertauschung der Fronten, zu der es nun kommt. Wenn im Bereich der Naturerkenntnis das Wissen vom Ding an sich getrennt und nur möglich ist im Erscheinungszusammenhang, so gilt im Bereich der praktischen Vernunft das Umgekehrte: „Moralisches Wissen kann es nicht im Blick auf die Erscheinungen des ‚Lebens‘ geben – hier dekretiert allein der Verstand ‚was da ist‘ ... –, sondern nur in der Sphäre des Noumenon, das gegenüber dem Leben als raum- und zeitlose Instanz praktischer Vernunft ‚erkannt‘ wird.“¹⁷¹ Auch diese Lösung ist für sie wenig überzeugend; mit Adorno sprechen sie von dem Kantischen Ding an sich als einem „Deus ex machina der Moral“¹⁷².

Im übrigen steht für sie fest: Es geht Kant in seiner praktischen Philosophie „nicht nur darum, nach dem strengen Diskurs der Erkenntniskritik nunmehr die konservativ-lutherische Doktrin des Zusammenhangs von Schöpfung, Unsterblichkeit, Freiheit und Gott ... als notwendige Ideen der Vernunft zu retten“¹⁷³, vielmehr ist es ihm hinsichtlich des zentralen Begriffs der Freiheit darum zu tun, „diesen strukturell ans Gesetz zu binden“¹⁷⁴, und zwar an ein Gesetz, dessen Apodiktik der des Naturgesetzes in nichts nachsteht. Das Gesetz fungiert daher als „Obertitel von Natur und Freiheit“¹⁷⁵, von empirischer und intelligibler Welt, und der Gegenbegriff zu solchem Gesetz ist das Chaos bzw. die Anarchie. Daraus folgt für die Gesamtdeutung der beiden Kritiken und zugleich für das Kantische Philosophieverständnis im ganzen: „Philosophie ist die Austreibung des Anarchischen aus Philosophie und Gesellschaft“¹⁷⁶.

Auch sonst stellen H. und G. Böhme des öfteren auf problematische Grundtendenzen beider Kritiken ab. So geben sie etwa zu bedenken: Wenn Kant bereits die Naturerkenntnis als Gericht konstruiert habe, vor das die Natur von der Vernunft zitiert werde, so finde sich das Gerichtsmotiv auch in seiner praktischen Philosophie. Denn das Verallgemeinerungsprinzip und die Gesetzesform etablierten „genau das Verfahren, das einer lückenlosen Gesinnungsprüfung durch einen bestellten Richter entspricht“¹⁷⁷. Jede Deutung des kategorischen Imperativs, die diesen nur als kontrafaktische Bedingung moralischer Diskurse über normative Geltungsansprüche verstehe, nehme „die interne polizeiliche Energie“ dieses Imperativs „im Kern nicht ernst“¹⁷⁸. Moralische Geltungsfragen würden nämlich gerade nicht „im herrschaftsfreien Diskurs zwischen gleichberechtigten, handlungsentlasteten Herrn besprochen, sondern in einem inneren Dialog exekutiert, dessen gesamtes Setting von Herrschaft durchdrungen ist“¹⁷⁹. H. und G. Böhme gehen in diesem Zusammenhang so weit, das Ideal des kategorischen Imperativs anhand folgender sozialer Modelle zu verdeutlichen, „der protestantischen Gewissensprüfung, die das Muster der Hexeninquisition ins Innere des Menschen vorverlagert“ habe und „den Computerarsenale der verwissenschaftlichten Polizei“, der es ebenfalls um „die lückenlose Erfassung und Kontrolle aller Partikularen und Widerständigen bis ins Innere des Menschen hinein“ zu tun sei¹⁸⁰.

Schließlich sei noch auf eine weitere in den Augen der Brüder Böhme problematische Gemeinsamkeit beider Kritiken hingewiesen, die in folgendem besteht: Wenn in der Erkenntnis „das Subjekt sich selbstdisziplinär gegen die Dinge verschließt und an den zugerichteten Erscheinungen genug hat, so ... extinktiert ‚umgekehrt‘ das moralische Subjekt das erscheinende Begehren und gewinnt sitliche Identität in der vollendeten Autarkie des guten Willens, der nichts will als die Figur seines Ideals zu sein“¹⁸¹. Auch hieraus ziehen H. und G. Böhme wieder weitreichende Folgerungen derart, daß Kant auf diese Weise mit vollendeter Sicherheit dem Gang des Bürgertums gefolgt sei, „das Trieb mit Terror identifizierte und den Mangel an Objektbeziehungen durch Idealisie-

¹⁷¹ Ebd. 338.¹⁷² Ebd. 337.¹⁷³ Ebd.¹⁷⁴ Ebd.¹⁷⁵ Ebd.¹⁷⁶ Ebd.¹⁷⁷ Ebd. 348.¹⁷⁸ Ebd. 349.¹⁷⁹ Ebd.¹⁸⁰ Ebd.¹⁸¹ Ebd. 362.

rung der Innerlichkeit ausglich“, wobei dann die Rache der Dinge gewissermaßen auf dem Fuße folgte. Denn auf empirischer Ebene wurde der Bürger so zur „Beute seiner blinden Gier nach akkumulierbaren Gütern, während der freie Wille zum Dekor der Sonntagsreden degenerierte“ und damit „nur noch das Gespenst glanzvoller Idealisierungen“¹⁸² war.

c) *Oblique Anthropologie als Alternative*

Soviel zu der Metakritik der Brüder Böhme an der Kantischen Vernunftkritik, die, methodisch gesehen, einen eigentümlichen Status hat. Sie ist nämlich, wie die Autoren im Vorwort schreiben, „aus der Perspektive des Anderen“ der Vernunft „geschrieben“¹⁸³. Wie das Alternativmodell zu dem Kantischen Vernunftkonzept aussehen soll, wird so nur negativ deutlich. Positiv wird es von G. Böhme in dessen „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ entfaltet, die, wie der Titel schon andeutet, einerseits ein Kantisches Motiv aufnimmt, insofern es auch Böhme darum geht, den Menschen in Bezug auf sein Seinkönnen in den Blick zu nehmen, andererseits aber aus der „Abkehr vom Ideal des autonomen Menschen“¹⁸⁴ wie es Kant propagiert hat, geschrieben ist.

Böhme charakterisiert seinen eigenen Ansatz näher als oblique Anthropologie, um den Typ kritischer Reflexion zu bezeichnen, der für ihn hierbei leitend ist. Obliques Denken, so führt er aus, sei „ein Denken, das sich des Anderen, von dem es sich absetzt, von dem es aber zugleich abhängig bleibt, bewußt ist.“¹⁸⁵ Entsprechend ist oblique Anthropologie „eine Darstellung des Menschseins in der Perspektive seines Anderen: des Bewußtseins unter Berücksichtigung des Unbewußten, des bestimmten Menschseins unter Einbeziehung anderen Menschseins, der Vernunft auf dem Hintergrund des ‚Irrationalen‘, des Wissens in der Differenz zum Sein“¹⁸⁶.

Leitbild der Böhmeschen Anthropologie ist nicht mehr der autonome Vernunftmensch Kants, sondern „der souveräne Mensch“¹⁸⁷, der nicht (mehr) den Ehrgeiz besitzt, über alles herrschen zu müssen, sondern der auch „die Leistungen anderer anerkennen“ bzw. „Niederlagen ertragen kann“¹⁸⁸. Ein weiteres Charakteristikum des souveränen Menschen ist seine Ironie gegen sich selbst. Denn gerade wenn er sich „im Sinne einer kulturellen Sozialisation des Menschseins, im Sinne einer bestimmten Berufskompetenz oder einer sozialen Rolle . . . stilisiert und zu hoher Perfektion ausgebildet hat“¹⁸⁹ muß er sich der Unkosten bewußt sein, die das mit sich bringt. D. h. er muß sich bewußt sein, daß es auch noch andere Dimensionen menschlichen Gutseins gibt, kann sich also nicht mit einer bestimmten Erscheinungsform des Menschseins bedingungslos identifizieren.

Neben der ironischen Distanz zu sich selbst reklamiert Böhme für den souveränen Menschen eine spezifische Art von Kompetenz. Obwohl der souveräne Mensch nämlich auf die Dienstleistungen anderer und auf das Expertenwissen angewiesen bleibt, wird er sich dabei „niemals ganz als Objekt in die Hände der anderen begeben“, sondern „in Auseinandersetzung mit den Experten selbst herausfinden, welche Art von Hilfe er braucht“¹⁹⁰.

Vor allem aber besteht die neue Souveränität, wie sie Böhme vorschwebt, in der Zulassung des Anderen, die er im einzelnen so beschreibt: „Der souveräne Mensch weiß, daß er nicht die ganze Wahrheit vertritt und daß seine Form des Daseins nur einen Teil des Menschseins ausmacht. Er wird nicht ängstlich um sein Ich bangen, weil er dahinter das Selbst spürt. Er wird seinen Leib nicht für ein körperliches Instrument seines Willens halten, seine Gefühle nicht für Attribute seiner Seele . . . Er wird mit sich selbst leben als Teil eines größeren Ganzen.“¹⁹¹

Böhme glaubt, daß in der Situation der Gegenwart, so katastrophal diese in vieler Hinsicht auch ist, eine echte Chance gegeben sei für das Erscheinen des souveränen

¹⁸² Ebd. ¹⁸³ Ebd. 24.

¹⁸⁴ G. Böhme: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Frankfurt 1985, 281.

¹⁸⁵ Ebd. ¹⁸⁶ Ebd. ¹⁸⁷ Ebd. 287. ¹⁸⁸ Ebd. ¹⁸⁹ Ebd. 288. ¹⁹⁰ Ebd.

¹⁹¹ Ebd.

Menschen. Konkret beruft er sich dabei auf eine neue Gelassenheit, die erst heute möglich geworden sei¹⁹² und auf die Möglichkeit der Begegnung verschiedener Kulturen, die es mit sich bringt, daß heute die Traditionen asiatischer Innerlichkeit in Europa ebenso präsent sind wie die europäische Tradition in Asien.

Soll freilich die Souveränität mehr als eine exzeptionelle Erfahrung sein, so muß sie weiterentwickelt werden zu einer Lebensform. Denn „wie die Möglichkeit, die Wahrheit zu sagen, nichts ist ohne jemand, der sie hören kann, so wird die Fähigkeit seine Gefühle zu leben, nichts sein ohne jemanden, der das Ausleben der Gefühle von anderen ertragen kann“¹⁹³. Das Ziel muß also eine Gemeinschaft der souveränen Menschen sein, die ihrerseits nicht möglich ist ohne eine neue Kultur, weil uns Angehörigen einer entwickelten technischen Zivilisation „Formen leiblicher Kommunikation“ bzw. „Formen für die Wirklichkeit von Gefühlen und die Gestaltung von Lebensereignissen“¹⁹⁴ gerade fehlen und daher erst neu entwickelt werden müssen, obwohl es in den bestehenden Kulturen durchaus Ansätze dafür gibt.

3. Problematische Resultate

Soviel zu den beiden Entwürfen Sloterdijks bzw. der Brüder Böhme, die ungeachtet ihrer verschiedenen Zielsetzung in einer Reihe von Punkten erstaunlich konvergieren, so daß sich an ihnen zweifellos einiges aufweisen läßt, was für das eher diffuse Phänomen gegenwärtiger Vernunftkritik charakteristisch ist.

Was die Vorgehensweise beider Arbeiten angeht, so fällt zunächst einmal auf, daß ihre Autoren einerseits mit erbarmungsloser Kritik nicht sparen und andererseits in einer unkritischen Weise thetisch verfahren.

Besonders deutlich wird das bei Sloterdijk. Einerseits will er aufräumen mit den großen Themen, zu denen er nicht nur die Frage nach Gott und dem Universum, nach Körper und Geist, nach Sinn und Nichts rechnet, sondern auch die Frage nach Theorie und Praxis, nach Subjekt und Objekt. All diese Vokabeln sind für ihn nur Substantive für Kleriker und Soziologen, die nicht mehr durch die Erfahrung des realen Lebens gedeckt sind. Ungeachtet aller Polemik gegen das, was er als „Hohe(s) Denken“ bezeichnet, und das heißt konkret, ungeachtet aller Polemik „gegen Idealismus, Dogmatik, Weltanschauung, Erhabenheit, Letztbegründung und Ordnungsschau“¹⁹⁵, hat er auf der anderen Seite aber keine Schwierigkeiten, das frühe griechische Denken als konkrete Alternative zu den Verirrungen der Moderne ins Spiel zu bringen. Dabei ist er von dem Traum geleitet, „den sterbenden Baum der Philosophie noch einmal blühen zu sehen – in einer Blüte ohne Enttäuschung, übersät mit bizarren Gedankenblumen, rot, blau und weiß, schimmernd in den Farben des Anfangs, wie damals im griechischen Frühlicht, als die theoria begann, und unglaublich und plötzlich wie alles Klare das Verstehen zu einer Sprache fand“¹⁹⁶. Etwaige Einwände gegen ein solches Konzept versucht er mit der rhetorischen Frage zu entkräften: „Sind wir kulturell wirklich zu alt, um solche Erfahrungen zu wiederholen?“¹⁹⁷

Eine ähnliche Ambivalenz ist auch bei den Brüdern Böhme festzustellen. Einerseits läuft ihre psychoanalytisch inspirierte Kantkritik auf eine gnadenlose Demontage des

¹⁹² Vgl. hierzu folgende Lageeinschätzung *Böhmes*: Mit Befremden ... betrachtet man heute die verkrampten Züge vergangener Emanzipationsbestrebungen, jene heillose Dialektik, durch die das Lösen der einen Fessel zugleich das Knüpfen einer anderen war ... Hinter uns liegen die Exorzismen der sexuellen Befreiung, jene selbstquälerischen Akte, mit denen Bürgerkinder ihren eigenen Viktorianismus austreiben mußten. Im Abklingen ist die sexistische Borniertheit, mit der die Frauenbewegung ihr Selbstverständnis durch Aggressionen gegen den Mann artikulieren mußte. Es lockert sich langsam die Rigidität, mit der der Mensch seine Freiheit gegenüber leiblichen Regungen und seine Unberührbarkeit durch dämonische Anwendungen bezahlte. Auch schwindet die aufklärerische Arroganz, mit der die Vernunft den Mythos ‚überwand‘. Und widerlegt ist die Blasiertheit der Europäer gegenüber anderen Kulturen, durch die sie die Anstrengungen ihrer eigenen Selbststilisierung, nämlich des Prozesses der Zivilisation, zu verschönern wußten.“ (Anthropologie 9f.).

¹⁹³ Ebd. 289.

¹⁹⁴ Ebd.

¹⁹⁵ Sloterdijk 528.

¹⁹⁶ Ebd. 28f.

¹⁹⁷ Ebd. 29.

vorkritischen und des kritischen Kant hinaus, die in dem Vorwurf gipfelt, es handle sich bei Kants Philosophie um eine „Philosophie des Wahns“¹⁹⁸, auf der anderen Seite fällt die Sicherheit auf, mit der H. und G. Böhme auf einer durchaus dürftigen Basis zu weitreichenden Folgerungen kommen. Vor allem gilt das für die These, die Kantische Theorie des Himmels liefere den Schlüssel zur Psychodynamik der gesamten Kantischen Philosophie¹⁹⁹. Denn hierzu wird u. a. angeführt, diese unbewußte Projektion des am eigenen Leib Gespürten auf den gesamten Kosmos beim jungen Kant verweise „auf verdrängte Traditionsströme des Denkens“, nämlich „das in Mystik, Pansophie und Alchemie entfaltete, hermetische Wissen um Kongruenzbeziehungen zwischen Mikro- und Makrokosmos“²⁰⁰. Ob Kants zentrales Anliegen aber ausgerechnet auf dem Hintergrund einer solchen Traditionslinie verständlich gemacht werden kann, scheint äußerst fraglich. Auch die weitere Erklärung, die Kantische Konzeption des Universums sei jenseits des Newtonschen Kerns als Spiegel der unbewußten Wünsche des Philosophen zu deuten, der auf diese Weise seine Lust nach Reisen ausagiert, ist kaum weniger unwahrscheinlich, zeigt aber gut das Verfahren der Brüder Böhme, auch einzelne Details aus der Biographie des Philosophen, wie seine Angst vorm Reisen, mit einer gewaltigen psychoanalytischen Bedeutung aufzuladen.

Das führt auf einen weiteren Punkt, die Frage nämlich nach dem analytischen Ertrag beider Studien. Er ist, gemessen an dem gewaltigen interpretatorischen Aufwand, der getrieben wird, vergleichsweise gering. An Sloterdijks Analyse der Moderne ist zweifellos seine Kritik an dem Militär- und Informationszynismus berechtigt, sowie am poetischen Subjektivismus der Neuzeit. Richtig gesehen ist sicher auch die Verdrängung des Todesproblems in der Moderne. Was dagegen seine Globalperspektive angeht: Kynismus versus Zynismus, so ist sie argumentativ zu wenig abgesichert, um nun als Universalschlüssel für alle Probleme der Moderne fungieren zu können. Weder läßt sich die politische und kulturelle Wirklichkeit pauschal unter Zynismusverdacht stellen, noch kommt man der in der Tat komplizierten modernen Wirklichkeit einzig mit kynischer Verweigerung bei. Hier mangelt es Sloterdijk an Differenzierungsvermögen, wie übrigens auch bei den affirmativen Ausblicken, die er gibt. Bei aller Einseitigkeit der neuzeitlichen Subjektivitätsphilosophie dürften sich die Probleme des Erkennens sicher auch nicht einfach lösen lassen auf der Basis einer kosmologisch-kontemplativen Theorie ohne Subjekt. Ebensovienig kann man das Problem der Ethik einzig vom Unterlassungshandeln her angehen.

Auch die Brüder Böhme haben auf ein ernst zu nehmendes Problem der Moderne aufmerksam gemacht, die Frage nämlich nach dem natürlichen Weltbegriff, und ihre Kantkritik entbehrt in dieser Beziehung durchaus nicht jeder Grundlage²⁰¹, ohne daß man jedoch sagen könnte, daß ihre Deutung der neuzeitlichen Bewußtseinsphilosophie, die eher an H. E. Richters ‚Gotteskomplex‘ als an der jüngeren Idealismusforschung orientiert ist, der Differenziertheit ihres Gegenstandes gerecht würde. Denn wie M. Frank gezeigt hat, ist der Gedanke der Absolutheit der Subjektivität, den die Brüder Böhme als letztlich wahnhaftige Selbstermächtigung geißeln, durchaus zwiespältig. Franks Begründung, mit der er faktisch eine Gegenposition zu der Böhmeschen Interpretation bezieht: Bei Licht besehen, sei dieser neuzeitliche Gedanke der Absolutheit der Subjektivität „weit entfernt von der einseitigen Ausrichtung auf eine bloße Selbstermächtigung, die sich in der Weltbemächtigung fortsetzen würde“²⁰².

Während die Brüder Böhme etwa von den „extremen Überlastungen des Cogito seit Descartes“²⁰³ reden, weist Frank darauf hin, daß bei Descartes das Cogito zwar nur aus den Beziehungen zu erklären sei, die es zu sich unterhält, sich durch diese Selbstbezogenheit aber noch nicht in seinem Sein begründen könne, sondern auf eine göttliche Garantie rückverwiesen bleibe. Mit Henrich gesprochen, den Frank hier zitiert: „Die

¹⁹⁸ Böhme, Das Andere 342. ¹⁹⁹ Vgl. Ebd. 86. ²⁰⁰ Ebd. 102.

²⁰¹ Vgl. hierzu die von Hegel inspirierte Kantkritik bei Spaemann/Löw, Die Frage Wozu?, München 1981, 163 f.

²⁰² M. Frank: Was ist Neostukturalismus?, Frankfurt 1983, 249.

²⁰³ Böhme, Das Andere 224.

Selbstbeziehung der Erhaltung (*conservatio sui*) treibt zwangsläufig die Frage nach ihrem Grunde hervor²⁰⁴. Nach Henrich gilt das nicht nur für Descartes sondern für die gesamte neuzeitliche Philosophie. Je mehr in ihr der Gedanke der Selbstbeziehung und Selbstbestimmung entwickelt werde, um so mehr werde auch die Frage nach ihrem Grund virulent. Gerade an Fichte läßt sich das deutlich machen, dessen frühe Ich-Philosophie in der Wissenschaftslehre von 1794 die Brüder Böhme in die Nähe der Krankheitsphantasien der Irren seiner Zeit rücken, die sich für Gott, Jesus, Ludwig XIV. oder das Universum gehalten hätten. Wenn Fichte den Brüdern Böhme als Musterbeispiel wahnhafter Selbstermächtigung gilt, dann ist für Frank ausgemacht, daß Fichte spätestens ab 1800 das absolute Subjekt als Seiendes gedeutet hat, „das wohl für sein Wesen und seine Taten . . . aufkommt, nicht aber für sein Daß-Sein“²⁰⁵.

In diesem Zusammenhang weist er auch darauf hin, der Schellingschen Rede von dem unvorendlichen Sein entspreche bei Fichte die Rede von der absoluten Abhängigkeit des Subjekts, so daß sich, zumindest wenn man den ganzen Schelling und den ganzen Fichte ins Auge faßt, die von den Brüdern Böhme vorgenommene Gegenüberstellung des wahnhaften Subjektivitätsphilosophen Fichte und des Naturphilosophen Schelling, der dem zum Gemurmel erniedrigten Anderen der Natur wieder Sprache verleiht, als schiefer erweist. Dieselbe Einschätzung der Fichteschen und Schellingschen Philosophie findet sich übrigens auch bei Baumgartner, für den feststeht, daß beim späten Schelling ebenso wie beim späten Fichte „der absolute Vernunftbegriff samt der durch ihn bestimmten philosophischen Weltdeutung grundsätzlich problematisch geworden“²⁰⁶ ist, und der auch die Kantische Lehre vom Faktum der Vernunft in dem Sinne interpretiert, daß „die sich so verstehende Vernunft weiß, daß sie sich nicht selbst ins Werk gesetzt hat“, daß sie mithin endliche Vernunft ist²⁰⁷. All das macht deutlich, daß die Brüder Böhme bei ihrem Versuch einer historischen Anthropologie des neuzeitlichen Menschen philosophiehistorisch von problematischen Voraussetzungen ausgehen.

Ungeachtet der Unausgewogenheit der Vorgehensweise und auch ungeachtet des analytisch eher dürtigen Ertrags haben beide Studien aber, gerade wenn man sie in der von Henrich vorgezeichneten Perspektive liest, auch auf ein wichtiges Problem aufmerksam gemacht, an dem die heutige Rationalitätsdiskussion nicht vorbeigehen kann, die Frage nämlich nach dem Grund der subjektiven Vernunft. Deutlich wird das, wenn man die alternativen Positionen von Schnädelbach und Spaemann in dieser Frage heranzieht.

Schnädelbach erklärt, eine heutige Theorie der Rationalität müsse von der subjektiven Vernunft ausgehen und könne nicht mehr auf eine objektive Vernunft im Sinn der klassischen Metaphysik rekurrieren. Der Abschied von einer solchen Metaphysik sei unwiderruflich. Folglich ist für ihn der methodische Rationalismus „die einzige Form, in der wir in einem nach-metaphysischen, nach-logozentrischen Zeitalter die Sache der Vernunft noch vertreten können“, wobei methodischer Rationalismus konkret besagt: Rationalität ist „kein Faktum mehr“, sondern lediglich „der Inbegriff von bestimmten Ansprüchen, denen wir uns im Denken, Sprechen, Erkennen und Handeln unterstellen“²⁰⁸.

Spaemann hingegen versucht die Tradition der objektiven Vernunft zu erneuern, die in der Antike eher unpersönlich als Strukturgesetz des Kosmos interpretiert und im Mittelalter vom personhaften Schöpfergott her gedeutet wurde, indem er von einer ursprünglich sinnhaft strukturierten Wirklichkeit ausgeht, die rückverweist auf Gott als die Macht solchen Sinns.

²⁰⁴ D. Henrich, *Kunst und Kunstphilosophie in der Gegenwart*, in: *Immanente Ästhetik, ästhetische Reflexion*, München 1966, 18.

²⁰⁵ Frank 249.

²⁰⁶ H. M. Baumgartner in: *Wiederkehr der Religion?*, Hrsg. W. Oelmlüller, Paderborn 1984, 220.

²⁰⁷ Ebd. 221.

²⁰⁸ H. Schnädelbach: *Vernunft*, in: *Martens/Schnädelbach, Philosophie*, Hamburg 1985, 77–115, hier: 112.

Soviel zu den beiden Alternativpositionen von Schnädelbach und Spaemann. Liest man auf diesem Hintergrund die Publikationen von Sloterdijk bzw. der Brüder Böhme, so läßt sich unschwer erkennen, daß sie zwischen den beiden eben skizzierten Positionen angesiedelt sind. Einerseits erscheint ihnen der methodische Rationalismus, wie ihn Schnädelbach entwickelt, nicht ausreichend, da hier die Frage nach dem Grund der subjektiven Vernunft keine Antwort findet, auf der anderen Seite vollziehen sie aber auch keine Rückkehr zu den Positionen einer objektiven Vernunft, sondern weichen aus in einen problematischen Irrationalismus, der im Falle Sloterdijks lebensphilosophische Züge trägt, und im Fall der Brüder Böhme im Zeichen eines „Eingedenkens der Natur im Subjekt“²⁰⁹ steht.

Konkret polemisiert Sloterdijk etwa gegen den „Tanz ums goldene Kalb der (sc. persönlichen) Identität“²¹⁰ und versucht, ein solches Identitätsdenken unter der Berufung auf die These von Alice Miller ‚Im Anfang war Erziehung‘ zu unterlaufen. In paradoxer Formulierung redet er von einem „Niemand in uns, der erst mit seiner ‚sozialen Geburt‘ Namen und Identitäten erhält“ und der „lebende Quell der Freiheit“ bleibt, insofern er sich „trotz der Greuel der Sozialisation an die energetischen Paradiese unter den Persönlichkeiten“²¹¹ erinnert, und konkretisiert diesen Rekurs auf einen anonymen Lebensgrund dann anhand der Gestalt des Odysseus, der dem Zyklopen zuruft: Niemand hat dich geblendet, in der folgenden Weise: Die „Utopie bewußten Lebens“ bleibe „eine Welt, in der jeder sich das Recht nehmen kann, Odysseus zu sein und den Niemand leben zu lassen, trotz Geschichte, trotz Politik, trotz Staatsbürgerschaft, trotz Jemandheit ...“²¹². So gesehen sei Odysseus und nicht Hamlet der „wahre Stammvater der modernen und der immerwährenden Intelligenz“²¹³.

Interessant ist, daß Sloterdijk in diesem Zusammenhang kein Wort verliert über die Probleme, die sich bei einem solchen Ausstieg aus der Moderne ergeben können. Im Vorwort findet sich nur der Hinweis, das „Ziel der kritischen Anstrengung“ müsse „das unbefangenste Sichgehenlassen“²¹⁴ sein, außerdem spricht Sloterdijk von einer „nicht-imperative(n) Ethik, die zum Können ermutigt, statt uns in die depressiven Komplikationen des Sollens zu verstricken“²¹⁵.

Neben dem normativen Defizit einer solchen „Philosophie aus dem Geist des Ja“²¹⁶ am Ende des Prozesses der Aufklärung, stellt sich freilich auch die Frage, ob das Leben die Rolle eines letzten Sinnträgers spielen kann, die Sloterdijk ihm zuweist. Denn die Probleme individueller Kontingenz wie Einsamkeit und Schuld, Krankheit und Tod, auf die auch ein in dieser Hinsicht gewiß unverdächtiger Autor wie J. Habermas verweist²¹⁷, sind durch den Hinweis auf das „Spiel antagonistischer Weltkräfte und Dualitäten“²¹⁸ zweifellos noch nicht beantwortet. Faktisch ignoriert Sloterdijk das Problem der Sinnlosigkeit des Lebens, das sich ungeachtet aller „Rhythmik“²¹⁹ stellt, auch nicht: allerdings glaubt er, ihm insofern eine positive Wendung geben zu können, als er die These vertritt, erst die Sinnlosigkeit des Lebens begründe dessen volle Kostbarkeit, da dem Sinnlosen nicht nur die Verzweiflung zugeordnet sei, sondern „auch sinnstiftende Lebensfeier, energetisches Bewußtsein im Hier und Jetzt und ozeanisches Fest“²²⁰. Doch ist das allenfalls die halbe Wahrheit. Denn ebenso wie das Leben nicht bloß der Inbegriff des Heilen und Gesunden ist, sondern es in gleicher Weise auch Krankheit und Zerstörung im Bereich des Lebens gibt und beides nicht einfach harmonistisch in einer Polaritätsphilosophie aufzuheben ist, lassen sich die Probleme individueller Kontingenz im Hinblick auf die zweifellos auch vorhandenen positiven Möglichkeiten des Lebens nicht einfach aus der Welt schaffen.

Ähnliche Probleme wie bei Sloterdijks Lebensphilosophie ergeben sich bei der von den Brüdern Böhme entwickelten Philosophie des ‚Anderen der Vernunft‘. Zwar ist dieses Problem des ‚Anderen der Vernunft‘ nicht neu. Schnädelbach weist darauf hin, daß sich die philosophische Psychologie seit ihren Anfängen mit dem Nichtvernünfti-

²⁰⁹ *Horkheimer/Adorno* zit. nach H. und G. Böhme 19.

²¹⁰ Sloterdijk 132. ²¹¹ Ebd. 156. ²¹² Ebd. 158. ²¹³ Ebd. ²¹⁴ Ebd. 27.

²¹⁵ Ebd. 393. ²¹⁶ Ebd. 26.

²¹⁷ Vgl. J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt 1973, 165.

²¹⁸ Sloterdijk 689. ²¹⁹ Ebd. 690. ²²⁰ Ebd. 383.

gen im Menschen befaßt habe und hier drei Bereiche unterschieden habe, nämlich den Bereich des Wahrnehmens, des Fühlens und des Begehrens. Daher habe für sie der Gegensatz zwischen dem Rationalen und dem Irrationalen die Form dreier Gegensatzpaare angenommen: Vernunft und Sinnlichkeit, Vernunft und Leidenschaft, Vernunft und Wille²²¹. Entscheidend ist freilich die Gewichtung, die bezüglich des Verhältnisses der drei Gegensatzpaare vorgenommen wird. Man kann grundsätzlich unterscheiden zwischen einem monistischen und einem dualistischen Konzept. Was die Brüder Böhme der Bewußtseinsphilosophie der Neuzeit pauschal vorwerfen, ist ein Vernunftmonismus, der das in der Philosophie der Antike und des Mittelalters selbstverständlich akzeptierte Andere der Vernunft unterdrückt. Worauf sie zielen, ist eine Konzeption, die mit Freud und Nietzsche damit ernst macht, daß „die Vernunft ohne ihr Anderes nicht ist und daß sie – funktional gesehen – durch das Andere nötig wird“²²². Faktisch behaupten sie damit zweierlei: 1) die Herkunft des bewußten Lebens aus der unbewußten Psychodynamik; 2) die Werk- bzw. Dienstfunktion der Vernunft gegenüber ihrem Anderen.

Obwohl sie „nicht einfach für das ‚Irrationale‘ plädieren“²²³ wollen, den ihrer Meinung nach rationalistischen Monismus der neuzeitlichen Bewußtseinsphilosophie also nicht einfach durch den irrationalistischen Monismus einer nachneuzeitlichen Philosophie des Unbewußten ersetzen wollen, bleibt ihre Deutung des bewußten Lebens problematisch. Es wird von ihnen nämlich nicht als Phänomen sui generis gewürdigt, sondern nur in dem Bezug auf sein Anderes. Bezeichnend ist ihre Formulierung, es komme heute darauf an, in die Philosophie „das Erinnern wieder einzuführen an die Herkunft des Menschen aus der Symbiose mit der Natur“²²⁴. Denn „von ihr sich ablösend, nicht aber sich ihr als Anderem entgegensetzend“ komme der Mensch zu sich selbst. Deshalb erscheine eine solche erinnernde Philosophie „reifer als die radikal von allem abgetrennte Autonomie der Philosophie Kants“²²⁵.

Bei aller Berechtigung dieses Versuches, die subjektive Vernunft an einen ihr vorausliegenden Grund rückzubinden, ein solcher Versuch kann doch nur dann erfolgversprechend sein, wenn er, wie Henrich formuliert, „die Natur des bewußten Lebens und der intelligenten Leistungen ... ursprünglich thematisiert und von ihnen selbst her begreift“²²⁶. Der These von der Weltkonstitution des Bewußtseins einfach mit der Gegenthese einer reinen Weltimmanenz bewußten Lebens zu begegnen, wäre, wie Henrich weiter ausführt, kurzschlüssig. Die Korrelata der Subjekt-Objekt-Korrelation sind nämlich nicht gleichwertig, da die Korrelation als ganze ihre Form erst von der Möglichkeit des Selbstbewußtseins her gewinnt, das von daher „für sie in einem theoretisch erheblichen Sinn grundlegend ist“²²⁷. Das ist zwar „nicht so zu verstehen, als bringe das, was mit der Möglichkeit des Selbstbewußtseins gesetzt ist, die Welt als solche ins Dasein“, aber „gleichwohl ist die Identität des Subjekts in seiner Meinungsgeschichte der zentrale Punkt, in Beziehung auf den die Identitätsfunktionen in der Weltvermittlung allererst in Gebrauch genommen werden können“²²⁸. An der zentralen Stellung des Selbstbewußtseins als „Verankerungspunkt der wissenden Weltbeziehung“²²⁹ führt also kein Weg vorbei. Auch psychoanalytische Rückfragen nach der „archaischen Gründungsakte des Selbstbewußtseins“²³⁰, wie sie die Brüder Böhme stellen, sind nur möglich „im Zusammenhang eines bewußten Lebens, das ... im Selbstverhältnis seine Form gewonnen hat“²³¹.

Neben Defiziten in der Theorie des Selbstbewußtseins läßt sich bei den Brüdern Böhme ähnlich wie bei Sloterdijk auch unschwer ein normatives Defizit erkennen. Denn das, was sie zum Problem der Moral beisteuern, läßt sich auf die Formel bringen, die Moral sei lediglich „der Versuch, die Angst zu vertreiben, die sie allererst erzeugt“²³².

Im Hintergrund einer solchen Aussage, die dem Phänomen der Moral gewiß nicht gerecht wird, steht ein abgrundtiefes Mißtrauen gegenüber der Kultur. Es ist gepaart

²²¹ Vgl. *Schnädelbach* 100f.

²²² *Böhme*, Das Andere 12. ²²³ Ebd. 13.

²²⁴ Ebd. 145. ²²⁵ Ebd.

²²⁶ *D. Henrich*, *Fluchtlinien*, Frankfurt 1982, 49.

²²⁷ Ebd. 140. ²²⁸ Ebd.

²²⁹ Ebd. 141. ²³⁰ *Böhme*, Das Andere 157.

²³¹ *Henrich*, *Fluchtlinien* 109.

²³² *Böhme*, Das Andere 331.

mit einer erstaunlich positiven Einschätzung der Möglichkeiten einer durch die Kultur noch nicht entfremdeten Natur, welche bei den Brüdern Böhme – ähnlich wie bei Sloterdijk das Leben – Züge einer metaphysischen Leitgröße annimmt. Faktisch bringt dieser Rekurs auf die Natur freilich auch ähnliche Probleme wie Sloterdijks emphatische Feier des Lebens. Die destruktiven Möglichkeiten, die hierin beschlossen liegen, werden nur am Rande erwähnt²³³.

Zudem zeigen sich in beiden Fällen Ansätze zu einer religionsphilosophisch fragwürdigen Identitätsphilosophie. Wie Sloterdijk etwa die Frage aufwirft, ob die Organen nicht Wegweiser sein könnten zu einem „ozeanischen Lebensgefühl“, das Romain Rolland als den Grund des religiösen Bewußtseins beschrieb²³⁴, so ist auch in G. Böhmes Anthropologie im Zusammenhang mit dem Thema Mystik von einem ‚ozeanischen Gefühl‘ die Rede, das darin besteht, „daß man sich mit dem Ganzen eins und von ihm getragen fühlt“²³⁵. Problematisch ist vor allem der naturalistische Grundzug einer solchen Mystik. So unterscheidet Böhme zwischen einer aufsteigenden Mystik im Sinne Platons, die in der Schau der ewigen Ideen kulminiert und einer absteigenden Mystik im Sinne des Zen-Buddhismus, die „im Gegensatz zur idealistischen Mystik Europas eher materialistisch zu nennen“²³⁶ wäre, geht es ihr doch darum, „sich nicht von der Welt zu entfernen“ oder „gar Unsterblichkeit zu gewinnen, sondern gerade umgekehrt wirklich da zu sein“, d. h. den „Zusammenhang mit dem Ganzen zu realisieren“²³⁷. Dabei gilt, daß der einzelne Mensch nur Teil des Ganzen ist und aufgrund seiner Sterblichkeit nach einer gewissen Zeit „von dem alles einblendenden Strom von Materie und Energie verschlungen“ wird. Die Chance, die er hat, besteht lediglich darin, „das Ephemere zu leben“ und so „sein Dasein als individuelles zu erfüllen“²³⁸, wobei er des Ganzen „eher im Berühren einer Teetasse als im Berühren einer Idee“ innewird²³⁹.

²³³ Vgl. ebd. 12. ²³⁴ Sloterdijk 293. ²³⁵ Böhme, Anthropologie 213.

²³⁶ Ebd. 289. ²³⁷ Ebd.

²³⁸ Ebd. 220. In dichterischer Form findet sich dieselbe Auskunft in *Sloterdijks* neuer Publikation ‚Der Zauberbaum‘ (Frankfurt 1985). In diesem ‚epischen Versuch zur Philosophie der Psychologie‘, so der Untertitel, hat er nämlich einen ‚Tractatus psychologico-philosophicus‘ eingebaut, in dem der Protagonist des Buches, der Arzt Jan van Leyden, sich u. a. so verlauten läßt: „Nur soviel kann die Philosophie wissen, daß die Geschichte der Welt die Geschichte eines Erwachens sein muß“ (281). Das wache Leben sei „ein meteorisches Phänomen, das aus dem Unermeßlichen auftaucht“ und glühend, d. h. sich fühlend „in einer flüchtigen Gegenwart seine Spur zieht, um in einer zweiten Nacht zu verschwinden, von der wir nicht einmal wissen, ob sie derjenigen gleicht, aus der das große Hervorgehen geschieht“ (282). An die Stelle von Descartes denkendem Ich ist in diesem Traktat also das Bild vom Menschen als einem denkenden Meteoriten getreten, dessen Hülle nur in der Reibung mit dem Vorhandenen zu glühen beginnt. Mit dieser wiederum ausgesprochen naturalistischen Metapher ist folgendes gemeint: „Durch mein Glühen wird das Vorhandene für mich geöffnet und als Umgebung bedeutsam. Ich glühe, also kann es nicht sein, daß nichts da wäre. Wenn ich glühe, bin ich da, um mit dem, was da ist, umzugehen“ (ebd.). Die Frage nach dem Woher und Wohin solchen Glühens wird explizit abgewiesen. Nach dem Grund des Glühens zu fragen, habe keinen Sinn, heißt es in dem Traktat, da „das Glühen mit dem Fragen selbst unauflösbar verbunden ‚sei‘, so daß es gar keine Möglichkeit gibt, hinter das Phänomen der fragenden Glut zurückzugehen“ (ebd.). Ebenso gilt bez. der Frage nach dem Wohin: „Im Sturz durch die Zeit glühen wir und fragen wir und geben Antworten nach besten Kräften (das ist unser Lebensunternehmen selbst), bis eines Tages die Dinge uns dahin gebracht haben, daß diese lebendige Frageantwortglut erlischt. Aber das Erlöschen als solches geht uns nichts an, weil alle Dinge, die uns angehen, uns sozusagen nur auf der Glutseite des Lebens betreffen“ (ebd.). Für das Glühen gibt es also „kein Jenseits und Außen“ (283). Damit ist zwar nicht gemeint, daß es alles umfaßte, was den Kosmos ausfüllt, eher ist das Gegenteil der Fall, daß es darin nämlich so verloren ist „wie der Meteorit auf seiner unvorhersehbaren Bahn“ (ebd.). Doch geht „dieses Verlorensein im Nichtglühenden ... das Glühen nichts an“, denn wo es einsetzt, gibt es nur seinen eigenen Raum, ist doch das, „was wir die Welt zu nennen pflegen ... nichts anderes als ein Inbegriff für die Angelegenheiten des Glühens“ (ebd.).

²³⁹ Böhme, Anthropologie 289.

Gegenüber einer solchen naturalistischen Immanenzphilosophie wäre daran zu erinnern, wie die religiöse Tradition des Christentums²⁴⁰ das Andere der subjektiven Vernunft bestimmt hat, nämlich als transzendentes und personales Gegenüber des Menschen, dessen (gläubige) Annahme keineswegs, wie G. Böhme und Sloterdijk suggerieren, zwangsläufig auf eine Entfremdung des Menschen von sich selbst und von der Natur hinausläuft, sondern, recht verstanden, den Menschen erst zu sich selbst und zum humanen Umgang mit der Natur befreit. Böhmes und Sloterdijks Kritik am Theismus greift also zu kurz, einmal abgesehen davon, daß die religiöse Alternative, die sie andeuten, ein entscheidendes Manko aufweist. Konsequenz zu Ende gedacht, muß sie den Menschen zu einem Moment anonymer Mächte erklären, die ohne Vernunft über ihn hinweggehen, und dürfte daher kaum in der Lage sein, eine wirkliche Antwort zu bieten auf die Sinnfrage, die ihn umtreibt.

Bei aller Fragwürdigkeit bleibt der mit der jüngsten Vernunftkritik einhergehende Irrationalismus in einer bestimmten Hinsicht aber auch lehrreich. Denn gerade der verfehlte Versuch, den er unternimmt, eine Antwort zu geben auf die Frage nach dem Grund der subjektiven Vernunft, macht die Unabweisbarkeit dieser Frage deutlich und läßt zugleich die vielerorts für obsolet erklärten Antworten der metaphysischen Tradition auf diese Frage in einem anderen Licht erscheinen. Die Akten über diesem für das Selbstverständnis des Menschen zentralen Kapitel sind also noch nicht geschlossen, zumal – und auch das macht die jüngste Vernunftkritik deutlich – die Skepsis wächst, den Aporien der Moderne einzig mit den Mitteln der aufklärerischen Ratio Herr werden zu können.

²⁴⁰ Die Frage, ob die mystischen Traditionen Asiens wirklich in der Weise naturalistisch bzw. materialistisch verstanden werden können, wie G. Böhme es versucht glaubhaft zu machen, oder ob sie nicht vielmehr von einer konsequenten philosophia und theologia negativa her verstanden werden müssen, bedürfte einer eigenen Untersuchung, die im Rahmen dieser Abhandlung nicht zu leisten ist.