

Malte Hölzel

Das Selbstverhältnis der Medialität

Implikationen des Spielbegriffs



Tectum

Malte Hölzel

Das Selbstverhältnis der Medialität

Malte Hölzel

Das Selbstverhältnis der Medialität

Implikationen des Spielbegriffs

Tectum Verlag

Malte Hölzel

Das Selbstverhältnis der Medialität
Implikationen des Spielbegriffs

© Tectum – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2017

ISBN: 978-3-8288-6707-9

(Dieser Titel ist zugleich als gedrucktes Buch unter
der ISBN 978-3-8288-3897-0 im Tectum Verlag erschienen.)

Umschlagabbildung: © Fotografie des Autors
Alle Rechte vorbehalten

Besuchen Sie uns im Internet
www.tectum-verlag.de

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Angaben sind
im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

für Milan und Christiane

„(...) eine jede menschliche Existenz, die sich nicht dergestalt durchsichtig gründet in Gott, sondern trübe ruht und aufgeht in irgendeinem abstrakten Allgemeinen (dem Staat, der Nation u. dgl.), oder in Dunkelheit über ihr eigenes Selbst ihre Fähigkeiten lediglich als wirksame Kräfte auffaßt ohne in tieferem Sinne sich dessen bewußt zu sein, woher sie sie hat, ihr eigenes Selbst als ein unerklärliches Etwas auffaßt, wofern es im Blick nach innen verstanden werden solle – eine jede solche Existenz, was sie auch verrichte, und sei es das Erstaunlichste, was sie auch erkläre, und sei es das ganze Dasein, wie intensiv sie auch aesthetisch das Leben genieße: eine jede solche Existenz ist dennoch Verzweiflung.“ (Sören Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, 1992, S.43f.)

„Der Mythos webt sein Wissen über unseren Köpfen fort – jedem gehört eine Herkunft aus Dunkelheit. Irgendwo ist deine Sage schon, und schon beendet. Das selbstbestimmte Individuum ist die frechste Lüge der Vernunft. (...) Die Geschichte ist offen, der Mythos geschlossen. Man sagt, er endet mit Göttersturz, mit Geschichtsbeginn. Er endete aber nicht, er ging nur zu Bruch. Überall in der Noosphäre treiben seine Trümmer auf verschiedenen Ringbahnen. Man muss die Orbits wählen. Die Dinge sind zerkleinert, doch auf ihrer Umlaufbahn kreisen sie in kleiner Ewigkeit.“ (Botho Strauß: *Beginnlosigkeit*, 1997, S. 109)

Inhalt

I Der Spiel-Begriff als Reflexionsparadigma für das kulturelle Selbstverständnis der Moderne und als Integrationsparadigma.....	11
II Ansätze zur ästhetischen Subjektivität in Kants <i>Kritik der Urteilkraft</i> 19	
II.1 Eine Interpretation des „freien Spiels der Vermögen“ Kants als Keimzelle ästhetischer Subjektivität	20
II.2 Zur systematischen Stellung ästhetischer Subjektivität in Kants Transzendentalphilosophie	32
II.3 Kants Transzendentalphilosophie als Philosophie des Erhabenen.....	49
II.3.1 Eine Kritik von Kants Interpretation des Mathematisch-Erhabenen	52
II.3.2 Eine Kritik von Kants Interpretation des Dynamisch-Erhabenen	57
II.4 Kants Gotteskomplex und der Ausblick auf eine mögliche Alternative....	60
III Schillers anthropologisch-transzendentalphilosophischer Neu-Ansatz	68
III.1 Zur Überwindung des kantischen Dualismus mit Hilfe des Begriffs der Selbstorganisation	68
III.2 Schillers Spiel-Philosophie der <i>Ästhetischen Briefe</i>	76
III.3 Das Schöne in seiner Wirkung als Initiation ins Spiel.....	86
III.4 Das Erhabene der Natur in seiner Wirkung als Initiation ins Spiel	92
III.5 Schillers <i>Naive und sentimentalische Dichtung</i> als Ansatz zu einer Natur- und Kulturgeschichte	106
III.6 Die Selbsttransparenz des Spiels als Voraussetzung der Selbstbewusstheit des Spielenden.....	114
IV Die Selbstorganisation des Universums. Eine Interpretation auf Grundlage der Spiel-Philosophie Schillers und der Naturphilosophie Schellings	120
V Skizze und Arbeitsprogramm einer Natur- und Kulturgeschichte der Menschheit aus den Implikationen des Spielbegriffs.....	144
VI Der Mythos als Matrix möglichen Selbst- und Wirklichkeitsverstehens. Die Phylogenese und ihr Zielpunkt der Heiligen Hochzeit (mythentheoretische Interpretation)	179
VI.1 Matriachale und patriarchale Opferkulturen und die Introversion des Opfers	179
VI.1.1 Das Zeitalter der Naivität	179

VI.1.2	Zur Entwicklung des matriarchalen Selbstbewusstseins.....	183
VI.1.3	Zur Entwicklung des patriarchalen Selbstbewusstseins.....	186
VI.1.4	Das Zeitalter des Matriarchats und das Opfer des Männlichen	189
VI.1.5	Das Zeitalter des Patriarchats und das Opfer des Weiblichen.....	198
VI.1.6	Das Opfer des „Inneren Kindes“ und seine Integration	205
VI.2	Die Arbeit am Mythos im Sinne seiner Integration	210
VI.2.1	Das Zuende-Denken des Prometheus-Mythos	220
VI.2.2	Das Zuende-Denken des Ödipus-Mythos.....	228
VI.2.3	Das Zuende-Denken des Christus-Mythos.....	239

VII	Selbstverortende Zwischenbetrachtung: Zur Abgrenzung der Metapsychologie und des Heilansatzes der Analytischen Psychologie Jungs und Neumanns von der Psychoanalyse Freuds.....	263

VIII	Individuierung, Individuation und Selbsttransformation. Die Ontogenese und ihr Zielpunkt der Integration (organismustheoretische Interpretation).....	278
VIII.1	Die Lebenswende: Von der Individuierung zur Individuation	279
VIII.2	Der Selbsttransformations-Prozess vom kindlichen Spielbewusstsein zum Integrierten Selbstbewusstsein bzw. zum Selbstverhältnis der Medialität	288

IX	Selbstverortende Zwischenbetrachtung: Der Streit um den Anfang der Menschheitsgeschichte und seine „neue“, spieltheoretische Interpretation	307

X	Das Spiel in seinem Energie- und Formaspekt. Die (Selbst-) Bewusstseins-Formationen im Prozess der Phylo- und Ontogenese (spieltheoretische Interpretation).....	316
X.1	Das naive Spielbewusstsein in seinem Formaspekt.....	320
X.2	Das matriachale Selbstbewusstsein in seinem Formaspekt.....	333
X.3	Das patriarchale Selbstbewusstsein in seinem Formaspekt.....	343
X.4	Das Selbst- und Wirklichkeitsverstehen, die Modi des Selbstseins und die Herrschaftsambitionen des matriarchalen bzw. patriarchalen Selbstbewusstseins.....	352
X.5	Das Integrierte Selbstbewusstsein als Ergebnis der Integration des Menschen	361
X.5.1	Die Architektonik des Integrierten Selbstbewusstseins.....	361
X.5.2	Die Integration der Vermögen von matriachalem und patriarchalem Selbstbewusstsein (Synthesis und Wahrnehmung)	372

X.5.3 Die Integration der Modi des matriarchalen und patriarchalen Selbstbewusstseins	380
X.5.4 Integriertes Selbstbewusstsein, Systemkrise als Integrationskrise und Tod.....	384

XI Das Selbstbewusste Begehren als dritte und aktuelle Form spielentfremdeten Selbstseins seit 1800 bis in die Postmoderne. Eine Gesellschafts- und Kulturkritik	388

XII Das Selbstverhältnis der Medialität	413
XII.1 Das Selbst als Medium der Selbstorganisation	413
XII.2 Das mediale Selbst als Alternative zur instrumentellen Subjektivität und seine ethischen Implikationen	434
XII.3 Die Vertikale Pluralität als Antwort auf das Phänomen des Pluralismus (Status der Theorie aus erkenntniskritischer Sicht).....	446

XIII Schlussbemerkungen: Die Schließung des Kreises.....	459

Literaturverzeichnis.....	464

I Der Spiel-Begriff als Reflexionsparadigma für das kulturelle Selbstverständnis der Moderne und als Integrationsparadigma

Marquard spricht 1962 in Anbetracht von Kants *Kritik der Urteilkraft* von 1790 von einer „Wende zur Ästhetik“, die einem Paradigmenwechsel in der Philosophiegeschichte gleichkomme. „Die Ästhetik“ würde „seit Ende des 18. Jahrhunderts und dem Anspruch nach bis heute zur diensthabenden Fundamentalphilosophie“ (1962, S.231). Als eine sich aus dem von Kant erstmals entfalteten, „freien Spiel(s) der (Erkenntnis-) Vermögen“ (Kant 1990, §9, S.56) heraus begründende Disziplin lässt sich seine Ästhetik genaugenommen nicht in seine Transzendentalphilosophie, die in ihrer Begründung von der Warte Gottes her argumentiert, integrieren. Schiller ist demgegenüber der erste Philosoph, der die Ästhetik im Sinne Marquards als Fundamentalphilosophie ansetzt, indem er sie vollständig aus dem Spiel heraus zu entwickeln sucht. Die „Ästhetik“ ist – so hält Zelle mit Steinwachs fest – „in erster Linie“ nicht – wie man vermuten könnte - auf „Reflexion von Kunstpraxis (...) hin angelegt (...), sondern (zeichne) sich vielmehr als Reflexionsparadigma für das kulturelle Selbstverständnis der Moderne (aus)“ (Zelle 1995, S.20/ Steinwachs 1986, S.10). Den Status eines Reflexionsparadigmas für das kulturelle Selbstverständnis der Moderne teilt sie sich mit der Anthropologie und der Psychologie, die wiederum beide wesentlich Schiller und der an ihn anschließenden Tradition der vernunftkritischen Philosophie entwachsen.¹ Zu verhandeln versucht wird im Folgenden, wie wir uns als Menschen im angebrochenen 21. Jahrhundert selbst verstehen.

Die Arbeit versucht, mit dem Entwurf eines Selbstverhältnisses der Medialität eine Alternative zum instrumentellen Denken zu entwickeln, das in Kants Transzendentalphilosophie begründet zu sich selbst gekommen ist (vgl. Abs. II) und seitdem Vernunftkritiker unterschiedlicher Denkschulen zu Kritik und zu Korrekturen veranlasst hat. Mit diesem instrumentellen Denken geht eine erstmals von Schiller thematisierte, tiefgreifende Entfremdung von unserer inneren und der äußeren Natur einher, die im weitesten Sinne für viele der Krisen-Symptome

¹ Als Vertreter der vernunftkritischen Philosophie im Anschluss an Schiller wären in der deutschsprachigen Philosophie u.a. Schelling, Marx, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, Freud, Jung, Heidegger, Horkheimer/ Adorno und Neumann zu nennen. Zum Entwachsen der Anthropologie und Psychologie aus der Philosophie Schillers schreibt Riedel in *Die anthropologische Wende: Schillers Modernität* (- in: 2006, S.145): „Schiller war als junger Mediziner (Examen 1780) direkt in diese Entstehung einer neuen Anthropologie und „modernen“ Psychologie involviert, und sie prägte sein Denken bis zuletzt. In dieser „anthropologischen Wende“ besteht die exemplarische Modernität des Philosophen und Ästhetikers Schiller, d.h. die Tatsache, dass er bis heute aus dem „philosophischen Diskurs der Moderne“ (Habermas 1985 Titel) nicht wegzudenken ist.“

auch unserer Zeit verantwortlich gemacht werden kann. Von Kant entwickelt, vom System seiner Transzendentalphilosophie aber als nicht integrierbar abgespalten, war es Schiller, der – wie schon erwähnt – seine bis heute „unterschätzte“ Philosophie² aus dem kantischen, freien Spiel der Vermögen heraus begründete. Im Gegensatz zu Kants Transzendentalphilosophie, die auf dem Geist-Gefühl des Erhabenen gründet (vgl. Abs. II.3), wird das Erhabene unserer Interpretation nach von Schiller analog zum Schönen als auslösendes Moment einer Initiation ins Spiel verstanden (vgl. Abs. III.3, III.4, VIII.2). Dieses freie Spiel der Vermögen wird schon von Schiller als Integrations-Paradigma eingeführt, mit dessen Hilfe er den kantischen Dualismus von Geist und Natur, Vernunft und dem Anderen der Vernunft, Form und Stoff, der ihm zufolge für die Entfremdungs-Symptome verantwortlich ist, zu überwinden suchte (vgl. Abs. III.1).³

Das freie Spiel der Vermögen verstehen wir dabei als die ursprünglichste Form der Verknüpfung bzw. der Synthesis, mit der die Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit zu ästhetischen Gestaltungen und Gebilden synthetisiert wird (vgl. Abs. II.1, III.2). Mit seinem berühmten Satz – „der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Worts Mensch ist, und *er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt*“ (1995, 15. Brief, S.63) – hat Schiller den Schwerpunkt der kantischen Transzendentalphilosophie, der es um die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis ging, hin zu seinem anthropologisch-transzendentalen Ansatz hin verschoben, dem es um die Bedingungen der Möglichkeiten glückenden Mensch-Seins, wie wir sie in unzähligen Varianten und Variationen an uns selbst erfahren, geht (vgl. Abs. III.1). Mit Cassirer lässt sich der Wahrheits-Status des solcherart im Spiel sich erschließenden Selbst- und Wirklichkeitsverständnisses bestimmen: Ihm eignet gemäß des „Gesetz(es) der inneren Wahrheit“ die Wahrheit, die sich aus dem selbstgesetzlichen „Prinzip der Formgebung“, dem es sich verdankt, d.h. in un-

² Vgl. den Titel einer neueren Publikation: Bollenbeck/ Ehrlich (Hrsg.): *Friedrich Schiller. Der unterschätzte Theoretiker*, 2007.

³ Das Paradigma des freien Spiels der Vermögen zeichnet sich auch deshalb als besonders geeignetes Integrationsparadigma aus, insofern in ihm beide Seiten der „antiken Dichotomie“ von „Substanz“ (Materie und Energie im Begriff der Einbildungskraft) und „Form“ (im Begriff des Verstandes) Berücksichtigung finden. Obwohl „geistige Prozesse, Ideen, Kommunikation, Organisation, Differenzierung, Muster usw.“ nach Bateson „eher“ mit Form- als mit Substanzproblemen zu tun hätten, ginge das Paradigma der „Form“ zur Phänomen-Analyse in der ansonsten einseitigen Fixierung der „Verhaltenswissenschaften“ auf das Paradigma der „Substanz“ oft verloren (Bateson 1985, S.27f.). Vgl. zum Spiel-Begriff allgemein: Gebauer: *Spiel* (1997, S.1038ff.). Vgl. über die dort genannten und die in dieser Arbeit an zentralen Stellen zitierten Autoren, die Wichtiges zum Spiel-Begriff beigetragen haben, hinaus außerdem: Fink 1960; Gadamer: *Spiel als Leitfaden der ontologischen Exploration* – in: Gadamer 1990, S.107ff.; Marcuse 1965.

serem Falle aus dem Spiel heraus, schließen lässt.⁴ Dieser Kohärenz-Forderung an das Selbst- und Wirklichkeitsverständnis steht die Stimmigkeits-Forderung zur Seite, der gemäß seine Wahrheit nur Sinn macht, wenn es gleichzeitig die Selbst- und Wirklichkeitserfahrungen, die wir machen, stimmig integriert. Zum Verstehen der leiblichen Wirklichkeit dessen, was mit dem „freien Spiel der Vermögen“ angesprochen ist, d.h. zum leiblichen Selbstverstehen als Spielendem⁵, bedarf es

⁴ „Kant hat den Grundcharakter des *Platonischen* Idealismus darin gesehen, dass Platon nicht bei der „koyeplichen Betrachtung des Physischen der Weltordnung“ stehen geblieben sei, sondern sich zu einer Anschauung ihrer „architektonischen Verknüpfung“ erhoben habe. (...) Die Objektivität und Wahrheit, die (jeder symbolischen Form – A.d.V.) (...) eignet, kann (...) (sie – A.d.V.) nicht in der bloßen Nachahmung und Nachzeichnung eines festen vorgegebenen Seins erweisen, sondern in der sinnvollen Ordnung in dem Aufbau, den (...) (sie – A.d.V.) kraft eines ursprünglichen Prinzips der *Formgebung* vollzieht. Wie dieser Grundgedanke sich in der „Copernikanischen Drehung“, die Kant in der Begründung der Erkenntnis vollzogen hat, bewährt, ist bekannt. Das Objekt der Erkenntnis, die Natur, steht unter den reinen Verstandesgesetzen, weil diese alleine es gestatten, Erscheinungen so zu buchstabieren, dass wir sie als Erfahrungen lesen, d.h. dass wir sie zu gegenständlichen Einheiten verknüpfen können. Aber auch außerhalb dieses rein theoretischen Bereichs gilt es einzusehen, dass es die jeweilige Form der Verknüpfung, die Synopsis ist, die den Gegenstand, der in dieser Synopsis gesehen wird, nicht nachbildet, sondern konstituiert. Wie die Kritik der Erkenntnis, so hat freilich auch die Ästhetik Jahrhunderte gebraucht, ehe sie den Begriff der „Naturwahrheit“ in diesem Sinne zu fassen und zu bestimmen gelernt hat. Immer wieder vergaß sie, dass die Natur, als „schöne“ Natur, nicht gegeben, nicht als Ziel der Nachahmung vor den bildenden Künstler hingestellt ist, sondern dass es vielmehr die Art und Richtung der künstlerischen *Gestaltung* ist, aus der den einzelnen Künsten ihre Anschauung der Natur erst erwächst. So kann das Stilgesetz, und damit das Gesetz der inneren Wahrheit, unter dem jede Kunst steht, nicht einer feststehenden „Natur der Dinge“ entnommen werden; es ist vielmehr die selbständige Eigenart, die Autonomie dieses Gesetzes, die aus sich heraus diese Wahrheit bestimmt. Die Übereinstimmung mit dieser inneren Norm, die eine Norm des *Bildens* ist, gibt dem *Gebilde* erst seinen Halt.“ (Cassirer 1985a, S.20f.)

⁵ Espinet schreibt zur „aristotelischen Fundierungslogik“ betreffs der Begriffe Seele, Leib und Körper: „Der Leib ist für Aristoteles ein Körper (...), der der Möglichkeit nach Leben und daran geknüpfte Organe und Organfunktionen hat, die erst durch die Seele vollendet und so tatsächlich belebt, kurz eigentlich leiblich, werden. Die Seele ist sogar die *erste* Vollendung des Körpers, weil diese die Lebendigkeit des Leibes selbst ist.“ Aristoteles hätte das Wort „Leib“ noch nicht zur Verfügung gehabt, das Wort für den „Leib, der zwischen Körper und Seele steht, weil er in seinen emergenten Eigenschaften mehr ist als die Summe seiner Organe und gleichwohl materieller als seelische (kognitive) Vermögen“ (Espinete 2012, S.57). Nach unserem hier zugrunde gelegten Verständnis organisiert sich die Selbstorganisation im Spiel der Vermögen selbst. Das Spiel *ist* der Organismus des Universums und des Ökosystems Erde und der von ihm umgriffenen Organismen wie des Menschen, das im Falle des Spiels des Universums selbst die Stofflichkeit seiner Schöpfungen aus sich generiert (vgl. Abs. IV). Das Spiel erfüllt nach unserem Verständnis die von Espinete genannten Kriterien für den Leib: es ist Mehr als die Summe seiner Teile, wird von uns aber – obwohl von Kant wahrscheinlich als solches eingeführt – nicht als „kognitive(s) Vermögen“ verstanden, sondern als Vermögenheit der Selbstorganisation, die auch den „materielle(n)“ Leib des Men-

der von Gebauer bei Nietzsche entdeckten, von ihm sogenannten „leibliche(n) Imagination“, in der es „nicht“ um die „Erfindung neuer Metaphern“ geht, „sondern (um – A.d.V.) ein kohärentes Wiederfinden einer leiblichen Wirklichkeit im Medium der Sprache und einer sprachlichen Wirklichkeit im Medium des Leibes“ (Gebauer 2003, S.40).⁶

Schiller war es, der den von ihm wiederum von Kant aufgenommenen Begriff der Selbstorganisation nicht mehr nur wie Kant als heuristische Maxime zur Beurteilung der Natur anwendet, sondern zur Grundlage seines Wirklichkeits-Verständnisses macht (vgl. Abs. III.1). Auch wenn erst Schelling den Begriff der Selbstorganisation zur Begründung einer den Menschen einbegreifenden Naturphilosophie ansetzt, ist dessen ganzheitliches Selbst- und Wirklichkeits-Verstehen bei Schiller schon angelegt. „Schillers Konzept des „ästhetischen Zustands“ (...) ist“ – so schreibt Matuschek – „zwar kein Ansatz des philosophischen Monismus oder Holismus, doch weist es die Richtung dorthin, indem es dualistische Gegensätze auf ihre Aufhebung hin denkt.“⁷ Aufgabenstellung dieser Arbeit ist, den Holismus-Ansatz der Philosophie Schillers aufzunehmen und ihn weiterzuentwickeln, indem wir den schillerschen Begriff der Selbstorganisation mit seinem Spielbegriff verknüpfen: Die Selbstorganisation der Wirklichkeit des Universums, des Ökosystems Erde wie unserer selbst in unserer Leiblichkeit und unserem (Selbst-) Bewusstsein vollzieht sich unserer Ansicht nach im und aus dem freien Spiel der Vermögen heraus (vgl. Abs. IV). Die Selbstorganisation der Wirklichkeit bzw. die Selbstentfaltung des Einen entwickeln wir als eine Entfaltung der (im Untertitel der Arbeit genannten) Implikationen des Spielbegriffs. Als Schlussfolgerung aus der (schillerschen) Diagnose der (Selbst- und Wirklichkeits-) Entfremdung, wie sie sich als Konsequenz aus dem instrumentellen Denken bzw. der Subjekthilosophie (auch) der kantischen Philosophie ergibt, versuchen wir, ein die Daten unserer plural-verschiedenen Lebens-Welten integrierendes Selbst- und Wirklichkeitsverständnis im Sinne einer Selbstentfaltung des Ei-

schen schafft. Im Rahmen der aristotelischen Fundierungslogik müsste das Spiel der Vermögen als „Lebendigkeit des Leibes“ verstanden werden. Nach Aristoteles müssten wir das Spiel demnach als seelisches Geschehen auffassen, würden dann konsequenterweise aber die ganze Wirklichkeit des Universums wie des Ökosystems Erde und aller seiner Organismen als beseelt verstehen.

⁶ Gebauer verweist dazu auf das französische „imaginaire“, wie es Bachelard in *Nietzsche et le psychisme ascensionnel* (in: *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, Paris 1943), verwendet, das „die Sache genauer“ „trifft“ (2003, S.40).

⁷ Matuschek 2009, S.229. Schiller steht mit dem Holismus seiner Spielphilosophie in der Tradition Spinozas und wirkt mit ihm auf die Philosophie Schellings, die sich im Sinne der Ganzheitlichkeit ihres Ansatzes im *System des transzendentalen Idealismus* erstmals vollendet (vgl. Hühn 1994).

nen aus der Innenperspektive des Spiels heraus zu erschließen. Anstatt – wie in der Subjektphilosophie – die Wirklichkeit aus der Subjekt-Perspektive von außen als Gegenüberstehende erkennen zu wollen und die so generierten Daten unserer plural-verschiedenen Lebens-Welten auf uns als Subjekt zu beziehen, versuchen wir, sie von innen, d.h. aus der Immanenz der einen Wirklichkeit des Spiels heraus, zu verstehen.⁸ Die Selbsttransparent-Werdung des Spiels – wie sie in der Ästhetik des 18. Jahrhunderts und vor allem auch bei Schiller (vgl. Abs. III.6) erreicht wurde – eröffnet eine Selbstbewusstheit des Spiels, das es erlaubt, als Innestehende bzw. ohne sich der Wirklichkeit abgrenzend gegenüberzustellen ihre internen Unterschiede und Gegensätze, die im analogen Spiel des Aion und des Ökosystems generiert werden, zu erschließen. Das Spiel wie die sich in ihm über die interne Auseinanderlegung der Gegensätze organisierende Selbstorganisation ermöglicht dem Menschen als Teil der Wirklichkeit der Selbstorganisation über die Selbsttransparent-Werdung des Spiels die Selbstbewusstheit seines Spiels und seiner Selbstorganisiertheit. Der Spiel-Begriff wird so zum Integrationsparadigma, das es nicht nur potentiell erlaubt, die plural-verschiedenen Welt-Versionen von innen heraus zu entschlüsseln, sondern sie als solche auch in ein potentiell gemeinsames, ganzheitliches Selbst- und Wirklichkeitsverständnis zu integrieren (vgl. Abs. XII.3), das uns an das Ökosystem als unserer aller Lebensgrundlage zurückbindet.

Die Selbstorganisation der Wirklichkeit bzw. die Selbstentfaltung des Einen verläuft über die Auseinanderlegung der Gegensätze und ihre Integration (usw.).

⁸ Vgl. Heideggers Begriff des „Seinsgefüges“ (1988, S.45). Das Seinsgefüge – das im Sinne eines „echte(n) Entwurf(s) (...) das Seiende so auseinander wirft, dass es nun gerade in der Einheit seines eigensten Gefüges sichtbar wird“ (Heidegger ebd., S.45) – kann gerade nicht äußerlich erfasst werden, sondern nur aus der Quelle seines Entstehens reproduzierend erschlossen (vgl. Heideggers Begriff der Erschlossenheit) werden. Äußerlich kann das den Menschen umfassende Seinsgefüge nicht erfasst werden, weil das Subjekt sich im äußeren Erkennen immer schon aus dem zu erkennenden Seinsgefüge herausnimmt. Das Subjekt setzt die Dinge zu sich in Relation. Relational zu sich kann aber nichts erkannt werden, was das Subjekt – auf das die Relationen hingeordnet sind – umfasst. Außerdem lässt das Subjekt die Dinge nicht in sich ruhen, sondern verkennt – indem es sie zu sich in Beziehung setzt - damit die unter ihnen von sich aus waltenden Beziehungen. Nur der zum reinen „Subjekt der Erkenntnis“ (Schopenhauer 1997, § 34, S.272) verwandelte Mensch kann – indem er sich in allem wiederfindet (vgl. Schopenhauer ebd., §71, S.595: „Wille, zur vollen Selbsterkenntnis gelangt, sich in allem wiederfand“) – die Dinge in ihrem „eigensten Gefüge“ (Heidegger 1988, S.45) erfahren. Diese Erkenntnis ist aber nicht objektivierbar. Sie bleibt demjenigen vorbehalten, der bereit ist, sich – um es mit Hofmannsthal zu sagen - „unaufhörlich zu verwandeln“ (1957, S.372), zu verwandeln in die Dinge und ihre Beziehungen, wie sie sich immer neu im natürlichen Werdeprozess ergeben. (Vgl. Hölzel 2009, S.95.).

Schiller war es, der erste Ansätze zu einer dialektischen Natur- und Kulturgeschichte des Bewusstseins – wie sie dann von Schelling und Hegel aufgenommen wurden – entwickelt hat (vgl. Abs. III.5). Unter Bezugnahme auf die Analytische Psychologie Jungs und Neumanns – die unserer Ansicht nach im Unterschied zu anderen, prominenten Vertretern der Ästhetischen Moderne die dies betreffenden Ansätze Schillers erstmals gebührend aufnimmt⁹ – versuchen wir, die schillerische Natur- und Kulturgeschichte des Bewusstseins mythologisch (vgl. Abs. VI), organismustheoretisch (vgl. Abs. VIII.2) und spieltheoretisch (vgl. Abs. IX, X) zu interpretieren.¹⁰ Die Interpretation der Natur- und Kulturgeschichte des Bewusstseins nach Maßgaben der Spiel-Philosophie Schillers stellt sicherlich das philosophisch gewagteste Ansinnen dieser Arbeit dar und wird daher einleitend im Abschnitt V in ihren Grundgedanken und in ihren Antworten angesichts möglicher Kritik umrissen. Schillers selbst- und Natur-entfremdete Sentimentalität entspringt unserer Interpretation nach einer Aufhebung des naiven, ursprünglich bewusstseinsbegründenden, freien Spiels der Vermögen durch zwei zentrale Formen der Aneignung und Instrumentalisierung der in ihm zusammenwirkenden Sub-Vermögen des Verstandes. So unterscheiden wir eine sentimental-matriarchale Instrumentalisierung des Grenzvermögens von einer sentimental-patriarchalen Instrumentalisierung des Strukturvermögens.¹¹ Das Zeitalter der Senti-

⁹ Vgl. Abs. VII Neumann – selbst Schüler von Jung – wird dabei ungerechtfertigter- und bedauerlicherweise wenig Aufmerksamkeit von Seiten der neueren Forschung zuteil. Mir ist es ein Anliegen, das Interesse des Lesers an den Schriften Neumanns zu wecken. Jung und Neumann haben wir vor allem deshalb zu Rate gezogen, um die Selbstorganisation in ihrer Dynamik der Auseinanderlegung ihrer Gegensätze und deren Integration mit Hilfe der Archetypen-Lehre Jungs und Neumanns orchestrieren und in die menschliche Sphäre übersetzen zu können. Neumann hat darüberhinaus in *Der schöpferische Mensch* (1995) wesentliche Aspekte des in dieser Arbeit angezielten Selbstverhältnisses der Medialität vorweggenommen.

¹⁰ Die mythologische Interpretation (Abs. VI) wird dabei die Stadien des kindlichen Spielbewusstseins und des matri- und patriarchalen Selbstbewusstseins aus der Mythologie rekonstruieren, die organismustheoretische Interpretation (Abs. VIII.2) wird sich vor allem um den Selbst-Transformations-Prozess vom kindlichen Spielbewusstsein über das matri- bzw. patriarchale Selbstbewusstsein bis hin zum Integrierten Selbstbewusstsein bzw. zum Selbstverhältnis der Medialität drehen, während die spieltheoretische Interpretation (Abs. X) alle (Selbst) Bewusstseins-Formationen noch einmal spieltheoretisch analysiert.

¹¹ Dass wir uns mit der von uns rekonstruierten Natur- und Kulturgeschichte des Bewusstseins und der Rekonstruktion eines matriarchalen und patriarchalen Selbstbewusstseins der Gefahr einer möglichen Kritik von Seiten der Gender-Philosophie wie der Butlers aussetzen, deren nicht nur politischen Schlussfolgerungen wir als äußerst sinnvoll erachten und teilen, ist uns bewusst. Sie erschien uns angesichts des Zwecks und Ziels unserer Arbeit, im Selbstverhältnis der Medialität die Re-Integration der Ganzheit des (polymorph-perversen) Hermaphroditismus und die Initiation in die Freiheit des Spiels, Geschlechterrollen und Begehrens- und Zuwendungsformen spielerisch wählen zu können, vertretbar. Das Selbstver-

mentalität und Natur-Entfremdung – das bis heute anhält – gipfelt schließlich in einer Selbstbewusstseins-Formation, die wir im Anschluss an Nietzsche und Foucault als Selbstbewusstes Begehren analysieren, wie es nach dem Tod Gottes um 1800 und dem damit eingeläuteten Anfang vom Ende der Geist-Philosophie sich entwickelt – und das wir im Zusammenhang einer Kultur- und Gesellschaftskritik für die Krisen-Symptome unserer Zeit verantwortlich machen (vgl. Abs. XI). Die Integration des Anderen der Vernunft und die damit einhergehende Aufhebung der sentimental Selbst- und Naturentfremdung kann unserer Ansicht nach einzig durch eine Re-Initiation ins freie Spiel der Vermögen gelingen. Angesichts dessen, dass das freie Spiel der Vermögen nicht willentlich und selbstinitiiert herstellbar ist und es in der aktuellen Debatte meist nur als Phänomen Berücksichtigung findet, das in seinem ästhetisch-wirklichkeiterschließenden Durchgangscharakter schon vorbei ist, ehe man seiner inne geworden ist, bedarf es einer (hoffentlich geleisteten) Aufhellung seiner Dimensionen und Implikationen, die es dem Menschen statthaft machen, sich ihm anheim zu geben. Als Möglichkeit zur Entgrenzung des freien Spiels der Vermögen entwickeln wir daher das von uns sogenannte Selbstverhältnis der Medialität, von dem wir annehmen, dass es die Selbstbewusstheit und das Vermögen zur Selbstbestimmung des instrumentellen Selbstbewusstseins mit der Selbstzufriedenheit, Integriertheit und inneren Stille des freien Spiels der Vermögen verbindet. Zur Konstruktion des Selbstverhältnisses der Medialität greifen wir auf Kierkegaards berühmte Selbst-Theorie aus *Die Krankheit zum Tode* zurück, nur das wir die „Macht“ – in der „sich das Selbst durchsichtig“ „gründet“ (1992, S.10) – nicht mit dem Gott des patriarchalen Christentums identifizieren, sondern mit der Selbstorganisation Schillers, die – wie wir schon erläuterten - im und aus dem freien Spiel der Vermögen die Wirklichkeit hervorbringt (vgl. Abs. XII.1). Das Selbstverhältnis der Medialität stellt eine angesichts der drängenden Krisen-Symptome unserer Zeit bewusst intendierte Selbstzurücknahme (des Selbstbewusstseins) in die Immanenz der spiel- bzw. selbstorganisierten Wirklichkeit bzw. Geist-Natur-Einheit dar, die sich im Selbstverhältnis der Medialität von Innen erschließt.

Die Spiel- und Selbstorganisations- Philosophie – wie wir sie hier im Anschluss an Schiller zu entwickeln suchen – führt auf das Selbstverhältnis der Medialität als der Art und Weise des Selbst-Seins, in dem und aus dem heraus sich diese Philosophie rückwirkend erschließt. Sie impliziert im Sinne der (im Untertitel der Arbeit genannten) Implikationen des Spielbegriffs und damit als Implikationen

häftsverhältnis der Medialität strebt mit anderen Mitteln und auf anderen Wegen an, was unseres Verständnisses nach auch Butlers Ziel in *Das Unbehagen der Geschlechter* (1991) zu sein scheint: Die Befreiung der Menschen aus tradierten und diskriminierenden Denk- und Handlungsformen. (Vgl. Abs. V).

der eingangs von Marquard zitierten „Wende zur Ästhetik“ folgende Paradigmenwechsel gegenüber der Transzendentalphilosophie Kants, von der sie sich abgrenzt: Zuallererst wird mit dieser Spiel- und Selbstorganisations-Philosophie der Übergang vom Paradigma der Subjektivität zum Paradigma des Selbstverhältnisses der Medialität bzw. des Menschen als Medium der Selbstorganisation vollzogen (vgl. Abs. XII.1). Außerdem ergibt sich mit dem Selbstverhältnis der Medialität der Übergang vom Paradigma des instrumentellen Denken zu dem des ganzheitlichen Denkens sowie der Übergang vom Paradigma der Isolation, das sich in seinem sozialen Aspekt als Paradigma egoistischen Selbstverwirklichungswahns und in seinem ökologischen Aspekt als Paradigma menschlicher Selbstentgrenzung verstehen lässt, zum Paradigma des Inbegriffenseins, das sich in seinem sozialen Aspekt als Paradigma des Miteinander und in seinem ökologischen Aspekt als Paradigma der Fügung in die Fuge des Ökosystems darstellen lässt (vgl. Abs. XII.2). Sinnfällig ist darüberhinaus der mit dem Selbstverhältnis der Medialität sich ergebende Übergang vom Paradigma der Zeit zum Paradigma des Raumes (vgl. Abs. XII.3). Hier sei noch angemerkt, dass es uns aufgrund der Vielheit der angespielten und entwickelten Themen nicht möglich war, die jeweilige Forschungsliteratur vollständig zu übersehen und zu prüfen.

Die Welt – unsere von uns erschaffene Wirklichkeit – wie unser Zusammenleben und wir selbst sind aus den Fugen: Von einem Gesellschafts- und Wirtschaftssystem, von dem alle wissen, dass es angesichts der begrenzten, sozialen und ökologischen Ressourcen einem Suizidkommando gleicht, über ein Miteinander, das weit davon entfernt, den „Streit der Naturen“ – wie Schiller es vorschwebte – „nach dem Muster des freien Bundes“ „zu lösen“ (1995, 27. Brief, S.125), ihn bis zur Unerträglichkeit und sozialen Explosivität überspannt, bis zu einem Selbstverwirklichungs-Ideal, das in seiner Flucht vor dem Nihilismus in nichts mehr zurückgebunden ist, was es zu mehr macht, als der immer gleichen Spiegelung unserer überspannten Selbst-Vergötterung¹² – alle diese Krisen-Symptome unse-

¹² Vgl. Menke/ Rebentisch (Hrsg.) 2010, S.7: „An die Stelle einer Normierung des Subjekts nach gesellschaftlichen Rollenbildern ist der unter dem Zeichen des Wettbewerbs stehende Zwang zur kreativen Selbstverwirklichung getreten. Man gehorcht heute nicht mehr, indem man sich einer Ordnung unterwirft und Regeln befolgt, sondern indem man eigenverantwortlich und kreativ eine Aufgabe erfüllt. Im Blick auf häufig wechselnde „Projekte“ sollen die Einzelnen ihren eigenen Neigungen folgen, um sich jeweils ganz – mit allen Facetten ihrer Persönlichkeit – „einzubringen“. Es scheint, dass sich Einstellungen und Lebensweisen, die einmal einen qualitativen Freiheitsgewinn versprochen, inzwischen so mit der aktuellen Gestalt des Kapitalismus verbunden haben, dass daraus neue Formen von sozialer Herrschaft und Entfremdung entstanden sind. Tatsächlich ist in den entwickelten kapitalistischen Gesellschaften des Westens ein dramatischer Anstieg an im weitesten Sinne depressiven Persönlichkeitsstörungen zu verzeichnen.“ Die in diesem empfehlenswerten

rer Zeit schreien (wenn dieser Ausdruck gestattet sein mag) nach einem neuen Integrationsparadigma, das einen neuen Bezug zur Ganzheit herstellt, in und aus der wir leben. An dessen Skizze haben wir uns hier versucht.

II Ansätze zur ästhetischen Subjektivität in Kants *Kritik der Urteilkraft*

Marquard spricht 1962 in Anbetracht von Kants *Kritik der Urteilkraft* von 1790 von einer „Wende zur Ästhetik“ (1962, S.231). Sie ist betreffs der aus ihr zu ziehenden Schlussfolgerungen – wie sie im Anschluss an Kant in der Tradition der ästhetischen Moderne unter kritischer Bezugnahme auf Kant u.a. von Schiller und Schelling entwickelt wurden - bisher aber völlig unzureichend erforscht. Um dies zu leisten, muss zuerst Kants Ästhetik in allen ihren für diese Schlussfolgerungen bedeutsamen Facetten dargestellt werden. Kant hat wie kein zweiter Philosoph eine Ordnung in den philosophischen Diskurs gebracht, die bis heute maßgebend für das Denken geblieben ist. Sein Paradigma der Geist-Philosophie – mit dem er die „kopernikanische Wende“ in der Philosophie einleitet¹³ – scheint so-

Band zusammengestellten Aufsätze erörtern den Zusammenhang des Anspruchs auf Selbstverwirklichung und Kreativität und der Diagnose von Selbstüberforderung und Depression, der sich aus der „Wende zur Ästhetik“ – von der Marquard spricht (1962, S.231) und die wir hier positiv „auszuschlachten“ suchen – heraus entwickelt habe. Die Nicht-Berücksichtigung von zwei wesentlichen Aspekten des Spiels scheinen uns zu diesen Formen entfremdeter Selbstverwirklichung zu führen: die Selbstvergessenheit als Voraussetzung wahrhaften Spielens, die nicht selbstinitiiert herstellbar ist und mit der von uns als wichtiges Moment hervorgehobenen Selbstbewusstheit des Spiels vereinbar ist (vgl. Abs. III.3, III.4, III.6), und das Eingebunden-Sein und Inne-Stehen im Ganzheits-Zusammenhang der Wirklichkeit, die sich in und für einen im Spiel integriert. Im Kreativität erzwingen wollenden Selbstverwirklichungswahn wie in der narzisstischen Selbstentgrenzung gemäß des aktuellen Zeitgeistes werden genau diese beiden elementaren Momente des Spiels übersprungen, die das „Spiel“ der davon Betroffenen zu einer Selbstsuggestion und Farce machen. (Vgl. Abs. XI).

¹³ Der zentrale Grundsatz Kants für die von ihm seinem eigenen Selbstverständnis nach vollzogene „kopernikanische Revolution (Wende)“ in der Philosophie (Kant: *Kritik der reinen Vernunft* (*KdV*): *Vorrede zur zweiten Auflage*, Akademieausgabe, Berlin 1900-1955, B (2.Aufl.) S.XVI – Zitat nach Höffe 1992, S.53) ist, dass man nur soviel vollständig einsehen, „als man nach Begriffen selbst machen und zu Stande bringen kann“ (Zitat nach Gamm 1999, S.342). Dementsprechend muss sich unsere Erkenntnis weniger nach den Gegenständen der Erfahrung, als sie sich vielmehr nach unseren Erkenntnis-Weisen richten (vgl. Höffe 1992, S.53), die Kant transzendentalphilosophisch zu entschlüsseln sucht. Damit aber wird vor allem die Geistigkeit des Menschen, nicht aber der Sinn der Ganzheit der Geist-Natur-Einheit, d.h. sowohl der Ganzheit des Organismus des Menschen wie des Ökosystems Erde, entfaltet. Sie wird als in sich wesentlich verschlossenes, ihren Sinn bergendes Phänomen aus der Agenda der Philosophie gestrichen und nicht als hermeneutisches Pro-

lange in Kraft zu sein, wie nicht im Anschluss an sein System eine Alternative formuliert ist. Die Alternative im Anschluss an und in kritischer Auseinandersetzung mit seinem Denken zu entwickeln, scheint notwendig, wenn man bedenkt, wie sehr die Ordnung des Diskurses – die man nicht leichtfertig zugunsten eines zusammenhangslosen Stimmengewirrs aufzugeben bereit sein wird - von seiner Philosophie abhängt. Meiner Ansicht nach ist beim Verständnis der kritischen Philosophie Kants bisher unzureichend herausgestellt worden, welche zentrale Stellung das Phänomen des „freien Spiels der (Erkenntnis) -Vermögen“ (Kant 1990, §9, S.56) in ihr hat. Die bedeutsame Ausnahme bildet die Interpretation seiner kritischen Philosophie durch Cassirer (*Kants Leben und Lehre*, 1977).¹⁴ Das Spiel ins Zentrum der Interpretation von Kants kritischer Philosophie zu rücken, heißt, sie vom Kopf (*Kritik der reinen Vernunft* bzw. *Kritik der praktischen Vernunft*) – den sie freilich wesentlich zu entfalten antritt – auf die Füße (*Kritik der Urteilskraft*) zu stellen.

II.1 Eine Interpretation des „freien Spiels der Vermögen“ Kants als Keimzelle ästhetischer Subjektivität

Für Cassirer bildet der „Begriff der Autonomie, der Begriff der Selbstgesetzlichkeit des Geistes“ den „Mittelpunkt des Kantischen Systems“ (1977, S.355). Als die Zentralfigur der deutschen Aufklärung mit ihrem Impetus der Freisetzung des Menschen aus traditionellen Zwängen ist Kant nicht zuletzt auch in den Schulbüchern bis heute gegenwärtig. Aus dem delphischen „Erkenne Dich selbst“ macht er sein „Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen“ (in: Kant: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, 1784). Auch wenn seine Forderung an seine Zeitgenossen sicherlich auch einen Aufruf zur Selbsterkenntnis einschließt, zumal Kants zentrale, alle anderen subsumierende Frage ja die nach dem Wesen des Menschen ist, zielt sie vor allem darauf, sich seiner aktiven Rolle im Prozess der Selbst- und Weltkonstruktion bewusst zu werden. So geht es ihm darum, sich einerseits als (kritisch restringierter) Konstrukteur seiner Wirklichkeit zu ergreifen (theoretische Philosophie) bzw. sich andererseits im Handeln selbst ein (kritisch restringiertes) Gesetz zu geben (praktische Philosophie). Die Frage

blem verstanden. Dieser instrumentelle Charakter des abendländischen Geistes – der die Geist-Natur-Einheit, die menschliche Leiblichkeit wie das Ökosystem Erde, zum Substrat der Herrschaft macht - ist wesentlich von Kant auf den Begriff gebracht und verstärkt worden. Insofern gilt diese Arbeit dem Versuch, im Anschluss an Kant dessen Paradigma der Geist-Philosophie durch das des Holismus der Ganzheit der Geist-Natur-Einheit zu ersetzen.

¹⁴ Die umfangreiche Sekundärliteratur wurde dies betreffend allerdings nicht erschöpfend von mir geprüft.

ist, wie und worin sich diese Selbstgesetzlichkeit des Geistes – die ihren theoretischen Gehalten nach in der *Kritik der reinen Vernunft* und ihren praktischen Gehalten nach in der *Kritik der praktischen Vernunft* entfaltet wird – erschließt? Die Antwort gibt Kants in der *Kritik der Urteilskraft* entfalteter Spielbegriff, der hier mit Hilfe von Cassirer interpretiert werden soll, weil er meiner Ansicht nach ein über die sonstige, insofern von mir überblickte Forschung hinausweisendes Verständnis des Spiels bei Kant entwickelt hat.¹⁵

Kant unterscheidet in seiner ästhetischen Schrift die bestimmende und die reflektierende Urteilskraft: Der bestimmenden Urteilskraft ist das Allgemeine gegeben, unter der sie das Besondere subsumiert. Der reflektierenden Urteilskraft – die im künstlerischen Schaffen und Verstehen angestrengt wird – ist „das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine“, unter dem das Besondere als enthalten verstanden werden kann, „finden soll“ (Kant 1990, Einleitung, S.15). Die reflektierende Urteilskraft sucht am Besonderen durch fortschreitende Betrachtung der Beziehungen einen Zusammenhang, der in ihm angelegt ist, zu entdecken, und nicht im Sinne der bestimmenden Urteilskraft mit Hilfe eines Allgemeinen, das sie an das Besondere heranträgt, selbsttätig zu stiften. Goethe – der Kants *Kritik der Urteilskraft* begeistert aufgenommen hatte – hat das Verfahren der reflektierenden Urteilskraft wie folgt beschrieben: es ermöglihe, „die lebendigen Bildungen als solche zu erkennen, ihre äußeren sichtbaren, greiflichen Teile im Zusammenhang zu erfassen, sie als Andeutungen des Inneren aufzunehmen und so das Ganze in der Anschauung gewissermaßen zu beherrschen“ (Goethe nach Stamatescu 1995, S.221).

Das theoretische Interesse, das die „Bestimmung des Objektes durch allgemeine Gesetze“ anstrebt, und das praktische Interesse, das „Forderungen, die in der ethischen Autonomie gegründet sind, in den empirisch gegebenen Dingen und Tatsachen (...) zur Verwirklichung zu bringen“ sucht, würden die reflektierende Urteilskraft stören (Cassirer 1977, S.333). Die ästhetische Ansicht muss sich von der theoretischen Ansicht, die das Seiende in einen Komplex von Ursachen und Wirkungen, und von der praktischen Ansicht, die es in ein Gewebe von Zwecken und Mitteln aufgehen lässt, unterscheiden. Sie muss stattdessen versuchen, die Objekte ohne alles Interesse zu betrachten.¹⁶ Das Schaffen bzw. Verstehen im

¹⁵ Vgl. dazu Hölzel 2008a, S.51ff. u. Hölzel 2008b, S.68ff. - zwei Veröffentlichungen, aus denen die folgenden Passagen dieses Abschnitts teilweise wörtlich übernommen wurden.

¹⁶ Der Mensch ist deshalb aufgrund seiner Interesselosigkeit fähig, ins „freie (Hervorhebung durch Verfasser) Spiel der Erkenntnisvermögen“ (Kant 1990, §9, S.56) zu gelangen, „weil kein bestimmter (von einem Interesse auferlegter – A.d.V.) Begriff sie (die Erkenntniskräfte – A.d.V.) auf eine besondere Erkenntnisregel einschränkt“ (ebd., §9, S.55).

Sinne der reflektierenden Urteilskraft, die zur Mannigfaltigkeit der Anschauung (= Besondere) eine Form (= Allgemeine) sucht, unter dem es begriffen werden kann, kann beginnen: Die kantische Forderung des Absehens von allem Interesse lässt der Bewegung der Einbildungskraft uneingeschränkten Raum, d.h. bringt sie zum Fließen. Das schöpferische Wirken der Einbildungskraft bewirkt eine „Zusammensetzung des Mannigfaltigen (...) in Einstimmung mit der Verstandesgesetzmäßigkeit überhaupt“ (Kant 1990, Allg. Anm., S.83). Das ästhetische Subjekt hört in seinem „uninteressierten Wohlgefallen“ (ebd., §2, S.41) auf, die Objekte – wie es gemäß des theoretischen und praktischen Interesses geschieht – zu sich in Beziehung zu setzen, sondern versucht, sein Bewusstsein gleichsam zum Spiegel der Objekte zu machen, d.h. sie so aufzufassen, wie sie sich unmittelbar geben. Die „harmonische Gliederung der Erfahrungsinhalte“ (Cassirer 1977, S.323) durch die Einbildungskraft nach Maßgabe des Verstandes stellt sich nun als freie „Gunst“ (Kant 1990, §5, S.47 u. §58, S.210) ein und bildet eine Harmonie, die Kant als „Zweckmäßigkeit ohne Zweck“ (ebd., §15, S.66) versteht. Die „Zweckmäßigkeit ohne Zweck“ ist als Charakteristikum des Schönen der zentrale Begriff der kantischen Ästhetik, der nach Cassirer auf den Leibniz-Gedanken von der Harmonie zurückgeht:

„Ein Ganzes heißt harmonisch (zweckmäßig), wenn in ihm eine solche Gliederung der Teile statthat, dass jeder Teil nicht nur neben dem anderen steht, sondern dass er in seiner eigentümlichen Bedeutung auf ihn abgestimmt ist. Erst in einem derartigen Verhältnis wandelt sich das Ganze aus einem bloßen Aggregat in ein geschlossenes System, in welchem jedes Glied seine eigentümliche Funktion besitzt, alle diese Funktionen aber derart miteinander in Einklang stehen, dass sie sich sämtlich zu einer einheitlichen Gesamtleistung und Gesamtbedeutung zusammenfassen.“ (Cassirer 1977, S.307)

Die aktuelle Wissenschaft hat für dieses Phänomen – das für sie nach dem Prinzip der Über-summation bzw. Emergenz entsteht - folgende Formel gefunden: Das Ganze ist mehr als die Summe seiner Teile.¹⁷ Die Harmonie stellt also ein Ganzes, zu dem die Teile zusammenstimmen und das mehr als die Summe seiner Teile ist, dar. Das Ganze muss nach Cassirer wie jeden Organismus auszeichnen,

¹⁷ Schon Aristoteles weist in seiner *Metaphysik* auf das Phänomen der Übersummation hin: „Das, was aus Bestandteilen so zusammengesetzt ist, dass es ein einheitliches Ganzes bildet, ist nicht nach Art eines Haufens, sondern wie eine Silbe, das ist offenbar mehr als bloß die Summe seiner Bestandteile. Eine Silbe ist nicht die Summe ihrer Laute: ba ist nicht dasselbe wie b plus a, und Fleisch ist nicht dasselbe wie Feuer plus Erde“ (1990, Buch 8.6. 1045a: 8-10). Zum aktuellen Begriff der Emergenz vgl. Krohn/ Küppers (Hrsg.) 1992 – darin u.a. betreffs unseres Zusammenhangs hier: Stadler/ Kruse 1992, S.134ff. Vgl. auch: Stephan 2005, S.88ff.. Siehe auch unsere genauere Fassung und Erörterung des Begriffs in Abs. IV.

dass es eine es gegen die Außenwelt abhebende Grenze hat und dass „alle Teile (...) wie auf ein einziges Zentrum gerichtet sind, dieses Zentrum aber in sich ruht“ (ebd., S.363). Die Zusammensetzung des Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft zu einem Ganzen im Sinne der Harmonie kann nur nach Maßgabe des Verstandes stattfinden, insofern eine harmonische Gliederung von Teilen zu einem Ganzen nur in gewissen Grenzen (aktive Rolle des Verstandes) und in Beziehung auf ein Zentrum, auf das sie sich hin anordnen (passive Rolle des Verstandes), erfolgen kann. Diese doppelte Rolle des Verstandes entspricht seinem Beitrag zur „Zweckmäßigkeit im Spiele der Erkenntniskräfte“ (Kant 1990, § 12, S.61).¹⁸

Das Subjekt – das „Ich denke“, das nach einem berühmten Diktum Kants alle meine Vorstellungen muss begleiten können (*KdrV* 1998, B S.131f.) – hat sich, sofern es ohne alles Interesse war und aufgehört hat, die Objekte um der Erkenntnis oder der Bedürfnisse willen zu sich als Subjekt in Beziehung zu setzen, zu einem bloßen Spiegel der Objekte bzw. seinem „unbewussten Selbst“ (Poincaré nach Pirsig 1994, S.282) erweitert. Das „ästhetische Verhalten des Verstandes“ – schreibt Cassirer (1977, S.336) – „heißt zweckmäßig für die Erkenntnis der Objekte überhaupt“, und diese Zweckmäßigkeit des Verstandes ist es nun, die die harmonische Gliederung der Erfahrungsinhalte zum „zweckmäßigen Gebilde“ (ebd., S.334) möglich macht. Diese Zweckmäßigkeit des Verstandes hat Poincaré als „unbewusstes Selbst“ bezeichnet, das mathematische Lösungen nach ihrer „mathematischen Schönheit“, nach der Harmonie der Zahlen und Formen, der geometrischen Eleganz, auswählt (Poincaré nach Pirsig 1994, S.282). Die „Zusammensetzung der Mannigfaltigkeit“ – wie Kant definiert (1990, Allg. Anm., S.83) – „durch die Einbildungskraft in Einstimmung mit der Verstandesgesetzmäßigkeit überhaupt“ meint also eine Zusammensetzung der Teile durch die Einbildungskraft nach Maßgabe der Zweckmäßigkeit des Verstandes bzw. des unbewussten Selbst. Die passive Rolle des Verstandes besteht darin, dass sich die

¹⁸ Sie fasst Kant auch als „subjektive Zweckmäßigkeit“ (1990, § 11, S.60). Analog zur Zweckmäßigkeit des Verstandes ist die „Zweckmäßigkeit (...) ohne (...) Zweck“ (ebd., § 17, S.77) des ästhetischen Objekts konstruiert, die bei Kant auch unter dem Begriff der „subjektive(n) Zweckmäßigkeit“ (ebd., § 11, S.60) firmiert, die Cassirer – wie eben dargestellt – mit Leibniz Begriff der Harmonie in Verbindung bringt. Gemäß Kants Ansatz der kopernikanischen Wende in der Philosophie ist die Zweckmäßigkeit ohne Zweck des ästhetischen Objekts als eine Projektion der Zweckmäßigkeit des Spiels der Erkenntnisvermögen zu verstehen. So erklärt sich, dass die Zweckmäßigkeit ohne Zweck dem Objekt nur hypothetisch unterstellt werden kann: Dem Betrachter erscheint es, „als ob es (das Gefühl der Lust – A.d.V.) ein mit dem Erkenntnisse des Objekts verbundenes Prädikat wäre“ (ebd., Einleitung, S.28) – als ob es also der Gegenstand sei, der zweckmäßig ohne Zweck, d.h. schön ist. Zu den Formen der Zweckmäßigkeit bei Kant siehe Abs. II.2 unten.

Teile intuitiv¹⁹ über und im Sinne der Harmonie des unbewussten Selbst um den „Mittelpunkt der Persönlichkeit“ (Cassirer 1977, S.343), um den auch die Inhalte des unbewussten Selbst selber zentriert sind, zum zweckmäßigen Gebilde anordnen²⁰. Das Prinzip der Zweckmäßigkeit, mit dessen Hilfe die Daten strukturiert werden, wird dabei nicht den Objekten aufgezwungen, sondern wird fragend an die Objekte herangetragen und muss seine Bestätigung von daher erwarten, dass das Besondere sich ihm fügt. Kant bezeichnet diese glückliche Fügung als „Gunst“ (1990, § 5, S.47 u. §58, S.210), was auf die interesselose, willentlich nicht herstellbare Haltung, die dazu notwendig ist, verweist.

Die aktive Rolle des Verstandes ist nicht zu verkennen, wenn man hierbei den Begriff des Verstandes in einem weiteren als dem ausschließlich logisch-theoretischen Sinne nimmt: Es ist „das Vermögen der Grenzsetzung schlechthin“ (Cassirer 1977, S.336). Die Notwendigkeit dieses Verstandeseinsatzes ergibt sich aus dem kantischen Verdikt, dass sinnliche „Anschauungen ohne Begriffe (...) blind“ (Kant: *KdrV* 1998, A S.50/B S.76) sind. Die „Einheit der Erkenntnis“ des Verstandes ist es, die die Grenze bildet, die verhindert, dass „die Einbildungskraft (bei der Zusammensetzung des Mannigfaltigen – A.d.V.) nicht ins Unbestimmte verläuft, sondern sich zu festen Formen und Gestaltungen verdichtet“ (Cassirer 1977, S.337)²¹.

Die reflektierende Urteilskraft hat das Allgemeine gefunden, unter dem sich das Besondere (im nicht theoretischen, sondern im gerade erläuterten, ästhetischen Sinne) begreifen lässt, ohne die Besonderheiten durch die Subsumption unter all-

¹⁹ Sinnliche Erkenntnis versteht Kant als intuitiv, während Verstandeserkenntnis diskursiv ist. Jene ist eine ästhetische, diese eine logische Form (vgl. Frank 1989, S.51). Zur Intuition siehe auch unten.

²⁰ Die Rede vom *unbewussten Selbst* bzw. der *Zweckmäßigkeit des Verstandes* als ein in der Intuition wirksames, unbewusst strukturierendes Prinzip ist vom Boden der kritischen Philosophie nur zu rechtfertigen, insofern es als Bedingung der Möglichkeit der Zusammensetzung des Mannigfaltigen zu einem zweckmäßigen Gebilde durch die Einbildungskraft verstanden wird. Der Mensch hat an sich selber ein im Selbstempfinden unmittelbar erschlossenes, zweckmäßiges Gebilde, das er als Vorverständnis des Ganzen, zu dem die Teile zusammenstimmen sollen, an diese heranträgt. Orth zufolge „begegnen“ wir zweckmäßigen Gebilden „auch als Subjekt, d.h. in der Gestalt des konkreten, sich orientierenden Menschen, der wir selbst sind“ (1996, S.186).

²¹ „Das Leben“ – schreibt Cassirer in einem anderen, aber übertragbaren Zusammenhang (Zitat nach Krois 1995, S.304) – „kann rein aus sich heraus, als bloßes frei dahinströmendes Leben, keine Form erzeugen; es muss sich zusammenfassen und sich gewissermaßen in einem bestimmten Punkt zusammennehmen, um der Form teilhaftig zu werden“.

gemeine Verstandeskategorien der theoretischen Vernunft zuzurichten²²: Das Allgemeine – unter dem begriffen das Besondere zu einem Ganzen, das mehr als die Summe seiner Teile ist, zusammenstimmt – ist entdeckt. Das Allgemeine als Produkt der reflektierenden Urteilskraft bezeichnet Kant als „ästhetische Idee“, die er folgendermaßen definiert: „(...) unter einer ästhetischen Idee aber verstehe ich diejenige Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlasst, ohne dass ihr doch irgendein bestimmter Gedanke, d.i. Begriff, adäquat sein kann, die folglich keine Sprache völlig erreicht und verständlich machen kann“ (1990, §49, S.168). Die ästhetische Idee ist eine konkrete, nicht vage oder dunkle Anschauung, die sich nicht im theoretischen Sinne des Begriffs begreifen lässt, sondern die sich einzig *im* freien Spiel von Einbildungskraft und Verstand (dazu siehe unten) herstellt. Solches Verstehen ist – wie Dörflinger (1990, S.73) schreibt – ein „verständiges Sehen, das jeder äußerlich hinzutretende Begriff erst vage macht“. „Das Kunstwerk“ – schreibt Cassirer, damit die stoffliche Materialisation der ästhetischen Idee meinent, deren ästhetischer Gehalt aber in derselben ästhetischen Idee, der sie Ausdruck verschafft, ruht (1977, S.328) – „stellt (...) ein neues Gesamtbild der Wirklichkeit und des geistigen Kosmos dar, (...) es ist das Universelle selbst, weil es seinen Gehalt symbolisch in sich fasst“. Der Grund, warum das Kunstwerk dies vermag, liegt darin, dass es nach Maßgabe des unbewussten Selbst, das das Ganze der Welt symbolisch enthält²³, entstanden ist: „Das Selbst“ – so schreibt Cassirer (ebd., S.341) – hat „sich in einem Gebilde der ästhetischen Phantasie objektiviert“. Dieses ästhetische Gebilde zeichnet aus, dass es „sich gleichsam als Ganzes von innen her zu beleben“ (Cassirer 1985a, S.6) beginnt, dass es einen neuen Sinn gewinnt, der sich als das Mehr des Ganzen ergibt und den Charakter des Lebendigen ausmacht²⁴.

²² Adorno spricht in Gegenüberstellung zur von ihm kritisierten instrumentellen Vernunft von der „gewaltlosen Synthesis des Zerstreuten“ (Zitat nach Wellmer 1985, S.12), die dem Objekt eben keine Gewalt antut, indem sie es unter vorgeprägte allgemeine Verstandesbegriffe subsumiert, sondern es so auffasst, wie es sich von sich aus unmittelbar gibt. Diese gewaltlose Synthesis kann als spätere Fassung der reflektierenden Urteilskraft Kants verstanden werden.

²³ Das „unbewusste Selbst“ kann die Besonderheiten des Ganzen der Welt zwar nur enthalten, insofern es mit ihnen in Kontakt war, sie erfahren und gespeichert hat. Das Ganze der Welt enthält es jedoch symbolisch, insofern es genauso wie die Welt einen zweckmäßigen Organismus darstellt. Cassirer illustriert dieses Verhältnis mit dem Satz von Leibniz, dass „der menschliche Geist (...) kein Teil der Gottheit, sondern ihr Symbol (sei), weil er das Universum repräsentiere“ (1993, S.212).

²⁴ Die Tatsache, dass die zweckmäßigen Gebilde der Kunst organischen Gebilden der Natur mit der Disposition zum Leben gleichen, macht es möglich, dass sie „sich (...) von innen her (...) beleben“ (Cassirer 1985a, S.6) können bzw. der Künstler ihnen den „Atem des Lebens einhauchen“ (Cassirer 1985b, S.101) kann. So erklärt sich des Künstlers „Kraft zur universalen Belebung der Welt“, von der Cassirer spricht (1996, S.237).

Das schöpferische Vorgehen der reflektierenden Urteilskraft ist bisher aber nur als statisches Geschehen verstanden. Das freie Gestalten der bildenden Phantasie – die fortlaufende Zusammensetzung der Mannigfaltigkeit durch die Einbildungskraft nach Maßgabe des Verstandes – fordert die Einheit des Verstandes immer wieder heraus, sie zu begrenzen, insofern sie sonst letztlich sein Vorstellungsvermögen aufsprengen würde: „Das begrenzende Vermögen (des Verstandes – A.d.V.) wirkt unmittelbar im Fortschritt des Bildens (...) selbst, indem es die fließende (...) Reihe der Bilder belebend abteilt“ (Cassirer 1977, S.337). Die Intuition wirkt in diesem schöpferischen Vorgehen in doppelter Hinsicht: Die Teile des Ganzen werden nach Maßgabe des unbewussten Selbst intuitiv strukturiert, was dem zweckmäßigen Gebilde seine „intuitive Struktur“ (Cassirer 1996, S.257) verleiht. Die Teile werden dann solange durch die Einbildungskraft zusammengesetzt, bis der Verstand das Wirken der Einbildungskraft wiederum intuitiv unterbricht und das entstandene Gebilde unter seiner Einheit begreift, was dem zweckmäßigen Gebilde die „intuitive Einheit der Gestalt“ (Cassirer 1977, S.336) verleiht. Cassirer spricht daher auch vom „unbewussten Schaffen des Genies“ (ebd., S.347). Die Einbildungskraft ist dabei die primäre Wirkkraft, aus der heraus sich die Leistungen des Verstandes entwickeln (vgl. Orth 1996, S.184). Cassirer verweist in seiner Kant-Interpretation darauf, dass „Kant der energetischen Ästhetik des achtzehnten Jahrhunderts keineswegs entgegentritt“ (1977, S.334). Die Einbildungskraft stellt offenkundig eine Äußerungsform der Lebenskraft im Menschen dar, die im Menschen wie in der Natur zur Objektivation drängt. Das Leben stellt mit Goethe „ein stetiges Werden, ein rastlos Tätiges“ dar, „das jedoch sich selbst Maß und Schranke setzt“ (Zitat nach Krois 1995, S.310). Dieses Verhältnis lässt sich – was sich von unserer Annahme ableiten lässt – auf das von Einbildungskraft und Verstand übertragen, insofern die Einbildungskraft ein stetiges Werden, ein rastlos Tätiges darstellt, der der Verstand Maß und Schranke setzt, um – ist solcherart eine intuitive Einheit der Gestalt gewonnen – von neuem zu beginnen. Der Verstandeseinsatz verfährt nach Cassirer dabei im Sinne einer „belebenden Abteilung“, dass „individuelle Gebilde entstehen, denen die schaffende Phantasie, aus der sie entstammen, den Atem des Lebens einhauchen“ kann, dass „sie sich rhythmisch regen“ (1985b, S.101)²⁵. Die intuitive Einheit der Gestalt trägt dabei alle Möglichkeiten von Gestalten potentiell in sich (insofern sie – wie oben schon beschrieben – eine Objektivation des unbewussten Selbst darstellt), die sich dann aus ihr, ist sie einmal gefasst, wie aus

²⁵ An dieser Stelle bezieht sich Cassirer auf Goethe, der im *Faust* geschrieben hatte: „Wenn aller Wesen unharmon'sche Menge/ Verdrießlich durcheinander klingt/ Wer teilt die fließend immer gleiche Reihe/ Belebend ab, dass sie sich rhythmisch regt?/ Wer ruft das Einzelne zur allgemeinen Weihe/ Wo es in herrlichen Akkorden schlägt?/ (...) / Des Menschen Kraft, im Dichter offenbart“ (1994, Verse 144f., S.6,7).

einem Keim entwickeln können. Goethe gibt für diese Arbeit der reflektierenden Urteilskraft ein anschauliches Beispiel (Goethe-Zitat nach Von Werder 1986, S.33):

„Ich hatte die Gabe, wenn ich die Augen schloss und mit niedergesenktem Haupte mir in der Mitte des Sehorgans eine Blume dachte, so verharrte sie nicht einen Augenblick in ihrer ersten Gestalt, sondern sie legte sich auseinander und aus ihrem Innern entfalteten sich wieder neue Blumen (...).“

Das „harmonische Ineinander beider Funktionen“ (Cassirer 1977, S.337) von Einbildungskraft, die den Verstand immer wieder zum Begreifen herausfordert, und Verstand, der, indem er sich zum unbewussten Selbst erweitert, der Einbildungskraft die Zusammensetzung des Mannigfaltigen ermöglicht und schließlich nach erfolgter Zusammensetzung der Mannigfaltigkeit die intuitive Einheit der Gestalt „belebend abteilt“ (ebd., S.337), nennt Kant das „freie(n) Spiel(s) der Erkenntnisvermögen“ bzw. das „freie(n) Spiel(e) der Einbildungskraft und des Verstandes“ (1990, §9, S.56). Das freie Spiel betrifft nicht die Vorstellungen, nicht die Ergebnisse, in denen Einbildungskraft und Verstand sich fixieren und in welchen sie ausruhen, sondern die lebendige Bewegtheit, in der sie sich betätigen. Das Bewusstsein des „zur Erkenntnis überhaupt schicklichen subjektiven Verhältnisses“ der Erkenntnisvermögen (ebd., §9, S.56), wie sie durch deren freies, flüssiges Ineinandergreifen und Sich- Ergänzen zustande kommt, erzeugt nach Kant das „Gefühl der Lust“ (ebd., §40, S.147):

„Nur da, wo Einbildungskraft in ihrer Freiheit den Verstand erweckt, und dieser ohne Begriffe die Einbildungskraft in ein regelmäßiges Spiel versetzt, da teilt sich die Vorstellung, nicht als Gedanke, sondern als inneres Gefühl eines zweckmäßigen Zustandes des Gemüts mit“ (ebd., §40, S.147).

Diese Weise des Selbstempfindens in der Betätigung der reflektierenden Urteilskraft erzeugt das Gefühl der Lust, die sich – so schreibt Cassirer (1977, S.345) – immer auch einen „symbolischen Ausdruck des (sie auslösenden – A.d.V.) einzigartigen Grundverhältnisses, das in der Proportion seiner (des Menschen – A.d.V.) Gemütskräfte gegeben“ ist, im Kunstwerk verschafft. Das freie Spiel der Vermögen lässt den Menschen mit dem Innwerden seiner elementaren Erkenntnis- und Handlungsmöglichkeit erst in den Besitz seiner Selbst, in den „vollen Besitz der Subjektivität“ (ebd., S.339), gelangen.²⁶ Als Innwerden und In-Be-

²⁶ Kant schreibt: „(...) das Gefühl der Lust und Unlust, wodurch gar nichts im Objekte bezeichnet wird, sondern in der das Subjekt, wie es durch die Vorstellung affiziert wird, *sich selbst fühlt*“ (Hervorhebung vom Verfasser) (1990, §1, S.40).

sitz-Nehmen seiner Vermögen stellt das freie Spiel die Voraussetzung für alles spätere theoretische Erkennen und praktische Handeln dar.²⁷ Nur worin genau besteht die solcherart aus dem freien Spiel der Vermögen hervorgehende, ästhetische Subjektivität? Sie ist eben genau die einleitend als der „Mittelpunkt des kantischen Systems“ (ebd., S. 355) bezeichnete Autonomie des Geistes bzw. die Selbstgesetzlichkeit des Geistes, wie sie sich als Produkt des freien Spiels im Kunstwerk objektiviert, eines Kunstwerkes also, das im Innersten das Innerste unseres Selbst ist. Die „Urfunktion des Geistigen“ erschließt sich „in einem neuen Sinn und einer neuen Tiefe im Ästhetischen“, schreibt Cassirer (ebd., S.354) – nämlich als „Grundzusammenhang, dem die Subjekte als solche, unabhängig von ihren zufälligen individuellen Differenzen, angehören und in welchem sich (...) der intelligible Grund der Menschheit darstellt“.²⁸ Mit folgenden Worten beschließt Kant seine Ästhetik:

²⁷ Die Selbstgesetzlichkeit bzw. Autonomie des Geistes – wie sie sich im Spiel erschließt –, kann nicht Ausgangspunkt auch der theoretischen und praktischen Philosophie sein, insofern sich das Spiel durch Interesselosigkeit, das theoretische Denken und praktische Handeln aber durch ein Interesse auszeichnet, das das Spiel aufheben würde. Die Spontaneität der Natur, die im Spiel formend Wirklichkeit sich anverwandelt, muss also von der subjektiven Spontaneität als Grundlage der theoretischen und praktischen Vernunft im kantischen Sinne einer willkürlich- eigenwilligen Selbstbestimmung unterschieden werden, die sich zwar erst über die Autonomie des Spielbewusstseins aus der Spontaneität der Natur heraus im Spiel entwickelt (Freiheit von), sich dann aber als instrumentelle Subjektivität von der Natur abkapselt. Im Ergreifen ihrer Freiheit zur Selbstbestimmung, d.h. ihres von der Geist-Natur-Einheit abgekapselten Geistes, verwirkt die instrumentelle Subjektivität ihre Freiheit von der Naturdetermination, die ihr im interesselosen Spiel noch zu eigen war. Indem sie mit der Selbstabkapselung als Geist die Natur aus der Geist-Natur-Einheit herauslöst und als das Andere des Geistes erzeugt, wird die instrumentelle Subjektivität selbst wiederum – diesmal allerdings, ohne dass sich der Geist bzw. die instrumentelle Subjektivität dessen bewusst wäre – im Sinne der Dialektik der Aufklärung von der Natur eingeholt. Sich der Dialektik der Aufklärung nicht bewusst, versucht Kant in der *Kritik der Urteilskraft*, die instrumentelle Subjektivität mit ihrem Ursprung im Spiel in einen Zusammenhang zu bringen, der dem instrumentellen Subjekt als versöhnender Ergänzung zur Natur-Beherrschung die Angst, die aus seiner Entfremdung von der Geist-Natur-Einheit resultiert, nehmen soll.

²⁸ Dem Sich-Erschließen der Urfunktion des Geistigen im Spiel entspricht, „was das Geschmacksurteil“ – das sich als Ergebnis des Spiels einstellt – „von einer schlichten Empfindung unterscheidet“, nämlich dass es eine „reflexive (Hervorhebung vom Verfasser) Bewegung“ ist, „welche die Empfindung nicht auf einen Begriff (theoretische Vernunft – A.d.V.), auch nicht auf das Sittengesetz (praktische Vernunft – A.d.V.) bezieht, sondern den begrifflosen Einklang mit unserem Gefühl beurteilt“ (Frank 1989, S.73). Frank ist diesbezüglich noch deutlicher: „(...) das Geschmacksurteil vollzieht eine reflexive Bewegung: es lässt sich von der Vorstellung nur affizieren, um sich sogleich auf sich selbst zurückzuwenden und deren Effekt auf sein Gefühl auszuprobieren (es beurteilt mithin nur die Angemessenheit der Vorstellungskonfiguration an sein Gefühl der Lust und Unlust, wie Kant sagt)“. Daher ist das Schöne für Kant auch irreal bzw. imaginär: „Irreal – unwirklich – ist das Schöne nicht, weil es überhaupt nicht oder in keiner Weise existiert, sondern genau in dem Sinne, dass das

„Das ist das Intelligible, worauf der Geschmack (also die reflektierende Urteilskraft – A.d.V.) hinausgeht, wozu nämlich selbst unsere oberen Erkenntnisvermögen zusammenstimmen, ohne welches zwischen ihrer Natur, verglichen mit den Ansprüchen, welcher der Geschmack macht, lauter Widersprüche erwachsen würden. (...) die Urteilskraft (...) gibt in Ansehung der Gegenstände eines so reinen Wohlgefallens ihr selbst das Gesetz (...); und sieht sich, sowohl wegen dieser inneren Möglichkeit im Subjekte, als wegen der äußeren Möglichkeit einer damit übereinstimmenden Natur, auf etwas im Subjekte selbst und außer ihm, was nicht Natur, auch nicht Freiheit, doch aber mit dem Grunde der letzteren, nämlich dem Übersinnlichen, verknüpft ist, bezogen, in welchem das theoretische Vermögen mit dem praktischen auf gemeinschaftliche und unbekannte Art zur Einheit verbunden wird.“ (1990, §59, S.213f.).

Das „Wozu“ – zu dem unsere oberen Erkenntnisvermögen zusammenstimmen – kann nicht das Spiel selbst sein, denn dies ist im Zusammenstimmen der Erkenntnisvermögen ja schon gegeben, sondern es kann nur das sein, was sich als Produkt dieses Spiels ergibt: das Mehr als die Summe der in ihm ins Spiel gebrachten Teile, d.h. das, was sich als Produkt aus der Zusammensetzung der wahrgenommenen Mannigfaltigkeit im Spiel ergibt und im Zitat mit dem Intelligiblen bezeichnet ist. Dieses Intelligible lässt sich – insofern es im Spiel als dessen Produkt entsteht – im kantischen Sinne auch als (lustvolles) Spielbewusstsein fassen.²⁹ Dörflinger gibt das entscheidende Charakteristikum des Spielens, indem er

Urteil, welches aufs Schöne sich richtet, sich darum noch nicht auf die Wirklichkeit seines Gegenstandes richtet“ (ebd., S.61), sondern stattdessen eben dessen Effekt auf sein Gefühl beurteilt. Die Selbstreflexion setzt ein Bewusstsein voraus, in dem sich das Zusammenstimmen der Vermögen zeigen kann, und genau dieses Bewusstsein stellt das Spielbewusstsein dar, das sich aus dem Zusammenstimmen als (Kunst-)Produkt ergibt. So kann Frank in Bezug auf Kants Diktum von der „Schönheit als Symbol der Sittlichkeit“ (1990, §59, S.211) sagen: „Das Symbol, als welches das Schöne sich darstellt, besteht mithin in der *Selbstreflexion* (Hervorhebung vom Verfasser) einer Vernunftidee (z.B. der der Freiheit) in einer ästhetischen Idee“ (1989, S.102). Die „ästhetische Idee“ stellt nach meinem Verständnis nichts anderes als die Objektivation des Spielbewusstseins dar.

²⁹ Vgl. Kant 1990, §12, S.61: „Das *Bewusstsein* (Hervorhebung vom Verfasser) der bloß formalen Zweckmäßigkeit im Spiele der Erkenntniskräfte des Subjekts, bei einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird, ist die Lust (...)“. Die Antwort auf die Frage des „wozu“ ist damit gegeben: Unsere Erkenntnisvermögen stimmen im Spiel zum Bewusstsein ihrer Zweckmäßigkeit zusammen, d.h. ihre Zweckmäßigkeit, ihr „zur Erkenntnis überhaupt schickliche(s) subjektive(s) Verhältnis“ (ebd., §9, S.56), ist - im Bewusstsein präsent – der Zweck ihres Zusammenstimmens. Das Spielbewusstsein stellt gegenüber dem Selbstbewusstsein der instrumentellen Subjektivität, d.h. der theoretischen und praktischen Vernunft, der (als theoretische Vernunft) alle Wirklichkeit in Objekte ohne Zusammenhang zerfällt, den es dann selbst (als praktische Vernunft) zu stiften sich anmaßt, eine Form des Selbstbewusstseins auf einer höheren, d.h. umfassenderen Wirklichkeits-Ebene dar. Kierkegaard kritisierte in der Nachfolge Schellings die von Hegel veranschlagte Möglichkeit, ohne Sprung – d.h. ohne Einbruch einer wie auch immer gearteten Transzendenz – linear fortschreitend

es in seinem „uninteressierten (d.h. interesselosen – A.d.V.) Wohlgefallen“ (Kant 1990, §2, S.41) vom Wollen abgrenzt:

„Eine Tätigkeit als Spiel entspricht den Erfordernissen des Willens nicht. Sie ist selbstgenügsam, ist auf nichts als ein Ziel außerhalb ihrer selbst abgezweckt, sondern erhält sich in sich selbst. Spiel ist als ein Wirken gedacht, das kein Streben ist. Es liegt darin zwar die Verschiedenheit von mitspielenden Momenten, aber nicht wie in der Tätigkeit des Willens als Entzweiung und Kampf. In der harmonisch spielerischen Tätigkeit liegt kein Grund, den Zustand zugunsten eines anderen aufzugeben. Spiel ist Tätigkeit als Ruhe.“ (1990, S.76)

Dieses Charakteristikum des Spielbewusstseins – bei aller „spielerischen Tätigkeit“ sich doch im Zustand der Ruhe und Bedürfnislosigkeit zu befinden, die jeglichen Grund, ihn zugunsten eines anderen Zustandes aufzugeben, aufhebt – scheint mir den entscheidenden Hinweis dafür zu geben, wieso Kant ausgerechnet im Spielbewusstsein das Vermögen verankert, sich „selbst das Gesetz“ (Kant 1990, §59, S.213) zu geben. Die Selbstgesetzlichkeit bzw. Autonomie des Geistes setzt als Bedingung ihrer Möglichkeit nämlich genau diese Bedürfnislosigkeit und das In-Sich-Selbst-Ruhen voraus. Im gegenteiligen Fall – also dann, wenn der Mensch von seinen Bedürfnissen und seinem Wollen getrieben wäre – würde er sich von äußeren Faktoren abhängig machen, die ihm zwar seine Bedürfnisse zu befriedigen versprechen, ihn aber an diese Bedürfnisse und ihrer Erfüllung binden. Zur Folge hätte dies den Verlust seiner Autonomie.

qualitativ andere, umfassendere Wirklichkeitsebenen erschließen zu können (vgl. Hühn 2003, S.142). Der Sprung, der von Kierkegaard herausgehoben wird, stellt den Übersumptions-Sprung dar, durch den aus einer Mannigfaltigkeit von Besonderheiten ein Ganzes wird, das Mehr als die Summe seiner Teile ist, wie wir ihn auch für die Konstitution des Spielbewusstseins im Spiel veranschlagt haben. Kants *Kritik der Urteilskraft* ist dazu ein schönes Bild aus der Natur zu entnehmen, dass Kant selbst zur Illustration des Phänomens des Spielbewusstseins nutzt: „Die („freie(n)“) Bildung („der Natur“) („wodurch aus einem Flüssigen (...) durch Verflüchtigung (...) eines Teils desselben (bisweilen bloß der Wärme-materie) das übrige bei dem Festwerden eine bestimmte Gestalt oder Gewebe (Figur oder Textur) annimmt“) geschieht alsdann durch Anschließen, d.i. durch ein plötzliches Festwerden, nicht durch einen allmählichen Übergang aus dem flüssigen in den festen Zustand, sondern gleichsam durch einen Sprung, welcher Übergang auch das Kristallisieren genannt wird“ (Kant 1990, §58, S.207f.). Dieses Phänomen der Kristallisation mit dem ihm inhärenten Sprung von einer Wirklichkeitsebene auf eine qualitativ andere lässt sich auf den Sprung von der Bewusstseins-ebene der instrumentellen Subjektivität auf die des Spielbewusstseins übertragen: Auch hier ist dem Kristallisationsprodukt (d.h. also dem Mehr als die Summe der Teile) ein qualitativ anderes Bewusstsein eigen. Dieses intelligible Spielbewusstsein ist als Übersinnliches das, „in welchem das theoretische Vermögen mit dem praktischen auf gemeinschaftliche und unbekannte Art zur Einheit verbunden“ (ebd., §59, S.213f.) ist.

Das Spielbewusstsein objektiviert sich in jedem im Spiel erschaffenen Kunstwerk als sein Innerstes. Anders gewendet könnte man auch sagen: Im Spiel bringt der Mensch seine ästhetische Subjektivität als Kunstwerk hervor. In einem ausgezeichneten Fall des spielerischen Schaffens und Verstehens stellt die Mannigfaltigkeit alle die verschiedenen Aspekte unseres leiblichen, seelischen und geistigen Selbst, die es im Spiel der Vermögen zu einem Selbstverständnis zusammenzusetzen gilt, dar (vgl. Hölzel 2008a, S.131ff.). Dieser Gedanke gibt dem Begriff der Lebenskunst eine ganz neue Dimension: Wenn Kant das Genie als das „Talent (Naturgabe)“ definiert, „welches der Kunst die Regel gibt“ (Kant 1990, §46, S.160), mit anderen Worten also die „Natur im Subjekte“ (ebd., §46, S.160) der Kunst die Regel gibt, dann meint er damit, dass alle wahrhaftige Kunst aus dem freien Spiel der Vermögen (= Natur im Subjekte) hervorgeht. Während im Kunstschaffen also die Natur im Subjekt die Regel gibt, stellt sich als Ergebnis dieses Kunstschaffens die Autonomie des Subjekts ein, die sich als Spielbewusstsein vom Geschehen des Spiels als Mehr der Summe der Teile – mit denen die Vermögen im Spiel beschäftigt sind – abhebt. D.h. also – und dies ist überaus zentral für alles weitere –, dass das Subjekt zwar durch die Natur *bedingt* ist, insofern die Natur im Subjekt die Regel zum Kunstschaffen gibt, dass das Ergebnis dieses Kunstschaffens – nämlich die Subjektivität – aber *nicht* von der Natur *bestimmt* ist, d.h. Subjektivität – solange der Mensch sie *im* Spiel hervorbringt – Freiheit und Autonomie eigen ist.³⁰

Zur Folge hat dies jedoch auch: Die Selbstgesetzlichkeit und Autonomie des Geistes erschließt sich als Spielbewusstsein *im* freien Spiel der Vermögen, das aus der Interesselosigkeit entsteht und aber nur solange aufrechterhalten bleibt, wie kein neueres Interesse einsetzt. So wird die Selbstgesetzlichkeit des Geistes paradoxerweise ausgerechnet im interesselosen Zustand des Spiels generiert, in und aus dem heraus der betreffende Mensch von aller eigen-willigen, interessegeleiteten Selbstbestimmung absehen muss, will er dieses Spiel nicht aufheben. Dass Interesse und Spiel, der seine eigene Natur absplattende Eigen-Wille und die im Spiel sich erzeugende, integrierte Leiblichkeit sich ausschließen, verhindert jedoch nicht die Selbstermächtigung des Geistes, zu der es bewusstseinsgeschichtlich kam und die Kant mit seiner Transzendental-Philosophie abzusichern

³⁰ D.h. aber auch, dass Kant als implizite Bedingung der Lebenskunst und damit einer individuellen Genese von Subjektivität – wie sie sich von der fremdbestimmten Übernahme von Versatzstücken von Subjektivität durch ihre in allen Situationen lebendige, autonome Spontaneität unterscheidet – Naturtalent bzw. Genialität voraussetzt. Die Quelle von Subjektivität, als die sich hier die natürliche Einbildungs- bzw. Lebenskraft im Menschen entpuppt hat, müsste also – so meine Schlussfolgerung – auch schon im Sinne Kants in ihrer Bedeutsamkeit für den Menschen herausgearbeitet und offen gehalten werden.

sucht. Im Rahmen dieser Selbstermächtigung des Geistes versucht der Mensch, seine im Spiel erschlossenen Vermögen wie seine im Spiel erschlossene, ästhetischen Subjektivität im Sinne eines theoretischen und praktischen Eigen-Willens und Eigen-Interesses instrumentell anzueignen, auch wenn dies für ihn – die Konsequenzen nicht einkalkulierend - die Aufhebung des Spiels und d.h. der lebendigen Quellen der Subjektivität zur Folge hat. Kant wird seine im Spiel generierte, ästhetische Subjektivität der *Kritik der Urteilkraft* daher im Zusammenhang seiner Transzendental-Philosophie, der es um die willentliche Herrschaftssicherung des Menschen gegenüber der Natur geht (vgl. Böhme/ Böhme 1985/ siehe auch Abs. II.4), fallen lassen. Das freie Spiel der Vermögen behält bei ihm im Zusammenhang seiner Philosophie allenfalls die Funktion, das Ich des theoretischen und praktischen Interesses, d.h. die instrumentelle Subjektivität (obwohl sie eine abstrakte Setzung darstellt, die sich von oben, d.h. aus der Transzendenz Gottes, ableitet), unabhängig davon im Spiel – und d.h. aus der Mitte zwischen Himmel (Vater-Gottheit) und Erde (Mutter-Gottheit) – zu unterfüttern. (Wir werden im nächsten Abschnitt darauf zurückkommen.) Schiller erst - dem wir uns im Anschluss an unsere Auseinandersetzung mit Kant zuwenden - wird versuchen, den mit der Selbstermächtigung des Geistes entstandenen, schmerzhaften Dualismus zwischen Geist und Natur, Selbstbewusstsein und dem „Ander(n) der Vernunft“ (Böhme/ Böhme 1985, Titel) zu versöhnen, indem er das Selbstbewusstsein des Menschen ins Spiel zurücknimmt.

II.2 Zur systematischen Stellung ästhetischer Subjektivität in Kants Transzendentalphilosophie

Das Phänomen des freien Spiels der Vermögen wurde damit vorläufig in allen seinen für diese Arbeit bedeutsamen Facetten ins Verständnis gehoben. Als zentral für unsere weiteren Ausführungen halten wir fest, dass sich im freien Spiel der Vermögen die „Selbstgesetzlichkeit des Geistes“ als „Mittelpunkt des Kantischen Systems“ (Cassirer 1977, S.355) erschließt. Nun gilt es – anfangs mit Hilfe der Interpretationen Franks in seiner *Einführung in die frühromantische Ästhetik* (1989) - zu zeigen, welche Stellung und Rolle das freie Spiel der Vermögen in Kants Transzendental-Philosophie hat.

Kants in der *Vorrede zur ersten Auflage der Kritik der Urteilkraft* erklärte Absicht, hiermit sein „ganzes kritisches Geschäft“ zu „endige(n)“ (1990, S.5), meint er mithilfe der reflektierenden Urteilkraft als dem „Verbindungsmittel der zwei Teile der Philosophie zu einem Ganzen“ (ebd., Einleitung, S.12, Überschrift) erfüllen zu können. Seine kritische Philosophie sollte sich als Propädeutik und Prä-

limination zu einem von ihm geplanten, metaphysischen System zum Ganzen runden, insofern Kant unter einem System die „Versammlung der Fülle des Mannigfaltigen unter der Einheit *einer* zentralen Vernunftperspektive (einer Idee)“ (Frank 1989, S.31 – Hervorhebung v. Verf.) versteht. Solange aber selbst dessen Propädeutik – also seine kritische Transzendentalphilosophie – in eine Zweiheit von nicht zu vereinigenden Prinzipien, also dem Dualismus von Selbstbewusstsein (theoretische Philosophie) und Freiheit (praktische Philosophie), zerfällt, scheint – so zumindest für Kant (vgl. ebd., S.31) – die auf der Grundlage der kritischen Philosophie zu konstruierende Metaphysik kaum zum Ganzen gefügt werden zu können. Kant ist der Gedanke unerträglich, dass derjenige, der (im theoretischen Erkennen) „ich“ zu sich sagt, ein anderer wäre als der, der (im praktischen Handeln) eine freie Handlung unternimmt (vgl. ebd., S.92). Darum musste Kant danach trachten, die Einheit der Prinzipien der Vernunft in ihrem theoretischen wie in ihrem praktischen Gebrauch darzutun, ohne ihre Differenzen zu verwischen (vgl. ebd., S.92). Der Systemgedanke – dem sich unter dieser Voraussetzung also schon die kritische Philosophie unterstellen muss – allerdings verschiebt sich von Kritik zu Kritik, wie man anhand von Kants in der *Kritik der reinen Vernunft* und später in der *Kritik der praktischen Vernunft* geäußerten Selbstansprüchen sehen kann: War es in ersterer Schrift noch die „synthetische Einheit der Apperzeption“ bzw. das reine Selbstbewusstsein, das als „oberster Grundsatz“ sollte dienen können (vgl. *KdrV*, 1998, B S.131f.), so wurde es dann gemäß der Vorrede der *Kritik der praktischen Vernunft* die Wirklichkeit des Begriffs der „Freiheit“, die den „Schlussstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen Vernunft“³¹ zu bilden habe. Schließlich verschiebt sich der Systembegründungsanspruch auf die *Kritik der Urteilkraft*, die diese „zentrale Vernunftperspektive“ (Frank ebd., S.31), d.h. eine Antwort auf die offene Frage nach der Einheit der Philosophie aus einem Grundsatz, beizubringen habe, um die Architektonik der kritischen Philosophie zu vollenden.

Das Prinzip der Urteilkraft – unter dessen Anerkennung die „unübersehbare Kluft“ (Kant 1990, Einl., S.11) zwischen Theorie und Praxis durch eine „Brücke von einem Gebiet zu dem anderen hinüber“ (ebd., Einl., S.33) sich schließen sollte – müsste *sowohl* ein konstitutives Prinzip wie das der theoretischen Vernunft *als auch* ein regulatives Prinzip wie das der praktischen Vernunft sein.³² Was

³¹ Kant: *Kritik der praktischen Vernunft, Vorrede, Akademieausgabe*, Berlin 1900-1955, S.4 – Zitat nach Frank 1989, S.31.

³² Ein konstitutives Prinzip konstituiert das Wesen eines Gegenstandes, d.h. formt sein objektives Wie-Sein, während ein regulatives Prinzip stattdessen nur als Faustregel für unser Erkennen dient. Der theoretischen Vernunft sind konstitutive Prinzipien eigen (zuerst das Selbstbewusstsein, abgeleitet davon aber z.B. auch die Kategorien), insofern sie mit den

dem Gesuchten zu entsprechen scheint, ist nach Kant das „Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit der Natur“ (ebd., Einl., S.17, Überschrift), das er wie folgt definiert: „(...) die Natur wird durch diesen Begriff (der Zweckmäßigkeit der Natur – A.d.V.) so vorgestellt, *als ob* (Hervorhebung durch Verfasser) ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte“ (ebd., Einl., S.17). Dieser Verstand – anders lässt er sich nicht sinnvoll zuordnen – kann nur Gott zugeschrieben werden. Kants Motivation zur Unterstellung einer solchen Zweckmäßigkeit ist die, dass die empirischen Naturgesetze – die ja wesentlich Gesetze der Interaktion zwischen Objekten darstellen – ohne die Annahme einer Zielgerichtetheit (d.h. Zweckmäßigkeit) des Naturprozesses nicht zu einer Einheit zusammengeschlossen werden könnten, d.h. zusammenhangslos wären.³³ Die Antwort auf die Wozu-Frage nach der Zweckmäßigkeit von Naturprozessen ist letztlich immer der Mensch:

„Nun kann dieses Prinzip kein anderes sein, als dass, da allgemeine Naturgesetze ihren Grund in unserem Verstand haben, der sie der Natur (...) vorschreibt, die besonderen empirischen Gesetze in Ansehung dessen, was in ihnen durch jene unbestimmt gelassen ist, nach einer solchen Einheit betrachtet werden müssen, *als ob gleichfalls ein Verstand (wenngleich nicht der unsrigen) sie zum Behuf unserer Erkenntnisvermögen*, um ein System der Erfahrung nach besonderen

Bedingungen der Möglichkeit unserer Erkenntnis auch die Art und Weise, wie wir etwas als etwas erkennen, bestimmen. Die praktische Vernunft hingegen konstituiert keine Objekte, sondern unterwirft sie ihrem regulativen Prinzip (der Freiheit), insofern sie nicht sagt, was der Fall ist, sondern was universell der Fall sein sollte. (Vgl. auch Frank 1989, S.32f.)

³³ Kant verstand die *Kritik der reinen Vernunft* als sein Meisterstück, in dem er auch die „synthetische(n) Einheit der Apperzeption“ (das Ich-denke) entwickelt hatte, die als „gänzlich leere Vorstellung“ (*KdrV* 1998, B S.131f.) vom empirischen Ich zu unterscheiden ist, das diese synthetische Einheit als Form des Selbstbezugs immer schon zur Voraussetzung hat. Als Voraussetzung des Selbstbewusstseins stellt diese „synthetische Einheit der Apperzeption“ eine universale Struktur in jedem denkenden Subjekt dar und sichert so den Anspruch der Transzendentalphilosophie auf Allgemeingültigkeit. Zweifelsohne stellt dieses „Ich-denke“ Kants Fassung des „Cogito“ Descartes dar, dessen Dualismus von denkendem Ich und materieller Welt sich in Kants Doppelung fortsetzt, der einerseits die Einteilung in *phänomena* und *noumena*, also der Unterscheidung, wie die Dinge erfahren werden und wie sie wirklich sind, sowie seine Einteilung in transzendentales Selbstbewusstsein und empirisches Ich entspringen. Mit der „Zweckmäßigkeit der Natur“, die hier nun in der *Kritik der Urteilskraft* thematisch wird, wollte Kant ein Problem seiner theoretischen Philosophie lösen (nämlich die empirischen Naturgesetze in einen Zusammenhang zu bringen), das die *Kritik der reinen Vernunft* liegen gelassen hatte. Was in der *Kritik der Urteilskraft* mit der Sicherung des Zusammenhangs der empirischen Naturgesetze durch die teleologische Urteilskraft anhebt, ist der dann auch an ihren weiteren Ambitionen ablesbare Versuch Kants, seine Transzendentalphilosophie an die empirische Wirklichkeit der Natur zurückzubinden.

Naturgesetzen möglich zu machen, *gegeben hätte.*“ (Hervorhebungen vom Verfasser) (ebd., Einleitung, S.16f.)³⁴

Dieses Prinzip der „Zweckmäßigkeit der Natur“ (ebd., Einl., S.17, Überschrift) müsste sich wiederum folgerichtig entweder auf die innere Natur des Menschen („subjektive Zweckmäßigkeit“ - Kant ebd., §11, S.60) und die äußere Natur (objektive Zweckmäßigkeit) anwenden lassen. Die subjektive Zweckmäßigkeit ist das Prinzip der ästhetischen Urteilskraft und die objektive Zweckmäßigkeit das der teleologischen Urteilskraft, die Kant dementsprechend je in einem „Teil“ seiner *Kritik der Urteilskraft* gesondert abhandelt. Die ästhetische Urteilskraft beurteilt die subjektiv gefühlte Stimmigkeit einer Vorstellung mit unserem Gefühl der Lust bzw. Unlust und erschließt eine „bestimmte Konfiguration unseres Vorstellungshaushaltes“ dann als schön, wenn sie sich als zweckmäßig für unser Gefühl der Lust herausstellt (vgl. Frank 1989, S.35f.): „Also wird der Gegenstand (...) zweckmäßig genannt, weil seine Vorstellung unmittelbar mit dem Gefühle der Lust verbunden ist“ (Kant 1990, Einl., S.26f.). Dies ist aber nur scheinbar so: Die Zweckmäßigkeit wird zwar dem Objekt zugeschrieben, aber subjektiv empfunden. Nach Kants Grundgedanken der kopernikanischen Wende, dass wir uns in der Erkenntnis nicht nach den Gegenständen unserer Erfahrung, sondern die Gegenstände unserer Erfahrung sich nach uns richten³⁵, ist Schönheit ein Ergebnis der Projektion unseres im Spiel generierten Lustempfindens in den Gegenstand, d.h. eine Erfahrung der „Zweckmäßigkeit im Spiele der Erkenntniskräfte“ (ebd., §12, S.61). Schönheit scheint nur dem Gegenstand eigen zu sein, insofern wir ihn beurteilen, „als ob es (das Gefühl der Lust – A.d.V.) ein mit dem Erkenntnisse des Objekts verbundenes Prädikat wäre, jedermann zugemutet und mit der Vorstellung desselben verknüpft werden soll“ (ebd., Einleitung, S.28). Die ästhetische Erfahrung des Schönen macht mit der Projektion der Lust des Spiels das in ihm sich zeigende, „zur Erkenntnis überhaupt schickliche(n) subjektive(n) Verhältnis(es)“ der Erkenntnisvermögen (ebd., §9, S.56) objektiv und schenkt uns damit Vertrauen in unsere innere Natur bzw. unsere Vermögen. Demgegenüber erfasst die teleologische Urteilskraft eine nicht objektive, aber „quasi-objektive Zweckmäßigkeit“ (Frank 1989, S.35) der äußeren Natur, insofern sie letztere be-

³⁴ Hier muss Kant offensichtlich den Gott – von dem er sich mit seiner kopernikanischen Wende unabhängig zu machen strebte, indem er sich mit ihm identifizierte (genauer: sein Licht die Vermögen des Menschen ausleuchten ließ, um so die transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis zu gewinnen) – durch die Hintertür und unter dem Vorzeichen des „Als-Ob“, d.h. einer ungesicherten, unsicherbaren (hypothetischen) Annahme, wieder hineinlassen. Der Transzendentalismus bleibt also an die Idee Gottes gebunden.

³⁵ Vgl. Kant: *KdrV: Vorrede zur zweiten Auflage, Akademieausgabe*, Berlin 1900-1955, B S.XVI – nach Höffe 1992, S.50ff..

urteilt, „als ob gleichfalls ein Verstand (...) sie zum Behuf unserer Erkenntnisvermögen (...) gegeben hätte“ (Kant 1990, Einl., S.16f.), d.h. so, als ob sie für den Menschen geschaffen wäre bzw. – anders gesagt – als ob der Mensch das Ziel der Evolution der Natur sei. Dieser der Natur unterstellte Zweck bringt mit sich, dass sie sowohl für den Menschen verstehbar ist als auch eine mögliche, passende und bewohnbare Umwelt für ihn darstellt, was ihm Vertrauen in die äußere Natur schenkt.³⁶

Das Problem, das Kant mit diesem Prinzip der Zweckmäßigkeit zu lösen hoffte (und zweifelsohne wertvolle Nebeneffekte zeitigte), nämlich die Kluft zwischen Theorie und Praxis zu schließen, ist allerdings nicht gelöst: Sowohl die ästhetische wie die teleologische Urteilkraft – die beide verfahrenstechnisch gefasst die reflektierende Urteilkraft anstrengen – verfügen mit der Zweckmäßigkeit nur über ein regulatives Prinzip: So unvermeidbar es ist, darauf zurückzugreifen und sich der Zweckmäßigkeit als Leitfaden unseres Erkennens und Handelns zu bedienen, erlaubt sie uns nicht, unseren Urteilen objektive Ausweisbarkeit zuzusprechen (vgl. Frank 1989, S.36). Als regulatives Prinzip verfehlt die Zweckmäßigkeit die von Kant zugedachte Aufgabe, als Einheitsgrund auch der theoretischen Vernunft zu dienen, insofern letzterer konstitutive Prinzipien zugrunde liegen. Ästhetische wie teleologische Urteile charakterisieren ihre Objekte nur hypothetisch, um in einem zweiten Schritt theoretische Erkenntnis und praktisches Handeln möglich zu machen. Sie prägen - wie zumindest im Fall der theoretischen Erkenntnis - aber nicht das Wie-Sein ihrer Gegenstände, so dass sie als konstitutiv für deren Erscheinen gelten könnten. So wird die Natur gemäß der ästhetischen Urteilkraft nur so beurteilt, als ob sie schön und in ihrer Schönheit

³⁶ Das Schöne schenkt genau genommen nur Vertrauen in unsere Vermögen (subjektive Zweckmäßigkeit). Das Vertrauen in die äußere Natur wird mit Hilfe der Teleologie erschlossen (objektive Zweckmäßigkeit). Dadurch jedoch, dass es in der Erfahrung des Schönen so scheint, „als ob es (das Gefühl der Lust – A.d.V.) ein mit dem Erkenntnis des Objekts verbundenes Prädikat wäre (...) und mit der Vorstellung desselben verknüpft“ (Kant 1990, Einleitung, S.28) ist, schafft auch die ästhetische Erfahrung der Zweckmäßigkeit Vertrauen in die äußere Natur. Die Teleologie stellt genau genommen keine Vertrauens-Erfahrung bereit, sondern konstruiert die Natur begrifflich so, „als ob gleichfalls ein Verstand (wenngleich nicht der unsrige) sie zum Behuf unserer Erkenntnisvermögen, um ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen möglich zu machen, gegeben hätte“ (ebd., Einleitung, S.16f.), d.h. sie erzeugt Vertrauen einzig aufgrund der logischen Schlüssigkeit ihrer Konstruktion. Der Gedanke der „Zweckmäßigkeit der Natur“ (ebd., Einleitung, S.17, Überschrift) gibt Kant Anlass zu seinen kühnsten Spekulationen: „Man kann die Geschichte der Menschengattung im großen als die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur ansehen, um eine innerlich- und, zu diesem Zwecke, auch äußerlich-vollkommene Staatsverfassung zu Stande zu bringen, als den einzigen Zustand, in welchem sie alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann“ (Kant 1968, S.45).

des Menschen Vermögen zurückzuspiegeln angelegt sei, und gemäß der teleologischen Urteilskraft nur so beurteilt, als ob sie zielgerichtet auf den Menschen hin und für den Menschen geschaffen wäre. Dieser Als-Ob-Charakter der Zweckmäßigkeit entbehrt aber der durch die Apriorität ihrer Prinzipien verbürgten apodiktischen Gewissheit der theoretischen und praktischen Philosophie. Einzig im hypothetischen Sinne des „Als-Ob“ kann die „Zweckmäßigkeit der Natur“ als Basis aller weitere Vernunftoperationen dienen. Auf dieses hypothetische Fundament ist Kants kritische Philosophie auch angewiesen: Das Vertrauen in unsere Vermögen genauso wie das in die Natur als unseres Lebensraumes sind unabdingbare Voraussetzungen für alles weitere – theoretische wie praktische – Handeln des Menschen. Nicht zuletzt entsteht Subjektivität – wie wir gesehen hatten und worauf zurückzukommen sein wird – allererst als das „Bewusstsein der Zweckmäßigkeit im Spiele der Erkenntniskräfte“ (Kant 1990, §12, S.61), d.h. als Spielbewusstsein. Das hypothetische Fundament der „Zweckmäßigkeit der Natur“ war Kant aber nicht nur zu unsicher, um darauf die validierbaren, unerschütterlichen, transzendentalen Einsichten seiner theoretischen Philosophie aufzubauen, sondern als regulatives Prinzip schlicht nicht brauchbar, um daraus die konstitutiven Prinzipien der theoretischen Vernunft abzuleiten. Als „oberster Grundsatz“ (Kant: *KdrV*, 1998, B S.131f.) seines intendierten Systems kommt sie daher nicht in Frage. Mit dem Problem, die Kluft zwischen Theorie und Praxis zu schließen, d.h. den Dualismus von Natur und Freiheit aufzuheben, ist das Prinzip der Zweckmäßigkeit der Natur überfordert: Zwar ermöglicht es einerseits, die zahlreichen empirischen Naturgesetze hypothetisch zusammenzubinden (theoretische Philosophie). Und andererseits gibt sie mit ihrer Zurichtung der Natur auf den Menschen aller Hoffnung Anlass, „den durch Gesetze (praktische Philosophie – A.d.V.) aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen zu können“ (Kant 1990, Einleitung, S.11). Aber erstens gewährt sie all diese Sicherheiten nur hypothetisch. Und zweitens und vor allem gestattet sie nicht, die allgemeinen Verstandesgesetze der theoretischen Vernunft einzubinden, d.h. als regulatives Prinzip deren konstitutive Prinzipien logisch zu begründen.

Mit Kant müssen wir uns also weiter auf die Suche nach einem „obersten Grundsatz“ seiner Philosophie machen. Hierzu gilt es an Kants Diktum von der „Schönheit als Symbol der Sittlichkeit“ (1990, §59, S.211, Überschrift) anzuknüpfen: Die Freiheit – der wir im freien Spiel der Vermögen inne sind (siehe Abs. II.1) – stellt für Kant ein *Symbol* der sittlichen Freiheit dar (vgl. Frank 1989, S.101). Genauso wie wir im Spiel der Vermögen frei sind, handeln wir als sittliche Wesen frei. Die Freiheit des Spiels erschließt das Intelligible, während im praktischen Handeln von diesem Intelligiblen als von dem Grund der Freiheit ausgegangen wird (vgl. Kant 1990, §59, S.213f.). Dieses „Intelligible“ aber – d.h. das Spiel-

bewusstsein bzw. die Freiheit des Spiels der Ästhetik (vgl. Abs. II.1) - ist es, das – in den Gegenstand der ästhetischen Schau projiziert – dessen Schönheit ausmacht. Vom Schönen spricht man, *als ob* es eine Beschaffenheit des Objekts sei.³⁷ Wenn das Schöne also eine Quasi-Objektivierung des Intelligiblen ist, das Intelligible aber auch der praktischen Philosophie zugrunde liegt, dann kann man in diesem Schönen neben der Freiheit des Spiels auch die praktische Freiheit symbolisch zur Darstellung gebracht sehen. Dem Intelligiblen bzw. unserem Spielbewusstsein entspricht eine im Spiel erzeugte und zu erhaltende Vorstellungskonfiguration, die Kant auch als „ästhetische Idee“ (ebd., §49, S.168) bezeichnet. Sie stellt nach Kant das „Gegenstück (Pendant) von einer Vernunftidee“ dar, insofern erstere „viel zu denken veranlasst, ohne dass ihr doch irgendein (...) Begriff adäquat sein kann“, während letztere „umgekehrt ein Begriff ist, dem keine Anschauung (...) adäquat sein kann“ (ebd., §49, S.168).

„Das Verhältnis beider ist aber gerade das geforderte einer Analogie: eine Reflexion auf die Form des jeweiligen Verhältnisses der Idee zu ihrer – einmal begrifflichen, das andere Mal anschaulichen – Darstellung lässt dann die ästhetische Idee zur symbolischen Darstellung der Vernunftidee werden; das begriffliche Gebrechen der einen stellt *symbolice* den Mangel der Anschaulichkeit der anderen dar.“ (Frank 1989, S.103)

Die wesentliche Unausdeutbarkeit des Schönen – was eine theoretischen Erfahrung ist, weil es begrifflich nicht gelingt, das Schöne zu fassen – sieht Kant für den Ausdruck der Undarstellbarkeit der (praktischen) Freiheit in ihr an (vgl. ebd., S.94). Worin aber findet das oberste Prinzip der theoretischen Philosophie seinen symbolischen Ausdruck? Und wie soll das Schöne eine zumindest symbolische Brücke schlagen zwischen Theorie und Praxis, wenn mit der Freiheit nur das Prinzip der praktischen Philosophie in ihm symbolisch dargestellt ist? Kant liefert nach Frank hierzu zumindest vorsichtige Hinweise in der B-Auflage des Paralogismen-Kapitels, die – wie Frank hinzufügt (vgl. ebd., S.94f.) – freilich erst von Fichte und Schelling in ihrem Begriff der „intellektuellen Anschauung“ „kühn“ entwickelt worden sind:

³⁷ Wenn Freiheit *tatsächlich* im Schönen erschiene, wäre der Abgrund zwischen Geistes- und Sinnenwelt geschlossen (vgl. Frank 1989, S.65). Denn dann wäre im Schönen die Freiheit der praktischen Philosophie in einem – durch die ästhetische Beurteilung als „schön“ ausgezeichneten - Objekt der theoretischen Philosophie präsent, d.h. die Ansprüche der praktischen Philosophie (Freiheit zu verwirklichen) und der theoretischen Philosophie (Wirklichkeits- bzw. Objekterkenntnis) wären in eins erfüllt. Das Schöne wäre also der Ort, an dem sich die Einheit von Theorie und Praxis festmachen ließe. So aber, wo das Schöne nur Projektion des Spielbewusstseins ins Objekt ist, kann es allenfalls als Symbol der sittlichen Freiheit dienen, insofern ihm kein objektives Korrelat entspricht, aber nicht gleichzeitig die theoretische Philosophie fundieren.

„Das Prinzip des Selbstbewusstseins befasst ja eine Aktivität, die (...) von Kant als Spontaneität bezeichnet wird. Die Tätigkeit „ich-verbinde“ ist un- oder übersinnlich; sie scheint nur ex negativo an Sinnlichem auf: durch die aus der abstrakten Sinnlichkeit unerklärliche Eigenschaft, unter Begriffsgesichtspunkte vereinigt zu sein. So geschieht in jeder Erkenntnis die Synthesis eines übersinnlichen Prinzips, dessen Charakter eine Art von Tun ist, mit einem Leiden (der sinnlichen Rezeptivität). Etwas Analoges ist aber der Fall der Freiheit: Auch hier drückt ein übersinnliches Prinzip, dessen Charakter ein (freies – A.d.V.) Tun ist, dem sinnlichen Begehungsvermögen seine Form auf und macht gegebenenfalls aus ihm ein richtiges Handeln.“ (ebd., S.94)³⁸

Praxis und Theorie wären dann nur verschiedene Ausdifferenzierungen der einen Spontaneität bzw. Vernunft, die einmal mehr unter dem Exponenten der Freiheit, das andere Mal mehr unter dem des Denkens sich darstellte. Die Einheit beider Ausprägungen der einen Vernunft – das sowohl praktische als auch theoretische „freie Tun“ - aber würde sich manifestieren im Schönen, so wie es – wie oben gesehen – bisher nur eine Manifestation des Sittlichen darstellt. Die Ästhetik als Theorie des Kunstschönen würde die Möglichkeit der Begründung von Geltungsansprüchen bereitstellen, noch bevor sie sich als theoretische Wahrheit und praktische Richtigkeit spezifizieren und auseinanderfallen (vgl. ebd., S.33). Diese Gedanken und Schlussfolgerungen sind bei Kant wie gesagt nur hypothetisch in Erwägung gezogen und von ihm nicht wirklich entwickelt worden; sie zeigen eher, wie vor allem Schelling den kantischen Ansatz hin zu einer Auflösung des Dualismus weiterentwickelt.

Mit den folgenden Gedanken gehen wir über Franks Interpretation hinaus: Ist nicht die nach Kant im Spiel sich entpuppende, ästhetische Subjektivität der Quellgrund für das „freie Tun“ als gemeinsamer Ausgangspunkt von Theorie und Praxis, der so die Einheit von praktischem Handeln wie theoretischem Erkennen verbürgt?³⁹ Tatsächlich war dies Kants Ansinnen: Das „Bewusstsein der Zweck-

³⁸ Auch in der *Kritik der Urteilkraft* stellt Kant *einmal* den Begriff der Spontaneität in einer Weise heraus, die an die Rolle der Spontaneität in der von Frank wiederentdeckten B-Auflage des Paralogismen-Kapitels erinnert: „Die Spontaneität im Spiele der Erkenntnisvermögen (...) macht den gedachten Begriff (der Zweckmäßigkeit der Natur – A.d.V.) zur Vermittlung der Verknüpfung der Gebiete des Naturbegriffs mit dem Freiheitsbegriffe in ihren Folgen tauglich, indem diese zugleich die Empfänglichkeit des Gemüts für das moralische Gefühl befördert“ (Kant 1990, Einleitung, S.35).

³⁹ Das „freie Tun“ müsste seinem Begriff nach sowohl Spontaneität („Tun“) (Freiheit zu) und Freiheit („freies“) (Freiheit von) umfassen. Das Spielbewusstsein stellt eine Autonomie (Freiheit von) dar, die zwar die Voraussetzung für die gesuchte Spontaneität ist, der es aber noch am Tun selbst (Freiheit zu) gebricht. Im Spiel erleben wir darüber hinaus aber die Spontaneität der Natur, die uns als freie Einbildungskraft durchfließt. Die Spontaneität der

mäßigkeit im Spiele der Erkenntniskräfte“ (Kant 1990, §12, S.61) stellt die auf dem Prinzip der Zweckmäßigkeit aufruhende ästhetische Subjektivität dar und dieses „transzendente Prinzip der Urteilskraft“ (ebd., Einleitung, S.17, Überschrift) sollte als „zentrale Vernunftperspektive“ (Frank 1989, S.31) das „Verbindungsmittel der zwei Teile der Philosophie zu einem Ganzen“ (Kant 1990, Einleitung, S.12, Überschrift) beibringen. Kant ist damit – wie wir gesehen haben – leider gescheitert. So stellt sich nun also die Frage, ob dieses Scheitern innerhalb der Transzendentalphilosophie notwendig war? Und wenn ja, inwiefern man den Ansatz der Transzendentalphilosophie zu modifizieren hätte, um dieses Scheitern zu vermeiden und der Philosophie zur Form eines Systems zu verhelfen?⁴⁰

Hierzu lohnt sich ein resümierender Blick zurück: Kant hat als wesentliche Ergebnisse seines transzendentalphilosophischen Ansatzes seine theoretische und praktische Philosophie kritisch begründet und gesichert. Die Methode der Transzendentalphilosophie besteht darin, apriorische Prinzipien als Bedingungen der Möglichkeit von Erkennen und Handeln herauszuarbeiten. Im Bild gesprochen macht sie nichts anderes, als wiederum das Licht Gottes zu bemühen, nicht aber – wie die vor ihr liegende Tradition –, um darauf als Letztbegründungsinstanz im Sinne der Deduktion zu rekurrieren, sondern um den Menschen in seinen Bedingungen und Vermögen von diesem Licht Gottes gleichsam ausleuchten zu lassen, ihn also aus der Perspektive Gottes – eben der transzendentalen Perspektive – betreffs der Voraussetzungen seines Erkennens und Handelns zu erschließen. Die Transzendentalphilosophie erschließt sich ihre Prinzipien also apriorisch gleichsam von oben (wie gesagt nicht im Sinne der Deduktion, sondern im Sinne des Als-Ob-Es-Gott-Gäbe). Mit der *Kritik der Urteilskraft* bringt Kant nun eine neue

Natur stellt die Tätigkeit des freien Tuns sicher, insofern wir im Spiel ja formend tätig sind, eignet sich aber nicht als Ausgangspunkt von Theorie und Praxis, insofern sie ohne Interesse tätig ist, Theorie und Praxis bei Kant aber interessegeleitete, eigenwillentlichen vollzogene Tätigkeiten sind. (Siehe unten.)

⁴⁰ Warum allerdings – müsste man zwischenfragen – überhaupt ein System der Philosophie? Das System bspw. im heideggerschen Verständnis als Seinsgefüge – das im Sinne eines „echte(n) Entwurf(s) (...) das Seiende so auseinander wirft, dass es nun gerade in der Einheit seines eigensten Gefüges sichtbar wird“ (Heidegger 1988, S.45) – bietet den nicht zu überschätzenden Vorteil, dass es uns das Selbst-Verstehen im uns umfassenden Zusammenhang der Wirklichkeit aufschließt und uns in ihrem „eigensten Gefüge“ einen Platz zuweist, dessen Auffinden uns von der Rastlosigkeit unserer Erkenntnis- und Willensbestrebungen erlöst, die sonst nicht zuletzt zur Zersetzung und Zerstörung unserer natürlichen, seelischen und ökologischen Lebens-Grundlagen führen. Der Anspruch des Orakels zu Delphi wäre erfüllt: Mit dem System wäre die Voraussetzung zu einer „Resonanz des Ganzen im Besonderen“ (Cassirer 1977, S.339) – d.h. der Wirklichkeit der Geist-Natur-Einheit im Menschen – erreicht, deren Inne-zu-Sein Cassirer als die (lustvolle) „Freiheit des Spiels“ (ebd.) kennzeichnet, in der wir uns selbst erfahren und eben auch im delphischen Sinne erkennen.

Perspektive ins Spiel: In ihrem Ansatz wie vorher transzendental verfahren und die Gemeingültigkeit des Geschmacksurteils sichernd, stellt ihr Kern unserer Ansicht nach die Theorie des Spiels und damit eine Theorie der Genese von ästhetischer Subjektivität dar (vgl. Abschnitt II.1). Diese Theorie des Spiels verfährt aber nun gerade nicht mehr – wie Kants sonstige Transzendentalphilosophie – von oben, sondern entwickelt aus den basalen Grundvermögen des Menschen⁴¹, also aus dem natürlichen Phänomen des Spiels, die Selbstgesetzlichkeit als Qualität des Menschen – und dies aber eben aus der Geist-Natur-Einheit, der Quelle der das freie Spiel ermöglichenden und bestimmenden Einbildungskraft, d.h. aus der Mitte der in den Himmel (Vatergottheit) und die Erde (Muttergottheit) sich auseinanderlegenden Lebenswelt des Menschen. Das „Bewusstsein der Zweckmäßigkeit im Spiele der Erkenntniskräfte“ (ebd., §12, S.61) ist ein natürliches Phänomen, das sich gleichsam aus der Mitte der zwischen dem Geist (Spielbewusstsein) und Natur (Spiel der Vermögen), d.h. mit der Aufrichtung des Urmenschen in die Vertikale als Verbindung von Himmel und Erde, ergibt, und das als solches nicht mit den transzendentalen Prinzipien a priori der theoretischen und praktischen Philosophie vermittelbar ist, die eben jeweils einzeln gleichsam von oben entwickelt werden.

Die zwei entgegengesetzten Bewegungen wie die erste zur Begründung ästhetischer Subjektivität aus der Mitte zwischen Himmel und Erde und die zweite zur Begründung von transzendentaler Subjektivität von oben stellen vor die Alternative eines Entweder-Oder der Begründung des Systems in der Geist-Natur-Einheit oder im Licht Gottes, insofern mit der Annahme der zweiten transzendentalen Begründung die Quellgründe der ersten Begründung in der Geist-Natur-Einheit abgeschnitten werden. Kant entscheidet sich für die zweite, transzendentalphilosophische Alternative und lässt seinen Ansatz bei der ersten, d.h. also bei der Genese seiner Subjektivität im Spiel, fallen. Im Gegensatz zu vielen anderen Kant-Interpreten meine ich, dass die *Kritik der Urteilskraft* weder die „*Vollendung der Transzendentalphilosophie (...) Kants*“ (Hiltscher/ Klingner/ Süß 2006, Zitat aus dem Titel) bringt⁴², noch sich *betreffe* der in ihr entwickelten *Theorie des Spiels* überhaupt in Kants Transzendentalphilosophie als ein neben Theorie und Praxis stehender, genauso aus der Als-ob-Existenz Gottes von oben entwi-

⁴¹ Diese basalen, natürlichen Grundvermögen sind Einbildungskraft und Verstand, die der natürlichen Selbstorganisations- oder Lebenskraft (=Einbildungskraft) und der naturhaften Fähigkeit zum Begreifen bzw. der naturhaften Ausstattung mit einer Organismus-Struktur (=Verstand) entsprechen. Das freie Spiel der Vermögen ist die Form der Selbstorganisation der menschlichen Leiblichkeit bzw. seines Organismus, die eine mentale Repräsentanz hat.

⁴² Dies insofern, als ihr der Brückenschlag zwischen Theorie und Praxis misslingt.

ckelter, dritter, ästhetischer Teil seines kritischen Projekts fügt. Zwar kann die ästhetische Subjektivität – genetisch gesehen – als Bedingung der Möglichkeit des transzendentalen Subjekts in seiner jeweiligen theoretischen und praktischen Ausarbeitung verstanden werden, insofern das transzendente Subjekt jeweils sowohl Spontaneität als auch Autonomie – d.h. die Selbstgesetzlichkeit des Geistes – voraussetzt, die im freien Spiel der Vermögen generiert werden. Dieser Zusammenhang wird von Kant aber nicht hergestellt, weil sich eine Integration der ersten, naturhaften Begründung aus der Mitte zwischen Himmel und Erde (aus der die ästhetische Subjektivität hervorgeht) zwangsläufig nicht mit der Begründung seiner transzendentalen Subjektivität von oben verträgt. Die Unverträglichkeit des Begründungs-Grundes spiegelt sich in der von uns im letzten Abschnitt (II.1) dargelegten Schwierigkeit, die Interesselosigkeit als Voraussetzung des Spiels und das Interesse der theoretischen wie praktischen Vernunft nicht vereinbaren zu können, insofern der durch die Identifikation mit dem Geist-Schöpfer-Gott („oben“) zustande gekommene Eigenwille des Interesses⁴³ aus der Abspaltung des Menschen von der Geist-Natur-Einheit („Mitte zwischen Himmel und Erde“) hervorgeht. So bleibt nicht nur seine Philosophie des Spiels unvermittelt im Gedankenraum stehen, sondern auch sein apriorisches Subjekt eine nur (wenn auch transzendental gesicherte) Setzung, das darüberhinaus noch die Kluft der Unvereinbarkeit von Theorie und Praxis nicht überbrücken kann.

Die natürliche Synthetisierungskraft der Einbildungskraft – die Kant in seiner Theorie des Spiels wie auch in seiner theoretischen wie praktischen Philosophie voraussetzt, insofern sie die Synthesis der Mannigfaltigkeit vollzieht – stellt dann den Einbruchpunkt der Geist-Natur-Einheit (bzw. aus der Opposition zu Kants Geist-Fixierung den Einbruchpunkt des Anderen des Geistes, d.h. der entfremdeten und in der Entfremdung um ihren Geist-Anteil verkürzten Natur) in Kants System dar. Sie fügt sich nicht in Kants Konzeption der Transzendentalphilosophie, insofern Kant Natur nur als Substrat der theoretischen und praktischen Herrschaft des Menschen von oben, d.h. als ein zum Zweck der Formung von der Sinnlichkeit aufgenommenes sinnliches Material⁴⁴, vorsieht. Die Leitidee der

⁴³ Der Eigenwille des Interesses stellt den aus der Geist-Natur-Einheit abgespaltenen Geist dar, der die Natur damit zum Anderen des Geistes und d.h. zu der um ihren Geist-Anteil verkürzten Natur macht, die den Geist – entgegen seiner Selbstanmaßung, sich frei (von und zu) selbst zu bestimmen – vor sich hertreibt und im Sinne der Dialektik der Aufklärung letztlich aufreißt und zerstört. Einsicht in den Charakter der Selbstherrlichkeit des Geistes wie in die Dialektik der Aufklärung hatte Kant noch nicht, der ganz im Gegenteil die Hybris des Geistes gegenüber der ihn bedingenden Geist-Natur-Einheit so, wie er sie aus der Tradition übernommen hatte, fortschreibt und sogar verfestigt. (Vgl. Böhme/Böhme 1985).

⁴⁴ Die Sinnlichkeit stellt bei Kant – wenn man so will – zwar auch einen Einbruchpunkt der Natur dar, insofern sie passiv rezeptiv das sinnliche Material als Mannigfaltigkeit aufnimmt,

Transzendental-Philosophie ist, dass man nur soviel vollständig einsehen kann, „als man nach Begriffen selbst machen und zu Stande bringen kann“ (Zitat nach Gamm 1999, S.342). Ihr daraus geschlussfolgertes Ziel, vollständig losgelöst von Natur ein rein transzendental begründetes Selbst- und Wirklichkeitsverständnis aus sich selbst eigentätig-autonom zu entwickeln, ist nicht mit ihrem Angewiesensein auf die natürliche Synthetisierungskraft der Einbildungskraft vereinbar. Die kantische Philosophie vermag den Dualismus von Geist und Natur, der ihr als analytische Philosophie von ihrem Anheben an eingeschrieben war, nicht zu versöhnen.⁴⁵

Die Motivation für Kants Verweigerung zur Integration des Dualismus liegt meiner Ansicht nach in seinem Festhalten an der Tradition des Descartes, d.h. im Festhalten des *cogito* des Descartes, dem sich sein transzendentales Subjekt verdankt und mit dem dieser zumindest und vor allem die verheerende Infragestellung des in der Philosophiegeschichte immer wieder aufbrechenden Skeptizismus und den daraus resultierenden, verzehrenden Zweifel eben in die Gewissheit des *cogito ergo sum* überführt hatte.⁴⁶ Ebenso wie Descartes in seinen *Meditationen* meint Kant, mit dem transzendentalen Subjekt einen gesicherten Ausgangspunkt für alles Denken zu haben, der ihn vor der im Skeptizismus auf-

aber ihr wird – im Gegensatz zur Einbildungskraft in der Theorie des Spiels – keine Synthetisierungsfunktion zugesprochen, die im Rahmen der bestimmenden Urteilskraft Kant zufolge stattdessen dem Verstand zukommt.

⁴⁵ Böhme/ Böhme schreiben: „Kants Philosophie war als das Unternehmen einer Grenzziehung angesetzt worden. Aber nichts wird darüber gesagt, dass Grenzen zu ziehen ein dynamischer Prozess ist, dass die Vernunft sich zurückzog auf festes Terrain und eben anderes verließ, dass Grenzziehung sich eingrenzen und anderes ausgrenzen bedeutet.“ (1985, S.11f.). Unterbewusst ist Kant als *der* Philosoph neuzeitlicher Vernunft nach Böhme/ Böhme von einem Herrschaftswillen über Natur geleitet: „Neuzeitliche Vernunft setzt die Grenzen selbst, ihr Territorium reicht so weit, wie sie sich ihr Anderes aneignen kann. Die Ausbildung der neuzeitlichen Vernunft ist deshalb ein Prozess der Demarkation, Selektion und Umschichtung. Wir nennen ihn Aufklärung, als handelte es sich um die Definition von Wirklichkeit, um die Reorganisation der menschlichen Konstitution, die Neubestimmung politischer Legitimität“ (ebd., S.13).

⁴⁶ Zum hier zugrunde gelegten Verständnis Descartes siehe Gamm 1986, S.11-24 und Pohlen/ Bautz-Holzherr 2001, S.404-495. Pohlen/ Bautz-Holzherr führen als Ursache des alles verzehrenden Zweifels den Verlust der (leiblichen) „körperlichen Selbstvergewisserung“ (2001, S.411) an: „Zweifeln als Denken entspringt dem Abstandnehmen vom Körper, Begreifen wird zum Begriffs-Abstand, Begriff ist Mittel zur Beherrschung der Natur, der Triebnatur. Diese Abstraktion wird umso zwingender, je weniger das Subjekt sich der Sicherheit des Körperlichen vergewissern kann. In der Not der Selbstvergewisserung, in dem quälenden Bewusstsein, nur ein *res cogitans* und nicht ein *res extensa* zu sein, in der Gewissheit, „vom Körper wahrhaft verschieden“ zu sein und „ohne ihn existieren“ zu können, findet Descartes nur (...) als denkendes Ich einen Standort“ (ebd., S.412).

brechenden, aber auch jenseits aller Infragestellungen des Ichs und der Außenwelt allgegenwärtigen Angst vor der Natur schützt. Die Transzendentalphilosophie Kants ist nichts anderes als der historische Versuch des Menschen, sich ein für alle Mal unabhängig von der Natur und unerreichbar für die Natur eine gesicherte Stellung zu verschaffen, indem sie zeigt, wie die Natur erkannt (theoretische Philosophie) und gemäß der Ziele des Menschen geformt (praktische Philosophie) werden kann, um ihr das abzwängen zu können, was der Mensch zum Leben braucht.⁴⁷ Kant hat den cartesianischen Dualismus in seiner Philosophie fortgeschrieben und war nicht bereit, ihn unter der Bedingung einer Relativierung gegenüber der Natur und einer Rückbindung an die Natur, und d.h. vor allem unter der Bedingung einer Nach- und Unterordnung unter die Gesetze der Natur, d.h. unter Zurücknahme der Ansprüche des transzendentalen Subjekts in den Vorbehalt der ästhetischen Subjektivität, zu lösen.

Die Zurücknahme der Ansprüche des transzendentalen Subjekts in den Vorbehalt der ästhetischen Subjektivität setzt die Begegnung mit und die Integration der Angst vor der Natur bzw. – mit Böhme/ Böhme gesprochen – vor dem „Andere(n) der Vernunft“ (1985, S.13)⁴⁸ voraus, zu der Kant nicht bereit war, ja der

⁴⁷ Böhme/ Böhme leiten die Vernunft kantischer Prägung aus dem sozio-kulturellen Kontext des Feudalismus ab, in deren Tradition sie ihren kulturwissenschaftlichen Forschungen zufolge steht, und vergleichen die von mir als „gesicherte Stellung“ bezeichnete Position der kantische Vernunft zur Illustration mit einer Burg im Feudalismus: „Für die feudale Gesellschaft im Vordergrund ist die Landschaft nur Szenerie für ihr höfisch zeremonielles Tun. Die Natur wird erschlossen von der Burg aus, die die Landschaft zur Herrschaft macht. Die Bauern (...) dagegen sind in unmittelbarer Beziehung zur Natur (...) – beim Arbeiten (...). So in die Natur eingelassen, sind sie für den höfischen Betrachter selbst ein Stück Natur, gehören zur Landschaft“ (1985, S.31).

⁴⁸ Das „Andere der Vernunft“ ist – so schreiben Böhme/ Böhme (1985, S.13) - „von der Vernunft her gesehen (...) das Irrationale, ontologisch das Irreale, moralisch das Unschickliche, logisch das Alogische“. „Philosophie nach Freud“ – so wie sie Böhme/ Böhme ihres eigenen Anspruches nach betreiben – „wird Vernunft nicht mehr ohne die Angst, die sie zu bannen sucht, ohne den Herrschaftsanspruch, der mit ihr verbunden ist, ohne die Ausgrenzung des Anderen sehen können“ (ebd.). „Die Auszeichnung der Vernunft als eigentlich Menschliches und zugleich Gottesebenbildliches ist von dem Augenblick an, als intellektuelle Autonomie sich von leiblicher Gebundenheit, natürlichen Abhängigkeit, affektiven Spontaneitäten und traditionellen Zusammenhängen abhebt, ein Akt der Herrschaft, der Selbstbeherrschung und Naturbeherrschung zugleich. Zwischen Vernunft und der von ihr beherrschten inneren und äußeren Natur besteht eine Angstspannung. Diese wird im vernunftorientierten Selbstbewusstsein und erst recht im philosophischen Diskurs verleugnet. Die reale Angst, die den vorrationalen Menschen in seinem Verhalten zu Naturmächten, zu überwältigenden eigenleiblichen Regungen und zu potentiell bedrohlichen Gegenübern erfüllt, weicht einer irrationalen Angst vor dem Verdrängen, die nur aufhebbar scheint um den Preis des Untergangs des Selbst, in welchem der Mensch sich in Besitz genommen zu haben vermeint“ (ebd., S.18).

auszuweichen und sich vor ihr instrumentell zu sichern sich letztlich wahrscheinlich Kants ganze philosophischen Bemühungen verdanken. Sie wäre meiner Ansicht nach der einzig gangbare Weg für Kant gewesen, nicht nur die Theorie des Spiels in eine wenn auch modifizierte Form der Transzendentalphilosophie (vgl. Schillers anthropologisch- transzendentalphilosophischen Neuansatz Abs. III.1) zu integrieren, sondern auch das Scheitern der mit der Urteilskraft von Kant angezielten Überbrückung des Abgrundes zwischen Theorie und Praxis zu vermeiden. Die Modifikation – die den transzendentalphilosophischen Ansatz gegenüber der Tatsache des in ihr sich zeigenden Einbruchs der Natur in Form der Einbildungskraft retten könnte – müsste darin bestehen, dass Kants Philosophie auf den Quellgrund der ästhetischen Subjektivität, d.h. also auf die Natur bzw. diese Einbildungs- bzw. Selbstorganisationskraft hin, transparent gemacht würde.

Die Eingangsfrage, inwiefern man den Ansatz der Transzendentalphilosophie zu modifizieren hätte, um Kants Scheitern an der Vereinigung von Theorie und Praxis zu vermeiden und der Philosophie zur Form eines Systems zu verhelfen, findet aber – wie gesagt - allein aus Kants Philosophie heraus keine Lösung. Diese Antwort zu erbringen, wird es – wie in dieser Arbeit unternommen – nötig sein, die Weiterentwicklungen und Transformationen der Ästhetik Kants, die sich wie bei Schiller wesentlich aus der Motivation der Lösung des Problems des Dualismus speisen, in der Tradition der ästhetischen Moderne weiterzuverfolgen. Zwar ist die ästhetische Subjektivität als Grundlage seiner theoretischen und praktischen Philosophie, d.h. als Bedingung der Möglichkeit der Selbstgesetzlichkeit des Geistes, unabdingbar, nichtsdestotrotz hält sich Kant lieber an die wenn auch nicht zu vereinenden, aber immerhin jeweils transzendental gesicherten Prinzipien seiner Transzendentalphilosophie. Als zwei einerseits nicht genetisch erklärte und sich widersprechende geistige Ausgangspunkte des Menschen deuten Selbstbewusstsein und Freiheit „auf (...) unbekannte Art“ (Kant 1990, §59, S.213) auf die sie vereinende Perspektive ästhetischer Subjektivität hin, ohne sich ihre jedoch versichern zu können. Die Zweckmäßigkeit als Prinzip ästhetischer Subjektivität bleibt ein hypothetisches Prinzip, auf das Kant als solches aber angewiesen ist, um sein entfremdetes, transzendentales Subjekt des in seiner Entfremdung illusionären, scheinbaren Vertrauens in seine Vermögen und seine Umwelt zu versichern. Kant geht es in der *Kritik der Urteilskraft* wesentlich darum, seinen Geist-Mensch in der Wirklichkeit der Natur zu verankern: Das Schöne eröffnet uns die Erfahrung, als ob wir für die Welt (Vertrauen in unsere Vermögen) und die Welt für uns (Vertrauen in die Natur als Umwelt) geschaffen wäre(n), d.h. das Schöne schenkt uns mit der von ihm freigesetzten Lust die Vertrauen gewährende Empfindung, dass „die Natur (...) so gedacht werden kann, dass die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden

Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme“ (ebd., Einleitung, S.11). Analog dazu verschafft die teleologische Betrachtung ein Vorverständnis der Wirklichkeit, auf das das theoretische Erkennen als Bedingung seiner Möglichkeit angewiesen ist und ohne das alles theoretische Erkennen ohne Bezug auf das Ganze eines Erkenntnis-Zusammenhangs wäre.⁴⁹ Dieses Vertrauen ist auf der Grundlage

⁴⁹ Dem ästhetischen Subjekt erschließt sich in seiner ästhetischen Wahrnehmung überhaupt erst die Welt als ein „holistisch gedeutetes Gesamt von Sachverhalten“ (Frank 1989, S.24) bzw. als „Raum der Verständlichkeit“ (ebd., S.25), was Heidegger dann als Erschlossenheit von Welt bezeichnet, die wiederum die Bedingung dafür darstellt, dass in ihr einzelne Objekt in der theoretische Apperzeption isoliert und erkannt werden können und sich praktisch auf die Welt als Ort der Verwirklichung der Intentionen der Freiheit bezogen werden kann (vgl. ebd., S.14-26). Die Leistung der Urteilskraft als reflektierender Urteilskraft, sowohl auf dem Gebiet der Kunst als auch auf dem des organischen Lebens, eröffnet Kant einen „neuen und vertieften Synthesisbegriff“ (Orth 1996, S.179). Diese Synthesis, die in der reflektierenden Urteilskraft wirksam ist, erlaubt es Kant – so schreibt Cassirer (1977, S.384) – „das Ganze des natürlichen und des geistigen Lebens zu überblicken und von innen her als einen einzigen Organismus der „Vernunft“ zu begreifen“. Die Funktion der reflektierenden Urteilskraft ist es, etwas verständlich werden zu lassen. Nach Kant kann es keinen „Newton des Grashalms“ (Zitat nach Orth 1996, S.186) geben, weil die theoretische Erkenntnis am Leitfaden der Kausalität nur Ursachen und Wirkungen erkennt, d.h. einzelne Reize miteinander in Beziehung setzt. Sie dient dazu, dass wir uns in der Welt orientieren können, indem sie uns zeigt, welche Wirkung aus welcher Ursache folgt. Die Wahrnehmung der Objekte in der Welt als abgeschlossene Ganzheiten, die sich gegen ihre Umwelt abheben, ist Aufgabe der reflektierenden Urteilskraft. Sie ermöglicht das vor jeder theoretischen Erklärung liegende Verständlich-Werden und Thematisch-Werden der Objekte – genauso wie sie überhaupt erst die Welt als „Raum der Verständlichkeit“ (Frank 1989, S.25), in dem etwas erkannt werden kann – erschließt. Die reflektierende Urteilskraft vermag dies, insofern sie nicht einzelne Reize – wie sie von Objekten oder dem Inhalt der Welt als Ganzer ausgehen – anhand des Leitfadens der Kausalität miteinander in Beziehung setzt, sondern - anstatt mit der Bezugnahme auf einzelne Reize alle anderen vom Gegenstand der Erkenntnis ausgehenden Reize auszuschließen – sich allen seinen Reizen zugleich aussetzt, d.h. der theoretischen Erkenntnis vorgelagert die Objekte bzw. die Welt als Ganze in allen sinnlichen Aspekten zugleich erschließt. Im Gegensatz zur bestimmenden Urteilskraft subsumiert sie die vom Gegenstand erfahrbaren sinnlichen Aspekte nicht unter ein Allgemeines, sondern sucht dieses Allgemeine aller erst. Dazu aber muss sie sich dem Gegenstand in allen seinen sinnlichen Qualitäten vorbehaltlos und interesselos öffnen, um nicht – wie die bestimmende Urteilskraft – doch wieder nur das an ihm zu entdecken, was sie selbst in ihn hineinlegt. Das Allgemeine der reflektierenden Urteilskraft aber steht ihres Selbstverständnisses gemäß unter dem Vorbehalt, nur tentativ zur Erschließung des Gegenstandes angemessen zu sein, d.h. – zeigen sich vom Gegenstand aus neue Aspekte – sich ihm neu zu widmen, um eine neue Synthese seiner Mannigfaltigkeit zu erbringen. Insofern steht der Weltbegriff ebenso wie der Begriff des ästhetischen Objekts immer unter dem Vorbehalt eines Vorverständnisses vom Ganzen, dass seine Korrektur daher zu erwarten hat, dass sich neue Aspekte in der Welt als Teile seines Ganzen erschließen, die wiederum ein neues Vorverständnis ermöglichen. Dieser hermeneutische Zirkel der Welterschließung ist aufgrund der Endlichkeit des Menschen und den relativen Grenzen der Möglichkeit seiner Erfahrung unabschließbar.

der Hypothese der „Zweckmäßigkeit der Natur“ (ebd., Einleitung, S.17, Überschrift) gewonnen, die ihre „Verifikation“ nun jedoch einzig in Form der durch sie ermöglichten ästhetischen Lust *im* Spiel erfährt. Insofern sich das Vertrauen als vertrauensbildende Empfindung der Lust nur im Spiel für das ästhetische Subjekt erschließt, ist es für dessen Substantilisierung und Fixierung als transzendentalen Subjekt⁵⁰ nicht zugänglich. Die Sorglosigkeit und Sicherheit des transzendentalen Subjekts gegenüber der Natur und seine Verankerung in der Natur ist also nur seiner Möglichkeit zum Spiel, nicht aber seiner Wirklichkeit nach gegeben, d.h. also für das transzendente Subjekt genau genommen nur erschlichen.⁵¹

⁵⁰ Von Substantilisierung bzw. Fixierung der ästhetischen Subjektivität in der transzendentalen Subjektivität zu sprechen macht insofern Sinn, als dass der Gott, mit dem sich das transzendente Subjekt identifiziert, als Projektion des Spielbewusstseins, d.h. als Projektion der im Spiel sich generierenden, ästhetischen Subjektivität, verstanden werden kann, die sich zunehmend verstetigt und verfestigt. (Vgl. Blumenberg 2001a, S.9ff.; Cassirer: *Der Persönlichkeitsbegriff und die persönlichen Götter – Die Phasen des mythischen Ichbegriffs* – in: Cassirer 2002, 3. Abschnitt, Kap. II, 2., S.235ff., insbesondere S.249, 254ff.).

⁵¹ Dieses Problem betrifft auch Kants für die „Konsensustheorie der Wahrheit“ so aufschlussreichen Begriff des Gemeinsinns: Im Fall des ästhetischen Urteils wie des gesellschaftlichen Konsenses „wird der Fehl eines Prinzips, unter Berufung auf welches deskriptive oder normative Geltungsansprüche a priori ihrer Allgemeinheit sicher sein könnten, durch die intersubjektive Veranstaltung der Verständigung ersetzt; die ist aber keine bloße Addition von Einzelmeinungen, sondern weiß sich von der kontrafaktischen (Kant sagt: regulativen) Idee möglicher Zustimmung getragen. Im Falle der Konsensus-Theorie ist das die Idee einer in jedem verständigungsorientierten Miteinander-Sprechen implizierte Anerkennung der Formbedingungen idealer Kommunikation; im Falle des Geschmacksurteils ist es die Gewissheit, dass materiell nicht-determinierte Urteile nicht bloß einzeln, sondern „gemeingütig“ sind“ (Frank 1989, S.68f.). Wie der Konsens hängt auch die Einigung betreffs ästhetischer Urteile daran, dass sich die einigenden Menschen im Spiel befinden. Kant rekurriert zur Begründung des Gemeinsinns auf „dasjenige Subjektive, welches man in allen Menschen (als zum möglichen Erkenntnis überhaupt erforderlich) voraussetzen kann“ (1990, §38, S.140) (d.h. also auf die Fähigkeit zum Spiel der Vermögen) und schließt aus der Voraussetzbarkeit derselben Disposition der Vermögen aller Menschen zum Spiel betreffs seines im Spiel gewonnenen ästhetischen Urteils, dass es „jedermann mit Recht angeschlossen werden“ kann. So reicht für die Unterstellung der Gemeinsinnigkeit des ästhetischen Urteils also, dass jedermann *potentiell* zum Spiel der Vermögen fähig ist. Nichtsdestotrotz ist für eine tatsächliche Einigung zwischen unterschiedlichen Menschen unabdingbare Voraussetzung, dass sie sich aktuell im Spiel befinden und sich die Lust an der ästhetischen Wahrnehmung um die Lust an der zwischenmenschlichen Zusammen-Stimmung verdoppeln kann. Zwischen Menschen, deren einer im Spiel und deren anderer nicht im Spiel sich befindet, wird es logischerweise nicht zu einem einhelligen, ästhetischen Urteil kommen können, wenn dessen Voraussetzung eben die Aufhebung der transzendentalen in die ästhetische Subjektivität ist. Bedeutsam ist dies für das Problem zwischenmenschlichen Zusammenlebens: Die transzendente Subjektivität stellt zwar im Sinne der Transzendentalphilosophie den für alle identischen Ausgangspunkt für alles Erkennen und Handeln dar, lässt aber – insofern das empirische Subjekt von ihr zu trennen ist und nur durch die transzendentalen Gesetze sich formen zu lassen hat – letzteres als Natur- bzw. Empfindungswesen un-

Genau genommen ruht Kants theoretische und praktische Philosophie also auf der ästhetischen Subjektivität, ohne dass er sie durch die ästhetische Subjektivität kontrollieren ließe. Im Klartext heißt das: Kant baut Theorie und Praxis auf dem Fundament der ästhetischen Subjektivität auf, ohne zu berücksichtigen, dass sie nur *im* und *als* Spiel sich konstituiert. De facto substantilisiert (im transzendental restringierten Sinne) und fixiert er die ästhetische Subjektivität also als „Ich-denke“ bzw. als „Freiheit“, nutzt also ihre Errungenschaften, ohne sich aktuell im Spiel zu gründen. Kant arbeitet zwar die ästhetische Subjektivität als grundlegende Funktion für alle – theoretischen wie praktischen - Operationen des Menschen aus und baut auf ihre Errungenschaften wie die Selbstgesetzlichkeit und Autonomie des Geistes, das Vertrauen in die eigenen Vermögen und die Natur als sicherer Umwelt sowie auf das durch sie erbrachte teleologische Vorverständnis der Welt auf, setzt sich aber – insofern ästhetische Subjektivität nur *im* Spiel und als *Spielbewusstsein* sich ergibt – durch ihre Substantilisierung und Fixierung als transzendentes Subjekt über ihren Vorbehalt hinweg. Im transzendentalen Erkennen und Handeln wird die bedeutsame Tatsache suspendiert, dass sich das Subjekt dieses Erkennens und Handelns nur *im* Spiel erschließt, d.h. sich gerade nicht fixieren und als ein für alle Mal gesichert betrachten lässt.

Der Nachweis aber, dass Kant die ästhetische Subjektivität *tatsächlich* nicht in seine Transzendentalphilosophie integriert, lässt sich indirekt auch mit Kants Philosophie des Erhabenen erbringen: Sein Verständnis des Erhabenen als „Geistesgefühl“ (ebd., Einleitung, S.29) zeugt erstens davon, dass er die im Phänomen des Erhabenen präsente Angst vor der Natur – wie oben vermutet - verdrängt (anstatt sie zu integrieren). Zweitens lässt sich ihm ablesen, dass er – im Gegensatz zu einer Rückbindung seiner Transzendentalphilosophie an die Natur mit Hilfe des Phänomens des Spiels - eine Rückbindung des transzendentalen Subjekts an die Natur über das Phänomen des Erhabenen bevorzugt, die dieses transzendente Subjekt – wie er es in seiner theoretischen und praktischen Philosophie entwickelt – eben nicht zur Transformation in ein gegenüber der Natur angemesseneres Selbstverständnis zwingt.

berücksichtigt und – was den gesellschaftlichen Zusammenhang angeht – gesellschaftlich isoliert stehen. Diesen Mangel versucht Kant – wie wir sehen vergeblich - mit seiner Ästhetik zu beheben: Wenn nämlich die tatsächliche gesellschaftliche Einigung voraussetzt, dass sich die Gesellschaftsmitglieder im Spiel befinden, die ästhetische Subjektivität aber wie gesehen dem transzendentalen Subjekt zum Opfer fällt, dann ergibt sich für dieses transzendente Subjekt auch seine zwangsläufige zwischenmenschliche Isolation. (Betreffs des Zusammenhangs von Geschmack und Geselligkeit siehe Gil 1998, S.79ff..)

II.3 Kants Transzendentalphilosophie als Philosophie des Erhabenen

Dieser Abschnitt soll den Nachweis erbringen, dass Kants kritische Philosophie als Ganze wesentlich unter dem Zeichen und aus der Perspektive seiner Philosophie des Erhabenen zu lesen ist. In Kants Verständnis des Erhabenen geht es ihm deutlich um eine Sicherung seines transzendentalen Subjekts, dessen Verankerung in der sowohl eigenen, inneren Gemütsnatur des Menschen wie auch dessen Bewahrung angesichts der Irritationen durch die innere und äußere Natur. Daraus lässt sich schon im vorhinein schließen, dass seine Philosophie – wiewohl Kants Fassung des Erhabenen seine Form der Angstbewältigung darstellt – wesentlich auf die Grundsituation der Angst des Menschen in Anbetracht der Natur reagiert und von dieser Angst diktiert ist.⁵² Die im letzten Abschnitt II.2 dargelegte Zurücksetzung der ästhetischen Subjektivität gegenüber der transzendentalen Subjektivität findet nicht zuletzt darin ihre Bestätigung, dass Kant das leiblich-seelisch-geistige Phänomen des Erhabenen nicht als Initiation ins freie Spiel der Vermögen auffasst – wie es Schiller in einem alternativen, meiner Ansicht nach einzig angemessenen Verständnis unternimmt (vgl. Abs III.4) –, sondern im Gegenteil als gefühlsmäßige Bestätigung seiner vorgefassten Ansicht interpretiert, dass „wir reine selbständige Vernunft haben“ (1990, §27, S.103).

Die erste Erwähnung des Erhabenen findet sich in der Einleitung zur *Kritik der Urteilskraft*, in der Kant das Phänomen des Erhabenen vom Schönen abgrenzt:

„Die Empfänglichkeit einer Lust aus der Reflexion über die Formen der Sachen (der Natur sowohl als der Kunst) bezeichnet aber nicht allein eine Zweckmäßigkeit der Objekte in Verhältnis auf die reflektierende Urteilskraft, gemäß dem Naturbegriffe am Subjekt, sondern auch umgekehrt des Subjekts in Ansehung der Gegenstände ihrer Form, ja selbst ihrer Uniform nach, zufolge dem Freiheitsbegriffe; und dadurch geschieht es, dass das ästhetische Urteil nicht bloß als Geschmacksurteil auf das Schöne, sondern auch, als aus einem Geistesgefühl entsprungene-

⁵² Symptom dieses Diktats seiner Philosophie durch die Angst vor der Natur ist Kants in der *Kritik der reinen Vernunft* (1998, A S.235/ B S.294) gewählte Metapher von der Insel der Vernunft: Um zu zeigen, dass die Vernunft sich nur innerhalb des von ihr transzendental gesicherten Terrains auf *sicherem* Boden befindet, verwendet Kant als Metapher die Vorstellung einer Insel, welche gegenüber der *stürmischen* See durch feste, natürliche Grenzen eingeschlossen ist. Die gesamte *Kritik der reinen Vernunft* nimmt quasi eine Vermessung dieser Insel der Erkenntnis vor, um sie vor dem Einbruch des Wassers, d.h. vor allem vor der (nach kantischen Kriterien als solche zu beurteilenden) Unvernunft oder Irrationalität, die wie Swedenborg Geister sieht (vgl. Böhme/ Böhme 1985, S.250ff.), und der daraus folgenden Aufweichung der aus der kritischen Vernunft selbst heraus entwickelten Dämme gegen die Wasser der Natur in und außer uns, zu schützen.

nes, auf das Erhabene bezogen wird, und so jene Kritik der ästhetischen Urteilskraft in zwei diesen gemäße Hauptteile zerfallen muss.“ (ebd., Einleitung, S.29)

Zentral ist schon in dieser ersten Charakteristik, dass es nach Kant beim Phänomen des Erhabenen nicht wie beim Schönen um etwas Zweckmäßiges in der Natur, sondern um „eine von der Natur ganz unabhängige Zweckmäßigkeit in uns selbst fühlbar zu machen“ (ebd., §23, S.90) geht. Der „transzendente Begriff einer Zweckmäßigkeit der Natur“ (ebd., Einleitung, S.20) macht als das „Prinzip der Urteilskraft“ (ebd., Einleitung, S.17, Überschrift) also die eine (schöne) Variante der Anwendung des Begriffs der Zweckmäßigkeit aus, der Kant nun die zweite einer Zweckmäßigkeit des Geistes, die von vorneherein im Sinne des kantischen Dualismus als von der Natur unabhängig gedacht wird, zur Seite stellt. Diese Zweckmäßigkeit des Geistes, die eben hier nicht – anders als von uns oben im Abschnitt II.1 dargestellt – im natürlichen Phänomen des Spiels generiert wird, sondern ebenso wie das transzendente Subjekt bzw. als Charakteristikum des transzendentalen Subjekts abstrakt als Bedingung der Möglichkeit allen Erkennens und Handelns abgeleitet wird, wird für Kant im Phänomen des Erhabenen „fühlbar“ (ebd., §23, S.90). Die Zweckmäßigkeit des Geistes bekommt damit eine innerweltliche, im Gemütsleben des Menschen und im Zusammenhang der Natur, der als erhabene Natur eine Auslöser-Funktion zugewiesen wird, verankerte Gewähr ihrer Existenz. Im Folgenden geht es uns darum zu zeigen, dass auch in dieser Form der Sicherung des transzendentalen Subjekts ungerechtfertigte Anleihen bei dem sich aus dem Phänomen des Spiels ergebenden Spielbewusstsein gezogen werden und dieses Spielbewusstsein, d.h. die sich aus ihm entpuppenden Ideen – anstatt dass sie immer wieder neu im Spiel hervorgebracht und am Leben erhalten werden – von Kant in Anbetracht der angsteinflößenden Übermacht der Natur „verkonsumiert“ werden. Doch zunächst zu Kants Verständnis des Phänomens des Erhabenen.

Die „Analytik des Erhabenen“ (ebd., S.87, Überschrift) unterscheidet zwei Formen dieses Phänomens: das Mathematisch-Erhabene und das Dynamisch-Erhabene. Die Einbildungskraft – die sich bei beiden Formen im „subjektiven Spiel der Gemütskräfte“ (ebd., §27, S.103) mit der Vernunft wiederfindet – sei bei ersterem auf die Erkenntnis (d.h. auf die theoretische Philosophie und deren „oberstem Grundsatz der „synthetische(n) Einheit der Apperzeption“ (vgl. *KdrV*, 1998, B S.131f.) und bei letzterem auf das Begehrungsvermögen (d.h. auf die praktische Philosophie und deren obersten Grundsatz der „Freiheit“⁵³) zu beziehen

⁵³ Kant: *Kritik der praktischen Vernunft, Vorrede, Akademieausgabe*, Berlin 1900-1955, S.4 – Zitat nach Frank 1989, S.31.

(vgl. Kant 1990, §24, S.91). Auch hier wird schon deutlich, dass es Kant darum geht, seine nicht in der „Einheit *einer* zentralen Vernunftperspektive (einer Idee)“ (Frank 1989, S.31) zu begründenden und unvermittelt in der Luft hängenden, apriorischen Prinzipien der theoretischen und praktischen Philosophie *jeweils* im Zusammenhang der Natur im „Geistesgefühl“ der eigenen Geistes-Erhabenheit (Kant 1990, Einleitung, S.29 – vgl. auch ebd., §25, S.94 u. §28, S.108-110) zu verankern. Vor der eingehenden Analyse der beiden verschiedenen Formen des Mathematisch- und Dynamisch-Erhabenen stellt Kant als deren Gemeinsamkeit heraus, dass „das Gefühl des Erhabenen eine Lust ist, welche nur indirecte entspringt, nämlich so, dass sie durch das Gefühl einer augenblicklichen Hemmung der Lebenskräfte und darauf sogleich folgenden desto stärkeren Ergießung derselben erzeugt wird“ (ebd., §23, S.88). Wichtig ist, dass es in beiden Fällen zuerst zu einer Hemmung der Lebenskräfte und aus ihr folgenden Unlust kommt. Die Ursache für die Hemmung – und dies sind die im Phänomen des Erhabenen als Erhabenem der Natur selbst festgemachten Kriterien für den Unterschied von Mathematisch- und Dynamisch-Erhabenem – ist in ersterem Fall ein Gegenstand der Natur, der „schlechthin groß“ (ebd., §25, S.91) ist, und im zweiten die „Natur als Macht, die über uns keine Gewalt hat“, aber doch „Furcht erregend“ ist (ebd., §28, S.106). Das Scheitern der menschlichen Erkenntnisvermögen von Einbildungskraft und Verstand im Begreifen des Schlechthin-Großen bzw. im „Vermögen (in Anbetracht der dynamischen, den Menschen bedrohenden Macht der Natur – A.d.V.) zu widerstehen“ (ebd., §28, S.107), erzeugt im empirischen Menschen eine Angst vorm Überwältigt-Werden durch Natur. Als Folge dieses Scheiterns, das eine Überwältigung des empirischen Menschen durch die Natur und das Sterben seiner Subjektivität mit sich bringt, stellt sich das Gefühl der Unlust ein, das sich aber in dem Moment in das Gefühl der Lust verwandelt, wo der Mensch – wiewohl Gott am Ort höchster Verzweiflung gegenwärtig ist (Hühn 2002, S.157f. u. Malter 1994, S.47ff.) – seiner übersinnlichen Bestimmung inne wird, die ihn in ihrer Erhabenheit über den überwältigenden Eindruck der Natur erhebt. Der Tod des empirischen Subjekts ist die Voraussetzung für die Eingeburt in das transzendente Subjekt. Die ursprüngliche Angst vor der überlegenen, erhabenen Natur wird darin nicht verarbeitet, d.h. ausagiert, sondern in gewisser Weise nur durch einen Perspektivwechsel – der die Erhabenheit der Natur in die Erhabenheit seiner selbst verwandelt – kompensiert.

II.3.1 Eine Kritik von Kants Interpretation des Mathematisch-Erhabenen

Kant nun begründet das Scheitern der menschlichen Erkenntnisvermögen beim Begreifen des Mathematisch-Erhabenen – d.h. des Schlechthin-Großen – damit, dass das durch den schlechthin-großen Gegenstand geforderte „unendliche“ sinnliche Auffassen seiner Mannigfaltigkeit das menschliche Vermögen zur Zusammenfassung dieser Mannigfaltigkeit überfordert:

„Anschaulich ein Quantum in die Einbildungskraft aufzunehmen (...), dazu gehören zwei Handlungen dieses Vermögens: Auffassung (apprehensio) und Zusammenfassung (comprehensio aesthetica). Mit der Auffassung hat es keine Not, denn damit kann es ins Unendliche gehen; aber die Zusammenfassung wird immer schwerer, je weiter die Auffassung fortrückt, und gelangt bald zu ihrem Maximum, nämlich dem ästhetisch-größten Grundmaße der Größenschätzung. Denn wenn die Auffassung so weit gelangt ist, dass die zuerst aufgefassten Teilvorstellungen der Sinnenanschauung in der Einbildungskraft schon zu erlöschen anheben, indes dass diese zu Auffassung mehrerer fortrückt, so verliert sie auf der einen Seite ebensoviel, als sie auf der anderen gewinnt, und in der Zusammenfassung ist ein Größtes, über welches sie nicht hinauskommen kann.“ (1990, §26, S.95f.)

Dieses Scheitern beim Begreifen des Schlechthin-Großen erzeugt nun wie gesagt das Gefühl der Unlust in der drohenden Überwältigung durch die Natur, in der nun aber die rettende „Stimme der Vernunft“ zu uns spricht, die gleichsam durch dieses Scheitern aufgerufen wird:

„Nun aber hört das Gemüt in sich auf die Stimme der Vernunft, welche zu allen gegebenen Größen, selbst denen, die zwar niemals ganz aufgefasst werden können, gleichwohl aber (in der sinnlichen Vorstellung) als ganz gegeben beurteilt werden, Totalität fordert, mithin Zusammenfassung in eine Anschauung und für alle jene Glieder einer fortschreitend-wachsenden Zahlreihe Darstellung verlangt, und selbst das Unendliche (...) von dieser Forderung nicht ausnimmt, vielmehr es unvermeidlich macht, sich dasselbe (in dem Urteile der gemeinen Vernunft) als ganz (seiner Totalität nach) gegeben zu denken. Das Unendliche aber ist schlechthin (nicht bloß komparativ) groß. Mit diesem verglichen ist alles andere (von derselben Art Größen) klein. Aber, was das Vornehmste ist, es als ein Ganzes auch nur denken zu können, zeigt ein Vermögen des Gemüts an, welches allen Maßstab der Sinne überfordert. (...) Das gegebene Unendliche aber dennoch ohne Widerspruch auch nur denken zu können, dazu wird ein Vermögen, das selbst übersinnlich ist, im menschlichen Gemüte erfordert.“ (ebd., §26, S.98f.)

Das Scheitern im Zusammenfassen der vom Schlechthin-Großen aufgefassten Mannigfaltigkeit führt uns zur Einsicht, dass – wiewohl und auch wenn wir damit

scheitern – wir offensichtlich ein von der Stimme der Vernunft verlangtes Bedürfnis nach Totalität haben, das auch nur denken zu können anzeigt, dass es in seinem Anspruch aufs Ganze jedes Schlechthin-Große umfasst und also dessen scheinbare Erhabenheit durch das lustvolle Gefühl für die Erhabenheit des eigenen Geistes ersetzt. So wie ich als empirischer Mensch mit meinen begrenzten Erkenntnis-Vermögen am Begreifen des Schlechthin-Großen scheitere, so führt mich dieses Scheitern – gerade in dem Moment, wo ich von der Mannigfaltigkeit des Schlechthin-Großen überschwemmt zu werden drohe – zur Einsicht, dass ich das Ganze, innerhalb dessen selbst das Schlechthin-Große nur einen Teil ausmacht, doch immer schon *denken* kann, d.h. ich es zwar nicht anschauen, so aber doch in seiner Möglichkeit im Geist vorwegnehmen und d.h. auch potentiell beherrschen kann. Was hier in Anbetracht des nach Kant scheinbar Erhabenen der Natur stattfindet, ist ein Sprung aus der unterlegenen, empirischen in die transzendente Subjektivität des Menschen, die sich a priori der Natur überlegen weiß, weil sie meint, sich in ihrer Geistigkeit aus sich selbst heraus begründen zu können. Wie wir im Abschnitt II.2 gesehen hatten, steht dieses transzendente Subjekt mit seiner Genese aus dem freien Spiel der Vermögen aber in einer unausgewiesenen Abhängigkeit von Natur. Und eben diese Verdrängung dieser Abhängigkeit lässt sich nun auch in Kants Philosophie des Erhabenen nachweisen: So ist es nach Kant nämlich nicht der Verstand, der – wie man meinen könnte – für das Zusammenfassen bzw. letztliche Begreifen der aufgefassen Mannigfaltigkeit zuständig ist und scheitert, sondern die Einbildungskraft:

„Also muss es die ästhetische Größenschätzung sein, in welcher die Bestrebung zur Zusammenfassung, die das Vermögen der Einbildungskraft überschreitet, die progressive Auffassung in ein Ganzes der Anschauung zu begreifen, gefühlt und dabei zugleich die Unangemessenheit dieses im Fortschreiten unbegrenzten Vermögens wahrgenommen wird (...).“ (ebd., §26, S.100)

Zwar ist die Einbildungskraft zweifelsohne für die Synthesis des Mannigfaltigen zuständig, vollbringt dies aber – wie wir im Abschnitt II.1 gesehen hatten – über und in Orientierung an der Zweckmäßigkeit des Verstandes, der dann auch das letztgültige Begreifen des Gegenstandes, d.h. also die Begrenzung des potentiell ins Unendliche fortlaufende Synthetisieren der Einbildungskraft, bewirkt. Und d.h. nichts anderes als das Zusammenfassen. Das schöpferische Wirken der Einbildungskraft – wie wir in Abschnitt II.1 geschrieben hatten – bewirkt eine „Zusammensetzung des Mannigfaltigen (...) in Einstimmung mit der Verstandesgesetzmäßigkeit überhaupt“ (ebd., Allg. Anm., S.83) – wohlgemerkt eine Zusammensetzung, keine Zusammenfassung! Das Zusammenfassen der aufgefassen Mannigfaltigkeit des Schlechthin-Großen scheitert also nicht daran, dass die Ein-

bildungskraft – was ihr ja auch Kant in obigem Zitat zugesteht – in ihrem Fortschreiten im Synthetisieren dieser Mannigfaltigkeit begrenzt wäre, sondern daran, dass erstens die Zweckmäßigkeit des Verstandes – zumindest eben im nicht-ästhetischen, instrumentellen Begreifen jenseits des Spiels – zu begrenzt ist, die dafür notwendige Strukturierung der Mannigfaltigkeit leisten zu können. Und zweitens, dass eben der Verstand – der, wie Cassirer hervorhebt, „das Vermögen der Grenzsetzung schlechthin“ (Cassirer 1977, S.336)⁵⁴ ist und damit für die Zusammenfassung der aufgefassten Mannigfaltigkeit zuständig ist – daran scheitert, aus seiner Subjekt-Begrenzt- und Verfangenheit heraus sich soweit zu weiten, dass er das Schlechthin-Große noch zu umfassen, d.h. es in der durch die Einbildungskraft bewirkten Vorstellung noch zu umgrenzen vermag.

Zwar spricht Kant davon, dass die „Größenschätzung (...) in der bloßen Anschauung (nach dem Augenmaße) (...) ästhetisch“ (1990, §26, S.94f.) sei, nichtsdestotrotz ist das Subjekt – das von der Natur überwältigt zu werden droht – nicht das ästhetische Subjekt, das im freien Spiel der Vermögen aufgeht und aus ihm heraus das Schlechthin-Große zu verstehen versucht. Sicherlich würde dieses dem Erhabenen der Natur gegenüberstehende Subjekt die reflektierende Urteilskraft anstrengen, wenn es ästhetisch wahrzunehmen sich anschickte, aber es findet nicht ins Spiel, weil es – wiewohl es vom Erhabenen überwältigt zu werden droht – nicht in den dafür notwendigen Zustand der Interessellosigkeit gelangt, sondern sich stattdessen seiner instrumentellen Vermögen zu versichern und sie anzustrengen bestrebt sein wird. D.h.: Das Subjekt im Angesicht des Schlechthin-Großen wird zwar einerseits nicht mit Hilfe der bestimmenden Urteilskraft versuchen, diesen Gegenstand zu begreifen, insofern er ja „über alle Vergleichung groß ist“ (ebd., §25, S.91), die bestimmende Urteilskraft aber gerade durch Vergleichung des Gegenstandes mit schon bekannten Verstehensschemata das für ihn passende versucht zu identifizieren und also ihn betreffend scheitern muss, sondern stattdessen eine „ästhetische Größenschätzung“ (ebd., §26, S.95) vorzunehmen versuchen. Andererseits wird dieses Subjekt aber auch nicht im und aus dem freien Spiel der Vermögen heraus den erhabenen Gegenstand verstehen können: Wiewohl er im Moment seines ersten Wahrnehmens das (ängstliche, seine Herrschaft auch über ihn sichern wollende) Interesse auf sich zieht, so befindet sich das Subjekt nicht im Zustand der gelassenen Interessellosigkeit. (Als uninteressiertes, ästhetisch Wahrnehmendes würde das Subjekt auch keine Unlust darüber empfinden, beim Begreifen des erhabenen Gegenstandes zu scheitern, insofern es

⁵⁴ Die „Einheit der Erkenntnis“ des Verstandes ist es, die die Grenze bildet, die verhindert, dass „die Einbildungskraft (bei der Zusammensetzung des Mannigfaltigen – A.d.V.) nicht ins Unbestimmte verläuft, sondern sich zu festen Formen und Gestaltungen verdichtet“ (Cassirer 1977, S.337).

nicht vom Interesse der Subsumption, sondern von seiner Faszination geleitet wäre.) Die Wahrnehmung des erhabenen Gegenstandes wird also zwar nicht bestimmend, sondern reflektierend sein, allerdings ohne dass sich das zur ästhetischen Reflexion notwendige Spiel einstellt. So ist es zu erklären, dass der Verstand – anstatt wie im Spiel durch seine universale Struktur der Einbildungskraft eine Orientierung zur Zusammensetzung der Mannigfaltigkeit anbieten zu können – eben in seiner Subjekt-Begrenztheit dazu nicht in der Lage ist. Und dass er zweitens eben auch an seiner im Rahmen des Spiels für ihn vorgesehenen Rolle der finalen Begrenzung der Zusammensetzungstätigkeit der Einbildungskraft scheitert, weil er sich dazu – anstatt seine Subjekt-Begrenztheit an den erhabenen Gegenstand heranzutragen – zu der für das Spiel charakteristischen Ganzheit weiten müsste, die sich dann je auf das von der Einbildungskraft Zusammengesetzte zusammenziehen könnte. Der entscheidende Unterschied zwischen dem Spiel und dem Zustand, in dem sich das kantische Subjekt angesichts des Erhabenen befindet, ist schließlich aber der, dass die Einbildungskraft nicht das den Verstand in seiner Tätigkeit leitende Vermögen ist, d.h. dass er nicht zu der für ihn im Spiel charakteristischen Fähigkeit findet, die Einbildungskraft rhythmisch zu begrenzen, was ihm – gesichert durch den Rhythmus – zu allen möglichen Aufschwüngen seiner Fähigkeit zur Orientierungs-Vorgabe⁵⁵ wie zur Zusammenfassung verhelfen würde.

Das Scheitern der Zusammenfassung des durch die Einbildungskraft aufgefassten Mannigfaltigen des Schlechthin-Großen durch den Verstand lässt sich abschließend auch damit illustrieren, dass die Einbildungskraft als Äußerungsform der Lebenskraft der Natur im Menschen letztlich so unendlich ist wie diese Lebenskraft der Natur selbst, dass aber den (instrumentellen) Verstand – dieses für uns so instinktarme Wesen zur Orientierung in der Wirklichkeit von uns ausgebildete menschlich, allzumenschliche Vermögen – eben die Begrenztheit auszeichnet, die zu diesem Scheitern führt. Bezeichnenderweise ist es auch die „Idee der Zusammenfassung“ (ebd., §27, S.102), die „Idee eines Ganzen“ (ebd., §26, S.96) bzw. der „Totalität“ (ebd., §26, S.99), die als „Stimme der Vernunft“ (ebd., §26, S.98) die Rettung aus der desolaten Situation der Überwältigung durch das Schlechthin-Große bringt: Als geistiges Konstrukt bzw. als Idee kommt sie nicht der Einbildungskraft bei der synthetisierenden Zusammensetzung der Mannigfal-

⁵⁵ Hiermit ist die im Abschnitt II.1 als passive Rolle des Verstandes ausgezeichnete Fähigkeit des Verstandes im freien Spiel der Vermögen gemeint, nach der die „Zusammensetzung der Mannigfaltigkeit durch die Einbildungskraft in Einstimmung mit der Verstandesgesetzmäßigkeit (d.h. Zweckmäßigkeit des Verstandes – A.d.V.) überhaupt“ (Kant 1990, Allg. Anm., S.83), d.h. mit Hilfe von dessen Orientierungs-Vorgabe zur Art und Weise der Zusammensetzung, sich vollzieht.

tigkeit zu Hilfe, nicht zuletzt weil sie keine synthetisierende Fähigkeit hat. Stattdessen ersetzt sie offensichtlich die klassische Aufgabe des Verstandes im Horizont der bestimmende Urteilskraft, zur Zusammenfassung der Mannigfaltigkeit ein Schema (einen Begriff, eine Idee) zu finden, mit dessen Hilfe das Schlechthin-Große trotzdem in irgendeiner Form verstanden, d.h. subsumiert werden kann. Hier nun stellt sich die Frage, warum Kant diese in der Kant-Forschung meines Wissens bisher noch nicht entdeckte Uminterpretation der Aufgaben von Einbildungskraft und Verstand im Angesicht des Mathematisch-Erhabenen vollzieht? Findet hier – wie wir einleitend vermuteten – tatsächlich eine wiederholte Verdrängung der Abhängigkeit von der Natur statt? Die Antwort gibt uns eine Interpretation des folgenden Zitats:

„Unsere Einbildungskraft aber beweist, selbst in ihrer größten Anstrengung, in Ansehung der von ihr verlangten Zusammenfassung eines gegebenen Gegenstandes in ein Ganzes der Anschauung (mithin zur Darstellung der Idee der Vernunft) ihre Schranken und Unangemessenheit, doch aber zugleich ihre Bestimmung zur Bewirkung der Angemessenheit mit derselben als einem Gesetze.“ (ebd., §27, S.102)

In eins mit dem Beweis ihrer Schranken und ihrer Unangemessenheit zur Zusammenfassung der Mannigfaltigkeit des Schlechthin-Großen und zur Darstellung der Idee der Vernunft beweist die Einbildungskraft ihre „Bestimmung“ zur Bewirkung der Angemessenheit mit der Idee der Vernunft. Diese Paraphrase macht eins deutlich: Anstatt der Einbildungskraft zuzugestehen, dass unter ihrer Regie als primärer Wirkkraft, aus der heraus sich die Leistungen des Verstandes entwickeln (vgl. Orth 1996, S.184), das freie Spiel der Vermögen sich entfaltet, dem wiederum – wie wir in Abschnitt II.2 sahen – die aus dem Spielbewusstsein sich entpuppenden Ideen zu verdanken sind, wird die Einbildungskraft dazu genötigt, in ihre „Bestimmung zur Bewirkung der Angemessenheit“ mit der Idee der Vernunft einzuwilligen. Sie hat als freie Naturkraft im Menschen in die ihr von Kant zugewiesene Rolle der Zuarbeiterin für die Idee der Vernunft sich zu fügen, d.h. sie wird im Sinne der Verdrängung des Anderen der Vernunft⁵⁶ dazu genötigt, sich der Herrschaft der Vernunft zu beugen, die sie – und das ist das paradoxe – doch selbst erst mit der durch sie wesentlich bewirkten Hervorbringung der Ideen ermöglicht. Die Ideen, ursprünglich von ihr im Spiel mit dem Verstand hervorgebracht, werden von Kants Subjekt angesichts des Mathematisch-Erhabenen verkonsumiert, insofern das Subjekt zur Bewältigung des Erhabenen auf die Idee des Ganzen angewiesen ist, die Quelle dieser Idee im Spiel

⁵⁶ Böhme/ Böhme zeigen in *Das Andere der Vernunft* im Kapitel IV *Der Kampf der Vernunft mit der Einbildungskraft* (1985, S.231ff.) vor allem die Unterjochung der phantastischen Potentiale der Einbildungskraft durch die Vernunft kantischer Konzeption.

aber durch die Inthronisation des transzendentalen Subjekts nicht nur nicht offen gehalten, sondern verschüttet wird. Zudem erfährt die Einbildungskraft bei Kant eine Entwertung, insofern ihr das Scheitern angesichts des Schlechthin-Großen zugeschrieben wird, das genau genommen – wie wir sahen – ein Scheitern des instrumentell eingesetzten Verstandes ist.

II.3.2 Eine Kritik von Kants Interpretation des Dynamisch-Erhabenen

Die initiale Unlust in Anbetracht des Dynamisch-Erhabenen – d.h. der „Natur als Macht, die über uns keine Gewalt hat“, aber doch „Furcht erregend“ ist (Kant 1990, §28, S.106) – begründet Kant damit, dass die dynamisch-erhabene Natur unser „Vermögen zu widerstehen in Vergleichung mit ihrer Macht zur unbedeutenden Kleinigkeit“ (ebd., §28, S.107) in unserem Selbstverständnis herabwürdigen würde. Das Dynamisch-Erhabenen zeichnet gegenüber dem Mathematisch-Erhabenen aus, dass hier – wie der Name schon sagt – die Natur in ihrem dynamischen Aspekt, d.h. als Werde- und Wirkkraft, ins Bewusstsein tritt. So sind es „am Himmel sich auftürmende Donnerwolken, (...) Vulkane in ihrer ganzen zerstörerischen Gewalt, Orkane mit ihrer zurückgelassenen Verwüstung (oder – A.d.V.) der grenzenlose Ozean in Empörung gesetzt“ (ebd., §28, S.107), die letztlich die archaische Ur-Angst, so, wie wir uns von der Natur durch unser Selbstbewusstsein emanzipiert haben, auch wieder von dieser Natur zurückgeschlungen zu werden (Neumann 2004, S.133f.), in uns auslöst. Diese Furcht, dass wir der Macht der Natur letztlich instrumentell nichts entgegenzusetzen haben, ihr nicht widerstehen und uns vor ihr nicht bewahren können, lässt uns nun nach dem oben schon benannten Schema, dass Gott am Ort größter Verzweiflung gegenwärtig ist (vgl. Hühn 2002, S.157f. u. Malter 1994, S.47ff.), unserer ideellen Bestimmung inne werden: Auch hier wiederum erstarrt das empirische Subjekt gleichsam vor Angst zu Tode und wird aus seiner Agonie erst durch die Eingeburt ins transzendente Subjekt befreit. Die „Unwiderstehlichkeit ihrer (natürlichen –A.d.V.) Macht (...), (...) (die uns – A.d.V.) unsere physische Ohnmacht zu erkennen“ gibt, „entdeckt zugleich ein Vermögen, uns als von ihr unabhängig zu beurteilen und eine Überlegenheit über die Natur, worauf sich eine Selbsterhaltung von ganz anderer Art gründet, als diejenige ist, die von der Natur angefochten und in Gefahr gebracht werden kann“ (Kant 1990, §28, S.107). Die Unlust des Bewusstseins der instrumentellen Unterlegenheit verkehrt sich in das lustvolle Bewusstsein der „Erhabenheit seiner (menschlichen - A.d.V.) Bestimmung“ (ebd., §28, S.108).

Im Dynamisch-Erhabenen ist der Mensch aber nicht nur wie im Mathematisch-Erhabenen mit einer Übermacht der Natur außer sich konfrontiert, sondern oft auch mit der „Natur in uns“ (ebd., §28, S.110): So sind damit auch die natürlichen Leidenschaften und Affekte des Menschen angesprochen, die das kantische Subjekt im Zuge seiner Gründung im Geist Gottes ins Unbewusste verdrängt hat, und die nun im Sinne einer Wiederkehr des Verdrängten die Unabhängigkeit und Überlegenheit unseres Geistes gefährden, uns ängstigen und so die ideelle Bestimmung des Menschen zur Abwehr der von ihnen ausgehenden Gefahr wecken können. Die Idee – die uns gleichsam aus der desolaten Situation der Unlust zu unserer eigentlichen erhabenen Bestimmung befreit – aber ist nichts anderes als die Idee der „Menschlichkeit unserer Person“ – also die Idee der Freiheit und Selbstgesetzlichkeit des Geistes -, die von der Übermacht und möglichen Überwältigung der Natur „unerniedrigt bleibt“ (ebd., §28, S.107). Diktiert von einer unbewältigten und nicht-integrierten Angst vor der Natur vollzieht Kant eine Trennung des menschlichen Wesens in Geist und Leib (Affekte, Leidenschaften, Natur) und entfaltet seine Philosophie unter dem Zeichen des Geist-Paradigmas, um dessen Unabhängigkeit und Sicherung es Kant zu tun ist. Sein Ethos fasst er in der *Kritik der Urteilstkraft* in folgende Worte:

„Nur durch das, was er (der Mensch- A.d.V.) tut, ohne Rücksicht auf Genuß, in voller Freiheit und unabhängig von dem, was ihm die Natur auch leidend verschaffen könnte, gibt er seinem Dasein als der Existenz einer Person einen absoluten Wert; und die Glückseligkeit ist, mit der ganzen Fülle ihrer Annehmlichkeit, bei weitem nicht ein unbedingtes Gut.“ (ebd., §4, S.45)

Hier zeigt sich der „Begriff der Autonomie, der Begriff der Selbstgesetzlichkeit des Geistes“, den auch Cassirer für den „Mittelpunkt des Kantischen Systems“ (1977, S.355) hält. Wichtig für unseren Zusammenhang ist, dass für Kant diese Idee gleichsam platonisch gedacht immer schon am Ideenhimmel fixiert zu strahlen scheint und er eben genau das unterschlägt, was wir als Ergebnis des Abschnitts II.2 festhalten konnten: Insofern nämlich diese Idee der Selbstgesetzlichkeit des Geistes nichts anderes als eine sedimentierte und in den Ideen-Himmel projizierte Form des Spielbewusstseins im freien Spiel der Vermögen darstellt und sich nur *im* Spiel einstellt, ist der Rückgriff auf diese Idee – wie sie Kant hier in Anbetracht des Dynamisch-Erhabenen vollzieht – zwar eine sich von sich aus als „Gnade Gottes“ einstellende Anleihe an eben diesem Spielbewusstsein. Nichtsdestotrotz stellt dieser Rückgriff bzw. diese Erinnerung angesichts des Dynamisch-Erhabenen, die die Initiation in ein erneutes Spiel zur Bewältigung und Integration des vom Dynamisch-Erhabenen ausgelösten Angstgefühls ersetzen, eine „Verkonsumption“ dieses Spielbewusstseins dar. Gerade weil die Idee der Selbstbestimmung nicht eine fixe, ewige, platonische Idee ist, sondern sich je neu

im Spiel erzeugt, ist sie auch keine endlose Ressource, die sich einfach nur ausbeuten lässt. Insofern Kant angesichts des Dynamisch-Erhabenen das Vermögen zur Selbstbestimmung des Geistes entdeckt und wir uns mit der Erhabenheit des Geistes „der Natur in uns (...) überlegen zu sein bewusst werden“ (1990, §28, S.110), löst sich diese Geistigkeit von den Quellen, aus denen sie im freien Spiel der Vermögen entspringt. Unter Verdrängung dessen, dass sich die Idee der Selbstbestimmung nur im natürlichen Spiel als Spielbewusstsein generiert, wird ihr (in ihrer als Idee sedimentierten Form angesichts der Gefahr der Überwältigung durch die Natur) rettendes und erlösendes Potential dazu genutzt, sich eben ausgerechnet der Natur gegenüber zu verselbständigen. Das, was wir der Natur zu verdanken haben, wird bei Kant gegen die Natur in Stellung gebracht. Und indem auf dieses im Spiel generierte, rettende und erlösende Potential des Spielbewusstseins zurückgegriffen wird, ohne es je im Spiel zu erneuern, wird es verkonsumiert, d.h. verbraucht. Die Idee der Selbstbestimmung des Geistes ist aber wie gesagt keine ewige Ressource, sondern in ihrem Erlösungs-Potential immer wieder neu im Spiel zu generieren: Wie die Heilmittel der Homöopathie gewonnen werden, indem die Essenz bzw. „Idee“ von Stoffen aus ihnen herausgelöst wird, so wird das Erlösungs-Potential des Spielbewusstseins im Spiel aus der Geist-Natur-Einheit extrahiert. Ideen – im Sinne des Spielbewusstseins wahrhaft verstanden und aufgefasst – sind Extrakte der Geist-Natur-Einheit, Ganzheiten, die neue Ganzheiten zeugen, und entspringen nicht der Isolation des Geistes auf Kosten der Verdrängung der Natur. Sich angesichts des Erhabenen der Natur ihrer zur Selbstbestätigung der Geistigkeit zu vergewissern, stellt nicht nur eine Konsumation des Spielbewusstseins dar, sondern auch eine Verfälschung ihres Charakters: Im Spiel geboren sind sie eben nicht ein die Natur als das Andere des Geistes ausschließender, gottgegebener Geist, sondern ein Extrakt der Geist-Natur-Einheit. Statt dem Erhabenen der Natur dadurch beizukommen, dass man sich durch das Erlebnis der erhabenen Natur ins freie Spiel initiieren ließe (wie es dann Schiller seines anthropologisch-transzendentalphilosophischen Neuansatzes gemäß vorschlagen wird), wird der scheinbar unabhängigen Geistigkeit im Phänomen des Erhabenen ein innerweltlicher Ort bzw. Quellpunkt im Natur-Zusammenhang gegeben, an dem sie zu sich selbst erwacht bzw. von Gott eingegeben wird. Auch in Kants Interpretation des Dynamisch-Erhabenen haben wir es also wieder mit einer unausgewiesenen Abhängigkeit von Natur zu tun. Die Rückbindung des transzendentalen Subjekts an die Natur (an das empirische Subjekt) scheint damit geglückt, ohne dass es sich von dieser Erfahrung, die nur Auslöser des Bewusstseins der eigenen, erhabenen Geistigkeit ist, betreffen und verwandeln lassen müsste.

Auch „Gott“ spielt dabei – wenn auch nur in einem transzendental restringierten Sinne im Sinne von Kants Philosophie des Als-ob – wieder eine Rolle: Seine Gnade, am Ort größter Verzweiflung gegenwärtig zu sein (vgl. Hühn 2002, S.157f. u. Malter 1994, S.47ff.), verdankt sich nicht der Barmherzigkeit seiner patriarchalen Fiktion, sondern der schlichten Tatsache, dass das im Spiel generierte Glücksempfinden durch die spielenden Menschen in ihn projiziert wird, d.h. dass Gott nichts anderes als das im Spiel generierte und exterritorialisierte Spielbewusstsein darstellt, das von dem in Not geratenen Menschen erinnert wird. Anstatt ihn in diesem Sinne mit Cassirer als die projizierte Lust ehemaliger Spielerlebnisse zu verstehen, wird die „Erhabenheit“ (d.h. also die den Status der Ideen nach Kant auszeichnende Unabhängigkeit von der Natur) als Charakteristikum Gottes eingeführt, „dessen Willen gemäß Erhabenheit der Gesinnung (der von der erhabenen Natur erschütterte Mensch – A.d.V.) bei sich selbst erkennt“ (Kant 1990, §28, S.110). Diese Als-Ob-Identifikation des Menschen mit Gott ist es, die Richter als narzisstischen „Gotteskomplex“ (1979, Titel) anspricht und die Böhme/ Böhme (1985) als die tiefere seelische Motivation und den Dreh- und Angelpunkt von Kants kritischer Philosophie dechiffrieren.

II.4 Kants Gotteskomplex und der Ausblick auf eine mögliche Alternative

Kant spricht dem Subjekt im Durchgang durch das Erlebnis des Erhabenen der Natur zu, „in sich an der Sinnlichkeit Hindernisse, zugleich aber Überlegenheit über dieselbe durch die Überwindung derselben als Modifikation seines Zustandes (zu – A.d.V.) empfinden“ (1990, Allg. Anm., S.114). Diese Modifikation seines Zustandes meint seinen Tod als empirisches und seine Inthronisation als transzendentes Subjekt – aber gerade keine Initiation ins Spiel und eine Wiedergeburt als integrierten Menschen. Der im Begreifen von Schlechthin-Großem (Mathematisch-Erabene) und im Widerstehen und Sich-Bewahren angesichts von Naturdynamiken (Dynamisch-Erabene) scheiternde Mensch verwandelt sich in ein der Natur überlegenes, von ihr abgetrenntes und eigengesetzlich handelndes, transzendentes Subjekt. Das Ergebnis dieser Modifikation vom empirischen, sich in Anbetracht der Übermacht der Natur ängstigenden Subjekts in die scheinbare Überlegenheit des transzendentalen Subjekts ist das, was Böhme/ Böhme (1985) im Anschluss an Richter (1979) mit Hilfe der Psychoanalyse als „Gotteskomplex“ dechiffrieren und der kantischen Philosophie kritisch vorhalten. Die folgenden Ausführungen zu diesem Gotteskomplex orientieren sich daher stark an ihren Analysen. Sie machen klar, inwiefern Kants Philosophie des Erhabenen vor allem eine Reaktion auf die Angst ist, deren tiefere, durch die koperni-

kanische Wende ausgelöste, kosmologische Ursachen Böhme/ Böhme analysieren, die Kant wiederum zu seiner „kopernikanischen Revolution (Wende)“ in der Philosophie⁵⁷ inspiriert haben.

Böhme/ Böhme setzen dazu mit einer Interpretation von Kants vorkritischer Schrift *Theorie des Himmels* an, in deren „dynamischer Materietheorie“ sie das „nahezu (...) einzige unveränderte Theoriestück“ sehen, „das kaum modifiziert“ die „vorkritische wie kritische Epoche“ in Kants Denken „durchläuft“ (1985, S.91). Das uranfängliche Chaos wird nach Kant dabei von zwei natürlichen, gleich ursprünglichen Kräften, nämlich der Anziehungs- (bzw. Attraktions-) und der Zurückstoßungs- (bzw. Repulsions-) Kraft, in die „große Ordnung der Natur“⁵⁸ verwandelt. Böhme/ Böhme kommentieren dies folgendermaßen:

„Diese Markierung von Ordnung und Chaos kann als die Urabgrenzung der Kantischen Philosophie gelten. Zeitlebens wird sie jenen diakritischen Blick bestimmen, der gleichsam die Einheit von vorkritischer und kritischer Philosophie bildet. Chaos und Ordnung bilden die Grundstruktur des Kantschen Naturbegriffs, der auf die gesetzliche Ordnung durch Transformation des chaotischen Mannigfaltigen in der Wahrnehmung zielt; und sie bilden Grundmotive der moralischen Selbst-Konstitution, die über Grenzziehungen und operative Ausschließungen sich als Bildungsgeschichte sittlicher Vernunft aus dem Chaos der sinnlichen Antriebe und der Anarchie der Wünsche versteht“ (ebd., S.93).

Das Ineinanderwirken bzw. der Streit der antagonistischen Richtungskräfte der Materie sichert das Universum davor, dass entweder die Materie in einem Punkt zusammenstürzt (Grenzfall absoluter Implosion) oder in chaotischer Zerstreuung verbleibt (Grenzfall absoluter Explosion) (vgl. ebd., S.96). Diese Theorie des Himmels erinnert offensichtlich an die bis heute als Paradigma der naturwissenschaftlichen Erklärung des Universums gültige Urknalltheorie, die sich letztlich noch aus Newtons Gravitationskraft erklärt. Dass Kant – der sich mit seiner Theorie auf Newton bezieht – ihm gegenüber neben der Gravitationskraft als Attraktionskraft noch die Repulsionskraft einführt, insofern sonst alle Materie in einem Punkt zusammenstürzen würde, ist meiner Ansicht nach betreffs des Erklärungsvermögens beider Theorien ein zu vernachlässigender Unterschied. Denn solange betreffs des Grundstoffs des Universums – was sowohl Newton als auch Kant annehmen – von ausgedehnter Materie ausgegangen wird, ergibt sich für die infolge der Gravitation zusammenstürzende Materie, dass sie – aufs Äußerste zu-

⁵⁷ Kant: *KdrV: Vorrede zur zweiten Auflage, Akademieausgabe*, Berlin 1900-1955, B (2.Aufl.) S.XVI – Zitat nach Höffe 1992, S.53.

⁵⁸ Kant: *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, 1. Aufl. (A), 1755, A XLVif. – Zitat nach Böhme/ Böhme 1985, S.92.

sammengedrängt – sich von sich aus wieder abstößt, d.h. es zu einem wiederholten Urknall kommt. Was diesen Unterschied allerdings wichtig macht, ist seine geistesgeschichtliche Bedeutung, wie sie Böhme/ Böhme im Anschluss an Schmitz⁵⁹ herausarbeiten: So hätte Kant mit seinen Grundkräften auf „leibliche Erfahrungsspuren“ zurückgegriffen, nämlich die leibliche „privative Weitung (Repulsion ohne Attraktion) und privative Engung (Attraktion ohne Repulsion)“, wie sie sich in leiblichen Zuständen mystischer Entgrenzung bzw. Angst äußern (ebd., S.101). In größtmöglicher Distanz zu sich selbst entwickle Kant in der *Theorie des Himmels* also unbewusst eine Theorie des Leibes. Die Entfremdung vom eigenen Leib – die Böhme/ Böhme ihm als eine Entfremdung vom Anderen der Vernunft unterstellen – drücke sich darin aus, dass „am reinen Körper, der physikalischen Monade, wiederkehrt, was aus dem Denken und der Praxis Kants exterritorialisert“ (ebd., S.103) ist.

Die unbewusste Übertragung seines Leibverständnisses auf das des Universums wird schließlich – wie Böhme/ Böhme herausstellen – bei Novalis bewusst: „Wir träumen von Reisen durch das Weltall: ist denn das Weltall nicht in uns? ... Nach Innen geht der geheimnisvolle Weg“⁶⁰. Kants *Theorie des Himmels*, die unzweifelhaft als Reaktion auf die kopernikanische Wende zu lesen ist, sei vom „kopernikanischen Pathos“ – wie Böhme/ Böhme schreiben (ebd., S.177) – durchtränkt: „Der Pathos“ (bzw. der „Enthusiasmus angesichts der erkannten Strukturen des Kosmos“) ist „die eine Seite eben des Prozesses (...), zu dem strukturell die andere gehört: sich in der Weite des unendlichen Alls verloren und bedroht zu fühlen“. „Erhebung und Erniedrigung, (...) Erhabenheit und Angst, (...) Grandiosität und Depression“ sind als Symptome der „grundlegenden Ambivalenz in der für die europäische Vernunftentwicklung konstitutiven Verarbeitungsgeschichte einer primären Trennung“ (ebd., S.177) zu lesen, die mit dem Verlust der Zentral-

⁵⁹ Schmitz geht Böhme/ Böhme zufolge in seiner Reformulierung der kantischen Metaphysik der Materie in seinem Hauptwerk *System der Philosophie* (Bd. II, 1: *Der Leib*, Bonn 1965, S.554ff.) davon aus, dass die „metaphysischen Anfangsgründe der Physik (...) leiblich fundiert“ sind (1985, S.101). Nach Böhme/ Böhme hat Schmitz die einzige „konsistente(n) Theorie des Leibes“ entwickelt (ebd., S.499).

⁶⁰ Novalis: *Blüthenstaub-Fragmente* - in: *Werke, Tagebücher und Briefe*, Hrsg.: Mähl/ Samuel, Bd. 2, Darmstadt 1978, S.233 – Zitat nach Böhme/ Böhme 1985, S.169. Novalis war es auch, der nach Böhme/ Böhme 180 Jahre vor Richter den geheimen Gotteskomplex der Vernunft – d.h. den die eigene Ohnmacht abwehrenden Anspruch auf Omnipotenz – in seinem Romanfragment *Die Lehrlinge zu Sais* aufgedeckt hat, indem er dort die zu sprachlosen Verfügungsobjekten degradierten Naturdinge wieder zur Sprache kommen lässt: „Seine Begierde, Gott zu werden, hat ihn von uns getrennt, er sucht, was wir nicht wissen und ahnden können, und seitdem ist er keine begleitende Stimme, keine Mitbewegung mehr“ (Zitat nach Böhme/ Böhme 1985, S.506).

stellung des Menschen im Kosmos durch Kopernikus einhergeht, der die mittelalterliche Gotteskindschaft des Menschen zweifelhaft werden lässt und ihn in die Geborgenheitsunsicherheit eines von Gott Getrennten schickt. Das Muster der Erhebung – wie es letztlich auch von Kant in seiner Philosophie des Erhabenen angewendet wird, um der desolaten Situation der transzendentalen (besser: transzendenten) Obdachlosigkeit⁶¹ zu entkommen – ist nach Böhme/ Böhme schon bei Kopernikus vorgeprägt: Das Vermögen der Vernunft, die göttliche Weltordnung denken und sie im Geist vollkommen transparent vor sich hinstellen zu können, erfüllt Kopernikus mit Enthusiasmus, insofern für ihn darin der Unterschied zwischen eben dieser Ordnung und dem Licht des menschlichen Geistes aufgehoben ist. Die Vernunft erweist sich als angemessene Ausstattung des Menschen angesichts der Weite des Kosmos, dessen „rationale Konstruktion als Weltharmonik zur Quelle nicht neuer Angst, sondern neuer Freiheiten“ (ebd., S.187) wird. Diese Funktion der Vernunft, das narzisstische Trauma, sich angesichts der angsterregenden Leerräume des Alls hilflos und verlassen, klein und erniedrigt, abgetrennt und alleine zu fühlen, abzuwehren, bezeugt auch Blumenberg, wenn er über Kants kopernikanische Wende in der Philosophie schreibt: „Die Selbstergründung der Vernunft in der zweiten kopernikanischen Wende lässt sich als Akt der Selbsterhaltung gegenüber den vermeintlichen Konsequenzen der ersten kopernikanischen Wende verstehen“⁶². Böhme/ Böhme identifizieren in der *Theorie des Himmels* drei Strategien Kants, dem „Antlitz des Chaos“ (ebd., S.198) gegenüber sich mit Hilfe der Vernunft zu behaupten: So findet sich erstens eine Bändigung des von sich aus angsteinflössenden Chaos durch die Annahme eines „universale Sicherheit“ ausstrahlenden Zentralkörpers, von dem aus die Urknall-Dynamik ihren Lauf nimmt (ebd., S.198). Zweitens wird der Tod – der in den angsterregenden Leerräumen des Universums droht – durch die im Gegensatz zu ersterer einer matriarchalischen Symbolordnung entstammende „Idee der Palingenesie“ (ebd., S.199) verwunden: Mutter Natur wird zwar einerseits als tödlich verschlingend, andererseits aber als ewig wiedergebärend vorgestellt, wobei ihr unerschöpfliches Zeugungsvermögen die Hoffnung auf ein Überdauern aller Existenz gewährt. Schließlich aber entdecken Böhme/ Böhme in Kants *Theorie des Him-*

⁶¹ Lukacs berühmte Wendung von der „transzendentalen Obdachlosigkeit“ sollte die geistesgeschichtliche Situation der 20iger Jahre des 20. Jahrhunderts illustrieren, die dies betreffend wesentlich unter dem Eindruck des von Nietzsche verkündeten „Tod Gottes“ standen. Sie lässt sich aber insofern problemlos auch auf die historische Situation Kants anwenden, nicht zuletzt, weil Nietzsche den Tod Gottes eben mit der Entdeckung des Kopernikus begründet (vgl. Türcke 1991b, S.26ff.).

⁶² Blumenberg: *Die kopernikanische Wende*, Frankfurt/ M. 1965, S.126 - Zitat nach Böhme/ Böhme 1985, S.189. Böhme/ Böhme bemerken dazu: „Dieses „Vermeintliche“ aber ist real: nämlich die geheime Angst der Vernunft, von den Dingen getrennt zu sein“ (ebd., S.189).

mels aber die entscheidende, ihn einzig in seiner weiteren philosophischen Entwicklung leitende Idee Kants, die ihn vor seiner durch die kopernikanische Wende induzierten Angst schützt und ihm ermöglicht, sich noch über das Schöpfungsdrama der Natur zu erheben und „in Seligkeit mit der Urquelle aller Vollkommenheit“ (ebd., S.200) – d.h. im Zuge der Entdeckung seiner „göttlichen“ Vernunft mit Gott - zu verschmelzen. Novalis Vision, die „imaginären Reisen im Weltraum als Reisen in den *inner space*“ (ebd., S.208) zu deklarieren, hat sich bewahrheitet: Wie der Weltraum in Kants *Theorie des Himmels* als eine „narzisstische Besetzung des Selbst“ (ebd., S.208) zu entziffern ist, so wird es Kant fortan in seiner kritischen Philosophie wesentlich auch nur noch um eine Entfaltung und Sicherung dieses Geist-Paradigmas gehen. Die die natürliche Selbstliebe gefährdende Ohnmacht angesichts der überwältigenden Natur wird narzisstisch überkompensiert in dem Allmachtsgefühl der Identifikation mit Gott, der noch über die Natur erhaben ist. Diesen „Ohnmacht-Allmacht-Komplex“ fasst Richter in seiner Wendung vom „Gotteskomplex“ (Richter 1979, S.31) zusammen, den er jedoch nicht spezifisch Kant zuordnet, sondern als Matrix der gesamten neuzeitlichen Entwicklung unterstellt. Die „Struktur des Erhabenen (...), nämlich jener merkwürdige Umschlag von angstvoller Kleinheit in grandios geweitete Vollkommenheit, hat“ – wie Böhme/ Böhme resümieren – „seine psychogenetischen Wurzel darin, dass „das sich in seiner Angst winzig machende Ich (...) in dieser Gestik genau die Umarmung durch das omnipotente, schützende Objekt hervor(ruft), mit dem zu verschmelzen dann auch leiblich als Verkehrung der engenden Angst in grenzenlose Weitung empfunden wird“ (1985, S.211).

Die Angst wird – wie wir in den Abschnitten übers mathematisch und dynamisch Erhabene gesehen hatten - im so von Kant eben nicht als objektive Erhabenheit der überwältigenden Natur gefassten, erhabenen „Geistgefühl“ (1990, Einleitung, S.29) nur verdrängt, insofern das ursprüngliche Unterlegenheitsgefühl nicht aufgelöst bzw. integriert wird. Da beim Kant der Transzendentalphilosophie durch die Vermittlungen dieses Angstproblems im Diskurs seiner Zeit nicht mehr wirklich von affektiver Betroffenheit durch das objektiv Erhabene der Natur die Rede sein kann, lässt es sich für ihn mit Hilfe der Als-Ob-Identifikation mit Gott zur subjektiven Erhabenheit umdeuten bzw. zur Initiation in die transzendente Subjektivität nutzen. Böhme/ Böhme beziehen das Ergebnis ihrer kulturwissenschaftlichen Untersuchung nun auf den harten Kern von Kants kritischer Philosophie:

„Die Unterscheidung der kritischen Philosophie von Ding-an-sich und Erscheinung bzw. intelligiblem und empirischem Ich ist, psychodynamisch gesehen, darin motiviert, dass sie den selbsterhaltenden Umkehrakt von Ohnmacht zu Macht ermöglicht durch den Übergang von empirischer Ebene (mächtige Natur, kleines Ich) zu übersinnlicher Ebene (jeder Naturmacht

überlegenes Ich). Dieses Muster der kontraphobischen Verkehrung ist es, das der Dynamik des erhabenen Affekts zugrunde liegt. Die Erhabenheit enthält keinerlei Bewunderung und Ehrfurcht mehr für die Natur als einem Anderen der Vernunft, sondern ist umstilisiert zu einer Affirmation allein dieser Vernunft.“ (1985, S.222).

Mit der rettenden „Modifikation seines Zustandes“ (Kant 1990, Allg. Anm., S.114) vom empirischen zum transzendentalen Subjekt angesichts der Bedrohung der überwältigenden Natur ist dem Menschen nun aber das Problem eingehandelt, sich selbst nicht mehr in *einem* Selbstverständnis gewahren zu können, sondern stattdessen in die Unvermitteltheit zweier (nämlich dem empirischen und dem transzendentalen) Selbstverständnisse zu zerfallen.⁶³ In dieser Schwierigkeit kehrt das von uns in Abschnitt II.2 erörterte Problem wieder, dass Kant einerseits auf die im freien Spiel der Vermögen generierte „Selbstgesetzlichkeit des Geistes“ (Cassirer 1977, S.355) angewiesen ist, sich andererseits die ästhetische Subjektivität aber nicht mit der transzendentalen Subjektivität – wie wir sahen - zusammenschließen lässt. Das empirische Subjekt ist das mit dem freien Spiel der Vermögen begabte, ästhetische Subjekt, das in Kants Transzendentalphilosophie aufgrund seiner Unvereinbarkeit mit dem transzendentalen Subjekt keinen Ort hat. Anstatt die von ihm wesentlich entdeckte und entfaltete Transzendentalität des Geistes in den Vorbehalt der ästhetischen Subjektivität zu stellen, was eine Integration der Natur mit sich bringen würde, spaltet Kant die ästhetische bzw. empirische Subjektivität aufgrund seiner Angst vor der Natur – wie wir mit Böhme/Böhme sahen - ab. Angesichts der metaphorisch gefassten Opposition von Geist (transzendentes Subjekt) und Herz (ästhetisches bzw. empirisches Subjekt) entscheidet sich Kant für den Geist, weil und insofern seine Philosophie eben durch die Flucht vor der Angst diktiert ist und eine Aufnahme des Herzens eine Ausei-

⁶³ Das „Ich“ der transzendentalen Apperzeption sowohl der theoretischen wie der praktischen Philosophie ist für Kant eine „gänzlich leere Vorstellung“ (*KdrV*, 1998, B S.131f.), von der wir als rein logischer Identität keine Anschauung haben können. Andererseits haben wir vom empirischen Ich zwar eine Kenntnis, aber wiederum nur eine, die das transzendente Ich nicht mit einbezieht. So könnten wir – wie Nobbe ausführt - uns mittels des inneren Sinns psychologische Prädikate wie witzig, ernst, o.ä. zuschreiben. Was sich uns auf diese Weise aber immer entzöge, sei das weltkonstitutive, transzendente Subjekt, das immer im Rücken bleibe, wenn wir uns so in unseren innerweltlichen Qualitäten beschreiben. Nobbe schreibt: „So gelingt es uns nicht, das transzendente Ich als Voraussetzung einer jeden Erkenntnis selbst wiederum einzuholen. Damit entgeht uns aber der volle Begriff unseres Selbst, denn wir *haben* nicht etwa ein transzendentes Ich neben dem empirischen, sondern wir *sind* ebenso erfahrungskonstituierende Subjekte wie wir als empirisches Ich Teil dieser Erfahrung sind“ (1995, S.284f.). Kant zöge nach Nobbe aus dem Scheitern einer Subsumtion des empirischen unter das transzendente bzw. umgekehrt des transzendentalen unter das empirische Subjekt die Konsequenz, dass das Ich – und damit aber immerhin auch der Mensch – in seiner vollen Struktur unerkennbar sei (vgl. Nobbe 1995, S.285).

nersetzung mit der Angst einschlösse. Mit der Annahme eines positiv besetzten Pols, also des Geistes als des Eigentlichen des Menschen, wird die Positivität des anderen Pols unter den analytischen, d.h. zergliedernden Blicken des Geistes zersetzt: Das Herz, der Leib, die Natur, das Ökosystem Erde und das Weibliche – also alles das, was Böhme/ Böhme mit dem Anderen der Vernunft erfassen wollen und was bei Kant im Begriff des empirischen Subjekts zusammengedrängt ist – wird entwertet. Und nicht nur das: Als Quelle der Beunruhigung der Vernunft muss dieses Andere der Vernunft als innere und äußere Natur beständig beherrscht, d.h. der durch die bestimmende Urteilskraft gestifteten Subsumtion unter Begriffe (theoretische Philosophie) und Ideen (praktische Philosophie) unterworfen werden.⁶⁴ Wiewohl Kants *Kritik der Urteilskraft* von vielen Interpreten bescheinigt wird, mit der reflektierenden Urteilskraft eine herrschaftsfreie Form der Wahrnehmung und Erkenntnis – bzw. nach Nobbe eine „Logik der Individualität“ im Gegensatz zur „Logik der Subsumtion“ der bestimmenden Urteilskraft (1995, S.283) - zu denken, so lässt sich seine kritische Philosophie dennoch nicht von den im Zusammenhang der *Kritik der Urteilskraft* entwickelten Einsichten und Klärungen modifizieren. Kants Transzendentalphilosophie ist – so sollten zu mindest die Darlegungen dieses Abschnitts zeigen - eine Philosophie des Erhabenen.

Im Ausblick auf den weiteren Argumentationsgang unserer Arbeit lässt sich zusammenfassend sagen, dass Kants Wende zur Ästhetik wesentlich die „Entdeckung“ und das begriffliche Transparent-Machen des freien Spiels der Vermögen zu verdanken ist. Mit Schiller – dessen Philosophie an Kant anschließt - wollen wir versuchen, den in Kants Philosophie verstärkt aufbrechenden Dualismus zwischen Geist (Vernunft) und Natur (dem Anderen der Vernunft), den er mit seiner Philosophie des Erhabenen zementiert, im Hindurch-Gehen durch die Erfahrung des Erhabenen zu versöhnen: Das Erhabene der Natur – sei es nun im Falle des Schlechthin-Großen oder des Dynamischen der Natur – gilt uns nicht wie bei Kant als äußerer Anlass, der Erhabenheit unseres Geistes und unserer transzendentalen Subjektivität inne zu werden, sondern führt angesichts unseres Scheiterns, es in uns mit unseren Geistes-Vermögen zu bewältigen, zum Tod unserer instrumentellen Subjektivität. Anstatt das Erhabene der Natur als „Anlass“ bzw. „Auslöser“ für das Sich-Einstellen des Geistgefühls eigener Erhabenheit zu ent-

⁶⁴ Feger (1995, S.30) schreibt dazu: „In der Tradition des cartesischen Verdikts vom Menschen als *maître et possesseur de la nature*, definiert Kant die Natur als „das Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist“ (*Prolegomena* IV, A 71, *Kants gesammelte Schriften*, Berlin 1902ff.);“, d.h. die „Natur“ kommt bei Kant „nur als Entwurf kontrollierter und kontrollierbarer Gesetzmäßigkeiten“ (Feger 1995, S.29f.) vor und – so ließe sich ergänzen - verfällt ansonsten der Verdrängung.

machten und in seiner überwältigenden Qualität und Mächtigkeit zu verdrängen, geht es uns darum, das Scheitern unserer instrumentellen Vermögen anzunehmen. Angesichts des Erhabenen der Natur in Dissoziation und Chaos gestürzt, erwacht im Inneren des Menschen von sich aus das freie Spiel der Vermögen, um seinen Organismus neu zu organisieren. Überlassen wir uns der Unlust erzeugenden Erfahrung des Scheiterns in der Bewältigung des Erhabenen der Natur und sterben in unserer Angst, ihr damit ausgeliefert zu sein, wird uns das in seiner Heilkraft nicht bedeutsam genug anzusetzende Erlebnis zuteil, von der überwältigenden Natur im Durchgang durch das eigene Sterben wiedergeboren zu werden. Das Hindurch-Gehen durch die Erfahrung des Erhabenen der Natur stellt eine Initiation ins freie Spiel der Vermögen dar, das als *Gnade der Natur* (und nicht Gottes als einzig geistigem Aspekt der Geist-Natur-Einheit) am Ort größter Verzweiflung⁶⁵, d.h. im Moment der Selbstaufgabe bzw. Aufgabe der instrumentellen Subjektivität, gegenwärtig ist und uns rettet.

Die Schwächen der kantischen Philosophie, die sich mit Böhme/ Böhme unter den Begriff einer durch Kants Verdrängung der Geist-Natur-Einheit verstärkten Dialektik der Aufklärung bringen lassen und in Formen einer Selbst-, Leib-, Mit- und Umweltentfremdung auswirken (1985, S.9ff.), wurden publikumswirksam erstmals durch Schiller als solche in nuce erfasst. Die Getriebenheit des Geistes durch das mit seiner Inthronisation verdrängte Andere der Vernunft, d.h. durch die Selbstorganisation der Geist-Natur-Einheit, die zu einen sucht, was Kant in seinem Dualismus geschieden hatte, durch diese Scheidung aber treibend als das Andere der Vernunft zu wirken beginnt, hat Kant – wiewohl laut Böhme/ Böhme selbst persönlich, wenn auch zu spät davon heimgesucht⁶⁶ – sich nicht bewusst machen können. Schiller hingegen findet – wie wir im Folgenden sehen werden – zur Versöhnung des kantischen Dualismus, indem er das kantische freie Spiel der Vermögen zum Zentrum seiner Philosophie macht.

⁶⁵ Kant spricht zwar auch von der „Gunst“ (1990, S.47) der Interesselosigkeit, die Voraussetzung zur Initiation ins Spiel ist und sich durchaus in seinem Sinne als Gnade der Natur interpretieren ließe. Nichtsdestotrotz rekurriert er – wie wir sahen – im Zusammenhang der Erfahrung des Erhabenen der Natur und seiner Deutung als Auslöser des erhabenen Geistgefühls auf das vor allem von Luther vorgeprägte, erlösungstheoretische Muster der Gnade, nach dem Gott am Ort äußerster Verzweiflung gegenwärtig ist (vgl. Hühn 2002, S.157f. u. Malter 1994, S.47ff.).

⁶⁶ Vgl. Böhme/ Böhme 1985, Kapitel VIII, S.427ff.: *Fin de Partie: Bruchstücke eines bezwungenen Lebens*.

III Schillers anthropologisch-transzendentalphilosophischer Neu-Ansatz

III.1 Zur Überwindung des kantischen Dualismus mit Hilfe des Begriffs der Selbstorganisation

Cassirer zufolge war es die kritische Lehre Kants vor allem der *Kritik der Urteils-kraft*, die Schiller sich über sich selbst zu verständigen half: „Sie gibt ihn sich selbst zurück; sie bestätigt ihm sein Recht und seine Eigentümlichkeit als Künstler, indem sie zugleich die ethischen Grundforderungen, auf denen sein Wesen ruht, (...) begründet“ (1991, S.274). Der kantische Gedanke der Selbstbestimmung⁶⁷ ist es, mit dem Schiller den tiefen Dualismus seines Denkens – dem alles Sein in den Gegensatz von Natur und Freiheit, Rezeptivität und Selbsttätigkeit, Sinnlichkeit und Vernunft, Stofftrieb und Formtrieb, usw. zerfällt –, den er bei Kant festgeschrieben und bestätigt findet, zu überwinden sucht. „Schillers Ästhetik“ ist nach Riedel „mit und zugleich gegen Kant geschrieben (...), nämlich mit Kants Ästhetik (*Kritik der Urteils-kraft*, 1790) und gegen Kants Ethik (*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788)“ (2006, S.159):

„(Schiller – A.d.V.) (...) übernimmt aus § 12 der *Kritik der ästhetischen Urteils-kraft* den Gedanken des freien „Spiels der Erkenntniskräfte“ im ästhetischen Zustand, erweitert ihn aber, indem er diese Balance nicht mehr nur als innermentale fasst, sondern auf das Verhältnis von Geist und Körper ausdehnt. Er wendet sich jedoch gleichzeitig gegen Kants ethisches Modell der Herrschaft der Vernunft über die Triebe, indem er wider diese „einseitige moralische Schätzung“ des Menschen, für die nur das „Gesetz“ der „Vernunft“ gilt, die „vollständige anthropologische Schätzung“ ins Feld führt, bei der die „lebendige Empfindung zugleich eine Stimme hat“ (*Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, 1995, 4. Brief, S.12)⁶⁸. „Mit allem Nachdruck verschreibt sich Schiller hier dem Programm der „Rehabilitation der Sinnlichkeit““ (Panajotis Kondylis: *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Stuttgart 1981, S.19). „Gegen Kants Modell der Herrschaft der Vernunft stellt er (als ausgebildeter Arzt – A.d.V.) das medizinische Modell der Gesundheit (...)“.⁶⁹

⁶⁷ Vgl. Schiller 2003a, S.23: „Es ist gewiss von keinem sterblichen Menschen kein größeres Wort noch gesprochen worden als dieses Kantische, was zugleich der Inhalt seiner ganzen Philosophie ist: Bestimme Dich aus Dir selbst (...). Diese große Idee der Selbstbestimmung strahlt uns aus gewissen Erscheinungen der Natur zurück, und diese nennen wir Schönheit.“

⁶⁸ Schiller schreibt a.a.O. weiter: „Einheit fordert zwar die Vernunft, die Natur aber Mannigfaltigkeit, und von beiden Legislationen wird der Mensch in Anspruch genommen. Das Gesetz der ersteren ist ihm durch ein unbestechliches Bewusstsein, das Gesetz der andern durch ein unvertilgbares Gefühl eingepflanzt.“

⁶⁹ Schillers Interpretation von Kants freiem Spiel der Vermögen als leibliches und nicht nur innermentales Phänomen spiegelt sich schon in seinen dabei verwendeten Begriffen, wenn

Hierauf und auf die *Briefe zur ästhetischen Erziehung* wird zurückzukommen sein. Schillers früherer Einsatzpunkt (in den wenn auch posthum erschienenen *Kallias-Briefen*) zur Aufhebung des kantischen Dualismus besteht in dem Versuch, Kants ästhetischen Subjektivismus zu überwinden. Diesen ästhetischen Subjektivismus sieht er darin, dass Kants Geschmacksurteil, in dem etwas als schön ausgezeichnet wird, auf der subjektiven Zusammenstimmung der Vermögen beruht, der nichts Objektives entspricht. Schiller meint mit seinem berühmten Diktum, dass „Schönheit (...) Freiheit in der Erscheinung“ (2003a, Brief v. 23.2.93, S.37) sei, ein objektives Kriterium für das Schöne, nämlich den Grad seiner Freiheit, Autonomie bzw. Selbstbestimmung, gefunden zu haben.⁷⁰ In *Anmut und Würde* wird das Phänomen der schönen Anmut, die Ausdruck moralischer Empfindungen ist, zum Kronzeugen dafür, dass Freiheit nicht nur symbolisch wie bei Kant, sondern objektiv in der Natur zur Erscheinung kommt (vgl. Lönker 2005, S.214f.). Die „Verbindung von Freiheit und Natur“ in der Schönheit führt Schiller nicht nur zu der Verallgemeinerung, dass sie „konstitutiv für die Verfassung der Welt“ sei, d.h. „Natur an sich selbst die Realisierung von Freiheit ermöglicht“ (Lönker ebd., S.214f), sondern in den im selben Jahr 1793 datierten *Kallias-Briefen* dazu, dass die Verwirklichung von Freiheit sogar das innerste Movens der Natur ausmacht: Das Prinzip der autonomen Selbstorganisation, wie es von den einzelnen Naturwesen verwirklicht wird, stellt die Freiheit in der Erscheinung sicher, denn „frei sein und durch sich selbst bestimmt sein, von innen heraus bestimmt sein, ist eins“ (2003a, Brief v. 23.2.93, S.35).⁷¹

er Kants „Verstand“ mit dem Begriff des „Formtriebes“ und die Einbildungskraft als „Stofftrieb“ fasst, die anders als bei Kant – worauf noch zu sprechen kommen wird – im freien Spiel durch den von ihm sogenannten „Spieltrieb“ (vgl. Schiller 1995, 12.-15. Brief, S.45ff. – Kursivsetzung durch Verfasser) organisiert werden. Schillers wählt seine Begriffe bewusst, insofern man die „zwei entgegengesetzten Kräfte (...) ganz schicklich Triebe nennt“, „weil sie uns antreiben, ihre Objekte zu verwirklichen“ (1995, 12. Brief, S.45 – Kursivsetzung durch Verfasser). Aus Kants mentalen Denkkraften werden leibliche Kräfte.

⁷⁰ Schönheit als Freiheit in der Erscheinung demonstriert Schiller in den *Kallias-Briefen* (2003a, Brief v. 23.2.93, S.53) am Beispiel zweier Linien, von denen eine ihre Richtung abrupt ändert und von ihm als „nicht schön, ob sie gleich sinnlich vollkommen ist“, ausgezeichnet wird, und einer anderen, die durch eine geschwungene Linienführung charakterisiert ist und von ihm als „schön“ empfunden wird: „Die Natur liebt keinen Sprung. Sehen wir sie einen tun, so zeigt es, dass ihr Gewalt geschehen ist. Freiwillig hingegen erscheint nur diejenige Bewegung, an der man keinen bestimmten Punkt angeben kann, bei dem sie ihre Richtung abänderte. Und dies ist der Fall mit der Schlangenlinie, welche sich von der (...) (abrupt die Richtung ändernden Linie – A.d.V.) bloß durch ihre *Freiheit* unterscheidet.“

⁷¹ Schiller schreibt in den *Kallias-Briefen*: „Wir müssen *erstlich* wissen, dass das schöne Ding ein Naturding ist, d.i., dass es durch sich selbst ist; *zweitens* muss es uns vorkommen, als ob es durch eine Regel wäre, denn er (Kant – A.d.V.) sagt ja, es muss aussehen wie Kunst. Beide Vorstellungen: *es ist durch sich selbst* und *es ist durch eine Regel*, lassen sich aber

Der zentrale Begriff der Selbstorganisation in Schillers Begründung der Schönheit als Einheit von Natur und Freiheit stammt nun freilich auch von Kant: In der *Kritik der Urteilskraft* spricht er historisch erstmalig (vgl. Riedel 2006, S.147) von der Natur als „organisiertes und sich selbst organisierendes Wesen“ (Kant 1990, §65, S.237). Kant vollzieht damit den „Übergang vom mechanistischen zum biologischen Konzept von Natur“ (Riedel 2006, S.147).⁷² Sein Selbstorganisations-Begriff von Natur – mit Maturana (1982) wäre von der Autopoiesis der Natur zu sprechen – gilt Kant im Sinne seiner Transzendental-Philosophie allerdings nur als „Maxime“ bzw. „Prinzip der Beurteilung der inneren Zweckmäßigkeit in organisierten Wesen“ (1990, §66, S.239). Wie für das „Prinzip der teleologischen Beurteilung der Natur überhaupt als System der Zwecke“ (ebd., §67, S.241), d.h. der Natur des Ökosystems als Ganzer, gilt für das erstgenannte „Prinzip der Beurteilung der inneren Zweckmäßigkeit“, dass sie gemäß der Grundsätze der Transzendental-Philosophie nur als subjektive Maßstäbe der Beurteilung, nicht aber objektiv als Qualitäten der Natur verbürgt sind:

„Alles in der Welt ist irgendwozu gut, nichts ist in ihr umsonst; und man ist durch das Beispiel, das die Natur an ihren organischen Produkten gibt, berechtigt, ja berufen, von ihr und ihren Gesetzen nichts, als was im ganzen zweckmäßig ist, zu erwarten. Es versteht sich, dass dieses nicht ein Prinzip für die bestimmende, sondern nur für die reflektierende Urteilskraft sei, dass es regulativ und nicht konstitutiv sei, und wir dadurch nur einen Leitfaden bekommen, die Naturdinge in Beziehung auf einen Bestimmungsgrund, der schon gegeben ist, nach einer neuen gesetzlichen Ordnung zu betrachten (...).“ (ebd., § 67, S.242)

Der Selbstzweck des Schönen (und damit die Selbstorganisation) im Natur- und Kunstgebilde ist für Schiller nun allerdings nicht mehr nur subjektive Maxime

nur auf eine einzige Art vereinigen, nämlich, wenn man sagt: *es ist durch eine Regel, die es sich selbst gegeben hat.*“ (2003a, Brief v. 23.2.93, S.45)

⁷² Kant entwickelt in der *Kritik der Urteilskraft* Ansätze zu einem ganzheitlich-holistischen Naturbegriff, den er sich im Zusammenhang seiner Transzendentalphilosophie letztlich leider nicht zu eigen macht (s.u.): „Zu einem Dinge als Naturzwecke wird nun erstlich erfordert, dass die Teile (ihrem Dasein und der Form nach) nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich sind“ (1990, §65, S.235). „(...) so wird zweitens dazu erfordert, dass die Teile desselben sich dadurch zur Einheit eines Ganzen verbinden, dass sie voneinander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form sind. Denn auf solche Weise ist es allein möglich, dass umgekehrt (wechselseitig) die Idee des Ganzen wiederum die Form und Verbindung aller Teile bestimme (...)“ (ebd., §65, S.236). Zusammenfassend definiert er: „Ein organisiertes Produkt der Natur ist das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist“ (ebd., § 66, S.239).

unserer Beurteilung desselben, sondern objektiv gegeben.⁷³ Im Nachweis seiner Intuition, dass Schönheit diese selbstzweckhafte Autonomie und Freiheit in der Erscheinung und damit objektiv gegeben sei, wie sie von Schiller in seinen *Kallias-Briefen* angestrebt wird, scheitert er. Das Dilemma seiner Fragestellung in den Kallias-Briefen umreißt Schiller schon einleitend:

„Die Schwierigkeit, einen Begriff der Schönheit objektiv aufzustellen und ihn aus der Natur der Vernunft völlig a priori zu legitimieren, so dass die Erfahrung ihn zwar durchaus bestätigt, aber dass er diesen Ausspruch der Erfahrung zu seiner Gültigkeit gar nicht nötig hat, diese Schwierigkeit ist fast unübergebar. Ich habe wirklich eine Deduktion meines Begriffs vom Schönen versucht, aber es ist ohne das Zeugnis der Erfahrung nicht auszukommen.“ (2003a, Brief v. 25.1.93, S.5)

⁷³ Mit der Herausstellung der Objektivität der Schönheit versucht Schiller gleichsam den Sprung aus dem *cogito ergo sum* des Descartes, dem sich Kant in der transzendentalen Einschränkung seiner Einsichten noch verpflichtet wusste, heraus: Wie Descartes einzig das zweifelnde Ich für gewiss hielt, so stellt Schiller diesem Ich nun die Gewissheit des Faktums der Schönheit als ein Ausschnitt der Wirklichkeit, des für Descartes „Andere(n) der Vernunft“ (Böhme/ Böhme 1985), gegenüber. Mit der Aussage, dass das Schöne objektiv sei, versucht Schiller, den Ausschluss des Anderen der Vernunft durch die Geist- und Gotteskomplex-Metaphysik bzw. Subjektphilosophie der abendländischen Tradition zu überwinden, insofern dem Schönen als Anderem der Vernunft der gleiche Gewissheits- und Realitätsgehalt wie dem Ich zuerkannt wird. Mit dieser Anerkennung des Anderen der Vernunft im Schönen wird ausgerechnet dem Wirklichkeit zuerkannt, was uns nach Kant als Wohlgefallen am Schönen das Gefühl vermittelt, „dass der Mensch in die Welt passe“ (*Kant's handschriftlicher Nachlaß, Bd. III: Logik*, Berlin 1924 (= *Kant's Schriften. Akademieausgabe*, 16), S.127, Refl. 1820a (etwa 1771-1772) – Zitat nach Zelle 1995, S.160). Damit ist dem Anderen der Vernunft zugleich seine Bedrohlichkeit für das Ich genommen, d.h. das Andere der Vernunft wird im beispielhaften Schönen für das zweifelnde und verängstigte Ich annehmbar. Mit der Geburt der ästhetischen Subjektivität im Spiel, das durch das Wohlgefallen am Schönen initiiert wird, wird ganz im Gegenteil dieses Ich nicht mehr dem Anderen der Vernunft entgegengesetzt, sondern mit ihm unauflöslich verknüpft. Subjektivität und Schönheit bedingen sich wechselseitig, insofern die Subjektivität in der spielerischen Auseinandersetzung mit dem Schönen entsteht, so wie die Schönheit das Subjekt braucht, um als solche wahrgenommen zu werden. Beide Pole der in Subjekt und Objekt zerfallenen Wirklichkeit werden in der spielerischen Wahrnehmung des Schönen eins (vgl. Schopenhauers Wendung vom ästhetischen Subjekt als „klare(m) Spiegel des Objekts“ (1997, §34, S.271). Indem dem Schönen nun genauso wie dem Subjekt Objektivität zuerkannt werden soll, stellt sich nicht mehr die Frage der Subjektphilosophie, wie diese äußere Wirklichkeit als das Andere der Vernunft beherrscht werden kann, sondern wie beide Seiten – Subjekt und Objekt – vermittelt und integriert werden können. Als Mittelbegriff entdeckt Schiller den der Selbstorganisation, die sowohl die Freiheit des Subjekts wie der Natur, die dem Subjekt aufgrund ihrer Selbstorganisiertheit als Schönheit erscheint, sicherstellt.

Schillers Problem liegt darin, dass er a priori, d.h. vor aller Erfahrung, zu entwickeln sucht, was sich nur in der Erfahrung ergibt, d.h. dass er die Schönheit a priori objektiv zu begründen sucht, wo sie sich doch nur in der Erfahrung als subjektives Erlebnis der Schönheit einstellt. Sein Fehler rührt aus einem Missverständnis der Transzendentalphilosophie, nämlich dass er mit den kantischen Mitteln der Transzendentalphilosophie Schönheit als etwas Objektives zu begründen sucht, wo diese ihrem Verfahren nach doch nur objektive Bedingungen der Möglichkeit der (subjektiven) Erfahrung zu ermitteln gestattet, die über die Objektivität ihrer Objekte nichts auszusagen erlaubt bzw. sich Aussagen über die Objekte als (unerkennbare) Ding(e) an sich verbietet. Schiller hat sich seine Schönheitsdefinition intuitiv erschlossen und dann den Fehler begangen, sie nachträglich mit dem kantischen Instrumentarium der Transzendentalphilosophie logisch absichern zu wollen: „Es war von vorneherein der Versuch einer Beweisführung mit den falschen Mitteln, denn er unternahm nichts Geringeres, als mit den Denkformen der kantischen Subjektivitätstheorie ein scheinbar objektives Prinzip des Geschmacks zu beweisen“ (Berghahn 2003, S. 167 u. vgl. auch ebd. S.165ff.). Zentral bleibt hier, dass Schiller sich in seiner Schönheitsdefinition seiner Intuition trotz der Überformung seines Denkens durch die kantische Transzendentalphilosophie versichert. Schiller erschließt sich die Wirklichkeit von Innen heraus, d.h. intuitiv innestehend⁷⁴, als Gefüge der Selbstorganisation. Seinem Ergebnis, dass die Natur von sich aus sich zur Selbstbestimmung durchzuringen sucht und damit Natur und Freiheit bzw. Geist keine Widersprüche, sondern eine Geist-Natur-Einheit darstellen, versucht er dann, die Dignität, Objektivität und Wahrheit zu verleihen, die Kants transzendentalen Einsichten eigen ist. Sich die Wirklichkeit aus der Mittelstellung des Menschen zwischen Himmel (Vater-Gottheit) und Erde (Mutter-Gottheit), d.h. inne stehend und aus sich bzw. seiner Natur heraus erschließend, versucht er sie nachträglich mit Hilfe der kantischen Transzendentalphilosophie, d.h. von oben, von der Warte Gottes bzw. aus einem Gotteskomplex heraus (siehe Abs. II.4), zu sichern. Was Schiller hier fehlt, ist ein gegenüber der Transzendentalphilosophie alternatives Wahrheits-Verständnis. Möglicherweise – auch wenn es letztlich müßig erscheint, darüber zu spekulieren – hätte ihm ein Wahrheitsverständnis der Hermeneutik, dem es wesentlich auf interne Stimmigkeit und Kohärenz der Wirklichkeitskonstruktion, die Zurückbindung des Menschen an die ihn bedingende Wirklichkeit und auf die Passung der Wirklichkeitskonstruktion auf die Wirklichkeit und nicht auf die Übereinstimmung mit

⁷⁴ Schiller schreibt in den *Kallias-Briefen*, dass die „Negation des *Vonaußenbestimmtheits* ganz notwendig auf die Vorstellung des *Voninnenbestimmtheits* (führt – A.d.V.)“ (2003a, Brief v. 23. Febr. 93, S.36f.).

der Wirklichkeit ankommt⁷⁵, geholfen, seine Intuition angemessen zu entfalten. Sein Begriff der Selbstorganisation – den Schiller, von Kant entlehnt, anders als Kant aber zur objektiven Grundlage seines Wirklichkeits-Verständnisses macht – hätte ihm ermöglicht, die Wirklichkeit im Verstehen aus ihrer Keimzelle, d.h. dem Ökosystem Erde bzw. der Geist-Natur-Einheit, heraus so zu erschließen, dass dieses Wirklichkeits-Verstehen in sich stimmig ist und den Menschen an seine Lebens-Grundlage, d.h. das Ökosystem, zurückbindet, indem es ihm seine Erfahrungen mit dieser Wirklichkeit aufschlüsselt.⁷⁶

Schiller löst sich in den *Ästhetischen Briefen* dann aus dieser, die *Kallias-Briefe* noch kennzeichnenden Verstrickung in die falsch verstandene Transzendental-Philosophie Kants, indem er sich den Grundgedanken der Transzendentalphilosophie im Sinne seiner Intention anverwandelt: Wo Kant von der Selbstgewissheit der Subjektivität, des *cogito ergo sum* des Descartes, ausging und die subjektiven Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis aus der Warte seines Gotteskomplexes (d.h. von der Warte der Transzendenz, also Gottes) heraus erschlossen hat, um die Selbst- und Wirklichkeitserkenntnis dadurch zu restringieren, stellt Schiller die Menschlichkeit des Menschen, d.h. seine Disposition zur Selbstzweckhaftigkeit, Versöhnt- und Selbstzufriedenheit im Spiel⁷⁷, als unzweifelhaf-

⁷⁵ Das Wahrheitsverständnis der Hermeneutik bezieht nach unserem hier zugrunde gelegten Verständnis seine Kriterien der Stimmigkeit und Kohärenz aus der Ästhetik, der Zurückbindung an die den Menschen bedingende Wirklichkeit aus ihrem Verstehens-Ansatz (vgl. Heideggers Begriff der im Verstehen sich erschließenden Erschlossenheit der Wirklichkeit) und der Passung auf die (anstelle der Übereinstimmung mit der) Wirklichkeit von der Falsifikationstheorie (Theorien können durch die Wirklichkeit nur falsifiziert, nicht aber verifiziert werden, weil im Falle der Verifikation nicht ausgeschlossen werden kann, dass die dies betreffenden Phänomene auch anders erklärbar sind. Vgl. dazu auch die Metapher des Konstruktivismus von der Wirklichkeit als Schloss, in das unser Wirklichkeitsverständnis als Schlüssel zwar passen kann, was aber nichts über die Beschaffenheiten des Schlosses selbst aussagt.). Kants Transzendentalphilosophie hingegen verdankt sich als Versuch der Schlichtung des Konflikts zwischen Rationalismus und Empirismus auch der Überwindung der Repräsentationstheorie der Wahrheit, d.h. hat ihr Wahrheitskriterium auch in der Passung auf und nicht in der Übereinstimmung mit der Wirklichkeit. Als Analyse der Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung vermeidet sie allerdings, überhaupt Aussagen über die Wirklichkeit an sich zu machen und versäumt es damit im Gegensatz zum hermeneutischen Verstehens-Ansatz, den Menschen an diese Wirklichkeit zurückzubinden.

⁷⁶ Diese Arbeit wird den Versuch unternehmen, ausgehend von diesem von Schiller eröffneten Ansatzpunkt bei der Selbstorganisation und seinem später zu erörternden Spiel-Verständnis ein ganzheitliches Selbst- und Wirklichkeitsverständnis zu entwickeln und damit das von Schiller initiierte Projekt zur Überwindung des Dualismus zu vollenden.

⁷⁷ Schiller schreibt (1995, 26. Brief, S.110): „Da nun aber bei dem Genuss der Schönheit oder der ästhetischen Einheit eine wirkliche Vereinigung und Auswechslung der Materie mit der

ten und objektiv- gegebenen Ausgangspunkt ins Zentrum, um von ihm aus die Bedingungen eben dieser „Möglichkeit der erhabensten Menschheit“ (1995, 26. Brief, S.110) zu erfassen und den Menschen ästhetisch zu ihr zu erziehen. Schillers Ansatz könnte man gegenüber der Transzendentalphilosophie Kants als anthropologisch-transzendentalphilosophischen Ansatz kennzeichnen.⁷⁸ Das Schöne wird ihm so – genauso wie die Annahme eines Spieltriebes (vgl. ebd., 15. Brief, S.59f.) – zur „notwendige(n) Bedingung der Menschheit“, insofern sie ihm seine „sinnlich- vernünftige Natur“ zu versöhnen erlaubt (ebd., 10. Brief, S.41), d.h. das Schöne wird ihm zur objektiven Bedingung der Möglichkeit der (glückender) Menschlichkeit des Menschen, was wiederum heißt, dass das Schöne zwar im Sinne Schillers anthropologisch-transzendental gerechtfertigt, aber deshalb nicht in seiner Objektivität oder als Objektivität erwiesen ist. Nichtsdestotrotz bekommt das Schöne dadurch die zentrale Stellung in Schillers Philosophie, die er ihm in den Kallias-Briefen intuitiv schon zugewiesen hatte, nämlich Mensch und Wirklichkeit – die in der kantischen Philosophie noch in einen hoffnungslosen Dualismus zerfallen – als Vermittlungsstelle bzw. Indifferenzpunkt⁷⁹ zu dienen, an dem die Wirklichkeit in der Wahrnehmung des Menschen wie der Mensch in der Wahrnehmung der Wirklichkeit zu sich selbst findet (zu Schillers Begriff der Schönheit siehe unten). Schillers anthropologisch- transzendentalphilosophischer Ansatz macht anders als Kants Transzendentalphilosophie den Menschen als Geist-Natur-Einheit anstelle des Geistes Gottes zum Mittelpunkt seiner Philoso-

Form und des Leidens mit der Tätigkeit vor sich geht, so ist eben dadurch die Vereinbarkeit beider Naturen, (...) mithin die Möglichkeit der erhabensten Menschheit bewiesen.“

⁷⁸ Schillers Philosophie als anthropologisch-transzendentalphilosophischen Ansatz zu bezeichnen, passt auch insofern, als Schiller analog zu Kant auch von einer Transzendenz des Menschen ausgeht, allerdings nicht von der Transzendenz Gottes, sondern von der Selbstzweckhaftigkeit, Versöhnt- und Zufriedenheit des Menschen, wie sie sich im Spielbewusstsein des Spiels als eine neue, gegenüber dem vorherigen Selbst- und Wirklichkeitsverstehen transzendente Stufe dieses Verstehens erschließt. Diese „Transzendenz“ müsste dann allerdings als eine der Geist-Natur-Einheit immanente Transzendenz und nicht als Transzendenz Gottes, die der Immanenz der Natur gegenübersteht, verstanden werden.

⁷⁹ Feger schreibt dazu: „Das freie Spiel der Erkenntnisvermögen ist bei ihm, wie Dieter Henrich bemerkt, „nicht mehr Spiel des Subjekts mit sich selbst anlässlich der Anschauung eines Gegenstandes, in ihm spielt sich das Subjekt vielmehr ganz in den Gegenstand ein. Schillers Intention ist eine objektive“ (Henrich: *Der Begriff der Schönheit in Schillers Ästhetik*, *ZfphF* 11 (1957), S. 537). Subjektive Tätigkeit und objektiver Anlass verbinden sich im freien Spiel zu einer ununterscheidbaren Einheit, der gleichwohl in der äußeren Realität der schöne Gegenstand korrespondiert“ (1995, S.41). Vgl. auch Schopenhauer, bei dem sich das Subjekt in der ästhetischen Kontemplation zum „klaren Spiegel des Objekts“ (1997, §34, S.271) wandelt, „so dass (...) man (...) nicht mehr den Anschauenden von der Anschauung trennen kann, beide eines geworden sind, indem das ganze Bewusstsein von einem einzigen anschaulichen Bilde gänzlich gefüllt (...) ist“ (1997, §34, S.272).

phie, die damit zur Anthropologie bzw. zur Entfaltung des Menschen in seinem Selbst- und Wirklichkeitsverständnis wird.⁸⁰

Schillers zentrale Bedeutung und Wirkung liegt in jedem Fall darin, über seinen Versuch der Selbstexplikation seines eigenen Wesens eine „vollständige anthropologische Schätzung“ (Schiller ebd., 4. Brief, S.12) vorzunehmen und damit – so auch in den Augen Riedels – die Wende von der Transzendentalphilosophie zur Anthropologie einzuleiten. Schiller ist für Riedel vor allem deshalb ein „Exponent(en) der zeitgenössischen Anthropologie“ (2006, S.148), insofern er in den *Ästhetischen Briefen* – wie im Eingangs-Zitat ersichtlich – die Gespaltenheit des Menschen als Geist- und Naturwesen im Schönen zu versöhnen wie im Erhabenen – was wir allerdings anders interpretieren und worauf noch zurückzukommen sein wird (siehe Abs. III.4) – gegeneinander auszuspielen sucht (vgl. ebd., S.160). Wie schon in Schillers berühmtestem Diktum („der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt“ – 1995, 15. Brief, S.63) ersichtlich, geht es ihm um die *volle* Bedeutung des Wortes Mensch und dessen *Ganzheit*. Schillers 1793 in den *Kallias-Briefen* entwickelte Schönheitsdefinition, die den Dualismus von Natur und Freiheit bzw. Geist versöhnt, indem sie die Selbstbestimmung des Geistes in der Selbstorganisation der Natur angelegt sieht, stellt die Grundlage dar, auf der sich seine weitere Ästhetik und Anthropologie vor allem der 1795 erschienen *Ästhetischen Briefe* entfaltet. Indem Schiller seiner Intuition selbst gegen Kant als seinem Lehrer im Geiste treu bleibt, erwirbt er sich nach Ansicht von Hegel „das große Verdienst (...), die kantische Subjektivität und Abstraktheit des Denkens durchbrochen und (...) über sie hinaus die Einheit und Versöhnung“ gedacht zu haben.⁸¹ Auch Schelling – wie Hegel wesentlich von Schiller inspiriert – würdigt ihn.⁸²

⁸⁰ Feger schreibt dazu: „Man kann Schillers ästhetisch geleitete Kantkritik als eine dekonstruktivistische Form kritischer Reflexion verstehen, mit dem Ziel, die kantischen Kritiken auf ihren nur vorausgesetzten, nicht aber reflektierten Grund zurückzuführen. Die *ästhetische* Stimmung legitimiert sich deshalb als kritische Basis, weil sie „keine einzelne Funktion der Menschheit ausschließend in Schutz nimmt“ und so „einer jeden ohne Unterschied günstig (ist), und sie begünstigt ja nur deswegen keine einzelne vorzugsweise, weil sie der Grund der Möglichkeit von allen ist“ (Schiller *Ästhetische Briefe*). Mit dieser Rückbindung der kritischen Erkenntnis an ihre natürliche Basis verfolgt Schiller jedoch nicht das Ziel, die Ergebnisse kritischen Philosophierens zu destruieren, sondern deren anthropologische Verankerung auszuweisen. Bereits in *Anmut und Würde* heißt es dazu: „Die menschliche Natur ist ein *verbundeneres* Ganze in der Wirklichkeit, als es dem Philosophen, der durch Trennen was vermag, erlaubt ist, sie erscheinen zu lassen.““ (1995, S.36)

⁸¹ Hegel: *Vorlesungen über die Ästhetik I*, Frankfurt/M. 1970, S.89 (Zitat nach Matuschek 2009, S.230, vgl. auch S.228ff.).

⁸² Schelling: *Philosophie der Kunst (1802/03)* – in: Schelling: *Ausgewählte Schriften*, Bd. 2, Frank (Hrsg.), Frankfurt/M. 1985, S.451 (Zitat nach Matuschek 2009, S.230, vgl. auch

Der Selbstzweck des Schönen im Natur- und Kunstgebilde spiegelt die – eingangs von uns hervorgehobene und von Schiller als Zentrum der kantischen Philosophie empfundene – ethische Idee der Selbstbestimmung wieder, die nun ihrerseits eine neue Nuance erhält: „Wie alles Organische sich als „Analogon des Sittlichen“ erwiesen hat, so muss sich auch das Sittliche insofern als „Analogon des Organischen“ erweisen, als es zu seiner Verwirklichung keines äußeren Zwangs bedarf, sondern aus den Gesetzen der menschlichen Natur selbst unabhängig erwächst“ (Cassirer 1991, S.286f.). Die ästhetische Stimmung stellt das „Mittlere“ zwischen dem vernünftigen Imperativ der Freiheit und dem sinnlichen Zwang der Triebe dar: Was vom Standpunkt des sinnlichen Menschen gesehen Zwang der Vernunft ist, das ist für den ästhetischen Menschen die Erfüllung dessen, was es als seine eigenste Aufgabe und somit als seine eigenste Natur begreift (vgl. ebd., S.287). Die Einheit von Natur und Freiheit – so zumindest Schillers Intention nach in den im nächsten Abschnitt zu behandelnden *Ästhetischen Briefen* – soll im ästhetischen Menschen verwirklicht werden.⁸³

III.2 Schillers Spiel-Philosophie der *Ästhetischen Briefe*

Die Einheit von Natur und Freiheit im Menschen ist aber nicht problemlos gegeben, sondern bleibt ein Ideal, in Schillers Worten: „eine Aufgabe der Vernunft, die der Mensch nur in der Vollendung seines Daseins ganz zu lösen im stand ist“ (1995, 14. Brief, S.56). Die Briefe *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* setzen demgegenüber mit einer Analyse der Zerrissenheit des modernen Menschen ein, die sich an seiner Entfremdung von Natur im Kontrast zu einer idealisierten Antike, an der Frage, warum die Aufklärung nicht zu einer Humanisierung der Gesellschaft geführt hat und an den verabscheuten Folgen der französischen Revolution entzündet (vgl. Schiller 1995, 6. Brief, S.17ff. u. Hofmann

S.228ff.). Im Gegensatz zu Hegel wird Schelling Schillers Ansätze einer Spiel-Philosophie in dem Sinne weiterdenken, wie sie im Folgenden verstanden wird. So ist es Schelling, der im Anschluss an Schiller und in Entgegensetzung zur hegelschen Philosophie die Tradition der Vernunftkritik und Rehabilitation des Anderen der Vernunft mit seinen Schriften einläutet, die von Schiller ausgehend über Schelling zu Schopenhauer, Kierkegaard, dem frühen Nietzsche bis zu Heidegger und Adorno – um nur ihre zentralen Vertreter zu nennen – verläuft.

⁸³ Cassirer – der in *Freiheit und Form: Studien zur deutschen Geistesgeschichte* den „Gegensatz von „Freiheitsprinzip“ und „Formprinzip““ als verbindenden „Leitgedanken“ einer Problemgeschichte von Luther bis Hegel rekonstruiert (1991, S.XII) – sieht in Schillers *Ästhetischen Briefen* den Schlüsseltext der deutschen Geistesgeschichte: Ihmzufolge hat allein Schiller den „Grundgegensatz von „Freiheit“ und „Form“ (...) zur Lösung gebracht“, in der „das Ganze der deutschen *Geistesbildung* ihr relatives Maximum erreicht“ (1991, S.302).

2003, S.99). Der Erschlaffung der aufgeklärten Oberschichten (Barbaren), die sich in ihren unterentwickelten, natürlichen Trieben des Gefühls der Sympathie und Solidarität zeigt, steht die Verwilderung der Unterschichten (Wilde) gegenüber (vgl. Hofmann 2003, S.99,102). Die Zerrissenheit des Subjekts der Moderne, das die „innere Natur als Abgrund amorpher Triebe, die äußere Natur als Chaos und die Geschichte als Schädelstätte“ (Zelle 1995, S.155) – wie in der Zeitdiagnose der *Briefe* gespiegelt – erlebt, verstärkt sich bei Schiller noch durch den Dualismus der Philosophie Kants, an den er anknüpft und den er zu überwinden trachtet, und die Hin- und Her-Gerissenheit zwischen dem Idealismus seines Wesens und seinem Künstlertum:

„Die Kultur selbst war es, welche der neuern Menschheit diese Wunde schlug. Sobald auf der einen Seite die erweiterte Erfahrung und das bestimmtere Denken eine schärfere Scheidung der Wissenschaften, auf der andern das verwickeltere Uhrwerk der Staaten eine strengere Absonderung der Stände und Geschäfte notwendig machte, so zerriss auch der innere Bund der menschlichen Natur, und ein verderblicher Streit entzweite ihre harmonischen Kräfte. (...) Jene Polypennatur der griechischen Staaten, wo jedes Individuum eines unabhängigen Lebens genoß und, wenn es not tat, zum Ganzen werden konnte, machte jetzt einem kunstreichen Uhrwerke Platz, wo aus der Zusammenstückelung unendlich vieler, aber lebloser Teile ein mechanisches Leben im Ganzen sich bildet. (...) Ewig nur an ein einzelnes kleines Bruchstück des Ganzen gefesselt, bildet sich der Mensch selbst nur als Bruchstück aus; ewig nur das eintönige Geräusch des Rades, das er umtreibt, im Ohre, entwickelt er nie die Harmonie seines Wesens, und anstatt die Menschheit in seiner Natur auszuprägen, wird er bloß zu einem Abdruck seines Geschäfts, seiner Wissenschaft. Aber selbst der karge fragmentarische Anteil, der die einzelnen Glieder noch an das Ganze knüpft, hängt nicht von Formen ab, die sie sich selbsttätig geben (...), sondern wird ihnen mit skrupulöser Strenge durch ein Formular vorgeschrieben, in welchem man ihre freie Einsicht gebunden hält.“ (1995, 6. Brief, S.19ff.)⁸⁴

Diese Spannung der Gegensätze führt bei Schiller zur Zeugung eines Dritten, zur Geburt einer Spiel-Philosophie, mit der er über Kant hinaus „Einheit und Versöhnung“ (Hegel 1970, S.89 – Zitat nach Matuschek 2009, S.230) denkt, der eingangs zitierten, selbstgestellten „Aufgabe der Vernunft“ gerecht zu werden und das „organische Leben“ (1995, 6. Brief, S.16) zu verwirklichen sucht. Schiller war der erste, der im Sinne einer Korrektur der Grundstellung der kantischen Philosophie das Spiel zum Zentrum seiner Philosophie erhoben hat, um aus ihm heraus den Dualismus der Philosophie Kants zu überwinden. Während Kants Ästhe-

⁸⁴ Schillers Entfremdungskritik, die er in diesen berühmten, prägnanten Zeilen zusammengefasst hat, macht ihn – wie Berghahn schreibt – zum „Propheten des jungen Marx“ (1986, S.133) und wirkt – vermittelt u.a. über Marcuses *Triebstruktur und Gesellschaft* (1965) – bis heute.

tik und Kants freies Spiel der Vermögen nicht ins Gefüge seiner sich von oben aus dem Geist Gottes begründenden Transzendental-Philosophie passten (vgl. Abs. II.2), versucht Schiller sein ganzes Selbst- und Wirklichkeitsverstehen aus der zwischen Himmel (Vater-Gottheit) und Erde (Mutter-Gottheit) angesiedelten Mitte der Geist-Natur-Einheit und dem Spiel heraus zu begründen.⁸⁵

Das freie Spiel der Vermögen von Einbildungskraft und Verstand Kants übersetzt sich Schiller als einen Dualismus von Stofftrieb und Formtrieb, die im „Spieltrieb“ - im 11.-13. Brief (1995, S.42ff.) anthropologisch-transzendentalphilosophisch letztlich aus der Menschlichkeit des Menschen hergeleitet - „beide verbunden wirken“ (1995, 14. Brief, S.57):

„Der sinnliche Trieb (Stofftrieb – A.d.V.) will, dass Veränderung sei, dass die Zeit einen Inhalt habe; der Formtrieb will, dass die Zeit aufgehoben, dass keine Veränderung sei. Derjenige Trieb also, in welchem beide verbunden wirken (...), der Spieltrieb, also würde dahin gerichtet sein, die Zeit in der Zeit aufzuheben, Werden mit absolutem Sein, Veränderung mit Identität zu

⁸⁵ Zwar bemüht sich Schiller auch in den *Briefen* immer wieder, seine Ergebnisse transzendentalphilosophisch zu rechtfertigen bzw. – wie bspw. im Fall von Stoff- und Formtrieb im 11.-13. Brief (1995, S.42ff.) – transzendentalphilosophisch herzuleiten. Nichtsdestotrotz argumentiert er auch dort, wo er eine transzendentalphilosophische Sicherung seiner Einsichten vornimmt, anthropologisch, d.h. er geht – wo Kant gemäß seiner Transzendental-Philosophie die Bedingungen der Möglichkeit menschlicher Erkenntnis aus der Warte Gottes zu erschließen sucht – von den Bedingungen der Möglichkeit der Menschlichkeit des Menschen und d.h. vom Menschen aus: „Die Vernunft stellt aus transscendentalen Gründen die Forderung auf: es soll eine Gemeinschaft zwischen Formtrieb und Stofftrieb, das heißt, ein Spieltrieb sein, weil nur die Einheit der Realität mit der Form, der Zufälligkeit mit der Notwendigkeit, des Leidens mit der Freiheit den Begriff der Menschheit vollendet. Sie muss diese Forderung aufstellen, weil sie Vernunft ist – weil sie ihrem Wesen nach auf Vollendung und auf Wegräumung aller Schranken dringt, jede ausschließliche Tätigkeit des einen oder des andern Triebes aber die menschliche Natur unvollendet lässt und eine Schranke in derselben begründet.“ (1995, 15.Brief, S.59f.) Frank spricht Schiller einen echten „Fortschritt“ gegenüber Kant ab, wenn er schreibt: „Schiller bleibt Kantianer“ (1989, S.117). Seiner Interpretation nach gelingt es Schiller nicht, den von Kant übernommenen Dualismus, „welcher zwei aufeinander völlig irreduzible Quellen unserer Erkenntnis annimmt“ (ebd., S.113), zu überbrücken. Was Frank meiner Ansicht nach übersieht, ist deren Vermittlung und Vereinigung im Spieltrieb, aus dem heraus Schiller seine Philosophie begründet. Schiller gibt zwar damit die transzendentalphilosophische Sicherung seiner Einsichten im Sinne Kants auf, d.h. er scheitert aus der wohl auch von Frank zugrundegelegten Perspektive des Kantianismus, rechtfertigt seinen Standpunkt aber im Sinne seines anthropologisch-transzendentalphilosophischen Ansatzes (siehe Abs. III.1). So eröffnet sein anthropologischer Neuansatz die Möglichkeit, den Dualismus von Stoff und Form, von Sinnlichkeit und Vernunft, usw. im Spiel zu überwinden. Kant dagegen, wiewohl auch er das freie Spiel der Vermögen kennt, verdrängt den Neuansatz seiner Ästhetik - wie wir in Abs. II.2 sahen - zugunsten seiner theoretischen und praktischen Transzendental-Philosophie.

vereinbaren. Der sinnliche Trieb will bestimmt werden, er will sein Objekt empfangen; der Formtrieb will selbst bestimmen, er will sein Objekt hervorbringen; der Spieltrieb wird also bestrebt sein, so zu empfangen, wie er selbst hervorgebracht hätte, und so hervorzubringen, wie der Sinn zu empfangen trachtet.“ (ebd., 14. Brief, S.57)

Schillers Anverwandlung des kantischen freien Spiels der Vermögen und das kantische, freie Spiel der Vermögen in unserer Interpretation mit Cassirer unterscheiden sich neben den möglicherweise (hier nicht zu klärenden) unterschiedlichen Begriffs-Feldern von Einbildungskraft bzw. Stofftrieb und Verstand bzw. Formtrieb wesentlich vor allem darin, dass Schiller einen dritten, eigenen „Spieltrieb“ einführt, wo Kant nur das Spiel der Zwei kennt. Auch wenn der „Spieltrieb“ die „Gemeinschaft zwischen Formtrieb und Stofftrieb“ (ebd., 15. Brief, S.59) darstellt, d.h. letztlich auch nur ein Oberbegriff für das Spiel der Zwei ist, so verdeckt Schiller mit ihm, was wir mit Cassirer in Kants Spielbegriff zu entdecken meinten, nämlich wie Einbildungskraft und Verstand zusammenwirken. Schiller führt den Begriff des Spieltrieb als eine Stellvertretung für die demgegenüber in seinen Augen nicht zu klärende Schwierigkeit ein, sich das Mit- und Ineinander von Stoff- und Formtrieb bei der Synthese der Schönheit aufzuschlüsseln, „denn dazu würde erfordert, dass man jene Vereinigung (von Stoff- und Formtrieb – A.d.V.) selbst begriffe, die uns, wie überhaupt alle Wechselwirkung zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen, unerforschlich bleibt“ (ebd., 14. Brief, S.59). Zum Problem wird diese mangelnde Aufschlüsselung der Art und Weise des Zusammenwirkens der Triebe, insofern damit unklar bleibt, ob auch Schiller dem Stofftrieb wie Kant in unserer Interpretation der Einbildungskraft die Rolle der primären Wirkkraft zugesteht. Sie bewirkt – wie wir im Abschnitt II.1 herausgearbeitet hatten - *von sich aus* schon eine Zusammensetzung der Mannigfaltigkeit nach Maßgabe der Zweckmäßigkeit des Verstandes, die der Verstand dann nur noch ihrer äußeren Gestalt nach zu begreifen braucht. Die Vorrangstellung der Einbildungskraft aber garantiert unserer Interpretation nach die Gewaltlosigkeit der im freien Spiel der Vermögen sich vollziehenden, „gewaltlosen Synthesis“ (Adorno-Zitat nach Wellmer 1985, S.12), nämlich dass die Synthesis des Schönen aus einer Einfühlung in den Gegenstand und eine von Innen sich ergebende Explikation des Gegenstandes durch die von sich aus wirkende Einbildungskraft im Sinne der reflektierenden Urteilskraft sich ergibt und nicht vorgefertigte Formen dem Gegenstand im Sinne der bestimmenden Urteilskraft aufgezwungen werden. Zwar muss dahingestellt bleiben, wie sich Schiller das Zusammenwirken von Stoff- und Formtrieb konkret denkt. Nichtsdestotrotz zeugen die zentralen Passagen seiner *Briefe* zum Spiel davon, dass das von ihm angedachte Zusammenwirken einer gewaltlosen Synthesis entspricht, d.h., dass

das autopoietische Wirken des Stofftriebes (wie das des Formtriebes) im Spieltrieb sichergestellt ist⁸⁶:

„Wir sind nunmehr zu dem Begriff einer solchen Wechselwirkung zwischen beiden Trieben (Stoff- und Formtrieb – A.d.V.) geführt worden, wo die Wirksamkeit des einen die Wirksamkeit des andern zugleich begründet und begrenzt⁸⁷, und wo jeder einzelne *für sich* gerade dadurch zu *seiner* höchsten Verkündigung gelangt, dass der andere tätig ist“ (ebd., 14.Brief, S.55 – Fußnote und Kursivsetzung durch Verfasser).

Ihr gewaltloses Zusammenwirken schließlich führt Schiller zu seinem berühmten, klassischen Gestalt-Begriff, zu deren Synthese die beiden „Momente“ des Stoffes und der Form in vollständigem „Gleichgewicht“ stehen müssen und in der – wie Cassirer schreibt (1991, S.300) - ihr „Unterschied“ „zugleich erhalten und auflöst“ ist. Ihn teilt Schiller mit Goethe⁸⁸:

„Ein Marmorblock, obgleich er leblos ist und bleibt, kann darum nichtsdestoweniger lebende Gestalt durch den Architekten und Bildhauer werden; ein Mensch, wiewohl er lebt und Gestalt hat, ist darum noch lange keine lebende Gestalt. Dazu gehört, dass seine Gestalt Leben und sein Leben Gestalt sei. Solange wir über seine Gestalt bloß denken, ist sie leblos, bloße Abstraktion; solange wir sein Leben bloß fühlen, ist es gestaltlos, bloße Impression. Nur indem seine Form in unserer Empfindung lebt und sein Leben in unserm Verstande *sich* formt, ist er lebende Gestalt, und dies wird überall der Fall sein, wo wir ihn als schön beurteilen.“ (1995, 15. Brief, S.59 – Kursivsetzung durch Verfasser)

So wie in unserer Interpretation des kantischen freien Spiels der Vermögen die Einbildungskraft als primäre Wirkkraft *von sich aus* die Zusammensetzung der Mannigfaltigkeit nach Maßgabe und in den Grenzen des Verstandes vollzieht, so „formt“ „*sich*“ – und man könnte ergänzen – von sich aus das „Leben“ im Spiel

⁸⁶ Die Autopoiesis der Selbstorganisation ergibt sich erst aus dem autopoietischen Zusammenwirken des autopoietischen Wirkens von Stoff- und Formtrieb im Spieltrieb.

⁸⁷ „Beide Triebe haben also Einschränkung und, insofern sie als Energien gedacht werden, Abspannung nötig; jener (Stofftrieb – A.d.V.), dass er sich nicht ins Gebiet der Gesetzgebung, dieser (Formtrieb – A.d.V.), dass er sich nicht ins Gebiet der Empfindung eindringe.“ (1995, 13.Brief, S.55)

⁸⁸ Cassirer schreibt dazu: „Was Goethe durch die Tat geleistet hatte: die Vereinigung des „plastischen“ und des „dynamischen“ Formbegriffs, das stellt sich hier (bei Schiller – A.d.V.) in der reinen Theorie dar. Schillers Definition des Schönen enthält in der Tat die Bestimmungen, die sich aus der Grundansicht Winckelmanns und aus der Grundansicht Herders ergeben, als integrierenden Bestand in sich; aber jeder der beiden Faktoren hat durch die Rücksicht auf den anderen einen eigentümlich neuen Inhalt gewonnen.“ (1991, S.300).

Schillers zur lebenden Gestalt.⁸⁹ Der Mensch als lebende Gestalt hat in sich den „Begriff der Menschheit vollendet“ (ebd., 15. Brief, S.59f.), d.h. seine Menschlichkeit verwirklicht. Für ihn gilt, was Schiller als transzendente Bedingung der Möglichkeit der Menschlichkeit des Menschen aufgestellt hat, nämlich dass er – wie oben zitiert – „Werden mit absolutem Sein, Veränderung mit Identität“ (ebd., 14. Brief, S.57) vereinbart: Indem sich das Leben allaugenblicklich im Menschen formt und die Formen in seiner Empfindung leben, ist der Mensch einerseits im Werden, insofern er die Lebens-Energie anverwandelt, und andererseits absolutes Sein, insofern er dieser Lebens-Energie allaugenblicklich eine Form gibt.⁹⁰ Im Spiel sind dabei das Besondere (als Gegenstand der ästhetischen Anschauung) und das Ganze aufeinander bezogen und erhellen sich wechselseitig, was gelingt, insofern das Besondere im Spiel als Variation der Ganzheit erschlossen wird (vgl. Abs. II.1), d.h. das Besondere auf das Ganze und das Ganze auf das Besondere – wie Schiller schreibt (ebd., 19. Brief, S.76) – transparent werden: „Wir gelangen also freilich nur durch den Teil zum Ganzen, nur durch die Grenze zum Unbegrenzten; aber wir gelangen auch nur durch das Ganze zum Teil, nur durch das Unbegrenzte zur Grenze.“ Analog zur kantischen Ästhetik – wo die ästhetische

⁸⁹ Riecke-Niklewski (1986) entdeckt in Schiller *Briefen* eine Gebiets-, Reichs-, Kriegs- und Kampfmetaphorik, die weniger auf eine Versöhnung von Stoff und Form als auf eine gewalttätige Überwältigung und Unterdrückung des Stoffes durch die Form schließen ließen. Indem sie die Rhetorik der Briefe gegen die philosophischen Intentionen Schillers mobilisiert, macht sie eine grundlegende Ambivalenz des Schönen bei Schiller sichtbar (vgl. Zelle 1995, S.167). Zudem lassen sich als Beleg ihrer These durchaus Sätze in Schillers Briefen wie im 22. Brief (1995, S.91) finden, die kaum anders als im Sinne einer gewaltsamen Subsumption des Stoffes unter die Form zu lesen sind: „Der Inhalt, wie erhaben und weitemfassend er auch sei, wirkt also jederzeit einschränkend auf den Geist, und nur von der Form ist wahre ästhetische Freiheit zu erwarten. Darin also besteht das eigentliche Kunstgeheimnis des Meisters, dass er den Stoff durch die Form vertilgt (...)“. Mir ist demgegenüber wichtig herauszustellen, dass sich die zentralen Passagen der Briefe zum Zusammenwirken von Stoff- und Formtrieb – wie zuletzt gesehen – klar von einer solchen gewaltsamen Subsumption abgrenzen und eindeutig von einer gewaltlosen Synthesis sprechen. Schillers Metaphern der Gewalt erklären sich meiner Ansicht nach wesentlich dadurch, dass ihm als Anthropologe und Arzt die Gefährdetheit und Angefochtenheit des Menschen in spezieller Weise vor Augen standen, zumal die Briefe selbst ja eine Reaktion auf eine zeitbedingte Krisensituation darstellen. Vor diesem Hintergrund mag ihm an verschiedenen Stellen von untergeordneter Bedeutung manchmal die Angst die Worte diktiert haben, die immer zu Restriktionen der Leiblichkeit und zur autoritären, statt der von Schiller intendierten ästhetischen Erziehung führt. Wie wir sehen werden, ist es aber eben auch Schiller, der die Angst und ihre Überwindung eigens thematisiert (siehe Abs. III.4).

⁹⁰ Dieses Vermögen des Spieltriebes (bzw. das freie Spiel der Vermögen) ist es, was Nietzsche – der Schiller gelesen hatte – im Begriff der „plastischen Kraft“ wertschätzt, „jene Kraft, aus sich eigenartig zu wachsen, Vergangenes und Fremdes umzubilden und einzuverleiben, Wunden auszuheilen, Verlorenes zu ersetzen, zerbrochene Formen aus sich nachzuformen“ (2003b, S.251). Vgl. Hölzel 2008a, S.39f., 122.

Subjektivität allererst als das „Bewusstsein der Zweckmäßigkeit im Spiele der Erkenntniskräfte“ (Kant 1990, §12, S.61) entsteht – wird Schillers Mensch in seiner Menschlichkeit erst im Spiel angesichts des Schönen geboren, insofern wir erst im Spiel erleben, dass unsere beiden Grundtriebe, d.h. Stoff- und Formtrieb, zur Einheit unseres Mensch-Seins zusammenstimmen können und nicht in die Zweierheit unvereinbarer Wesens-Anteile zerfallen:

„Die Schönheit ist also zwar Gegenstand für uns, weil die Reflexion die Bedingung ist, unter der wir eine Empfindung von ihr haben; zugleich aber ist sie ein Zustand unseres Subjekts, weil das Gefühl die Bedingung ist, unter der wir eine Vorstellung von ihr haben. Sie ist also zwar Form, weil wir sie betrachten; zugleich aber ist sie Leben, weil wir sie fühlen. Mit einem Wort: sie ist zugleich unser Zustand und unsre Tat. Und weil sie dieses beides zugleich ist, so dient sie uns also zu einem siegenden Beweis, dass das Leiden die Tätigkeit, dass die Materie die Form, dass die Beschränkung die Unendlichkeit keineswegs ausschließe – dass mithin durch die notwendige physische Abhängigkeit des Menschen seine moralische Freiheit keineswegs aufgehoben werde. Sie beweist dieses, und, ich muss hinzusetzen, sie allein kann es uns beweisen.“ (1995, 25. Brief, S.109)

Die im Spiel geborene, ästhetische Subjektivität mischt sich dabei – so Schiller – „in kein Geschäft weder des Denkens (theoretische Vernunft – A.d.V.) noch des Entschließens (praktische Vernunft – A.d.V.)“, sondern erteilt „zu beiden bloß das Vermögen“, während sie „über den wirklichen Gebrauch dieses Vermögens durchaus nichts bestimme“ (ebd., 23. Brief, S.93). Der Mensch erschließt sich im Spiel in seiner Menschlichkeit, insofern er sich seiner Vermögen, die Wirklichkeit verstehen und mit ihr in Interaktion treten zu können, versichert. Das hiermit sichergestellte Vermögen zur Selbstbestimmung im theoretischen und praktischen Handeln wird anwendbar aber einzig auf Grundlage der Freiheit vom Zwang der Natur- und Sittengesetze. Schiller schreibt: „Sowohl der materielle Zwang der Naturgesetze als der geistige Zwang der Sittengesetze verlor sich in ihrem höhern Begriff von Notwendigkeit, der beide Welten zugleich umfasste, und aus der Einheit jener beiden Notwendigkeiten ging ihnen (den Griechen als den vorbildhaften Menschen – A.d.V.) erst die wahre Freiheit hervor“ (ebd., 15. Brief, S.64). Im Zuge der Selbstbewusst-Werdung des Menschen hatte sich die ursprüngliche Geist-Natur-Einheit in den Geist-Natur-Dualismus aufgespalten, was ihn in den Zwiespalt der gegeneinander wirkenden Zwänge der Naturgesetze (Getriebenheit durch Sinnlichkeit) und der Sittengesetze (Diktat des kategorischen Imperativs) gestellt hatte. Im Spiel finden die Gegensätze von Geist und Natur nun wieder zur Synthese dieser Geist-Natur-Einheit, die sich im Spielbewusstsein des Mensch als Selbstgenügsamkeit und Selbstzweckhaftigkeit spiegelt, die wiederum die Voraussetzung für seine Freiheit von den Zwängen und zur Selbstbestimmung dar-

stellt. Die Selbstorganisation dieser Geist-Natur-Einheit verbürgt die „wahre Freiheit“, die Freiheit von und zu, insofern „frei sein und aus sich selbst, von innen heraus bestimmt sein“ – wie Schiller in den Kallias-Briefen definiert hatte (siehe Abs. III.1) – „eins“ ist (2003a, Brief v. 23.2.93, S.35). Die freie Selbstbestimmung als „Analogon (der Geist-Natur-Einheit – A.d.V.) des Organischen“ (Cassirer 1991, S.286f.) wird erst möglich, wo die Freiheit von den Zwängen der Natur- und Sittengesetze erreicht ist, d.h. die Getriebenheit und Fremdbestimmung durch Sinnlichkeit und Sittengesetz aufgehoben ist, und die Freiheit zu als Spiel-Vermögen zur Wirklichkeits-Bewältigung integriert ist, d.h. im „ästhetischen Stande“ als dem „erste(n) liberale(n) Verhältnis des Menschen zu dem Weltall“ (1995, 25. Brief, S.105).

Zentraler als diese Geburt der ästhetischen Subjektivität im Spiel, die wie gesagt bei Kant zumindest dieselbe Quelle hat, ist Schillers Ansatz, das Spiel auch dementsprechend zum Zentrum seiner gesamten Philosophie – und nicht nur, wie bei Kant, zum Zentrum der Ästhetik, die im Gesamtzusammenhang seiner Philosophie dann auch noch verdrängt wird – zu machen.⁹¹ Schillers Philosophie ist daher nicht nur als Anthropologie zu interpretieren, sondern seine Spielphilosophie wird von Schiller auch – wenn auch nur im Rahmen von Skizzen – zur Grundlage sowohl einer Gesellschaftsutopie in den *Ästhetischen Briefen* als auch einer Metaphysik und Kosmologie des Spiels⁹² gemacht, die er in der *Theosophie des Julius* entwirft.

⁹¹ Vgl. Schiller (1995, 23. Brief, S.95): „(...) der ästhetisch gestimmte Mensch wird allgemein gültig urteilen und allgemein gültig handeln, sobald er es wollen wird.“ Die theoretische wie praktische Vernunft wird bei Schiller aus dem ästhetischen Stande abgeleitet und nicht – wie bei Kant – ihm nebengeordnet, was dann aus Gründen der Unvereinbarkeit zu seiner Verdrängung führt. Vor diesem Hintergrund lassen sich auch die folgenden Sätze Schillers als Zurückweisung der kantischen Philosophie und als Spitze gegen sie lesen (ebd., 25. Brief, S.109f.): „Denn da beim Genuß der Wahrheit oder der logischen Einheit die Empfindung mit dem Gedanken nicht notwendigerweise eins ist, sondern auf denselben zufällig folgt, so kann uns dieselbe bloß beweisen, dass auf eine vernünftige Natur eine sinnliche folgen könne und umgekehrt; nicht, dass beide zusammen bestehen, nicht, dass sie wechselseitig auf einander wirken, nicht, dass sie absolut und notwendig zu vereinigen sind. Vielmehr müsste sich gerade umgekehrt aus dieser Ausschließung des Gefühls, solange gedacht wird, und des Gedankens, solange empfunden wird, auf eine Unvereinbarkeit beider Naturen schließen lassen, wie denn auch wirklich die Analysten keinen besseren Beweis für die Ausführbarkeit reiner Vernunft in der Menschheit anzuführen wissen als den, dass sie geboten ist.“

⁹² Diesen Ansatz werden Schelling und Nietzsche – beide von Schiller inspiriert – weitertreiben. Meiner Ansicht nach liegt der *Freiheitsschrift* Schellings (1997) eine Metaphysik des Spiels zugrunde, was allerdings im begrenzten Rahmen dieser Arbeit nicht nachgewiesen werden kann. Zu Nietzsches Spielphilosophie vgl. Fink 1992, S.188, der vor allem die Spätphilosophie Nietzsches in die Perspektive des Spiels stellt und schreibt, dass „bei Nietz-

Die „Liebe“ in der *Theosophie* kann man als eine Geburt bzw. ein Produkt des Spiels verstehen, wenn man sich Schillers Interpretation der „Liebe“ in den *Ästhetischen Briefen* vergegenwärtigt. So, wie das Spiel den einzelnen Menschen von der sinnlichen und moralischen Getriebenheit befreit und ihm Selbstgenügsamkeit und Selbstzweckhaftigkeit schenkt, so wird die geschlechtliche „Begierde (dieses Menschen A.d.V.) erweitert und erhebt sich zur Liebe“ (ebd., 27. Brief, S.124). Schiller definiert die „Liebe“ analog zum Spiel als „Gabe“, die nicht erzwungen werden kann, sondern in ihrem Geschehen nur dadurch bestärkt werden kann, dass man „Freiheit lassen“ „muss“, wenn man „der Freiheit gefallen will“ (ebd., 27. Brief, S.124f.). Der „Streit der Naturen (...) in dem ewigen Gegensatz der Geschlechter“ löst sich nur dadurch, dass die Begierde, die sie aneinander kettet, aufgehoben wird, und sie stattdessen durch das unerzwingbare, gnadenhafte Geschenk der Liebe miteinander verbunden werden. Hieran fällt auf, dass analog zum Spiel als Zusammenwirken von Stoff- und Formtrieb der Gegensatz und Streit von Zweien durch ein Miteinander abgelöst wird und sich analog zum Spielbewusstsein eine freie Harmonie des Miteinanders einstellt. Das Ganze der Liebe – so ließe sich dieses Geschehen in der Sprache der modernen Systemtheorie sagen – ist mehr als die Summe seiner Teile, d.h. der sich als Gegensatz begegnenden zwei Geschlechter. Das Gegeneinander der Menschen kann sich durch die Liebe in ein Miteinander verwandeln, das für die Beteiligten eine qualitativ neue Ebene von Gemeinschaft als Übersummutationsprodukt erschließt. So, wie man ein gutes Gespräch zwischen Freunden nicht erzwingen kann, sondern die Qualität des Gesprächs davon abhängig bleibt, ob und wie die Gesprächspartner als Folge ihrer je eigenen Interesselosigkeit im Sinne des interesselosen Wohlgefallens des Spiels zusammenstimmen, so ergibt sich in qualitativer Differenz zur bloßen, in sich gespaltenen und verfeindeten Gesellschaft auch Friede und Gemeinschaft. Diese Gemeinschaft als Produkt der Übersummutation bzw. Liebe ist nicht erzwingbar, sondern stellt sich frei von sich aus ein, wenn die sich begegnenden Parteien jeweils im Spiel sind und darin ihre jeweilige Selbstzweckhaftigkeit und Interesselosigkeit generieren *und* miteinander ins davon zu unterscheidende *Spiel des Miteinanders* kommen, das sich auf dieser Grundlage zwischen ihnen ergibt und die Liebes-Gemeinschaft erzeugt. Die *Ästhetischen Briefe* entwerfen aus dieser Einsicht in das Spiel des Miteinander eine Gesellschaftsutopie, an die Habermas mit seiner *Theorie des kommunikativen Handelns*

sche (...) das Spiel des Kindes und des Künstlers zum Schlüsselbegriff für das Universum, (...) zur kosmischen Metapher“ wird und der Mensch zum „Mitspieler des kosmischen Spiels“. Vgl. auch Hölzel 2008a (vor allem Abschnitt 2 und 6.1) betreffs der Spielmetaphysik der Frühphilosophie Nietzsches.

anschließt⁹³: „So wie die Schönheit (im Sinne der Liebe – A.d.V.) den Streit der Naturen in seinem einfachsten und reinsten Exempel, in dem ewigen Gegensatz der Geschlechter löst, so löst sie ihn – oder zielt wenigstens dahin, ihn auch in dem verwickelten Ganzen der Gesellschaft zu lösen und nach dem Muster des freien Bundes (...) zu versöhnen“ (ebd., 27. Brief, S.125).

Zur Grundlage einer Metaphysik bzw. Kosmologie des Spiels verdichtet Schiller diese Spielphilosophie des Miteinander in der *Theosophie des Julius*⁹⁴: Der eine, ganz bei sich seiende Gott entäußert sich und vervielfältigt sich in die unendliche Mannigfaltigkeit der Schöpfung, was „Natur“ zu einem „unendlich geteilte(r)(n) Gott“ (1973, S.352) macht. Als Fragmente und Splitter Gottes leiden die Menschen unter dieser Zerteilung und Vereinzelung und entwickeln die Liebe als Sehnsucht nach Vereinigung. Die „Liebe“ ist für Schiller das „Medium, durch welches die Menschen am Ende das göttliche Ganze wiederherstellen“ (Riedel 2006, S.161): „Die Anziehung der Geister, ins Unendliche vervielfältigt und fortgesetzt, müsste endlich zur Aufhebung jener Trennung führen, oder (...) Gott hervorbringen“ (Schiller 1973, S.353), d.h. seine verlorene Einheit wiederbringen. Gott ist bei Schiller hier anders als bei Kant, für den er der Wirklichkeit als Transzendenz gegenübersteht, rein immanent gedacht. Bedeutsamer aber ist, dass er – seinen Begriff Gottes in der *Theosophie des Julius* vor dem oben erarbeiteten Hintergrund der *Ästhetischen Briefe* interpretierend – als Gott des Spiels bzw. als spielende Gottheit⁹⁵ verstanden werden kann: Das ursprüngliche Zusammenwirken aller Teile im Spiel des Gottes zerfällt in ein Gegeneinander, das sich im erneuten, spielerischen Zusammenwirken der Teile wieder einstellt, was aus der unerfüllte Liebe der Sehnsucht im Gegeneinander die erfüllte Liebe des Miteinander macht und als Produkt des Spiels den verlorenen Gott – der sich als Übersumurationsprodukt des Spiels des Miteinanders entpuppt – wiederherstellt.⁹⁶

⁹³ Vgl. Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, wo er im *Exkurs zu Schillers Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen* schreibt, dass „Schillers ästhetische Utopie (...) freilich nicht auf eine Ästhetisierung der Lebensverhältnisse, sonder auf eine Revolutionierung der Verständigungsverhältnisse“ „zielt“ (1996, S.63).

⁹⁴ Vgl. dazu und betreffs des Folgenden: Riedel 2006, S.161.

⁹⁵ Betreffs dieses Gottes des Spiels ist folgender Hinweis Riedels (2006, S.156) interessant: „Diese Ästhetik (Schillers –A.d.V.), und darin ist sie zugleich Resultat und Beleg der durchlaufenden religionskritischen Erfahrung, hat nichts mit Theologie zu tun. Das mag trivial klingen, markiert aber ihre Sonderstellung um 1800, ihre eklatante Differenz zur gesamten zeitgenössischen poetischen und philosophischen Ästhetik in Deutschland. Hölderlin, die Romantiker, Hegel – ihre ästhetischen Theorien sind voller theologischer Implikationen (...).“

⁹⁶ Die Interpretation des kleinen Singspiels *Die Huldigung der Künste* – das Schiller kurz vor Ende seines Lebens verfasste – bestätigt die obige Interpretation der Liebe nochmal von ei-

III.3 Das Schöne in seiner Wirkung als Initiation ins Spiel

Das Vermögen zum Spiel, das im Menschen die ästhetische Stimmung aufschließt, wird ihm – wie auch schon im letzten Abschnitt gesehen – zur „Schenkungen der Menschheit“, insofern ihm sein Spielvermögen im Spiel „zurückgegeben wird“ (1995, 21. Brief, S.86), d.h. der Mensch sich seines Selbstzwecks und seines elementaren Verstehens- und Schaffensvermögens inne wird. Demgemäß wäre die „Schönheit unsre zweite Schöpferin“ (ebd., 21. Brief, S.87):

„Denn ob sie (die Schönheit – A.d.V.) uns gleich die Menschheit bloß möglich macht und es im übrigen unserm freien Willen anheimstellt, inwieweit wir sie wirklich machen wollen, so hat sie dieses ja mit unsrer ursprünglichen Schöpferin, der Natur, gemein, die uns gleichfalls nichts weiter als das Vermögen zur Menschheit erteilt, den Gebrauch desselben aber auf unsere eigene Willensbestimmung ankommen lässt.“

Der „freie Wille“, von dem als *Freiheit* von der „Nötigung der Natur“ und von der „ausschließenden Gesetzgebung der Vernunft“ (ebd., 21. Brief, S.86) und als *Freiheit zur Selbstbestimmung* gesprochen wird, gewinnt der Mensch im Spiel –

ner anderen Seite aus. Gen Ende des Singspiels stehen folgende Verse: „So wollen wir mit schön vereintem Streben/ Der hohen Schönheit sieben heilige Zahlen/ Dir, Herrliche, den Lebensteppich weben!“ (1990, S.141) Schiller war – wie Cassirer hervorhebt (1991, S. 276ff.) – schon früh durch die Vermittlung seines Lehrers Abel mit der Leibnizschen Monadenlehre vertraut: Im Sinne des Systems der prästabilierten Harmonie konnte auf einen richtunggebenden Eingriff Gottes verzichtet werden, weil die Freiheit, mit der sich jedes individuelle Sein bzw. jede Monade rein von innen her nach eigenem und selbständigem Gesetz gestaltete, Garant für die Göttlichkeit des Alls war. Cassirer weist in *Die mythische Zahl und das System der „heiligen Zahlen“* (2002, S.166ff.) auf die Ursprünge der Auszeichnung der Sieben als heiliger Zahl hin: Sie zählte die Fixpunkte der räumlichen Orientierung, die sich am Urphänomen des Lichts entspann. Die Sonne geht im Osten auf (eins), im Westen unter (zwei), die Vertikale dazu bilden Norden (drei) und Süden (vier), dazu gibt es für den Menschen ein Oben (fünf) und Unten (sechs), während der Mensch selbst in der Mitte (sieben) steht. Schiller ruft nun am Ende seines Singspiels die „sieben heilige Zahlen“ auf, um damit zu verdeutlichen, dass die Kunst dem Menschen – wie er schreibt – den „Lebensteppich“ webt, d.h. ihm hilft, seine Monade, die sich immer im Sinne der Vollkommenheit einer Kugel vorgestellt wurde, zu entfallen: Das Schema der räumlichen Orientierung – wie ich es eben dargestellt hatte – ergibt eine Kugel mit dem Menschen als ihrem Zentrum. Entwickelt aber jeder Mensch seine Natur, seine „lebende Gestalt“ (1995, 15. Brief, S.59) bzw. seine Monade und realisiert er damit Schönheit als Freiheit in der Erscheinung, wie er es mit Hilfe der Kunst vermag, dann ergibt das – wird dieser Prozess von allen Menschen vollzogen – eine Summe von Monaden, die im Verhältnis der prästabilierten Harmonie als Übersummutationsprodukt stehen – mit anderen Worten: den „ästhetischen Staat“ (ebd., 27. Brief, S.125), der keine staatliche Gewalt als Ordnungsmacht braucht, weil das Chaos – als Produkt des freien Zusammen-Spiels der Monaden – von alleine zum liebenden Miteinander des Kosmos zusammenfindet und sich fügt.

und zwar als „Wirkung der Natur“ (ebd., 20. Brief, S.81) bzw. „Geschenk der Natur“ (ebd., 26. Brief, S.111). Die Frage ist, wie sich die Freiheit als Wirkung der Natur im Menschen im und durch das Spiel einstellt? Schiller versteht das im Spieltrieb gegründete Selbst-Sein des Menschen als Geburtsstätte der Freiheit gegenüber und als inneres Refugium angesichts der „Natur als Macht“ (ebd., 25. Brief, S.107). Als Anthropologe weiß er um die Gefährdetheit des Menschen sowohl durch die innere Natur des Begehrens als auch durch die äußere Natur als einstürmendes Chaos: „(...) sein Verhältnis zur Sinnenwelt (ist) unmittelbare Berührung, und ewig von ihrem Andrang geängstigt, rastlos von dem gebieterischen Bedürfnis gequält, findet er nirgends Ruhe als in der Ermattung und nirgends Grenzen als in der erschöpften Begier“ (ebd., 24. Brief, S.99f.). Im Spiel nun – wie wir im Folgenden sehen – behauptet der Mensch seine Freiheit (ebd., 25. Brief, S.107):

„Soweit er der Materie Form gibt, und solange er sie gibt, ist er ihren Wirkungen unverletzlich; denn einen Geist kann nichts verletzen, als was ihm die Freiheit raubt, und er beweist ja die seinige, indem er das Formlose bildet. Nur wo die Masse schwer und gestaltlos herrscht und zwischen unsichern Grenzen die trüben Umrisse wanken, hat die Furcht ihren Sitz; jedem Schrecknis der Natur ist der Mensch überlegen, sobald er ihm Form zu geben und es in sein Objekt zu verwandeln weiß. So wie er anfängt, seine Selbständigkeit gegen die Natur als Erscheinung zu behaupten, so behauptet er auch gegen die Natur als Macht seine Würde (...).“

Schillers berühmte, soeben zitierte Formel beschreibt aber nur, wie der Mensch seine Freiheit behaupten kann, erklärt aber noch nicht genau, wie sie dem Spiel entspringt bzw. im Spiel entsteht. Hierzu gilt es, sich Schillers ältere, im letzten Abschnitt erörterte Intuition der *Kallias-Briefe* zu vergegenwärtigen, aus der er die Einheit von Natur und Freiheit abgeleitet hatte: Die Selbstorganisation als innerstes Movens der Natur verbürgt dort ihre Freiheit, insofern „frei sein und durch sich selbst bestimmt sein, von innen heraus bestimmt sein, (...) eins“ (2003a, Brief v. 23.2.93, S.35) ist. Dieselbe Selbstorganisation stürzt den Menschen – so wie wir ihn kennen, uns heute meist selbst verstehen und Schiller von Kant als ein Wesen mit einer doppelten, dualen Natur überliefert wurde – allerdings zuallererst (indem sie sich in ihre Gegensätze aufspaltet) in den Konflikt zwischen den Ansprüchen seines Stofftriebes (Sinnlichkeit, Begehren, Zeit bzw. Veränderung) und den Ansprüchen seines Formtriebes (Einheit, Identität, Ewigkeit bzw. Beharrlichkeit) (vgl. Schiller 1995, 11.-13. Brief, S.42ff. – vor allem: 13. Brief, S.49) – einen Konflikt, in dem sich beide Parteien, indem sie ihre Ansprüche gegen die andere durchsetzen wollen⁹⁷, immer tiefer verstricken und dem

⁹⁷ So spricht Schiller angesichts des einseitigen Anspruchs des Stofftriebes von der „Nötigung der Natur“ und angesichts des einseitigen Anspruchs des Formtriebes von der Nötigung der

betreffenden Menschen damit sein Potential zur Freiheit verwehren. Das Spiel nun soll Schiller zufolge das „erste liberale Verhältnis zu dem Weltall“ (ebd., 25. Brief, S.106) wie zu sich selbst, d.h. gegenüber den Ansprüchen der in ihrer Isolation voneinander gegeneinander wirkenden Triebe, im „ästhetischen Stande“ (ebd., 25. Brief, S.105f.) erschließen. Fraglich bleibt aber, wie der Mensch diese *Freiheit* von den Ansprüchen von Stoff- und Formtrieb im „ästhetischen Stande“ des Spiels erreicht? Man könnte mit Kant sagen, dass der Mensch im „uninteressierten (d.h. interesselosen- A.d.V.) Wohlgefallen“ (Kant 1990, §2, S.41) des Spiels angesichts des Schönen vom sinnlichen (praktischen) Begehren seiner inneren Natur wie von der sinnlichen Anhaftung an die äußere Natur genauso wie vom theoretischen Begehren, sie mit Hilfe des Formtriebes unter bekannte Verständnis-Formen zu subsumieren, frei ist. Dann wäre aber die Frage, wie der Mensch aus seinem praktischen wie theoretischen Begehren und Interesse heraus ins interesselose Wohlgefallen findet? Schiller scheint auf diese Frage tatsächlich eine Antwort zu geben:

„Der Mensch (...) muss also, um Leiden mit Selbsttätigkeit, um eine passive mit einer aktiven Bestimmung zu vertauschen, augenblicklich von aller Bestimmung frei sein und einen Zustand der bloßen Bestimmbarkeit durchlaufen. Mithin (...) zu jenem negativen Zustand der bloßen Bestimmungslosigkeit zurückkehren (...). (...) jetzt kommt es darauf an, eine gleiche Bestimmungslosigkeit und ein gleich unbegrenzte Bestimmbarkeit mit dem größtmöglichen Gehalt zu vereinbaren, weil unmittelbar aus diesem Zustand etwas Positives erfolgen soll. Die Bestimmung, die er durch Sensation empfangen, muss also festgehalten werden, weil er die Realität nicht verlieren darf; zugleich aber muss sie, insofern sie Begrenzung ist, aufgehoben werden, weil eine unbegrenzte Bestimmbarkeit stattfinden soll.“ (1995, 20. Brief, S.82)

Schiller beschreibt hier minutiös, wie sich das menschliche Selbstbewusstsein angesichts des Schönen, mit dem es verschmilzt, d.h. im Chaos der Mannigfaltigkeit der vom Schönen ausgehenden Sinnesreize, selbst im Chaos auflöst.⁹⁸ „Bestimmungslosigkeit (...) mit dem größtmöglichen Gehalt (...) an Sensation“ zu verbinden, heißt, dass die Sinnesreize zwar zugelassen werden, aber von jedweder Inanspruchnahme durch das praktische wie theoretische Interesse frei bleiben. Das Absehen von allem Interesse bedeutet, dass die Sinnesreize des Schönen sich in ihrer chaotischen Mannigfaltigkeit darbieten, angesichts derer das Subjekt des praktischen wie theoretischen (instrumentellen) Interesses sich verliert, d.h.

„ausschließenden Gesetzgebung der Vernunft“ (1995, 21. Brief, S.86), die als Natur und Geist einander entgegen wirken.

⁹⁸ Das Selbstsein des Menschen wird dabei zum Spiegel des schönen Objekts wie das schöne Objekt zum Spiegel des Selbstseins des Menschen (vgl. Schopenhauers Wendung vom ästhetischen Subjekt als „klare(m) Spiegel des Objekts“ (1997, §34, S.271)).

stirbt.⁹⁹ Das Schöne löst im Menschen genaugenommen die Bereitschaft zur Selbstaufgabe, zum Selbstverlust und zum Sterben aus und stellt einen mit offenen Armen empfangenen, freiwilligen Tod dar. Das interesselose Wohlgefallen meint also nichts anderes als den Tod des Subjekts, eine Kapitulation und Selbstaufgabe angesichts des Schönen, durch den hindurch sich der Mensch durch das dann einsetzende, spielerische Verstehen des Schönen wieder zurückempfängt.

Selbstbestimmung und „wahre Freiheit“ (ebd., 15. Brief, S.64) sind dem Menschen also anders als der Natur, der sie – wie wir in unserer Interpretation der *Kallias-Briefe* sahen – aufgrund ihrer Selbstorganisation immer schon zueigen sind, aufgrund des Auseinandertretens der Gegensätze der Selbstorganisation im Menschen abhanden gekommen. Dem Menschen als Naturwesen ursprünglich zueigen, verlieren sie sich mit dem Auseinandertreten der Gegensätze der Selbstorganisation in Stoff- und Formtrieb. Im Gegeneinander der Triebinteressen von Stoff- und Formtrieb erwacht das spezifisch menschliche, den anderen Naturwesen so nicht gegebene Selbstbewusstsein. Das Leiden des Menschen unter den Spannungen der in ihm auseinandergetretenen Gegensätze und seine damit einhergehende Isolation als von allem anderen abgegrenztes Selbstbewusstsein macht ihn nun empfänglich für das Schöne, das diese Zerrissenheit in sich in einer höheren Harmonie aufgelöst zu haben scheint. Die Selbstentfaltung der Selbstorganisation im Menschen über die Auseinanderlegung der Gegensätze findet erst ihren Selbstzweck und Sinn, wenn es dem Menschen gelingt, diese Gegensätze bzw. seinen internen Dualismus in sich wieder zu einen und darüber wieder zur ursprünglichen, dann aber selbstbewussten Selbstbestimmung und Freiheit zurückzufinden. Auch wenn Schiller explizite Ansätze zu einer Natur- und Kulturgeschichte des Bewusstseins erst in der *Naive(n) und Sentimentalische(n) Dichtung* entwickelt hat (vgl. Abs. III.5), so meinen wir doch, dass sie im Sinne dieser Interpretation *in nuce* schon in den *Ästhetischen Briefen* zu finden ist.¹⁰⁰

⁹⁹ Auch wenn Schiller im Zusammenhang des vorhergehenden Zitats (1995, 20. Brief, S.82) nicht explizit auf das Schöne qua seiner natürlichen Verführungskraft als Auslöser des interesselosen Wohlgefallens verweist, so geht aus dem Zusammenhang hervor, dass er hier das spielerische Verstehen im Sinne der reflektierenden Urteilskraft zum Thema hat, deren Gegenstand das Schöne ist. Angesichts des Schönen stirbt der menschliche Wille, der hinter dem praktischen wie theoretischen Begehren als instrumentelles Interesse steht.

¹⁰⁰ Schillers *Ästhetische Briefe* entwickeln die hier kurz zusammengefasste Natur- und Kulturgeschichte des Bewusstseins noch nicht explizit, enthalten sie aber *in nuce*: In den *Kallias-Briefen* wird allen Naturwesen und damit auch dem Menschen die Selbstorganisation als innerstes Movens der Natur zugrundegelegt. Die *Ästhetischen Briefe* setzen demgegenüber mit einer (transzendentalen) Zustandsaufnahme (1995, 11. Brief, S.42ff.) der entfremdeten und in sich in Stoff- und Formtrieb zerrissenen Menschheit ein, die gegeneinander um die

Schiller jedenfalls zieht die entscheidende Schlussfolgerung, dass der Mensch erst im Spiel – in dem ja die Gegensätze von Stoff- und Formtrieb vereint wirken – zu Freiheit und Selbstbestimmung findet. Im Spiel kommt der Mensch zu sich selbst, d.h. zur *Freiheit* von den widersprüchlichen Triebzielen des Stoff- und Formtriebes, die ihrerseits die Voraussetzung ist, die Wirklichkeit im Sinne einer *Freiheit* zu nach Maßgabe eigener Gesetze im Spiel zu formen und im Formen seine Freiheit zu behaupten (vgl. Schiller Zitat oben ebd., 25. Brief, S.107).¹⁰¹ Das Schöne ist dabei die Bedingung der Möglichkeit des Spiels wie der darin statthabenden Selbst- und Wiedergeburt des Menschen¹⁰², insofern einzig mit Hilfe des Schönen der Zirkel in Schillers Argumentation zu durchbrechen ist: Der Mensch – so ließe sich dieser Zirkel erläutern – ist erst frei (zu), wenn er spielt, was wiederum die Freiheit (von) des interesselosen Wohlgefallens voraussetzt, um überhaupt ins Spiel zu kommen, die selbst aber wiederum nur im Spiel entsteht, das aber die Voraussetzung zur Freiheit (zu) des Spiels war. Das Schöne wird nun – damit den Zirkel durchbrechend – zum Auslöser des Spiels, indem es – wie wir mit dem letzten Zitat sahen (vgl. ebd., 20. Brief, S.82) – einerseits den

Herrschaft ringen. Die Parteien werden bei Schiller sogar personalisiert, insofern die vom Stofftrieb beherrschte Menschheit als „Wilde“ und die vom Formtrieb beherrschte Menschheit als „Barbaren“ angesprochen wird. Im Spiel – zu dem die *Briefe* erziehen wollen – findet nun die Integration der beiden Grundtriebe und damit die Reintegration der ursprünglichen Selbstorganisation, von der Schiller noch in den früheren *Kallias-Briefen* ausging, statt. Die *Kallias-Briefe* enthalten so gesehen also die Vorgeschichte der Natur- und Kulturgeschichte des Bewusstseins, an die in den *Ästhetischen Briefen* angeknüpft wird.

¹⁰¹ Das sich über das Sterben des Subjekts angesichts des Schönen einstellende interesselose Wohlgefallen – wie wir es aus dem vorhergehenden Zitat (1995, 20. Brief, S.82) erschlossen hatten – ist Voraussetzung für das Spiel, über das Schiller in eben diesem Zusammenhang schreibt: „Das Gemüt geht also von der Empfindung (d.h. der Interessesgeleitetheit – A.d.V.) zum Gedanken (im Zustand der freien Selbstbestimmung als Folge des Spiels – A.d.V.) durch eine mittlere Stimmung über, in welcher Sinnlichkeit (Stofftrieb – A.d.V.) und Vernunft (Formtrieb – A.d.V.) zugleich tätig sind, eben deswegen aber ihre bestimmende Gewalt gegenseitig aufheben und durch diese Entgegensetzung eine Negation (die im vorhergehenden Zitat erwähnte, zentrale „Bestimmungslosigkeit“ als Zustand des interesselosen Wohlgefallens – A.d.V.) bewirken. Diese mittlere Stimmung, in welcher das Gemüt weder physisch noch moralisch genötigt und doch auf beide Art tätig ist, verdient vorzugsweise eine freie Stimmung zu heißen, und wenn man den Zustand sinnlicher Bestimmung den physischen, den Zustand vernünftiger Bestimmung aber den logischen und moralischen nennt, so muss man diesen Zustand der (...) aktiven Bestimmbarkeit den ästhetischen heißen“ (ebd., 20. Brief, S.83).

¹⁰² Das Schöne ist für Schiller dabei „notwendige Bedingung der Menschheit“, insofern sie ihm seine „sinnlich-vernünftige Natur“ zu versöhnen erlaubt (1995, 10. Brief, S.41), d.h. anthropologisch- transzendentalphilosophisch als Bedingung der Möglichkeit der Menschlichkeit des Menschen gerechtfertigt, wenn auch nicht – womit Schiller in den *Kallias-Briefen* gescheitert war – als Objektiv-Schönes nachgewiesen.

Menschen ins Chaos stürzt und damit die Freiheit (von) bzw. die Interessellosigkeit erzeugt. Andererseits aber entbindet das Schöne, das eine Harmonie und „Freiheit in der Erscheinung“ (2003, Brief v. 23.2.93, S.37) darstellt, im Menschen eben jene Harmonie und Freiheit (zu), indem sie ihn zum Verstehen ihrer Harmonie und Freiheit zum Spiel verführt. Zum Verstehen der Schönheit erwacht das Spiel im Menschen, insofern die Schönheit ihn in Chaos, Selbstaufgabe und Interessellosigkeit, d.h. in die Freiheit (von) im Sinne des interesselosen Wohlgefallens, stürzt, um dann das Spiel des Verstehens der Schönheit zu entbinden, in dem sich der Mensch die Freiheit (zur) Formung erschließt. Die *Freiheit von* ist die Voraussetzung, die Wirklichkeit im Sinne einer *Freiheit zu* nach Maßgabe eigener Gesetze im Spiel zu formen und im Formen seine Freiheit zu behaupten. Die *Freiheit von* wird in der Anverwandlung bzw. Formung der Wirklichkeit im Spiel zu einer *Freiheit zu*, d.h. die Selbstisolation der Freiheit von Wirklichkeit im Zuge des Bruchs¹⁰³ mit der Sinnlichkeit wie mit den moralischen Imperativen verwandelt sich im Spiel zur Freiheit, sich die Wirklichkeit im Spiel formend zu erschließen, d.h. sie als seine Wirklichkeit anzunehmen.¹⁰⁴

Wiewohl das Selbstvergessen nicht willentlich hergestellt werden kann, insofern der Mensch sein eigenes Nicht-Wollen nicht wollen kann, weil er dann schon wieder will, ist er Kant und auch noch Schopenhauer zufolge von einer „Gunst“ (Kant 1990, §5, S.47) bzw. „Gnadenwirkung“ (Schopenhauer 1997, §70, S.586) abhängig, die ihm das Selbstvergessen und damit das interesselose Wohlgefallen ermöglicht. Kant und selbst Schopenhauer greifen zur Ermöglichung des Selbstvergessens, das die Voraussetzung zur Freiheit des Spiels darstellt, auf die Tradition des vor allem von Luther geprägten, erlösungstheologischen Musters der Gnade zurück, nach dem Gott am Ort größter Verzweiflung gegenwärtig ist und den Menschen von und zu sich befreit.¹⁰⁵ Schiller verweist demgegenüber dazu auf die *natürliche* Qualität des Schönen, die den Menschen zum Sich-selbst-Vergessen bzw. zum Ab- und Loslassen von allem willentlichen Interesse *verführt*.¹⁰⁶

¹⁰³ Schiller schreibt: „erst (...) in seinem ästhetischen Stande (...) sondert sich seine Persönlichkeit von ihr (der Welt – A.d.V.) ab und es erscheint ihm eine Welt, weil er aufgehört hat, mit derselben Eins auszumachen“ (1995, 25. Brief, S. 105f.).

¹⁰⁴ Schiller schreibt: „Die Schönheit, die wir suchen, liegt bereits hinter uns, und wir haben sie übersprungen, indem wir von dem bloßen Leben unmittelbar zu der reinen Gestalt und zu dem reinen Objekt übergangen. Ein solcher Sprung ist nicht in der menschlichen Natur, und um gleichen Schritt mit dieser zu halten, werden wir zu der Sinnenwelt wieder umkehren müssen.“ (1995, 25. Brief, S.108)

¹⁰⁵ Vgl. Hühn 2002, S.157f. u. Malter 1994, S.47ff. – siehe auch Hölzel 2008a, S.77ff. u. S.136f..

¹⁰⁶ Schiller schreibt im Zusammenhang des vorhergehenden Zitat (1995, 20.Brief, S.82) auch, dass der von ihm dort beschriebene Prozess des Sterbens im Chaos, das unserer Interpretati-

Das Phänomen des Schönen ließe sich geradezu definieren als ein Gegenstand der Wahrnehmung, dessen sinnliche Verführungskraft einen einerseits umbringt bzw. zerreißt, wie einen dessen innere Harmonie und Selbstzweckhaftigkeit andererseits auf (spiegelbildliche) Distanz hält und im Verstehen eben dieser Harmonie und Selbstzweckhaftigkeit wieder zusammenfügt. Die „Schönheit“ wird so zu „unsre(r)“ eingangs zitierten „zweite(n) Schöpferin“ (1995, 21. Brief, S.87).

III.4 Das Erhabene der Natur in seiner Wirkung als Initiation ins Spiel

Schillers *Ästhetische Briefe* sind Fragment geblieben, insofern er sein im 16. Brief formuliertes Programm zum Fortgang der Untersuchung, die „Wirkungen der schmelzenden Schönheit an dem angespannten Menschen und die Wirkungen der energischen an dem abgespannten (zu - A.d.V.) prüfen, um zuletzt beide entgegengesetzte Arten der Schönheit in der Einheit des Ideal-Schönen auszulöschen“ (1995, 16. Brief, S.68), nicht einlöst. Während die Wirkung der schmelzenden Schönheit als seine Ästhetik des Schönen von Schiller in den folgenden Briefen entfaltet wird, fehlen die Ausführungen zur energischen Schönheit.¹⁰⁷ Zelle – dem wir uns in dieser Hinsicht anschließen – sieht in Schillers Konzeption einer energischen Schönheit Ansätze zu einer Ästhetik des Erhabenen (vgl. 1995, S.170ff.), die Schiller leider nicht zu Ende geführt hat. Ihm zufolge – und in dieser Hinsicht grenzen wir uns von Zelles Interpretation ab – sei Schiller „im Verlauf der Abfassung der ästhetischen Briefe“ die „Einsicht (...) gekommen“, „dass der Mensch unvollendet bleibt und es dies zu ertragen gilt“ (Zelle ebd., S.176): Das Gleichgewicht idealer Schönheit „kann“ – wie Schiller schreibt – „von der Wirklichkeit nie ganz erreicht werden“ (1995, 16. Brief, S.65). „In der Empirie“ – so folgert Zelle (1995, S.176) – „bleibt es bei dem Hiat einer „doppelte(n) Schönheit“ (1995, 16. Brief, S.65), der aufgrund der *zweifachen* Art der Freiheit des Menschen, als „gemischte Natur“ und als „Intelligenz“ betrachtet (ebd., 19. Brief, S.80f.), nicht geschlossen werden kann“. Würde man die *Ästheti-*

on nach vom Schönen ausgelöst wird, bewirkt, dass die interessegeleitete „Determinatio (...) aufgehoben wird“, damit die „entgegengesetzte“, nämlich die aus dem Spiel sich entpuppenden, freie Selbstbestimmung, „eintreten kann“ (1995, 20. Brief, S.82).

¹⁰⁷ Vgl. Zelle 1995, S.176f., demzufolge die Briefe 17-27 in der *Horen*-Fassung von 1795 noch unter der Überschrift „Die schmelzende Schönheit“ gedruckt waren, während „mehr“ in einer Buchfassung erscheinen sollte: „Das Torsohafte an ihnen (den *Ästhetischen Briefen* – A.d.V.) scheint Schiller, im Unterschied zu seinen heutigen Exegeten, durchaus bewusst gewesen zu sein, denn er hat es später zu verwischen getrachtet, tilgt er doch 1801 bei der Sammlung seiner *Kleineren prosaischen Schriften* (Bd. III), die den Wiederabdruck der ästhetischen Briefe bringen, die erwähnte Zwischenüberschrift (...)“.

schen Briefe nicht in ihrer Spannung zwischen einer Ästhetik des Schönen und einer Ästhetik des Erhabenen lesen, ließe sich ihr Abbruch nur als Versuch zu einer „erpreßte(n) Versöhnung“ (Zelle 1995, S.186) verstehen. Schillers in den *Ästhetischen Briefen* ausgesparte Ästhetik des Erhabenen fände sich nach Zelle stattdessen in seiner kleinen Schrift *Über das Erhabene*, wo Schiller schreibt, dass „das Erhabene zu dem Schönen hinzukommen (muss), um die *ästhetische Erziehung* zu einem vollständigen Ganzen zu machen“ (2005a, S.98f.). Zelle entdeckt in Schillers *Ästhetischen Briefen* eine „doppelte Ästhetik“:

„Die idealistische Entzweiung von Welt und Ich wird von Schiller (...) anthropologisch entscheidend tiefer gelegt – das Ich allein sind zwei. Es geht ihm daher nicht um eine Anthropologie des *ganzen* Menschen, sondern um eine *vollständige* Anthropologie des Menschen in seiner gemischten Natur: Diese mag mit sich zusammenstimmen, wie es in der Empfindung des Schönen der Fall ist, und sie kann unerträglich gegeneinander gespannt sein, wie das Erlebnis des Erhabenen vermittelt. (...) Schillers ambivalenter anthropologischer Schätzung entsprechen zwei Begriffe von Freiheit: Sie tritt sowohl in der Schönheit als auch im Entschluss, *gegen* sie die Sinne zu handeln, in Erscheinung. (...) Gegen die innere Natur als Abgrund amorpher Triebe, die äußere Natur als Chaos und die Geschichte als Schädelstätte erfährt das Individuum in der negativen Lust des Erhabenen seine Freiheit. Das Erhabene bleibt daher für Schiller gegenüber dem Schönen *ultima ratio* und Notstandsgesetzgebung im ästhetischen Staat.“ (Zelle 1995, S.153f. u. S.155)¹⁰⁸

Diese Interpretation des schillerschen Verständnis des Erhabenen in den *Ästhetischen Briefen* ist insofern unzufrieden stellend, als sie vollständig der Interpretation des Erhabenen bei Kant entspricht und damit Schillers radikalem Neuansatz in den *Ästhetischen Briefen* nicht gerecht wird: Die Unlust-Erfahrung, die durch das Erhabene der Natur ausgelöst wird, insofern es mit den Verstehens-Mitteln des Menschen nicht zu fassen ist, verwandelt sich in die Lust des „Geistesgefühl(s)“ (Kant 1990, Einleitung, S.29) der eigenen Erhabenheit und Freiheit, an die sich der Mensch angesichts des unfassbaren Schreckens der Natur klammert und aus dem im Sinne eines Gotteskomplexes heraus er „gegen die Sinne zu handeln“ (Zelle 1995, S.154) Instand gesetzt wird. Auch hier ist gemäß des von Luther geprägten, erlösungstheologischen Musters der Gnade Gott am Ort größter Verzweiflung gegenwärtig und ermächtigt den Menschen im Sinne einer Erinne-

¹⁰⁸ Diese Interpretation teilt auch Riedel, insofern ihm zufolge Schillers „Ästhetik des Schönen (...) die beiden Naturen im ästhetischen Zustand versöhnen (will), die Ästhetik des Erhabenen dagegen (...) das Potential der Differenz und Entzweiung von Geist und Körper aus(spielt)“ (2006, S.160). Wie Zelle die schillersche Ästhetik des Erhabenen als „Notstandsgesetzgebung für den ästhetischen Staat“ deutet, so interpretiert sie Riedel analog als „Philosophie für den Ernstfall“ (Riedel 1989, S.97).

rung an seine Gottesebenbildlichkeit, sich mit Hilfe der gottgegebenen Freiheit und Geistigkeit gegen seine innere Natur der Triebe wie gegen die äußere Natur zu behaupten.¹⁰⁹ Zelle und Riedel können für ihre Interpretation zwar Schillers kleinere Schriften heranziehen, die auch in der Zeit der Abfassung der *Ästhetischen Briefe* entstanden, sich explizit mit dem Erhabenen beschäftigen und in denen Schiller ganz im Sinne Kants denkt.¹¹⁰ Nichtsdestotrotz argumentieren sie unserer Ansicht nach nicht aus dem Text der *Ästhetischen Briefe* selbst heraus, in denen sich Schiller von der Philosophie Kants emanzipiert hatte, auch wenn er später – je nachdem, wie man die Schriften zum Erhabenen datiert (vgl. Zelle ebd., S.179ff.), und möglicherweise unter dem Eindruck seiner Krankheit – wieder in ihr Muster zurückgefallen sein mag. Im Folgenden wollen wir uns darum bemühen, Schillers Ästhetik des Erhabenen in den *Ästhetischen Briefen*, wiewohl er sie nicht ausgeführt, möglicherweise bei der Anlage der Briefe aber erdacht hat, zu (re-)konstruieren. Als Anhaltspunkte dienen uns dabei die Ausgangslage, d.h. das von Schiller angestrebte Programm, das er mit seiner Ästhetik des Erhabenen einzulösen trachtete, und die Schlussfiguren, die unserer Ansicht nach die Integration einer Ästhetik des Erhabenen nicht nur erlauben, sondern fordern.

Schiller sieht das Problem der Entfremdung des Menschen von der Natur (vgl. 1995, 6. Brief, S.19ff.) zu seiner Zeit in den zwei Typen des „Wilden“, dessen

¹⁰⁹ Vgl. Hühn 2002, S.157f. u. Malter 1994, S.47ff. – siehe auch Hölzel 2008a, S.113. Mir verschließt sich, wie Zelle und weitgehend überhaupt die postmoderne Rezeption des Erhabenen das Erhabene im Sinne eines Aushaltens von Konflikten und der „ästhetischen Erfahrung der Disharmonie von Subjekt und Welt“ (Zelle 1995, S.160f.) gegenüber dem Schönen als deren harmonisierende Versöhnung als „konfliktuelle Ästhetik“ (Hofmann 2003, S.109) feiern, ohne sich darüber Rechenschaft zu geben, dass die Ästhetik des Erhabenen kantischer Prägung, auf die sich dabei bezogen wird, zum Aushalten der Konflikte und der Disharmonie auf ein nicht aus der Geist-Natur-Einheit ableitbares „Geistesgefühl“ (Kant 1990, Einleitung, S.29) rekurriert, das in seiner theologischen Vorprägung und Herkunft aus der Gottgegebenheit uns Heutigen doch mehr als zweifelhaft sein müsste. Zelle rekurriert auf Kants Definition des Erhabenen als ein „Geistesgefühl“ (1995, S.161). Meine Interpretation dieses Geistes des Geistesgefühls als „Erinnerung früherer Lebendigkeitserfahrungen“ bzw. Verdichtung „vorgängige(r) Lusterlebnisse im freien Spiel der Vermögen (...) zu einer als göttlich erlebbaren Transzendenz“ (Hölzel 2008a, S.113) eröffnet zwar eine mögliche Erklärung eines natürlichen Ursprungs dieses Geistes, bleibt aber für eine Neuinterpretation des Erhabenen im Sinne der hier zu entwerfenden Ästhetik der Medialität unbefriedigend. Zelle zumindest ist zugute zu halten, dass er bei Schiller die Spannungen einer doppelten Ästhetik, d.h. sowohl die Möglichkeit zur schönen Versöhnung wie die Möglichkeit zur erhabenen Freiheit angesichts eines Konflikts, offenhält.

¹¹⁰ Vgl. bspw. Schiller: „Das Gefühl des Erhabenen besteht einerseits aus dem Gefühl unserer Ohnmacht und Begrenzung, einen Gegenstand zu umfassen, andererseits aber aus dem Gefühl unserer Übermacht, welche vor keinen Grenzen erschrickt, und dasjenige sich geistig unterwirft, dem unsere sinnlichen Kräfte unterliegen“ (2005b, S.18).

„Gefühle über seine Grundsätze herrschen“, und des „Barbaren“, dessen „Grundsätze seine Gefühle zerstören“, ausgeprägt (ebd., 4. Brief, S.14). Hier schon unterläuft Zelle in seiner Interpretation unserer Ansicht nach ein Fehler: Schiller arbeitet zwar im 4. Brief die entgegengesetzten Typen des Wilden und des Barbaren heraus; damit ist aber noch nicht gesagt – wie Zelle suggeriert¹¹¹ –, dass er dem Wilden die schmelzende Schönheit und dem Barbaren die energische Schönheit als ästhetische Bildung zur „Therapie“ ihres inneren Ungleichgewichts empfiehlt. Schiller ordnet seinen „Therapieverfahren“ der Ästhetik des Schönen (schmelzende Schönheit) und der Ästhetik des Erhabenen (energische Schönheit) nicht nur nicht eindeutig den Typen des Wilden und des Barbaren zu, sondern kennt beim Wilden wie beim Barbaren Zustände der An- und Abgespanntheit, zu denen er je bei beiden Typen dasselbe Therapieverfahren anempfiehlt.¹¹² So braucht es Schiller zufolge einerseits die „auflösende (d.h. schmelzende Schönheit – A.d.V.), um sowohl den sinnlichen Trieb als den Formtrieb in ihren Grenzen zu halten“ bzw. die „Harmonie (...) wieder her(zu)stell(t)(en)“, und andererseits die „anspannende (d.h. energische Schönheit – A.d.V.), um beide in ihrer Kraft zu erhalten“ bzw. die „Energie wieder her(zu)stell(t)(en) (ebd., 16. Brief, S.65 bzw. 17. Brief, S.69).

Die Alternative ist also nicht die – wie Zelle schreibt und auch Schiller suggeriert¹¹³ – zwischen „Verwilderung *und* Erschlaffung“ (1995, S.174), bei der man wie Zelle geneigt ist, die Verwilderung dem Wilden und die Erschlaffung dem Barbaren zuzuordnen, sondern die zwischen Angespanntheit und Abgespanntheit: Wie der Wilde einerseits angespannt sein kann, insofern er einseitig unter dem Diktat des Stofftriebes steht, so kann der Barbar angespannt einseitig unter dem Diktat des Formtriebes stehen (vgl. 1995, 17. Brief, S.70). Andererseits kann der

¹¹¹ Zelle schreibt (1995, S.174): „Diese „doppelte Wirkung“ verspricht sich Schiller einerseits vom Schönen, das der Verwilderung entgegenarbeitet, indem es den sinnlichen Menschen „auf(ge)löst“, und andererseits vom Erhabenen, das der Erschlaffung entgegenwirkt, indem es den rationalen Menschen „an(ge)spannt“. Mit Schönheit soll die Roheit poliert, mit Erhabenheit die Dekadenz gebremst werden. Es geht Schiller um die Bändigung menschlicher Triebe und kultureller Teufel.“ Nach unserer Ansicht kann der Wilde aber auch in einem Modus der Abgespanntheit wie der Barbar in einem Modus der Angespanntheit sein, was bei beiden Typen je nach individueller Verfasstheit dieselben therapeutischen Mittel nötig macht.

¹¹² Vgl. Schiller 1995, 17. Brief, S.70, wonach die Anspannung des angespannten Mensch sowohl durch den „Zwange der Empfindung“ als auch durch den „Zwange von Begriffen“ ausgelöst werden kann.

¹¹³ Schiller 1995, 5. Brief, S.15, wo Schiller betreffs seiner analytischen Unterscheidung meiner Ansicht nach eine Ungenauigkeit widerfährt, die im Widerspruch zu späteren Passagen der *Ästhetischen Briefe* steht.

Wilde abgespannt sein, insofern seine sinnlichen Triebe befriedigt sind und sein Zustand von energieloser Satt- und Trägheit geprägt ist, wie der Barbar sich abgespannt in energieloser Satt- und Trägheit oder – insofern er als dekadentes Mitglied der Oberschicht für die Befriedigung seiner Triebe oft nicht zu arbeiten braucht – in Langeweile ergehen kann.¹¹⁴ Während der Wilde unter der Getriebenheit durch das Diktat seiner Sinnlichkeit leidet, vollzieht sich beim Barbaren die möglicherweise von Schiller in den *Ästhetischen Briefen* erstmals begriffene¹¹⁵ Dialektik der „Aufklärung des Verstandes“ (ebd., 5. Brief, S.16).¹¹⁶ Ihrzufolge spaltet sich der Barbar zwar als Geist-Wesen von der Natur ab, wird aufgrund seiner nicht-integrierten Sinnlichkeit als Geist-Wesen von ihr aber vor sich her getrieben. Seine Sinnlichkeit instrumentalisiert untergründig seine Geistigkeit, was ihn bei der Befriedigung seiner Triebe und in seinem „Egoism“ im Vergleich mit der stumpfen Sinnlichkeit des Wilden umso brutaler macht (ebd., 5. Brief, S.16 – vgl. auch S.17). Diese Getriebenheit als Symptom mangelnder Integration der Triebe¹¹⁷ kann sich einerseits als Anspannung äußern wie im Falle

¹¹⁴ Schiller schreibt, was sowohl auf den Wilden wie den Barbaren anwendbar ist: „(...) rastlos von dem gebieterischen Bedürfnis gequält, findet er nirgends Ruhe als in der Ermattung und nirgends Grenzen als in der erschöpften Begier“ (1995, 24. Brief, S.99f.).

¹¹⁵ Hühn schreibt: „Schelling hat (...) die verheerende Dialektik (...) (der fichteschen – A.d.V.) Aneignungslogik freigelegt: der Wille des Menschen, über die Natur zu herrschen, verkehrt sich in sein genaues Gegenteil, nämlich dazu, von dem beherrscht zu werden, worüber er gebieten will. Diese Lieblingsfigur des 18. Jahrhunderts – von Schiller als Dialektik der „Aufklärung des Verstandes“ (...) ausgewiesen – spielt (später – A.d.V.) Schelling in seinen zahlreichen Auseinandersetzungen mit Fichtes Naturphilosophie immer wieder aus“ (Hühn 1994, S.397).

¹¹⁶ Vgl. zur Dialektik der Aufklärung bei Schiller: „Wir verleugnen die Natur auf ihrem rechtmäßigen Felde, um auf dem moralischen ihre Tyrannei zu erfahren, und indem wir ihren Eindrücken widerstreben, nehmen wir unsre Grundsätze von ihr an. Die affektierte Dezenz unsrer Sitten verweigert ihr die verzeihliche erste Stimme, um ihr, in unsrer materialistischen Sittenlehre, die entscheidende letzte einzuräumen.“ (1995, 5. Brief, S.16). Außerdem in einer anderen Textpassage, wonach der Mensch zum „Sklave(n) seines Sklaven“, d.h. der „Natur“, zu werden droht (ebd., 4. Brief, S.14). Schon in *Anmut und Würde* hatte Schiller – die Dialektik der Aufklärung herausarbeitend – geschrieben: „Dadurch schon, dass sie ihn zum vernünftig sinnlichen Wesen, d.i. zum Menschen machte, kündigte ihm die Natur die Verpflichtung an, nicht zu trennen, was sie verbunden hat, auch in den reinsten Äußerungen seines göttlichen Teiles den sinnlichen nicht hinter sich zu lassen und den Triumph des einen nicht auf Unterdrückung des andern zu gründen. Erst alsdann, wenn sie aus seiner gesamten Menschheit als die vereinigte Wirkung beider Prinzipien hervorquillt, wenn sie ihm zur Natur geworden ist, ist seine sittliche Denkart geborgen, denn so lange der sittliche Geist noch Gewalt anwendet, so muss der Naturtrieb ihm noch Macht entgegenzusetzen haben. Der bloß *niedergeworfene* Feind kann wieder aufstehen, aber der *versöhnte* ist wahrhaft überwunden.“ (2003b, S.107) Vgl. dazu auch: Borchmeyer 1989, S.361-376.

¹¹⁷ Schillers Begriff von der Getriebenheit des Menschen durch die Sinnlichkeit könnte deutlicher nicht sein und erinnert an viele Facetten des berühmten schopenhauerischen Pessimis-

des Wilden, der die Bedürfnisse seines Stofftriebes befriedigen muss, oder im Falle des Barbaren, der seine innere wie die äußere Natur mit Hilfe des Formtriebes beherrschen muss. Andererseits kann sich die Getriebenheit auch als Abspannung äußern wie im Falle des Wilden im Modus der sinnlichen Befriedigung (dem dann aufgrund der zugrundeliegenden Getriebenheit ein erneutes, rastloses Bedürfnis folgt), oder im Falle des Barbaren, den bei zeitweilig erreichter Herrschaft oder im Modus der sinnlichen Befriedigung Langeweile einholt (dem dann ebenso wie beim Wilden aufgrund der zugrundeliegenden Getriebenheit ein erneutes, rastloses Bedürfnis folgt).

Schiller führt nun eine „Idee“ von Schönheit ein, die beide Wirkungsarten der Schönheit, d.h. sowohl die der schmelzenden Schönheit, die wir der Ästhetik des Schönen zuordnen, wie die der energischen Schönheit, die wir der Ästhetik des Erhabenen zuordnen, vereinigt:

„Diese beiden Wirkungsarten der Schönheit sollen aber, der Idee nach, schlechterdings nur eine einzige sein. Sie soll auflösen, dadurch dass sie beide Naturen (Stofftrieb und Formtrieb des Menschen – A.d.V.) gleichförmig anspannt, und soll anspannen, dadurch dass sie beide Naturen gleichförmig auflöst.“ (ebd., 16. Br., S.65)

Diese Charakteristika erfüllt – und zwar nicht nur als „Therapie“ der Angespanntheit (Ästhetik des Schönen), sondern auch als „Therapie“ der Abgespanntheit (Ästhetik des Erhabenen), d.h. also beide – das Spiel, denn: das „Spiel ist Tätigkeit als Ruhe“, insofern es – wie Dörflinger schreibt – „als ein Wirken gedacht (ist), das kein Streben ist“. „In der harmonisch spielerischen Tätigkeit liegt kein Grund, den Zustand zugunsten eines anderen aufzugeben“ (Dörflinger 1990, S.76). Auch Schiller definiert das Spiel als „Zustand der höchsten Ruhe und der höchsten Bewegung“ (1995, 15. Brief, S.64). Wie vermag das Spiel, Ruhe und Tätigkeit zu verbinden? Hierzu muss man die energetische Tätigkeit des Spiels und das von ihr erzeugte Spielbewusstsein unterscheiden: Das Spiel ist zugleich energetische Tätigkeit, insofern es tätig ist, und es ist Ruhe, weil es *in* dieser Tätigkeit seinen Selbstzweck, wie er sich dann im Spielbewusstsein spiegelt, realisiert. Schillers Forderungen an die „Idee“ der Schönheit, die beide Wirkungsarten der abspannenden (schmelzenden) und anspannenden (energischen) Schönheit erfüllen soll, können im Spiel eingelöst werden: Das Spiel ist Tätigkeit (Anspannung) und Ruhe (Abspannung). Steht die Tätigkeit des Spiels, die Anspannung erzeugt, im Vordergrund, handelt es sich um eine Ästhetik des Erhabenen; steht

mus: „(...) und ewig von ihrem Andrang geängstigt, rastlos von dem gebieterischen Bedürfnis gequält, findet er nirgends Ruhe als in der Ermattung und nirgends Grenzen als in der erschöpften Begier“ (1995, 24. Brief, S.99f.)

die Ruhe des Spiels, die Abspannung bewirkt, im Vordergrund, um eine Ästhetik des Schönen. Schillers obigem Zitat zufolge (ebd., 16. Brief, S.65) kommt die Anspannung nun aber dadurch zustande, dass sich Stoff- und Formtrieb „gleichförmig auflös(t)(en)“, während die Abspannung dadurch zustande kommt, dass sie sich „gleichförmig anspann(t)(en)“. Wie können sich Stoff- und Formtrieb in demselben Spiel aber zugleich auflösen und anspannen? Hierzu lohnt sich ein weiteres Zitat Schillers, dem zufolge Stoff- und Formtrieb im Spiel „zugleich tätig sind (d.h. anspannen – A.d.V.), eben deswegen aber ihre bestimmende Gewalt gegenseitig aufheben (d.h. auflösen – A.d.V.)“ (ebd., 20. Brief, S.83). Im Spiel sind die Anspannung der Triebe und ihre Auflösung eins, da sie angespannt aufgelöst und aufgelöst angespannt sind. Wichtig ist, dass wir das Spiel in seinem angespannt-aufgelöstem Zusammenwirken der Triebe nicht mit der „therapeutischen Wirkung“ des Spiels als Tätigkeit (Anspannung der Ästhetik des Erhabenen) und Ruhe (Abspannung der Ästhetik des Schönen) verwechseln. Schiller schreibt nun: „Beide entgegengesetzte Schranken (der An- bzw. Abspannung – A.d.V.) werden, wie nun bewiesen werden soll, durch die Schönheit (d.h. die Idee des Schönen, das Schöne und Erhabene umfasst – A.d.V.) gehoben, die in dem angespannten Menschen die Harmonie, in dem abgespannten die Energie wieder herstellt und auf diese Art (...) den Menschen zu einem in sich selbst vollendeten Ganzen macht“ (ebd., 17. Brief, S.69). Auch hier geht es um die „therapeutische Wirkung“ des Spiels: Die „Energie“, die der Abgespanntheit entgegenwirken soll (Ästhetik des Erhabenen), ist die Energie der Tätigkeit des Spiels, während die „Harmonie“, die der Angespanntheit entgegenwirken soll (Ästhetik des Schönen), die Harmonie der Ruhe (bzw. Selbstzweckhaftigkeit) des Spielbewusstseins darstellt. Zentral ist hier, die „Energie“ nicht mit dem Leben des Stofftriebes und die „Harmonie“ nicht mit der Form des Formtriebes zu verwechseln bzw. in Verbindung zu bringen, sondern sich „Energie“ und „Harmonie“ als zwei Wirkungen des seinen *Grundcharakteristika nach gleichen* Spiels zu vergegenwärtigen.

Hiermit haben wir die Ausgangslage von Schillers Ästhetik des Erhabenen in den *Ästhetischen Briefen* erschlossen: Schillers Ästhetik des Erhabenen – soviel lässt sich für eine weitergehende (Re-)Konstruktion seiner Theorie des Erhabenen in den *Briefen* festhalten – mündet also in das seinen *Grundcharakteristika nach gleiche Spiel*: Wie es nach Schiller in seiner Ästhetik des Schönen als *Spiel des Schönen* eine abspannende bzw. auflösende Wirkung hat, so hat das Spiel in seiner Ästhetik des Erhabenen als *Spiel des Erhabenen* eine anspannende bzw. energische Wirkung. Wie das Spiel des Schönen den angespannten Menschen zu „therapieren“ vermag, so heilt es analog als Spiel des Erhabenen den abgespannten Menschen. Das Spiel – unabhängig ob als Spiel des Schönen oder des Erha-

benen – hilft dem Menschen zur Integration eines „in sich selbst vollendeten Ganzen“ (Schiller ebd., 17. Brief, S.69). Schiller versteht nun das Schöne („Natur als Erscheinung“ – ebd., 25. Brief, S.107) wie das Erhabene („Natur als Macht“ – ebd.) als Phänomene der Natur. Hiermit grenzt er sich von Kant ab, für den das Schöne eine Projektion des harmonischen Zusammenstimmens der Vermögen und das Erhabene ein Geistgefühl ist: Kant meint in unserer Rede von der „erhabenen Natur“ eine Verwechslung („Subreption“, 1990, §27, S.102) aufzudecken, insofern nämlich Erhabenheit kein Prädikat unermesslicher, kolossaler oder gewaltiger Phänomene sei, weil die vielmehr ungestalt, fürchterlich oder „gräßlich“ (ebd., §23, S.89) sind, sondern ein Prädikat der Vernunft, welche unser Gemüt angesichts jener Erscheinungen „sich fühlbar machen kann“ (ebd., §28, S.108 – vgl. Zelle 1995, S.161). Zu Fragen ist jetzt, inwiefern das Schöne und das Erhabene der Natur einen Unterschied betreffs der Wirkungsart des seiner Grundcharakteristika nach gleichen Spiels auf den Menschen bewirken? Schließlich können – wenn es sich um das gleiche Spiel im Menschen handelt – einzig die unterschiedlichen Qualitäten des Schönen bzw. des Erhabenen sein, die im Falle des Schönen die Harmonie und Falle des Erhabenen die Energie im spielenden Menschen auslösen. Im Folgenden werden wir also den Versuch einer (Re-)Konstruktion von Schillers Ästhetik des Erhabenen in den *Ästhetischen Briefen* versuchen, die von dem bis hierin entschlüsselten Ausgangspunkt ausgeht, die aber – und das spricht für sie – auch in den in Schillers *Ästhetischen Briefen* dargelegten Zielpunkt bzw. die Schlussfigur einer doppelten, aber - in Abgrenzung zur Interpretation Zelles - integrierten Schönheit einläuft.

Schiller hat – wie im letzten Abschnitt III.3 erläutert – den Tod des Interesses im Chaos der Mannigfaltigkeit, d.h. das interesselose Wohlgefallen, in dem sich die „Bestimmungslosigkeit (...) mit dem größtmöglichen Gehalt (...) an Sensation“ (1995, 20. Brief, S.82) verbindet, als Voraussetzung des Spiels verdeutlicht. Diese Voraussetzung der Initiation ins Spiel gilt wie für das Schöne auch angesichts des Erhabenen. Der zentrale Unterschied in der Qualität des Schönen und des Erhabenen ist nun der, dass das Schöne einen zur Selbstaufgabe verführt, d.h. dass das durch das Schöne ausgelöste Sterben im Chaos einen mit offenen Armen empfangenen, freiwilligen Tod darstellt (vgl. Abs. III.3). Demgegenüber flößt das Erhabene als Schlechthin-Großes (Mathematisch-Erhabene – vgl. Kant Abs. II.3.1) und als Werde-Dynamik (Dynamisch-Erhabene – vgl. Kant Abs. II.3.2) der (inneren wie äußeren) Natur Furcht bzw. Angst ein, die das Interesse des Menschen am Überleben wachruft. Insofern der Betroffene nun interessegeleitet ist, versucht er, das Erhabene mit den Mitteln der bestimmenden Urteilskraft sei-

ner Herrschaft zu unterwerfen und zu begreifen, was scheitern muss.¹¹⁸ Im Gegensatz zum Schönen wird der Mensch angesichts des Erhabenen also zur Selbstaufgabe bzw. – genauer gesagt – zum Sterben im Chaos gezwungen. Das durch das Erhabene ausgelöste Sterben im Chaos ist im Gegensatz zum „schönen Tod“ ein unfreiwilliger Tod, den der Mensch vergeblich mit allen Mitteln zu verhindern sucht. Dieses Sterben im Chaos der Mannigfaltigkeit der Sinneseindrücke des Erhabenen nun ist es, was nach Kant – von dem wir annehmen, dass Schiller ihm bis hierher noch gefolgt ist – die Unlust-Empfindung auslöst. Positiv gewendet ist aber mit diesem unfreiwilligen Sterben des Interesses die Interesselosigkeit als Voraussetzung des Spiels erreicht. Anders als Kant versteht Schiller die Lust, die (auch nach Kant) der durch das Erhabene ausgelösten Unlust folgt, nun nicht als „Geistgefühl“, d.h. als Ergebnis einer Stützung des Ichs in Gott, sondern als Folge der Initiation ins Spiel, die vom Erhabenen wie vom Schönen ausgelöst wird, insofern das Chaos der Mannigfaltigkeit nun zur Formung aufruft.

Kant unterläuft nun ein Fehler, wenn er meint, dass das Erhabene auch mit einer „ästhetische(n) Größenschätzung“ (1990, §26, S.95) nicht zu verstehen sei. Im Zusammenhang seiner Theorie stimmt das zumindest im Ergebnis, insofern es aufgrund der Interessegeleitetheit, die sein Subjekt angesichts des Erhabenen auszeichnet, gar nicht zum interesselosen Wohlgefallen und damit zum Spiel bzw. zur wahrhaft „ästhetische(n) Größenschätzung“ (ebd. – Hervorhebung durch Verf.) kommen kann. Andersherum gewendet stimmt es nicht. Während das Erhabene wie das Schöne Schiller zufolge geradezu in das seinen Grundcharakteristika nach gleiche Spiel münden, so sind es nun wiederum die Unterschiede zwischen ihren Qualitäten, aus denen der für Schillers *Ästhetische Briefe* gültige Unterschied der Ästhetiken des Erhabenen und Schönen sich erklärt: Das Verstehen des Schönen in seiner Selbstzweckhaftigkeit bewirkt, dass der spielende Mensch sich durch sie wie durch das Zusammenstimmen seiner Vermögen wieder zurückempfängt. Stofftrieb und Formtrieb werden im Verstehen der Selbstzweckhaftigkeit des Schönen „in ihren (zum Spiel stimmigen – A.d.V.) Grenzen (ge)halten“ (1995, 16. Brief, S.65), insofern sie die Selbstzweckhaftigkeit und Harmonie des Schönen verstehend reproduzieren müssen und sich dabei ihre eigene, innere „Harmonie (...) wieder herstellt“ (ebd., 17. Brief, S.69). Schillers Ästhetik des Schönen erfüllt sich damit, dass die Idee der „Schönheit (die hier aber das Schöne meint – A.d.V.) in dem angespannten Menschen die

¹¹⁸ Scheitern muss der Betroffene darin, dass Erhabene mit den Mitteln der durch das Interesse am Überleben wachgerufenen, bestimmenden Urteilskraft zu begreifen, insofern es ja geradezu das Erhabene auch nach Kant definiert, dass es eben nicht mit ihren Mitteln zu begreifen ist, weil es schlechthin-groß oder dynamisch ist, d.h. die vorgeprägten Formen der bestimmenden Urteilskraft sprengt.

Harmonie (...) wieder herstellt“ (ebd.), und d.h., ihre abspannende, „therapeutische Wirkung“ erzielt. Das Verstehen des Erhabenen im Spiel ist dagegen – anders als wie gesagt Kant denkt – nicht nur möglich, sondern erfüllt geradezu die von Schiller an die Ästhetik des Erhabenen gestellte Anforderung an die „therapeutische Wirkung“, nämlich Stoff- und Formtrieb „in ihrer Kraft zu erhalten“ (ebd., 16. Brief, S.65) und im „abgespannten (Menschen) die Energie wieder her-(zu)stell(t)(en)“ (ebd., 17. Brief, S.69). Das Schlechthin-Große des Mathematisch-Erhabenen verlangt eine äußerste *Anspannung* von Stoff- und Formtrieb im Spiel (im Sinne der „Kraft“, etwas Schlechthin-Großes begreifen zu können), um es – letztlich als Variation seiner eigenen Ganzheit, die ja immer auch eine Variation der Ganzheit des Ökosystems und des Universums ist – zu verstehen. Das Werde-Dynamische des Dynamisch-Erhabenen verlangt demgemäß auch eine äußerste *Anspannung* von Stoff- und Formtrieb im Spiel (allerdings im Sinne der „Energie“, das Werde-Dynamische im Spiel im Sinne einer Mimesis nachahmen zu können), um es – letztlich als Variation seiner eigenen Lebendigkeit, die mit allem anderen Leben die zugrundeliegende Selbstorganisationskraft teilt – nachahmend zu verstehen. Das Schöne gewährt dem Menschen im Spiel eine abspannend wirkende Spiegelung seiner Harmonie, so dass demgemäß in der Ästhetik des Schönen der Gestalt-Aspekt der spielerisch erzeugten, „lebende(n) Gestalt“ (ebd., 15. Brief, S.59) im Vordergrund steht, während das Erhabene dem Menschen im Spiel eine anspannend wirkende Verstehens-Herausforderung stellt, bei der demgemäß in der Ästhetik des Erhabenen die Lebendigkeit der lebenden Gestalt, d.h. im Falle des Mathematisch-Erhabenen die Kraft, und im Falle des Dynamisch-Erhabenen die Energie der Lebendigkeit, im Vordergrund steht. Das Verstehen des Erhabenen der Natur durch seine spielerische, leibliche Mimesis – wie wir es hier entwerfen – ist nicht mit „autopoietischen Figuren der Selbstermächtigung in Verbindung“ zu bringen (Hühn 2002, S.157), insofern das Spiel, in dem sich das Verstehen erzeugt, in und während seines Geschehens Interesselosigkeit und Selbstvergessenheit voraussetzt.¹¹⁹ Die erläuterte Interpretation der Ästhetik des Erhabenen bei Schiller erlaubt den Verweis auf ein ähnliches Verständnis bei Adorno (1995, S.410):

„Weniger wird der Geist, wie Kant es möchte, vor der Natur seiner eigenen Superiorität gewahr als seiner eigenen Naturhaftigkeit. Dieser Augenblick bewegt das Subjekt vorm Erhabenen zum Weinen. Eingedenken von Natur löst den Trotz seiner Selbstsetzung: „Die Träne quillt, die Erde hat mich wieder!“ Darin tritt das Ich, geistig, aus der Gefangenschaft in sich

¹¹⁹ Auf der anderen Seite stellt die anspannende „therapeutische Wirkung“ des Spiels in Schillers so verstandener Ästhetik des Erhabenen die „Steigerung des Lebens“ im Sinne Nietzsches sicher, die Hofmann neben der „quietistische(n) Ästhetik“ der Ästhetik des Schönen in den *Ästhetischen Briefen* vermisst (2003, S.109).

selbst heraus. Etwas von der Freiheit leuchtet auf, welche die Philosophie mit schuldhaftem Irrtum dem Gegenteil, der Selbstherrlichkeit des Subjekts, vorbehält. Der Bann, den das Subjekt um Natur legt, befängt auch es: Freiheit regt sich im Bewusstsein seiner Naturähnlichkeit.“

In der Mimesis des Erhabenen der Natur im Spiel geht die Natur im Menschen wie der Mensch in der Natur auf¹²⁰ – weitet er sich als Variation des Themas des Aion zur „Erde“, die ihn „wieder (...) hat“, was dem Menschen, der vorher noch entfremdetes Subjekt war, Tränen der Erlösung aus seiner ungewollten und schmerzhaften Gefangenschaft in sich selbst und in der Entfremdung von der Natur in die Augen treibt. Das Spiel – und damit knüpfen wir wieder an die Abgrenzung gegenüber den Figuren der Selbstermächtigung an, die wir mit Adorno bekräftigen möchten – hat nichts von falscher Souveränität: Im Selbstvergessen geboren, zeugt es von dem tiefen Schmerz der Dissonanz, die es endlich auflöst. Dass die Dissonanz da ist – und das sei allen Theoretikern der postmodernen Philosophie und eben auch den Schiller-Interpreten Zelle und Hofmann¹²¹ gesagt –,

¹²⁰ Gebauer/Wulf schreiben zum Mimesis-Begriff bei Adorno (Gebauer/Wulf 1992, S.395): „Der mimetische Prozess ist nicht bloß ein rezeptiver, sondern auch ein aktiver Prozess (...). In seinem Mittelpunkt steht der Bezug auf das Andere, das es nicht einzuverleiben, sondern dem es sich anzugleichen gilt. In dieser Bewegung gibt es einen Moment der Passivität, ein Innehalten der Aktivität, das für den „mimetischen Impuls“ charakteristisch ist.“ „Nicht erst der Rezipient der Kunst, sondern bereits der Künstler verhält sich mimetisch; seine Arbeit beinhaltet keine bloße Nachahmung des Gegenständlichen, sondern zielt darauf, die Gegenstände zum Sprechen zu bringen. Nicht Ähnlichkeit mit den Produkten der Natur, sondern mit der diese hervorbringenden Kraft der Natur ist das Ziel der Kunst. Nicht die „*natura naturata*“, sondern die „*natura naturans*“ hat Adorno vor Augen, wenn er die Ähnlichkeit zwischen Natur, Künstler und Kunst betont.“ (ebd., S.398) „Die Subjekt-Objekt-Trennung führt zur Isolierung des Menschen (...). Mimesis überlebt als körperlicher Widerstand gegen Verdinglichung und als Sicherung des Vorrangs des Objekts. (...) Sie führt zu einer Bewegung zur Welt und zum anderen Menschen; sie sucht die Ähnlichkeit und stellt eine zeitweilige Überwindung des Getrenntseins in Aussicht; (...) sie öffnet sich für das Nicht-Identische und führt so zu einer Erweiterung des Subjekts. (...) Sie ermöglicht die Erfahrung des „Ähnlichen am Unähnlichen“. Mimesis führt (...) zu einer generalisierbaren Form „lebendiger Erfahrung““ (ebd., S.429f.) Mit diesem Mimesis-Begriff knüpft Adorno an Aristoteles an: „Die synthetisierende, nachahmende und schaffende Kraft von Mimesis“ – so bei Aristoteles nach Gebauer/ Wulf – „ist der Erzeugungsweise der Natur, der *natura naturans*, analog“ (ebd., S.425).

¹²¹ Zelle zitiert Bubner, der über das Erhabene schreibt, dass es eine „ästhetische Erfahrung der Disharmonie von Subjekt und Welt“ vermittelt (Bubner nach Zelle 1995, S.160f.), die es – so lässt sich Zelles Position wohl erschließen, auch wenn er sich jeder Wertung enthält und ausschließlich als nicht betroffener Interpret schreibt - als „ertragene(n) Widersprüche“ (ebd., S.179) wohl auszuhalten gelte (vgl. auch ebd., S.192). Hofmann äußert „Bedenken“, ob Schillers „Schönheit nicht für ein Versöhnungsparadigma steht, das Konflikte und Widersprüche zu verdrängen sucht“ und fragt, ob Schillers Ästhetik des Erhabenen nicht der

ist noch kein Grund, sie zu akzeptieren und geradezu festzuschreiben. Die Revolution – und wenn nur die des Herzens im Spiel – kann und muss die Antwort auf die zweifelsohne existierenden, erhabenen Dissonanzen sein, mit deren In-der-Welt-Sein unserer Ansicht nach allerdings ihr Anspruch auf eine gewaltfreie, und d.h. verstehende und in ihrer Qualität und Eigenart bestehen-lassende Integration ins Selbst- und Weltverstehen des Menschen gestellt ist. Das Sterben angesichts des Erhabenen zeigt die Achtung gegenüber dem unendlichen Anspruch auf Verständnis, den der oder das Andere stellt, das sich zumindest momenthaft im Spiel, in das das Sterben initiiert, einstellen kann. Der Mensch als Variation zum Thema der Ganzheit wird im Spiel befähigt, das unendlich Große wie Sublime des Mathematisch-Erhabenen, das unendlich Schnelle wie Langsame des Dynamisch-Erhabenen und das scheinbar unendlich Dissonante und Plötzlich-Harmonische der postmodernen Welt, insofern es selbst doch auch immer nur Variationen zum Thema derselben Ganzheit sind, mimetisch nachzuahmen. Sein Verstehen ist eine Frage der Bereitschaft, sich aufzugeben, die dadurch belohnt wird, dass man sich im Verstehen umso tiefer zurück empfängt.

Hiermit nun stehen wir am Zielpunkt unserer Argumentation, die dadurch eine Bestätigung erfährt, dass sich ihr Zielpunkt in der Sache mit Schillers ausformuliertem Zielpunkt seiner Ästhetik des Erhabenen wie seiner Ästhetik des Schönen deckt. Während die Ausführungen des letzten Absatzes nur wenige Anhaltspunkte in Schillers *Ästhetischen Briefen* für sich in Anspruch nehmen konnten, deutet der Zielpunkt dieser *Briefe* entgegen der Annahme vieler Schiller-Interpreten wie Zelle darauf hin, dass Schiller in seiner *Ästhetischen Erziehung des Menschen* implizit eine Ästhetik des Erhabenen – und zwar eine, die gegenläufig und im Widerspruch zu seinen sonstigen Schriften zum Erhabenen steht – entworfen hat. Dieser Zielpunkt findet sich im 25. Brief, d.h. kurz vor dem Ende der 27 Briefe umfassenden Abhandlung:

„Soweit er (der Mensch – A.d.V.) der Materie Form gibt, und solange er sie gibt, ist er ihren Wirkungen unverletzlich; denn einen Geist kann nichts verletzen, als was ihm die Freiheit raubt, und er beweist ja die seinige, indem er das Formlose bildet. Nur wo die Masse schwer und gestaltlos herrscht und zwischen unsichern Grenzen die trüben Umrisse wanken, hat die Furcht ihren Sitz; jedem Schrecknis der Natur ist der Mensch überlegen, sobald er ihm Form zu geben und es in sein Objekt zu verwandeln weiß. So wie er anfängt, seine Selbständigkeit gegen die Natur als Erscheinung zu behaupten, so behauptet er auch gegen die Natur als Macht seine Würde, und mit edler Freiheit richtet er sich auf gegen seine Götter. Sie werfen die Ge-

„Keim eines Modells“ ist, das das „Aushalten von Konflikten einer harmonisierenden Beruhigung vorzieht“ (2003, S.109).

spensterlarven ab, womit sie seine Kindheit geängstigt hatten, und überraschen ihn mit seinem eigenen Bild, indem sie seine Vorstellung werden.“ (1995, 25. Brief, S.107)

Dieses Zitat scheint mir, alleine wegen des Pathos, mit dem Schiller es formuliert hat, und aufgrund seiner Stellung gegen Ende der *Briefe*, die zentrale Schlussfigur seiner Ästhetik darzustellen, die offensichtlich von Zelle und Riedel nicht ausreichend gewürdigt wurde. Sie ist Zeugnis dafür, dass der Mensch nach Schiller durch das Schöne („Natur als Erscheinung“) wie durch das Erhabene („Natur als Macht“) eine Initiation ins Spiel erfährt, um überhaupt Instand gesetzt zu werden, sie „Form (...) geben(d)“ bewältigen zu können¹²² und seine „Selbstständigkeit“ und „Würde“¹²³ zu behaupten. Selbst das erhabene „Schrecknis der Natur“ kann nach Schiller also offensichtlich „Form (...) geben(d)“, und d.h. spielerisch, bewältigt werden. Schiller löst dieser Schlussfigur und dem Zielpunkt seiner Argumentation nach also sehr wohl sein „Ideal der Schönheit“ (ebd., 15. Brief, S.62) bzw. das „Ideal-Schöne“ (ebd., 16. Brief, S.66) als eine doppelte, aber (im Unterschied zu Zelle) integrierte Schönheit im Sinne einer Ästhetik des Schönen *und* des Erhabenen ein, insofern sowohl das Schöne wie das Erhabene in dem seinen Grundcharakteristika nach gleichen Spiel, das seinen Ansprüchen an das von ihm geforderte „Ideal des Spieltriebes“ (ebd., 15. Brief, S.62) genügt, „Form (...) geben(d)“ bewältigt werden. Schillers Ideal „ist weder Anmut (Schönheit – A.d.V.), noch ist es Würde (Erhabenheit – A.d.V.) (...); es ist keines von beiden, weil es beides zugleich ist“ (ebd., 15. Brief, S.64). Insofern es Spiel ist, ist es als Ideal auch nicht realitätsfern und „erst im Götter-, und nicht im Menschenantlitz“ – wie Zelle schreibt (1995, S.175) – zu verwirklichen. Dieses Spiel hat – wie wir sahen – in seiner doppelten Qualität einer „Tätigkeit als Ruhe“ (Dörflinger 1990, S.76) und je nachdem, ob es mit einem schönen oder einem

¹²² Der Mensch muss angesichts der schönen „Natur als Erscheinung“ und der erhabenen „Natur als Macht“ – wenn er sie „Form (...) geben(d)“ bewältigen will – ins Spiel gesetzt, d.h. durch das Schöne wie durch das Erhabene der Natur ins Spiel initiiert werden, insofern nach Schiller die Formgebung im Spiel stattfindet.

¹²³ Seine „Selbstständigkeit“ behauptet er angesichts des Schönen, das ihn zwar zum Sterben verführt, ihn aber ins Spiel initiiert, in dem er zur Integration seiner Vermögen und zu seinem Selbstzweck findet, aus denen wiederum seine Selbsttätigkeit und damit Selbstständigkeit folgen. Seine „Würde“ behauptet er angesichts des Erhabenen, indem er ihm zwar unterliegt, durch das durch sein Sterben ausgelöste Spiel aber wieder auf Augenhöhe begegnen kann, insofern er sich angesichts des Schlechthin-Großen weitet und seine Kraft steigert bzw. angesichts des Werden-Dynamischen mimetisch anverwandelt und seine Energie regeneriert. Zelle verweist darauf, dass „Würde“ im Gegensatz zur schönen „Anmut“ bei Schiller ein Ausdruck für die „erhabene Geistesfreiheit“ ist (1995, S.169), die Schiller nach unserer Interpretation aber als Produkt des vom Erhabenen initiierten Spiels und damit anders als bei Zelle gewinnt.

erhabenen Gegenstand der Natur konfrontiert ist, eine abspannende oder anspannende Wirkung, durch die der Mensch zur Integration seiner inneren und äußeren Wirklichkeit und damit seiner Ganzheit findet.

Schiller reagiere laut Zelle – wie schon mehrfach zitiert - in seinen *Ästhetischen Briefen* auf seinen zeitdiagnostischen Entfremdungs-Befund mit einer „doppelte(n) Ästhetik“, in der er gegenüber seinem „versöhnenden Schönheitsmodell (...) skeptisch bleibt und die utopische Dimension seiner Theorie um eine tragische Ästhetik des Erhabenen supplementiert“ (Zelle 1995, S. 151f.). Dabei bleibt unverständlich, inwiefern Schillers Ästhetik des Erhabenen in Zelles Interpretation „tragisch“ genannt zu werden verdient, folgt für ihn aus der Begegnung mit dem Erhabenen doch eine Initiation in Gott, durch die sich das Subjekt seinem tragischen Tod gerade entzieht und sich seiner Subjektivität versichert. Zwar wäre es in gewisser Weise durchaus tragisch zu nennen, wenn der Mensch – wie in der Interpretation Zelles - in seinem Bestreben, sich mit der Natur und die Natur mit sich zu versöhnen, scheitern müsste. Die Tragik dieses Scheiterns wird aber bei Zelle mehr als kompensiert, insofern das Scheitern zu einer Identifikation mit Gott führt, mit der sich der Mensch seiner Erhabenheit über die Natur versichert, um sie aus diesem Gotteskomplex heraus ohne Bruch schrittweise seiner Herrschaft zu unterwerfen. Tragisch im eigentlichen Sinne des Wortes verdient dagegen nur eine Bewegung genannt zu werden, die die Hybris solcher Selbstverblendung angesichts des Erhabenen der Natur aufgibt und sich selbst preisgibt, um über den Tod des eigenen Subjekts auf einer höheren Ebene des Selbst- und Wirklichkeitsverständnisses im Spiel wiedergeboren zu werden.¹²⁴ Schiller entwirft in den *Briefen* keine „doppelte Ästhetik“, die in eine Ästhetik des Schönen und eine Ästhetik des Erhabenen auseinander fällt, sondern eine doppelte, *aber integrierte* Ästhetik des Schönen *und* Erhabenen, die im Spiel ihr gemeinsames Zentrum hat. Zelle ist beizupflichten, dass man die Spannung zwischen dem Schönen und dem Erhabenen in Schillers *Briefen* dechiffrieren muss, um sie nicht einseitig als Manifest zur Versöhnung von Mensch und Natur im Schönen und das hieße aus heutiger Sicht als „erpresste Versöhnung“ (Zelle 1995, S.186) zu verstehen. Aber Zelle hat unrecht, wahrhafte Versöhnung von Mensch und Natur nach Schiller auszuschließen, insofern nach Schiller der „Weg (...), durch welche(n) man zu der Freiheit wandert“ (1995, 2. Brief, S.7), im Durchgang durch die Erfahrungen des Schönen *und* des Erhabenen besteht, durch die eine Integration der Vermögen wie des Selbst- und Wirklichkeitsverständnis-

¹²⁴ Kierkegaard kritisiert in der Nachfolge von Schelling entsprechend die von Hegel veranschlagte Möglichkeit, ohne Sprung, d.h. ohne Einbruch einer wie auch immer gearteten Transzendenz, d.h. ohne eine Selbstpreisgabe des Subjekts, linear fortschreitend qualitativ andere, umfassendere Wirklichkeitsebenen erschließen zu können (vgl. Hühn 2003, S.142).

ses erreichbar ist. Schillers *Ästhetische Briefe* sind also Fragment, insofern er entgegen seiner Ankündigung (ebd., 16. Brief, S.68) versäumt hat, die anspannende Wirkung des Spiels angesichts des Erhabenen der Natur zu erläutern – abgeschlossen hingegen sind sie, als sie im 25. Brief (siehe oben) sowohl die Ästhetik des Schönen wie die des Erhabenen in der Schlussfigur des Spiels zusammenbinden, das als Therapie der Entfremdung der zeitgenössischen Menschheit zu entfalten ihre zentrale Intention ist.

III.5 Schillers *Naive und sentimentalische Dichtung* als Ansatz zu einer Natur- und Kulturgeschichte

Schiller entwirft in *Über naive und sentimentalische Dichtung* in einem eine dialektische Geschichtsphilosophie und Stimmungspoetik (Dialektik der Dichtungs- und Empfindungsweisen), die an die implizite Natur- und Kulturgeschichte des Bewusstseins der *Ästhetischen Briefe* – wie wir sie oben rekonstruiert hatten (Abschnitt III.3) – anknüpft. Schiller identifiziert dabei – wie sollte es anders sein – das Spiel bzw. den Menschen als lebende Gestalt mit dem finalen Stadium der dialektischen Entwicklung¹²⁵, in dem als dem „erfüllte(n) Ideal“ (2005c, S.75) der „Idylle“ (ebd., S.73) der Widerstreit der dialektisch aufzulösenden Gegensätze, d.h. der von naiver (These) und sentimentalischer (Antithese) Stimmung, aufgehoben wäre: Die Synthese wäre, „auch unter den Bedingungen der Reflexion die naive Empfindung, dem Inhalt nach, wieder her(zu)stellen“ (ebd., S.75). Denn es ist die „gemeinschaftliche Aufgabe“ beider, „der menschlichen Natur ihren völligen Ausdruck zu geben“ (ebd., S.75). Diesen zentralen Satz der *Naive(n) und Sentimentalische(n) Dichtung* gilt es in seinen Satzteilen genau zu verstehen: Wenn Schiller von den „Bedingungen der Reflexion“ spricht, so meint er damit den sentimental Geist der Analysis, d.h. der Trennung und Scheidung der Wirklichkeit in Teile, die einer späteren Synthesis harren. Die wichtigste, analytische Scheidung ist die der Trennung des Selbstbewusstseins von der Gesamtheit der Wirklichkeit, die in der Folge als Objekt dem Subjekt gegenüber steht. Die „naive Empfindung“ wiederum, die „dem Inhalt nach wieder herzu-

¹²⁵ Dass das finale Stadium der Dialektik, die Idylle, dem Menschen im Spiel bzw. als lebende Gestalt entspricht, lässt sich folgendem Zitat entnehmen (2005c, S.73f.): „Der Begriff dieser Idylle ist der Begriff eines völlig aufgelösten Kampfes sowohl in dem einzelnen Menschen, als in der Gesellschaft, einer freyen Vereinigung der Neigungen mit dem Gesetze, einer zur höchsten sittlichen Würde hinaufgeläuterten Natur, kurz, er ist kein andrer als das Ideal der Schönheit auf das wirkliche Leben angewendet. (...) Ruhe wäre also der herrschende Eindruck dieser Dichtungsart, aber Ruhe der Vollendung, nicht der Trägheit; eine Ruhe, die aus dem Gleichgewicht nicht aus dem Stillstand der Kräfte, die aus der Fülle nicht aus der Leere fließt, und von dem Gefühle eines unendlichen Vermögens begleitet wird.“

stellen“ ist, stellt bei Schiller als Empfindung bzw. Stimmung eine unbewusste, ungebrochene Ganzheit dar, in der Selbstbewusstsein und Wirklichkeit (bzw. Subjekt und Objekt) noch nicht geschieden sind, wie es dem folgenden Zitat (ebd., S.35) zu entnehmen ist: „Die Natur macht ihn mit sich Eins, die Kunst trennt und entzweyhet ihn, durch das Ideal kehrt er zur Einheit zurück.“ Der Satz, „unter den Bedingungen der Reflexion die naive Empfindung wieder her(zu-)stellen“, bedeutet dann, dass die Synthese der schillerschen Dialektik darin besteht, die unbewusste Ganzheit der naiven Empfindung mit dem Selbstbewusstsein der Reflexion zu verbinden, d.h., sie ihrem „Inhalt nach“ unter der neuen, nämlich sentimentalischen Form des Selbstbewusstseins, „wieder her(zu)stellen“ (ebd., S.75). Das Spiel, in dem der naive Mensch aufgeht - denn wie sollte Ganzheit nach Schiller anders zu denken sein - soll, um als Synthese und Zielpunkt der Dialektik zu dienen, ein selbstbewusstes Spiel sein, das sich nicht unbewusst wie beim naiven Menschen, sondern mit dem Selbstbewusstsein des Sentimentalikers vollzieht. Insofern sich das Spiel nur als interesseloses Wohlgefallen einstellt, d.h. der Wille des Subjekts zu und in seinem Geschehen aufgehoben sein muss, kann dieses dem Stadium der Sentimentalität entnommene Selbstbewusstsein sich nicht an seinem Eigen-Willen, sondern nur an seiner Selbstbewusstheit festmachen. Das Selbstbewusstsein, mit und in dem das Spiel im finalen Stadium der Dialektik vollzogen werden soll, kann unter den Prämissen des Spiels also nur so konfiguriert sein, dass der Mensch das Spiel unter Aufmerksamkeit auf sein sich autopoietisch vollziehendes Geschehen, d.h. selbstaufmerksam, spielt.

Insofern wir hiermit das finale Stadium von Schillers Dialektik transparent gemacht haben, gilt es nun, die Glieder dieser Dialektik, d.h. das naive Stadium (These) und das sentimentale Stadium (Antithese), die in der Synthese des finalen Stadiums aufgehen, zu verstehen. Dabei fällt eine Widersprüchlichkeit im Text der *Naive(n) und sentimentalische(n) Dichtung* auf, der wahrscheinlich für die Deutungsschwierigkeiten der vielen Interpreten und für ihre widersprüchlichen Interpretationen¹²⁶ verantwortlich ist: Schiller spricht angesichts des Naiven einerseits davon, dass es ein naturgeleitetes, unbewusstes, geistloses Schaffen sei.¹²⁷ Andererseits „macht“ „Naivität allein (...) es (das Genie – A.d.V.) zum

¹²⁶ Vgl. bspw. Szondi (1972, S.174-206), dessen Interpretation sich auf folgende Formel bringen lässt: „Das Naive ist das Sentimentalische“, Zelle (1995, S.207-219): „Das Sentimentalische ist das Erhabene“ oder Barner (1993, S.62-80), der vom „Naive(n) im Sentimentalischen“ spricht.

¹²⁷ Vgl. Schiller 2005c, S.20: „(...) es (das Genie – A.d.V.) ist bescheiden, ja blöde, weil das Genie immer sich selbst ein Geheimnis bleibt“. Naturgeleitet und unbewusst ist sein Schaffen bei Schiller, insofern der naive Dichter „Natur“ „ist“ (ebd., S.33). Dieses Verständnis des Naiven als Ganzheit im Gegensatz zur Subjekt-Objekt-Trennung – wie sie das senti-

Genie“ (ebd., S.19), dessen Begriff Schiller wohl kaum mit Geistlosigkeit oder mangelnder Selbstbewusstheit attribuieren, sondern der das Synthese-Stadium seiner Dialektik verkörpern dürfte. Dieser Widersprüchlichkeit Rechnung tragend definiert Schiller: „Zum Naiven wird erfordert, dass die Natur über die Kunst den Sieg davon trage es geschehe dies nun wider Wissen und Willen der Person, oder mit völligem Bewusstsein derselben“ (ebd., S.12f.). Die letztere Definition des Naiven, die Schiller auch als das „Naive der Gesinnung“ (ebd., S.13) fasst, identifiziert er nicht nur mit seinem Begriff vom Genie, sondern sie erfüllt auch, was wir oben als Charakteristika des finalen Stadiums der Dialektik herausgearbeitet hatten, nämlich die „naive Empfindung“ „unter den Bedingungen der Reflexion“, d.h. unter der Form des Selbstbewusstseins bzw. eben „mit völligem Bewusstsein“, „wieder her(zu)stellen“ (ebd., S.75). Diese Schwierigkeit, dass Schiller das Naive sowohl als erstes Stadium der Dialektik (unbewusste Natur-Determination) als auch als letztes Stadium der Dialektik (Synthese des sentimental Selbstbewusstseins mit der Ganzheit des Naiven) in Anspruch nimmt, erklärt sich aus Schillers Versuch, sich sowohl das Genie seines als Antipoden empfundenen Freundes Goethe¹²⁸ verständlich zu machen wie sein eigenes Schaffen gegenüber der Beeindrucktheit von Goethe für sich in seinem Eigen-Wert zu verteidigen.¹²⁹ Schillers zwischen Beeindrucktheit und Selbstschutz schwankendes Verhältnis zu seinem Freund Goethe ist es, das ihn betrifft der Einordnung und Bestimmung von Goethes Wesen zwischen dem Naiven (a) als erstem Stadium der Dialektik aus seinem Selbstschutz heraus und dem Naiven (b) als finalen Stadium der Dia-

mentale Stadium auszeichnet - wird von Schiller im übrigen ja auch als erstes Stadium seiner Dialektik in Anspruch genommen.

¹²⁸ Das Verständnis der Freundschaft zwischen Goethe und Schiller als die von zwei Antipoden bzw. „Hälften“, die „einander ergänzen“, haben wir der berühmten, autobiographischen Skizze *Glückliches Ereignis*, auch wenn sie von Goethe und aus Goethes Sicht verfasst ist, zu verdanken: Goethe stellte Schiller seine Naturauffassung vor und veranschaulichte sie, indem er eine „symbolische Pflanze“, die Urpflanze, aufzeichnete, die er als anschaulich erkennbare Grundform der Metamorphose der Pflanzen „entdeckt“ zu haben meinte. Schillers Reaktion fasst Goethe wie folgt zusammen: „Er vernahm und schaute das alles mit großer Teilnahme, mit entschiedener Fassungskraft; als ich aber geendet, schüttelt er den Kopf und sagte: „Das ist keine Erfahrung, das ist eine Idee.“ Ich stutzte, verdrießlich einigermaßen: denn der Punkt, der uns trennte, war dadurch aufs strengste bezeichnet.“ (Zitat nach Hofmann 2003, S.116).

¹²⁹ Dass Schiller sich in der *Naive(n) und Sentimentalische(n) Dichtung* wesentlich auch mit Goethes Wesen und Schaffen auseinandersetzt und es in sein dialektisches Schema zu integrieren sucht, scheint in der Forschung unumstritten (vgl. bspw. Hofmann, der davon spricht, dass „Schillers Bemühen“ in der *Naive(n) und sentimentalische(n) Dichtung* u.a. darin bestand, sich zu „erklären, wie es möglich ist, dass sich ein naives Genie in einem sentimental Zeitalter zeigt, und das heißt für ihn: wie die epochale literarische Figur Goethe eigentlich möglich ist“ (2003, S.112)).

lektik aus seiner Beeindrucktheit heraus schwanken ließ. Sich selbst seines sentimentalischen Charakters völlig bewusst, entspräche Goethes Naivität entweder einer Form der Unterlegenheit im Falle des Naiven (a) oder eine Form der Überlegenheit im Falle des Naiven (b). Schillers Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit sowohl betreffs der Einordnung und damit vollzogenen impliziten Wertung von Goethes wie seines eigenen Wesens ist es, der die entscheidende Spannung des Textes zu verdanken ist, die Schiller in seiner Spekulation zu einem für ihn noch nicht ganz erschwinglichen, aber implizit in seinem Text angelegten Verständnis des Selbstverhältnisses der Medialität (siehe unten) führt. Dieses Schwanken bzw. diese Spannung zwischen dem Naiven (a) und dem Naiven (b), die Schillers *Naive(r)* und *Sentimentalische(r)* Dichtung eingeschrieben ist und die er selbst nicht explizit auflöst¹³⁰, lässt sich nur aufheben, indem man beide Begriffe des Naiven gelten lässt: Schiller würde demnach einerseits eine Dialektik entwickeln, die vom Naiven (a) über die Sentimentalität zur Synthese der Idylle führt und die für den Menschen gilt und einen Weg zur Integration vorzeichnet, der in der inneren Zerrissenheit des sentimentalischen Zustandes lebt, wie ihn Schiller geschichtsphilosophisch seiner Epoche zuordnet. Andererseits gibt es das von ihm sogenannte „Naive der Gesinnung“ (ebd., S.13), das als Naivität (b) die Synthese des finalen Stadiums der Dialektik implizit schon vollzogen hat und demgemäß nicht auf den dialektischen Weg der Integration angewiesen ist.¹³¹ Schillers Schwierigkeit, sowohl der Beeindrucktheit durch Goethe als auch seinem Selbstschutz und Selbstwert angesichts von Goethes als antipodisch empfundenem Schaffen aufrichtig gerecht werden zu müssen, wäre aufgelöst, indem man ihn Goethe gegenüber zugestehen lässt, die Synthese als finale Stadium der Dialektik implizit schon vollzogen zu haben, während Schiller selbst in seiner von Sentimentalität geprägten Stimmung vorbehalten bleibt, die Dialektik und ihr finales Stadium der Syn-

¹³⁰ Berghahn weist darauf hin, dass Schiller sich darüber im klaren war, keinen „systematischen Entwurf“ geliefert zu haben, und spricht daher angesichts der *Naive(n)* und *Sentimentalische(n)* Dichtung von einem „Sauerteig der Erkenntnis“, der erst noch – wie dann ja auch im Zuge ihrer Rezeption bspw. bei Schelling und Hegel geschehen – aufgehen müsste (2005c, S.131).

¹³¹ Vergegenwärtigt man sich zumindest Kants Definition von Naivität, der gemäß Naivität der „Ausbruch der der Menschheit ursprünglich natürlichen Aufrichtigkeit wider die zur anderen Natur gewordene Verstellungskunst“ (1990, §54, S.193) ist, so scheint dieser Zielpunkt der Dialektik – leidet man wie Goethe nicht allzu sehr unter der sentimentalischen (heute könnte man auch sagen: neurotischen) Gefühlslage und macht aus ihrer Sehnsucht keinen eigenen Wert, was die Sentimentalität verstärken würde – nicht so schwer zu erreichen zu sein. Allgemein und auch Goethe betreffend müsste man die kantische Definition freilich mit Schiller von einer Definition der Naivität der Erscheinung zu einer Naivität der Gesinnung umkehren: Äußerlich im gesellschaftlichen Kontext sicher manchmal weiterhin auf die Verstellungskunst angewiesen, geht es bei der Aufrichtigkeit positiv gewendet um eine Aufrichtigkeit, der wahren Natur gegenüber ein angemessenes, inneres Selbstverhältnis zu entwickeln.

these immerhin theoretisch erschlossen und transparent gemacht zu haben. In eins damit wäre auch die Interpretationsschwierigkeit der *Naive(n) und Sentimentalische(n) Dichtung* mit ihrer Doppelbedeutung des Naiven behoben: Das Genie des Naiven der Gesinnung (b) wie Goethe erschließt das Ideal von innen, indem er es lebt, während Schiller als sentimentaler Theoretiker eine Naivität (a) konstruiert, deren Stadium vom Stadium der Sentimentalität abgelöst wird, um dialektisch als Synthese beider Stadien dasselbe Ideal hervorzubringen, das er anders als Goethe somit also spekulativ erschließt und seiner Nachwelt transparent macht, indem er es denkt.

Goethes naives Genie im Sinne der Naivität der Gesinnung (b) spiegelt sich in Cassirers Cha-rakteristik, der zufolge Goethe die „halb „nachtwandlerische“ und unbewusste“ „Gabe“ der „„Reproduktion der Welt“ um ihn her durch die innere Welt“ (1991, S.271) hatte. Trotz der Gegensätzlichkeit der Temperamente von Goethe und Schiller kommen sie – wie Cassirer im folgenden Zitat ausführt - zu einem analogen Selbst- und Wirklichkeitsverstehens, dem sich Goethe als naives Genie und Schiller als Theoretiker des Spiels und der Idylle nähern:

„Für Schiller erschließt sich das Wesen des „Organischen“, indem er es unter den allgemeinen Gedanken der Autonomie begreift, indem er es sich als Sinnbild der Freiheit deutet. Die Welt des Lebens wird für ihn zum Spiegel, aus dem ihm der höchste Sinn der sittlichen Forderung rein und unverfälscht zurückstrahlt. (...) Die Natur verstehen heißt sie im Reflex der Freiheit erkennen: der Imperativ des Sollens wird zum Schlüssel, der uns auch den Zusammenhang und die Harmonie des Seins erst wahrhaft aufschließt. Für Goethe hingegen gilt der umgekehrte Weg. Er rückt nicht die Momente des Werdens unter das abstrakte Postulat des Sittlichen – sondern er sucht sich die Natur als ein Ganzes, das sich selbst genug ist, in reiner Anschauung zu vergegenwärtigen. *Er blickt nicht auf das Ziel voraus* (Hervorhebung vom Verfasser), sondern er will sie in der Gesamtheit ihres Bestandes erfassen und festhalten. Das Sittliche selbst wird ihm damit nur gleichsam zum letzten Ergebnis und zur reinen Blüte des allgemeinen „Bildungstriebes“, der durch die Natur hindurchgeht. Wenn Schiller bis in die Dynamik des Lebens hinein den Gehalt des Autonomieprinzips wiederfindet, so bedeutet für Goethe die Autonomie, wie sie sich im Künstlerischen und Sittlichen ausgeprägt, nur die natürliche Fortsetzung dieser Dynamik des Lebens selbst: denn „indem der Mensch auf den Gipfel der Natur gestellt ist, so sieht er sich wieder als eine ganze Natur an, die in sich abermals einen Gipfel hervorzubringen hat“. Somit ist es ein und dieselbe Form geistiger „Idealität“, die Goethe und Schiller gleichmäßig auszudrücken streben; *aber sie wird von ihnen in verschiedenen Richtungen herzustellen gesucht* (Hervorhebung vom Verf.).“ (ebd., S.289f.)

Schiller nimmt mit der Synthese-Definition der *Naive(n) und Sentimentalische(n) Dichtung*, „auch unter den Bedingungen der Reflexion die naive Empfindung,

dem Inhalt nach, wieder her(zu)stellen“ (2005c, S.75), das von uns in dieser Arbeit sogenannte und angezielte Selbstverhältnis der Medialität (vgl. Abs. XI.1) vorweg, indem er sich theoretisch das Schaffens-Genie seines Freundes Goethe transparent zu machen sucht. Das Selbstverhältnis der Medialität drückt sich *in nuce* bei Schiller letztlich schon in den *Ästhetischen Briefen* aus, wenn er schreibt, dass das „Leben“ der lebenden Gestalt „in unserem Verstande sich formt“ (1995, 15. Brief, S.59) – genauso wie Goethe analog davon spricht, dass das Leben „ein stetiges Werden, ein rastlos Tätiges“ darstellt, „das jedoch sich selbst Maß und Schranke setzt“ (Zitat nach Krois 1995, S.310). Meiner Ansicht nach sind die Schiller-Interpreten nicht auf die oben ausgeführte Lösung eines doppelten Verständnisses der Naivität in Schillers *Naive(r) und Sentimentalische(r) Dichtung* gekommen, weil sie nicht verstanden, worauf Schiller in seiner freien Spekulation zielt, nämlich auf den Begriff des Selbstverhältnisses der Medialität, das im Spiel begründet wird, aber als solches in seiner Qualität, Selbstbestimmung und Selbstbewusstsein mit Natur-Determination und Ganzheit zu verbinden, in der Philosophie bis heute kaum zur Selbsttransparenz gebracht wurde. „Vollkommenheit“ – so schreibt Schiller – muss das „Werk ihrer Wahl“ sein, d.h., sie muss auf Freiheit gegründet sein – denn: „wenn der Wille das Gesetz der Notwendigkeit frey befolgt und bey allem Wechsel der Phantasie die Vernunft ihre Regel behauptet, geht das Göttliche oder das Ideal hervor“ (2005c, S.9). Freiheit und Notwendigkeit bzw. Freiheit und Naturdetermination dürfen sich nicht ausschließen, indem man einseitig durch die Notwendigkeit der Natur determiniert ist wie der Naive oder sich einseitig frei wähnt wie der Sentimentale, sondern indem man beides zugleich verwirklicht. Freiheit verliert dabei den Charakter der willkürlichen Freiheit des Sentimentalen, den die sich untergründig durchsetzende Notwendigkeit einholt, wie es sich dann in der unerfüllten Sehnsucht und dem Schmerz des Sentimentalen spiegelt. Auch das Gegenteil einer unbewussten Determination wie im Falle des Naiven wird der Freiheitsforderung nicht gerecht. Stattdessen ist Freiheit Einsicht in die Notwendigkeit, die man frei, d.h. als Folge einer bewussten Wahlentscheidung, befolgt. Dem Naiven ist zwar eine ungebrochene Ganzheit, d.h. eine nicht in Subjekt und Objekt zerrissene Wirklichkeit, gegeben; er ist dabei aber vollständig von der Natur determiniert. Den Sentimentale dagegen zeichnet zwar Selbstbewusstsein, d.h. eine Selbstunterscheidung von sich und der Wirklichkeit, aus, wähnt sich aber frei, obwohl er determiniert ist. Die Synthese als finalem Stadium der Dialektik nun willigt in die unumgängliche Determination durch die Natur ein, verbindet aber die Ganzheit des Naiven mit dem Selbstbewusstsein des Sentimentalen. Die wahre Freiheit entpuppt sich dabei als zwar unumgängliche, in ihrem Einstimmen und Sich-Fügen aber freie, d.h. mit Selbstbewusstsein vollzogene Wahl der Notwendigkeit, die sich damit sowohl von der unbewussten Naturdetermination des

Naiven wie von der Willkürfreiheit des Sentimentalen unterscheidet, die eine Illusion ist, die sich in seinem Leiden rächt. Im Spiel entspricht der Mensch sowohl der Notwendigkeit, insofern die Lebens-Energie der Selbstorganisation mit Notwendigkeit spielerisch anverwandelt werden muss, wie er im Spielbewusstsein frei ist, insofern er sich darin in seinem Selbstzweck und seiner Selbstgenügsamkeit erfährt.

Die Synthese von Ganzheit und Selbstbewusstsein und von Naturdetermination und Selbstbestimmung, wie sie durch die Selbstorganisation der Natur bewirkt wird, war es, die Schiller schon – und damit schlagen wir die Brücke zum Anfang unserer Interpretation der theoretischen Schriften Schillers – in den *Kallias-Briefen* vollzog, die er aber erst hier in seiner *Naive(n) und Sentimentalische(n) Dichtung* – wenn auch von ihm selbst noch nicht wirklich begriffen, sondern in freier Spekulation entworfen – im Sinne eines menschlichen Selbstverhältnisses bzw. Selbstverständnisses einholt. Die Selbstorganisation bewirkt im Sinne der Medialität (und nicht Gott im Sinne der Inspiration), dass „seine Einfälle“, d.h. die Einfälle eines Genies wie Goethe, „Eingebungen eines Gottes“ „sind“, denn „alles was die gesunde Natur thut ist göttlich“ (ebd., S.19). Die Wirklichkeit der Geist-Natur-Einheit wird nach Schiller durch den Dichter mithilfe dieser „Eingebungen“ in einer „symbolische(n) Operation“ im Spiel in die (selbst-)bewusste Welt des Menschen verwandelt (Zitat nach Berghahn 2005c, S.136).¹³² Sie würde der „Idylle“ entsprechen, „welche mit einem Wort, den Menschen, der nun einmal nicht mehr nach Arkadien (ins Stadium der Naivität – A.d.V.) zurückkann, (aus dem Stadium der Sentimentalität hinaus – A.d.V.) bis nach Elysium führt“ (Schiller 2005c, S.73). Der Trank des Vergessens, die Lethe, den der Mensch an der Pforte zum Elysium bzw. zur Wirklichkeit des Spiels zu leeren hat, befreit ihn dazu von der hybrishaften Anmaßung und der sentimentalischen Sehnsucht¹³³, „Herr

¹³² Was Schiller sich damit theoretisch erschließt, meint Goethe für sein dichterisches Schaffen in Abgrenzung von dem Schaffen seines Freundes Schiller in Anspruch nehmen zu können: „Es ist ein großer Unterschied, ob der Dichter zum Allgemeinen das Besondere sucht oder im Besonderen das Allgemeine schaut. Aus jener Art entsteht Allegorie, wo das Besondere nur als Beispiel, als Exempel des Allgemeinen gilt; die letztere aber ist eigentlich die Natur der Poesie, sie spricht ein Besonderes aus, ohne ans Allgemeine zu denken oder darauf hinzuweisen. Wer nur dieses Besondere lebendig fasst, erhält zugleich das Allgemeine mit, ohne es gewahr zu werden, oder erst spät.“ (Zitat nach Hofmann 2003, S.117)

¹³³ Schiller fasst das mittlere Stadium seiner Dialektik bezeichnenderweise unter dem Begriff der Sentimentalität, insofern der sentimentale Dichter die verlorene „Natur (...) suchen“ (2005c, S.33) würde. Der Begriff der Sentimentalität beinhaltet schon die Trauer um die verlorene Natur, der die Sehnsucht nach ihr entspringt. Angesichts dessen, dass die Mensch-Natur-Entzweiung und damit der zweite Schritt der Dialektik auch anders bewertet wurde, nämlich als zu bejahender Aufklärungs-Schritt des Menschen aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit, der die weniger trauernde als begehrende Sehnsucht entspringt, die Natur

(...) werden (zu wollen – A.d.V.) über die Realität, um auf eine kluge Weise die Realität mißzuverstehen“.¹³⁴

Zuletzt gilt es, die in den *Ästhetischen Briefen* angedeutete Geschichts- bzw. Bewusstseins-Dialektik mit der gerade rekonstruierten Dialektik der *Naive(n) und Sentimentalische(n) Dichtung* zu verknüpfen. Schiller schreibt in den *Briefen*: „Mitten in dem furchtbaren Reich der Kräfte und mitten in dem heiligen Reich der Gesetze baut der ästhetische Bildungstrieb unvermerkt an einem dritten, fröhlichen Reiche des Spiels (...), worin er dem Menschen die Fesseln aller Verhältnisse abnimmt und ihn von allem, was Zwang heißt, sowohl im Physischen als im Moralischen entbindet“ (1995, 27. Brief, S.125). Das naive Stadium der *Dichtung*, in dem „der Dichter (...) Natur“ „ist“ (2005c, S.33), kann nicht mit dem „furchtbaren Reich der Kräfte“ noch mit dem „heiligen Reich der Gesetze“ der *Briefe* in Verbindung gebracht werden, insofern beide schon auf der Natur-Entfremdung aufbauen. Sowohl der Wilde als Bewohner des Reiches der Kräfte als auch der Barbar als Bewohner des Reiches der Gesetze haben sich qua ihres sie auszeichnenden Selbstbewusstseins schon von der Natur abgespalten. Wie der Wilde Opfer der Getriebenheit durch seine ihm entfremdete Sinnlichkeit ist, so ist der Barbar Opfer seiner Illusion, sich im Festhalten an moralischen Imperativen von seiner Sinnlichkeit zu befreien, die ihn im Sinne der Dialektik der Aufklärung als Getriebener seines Herrschafts-Anspruches über Natur aber wiederum einholt. Das „Reich der Kräfte“ und das „Reich der Gesetze“ der *Briefe* stellen also zwei verschiedene Ausformungen der Entfremdung von Natur und damit des Stadiums der Sentimentalität der *Dichtung* dar, während das Stadium der Naivität – das Schiller entsprechend auch mit der Hirtenidylle „Arkadien(s)“ (ebd., S.73)

seiner Herrschaft zu unterwerfen (wie bei Kant – vgl. Böhme/ Böhme 1985, S.305), stellt schon Schillers Begriff der Sentimentalität eine implizite Ablehnung von solcherart Herrschaftsambitionen dar. Entsprechend dieser Deutung schreibt Schiller (2005c, S.27): „Unser Gefühl für Natur (d.h. das Naturgefühl des Sentimentalikers – A.d.V.) gleicht der Empfindung des Kranken für die Gesundheit.“

¹³⁴ Nietzsche – Zitat nach Deleuze 1991, Klappentext. Dieses Nietzsche-Zitat gegen Ende unserer Schiller-Interpretation soll nochmal darauf verweisen, dass Schiller mit seiner Spiel-Philosophie schon eine Alternative zum abendländischen Verhängnis, nämlich der Dialektik der Aufklärung, entwickelt hatte, bevor sie sich überhaupt in aller Deutlichkeit im Hitlerfaschismus abzeichnete. Den Hitlerfaschismus theoretisch analysierend hatten Horkheimer/ Adorno ihre wirkungsgeschichtlich epochemachende *Dialektik der Aufklärung* verfasst. Schiller - in seinem Schreiben um die Ganzheit und Gesundheit des Menschen besorgt – war „nebenbei“ auf ein Phänomen der Dialektik der Aufklärung gestoßen. Nietzsche – in vielem von Schiller inspiriert (vgl. Hölzel 2008a, S.88) - stellt einen wichtigen Verständnis-Zwischenschritt zwischen Schillers (möglicherweise) erstem Verstehen der Dialektik der Aufklärung und der umfänglichen Klärung ihres Begriffs bei Horkheimer/ Adorno dar. Vgl. dazu auch: Borchmeyer 1989, S.361-376.

vergleicht – ein in den *Ästhetischen Briefen* nicht weiter ausgeführtes Stadium der Kindheit der Menschheit spiegeln dürfte. Schillers als Ansätze zu einer *Natur- und Kulturgeschichte des Bewusstseins* lesbare Dialektik setzt also mit einem Stadium der Naivität ein, dem ein im freien Spiel der Vermögen geborenes, kindliches Spielbewusstsein entspricht, das noch kein Selbst-Bewusstsein ist¹³⁵, und verläuft über ein Stadium der sentimental Entfremdung von Natur und Entzweiung der Natur auch im Menschen im Sinne des Auseinandertretens von Stoff- und Formtrieb bis ins finale Stadium der Idylle, in dem die Ganzheit von Natur und Mensch als Variationen des restituierten, sich seiner selbst aber bewussten, d.h. selbstbewussten Spiels (wieder) hergestellt ist.

III.6 Die Selbsttransparenz des Spiels als Voraussetzung der Selbstbewusstheit des Spielenden

Feger unternimmt in seinem Aufsatz *Schillers ästhetische Suche nach dem Grund. Zur Divergenz der Rolle der Einbildungskraft bei Kant und bei Schiller* (1995) den – unserem Ansatz, Schillers Philosophie als Spiel-Philosophie zu verstehen, ähnlichen – Versuch, Schiller als „Theoretiker der Einbildungskraft“ (1995, S.53) zu lesen, dem wir uns hier im Wesentlichen anschließen.¹³⁶ Schillers Begriff der Einbildungskraft (Stofftrieb) wollen wir im Rahmen unserer Terminologie als Selbstorganisationskraft übersetzen, die im Sinne des vollen Begriffs der Selbstorganisation im Spiel im Zusammenstimmen mit dem Verstand bzw. Formtrieb als „neue Kraft“ (Schiller 1995, 27. Brief, S.122; Feger 1995, S.42) zu sich selbst findet. Fegers Aufsatz gipfelt in der Annahme einer schillerschen „Inversion der Einbildungskraft“, nach der sie „sich (...) zu ihrer eigenen Fessellosigkeit als Grund“ „verhält“ (1995, S.42) und durch die sich die „natürliche Einbildungskraft in die produktiv-schöpferische“ (ebd., S.69) verwandelt, die mit der „Stimme der Vernunft“ (Schiller 1995, 24. Brief, S.104; Feger 1995, S.42) iden-

¹³⁵ Schiller schreibt über die Naivität: „Natur in dieser Betrachtungsweise ist uns nichts anders, als das freiwillige Daseyn, das Bestehen der Dinge durch sich selbst, die Existenz nach eigenen und unabänderlichen Gesetzen“ (2005c, S.7f.).

¹³⁶ Fegers Aufsatz erhält u.a. vor allem auch Schillers Abgrenzung von und Weiterentwicklung der Philosophie Kants, indem er laut Feger die „transzendente Einbildungskraft Kants“ „anthropologisiert“ (1995, S.33) und sie „als ein den kantischen Dualismus überwindendes Mittelglied denkt“ (ebd., S.53). Diese Abgrenzung von Schillers Philosophie gegenüber der Kantischen werden wir – von uns in Ansätzen schon im Vorhergehenden erörtert – hier nicht nochmal eigens aufrollen und verweisen dazu auf Fegers Aufsatz. Dass Schillers Philosophie gegenüber der Kants mehr als ein nur rhetorischer Fortschritt ist, wie einige seiner Kritiker im- und explizit behaupteten, lässt sich auch Fegers Aufsatz entnehmen und mit ihm belegen.

tisch ist. „Als „neue Kraft“ (...) ist sie“ – wie Feger mit Schiller erklärt – „aus der ursprünglichen Macht der Einbildungskraft nicht anders als durch einen „Sprung“ zu erklären“ (Feger 1995, S.42; Schiller 1995, 27. Brief, S.122). Diesen Sprung von der ursprünglichen Macht der Einbildungskraft der natürlichen Selbstliebe in die produktiv-schöpferische Einbildungskraft des Spiels – von Feger mit Heidegger transparent gemacht¹³⁷ – hatten wir in Abschnitten III.3 u. III.4 als Folge des (sich unserer Ansicht nach organisch aus der Natur ergebenden) Sterbens des instrumentellen Subjekts bzw. Interesses gedeutet, wie es angesichts des Schönen und Erhabenen eintritt. Fegers „Inversion der Einbildungskraft“ entspricht also unserer Re-Initiation ins Spiel.

Die Anthropologisierung der Einbildungskraft vollzieht Schiller – wie Feger zeigt (1995, S.33ff.) –, indem er sie aus der Quelle des natürlichen Selbsterhaltungstriebes (vgl. Feger ebd., S.33) entwickelt. Feger geht von der Einbildungskraft als einem „Vermögen“ aus, „etwas Unvorstellbares, Nichtwahrnehmbares hervorzu-bringen“, durch die sie zur „erste(n) Dissonanz“ wird, „die mit dem Menschen in die Natur tritt“ (Feger ebd., S.34). „Schiller hat“ – so Feger (ebd., S.34) – „die Phantasie in dieser Wirkungsweise als einen *Freiheitstrieb* verstanden, in welchem „die Möglichkeit, uns vom Zwang der Natur loszusagen“ (Schiller nach Feger, ebd., S.34), begründet liegt“. Der Selbsterhaltungstrieb schießt also über seine Aufgabe, dem Menschen seine Nische bzw. sein Feld im Ökosystem zu erschließen und ihn darin zum Überleben zu befähigen, hinaus (vgl. Feger (ebd., S.34), wenn er den „Grund“ des „Freiheitstrieb(es)“ „in der instinktiongebunde-

¹³⁷ Feger bezieht sich dabei auf Heideggers *Der Satz vom Grund*: „In der exponierten Deutung des *Satzes vom Grund* als einem „Sprung ... aus dem Grundsatz vom Grund als einem Satz vom Seienden in das Sagen des Seins als Sein“ (1978, 8. Vorlesung), spricht Heidegger davon, dass dieser „Sprung ... das Denken so wenig ins Bodenlose im Sinne des völlig Leeren fallen (lässt), dass er erst das Denken in die Entsprechung zum Sein als Sein, d.h. zur Wahrheit des Seins gelangen lässt. ... Das Denken gelangt durch diesen Sprung in die Weite jenes Spiels, auf das unser Menschenwesen gesetzt ist. Nur insofern der Mensch in dieses Spiel gebracht und dabei aufs Spiel gesetzt ist, vermag er wahrhaft zu spielen und im Spiel zu bleiben“ (ebd., 13. Vorlesung).“ (Feger 1995, S.43, Heidegger-Zitate nach Feger ebd.). Heidegger scheint hier – wie auch in *Der Ursprung des Kunstwerks* (1994a) – von Schillers Spiel-Begriff inspiriert, mit dem er sich im Rahmen einer Vorlesung zu den *Ästhetischen Briefen* im Wintersemester 1936/37 (vgl. Heidegger 2005) beschäftigte. Feger zitiert eine Bemerkung Heideggers aus den *Nietzsche-Studien*: „Man kann sagen, dass Kants „Kritik der Urteilskraft“, in welchem die Ästhetik dargestellt ist, bisher nur aufgrund von Missverständnissen gewirkt hat (...). Nur Schiller hat als einziger in Bezug auf Kants Lehre vom Schönen und der Kunst Wesentliches begriffen“ (Heidegger 1989, S.127 – Zitat nach Feger 1995, S.50). „Kants Auslegung des ästhetischen Verhaltens als „Lust der Reflexion“ dringt in einen Grundzustand des Menschen vor, in dem der Mensch erst zur gegründeten Fülle seines eigenen Wesens kommt“ (Heidegger 1989, S.133 – Zitat nach Feger 1995, S.50).

nen Natur des Menschen“ verortet) und erschließt in dieser Überschüssigkeit die „*Freiheit*“, die als solche „*selbst* eine Wirkung der *Natur* (und - A.d.V.) kein Werk des Menschen“ (Schiller 1995, 20. Brief, S.81; Feger 1995, S.34) ist:

„*Dass* (Hervorhebung v. V.) also „die *Freiheit selbst* eine Wirkung der *Natur* ... kein Werk des Menschen“ ist und als ursprüngliche Bildungskraft der Natur auch im Menschen noch wirksam bleibt, bezeugt zuallererst nicht die sittliche Tat, sondern die menschliche Einbildungskraft in ihrer „Unabhängigkeit ... von äußern Eindrücken“ (Schiller 1995, 27. Brief, S.122) und in ihrem „ohne alle Beziehung auf Gestalt“ sich ergebenden „Spiel der *freien Ideenfolge*“ (Schiller ebd.). Dies ist Schillers (...) Grundeinsicht und sein Basisargument in der produktiven und kritischen Auseinandersetzung mit dem Moralbegriff Kants.“ (Feger 1995, S.34)

Dieser Interpretation Schillers durch Feger wollen wir für uns übersetzen: Im Sinne der Dialektik der Natur- und Kulturgeschichte des Bewusstseins Schillers, die von einem ganzheitlichen, spielgegründeten Stadium der Naivität ausgeht, um dann in die Selbst- und Wirklichkeitsentfremdung des Stadiums der Sentimentalität weiterzuführen, die aufzuheben Schiller seine Spiel-Philosophie entwickelt, gehen auch wir von einer ursprünglich im Spiel eingebundenen Einbildungskraft aus der Quelle des natürlichen Selbsterhaltungstriebes aus. Das Spielbewusstsein dieses Spiels – ursprünglicher Inbegriff der menschlichen Freiheit aus der im Spiel sich erschließenden Instinktungebundenheit des Menschen – wird im Zuge der Selbstbewusst-Werdung des Menschen instrumentalisiert und – unter Verdrängung des ihm zugrundeliegenden Spiels – zum Selbstbewusstsein instrumenteller, sentimentalischer Subjektivität anverwandelt. Die Selbst- und Wirklichkeitsentfremdung, die daraus folgt, erklärt, wie der Mensch der Philosophie Kants, der seine „Freiheit (...) eine(r) Wirkung der Natur“ (Schiller 1995, 20. Brief, S.81) ursprünglich verdankt, die entfremdete Natur als das Andere seiner Freiheit versteht, die er sich von ihr angeeignet und als Angeeignete zum Grund seiner instrumentellen Subjektivität und seines Selbstverständnisses gemacht hat. Die „Macht der Einbildungskraft“, der Schiller – wie wir oben mit Feger sahen (1995, S.42) - durch den „Sprung“ ins Spiel entspringt, in dem sie dann als „neue Kraft“ im Spiel erfahren wird, ist nicht die ins ursprüngliche Spiel eingebundene Einbildungskraft des Stadiums der Naivität, sondern die im Zuge der sentimentalischen „Selbstermächtigung der Vernunft“ (Feger ebd., S.39) unterjochte und für die Zwecke der instrumentellen Subjektivität eingespannte Einbildungskraft. Anstatt „sich (...) zu ihrer eigenen Fessellosigkeit als Grund“ zu verhalten (Feger ebd., S.42) und sich im freien Spiel der Vermögen auch die (vermeintlichen) Schrecknisse des Erhabenen der Natur mimetisch anverwandeln zu können, wird die Einbildungskraft *als* die ins Joch der selbstermächtigten Vernunft *Gefesselte* selbst zur Quelle der „Schreckbilder(n) der Einbildungskraft“ (Schiller 2005a,

S.92) und der Angst (vgl. Feger 1995, S.37f.), in denen sich die in und mit ihr unterdrückte und verdrängte Natur ausspricht. Die angsterzeugenden „Schreckbilder(n) der Einbildungskraft“ verwandeln sich in lusterzeugende Bilder des Lebendigkeit des Werdens der Natur (vgl. Feger ebd., S.37ff.), „wenn er (d.h. das instrumentelle Subjekt des Stadiums der Sentimentalität – A.d.V.) es (...) gutwillig aufgibt, dieses gesetzlose Chaos von Erscheinungen unter eine Einheit der Erkenntnis bringen zu wollen“ (Schiller 2005a, S.94), die in seinem Fall eben nicht die ästhetische, reflektierende Urteilskraft, sondern die bestimmende Urteilskraft der Subsumption anstrengt, die angesichts des Erhabenen der Natur zum Scheitern verurteilt ist.

Zur Beantwortung der folgenden Frage – die sich aus dem zuletzt Herausgearbeiteten ergibt – haben wir im Rahmen unserer Schiller-Interpretation Fegers Aufsatz zu Rate gezogen: Wodurch ist das Selbstbewusstsein des in das Spiel reinitiierten Menschen verbürgt, wenn er in dieser Reinitiation ins Spiel sich seiner instrumentellen Subjektivität begibt, die unserer Interpretation nach ja immerhin Quelle seines Selbst-Bewusstseins ist? Mit anderen Worten: Wodurch unterscheidet sich das finale Stadium der Idylle des ins Spiel reinitiierten Menschen vom ersten Stadium der Naivität, in der der Mensch in der bloßen Bewusstheit des Spiels aufgeht? Feger fasst das Ergebnis seiner Interpretation in folgenden Worten zusammen:

„Schiller argumentiert nicht als Subjekttheoretiker, sondern als Theoretiker der Einbildungskraft. Die Grenze bleibt bestehen. Das absolute Subjekt wird, so wie bei Kant der „übersinnliche Einheitsgrund von Natur und Vernunft“, auch bei Schiller weiterhin als Grenzbegriff behandelt. Doch ist in Schillers objektivem Schönheitsbegriff diese Grenze von beiden Seiten her bestimmt: In der Selbstpräsenz des ästhetisch-reflektierenden Subjekts, in der reinen Selbstaffektion, ist die Repräsentation eines transzendenten Einheitsgrundes gedacht. Diesem Grund kann sich nur eine Einbildungskraft zuwenden, die selber freier Grund ist. Eine solche Einbildungskraft, als ein den kantischen Dualismus überwindendes Mittelglied, denkt Schiller.“ (Feger 1995, S.53)

Die „Selbstpräsenz des ästhetisch-reflektierenden Subjekts bzw. die reine Selbstaffektion“¹³⁸ wird von Schiller laut Feger als „Repräsentation eines transzenden-

¹³⁸ Zur Selbstpräsenz des ästhetisch-reflektierenden Subjekts in der reinen Selbstaffektion schreibt Feger erläuternd (1995, S.51ff.): „Das „Gefühl (des inneren Sinns)“, von dem Kant in der *Kritik der Urteilskraft* spricht, „jene Einhelligkeit im Spiel der Gemütskräfte“ (1990, §15, S.68), stellt eine rein privative Wahrheit dar, die in dem „tief verborgenen, allen Menschen gemeinschaftlichen Grunde der Einhelligkeit in Beurteilung der Formen, unter denen ihnen Gegenstände gegeben werden“ (ebd., §17, S.72), wurzelt. Ihre Einhelligkeit besteht

ten Einheitsgrundes“ von „Natur und Vernunft“ gedacht.¹³⁹ Der Mensch im Spiel der Vermögen steht der Geist-Natur-Einheit (d.h. dem Einheitsgrund) einerseits inne, während sich diese Geist-Natur-Einheit andererseits im Spielbewusstsein, das sich aus seinem Spiel der Vermögen ergibt und mit dem sich die höhere Wirklichkeits-Ebene des (Selbst-)Bewusstseins erschließt, als solche spiegelt. Soweit die Charakteristik des kindlichen Spielbewusstseins im Stadium der Naivität, mit dem die „Repräsentation des Einheitsgrundes“ im Spielbewusstsein gesichert ist, dem es aber noch an dem Moment des *Selbst*-Bewusstseins mangelt. Fraglich ist, wie sich das Spielbewusstsein in ein Selbst-Bewusstsein wandeln kann, ohne dass dieses Spiel-Selbst-Bewusstsein die Repräsentation des Einheitsgrundes durch eine einseitige Identifikation mit dem Geist aufhebt? Wie können wir für uns Fegers Begriff der „Selbstpräsenz des ästhetisch-reflektierenden Subjekts“ bzw. der reinen „Selbstaffektion“ übersetzen? Das ästhetisch-reflektierende Subjekt ist der im Spiel der Vermögen aufgehende Mensch. Die Selbstpräsenz des Spielenden besteht – so unsere Interpretation der Vorgaben Schillers und Fegers – in der Selbsttransparenz seines Spiels, zu der er sich der Spiel-Vermögen in ihrem autopoietischen Zusammenwirken im Spiel als seinen eigenen Vermögen bewusst sein muss. Daraus nun lässt sich schließen, inwiefern die Instrumentalisierung des Grenzvermögens und des Strukturvermögens und die Identifikation mit ihnen, wie wir sie für das patriarchale Selbstbewusstsein bzw. das patriarchale Selbstbewusstsein als Voraussetzung des Selbst-Bewusstseins im Zeitalter der Sentimentalität veranschlagen (vgl. Abs. X), selbst wiederum eine Voraussetzung

im *délon*, dem Einleuchtenden, dem Grund der Stimmung, der ursprünglichen Vertrautheit des Subjekts mit sich selbst. Sie kann nicht als ein Akt der Vernunft gedeutet werden, sondern ist ein stetes Offenbarwerden in dem *Sinn, der jedem eigen und allen gemein ist* und der als Basis allen Verstehens auch jedem angesonnen werden kann. Kant hat sie in der *Kritik der Urteilskraft* einen „*Gemeinsinn*“ genannt (...). (...) Schiller hat sie als den Umkehrakt der Reflexion in den *Ästhetischen Briefen* in Abwandlung des fichteschen Terminus „*Tatzustand*“ (Schiller: „Die Schönheit ist also zwar *Gegenstand* für uns, weil die Reflexion die Bedingung ist, unter der wir eine Empfindung von ihr haben; zugleich aber ist sie ein *Zustand unseres Subjekts*, weil das Gefühl die Bedingung ist, unter der wir eine Vorstellung von ihr haben. Sie ist also zwar Form, weil wir sie betrachten, zugleich aber ist sie Leben, weil wir sie fühlen. Mit einem Wort: sie ist zugleich unser Zustand und unsre Tat.“ (1995, 25. Brief, S.109)) genannt: Das Schöne ist ein Objekt, das ein neues Subjekt erfordert, nämlich den Menschen, sofern er ganz Mensch ist. Aus ihm *geht eine neue Schöpfung hervor*. Wer von dem schönen Gegenstand affiziert ist, steht keinem Fremden gegenüber, sondern sich selbst: In dem Bild, das sich an sich selbst schematisiert, denkt er allein seine reine Rezeptivität als ursprüngliche Selbstaffektion und eröffnet sich in dieser Leidenschaft eine neue Welt, die rein virtuell, als bloße Möglichkeit, immer nur antizipiert werden kann.“

¹³⁹ Hühn schreibt zu dem Phänomen der Selbstaffektion als Repräsentation des Einheitsgrundes bei Schelling: „Der Kunst lässt – so die immer wieder von Schelling umkreiste Formel – in „vollkommene(r) Selbstanschauung“ des Ich die Erinnerung an die unvordenkliche Einheit von Natur und Freiheit wach werden“ (1994, S.406).

für die Selbstbewusstheit des Spiels in der „Selbstpräsenz des ästhetisch-reflektierenden Subjekts“ ist: Im Zuge ihrer Instrumentalisierung und der Selbstidentifikation mit ihnen lernt der Mensch das Grenz- und Strukturvermögen als je-eigene Subvermögen des im Spiel erfordernten Verstandes kennen.¹⁴⁰ Die „Selbstaffektion“ des Spielenden – von der Feger spricht – ergibt sich nun, indem der Spielende sich darüber, dass er sich der Spielvermögen als seiner je-eigenen bewusst ist und ihm das Spiel als eigenes Spiel transparent ist, mit der Lust, die das Spiel der Vermögen auslöst, als einer selbsterzeugten selbst affiziert. Das Spielbewusstsein dieses Spiels spiegelt (repräsentiert) dann nicht nur den Einheitsgrund der Geist-Natur-Einheit, sondern besteht zugleich in der Selbstbewusstheit des Spiels, in dem das Spielbewusstsein erzeugt wird, und in der Selbstbewusstheit der Lust, mit der es erzeugt wird. Im Gegensatz zum Spielbewusstsein im Stadium der Naivität besteht es im Stadium der Idylle, die wir im Integrierten Selbstbewusstsein bzw. im Selbstverhältnis der Medialität anstreben, in der Selbst-Bewusstheit des Spiels.

Diese Selbsttransparentwerdung des freien Spiels der Vermögen in der „Ästhetik des 18. Jahrhunderts“ vor allem bei Schiller (vgl. Cassirer 1985a, S.20f. - hier S.21)¹⁴¹ ist die Voraussetzung für unser hier angestrebtes Selbstverhältnis der

¹⁴⁰ So gesehen setzt die volle Selbstbewusstheit des Spiels im Integrierten Selbstbewusstsein und im Selbstverhältnis der Medialität die vorherige, jeweilige Entwicklung sowohl des matriarchalen Selbstbewusstseins und des patriarchalen Selbstbewusstseins voraus. Das matriachale Selbstbewusstsein muss im Zuge seines eigenen Sterbens vor der Selbst-Auflösung im Chaos und der daraus folgenden Wiedergeburt ins Spiel also eine kurze Phase des patriarchalen Selbstbewusstseins durchlaufen, wie umgekehrt das patriarchale Selbstbewusstsein im Zuge seines Sterbens vor der Selbst-Auflösung im Chaos und der daraus folgenden Wiedergeburt ins Spiel eine kurze Phase der matriarchalen Selbstbewusstseins durchlaufen muss. So lernen beide sowohl das matriachale Grenz- als auch das patriarchale Strukturvermögen als je-eigene Vermögen kennen, was wiederum – wie oben festgestellt – die Voraussetzung für die Selbstbewusstheit des Spiels für den Spielenden ist. Dieser zentrale Punkt wird im Folgenden nicht wieder aufgenommen, ist aber mit dem später Zu-Entwickelnden vereinbar und müsste an Ort und Stelle mit bedacht werden.

¹⁴¹ Cassirer schreibt über die Geschichte der Selbsttransparentwerdung des Spiels, die ihren vorläufigen Höhepunkt in der Ästhetik des 18. Jahrhunderts findet: „Die Anfänge der bildenden Kunst reichen (...) in eine Sphäre zurück, in der die Tätigkeit des Bildens selbst noch unmittelbar im magischen Vorstellungskreis wurzelt und auf bestimmte magische Zwecke gerichtet ist, in der somit das Bild noch keineswegs selbständige, rein „ästhetische“ Bedeutung hat. Dennoch wird schon in der ersten Regung eigentlich künstlerischer Gestaltung im Stufengang der geistigen Ausdrucksformen ein ganz neuer Anfang, ein neues „Prinzip“ erreicht. Denn hier zuerst gewinnt die Bildwelt, die der Geist der bloßen Sach- und Dingwelt gegenüberstellt, eine rein *immanente* Geltung und Wahrheit. Sie zielt nicht auf ein anderes und verweist nicht auf ein anderes; sondern sie „ist“ schlechthin und besteht in sich selbst. Aus der Sphäre der *Wirksamkeit*, in der das mythische Bewusstsein, und aus der

Medialität, insofern ohne sie unter der darin vollzogenen Suspension der instrumentellen Subjektivität als Quelle des Selbstbewusstseins die Selbstbewusstheit des Menschen als Medium nicht möglich wäre.

IV Die Selbstorganisation des Universums. Eine Interpretation auf Grundlage der Spiel-Philosophie Schillers und der Naturphilosophie Schellings

Die Wirklichkeit des Universums in ihrem Innersten und in ihrer Ganzheit aus den Implikationen des Spielbegriffs entschlüsseln wollend, müssen wir die Naturphilosophie Schellings, die an Schillers Spiel-Philosophie anknüpft, zurate ziehen. Schelling war es, der im Anschluss an Kant und Schiller Heuser-Keßler zufolge „einen dem modernen Begriff der Selbstorganisation entsprechenden Begriff“¹⁴² von Selbstorganisation entwickelt.¹⁴³ Ihn von Kant aufgreifend, versteht

Sphäre der *Bedeutung*, in der das sprachliche Zeichen verharret, sind wir nun in ein Gebiet versetzt, in dem gleichsam nur das reine „Sein“, nur die ihm eigene innewohnende Wesenheit des Bildes als solche ergriffen wird. Damit erst formt sich die Welt des Bildes zu einem in sich geschlossenen Kosmos, der in seinem eigenen Schwerpunkt ruht. Und nun erst vermag auch der Geist zu ihr ein wahrhaft freies Verhältnis zu finden. Die ästhetische Welt wird, gemessen an den Maßstäben der dinglichen, der „realistischen“ Ansicht, zu einer Welt des „Scheines“ – aber indem ebendieser Schein die Beziehung auf die unmittelbare Wirklichkeit, auf die Welt des Daseins und des Wirkens, in der auch die magisch-mythische Anschauung sich bewegt, hinter sich lässt, schließt er damit einen ganz neuen Schritt zur „Wahrheit“ in sich. So stellt sich im Verhältnis des Mythos, der Sprache und der Kunst, so sehr ihre Gestaltungen in den konkreten geschichtlichen Erscheinungen unmittelbar ineinandergreifen, doch ein bestimmter systematischer Stufengang, ein ideeller Fortschritt dar, als dessen Ziel es sich bezeichnen lässt, dass der *Geist* in seinen eigenen Bildungen, *in seinen selbstgeschaffenen Symbolen nicht nur ist und lebt, sondern dass er sie als das, was sie sind, begreift*“ (Cassirer 2002, S.32 – Hervorhebung im letzten Satz des Zitats v. V.).

¹⁴² Heuser-Keßler: *Die Produktivität der Natur. Schellings Naturphilosophie und das neue Paradigma der Selbstorganisation in der Naturwissenschaft*, 1986, S.53. In ihrem Aufsatz *Wissenschaft und Metaphysik. Überlegung zu einer allgemeinen Selbstorganisationstheorie* (in: 1990, S.40) schreibt Heuser-Keßler: „Meine These ist, dass ein Anknüpfen an die spekulative Naturphilosophie *und* ihre Weiterentwicklung auf der Grundlage gegenwärtiger naturwissenschaftlicher Ergebnisse nach wie vor einen systematischen Sinn hat – und zwar für die Konzipierung einer noch ausstehenden allgemeinen Selbstorganisationstheorie.“

¹⁴³ Auch in der modernen Physik gibt es Versuche, das Universum bis zur Selbst-Entfaltung von Leben und Selbstbewusstsein auf der Erde auf Grundlage von Geschehnissen der „Selbsttranszendenz“ (Jantsch 1984, S.253) sich selbst organisierender Systeme mit Hilfe der „Selbstorganisation kosmischer Strukturen“ (Jantsch ebd., S.132) zu erklären. Das von Jantsch als „Selbsttranszendenz“ (ebd., S.253) beschriebene Phänomen lässt sich mit dem Übersummations-Phänomen vergleichen, wenn er definiert: „Selbsttranszendenz ist Selbstüberschreitung. Indem ein System in seiner Selbstorganisation die Grenzen seiner eigenen Identität überschreitet, wirkt es schöpferisch“ (ebd., S.253). (Zum Phänomen der Übersum-

Schelling die Selbstorganisation anders als Kant nicht mehr nur als regulatives Prinzip zum Naturverständnis, sondern als konstitutives Prinzip der Geist-Natur-Einheit, das selbst unser Selbstbewusstsein organisiert:

„Die Idee der Selbstorganisation diene Schelling – im Gegensatz zum radikalen Konstruktivismus – zur Überwindung des subjektphilosophischen Modells. Schelling leitet zwei zentrale Argumente aus der Selbstorganisationsidee für diese Überwindung ab: Das eine Argument ist, dass die ursprüngliche Entstehung des menschlichen Geistes eine Entstehung aus der Natur ist, d.h. aber, dass es eine *Einheit von Geist und Natur* (Kursivsetzung vom Verfasser) zumindest im Ursprungspunkt gegeben haben muss und die Trennung von interner Kognition und externer Realität erst ein Ergebnis dieses Entstehungsprozesses ist. Das zweite Argument gegen die subjektphilosophische Isolierung des Menschen ist, dass die Idee der Selbstorganisation der Natur zwar unser Gedanke ist; zugleich aber die praktische Implikation hat, dass sich etwas unabhängig von unserem Denken *selbst* organisiert.“ (Heuser-Keßler 1990, S.50f.)¹⁴⁴

mation siehe unten.) Krohn/ Küppers definieren „selbstorganisierende Systeme“ folgendermaßen (1992b, S.395): „In einer schwachen Version (mit der sich die meisten naturwissenschaftlichen Systemtheoretiker zufriedengeben) ist eine System selbstorganisierend, wenn seine räumlichen und zeitlichen Strukturen ausschließlich von der internen Dynamik des Systems hervorgebracht werden. Dauerhafte Strukturen können dabei aus thermodynamischen Gründen nur in Systemen auftreten, die energetisch offen sind und sich nicht im thermodynamischen Gleichgewicht befinden. („In der Thermodynamik strebt ein System, das energetisch und materiell abgeschlossen ist, in einen Gleichgewichtszustand, in dem es im allgemeinen zum Beispiel keine Druck-, Temperatur- oder Konzentrationsunterschiede mehr gibt; alles ist homogen (d.h. chaotisch – A.d.V.) verteilt“ (ebd., S.389).) In den Sozial- und Geisteswissenschaften verbinden Systemtheoretiker darüber hinaus mit dem Begriff der Selbstorganisation oft auch die Fähigkeit eines Systems, sich von seiner Umwelt abzugrenzen, indem es seine Wechselwirkungen rekursiv vernetzt und diese Vernetzung als seine Organisation reproduziert“. Die Definition der geistes- und sozialwissenschaftlichen Systemtheoretiker deckt sich mit dem Begriff der „autopoietische(n) Systeme“ von „Maturana“: „Autopoietische Systeme sind demnach sowohl selbsterstellend als auch selbstbegrenzend“ (ebd. S.394).

¹⁴⁴ Gloy schreibt zur Geist-Natur-Einheit bei Schelling (2008, S.55): „Das Organisationsprinzip, das nur einem bewussten Subjekt verständlich werden kann, wird von Schelling in die Natur selbst hineingelegt, offensichtlich als bewusstloses, bis es in der selbstbewussten Intelligenz zur Selbstaufklärung gelangt. Natur und Geist sind ein und dasselbe, so dass Schelling die Natur den sichtbaren Geist und den Geist die unsichtbare Natur nennen kann“ (vgl. Schelling *SW*, Bd.1, 1856-1861, S.56). Mit seiner Identitätsphilosophie scheint Schelling aber auch den anderen Weg beschritten zu haben, von den zwei Stämmen seiner Transzendentalphilosophie (des Geistes) und seiner Naturphilosophie auszugehen und sie identitätsphilosophisch parallelisieren zu wollen. Zum Fehler in diesen Versuchen Schellings und seiner Korrektur schreibt Günther: „An dieser Stelle soll hervorgehoben werden, dass es eigentlich nicht richtig ist, von zwei Kausalketten zu sprechen – eine entsprungene im unbelebten Objekt und die andere im Lebendigen – und zwar deshalb, weil alle lebendigen Systeme ursprünglich aus der Umwelt aufgetaucht sind, von der sie sich dann selbst abgeschirmt ha-

Während Kant die Selbstorganisation auf die Selbstreproduktion der organischen Natur begrenzt hat, bezieht Schelling die Sphäre der Anorganik mit ein (vgl. Heuser-Keßler 1986, S.53).¹⁴⁵ Jahre nach den Entwürfen zu seiner Naturphilosophie schreibt Schelling dann in der *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, dass „der Begriff des Spiels eigentlich für die Natur“ passe (1992, S.190f.). Mehr implizit als explizit schwingt der Spielbegriff in Schellings Philosophie mit.¹⁴⁶ Mir geht es in diesem Abschnitt darum, die Selbstorganisation als zentrales Prinzip von Schellings Naturphilosophie mit Hilfe des kantischen, freien Spiels der Vermögen (vgl. Abs. II.1) transparent zu machen, um auf diesem Weg eine kohärente Metaphysik des Spiels zu entwickeln, die zweifelsohne spekulativer Natur ist, metaphorischen Charakter hat und allenfalls als Anregung und Analogie zur Veranschaulichung neuerer Ansätze in der modernen Naturwissenschaft dienen, vor allem aber gewisse Unvereinbarkeiten in der Selbstorganisationstheorie Schellings¹⁴⁷ aufzulösen helfen könnte. Als Argument für den möglichen Wahrheits-Wert einer solchen metaphorischen Metaphysik des Spiels ist mit Welsch zu bedenken, dass „das neuere Denken Wirklichkeit zunehmend als Erzeugnis metaphorischer Tätigkeit begreift“: „dann sind Metaphern eben mehr als „Metaphern“, sind vielmehr potentiell gültige Wirklichkeitsbeschreibungen“.¹⁴⁸ Die

ben. In der Tat gibt es nur eine Kausalkette, entsprungen aus und sich ausbreitend durch die Umwelt und zurückreflektiert in diese Umwelt durch das Medium des lebenden Systems“ (Günther 2002, S.37).

¹⁴⁵ Mit dem Paradigma der Selbstorganisation scheint es möglich, die bis heute von der Wissenschaft anders nicht zu überbrückende Kluft zwischen der Anorganik (Physik/ Chemie) und Organik (Biologie) zu schließen.

¹⁴⁶ So wäre es meiner Ansicht nach möglich, Schellings zentrale *Freiheitsschrift* (*Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 1997) als eine implizite Philosophie des Spiels zu lesen, was hier auszuführen leider den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde. Heidegger hat Schellings Freiheitsschrift intensiv rezipiert (vgl. vor allem: Heidegger 1988) und wurde durch sie zu seiner – im Rahmen dieser Arbeit wiederum nicht nachzuweisenden – „Kehre“ inspiriert. Im Zusammenhang mit dieser Inspiration durch Schelling ist sein Kunstwerk-Aufsatz entstanden, der Heideggers Anverwandlung des Spiel-Motivs darstellt (vgl. Heidegger 1994a – vgl. auch: Roesner 2003).

¹⁴⁷ Schellings Selbstorganisationstheorie als Zusammenwirken von Attraktion und Repulsion lässt meines Erachtens im Unklaren, wie sich diese beiden antagonistischen Kräfte in dem *einen* Prinzip der Selbstorganisation zusammendenken lassen. Dazu siehe unten.

¹⁴⁸ Welsch 1996, S.499 – vgl. dazu den Abschnitt *Kognition und Ästhetik*, ebd. S.485ff.: Schon Kant vollzog die Wende zur Ästhetik, derzufolge nicht nur „ästhetische Vollzüge den kognitiven analog sind, sondern dass sie umgekehrt Grundlegungsfunktion für diese haben“, insofern „kein Urteil (...) ohne ein Gefühl der Stimmigkeit (wie es übrigens im freien Spiel der Vermögen sich einstellt und nur mit seiner Hilfe festgestellt werden kann – A.d.V.) auskommt“ (ebd., S.493). Nietzsche wiederum wies schon in *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* (2003c) darauf hin, dass „wir Wirklichkeit allenthalben mit fiktionalen Mitteln und auf dem Weg metaphorischer Tätigkeit hervorbringen“ (ebd. S.495). Ohne

Analogie zwischen dem menschlichen Spiel der Vermögen und der Wirklichkeit als Spiel eines anthropomorphistisch gedachten „Urkünstler(s) der Welt“ (Nietzsche: 2003a, S.61) geht auf Heraklit¹⁴⁹ zurück und wurde vor allem von Nietzsche systematisch in Stellung gebracht:

„Ein Werden und Vergehen, ein Bauen und Zerstören, ohne jede moralische Zurechnung, in ewig gleicher Unschuld, hat in dieser Welt allein das Spiel des Künstlers und des Kindes. Und so, wie das Kind und der Künstler spielt, spielt das ewig lebendige Feuer, baut auf und zerstört, in Unschuld – und dieses Spiel spielt der Aeon mit sich. (...) Ein Augenblick der Sättigung: dann ergreift ihn von Neuem das Bedürfnis, wie den Künstler zum Schaffen das Bedürfnis zwingt. Nicht Frevelmut, sondern der immer neu erwachende Spieltrieb ruft andere Welten ins Leben.“ (1994, S.34)^{150/151}

exklusiven Zugang zur Wirklichkeit-an-sich sind wir – was der Aufhänger von Blumenbergs *Schiffbruch ohne Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher* (1979) ist – „wie Schiffer, die ihr Schiff auf offener See umbauen müssen, ohne es jemals in einem Dock zerlegen und aus besten Bestandteilen neu errichten zu können“ (Neurath – Zitat nach Welsch, 1996, S.498). Nicht zuletzt zeigt Goodman in *Weisen der Welterzeugung*, dass „alle Symbolsysteme – die der Wissenschaft ebenso wie die der Wahrnehmung oder der Lebensformen – ästhetisch bzw. poetisch verfasst sind“ (Welsch ebd., S.500).

¹⁴⁹ Heraklit im berühmten Fragment 52 (Zitat nach Fink 1985, S.182): „Die Zeit (griech. *aion* – A.d.V.) ist ein Knabe, der spielt, hin und her die Brettsteine setzt, die Königsherrschaft des Kindes.“ Zu Heraklits Spiel-Metapher vgl. Fink 1985, S.182ff. u. Nietzsche 1994, S.25ff. u. dazu Hölzel 2008a, S.24ff.. Zum Begriff *aion* schreibt Theunissen (1992, S.301ff.): „Das Wort *aion* hingegen war (in der Antike – A.d.V.) weithin Titel für eine Lebenszeit, in der Zeit und Leben so freundlich vereint sind, dass damit auch einfachhin Leben oder Lebenskraft gemeint sein konnte, die Kraft, aus der die Lebendigkeit des Lebens quillt. (...) Die aionische Zeit (...) ist, platonisch gedacht, im Ursprung gar nicht die Zeit dieser Welt, sondern die Zeit Gottes. Nur als ursprünglich göttliche, vorweltliche Zeit kann sie zugleich Ewigkeit sein. (...) Das göttliche Leben bleibt (...) im Einen. Das heißt: Es ist die gesammelte Lebenskraft, die sich im Zukünftigen und Vergangenen nicht verliert. Die Überzeugung dieser antiken Tradition war, dass die Zeit des lebendigen Gottes, dessen Ewigkeit ein Bleiben im Einen ist, den Ursprung menschlicher Lebenszeit bilde.“

¹⁵⁰ Diesem Gedanken des Weltgeschehens als Spiel – wie er ihn hier in seiner Frühphilosophie artikuliert und systematisch in der *Geburt der Tragödie* ausbaut (vgl. Hölzel 2008a, S.85ff.) – bleibt Nietzsche auch in den späten Schriften im Umkreis seiner Philosophie des Willens zur Macht treu, wenn man voraussetzt, dass er das künstlerische Schaffen wie in seiner Frühphilosophie mit dem kantischen „freien Spiel der Vermögen“ – wie es ihm durch Schiller überliefert wurde – erklärt: „Typus Gottes nach dem Typus der schöpferischen Geister, der „großen Menschen““ (1960d, S.1131). An anderer Stelle äußert Nietzsche die Idee, dass „das sichtbare organische Leben und das unsichtbare schöpferische seelische Walten und Denken (des Künstlers – A.d.V.) (...) einen Parallelismus“ (1960f, S.828) enthalten. Nietzsche versteht „die Welt als sich selbst gebärendes Kunstwerk“ (1960d, S.1132). Nietzsches Spätphilosophie wird durch die Schrift *Dionysos Philosophus* an die Frühphilosophie zurückgebunden. Fink zufolge ist Nietzsches Philosophie als Ganze aus einer Perspektive des Spiels zu interpretieren: So sei das „Spiel“ bei Nietzsche eine „kosmische(n) Metapher“ und

Die Wirklichkeit als Spiel entschlüsselnd, erschließt sich in ihm als dem Zentrum der ewigen Wiederkehr des Gleichen (Nietzsche¹⁵²) der „Kern der Stille der Natur“ (Hölzel 2008a, Klappentext) als die Selbstzweckhaftigkeit und Selbstzufriedenheit des Spielenden, an der wir Menschen, das Wirklichkeits-Spiel des Aion nachahmend, teilhaben können.

Schellings Verständnis der Geist-Natur-Einheit ist das eines Organismus. Das Universum entspricht ihm zufolge einem „ewig lebende(s)(n) Allthier“ (*SW*, Bd.6, 1856-1861, S.491), wobei die Teile dieses Systems dem „zusammengezogene(n) verkleinerte(n) Bild des allgemeinen Organismus“ (*SW*, Bd.3, ebd., S.198) entsprechen.¹⁵³ Die Selbstorganisation dieses Organismus definiert Schelling folgendermaßen: „(...) die Natur hat ihre Realität aus sich selbst – sie ist ihr eigenes Produkt – ein aus sich selbst organisiertes und sich selbst organisierendes Ganzes“ (*SW*, Bd.3, ebd., S.17). Schelling zufolge ist die Selbstorganisation keine Eigenschaft vorgegebener Systeme, sondern der absolute Quell-Grund ihrer Genese (vgl. Heuser-Keßler 1990, S.43). Sie denken zu können, setzt eine Identifikation mit ihr voraus: „Über die Natur philosophieren heißt die Natur schaffen“ (*SW*, Bd. 3, 1856-1861, S.13). Die Objekte der Natur müssen rekonstruiert, gewissermaßen wiederholt erschaffen werden, um die ihnen zugrundeliegende Produktivität zu erkennen (siehe unten zur intellektuellen Anschauung). Heuser-Keßler zufolge sei ein Denken gefordert, das „hinter alles Systemische und Partikuläre zurückgeht auf einen nicht mehr relational zu fassenden Prozeß der Urzeu-

der Mensch als „Mitspieler des kosmischen Spiels“ zu verstehen (1992, S.188). Schopenhauers wie Nietzsches sich entzweierender, vervielfältigender und dadurch zur Selbstobjektivation drängender Wille ist mit der Selbstorganisation Schellings vergleichbar. In dessen Sinne lässt Nietzsche (vgl. Hölzel 2008a, S.58ff.) den Willen (zur Macht) „auch die unorganische Welt führ(en)“, insofern „es (für ihn – A.d.V.) keine unorganische Welt gibt“ (1960f, S.829). Zum zentralen Unterschied der Früh- zur Spätphilosophie Nietzsches allerdings siehe Ende dieses Abschnitts.

¹⁵¹ Schopenhauer ist betreffs kosmologischer Visionen zurückhaltender. Aber auch bei ihm taucht der Gedanke des Weltspiels auf: „Jedes Individuum, jedes Menschengesicht und dessen Lebenslauf ist nur ein kurzer Traum mehr des unendlichen Naturgeistes, des beharrlichen Willens zum Leben, ist nur ein flüchtiges Gebilde mehr, das er spielend hinzeichnet auf sein unendliches Blatt, Raum und Zeit, und eine gegen diese verschwindend kleine Weile bestehen lässt, dann auslöscht, neuen Platz zu machen“ (1997, §58, S.472).

¹⁵² Im Umkreis seiner Philosophie des Willens zur Macht u.a.: „(...) die Welt als Kreislauf, der sich unendlich oft bereits wiederholt hat und der sein *Spiel* in infinitum spielt“ (1960f, S.852). Vgl. Löwith 1987; Heidegger : *Nietzsche I / II*, 1989 – insbesondere *Nietzsche I*, 1989, S.255ff..

¹⁵³ Schelling knüpft damit an Platons *Timaios* an, wo der Kosmos als Lebewesen bzw. Lebendiges, das alles Lebendige umfasst, beschrieben wird (Platon: *Timaios* 30 b ff. – nach Gloy 2008, S.47).

gung“ (1990, S.43). Schelling geht es um den asystemischen Prozeß „absolute Produktivität“ im Unterschied zur „bestimmten Produktivität“ vorgegebener Systeme (vgl. ebd., S.43), die unendlich und unerschöpflich ist, insofern sie sich immer wieder aus sich selbst heraus zeugt.¹⁵⁴ Zur Frage wird nun, wie aus dieser unendlichen Produktivität der Selbstorganisation endliche, beschränkte Produkte, wie sie uns Menschen in der Natur begegnen, hervorgehen sollen? Schelling verweist zur Antwort auf diese Frage öfter auf das Phänomen der Wirbelentstehung:

„Ein Strom fließt in gerader Linie vorwärts, solange er keinem Widerstand begegnet. Wo Widerstand – Wirbel. Ein solcher Wirbel ist jedes ursprüngliche Naturprodukt, jede Organisation z.B. Der Wirbel ist nicht etwas Feststehendes, sondern beständig Wandelbares – aber in jedem Augenblick neu Reproducirtes. Kein Produkt in der Natur ist also fixiert, sondern in jedem Augenblick durch die Kraft der ganzen Natur reproducirt. (Wir sehen eigentlich nicht das Bestehen, sondern das beständige Reproducirtwerden der Naturprodukte.)“¹⁵⁵

Dieser Metapher ist eindrucksvoll zu entnehmen, dass die Geist-Natur-Einheit nicht aus fixierten Objekten besteht, sondern sich beständig neu hervorzubringen hat. Die Antwort auf die Frage, wodurch die unendliche Produktivität der Selbstorganisation in ihrem Schaffen gehemmt werden könnte, um nicht im Unendlichen sich zu verlieren, bleibt Schelling hier schuldig.¹⁵⁶ Gloy schreibt dazu (2008, S.50):

„Eine Begrenzung (...) (der unendlichen Produktivität – A.d.V.) kann (...) nur durch eine Hemmung erfolgen, allerdings nicht durch eine von außen kommende, da es ein Außen zu der einen, ganzen Natur nicht gibt und ein solches auch nicht erkannt werden könnte, selbst wenn es es gäbe. Die Hemmung bzw. die ihr zugrundeliegende Tätigkeit muss also eine innere sein, und sie kann nur durch Spaltung der ursprünglichen Kraft (der Selbstorganisation – A.d.V.) in Kraft und Gegenkraft erklärt werden, aus deren Wiedervereinigung die begrenzten, beschränkten Produkte hervorgehen.“

¹⁵⁴ Schelling orientiert sich dabei Gloy zufolge an der auf Aristoteles zurückgehenden Naturauffassung als *natura naturans* (in Abgrenzung von der *natura naturata*), dergemäß er das innere Wirkungsprinzip der Natur in Analogie zum Künstler versteht: „Die *Natur als* bloßes *Produkt* (*natura naturata*) nennen wir Natur als *Objekt* (auf diese allein geht alle Empirie). Die *Natur als Produktivität* (*natura naturans*) nennen wir Natur als *Subjekt* (auf diese allein geht alle Theorie)“ (Schelling: *SW*, Bd. 3, 1856-1861, S.284). „Das *Seyn selbst* (ist) nichts anderes als das Construiren selbst“ (Schelling: *SW*, Bd. 3, ebd., S.12). (vgl. Gloy 1996, S.87).

¹⁵⁵ Schelling: *SW*, Bd. 3, 1856-1861, S.18. Vgl. auch Heuser-Keßler 1990, S.44.

¹⁵⁶ Auch Heuser-Keßler (1990, S.43f.) und Gloy (2008, S.49f.) weichen dieser Frage meines Erachtens aus.

Schelling knüpft zur Erläuterung des Auseinandertretens der einen Selbstorganisation der Natur in Kraft und Gegenkraft an Kants dynamische Materietheorie aus dessen *Theorie des Himmels* an, in der Kant erstmals in der Geistesgeschichte der durch Newton erläuterten Attraktionskraft (Anziehungskraft/ Gravitation) die Repulsionskraft (Zurückstoßungskraft/ Expansivkraft) gleichursprünglich an die Seite stellt (vgl. Böhme/ Böhme 1985, S.90f.).¹⁵⁷ Kant zufolge sichert einzig das Ineinanderwirken antagonistischer Richtungskräfte der Materie das Universum davor, dass entweder alle Materie in einem einzigen Punkt zusammenstürzt (Grenzfall absoluter Implosion) oder in gestaltloser, körperloser und chaotischer Zerstreuung sich befindet (Grenzfall absoluter Explosion) (vgl. Böhme/ Böhme ebd., S.96). Schelling würdigt Kants Verdienst, wenn er schreibt: „Die Bedingung aller Gestaltung ist die Dualität. (Dieß ist der tiefere Sinn in Kants Konstruktion der Materie aus entgegengesetzten Kräften).“¹⁵⁸ Die Produktivität der Selbstorganisation der Natur zeichnet nach Schelling nun dieser „ursprüngliche(r) Gegensatz“, eine „ursprüngliche Dualität“ und „Entzweigung“ aus.¹⁵⁹ Schelling kritisiert an Kants Theorie einen „Hiatus zwischen der logischen Konstruktion der Grundkräfte und ihrem realen Zusammentreffen, das immer schon Materie voraussetzt, an der sich dieses Zusammentreffen vermittelt“ (Böhme/ Böhme ebd., S.142):

„Schelling gibt diesem Hiatus die Auflösung, dass er jedes An-sich-Sein der Materie bestreitet und sie als das Vermittlungsglied bestimmt, worin Attraktion und Repulsion vollständig ineinander übergehen und darin Raumerfüllung erzeugen. Im Produkt, in dem Attraktion und Repulsion sich durch eine bis zur Aufhebung potenzierende Gestaltung darstellen, inkorporiert sich eine identische, synthetische Kraft, die nur unter der Bedingung ihrer Entzweigung zur An-

¹⁵⁷ Kant schreibt in der *Theorie des Himmels* (*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, 1. Aufl. (A) 1755, A XLVIf. - Zitat nach Böhme/ Böhme 1985, S.91f.): „Ich habe, nachdem ich die Welt in das einfachste Chaos versetzt, keine andere Kräfte als die Anziehungs- und Zurückstoßungskraft zur Entwicklung der großen Ordnung der Natur angewandt, zwei Kräfte, welche beide gleich gewiß, gleich einfach und zugleich gleich ursprünglich und allgemein sind.“

¹⁵⁸ Schelling: Münchner Ausgabe, Hrsg.: Schröter, München 1927-54, Band 3, S.299 – Zitat nach Böhme/ Böhme 1985, S.142. Schon nach der alten Weisheit Heraklits wirkt eine Kraft erst in der Auseinandersetzung mit einer Gegenkraft formbildend, um an ihrem Berührungspunkt, also dem Punkt des Gegeneinanders der Kräfte, die Form bzw. die begrenzte Gestalt bilden zu können und sich nicht im Form- und Gestaltlosen zu verlieren (vgl. Heraklit: „Der Krieg ist aller Dinge Vater“ (Diels/ Kranz 2005, Fragment B53 – vgl. auch Nietzsche 1994, S.25ff., bes. S.29).

¹⁵⁹ Schelling: ebd., Band 3, S.260f. – Zitat nach Böhme/ Böhme 1985, S.141.

schauung kommt – und das ist „Natur selbst“, Natur als Subjekt (bzw. als Selbstorganisation – A.d.V.)“ (Böhme/ Böhme ebd., S.142f.).¹⁶⁰

Bei Kant wirken Attraktions- und Repulsionskraft auf die Materie ein und erzeugen so aus dem Chaos der Mannigfaltigkeit der Natur die Ordnung des Kosmos. Schelling zufolge hingegen bringen die Attraktions- und Repulsionskraft als materielles Resultat ihres Zusammenwirkens allererst bestimmte, raumfüllende Entitäten hervor und erschaffen den Raum mit dem Erschaffen dieser materiellen Entitäten, der also kein absoluter, unabhängig von der Materie gedachter Raum ist, sondern erst mit dem „Selbstconstruieren der Materie“ entsteht (*SW*, Bd.4, 1856-1861, S.1f.). Die aus dem „grenzbildenden Gleichgewicht von Attraktion und Repulsion“ sich bildende Materie und die Ordnung des Universums sind nach Schelling immer nur „flüchtige Momente der Verausgabung der tätigen Natur“, d.h. der Selbstorganisation (Böhme/ Böhme 1985, S.142), die nur durch ihr wiederholtes Reproduzieren dieser Ordnung eine gewisse Dauer erhalten. Zentralster Unterschied zwischen Kant und Schelling bleibt dabei aber ihre unterschiedliche Selbst- und Menschverortung in diesem Geschehen: Böhme/ Böhme zufolge kann die Differenz zwischen Ordnung und Chaos als die „Urabgrenzung der Kantischen Philosophie“ gelten, die „zeitlebens (...) jenen diakritischen Blick bestimm(t)(en)“ wird, „der gleichsam die Einheit von vorkritischer (Philosophie wie der *Theorie des Himmels* – A.d.V.) und kritischer Philosophie bildet“ (Böhme/ Böhme ebd., S.92):

„Chaos und Ordnung bilden die Grundstruktur des Kantschen Naturbegriffs, der auf die gesetzliche Ordnung durch Transformation des chaotischen Mannigfaltigen in der Wahrnehmung zielt; und sie bilden Grundmotive der moralischen Selbst-Konstitution, die über Grenzziehungen und operative Ausschließungen sich als Bildungsgeschichte sittlicher Vernunft aus dem Chaos der sinnlichen Antriebe und der Anarchie der Wünsche versteht.“ (Böhme/ Böhme ebd., S.92f.)

¹⁶⁰ Vgl. Schelling: Münchner Ausgabe, Hrsg.: Schröter, München 1927-54, Band 4, S.26ff. – Zitat nach Böhme/ Böhme 1985, S.142f. Zur Anschauung kommt die Selbstorganisation unter der Bedingung ihrer Entzweigung in Attraktions- und Repulsionskraft in dem Sinne, dass sie im Menschen, der die Natur in sich reproduziert, selbst sozusagen in der Selbstorganisation inne stehend und sie erfahrend, innerlich transparent und bewusst wird. Dieses Vermögen fasst Schelling auch als „intellektuelle Anschauung“ (vgl. Heuser-Keßler 1990, S.46f.). Heuser-Keßler schreibt zur „intellektuellen Anschauung“ (ebd., S.48): „Das Subjekt als Transfinitum läuft nun nicht mehr mit den Vorstellungen mit, sondern schaut sich selbst an als ein unendliches Produzieren. Durch diese intellektuelle Anschauung wird das unendliche Produzieren des Subjekts zum Quasi-Objekt der Anschauung.“ Die „intellektuelle Anschauung“ stellt sich im freien Spiel der Vermögen ein, das ein Spielbewusstsein generiert, das das „unendliche Produzieren“ des Spiels zum „Quasi-Objekt“ hat und spiegelt.

Schelling hingegen vermeidet diese Selbstabgrenzung des Menschen vom Chaos der Natur. Sich mit der Selbstorganisation der Geist-Natur-Einheit identifizierend, erlebt er Chaos und Ordnung als Momente der Geschichte ihres Schaffens-Prozesses.¹⁶¹

Die Selbstorganisation als Zusammenwirken von Attraktion und Repulsion nun lässt sich – so meine hier zu entwickelnde Hypothese – am sinnfälligsten verstehen im Begriff des Spiels, insofern das Spiel den Vorteil hat, transparent machen zu können, wie ein Produkt, d.h. hier das Universum, aus dem Zusammenwirken zweier antagonistischer Kräfte konkret entsteht. Außerdem erlaubt der Spielbegriff, die ansonsten kaum in das eine Prinzip der Selbstorganisation zusammenbindbaren, antagonistischen Kräfte der Attraktion und Repulsion als Tätigkeiten eines Wesens – nämlich desjenigen, das das Spiel spielt – zu begreifen. Das Spiel muss dazu als leibliches Phänomen dieses nach dem Schema des Anthropomorphismus¹⁶² gedachten, das Universum als sich selbst hervorbringenden Wesens verstanden werden. Seinen leiblichen Organismus zeichnet wie jeden Organismus ein Zentrum, um das seine Teile und Mannigfaltigkeiten zentriert sind, und eine

¹⁶¹ Böhme/ Böhme schreiben diesbezüglich, dass „Schellings Naturphilosophie ein Diskurs des Anderen“ – man könnte ergänzen, der Vernunft, das Kant ausgrenzt – ist, „Rehabilitation des zum Gemurmur erniedrigten Naturlauts. (...) Erkenntnis bei Schelling ist tätiges, sympathisierendes Mitvollziehen. Erkenntnis im Kantschen Sinn geht dagegen aus von der Trennung des Erkenntnissubjekts von seinem Gegenstand“ (1985, S.141).

¹⁶² Der Anthropozentrismus meint nicht die Übernahme des Glaubens an die Zentralstellung des Menschen im Kosmos und des Selbstbildes als Krone der Schöpfung, sondern einzig die Möglichkeit, in sich als Mikrokosmos den Makrokosmos der (universalen) Wirklichkeit zu verstehen, was auf der Grundannahme aufbaut, dass wir als Teil der Wirklichkeit nach denselben Prinzipien wie sie organisiert sind. Heidegger stellt den Infrage-Stellern des Anthropomorphismus in Schellings *Freiheitsschrift* die Gegenfrage: „Kann menschliches Denken und Erkennen überhaupt jemals anders verfahren als in einer ständigen Bezugnahme auf das menschliche Dasein?“ (Heidegger 1988, S.283) – eine Gegenfrage, die man angesichts einer mangelnden, alternativen Perspektive zur eigenen menschlichen schwer wird bejahen können. Nietzsche entdeckt in *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, dass wir die Wirklichkeit mit fiktionalen Mitteln metaphorisch verstehen und stellt fest, dass unser Verständnis der Wirklichkeit „durch und durch anthropomorphisch und (...) (in keinem Punkt – A.d.V.) „wahr an sich““ ist: „Der Forscher nach solchen Wahrheiten sucht im Grunde nur die Metamorphose der Welt in den Menschen; er ringt nach einem Verstehen der Welt als eines menschenartigen Dinges und erkämpft sich besten Falls das Gefühl einer Assimilation“ (2003c, S.883). Im Unterschied zu einer schlechten Assimilation der Wirklichkeit soll unsere Spielmetaphysik und das aus ihr zu entwickelnde Selbstverhältnis der Medialität aber dazu dienen, sich im Sinne des frühen Nietzsche in der genannten Schrift im Spiel bzw. im „Trieb zur Metapherbildung“ (ebd., S.887) als „künstlerisch schaffendes Subjekt“ (ebd., S.883) zu gründen und sich nicht hinter einem „Columbarium der Begriffe, der Begräbnisstätte der Anschauung“ (ebd., S.886), zu verbergen.

Grenze aus, die ihn von seiner Umwelt abgrenzt und auf das bezogen er selbstbezüglich agiert (vgl. Cassirer 1977, S.363). Die Selbstorganisation dieses Organismus nun vollzieht sich, indem der Organismus in seinem Zentrum die Selbstorganisationskraft (Energie der Repulsionskraft) erzeugt, die wie die Einbildungskraft im freien Spiel der Vermögen Kants die Mannigfaltigkeit fortlaufend synthetisiert. Diese Synthesis würde jedoch ins Unendliche verlaufen, wenn nicht die Grenze des Organismus ihrerseits über eine Energie verfügen würde, mit deren Hilfe sie sich auf die von der Selbstorganisationskraft synthetisierten Entitäten zusammenzieht, um ihnen damit eine Grenze zu geben und sie zu konkreten Gestalten zu formen. Diese Energie der Grenze des Organismus zur Zusammenziehung stellt die Gravitation (Attraktionskraft) dar, die sich ihrerseits mit der Selbsttätigkeit des Verstandes im freien Spiel der Vermögen identifizieren lässt. Das Spiel des Menschen zeichnet aus, dass er mit seiner Hilfe schon vorgegebene Mannigfaltigkeiten (Sinnesreize einer vorgegebenen, materiellen Gegenständlichkeit) zu konkreten Gestalten synthetisiert und zusammenfasst. Das Spiel des Wesens dagegen, das sich als Universum erschafft, in dem wir als Menschen dann existieren, bringt die Materie und aus ihr dann die konkreten Gestalten im Ineinanderwirken seiner antagonistischen Vermögen im Sinne der Materieentstehung, wie sie sich Schelling vorstellt (siehe oben), d.h. im Sinne einer – wenn man von der sie ermöglichenden Attraktions- und Repulsionskraft absieht - *creatio ex nihilo* hervor. Das Spiel des Menschen stellt eine wahrnehmende Reproduktion von schon Geschaffenem dar, während das Spiel des Aion – wie wir dieses Universum-erschaffende Wesen in Anlehnung an Nietzsche nennen wollen – die Wirklichkeit aus dem Nichts erzeugt. Sein Spiel ist die Wirklichkeit, die – wie der Begriff in der deutschen Sprache schon sagt – etwas ist, das ist, dadurch dass es wirkt. Die individuelle Synthese der konkreten Materie und Gestalten wird durch das Ineinanderwirken der Repulsionskraft, die im Zentrum der zu erschaffenden, konkreten Gestalt (die in dem Moment ihres Erschaffen-Werdens mit dem Zentrum des Aion sich deckt) einsetzt, und der Attraktionskraft, d.h. der Zusammenziehung der ganzen Weite des Universums (Grenze des Organismus des Aion) auf die entgegenwirkende Repulsionskraft hin, in und durch ihr Aufeinandertreffen vollzogen. (Das erste Zusammentreffen der beiden antagonistischen Kräfte beginnt im Zentrum der zu erschaffenden, konkreten Gestalt, das im Zusammentreffen erzeugt wird, um dann schrittweise von Innen nach Außen die konkrete Gestalt aufzubauen. Dazu ist nötig, dass die Repulsionskraft solange stärker ist als die Attraktionskraft, bis die Grenze der zu erschaffenden, konkreten Gestalt erreicht ist. Im Moment des Gleichgewichts der antagonistischen Kräfte ist die Schaffung der konkreten Gestalt abgeschlossen.) Fraglich ist dann, wie zugleich die dann von uns Menschen wahrgenommenen, unterschiedlichen Gestalten nebeneinander im Raum existieren können, wenn sie doch jeweils durch eine

individuelle Synthese auf die beschriebene Art hervorgebracht werden müssen, bei der die Zentren (von denen aus die Repulsionskraft wirkt) der zu erschaffenden, konkreten Gestalten sich jeweils mit dem Zentrum des Aion – wie oben dargelegt – decken sollen und die Grenze des Aion sich jeweils auf diese Zentren der zu erschaffenden, konkreten Gestalten hin zusammenziehen soll. Das im Zentrum des Aion sich vollziehende Ineinander verschiedener Zentren der Gestalten, die für den Menschen dann nebeneinander im Raum existieren, wie die Zusammenziehung der Grenze des Aion auf für uns Menschen nebeneinander im Raum existierende Gestalten, d.h. das Zugleich von Ineinander *und* Nebeneinander der Quellpunkte der Repulsionskraft und der Zusammenziehung der Attraktionskraft auf ein Zentrum *und* mehrere Zentren, lässt sich auflösen, wenn man nach altem mythischen Denken mit Eliade einen „existentiellen (...) Raum“ von unserem heutigen, „geometrischen (...) Raum“ und eine „heilige Zeit“ von unserer heutigen, „profane(n) Zeit“ unterscheidet: Der existentielle Raum (des Spiels des Aion) kennt eine „unendliche Zahl der Weltzentren“, wie sich die heilige Zeit (des Spiels des Aion) durch Gleichzeitigkeit bzw. Simultanität, d.h. eine Zeitform des Zumal¹⁶³, auszeichnet.¹⁶⁴ Der (oben erläuterte) kantische Dualismus der Attraktions- und Repulsionskraft wird zum Monismus eines sich selbst organisierenden Spiels des Aion, in dem aus dem Zusammenwirken beider Kräfte das Universum und seine Gestalten hervorgehen.

Schelling ließ es mit dieser in seinem Sinne rekonstruierten Herleitung des Schaffens des Universums und der anorganischen Materie im Spiel des Aion aber nicht

¹⁶³ Schelling erläutert die ästhetische Schau der Idee des Schönen, d.h. das freie Spiel der Vermögen, wie folgt: „Das Wesen der Ideen ist, dass in ihnen Möglichkeit und Wirklichkeit jederzeit oder vielmehr ohne Zeit eins sind, dass sie alles, was sie seyn können, in der That und *zumal* (Kursivsetzung durch Verfasser) sind. Dadurch entsteht die höchste Befriedigung, und – weil in diesem Zustand kein Mangel, kein Gebrechen denkbar, auch nichts vorhanden ist, wodurch sie aus ihrer Ruhe weichen könnten – das höchste Gleichgewicht und die tiefste Ruhe in der höchsten Thätigkeit“ (Schelling: *SW*, Bd. 5, 1856-1861, S.622) Im Hinblick auf die Idee einer neuen Mythologie schreibt Schelling, „dass bis zu dem in noch unbestimmbarer Ferne liegenden Punkt, wo der Weltgeist das große Gedicht, auf das er sinnt, selbst vollendet haben, und das Nacheinander der modernen Welt sich in ein *Zumal* (Kursivsetzung durch Verfasser) verwandelt haben wird, jeder große Dichter berufen sey, von dieser noch im Werden begriffenen (mythologischen) Welt, von der ihm *seine* Zeit nur einen Theil offenbaren kann, - von dieser Welt, sage ich, diesen ihm offenbaren Theil zu einem Ganzen zu bilden und aus dem Stoff derselben sich *seine* Mythologie zu schaffen“ (ebd., S.445). Letzteren Gedanken haben wir hier in unserer Arbeit und im Speziellen in diesem Abschnitt zu unserem Programm gemacht. Vgl. Hühn 2002, S.148ff.

¹⁶⁴ Eliade 1998, S.53, 63. Zur heiligen Zeit schreibt Eliade: „Die heilige Zeit ist unendlich oft wiederholbar, (...) die sich immer gleich bleibt, die sich weder verändert noch erschöpft, (...) eine Art mythische Gegenwart.“ (1998, S.63f.).

bewenden. Ihn interessierte eine Selbstorganisationstheorie, mit deren Hilfe alle uns Menschen zugänglichen Phänomene der Geist-Natur-Einheit, d.h. also auch das Sonnensystem und andere Sternensysteme und Sterne, das Ökosystem Erde und das (Selbst-)Bewusstsein des Menschen, als unterschiedliche Gestaltungen der Selbstorganisation zu erklären sind. Ohne uns hier auf die Untiefen der schellingschen Dialektik, mit deren Hilfe er diese Erklärung versucht¹⁶⁵, einlassen zu wollen, was im übrigen den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde, wollen wir eine Herleitung der unterschiedlichen Wirklichkeits-Ebenen von Anorganik, Organik und (Selbst-)Bewusstsein mit Hilfe unserer Theorie des Spiels versuchen. Anders als Schelling gehen wir davon aus, dass es sich beim Sich-Erschließen neuer, höherer Wirklichkeits-Ebenen durch die Selbstorganisation weniger um ein dialektisches Geschehen als vielmehr um ein Phänomen der Übersummation handelt.¹⁶⁶ Die im Spiel des Aion sich erzeugende Wirklichkeit des Universums besteht – wiewohl aus der Synthesis des Spiels hervorgegangen – aus Ganzheiten, die wiederum als Variation zum Thema¹⁶⁷ des Universums qua Selbstorganisa-

¹⁶⁵ Gloy schreibt zur schellingschen Dialektik (2008, S.53): „Da den Vorgängen der Selbstproduktion, Selbsterhaltung und Selbstreproduktion systemtheoretisch der Gedanke der Selbstreferenz zugrunde liegt, der auch zur Anknüpfung moderner Selbstorganisationstheorien an Schelling geführt hat, und da Selbstreferenz als Beziehung eines auf sich selbst nur konstruierbar ist über die dialektische Trias von Thesis, Antithesis und Synthesis, (...) wobei den Ausgang stets eine anfängliche Einheit bildet, auf die die interne Aufspaltung in die differrenten polaren Begriffe folgt, an die sich die Wiederherstellung der Einheit auf der Basis des Vorangehenden anschließt. Die dritte, synthetische Stufe fungiert wiederum als Ausgang einer neuen Einheit, die jedoch in Schellings System nicht Wiederherstellung der ursprünglichen Einheit, sondern wegen der Höherentwicklung Wiederherstellung auf einer höheren Stufe bedeutet.“

¹⁶⁶ Übersummation bzw. – was dasselbe meint – „Emergenz bezeichnet“ – so schreiben Küppers/ Krohn – „das plötzliche Auftreten einer neuen Qualität, die jeweils nicht erklärt werden kann durch die Eigenschaften oder Relationen der beteiligten Elemente, sondern durch eine jeweils besondere *selbstorganisierende Prozessdynamik*“ (Krohn/ Küppers 1992a, S.7f.). Im *Glossar* ihres Buches ist „Emergenz“ wie folgt definiert: „Im „klassischen“ Sinne bedeutet Emergenz die Entstehung neuer Seinsschichten (Leben gegenüber unbelebter Natur oder Geist gegenüber Leben), die *in keiner Weise* aus den Eigenschaften einer darunter liegenden Ebene ableitbar, erklärbar oder voraussagbar sind“ (Krohn/ Küppers 1992b, S.389). Vgl. auch Stephan 2005, S.88ff.

¹⁶⁷ Blumenberg schreibt über den Topos der „Variation zum Thema“: „Die mythologische Tradition scheint auf Variation und auf die dadurch manifestierbare Unerschöpflichkeit ihres Ausgangsbestandes angelegt zu sein, wie das Thema musikalischer Variationen darauf, bis an die Grenze der Unkenntlichkeit abgewandelt werden zu können. Noch in der Variation durchgehalten zu werden, erkennbar zu bleiben, ohne auf der Unantastbarkeit der Formel zu bestehen, erweist sich als spezifischer Modus von Gültigkeit. Solche Gültigkeit bietet gleichsam Bezugspunkte für „Anspielungen“ und vage Verweisungen: es darf Vertrautes vorausgesetzt werden, ohne dass es eine besondere Sanktion besäße oder dem Zwang einer konservativen Behandlungsweise unterworfen wäre. Die Mythologie erlaubt, indem ihre

tion im Spiel sich selbst organisieren, d.h. die selbst Variationen zum Thema des Aion, d.h. Spieler eines Spiels, sind. So stellt unser Sonnensystem dabei wie alle anderen Sterne und Planetensysteme ein Subsystem des Spiels des Aion dar, das sein Zentrum im Punkt des Urknalls mit dem Urknall zugleich in die vielen verschiedenen Zentren der Sterne verlegt hat, die analog zu seinem Spiel sich im Spiel selbst organisieren. Die Spiele der Sterne bestimmen im Zusammenwirken von Attraktions- und Repulsionskraft aber einzig die Stellung ihrer Planeten, die sich aus dem Zusammenwirken der Kräfte besonders plausibel erschließt, deren Materie aber durch alle ihre Spiele hindurch im Spiel des Aion erschaffen wird. Insofern diese Spiele der Sterne sich analog zum Spiel des Aion organisieren, dabei aber einzig die in seinem Spiel erschaffene Materie im Raum qua Attraktions- und Repulsionskraft anordnen, erschließen sie keine qualitativ neue Wirklichkeits-Ebene (siehe unten) und werden von uns im Begriff des Spiels des Aion zusammengefasst. Der Qualitäts-Sprung von der anorganischen in die organische Wirklichkeit nun hat sich – möglicherweise nicht einzigartig im Universum – auf der Erde als einem der Planeten unseres Sonnensystems vollzogen. Die Selbstorganisation des Spiels des Aion schafft die Erde als komplexes System bis dahin anorganischer Materie, auf deren Grundlage als Mehr des Ganzen ihrer Teile seinerseits ein Produkt der Übersumation im Sinne der Selbsttranszendenz dieses Systems (vgl. Jantsch 1984, S.253) entsteht, das die Keimzelle für weitere Selbstorganisationsprozesse dieses anderen, solcherart grundgelegten Systems darstellt. Die Übersumation bewirkt den Sprung von der Anorganik zur Organik und das damit grundgelegte und sich-erschließende System stellt das Ökosystem Erde als neue Wirklichkeits-Ebene dar. Dieses Ökosystem Erde organisiert sich im Spiel des Ökosystems Erde¹⁶⁸ selbst. Im Spiel des Aion als Variation seines Themas enthalten, ist es von dessen Einflüssen wie vor allem der Materie-Konkretionen

Tradition bestimmte Materialien und Schemata fixiert, immer zugleich die Demonstration von Neuheit und Kühnheit als ermeßbare Distanzen zu einem Vertrautheitshorizont für ein in dieser Tradition stehendes Publikum.“ (Blumenberg 2001c, S.341).

¹⁶⁸ Der Mythos der Griechen erzählt in seiner tiefsten, uns bekannten Schicht von der Urmutter Erde, die als Gaia verehrt wurde und die nach Hesiod den Himmel (Uranos) gebar, von dem es in der Theogonie heißt, dass er ein Wesen sei, dass „ihr (der Erde – A.d.V.) gleich (...) sie überall umhüllen sollte“ (Zitat nach Wehr 1986, S.17f.). Die Sphäre der Anorganik und die Zufuhr der Sonnenenergie (die sich beide im Spiel des Aion einstellen) als Voraussetzung des irdischen Lebens verkennend, wurde Gaia zur alleinigen Quelle der Schöpferischkeit. Mit zunehmender Einsicht in die Bedingungen lebendiger Zeugung bekam Uranos eine selbständigere und bedeutendere Aufgabe (Sonnenlicht und Regen als Bedingungen der Fruchtbarkeit), die dazu führte, dass Gaia und Uranos den Hieros Gamos, die Heilige Hochzeit, vollziehen mussten, damit Leben gedeihen konnte (vgl. ebd.). Das Spiel des Aion, um im Sinn-Bild des Mythos zu bleiben, ergibt sich sozusagen aus dem Zusammen-Spiel von Gaia und Uranos, Repulsion- und Attraktionskraft, die zusammen die Bedingungen für das Leben des Ökosystems Erde auf Erden schaffen.

und der Sonnenenergie des Spiels des Aion abhängig, die dem Spiel des Ökosystems Erde zugrundegelegt es mit bedingen. Das Spiel des Ökosystems Erde bringt (biologische) Organismen als Ganzheiten (Pflanzen, Tiere, Menschen) hervor, die sich jeweils wiederum in ihrem je eigenen Spiel selbst organisieren, aber vom Spiel des Ökosystems Erde bedingt sind. Das Spiel dieser Organismen erzeugt – wie auch die Spiele des Aion, des Ökosystems Erde, usw. – ein Spielbewusstsein, das selbst – wie wir im Abschnitt II.1 zu Kants freiem Spiel der Vermögen sahen – ein Übersumptions-Produkt ist, das sich auf Grundlage der vom Organismus umfassten (anorganischen und organischen) Teile als Mehr des Ganzen ergibt. Das menschliche Spielbewusstsein wird zur Keimzelle für alle weiteren (Selbst-)Bewusstseins-Formationen, wie sie dann in der Geschichte der Menschheit auftreten.¹⁶⁹ (Das Spielbewusstsein des Menschen stellt den Anknüpfungspunkt für unsere von Abschnitt V bis Abschnitt XI dargelegten, folgenden Ausführungen zur (Selbst-) Bewusstseins-Geschichte der Menschheit dar.)

Das Spiel des Aion, des Ökosystems Erde und aller anderen (biologischen) Organismen im Ökosystem Erde wie Pflanzen und Tiere erzeugen ein Spielbewusstsein, das möglicherweise die Keimzelle ihrer je eigenen, (aus der Perspektive des Menschen) anderen Bewusstseins-Geschichten darstellt, über die wir als Menschen aber nichts wissen. Das Ökosystem Erde bzw. das Spiel dieses Ökosystems könnte man – insofern es auf Grundlage der vom Spiel des Aion erzeugten Teile (Materie, Sonnensystem, d.h. Planeten-Bildung und Planeten-Konstellation, Sonnenenergie) qua Übersumption entsteht – als Übersumptions-Produkt bzw. Spielbewusstsein des Spiels des Aion verstehen, d.h., man könnte auch – metaphorisch ausgedrückt – sagen, Aion träumt den Traum einer organischen Wirklichkeit, die im Spiel des Ökosystems Erde besteht (Übersumptions-Sprung von der Anorganik zur Organik). Das Spiel des Ökosystems Erde wiederum erzeugt u.a. menschliche Organismen, in deren Spiel des Menschen sich wiederum ein Übersumptions-Sprung von der Organik zum Spielbewusstsein vollzieht: So gesehen träumt das Ökosystem Erde im Menschen – wiederum metaphorisch gefasst – den Traum von Selbsttransparenz und Selbstbewusstsein. Das Spielbewusstsein des Spiels des Aion spiegelt das Spiel des Ökosystems Erde, das eine

¹⁶⁹ Schellings Gedanke, dass einzig der Mensch – quasi als „Krone der Schöpfung“ im theologischen Sinne, als ein „über die ganze Natur erhabenes“ Wesen (Schelling: *SW*, Bd. 10, 1856-1861, S.114) – das Vermögen besitzt, „sich von allem Seienden frei zu machen und sich als reines Produzieren anzuschauen“ (Heuser-Keßler 1990, S.54), teilen wir hier nicht. Selbst wenn der Mensch es als einziges Wesen im Universum zum Selbstbewusstsein gebracht haben sollte, worüber wir nichts wissen, so müsste das Selbsterleben im freien Produzieren doch auch im Spiegel des alle Organismen auszeichnenden Spielbewusstseins möglich sein. Bei jungen Tieren z.B. ist die Freude am Spiel trotz des nach vorherrschender Meinung nicht gegebenen Selbstbewusstseins unübersehbar.

Variation seines eigenen Spiels auf der (eigengesetzlichen) Wirklichkeits-Ebene der Organik darstellt, wie das Spielbewusstsein des Spiels des Ökosystems Erde das Spielbewusstsein des Menschen spiegelt, das eine Variation seines eigenen Spiels auf der (eigengesetzlichen) Wirklichkeitsebene des Spielbewusstseins darstellt. Anders allerdings als das Spiel des Ökosystems Erde im Verhältnis zum Spiel des Aion als Variation seines Themas auf der anderen Wirklichkeits-Ebene der Organik spielt das Spiel des Menschen auf derselben Wirklichkeits-Ebene wie das Spiel des Ökosystems Erde, d.h. es ist als Teil des Ökosystems Erde als Organismus durch die Gesetze des Spiels des Ökosystems Erde determiniert. Das (Selbst-)Bewusstsein als neue Wirklichkeits-Ebene erschließt sich erst dann als eine neue Sphäre der Eigengesetzlichkeit, d.h. Autonomie und Selbstbestimmung (Freiheit *von* der Gesetzes-Sphäre des Spiels des Ökosystems Erde *zu seiner* Wirklichkeit), wenn es sich (analog zum Spiel des Ökosystems Erde als Spielbewusstsein des Aion) wiederum im und als Spiel als Variation zum Thema des Spiels des Aion und des Ökosystems Erde selbst organisiert. Zentral ist, dass die Spiele aller Organismen vom Spiel des Ökosystems Erde, der Organismen des Ökosystems Erde bis zum Spiel des Menschen alle Variationen des Spiels des Aion sind und jeweils dieselbe Selbstorganisation sich in ihren jeweiligen Spielen als Zusammenwirken von Repulsions- bzw. Einbildungskraft und Attraktionskraft bzw. aktiver Verstandes-Tätigkeit verausgabt. *Dieselbe* Energie der Selbstorganisation verwirklicht sich dabei mittels der jeweiligen Spiel-Vermögen der Organismen.¹⁷⁰ Und *dieselbe* Selbstorganisation kann dabei auch zu relativ au-

¹⁷⁰ Dass es sich um *dieselbe* Selbstorganisation in allen Organismen handelt, lässt sich daran demonstrieren, dass alle vom Spiel des Aion umfassten Spiel-Systeme die Energie ihrer Attraktions- und Repulsionskraft nicht selbst produzieren: Die Spiele der Sterne verkonsumieren mit ihrer Sonnenenergie eine Energie, die ursprünglich bei der Schaffung des Universums im Spiel des Aion in sie gesetzt wurde. Das Spiel des Ökosystems Erde bezieht seine Energie aus der Photosynthese, zu der es auf die Sonnenenergie des Spiels der Sonne angewiesen ist. Die Spiele der (biologischen) Organismen beziehen ihre Energie wesentlich aus der Aufnahme der letztlich durch die Photosynthese zur Verfügung gestellten Energie. (Aus der hier entworfenen Metaphysik des Spiels ließen sich auch ethische Schlüsse mit politischer Wirkung ziehen: Die „alternativen Energien“ des Menschen wie Sonnen-, Wasser- und Windenergie werden letztlich von der Sonnenenergie des Spiels des Aion gespeist, das die Teile zur Verfügung stellt, aus denen sich als Mehr des Ganzen seiner Teile das Spiel des Ökosystems Erde ergibt, dem auch der Mensch als Organismus angehört. Die „alternativen Energien“ stellen also Energie-Formen dar, die zur Nutzung durch das Ökosystem Erde und die Organismen des Ökosystems Erde wie auch durch den Menschen vorgesehen sind, insofern ohne sie der Übersumptions-Sprung aus dem Spiel des Aion in das Spiel des Ökosystems Erde nicht möglich gewesen wäre. Mit der Kernenergie aber spielt der Mensch das Spiel des Aion, das - genauso wenig wie die Gentechnik des Spiels des Ökosystems Erde - sein Spiel ist. Das Selbstbewusstsein als Übersumptions-Produkt des Spiels des Aion und des Spiels des Ökosystems Erde vergreift sich in seinem Handeln in dem Moment, wo es versucht, sich technisch der Mittel anderer, ihm zugrundeliegender Wirklichkeits-Ebenen

tonomen Organismen¹⁷¹ in Zeit und Raum führen, insofern – wie wir von Eliade wissen (siehe oben) - der existentielle Raum unendlich viele Welt-Zentren haben kann und die heilige Zeit eine Zeitform des Zumal ist.

Goethes Anverwandlung der kantischen Materietheorie bestätigt uns unsere zuletzt mit der Hilfe Schellings entworfene Spiel-Philosophie, „indem er entsprechend seiner anschauungsorientierten und organologischen Überzeugungen den Kantischen Begriff der Materie übersetzt in die dynamische (von uns spieltheoretisch gedachte – A.d.V.) Polarität des Leibes und diese verallgemeinert zur Struktur des Lebens überhaupt“ (Böhme/ Böhme 1985, S.111):

„Ich hatte mir aus Kants Naturwissenschaft nicht entgehen lassen, dass Anziehungs- und Zurückstoßungskraft zum Wesen der Materie gehören und keine von der andern im Begriff der Materie getrennt werden könne; daraus ging mir die Urpolarität aller Wesen hervor, welche die unendliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen durchdringt und belebt“ (Goethe: *Campagne in Frankreich* – in: Hamburger Ausgabe, Hrsg.: Trunz, Band 10, Hamburg 1959, S.314 – Zitat nach Böhme/ Böhme ebd., S.111).

Das rhythmische Zusammenwirken von Attraktions- und Repulsionskraft wird von Goethe zudem übertragen in die „symbolische Allgemeinheit von Systole und Diastole“ (Böhme/ Böhme ebd., S.111) im Phänomen des Atmens. Diese Anverwandlung der kantischen Materietheorie durch Goethe wiederum gibt (genauso wie die Anverwandlung durch Schelling als beständiges Sich-Reproduzieren des Universums) Anlaß, sie metaphorisch mit der Urknall-Theorie der modernen Wissenschaft in Verbindung zu bringen: So wie die Ein- und Ausatmung be-

zur Selbstorganisation ihrer Wirklichkeiten zu bedienen. Als Organismus und Teil des Ökosystems Erde sind für ihn die Energien vorgesehen, die innerhalb seiner Wirklichkeitsebene der Organik zu ihrer Selbsthaltung zur Verfügung gestellt sind (nicht aber Kernenergien zu produzieren, wie sie das übergeordnete Spiel des Aion sie produziert), so wie ihm erlaubt ist, Praktiken und Techniken zu entfalten, die ihm als Organismus und Teil des Ökosystems Erde zugehören (nicht aber eine Gentechnik anzuwenden, wie sie in der Mutation vom übergeordneten Spiel des Ökosystems Erde angewendet wird.).

¹⁷¹ Heuser-Keßler zufolge zeichnet die organischen Organismen nach Schelling „individuelle Autonomie“ mit dem willentlichen „*Streben* nach Selbsterhaltung“ als etwas Neues aus (1990, S.52f.): „Die Autonomie, die die physikalische Welt als Ganzes besitzt, geht mit der Entstehung des Lebens in einzelne Individuen über. Die individuelle Autonomie zeigt sich insbesondere in ihrem Wollen und ihrem *Streben* nach Selbsterhaltung. Zwar ist auch in der unorganischen Natur „das blinde Princip“ schon genötigt, organisierte Formen hervorzu- bringen, aber dieses Prinzip zeigt sich hier als ein das Organisierte „nicht selbst wollend, sondern nur nicht-wollend Hervorbringendes“. Das Organisationsprinzip ist in den anorganischen Bildungen noch nicht zum „sich selbst festhaltenden Princip“ geworden“ (enthaltenne Schelling-Zitate, *SW*, Bd. 5, 1856-1861, S.377f.).

ständig sich ablösende Momente desselben, dynamischen Atmungs-Vorganges sind, so besteht das Universum nicht im Sinne Kants als statisches Gleichgewicht zwischen Attraktions- und Repulsionskraft, sondern erschafft sich in ihrem lebendigen Zusammenwirken je neu. Attraktions- und Repulsionskraft wirken – wenn man das, was Schelling im Zumal der Gleichzeitigkeit denkt, im Nacheinander der linearen Zeit sich vorstellt – nicht zugleich und gegeneinander, sondern wechseln sich in ihrem Wirken ab. So bewirkt die Attraktionskraft die Systole (Zusammenziehung) und damit die Ausatmung des menschlichen Leibes wie die Implosion des Universums, wie umgekehrt die Repulsionskraft die Diastole (Erweiterung) und damit die Einatmung des menschlichen Leibes wie die Explosion des Universums verursacht. Das Spiel des Menschen ist eine (mikrokosmische) Variation zum (makrokosmischen) Spiel des Aion. Die Urknall-Theorie der modernen Wissenschaft geht analog von der Abfolge von Implosion des Universums, folgendem Urknall und damit einer Explosion des Universums und seiner Ausdehnung aus, deren expansive Bewegungsrichtung wiederum umgekehrt wird, wenn die Gravitation stärker als die infolge des Urknalls sich ergebende Expansion ist, was dann wiederum zu einem erneuten Urknall usw. führt.¹⁷² Die Urknalltheorie der modernen Wissenschaft denkt sich also analog zu Goethe und Schelling das Universum nicht als statisches Gleichgewicht, sondern als dynamische Abfolge von Im- und Explosion. Sie kommt allerdings ohne eine Gegenkraft zur Erklärung der Entstehung des Universums und seines sich beständig wiederholenden In- und Auseinanders aus, insofern sie davon ausgeht, dass die durch die Gravitation – die sich mit unserer Attraktionskraft identifizieren lässt – in einem Punkt zusammenstürzende Materie die Urknall-Explosion von sich aus bewirkt, insofern sie einen gewissen, für sie nötigen Raum beansprucht und die äußerste Zusammendrängung der Materie zur Explosion führt. Der der modernen Urknall-Theorie dabei zugrundegelegte Materiebegriff fasst sie als ausgedehnte Entität, die von sich aus einen gewissen Raum beansprucht, über die wir aber von Schellings Herleitung der Entstehung von Materie gelernt haben, dass sie wie ihr Raum allererst im Zusammenwirken von Repulsions- und Attraktionskraft entsteht. Wie Schelling davon ausgehend, dass Attraktions- und Repulsionskraft die einzigen, ursprünglich existierenden Entitäten sind, aus denen die Materie hervorgeht, müssen wir der Gravitation der modernen Wissenschaft daher die Repulsionskraft zur Seite stellen. Schellings wie unsere Argumentation bestätigend, fügt sich die Annahme einer zusätzlichen Repulsionskraft problemlos ins Bild des Universums, das die moderne Wissenschaft in der Urknall-Theorie zeichnet: Als einzigen Unterschied erklären wir die Explosion des Universums nicht als

¹⁷² So geht bspw. der Kosmologe Motz (1975) von einem „Expansions-Kontraktions-Zyklus“ (Jantsch 1984, S.120) aus.

Folge der äußersten Zusammendrängung der von sich aus einen gewissen Raum beanspruchenden Materie, sondern legen ihr eine sie bewirkende, eigene Repulsionskraft zugrunde, die aber dieselbe expansive Wirkung der auf den Urknall folgenden Ausdehnung des Universums erzeugt. Das Problem, dass Schelling mit der Einführung einer Dublizität der Kräfte die von der modernen Wissenschaft erbrachte Herleitung des Universums-Geschehens aus *einer* (Gravitations-) Kraft verkompliziert, d.h. von Zweien ausgeht, wo wir genaugenommen nur eine Einheit denken können, verliert sich mit unserer Idee, Attraktions- und Repulsionskraft als die zwei Vermögen zu verstehen, die in der Einheit des einen Spiels des Aion zusammenwirken.

Die heutige Wissenschaft stellt die Urknall-Theorie im Sinne des hier beschriebenen In- und Auseinanders des Universums z.T. infrage: So ist sich die globale Forschergemeinschaft darin uneinig, ob nicht die Entropie bzw. das entropische Phänomen, d.h. die Tendenz der Geist-Natur-Einheit, unterschiedliche Energieniveaus auszugleichen (Zweiter Hauptsatz der Thermodynamik)¹⁷³, bewirkt, dass anstelle der ewigen Wiederkehr des Urknalls als Folge der Selbstorganisation des Universums ein einmaliger Urknall zur Schaffung der relativen Ordnung des Universums, so wie wir es heute kennen, geführt hat, diese Ordnung sich aber zunehmend im Chaos gleichmäßig verteilter Energie verliert, d.h. schließlich im finalen, sogenannten (entropischen) Kältetod aufgeht. Die Selbstorganisation wäre, anstelle - wie nach unserer Interpretation im Spiel des Aion - immer wieder neu die Energie bzw. energetische Ordnung des Universums hervorzubringen, dazu degradiert, einzig wie der vom Menschen erfundene Motor den allgemeinen, entropischen Prozess des Universums für sich zu nutzen, indem sie ihn beschleunigt und Materie mit einer hohen Energie- bzw. Ordnungsdichte verbrennt, um die darin aufgespeicherte Energie zur Selbstorganisation ihrer Ordnung zu verwerten. Die Selbstorganisation würde nach diesem Verständnis also mit der im entropischen Prozess freiwerdenden Energie gegen ihn anarbeiten, was zwangsläufig dazu führt, dass zumindest zuletzt – wenn die Energie der ihr zugänglichen Energie-Speicher verbraucht ist – auch ihre Organisation und Ordnung vom allgemeinen, entropischen Prozess und vom finalen Chaos eingeholt wird. Dazu ist Folgendes zu sagen: Wenn man dem entropischen Phänomen, das einzig den Ausgleich unterschiedlicher Energie-Niveaus und damit das Chaos anstrebt, nicht die Selbstorganisation des Universums als Form der Schaffung und Organisation von Energie entgegenstellt, kann man nicht erklären, wie es überhaupt zur Orga-

¹⁷³ Der Zweite Hauptsatz der Thermodynamik wurde erstmals von Clausius in seiner Arbeit *Über die bewegende Kraft der Wärme und die Gesetze, die sich daraus ableiten lassen* von 1850 formuliert (vgl. Ebeling 1994, S.29). Zum Zusammenhang von Selbstorganisation und Entropie vgl. ebd., S.35ff.

nisation der Universums und seiner energetischen Ordnung kommen konnte. Der Verweis auf den Urknall als singuläres Ereignis stellt eine unbefriedigende Erklärung dar, insofern sein Geschehen durch die Annahme eines allgemeinen, entropischen Prozesses ausgeschlossen wäre. Außerdem wäre eine solche Erklärung und Begründung unzufriedenstellend, insofern damit auch die vor diesem Hintergrund nicht zu lösende Frage auftauchen würde, was vor dem Urknall war. In unserem Verständnis des Universums als Selbstorganisation und Spiel des Aion ist dieses Problem mit der ewigen Wiederkehr von Ex- und Implosion des Universums infolge seiner Selbstorganisation gelöst. Was der Zweite Hauptsatz der Thermodynamik in unserem Zusammenhang hingegen sehr gut verständlich macht, ist die Angewiesenheit der Selbstorganisation des Ökosystems Erde und der Selbstorganisation des Menschen auf die Energie, die unserer Annahme zufolge allerdings in der Selbstorganisation des Aion erschaffen wird: Die Selbstorganisation und das Spiel des Aion erschafft mit dem Universum die (relative) energetische Ordnung des Universums, während die Selbstorganisation des Ökosystems Erde und des Menschen darauf angewiesen ist, diese im kurzen, aktuellen Zeitmoment ihres Auftauchens im Prozess der ewigen Wiederkehr des Universums vorhandene, gespeicherte Energie sich im Sinne des entropischen Phänomens zunutze zu machen.¹⁷⁴

Die Entropie als eine weitere Wirkkraft im Universum anzuerkennen, bereitet unserem hier entfaltenen Wirklichkeitsverständnis keine Schwierigkeiten: So ließe sich die Entropie als eine Wirkmacht interpretieren, gegen die die Selbstorganisation im spielerischen Zusammenwirken von Attraktions- und Repulsionskraft beständig anarbeiten muss, dass sich nicht die beständig sich reproduzierende Ordnung des Spiels im von der Entropie angezielten Chaos verliert. Das Chaos der Entropie stellt sozusagen den Hintergrund bzw. die Folie dar, vor der sich die Ordnung des Spiels immer wieder neu abhebt und dem sie abgerungen werden muss (im Falle des Spiels des Aion mit Hilfe der von ihm im Zuge seiner Selbstorganisation selbstgeschaffenen Energie, im Falle des Ökosystems Erde und des Menschen als Nutzung der im entropischen Phänomen frei werdenden und damit für sie nutzbaren Energie des Spiels des Aion)¹⁷⁵ – und sie erklärt, dass und wa-

¹⁷⁴ Vgl. das Beispiel des Verbrennungsmotors oben.

¹⁷⁵ Das entropische Phänomen existiert als naturgesetzlicher Hintergrund und Folie des Spiels der Selbstorganisation genaugenommen für alle Spiele mit Ausnahme des Spiels des Aion. Das Spiel des Aion schafft das Universum, in dem in unserem aktuellen kosmischen Zeitmoment seiner Expansion für die sich innerhalb seines Gesamt-Zusammenhangs bildenden Selbstorganisationen und Spiele das entropische Phänomen gilt, das sich für uns aber aus seinem Spiel und als Moment in seinem Spiel erklärt. Das entropische Phänomen ist nach unserer Interpretation *nichts anderes als eine weitere theoretische Beschreibung* für etwas, was wir als Phänomen des Spiels des Aion erklären. Im kurzen, aktuellen Zeitmoment des

rum das Spiel des Ökosystems Erde und das Spiel der einzelnen Organismen im Ökosystem Erde (im Gesamt-Zusammenhang des Spiels des Aion, von dem sie umgriffen sind und das ihnen diesen kurzen, aktuellen Zeitmoment ihres Auftauchens gewährt,) ein endliches Spiel ist, das aufgrund des (innerhalb seines kosmischen Zeitfensters ihnen zuarbeitenden, letztlich aber) ihnen entgegenarbeitenden Entropie-Phänomens mit dem Tod und der Auflösung des Organismus im Chaos endigt.¹⁷⁶¹⁷⁷

Die Intention der in diesem Abschnitt entworfenen Spiel-Metaphysik entspricht dem Programm Schellings zur Neuen Mythologie, „von dieser noch im Werden begriffenen (mythologischen) Welt, von der (...) (uns unsere – A.d.V.) Zeit nur einen Theil offenbaren kann, - von dieser Welt, sage ich, diesen (...) (uns – A.d.V.) offenbaren Theil zu einem Ganzen zu bilden und aus dem Stoff derselben sich (...) (unsere – A.d.V.) Mythologie (dichterisch – A.d.V.) zu schaffen“.¹⁷⁸

Auftauchens des Ökosystems Erde und des Menschen im Universum ist das Spiel des Aion in einer Phase, in der die Repulsionskraft größer als die Attraktionskraft ist. Die Ausdehnung des Universums, wie sie nach aktuellem Forschungsstand heute beobachtet werden kann, lässt sich einerseits als Folge des entropischen Phänomens fassen, kann andererseits aber auch als Spiel-Phase in der Selbstorganisation und im Spiel des Aion gedeutet werden, in der die Repulsionskraft größer als die Attraktionskraft ist und beide in dieser Art ihres Zusammenwirkens eine Ausdehnung des Universums bewirken.

¹⁷⁶ Schopenhauer bezieht sich mit seinem „fortdauernden Kampf mit der Schwere“ (1997, §27, S.230) nicht etwa auf die Gravitation, sondern auf eben dieses Phänomen der Entropie: „Das Aufrechterhalten der Herrschaft über die niederen Willensobjektivationen der chemischen und physikalischen Kräfte zur Objektivation der Idee des Menschen verursacht eine „Unbehaglichkeit, welche aus dem Widerstand jener Kräfte hervorgeht, und wodurch schon der vegetative Theil unseres Lebens mit einem leisen Leiden beständig verknüpft ist“ (ebd., §27, S.230f.). Schopenhauer kann so die „Last des physischen Lebens, die Nothwendigkeit des Schlafes und zuletzt des Todes“ begründen, indem „endlich (...) jene unterjochten Naturkräfte dem, selbst durch den steten Sieg ermüdeten Organismus die ihnen entrissene Materie wieder abgewinnen, und zur ungehinderten Darstellung ihres Wesens gelangen (ebd., §27, S.231).“ (Hölzel 2008a, S.30f.).

¹⁷⁷ Die hier entwickelte Metaphysik des Spiels zeigt in groben und mangels unserer naturwissenschaftlichen Bildung vielfach ungesicherten Zügen die strukturelle Verwandtschaft von mythisch- metaphorisch und wissenschaftlichem Weltbild, die es erlaubt, die Wissenschaft als eine Variation zum Thema des Mythos zu verstehen. Dass die Wissenschaft auch unabhängig von diesem Befund eine Variation zum Thema des Mythos sein muss, ergibt sich schon daraus, dass sie auf dem Mythos als Grund-Matrix allen Wirklichkeitsverstehens aufbaut, der wir in unseren *Weisen der Welterzeugung* (Goodman) nicht entkommen können, und beginnend bei den Vorsokratikern eine Rationalisierung des Mythos darstellt.

¹⁷⁸ Schelling: *SW*, Bd. 5, 1856-1861, S.445, wo Schelling auch schreibt, „dass in der Naturphilosophie, wie sie sich aus dem idealistischen Prinzip gebildet hat, die erste ferne Anlage jener künftigen Symbolik und derjenigen Mythologie gemacht ist, welche nicht ein Einzelter, sondern die ganze Zeit geschaffen haben wird“ (*SW*, Bd. 5, ebd., S.449). Vgl. auch Hühn

Die Qualität einer „wissenschaftlichen“ Theorie in diesem wie im Sinne der empirischen Naturwissenschaft bemisst sich u.a. nicht zuletzt an ästhetischen Kriterien der Stimmigkeit, Kohärenz und ihrer möglichst einfachen, auf Grundlage der geringstmöglichen Zahl von Axiomen entwickelten Zusammenhänge¹⁷⁹ und ihrer daraus folgenden Schönheit:

„Wirklichkeit ist keine erkenntnisunabhängige, fest vorgegebene Größe, sondern Gegenstand einer Konstruktion. (...) Wahrheit erweist sich, seit sie nicht mehr korrespondenztheoretisch verstanden werden kann, sondern kohärenztheoretisch verstanden werden muss, als eine Funktion ästhetischer und logischer Passung, und sie bedeutet Kohärenz auf der Basis und im Kontext letztlich ästhetischer Setzungen.“ (Welsch 1996, S.508)

Die Idee einer Neuen Mythologie im Sinne Schellings birgt allerdings die große Gefahr einer schlechten Remythisierung bzw. einer „Rückkehr zum Mythos“ (Bohrer 1983, S.7) wie bspw. im Faschismus. Fraglich ist nur, ob nicht versucht werden sollte, durch die rationale Aufarbeitung¹⁸⁰ des „Überschuss(es) des ästhe-

1994, S.394, wo sie u.a. auch schreibt: „Es ist vor allem Friedrich Schlegel, durch den das Projekt der Neuen Mythologie im Kreis der Jenaer Romantik an Bedeutung gewinnt. (...) In der *Rede über die Mythologie* – dem programmatischen Hauptteil des *Gesprächs über die Poesie* (1800) – bindet er die geschichtliche Möglichkeit einer ästhetischen Revolutionierung des Zeitalters ausdrücklich an die Wiedergewinnung eines verloren geglaubten Mittelpunktes: „Es fehlt, behaupte ich, unsrer Poesie an einem Mittelpunkt, wie es die Mythologie für die Alten war, und alles Wesentliche, worin die moderne Dichtkunst der antiken nachsteht, lässt sich in die Worte zusammenfassen: Wir haben keine Mythologie.“ „Diesen Mittelpunkt der Neuen Mythologie könnten unserer Ansicht nach das Spiel und u.a. seine hier entfalten und im Folgenden weiter zu entfaltenden Implikationen bilden. Dabei muss aber immer die Einsicht Jolys berücksichtigt werden, „dass mit jeder Mythologie eine Interpretation einhergeht, die die „Idee der Vernunft“ ins Spiel bringt, indem die Mythendarstellungen „tatsächlich immer unter der Kontrolle einer bestimmten Idee, die sich die Vernunft vom Mythos und von sich selbst gemacht hat“, erfolgt“ (Jamme 1999, S.36f.).

¹⁷⁹ Welsch schreibt dazu (1996, S.505): „Für Newton war eine ästhetische Auszeichnung wie Einfachheit geradezu ein Kriterium für den Begriff des Naturgesetzes. Sie war nicht eine Entdeckung, die man hinsichtlich der Naturgesetze machte, sondern eine ästhetische Vorbedingung für das, was als Naturgesetz sollte gelten können.“

¹⁸⁰ Dazu vgl. Jamme am Ende seines Buches: „Die Einsicht in die nicht endende „mythopoeische Kraft“ der Kunst lässt auch die gerne bemühte Alternative zwischen Rationalismus und Irrationalismus gegenstandslos werden, ist doch auch die Kunst bzw. die ästhetische Erfahrung eine Form von Rationalität und Erkenntnis, allerdings eine Vernunft, die sich auf „Anschauung“ bezieht. Sie dient der Verdeutlichung jener Wahrheiten, für die die logisch-diskursive Struktur nicht ausreicht. Eine definitive Weltdeutung ist nicht (mehr) möglich; möglich sind aber *symbolische* Weltdeutungen. Die Lebenswelt ist symbolisch strukturiert, weshalb Symbolisierung ein Grundbedürfnis des Menschen ist. Diese ist „vorbegrifflich, aber nicht vorrational“ (Langer: *Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst*, Frankfurt/M. 1984, S.50). In Kunstwerken, Riten und Mythen wer-

tischen Potentials“ des Mythos (Bohrer ebd., S.7) seiner im Sinne der Dialektik der Aufklärung sich sowieso durchsetzenden Wirkmacht und der damit sich erzwingenden Remythisierung¹⁸¹ zuvor zu kommen. Dem Kontext und den strukturellen Vorgaben des Mythos sind wir Menschen unserer Ansicht nach weder je entkommen noch können wir ihnen je entkommen. Dem Mythos kann nicht ohne Sinn- und Selbstverlust entflohen werden, insofern sich in ihm die ältesten und damit ersten, verbalisierten Erfahrungen des Menschen mit seiner natürlichen Umwelt und sich selbst als Geist-Natur-Einheit niederschlagen, die nun aber als unverwindbare strukturelle Determinanten – vergleichbar den unbewussten Matrixen des menschlichen Selbstbewusstseins, wie sie sich angefangen bei der Keimzelle im Mutterbauch im Zuge der kindlichen Entwicklung einschreiben – alles weitere Handeln, Denken und Schaffen bestimmen. Die Vernunft in ihrer aufklärerischen Ausprägung (und mit dem von ihr verdrängten Anderen der Vernunft) ist nur eine Variation zum Thema dieser ältesten, mythischen Anverwandlungen von Erfahrung, die – und darin liegt ihr von den Philosophen der Ästhetischen Moderne als Kritik am Optimismus der Aufklärung diagnostiziertes Problem – allerdings gegenüber ihrer eigenen Determination und den Bedingungen ihrer Möglichkeit und Existenz unaufgeklärt bleibt und in Gegenüberstellung mit dem Mythos Aspekte seines Wissens noch nicht fähig war zu integrieren. Nicht der Mythos ist – wie im Zuge der Abgrenzungs-Bemühungen des Logos durch

den mittels eines nicht-diskursiven und dennoch rationalen Symbolmodusses menschliche Vorstellungen und Empfindungen gestaltet, die von der Sprache nicht oder nur unzulänglich ausgedrückt werden können. Langer unterscheidet deshalb zwischen diskursivem (Sprache) und präsentativem Symbolismus (Ritual, Mythos, Kunst). „Die Anerkennung des präsentativen Symbolismus als eines normalen Bedeutungsvehikels von allgemeiner Gültigkeit erweitert unsere Vorstellung von Rationalität weit über die traditionellen Grenzen hinaus und wird doch der Logik im strengsten Sinne niemals untreu“ (ebd. S.103)“ (Jammé 1999, S.300f.).

¹⁸¹ Hierbei denken wir an die Wiederkehr des Anderen der Vernunft, aber u.a. auch an aktuelle Phänomene der Remythisierung, wie sie für gewöhnlich aus dem Nachlassen der bindenden Kraft der Großen Erzählungen der monotheistischen Religionen und des ihnen inhärenten Fortschrittsoptimismus – der im Christentum bspw. im Reich Gottes auf Erden gipfelt - erklärt werden: Der traditionelle Machbarkeitswahn – selbst schon eine Folge der Dialektik der Aufklärung und der sich in ihrem Zuge durchsetzenden Triebkräfte der Natur und Ängste angesichts der Natur – flüchtet sich in einen mit der Aura mythischer Gottheiten versehenen Fetisch der Waren und Konsumgüter. Seinen Glauben an sich selbst vor dem Hintergrund systemischer, ökologischer und ökonomischer Probleme verlierend, die durch gutgemeinte, nicht ganzheitliche, instrumentelle Maßnahmen und Beeinflussungen entschärft werden sollen, was wiederum aufgrund der Komplexität des autopoietischen Systems der Geist-Natur-Einheit unvorhersehbar andere Folge-Probleme nach sich zieht, weicht der Machbarkeitswahn parallel zunehmend einer zumindest ideal sich abzeichnenden Selbstzurücknahme des Menschen in den (mythischen) Zusammenhang der Geist-Natur-Einheit, wie sie auch hier angestrebt wird.

die Philosophie angenommen – gegenüber dem Logos defizitär. Sondern die Vernunft hat – bei allem Fortschritt ihrer Mittel und der Spezifik ihrer Einsichten – gegenüber dem Mythos einen Mangel, nämlich den Verlust seines Wissens um das Inbegriffensein des Menschen in durch das Gesetz der Moira (die im klassischen Mythos der Griechen die Naturgesetze repräsentiert) begrenzten Ganzheiten und Räumen, d.h. letztlich im Organismus des Ökosystems Erde bzw. im Spiel dieses Ökosystems: „Die (dem Mythos zugrundeliegende – A.d.V.) Idee der Ganzheit bzw. das ganzheitliche Denken gibt keinen letzten Horizont vor, sondern sagt nur, *dass* es ihn gibt – und eben nicht, worin er besteht“ (Hölzel 2008c, S.129). Die Anerkennung der vom Mythos diktierten *Grenzen des Wachstums* (Meadows 1972) schließt Pluralität also nicht aus, insofern sie unendlich viele mögliche – auf Grundlage der Gesetze der Moira entwickelbare – Räume und Raumbildungen erlaubt. Aber eben diese Anerkennung verlangt auch, sich im Sinne des Mythos Rechenschaft über seine Inbegriffen- und Bedingtsein durch umgreifende Ganzheiten wie das Ökosystem Erde und die daraus folgende Determination seines Handelns, Denkens und Schaffens zu geben – und d.h. das Phantasma der Aufklärung von der Emanzipation des Menschen von der Natur und seiner Freiheit als Illusion zu entlarven und das mythische Wissen von seinem Inbegriffen- und Bedingtsein wieder ernst zu nehmen. Die Freiheit – wie wir sie im Selbstverhältnis der Medialität einzulösen hoffen – dagegen kann nicht in Ignoranz der Determiniertheit menschlichen Lebens, sondern einzig auf Grundlage ihrer Anerkennung wahrhaft entwickelt werden. Die Matrix und Grundstruktur menschlichen Lebens ist nicht ignorierbar. Sie erlaubt auf Grundlage ihrer Anerkennung aber nichtsdestotrotz eine Selbsttransformation des Menschen, die Formen von wahrer Freiheit eröffnet und ermöglicht.

Der Sinn des Weltenkünstlers des frühen Nietzsche¹⁸² – d.h. sein selbstbewusstes Genießen seiner Lebendigkeit als Produkt seines Spiels im Spiegel des in dem-

¹⁸² Nietzsches Spätphilosophie – wie sie spätestens mit dem *Zarathustra* einsetzt – gründet auf dem Verlust der zentralen Einsicht seiner Frühphilosophie in das Unvermögen des Menschen, die Sinnhaftigkeit und Freiheit seines Selbstseins selbst herstellen zu können. (Vgl. dazu und zu der von Schopenhauer inspirierten Frühphilosophie Nietzsches Hölzel 2008a, S.136f.: „Die leibliche und seelische Verwandlung und Gesundung des Menschen im Spiel, wie sie Nietzsche im Rausch im Anschluss an Schopenhauers Kontemplationserfahrung anzielt, lässt sich (...) nicht „mit autopoietischen Figuren der Selbstermächtigung in Verbindung bringen“ (Hühn 2002, S.157). Wie Schopenhauer als Bedingung der Willensverneinung – die einen allererst ins freie Spiel der Vermögen gelangen lässt – die „Gnadenwirkung“ (1997, §70, S.586) setzt und selbst Kant zu seinem Gelingen von „Gunst“ (1990, §5, S.47) spricht, so weiß Nietzsche die „Kluft der Vergessenheit“ zu würdigen, die „die Welt der alltäglichen und der dionysischen Wirklichkeit voneinander“ (2003a, S.56) scheidet. Schopenhauer steht mit seiner Theorie der Willensverneinung (...) in der Tradition des vor allem von Luther vorgeprägten erlösungstheologischen Musters der Gnade, nach dem Gott

am Ort äußerster Verzweiflung anwesend ist und den Menschen befreit (vgl. Malter 1994, S.47ff.). Auch Nietzsche (...) muss in diese christliche Tradition eingeordnet werden.“ Dieser Interpretation lag eine Rekonstruktion der Willens-Metaphysik Schopenhauers zugrunde, nach der der Mensch – möchte er sich aus seiner Getriebenheit durch den Willen lösen – auf die genannte Gnade angewiesen ist (die betreffend Schopenhauer seine Philosophie tatsächlich als übereinstimmend mit dem Christentum charakterisiert - vgl. 1997, §70, S.588: „große Wahrheit, welche den Kern des Christentums ausmacht“), insofern er sein eigenes Nicht-Wollen nicht wollen kann, weil er dann ja schon wieder will. Nietzsche wie in 2008a in diese Tradition einzuordnen, scheint uns dagegen aus unserer aktuellen Perspektive falsch: Der schopenhauerisch- nietzscheanische Wille muss nicht nur ein Bedürfnis nach Erlösung aus seinem eigenen, sich selbst zerfleischenden Drängen und Treiben in sich selbst tragen, insofern nur ein solches willens- immanentes Selbsterlösungs-Bedürfnis erklären kann, wie das Erlösungs-Bedürfnis im Menschen aufbrechen kann, sondern er muss auch das Selbsterlösungs-Potential in sich selbst tragen, insofern sonst nicht erklärbar wäre, wie es zur Gnade des Selbstvergessens – auf die sich Schopenhauer mit dem Christentum bezieht - kommen kann. Die Spielphilosophie Schillers und damit die des von Schiller inspirierten, frühen Nietzsche – wie sie in dieser Arbeit entfaltet werden soll – baut daher auf dem Spiel des Aion auf, das in seinem rastlosen Hervorbringen und Wieder-Zerstören der Wirklichkeit dem Willen Schopenhauers entspricht, dass aber mit dem aus sich generierten Spielbewusstsein den Kern der Stille der Natur schafft, in dem die Natur und mit ihr die Menschen selbstzweckhaft und selbstzufrieden aufgehen können und das als solches kein Produkt einer Gott- gegebenen Gnade ist, sondern in dem jeweiligen, jeeigenen Spiel der Vermögen sich selbst erschafft. Autopoietische Formen der Selbstermächtigung sind aber auch hier ausgeschlossen, insofern zur Initiation oder Re-Initiation ins Spiel und damit ins Spielbewusstsein das Sterben des eigenen, instrumentellen Selbstbewusstseins unabdingbar ist.) Wenn Nietzsche Zarathustra sagen lässt, dass der „Übermensch (...) der Sinn der Erde“ (1960e, S.306) sei, „der der Erde Sinn schafft“ (ebd., S.325), dann geht ihm sein früherer Gedanke verloren, dass das „Dasein und die Welt“ „nur als ästhetisches Phänomen“ „ewig gerechtfertigt“ seien (2003a, S.47). Nietzsche schreibt an anderer Stelle außerdem: „Hier nun wird es nöthig, uns mit einem kühnen Anlauf in eine Metaphysik der Kunst hinein zu schwingen, indem ich den früheren Satz wiederhole, dass nur als ein ästhetisches Phänomen das Dasein und die Welt gerechtfertigt erscheint: in welchem Sinne uns gerade der tragische Mythos zu überzeugen hat, dass selbst das Hässliche und Disharmonische ein künstlerisches Spiel ist, welches der Wille, in der ewigen Fülle seiner Lust, mit sich selbst spielt“ (2003a, S.152). Der Sinngehalt des Daseins als ästhetischem Phänomen ist das selbstbewusste Genießen der eigenen Lebendigkeit als Teil der Ganzheit: „Trotz Furcht und Mitleid sind wir die Glücklichen-Lebendigen, nicht als Individuen, sondern als das eine Lebendige, mit dessen Zeugungslust wir verschmolzen sind“ (ebd., S.109). So ist der Sinn des Menschen beim frühen Nietzsche also nicht selbst geschaffen (geschweige denn überhaupt selbst zu schaffen), sondern einzig in der Überantwortung an die Lebendigkeit des Weltenkünstlers und durch die Mimesis seines Spiels als etwas Unverfügbares erschließbar. Der naive Mensch des kindlichen Spielbewusstseins lebte noch in der Sinnhaftigkeit des (wenn auch nicht selbstbewussten, erst nach seiner Abwesenheit im Zeitalter der Sentimentalität selbstbewusstseinsfähigen und mit der Re-Initiation ins Spiel im ausstehenden Zeitalter der Idylle wieder zugänglichen) Genusses dieser Lebendigkeit seines von sich aus das Spiel des Weltenkünstlers nachahmenden Spiels. Dieser Sinn ist dem sentimentalischen Menschen aber gerade aufgrund der Selbsteinschließung in den Wahn, sich und seinen Sinn eigenmächtig selbst schaffen zu können, verloren gegangen. Diesem Machbarkeitswahn verfällt wider

selben Spiel generierten Spielbewusstseins – ist der Sinn des Universums und der Sinn, an dem der Mensch Anteil hat, der selbst sich dem Spiel seiner Vermögen überlässt und sich in den im Mythos offenbaren Ganzheits-Zusammenhang als mikrokosmische Variation des Makrokosmos einfügt.¹⁸³

V Skizze und Arbeitsprogramm einer Natur- und Kulturgeschichte der Menschheit aus den Implikationen des Spielbegriffs

Schillers Ausgangspunkt beim Spiel übernehmend wollen wir die Wirklichkeit in ihrem Innersten wie in ihrer Selbstentwicklung als Natur- und Kulturgeschichte aus den Implikationen des Spiel-Begriffs ableiten. Zuletzt haben wir wesentlich mit Schelling versucht zu zeigen, wie die Selbstorganisation die Wirklichkeit im Innersten im Spiel des Aion organisiert. In Frage steht nun, wie sich Schillers Annahme einer Dialektik der Geschichte als eine konkrete *Natur- und Kulturgeschichte der Menschheit* aus dem Spiel heraus in ihren Schritten und der sie integrierenden Synthese entschlüsseln und ausbuchstabieren lässt. Die Rekonstruktion und Anverwandlung von Schillers Dialektik erfordert erstens eine Selbstverständigung über den Ausgangspunkt der Entwicklung, d.h. über das naive Stadium der Menschheitsgeschichte, zweitens eine Selbstverständigung über die Gründe und Ursachen für den Sprung ins sentimentale Stadium, drittens das Transparent-Werden des sentimental Stadiums in seinen Charakteristika selbst und zuletzt die Beantwortung der Frage nach der Möglichkeit einer Integration der beiden Stadien, die Schiller unter dem Topos der Idylle entwirft. Die Synthese als anzustrebende Integration des im Zuge der Geschichts-Dialektik Zerfallenen im

besseren, früheren Wissens auch der späte Nietzsche, der damit – wie Heidegger diagnostiziert – die abendländische Subjektivität als Ausdruck und Instrument dieses Wahns auf die Spitze treibt (vgl. Heidegger 1994b, S.239). Der sentimentalische Mensch gerät so in den Selbstwiderspruch zur ihm bedingenden Ganzheit der Spiel-Wirklichkeit, die einzig ihm die angezielte Lebendigkeit schenken kann.

¹⁸³ Damit ist nicht gesagt, dass der Mensch die Krone der Schöpfung sei. Die Unvermeidlichkeit des mythischen Anthropozentrismus meint nicht die Übernahme des Glaubens an die Zentralstellung des Menschen und des Selbstbildes als Krone der Schöpfung, sondern einzig die auch von Nietzsche trotz der von ihm nachvollzogenen und radikalisierten, dezentralisierenden kopernikanischen Wende (vgl. 2003c) veranschlagte Möglichkeit, als menschliches Bewusstsein so tief in die Eingeweide der (universalen) Wirklichkeit vordringen zu können, dass man ihr innerstes Wesen als Spiel des Aion in sich verstehend nachbilden und sein Handeln nachahmen kann. Die Möglichkeit, dem universalen Geschehen gleichsam auf die Schliche zu kommen und sich aus der Zwanghaftigkeit seines Vollzugs in der Mimesis dieses Vollzugs zu lösen, um als Selbstbewusstsein mit dem Spielbewusstsein des vollziehenden Weltenkünstlers zu verschmelzen, wäre genauso auch für andere, außerirdischen Formen des Lebens denkbar.

Sinne eines zu verwirklichenden Zeitalters der Idylle kann nur überzeugen, wenn einerseits die vorangehende Analyse die Natur- und Kulturgeschichte – wie sie uns in den von den verschiedenen Natur-, Geistes- und Kulturwissenschaften zugänglich gemachten Fakten vorliegt - ganzheitlich in ihrem inneren Zusammenhang entschlüsselt und die Schwierigkeiten der Menschheit erklärt und wenn die daran anschließende Synthese sie andererseits überzeugend zu lösen verspricht.

Schillers Annahme einer Dialektik der Geschichte in *Über naive und sentimentale Dichtung* gibt als eine Dialektik der Dichtungs- und Empfindungsweisen nur abstrakte Definitionen ihrer einzelnen Stadien, lässt aber offen, wie sie sich konkret als Natur- und Kulturgeschichte der Menschheit darstellt (vgl. Abs. III.5). Nicht umsonst hat Schillers mangelnde Ausgestaltung seiner Idee einer Geschichts-Dialektik zu den Blüten des Deutschen Idealismus und zur Auseinandersetzung zwischen seinen Haupt-Protagonisten Schelling und Hegel darüber geführt, was sich in ihr dialektisch entwickelt. Sicher ist nur, dass Schiller das Stadium der Naivität wie auch das Stadium der Idylle im Spiel der Vermögen gegründet sieht, demgegenüber sich das mittlere, selbst- und naturentfremdete Stadium der Sentimentalität Schiller zufolge durch eine Entzweiung von Stoff- und Formtrieb und eine Aufhebung des Spiels charakterisieren lässt. Außerdem muss das Stadium der Sentimentalität so konzipiert sein, dass es die von Schiller für dieses Stadium veranschlagte Selbst- und Naturentfremdung und damit die Schwierigkeiten und Probleme der Menschheit bis heute intuitiv treffend in ihrem Innersten und ihrer Motiviertheit erklärt. Des „Menschen“ Ziel und damit Ausgangs- und Zielpunkt der Dialektik ist nach Schiller, „ein harmonierendes Ganzes zu sein und mit seiner vollstimmigen ganzen Menschheit zu handeln“ (2003b, S.113), d.h die „Forderungen seiner sinnlichen Natur“ „mit den Gesetzen“ des „vernünftigen Teil(s) seines Wesens“ „in Harmonie“ zu „setzen“ und „einig mit sich selbst“ zu werden (ebd., S.102). Die Frage, die uns anlässlich der Ausarbeitung und Konkretisierung der dialektischen Natur- und Kulturgeschichte der Menschheit aus den Implikationen des Spielbegriffs anleitet, ist also, worin sich eine ursprüngliche Ganzheit im Sinne des Stadiums der Naivität zeigt, deren Aufhebung dann zur Selbst- und Naturentfremdung im bis heute aktuellen Stadium der Sentimentalität geführt haben könnte? Ist nicht – so ließe sich dem gängigen Verständnis nach fragen - die unerfüllte, unglückliche Liebe der Inbegriff des Sentimentalen bei Schiller und bis heute? Ist es ihmzufolge nicht die Liebe, die den „Streit der Naturen in seinem einfachsten und reinsten Exempel, in dem ewigen Gegensatz der Geschlechter, löst“ und „ihn auch in dem verwickelten Ganzen der Gesellschaft zu lösen und nach dem Muster des freien Bundes, den sie dort zwischen der männlichen Kraft und der weiblichen Milde knüpft, (...) zu versöhnen“ sich anschickt (1995, 27. Brief, S.125 – vgl. Abs. III.2)? Die Ant-

wort auf unsere Fragen meinen wir bei Platon gefunden zu haben: Die Ganzheit des Stadiums der Naivität findet ihren Ausdruck in Platons „Kugelmensch“-Mythos, demzufolge der ursprüngliche Hermaphroditismus des Menschen zur Strafe für die menschliche Hybris der Selbst-Inthronisation im Zuge seiner sentimentalen Selbstbewusst-Werdung durch Zeus in zwei geschlechtlich komplementäre Hälften zertrennt wird, die sich – seine Einheit der Lust gleichsam aufspaltend – wechselseitig begehren, um ihre verlorene Einheit wiederherzustellen (vgl. Symposium 1994b, S.62f.). Platons „Kugelmensch“-Mythos gibt mit dem Hermaphroditismus nicht nur ein Modell ursprünglicher Ganzheit, sondern erklärt auch den Verlust der Ganzheit mit der Selbst-Inthronisation des Geistes und dem Aufbrechen der Trieb-Natur des Menschen, der für seine Selbst- und Naturentfremdung und Uneinigkeit mit sich selbst verantwortlich ist, die zu heilen Schiller mit seiner Spiel-Philosophie antritt. Die Geschlechtlichkeit des Menschen ist nicht nur mögliche Quelle seiner tiefsten Freuden, sondern in eins damit seines tiefsten Leidens – und somit unser zentraler Anknüpfungspunkt, um aus ihr die Natur- und Kulturgeschichte der Menschheit zu rekonstruieren.

Schillers Ansatz der Selbstorganisation als Schlüssel zum Wirklichkeits-Verstehen verlangt, dass wir alles – zumindest dem Grundgedanken nach – aus ihr heraus erklären können müssen, und d.h. auch die Natur- und Kulturgeschichte der Menschheit, die sich uns faktisch wesentlich in Form einer Ordnung nach Maßgabe der Geschlechter-Dichotomie, die also zwangsläufig ebenso aus der Selbstorganisation heraus erklärt werden muss, darstellt. Die Selbstorganisation der Wirklichkeit im Spiel des Aion (vgl. Abs. IV) zeichnet sich durch eine Auseinanderlegung *und* Integration von ihr inhärenten Gegensätzen, d.h. durch das Zumal ihrer Auseinanderlegung und Integration, aus. Aus der Perspektive einer Suspension bzw. Einklammerung des Charakters der Selbstorganisation als ein Zumal von Auseinanderlegung und Integration der Gegensätze lässt sich dieses Zumal in der Zeit des Nacheinander ausbuchstabieren: Die Selbstorganisation der Natur- und Kulturgeschichte der Menschheit – könnte man dann sagen – geht Schillers Grundannahme einer ihr zugrundeliegenden Dialektik gemäß von einem Stadium der Naivität aus, in dem die der Selbstorganisation inhärenten Gegensätze noch eingefaltet sind, verläuft über ein Stadium der Sentimentalität, in dem sich diese Gegensätze zu ihrer jeweiligen Verwirklichung auseinanderlegen, und mündet in das Stadium der Idylle, das die finale Integration dieser Gegensätze bringt. Die leitende Annahme für unsere Rekonstruktion der dialektischen Natur- und Kulturgeschichte der Menschheit ist, dass sich das entscheidende Stadium ihrer Dialektik, nämlich das Zeitalter der Sentimentalität, dessen Art und Weise der Auseinanderlegung der Gegensätze darüber entscheidet, was es im Stadium der Idylle zu integrieren gilt, wesentlich unter der Wirkmacht der Geschlechtlichkeit des

Menschen organisiert. Diese Annahme drängt sich uns auf, insofern die Geschlechtlichkeit des Menschen, allen anderen Geschlechts-Gegensätzen voran die Dichotomie von Männlichem und Weiblichem, die zentrale Dichotomie in der Selbstbewusstseins-Geschichte der Menschheit zu sein scheint, insofern alle anderen Unterscheidungen und Differenzierungen in dieser Geschichte meist zusätzlich eine männliche oder weibliche Attribution erfahren haben genauso wie die Gottheiten der Menschheit meist durch männliche oder weibliche Attribute charakterisiert sind.

Das Spiel – in dem sich die Selbstorganisation der Wirklichkeit vollzieht - zeichnet sich also durch das *Zumal von Auseinanderlegung und Integration* aus, in dem nun die Menschen im Zeitalter der Naivität noch ganz aufgehen und in dem die Gegensätze der Geschlechter noch in einem grundlegenden Hermaphroditismus eingefaltet sind. Der Aufhebung des Spiels durch die Geburt des Geistes der Instrumentalität im Zeitalter der Sentimentalität ist es zu verdanken, dass dieser Geist das, was immer schon auseinandergelegt *und* integriert ist, d.h. die Gegensätze der Geschlechter, im Nacheinander der Zeit der Instrumentalität auseinanderreißt, in seiner Gegensätzlichkeit vertieft und jeweils in der Zeit aufgrund der unten zu beschreibenden Wirkmechanismen fortschreibt bzw. perpetuiert und – unter den Vorgaben dieser Instrumentalität – mit katastrophalen Folgen für den Menschen und das ihn bedingende Ökosystem nicht zu integrieren imstande ist. Die *Aufgabe der Integration*, die damit zum Erreichen des Zeitalters der Idylle gestellt ist, besteht dann *neben der Integration von Geist und Natur* darin, diese *Geschlechter-Gegensätze* wiederum *in und aus dem Spiel heraus* so zu *reintegrieren*, dass das ursprüngliche Zumal ihrer Auseinanderlegung und Integration – nun aber, anders und im Unterschied zum Zeitalter der Naivität, bei voller Selbstaufmerksamkeit auf diese und Selbstbewusstheit dieser Auseinanderlegung und Integration – wiederhergestellt ist.

Die Selbstorganisation, die sich im Spiel des Aion als Inbegriff der Wirklichkeit des Universums selbst organisiert, legt sich in die Gegensätze der Repulsions- (Einbildungskraft) und Attraktionskraft (Verstand) auseinander, um zusammenwirkend im Zumal von spielerischer Auseinanderlegung und Integration diese Wirklichkeit zu organisieren (vgl. Abs. IV). Sie legt sich zur Schaffung der Wirklichkeit in Gegensätze auseinander, die jeweils sich selbst entfalten und zwischen denen es zu einer Leben-erzeugenden Spannung kommt, die mit der Geburt eines Dritten aus der spielerischen Integration dieser Gegensätze sich wieder aufhebt (usw.).¹⁸⁴ Das Spiel des Menschen – aus dessen Implikationen wir im Folgenden

¹⁸⁴ Dieses Dritte kann wie im Falle einer Integration eines heterosexuellen Gegensatzes in der Paarung ein Kind sein, drückt sich bspw. aber auch im Miteinander von Menschen gleich

die den Menschen betreffende Natur- und Kulturgeschichte unter Aufnahme der Dialektik Schillers ableiten wollen – ist Teil der Sphäre des Spiels des Ökosystems Erde bzw. der Organik. Dieses Spiel des Ökosystems Erde, das selbst Variation des Spiels des Aions auf einer höheren Übersummations-Ebene ist und sich damit durch die Auseinanderlegung und Integration von Repulsions- (Einbildungskraft) und Attraktionskraft (Verstand) organisiert, legt sich im Menschen (und vieler anderer Tier-Arten) als Variation ihres Spiels *zusätzlich* in unterschiedliche Gegensätze einer *Vielzahl von Geschlechtern* auseinander. Diese Gegensätze einer Vielzahl von Geschlechtern wiederum sind in Formen unterschiedlicher Sexualität im Miteinander unterschiedlicher Geschlechter und in der Ganzheits-Kompensation durch die „unbewusste“ Repräsentation des zur einseitigen Ausbildung eines Geschlechts Verdrängten im Organismus des Individuums immer schon integriert. Die Selbstorganisation schafft in ihrer unendlichen Produktivität bei der Hervorbringung der organischen Wirklichkeit nicht nur eine Vielzahl unterschiedlicher Arten, sondern bringt darüberhinaus innerhalb einer Art eine Vielzahl von Geschlechtern in immer neuen Gegensatz-Kombinationen und unterschiedlichen Individuen, die je unterschiedliche Seiten dieser Gegensätze verkörpern, hervor. Die Selbstorganisation verfolgt dabei kein Ziel: Im Sinne der Evolutionstheorie entwirft die Selbstorganisation im Sinne der Mutation immer neue Arten und Individuen einer Art, die dann innerhalb der durch sie geschaffenen Wirklichkeit ums Überleben kämpfen und durch die dort herrschenden Bedingungen unter einen Selektionsdruck geraten, der die jeweils angepassten und fittesten Arten und Individuen überleben lässt. Ohne tiefere Intention einzig aus der unendlichen Produktivität der Selbstorganisation folgend, macht die Schaffung von Vielfalt und Diversifikation für das Ökosystem als Ganzem indirekt durchaus Sinn: Die Stabilität des Ökosystems bemisst sich nämlich an dieser Diversifikation und Vielfalt seiner Arten und der Individuen seiner Arten, insofern diese Vielfalt hilft, die Anpassungsfähigkeit des Ökosystems als Ganzem angesichts unvorhergesehener Außeneinflüsse oder interner Irritationen zu stärken und das durch sie bedingte Sterben einzelner Arten und Individuen aus sich heraus zu kompensieren und so seine Stabilität als Ganzes zu wahren. Die Selbstorganisation schafft in diesem Sinne nicht nur männliche und weibliche Individuen der menschlichen Gattung, sondern auch Zwitter mit männlichen und weiblichen Geschlechts-Attributen und vervielfältigt den klassischen Geschlechter-Gegensatz intern im Sinne einer – aus diesem klassischen Geschlechter-Gegensatz heraus sogenannten – Homosexualität, Bisexualität, Transsexualität, Asexualität,

welchen Gegensatz-Poles als das Mehr des Ganzen ihrer einzelnen Beiträge zu diesem Miteinander aus. Im Rahmen der Spiel-Philosophie meint dieses Dritte aus der spielerischen Integration der Gegensätze das Spielbewusstsein, dass sich übersummativ aus dem Zusammenwirken von Einbildungskraft und Verstand ergibt.

usw..¹⁸⁵ Das durch die Selbstorganisation hervorgebrachte Feld der Sexualität, weit davon entfernt, sich dem binären, heterosexuellen Denken des Menschen im Zeitalter der Sentimentalität zu fügen, zeichnet sich – so zumindest unsere Grundannahme¹⁸⁶ – ganz im Gegenteil durch eine von diesem Denken her kaum zu erfassende *Vielfalt und Diversifikation* aus, die – wie wir angesichts unserer Gedanken zur Stabilität des Ökosystems als Ganzem festgestellt haben – den *Reichtum* und die Überlebensfähigkeit *dieses Ökosystems* ausmacht.¹⁸⁷

Der Mensch verbleibt bei allen Transformationen im Zuge der Natur- und Kulturgeschichte immer und grundlegend im Hermaphroditismus des Aion, das die Wirklichkeit des Universums in seinem und durch sein Spiel hervorbringt, insofern das Spiel des Menschen – auch unter Abschattung und Verdrängung gewisser Anteile und einer Herausarbeitung gewisser, anderer Anteile, die eine Spezifizierung seiner Geschlechtlichkeit bedingen – eine Variation seines Spiels ist. Die *Ganzheit des Hermaphroditismus* bleibt trotz der Geschlechter-Auseinanderlegung dadurch gewahrt, dass diese Anteile nicht etwa verloren, sondern im „Unbewussten“ des Organismus des Menschen kompensatorisch bewahrt bleiben und – auch wenn sie für ihn potentiell verloren sein können – so an sich doch einer möglichen Integration im Sinne einer Integration seiner Ganzheit harren. Schillers Zeitalter der Naivität aus dem Spiel heraus zu entschlüsseln bereitet nun kein Problem, insofern man den Menschen im Zeitalter der Naivität als einen noch nicht selbstbewussten und im Spiel der Vermögen aufgehenden Menschen ver-

¹⁸⁵ Die Selbstorganisation mag zwar nur Individuen mit *biologisch* männlichen, weiblichen oder zwitterhaften Merkmalen hervorbringen, hat aber mit ihrer ihr einzuräumenden Möglichkeit, das *Begehren* homo-, bi-, trans- oder asexuell zu organisieren, die Option, das Feld des Sexuellen tiefer zu diversivizieren.

¹⁸⁶ Die Annahme, dass die Geschlechts-Orientierung eines Menschen angeboren sein kann, schließt nicht aus, dass sie nicht auch sozialisationsbedingt auf Grundlage einer von Natur aus anderen Geschlechts-Orientierung sich wandeln kann. Beides – unseres Wissens in der Forschung ungeklärt – ist mit unserem Ansatz vereinbar.

¹⁸⁷ Im Sinne eines schlechten Biologismus könnte jetzt eingewandt werden, dass nur die zeugungsfähigen männlichen und weiblichen Individuen einer Gattung den Reichtum und die Überlebenschancen der Gattung erhöhen, insofern nur sie fortpflanzungsfähig sind. Damit ist aber erstens der Grundgedanke unserer Spiel-Philosophie unterlaufen, nach dem es gerade nicht um eine Fort- und Fortschritts-Entwicklung in der Zeit des Nacheinander ankommt, insofern diese Zeit im Spiel aufgehoben ist und die unterschiedlichen Gegensätze darin zugleich auseinandergelegt und integriert sind, diese Ewigkeit des Spiels uns aber als das einzig sinnvoll zu Vertiefende erscheint. Zweitens ist – auf der Ebene des schlechten Biologismus argumentiert – überhaupt nicht ausgemacht, inwiefern die Diversifikation der Begehrensformen und Geschlechtlichkeiten nicht zur Entspannung und zum Frieden einer Gemeinschaft beitragen, die immer auch durch die Rivalität um Sexual-Partner geprägt ist und in monokausalen Formen ihrer Sexualität zu erstarren droht.

stehen kann, dessen phylogenetisches Stadium dem ontogenetischen Stadium der Kindheit bis heute entspricht und dessen Spielbewusstsein sich noch durch seine ungebrochene Ganzheit auszeichnet. Das Spiel des Menschen erzeugt ein die qualitativ andere Wirklichkeit der *potentiell* die (Selbst-) Bewusstseins- und Kultur-Sphäre eröffnendes Spielbewusstsein, das dieses sein Spiel – im kindlichen Stadium der Naivität – einzig spiegelt. Die Trennung der Kultur-Sphäre von der Natur-Sphäre hat sich damit *potentiell* vollzogen, stellt in diesem kindlichen Stadium der Naivität aber noch keine Entfremdung von der Natur des Spiels dar, insofern das Spielbewusstsein (Sphäre der Kultur) das Spiel (Sphäre der Natur) unverfälscht spiegelt. Der Mensch im Stadium der Naivität steht noch ganz im Spiel des Ökosystems Erde als Variation des Spiels des Aion (vgl. Abs. IV). Das Spiel des Menschen im Stadium der Naivität ist durch seine Selbstorganisiertheit, Selbstzweckhaftigkeit und Schöpferischkeit charakterisierbar, durch die er Anteil hat an der Ewigkeit, Zeitlosigkeit und Unsterblichkeit des Spiels des Aion.

Die Menschen im Stadium der Naivität sind wesentlich durch ihren Hermaphroditismus gekennzeichnet, d.h. dadurch, für sich in sich selbst Befriedigung zu finden: Sie gehen in der Selbstzweckhaftigkeit des Spiels selbst dann auf, wenn sie zu ihrer Bedürfnis-Befriedigung auf ihnen Äußeres angewiesen sind, insofern sie erstens noch keinen Unterschied zwischen sich und diesem Äußeren treffen und zweitens im Wunsch aufkeimende Bedürfnisse durch die Unmittelbarkeit ihrer instinktiven Bedürfniserfüllung immer schon erfüllt sind.¹⁸⁸ Selbst in der Einheit der Lust von Zweien (d.h. seinen Eltern, die sich für sich aber auch nicht von sich unterscheiden) gezeugt und diese Einheit der Lust verkörpernd, geht das Kind noch ganz in dieser Einheit der Lust auf, insofern sich Bedürfnisse entweder unmittelbar lustvoll erfüllen oder über das – dann selbst zur Quelle der Lust werdende - Tätig-Werden zu ihrer Erfüllung sich anderweitig erfüllen oder vergessen werden. Der Orgasmus und sein Ermangeln oder Entbehren ist im Zumal und der

¹⁸⁸ Der Hermaphroditismus der Menschen im Zeitalter der Naivität entspricht dem Hermaphroditismus des Kindes in allen Zeitaltern: Kinder zeichnen sich durch einen Hermaphroditismus im Sinne ihres Vermögens zum polymorph-perversen und autoerotischen Begehren aus. Erwachsene im Zeitalter der Naivität sind zwar qua Selbstorganisation schon auf ein spezifisches Begehren hin organisiert, verbleiben aber in diesem Hermaphroditismus des Kindes, insofern sie ihre polymorph-perverse Ansprechbarkeit auf Sinnesreize und ihren Autoerotismus im Spiel der Vermögen, in dem sie noch aufgehen, bewahren, auch wenn sich die Wahl ihrer Geschlechtspartner durchschnittlich im Sinne ihres Begehrens eingrenzt. Die Inthronisation des Selbstbewusstseins und die Aufhebung des Spiels für dieses Selbstbewusstsein erst führt dazu, dass das qua Selbstorganisation spezifizierte Begehren von diesem Selbstbewusstsein aufgenommen und in einer von ihm unternommenen, instrumentellen Aneignung des Leibes als spezifisch geschlechtlich konnotierter Körper unter Aufhebung seines Hermaphroditismus anverwandelt wird.

Nicht-Linearität der Zeit noch eins. Das Spiel als Inbegriff der Wirklichkeit verstehend, gibt es keine Bedürfnisse, deren Erfüllung wir anzustreben bestimmt wären, weil und insofern im Spiel der Vermögen bzw. im Spiel des Miteinander – die beide in Analogie und als Teil des Spiels des Ökosystems Erde organisiert sind – immer schon alle Bedürfnisse erfüllt sind bzw. der Mensch wie alle anderen Organismen in der Selbstzweckhaftigkeit, Selbstorganisiertheit und Schöpferischkeit seines Spiels – wie es sich in seinem Spielbewusstsein spiegelt – aufgeht. Abwesenheit von Bedürfniserfüllung aber erzeugt Unlust. Insofern unser Selbst-Sein im Zeitalter der Sentimentalität – wie wir es an uns selbst erfahren – sich wesentlich durch unerfüllte Bedürfnisse und Unlust auszeichnet, so lässt sich über das Stadium der Naivität – in dem es diese Schwierigkeiten noch nicht gab – positiv bzw. ex negativo sagen, dass es durch die Einheit der Lust gekennzeichnet gewesen sein müsste. Platon hat diese Einheit der Lust bzw. diesen Hermaphroditismus des Menschen im Stadium der Naivität dementsprechend im Bild des „Kugelmenschen“ gefasst, der zur Strafe für seine Hybris der Selbst-Inthronisation im Zuge seiner sentimental Selbstbewusst-Werdung durch Zeus in zwei geschlechtlich komplementäre Hälften zertrennt wird, die sich – seine Einheit der Lust gleichsam aufspaltend – wechselseitig begehren (vgl. Symposium 1994b, S.62f.). Dieser „Kugelmensch“-Mythos Platons – von ihm wahrscheinlich aus ältesten Mythen rekonstruiert – ist nicht nur Zeugnis dessen, dass mit der Selbst-Inthronisation des Menschen das *sexuelle Begehren*, d.h. das sexuelle Begehren als Grundcharakter der menschlichen Bedürfnis-Struktur, aufbricht, sondern er liefert darüberhinaus die *Grund-Matrix der Heterosexualität* in Form sich wechselseitig komplementär ergänzender Hälften eines Geschlechter-Gegensatzes.

Schillers Vorgaben zur Charakteristik und Analyse des Selbstseins des Menschen im Zeitalter der Sentimentalität erschöpfen sich in den Annahmen, dass das Spiel der Vermögen erstens – wiewohl es den Organismus des Menschen an sich weiterhin organisiert – für ihn aufgehoben ist. Mit Schiller lässt sich zweitens erklären, inwiefern diese Aufhebung des Spiels einer Umkehr der Leit-Rolle der beiden Spielvermögen von Einbildungskraft und Verstand geschuldet ist, nach der die ehemals das Spiel inszenierende, rhythmisierende und organisierende Einbildungskraft nun dem Verstand untergeordnet ist. Außerdem macht Schiller drittens deutlich, dass dieser Instrumentalisierung des Verstandes die Geburt des Selbstbewusstseins wie in eins damit aber auch dessen Selbst- und Naturentfremdung, d.h. die durch seine Inthronisation verschuldete Aufhebung des Spiels, der Verlust der Ganzheit und wesentlich das Aufbrechen der Bedürfnisse, zu verdanken ist. Das Selbstbewusstsein entpuppt sich dabei aus dem Spielbewusstsein, das im Spiel der Vermögen qua Übersummutation entstanden die Grundlage aller folgenden (Selbst-)Bewusstseins-Formationen darstellt, indem und insofern es in-

strumentell angeeignet und als Angeeignetes zum Selbstbewusstsein wird. Die Bedürfnisse sind Produkt der Selbstabspaltung des Selbstbewusstseins vom Spiel, in dem sich ihr Erfüllt-Sein mittels der im Spiel wirkenden Selbstorganisation immer schon erfüllt hat und die allererst mit der Aufhebung des Spiels aufbrechen, insofern sie nun als Erfordernisse zur Selbstorganisation des Organismus von diesem an das von ihm abgespaltene Selbstbewusstsein äußerlich herangetragen werden. Als ursprünglich integrierte und sich ganzheitlich verwirklichende und befriedigende Bedürfnisse des Organismus werden sie durch die Selbstabspaltung des Geistes zum Anderen seiner selbst, d.h. zum Ausdruck seiner leiblich-körperlichen Wirklichkeit, die ihn umtreibt und ihn bei allen seinen Versuchen zur Herrschaft über ihr Drängen in ihren Dienst zwingt. Im Spiel sich immer schon von sich aus unmittelbar instinktiv erfüllend, muss der Geist nun – wo er mit seiner Selbstinthronisation ihre unmittelbare Selbst-Erfüllung aufgehoben hat – ihre Erfüllung mit seinen Mitteln, und d.h. instrumentell, versuchen zu erreichen. Die Selbstinthronisation des menschlichen Selbstbewusstseins bzw. die Aufhebung des Spiels für den betreffenden Menschen bedingen aber nicht nur eine Selbst- und Naturentfremdung als eine Entfremdung von der mit dieser und durch diese Inthronisation als das Andere des Geistes sich erschaffenden Natur, sondern sie impliziert die Kristallisation einer Ordnung der Wirklichkeit gemäß der Matrix der Heterosexualität, nach der sich die mit der Spiel-Aufhebung aufbrechenden Bedürfnisse entlang sich wechselseitig begehrender Geschlechter ordnen. Die Selbst- und Naturentfremdung und die Kristallisation der Natur als das Andere des Geistes als Folge der Selbstinthronisation des Selbstbewusstseins ist mit Schiller transparent zu machen; fraglich bleibt, wie und warum das Feld der Bedürfnisse, die damit aufgebrochen sind, sich einer Ordnung der Wirklichkeit entlang des dazu sich entwickelnden Gegensatzes der Geschlechter unterwirft. Während die Natur als das Andere des Geistes sich folgerichtig aus der Selbstinthronisation des Geistes der Instrumentalität als instrumentell durch eben diesen Geist zu bearbeitendes Substrat und zu beherrschendes Numinoses ex negativo ergibt, bleibt unklar, warum die Bedürfnisse, die diesen instrumentellen Geist zum Zweck ihrer Befriedigung einspannen, sich – wie Platon suggeriert – wesentlich als sexuelles Begehren zwischen gegengeschlechtlich und sich komplementär ergänzenden Menschen entwickeln und ordnen?

Die Selbstinthronisation des Selbstbewusstseins des Menschen im Zeitalter der Sentimentalität geht – wie wir feststellten – mit einer Aufhebung des Spiels für dieses Selbstbewusstsein einher. Mit dieser Aufhebung des Spiels verlieren sich für dieses Selbstbewusstsein aber auch die Qualitäten des Spiels, denen der Mensch im Zeitalter der Naivität noch inne war: Die Selbstorganisiertheit des Spiels verkehrt sich für das von ihm entfremdete Selbstbewusstsein in das *Be-*

dürfnis nach Selbsterhaltung, die Selbstzweckhaftigkeit des Spiels in das *Bedürfnis nach Angst-Freiheit* (insofern durch die Aufhebung der Selbstzweckhaftigkeit die Selbstinfragestellung und das Durch-die-Natur-als-das-Andere-seiner-selbst-Infragegestellt-Sein und damit die Angst entsteht), die Schöpferischkeit des Spiels in das *sexuelle Begehren* und die Anteilnahme an der Ewigkeit und Unsterblichkeit des Spiels des Aion in die Zeitlichkeit und Sterblichkeit des Menschen bzw. in dessen *Bedürfnis nach Unsterblichkeit*. Ihre Bedürfnisse zwingen die Menschen zur Kooperation und zum Miteinander, insofern dieses Miteinander ihre Erfüllung einzig zu ermöglichen in Aussicht stellt. Die *Matrix der Heterosexualität und die Familie* als ihr Produkt nun stellt die Gemeinschafts-Organisation dar, die die *bestmögliche Erfüllung aller Bedürfnisse* zu gewähren verspricht, die mit der Aufhebung des Spiels aufgebrochen sind¹⁸⁹: Die Erfüllung aller Bedürfnisse findet ihr Symbol im gemeinsam gezeugten Kind, das symbolisch als Inbegriff des Hermaphroditismus nicht zuletzt auch eine Wieder-Verkörperung des verdrängten Spiels, in dem alle Bedürfnisse immer schon erfüllt waren, darstellt. Die sexuelle Befriedigung zwischen Mann und Frau dauerhaft und d.h. auch noch nach dem Orgasmus symbolisierend, stellt es ein Zeichen ihrer Möglichkeit dar. Als Menschen, die ihren Eltern emotional verbunden sind, helfen die herangewachsenen Kinder, die Bedürfnisse nach Selbsterhalt (bspw. in der gemeinsamen Nahrungs-Sicherung) und Angst-Freiheit (bspw. im gemeinsamen, wechselseitigen Schutz, den sie einander gewähren) zu sichern. Angesichts der jeeigenen Sterblichkeit erhält die Möglichkeit zur Zeugung eines Kindes und mit ihm das *hetero-sexuelle* Bedürfnis einen besonderen Stellenwert, weil im Kind und den Kindeskindern usw. das grundlegendste Bedürfnis nach Unsterblichkeit (als Inbegriff aller drei genannten, zentralen Bedürfnisse¹⁹⁰) als er-

¹⁸⁹ Soll die Bedürfnisbefriedigung – wo das Bedürfnis ursprünglich eine Bedürfnis-Spannung und damit eine Anspannung des Organismus bedeutet – die Form einer Entspannung des Organismus annehmen und damit den Organismus wieder erstarren lassen und rehabilitieren und nicht nur einem „Almosen“ „gleich(t)(en)“, „das dem Bettler zugeworfen, sein Leben heute fristet, um seine Quaal auf Morgen zu verlängern“ (Schopenhauer 1997, §38, S.295), so stellt die wahrhafte Bedürfnisbefriedigung eine für die Dauer der Bedürfnisbefriedigung gewährte Rückkehr ins Spiel dar. Die Lust der Bedürfnis-Erfüllung, die der Mensch im Zeitalter der Sentimentalität instrumentell anstrebt, ist paradoxerweise gerade die, die er mit seiner Selbstintheorisation sich verbaut hat: nämlich eine für die Dauer der Bedürfnisbefriedigung gewährte Rückkehr ins Spiel. Insofern dies aber ein Selbstvergessen bzw. eine Selbstaufhebung des Selbstbewusstseins voraussetzt, an das es sich als seine einzige Wirklichkeit klammert, findet diese Form der Entspannung nicht statt, so dass das Leiden am Mangel sich fortschreibt und immer neue Blüten hilfloser Versuche seiner Kompensation treibt.

¹⁹⁰ Nietzsche wusste, dass „alle Lust will Ewigkeit, will tiefe, tiefe Ewigkeit“ (*Das trunkne Lied*, 1960e, S.585), in der der naive Mensch im Spiel in seiner Mimesis des Spiels des Aion noch aufging. Die Selbstaufhebung des Spiels bedeutet einen Verlust dieser im Spiel

füllt phantasiert wird, indem sich das Bedürfnis nach der eigenen Unsterblichkeit in das Bedürfnis nach der Unsterblichkeit der Gattung, die mit der Zeugung des Kindes fortgeschrieben wird, transformiert. Diese Bedürfniserfüllungs-Konstellation macht aus Zittern oder Homosexuellen, usw. nicht zwangsläufig Heterosexuelle, aber sie sorgt dafür, dass sich die Heterosexualität als kulturell- dominierendes Muster geschichtlich durchsetzt.¹⁹¹

Die Matrix der Heterosexualität stellt also die bestmögliche Bedürfnis-Befriedigung unter dem Zeichen der Aufhebung des Spiels infolge der Selbstinthronisation des Geistes in Aussicht und setzt sich daher als solche Schritt für Schritt – den Raum des Miteinanders organisierend – durch. Die Selbstorganisation – die unserer Interpretation nach die allem zugrundeliegende Wirklichkeit des Spiels organisiert – wirkt darin in Form des Movens der entfremdeten Bedürfnisse, die jeden einzelnen Menschen bedrängen, letztlich auf Integration der Gegensätze drängen, solange diese Integration aber nicht vollzogen ist sich aber bestmöglich innerhalb dieser Matrix befriedigen. Die Selbstorganisation als Organisator und Stabilisator der Wirklichkeit wird dabei *für das Selbstbewusstsein*, das sich für sich von ihr abgespalten hat, Schritt für Schritt durch die Organisations-Kraft der Matrix kompensiert, insofern innerhalb ihres Gefüges die Bedürfnisse, die blind rumoren, in eine ihnen Befriedigung versprechende Ordnung gezwungen werden. Die Matrix ist selbst nicht Produkt der Selbstorganisation, sondern ergibt sich als Determination der Kultur-Sphäre aus dem Zusammenwirken der Bedürfnisse jedes einzelnen Menschen, die im Zuge der Selbstinthronisation aufgebrochen sind und in denen die Selbstorganisation – von sich aus an sich auf Integration der Ganzheit

zugängliche Ewigkeit bzw. Unsterblichkeit, was sich auch darin spiegelt, dass der Mensch sich mit seiner Selbstbewusst-Werdung seiner eignen Sterblichkeit bewusst wird. Mit der Aufhebung des Spiels wird der Mangel der Nicht-Erfülltheit seiner Bedürfnisse für den Menschen konstitutiv. Seinen zentralen Bedürfnisse nach Selbsterhalt, Angst-Freiheit und Sexualität ist dabei jeweils zueigen, dass in ihnen und durch sie hindurch jeweils die Ewigkeit der Lust ihrer Erfüllung gesucht wird, womit das Streben nach Unsterblichkeit zu einem gemeinsamen, alle Grundbedürfnisse überspannenden Charakteristikum des Bedürfnis-Haushalts des Menschen wird.

¹⁹¹ Das geschichtliche Sich-Durchsetzen der Heterosexualität als kulturell-dominierendes Muster geschieht auf Grundlage der beschriebenen Bedürfniskonstellation mehrg leisig: So verschafft die den Heterosexuellen gegebene Möglichkeit zur bestmöglichen Bedürfnis-Erfüllung über die Zeugung von Nachkommen und der Familienbildung langfristig einerseits mehr gesellschaftliche Macht, Einfluss und damit Vorbildfunktion, wie sie andererseits die indirekte Weitergabe des Musters ihrer Heterosexualität über die Erziehung und Sozialisation der Kinder ermöglicht. Außerdem werden Menschen, die in ihrer durch die Selbstorganisation bewirkten Sexualität nicht eindeutig geprägt sind, auf Grundlage der beschriebenen Bedürfniskonstellation und des Sex-Dispositivs in die verstärkte Selbstzurichtung im Sinne der Heterosexualität gedrängt.

im Einzelnen und in der Gemeinschaft zielend - selbstentfremdet fortwirkt. Die Matrix der Heterosexualität ist aber auch keine willkürliche Konstruktion des Menschen, sondern entsteht mit Notwendigkeit als sekundäres Produkt einer Bedürfniskonstellation, in der sich die Selbstorganisation ausspricht, die sie also indirekt, d.h. vermittelt über das freie Zusammenwirken von unterschiedlichen, jeweils von ihr bedingten Bedürfnissen der Menschen einer Gemeinschaft, konsteliert. Die aus der Selbstinthonisation des Selbstbewusstseins folgende Matrix der Heterosexualität bleibt zwar solange unbewusst, wie die Rolle des Mannes bei der Zeugung von Kindern noch nicht bekannt ist. Nichtsdestotrotz ist sie als Matrix schon archetypisch vorgeprägt, insofern sie sich mit Notwendigkeit aus der Spiel-Wirklichkeit und ihrer Aufhebung für den trotzdem weiterhin durch sie bedingten Menschen ergibt und als solche im Laufe der Geschichte herauskristallisieren wird und herauskristallisiert hat. Die Bedürfniskonstellationen aller Menschen und der Drang nach ihrer Befriedigung wirken untergründig auf diese heterosexuelle Ordnung hin, insofern durch die aus der Selbstinthonisation des Selbstbewusstseins und der Abspaltung der Natur als dem Anderen des Geistes folgenden Sexualisierung des Menschen (d.h. der Verwandlung der Selbstorganisationskraft in sexuelle Libido¹⁹²) die Geschlechtlichkeit bewusst und sich um sie

¹⁹² Die Sexualisierung des Menschen und damit die oben angesprochene Zentral-Stellung des sexuellen Bedürfnisses in der Bedürfnis-Struktur des Menschen aber ergibt sich aus Folgendem: Die Selbstorganisationskraft bzw. Einbildungskraft, ursprünglich mit der Fähigkeit zur fortschreitenden, ganzheitlichen Synthese des Wirklichen begabt, zu der der Verstand im Spiel ihres Zusammenwirkens die Strukturierungsgrundlage gibt und die synthetisierte Gestalt als solche erst durch seine Begrenzung der ins Unendliche fortlaufenden Synthesis ermöglicht, wird infolge der instrumentellen Aneignung des Verstandes im Zuge der Selbstinthonisation des Geistes zu eben dieser unstrukturierten und unbegrenzten Kraft, als die sie im Sinne des Anderen dieses Geistes als sexuelle Libido bei Freud angesprochen ist. Die Zentralstellung des sexuellen Begehrens unter den Trieb- und Bedürfnis-Formen – von der Freud angesichts des Menschen im Zeitalter der Sentimentalität zurecht ausgeht - folgt dabei u.a. indirekt und untergründig wirksam daraus, dass das sexuelle Begehren innerhalb der Matrix der Heterosexualität, die sich zur bestmöglichen Befriedigung aller Bedürfnisse einstellt, das zentrale, zwischen den Menschen vermittelnde und die Gemeinschaft der Menschen organisierende Moment darstellt. Die Sexualität stellt das Zentral-Bedürfnis auch deshalb dar, weil in ihr sich die beiden anderen Bedürfnisse nach Selbsterhaltung und Angstfreiheit mit erfüllen, insofern man im Sexuellen sich neu mit erschafft und damit erhält und in der Synthese des Sexuellen die Isolation als Quelle der Angst sich aufhebt. Außerdem gewährt der leibliche, sexuelle Orgasmus ein Selbstvergessen, das in sich gerade das Selbstbewusstsein aufhebt, dessen Selbstinthonisation das Aufbrechen der Bedürfnis-Struktur des Menschen und damit das Elend des Mangels an der ursprünglich im Spiel sichergestellten Selbstorganisiertheit (Bedürfnis nach Selbsterhaltung), Schöpferischkeit (Bedürfnis nach Sexualität) und Selbstzweckhaftigkeit (Bedürfnis nach Angst-Freiheit) zu verdanken ist. Eine Sonderstellung unter den genannten drei Bedürfnissen kommt der Sexualität darüber hinaus aus folgendem Grund zu: Während dem Bedürfnis nach Selbsterhaltung nachgegangen wird, um satt zu sein, dem Bedürfnis nach Angst-Freiheit, um sicher zu sein,

zentriert wird, die Rollen in der Gemeinschaft ihr gemäß verteilt werden und die heterosexuelle Trieb-Befriedigung dadurch, dass aus ihr, wenn auch für die Menschen noch unerklärlich, ein Kind folgt, die vollere Befriedigung des gesamten Triebhaushaltes ermöglicht.

Die Entwicklung des heterosexuellen Selbst- und Wirklichkeitsverständnisses im Zeitalter der Sentimentalität verläuft dabei über eine zur sich verstärkenden Selbstbewusstseins-Inthronisation komplementär sich verstärkenden Vertiefung der Bedürfnisse, die wiederum zu ihrer bestmöglichen Befriedigung die Kristallisation um das heterosexuelle Begehren und die verstärkte Ausarbeitung des heterosexuellen Selbst- und Wirklichkeitsverständnisses zur Folge hat. Die Selbstinthronisation verstärkt die Sehnsucht nach sexueller Befriedigung, die Angst und die Sorge um den Selbsterhalt, die allesamt in der Lust der Befriedigung des heterosexuellen Begehrens kompensiert werden müssen, zu deren Zweck und in deren Sinne die Wirklichkeit verstärkt gemäß der Sexualität als zentralem Begehren und gemäß der Matrix der Heterosexualität als unter dieser Form der Bedürfniskonstellation optimalen Form ihres Auslebens herrschaftlich unterteilt, zugerichtet und sortiert werden muss. Die Zentrierung der Bedürfnisse jedes Individuums um sein sexuelles Begehren als heterosexuellem Begehren organisiert untergründig das Miteinander der Menschen, das als solcherart heterosexuell Sich-Organisierendes wiederum auf eine dem Individuum selbst verborgene Art und Weise – dieses heterosexuelle Begehren verstärkend und das Individuum auf es verpflichtend – als soziale Wirkmacht determinierend zurückwirkt. Dieser *Sex-Dispositiv* – wie wir diese aus dem Geist der Instrumentalität infolge der Inthronisation des Selbstbewusstseins erwachte, *soziale und normierende Wirkmacht in Anlehnung an Foucault*¹⁹³ nennen wollen – konstellierte, neben dem Impuls, den das durchschnittliche Individuum dazu aus seiner Bedürfnis-Struktur selbst erhält, eben nicht nur das Feld des Bedürfnisse jedes Individuums, sondern organisiert auch das Miteinander der Menschen im Sinne der Matrix der Heterosexualität.¹⁹⁴ Wäh-

verfolgt das Bedürfnis nach Sexualität keinen direkt einsichtigen Zweck, deretwillen ihm nachgegangen wird. Ihm scheint es – tiefer als in den anderen Bedürfnissen, die einen klaren Zweck verfolgen (Nahrungsaufnahme zur Selbsterhaltung, Sicherungsmaßnahmen zur Angstfreiheit) - um die Befriedigung selbst zu gehen, zumal es sich auch unabhängig von seinem biologischen Zweck der Fortpflanzung (der den Frühmenschen in seiner Gebundenheit an die Zeugung in der Sexualität zudem unbekannt war) einstellt. In der relativen Selbstzweckhaftigkeit der Sexualität spüren die Menschen etwas von der Selbstzweckhaftigkeit des Spiels, das sie für sich aufgehoben haben, das für sie aber als tiefere und befriedigende Wirklichkeit unterhalb ihres Selbstverständnisses erahnbar wird.

¹⁹³ Vgl. Foucault: *Das Dispositiv der Sexualität* – in: Foucault 2012, S.77- 128.

¹⁹⁴ Foucaults Sexdispositiv verstehen wir dabei als normierende, soziale Wirkmacht, die *zusätzlich* zur Determination des Miteinanders der Menschen durch die Matrix der Heterose-

rend die Bedingungen zur bestmöglichen Befriedigung aller Bedürfnisse und der Sex-Dispositiv das Bedürfnis-Feld der Menschen als Individuen und als Gruppe untergründig ordnet und Funktionen verteilt, kommt es an der Oberfläche des gemeinschaftlichen Geschehens zu ihm entsprechenden Zuordnungen bzw. – um es genauer zu sagen – hebt sich durch ihn untergründig bewirkt aus den Formen naiver, instinktiver Gemeinschafts-Organisation zunehmend eine heterosexuelle Ordnung heraus.

Die Gemeinschaft der instinktiv verkoppelten und organisierten, naiven Menschen, in der es schon durchaus eine geschlechtsspezifische Aufgaben-Verteilung und Zuständigkeits-Zuordnung gegeben haben mag, in der die Geschlechtlichkeit des jeweiligen Menschen als Geschlechtlichkeit für ihn aber keine Rolle gespielt hat, weil sie als solche unbewusst und nicht ausgebildet war, differenziert sich nun entlang eben dieser im Zuge der Inthronisation des Selbstbewusstseins, der Bedingungen zur bestmöglichen Befriedigung aller Bedürfnisse und des Sex-Dispositivs sich ausbildenden Geschlechtlichkeit: Den Frauen wird entsprechend ihrer sexuell-geschlechtlichen Rolle als Menstruierenden, Schwangeren, Gebärenden und Stillenden die *Herrschaft über den Innenraum* der Gemeinschafts-Behausung zuteil (an den sie durch ihre Mutterschaft und die Versorgung der Kinder gebunden sind), während die Männer in Abgrenzung dazu die *Herrschaft über den Außenraum*, d.h. die Aufgaben des Jagens und Sammels, übertragen bekommen.¹⁹⁵ Die Kinder wachsen dementsprechend in zunehmend im Sinne der Matrix der Heterosexualität organisierten *Familien* auf, in denen die Frauen in ihrer sexuell-geschlechtlichen *Rolle als Mütter* ihre ersten Bezugspersonen bilden, während die Männer in der *Rolle als Väter* die Dyade zwischen Mutter und Kind hin zur Triade der Familie und später der Außenwelt öffnen, so dass beide je geschlechtsspezifizierte Aufgaben in der Erziehung und geschlechtsspezifizierte Rollen in der Sozialisation der Kinder übernehmen.

Zentral für die innere Entwicklung des Zeitalters der Sentimentalität ist, dass die Sexualisierung der Menschen unter dem Regime der Matrix der Heterosexualität und des Sex-Dispositivs zur spezifischen Differenzierung und *Ausbildung unterschiedlicher, geschlechtsspezifischer Arten der Schöpferischkeit* führt: Die ge-

xualität als Folge der durch sie gewährten, bestmöglichen Bedürfnisbefriedigung die Sexualität der Menschen im Sinne dieser Matrix ordnet.

¹⁹⁵ Vgl. Dux 1997, S.438: „Die Machtverfassung“, die „sich historisch als Grund für die Ungleichheit zwischen Mann und Frau erwiesen hat“, „hat sich in aller Geschichte durch eine Innen-Außen-Dimensionierung der Geschlechterrollen gebildet. Die Ausbildung dieser Machtverfassung hatte ihren Grund in Bedingungen der gesellschaftlichen Organisation, die sich naturwüchsig bildeten, und die für niemanden verfügbar waren.“

schlechtsspezifische Aufgaben-Verteilung betreffs des Innenraums der Gemeinschaft und des Außenraums ihrer (unbekannten) Umwelt und der geschlechtsspezifische Anteil an der Zeugung, Geburt und Aufzucht der Kinder führt zur Ausbildung zweier unterschiedlicher Formen der Instrumentalisierung des Verstandes, der vorher noch als Verstand in seiner Einheit von Grenz- und Strukturvermögen im Zuge der Inthronisation des Selbstbewusstseins vereinnahmt wurde. Die Einheit des Verstandes aus Grenz- und Strukturvermögen verlor sich im Regime der Matrix der Heterosexualität für die Frauen zugunsten der einseitigen Ausbildung des daher von uns sogenannten *matriarchalen Grenzvermögens*, während sie sich für die Männer zugunsten der einseitigen Ausbildung des *patriarchalen Strukturvermögens* aufhob. Die Aufgabe der Herrschaft über den Innenraum, die der Frau zufiel, war zuallererst auf die Wahrnehmung, Bewahrung und Verteidigung der Grenze dieses Raumes und auf die Organisation dieses Innenraums und die Fähigkeit zur Eingemeindung und Verdauung von Äußerem in diesem Innenraum angewiesen. Die Frauen bildeten daher einseitig ihr matriarchales Grenzvermögen unter Verlust des Strukturvermögens aus. Die Aufgabe der Herrschaft über den Außenraum, die dem Mann zufiel, war dagegen zuallererst auf die Entwicklung, Ausbreitung und Entfaltung einer Struktur der Orientierung von der Gemeinschafts-Behausung als Zentrum in die unbekannte Umwelt hinein angewiesen, die er sich in Bezug auf dieses Zentrum erschloss, d.h. die er als Chaos in Bezug auf dieses Zentrum kosmisierte. Die Männer bildeten daher einseitig ihr patriarchales Strukturvermögen unter Verlust des Grenzvermögens aus. Während die Aufgabe der Herrschaft über den Innenraum bzw. im Gegensatz dazu die Aufgabe der Herrschaft über den Außenraum unterschiedliche Rationalitäten erforderte, war es der geschlechtsspezifische Anteil an der Zeugung, Geburt und Aufzucht der Kinder, die die Attribute und Symbole lieferte, entlang der sich die unterschiedlichen, geschlechtsspezifischen Rationalitäten über sich selbst verständigten und zum immer schärferen und sich selbst transparenteren Werkzeug zur Herrschaft über die Um- und Mitwelt ausbildeten.

Die schlichte Tatsache, dass die Rolle des Mannes bei der Zeugung von Kindern geschichtlich erst spät erkannt und die Zeugungsfähigkeit allein der Frau zugesprochen wurde, entwickelte sich vor dem Hintergrund der Matrix der Heterosexualität als Gleichgewicht einander ergänzender Gegensätze eine Dominanz des Weiblichen, d.h. eine Verschiebung der kulturellen Zentrierung um die Sexualität, die zuvor, darin und weiterhin untergründig organisierend wirkt, hin zur kulturellen Zentrierung um das Weibliche. Schöpferischkeit wird im Wesentlichen unter dem Paradigma weiblicher Schöpferischkeit entwickelt, ausgearbeitet und verstanden. Mit der Entdeckung des männlichen Anteils an der Zeugung von Kindern wiederum verschiebt sich die kulturelle Zentrierung um das Weibliche

hin zu einer kulturellen Zentrierung um das Männliche, insofern sich der Grund für die Höherstufung des Weiblichen aufgelöst hat. Angesichts einer bis dahin statthabenden Entfaltung und Entwicklung der weiblichen, der Instrumentalisierung des Grenzvermögens geschuldeten, matriarchalen Rationalität und seines Paradigmas des Schöpferischen steht nun, untergründig unterstützt durch die Selbstorganisation, die in allem auf eine Integration der mit der Inthronisation des Selbstbewusstseins verlorenen Ganzheit dringt, kompensatorisch die analoge Selbstverwirklichung der männlichen Rationalität und Schöpferischkeit an. Das Zeitalter des Matriarchats entwickelt sich demgemäß geschichtlich vor dem Zeitalter des Patriarchats, insofern sich die Gemeinschaft der Menschen zur bestmöglichen Bedürfnis-Befriedigung unter den Bedingungen ihrer Bedürfnis-Konstellation ums Kind zentriert, der Anteil des Mannes an der Zeugung erst später entdeckt wurde und – solange er nicht entdeckt war – die Frauen in ihrem Vermögen zum Gebären von Kindern die Zentralstellung innerhalb der Gemeinschaft einnahmen. Das Matriarchat ist insofern keine Frauen- sondern eine Mütterherrschaft, während sich das Patriarchat als Väterherrschaft erst mit der Entdeckung ihres Anteils an der Zeugung von Kindern entwickelte. Außerdem ist der Begriff „Matriarchat“ insofern irreführend, als es sich beim Matriarchat – anders als beim Patriarchat – weniger um eine Herrschaftsformation als vielmehr um eine Form der kulturellen Zentrierung um die Frauen als Mütter gehandelt haben muss.

Das Zeitalter der Sentimentalität lässt sich deshalb intern differenzieren in ein *Zeitalter des Matriarchats*, in dem das matriarchale, instrumentelle Denken und die matriarchale Form der Schöpferischkeit dominiert, das von einem *Zeitalter des Patriarchats*, in dem instrumentelles Denken und Schöpferischkeit umgekehrt unter dem Zeichen des Männlichen stehen, abgelöst wird. Außerdem muss unser aktuelles, heutiges Selbst- und Wirklichkeitsverstehen als *dritte Phase des Zeitalters der Sentimentalität* ihm zugeordnet werden, die etwa um 1800 anhebt und der wir mit dem Selbstbewussten Begehren eine eigene Form des instrumentellen Selbstbewusstseins unterstellen. Wie sich der Übergang vom Zeitalter des Matriarchats zum Zeitalter des Patriarchats am Tod der weiblichen Mutter-Göttinnen als Inbegriff und Projektion matriarchaler Schöpferischkeit und der Geburt des männlichen Vater-Gottes als Inbegriff und Projektion patriarchaler Schöpferischkeit festmachen lässt, so endet das Zeitalter des Patriarchats mit dem „Tod Gottes“ und seiner Ablösung durch den „König Sex“ (Foucault 2001, S.81) bzw. *den Geist des Begehrens*. (Wir werden darauf – insofern wir das Paradigma des Zeitalters des Begehrens als die heute dominante Form kulturellen Selbst- und Wirklichkeitsverstehens fassen – in Form einer Kultur- und Gesellschaftskritik im Abschnitt XI zurückkommen.) Die Dominanz einer der beiden Seiten des Geschlechter-Gegensatzes, die sich jeweils im Matriarchismus bzw. Patriarchismus

der vorherrschenden Kultur ausdrückt, schließt nicht aus, dass sich zeitgleich auch die Kultur des Gegengeschlechts in einzelnen Individuen oder Gruppen hält.¹⁹⁶ Insofern sowohl der Matriarchismus als auch der Patriarchismus sich als Geistes-Kulturformen ausbilden, die beide grundlegend auf der im Zuge der Inthronisation des Selbstbewusstseins stattfindenden Aufhebung und Verdrängung des Spiels für das jeweilige Selbstbewusstsein aufbauen und sich als Geist-Formen wechselseitig durchdringen können, kommt es und kann es darüberhinaus zu *Mischformen beider Formen der Geistigkeit* in einzelnen Individuen bzw. Gruppen kommen.¹⁹⁷ Matriarchismus und Patriarchismus genauso wie die Begriffe von Weiblichkeit und Männlichkeit oder die Gender-Kategorien von „Frau“ und „Mann“ sind nichts anderes als Ideal-Typen bzw. Archetypen, die sich im Sinne der Matrix der Heterosexualität aufgrund der beschriebenen Wirkmechanismen zunehmend herausgebildet haben.¹⁹⁸

¹⁹⁶ So hat sich historisch zwar zuerst der Matriarchismus als vorherrschende Kultur aufgrund der zentralen Rolle der Frau und der unerkannten Rolle des Mannes in der Fortpflanzung der Gattung u.a. auch als Herrschafts-Form der Frauen über den Innenraum der Behausung der Gemeinschaft entwickelt. Nichtsdestotrotz war es zum Überleben der Gemeinschaft auch unabdingbar, dass der Mann in seiner zugewiesenen Rolle als Jäger und Sammler den Patriarchismus als Herrschafts-Form im und über den Außenraum kultiviert, um seinen Aufgaben nachkommen zu können. Zweifelsohne kommen Matriarchismus und Patriarchismus aber erst und nur in den historischen Phasen ihrer Vorherrschaft zur vollen Ausbildung ihrer Charakteristika und zur vollen Selbsttransparenz ihrer Form der Schöpferischkeit.

¹⁹⁷ So wahr es zu Mischformen aus matriachalem und patriarchalem Selbstbewusstsein kommen kann, so wahr ist es auch möglich, dass Männer und Frauen innerhalb der jeweiligen, oppositionären Herrschaft von Matriarchat und Patriarchat im Sinne von kulturellen Paradigmata ihrer selbst, d.h. ihrer oppositionären Geschlechtlichkeit und Form ihrer Geistigkeit bzw. – wie Neumann schreibt – ihrer „Eigentlichkeit“ entfremdet sein können. Diese „Eigentlichkeit“ als einer Eigenheit der jeeigenen Geschlechtlichkeit ist angesichts des allem zugrundeliegenden Hermaphroditismus des Spiels, dem sie alle wesentlich entfremdet sind und auf das bezogen wir allererst von Selbstentfremdung sprechen, zwar nur eine oberflächlichere Form der Selbstentfremdung auf Grundlage des Selbstverstehens aus seinem jeweiligen geschlechtlich-spezifisierten Begehren und der Matrix der Heterosexualität heraus. Sie bleibt aber benennenswert, insofern sie zu entwickeln eine Voraussetzung der Integration beider Seiten des Geschlechter-Gegensatzes im Selbstverhältnis der Medialität darstellt, weil nur das in Selbstbewusstheit in seinem Integrationsprozess wahrgenommen werden kann, was selbst jeweils transparent ist. Die Integration des Geschlechter-Gegensatzes setzt seine Auseinanderlegung voraus.

¹⁹⁸ Die Annahme von zwei Selbstbewusstseins-Formationen und Formen der Schöpferischkeit und des Denkens, d.h. von matriachalem und patriarchalem Selbstbewusstsein, heißt nicht, dass es nicht auch andere Selbstbewusstseins-Formationen und Denkformen geben könnte, wie sie sich aus einer Nicht-Heterosexuellen-Orientierung heraus durch eine je spezifische Anverwandlung der Spielvermögen (bspw. als Mischformen aus den zwei genannten Formationen, als Wechsel zwischen den zwei genannten Formationen oder als eine dritte, usw.

Die Matrix der Heterosexualität – und das ist entscheidend - ist zwar das Organisations-Muster, das sich im Zuge der Selbstinthronisation des Geistes, der Aufhebung des Spiels und des Aufbrechens der Bedürfnisse mit Notwendigkeit ergibt und nach dem sich die Gemeinschaft organisiert: Das heißt aber nicht, dass sie das Individuum notwendig in seiner Sexualität bzw. seinem Selbstbewusstsein bestimmt. Der Mensch ist als Hermaphrodit geboren und die Ganzheit seines Hermaphroditismus, wie sie in der Selbstorganisation im Spiel immer wieder neu erzeugt wird, bleibt die tiefste und höchstens vom und für das Selbstbewusstsein verdrängbare Wirklichkeit seines Selbstseins. Zwar sucht er als Hermaphrodit unter dem Druck seiner Bedürfnisse die bestmögliche Form ihrer allseitigen Befriedigung und steht zusätzlich unter dem Einfluss des Sexdispositivs als normierender, sozialer Wirkmacht, was ihn zunehmend tendenziell in das Schema der heterosexuellen Bedürfnis-Befriedigung drängt. Nichtsdestotrotz ist und bleibt ihm unter den Bedingungen begrenzter und meist nicht bestmöglicher Bedürfnis-Befriedigungs-Möglichkeiten bzw. unter dem Druck eines nicht-heterosexuellen Begehrens frei, ob er ihr nicht unabhängig von diesem Schema bzw. auch oder nur entgegen dieses Schemas nachgeht. *Die Matrix der Heterosexualität existiert nur überindividuell und im Sinne einer mehrheitlichen Wirkung auf den Durchschnitt der Menschen einer Gemeinschaft als eine Art Mainstream, der sich notwendig zunehmend in der Geschichte des Zeitalters der Sentimentalität durchsetzt, nicht aber das Individuum zwangsläufig bindet.*

Die Selbstorganisation – so lässt sich zusammenfassend sagen - eröffnet eine biologische Vielfalt von Geschlechtern und Begehrensformen. Die so organisierten Menschen verbleiben für sich im Hermaphroditismus, auch wenn sie sich an sich durchschnittlich meist entsprechend ihrer biologischen Prägung paaren. Die Inthronisation des Selbstbewusstseins bringt eine Aufhebung des Spiels und des Hermaphroditismus und ein Aufbrechen von Bedürfnissen. Die Bedürfniskonstellation wirkt im Sinne der bestmöglichen Bedürfnis-Befriedigung auf eine heterosexuelle Ordnung hin, die sich – sich zunehmend abzeichnend – nochmal durch den Sex-Dispositiv, d.h. die normierende Wirkung des Mehrheitsverhaltens, verstärkt. Butler hat allein schon angesichts der Existenz von Zwittern recht, dass die

uns unbekannte Formation) ergeben könnten, sondern nur, dass diese beiden Selbstbewusstseins-Formationen aus den genannten Gründen und Ursachen sich geschichtlich durchgesetzt haben und entfalten konnten. Die nicht-heterosexuellen Selbst- und Wirklichkeitsverständnisse wurden und werden in den durch die Matrix der Heterosexualität geprägten Menschheitskulturen marginalisiert. Die Hetero-Sexualität ist betreffs der Ausbildung ihrer Kultur außerdem dadurch privilegiert, dass aus ihr Kinder hervorgehen, denen die eigene Geschlechter-Dichotomie bzw. das matriachale bzw. patriarchale Denken anziehend weitergegeben werden kann, während sich nicht-heterosexuelle Kulturen in der Zeit immer neu hervorbringen müssen.

Biologie der Zweigeschlechtlichkeit eine Konstruktion darstellt (vgl. 1991, S.22). Die Matrix der Heterosexualität ist einerseits angesichts der uns unbekannten, unterschiedlichen sexuellen Orientierung der Menschen, die von der Selbstorganisation als unterschiedlich Begehrende hervorgebracht werden, eine soziale bzw. „kulturelle Konstruktion“ im Sinne Butlers (ebd., S.22), andererseits jedoch eine Konstruktion, die sich angesichts der Bedürfnis-Konstellation und den Bedingungen zu ihrer bestmöglichen Befriedigung mit Notwendigkeit in der Natur- und Kulturgeschichte der Menschheit durchsetzt. Sie ist eine Konstruktion für das einzelne, nicht notwendig in ihrem Sinne empfindende Individuum, eine Notwendigkeit aber in ihrer Ausprägung als kulturell dominierendes Muster, das das Selbst- und Weltverstehen einer Mehrheit der Menschen¹⁹⁹ ordnet – eine Notwendigkeit freilich, die wir integrierend annehmen, um sie so im dritten Stadium der Dialektik und d.h. im Selbstverhältnis der Medialität überwinden zu können.

Die Theorie des Selbstverhältnisses der Medialität – wie wir sie hier entwickeln wollen – baut auf dieser Selbstorganisations-Geschichte der Wirklichkeit (vgl. Abs. IV) und auf dieser in ihr enthaltenen Natur- und Kulturgeschichte des (Selbst-)Bewusstseins auf, die unserer Interpretation nach also wesentlich vom Sich-Auseinanderlegen der Geschlechter-Gegensätze und von deren Zurichtung und Zuordnung gemäß der Matrix der Heterosexualität geprägt ist. Diese Natur- und Kulturgeschichte des Selbstbewusstseins ist in ihren Anfängen in den Mythen der Menschheit aufbewahrt bzw. aus ihnen zu rekonstruieren, insofern auf ihnen als der ersten Matrix menschlichen Selbst- und Wirklichkeitsverstehens alle weiteren und auch die heutigen wissenschaftlichen Verständnisse aufbauen. „Der Mensch erkennt sich“ – um unser Vorgehen mit Dilthey zu rechtfertigen (1937, S.279) – „nur in der Geschichte, nie durch Introspektion“. Alle Zeugnisse

¹⁹⁹ Der Geschlechtergegensatz Männlich-Weiblich ist *für die meisten Menschen* der zentrale Gegensatz, in den sich die Selbstorganisation der Geist-Natur-Einheit auseinanderlegt. Seine Spiegelung als Grund-Matrix unseres sozialen und kulturellen Selbst- und Wirklichkeitsverstehens findet er – wenn auch unter wechselnden Wertungen der Geschlechts-Identitäten – in den frühesten Mythen der Menschheitsgeschichte bis in der sozialen Wirklichkeit der „freudschen“ Kleinfamilie. Auch wenn sich im Zuge postmoderner Veränderungen und Liberalisierungen unseres sozialen Miteinanders die „freudsche“ Kleinfamilie aufgelöst hat, so gehen wir trotzdem davon aus, dass sich auch innerhalb verwandelter Familien-Konstellationen der Geschlechtergegensatz als Grundmatrix des Verständnisses des Miteinanders geltend macht, indem die Akteure – wenn vielleicht auch in wechselnden Rollen – die Stellvertretung und Projektionsfläche des Mutter- und Vaterarchetypen *für* das Kind übernehmen, dessen *Geschlechtsidentität* sich aus dieser wie auch immer gearteten Familienkonstellation und sonstigen sozialen Einflüssen und Impulsen *sozialisationsbedingt* entwickelt, um auf Grundlage des von uns hier entworfenen Selbstverhältnisses der Medialität als Identität-Form aufgelöst und spielerisch und unter wechselnden Vorzeichen anverwandelt werden zu können.

menschlicher Selbst- und Wirklichkeitsinterpretation vom Mythos bis zur heutigen Wissenschaft sind daher als Variationen desselben Ur-Themas des Menschen zum ganzheitlichen Verstehen unserer selbst und unserer Wirklichkeit einzubeziehen. Die Matrix der Heterosexualität als zentrale Organisationsform und Wirkmacht innerhalb dieser Natur- und Kulturgeschichte spiegelt sich in den Mythen der Menschheit, aber auch in der Philosophie des Abendlandes: Platons Interpretation des Hermaphroditismus-Mythos zufolge, die als älteste Anverwandlung der Geschlechter-Problematik in der abendländischen Philosophie-Geschichte gelten kann, war es – wie oben schon angedeutet – Zeus, der den frevelnden Kugel-Menschen als Strafe für seine Hybris in den Gegensatz der beiden Geschlechter zerteilte, die von da an versuchten, durch die Liebe des Eros ihre ursprüngliche und verlorene Ganzheit wiederherzustellen (vgl. Symposium 1994b, S.62f.). Nietzsche zufolge „reicht“ „Grad und Art der Geschlechtlichkeit eines Menschen (...) bis in den letzten Gipfel seines Geistes hinauf“ (1960b, S.736). Und Schiller hat in den *Ästhetischen Briefen* den Traum einer Versöhnung unter dem Paradigma seiner Spiel-Philosophie mit dem Spiel-erzeugten „Muster des freien Bundes“ illustriert, der den „Streit der Naturen in seinem einfachsten und reinsten Exempel, in dem ewigen Gegensatz der Geschlechter, löst“ (1995, 27. Brief, S.125). Uns an der Interpretation der mythischen Vorgabe Platons orientierend, gehen wir von der Auseinanderlegung der Selbstorganisation in Geschlechter-Gegensätze und von ihrem Streben nach Integration dieser Gegensätze aus. Nietzsches Ansatz einer geschlechtsspezifischen Geistigkeit in unserer Selbstorganisations-Theorie aufgreifend, nach der die Selbstorganisation sich in Geschlechter-Gegensätze auseinanderlegt, die dann allerdings anders als bei Nietzsche zu neuen Integrationen streben, und Schillers Idee in unserem Selbstverhältnis der Medialität als Integration der Gegensätze zu verwirklichen trachtend, setzen wir uns im Zeitalter der Postmoderne zweifelsohne einer doppelten Gefahr aus: So darf das mediale Selbst- und Wirklichkeitsverstehen im Zuge des erfordernten Rückbezugs auf seinen Ausgangspunkt im Mythos einerseits das hohe (Selbst-)Bewusstseins-, Differenzierungs-, Freiheits- und ethische Niveau des sentimentalischen, auf den Dualismus von Geist und Natur zurückgehenden und die Wirklichkeit entsprechend attribuierenden, uns bis heute prägenden Geistes der Moderne bzw. Postmoderne nicht unterlaufen, um nicht einer gefährlichen „Rückkehr zum Mythos“ (Bohrer 1983, S.7) zu verfallen.²⁰⁰ Andererseits sollte das Selbstverhältnis der

²⁰⁰ Dazu ist hier schon zu sagen: Die mediale Seinsweise erhebt sich gleichsam im Zentrum des in die Form des geschlossenen Kreises überführten, zuende gedachten Mythos, dessen bisher unintegrierten Wirkmächte, die sich sowohl ontogenetisch- individualpsychologisch als Archetypen als auch phylogenetisch- gesellschaftlich im Sinne der Dialektik der Aufklärung als mythische Zwänge auswirken, die sich frei wahnende Vernunft und Subjektivität sonst destruktiv einholen. Das verdrängte Andere der Vernunft entwickelt durch seine Verdrän-

Medialität den Zielpunkt der emanzipatorisch- politischen Philosophie Butlers erreichen, der uns nicht nur in der Aufhebung des „binären Rahmens“ (Butler 1991, S.8) der Menschen diskriminierenden „Zwangsheterosexualität“ (ebd., S.9) zu bestehen scheint, sondern in der Re-Integration des (polymorph-perversen und auch autoerotischen) Hermaphroditismus des Kindes und in der Freiheit des Spiels, Geschlechterrollen und Begehrens- und Zuwendungsformen spielerisch wählen zu können, gipfelt.

Die offensichtlichste Gefahr unseres Ansatzes allerdings besteht in der Wesens-Zuschreibung von Eigenschaften auf Grundlage der Geschlechter-Dichotomie in Bezug auf das biologische Geschlecht, d.h. in einem Rückfall in mit der Philosophie Butlers überwunden gehoffte Zeiten des Essentialismus (Gefahr einer Re-Essentialisierung) (vgl. ebd., S.34ff.). Hierzu sind mehrere Antworten nötig: So meinen und hoffen wir, in unserer Rekonstruktion der Natur- und Kulturgeschichte des (Selbst-)Bewusstseins die traditionell-klassischen, asymmetrischen Zuordnungen von Attributen zu den Geschlechtern aufgebrochen und die Attribute neu, ausgewogen und gleichwertig verteilt zu haben. Die traditionell- klassische Attribution der Natur als „weiblich“ und des Geistes als „männlich“ bspw. teilen wir nicht, sondern verstehen das matriachale wie das patriarchale Selbstbewusstsein als zwei verschiedene, aber gleichwertige und gleichgewichtige Instrumentalisierungen des Spiels der Vermögen, die beide Geistigkeit generieren und sich als solche von der Geist-Natur-Einheit entfremden. Zum möglichen Essentialismus-Vorwurf – der damit ja noch nicht ausgeräumt ist – ist dagegen folgendes zu sagen: Das *binäre System der Heterosexualität* – und damit stimmen wir vollständig mit Butler überein – ist für das Individuum eine *soziale bzw. „kulturelle Konstruktion“* (ebd., S.22), die sich in der Kulturgeschichte der Menschheit aber mit Notwendigkeit herausgebildet und ihre Wirkmacht über jahrtausendelange Zuordnungen und Bewertungen von Phänomenen entlang der Geschlechter-Dichotomie entwickelt hat. Die „Selbstorganisation“ – deren Begriff wir von Schiller übernommen haben und die wir der Wirklichkeit zugrunde legen - ist genauso, wie es unsere Begriffe wie „Geist-Natur-Einheit“, „Selbstorganisation als Auseinanderlegung der Gegensätze zum Zweck ihrer (höheren) Integration“ und „Natur- und Kulturgeschichte des (Selbst-)Bewusstseins“ sind, als Interpretations-Kategorien selbst wiederum Konstrukte, mit deren Hilfe wir

gung auch im Zeitalter des Begehrens als letzte, aktuell herrschende Phase des Zeitalters der Sentimentalität noch eine gefährliche Macht und dämonische Züge, denen das verdrängende, sich frei wahnende Subjekt hilflos und passiv gegenüber steht, während die Integration dieses Anderen ihm seine Gewalt nimmt und das dann allerdings verwandelte „Subjekt“ in wahre Freiheit und deren Möglichkeit zur aktiven Gestaltung der individuellen und gesellschaftlichen Lebensumstände einsetzt.

die Wirklichkeit, der wir zugehören, zu beschreiben trachten. Als Menschen, die keinen exklusiven Zugang zur Wirklichkeit-an-sich haben, sind *alle unsere Selbst- und Wirklichkeitsverständnisse Konstruktionen auf Grundlage von Interpretationen dieser Wirklichkeit-an-sich* und als solche in ihrem Wert nur anhand ihrer Fähigkeit, uns die Wirklichkeit zu erschließen, uns zu ihr in ein Verhältnis der Passung und in ihr zur Zufriedenheit finden zu lassen, zu bemessen. Dies zu ermöglichen, erscheint es uns allerdings unumgänglich, die Matrix der Heterosexualität als zentrale Organisationsform des Zeitalters der Sentimentalität eben nicht wie Butler zu dekonstruieren, sondern sie zu rekonstruieren, um sie in einem zweiten Schritt überwinden zu können. Zentral zur Verortung unseres Ansatzes im Diskurs der Postmoderne ist, dass wir Butlers (strategische (vgl. ebd., S.22ff.)) „Unterscheidung zwischen anatomischem „Geschlecht“ (*sex*) und Geschlechtsidentität (*gender*)“ (ebd., S.22) übernehmen und unsere *Natur- und Kulturgeschichte des (Selbst-)Bewusstseins als eine Rekonstruktion von kulturellen Phänomenen entlang des binären Systems von Geschlechtsidentitäten (gender)* begreifen. Zwar wird zur Entstehungsgeschichte und zur Charakteristik des matriarchalen wie patriarchalen Selbstbewusstseins auf biologische Merkmale der Geschlechter (*sex*) Bezug genommen. Die Interpretation der biologischen Merkmale der Geschlechter (*sex*) bleibt als eine – wie wir oben feststellten – weitere Konstruktion und Interpretation einer uns unerkennbaren Wirklichkeit-an-sich der menschlichen Leiblichkeit aber genauso im Interpretations-Rahmen dieser Wirklichkeit, der keine Rückschlüsse vom (vermeintlich identifizierbaren) biologischen Geschlecht eines Individuums auf seine Geschlechtsidentität bzw. Art seiner Selbstbewusstseins-Formation oder vice versa zulässt. Das Individuum – kann es seine Freiheit von den kulturellen und sozialen Zuschreibungen für sich in Anspruch nehmen – interpretiert sich immer selbst bzw. muss – um es andersherum zu sagen – immer die Freiheit von seinen Mitmenschen zugestanden bekommen, sich selbst zu interpretieren.²⁰¹ Der Mensch wird als Hermaphrodit geboren und sein Hermaphroditismus bleibt betreffs seiner Geschlechtsidentität und seiner Sexualität seine erste und tiefste Matrix, die – gleichgültig, welchen weiteren kulturellen Zu- und Einschreibungen seine Leiblichkeit und sein Selbstbewusstsein ausgesetzt ist – doch immer auch erhalten bleibt, so dass letztlich – verwirklicht es seine Freiheit, sich sein eigene Wirklichkeit zu erschließen - nur jedes Individuum selbst bestimmen kann, wie es seine Leiblichkeit (*sex*) und sei-

²⁰¹ Die zwanghafte Subsumption von Menschen auf Grundlage des Interpretations- und Begriffsinstrumentariums des binären Systems würde nicht nur am berechtigten Widerstand der Menschen, denen man sie aufzuzwingen sucht, scheitern, sondern entbehrt auch jeder Form theoretischer Begründbarkeit, insofern sich jeder Mensch aufgrund des eigenen, privilegierten Zugangs zu seinen Empfindungen und Gefühlen authentisch nur selbst verstehen kann.

ne Geschlechtsidentität (gender) versteht – und dabei aufgrund des ursprünglichen, zugrundeliegenden Hermaphroditismus potentiell alle Möglichkeiten der Wahl offen hat.²⁰² Die Anwendung der Termini „Mann“ und „Frau“ hat nichts mit Essentialismus zu tun bzw. ist nicht re-essentialisierend, insofern der Mensch – unter dessen Begriff „Männer“ und „Frauen“ fallen – unserem Verständnis nach grundsätzlich unterschiedliche Möglichkeiten des Selbstseins – abhängig von der Form der Verwirklichung des Spiels der Vermögen – hat.

Warum aber – so ließe sich nun fragen – rekonstruieren wir das binäre System der Geschlechter-Identitäten, wenn es uns schließlich im Selbstverhältnis der Medialität um die Integration der darin rekonstruierten Gegensätze, um die Reintegration der Leiblichkeit im Sinne des Hermaphroditismus und um die Freiheit der Wahl im Spiel mit Geschlechterrollen und Begehrens- und Zuwendungsformen geht? Die Antwort auf diese Frage sind zwei: Die Rekonstruktion des binären Systems der Geschlechter-Identitäten soll einerseits dazu dienen, vorführen zu können, dass und wie dieses System der Sexualisierung und der „Zwangsheterosexualität“ (ebd., S.9) tiefer in die Selbst- und Naturentfremdung bzw. in die vertiefte Aufhebung des Spiels und der Ganzheit des Menschen führt. Das Anknüpfen am Geschlechter-Gegensatz stellt ein Anknüpfen an die zentrale Matrix des sich aus der Menschheitsgeschichte ergebenden Selbst-, Mitmensch- und Wirklichkeitsverstehens dar, die in ihrer realen Wirkmacht in unserem Verstehen und Handeln – anders als bei Butler, die versucht, diese Matrix zu dekonstruieren und ihr so ihre Macht zu nehmen - aufgenommen wird, um sie der Integration und damit ihrer eigene Aufhebung entgegen zu führen. Andererseits muss man die Pole des Geschlechter-Gegensatzes kennen, um nicht unbewusst und blind einem dieser Pole, d.h. dem matriarchalen oder dem patriarchalen Selbstbewusstsein, aufzusitzen, d.h. unbemerkt Opfer der Determination durch einen dieser Pole des Gegensatzes zu werden und die Möglichkeit zu ihrer Integration zu verspielen. Am Wichtigsten aber scheint uns folgender Grund für die Rekonstruktion und Entfaltung des binären Systems des Geschlechter-Gegensatzes: Das Selbstverhältnis der Medialität stellt nicht nur den Versuch einer leiblichen Reintegration des Spiels bzw. des Hermaphroditismus, sondern auch und wesentlich das Spiel

²⁰² Damit distanzieren wir uns mit Butler von der „Formel „Biologie ist Schicksal““ (1991, S.22), indem wir in unserer Spiel-Philosophie von einem grundlegenden Hermaphroditismus ausgehen, der darüberhinaus im Hier und Jetzt jederzeit wiederbelebt werden kann. Verstrickt sich das menschliche Selbstbewusstsein für sich aufgrund der Aufhebung und Verdrängung des Spiels in ein geschlechtsspezifiziertes Selbstsein, muss er allerdings diese Spezifikation durch die Integration der Ganzheit aufheben, möchte er nicht durch die aus ihr folgenden Notwendigkeiten und Zwänge vereinseitigt und selbstentfremdet einbegunden sein.

mit den wechselnden Identifikationen mit dem patriarchalen Selbstbewusstsein und seiner Sexualität und dem matriarchalen Selbstbewusstsein und seiner Sexualität und deren Mischformen dar. Dieses Spiel der Freiheit der Wahl und des Genusses seiner Potentiale setzt das wechselseitige Verstehen und Integrieren der Pole des Geschlechtergegensatzes voraus, um es in seinen Mischformen und unterschiedlichen Begehrens- und Zuwendungsformen aus männlichen und weiblichen Anteilen spielen und sowohl in seiner Polarität ausreizen als auch als Freundschaft unter Gleichen leben zu können (vgl. Abs. XII).²⁰³

Die Wirkmacht des kulturell-konstruierten, binären Systems der Heterosexualität erfordert nicht nur die Opfer der Folgen einer durch es verstärkten, zunehmenden Entfremdung des Menschen von der Wirklichkeit der Geist-Natur-Einheit, sondern darüberhinaus die Opfer, die sich im Rahmen dieser Dualität nicht verorten, d.h. aus unterschiedlichen Gründen sich nicht oder nicht nur als Mann oder Frau fühlen/ verstehen – wie Zwitter, Homosexuelle, Bisexuelle, Transsexuelle, Asexuelle, usw.. Sie alle aus ihrer Diskriminierung durch das heterosexuelle Regime zu befreien, ist Butler angetreten. Und auch uns geht es um eine Aufhebung des *Zwangsscharakters* der Heterosexualität (nicht um eine Aufhebung der Heterosexualität als solche), um im Selbstverstehen wie im Sexuellen das Spiel mit der Geschlechtlichkeit zu befreien. Im Ziel mit Butler einig, glauben wir jedoch, dass ihr Weg der Dekonstruktion uns diesem Ziel nicht oder nur unzureichend näher bringt. Zwar ist es gelungen, im Anschluss an Butler die Politik der Geschlechter zu ent-essentialisieren. Nicht geholfen ist damit allerdings dem Mainstream der Menschen, die für sich nicht eine Selbst-Befreiung im Sinne des Selbstverhältnisses der Medialität erreicht haben, d.h. weder den Opfern des binären Systems, die weiterhin unter ihrer Außenseiterrolle leiden, noch der Menschheit als Ganzem, die zunehmend die Folgen forciert Selbst- und Naturentfremdung zu spüren bekommt. Die Selbst-Befreiung aus dem Zwangssystem der Heterosexualität setzt das Verständnis seiner Wirkmacht als kulturelles Konstrukt²⁰⁴ voraus. Der Deter-

²⁰³ Das postmoderne, wenn gleich immer auch äußerst ernste und existentielle Spiel der (De-)Konstruktion aus De-, Re- und Neukonstruktion der „Fiktionen von Geschlecht (*sex*) und Geschlechtsidentität (*gender*)“, d.h. die Möglichkeit, mit Hilfe der „Mannigfaltigkeit ihrer Konstruktion (...) mit ihrer Pose scheinbarer Eindeutigkeit zu brechen“ (Butler 1991, S.59), setzt – so paradox dies klingen mag – gerade auch die Kenntnis dessen voraus, mit was man dort zur Anverwandlung immer neuer Wirklichkeiten spielt.

²⁰⁴ Zizek schreibt in einem *Spiegel*-Artikel unter dem Titel *Frauen und Männer* über die „Beharrlichkeit des Unterschieds zwischen den Geschlechtern“: „Die vielfältigen Gender-Positionen (männlich, weiblich, schwul, lesbisch, bigender, transgender und so weiter) kreisen um einen Gegensatz, dem sie sich ewig entziehen: Schwule sind männlich, Lesben weiblich, Transsexuelle erzwingen einen Übergang vom einen zum anderen, Transvestitismus verbindet die beiden, bigender schwebt zwischen den beiden ... wohin wir uns auch

mination durch diese Wirkmacht ist nicht zu entkommen, indem man sie mit Hilfe der Dekonstruktion vermeintlich aufhebt (was beim betreffenden Menschen ein für sich realisiertes Selbstverhältnis der Medialität voraussetzt, das mit Hilfe der Dekonstruktion ja aber allererst erreicht werden soll), sondern einzig, indem man sie versteht, um ihr verstehend eine Alternative abringen zu können.

Zugegeben: Der Ansatz der *Dekonstruktion* des binären Systems des Geschlechter-Gegensatzes von Butler, mit dem sie im Sinne der *Subversion* versucht, tradierte Geschlechter-Identitäten aufzusprengen, in sich zu vervielfältigen und ihre Anteile zu vermischen, steht konträr zu unserem Ansatz, das binäre System des Geschlechter-Gegensatzes *mit Mitteln der Rekonstruktion zuende zu denken* und – mit Hilfe des Aufzeigens der mit ihm verbundenen Gefahr und Ausweglosigkeit – zur Integration dieses Geschlechter-Gegensatzes anzuregen. Sowohl der Philosophie Butlers als auch unserem Versuch hier schwebt ein ähnliches Ziel vor Augen: Wo Butler den Menschen durch Subversion und Dekonstruktion von heteronom aufgezwungenen Schemata und Kategorien zu sich selbst zu befreien sucht, versuchen wir, die allgegenwärtige Möglichkeit zur selbst-befreienden Initiation ins Spiel und zur Freiheit der Wahl der Spielformen bzw. ihrer Selbst-Kreation zu erschließen. Das Problem ist, dass unser Ansatz das, was Butler subversiv zu unterwandern sucht, zumindest auf dem Weg – der Rekonstruktion der Natur- und Kulturgeschichte des (Selbst-)Bewusstseins als Geschichte der Auseinanderlegung der Selbstorganisation in Geschlechter-Gegensätze und deren Zuordnung und Zuordnung gemäß der Matrix der Heterosexualität - zu seinem Ziel – dem Selbstverhältnis der Medialität - zu zementieren bzw. reanimieren scheint. Auch wenn dies nicht intendiert ist, so scheint dieser Anschein zumindest der Preis dafür zu sein, das gemeinsame Ziel der Selbst-Befreiung – anders als Butler – ohne Selbstisolation innerhalb des uns umgreifenden Ganzheits-Zusammenhangs und ohne Abbruch der Möglichkeit des Selbstverstehens aus der Natur- und Kulturgeschichte der Selbstorganisation, die sich beide freilich selbst wiederum nur unserer subjektiven Interpretation von Daten und Ereignissen verdanken, zu erreichen. Hierin scheint sich unserer aus der Ästhetischen Moderne sich herleitende Ansatz grundlegend von dem der Philosophie der Postmoderne Butlers zu unterscheiden.

Das Zeitalter der Sentimentalität, das sich wesentlich durch die System-Spaltung von Kultur- und Natur-Sphäre, von Selbstbewusstsein und Unbewusstem und von Geist und Natur auszeichnet, ist heutzutage immer noch gegenwärtig. Das Zeital-

wenden, hinter allem lauern stets die zwei“ (*Der Spiegel* Nr. 20, Hamburg 14.05.2016, S.129)

ter der Postmoderne – dessen Beginn man vielleicht mit dem (relativen) Scheitern der noch Meta-Erzählungen der Moderne verwirklichen wollenden 1968-Generation in Zusammenhang bringen könnte – zeichnet sich zwar durch eine Vervielfältigung und Pluralisierung von Lebensformen und Selbstverständnissen aus, bleibt aber wesentlich dem sentimental Zeitalter der Natur- und damit Selbstentfremdung verhaftet. Das Zeitalter der Postmoderne macht explizit und öffentlich, was es auch in den vorangehenden Zeitaltern der Sentimentalität schon gab, nämlich Formen von Selbst- und Wirklichkeitsverständnissen, die sich jenseits des kulturellen Mainstreams, der durch das matriachale bzw. patriarchale Selbstbewusstsein geprägt war, bewegen. Verstärkt mit der zunehmenden Emanzipation der Frau²⁰⁵, kommt es zur gemischt-geschlechtlichen Sozialisation der Menschen und damit neben der zunehmenden Enthierarchisierung zu einer Entpolarisierung der Geschlechterverhältnisse. Heute existieren Formen von matriarchalen und patriarchalen neben den unterschiedlichsten Mischformen von geschlechtlichen Selbstverständnissen. Zur isolierten Entwicklung von Reinformen matriarchalen und patriarchalen Selbstbewusstseins kam es wahrscheinlich nur in Zeiten und an Orten ausgeprägter Matri- bzw. Patriarchate im Selbstbewusstsein von einigen Menschen des jeweils herrschenden Geschlechts. (Zu berücksichtigen ist: Das matriachale Selbstbewusstsein ist als Summe des gemeinsamen Denkens und Handelns in Frauen-Gruppen wie das patriarchale Selbstbewusstsein als Summe des gemeinsamen Denkens und Handelns in Männer-Gruppen entstanden, in denen die individuellen Unterschiede und die Heterogenität der Individualitäten der Gruppen-Mitglieder sich im Durchschnitt ihrer Summe nivellieren und verlieren. Als solche stellen das matriachale bzw. patriarchale Denken und Handeln eher archetypische Denk- und Handlungsformen dar, von denen nicht auf das konkrete Denken und Handeln von Individuen zu schließen ist. Real existieren im Wesentlichen nur Mischformen von matriachalem und patriarchalem Selbstbewusstsein im Zeitalter des Matri- wie Patriarchats.²⁰⁶ Dass sich das konkrete Selbstbewusstsein der Individuen aus den Quellen beider Selbstbewusstseins-Formationen nährt, heißt im Umkehrschluss allerdings nicht, dass nicht beide in ihrer je spezifischen Eigenart und Wirkmacht prägend in die Sozialisati-

²⁰⁵ Die Emanzipation der Frauen im damals noch herrschenden Patriarchismus beginnt als Breiten-Phänomen in Europa und den Vereinigten Staaten um 1800 mit der Emanzipation der Romantikerinnen und ihrem Selbstverständnis als Künstlerinnen. Verstärkt wurde die politisch erkämpfte zunehmende Emanzipation der Frauen – so zynisch das ist – durch die fortschreitende Kapitalisierung der Lebensverhältnisse im Zuge der Industrialisierung, durch die zunehmend auch die Frauen als Arbeitskräfte und Konsumenten gebraucht wurden (vgl. Türcke 1991a, S.213ff.).

²⁰⁶ Nicht zuletzt baut gerade das patriarchale Denken historisch auf Errungenschaften des matriarchalen Denkens auf – vgl. Türcke 1991a.

on der konkreten Individuen hineinwirken.) Nicht zu vergessen ist auch das Selbstbewusste Begehren als dritte, selbst- und naturentfremdete (Selbst-)Bewusstseins-Formation im Zeitalter der Sentimentalität nach dem Tode Gottes um 1800, das wir unserem heutigen Selbst- und Wirklichkeitsverstehen unterstellen (vgl. Abs. XI). Außerdem dürfte es spätestens mit der Wende zur Ästhetik um 1800 immer wieder auch Menschen gegeben haben, die für sich die Integriertheit, Freiheit und geschlechtliche Selbstbestimmung erreicht haben, die wir hier im Selbstverhältnis der Medialität theoretisch zu erarbeiten suchen. Nichtsdestotrotz zeigt sich symptomatisch in den Problemen unserer Zeit nicht nur die tiefe Selbst- und Naturentfremdung als Folge der Selbstinthronisation des Geistes und der Abspaltung der Natur als das Andere des Geistes, sondern auch die diese Selbst- und Naturentfremdung vertiefende Selbstisolation im Selbstverstehen als *ein* Geschlecht, das sich der Ganzheit seines Hermaphroditismus entfremdet hat. Wichtig bleibt: Das Selbstverständnis der Postmoderne ist trotz der vielen Fortschritte, das es gegenüber vergangenen Epochen brachte, aufgrund der ihm meist noch inhärenten Natur- und Selbstentfremdung dem Zeitalter der Sentimentalität zuzurechnen, das Schiller im Zeitalter der Idylle zu überwinden trachtete.²⁰⁷

Der Philosophie der Postmoderne und auch der Butlers ist zu verdanken, dass sie die Vielfalt der Identitäts- und Lebensformen von der Diskriminierung durch herrschende Machtdiskurse befreit und das Individuum selbst in sich vervielfältigt hat (vgl. Butler ebd., S.22). Ihr Fehler ist, dass sie die Möglichkeit zur Integration der Ganzheit preisgegeben hat, insofern sie - wie Welsch zufolge die Philosophie der Postmoderne im Allgemeinen - die „Auflösung des Ganzen für eine Vorbedingung postmoderner Pluralität“ (Welsch 1997, S.32 – vgl. Abs. XII.3) zu halten scheint. Dem pluralen Selbst der Postmoderne, dem sowohl droht, seine Integrität über seine Pluralisierung zu verlieren, als auch, in dieser Selbst-Pluralisierung wiederum leicht zum Spielball untergründiger und unbewusster Wirkmächte und Determinationen zu werden, fehlt, was es von Modernen Konzeptionen von Individualität und Ganzheit hätte lernen können: Nämlich dass die Integration dieser Ganzheit kein Verlust an Vielfalt bedeutet, sondern

²⁰⁷ Die Mischformen von matriarchalem und patriarchalem Selbstbewusstsein bspw. sind nicht zu verwechseln mit der Integration und Synthese der Pole des Geschlechter-Gegensatzes im Selbstverhältnis der Medialität. Beide Selbstbewusstseins-Formationen, d.h. das matriachale wie das patriarchale Selbstbewusstsein, zeichnet nach unserer Interpretation eine Instrumentalisierung je spezifischer Spiel-Vermögen aus, durch die sie sich vom Spiel der Vermögen selbst – wie es in der Geist-Natur-Einheit gegründet und von ihr inbegriffen ist – entfremden. In den Mischformen dagegen machen sich die Menschen jeweils spezifische Attribute des matriarchalen und patriarchalen Selbstbewusstseins zu eigen, nutzen aber die (dann nur wechselnde) Instrumentalisierung von Spielvermögen und verharren in der spielentfremdeten Selbst- und Naturentfremdung.

allererst die Vielfalt im Sinne des Zugleich und Zumal der Potentialität des Selbst für sich als potentiell lebbar Vielfalt zu erschließen erlaubt, die im Spiel der Vermögen spielerisch verwirklicht werden kann (vgl. Hölzel 2008a, S.131ff.). Die Philosophie der Postmoderne bzw. Butlers mit ihren zentralen Verfahren der Diskursanalyse und der Dekonstruktion arbeiten - dem Ordnungsrahmen der „antiken Dichotomie“ von „Substanz“ und „Form“ (Bateson 1985, S.27f.) folgend - im Rahmen des Paradigmas der Form, insofern sie es mit kulturellen Denk- und Handlungsmustern zu tun haben, die sie zur Frei-Setzung der Individualität und Selbstbestimmung des Menschen aufzubrechen suchen. Das Spiel der Vermögen, dessen Implikationen und Potentiale wir hier transparent machen wollen, qualifiziert zum Integrations-Paradigma, dass in ihm beide Seiten der „antiken Dichotomie“ von „Substanz“ (Materie und Energie im Begriff der Einbildungs- bzw. Selbstorganisationskraft) und „Form“ (im Begriff des Verstandes) Berücksichtigung finden (ebd., S.27f.). Das Spiel der Vermögen schenkt im Zuge seiner Anverwandlung der Selbstorganisationskraft mit der Selbstzweckhaftigkeit und Selbstgenügsamkeit einerseits die Freiheit von allen Formen der (auch sexuellen) Getriebenheit, die als Quelle und Hintergrund allererst die Freiheit zum bewussten und selbstbestimmten Selbstverstehen und Sexualleben ermöglicht. Demgegenüber hat die Philosophie der Postmoderne nicht nur keine Antwort auf das Problem der Getriebenheit, sondern gerät – wiewohl sie sich über die Getriebenheit keine Rechenschaft ablegt – in Gefahr, ihr indirekt als Subjekt der Kritik, das sich von allem qua bestimmter Negation zu distanzieren weiß, darüber aber vergißt, dass es als energetisches Wesen selbst auf einen positiven Selbst-Ausdruck angewiesen ist, zu erliegen.²⁰⁸ Andererseits findet der Mensch im Schaffen des

²⁰⁸ Die Dekonstruktion verfolgt ihr Geschäft aus der Position eines Subjekts der Kritik, die sich – so meinen wir – als Position der „Ironie“ des „Sokrates“ (Kierkegaard 1998, S.1), d.h. als Position „unendliche(r) Negativität“ (ebd., S.224) und „abstrakteste(r) (...) Subjektivität“ (ebd., S.269), entschlüsseln lässt. Das Subjekt der Kritik hofft dadurch, dass es sich jeder Position enthält, das Nicht-Identische der Geist-Natur-Einheit in sich (d.h. in der eigenen Leiblichkeit und Selbstbewusstheit) und im Anderen (den Mitmenschen und der äußeren Wirklichkeit) von sich aus zum Sprechen und Sich-Offenbaren zu befreien. Dabei ist fraglich, ob nicht die Selbst-Herausnahme aus dem Inbegriffensein in das Geschehen der Selbstorganisation – über die sich so gesehen das Subjekt der Kritik begründet - ein nicht zu haltender, unmöglicher Ort ist, der mit Ein- und Aufbrüchen des von ihm zu seiner Selbstkonstitution Verdrängtem von allen Seiten konfrontiert und mitgerissen zu werden droht. Die Selbst-Isolierung von den Bewegheiten der Dynamik der Selbstorganisation droht in jedem Fall in sich selbst das zu verlieren, was es gerade zu befreien sucht – nämlich die Lebendigkeit der Geist-Natur-Einheit in der Freiheit von jeglicher Art von Überformung. Alternativ versuchen wir hier, als Teil der Selbstorganisations-Bewegung ihr in uns zu ihrer Lösung der Integration Ort und Raum zu verschaffen, um als solcherart Integrierte selbst *ihrer* innersten Selbstzweckhaftigkeit und Freiheit teilhaftig zu werden. Die „Ironie“ (ebd., S.220) – um unsere Interpretation des Subjekts der Kritik der Postmoderne nochmal mit Kierkegaard genauer zu erläutern - macht Sokrates nach Kierkegaard zu einem „Gedanken-

Spiels der Vermögen auch zu individuellen und authentischen Formen des Selbst-Ausdrucks, deren Individualität und Authentizität dem individuellen Zusammenspiel von Selbstorganisationskraft *und* Form-Vermögen zu verdanken sind. Dieser schöpferischen Form von Individualität steht in der Philosophie der Postmoderne ein Subjekt gegenüber, dass qua bestimmter Negation sich von den Quellen seiner Energie und damit seiner Möglichkeit zur Selbstkreation von Spielformen isoliert und sich und die Wirklichkeit – auf alle Formen von Kohärenz verzichtend – einzig über Versatzstücke von Trümmern tradierter Formen des Selbst- und Wirklichkeitsverstehens verstehen kann.

strich in der Weltgeschichte“ (ebd., S.204). Mit dieser Ironie hätte er Kierkegaard zufolge im Auftrag einer „Idealität“, die „dem (mythisch-tragischen – A.d.V.) Griechentum das Urteil sprach“ (ebd., S.220), gewirkt. Sokrates „Ironie“ stellt nach Kierkegaard ein „Zwischenstadium“ dar, „welches das neue Prinzip noch nicht ist und es doch (der Möglichkeit, nicht der Wirklichkeit nach – *potentia non actu*) ist“ (ebd., S.217) – ein Zwischenstadium zwischen dem Zeitalter der Mythologie und dem Zeitalter der Vernunft. Sokrates Ironie vermochte diese Wende herbeizuführen, indem sie sich der mythisch-tragischen Tradition gegenüber in „ironischer Freiheit“ (ebd., S.224) in ironische Distanz setzte, die zwar selbst keinen neuen, positiven Standpunkt erbrachte („unendliche Negativität“ (ebd., S.224) ist), aber doch die Verbindlichkeit des alten Standpunktes aushöhlte. Kierkegaard zufolge lässt Sokrates „des Staates objektive Macht sich brechen (...) an der starren Klippe (seiner) ironische(n) Negativität“ (ebd., S.203), wobei – wie Theunissen festhält – Kierkegaard „in der Dissertation den Staat als die „Totalität“ des „Bestehenden“ begreift, als das Gesamtgefüge der mannigfaltigen, endlich-zeitlichen Konkretionen“ (1982, S.6). Die Ironie des Sokrates wird von Kierkegaard als Rückzug auf sich selbst als „die erste und abstrakteste Bestimmung der Subjektivität“ (Kierkegaard 1998, S.269) gefasst: „In unendlicher Zufriedenheit“ – wie Theunissen (1982, S.11) Kierkegaards Gedanken resümiert – „ruht Sokrates in sich selbst und hält sich schwebend im leeren Raum seiner abstrakten Subjektivität“. Der für unseren Zusammenhang entscheidende Punkt ist die Freisetzung einer Form von Subjektivität durch Sokrates, die für sich Selbständigkeit und Selbstbestimmung – wie sie vor Sokrates im Zeitalter der Mythologie nicht für sich veranschlagt wurde und die unserer Interpretation nach illusionär ist – beansprucht: Der „Standpunkt“ der „unendlichen Negativität“ – so erklärt Kierkegaard (1998, S.222) – „enthält in sich die Möglichkeit zu allem, die Möglichkeit zur ganzen Unendlichkeit der Subjektivität“, und d.h. für unseren Zusammenhang den Wendepunkt vom Zeitalter des Holismus der Mythologie zum Zeitalter des auf Verdrängung der Ganzheit fussenden Zeitalters der Vernunft. Kierkegaard weist diese Form sokratischer Freiheit in ihre Schranken, wenn er ihr zwar die Qualität der *Freiheit von* (der Abhängigkeit von der Geist-Natur-Einheit) zubilligt, aber ihr die Qualität der *Freiheit zu* (r) (Konkretion der inneren und äußeren Geist-Natur-Einheit) abspricht: „Das moralische Individuum (als das Kierkegaard Sokrates versteht – A.d.V.) ist nun das negativ freie Individuum. Es ist frei, weil es durch etwas Anderes nicht gebunden ist; es ist jedoch negativ frei, eben weil es nicht begrenzt ist in etwas Anderem. Erst dann nämlich, wenn das Individuum, sofern es in seinem Andern ist, in seinem Eigenen ist, erst dann ist es in Wahrheit, d.h. positiv frei, affirmativ frei“ (ebd., S.234). Dieses „Andere“ ist für uns im Rahmen unserer Interpretation die Ganzheit der Selbstorganisation, die wir im Spiel der Vermögen als Mimesis des Spiels des Aion der Selbstorganisation als Variation unserer eigenen Ganzheit erschließen.

Der Holismus-Ansatz und die Idee der Integration der Ganzheit – deren Preisgabe wir der Philosophie der Postmoderne im Allgemeinen unterstellen – bezieht sich immer auf eine Ganzheit, die sich auf Grundlage der weitestmöglich einbeziehbaren Daten und Wirklichkeits-Interpretationen und deren Integration ergibt und selbst konstruiert ist, d.h. relativ angesichts der unerkennbaren Wirklichkeit-ansich ist und selbst nur *eine* Möglichkeit ihrer Interpretation darstellt. Ihr Ausgangspunkt ist der Gedanke, dass wir als Teil eines uns umgreifenden Ganzheits-Zusammenhangs selbst von ihm abhängig sind und dass wir – ignorieren wir diese Abhängigkeit – sie schmerzlich und unerwartet zu spüren bekommen, indem dieser Ganzheits-Zusammenhang die Ungleichgewichte, die wir durch unser ignorantes Denken und Handeln verursachen, wiederum ausgleicht. Mit der Preisgabe der Idee der Integration der Ganzheit läuft die Philosophie der Postmoderne Gefahr, die Selbst- und Naturentfremdung, wie sie das Zeitalter der Sentimentalität auszeichnet und im Zuge des Selbstbewussten Begehrens (vgl. Abs. XI) zu unübersehbaren ökologischen und sozialen Problemen geführt hat, fortzuschreiben.²⁰⁹ Das ganzheitliche Selbst- und Wirklichkeitsverstehen – wie wir es hier mit Hilfe von Begriffen und Konstruktionen wie „Selbstorganisation als Auseinanderlegung der Gegensätze zum Zweck ihrer (höheren) Integration“, „Geist-Natur-Einheit“ und „Natur- und Kulturgeschichte des (Selbst-)Bewusstseins“ und der Aufnahme des binären System des Geschlechter-Gegensatzes ausprobieren – stellt einen Versuch dar, dieser von uns angenommenen Inbegriffenheit im Ganzheits-Zusammenhang gerecht zu werden. Das Ziel der Emanzipation und Freiheit von vorgegebenen Denk- und Handlungsmustern teilt es mit der Philosophie der Postmoderne – nur dass wir davon ausgehen, dass diesen Denk- und Handlungsmuster nicht dadurch zu entkommen ist, dass man sie dekonstruiert, sondern nur dadurch, dass man sie rekonstruierend zuende denkt. Im Zuende-Denken schließt sich nach unserer Interpretation sowohl der Kreis der Determination durch den Ganzheits-Natur-Zusammenhang wie durch die Wirkmacht der kulturellen Konstruktion des binären Systems des Geschlechter-Gegensatzes. Ihn schließend, wird im Zentrum des Kreises gleichsam die Freiheit umkreist und beschwört, die wir im Spiel des Selbstverhältnisses der Medialität zu leben und zu verwirklichen trachten. Die Selbstbewusstseins-Formationen des matriarchalen und patriarcha-

²⁰⁹ Die Preisgabe der Idee der Integration der Ganzheit stellt nicht nur eine Preisgabe der Idee der Integration der Leiblichkeit des Menschen im Zeichen des Hermaphroditismus des Kindes und eine Preisgabe des Glücks dar, sich als Teil in einem Geborgenheit und Freude schenkenden Resonanz-Verhältnis mit der Ganzheit des Universums zu empfinden und im Spiel des Menschen eine Variation des Spiels des Aion zu verwirklichen. Sie birgt auch die Gefahr, durch Ignoranz und Nicht-Berücksichtigung des Ganzheits-Zusammenhangs, in dem wir aller Wahrscheinlichkeit nach stehen, zum Opfer seiner auf unser ignorantes Handeln antwortenden Selbstregulationen oder zum Spielball unserer durch ihn bedingten Determinationen zu werden.

len Selbstbewusstseins wie des Selbstbewussten Begehrens verschärfen die Systemtrennung zwischen der Kultur-Sphäre und der Natur-Sphäre zur Systemspaltung, mit der sich die genannten Selbstbewusstseins-Formationen – das (schillersche) Zeitalter der Sentimentalität als zweiten Schritt der Dialektik erzeugend – vom Spiel der Geist-Natur-Einheit entfremden.²¹⁰ Das Selbstverhältnis der Medialität nun stellt ein Selbstverhältnis dar, das die sich im Zuge der schillerschen Selbstorganisation auseinanderlegenden Gegensätze und ihre Zurichtung und Zuordnung zum binären System, demzufolge sich der Geist des Gegensatzes von Geist und Natur nochmal in den Gegensatz von matriarchalem und patriarchalem Selbstbewusstsein aufspaltet, zu integrieren und damit das (schillersche) Zeitalter der Idylle zu erschließen erlaubt. Das Selbstsein im Zeitalter der Sentimentalität ist in seiner *doppelten Selbst- und Naturentfremdung und in seiner doppelten Spiel- und Ganzheitsentfremdung als Entfremdung von der Geist-Natur-Einheit und als Entfremdung von der Ganzheit des Hermaphroditismus* zu rekonstruieren, um es im Selbstverhältnis der Medialität des ausstehenden Zeitalters der Idylle annehmen und integrierend überwinden zu können.

Zur inhaltlichen Gliederung des weiteren Verlaufs der Arbeit ist zu sagen: Die Interpretation der Natur- und Kulturgeschichte der Menschheit erfolgt in drei Varianten: einer mythen-theoretischen, einer organismustheoretischen und einer spieltheoretischen Interpretation. Alle drei Interpretations-Ansätze zielen je auf ihre Art und Weise nach ihrer Analyse der Natur- und Kulturgeschichte darauf, die Momente und Ansätze zur Überwindung des Zeitalters der Sentimentalität – wie es sich im matri- und patriarchalen Selbstbewusstsein ausdrückt – im Sinne der Integration ihrer Gegensätzlichkeit mitzudenken: Die mythen-theoretische Interpretation versucht, die im Mythologem der Heiligen Hochzeit vorweggenommene Integration zu verdeutlichen, die organismustheoretische Interpretation den

²¹⁰ Die Kultur-Sphäre und die Natur-Sphäre beeinflussen sich aber weiter: Das matriarchale bzw. patriarchale Selbstbewusstsein – weit davon entfernt, sich in ihrer Selbstherrlichkeit unabhängig von der Natur-Sphäre in der Kultur-Sphäre selbst begründen zu können – werden einerseits von der Natur-Sphäre eingeholt, insofern die zwischen ihnen und in ihnen als jeweils einseitige Realisationen der Ganzheit auftretenden Spannungen im Sinne der Auseinanderlegung und Integration der Gegensätze der Natur integriert werden wollen. Andererseits werden beide Selbstbewusstseins-Formationen von der Natur-Sphäre eingeholt, insofern sie durch die Selbstorganisationskraft der Natur – die vormals im kindlichen Stadium der Naivität im Spiel organisch anverwandelt werden konnte – energetisch unter Spannung geraten. Anders herum wird aber auch die Natur-Sphäre von der Kultur-Sphäre der Selbstbewusstseins-Formationen beeinflusst, indem sie der Interpretation durch die Kultur-Sphäre unterliegt und als jeweils spezifisch Interpretierte einer spezifischen einseitigen und ihre Ganzheit nicht würdigenden Bearbeitung und Überformung unterworfen wird, die die Natur ihrerseits im Sinne der Selbstregulation der Natur zu entsprechenden Kompensationen zwingt.

Selbsttransformations-Prozess hin zum Integrierten Selbstbewusstsein vorzuführen und die spieltheoretische Interpretation das Integrierte Selbstbewusstsein selbst in seinem Energie- und Formaspekt zu veranschaulichen.²¹¹ Wie sich dann zeigen wird, stellt dieses Integrierte Selbstbewusstsein allerdings keine lebbare Alternative für den Menschen dar. Seine Analyse und der Selbsttransformations-Prozess zum Integrierten Selbstbewusstsein hin wird aber zur Voraussetzung, Grundlage und zum Horizont dessen, was wir als Alternative zur Selbst- und Naturentfremdung aller Selbstbewusstseins-Formationen des Zeitalters der Sentimentalität entwickeln wollen – nämlich das Selbstverhältnis der Medialität. Bevor dieses Selbstverhältnis der Medialität im Abschnitt XII veranschaulicht wird, müssen wir uns im Abschnitt XI noch dem Selbstbewussten Begehren als weiterer Form der Selbst- und Naturentfremdung im Zeitalter der Sentimentalität zuwenden, von der wir behaupten, dass sie das Selbstsein des Menschen seit 1800 wesentlich bestimmt. Tiefer noch als die vorangegangenen Selbst- und Naturentfremdungsformen verstrickt das seit 1800 und aktuell herrschende Paradigma des Begehrens die Menschheit in Schwierigkeiten, die wir im Selbstverhältnis der Medialität ihrer Lösung entgegenzubringen hoffen.

Die von uns im Folgenden interpretierten (Selbst-)Bewusstseins-Formen (Kindliches Spielbewusstsein, Matriarchales Selbstbewusstsein, Patriarchales Selbstbewusstsein, Integriertes Selbstbewusstsein und Selbstbewusstes Begehren) sind nur ein Teil der möglichen und in der vielfältigen und uneinheitlichen Geschichte der Menschheit aus Variationen des Spiels entstandenen (Selbst-)Bewusstseins-Formen. Sie scheinen uns aber die zentralen Grundformationen des (Selbst-)Bewusstseins zu repräsentieren, aus deren Mischung, Wechsel und Variationen sich die überwiegende Mehrzahl der weiteren möglichen, unterschiedlichen Formationen erklären lassen müssten. Wichtig ist uns nicht, die Grundformationen abschließend zu entschlüsseln, sondern im Versuch ihrer Interpretation als Hervorbringungen der Selbstorganisation aus dem Spiel der Vermögen heraus exemplarisch zu verdeutlichen, dass dies prinzipiell möglich ist. Diese Interpretation kann in allem aber nicht mehr als eine grobe Skizze in Umrissen sein, die im Detail viele Abweichungen, Variationen, usw. übergeht und der Darstellbarkeit halber übergehen muss. Sie könnte – was die Natur- und Kulturgeschichte der Mensch-

²¹¹ Die mythen-theoretische Interpretation veranschaulicht also die phylogenetische und die organismustheoretische Interpretation die ontogenetische Auseinanderlegung und Integration des Geschlechter-Gegensatzes, während die spieltheoretische Interpretation die sich zu Paradigmata verdichtenden Denk- und Handlungsweisen der matriarchalen und patriarchalen Selbstbewusstseins-Formationen analysiert, um sie im Integrierten Selbstbewusstsein einer Integration zuzuführen, die das neue Paradigma spielgegründeten Selbstseins in Form des Selbstverhältnisses der Medialität vorbereitet.

heit angeht – allenfalls einzig eine Natur- und Kulturgeschichte ihres Mainstreams sein. Dass wir in unserer Rekonstruktion der Natur- und Kulturgeschichte einzig auf die Matrix der Heterosexualität und die ihr entsprechenden Geschlechts-Identitäten von „Mann“ und „Frau“ zuwenden und alle anderen Formen geschlechtlicher Identitäten und ihre Geschichte ausblenden, ist der zentralen Stellung und der alles dominierenden, sozialen und kulturellen Wirkmacht dieses binären Systems geschuldet. Die hiermit abgeschlossene Selbstpositionierung innerhalb des Diskurses der Postmoderne und der Philosophie Butlers bildet den Ausgangspunkt, auf den wir im Abschnitt XII zum Selbstverhältnis der Medialität als Zielpunkt wieder zurückkommen werden.

Schiller hat (vielleicht mit Goethe) als eigentlicher Begründer der Ästhetischen Moderne nicht nur wesentliche (implizite und bis heute von der akademischen Wissenschaft kaum entschlüsselte) Impulse zur Entwicklung des Selbstverhältnisses der Medialität gegeben, sondern auch ihr Ziel in seiner Vision der Idylle vorweggenommen. Abgesehen von Anknüpfungen in den Werken Schellings, Hegels, Schopenhauers, Kierkegaards, Nietzsches und Heideggers, die aber allesamt in wesentlichen Punkten die Intentionen Schillers verfälschen und damit die Lösung der Widersprüche des Zeitalters der Sentimentalität – wie sie in Schillers Idylle-Konzeption angedacht ist – verfehlen, findet die wahrhafte Wiederanknüpfung an und die Weiterentwicklung der schillerschen Visionen unserer Ansicht nach erst im 20. Jahrhundert in der Analytischen Psychologie Jungs (1875-1961) und Neumanns (1905-1960) statt. Ihre zentralen Anknüpfungspunkte sind der schillersche Spieltrieb-Begriff, den sie mit der „transzendenten Funktion“ (Jung²¹²) bzw. mit der „Zentroverson“ (Neumann 2004, S.47, 290f.) wiederaufnehmen, wie der schillersche Begriff der „lebende(n) Gestalt“ (1995, 15. Brief, S.59), den sie als Zielpunkt der Individuation bzw. Selbst-Werdung in der Ganzheit des Menschen anstreben.²¹³ Auch Schillers dialektische Natur- und Kulturgeschichte wird bei Jung und Neumann wieder aufgenommen: Sein Zeitalter der Naivität entspricht Jung und Neumanns phylo- und ontogenetischem Stadium des Hermaphroditismus des Kindes, sein Zeitalter der Sentimentalität ihrer Selbst- und Naturentfremdung, wie sie sich in ihrem Ansatz einer Systemspaltung von

²¹² Vgl. gleichnamigen Aufsatz von Jung: *Die transzendente Funktion* – in: 1995d, S.79ff.

²¹³ Schon in *Anmut und Würde* hatte Schiller die Ganzheit des Menschen als Ziel allen Strebens ausgesprochen: „Es ist dem Menschen zwar aufgegeben, eine innige Übereinstimmung zwischen seinen beiden Naturen zu stiften, immer ein harmonisierendes Ganze zu sein und mit seiner vollstimmigen ganzen Menschheit zu handeln. Aber diese Charakterschönheit, die reife Frucht seiner Humanität, ist bloß eine Idee, welcher gemäß zu werden er mit anhaltender Wachsamkeit streben, aber die er bei aller Anstrengung nie ganz erreichen kann“ (2003b, S.113).

Selbstbewusstsein und Unbewusstem, Geist und Natur ausdrückt, und seine Vision der Idylle ihrer Annahme eines Individuationsweges, der die Integration der Ganzheit anzielt. Jung und Neumann müssen als die eigentlichen Fortführer der philosophischen Tradition der Ästhetischen Moderne für die philosophische Frage nach dem Selbst- und Wirklichkeitsverhältnis fruchtbar gemacht werden, in der es um eine Alternative zum instrumentellen Denken in der Tradition Kants und zum postmodernen Tod des Menschen geht.²¹⁴ Jungs durch Schiller inspirierte, vielleicht wesentlichste Leistung stellt seine gegenüber seinem Lehrer Freud völlig neu konzipierte Metapsychologie auf Grundlage einer Neu-Interpretation der Libido dar, in der er das die freudsche Psychologie prägende Paradigma des Zeitalters der Sentimentalität überwindet. Neumanns zentraler, an Jung anknüpfender Beitrag besteht in der Ausarbeitung der konkreten, aus den Mythen der Menschheit destillierten Archetypen. Die Archetypen stellen Formen dar, in denen das zentrale Trieb-Umwelt-Problem, d.h. die konflikthafte, individuelle Entwicklung zwischen dem Gegensatz von Trieb(-Natur) und den Restriktionen der Gemeinschaft, sich ausdrückt. In den Archetypen kommt das gegenüber den Vereinseitigungen des Ich kompensatorische Streben des Unbewussten nach Ganzheit zur Anschauung (vgl. Jung 1995d, S.85). Neumann ist – wie wir sehen werden – außerdem der Pionier auf dem Gebiet der Psychologie des Weiblichen, die für Freud noch ein „dunkler Kontinent“ (1966ff., S.241) war, während ihr Einbezug Neumann eine ganzheitlichere Konzeption des Archetypen-Feldes ermöglichte. Mit unserer Arbeit hoffen wir, Neumann im wissenschaftlichen Diskurs unserer Zeit neue Aufmerksamkeit zu verschaffen, die ihm momentan unverständlicherweise nicht zuteil wird.²¹⁵ Während die Analytische Psychotherapie

²¹⁴ Vgl. Foucaults prominente These vom „anthropologischen Schlummer“ und seine Behauptung, dass man „in unserer heutigen Zeit (...) nur noch in der Leere des verschwundenen Menschen denken“ könne (1974, S.412).

²¹⁵ Neumanns Werk hat – wiewohl er innerhalb der Schule der Analytischen Psychologie als „der *eine* wirklich originelle Psychologe der zweiten Generation unter Jungs Schülern“ (Adler zitiert nach Evers 1987, S.109) galt, unverständlicherweise nahezu keine Rezeption erfahren (vgl. Evers ebd., S.109). Soweit wir die Forschungsliteratur zu Neumann überblicken, sind im Wesentlichen nur drei ältere Monographien neben der Auseinandersetzung mit Jung auch seinem Werk und Wirken gewidmet: Evers 1987; Weiler 1985; Walch 2010. Darüberhinaus einzig folgender Sammelband: Dieckmann/ Meier/ Wilke (Hrsg.) 1980. Jungs Werk hat zwar eine gewisse Rezeption und kritische Auseinandersetzung erfahren, die allerdings – was sich negativ auf die weitere Rezeption ausgewirkt hat – gerade in ihren Anfängen von der problematischen Verstrickung Jungs im Nationalsozialismus überschattet war. Darüberhinaus wurden Jung und Neumann aufgrund der Verdrängung aller geisteswissenschaftlichen und psychotherapeutischen Ansätze aus der akademischen Psychologie, die sich bedauerlicherweise auf die experimentelle Psychologie verengt hat, kaum von der akademischen Wissenschaft rezipiert. Hier liegt eine Chance der akademischen Philosophie, verloren gegangenes Terrain betreffs der Selbstverständigung über den Menschen, d.h. im

einen Weg zur seelischen Integration kennt, ist dieser unseres Wissens in der Sprache der Philosophie noch nicht umfassend expliziert worden. Um ihn hier zu erarbeiten, werden wir uns in unserer Natur- und Kulturgeschichte des Selbstbewusstseins, die phylogenetisch entwickelt, was wir ontogenetisch auf dem Weg zur Integration wiederholen, an den Wegbahnungen der Analytischen Psychologie Jungs und Neumanns orientieren.

Sein eigenes sentimentales Leiden als abstrahierender und analysierender, philosophischer Schriftsteller ausdrückend, der sein Schaffen seinem schlechten Gesundheitszustand abtrotzen musste und dem damit Zeit für seine künstlerisch-literarische Produktion verloren ging, zu der er am Ende seines Lebens hastig zurückkehrte, schreibt Schiller: „Die Natur (der Sinn) vereinigt überall, der Verstand scheidet überall, aber die Vernunft vereinigt wieder; daher ist der Mensch, ehe er anfängt zu philosophieren, der Wahrheit näher als der Philosoph, der seine Untersuchung noch nicht geendigt hat.“ (1995, 18. Brief, S74). Diesen Schmerz der Analysis haben wir nicht nur uns als Schriftsteller dieser Arbeit zugemutet, sondern muten wir auch unseren Lesern zu, die einzig mit dem Versprechen zu trösten sind, dass dieses Leid im finalen Abschnitt zum Selbstverhältnis der Medialität in die Lust finaler Synthesis sich verwandelt. Zur Begründung der Sinnhaftigkeit des Schmerzes der Analysis und damit unseres Ansinnens ist zu sagen, dass erst die klare Trennung und Scheidung dessen, was zusammengehört, ermöglicht, das Getrennte und Geschiedene wahrhaft zu verstehen und zu integrieren.²¹⁶ Die analytische Scheidung in den Gegensatz der Geschlechter trennt, was geschichtlich wesentlich nur in Mischformen existiert, in dieser Vermischtheit sich aber beiderseitig im Charakter jeweiliger Instrumentalität verstärkt und die diesen instrumentellen Charakter aufhebende Möglichkeit zur Integration und damit ihr Problem-Lösungs-Potential angesichts der aktuellen Schwierigkeiten der Menschheit verspielt. Die zentrale Motivation für die (schmerzhaft) Analysis des Geschlechter-Gegensatz ist, seine wahrhaftige Synthesis und Integration im Individuum und die von Schiller angezielte „(E)inig(keit) mit sich selbst“ (2003b, S.102) zu ermöglichen und damit individuell eine höhere, erlösende Selbst- und Wirklichkeitsverstehens-Ebene zu erschließen.

weiteren Feld einer Integralen Anthropologie, die für die Selbstverständigung des Menschen unabdingbar ist, zurückzugewinnen.

²¹⁶ Die Analysis als Vorbereitung der Synthesis verfolgt dabei noch den weiteren Zweck des Verstehens dessen, was uns umtreibt. Dem Kantischen Grundsatz gemäß, dass man nur vollständig einsieht, „als man nach Begriffen selbst machen und zu Stande bringen kann“ (Kant- Zitat nach Gamm 1999, S.342), setzt das Verstehen der Synthesis des Wirklichen immer die begriffliche Analysis ihrer zentralen Elemente und die eigentätige Rekonstruktion und Synthesis des Wirklichen voraus.

VI Der Mythos als Matrix möglichen Selbst- und Wirklichkeitsverstehens. Die Phylogenese und ihr Zielpunkt der Heiligen Hochzeit (mythentheoretische Interpretation)

VI.1 Matriarchale und patriarchale Opferkulturen und die Introversion des Opfers

Das Transparent-Machen des Selbstverhältnisses der Medialität als Lösungs-Ansatz für die Probleme unserer Zeit und die ihm inhärente Arbeit am Mythos verdankt Wesentliches den Psychologen und Psychotherapeuten Jung und Neumann, dem bedeutendsten Schüler Jungs, die mit Hilfe der Anverwandlung der Spiel-Philosophie Schillers wie keine anderen die hier zu entfaltende Ästhetik der Medialität, wenn auch im Rahmen der analytischen Psychologie, vorweggenommen haben. Neumann geht in seiner *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins* (2004) zur männlichen Bewusstseins-Entwicklung wie in seinen bahnbrechenden Studien zur Psychologie des Weiblichen (*Die große Mutter. Die weiblichen Gestaltungen des Unbewussten*, 2003; *Zur Psychologie des Weiblichen*, 1975) zur weiblichen Bewusstseins-Entwicklung davon aus, dass sich die Phylogenese der Menschheit – wie sie sich in den Mythen dieser Welt spiegelt und aus ihnen zu rekonstruieren ist – in der Ontogenese jedes Individuums wiederholt. Die Natur- und Kulturgeschichte des (Selbst-)Bewusstsein verläuft über eine zunehmende Verselbstständigung und Emanzipation des Selbstbewusstseins vom uroboruschem Unbewussten in der doppelten Gestalt eines matriarchalen und eines patriarchalen Selbstbewusstseins bis zur „Systemtrennung“ zwischen Unbewusstem und Ich-Bewusstsein (Neumann 2004, S.371), wie sie für unsere aktuelle bewusstseinsgeschichtliche Situation im Zeitalter der Sentimentalität charakteristisch ist, die es in einer seelischen Integration neu zu vermitteln gilt. Die Natur- und Kulturgeschichte soll im Folgenden mit Hilfe einer sich an Jungs und Neumanns Wegbahnungen orientierenden Arbeit am Mythos rekonstruiert werden.

VI.1.1 Das Zeitalter der Naivität

Die Entwicklungs- oder Natur- und Kulturgeschichte des (Selbst-)Bewusstseins hat ihren Anfang – wie sich den frühesten Mythen der unterschiedlichsten Kulturkreise entnehmen lässt – in dem symbolisch den Gegensatz beider Geschlechter umfassenden und integrierenden Uroborus, der Kreisschlange, die „sich in den Schwanz beißt“ und „in sich selbst zeugt“ (Neumann 2004, S.22), bzw. bspw. im

Ur-Ei, in dem der Mensch embryonal enthalten ist.²¹⁷ Die (Selbst-)Bewusstseinsgeschichte der Menschheit beginnt nun – wie bspw. in einem, dem mythischen Orpheus zugeschriebenen Mythos - mit der Zeugung des göttlichen, hermaphroditischen Kindes (im Orpheus-Mythos Phanes bzw. bei Aristophanes im berühmten Chorlied der *Vögel*) Eros und seinem Herauskriechen aus dem Ur-Ei.²¹⁸ „Der Hermaphroditismus bedeutet“ – wie Jung kommentiert (Jung/ Kerényi 1999, S.103) – „nichts anderes als eine Vereinigung der stärksten und auffallensten Gegensätze“, nämlich den der Geschlechter. Das göttliche Kind spielt sich gleichsam aus der Umklammerung des sich in die Ureltern differenzierenden Uroborus frei, d.h. es eröffnet spielend den Lebensraum des Menschen zwischen Erde (Mutter) und Himmel (Vater).²¹⁹ Der „Hermaphroditismus des Kindes“ (ebd.) zeugt einerseits von seinem Enthaltensein in der Ganzheit des Uroborus, wie andererseits die „Unüberwindlichkeit des Kindes“ (ebd., S.100) von seiner im Spiel der Vermögen sich entpuppenden Zentroversion kündigt, mit dem es sich aus dem Uroborus herauschält und sich von ihm zunehmend unterscheidend zu entwi-

²¹⁷ Neumann schreibt: „Die Phase, in der das Unbewusste den Ich-Keim noch völlig in sich enthält wie der Mutterleib den Embryo, in der ein Ich als Bewusstseins-Komplex noch nicht aufgetaucht ist, und keine Spannung zwischen dem Bewusstseins-Ichsystem und dem Unbewussten existiert, wird von uns als uroborisch und als pleromatisch bezeichnet. Uroborisch deswegen, weil in ihr das Symbol des Uroborus, der Kreisschlange, dominiert, das charakteristisch ist für die totale Unabgetrenntheit, in der alles in alles mündet, von allem abhängt und mit allem zusammenhängt; pleromatisch, weil hier der Ich-Keim noch in der „Fülle“, dem Pleroma, der vorgestaltigen Gottheit, lebt und, als Bewusstsein ungeboren, im Urei, in der Seeligkeit des Paradieses „urständet“. Das pleromatische Dasein gilt dem späteren Ich als Ur-Seligkeit, denn auf dieser Stufe gibt es noch kein Leiden, das erst mit dem Auftreten des Ich und der Ich-Erfahrung in die Welt tritt“ (2004, S.281). Die Kreisschlange ist ein anderes, dem Ur-Ei entsprechendes Symbol für den Uroborus, wie auch Pohlen/Bautz-Holzherr schreiben: „Die Schlange, die im Griechischen den Namen Echidna trägt, ist universell in jeder mythischen Begebenheit die Weltenschlange, in der sich die *ur-materia* ausdrückt: der Sohn-Gatte ist einst die in diesem ur-weiblichen Körper ihr selbst gegenübergestellte Männlichkeit gewesen, mit der sich die *materia* selbst begattet. Das Geheimnis der Urzeugung ist die Selbstvereinigung, die immerwährende Selbstbegattung der sich selbst genießenden *materia*“ (2001, S.219).

²¹⁸ Jung/ Kerényi 1999, S.68. Jung/ Kerényi schreiben weiter: „Die geflügelte Gestalt des aus dem Ei geborenen Eros ist von den ähnlich geflügelten Urgöttinnen der archaischen Zeit nicht zu trennen, und der Sinn dieser Gestalt liegt eben dort, wo der des kultischen und kosmogonischen Hermaphroditismus (liegt – A.d.V.). (...) Der delphinreitende Knabe (...) (der u.a. auch die „Leier“ als Ausdruck der „Musikalität der Welt“ in der Hand halten kann (Jung/ Kerényi 1999, S.71) – A.d.V.) ist jenes im Urwasser heimische göttliche Kind – das Urkind –, dessen bekanntester Name unter vielen „Eros“ ist“ (Jung/ Kerényi 1999, S.68f.).

²¹⁹ Dieses erste Bewusstsein der (Selbst-)Bewusstseins-Geschichte der Menschheit werden wir in Abschnitt X daher als „kindliches Spielbewusstsein“ fassen und analysieren.

ckeln beginnt.²²⁰ Sein Enthaltensein in der Ganzheit des Uroborus und die im Spiel sich auswirkende Zentroverson, die zur zunehmenden Selbst-Unterscheidung vom Uroborus und zur Entwicklung des ersten Bewusstseins-Funkens führt, gehören zur „Ewigkeit des Kindes“ (Neumann 2004, S.461), die sich einerseits in allen Menschen aller Zeiten zumindest unbewusst immer auch erhält, sich andererseits aber im Zuge seiner Entwicklung in der Geschichte, d.h. in seiner „Schicksalsgeschichte“²²¹, zumindest für das sich entwickelnde Selbstbewusstsein aufhebt: Mit der Betonung seiner Abnabelung von den Ureltern und der „Verlassenheit des Kindes“ (Jung/ Kerényi 1999, S. 97) beginnt sein schicksalhafter Gegensatz zum Uroborus. Wo es als göttliches Kind noch den Welt-Raum der Menschheit in aller Unschuld im Spiel eröffnete, erreicht der Mensch, in späteren Mythen mittlerweile seines Hermaphroditismus verlustig, dasselbe Ergebnis - die Auseinanderreißung der Ureltern, die Schaffung des Welt-Raumes und die (Selbst-)Bewusst-Werdung (vgl. Neumann 2004, S.115) - mit und auf geschlechtsspezifisch unterschiedlichen Mitteln und Wegen. Zentral für unsere weitere Argumentation ist es, zu verstehen, dass die sich aus diesem Anfangs-Zustand der Kindheit herausentwickelnden Bewusstseins-Formationen des matriarchalen Selbstbewusstseins und des patriarchalen Selbstbewusstseins *beide* auf einer Selbstemanzipation von der Geist-Natur-Einheit – in der das kindliche Spielbewusstsein noch ruht – gründen. Sie stellen *beide* eine Form von Geistigkeit dar, die das Andere ihrer selbst, d.h. Natur und einen je spezifischen, gegengeschlechtlichen Aspekt der Geist-Natur-Einheit, opfern, um sich je in ihrem

²²⁰ Vgl. Jung/ Kerényi 1999, S.100, wo sie auch schreiben: „Das Kind tritt als eine Geburt des Unbewussten aus dessen Schoß hervor, gezeugt aus der Grundlage menschlicher Natur, oder, besser noch, der lebenden Natur überhaupt. Es personifiziert Lebensmächte jenseits des beschränkten Bewusstseinsumfanges (wie ihn der Mensch später entwickelt – A.d.V.), Wege und Möglichkeiten, von denen das Bewusstsein in seiner Einseitigkeit nichts weiß, und eine Ganzheit, welche die Tiefen der Natur einschließt. Es stellt den stärksten und unvermeidlichsten Drang des Wesens dar, nämlich den, sich selber zu verwirklichen.“ Neumann bezeichnet letzteren Drang zur Selbstverwirklichung und zur Integration der Gegensätze in der Ganzheit als „Selbstgestaltungs-Tendenz“ bzw. „Zentroverson“ (Neumann u.a. 2004, S.46ff. – hier S.48), die sich mit Kants freiem Spiel der Vermögen bzw. treffender mit Schillers Spieltrieb in eins setzen lässt (vgl. Abs. VII).

²²¹ Neumann 2004, S.461, wo er seine Auffassung von der Kerényis abgrenzt: „Unsere Art der Betrachtung, welche eine Gruppe von Archetypen in einem entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhang sieht, ist gerade in dem Sinne „biografisch“, den Kerényi ablehnt. Fraglos steht jeder Archetyp im Zeitlosen und ist in diesem Sinne ewig, wie die Gottheit, sodass niemals aus dem göttlichen Kinde der göttliche Jüngling „wird“, sondern beide wie zusammenhanglos als ewige Ideen nebeneinanderstehen. Und doch gibt es auch Götter-Werden, Götter-Schicksal und damit „Biografie“.“

Selbstbewusstsein zu konstituieren.²²² Das Goldene Zeitalter der glücklichen Kindheit des Menschen wie der Kultur ist in beiden Fällen vorbei und die zuvor einträchtige Menschheit, aus der Ganzheit des Hermaphroditismus in die Zweiheit und den Gegensatz der Geschlechter entlassen, beginnt, sich jeweils entlang spezifischer männlicher bzw. weiblicher Gesetzmäßigkeiten der Selbstentwicklung zu verwirklichen. Die Mythen-Geschichte erzählt sowohl vom Miteinander des Hieros Gamos, der Heiligen Hochzeit (vgl. Wehr 1986) von Gott und Göttin, von Mann und Frau, aus der das Kind als Symbol der Integration hervorgeht, genauso wie sie die furchtbare Wahrheit eines jeweiligen *Opfers des „inneren Kindes“ als Symbol und Repräsentation der Verdrängung des Spiels der Vermögen, d.h. als Symbol der Verdrängung der Natur als dem Anderen des Geistes und des Aspekts des Gegengeschlechts, die beide zur jeweiligen Inthronisation des matriarchalen bzw. patriarchalen Selbstbewusstseins nötig sind*, spiegelt. Andererseits bleibt das göttliche Kind als „Anfangs- und Endwesen“ (Jung/ Kerényi 1999, S.107) – als Symbol der Ganzheit des Anfangs wie als symbolische Vorwegnahme der in der Selbstentwicklung von der natürlichen Zentroverson angezielten Ganzheit der Integration der Gegensätze am Ende der Auseinanderlegung der Gegensätze und ihrer Integration – im kulturellen Gedächtnis „aller Zeiten und Völ-

²²² Der Patriarchismus trifft dabei die Unterscheidung zwischen sich als Geist und der Natur als dem Anderen seiner selbst, wobei von Wissenschaftlern heute meist - diese patriarchale Dichotomie übernehmend – das Matriarchat dann der Natur zugeordnet wird. Nach unserer Interpretation bauen Matri- wie Patriarchat dagegen auf der Emanzipation des Selbstbewusstseins von der Geist-Natur-Einheit auf. Sie unterscheiden sich einzig darin, dass sie je die andere Hälfte des Geschlechtergegensatzes und mit ihm die ihm zugeordneten Formen von Natur und Geist verdrängen. Auch Neumann unterläuft unserer Ansicht nach diesbezüglich in *Die große Mutter* ein Fehler, wenn er dort schreibt: „Wenn wir die Ganzheit des Symbolbezirks übersehen, der vom Gefäßcharakter des großen Weiblichen bestimmt ist, erkennen wir, dass das Weibliche als „das Schöpferische an sich“ in seinem Elementar- und in seinem Wandlungscharakter das Ganze der Welt umfasst. Diese Ganzheit in ihrer ursprünglichen Einheit ist die der Natur, aus der alles Leben entspringt, sich entfaltet und als höchste Wandlungsform die des Geistes annimmt“ (2003, S.70). Das Weibliche kann nach der Trennung der Ureltern in Mutter- und Vaterarchetyp und seiner Identifikation mit dem Mutterarchetypen gar nicht mehr das „Ganze der Welt“ umfassen, da es ja nur die eine, eben weibliche Hälfte ausmacht. Wir werden darauf in Abschnitt X zurückkommen, wo wir die verschiedenen Selbstbewusstseins-Formationen als Formen des Spiels der Vermögen übersetzen. Hier sei nur soviel gesagt, dass das matriachale Selbstbewusstsein – analog zum patriarchalen Selbstbewusstsein – ein Instrumentelles ist, d.h., sich im Zuge und zum Zweck seiner Selbstbewusst-Werdung als Subjekt von der Geist-Natur-Einheit abtrennt. Die Wandlung des Weiblichen vom nicht selbstbewussten Kind zur selbstbewussten Frau vollzieht sich als eine Wandlung, die zum Zweck eben dieser Selbstbewusstwerdung ihre Ganzheit preisgibt, die zu reintegrieren dann für die Frau im Zuge der Lebenswende in der Todeshochzeit - wie analog auch für den Mann, der sich analog vereinseitigt, im Zweiten Drachenkampf – aussteht und im wieder- und neugewonnenen Hermaphroditismus sich erfüllt.

ker“ wirkmächtig erhalten – nicht zuletzt auch durch das beständig sich ereignende und wiederholende Wunder seiner Geburt und die Wunderlichkeiten des Neugeborenen, das als Kind noch nicht das Opfer seines „inneren Kindes“ erbringen musste, auch wenn es ihm freilich im Zuge seiner Selbstentwicklung bevorsteht.

Zentrale Ursache für die unterschiedliche Selbstentwicklung des Mannes und der Frau, aus der eine jeweils eigene Psychologie des Weiblichen und Männlichen resultiert, ist nach Neumann die, dass „das Männliche“ im Gegensatz zum Weiblichen „die Ursprungssituation, die Identität mit der Mutter, dem Weiblich-Andere, als mit einem Nicht-Selbst erfährt“ (Neumann 1975, S.12). Die „männliche Selbstfindung, die im Gegensatz zur Urbeziehung steht“, ist daher – so Neumann – „erst in einer späteren Phase der Entwicklung erreichbar“ (ebd., S.12). Neumann schreibt betreffs des Unterschieds zwischen den Geschlechtern weiter:

„Während das weibliche Mysterium sich sowohl in der Urbeziehung wie in der Schwangerschaft von Natur her erfüllt, und auch ohne Bewusstsein immer und ewig statthat, auch wenn es nicht in einem Mysterium ausgesprochen wird, ist das männliche Mysterium eine Tat und ein zu Erwerbendes“ (Neumann ebd., S.25).²²³

VI.1.2 Zur Entwicklung des matriarchalen Selbstbewusstseins

Die Selbstentwicklung der Frau – wie gesagt erstmals von Neumann in seiner Psychologie des Weiblichen plausibel entworfen – vollzieht sich entlang eines „weiblichen Elementar-“ und eines „weiblichen Wandlungscharakter(s)“, die dem Mutter-Archetyp, dem Archetyp der Großen Mutter, als eine der zwei Aspekte des hermaphroditischen Uroborus, dessen zweite vaterarchetypische Hälfte von der Frau verdrängt wird, entspringen (Neumann 2003, S.39, 42):

„Als Elementarcharakter bezeichnen wir den Aspekt des Weiblichen, in dem es als das „Große Runde“, als großes Enthaltendes, die Tendenz hat, das aus ihm Entstehende festzuhalten und wie eine ewige Substanz zu umfassen. Alles aus ihm Geborene gehört zu ihm, bleibt ihm untertan, und auch wenn das Einzelne selbständig wird, relativiert das Große Weibliche diese Selbständigkeit zu einer unwesentlichen Variante des immer Seienden, das es selber ist.“ (Neumann ebd., S.40)

²²³ Dieses Zitat enthält zweifelsohne problematische Aspekte: So geht unserer Ansicht nach auch das matriachale Selbstbewusstsein auf die Tat der Selbst-Inthronisation zurück, auch wenn es sich dazu nicht – wie das patriarchale Selbstbewusstsein – von seiner Urbeziehung zur Mutter lösen muss.

Neumann vergleicht die Wirkung des Elementarcharakters auch mit der „psychischen Gravitation“ zwischen Unbewusstem und Ich, die das Ich in den ursprünglichen, unbewussten Zustand zurückzuholen versucht (ebd., S.40). Der Elementarcharakter des Weiblichen ist die Quelle für die „konservative, stetige und gleichbleibende Seite des Weiblichen, die im Mütterlichen überwiegt“ (ebd., S.40). Der Wandlungscharakter des Weiblichen hingegen betont im Gegensatz zu der konservativen Tendenz des Elementarcharakters den dynamischen Aspekt des Weiblichen, der „das Bestehende zur Bewegung, zur Veränderung und eben zur Wandlung bringt“ (ebd., S.43). Das zentrale Wandlungsmysterium sind nach Neumann zunächst die „Blutwandlungsmysterien, die das Weibliche zur Erfahrung der eigenen Schöpferischkeit führen“ (ebd., S.45). Die „Menstruation“ stellt das „erste Blutwandlungsmysterium“ dar, durch das das Mädchen zur Frau wird, die „Schwangerschaft“ das „zweite Mysterium des Blutes“, insofern „nach der primitiven Auffassung (...) der Embryo von dem Blute der Mutter aufgebaut wird, das, wie das Aufhören der Menstruation verrät, in der Zeit der Schwangerschaft nicht nach außen tritt“ (ebd., S.45). (Der Anteil des Mannes am Prozess der Zeugung war noch unbekannt.) Das „dritte(n) Blutmysterium des Weiblichen“ stellt schließlich die „Wandlung des Blutes in die Milch“ dar (ebd., S.45f.). Das „Zentralsymbol des Weiblichen“ ist demgemäß das „Gefäß“, das sowohl Symbol für die „Schoß- und Bauchregion“ und das Vermögen zur Bergung des Fötus im Uterus als auch das „Schöpferische des Uterus und die Möglichkeit der Wandlung in ihm“ als auch Symbol für die höheren Zonen von „Brust, Herz und Mund“ und für das „Nähren(s)“ des Kindes ist (Neumann 2003, S.57f.). Das „Geist-Wandlungsgefäß(es)“ ist eine „Ausdrucksform(en)“ des „Sophia-Weibliche(n)“, „der höchsten weiblichen Weisheit“ (Neumann ebd., S.305), in dem und durch das sich das matriachale Selbstbewusstsein zu sich selbst wandelt.

„Die Wandlungsmysterien des Großen Weiblichen sind Prozesse, in denen ein Stoffliches oder Naturhaftes die Grundlage des Geschehens bildet, das aber nicht nur zu einer quantitativen Veränderung des Stoffes, sondern auch zu seiner qualitativen Wandlung führt, in der ein Neues und Höchstes erreicht wird, das mit dem Symbol des „Geistes“ verbunden auftritt“ (Neumann ebd., S.65).

Die Schöpferischkeit des Weiblichen – gegenwärtig bspw. auch im Prinzip der Metamorphose und der alchemistischen Stoffwandlung (vgl. ebd., S.69), die sich immer auch als Ausdruck des Transformations-Prozesses des menschlichen Selbst verstand²²⁴ - besteht in dem Vermögen zur Wandlung von Äußerem und

²²⁴ Jung interessierte sich als Psychologe darum Zeit seines Lebens für die Alchemie des Mittelalters.

ihrer selbst, die der Frau die Selbstentwicklung hin zum sogenannten Mond-(Selbst-)Bewusstsein²²⁵ ermöglicht, das die erste Selbstbewusstseins-Formation in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit und die des Matriarchats darstellt.²²⁶

²²⁵ So spricht Neumann vom ersten, matriarchalen (Selbst-)Bewusstsein als einem „matriarchale(n) Bewusstsein“, das im „archetypische(n) Symbol“ des „Mond(es)“ versinnbildlicht wird (*Über den Mond und das matriarchale Bewusstsein* – in: 1975, S.61– siehe auch ebd., S.59ff. u. 2003, S.65). Dass sich das erste Selbstbewusstsein am Mond „entzündet“, erklärt sich fast von selbst aus der Tatsache, dass er am Nachthimmel wie das matriarchale Selbstbewusstsein im Unbewussten steht, vor deren Hintergrund sie sich in ihrer Helligkeit abheben (vgl. 1975, S.61).

²²⁶ Neumann unterlaufen unserer Ansicht nach aber auch Fehler und Ungenauigkeiten betreffs der psychologischen Selbstentwicklung des Weiblichen: So schreibt er in *Psychologie des Weiblichen*, dass das „Weibliche (...) in seiner Totalergriffenheit durch das Männliche“, d.h. den Vater-Archetyp, „seine Selbstbewahrung“, „überwindet“ und seinen „Geistcharakter“, d.h. sein „mythologisch häufig mit dem Symbol des Mondes“ verbundenes Mondbewusstsein, gewinnt (Neumann 1975, S.21). Versinnbildlicht sei dies im „Mythologem (...) der Todeshochzeit“ (ebd., S.21). Diese Erklärung zur Entstehung des Mondbewusstseins steht erstens im Widerspruch zur Erklärung, die er in *Die Große Mutter* gibt, wo der Geistcharakter – wie oben dargestellt - durch die Wandlung und Selbsttransformation des Weiblichen erschlossen wird. Zweitens versinnbildlicht das Mythologem der Todeshochzeit unserer Ansicht nach die spätere, zur Zeit der Lebenswende vollzogene Integration des in diesem frühen Stadium abgespaltenen Männlichen in Form der Seelen-Anteile des Animus. Neumann wagt in diesem Zusammenhang auch eine Interpretation des weiblichen Orgasmus: „(...) das sich Ausliefern an die Überwältigung (durch das „Männliche“ – A.d.V.) führt in der Selbstaufgabe des Weiblichen zur Angstüberwindung und zum Umschlagen der Angst in den Rausch und in den Orgasmus“ (ebd., S.21). Zwar scheint diese Deutung nahelegend, beinhaltet meiner Ansicht nach aber den Fehler, dass das Weibliche in diesem Stadium der Bewusstseinsgeschichte des Matriarchats den Mann gar nicht als eigenständigen, der anderen Hälfte der Ganzheit und damit dem von ihr verdrängten Vater-Archetypen zugehörigen Teil der Wirklichkeit, sondern als vertrauten Teil der Wirklichkeit des Mutter-Archetypen wahrnimmt. Auch wenn sie de facto vom Anderen ihrer Selbst, d.h. von dem durch das vom Vater-Archetypen dirigierte Männliche, zur Schwangerschaft befruchtet wird, so nimmt sie es nicht als solches wahr. Zur Annahme der Überwältigung durch das Andere ihrer Selbst in der Sexualität, d.h. durch den vom Vater-Archetypen bestärkten Mann - wie von Neumann beschrieben –, kommt es erst im Zuge der Lebenswende. Der Orgasmus ließe sich dann auch nicht nur aus seiner von Neumann beschriebenen, leiblichen Quelle der Verwandlung von Angst in Lust erklären, sondern auch seelisch verstehen, insofern es mit der Selbsthingabe an das Andere, Männliche und dem eigenen Sterben im Zuge der Todeshochzeit zur Integration dieses männlichen Seelen-Anteils (Animus) und damit zur beglückenden Integration der Ganzheit kommt. Sterben und Wiedergeburt sind aber das Thema der zweiten Lebenshälfte, während es in der hier thematischen ersten Lebenshälfte um die jeweilige Selbstkonstitution des matriarchalen bzw. patriarchalen Selbstbewusstseins geht.

VI.1.3 Zur Entwicklung des patriarchalen Selbstbewusstseins

Die Selbstentwicklung des Männlichen – die wie gesagt, insofern sie im „Gegensatz zur Urbeziehung“ mit der Mutter steht, „erst in einer späteren Phase der Entwicklung erreichbar“ ist (Neumann 1975, S.12) – setzt mit der Emanzipation des Mannes von der Großen Mutter ein. Die Auseinanderreißung der Ureltern wird – wie schon analog für die Frau - zur Grundlage seiner Selbstentwicklung, insofern sie dem Mann die einseitige Identifikation mit dem Vater-Archetyp erlaubt, mit dessen Hilfe er den Drachenkampf gegen die Große Mutter – den Mutter-Archetypen – wagen kann. Wie für das matriachale Selbstbewusstsein der Vater-Archetyp zum Unbewussten wird, so wird analog für das entstehende patriarchale Selbstbewusstsein der Mutter-Archetyp zum Inbegriff des Unbewussten. Dem sich vom Mutterarchetypen, der ja immer hin seinen Geburts- und Ursprungsort verkörpert, emanzipierende männliche Held wird die Angst, vom Mutter-Archetypen bzw. dem für ihn weiblich attribuierten Unbewussten wieder zurückgeschlungen zu werden, zur zweiten Natur: So wie der Mutter-Archetyp – die vom patriarchalen Selbstbewusstsein so attribuierte weibliche, zyklische „Natur“ - neues Leben gebärt, so schlingt sie die eigene Schöpfung auch wieder zurück.²²⁷

„Die Angst vor der Rache der Urmächte für die Trennung der Welteltern und für die frevlerische Emanzipation von der Übermacht des göttlichen Uroborus ist das Angst- und Schuldgefühl und die Ursünde, welche am Beginn der Menschheitsgeschichte stehen. Der Kampf gegen diese Angst, gegen die Gefahr, wieder zurückgeschluckt zu werden in den Zustand des Anfangs im Überwältigtwerden durch die Regression, welche die Emanzipation rückgängig macht, das ist (im Falle des Patriarchismus – A.d.V.) der Kampf mit dem Drachen (wie im Falle des Matriarchismus die Todeshochzeit – A.d.V.) in seinen vielfachen Abwandlungen, der erst die Selbstständigwerdung des Ich und des Bewusstseins vollendet. In diesem Kampf hat sich der Sohn (bzw. die Tochter – A.d.V.) der Ureltern als Held zu bewähren, das Ich sich aus einem Geborenen und Machtlosen zu verwandeln in ein Zeugendes und Machthabendes. Der Held des Drachenkampfes (bzw. die Heldin der Todeshochzeit – A.d.V.) ist in seinem Sieg ein neuer Anfang, der Beginn der Schöpfung, die durch den Menschen geschieht und die man Kultur nennt im Gegensatz zu der Schöpfung der Natur, die dem menschlichen Dasein vorgegeben ist und seinen Beginn übermächtig beschattet.“ (2004, S.133f.)²²⁸

²²⁷ Die Natur ist das von Matriarchismus und Patriarchismus verdrängte Andere ihres Geistes. Sie verkörpert als Einheit von Mutter- und Vaterarchetyp das Gesetz des Stirb und Werde der Natur, dem sowohl das matri- wie das patriarchale Selbstbewusstsein in ihrem Kampf um Emanzipation von der Natur und um ihre Selbstbewusst-Werdung ausgesetzt sind.

²²⁸ Meine Anmerkungen im Zitat aus Neumanns *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins* stellen eine Korrektur des Selbstmißverständnisses von Neumann dar, der zum Zeitpunkt der Abfassung dieses Textes noch nicht seine Psychologie des Weiblichen entwickelt hatte und die

Die Trennung der Ureltern führt *für das entstehende männliche Selbstbewusstsein* zu einer klaren Aufgabenverteilung unter den Göttern: Die Muttergottheiten sind als Vertreterinnen der Mächte der „Natur“ für Fruchtbarkeit und Geburt zuständig und bedrohen das sich verselbständigende Ich damit, es zurückschlucken zu wollen, während die Vatergottheiten die mit der zunehmenden Selbstbewusstwerdung entstehende „Geist“-Seite des Männlichen verkörpern, die dem Helden in seinem Angstüberwindungskampf gegen die Mächte der „Natur“, die ihnen in den Mythen als Drachen personifiziert gegenüber treten, helfen:

„Die Identifizierung mit dem Männlichen, dem, was wir „Himmel“ nannten, ist die Voraussetzung des Eintritts des Helden in den Drachenkampf. Sie gipfelt in der Erfahrung, Sohn des Gottes zu sein, der die Machthaftigkeit des Himmels in sich verkörpert. Das besagt es ja, dass die Heroen immer gott-gezeugt sind. Erst diese Stützung am Himmel, die obere Verwurzelung in der Vatergottheit, die Gott-Vater als geistig-Zeugender, als Geist-Urheber ist, (...) ermöglicht den Kampf mit dem Drachen der Großen Mutter“ (ebd., S.155).

Der Drachenkampf symbolisiert die Auseinandersetzung des von der Vatergottheit unterstützten männlichen Helden mit der Angst vor dem Zurückgeschluckt-Werden durch den für ihn das Unbewusste ausmachenden Mutter-Archetypen. Als Lohn für den siegreichen Drachenkampf wird dem Helden der von dem Drachen behütete Schatz zuteil, den Neumann als Symbol für eine gelungene Integration des patriarchalen (nicht des ganzheitlichen) Selbst-Bewusstseins ansieht. Neumann stellt einen Zusammenhang zwischen diesem Heldenleben und den Fruchtbarkeitsmythen und –riten her, wie sie aus den unterschiedlichsten Kulturkreisen im kulturgeschichtlichen Übergang vom Matriarchat zum Patriarchat bekannt sind:

„Die Gefangene (eine Variante des Schatzes – A.d.V.) wird schließlich immer die Gemahlin des Helden, die Vereinigung mit ihr ein wesentliches Ergebnis des Drachenkampfes überall. Der uralte Fruchtbarkeitsmythos und sein Ritus, der allen Frühlings- und Neujahrsfesten zugrunde liegt, ist das kultische Vorbild, von dem der Heldenmythos einen Ausschnitt bildet. Die Überwindung der Ungeheuer, des Feindes, ist die Voraussetzung für die siegreiche Verbindung des jungen Heldenkönigs mit der Erdgöttin, welche dann die Fruchtbarkeit des Jahres magisch herstellt“ (ebd., S.206).

patriarchale Selbstbewusst-Werdung und patriarchale Kultur als das einzige Selbstbewusstsein und die einzige Kultur der Menschheit verstand, ohne – wie dann später – zu bemerken, dass in tieferen Schichten des Mythos auch Relikte eines matriarchalen Selbstbewusstseins und einer matriarchalen Kultur zu finden sind, die auf eine zur männlichen Selbstentwicklung analoge weibliche Selbstentwicklung schließen lassen.

Der Held geht Neumann zufolge durch seine Angst vor dem Tod des Zurückgeschluckt-Werdens hindurch, tötet den Mutter-Drachen und erhält als Lohn den Schatz des integrierten patriarchalen (nicht ganzheitlichen) Selbstbewusstseins, der mit dem Licht symbolisiert wird und zu einer Assoziation des Helden mit der Sonne führt. Dieser Heldenmythos bildet die Grundlage für Initiationsriten in unterschiedlichen Kulturen:

„Der am weitesten verbreitete Archetyp des Heldenkampfes mit dem Drachen ist der Sonnenmythos, in dem der Held vom Nachtmeer-Ungeheuer abends im Westen verschluckt wird und in dieser Uterushöhle mit dem dort auftretenden, gewissermaßen verdoppelten Drachen siegreich kämpft. Im Osten wird er dann als siegreiche Sonne, als sol invictus, wieder geboren oder besser, er vollzieht, indem er sich aktiv aus dem Untier herauschneidet, seine eigene Wiedergeburt. (...) Der Held ist immer der Lichtträger (...)“ (ebd., S.168).

Der mythische Held der Vegetationsriten steht noch ganz im Bann der von ihm so attribuierten Mutter-„Natur“, als er – wie die Sonne allabendlich ihren Tod im Sonnenuntergang zu sterben hat, um am nächsten Morgen wiedergeboren zu werden²²⁹ – im Rhythmus der Jahreszeiten lebt und vergeht.²³⁰

²²⁹ Vgl. Neumann 2004, S.345. Frobenius war es, der den Begriff „Nachtmeerfahrt“ für den dem Sonnenlauf folgende Schicksalsweg der mythischen, solaren, männlichen Helden prägte. Die „Nachtmeerfahrt“ des Helden ist in diesem Fall identisch mit seinem Ersten Drachenkampf nach Neumann. Neumann allerdings reserviert den Begriff der Nachtmeerfahrt für den Zweiten Drachenkampf des männlichen Helden (vgl. ebd., S.423).

²³⁰ Auch die hier dargestellte männliche Selbstentwicklung ist mit der patriarchalen Selbstbewusst-Werdung noch nicht abgeschlossen: Im „Wandlungsprozess der zweiten Lebenshälfte“ muss eine „neue Form des Drachenkampfes“ durchlaufen werden, um das „Primat der Eigengeschlechtlichkeit“ zu überwinden und durch „Assimilierung der Gegenfigur“ der „Anima“ den „ursprünglichen Hermaphroditismus“ wiederzugewinnen (2004, S.420f.): „Der selbstzeugerischen Tat, in der am Beginn des Lebens das Ich-Bewusstsein sich aus der umschlingenden Gewalt des Drachens des Unbewussten befreit, entspricht in der zweiten Lebenshälfte der selbstzeugerische Akt der Wiedergeburt des Ich zum Selbst, in der es sich aus der umschlingenden Gewalt des Drachens der Welt befreit. Der Drachenkampf der ersten Lebenshälfte beginnt mit dem Weg durch die Welt des Unbewussten und endet mit der Heldengeburt des Ich. Die Nachtmeerfahrt der zweiten Lebenshälfte beginnt mit dem Weg durch die Welt und endet mit der Heldengeburt des Selbst“ (ebd., S.423). Erster und zweiter Drachenkampf unterscheiden sich wesentlich dadurch, dass der männliche Held im ersten Drachenkampf den Drachen des Mutter-Archetypen scheinbar besiegt, auch wenn er ihn de facto nur ins Unbewusste verdrängt, während er ihm im zweiten Drachenkampf scheinbar unterliegt, um aber de facto als zur Ganzheit des Hermaphroditismus integrierter Mensch wiedergeboren zu werden. Analog stellt sich die weibliche Selbstentwicklung dar, nur dass die weibliche Heldin keinen ersten Drachenkampf zu kämpfen braucht, insofern im Mutter-Archetypen, aus dem sie wie der Mann hervorgeht, verbleiben kann, um ihr Ich-Bewusstsein zu gewinnen. Insofern diese matriachale Selbstbewusstsein analog zum patriarchalen Selbstbewusstsein aber auf der Verdrängung der männlichen Hälfte der Ganzheit,

VI.1.4 Das Zeitalter des Matriarchats und das Opfer des Männlichen

Das Zeitalter des matriarchalen Mond- bzw. Selbstbewusstseins auf Seiten der Frau und des sich im beschriebenen Drachenkampf erst allmählich emanzipierenden, patriarchalen Selbstbewusstseins auf Seiten des Mannes, das sich im Zyklus des Sterb und Werde immer wieder neu zu bilden hat, wird von Neumann als Matriarchat (vgl. 1975, S.59f.)²³¹ verstanden, wie es sich auch mythologisch in den in allen Kulturen der Welt am Anfang der Göttergenealogie stehenden Muttergottheiten ausdrückt. Neumann will die Begriffe „Matriarchat“ und „Patriarchat“ wie folgt verstanden wissen:

„Matriarchat und Patriarchat sind (...) psychische Stufen, die durch verschiedene Entwicklungen des Bewusstseins und des Unbewussten, besonders aber durch verschiedene Stellungen des einen zum andern charakterisiert sind. Matriarchat bedeutet daher nicht nur die Herrschaft des Archetyps der Großen Mutter, sondern allgemeiner eine psychische Gesamtsituation, in der das (aus patriarchaler Sicht – A.d.V.) Unbewusste (und das Weibliche) dominieren, das (patriarchale – A.d.V.) Bewusstsein (und das Männliche) noch nicht zur ihrer Eigenständigkeit und

d.h. des Vater-Archetypen, aufbaut, muss auch sie in der Todeshochzeit der zweiten Lebenshälfte sterben, um neu als integriertes Selbst wiedergeboren zu werden.

²³¹ Der Begriff „Matriarchat“ ist genaugenommen unzutreffend, insofern es sich in den Anfängen der menschlichen Kulturen nicht um Gesellschaftsformationen handelte, die durch Herrschaft geprägt waren. Treffender wäre daher von Gesellschaftsformationen zu sprechen, die durch eine Zentrierung des sozialen Lebens um das Weibliche – als Mutter- bzw. Erdgottheiten wie auch als menschliche Mütter – geprägt waren (vgl. dazu verschiedene Mythenforscher wie Bachofen, Eliade, Kerenyi, Neumann, Jung, u.a., vgl. vor allem aber auch Wesel, der zwar die historische Existenz von Matriarchaten bestreitet, aber die von Phänomenen wie einer „Matrilinearität und teilweise (einer – A.d.V.) Matrilokalität“ in Gesellschaften Ägyptens, Kretas und Lykiens in unserem Sinne einräumt (1980, S.66)). Die Matriarchatsforschung ist – wie die Kongressakte zum 1. Internationalen Matriarchats-Kongress 2003 in Luxemburg belegt (Göttner/ Abendroth (Hrsg.) 2006) – in der Wissenschafts-Community von Missachtung und Kritik betroffen, die ihr teils nicht zu unrecht ein unmögliches (von der Unterdrückung der Frau im herrschenden Patriarchat inspiriertes) Zurück-Wollen ins matriarchale Zeitalter vorwerfen, um das es uns hier nicht geht. So meint Göttner-Abendroth einerseits zutreffend, andererseits aber auch symptomatisch für diesen Fehler, dass der Begriff des Matriarchats irreleitend sei: Frauen-Herrschaft habe es in Analogie zur Männerherrschaft des Patriarchats nie gegeben (vgl. Göttner-Abendroth (Hrsg.), ebd., S.21). Unabhängig davon sind dem genannten Kongress-Bericht viele Argumente für die Annahme eines Matriarchats und mögliche Gründe für seine Ablösung durch das Patriarchat zu entnehmen. Die Zeit des Übergangs vom Matriarchat zum Patriarchat ist außerdem zeitlich kaum datierbar. Die Situation der Matriarchats-Forschung wird dadurch noch erschwert, dass viele ehemals matriarchale Mythen eine spätere, patriarchale Interpretation bzw. Redaktion erfahren haben, die ihre ursprüngliche Bedeutung entstellt und schwer entzifferbar macht (vgl. auch Weiler und den Titel ihres Werkes: *Der enteignete Mythos*, 1985).

Unabhängigkeit gekommen sind. In diesem Sinne kann also eine psychische Stufe, eine Religion, eine Neurose, aber auch eine Entwicklungsstufe des Bewusstseins matriarchal heißen, und patriarchal bedeutet nicht: soziologische Herrschaft der Männer, sondern Dominanz eines männlichen Bewusstseins, das (für sich als patriarchales Selbstbewusstsein wie analog auch das matriachale Selbstbewusstsein – A.d.V.) zur Trennung der Systeme Bewusstsein-Unbewusstes gelangt und in seinem Gegensatz zum Unbewussten und in seiner Unabhängigkeit von ihm relativ fest etabliert ist. (...) Neben diesem „patriarchalen Bewusstsein“ jedoch existiert ein „matriachales Bewusstsein“, dessen Wirkungsweise verborgen, aber bedeutsam ist. Das „matriachale Bewusstsein“ gehört zur matriarchalen, in der menschheitsgeschichtlichen Frühzeit kulturbildenden Schicht der Psyche.“ (Neumann ebd., S.59f.)²³²

Die Ursachen für den sich an das Zeitalter des Matriarchats anschließenden Übergang von der gesellschaftlichen Organisationsform des Matriarchats zum Patriarchat – ja sogar die Frage, ob sich überhaupt ein Zeitalter des Matriarchats, wie es erstmals von Bachofen 1861 vertreten wurde²³³, nachweisen lässt – sind umstritten.

²³² Meine Anmerkungen stellen eine Korrektur der Sicht Neumanns dar, wie sie sich aus den oben geäußerten Fehler-Korrekturen ergibt. Die neumannsche Identifikation des Weiblichen mit dem Unbewussten entspringt der patriarchalen Perspektive, nach der das patriarchale Selbstbewusstsein einem von ihm weiblich attribuierten Unbewussten gegenüber steht. Sie ist falsch, insofern die Verhältnisse sich aus matriachaler Perspektive genau andersherum darstellen: Die Frau verdrängt im Laufe ihrer Selbstbewusstseins-Entwicklung gerade den Vater-Archetypen, der ihr Unbewusstes bildet, und erschließt sich aus dem Mutter-Archetypen ihre Form matriachaler Geistigkeit und Selbstbewusstheit, die ihm als dem männlich attribuierten Unbewussten gegenüber steht.

²³³ Bachofen: *Das Mutterrecht* (1861). Neumann bezieht sich in seiner Psychologie des Weiblichen auf Bachofen, den er als Pionier auf diesem Forschungsgebiet lobt, sich aber auch von ihm abgrenzt: „Das Verständnis von Bachofen bleibt seltsamerweise (...) patriarchal-christlich befangen. Von der grundsätzlichen Entdeckung der Entwicklung vom Matriarchalen zum Patriarchalen und vom Mond zur Sonne geblendet, gelang es ihm nicht, den ganzen Umfang des matriarchalen geistigen Bereichs zu erfassen. Dieser Bereich wird von ihm als stofflich und lunar entwertet. Diese Auffassung ist ebenso verständlich und ebenso abzulehnen, wie die ihr entsprechende psychologische, welche das Bewusstsein zuungunsten des Unbewussten preist und diesem überordnet. In beiden Fällen – die ja im Grunde miteinander identisch sind – handelt es sich in Wirklichkeit um zwei Systeme, von denen das zweite und spätere – Sonne, Patriarchat, Bewusstsein – nicht ohne das erste und grundlegende – Mond, Matriarchat, Unbewusstes – existieren kann und die beide nicht die letzten Wandlungsmöglichkeiten erschöpfen.“ (2003, S.63). Zwar ist Neumann zuzugestehen, dass die allgemeine Abwertung des Unbewussten gegenüber dem Selbstbewusstsein falsch ist. Seine auch von ihm hier vorgenommene Zuordnung des Unbewussten zum Weiblichen und des Selbstbewusstseins zum Männlichen ist aber auch (ebenso patriarchal wie) falsch. Neumann kennt entgegen der Kritik von Seiten der Matriarchats-Forschung durch Weiler (1985, S.25ff.) zwar schon eine matriachale Form von Selbstbewusstsein, nämlich das weibliche Mondbewusstsein. Ihm unterlaufen aber – wie unseren Korrekturen zu entnehmen – betreffs seiner Verortung in der Selbstbewusstseinsgeschichte der Menschheit einige Fehler. (Weiler

ten²³⁴. Unzweifelhaft ist, dass die Mythengeschichte vieler Kulturen dieser Welt von einer Ablösung großer Muttergottheiten durch Vatergottheiten geprägt sind, die vielleicht nicht Rückschlüsse auf die gesellschaftlichen Organisationsformen zulassen, aber doch von einer kulturellen Zentrierung um das jeweilige Geschlecht zeugen.²³⁵ Die schlichte Tatsache, dass die Frühmenschen nichts vom

bezieht sich mit ihrer Kritik wohl auch hauptsächlich auf Neumanns (gegenüber seiner Entwicklung der Psychologie des Weiblichen) früheres Werk, die *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*, wo er tatsächlich fälschlicherweise von einem „Ich-Bewusstsein“ mit „männliche(n)m Charakter auch bei der Frau“ ausgeht und dem „Matriarchat“ ein „unentwickelte(n)s Ich-Bewusstsein“ unterstellt (2004, S.54.). Weiler hingegen macht bei allen ihren Verdiensten um eine weibliche Interpretation des Mythos den Fehler, das matriachale Selbstbewusstsein einseitig gegen das patriarchale Selbstbewusstsein auszuspielen, d.h. letzteres in seiner Gewalt gegen das Matriarchat und das Weibliche zu kritisieren, für das Ungleichgewicht unseres heutigen Zeitgeistes verantwortlich zu machen und die „ganzheitliche, matriachale Welt der Psyche“ einseitig als Quelle allen Heils zu inszenieren (1985, S.14 – siehe auch ebd. S.16, vor allem auch ebd. S.85f., wo sie die „matriachale Gesellschaftsordnung“ als „natürliche Ordnung“ mit „systemimmanenter Steuerung“ verklärt). Sie übersieht, dass sowohl das Matriarchat als auch das Patriarchat Gewalt gegen das Gegengeschlecht im Zuge ihrer matriachalen bzw. patriarchalen Selbstbewusst-Werdung ausüben – und dass die Integration der Gegensätze unserer Kultur nur im Zeichen des hermaphroditischen Kindes als Anfangs- und Endwesen gelingen kann, wie sie im Selbstverhältnis der Medialität angezielt ist.

234 Auch Horkheimer/ Adorno stellen ihre Kulturkritik in der *Dialektik der Aufklärung* in diesen Zusammenhang, wenn sie zu Beginn des Textes schreiben: „Die glückliche Ehe zwischen dem menschlichen Verstand und der Natur der Dinge, die er im Sinn hat, ist patriarchal: der Verstand, der den Aberglauben besiegt, soll über die entzauberte Natur gebieten“ (1995, S.10). Böhme/ Böhme schreiben dazu (1985, S.20): „Die Spur (...) weisen Horkheimer/ Adorno, für die der rationale, identische Charakter zugleich der männliche ist. Zu begreifen wäre: die Bildungsgeschichte des Subjekts, wie sie in der neuzeitlichen Bewusstseinsphilosophie (und schon früher – A.d.V.) entworfen wird, rekonstruiert insgeheim einen bestimmten Typus männlicher Identitätsbehauptung. (...) Aufstieg und Sieg der Vernunft ist zugleich die Geschichte der Unterwerfung der Natur im Weib und des Weiblichen in Natur: ein Sieg, der erst durch die strikte Trennung des männlich verpanzerten Subjekts von Frau und Natur möglich ist.“

235 Der Mythos – der von Bachofen zur Stützung seiner These von ehemaligen Matriarchaten herangezogen wird und in dem der Prozess des Umkehr der kulturellen Zentrierung von der Mutter auf den Vater sehr deutlich wird – ist der zur Tragödie verarbeitete Stoff der Orestie des Aischylos: Orest tötet seine Mutter Klytämnestra, um den von ihr ermordeten Vater Agamemnon zu rächen. Das Motiv Klytämnestras für ihre Tat war wiederum die Opferung ihrer gemeinsamen Tochter Iphigenie durch Agamemnon, der mit diesem Opfer vor seiner Ausfahrt nach Troja die Göttin Artemis besänftigen wollte. Um Orest für seinen Muttermord zu bestrafen, verfolgen ihn die Erinnyen. Diese weiblichen Rachegöttinnen klagen Orest vor dem Areopag unter dem Vorsitz der Athene an. Orest wird von Apollon verteidigt, der mit der Stimme Athenes, die bei Abstimmungspart den Ausschlag gibt, Orests Freispruch erreicht. Athene stimmt für Orest, weil sie selbst ohne Mutter vom göttlichen Vater gezeugt wurde. Der Sieg des Apollon über die Erinnyen ist für Bachofen der Sieg des

Anteil des Mannes an der Zeugung der Kinder wussten und wie verzaubert vor dem für das biologische Programm der Fortpflanzung und für die Zukunft der Menschen so zentralen Wunder der Geburt durch die Frau standen, lässt eine Zentrierung der frühen Kulturen um die Frau vermuten.²³⁶

Die ersten männlichen Gottheiten waren – als der Anteil des Mannes an der Zeugung erkannt wurde – dem gemäß Vegetationsgötter²³⁷, die aber weiterhin dem

Vaterrechts über das Mutterrecht: „Die überwiegende Verbindung des Kindes mit seiner Mutter wird aufgegeben“ (Bachofen nach Wesel 1980, S.17). Die pythagoreische Lehre vom biologischen Vorrang der Zeugung durch den Vater hat sich durchgesetzt – eine Lehre, die ihren späteren Niederschlag dann im Vorrang der Form (eidos) vor dem Stoff (hyle) bei Aristoteles findet (vgl. Wesel ebd., S.58). Athene und Apollon als neue Götter repräsentieren die Überwindung der Dunkelheit des alten weiblichen Gesetzes. Die Orestie versucht, die „Legalität der patrilinearen Erbfolge gegenüber der gewohnten matrilinearen theologisch zu begründen“ (Weiler 1985, S.135) und die Unterdrückung der Frau bzw. die Herrschaft des Mannes in der athenischen Demokratie im 5. Jahrhundert v. Chr., die in der damaligen Antike ohne Beispiel war, zu legitimieren (vgl. Wesel 1980, S.59ff.).

²³⁶ Lévi-Strauss zufolge ist es der Potlatsch als gemeinschaftsstrukturierendes Prinzip des Gebens und Erwidernmüssens, die „gegenseitige Gabe“, die in systematischer Weise durch die Gegenverpflichtung Prestige stiftet, d.h. soziale Organisation bildet (vgl. Pohlen/ Bautz-Holzherr 2001, S.233ff.). Dieses Prinzip verpflichtender Gegenseitigkeit steht ihmzufolge an der Schwelle des Übergangs von Natur zur Kultur. Die Heirat ist dabei die Ur-Sache der Gabe-Gegengabe und die „Frau als Kategorie der kostbarsten Gabe im Mittelpunkt der Gemeinschaftsbildung“ (ebd. S.235). Lévi-Strauss führt das zentrale Inzestverbot und die Exogamieregel dementsprechend darauf zurück, die Frauen innerhalb eines Clans für die Mitglieder dieses Clans auszuschließen und ihre kontinuierliche Zirkulation im „Tausch allen Tausches“ (ebd. S.234) sicherzustellen. Pohlen/ Bautz-Holzherr schreiben: „Der Gattungskörper transzendiert die individuelle Psychologie des Begehrens gegenüber der Mutter als inzestuöses Objekt in eine umfassendere Dimension des Sexuellen. Das inzestuöse Objekt ist für den „Wilden“ und „Primitiven“ die schaffende Naturkraft (die Libido) (...). Das kostbarste Gut der Frau verkörpert für die primitive Gesellschaft (...) eine ununterbrochene Existenz in der endlosen Reproduktion eines Gattungskörpers, in dem sich der kollektive Körper der Gemeinschaft wiederholt. Das Fortleben der Gemeinschaft jenseits des individuellen und privaten Körpers projiziert sich in die Gestalt des unsterblichen Körpers der Frau. (...) Die Frau, Objekt der Reproduktion, ist das Subjekt der Mimesis, der schöpferischen Entfaltung des Gattungskörpers“ (ebd. S.236f.).

²³⁷ Dies lässt sich Neumann entnehmen: „Der Uroborus (...) spaltet sich (...) oder wird gespalten. Wenn die Große Mutter ihre menschliche Gestalt angenommen hat, tritt der männliche Teil des Uroborus als schlangenhafter Phallus-Dämon neben sie als Rest der ursprünglich doppelgeschlechtlichen Natur des Uroborus. Charakteristischweise sind die phallischen Jünglinge, die Vegetationsgötter, nicht nur die Befruchter der Erde, sondern als aus der Erde Gewachsene auch die Vegetation. Sie machen die Erde fruchtbar, indem sie sind, aber sie werden auch gleichzeitig mit ihrem Reifsein getötet, abgemäht und geerntet. (...) Die Jünglinge, die zur Großen Mutter gehören, sind Frühlingsgötter, die umgebracht werden und sterben müssen, um von der Großen Mutter beweint und wiedergeboren zu werden“ (2004,

Zyklus der „Natur“ unterworfen waren. Der Geburt des Vegetationsgottes im Frühling folgte seine Vermählung in der Heiligen Hochzeit²³⁸ mit der Großen Göttin im Sommer und sein Sterben mit der Vegetation im Herbst, woraufhin er – in der Unterwelt in die weiblichen Mysterien von Tod und Wiedergeburt eingeweiht – im darauffolgenden Frühling von Neuem geboren wurde.²³⁹ Das Männliche steht in diesem mythischen Zyklus von Tod und Wiedergeburt – der innerhalb der patriarchalen Symbolordnung als „weiblich“ attribuiert erscheint – noch vollständig in der Abhängigkeit und unter dem Gesetz des Weiblichen und ist unter diesen Bedingungen nicht fähig, seine männliche Eigenheit und sein patriarchales, identisches, nicht mehr in jedem Zyklus neu zu gebärendes Selbstbewusstsein zu stabilisieren. Dem Weiblichen hingegen gelingt es in dieser matriarchalen Phase der Bewusstseins-Geschichte, seine weibliche Eigenheit, das Blutwandlungsmysterium als Inbegriff seiner Schöpferischeit und sein matriarchales Mond- bzw. Selbstbewusstsein zu kultivieren.²⁴⁰²⁴¹

S.61). Die Vegetationsgötter zeichnet ursprünglich eine „selbstverständliche Schicksalsergebenheit“ (ebd., S.97) aus.

²³⁸ Diese Heilige Hochzeit, der Hieros Gamos, wie ihn Wehr (1986) in allen seinen Variationen in den Mythologien der Welt beschreibt, stellt aber noch nicht ihre unserer Ansicht nach in der Mythologie angezielte „Rein“-Form dar, insofern sie im Zeichen und unter der Herrschaft des Matriarchats zustande kommt und d.h. nicht auf einer gleichberechtigten Beziehung zwischen analog in ihrer Eigenheit entfalteten Geschlechtern zustande kommt. Dasselbe gilt für die patriarchale Ehe als Institution des Patriarchats, die dieses matriachale Ungleichgewicht patriarchal unter umgekehrten Vorzeichen wiederholt. Dass der Mythos auf die visionierte, gleichberechtigte „Partnerschaft“ zielt, ist unserer Ansicht nach daraus abzuleiten, dass dem Hieros Gamos das göttliche Kind wie dem ägyptischen Götterpaar Isis und Osiris der Horus (vgl. Wehr, 1986, S.19) entspringt, dieses göttliche Kind sich aber – wie wir sahen – als Anfangs- und Endgestalt durch seinen Hermaphroditismus auszeichnet.

²³⁹ Der im Abendland nicht zuletzt durch Nietzsches *Geburt der Tragödie* bekannteste Vegetationsgott ist Dionysos (dazu vgl. Scherf 1990 und auch Hölzel 2008a, S.100f.). Von Kore als „Geist des Frühlings“ aus der Unterwelt hervor begleitet, heiratet er Persephone, um anschließend, nach ihrer Befruchtung durch ihn, von den Mänaden zerrissen zu werden und schließlich in der Unterwelt von Hekate in die weiblichen Mysterien von Tod und Wiedergeburt eingeführt zu werden (vgl. Scherf 1990, S.73ff.). Kore, Persephone und Hekate sind göttliche Personifikationen der Getreidegöttin Demeter, während die Mänaden eine Gruppe von Frauen unter dem Zeichen des Archetypen der Großen Mutter darstellen (vgl. ebd.).

²⁴⁰ Die Ursache für diesen Geschlechter-Unterschied liegt wie gesagt darin, dass die Frau als Tochter ihrer Mutter sich zur Entwicklung ihrer Eigenheit nicht von der Mutter zu emanzipieren hat, insofern sie gleichen Geschlechts sind, während der Mann als Sohn seiner Mutter auf eine Ablösung von der Mutter und eine Identifikation mit dem Vater angewiesen ist, um seine männliche Eigenheit entwickeln zu können.

²⁴¹ Die Schöpferischeit des Weiblichen im Sinne des Blutwandlungsmysteriums – die das Zentrum des matriarchalen Selbstbewusstseins ausmacht – ist dabei analog zum Trugbild patriarchaler Schöpferischeit eine Illusion, insofern wahres Schaffen aus der Re-Integration des

Hier nun – wie später analog in der Entwicklung des Patriarchats – ist der Ansatzpunkt für „unsere“ Theorie des Opfers im Matriarchat: Girards kommt in seiner aus zahlreichen Beispiele aus Mythos und Literatur abgeleiteten, einschlägigen Opfer-Theorie²⁴² zu der fundamentalen und tief erschütternden Einsicht, dass am Beginn der Zivilisation ein Opfer stand, ja, dass das ursprüngliche Opfer strukturbildend und systemstiftend für die ganze menschliche Kultur war, d.h. auf dieses Opfer die Sprache der Menschen (Girard 1983, S.104), das Symboldenken (Girard 1987, S.341) und die Ursprungs-Mythologie (Girard ebd., S.140), ja die Hominisation (Girard 1983, S.97ff.) selbst, zurückzuführen ist.²⁴³ Im Sinne dieser

(vom matriarchalen und patriarchalen Selbstbewusstsein) verdrängten Spiels der Vermögen bzw. des „inneren Kindes“ entspringt.

²⁴² Mit der einschlägigen Opfer-Theorie Girards ließe sich davon ausgehen, dass es sich beim Opfer um eine Abfuhr der mit dem wechselseitigen, mimetischen Begehren entstehenden Aggressivität innerhalb von Gesellschaften handelt. Angeregt durch Derridas Schrift *Platons Pharmazie* (In: 1995) zeichnet den Menschen Girard zufolge von Kindesbeinen an die grundlegende Eigenschaft des mimetischen Begehrens aus: Indem ein Mensch ein Objekt (ein Kind ein Spielzeug) begehrt, zeigt es anderen Menschen die Bedeutung dieses Objekts an (seine Faszination als Spielzeug, seine Bedeutung im Überlebenskampf im Fall von Gegenständen wie Waffen, seine genetische Qualität zur Fortpflanzung im Fall von Mann oder Frau als Objekt des Begehrens). Dieses mimetische Begehren führt unwiegerlich zum Konflikt um dasselbe begehrte Objekt. Die so in der Gemeinschaft der Menschen entstehende Aggressivität wird nun Girard zufolge abgeführt, indem sie – obwohl ursprünglich zwischen einander entstanden – auf ein Opfer projiziert wird, das im schlimmsten Fall ermordet wird. Dieses Opfer – vor der Tötung Inbegriff alles Hassenswerten – verwandelt sich nun nach der Opferung zum heiligen Gott, insofern es die schwelende Aggressivität aus der Gesellschaft genommen hat. (Vor allem diese Verwandlung des Sündenbocks in einen heiligen Gott hat Derrida vorwegnehmend anhand der Doppelbedeutung des *pharmakon* dargelegt (vgl. Derrida 1995)). Als Beispiel für diese „Sündenbockpsychologie“ (Neumann 1964, S.41) kann die Trainer-Entlassung im modernen Fußball dienen: Ist eine Fußballmannschaft länger sieg – und erfolglos, dann stellen sich ähnlich zu den Symptomen der von Girard beschriebenen Opferkult-Krise Aggressionen unter den Spielern ein, die sich gegenseitig die Schuld für die Niederlagen geben. Dies führt dazu, dass der Teamgeist verloren geht, der eine wichtige Voraussetzung für zukünftige Erfolge darstellt. Die Verantwortlichen des Vereins reagieren auf diese ausweglose Situation, indem sie den Trainer entlassen, auf den die Spieler nun wie auf den mythischen Sündenbock alle Schuld an ihrer Erfolglosigkeit projizieren. Das faszinierende, Girards Theorie untermauernde Ergebnis ist, dass dieselbe Mannschaft von einem Spieltag auf den anderen plötzlich wieder gut spielt und Siege einfährt. Der entlassene Trainer hat die unter ihnen schwelende Aggressivität – die zu gegenseitigen Schuldvorwürfen führte - mit in die „Wüste“ genommen und damit indirekt den Teamgeist geheilt.)

²⁴³ So schreibt Girard bspw. (1983, S.104): „Man versteht, dass in der rituellen Praxis die(se) zunächst unartikulierten Schreie sich rund um das Opfer zu rhythmisieren und zu ordnen beginnen so wie die Tanzgesten rund um den Opferakt, weil sämtliche Aspekte der (Opferkult- A.d.V.) Krise (d.h. der durch das mimetische Begehren hervorgerufenen, schwelenden Aggressivität, die im Opfer abgeführt wird und durch das Opfer einem Geist der Zu-

Opfer-Theorie Girards – aber auch unabhängig von seinem möglichen Erklärungs-Ansatz für das Opfer als Folge des mimetischen Begehrens – gehen wir davon aus, dass der „Gründungsakt der kulturellen Ordnung“ (Girard 1987, S.140) ein Opfer darstellt. Anders als Girard denken wir jedoch, dass dieses Opfer nicht irgendeinen Geschlechts ist, sondern im Matriarchat ex- und implizit männliche Götter oder Helden geopfert wurden, während dieses Schicksal im Patriarchat umgekehrt weibliche Göttinnen und Heldinnen ereilte. Die Selbstbewusst-Werdung von Frau und Mann sah – wo beide vorher im vorbewussten, homöostatisch- hermaphroditisch zufriedenstellenden Schlummer der Kindheit der Kultur träumten - die jeweilige Abkehr vom Gegengeschlecht vor, d.h. genauer im Falle der Frau die Verdrängung und damit „Ermordung“ des Vater-Archetypen und seiner Repräsentanten und im Falle des Mannes die Verdrängung und „Ermordung“ des Mutter-Archetypen und seiner Repräsentantinnen. Diese Opferung des Gegengeschlechts hat unserer Ansicht nach weniger die Ursache, die Girard zufolge aus dem mimetischen Begehren folgende Aggressivität aus der Gesellschaft zu nehmen (auch wenn dies eine weitere Motivation für das Opfer sein mag), als ihren Grund vielmehr darin, dass sich das matriachale wie das patriarchale Selbstbewusstsein je nur infolge einer Verdrängung des Gegengeschlechts ins Unbewusste und damit über seiner Opferung konstituiert hat.²⁴⁴

sammengehörigkeit weicht – A.d.V.) in einem Geist der Zusammenarbeit und des Einvernehmens reproduziert werden. Es gibt in der Welt keine Kultur, für die nicht die Vokabeln des Sakralen grundlegend in der Ordnung der Sprache wären.“

²⁴⁴ Mit der Übernahme von Girards Theorie, dass der „Gründungsakt der kulturellen Ordnung“ (1987, S.140) auf ein Opfer zurückgeht, wir diese Theorie aber dahingehend präzisieren wollen, dass das Opfer im Matriarchat männlichen Geschlechts und im Patriarchat weiblichen Geschlechts ist, handeln wir uns freilich die Schwierigkeit ein, Girards weitergehender Annahme folgen zu können, dass das Opfer in der Folge zum verehrten, die Gesellschaft von der in ihr schwelenden Aggressivität befreit habenden Gott wird. Im Matriarchat herrschen weibliche Gottheiten, wie im Patriarchat männliche. Das Opfer ist ambivalent: So hat es die (auf eine negative Attribution zurückgehende) Funktion, durch seine Ermordung und Verdrängung das (positive) matriachale bzw. patriarchale Selbstbewusstsein zu ermöglichen, wie es andererseits die (auf eine positive Attribution zurückgehende) Funktion hat, in seiner Qualität als Sündenbock auch die (negative) Aggressivität aus der Gemeinschaft abzuführen. Im Unterschied zu Girard nehmen wir nun an, dass die Ermordung und Verdrängung zur Konstitution des matriachalen bzw. patriarchalen Selbstbewusstseins die zentrale Opferfunktion darstellt, aus der die Inthronisation des Mutter- bzw. Vatergottes folgt, während die Sündenbockfunktion die nachgeordnete ist, die sich dann entsprechend an das so- weiso schon geopfert Opfer anheftet, während seine daraus folgende, friedensstiftende Funktion – die es Girard zufolge zum Gott macht – vom schon herrschenden Mutter- bzw. Vatergott vereinnahmt wird. Wir teilen also die den Ideen Girards zugrundeliegende Annahme Derridas, dass sich der Sündenbock wie das *pharmakon* von einem Gift in ein Heilmittel verwandelt, denken aber, dass sich die Heilsfunktion leicht von der herrschenden Gottheit vereinnahmen bzw. vom herrschenden Geschlecht auf ihre leitende, ge-

Als zentrales Beispiel des griechischen Mythos für diesen Mord als „Gründungsakt der kulturellen Ordnung“ (Girard 1987, S.140) am männlichen Archetyp und Helden durch das Matriarchat lässt sich mit Nietzsche wiederum Dionysos beibringen (2003a, S.72):

„Um uns aber der Terminologie Plato's zu bedienen, so wäre von den tragischen Gestalten der hellenischen Bühne etwa so zu reden: der eine wahrhafte reale Dionysos erscheint in einer Vielheit der Gestalten, in der Maske eines kämpfenden Helden (...). In Wahrheit aber ist jener

schlechtsidentische Gottheit übertragen lässt. Als Rechtfertigung für diese Annahme lässt sich anführen, dass das Opfer im Sinne des Gründungsaktes der Kultur in der Funktion zur Konstitution des jeweiligen geschlechtsspezifischen Selbstbewusstseins seiner Funktion als Sündenbock vorgeordnet ist, insofern sich die Konstitution des jeweiligen Selbstbewusstseins nur über eine Verdrängung und ein Opfer des Gegengeschlechts erklären lässt und auf das „Fleisch“ des Opfers angewiesen ist, um es im Sinne seiner geschlechtsspezifischen, kulturellen Dominanz seiner Herrschaft zu unterwerfen. Die Sündenbockfunktion ist zwar ein positiver Begleiteffekt, erklärt aber nicht die Vereinnahmung des „Fleisches“ des Opfers, d.h. die in den Urformen des Ritus der Opferung gegenwärtige „Opfermahlzeit“, bei der das geheiligte Wesen gegessen wurde (Durkheim – Zitat nach Jamme 1999, S.157), die Teil des rituellen Akts der Opferung war. Ganz im Gegenteil müsste mit der Vereinnahmung des Opfer-„Fleisches“, wäre es in seiner primären Funktion ein Sündenbock, auf den die Aggressivität der Gemeinschaft nur übertragen wurde, die Gefahr bestehen, sich an ihm anzustecken bzw. mit der auf ihn übertragenen Aggressivität zu infizieren. Diese Gefahr droht jedoch nicht, wenn das Opfer die Voraussetzung zur Herrschaft darstellt, die sich im Akt seiner Vereinnahmung begründet und passend ausdrückt. Das Opfer der Mutter- bzw. Vatergottheit konnte ideal verdrängt werden, weil es nicht nur die innerhalb der Gemeinschaft aufkeimende Aggressivität auf sich nahm, sondern mit ihr auch gleich in seinem negativen, das matriachale bzw. patriarchale Selbstbewusstsein mit seiner Lichtungs- bzw. Verschlingungsmacht bedrohenden Aspekt entsorgt werden konnte, während seine positive Funktion, Frieden ermöglicht zu haben, in der Übertragung auf die jeweils gegengeschlechtliche Gottheit erhalten blieb und zusammen mit der ihr sowieso zugeschriebenen Funktion, das matriachale bzw. patriarchale Selbstbewusstsein ermöglicht zu haben, seine Strahlkraft verstärkte. Der Gründungs-Mord an der Vatergottheit, aus dem das Matriarchat hervorgeht, und an der Muttergottheit, aus der das Patriarchat hervorgeht, muss – um die Konstitution des jeweiligen matri- bzw. patriarchalen Selbstbewusstseins, die dazu nötige Verdrängung des Vater- bzw. Mutter-Archetypen und (möglicherweise) die Versöhnung der Gemeinschaft im Sinne Girards zu gewährleisten – rituell regelmäßig wiederholt werden, wie es in der zyklischen Opferung des Vegetationsgottes als Repräsentant des Vater-Archetypen im Matriarchat und in den wiederholten Opferungen von weiblichen Repräsentantinnen des Mutter-Archetypen im Patriarchat geschieht. Ansonsten würden sich ihre Opferfunktion zur Selbstbewusstseins-Konstitution und die sich qua Projektion auf die gegengeschlechtliche Gottheit übertragene Qualität der Aggressionsabfuhr verlieren, die das Matri- bzw. Patriarchat zur Aufrechterhaltung seiner Herrschaft in ihr vereinigt sieht. Diese zugegeben etwas „verzwirbelte“ Argumentation erhält ihre Plausibilität nicht nur aus den hier angeführten, mythischen Belegen, sondern auch aus den sie ebenso rechtfertigenden Belegen, die betreffs der Opferung der Muttergottheiten als „Gründungsakt der kulturellen Ordnung“ des Patriarchat herangezogen werden können (vgl. Abs. VI.1.5).

Held der leidende Dionysos der Mysterien, (...) von dem wundervolle Mythen erzählen, wie er als Knabe von den Titanen zerstückelt worden sei und nun in diesem Zustand als Zagreus verehrt werde: wobei angedeutet wird, dass diese Zerstückelung, das eigentlich dionysische Leiden, gleich einer Umwandlung in Luft, Wasser, Erde und Feuer sei (...). Aus dem Lächeln dieses Dionysos sind die olympischen Götter, aus seinen Thränen die Menschen entstanden.“

Die Qualen der Zerstückelung lassen den Dionysos einerseits weinen, insofern er um sein verlorenes Leben trauert, andererseits Lächeln, insofern jeder Tod auch eine Erlösung von den Anstrengungen der Selbstbehauptung und Selbstwerdung ist.²⁴⁵ Neumann verortet dieses Opfer des Männlichen im Zyklus der Kult-Ordnung des Matriarchats: „Im Mittelpunkt des großen (matriarchalen – A.d.V.) Fruchtbarkeitskults Kretas steht der Stier, das männliche Werkzeug und Opfer der Fruchtbarkeit. (...) Dieser Stier ist das Symbol des Jünglingsgottes, des Sohn-geliebten der Großen Mutter (...). So (...) töten die Titanen den Zagreus-Dionysos (...).“ (2004, S.86f.). Nietzsche sind aber Andeutungen auf das Entspringen und Sich-Erneuern der matriarchalen Kultur aus und in diesem Opfer des männlichen Helden und seines symbolischen Stellvertreter-Tieres zu entnehmen: Nicht nur speisen sich alle vier Elemente der Ordnung der Natur – wie sie das griechische Naturverständnis vorsieht - aus diesem männlichen Opfer, sondern auch die diese Wirklichkeit belebenden Götter und Menschen sind aus dem „Fleisch“ des Opfers gemacht, so dass man auch von diesem Mythos im Sinne Girards als von einem Ursprungsmythos sprechen kann, der auf ein Opfer zurückgeht. Die Zentrierung und Kosmisierung (anstelle einer Chaotisierung) der matriarchalen Kultur wie des matriarchalen Selbstbewusstseins erfolgt durch das Opfer der männlichen Götter und Helden: Das Opfer und seine Wandlungs-Form markieren den Wechsel der Jahreszeiten des Zyklusses der Natur (siehe oben). Im Frühling wird die Wieder-Fruchtbar-Werdung der Natur durch die Geburt des Vegetationsgottes symbolisiert, im Sommer die Befruchtung der Blüten durch die Heilige Hochzeit des Gottes mit der Göttin sichergestellt, um im Herbst – wenn die einzige, dem patriarchalen Archetypen und Prinzip zugestandene Aufgabe der Befruchtung abgeschlossen ist – von der Göttin wiederum getötet, d.h. geopfert zu werden, um im folgenden Jahr und nächsten Zyklus wiederum die neue Ordnung der Kultur hervorzubringen. Mit den Einweihungen in die „weiblichen Mysterien von Tod und Wiedergeburt“ (Scherf 1990, S.179) – die in der Unterwelt dem Vegetations-

²⁴⁵ Dass Nietzsche zufolge aus dem Lächeln des Dionysos die patriarchalen, „olympischen Götter“ hervorgehen, entspringt einer späteren, patriarchalen Redaktion des ursprünglich matriarchalen Mythos. Nietzsches Interpretation dieses Mythos als Ausdruck des Individuations-Prozesses (vgl. 2003a., S. 72f., Hölzel 2008a, S.85ff.) spielt in unserem Zusammenhang keine Rolle, deutet aber an, dass die Entwicklung des matriarchalen (wie später auch des patriarchalen) Selbstbewusstseins ein Selbstopfer der Ganzheit voraussetzt.

gott durch die Göttin zuteil werden – wird der männliche Held darauf eingeschworen, das Stirb und Werde – wie es für ihn im Matriarchat vorgesehen ist – als seine Bestimmung und als der Weisheit letzter Schluss zu verstehen und anzunehmen.

VI.1.5 Das Zeitalter des Patriarchats und das Opfer des Weiblichen

Der Übergang vom matriarchalen zum patriarchalen Selbstbewusstsein vollzog sich – wie sich oben schon andeutete - innerhalb der mythischen Welt in vielen kleinen, kulturkreisspezifischen Schritten, die hier in der Symbolik des Drachenkampfes zusammengefasst werden.²⁴⁶ Mit Hilfe der Gründung im Vater-Archetypen gelingt es den Vegetationsgöttern zunehmend, siegreich aus dem Drachenkampf gegen den Archetypen der Großen Mutter hervorzugehen und als den vom Drachen vorenthaltenen und ihm nun entrissenen Schatz ihr patriarchales Selbstbewusstsein zu entwickeln. Das Männliche löst sich aus der Dominanz des Matriarchats, indem es sich mit dem Mord am Mutter-Drachen dem alljährlichen Sterben als Vegetationsgott im Herbst entzieht, auf diese Weise sein identisches, patriarchales Selbstbewusstsein behauptet und seine männliche Eigenheit unter der Herrschaft des Vater-Archetypen kultiviert. Die Herrschaft des Matriarchats wird durch die Herrschaft des Patriarchats abgelöst, das dem Weiblichen zunehmend eine untergeordnete Rolle und Stellung zuweist. Die Geburt des patriarchalen, athenischen Menschen im aufkommenden Patriarchat – von dem sich das patriarchale, abendländische Selbstverständnis, bedenkend, dass sich auf dem Marktplatz von Athen auch Sokrates und Paulus mit seiner Christus-Botschaft tummeln, herschreibt – spiegelt sich im antiken Mythos in der Geburt der Pallas Athene (vgl. Pohlen/ Bautz-Holzherr 2001, S.209f.): Ihrer Geburt geht die Verschlingung der Metis, die Göttin der Weisheit (griech. *mätis*, aus der Sprachwurzel *mätär* abgeleitet, was auch für die Mutter der Götter, die Erdmutter steht) durch Zeus voraus, dem ein Orakel der Mutter Erde verkündete, dass Metis ihm einen Sohn gebären würde, der vom Schicksal bestimmt wäre, Zeus zu entthro-

²⁴⁶ Vgl. dazu Neumanns *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*, die für diesen ersten Drachenkampf – von dem er einen Zweiten Drachenkampf unterscheidet - viele Beispiele und eingehende Analysen liefert. Die griechische Mythologie ist – wenn man die kretisch-mykenische Kultur als ihre Vorzeit nicht dazu rechnet - nach Neumann weitgehend „Drachenkampf-Mythologie“ der Verselbständigung des patriarchalen Selbstbewusstseins (vgl. Neumann 2004, S.270). Während das Zeitalter der Drachenkämpfe in Griechenland aber ungefähr zwischen 1500-500 v. Chr. liegt, hat sich in Ägypten der analoge Prozess Neumann zufolge wahrscheinlich lange vor 3300 v. Chr. abgespielt (vgl. Neumann ebd., S.270).

nen.²⁴⁷ Die Wendung vom Matriarchat zum Patriarchat vollzieht sich im Sinne des Drachenkampfes von Zeus gegen die Mutter-Gottheit analog zur Installation des Matriarchats, dem alljährlich die Vegetationsgötter zum Opfer fielen, über das Opfer der Muttergottheit. Die Muttergottheit gibt als Opfer der patriarchalen Selbstbewusst-Werdung (als Drache) sozusagen die Stofflichkeit frei, die gemäß der Vatergottheit phallisch zur patriarchalen Kulturordnung umorganisiert und um das Opfer der Muttergottheit – an dessen Stelle sich aber der siegreiche Vatergott setzt – zentriert wird.²⁴⁸ Die Wendung vom Matriarchat zum Patriarchat und die ihr inhärente Entrückung vom Natur-Aspekt der Geist-Natur-Einheit, den wie gesagt aber analog schon das matriachale Selbstbewusstsein vollzog, spie-

²⁴⁷ Im Widerstehen der Vater-Götter gegen die nachkommenden Söhne (Uranos gegen Kronos, Kronos gegen Zeus), die ihren Thron an der Seite der Mutter streitig machen wollen, spiegelt sich deren ursprüngliche Herkunft als Vegetationsgottheiten, die mit jedem Winter im Rhythmus der Natur sterben mussten. Während Uranos und Kronos darin scheitern, die Geburt ihres Nachfolgers zu verhindern, was sie zu Vegetationsgöttern unter der Herrschaft der Großen Mutter des Matriarchats macht, gelingt dies Zeus, mit dem das patriarchale Zeitalter der olympischen Götter anbricht.

²⁴⁸ Girards Gedanke, dass das Opfer der Aggressionsabfuhr zum Gott der Kultur wird und die Stelle im System der Kultur bildet, um die herum sich die Kultur konstituiert und zentriert, reicht in seiner Erklärungskraft nicht aus, insofern der um die Vatergottheit zentrierten patriarchalen Kultur das „Fleisch“ der Muttergottheit fehlen würde, das das Patriarchat aus dem Opfer der Muttergottheit bezieht. Als Verkörperung des Himmels wäre die Kultur eine reine Luftgeburt und würde ihrer materiellen Substanz – des Leibes, der Erde, der Natur als vom Patriarchismus weiblich attribuierte Entitäten – entbehren, die im Zuge der Opferung aber nicht verstanden und verehrt werden, sondern durch die Projektion der aggressionsabführenden Kraft auf den Vatergott gemäß seiner Ordnung „verstanden“, d.h. beherrscht, phallisch strukturiert und zugerichtet werden. Die Muttergottheit gibt sozusagen das „Fleisch“ der Kultur, indem sie als Opfer dient, wird aber als solches qua Projektion der positiven Opferfunktion auf den Vatergott nicht verehrt, sondern in ihrem Substrat als Frau/ Erde/ Natur missverstehend vergewaltigt, d.h. einer ihr fremden Ordnung unterworfen. Charakteristisch dafür ist, dass die vom Patriarchismus mütterlich attribuierte Erd-Energie – oft mythisch symbolisiert in der Schlange, wie sie unter der Erdoberfläche ruht und in ihren Bewegungen sich als Erdbeben kundtun – durch die ersten Tempelbauten dadurch fixiert wurde, dass ein Pfahl (=Phallus) in ihren Kopf getrieben wurde, um über ihm den den patriarchalen Göttern geweihten Tempel zu errichten (vgl. Sjöö/ Mor 1985, S.195). Über den Pfahl fließt gleichsam die vom Patriarchismus so attribuierte, mütterliche „Natur“-Energie in das patriarchale System ein, die dann aber gemäß der vatergöttlichen Ordnung – d.h. von oben – strukturiert wird und in der Form des Tempelbaus sich manifestiert. Die Muttergottheit gibt als Opfer der patriarchalen Selbstbewusstwerdung (als Drache und als Opfer der Aggressionsabfuhr) sozusagen die Energie frei, die gemäß der Vatergottheit phallisch zur patriarchalen Kulturordnung strukturiert wird und führt in eins damit die Aggressivität der Menschen ab, die ihr dafür dankbar sein müssten, dies aber nicht tun, weil sie diese positive Funktion auf den Vatergott projizieren, der ihnen zum Selbstbewusstsein verhalf. Die weiblich attribuierte Natur/ Erde/ Frau stellt im Patriarchat die Opfergrundlage dar, auf der das System aufbaut. (Vgl. auch Abschnitt VI.1.4 zum analogen Opfer der Vatergottheiten im Matriarchat.)

gelt sich im Mythos nun in der Geburt der Athene aus dem Haupt des Zeus, die „mit weit schallendem Schlachtruf, dass der Himmel davon erschauerte und die Mutter Erde“ (Kerényi nach Pohlen/ Bautz-Holzherr ebd., S.209), seinem Kopf entspringt. Die Geburt der Athene – die als Teil der „Selbstabwehr des Maternel-len an ihm selbst“ (Pohlen/ Bautz-Holzherr ebd., S.200)²⁴⁹ zu verstehen ist – stellt die Geburt des patriarchalen Selbstbewusstseins und athenischen Menschen dar, der als vollgerüstetes Subjekt entbunden wird. Pohlen/ Bautz-Holzherr zufolge repräsentiert die (sprichwörtliche) Kopfgeburt, die „Verschiebung des Geburts-ortes von unten nach oben, die phallische Entstellung des Schöpferischen vom ausgebürenden Schoß der (...) (Frau – A.d.V.) zum Kopf als Produktionsstätte von Geist“, die „Entfernung von Natur, die sich in der Entgeistigung (...) (der Stofflichkeit – A.d.V.) oder in der Entstofflichung des Geistes zeigt“ (ebd., S.210). Die „Entfernung von Natur“ bzw. der Geist-Natur-Einheit besteht darin, das menschliche Vermögen zur Schöpferischkeit nicht mehr – analog zur Zeu-

²⁴⁹ Das Phänomen der „Selbstabwehr des Maternelen an ihm selbst“ (Pohlen/ Bautz-Holzherr ebd., S.200ff.) stellt eine Art „Beihilfe“ zum (patriarchalen) Selbstbefreiungskampf dar, mit der das Weibliche die Selbst-Emanzipation des Männlichen unterstützt, wie sie sich bspw. im Mythos des Theseus, griech. Stifter, der Vereiniger der attischen Dörfer zu Athen als Stätte der *politeia* (vgl. Kerényi nach Pohlen/ Bautz-Holzherr 2001, S.204), eine Art Gegenstück zum Metis-Zeus-Mythos, spiegelt: Theseus tötet im Drachenkampf den kretischen Minotaurus – ein im Inneren eines Labyrinths lebendes „Ungeheuer“ (ebd. S.205), das eine Personifikation des Mutter-Archetypen darstellt –, um die von ihm gefangenen, athenischen Kinder zu befreien. Pohlen/ Bautz-Holzherr weisen u.a. anhand dieses Theseus-Mythos nach, dass die Ablösung des Matriarchats durch das Patriarchat nicht einseitig durch die gewaltsame Okkupation der Macht durch die Vatergottheiten zustande kommt, sondern konstatieren eine „Selbstabwehr des Maternelen an ihm selbst“ (ebd., S.200): „Theseus, der Ariadne beim Spinnen antrifft, der maternellen Signifikation schlechthin, (...) erhält gerade dieses Attribut des Weiblichen, die Spindel mit dem Faden, zum Geschenk, um den Ausgang des Eingangs des Labyrinths (des Minotaurus – A.d.V.) zu finden“ (ebd., S.205). So ist das Eindringen ins Labyrinth des Minotaurus und seine Tötung nur die eine Seite dieses Drachenkampfes, dessen andere darin besteht, den Ausweg aus seinem Labyrinth wieder zu finden. Die Bezwingung des Zwangs des vom Patriarchismus weiblich attribuierten Natur-Zusammenhangs – das „ewige Aus-Sich-Hervorgehen und In-Sich-Zurücknehmen, dieser Kreislauf, den der Mensch zu unterbrechen sucht“ und der mit dem ausweglosen Labyrinth des Minotaurus symbolisiert ist – erfolgt durch den Faden der Ariadne. Dieser ursprünglich vom Matriarchismus weiblich attribuierte und damit maternelle Schicksalsfaden der Ariadne, mit dem die Parzen das Netz des Lebens spinnen, wird durch Ariadnes Schenkung an Theseus zum paternellen „Faden der Identität“, der das heldische Subjekt des Theseus „immer in Demselben wiederfinden lässt, im Schein einer Identität“ (ebd., S.206). Von Ariadne im Zuge der „Wende des Weiblichen an ihm selbst“ (ebd., S.216) zur Verfügung gestellt, wandelt sich durch eine patriarchalische „Umschreibung des maternellen Textes“ (ebd., S.206) die „Spindel der Frau“ zum „phallischen Szepter“ (ebd., S.207). Analog ließe sich im Patriarchismus von einer Selbstabwehr des Paternellen an ihm selbst in Fällen sprechen, wo das Männliche dem Weiblichen in seinem Selbstbefreiungskampf zur Seite steht.

gung von Kindern – als Zusammenstimmen und Integration des Männlichen und Weiblichen zu verstehen, sondern im Zuge der Installation von Matriarchat wie Patriarchat die je andere Hälfte des Geschlechtergegensatzes in ihrem Anteil am Schöpfen und Schaffen zu verdrängen. Wie hier das patriarchale Selbstbewusstsein die Quelle der patriarchalen Schöpferischkeit in den Kopf als Produktionsstätte seines Selbstbewusstseins verlegt, so hatte analog das matriachale Selbstbewusstsein seine Quelle als Quelle der matriachalen Schöpferischkeit in sein Blutwandlungs-Mysterium gesetzt, das dem Weiblichen vorbehalten das Männliche ausschloß und das eine analoge Entfremdung vom Geist-Natur-Einheits-Zusammenhang beinhaltete. Das Patriarchat – sich aus der Herrschaft der Großen Mutter lösend – entwertet folgerichtig den ausgebürenden Schoß der Frau als das zentrale Symbol des Blutwandlungs-Mysteriums, indem es einen Mythos entspinnt, der den Kopf des Zeus zur Quelle seiner andersgearteten, patriarchalen Schöpferischkeit macht. Das Blutwandlungs-Mysterium als Inbegriff matriarchaler Schöpferischkeit wird mit dem tabuierenden „Stigma der Unberührbarkeit“ behaftet und entwertet und durch das patriarchale Geist-Zeugungs-Prinzip ersetzt (Weiler 1985, S.96, vgl. ebd. S.85ff.).²⁵⁰

Der erste Schritt vom Matriarchat zum Patriarchat im Kulturkreis des Abendlandes erfolgte mit der geschilderten Emanzipation der Vegetationsgötter im griechischen Mythos (für die hier beispielhaft der Metis-Zeus-Mythos angeführt wurde). Die Besiegelung dieses Schritts vollzog sich dann im Übergang vom mythischen Göttinnen-Matriarchats, das polytheistisch war, zum monotheistischen Gott-Patriarchat – was die Kultur des Abendlandes mit ihren zwei Wurzeln im jüdisch/christlich und antikem Denken angeht (in anderen Kulturkreisen lässt sich Ähnliches feststellen) – aber erst bei den Juden mit Jahwe²⁵¹ und unabhängig davon bei den Griechen mit dem olympischen Pantheon unter der Herrschaft des Patri-

²⁵⁰ Das patriarchale Selbstbewusstsein erschließt sich mit Hilfe des Drachenkampfes in seiner patriarchalen Schöpferischkeit, die aber illusionären Charakter hat, d.h. analog zur Illusion des matriachalen Selbstbewusstseins der Illusion entspringen, ohne die Re-Integration des (vom matriachalen und patriarchalem Selbstbewusstsein) verdrängten Spiels der Vermögen bzw. des „inneren Kindes“ schöpferisch und frei sein zu können.

²⁵¹ Das Judentum vollzieht den zum hier mit dem griechischen Metis-Zeus-Athene-Mythos erläuterten, analogen Schritt der Entwertung matriarchaler und deren Ersetzung durch eine Form patriarchaler Schöpferischkeit, indem es die Zeugungsfähigkeit der Geist-Natur-Einheit – die im Matriarchat dem Weiblichen zugesprochen war – auf den patriarchalen Geist als zeugerischen Logos des Vaters – mit der er gemäß der biblischen *Genesis* die Welt schuf – überträgt und den bloßen unbeseelten Stoff der Wirklichkeit seiner Formung anheim stellt.

archen Zeus – d.h. in der Zeit, die Jaspers als „Achsenzeit“²⁵² bezeichnet hat: Der Marktplatz von Athen wurde zum Treffpunkt der griechischen Lehre des Sokrates und der Christus-Botschaft des Paulus, die aus dem Judentum hervorgegangen war²⁵³ – und zum Ort der hybriden Synthese dieser Kulturen des Patriarchismus in der abendländischen Theologie und Philosophie.²⁵⁴

²⁵² Vgl. Assmann 2003, S.137. Sloterdijk erörtert in *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen* (2007) den aktuell vom Ägyptologen Assmann wiederbelebten Versuch, im Zuge einer tiefer in die Geschichte zurückgreifenden „ägyptozentrische(n) Renaissance“ (2007, S.211) die vergessenen Quellen der „verdrängten Toleranzkultur ägyptischen (potentiell auch mittelmeerischen und indischen) Typs“ wiederzubeleben, mit deren Hilfe sich die aktuellen, eifernden Vereinseitigungen der „Intoleranzkulturen des Nahen Orients und Europas“ – d.h. die von Assmann so genannten Gegenreligionen des Judentums, Christentums und des Islams – aufheben bzw. zumindest korrigieren ließen (ebd., S.210). In den Intentionen teilweise vergleichbar, unterscheidet sich unser Versuch von einer „ägyptozentrische(n) Renaissance“ (ebd., S.211) dadurch, dass er mit Schillers Begriff des Spieltriebes vor aller kulturellen Evolution in der Geist-Natur-Einheit der Kindheit der Kultur ansetzt. Assmanns Polytheismus des Alten Ägyptens ist zeitlich offensichtlich in einer Zeit des Übergangs vom Matriarchat zum Patriarchat zu situieren und taugt unserer Ansicht nach damit nicht als Basis einer das matriachale und patriarchale Selbstbewusstsein integrierenden, dritten Synthese-Kultur.

²⁵³ Während Sokrates Wirken auf dem aus den Drachenkämpfen des griechischen Mythos hervorgegangenen patriarchalen Selbstbewusstsein gründet, ist der Patriarchismus der Christus-Botschaft auf einen analogen Prozess zurückzuführen, der sich in Form von Drachenkämpfen im Alten Ägypten zugetragen haben muss. Assmann sieht mit Freud Moses patriarchalen Monotheismus, der nach Assmann in Moses „mosaische(r) Unterscheidung“ (2003, S.12) gipfelt, im ersten patriarchalen Monotheismus des Ägypters Echnaton (ca. 14. Jh. v. Chr.) vorweggenommen, dessen Lehren und Ideen Moses als sein Anhänger verehrte und die Moses ihmzufolge an das jüdische Volk weitergegeben haben soll (vgl. ebd., S.57,129f.). Assmann hat aber keinen Begriff von dem, was wir hier mit Neumann als Drachenkämpfe fassen, die sich in Ägypten Neumann zufolge ja lange vor 3300 v.Chr. abgespielt haben sollen. - Die (wenn auch gebrochene) Synthese von Juden- und Griechentum vermittelte sich über die Gestalt des Vatergottes. Platon hatte das sokratische Schweben in der Ironie in eine Metaphysik transformiert und weiterentwickelt, deren oberste Idee – analog zum christlichen Gott, mit dem sie dann zunehmend verschmolz – auch schon das Charakteristikum hatte, nicht einholbar, nicht vereinnahmbar, kurz: im Sinne des Bilderverbots nicht abbildbar zu sein. Der christlich-platonische Vatergott wurde damit zu einem unabschließbaren Auftrag, sich immer tiefer und nicht abschließbar Rechenschaft über Wahrheit und Lüge seiner inneren Gefolgschaft zu geben. Assmann spricht mit Bezug auf Maimonides – den er daher als „ein Gründungsvater der Religionswissenschaft“ (ebd., S.153) versteht – von einer den monotheistischen Religionen und damit auch dem Glauben der Philosophen an die Vernunft eigenen „Doppelbödigkeit“, die „durch die Struktur der antagonistischen Überlagerung oder Überschreitung einer vorgängigen und verworfenen (heidnischen – A.d.V.) Tradition“ (ebd., S.154) entsteht: „Sekundäre Religionen bzw. Gegenreligionen sind doppelbödig: sie tragen im Sinne einer vergessenen Krypta das verworfene Heidentum in sich“ (ebd., S.154). Diese von Assmann attestierte Doppelbödigkeit reflektiert die von uns als Signum des patriarchalen Zeitalters behauptete Abgespaltenheit des Geistes von sei-

nem weiblich- attribuierten Anderen (Natur, Erde, Weiblichkeit) und spricht für die Möglichkeit, dass der untere Boden der Natur – wie er im Heidentum verehrt wurde – die Oberfläche des „thin ice of modern life“ (Pink Floyd: *The Wall: The Thin ice*) aufbricht.

- ²⁵⁴ Assmann plädiert dafür, die spezifische, abendländische Synthese des Geistes von Griechentum und Judentum im Sinne einer „Verbindung (...) von Jerusalem und Athen als ein fruchtbares Sowohl-Als-Auch und nicht als zwanghaftes Entweder-Oder zu verstehen“ (Assmann 2003, S.121). Freud hatte in *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* im Bilderverbot der Mosesreligion den entscheidenden Faktor des seiner Ansicht nach dem Judentum zuzuschreibenden Geistesfortschritts gesehen, der aber auch im Griechentum des Sokrates als der zweiten, wesentlichen Quelle des abendländischen Patriarchismus zugeschrieben werden muss: „Unter den Vorschriften der Mosesreligion findet sich eine, die bedeutungsvoller ist, als man zunächst erkennt. Es ist das Verbot, sich ein Bildnis von Gott zu machen, also der Zwang, einen Gott zu verehren, den man nicht sehen kann. (...) wenn man dieses Verbot annahm, musste es eine tiefgreifende Wirkung ausüben. Denn es bedeutete eine Zurücksetzung der sinnlichen Wahrnehmung gegen eine abstrakt zu nennende Vorstellung, einen Triumph der Geistigkeit über die Sinnlichkeit, strenggenommen einen Triebverzicht mit seinen psychologisch notwendigen Folgen.“ (Freud: *Kulturtheoretische Schriften*, Frankfurt/M. 1974, S.559 – Zitat nach Assmann 2003, S.134f.). Assmann zufolge wird der Schritt vom mythischen Göttingen-Matriarchats des Alten Ägypten, das polytheistisch war, zum monotheistischen Gott-Patriarchat des Judentums mit Hilfe der von ihm sogenannten „mosaische(n) Unterscheidung“ (ebd., S.12) vollzogen. Die „mosaische Unterscheidung“ stellt nach Assmann im Anschluss an Freud einen „Fortschritt in der (nach unserem Verständnis patriarchalen – A.d.V.) Geistigkeit“ (ebd., S.123) dar, die – wiederum nach Freud – auf das Bilderverbot der Mosesreligion zurückgeht (vgl. Assmann ebd., S.134ff.). Die Abkehr von der Sinnlichkeit des Sich-Bilder-Machens bedeutet als Triebverzicht eine „Sublimierungsleistung“ (Assmann ebd., S.136), in der die daraus entstehende „existentielle Weltfremdheit“ (Assmann ebd., S.137) bzw. Ungeborgenheit – die eine geistige Befreiung aus der „Verstrickung“ (Assmann ebd., S.147) erschließt – mit der Aufgehobenheit in Gott kompensiert wird. Die Aufgehobenheit in Gott erfordert einen ethischen, „innerlichen Nachvollzug“ (Assmann ebd., S.156) der (mosaischen) Unterscheidung von Wahrheit und Lüge statt des rituellen Vollzugs des Kultes im Polytheismus und führt so zur „Erfindung des inneren Menschen“ (Assmann ebd., S.156) – dessen Innerlichkeit ihm zum *inner sanctuary* wird. (Der englische Begriff des *inner sanctuary* (dt. „inneres Heiligtum“) – wie wir ihn hier einführen - verweist in seiner Doppelbedeutung von „Zuflucht“ und „Altarraum“ (*Pons Globalwörterbuch Englisch-Deutsch*, Breitsprecher/ u.a. (Hrsg.), 1989, S.986) auf die Zusammengehörigkeit der *Zuflucht* der Subjektivität und des *Opferaltars*, auf dem zur Schaffung dieser Subjektivität und Innerlichkeit die Natur des Menschen geopfert, genauer: ihr Naturaspekt zugunsten ihres Geistaspekts – die zusammengekommen ihre Ganzheit als Natur-Geist-Einheit ausmachen – abgespalten und geopfert wird.) Dieses *inner sanctuary* ist dem weltentfremdeten Menschen ein neues Zuhause, das allerdings zur Bedingung hat, dass der Mensch seine Natur in Form seiner Triebe in diesem *inner sanctuary* sublimiert, d.h. opfert. Assmann verortet diesen spezifischen „Fortschritt in der Geistigkeit“ (2003, S.123 – vgl. Freud 1970, S.144) mit Freud einseitig bei den Juden (vgl. 2003, S.124), während ihm Platon als griechischer, äußerst einflussreicher Vertreter dieser Unterscheidung eher mit dem Pythagoräer Numenius von Apameia als „attisch sprechender Moses“ erscheint, d.h. „nicht als Exponent des Griechentums“ gilt (ebd., S.138f.). Dass Assmann hier einseitig den von ihm anhand des Judentums herausgearbeiteten Begriff von Geistigkeit zur Charakteris-

tik von Geistigkeit überhaupt verallgemeinert und den griechischen Geist ungerechtfertigt unter ihm subsummiert, anstatt sich unter Einbezug der Griechentums ein vielleicht vollständigeres und differenzierteres Bild des abendländischen, patriarchalen Geistes zu erschließen, ist offensichtlich. Zudem leistet Assmann damit dem Vorschub, was er als Folge der „Gegenüberstellung des „Arischen“ und des „Semitischen“ kritisiert, nämlich über die Festschreibung „kulturtypologischer Klischees“ zu übersehen, dass „die Verbindung (...) von Jerusalem und Athen als ein fruchtbares Sowohl-Als-Auch und nicht als zwanghaftes Entweder-Oder zu verstehen“ ist (Assmann ebd., S.121). Dem soll hier mit einem Hinweis auf die historische Gestalt des Sokrates begegnet werden: Sokrates war neben Christus (über den die Tradition der mosaïschen Unterscheidung ins abendländische Geistesleben eingezogen ist) der zweite zentrale Wendepunkt in der abendländischen Geistesgeschichte. Ohne hier seinen Beitrag zu dem, was wir hier mit Freud als abendländischen „Fortschritt in der Geistigkeit“ (1970, S.144) fassen, vollständig ermessen zu können, lässt sich nach Kierkegaard Sokrates revolutionärer Ansatz – der ihn zum „Gedankenstrich in der Weltgeschichte“ (Kierkegaard 1998, S.204) mache – als „Ironie“ (ebd., S.220) fassen. Mit dieser Ironie wirkte er im Auftrag einer „Idealität“, die „dem (mythisch-tragischen – A.d.V.) Griechentum das Urteil sprach“ (ebd., S.220). Sokrates „Ironie“ stellt nach Kierkegaard ein „Zwischenstadium“ dar, „welches das neue Prinzip noch nicht ist und es doch (der Möglichkeit, nicht der Wirklichkeit nach – potentia non actu) ist“ (ebd., S.217) – ein Zwischenstadium zwischen dem Holismus des Zeitalters der Mythologie und dem das Inbegriffensein in die Ganzheit verdrängenden Zeitalters der Vernunft. Sokrates Ironie vermochte diese Wende herbeizuführen, indem sie sich der mythisch-tragischen Tradition gegenüber in „ironischer Freiheit“ (ebd., S.224) in ironische Distanz setzte, die zwar selbst keinen neuen, positiven Standpunkt erbrachte („unendliche Negativität“ (ebd., S.224) ist), aber doch die Verbindlichkeit des alten Standpunktes aushöhlte. Die Ironie des Sokrates wird von Kierkegaard als Rückzug auf sich selbst als „die erste und abstrakteste Bestimmung der Subjektivität“ (ebd., S.269) und damit der Geistigkeit des Zeitalters der Vernunft gefasst. Assmann sieht einen Zusammenhang zwischen dem Exodus der Juden aus Ägypten und der Entstehung des Monotheismus, wenn er schreibt, dass „aus Ägypten ausgezogen werden“ musste, „um in den Monotheismus einzuziehen“ (2003, S.162): „Ägypten steht symbolisch für ein allgemeines Welt- und Gottverhältnis inklusive des damit verbundenen „Seelentums“, aus dem man ausziehen bzw., wie die Bibel es sagt, „herausgezogen werden“ muss, von außen, nach außen. Von innen, im Sinne allmählicher Evolution, hätte sich die Menschheit nie zum Monotheismus entwickelt. Monotheismus ist die Sache einer Auswanderung, Abgrenzung, Konversion, Revolution, einer radikalen Umkehr und Neuerung, die mit der ebenso radikalen Abkehr, Verwerfung und Verleugnung des Alten verbunden ist.“ Die Entstehung des Monotheismus im Kosmos der Griechen in Sokrates fügt sich in dieses Bild: So kann man die sokratische Ironie in ihrer unendlichen Negativität als eine Methode lesen, sich ein *inner sanctuary* inmitten der Vielgötterei seiner Zeitgenossen – d.h. aber auch inmitten der im Zeitalter der Mythologie im Mythos noch repräsentierten Ganzheit - zu sichern, das sich in Analogie zum Gelobten Land Israel der Juden stellen lässt, in das sie mit der Flucht aus Ägypten auswandern. Ohne die Spezifitäten der Errungenschaften in der Selbstbewusstseins-Entwicklung – wie sie durch die von Christus tradierte, mosaïsche Unterscheidung und durch Sokrates Ironie vorbereitet und entwickelt wurden – an dieser Stelle genauer ausführen zu können, lässt sich festhalten, dass es auch im Kosmos der Griechen zu einer Ablösung der Vielgötterei des Zeitalters der Mythologie durch den *einen* Vatergott kam. Zwar hatte Sokrates keinen positiven Gottesbegriff, sondern war entsprechend seines Daimonions – das „lediglich als warnend, nicht als befehlend dargestellt wird, d.h. als negativ, nicht als

VI.1.6 Das Opfer des „Inneren Kindes“ und seine Integration

Die Entwicklung und Konstitution des matriarchalen und des patriarchalen Selbstbewusstseins gründet – wie wir sahen – auf dem Opfer der Vegetationsgötter als Repräsentanten des Vater-Archetyps bzw. dem Opfer der Mutter-Gottheiten als Repräsentanten des Mutter-Archetyps. Der ursprüngliche „Hermaphroditismus des Kindes“ (Jung/ Kerényi 1999, S.103), der Ausdruck der (seelischen und leiblichen) Ganzheit des Kindes und seines integrierten Spiels der Vermögen vor der matriarchalen bzw. patriarchalen Selbstbewusst-Werdung ist, wird aufgehoben und die Natur sowie die je andere Hälfte des Geschlechter-Gegensatzes als eine Hälfte dieser ursprünglichen Ganzheit des Kindes geopfert und verdrängt. So läßt sich angesichts der Verdrängung des Spiels der Vermögen von einem *Opfer des „inneren Kindes“*, des Aions, unserer Gottheit des Spiels, der spielend die Wirklichkeit schafft wie in uns wie in allem sein Spiel wiederholt, im Zuge der matriarchalen und patriarchalen Selbstbewusst-Werdung sprechen.

Der Gedanke, dass die Selbstbewusst-Werdung das Opfer der eigenen Ganzheit bzw. Geist-Natur-Einheit und der aus ihr quellenden Zentroverson voraussetzt, ist in der Forschung – allerdings, wie wir sehen werden, nur angesichts der patriarchalen Selbstbewusst-Werdung des Mannes - nichts Neues. Pohlen/ Bautz-Holzherr interpretieren das oben schon angesprochene Opfer der Metis durch Zeus dementsprechend:

„Die Einverleibung der Metis ist die Verschlingung des eigenen Schicksals, Selbst-Verschlingung, die buchstäblich die „Selbst-Vergewaltigung“ (Nietzsche) der menschlichen Natur bedeutet. Die Verschlingung der Metis ist der einzigartige Vorfall der Selbstbestimmung des Geschicks, der Aussetzung des göttlichen Spruchs der Moira, dem sich bis dahin der Mensch wie

positiv“ (Kierkegaard 1998, S.165) – betreffs des „Göttlichen (...) unwissend, das will heißen, er wusste, dass es war, wusste aber nicht, was es war“, so dass das „Einzigste, was er darüber aussagen konnte, war, dass er darüber nichts wisse“ (ebd., S.175). Sokrates wurde von seinen Zeitgenossen – deren Polytheismus sehr genau anzugeben wusste, wer die einzelnen Gottheiten ihres Pantheons sind – u.a. deswegen der Prozess gemacht. Für unseren Zusammenhang ist wichtig, dass das Göttliche – wie es von Sokrates im Sinne der negativen Theologie gewürdigt wurde - entgegen der Vielgötterei der Griechen seiner Zeit ein Singular war und dass es bei Platon schließlich in der Idee des Schönen, Wahren und Guten – die in der Ideen-Schau vergegenwärtigt werden konnte und die Platon in der Sonne symbolisiert sah – gefasst wurde, die Sonne aber entsprechend tradiert Attributionen eine Repräsentation des Vatergottes war. Und dass diese Ablösung etwa synchron zu der bei den Juden verläuft, was die Voraussetzung für die das Abendland prägende, fruchtbare Synthese ist, die der jüdische Geist in Form des paulinischen Christentums mit dem griechischen Geist Platons eingeht.

der Gott ergeben mussten. Die Strafe für diesen Frevel büßt das Subjekt durch den Verlust seiner Natur, die ihm nun, ohne sein Wissen, unbewusst bestimmt, das Subjekt im trügerischen Schein von Selbstmächtigkeit bewusstlos der Abhängigkeit von seiner Natur als einer nun fremden aussetzt. Zeus verschlang die Metis und mit ihr die Weisheit des Weiblichen; das heißt, die kultische Verehrung des Matriarchalen als Natur wird unterdrückt, Weisheit als Wissen um Natur wendet sich ins Denken als kontrollierende Bemächtigung durch den „Kopf“ des Patriarchalen“ (2001, S.209).

Zur Analyse dieses Mythos durch Pohlen/ Bautz-Holzherr ist zu sagen, dass sie darin die patriarchale Perspektive fortschreiben, derzufolge der Geist männlich, die Natur dagegen weiblich attribuiert ist. Sie übersehen unserer Ansicht nach dabei, dass auch die Konstitution des matriarchalen Selbstbewusstseins – wie von uns einleitend festgestellt - durch die Selbstemanzipation von der Geist-Natur-Einheit zustande kommt und analog zum patriarchalen Selbstbewusstsein neben der Natur die männliche statt der weiblichen Hälfte der Ganzheit verdrängt und geopfert wird, die eben nicht mit dem vom Patriarchismus so attribuierten Geist zu verwechseln ist.²⁵⁵ Pohlen/ Bautz-Holzherr zufolge wird durch die Verschlingung der Metis und die oben beschriebene Geburt der Athene aus dem Haupt des Zeus der „athenische Mensch, das vollgerüstete (patriarchale – A.d.V.) Subjekt (...) entbunden, das durch Lossagung von der äußeren Opferverkettung der Natur (der zufolge sich der männliche Vegetationsgott immer wieder seinem Tod am Ende der Vegetationsperiode stellen muss – A.d.V.), dem Naturzwang, sich wendet in den Selbstzwang der Opferung der inneren Natur (seiner weibliche Weisheit als Wissen um Natur - A.d.V.)“ (ebd., S.210).²⁵⁶ Pohlen/ Bautz-Holzherr stehen damit in der Tradition von Horkheimer/ Adorno, auf die sie sich auch beziehen (vgl. ebd., S.196): Angesichts der Entwicklung von patriarchaler Subjektivität bzw. des von uns sogenannten patriarchalen Selbstbewusstseins – wie sie sich in Homers *Odysee* als einer Allegorie der Dialektik der Aufklärung spiegelt

²⁵⁵ So identifizieren Pohlen/ Bautz-Holzherr fälschlicherweise die Ganzheit der Geist-Natur-Einheit (die Naturgesetze der „Moirai“) mit dem matriarchalen Selbstbewusstsein (weibliche „Weisheit“, in der sich die Ganzheit spiegelt) und stellen es in Opposition zum männlichen „Wissen“, obwohl – so meinen wir – das matriarchale Selbstbewusstsein genauso wie das patriarchale Selbstbewusstsein aus der Opposition zur Ganzheit entsteht.

²⁵⁶ An anderer Stelle schreiben Pohlen/ Bautz-Holzherr ähnlich: „An die Stelle des äußeren Opfers tritt das Opfern der inneren Natur, Verinnerlichung verdankt sich der Entsagung von Natur. (...) Die Beeinflussung der Natur durchs rituelle Opfer verlegt sich ins Subjekt durch die Selbstbeziehung der menschlichen Natur“ (2001, S.199). Sie übersehen dabei, dass der Matriarchismus wie der Patriarchismus das Opfer des „inneren Kindes“, d.h. das „Opfer der inneren Natur“, braucht.

- sprechen Horkheimer/ Adorno in Inspiration durch Nietzsche²⁵⁷ und gleichsam schulbildend von einer „Introversion des Opfers“ (1995, S.62)²⁵⁸:

„Die Herrschaft des Menschen über sich selbst, die sein Selbst begründet, ist virtuell allemal die Vernichtung des Subjekts, in dessen Dienst sie geschieht, denn die beherrschte, unterdrückte und durch Selbsterhaltung aufgelöste Substanz ist gar nichts anderes als das Lebendige, als dessen Funktion die Leistungen der Selbsterhaltung einzig sich bestimmen, eigentlich gerade das, was erhalten werden soll.“ (ebd., S.62)²⁵⁹

²⁵⁷ Nietzsche schrieb, den Grundgedanken der *Dialektik der Aufklärung* Horkheimer/ Adornos vorwegnehmend: „Dein Wissen vollendet nicht die Natur, sondern tötet nur deine eigene“ (2003b, S.313).

²⁵⁸ Horkheimer/ Adorno wie Pohlen/ Bautz-Holz Herr meinen mit der „Introversion des Opfers“ genaugenommen die Introversion des äußeren Opfers des Vegetationsgottes, mit der sich der Vegetationsgott seiner Opferung entzieht, indem er dem matriarchalen Zwang, dem er als Vegetationsgott ausgesetzt war, nicht mehr gehorcht, d.h. zur Befreiung aus seiner Opferrolle seine weibliche Weisheit, die ihm ja in der Unterwelt durch die Mutter-Gottheit zuteil wurde, opfert. Demgegenüber sprechen wir von einer Introversion des Opfers, um festzuhalten, dass im Matriarchat zur Konstitution des matriarchalen Selbstbewusstseins dem Opfer der männlichen Gottheit die Opferung der männlichen Seelenanteile im matriarchalen Selbstbewusstsein entsprechen (d.h. das äußere Opfer des Männlichen innen wiederholt wird), und dass analog im Patriarchat zur Konstitution des patriarchalen Selbstbewusstseins dem Opfer der weiblichen Gottheit die Opferung der weiblichen Seelenanteile im patriarchalen Selbstbewusstsein entsprechen (d.h. das äußere Opfer des Weiblichen innen wiederholt wird). Das Ergebnis der Introversion des Opfers ist bei Horkheimer/ Adorno und uns also dasselbe: das Opfer des Gegengeschlechts im Inneren. Der Unterschied im Verständnis schreibt sich daher, dass Horkheimer/ Adorno mit der „Introversion des Opfers“ den Übergang vom äußeren, von uns dem Matriarchat zugeordneten Kult-Opfer des Vegetationsgottes zum inneren Opfer des Weiblichen im Patriarchat beschreiben wollen, während wir damit die Konstitution von matriachalem und patriarchalem Selbstbewusstsein beschreiben, die sich an der Opferung des Gegengeschlechts im Inneren festmacht.

²⁵⁹ Horkheimer/ Adorno haben anhand der Odyssee als einer Allegorie auf die Dialektik der Aufklärung den Gedanken entfaltet, dass die Entwicklung von Subjektivität durch die „Introversion des Opfers“ (1995, S.62) erkaufte wurde, wie es in der Sublimation der Triebe – wie sie sowohl für Moses als auch für Sokrates als Repräsentanten der Wende zum Patriarchat charakteristisch ist – erbracht wird. Gerade vor dem Hintergrund von Schillers Begriff des Spieltriebes – der eben nicht einseitig das dämonisierte Andere des Geistes, sondern die Natur-Geist-Einheit meint – wird klar, dass mit diesem Opfer für die Herrschaft der Subjektivität das freie Spiel der Vermögen für das betreffende Selbstbewusstsein verloren geht. Horkheimer/ Adorno schreiben: „Die Menschen hatten immer zu wählen zwischen ihrer Unterwerfung unter Natur oder der Natur unter das Selbst“ (ebd., S.38). Im Selbstverhältnis der Medialität soll Freiheit, die die instrumentelle Subjektivität fälschlicher- und illusionärerweise für sich in Anspruch nimmt, erst in der Einkehr in den Naturzusammenhang, d.h. gerade erst in der Unterwerfung unter Natur, erschlossen werden und diese aus unserer Sicht falsche Alternative zugunsten einer anderen, erst eigentlichen Möglichkeit der Freiheit überwunden werden (vgl. Abs. XII.1).

Im Zuge der Introversion des Opfers opfert das patriarchale Selbstbewusstsein seine Geist-Natur-Einheit, d.h. seine Geborgenheit in und Verbundenheit mit der Ganzheit und seine „Genährtheit“ durch die Zentroversion, wie sie ihm im Hermaphroditismus seiner Kindheit widerfuhr. Die Ganzheit seines ursprünglichen Hermaphroditismus geht in der Verdrängung seiner von ihm so attribuierten „Natur“, d.h. in der Verdrängung der Natur sowie der weiblichen Hälfte des Geschlechtergegensatzes ins Unbewusste, für ihn verloren.

Neu im Zusammenhang der von uns übersehenen Forschung ist, dass unserer Ansicht nach im Zuge der alljährlichen Opferung des Vegetationsgottes zur Konstitution des matriarchalen Selbstbewusstseins im Matriarchat eine analoge Introversion des Opfers stattfindet: Die Opferung des männlichen Vegetationsgottes bedeutet immer auch eine Opferung der Natur sowie der männlichen Seelen- und Leiblichkeits-Anteile für das matriachale Selbstbewusstsein. Vom Hermaphroditismus des Kindes als eine mythische Spiegelung der im Spiel der Vermögen sich reproduzierenden Ganzheit und des Gleichgewichts der Geschlechtergegensätze ausgehend, wird diese Ganzheit mit der Dominanz von Mutter- bzw. Vaterarchetyp im Zuge der Entwicklung des matriarchalen wie des patriarchalen Selbstbewusstsein aufgehoben. Der patriarchalen Verschlingung der Metis durch Zeus steht die alljährlich sich wiederholende Zerreißung des Dionysos durch die Mänaden symbolisch in nichts nach.

Das Opfer des „inneren Kindes“ im Sinne eines Opfers der Ganzheit meint die Opferung der Natur als dem Anderen des Geistes des matriarchalen bzw. patriarchalen Selbstbewusstseins, die genauso eine Voraussetzung zu ihrer jeweiligen Inthronisation darstellt wie die Opferung der männlichen bzw. weiblichen Anteile des Gegengeschlechts, die zusammen mit der Natur in ihrer entsprechenden, gegengeschlechtlichen Attribution als „Natur“ verdrängt werden. Dem Begriff des „Opfers des inneren Kindes“ ist der Sinn hinterlegt, dass mit der Inthronisation beider Selbstbewusstseins-Formationen die Aufhebung des Spiels der Vermögen einhergeht: Das Spiel des Menschen hat mit dieser Inthronisation die Mimesis des Spiels des Aion, des „Spiel(s) des (...) (göttlichen – A.d.V.) *Kindes* (Hervorhebung d. V.)“, das in seinem „immer neu erwachenden Spieltrieb (...) andere Welten ins Leben“ „ruft“ (Nietzsche 1994, S.34), für sich aufgehoben und verdrängt und geht damit seiner integrierten Ganzheit, wie sie sich im spielerischen Zusammenstimmen von Geist in seinem männlichen und weiblichen Aspekt (Verstand als Struktur- und Grenzvermögen) und Natur (Einbildungskraft) reproduziert, verlustig. Das Opfer ergibt sich aus den Konstitutionsbedingungen des matriarchalen wie patriarchalen Selbstbewusstseins, sich je nur auf Kosten und über die Opferung und Verdrängung der Natur als dem Anderen ihres jeweiligen

Geistes und des jeweils das Gegengeschlecht repräsentierenden Archetypen bzw. über eine Introversion dieser Opfer entwickeln zu können.

Die bewusstseinsgeschichtliche Schwelle vom Zeitalter des Kindes zum Matriarchat fordert – wie auch die Schwelle vom Matriarchat zum Patriarchat – jeweils das Opfer des „inneren Kindes“, das in der „Wiederkehr des Verdrängten“ (Assmann in Aufnahme einer These Freuds 2003, S.130) auf Integration drängt. So wie das Matriarchat in der beständigen Wiederkehr des Vegetationsgottes und seiner Ambitionen, die Mutter-Gottheit im Drachenkampf zu besiegen, einer Wiederkehr des Verdrängten, d.h. der Natur und des Aspekts des Gegengeschlechts, ausgesetzt war, so wachsen der im Drachenkampf vom männlichen Helden enthaupteten Hydra als Repräsentatin der Mutter-Gottheit im Patriarchat beständig neue Drachenköpfe nach. Nur eine Integration des je Unbewussten, d.h. eine Integration der Natur als dem Anderen des Geistes und des männlichen Archetypen durch das matriachale Selbstbewusstsein und der Natur als dem Anderen des Geistes und des weiblichen Archetypen durch das patriarchale Selbstbewusstsein, kann die von Neumann eingangs zitierte, sogenannte „Systemtrennung“ bzw. – in ihrer fortgeschrittenen, aktuellen historischen Gestalt - „Systemspaltung“ zwischen Selbstbewusstsein und Unbewusstem und zwischen Geist und Natur aufheben, die Neumann zufolge für die Probleme unserer Zeit verantwortlich ist (2004, S.371).

Das Opfer des „inneren Kindes“ wartet auf seine Integration, in der das hermaphroditische Kind des Anfangs in uns auch als Endwesen sich erfüllt. Der Mythos kennt zwei Wege zur Integration der Geschlechter-Gegensätze: Die jeweilige Selbstintegration des Menschen zum symbolisch die seelische Ganzheit ausdrückenden „Hermaphroditismus des (Göttlichen) Kindes“ (Jung/ Kerényi 1999, S.103ff.) durch die jeweilige Integration der Natur als das Andere des Geistes und des Gegengeschlechts in das Selbstbewusstsein *und* die „Heilige Hochzeit“, d.h. den im Mythos präfigurierten „Hieros Gamos“ (vgl. Wehr 1986), durch den es im Miteinander von Mann und Frau zu einer wechselseitigen Ergänzung durch das Gegengeschlecht im Sinne der „Quaternität“ Jungs (vgl. Stein 2000, S.174f.) kommen kann.

VI.2 Die Arbeit am Mythos im Sinne seiner Integration

Der Mythos stellt die älteste, explizite Interpretation menschlicher Selbst- und Wirklichkeits-Erfahrung und als solches eine Matrix dar²⁶⁰, über der und von der geprägt sich selbst unser heutiges Selbst- und Wirklichkeitsverstehen noch entwickelt. Mythen – so wie sie uns heute vorliegen – spiegeln ihre überkommene, bis heute in den Geisteswissenschaften lebendige, patriarchale Interpretation, derzufolge es in ihnen um die Selbstbefreiung und Emanzipation des patriarchalen Menschen aus den Zwängen und Determinationen des Natur-Zusammenhangs geht, der in ihnen eine weibliche Attribution erfährt. Im Rahmen dieser patriarchalen Interpretation wird der Selbstbehauptungskampf des Menschen gegen die Natur als Kampf zwischen männlichem Geist und weiblicher Natur inszeniert, in dem nicht nur fortgesetzt das Weibliche-Attribuierte geopfert wird, sondern auch die tiefere Schicht des Mythos, in dem der Gegensatz von Natur und Geist und Männlichem und Weiblichem gelöst ist, verstellt ist. Das Opfer der Natur als dem Anderen des Geistes spiegelt sich in einer Reihe von für das abendländische Selbstverständnis zentralen Mythen (Prometheus-Mythos, Ödipus-Mythos, Christus-Mythos)²⁶¹ bzw. genauer darin, dass sie alle in der Arbeit am Mythos – in der

²⁶⁰ Die im Vergleich zum Mythos älteren Sprachen bilden auch eine Matrix allen menschlichen Selbst- und Wirklichkeitsverstehens, stellen im Gegensatz zum Mythos aber eine implizite Interpretation der Wirklichkeit dar.

²⁶¹ Die „Mythen“ – die hier in der Arbeit am Mythos im Sinne einer Integration der Ganzheit zuende gedacht werden sollen – entstammen unterschiedlichen Zeiten: So ist der älteste, zu behandelnde Mythos, der Prometheus-Mythos, tatsächlich ein „Mythos“ im Sinne des Begriffs, während der Ödipus-Mythos eher ein Stoff des tragischen Zeitalters und der Heldenepik darstellt und der Christus-Mythos am sinnvollsten als eine Art Legende verstanden werden könnte, die sich um die Figur des möglicherweise historischen Jesus dreht. Der Einfachheit halber sprechen wir trotzdem von Mythen, zumal sie als solche wirken. Dass hier das integrale Zuende-Denken des Mythos an den Mythen von Prometheus, Ödipus und Christus vorgeführt wird, erklärt sich über ihre zentrale Bedeutung für die abendländische Kulturentwicklung hinaus damit, dass in ihnen in ihrer patriarchalen Interpretation je andere Aspekte der weiblichen attribuierten Natur verdrängt werden: Sie wird im Fall von Prometheus durch seine ihm im Mythos an die Seite gestellte, potentielle *Beziehungspartnerin* Pandora repräsentiert, im Falle Ödipus in seiner verlorenen *Mutter* personifiziert und im Fall Christus im *Unbewussten* – wie er es im *descensus ad inferos* dem Geist Gottes einzuverleiben sucht - zu dechiffrieren sein. Der Christus-Mythos in seiner gängigen Interpretation durch das Christentum nimmt gegenüber den antiken Mythen eine Sonderstellung ein, insofern hier die Folgeprobleme der Nicht-Integration des Weiblich-Attribuierten nicht mehr - wie noch in der griechischen Tragödie – festgehalten werden, weil das Christentum fälschlicherweise davon ausgeht, dass das Problem der Integration bereits in Christus Höl lenfahrt gelöst sei. Hierin unterscheidet sich die tragische Anverwandlung des antiken Mythos, die mit den der Büchse der Pandora entspringenden Leiden (Prometheus-Mythos) und der Pest in Theben (Ödipus-Mythos) noch die Konsequenzen der patriarchalen Wende erin-

bisher das Paradigma des Patriarchismus tonangebend war - noch nicht aus ihrer offenen Form in die geschlossene Form des zuende-gedachten Mythos überführt werden konnten. Die Bedingung zum Schließen ihrer Form besteht in der Integration des innerhalb ihrer Narration verdrängten Anderen des Geistes, d.h. der im Patriarchismus weiblich attribuierten Natur, d.h. ihre Unabgeschlossenheit reflektiert die Nicht-Integration des Weiblichen-Attribuierten und verlangt als offenes Ende (d.h. in anbetracht der nicht in die Narration der betreffenden Mythen integrierten, liegengelassenen Momente) geradezu danach, zuende gedacht zu werden. Die patriarchale Schließung des Mythos war und ist nicht möglich, insofern die Schließung des Mythos eine Integration der sich in ihm spiegelnden Ganzheit nötig macht. Zu ihr muss aber vor allem und zuerst die in der patriarchalen Interpretation implizierte Entstellung und Verdrängung des Weiblich-Attribuierten überwunden werden, um in einem zweiten Schritt die Integration von beiden rehabilitierten Seiten, von Männlichem und Weiblichem und – in einer tieferen Schicht und auf einer anderen Interpretations-Ebene - von Geist und Natur, d.h. der Ganzheit, zu erreichen. Die traditionelle patriarchale Interpretation des Mythos muss korrigiert werden, soll er als Beispiel und Hintergrund-Folie auch für die von uns im Selbstverhältnis der Medialität angestrebte Integration der Ganzheit dienen können²⁶² und nicht länger genau diese Integration durch seine im Sinne seiner patriarchalen Entstellung prägende Wirkmacht unterminieren.

Zur Unterscheidung von Mythen, die eine Integration des Menschen in die Ganzheit der Geist-Natur-Einheit vorsehen²⁶³, von anderen Mythen, in deren Tiefenstruktur zwar Hinweise auf eine solche Integration angelegt sind, die aber weitestgehend in der Arbeit am Mythos nicht rezipiert wurden²⁶⁴, schlagen wir – in Unkenntnis einer solchen, möglicherweise in der Forschung schon getroffenen Unterscheidung – vor, ersteren Mythen-Typ als „geschlossenen Mythos“, letzteren als „offenen Mythos“ zu begreifen. Die Offenheit eines Mythos hat zur Folge,

nert, vom Christentum, das in seiner patriarchalen Redaktion ehemals matriarchaler Praktiken und Kulte seinen Bezug zur matriarchalen Vorzeit endgültig verdrängt und verliert.

²⁶² Der integrierte Mythos findet seine Wiederaufnahme in unserem Konzept vertikaler Pluralität (vgl. Abs. XII.3), insofern in ihm die Mitte der Integration als Quell-Zentrum aller Selbst- und Wirklichkeits-Verständnisse freigelegt wird, die aufgrund ihrer Spielgegründetheit und Ganzheit als Variationen zum Thema des Spiels des Aion sich entschlüsseln und die sich als Integrierte übereinander abbilden lassen.

²⁶³ So versucht bspw. Schopenhauer mit dem von ihm aufgegriffenen, indischen Mythos vom Rad der Wiedergeburt und Nietzsche mit dem nach antikem Vorbild entwickelten Mythos der ewigen Wiederkehr des Gleichen eine Integration des Menschen in den Geist-Natur-Einheits-Zusammenhang (vgl. Hölzel 2008a, S.123ff.).

²⁶⁴ Hierzu zählen die von uns hier im Folgenden analysierten Mythen des Prometheus, Ödipus und Christus.

dass sich die Arbeit an diesem Mythos solange nicht abschließen lässt, bis er mittels einer hermeneutischen Erschließung seiner Tiefenstrukturen in eine geschlossene Form überführt werden kann und die mythischen Wirkmächte (die von der Analytischen Psychologie als Archetypen verstanden werden) – die in ihm agieren und seine weiteren Interpreten treiben, seine Rezeptionsgeschichte fortzuführen – in einen Kreis (den Kreislauf der Geist-Natur-Einheit) einlaufen und befriedet sind. Nach Blumenberg – von dem die Begrifflichkeit vom Zuende-Denken bzw. Zuende-Bringen des Mythos stammt (Blumenberg 2001c, S.355) – zeichnet die Arbeit am Mythos gerade aus, prinzipiell unabgeschlossen zu sein.²⁶⁵ Und vielleicht ist Blumenberg darin zuzustimmen, wenn man bedenkt, dass jede Generation aufs Neue eine den Bedürfnissen ihrer Zeit angemessene, eigene Adaption des Mythos sucht und braucht. Nichtsdestotrotz scheint uns das Bedürfnis unserer Zeit zu sein, gerade dieses Zuende-Denken des Mythos zu leisten. Kommenden Generationen bleibe – sollte dies gelingen – dann noch die Möglichkeit, auf Grundlage der solcherart geschlossenen Mythen Variationen zu ihrem Thema als Anverwandlung ihres Deutungspotentials für ihre Gegenwart zu finden (vgl. Abs. XII.3)²⁶⁶. Die Motivation dabei ist, die Momente des Mythos, die weiterhin einer Verdrängung unterliegen, in einer erneuten Rezeption zu rehabilitieren und diese Rehabilitation zur Diskussion zu stellen - und nicht durch Bezug auf das „Uralt-Wiederkehrende“ eine „Affektmobilisierung“ zu erzielen, die seiner Interpretation eine „Bedeutsamkeit“ erteilt, die „keiner Argumentation mehr zu bedürfen scheint“ (Blumenberg ebd., S.347f.).

²⁶⁵ Blumenberg schreibt: „Mythen bedeuten nicht „immer schon“, als was sie ausgelegt und wozu sie verarbeitet werden, sondern reichern dies an aus den Konfigurationen, in die sie eingehen oder in die sie einbezogen werden. Vieldeutigkeit ist ein Rückschluß aus ihrer Rezeptionsgeschichte auf ihren Grundbestand. Je vieldeutiger sie schon sind, um so mehr provozieren sie zur Ausschöpfung dessen, was sie „noch“ bedeuten könnten, und um so sicherer bedeuten sie noch mehr. Radikalität will dabei jeweils den letzten Schritt tun und es endgültig zutage fördern, was bis dahin in zaghafter Vorläufigkeit nur berührt worden sein soll. Es gibt Mythologeme, auf die Friedrich Schlegels Wort über den „Wilhelm Meister“ sich anwenden lässt: sie *interessieren den Geist unendlich*.“ (2001c, S.405)

²⁶⁶ Blumenberg schreibt: „Die mythologische Tradition scheint auf Variation und auf die dadurch manifestierbare Unerschöpflichkeit ihres Ausgangsbestandes angelegt zu sein, wie das Thema musikalischer Variationen darauf, bis an die Grenze der Unkenntlichkeit abgewandelt werden zu können. Noch in der Variation durchgehalten zu werden, erkennbar zu bleiben, ohne auf der Unantastbarkeit der Formel zu bestehen, erweist sich als spezifischer Modus von Gültigkeit. Solche Gültigkeit bietet gleichsam Bezugspunkte für „Anspielungen“ und vage Verweisungen: es darf Vertrautes vorausgesetzt werden, ohne dass es eine besondere Sanktion besäße oder dem Zwang einer konservativen Behandlungsweise unterworfen wäre. Die Mythologie erlaubt, indem ihre Tradition bestimmte Materialien und Schemata fixiert, immer zugleich die Demonstration von Neuheit und Kühnheit als ermeßbare Distanzen zu einem Vertrautheitshorizont für ein in dieser Tradition stehendes Publikum“ (2001c, S.341).

„Blumenberg“ erkennt als „heimlichste Sehnsucht des Mythos“ jene, „den Menschen als Subjekt der Geschichte einzusetzen“ (Angehrn 1996, S.321). So liest er den Mythos nicht in seinem intrinsischen Sinn als Verstehen der Ganzheit der für den Menschen anfänglich chaotischen Geist-Natur-Einheit, sondern aus dem Streben zur Selbstermächtigung des Geistes, der schließlich die Ketten der von ihm abgespaltenen, mythischen Natur abzusprengen sich anschickt. Die anfängliche Angst des Menschen vor der um ihren Geist-Aspekt verkürzten Natur äußerte sich als Angst vor der verschlingenden „Übermacht und drohende(n) Aggression“ der Natur „von außen“ ebenso wie als Angst vor der „Bestimmungslosigkeit und Haltlosigkeit des eigenen Selbst“, d.h. als Angst vor dem „Formlos-Abgründige(n)“ von innen (Angehrn ebd., S.322f.). Die Bewältigung dieser Angst erfolgte mit Hilfe von Schöpfungsmythologien, die einerseits dem „Seinsinteresse“ des Menschen entspringen, „sich (...) (eines – A.d.V.) tragenden Grundes und (...) (einer sicheren A.d.V.) Ordnung“ im Chaos der Geist-Natur-Einheit „zu versichern“, und die damit zugleich eine „Selbstvergewisserung“ und Selbstsicherheit „des Subjekts“ erzeugen (Angehrn ebd., S.322f.). Die Theo- und Kosmogonien werden in den Anthropogonien entsprechend konsequent weitergedacht: Die „Erschaffung des Menschen“ stellt die „Vollendung der Schöpfung und zugleich den Initialpunkt ihrer Infragestellung, den Übergang zur Unvorhersehbarkeit der Geschichte“, dar (Angehrn ebd., S.325). Wo das Verstehen des Geist-Natur-Einheits-Zusammenhangs im Mythos (bspw. im Gesetz der *moira*) mit der Eingebundenheit eines unmündigen Subjekts einhergeht, vollzieht sich dessen „Selbstermächtigung (...) mit der Entthronung göttlicher Mächte“ (Angehrn ebd., S.325). Während also anfangs noch mythische Weltkonstitution und Selbstwerdung in- und miteinander sich vollzogen, kommt es mit der zunehmenden Selbstsicherheit des Menschen zu ihrem Antagonismus (vgl. Angehrn ebd., S.321): Der Mensch versucht sich in seinem Freiheitskampf gegen die festgelegte Seinsordnung der Götter durchzusetzen. Angehrn macht in der Geschichte des (griechischen) Mythos einen Wendepunkt aus, der in der Errichtung der olympischen Herrschaft des Zeus besteht, der die Zeit des Kampfes der „geistigen Ordnungsmächte gegen die anarchistischen Ursprungsgewalten“ von der Zeit der „Infragestellung der Herrschaft des Zeus“ (Angehrn ebd., S.327) durch den Menschen trennt. Die griechischen Tragödien reflektieren die „Konfliktualität menschlicher Selbstbehauptung“ (Angehrn ebd., S.335) - wie sie aus der Infragestellung der Herrschaft der Götter folgt – im Spannungsfeld zweier Pole des menschlichen Selbstverständnisses (Angehrn ebd., S.327):

„Verwurzelung und Emanzipation sind die beiden komplementären, im Dienst des Subjekts stehenden Ursprungsverhältnisse – verbunden mit den komplementären Gefahren des Verlusts

der Selbständigkeit und des Verlusts des Seins. Die Seite der emanzipatorischen Ablösung wird darin in ihrer Schwäche, ihrer inneren Gebrochenheit, manifest.“

Das Tragische des Griechentums – dessen Schuldbewusstsein dem Sündenbewusstsein der jüdisch-christlichen Tradition entspricht²⁶⁷ – besteht in dem, was innerhalb der antiken Tradition im Spruch des Anaximander²⁶⁸ erstmals in der Sprache der Philosophie explizit und von Nietzsche auf die Individuation bezogen wird, die er im Sinne Anaximanders als „strafwürdige Emancipation vom ewigen Sein“, die „mit dem Untergange zu büßen“ ist, fasst (1994, S.22 – vgl. auch S.21ff.). Die Individuation ist die unumgängliche Trennung von der Ganzheit – nach Neumann das Herausgehen aus der Ursymbiose im Uroboros bzw. aus dem Hermaphroditismus des Kindes –, deren Ganzheitsverlust die Voraussetzung zur Freiheit (wenn auch einzig als illusionäre Freiheit *von*) der Subjektivität ist (vgl. Angehrn 1996, S.381). Die (griechische) Tragödie gewährt nun einen – um es mit Angehrn zu sagen – „Ausblick auf Versöhnung, den die Tragödie inmitten des unausweichlichen Scheiterns eröffnet“. Und weiter: Dieser Ausblick auf Versöhnung „meint in umfassenderem Sinn eine Wiederherstellung der Einheit auf höherer Ebene“ (Angehrn ebd., S.397). Die Katharsis-Theorie des Aristoteles steht in diesem Zusammenhang: „Durch Jammer und Schaudern bewirkt (...) (die Tragödie – A.d.V.) die Reinigung von derartigen Erregungszuständen“ (Aristoteles 1982, 1449b 27-28). Im Hindurchgehen durch Mitleid, Schrecken und Angst soll sie den Zuschauer von diesen Affekten – anstelle ihrer Verdrängung – befreien. Auch für Nietzsche stellt die Tragödie – gerade in ihrer Anverwandlung des Dionysos-Mythos – die Heilung der durch die Individuation entstandenen Zerrissenheit und Abspaltung von der Ganzheit her. Das ganzheitliche, mythische Verstehen der Wirklichkeit spiegelnd, zeugt sie vom Hermaphroditismus des Anfangs, erinnert an den zur Entwicklung des Selbstbewusstseins notwendigen, tragischen Ablösungsprozess von dieser Ganzheit und reflektiert die zur Herausbildung des Selbstbewusstseins notwendige Verdrängung der Natur, die für das patriarchale Selbstbewusstsein als das Weiblich-Attribuierte Andere

²⁶⁷ Nach Assmann stellt das „Schuldbewusstsein“ – wie es sich bspw. im alttestamentarischen Sündenfall-Mythos spiegelt – „die biblische Entsprechung zur griechischen Entdeckung des Tragischen“ (2003, S.160) dar. Auch hierin spiegelt sich letztlich die als schuldhaft empfundene Emanzipation des Menschen von der Ganzheit, die im biblischen Kontext aufgrund des der Bibel zugrundeliegenden Patriarchismus vom Vater-Gott repräsentiert wird, der das anfängliche, den Menschen bergende Paradies schafft, aus dem sich der Mensch schuldhaft befreit, um sein Selbstbewusstsein zu erlangen.

²⁶⁸ „Woher die Dinge ihre Entstehung haben, dahin müssen sie auch zugrunde gehen, nach der Notwendigkeit; denn sie müssen Buße zahlen und für ihre Ungerechtigkeit gerichtet werden, gemäß der Ordnung der Zeit.“ (Nietzsche 1994, S.21f.).

des Geistes auf der Bühne als Schicksalsmacht wiederkehrt, an der es tragisch scheitert.

Diesen *Ansätzen* zur integralen Schließung des Mythos im tragischen Zeitalter der Griechen stehen im Denken des Abendlandes meiner Ansicht nach aber vor allem Formen seines Zuende-Denkens gegenüber, die sich auf einer gegenüber dem unintegrierten Anderen der Vernunft oberflächlicheren Schicht des Mythos abspielen, bei der gewisse Momente seiner weiblich attribuierten Tiefenstruktur (Natur, Erde, Frau) außen vor bleiben. Und auch der Tragödie gelingt letztlich keine Integration: Zwar gehen in das tragische Geschehen im traditionellen, abendländischen Verständnis die als das Andere der Vernunft ausgeblendeten, weiblich attribuierten Tiefenschichten des Mythos (Natur, Erde, Frau) insofern ein, als sie das tragische Schicksal des sich emanzipierenden Menschen bedingen, indem sie ihn in ihren Dienst zwingen. Trotzdem lässt sich eine oberflächliche – wie ich es nennen möchte – patriarchale Schließung des Mythos, die diese Momente eben nicht zu integrieren vermag, sondern sich nur mit ihnen arrangiert, von einer integralen Schließung des Mythos unterscheiden. Allein die Tatsache, dass sich bis heute Wissenschaftler in ihren Interpretationen mit dieser oberflächlichen, patriarchalen Versöhnung nicht zufrieden geben konnten und über sie hinaus drängten, zeugt davon, dass mit dieser Schließung noch keine Befriedung und Integration der tieferen, drängenden Archetypen und mythischen Wirkmächte erzielt wurde. Und auch die Tragödie – wiewohl sie immerhin dem verdrängten Anderen der Vernunft eine Bühne bietet – endet tragisch, d.h., es findet eben keine Integration der sie bedingenden Gegensätze statt, sondern die Inszenierung und Hyperstasierung ihrer Unvereinbarkeit, die wiederum der Aufrechterhaltung der einseitigen patriarchalen Herrschaft mangels Alternative in die Hände spielt.

Das Hinausdrängen aus dem Bannkreis der mythischen Ganzheit bzw. dem tragischen Zeitalter hat in drei, von Angehrn unterschiedenen Formen stattgefunden (vgl. 1996, S.400): So kommt es – von uns als patriarchale Schließung des Mythos verstanden – erstens wie bspw. in Sophokles *Ödipus auf Kolonos* zur „immanenten Vollendung des Tragischen“, nach der sich – „zurückkommend aus äußerster Zerrissenheit“ – der „mythische (aber eben patriarchal interpretierte, auf der Verdrängung der Natur als dem Anderen des Geistes aufbauende – A.d.V.) Kosmos (...) am Ende in seiner Harmonie mit sich zusammen(schließt)“. Dann lässt zweitens das im Zuge zunehmender Selbstsicherheit stattfindende „Auseinanderbrechen des mythischen Weltbildes jene Einheit verblassen, vor deren Hintergrund allein die (tragische - A.d.V.) Zerrissenheit als Übel erfahren wird“, die sich in den im nachtragischen Zeitalter entstehenden Komödien daher in Humor und Spott entladen kann (vgl. Angehrn ebd., S.401ff.). Die Komödien

sind als Lösung des Problems der mangelnden Integration der Geist-Natur-Einheit und des Mythos in ihrem besten Sinne aber nicht ernst zu nehmen. Drittens nimmt die christliche Erlösungsreligion das Unversöhntsein des Tragischen auf, um es als solches aber zu transzendieren: Das Unversöhntsein wird im grundsätzlichen, aber eben patriarchal interpretierten, auf der Verdrängung der Natur als dem Anderen des Geistes aufbauenden Erlöstsein der Welt in Christus überwunden (vgl. Angehrn ebd., S.405f.). Wie das Christentum stehen auch die meisten Auswege der Philosophie in einer Wirklichkeit „jenseits von Tragik und Mythos“ (Angehrn ebd., S.404ff.). Nietzsche dagegen versuchte eine Reintegration des Mythos, indem er an die Tragödie und die ihr zugrundeliegenden Mysterien anknüpfte, um damit dem (im Falle Nietzsches von Schopenhauer aufgeschlüsselten) Pessimismus – der eine Form der Sentimentalität darstellt - zu entkommen.²⁶⁹ Mit gewissen Ausnahme unter den Philosophen und Künstlern, die wie Nietzsche der Tradition der ästhetischen Moderne angehören²⁷⁰, müssen alle Versuche der Philosophie (zumindest diejenigen, die unser beschränkter Horizont zu überblicken vermag), dem Bannkreis der Ganzheit zu entkommen, aber als fehlgeschlagen gelten, insofern in ihnen eine Integration des weiblich attribuierten Anderen der Vernunft entweder nicht intendiert oder nicht gelungen ist, dieses Weiblich-Attribuierte aber auf Integration drängt.

Angehrn beschließt seine Arbeit in *Die Überwindung des Chaos. Zur Philosophie des Mythos* damit, das „Spektrum der Möglichkeiten (...) der Stellungen des Logos zum Mythos“ auszuleuchten, indem er seine „Weiterführung, Negation, Verdrängung, Verhaftung (und) Restaurierung“ unterscheidet (ebd., S.411, vgl. auch S.409ff.). Hier fehlt unserer Ansicht nach allerdings die Vielversprechenste: die seiner Integration auf einer höheren Ebene der Synthese von Mythos und Logos, d.h. von Ganzheit und Selbstbewusstsein im Zeitalter des Aion.²⁷¹ Insofern die

²⁶⁹ Vgl. Hölzel 2008a, S.123ff.. Zur Philosophie im Zeichen des Paradigmas des Tragischen vgl. Szondi 1978.

²⁷⁰ Zu den Philosophen der Ästhetischen Moderne zählen wir – um die aus unserer Perspektive bedeutensten zu nennen – Schiller (vgl. diese Arbeit Abs. III), Goethe (vgl. diese Arbeit Abs. Schiller III.5), Schelling, Schopenhauer (vgl. Hölzel 2008a), Kierkegaard (vgl. Abs. XII.1), den frühen Nietzsche (vgl. Hölzel ebd.), Heidegger nach seiner von Schelling inspirierten Kehre, Cassirer, Fink, Adorno, Jung (vgl. diese Arbeit Abs. VII) und Neumann (vgl. diese Arbeit Abs. VII u. XII.1). Sie alle beziehen sich mehr oder weniger zentral auf das von Kant (vgl. Abs. II) in den Diskurs eingebrachte, freie Spiel der Vermögen. Die Integration der Ganzheit zielen von ihnen neben Schiller und Goethe einzig Jung und Neumann an.

²⁷¹ Zwar lässt sich unsere Variante der Stellung des Logos zum Mythos als Integration am ehesten mit Angehrns Variante der „Weiterführung“ in Verbindung bringen. Das was Angehrn allerdings als „Weiterführung“ fasst, entspricht nicht unserem Projekt: „Nach (...) (dieser – A.d.V.) Lesart bedeutet der Übergang zum Logos die *Weiterführung* der internen

„Chaosbewältigung“ der Metaphysik in 2000 jähriger Philosophiegeschichte eher einer „Verdrängung“ der chaotischen Geist-Natur-Einheit gleicht (Angehrn ebd., S.419), insofern sie die „mythische Chaosbewältigung (...) vollenden und überwinden“ wollte, dabei aber einer „anfänglichen Wahrheit verlustig geht wie ihrem Ursprung verhaftet bleibt“ (Angehrn ebd., S.420), wird sie die stetig steigende Rechnung der Dialektik der Aufklärung noch zu begleichen haben. So bleibt innerhalb der mythischen Struktur als Matrix abendländischen Denkens nur eine Lösung: die Erschließung einer höheren Bewusstseins-Ebene, die – anstelle sich aus dem mythisch-tragischen Bannkreis der Ganzheit zu verabschieden – in ihn eingeht, um die *in* ihm angelegte Möglichkeit von Freiheit zu verwirklichen. Dazu gilt es, wiederum das ursprüngliche Chaos der Geist-Natur-Einheit zuzulassen, um die Subjekt-Bezüge, die dieses Chaos ordnen, seine Momente benennen und sie auf das Subjekt beziehen, einzuschmelzen und sich in ein verwandeltes Verhältnis zu ihnen zu stellen (vgl. Abs. VIII.2) - oder, um es salopp zu sagen: das vermeintlich bewältigte, verdrängte „Chaos“ wieder zuzulassen, um mit Nietzsche einen „tanzenden Stern“ zu „gebären“.²⁷² Dieser tanzende Stern – das Selbstverhältnis der Medialität in seiner Gegründetheit im Spiel – steht dann nicht nur in einem verwandelten Verhältnis zu den Momenten des Chaos der Geist-Natur-Einheit, sondern vermeidet es auch, gewisse seiner Momente zu verdrängen und das Erschließen neuer Momente auszuschließen. Das Inbegriffensein des Menschen im ganzheitlichen Zusammenhang der Geist-Natur-Einheit - von der er sich im Abfall vom Ur-Einen aus seinem Freiheitsbedürfnis heraus emanzipiert hatte – wird so integriert, ebenso wie sein Freiheitsbedürfnis in dieser Rückkehr in diesem Zusammenhang sich erfüllt. Die mangelnde Einfügung und Einkehr des Menschen in den ganzheitlichen Zusammenhang der Geist-Natur-Einheit reflektiert sich in der (antiken) tragischen Schuld ebenso wie in der jüdisch-

Entwicklungslinien des Mythos auf *anderer Ebene*. Das logische Denken schließt an die innerhalb des Mythos (...) sichtbar gewordene Genese subjektiver Vernunft an, um sowohl die Intention rationaler Welterschließung wie das Bestreben menschlicher Selbstbehauptung mit neuen Mitteln weiterzutreiben. Der Übergang vom Mythos zum Logos (...) führt die im Mythos selber vollbrachte Arbeit des Logos weiter, verstärkt den emanzipatorischen Impuls, der das genealogische Denken mitanleitet. Der Wechsel der kategorialen Mittel ist ein Schritt zur konsequenten Realisierung eines durchgehenden Projekts. Die mythische Chaosbewältigung wird von der Ratio vollendet; das Subjekt gewinnt seine Souveränität im gleichen Maß wie sich die Welt in ihrer vernünftigen Ordnung manifestiert“ (Angehrn 1996, S.411). Dieser Ansatz Angehrns entspricht einer patriarchalen Schließung des Mythos und nimmt uns Heutigen die Möglichkeit der Vernunft, im Sinne der Integration der Ganzheit zu denken, insofern Angehrns Ansatz die Vernunft auf die Fortsetzung der mythischen Chaosbewältigung verpflichtet, die sich im Namen der patriarchalen Helden und Götter gegen das Chaos des weiblich-attribuierten Anderen der Vernunft richtete.

²⁷² Nietzsche schreibt im *Zarathustra*: „(...) man muss noch Chaos in sich haben, um einen tanzenden Stern gebären zu können“ (1960e, S.309f.).

christlichen Sünde: Schuld und Sünde dadurch zu entkräften, dass ihren tieferen, impliziten Forderungen nach Selbst- und Wirklichkeits- Integration entsprochen wird, eröffnet dann das im Paradies-Mythos visionierte, aber erst im Durchgang durch den sentimentalischen Sündenfall und die sentimentalische Schuld (als zweitem Schritt der Dialektik) mögliche und im dritten Schritt der Dialektik im Selbstverhältnis der Medialität zu verwirklichende, irdische Paradies.

Das hier angezielte Zuende-Denken des Mythos und die darin implizierte Anerkennung der Gesetze der Geist-Natur-Einheit bleibt aber solange theoretisch, bis sie nicht als Folge der individuellen Integration des Anderen der Vernunft im Zuge der Individuation vollzogen ist, was eine Selbst-Verwandlung des betreffenden Individuums voraussetzt, die sich aus der ganzheitlichen Betroffenheit des Individuums von den verdrängten Inhalten des Unbewussten ergibt, aber nicht im *Zuende-Denken* erreicht werden kann. Trotzdem umkreist und beschwört der Zyklus des zuende-gedachten Mythos gerade den Ort als seinen Mittelpunkt, in den sich das Individuum zu seiner Verwandlung zu stellen hat und von dem aus sich die Integration der verdrängten Inhalte in neuen Kristallisationen – d.h. in einem ganzheitlichen Verstehen des Zyklusses der Geist-Natur-Einheit in den Bildern des zuende-gedachten Mythos oder seiner Variationen – erschließen.²⁷³ Mit dieser Beschwörung des Ortes wahrer Freiheit und integrierter Individuation aber setzt der zuende-gedachte Mythos einen Kontrapunkt zu den offenen Formen seiner Adaption, die allzu bequem ein Weiterschreiten bzw. Weiterfliehen (vor den sich aufdrängenden Inhalten des individuellen und kollektiven Unbewussten) in die vermeintlich ebenso offene Zukunft zu sanktionieren scheinen. Dass diese offene Zukunft keine letzte Erlösung von den Ausgangsbedingungen der Menschheit in der Geist-Natur-Einheit bzw. im Unbewussten der Ganzheit des Uroborus bringen kann, eben weil sie sich in ihrer „Unverfügbarkeit und Un-

²⁷³ Wie das Selbstverhältnis der Medialität ein anderes, umfassenderes (Selbst-)Bewusstsein erschließt, das sich nicht linear fortschreitend aus dem alten, sentimental patriarchalen bzw. matriarchalen (Selbst-)Bewusstsein ergibt, insofern es im Gegensatz zum patriarchalen bzw. matriarchalen Subjektbewusstsein nicht in Gott bzw. der Göttin, sondern im Spieltrieb gegründet ist, so entspricht ihm ein Wirklichkeits- bzw. Mythos-Verstehen, das sich nicht linear aus dem alten, sentimental Verständnis ableiten lässt. Dieser Gedanke lässt sich auch mit Kierkegaard illustrieren: Kierkegaard kritisierte in der Nachfolge Schellings die von Hegel veranschlagte Möglichkeit, ohne Sprung – d.h. ohne Einbruch einer wie auch immer gearteten Transzendenz – linear fortschreitend qualitativ andere, umfassendere Wirklichkeitsebenen erschließen zu können (vgl. Hühn 2003 S.142). Das hier entwickelte Wirklichkeits- und Mythos-Verstehen ist daher solange theoretisch und letztlich unverstanden, bis der Verstehende in sich selbst die Integration der Ganzheit im Zuge seiner Selbsttransformation vollzogen hat. Das Verständnis der Integration der Wirklichkeit und die Selbstintegration bedingen sich wechselseitig.

vordenklichkeit“²⁷⁴ der Aneignung entziehen und damit jede Selbst-Setzung und Selbst-Inthronisation unterminieren, verfügt schon im vorhinein das Schicksal dieser Flucht. Wo sich die fliehende Menschheit nicht den drängenden Inhalten des Unbewussten stellt, wird sie von ihnen in eine heillose Vorwärtsdynamik gedrängt, die sie im Sinne schlechter Unendlichkeit immer genau dessen beraubt, was sie anstrebt: nämlich um ein finales Ankommen. Jeder Versuch des Innehaltens gerät ihr zu einem immer angsteinflößenderen Bedrängt-Werden durch die Inhalte des Unbewussten, die sich mit fortschreitender Verdrängung zu immer monströseren Dämonen verwandeln, so dass der Menschheit eine Konfrontation mit der Angst und ihren Auslösern weniger erstrebenswert erscheint als ein Weiter-So auf dem zwar als verhängnisvoll erkannten, aber gespurten Weg des Herrschaftsdenkens, auch wenn man von ihm weiß, dass er zum realen Untergang der Menschheit führen kann. Dieser Ausweglosigkeit des instrumentellen Denkens wird hier das Selbstverhältnis der Medialität entgegengehalten, das eine Integration der Inhalte des Unbewussten ermöglicht und Freiheit in der Getriebenheit durch die Geist-Natur-Einheit bzw. die Selbstorganisation erlaubt (vgl. Abs. XII.1).

Der Mensch im Selbstverhältnis der Medialität findet im Zusammenhang dieser Mythen-Auseinandersetzung seine mythische Vorwegnahme in der Gestalt des Aion – des „spielenden Kindes“ bei Heraklit und Nietzsche –, dessen Spiel der Mensch im Selbstverhältnis der Medialität mimetisch reproduziert. Die Selbst- und Naturentfremdung, die sich in der mangelnden Integration des Geschlechter-Gegensatzes im Mythos spiegelt, erfährt ihre Aufhebung im Mythos erst in der Heiligen Hochzeit, d.h. in der Integration von Männlichem und Weiblichem. Die Heilige Hochzeit als Integration der Gegensätze wiederum ist Präfiguration sowohl für die Integration des Miteinander wie für die Individuation, die ihre Krönung im Selbstverhältnis der Medialität findet, die *ihren* Schatz in Form (wahrer) Freiheit *von* in der und *zur* Geist-Natur-Einheit und der Freude des Spiels freigibt.²⁷⁵ Insofern die Natur als das Andere des Geistes – von dem sich unserem

²⁷⁴ Hühn in einer Interpretation Schellings 2010, S.23, deren Gesichtspunkt sich auf unseren Zusammenhang übertragen lässt: „Die Grundfigur einer „Selbstverstrickung der Freiheit“ ist der hermeneutische Schlüssel, mit dem Schelling die Wesensstruktur des fichteschen Ich vorstellig macht – eine Grundfigur, die in den Erlanger Vorlesungen vor dem Hintergrund der ewigen Freiheit als Folie für die Interpretation der Negativität menschlicher Wissensaneignung im Ganzen aufgespannt wird. Die spezifische Unverfügbarkeit und Unvordenklichkeit dieser ewigen Freiheit sind die zentralen Stichworte, die sich durch Schellings Werk in verschiedener Form hindurch ziehen“.

²⁷⁵ Neumann unterscheidet im Sinne der „Lebenswende“ Jungs (vgl. Jung 1995c) einen Drachenkampf der ersten vom Drachenkampf der zweiten Lebenshälfte, die je einen zu unterscheidenden Schatz der Integration erbringen: „Der selbstzeugerischen Tat, in der am

Verständnis nach das patriarchale wie matriachale Selbstbewusstsein entfremdet haben – innerhalb der patriarchalen Interpretation des Mythos weiblich attribuiert ist, wird mit der Integration von Männlichem und Weiblichem im Mythos, d.h. mit der Heiligen Hochzeit, auch die Integration von Geist und Natur vollzogen. Die Selbst- und Naturentfremdung wird im Zuende-Denken des Mythos als Grund-Matrix unseres Wirklichkeits-Verständnisses zwar nicht aufgehoben, ihre Aufhebung aber vorbereitet, insofern die Integration der Wirkmächte des Mythos ihre Integration in uns vorbereitet und exemplarisch ermöglicht. Mit dieser Integration wird der Schritt vom Zeitalter der Sentimentalität zum dritten, ausstehenden Zeitalter des Aion vollzogen. Die Integration des Geschlechtergegensatzes spiegelt sich in Bildern ihrer mythischen Vorwegnahme, die bis auf wenige Ausnahmen aber noch keine angemessene Interpretation erfahren haben und im Folgenden durch die Arbeit am Mythos zu entschlüsseln sind. Sie gibt nur die theoretische Form des zuende-gedachten Mythos, der ein ganzheitliches und den Menschen transformierendes Verstehen fordert.

VI.2.1 Das Zuende-Denken des Prometheus-Mythos

Die Hintergrundfolie und Grundmatrix der abendländischen Selbst- und Naturentfremdung ist neben dem Ödipus-Mythos und dem Christus-Mythos der trotz des Versuchs von Blumenberg in *Arbeit am Mythos* von 1979 bis heute nicht zuende gedachte, geschweige denn gelebte Prometheus-Mythos. Ihn im Sinne der

Beginn des Lebens das Ich-Bewusstsein sich aus der umschlingenden Gewalt des Drachens des Unbewussten befreit, entspricht in der zweiten Lebenshälfte der selbstzeugerische Akt der Wiedergeburt des Ich zum Selbst, in der es sich aus der umschlingenden Gewalt des Drachens der Welt befreit. Der Drachenkampf der ersten Lebenshälfte beginnt mit dem Weg durch die Welt des Unbewussten und endet mit der Heldengeburt des Ich. Die Nachtmeerfahrt der zweiten Lebenshälfte beginnt mit dem Weg durch die Welt und endet mit der Heldengeburt des Selbst“ (2004, S.423). Die Qualität des Schatzes des zweiten Drachenkampfes genauer entfaltend, schreibt Neumann: „Der Wandlungsweg der Individuation ist der alchemistisch-hermetische Prozess, eine neue Form der Drachenkampfes, der in einer qualitativen Veränderung auch des Bewusstseins gipfelt. (...) Der Phase der Persönlichkeitsentwicklung unter Dominanz des Ich folgt nun ein weiteres Stadium, in dem die Assimilierung außer- und überpersönlicher Inhalte zur Verschiebung vom persönlichen Ich als Bewusstseinsmittelpunkt zum Selbst als Zentrum der totalen Psyche führt“ (ebd., S.420). Das patriarchale Selbstbewusstsein als das Ergebnis des ersten Drachenkampfes und seine spezifische Abspaltung des Unbewussten und der Natur muss im zweiten Drachenkampf, um ins Spiel der Vermögen initiiert und als integriertes Selbst wiedergeboren zu werden – ebenso wie das matriachale Selbstbewusstsein in der Todeshochzeit – sterben.

Integration der Gegensätze zuende zu denken, soll hier versucht werden.²⁷⁶ Prometheus ist als der den Menschen das Feuer als dem „Lehrer aller Kunst“ (Aischylos: *Der gefesselte Prometheus* – Zitat nach Angehrn 1996, S.342) überbringende Titan der abendländische Kulturheros.²⁷⁷ Die olympischen Götter um den Göttervater Zeus – die das Göttergeschlecht der Titanen abgelöst hatten – verweigerten den Menschen das Feuer: Mit Hilfe einer List stahl es Prometheus ihnen. Die Kontrolle des Feuers stellt kulturgeschichtlich einen wesentlichen Zivilisationsfortschritt dar²⁷⁸, dessen Bedeutung für die Menschheit durch einen zweiten Aspekt des Prometheus-Mythos untermauert wird, nach dem es Prometheus war, der die Menschen aus dem Lehm der Erdmutter Gaia schuf, die dann von Athene mit einem Schmetterling namens Psyche (griech. Seele) beseelt wur-

²⁷⁶ Blumenberg – wiewohl dieser Auftrag von ihm so benannt wurde – verfehlt sein Zuende-Denken, obwohl er mit der ein Drittel seines Buches umfassenden Interpretation der Biografie Goethes eigentlich alle Elemente zu einer Lösung schon zusammengetragen hat (vgl. 2006, S.433ff.). Goethe nämlich scheint wie nur wenige Menschen – von denen uns schriftliche Dokumente überliefert sind – auf der Grundlage eines offensichtlich gedeihlichen Elternhauses zur seelischen Ganzheit in dem hier anvisierten Sinne gefunden zu haben. Blumenberg macht nun den Fehler, das Zuende-Denken des Prometheusmythos – mit dem sich Goethe intensiv auseinandergesetzt hat und der ihn wiederholt in verschiedenen Lebensaltern zu seiner Kunst inspiriert hat – entlang von Goethes Anverwandlung des Stoffes zu destillieren. Goethe zeichnet sich aber weniger durch die in seinen künstlerischen Produktionen entfalteten Lösungen aus, als vielmehr dadurch, als Mensch im Sinne Nietzsches ein Beispiel für ein an der Ganzheitlichkeit orientierten Lebens gegeben zu haben. Seine Psychologie ist dementsprechend von besonderem Interesse. Dass Schiller in Anregung durch Kants *Kritik der Urteilskraft* die Quintessenz der ästhetischen Moderne in fast allen wichtigen Aspekten vorweggenommen hat, ist u.a. dem Beispiel des Menschen Goethe bzw. ihrer Freundschaft zu verdanken. Schiller nämlich hat in seinem philosophischen Schaffen nichts so sehr als Leitbild seines Denkens vor Augen gehabt wie eben diese Gesundheit Goethes. Sie drückt sich in seiner Idee der „lebende Gestalt“ (*Ästhetische Briefe* 1995, 15. Brief, S.59) – in der seine Philosophie gipfelt – aus.

²⁷⁷ Zum Zuende-Denken des Prometheus-Mythos vgl. auch: Hölzel 2008c.

²⁷⁸ Die Beherrschung des Feuers als Zivilisationstechnik eröffnet den Menschen die Möglichkeit zum Garen der Nahrung, zum Schutz vor wilden Tieren und zum Sich-Wärmen. Als Herd- und Offenfeuer stellt es das Zentrum der Häuser und Hauswirtschaften dar, wie es in Riten und Kulte oft zum Zentrum der Kult-Handlungen wird. In Indien werden die Opfergaben für die Götter noch heute dem Feuer übergeben, damit es sie – in Luft und Rauch verwandelt – zu den Göttern im Himmel hinaufträgt. Im Zuge einer Homologisierung von Makro- und Mikrokosmos fanden die Weisen vieler Völker das Feuer – entsprechend seiner zentralen, die menschliche mit der göttlichen Sphäre vermittelnden Rolle im Weltgeschehen – auch im Inneren des Menschen wieder: Als Transformationsmedium – das die leibliche Schwere von Erde und Wasser in das Leichte der Luft verwandeln kann – stellt es das Geheimnis des Feuer- bzw. Transformationschakras dar, das als Folge einer durch das Feuer bewirkten Selbstverwandlung des Menschen diesem die ätherische Wirklichkeit des Spielbewusstseins erschließt (vgl. Eliade 2004, S.126 u. Hölzel 2008a, S.119).

den.²⁷⁹ Der Feuerbringer ist auch der Schöpfer der Menschen und der Prometheus-Mythos der Anthropogenese-Mythos der Antike, der die Selbstemanzipation des Menschen aus dem vorher noch Geborgenheit schenkenden Zusammenhang der Geist-Natur-Einheit versinnbildlicht. Angehrn schreibt:

„Selbstermächtigung als Selbsterschaffung erscheint als letzter Fluchtpunkt, auf den hin moderne Geschichtsschreibung als hypostasierende Durchführung des Prometheus-Projekts abzielt. Es ist eine letzte Übersteigerung, die einer ursprünglichen Not begegnen soll: der Erfahrung eigener Kontingenz. Seinwollen wie Gott, die Selbsterhebung der Kreatur, ist Verleugnung eigener Endlichkeit und Abhängigkeit; die metaphysischen Figuren der Selbsterzeugung und substantiellen Autarkie sind Konzeptualisierungen dieser – ontologisch aporetischen, im Mythos als Frevel geahndeten – Versuche absoluter Emanzipation und Selbstwerdung. Der Ohnmacht und Haltlosigkeit will das Subjekt entgehen, indem es sich selber zum Grund wird: Wie hohl der Anspruch auch sei, bildet er einen Affront gegen die feste Seinsordnung, innerhalb derer und gegen die er erhoben wird.“ (ebd., S.344f.)

Im Zuende-Denken des Prometheus-Mythos können nun zwei unterschiedliche Formen dieses Zuende-Denkens voneinander abgehoben werden: eine erste, die ich als oberflächlichere, patriarchale Schließung des Mythos von einer zweiten, integralen Schließung des Mythos unterscheide. Der prometheische Affront der Menschen gegen die Seinsordnung ist im Sinne seiner patriarchalen Interpretation – wie sie sich bspw. bei Angehrn (ebd., S.335-349) findet - vor allem derjenige gegen die Seinsordnung des Patriarchen Zeus, die genau genommen zwar durch die weiblich attribuierten Moiren und Erinnyen verkörpert, aber durch ihn exekutiert wird (vgl. Angehrn ebd., S.346). Zeus hatte für das neue Geschlecht der Menschen ursprünglich keinen Platz in dieser Seinsordnung vorgesehen, ja sogar deren Untergang geplant. Als Anwalt der Menschen stahl Prometheus das Feuer von den Göttern, um es den Menschen als Hilfe in ihrem Überlebenskampf und zu ihrer Emanzipation von den Göttern zu schenken. Dieses Feuer ist als Herd- und Schutzfeuer Sinnbild menschlicher Sozialität und Inbegriff der menschlichen, sich im Namen des Prometheus die Herrschaft über die vom eigenen Geist

²⁷⁹ Vgl. Kerenyi 1966, S.169. Nach Ovid ist Prometheus Schöpfer der ersten Menschen, die er aus Lehm formte und mit himmlischem Feuer beseelte (vgl. *Metamorphosen*, B.I, Abs. 82f., B.I, Abs. 363f.). Angehrn schreibt dazu jedoch: „Im auffallenden Gegensatz zu den Kulturen des Vorderen Orients besitzt die griechische Volkskultur keinen allgemeinen Mythos über die Entstehung der Menschen. Als Schöpfer der Menschen wird im Volksglaube zuweilen Prometheus genannt – eine Funktion, die ihm in den überlieferten Texten allerdings weder bei Hesiod noch bei Aischylos, sondern erst in den *Metamorphosen* Ovids (B.I, Abs. 82f.) zugedacht wird (wahrscheinlich in Übernahme von Motiven aus orientalischen Mythen)“ (1996, S.333f.).

abgespaltene Natur anmaßenden Hybris.²⁸⁰ Wichtig ist, dass die Steigerung des menschlichen Könnens nicht nur ein neues Machtverhältnis über die Natur, sondern ein neues Selbstverhältnis des Menschen impliziert (vgl. Angehrn ebd., S.344). Prometheus geht nicht nur als Feuerbringer, sondern wie gesagt auch als Schöpfer der Menschen in den Mythos ein: Im Horizont des prometheischen Selbstverständnisses steht der Traum einer Selbstermächtigung, sich wie Gott selbst erschaffen und seine Endlichkeit und kreatürliche Abhängigkeit abstreifen zu können (vgl. Angehrn ebd., S.344). Diese Hybris bestraft Zeus mit dem Geschenk der Büchse der Pandora: Ihr Inhalt bedingt die menschliche Mischnatur, deren Selbstaffirmation sich fortan als Abkämpfen gegen die eigene Endlichkeit als mühsame Arbeit vollzieht (vgl. Angehrn ebd., S.345). Die Tragödien-Triologie des Aischylos – von denen nur die erste überliefert ist – soll Rekonstruktionen zufolge nach Angehrn (ebd., S.341) von der frevelhaften Emanzipation des Prometheus und seiner Strafe (*Der gefesselte Prometheus*), seiner Befreiung (das Thema des zweiten Teils) und von der Versöhnung zwischen Zeus und Prometheus (das Thema des dritten Teils) handeln. Die finale Versöhnung wird auch in der Theogonie des Hesiod angesprochen: Prometheus wird durch Herakles befreit, „nicht ohne Willen des Zeus (...), der seinem Zorn auf Prometheus entsagte“ (Hesiod 1985, Abs. 529ff., S.89 – vgl. Angehrn 1996, S.341). Der anfangs noch jugendliche, eifersüchtige und rachsüchtige Zeus wandelt sich im Laufe der Entwicklung zum gerechten Gott – und das „Ziel der Triologie (des Aischylos – A.d.V.) ist die Manifestation der gerechten Weltordnung unter der Herrschaft des Zeus“ – eine „Vervollkommnung des Gottesbildes“ (Angehrn 1996, S.341).²⁸¹ Diese Befriedung des Konflikts spielt sich aber nur innerhalb der Sphäre der Götter – d.h. zwischen Prometheus und Zeus – ab: Die Strafe – die Zeus den Menschen mit der Pandora hat zukommen lassen – bleibt als letztes Wort zur prome-

²⁸⁰ Nietzsche deckt einen möglichen Ursprung für das mit dem Erwerb des Feuers einhergehende Schuldgefühl der Menschen – das Gefühl von Hybris – auf, wenn er schreibt: „Die Voraussetzung jenes Prometheusmythos ist der überschwängliche Wert, den eine naive Menschheit dem Feuer beilegt als dem wahren Palladium jeder aufsteigenden Kultur: dass der Mensch frei über das Feuer waltet und es nicht nur durch ein Geschenk vom Himmel, als zündender Blitz oder wärmender Sonnenstrahl empfängt, erschien jenen beschaulichen Ur-Menschen als ein Frevel, als Raub an der göttlichen Natur“ (2003a, S.69).

²⁸¹ So ist auch Nietzsches Prometheus-Interpretation als „Hymnus der Unfrömmigkeit“ zu verstehen, wenn er schreibt: „Das Wunderbarste an jenem Prometheusgedicht (...) ist aber der tiefe aeschyleische Zug nach Gerechtigkeit: das unermessliche Leid des kühnen „Einzelnen“ auf der einen Seite, und die göttliche Noth, ja Ahnung einer Götterdämmerung auf der andern, die zur Versöhnung, zum metaphysischen Einssein zwingende Macht jener beiden Leidenswelten – dies alles erinnert auf das Stärkste an den Mittelpunkt und Hauptsatz der aeschyleischen Weltbetrachtung, die über den Göttern und Menschen die Moira als ewige Gerechtigkeit thronen sieht“ (2003a, S.68).

theischen Hybris der Menschen bestehen. Angehrn folgert daraus – den Prometheus-Mythos damit gleichsam im patriarchalen Sinne schließend:

„Subjektives Selbstsein ist nur legitim im Einklang mit der objektiven Seins- (Rechts- und Macht-) ordnung, nicht unabhängig von dieser oder gar gegen sie. Dies ist auch eine Wahrheit, die der Mythos, neben jener der Befreiung, hochhält; auch wenn sie dieser nicht notwendig wertmäßig übergeordnet ist, bildet sie den umfassenden Rahmen.“ (Angehrn ebd., S.349)

Die patriarchale Interpretation des Prometheus-Mythos – die ihr Recht in der Notwendigkeit zur Entwicklung des (matriarchalen wie patriarchalen) Selbstbewusstseins der Menschheit im Sinne des zweiten, sentimentalischen Schritts der Dialektik hat - findet seine Schließung mit der Anerkenntnis der patriarchalen Ordnung des Zeus durch den abgefallenen Menschen. Hier wird zwar genau genommen der weiblich attribuierten Seinsordnung der Moira – die Zeus nur exekutiert - zur Anerkenntnis verholten. Dieser Friede wird – fern davon, aus der Einsicht in den Zusammenhang der Geist-Natur-Einheit zu entspringen – dieser patriarchalen Interpretation gemäß aber erstens mit der als Strafe empfundenen Gabe der Pandora durch Zeus erzwungen. Und zweitens muss Pandora als das weibliche Pendant des Prometheus – fern davon, als solche Anerkennung zu erfahren – dazu als Sinnbild und Projektionsfläche von allem Negativen dienen.²⁸² Die erzwungene und oberflächliche Anerkennung der weiblich attribuierten Natur aber zeugt davon, dass es sich eben nicht um deren Integration, sondern um deren Anerkenntnis im Sinne einer Einwilligung in ein unumgängliches Übel handelt – die sich darüber hinaus mit der zugleich vollzogenen Dämonisierung von allem Weiblich-Attribuierten selbst aufhebt, insofern die Natur im Patriarchismus ja weiblich attribuiert ist. Die Selbstemanzipation des patriarchalen Selbstbewusstseins als Geist und die Abwertung der von ihm abgespaltenen Natur hatte zwar ihren Sinn zur Entfaltung von Autonomie (Freiheit von), Selbstbestimmung und männlicher Eigenheit als Errungenschaften des sentimental, patriarchalen Zeitalters²⁸³, muss heute aber – wo sich dessen Errungenschaften als Illusionen ent-

²⁸² So schreibt Dietz in anetracht von Hesiods doppelter Charakterisierung der Gabe der Frau in der *Theogonie* und in *Werke und Tage*: „Worin nun die Schlechtigkeit der neuen Gabe besteht, das wird von Hesiod zwiefach beantwortet: einmal durch das Wesen der Frau selbst (*Theogonie*), zum anderen durch die Gaben, die sie mitbringt (*Werke und Tage*)“ (1989, S.42).

²⁸³ Im Monolog des *Gefesselten Prometheus* heißt es bei Aischylos (Übersetzung nach Dietz 1989, S.57): „Was beim Erdvolk es an Leiden gab, Das hört nun: wie ich jene, kindischblöd zuvor, Verständig machte und zu ihres Sinnes Herrn“. Diese Stelle weist Prometheus auch zum Lichtbringer im übertragenen Sinne aus: zu demjenigen, der in den Menschen das Licht des Geistes entzündete.

puppen und sich in ihr Gegenteil zu verkehren drohen – einem tieferen, die Integration der Ganzheit ermöglichenden, integralen Verständnis unterzogen werden. Wer aber ist Pandora jenseits dieses patriarchalen Verständnisses? „Pandora“ heißt eigentlich „die Gabenreiche, die alles schenkt“, ein Name auch der Erde selbst, aus der sie von den Söhnen der Großen Mutter – die ihnen dem Mythos zufolge mit ihrem Ebenbild eine Frau an die Seite stellen wollte – geschaffen wurde (vgl. Kerényi 1966, S.173). Die „Büchse der Pandora“ ist gemäß uralter Gefäß-Symbolik ein Symbol für den Schoß allen Lebens, also ein Symbol für den vom Patriarchismus weiblich-attribuierten Uroborus, der Leben schenkt und wieder verschlingt (vgl. Neumann 2003, S.51-63, S.168). Auffällig ist, dass dieses weibliche Attribut der Pandora sich mit dem männlichen des Prometheus in Beziehung setzen lässt: So ist das Feuer – wie es ursprünglich vor allem durch den Blitz auf Erden entflammt wurde - in den frühesten Mythen männlichen Gottheiten zugeordnet, deren phallische, vernichtende Kraft sich im Blitz ausdrückt. Und auch Zeus – von dem Prometheus das Feuer entwendete - galt als Blitzeschleuderer. Auch galt Prometheus dem Mythos zufolge als „Doppelwesen“ (Kerényi 1966, S.168), dessen „Vorbedacht“ sich durch den „Nachbedacht“ seines Bruders Epimetheus wie um seine zweite Hälfte ergänzte (vgl. Hesiod 1985, Abs. 511, S.87). Epimetheus aber war es, der Pandora als Geschenk von Zeus an die Menschen annahm. Kerényi berichtet, dass Epimetheus und Pandora mit einem von Eros gehaltenen, die Hochzeit verkündenden Band umschwebt auf antiken Vasenbildern dargestellt sind (1966, S.173). Die offenkundige Möglichkeit zur symbolischen Zuordnung von Gefäß und Blitz und die im Mythos angelegte eheliche Verbindung von Pandora und Epimetheus als der zweiten Hälfte von Prometheus lassen darauf schließen, dass es sich bei Prometheus und Pandora um ein mythisches Götter-Paar gehandelt haben könnte. Insofern Prometheus nun Pandora nicht als seine Frau anerkennt, indem er seiner zweiten Hälfte Epimetheus gebietet, sie nicht als Geschenk von Zeus anzunehmen, verdirbt ihre Frucht, d.h. ihre Leben schenkende Gabe, und verwandelt sie zu den Plagen der Menschheit, als die sie in die Mythen-Narration von Hesiod eingegangen sind. Die „Büchse der Pandora“ als Symbol des Lebens verwandelt sich durch seine Nicht-Anerkennung zum Symbol des Todes. Auf dem Grunde des Gefäßes der Pandora, das Schrecken auslöst, insofern es im Zeitalter des Patriarchats nur den Tod des Zurückgekehrten bringt, aber ruht Hoffnung (vgl. Kerényi ebd., S.172f.), und zwar – so ließe sich interpretieren - Hoffnung auf Anerkennung, die – wenn sie der Frau vom Mann gewährt wird – die Übel in die Geschenke verwandelt, als die sie ursprünglich intendiert waren. Sie konnten als solche von der um ihre Freiheit und ihr Selbstbewusstsein ringende, sentimentalische Menschheit nicht angenommen werden. Umso wichtiger ist ihre Integration am Ende des sentimentalischen Zeitalters, wo sich dessen positiven Errungenschaften aufgrund fortgesetz-

ten, starren Verdrängens des Anderen der Vernunft in ihr Gegenteil zu verkehren drohen. Pandora behält einzig die Hoffnung in ihrer Büchse zurück, die sich nun unschwer als die weibliche Hoffnung auf Anerkennung durch das Männliche im Zeitalter des Patriarchats – in dem wir uns hier mit der Herrschaft des Zeus befinden – verstehen lässt, um dadurch das aionische Zeitalter einleiten zu können. Anstatt als äußeres Feuer zur Herrschaft über die Natur instrumentalisiert und missbraucht zu werden, soll das Feuer des Prometheus²⁸⁴ sich in der gemeinsamen Zeugung von Kindern – d.h. von organisch auseinander hervorgehendem Leben – verschwenden, d.h. im Leben des Aion – des spielenden Kindes – einerseits *äußerlich* verwirklichen. Als *inneres* Transformationsmedium – das die leibliche Schwere von Erde und Wasser in das Leichte der Luft verwandeln kann – stellt es andererseits das Geheimnis des Feuer- oder Transformationschakras dar, das als Folge einer durch das Feuer bewirkten, ganzheitlichen Transformation dem Menschen – der dieses Feuer durch seine Gründung im Spiel des Selbstverhältnisses der Medialität in sich entzündet hat - die innere, (ätherisch) geistige Welt, d.h. das Spielbewusstsein des Mediums, erschließt.

Dieser Version einer integralen Interpretation ließe sich als Variation ihres Themas eine zweite, integrale Interpretation zur Seite stellen: Wie wir festgestellt hatten, ist die „Büchse der Pandora“ gemäß uralter Gefäß-Symbolik ein Symbol für den Schoß allen Lebens, also ein Symbol für den vom Patriarchismus weiblich-attribuierten Uroborus, der Leben schenkt und wieder verschlingt (vgl. Neumann: 2003, S.51-63, S.168). Als ein sich als Quelle allen Elends entpuppendes Geschenk des Zeus an die Menschen muss Pandora – so könnte man wie gesagt alternativ integral interpretieren - von Zeus schon Gewalt angetan worden sein, im Zuge der Zeus sich ihr Leben schenkendes, weiblich schöpferisches Vermögen aneignet und sie zum Inbegriff allen Bösen, d.h. zum einseitig das Leben verschlingenden und gefährdenden Weiblichen, entstellt hat. Die patriarchale Schließung des Mythos würde danach in einer Anerkennung der Weltordnung unter der Herrschaft des Zeus bestehen, in der die Natur als das weiblich Attribuierte der Inbegriff des Negativen und Bösen ist, gegen das sich der Mensch mit Hilfe des Feuers – das Zeus den Menschen letztlich überlässt – instrumentell zur Wehr zu setzen hat, um sein patriarchales Selbstbewusstsein zu schützen. Die integrale Schließung des Mythos in dieser zweiten Version dagegen müsste die Hoffnung, die am Grunde der Büchse der Pandora ruht, als Hoffnung des Weiblichen auf In-

²⁸⁴ Hiermit ist nicht gesagt, dass Pandora als Repräsentantin der Frau nicht über inneres Feuer zur äußeren Anwendung verfügt. Im matriarchalen Selbstbewusstsein erwacht auch sie zur Geistigkeit und zum instrumentellen Denken. Das innere Feuer im Sinne des Transformations-Mediums wiederum ist beiden Geschlechtern eigen und seine äußere Anwendung erleichtert das, was man Liebe nennt.

tegration lesen, die sich mit der Rehabilitierung des Weiblichen und der wechselseitigen Anerkennung des Männlichen und Weiblichen in ihrem jeweiligen Anteil an der Schöpferischkeit und Zeugung des Kindes in der Heiligen Hochzeit von Epimetheus als Alter Ego des Prometheus und Pandora erfüllt, mit der die Herrschaftsordnung des Zeus mit ihren Attributionen unterwandert und aufgehoben würde. Das Feuer wäre dann nicht mehr ein Symbol für die patriarchalen Instrumente der Natur-Beherrschung, sondern eine Technik, die es in Abstimmung auf den dann integrierten Zusammenhang der Geist-Natur-Einheit im Sinne ihres und der Menschen Gedeihen angemessen anzuwenden gälte.

Diese ganzheitliche, integrale Interpretation des Prometheus-Mythos zielt im Gegensatz zur patriarchalen Interpretation nicht auf eine (darüber hinaus sich selbst widersprechende) oberflächliche, intellektuelle Anerkennung der Seins- und Naturordnung der weiblich- attribuierten Moira unter der Herrschaft des Zeus, sondern auf eine Art und Weise, wie die Integration des Geschlechter-Gegensatzes zu verwirklichen ist. Der Anthropogenese-Mythos des Prometheus spiegelt erst dann den ganzen Menschen, wenn die Frau in ihrem Eigen-Wesen und matriarchalem Selbstbewusstsein anerkannt ist, wenn sich die Beziehung zwischen Mann und Frau im Sinne wechselseitiger Ergänzung zur Ganzheit entwickelt hat und wenn die Möglichkeit zu wahrer Freiheit im Sinne der Freiheit *zur* Geist-Natur-Einheit (zum Feuer als innerem Transformations-Medium) ergriffen ist, indem die Freiheit *von* aller Determination durch die entfremdete Natur in der Einkehr in die Geist-Natur-Einheit verwirklicht ist.

Diese Interpretation des Prometheus- Mythos im Sinne seiner integralen Schließung lässt sich auch noch in einem anderen Sinne in die menschliche Sphäre übertragen: „Pandora“ heißt – wie gesagt - eigentlich „die Gabenreiche, die alles schenkt“. Der Inhalt der Büchse der Pandora sind nun aber alle erdenklichen Übel und Nöte der Menschheit wie Krankheit, Tod, die Notwendigkeit der Arbeit, usw., die sich – kehrt man sich von der patriarchalen, im instrumentellen Herrschaftsdenken sich äußernden, vor ihrer Angst vor der Natur fliehenden Subjektivität ab und macht im Sinne eines neuen Selbstverständnisses seinen Frieden mit der Geist-Natur-Einheit – in ihr Gegenteil verwandeln: Krankheit wie Tod und die Notwendigkeit zur Arbeit sind letztlich alles Instanzen, die – wenn man von ihrem zu frühen oder gewaltsamen (d.h. in beiden Fällen nicht oder nur schwer integrierbaren) Eintreffen absieht – das menschliche Leben begrenzen, ihm als solche aber eben auch einen Ort innerhalb des natürlichen Zusammenhangs und Sinn geben. Ein ewiges Leben bspw. würde zwangsläufig zu quälender Langeweile führen, weil die Qualitäten – die ein Leben lebenswert machen – vor dem Horizont unbegrenzter Zeit – also in der Perspektive schlechter Unendlich-

keit – ihre Intensität verlieren müssten, insofern sie sich nur auf der Folie des Nichts – also des Bald-Nicht-Mehr-Seins, dem sie abgerungen sein wollen – als solche abheben können. Zum Leben gehört der im sentimentalischen Zeitalter des Patriarchats immer verdrängte Tod, genauso wie die im Patriarchismus die Geist-Natur-Einheit vertretende Große Mutter Leben schenkt und verschlingt und die Anerkennung der Pandora auch in ihren ambivalenten Gaben eine Integration des Todes nötig macht. Die Integration des Todes bedeutet aber nicht nur, die sentimentalische Angst vor dem Tod und die daraus motivierte Flucht in den prometeischen, technischen Traum finaler, instrumenteller Naturbeherrschung zu überwinden, der sich betreffs des Feuers des Prometheus heute als Klimakatastrophe und Feuersbrunst des Krieges auswirkt²⁸⁵, und auch nicht nur, in ein notwendiges Übel einzuwilligen, sondern sie verwandelt auch das vorher unfruchtbare in ein fruchtbares Leben.²⁸⁶

VI.2.2 Das Zuende-Denken des Ödipus-Mythos

Der Ödipus-Mythos – wie er uns durch Sophokles Tragödien *König Ödipus* und *Ödipus auf Kolonos* überliefert ist – handelt nach Nietzsche vom Schicksal der „leidvollste(n) Gestalt der griechischen Bühne“ (2003a, S.65). Freuds Ödipus-Komplexes – den er im Laufe einer „Selbstanalyse“ (Brief an Fließ vom 15.10.1897) durch das „Wiedererkennen des Mythos“ (Starobinski 1974, S.137) entdeckte – stellt nicht nur die Gründungsurkunde der Psychoanalyse dar, sondern leitete auch intensive Auseinandersetzungen um seine Deutung ein.²⁸⁷ So möchte

²⁸⁵ Zur Gegenüberstellung von falscher, im Namen instrumenteller Naturbeherrschung ausgeübter, äußerer Nutzung und innerer Anverwandlung des Feuers vgl. Hölzel 2008c.

²⁸⁶ Die Integration des Todes, d.h. das Sterben allen Interesses und die damit erfolgende Initiation ins freie Spiel der Vermögen, erschließt – insofern es mit diesem Sterben allen Interesses und im Spiel zur Integration der Ganzheit kommt – damit im Menschen auch die Schöpferische der Wirklichkeit, die im Selbstverhältnis der Medialität durch ihn hindurch wirkt.

²⁸⁷ Dass der Ödipus-Mythos im ausgehenden 1900 Jahrhundert so virulent wurde, lässt sich möglicherweise mit dem von Nietzsche diagnostizierten Tod Gottes verstehen. Der Ödipus-Mythos hat nämlich interessanter Weise eine biblische Entsprechung (vgl. Ruff 2005), nämlich die alttestamentarische Geschichte von der Opferung Isaaks durch seinen Vater Abraham, in der Jahwe den Stammvater der Juden zum Beweis seines Glaubens auffordert, seinen Sohn zu opfern, im letzten Moment am Opferaltar aber Gnade gewährt (dazu vgl. auch Schulz 1957 zu Kierkegaards *Furcht und Zittern* (1843)). Der Unterschied zum Ödipus-Mythos liegt auf der Hand: Während Ödipus Vater Laios seiner Ablösung als Vegetationsgott bzw. königlicher Herrscher die Aussetzung bzw. Opferung seines Sohnes vorzieht, ist es im Alten Testament Gott, der die Vertreibung des Sohnes aus der Geborgenheit bei der Mutter befiehlt. So verschiebt sich hier – möglicherweise folgenreich – die Autorität des Vaters auf den auch ihn umgreifenden Gott-Vater, der in der Folge das Über-Ich-Gewissen

ich hier drei wesentliche Interpretationsvarianten von Freud, Pohlen/ Bautz-Holzherr und Neumann voneinander unterscheiden, von denen meiner Ansicht nach nur letztere die Voraussetzungen dafür liefert, den Ödipus-Mythos zuende zu denken und eine integrale Schließung des Mythos – wie ich sie im Anschluss skizzieren will – zu erreichen. Freuds Verständnis dagegen stellt ein Sich-Abfinden mit der seelischen Situation des Ödipus-Subjekts des Patriarchismus dar, das sich als eine patriarchale Schließung des Mythos – wie sie schon aus Sophokles *Ödipus auf Kolonos* spricht²⁸⁸ – begreifen lässt. Die Hypothek dieser patriarchalen Schließung des Mythos ist zweifelsohne, dass sich das Ödipus-Subjekt unabdingbar in eine unabschließbare Suche nach der ursprünglichen Geborgenheit bei der Mutter verzehrt, die sich nach Freud nicht erfüllen kann. Der Sexualtrieb als der „dem Objekt zugewandte Anteil des Eros“ (Freud 1999a, S.246) muss nach dem Gebot des Vaters von der Mutter abgezogen und auf ein anderes, geliebtes Objekt übertragen werden. Insofern dieses andere Liebesobjekt die ursprüngliche Geborgenheit bei der Mutter zwar ersetzen könnte, das Ödipus-Subjekt sein Vermögen zur Empfänglichkeit für diese Geborgenheit aber im Zuge seiner Selbstkonstitution geopfert und für seine Zwischenmenschlichkeit verloren hat, bedeutet das letztlich die Notwendigkeit zu seiner Sublimation. Pohlen/ Bautz-Holzherr dagegen unterschreiten meiner Ansicht nach das Entwicklungsniveau des patriarchalen Selbstbewusstseins, indem sie – ohne im Sinne des hier angestrebten dritten Schritts der Dialektik die Integration des Geschlechtergegensatzes einzuholen – durch eine Dekonstruktion der „Praxis der Ödipalisierung des Begehrens des

verkörpert. Das Aufbrechen des Ödipus-Problems im ausgehenden 19. Jahrhundert bei Freud könnte nun damit zusammenhängen, dass der christliche Gott – wie Nietzsche in *Die fröhliche Wissenschaft* (1882) diagnostizierte – tot ist, d.h. die Über-Ich-Autorität wieder auf den Familienvater zurückfällt und damit an Schärfe für die betroffenen Kinder dieser Zeit gewinnt. Dies mag neben sozialen Ursachen wie der Konsolidierung der bürgerlichen Kleinfamilie im und der rigiden Sexualmoral des wilhelminisch- viktorianischen Zeitalter(s) eine Rolle gespielt haben.

²⁸⁸ Die patriarchale Schließung des Mythos hatten wir dadurch charakterisiert, dass es in ihr zu einer Anerkennung der patriarchalen Ordnung des Vatergottes durch den Menschen kommt, die die Emanzipation des Menschen von der Geist-Natur-Einheit, seine Identifikation mit dem Geist und die Verdrängung der von da an weiblich-attribuierte(n) Natur verlangt. Sie findet sich in Sophokles *Ödipus auf Kolonos* schon insofern, als Ödipus durch die Einsicht in sein Vergehen am Ende seines Schicksalsweges zwar zur Versöhnung mit der Natur findet, indem er in den Hain der den Mutterarchetypen repräsentierenden Erinnyen als seinem letzten Ruheort einkehrt. Diese Einkehr wird dann aber wiederum im Sinne der patriarchalen Schließung des Mythos und der Befürwortung der patriarchalen Emanzipation des (Selbst-) Bewusstseins interpretiert, wenn „(sein) Leid und (seine) Qual“ – wie bei Bachhofen – „zu schönerer menschlicher Gesittung führen, die, selbst noch auf dem alten Zustand der Dinge ruhend und aus ihm hervorgegangen, als letztes großes Opfer derselben, dadurch aber zugleich als Begründer einer neuen Zeit dastehen“ (Zitat nach Neumann 2004, S.171).

Subjekts“ (2001, S.225) durch die Psychoanalyse die weibliche, „polyvoke Sexualität, die ehemals als Göttliche verehrt wurde“ (ebd., S.237), freisetzen wollen.²⁸⁹

Neumann wirft Freud eine „personalistische(n) Ausdeutung (des Ödipus-Mythos – A.d.V.) als Familienroman“ (1964, S.121) vor: „Die endgültige Auflösung dessen, was als Ödipus-Komplex heute in der abendländischen Geistigkeit herumspukt, ist die Basis für eine echte Verarbeitung der seelischen Phänomene, um die es sich hier handelt“ (2004, S.140). Die integrale Schließung des Mythos – wie sie hier angestrebt wird – setzt Freuds Deutung des Ödipus-Mythos voraus, insofern sie der Abstoßungspunkt ist, von dem aus sich unsere Lesart entfaltet. Der Familienroman beginnt – wie seine Vorlage bei Sophokles – mit der „Aussetzung des Helden“, die wir mit Pohlen/ Bautz-Holz Herr „im Kontext des delphischen Orakels“ lesen, „das durch seine Prophezeiung über die Entthronung des Vaters die Erklärung abgibt für die Aussetzung des Sohnes zur Lebensgewähr des Vaters“ (2001, S.200f.). Diese patriarchale Verfügung – die am Anfang des Zeitalters des Patriarchats steht, insofern sich hier der erste männliche Gott als Vegetationsgott der natürlichen Ordnung des Stirb und Werde entgegensetzt – enthält schon den ganzen Keim der Entwicklung, der den tragischen Schicksalsweg des Ödipus bestimmt und von Sophokles narrativ entrollt wird. Sie motiviert Ödipus Streben nach Selbsterkenntnis – wie sie das delphische Orakel in seinem Leitspruch des „Erkenne Dich selbst“ fordert -, die dazu führt, dass Ödipus aus Unwissenheit seinen Vater tötet und mit seiner Mutter Kinder zeugt (dazu siehe unten). Der späten Einsicht in sein Vergehen – das die Pest über seine Heimatstadt Theben brachte, die er vorher so heldenhaft von der Sphinx befreit hatte - folgt als deren Strafe die selbstvollzogene Blendung, die den „blinde(n) Täter (...) zum sehenden Büsser“ (Angehrn 1996, S.392) macht. Freud liest in Ödipus schicksals-hafte Tat unter Absehen von seinem Nichtwissen ein primäres, frühkindliches Begehren der Mutter, dem der Vater im Weg steht, hinein – eine Tat, die er sich im Rahmen seiner psychologischen Anverwandlung des Ödipus-Mythos deutet:

„Ganz frühzeitig entwickelt es (das männliche Kind – A.d.V.) für die Mutter eine Objektbesetzung. (...) des Vaters bemächtigt sich der Knabe durch Identifizierung. Die beiden Beziehungen gehen eine Weile nebeneinander her, bis durch die Verstärkung der sexuellen Wünsche nach der Mutter und die Wahrnehmung, dass der Vater diesen Wünschen ein Hindernis ist, der

²⁸⁹ Pohlen/ Bautz-Holz Herr vergessen zu berücksichtigen, dass die „polyvoke Sexualität“ ihren Ursprung nicht im Matriarchat hat, das auf einer Verdrängung der männlichen Hälfte des Geschlechtergegensatzes aufbaut und in dem entsprechend die männliche Sexualität ihrer selbst entfremdet ist, sondern im frühesten Stadium der Natur- und Kulturgeschichte des Bewusstseins, nämlich im Zeitalter des Kindes, gegenwärtig war.

Ödipuskomplex entsteht. Die Vateridentifizierung nimmt nun eine feindselige Tönung an, sie wendet sich zum Wunsch, den Vater zu beseitigen, um ihn bei der Mutter zu ersetzen.“ (Freud 1999b, S.270f.)

Inwiefern aber ist Freuds Absehen vom Nichtwissen des mythischen Ödipus über seine Herkunft gerechtfertigt? Und was spricht sich in diesem Absehen aus? Offensichtlich liest er schon in Ödipus zentrales Streben nach Selbsterkenntnis – demgegenüber die schicksalshafte Ermordung seines Vaters (im Streit um Vortritt auf ihren sich zufällig kreuzenden Wegen) und die Heirat seiner Mutter (die sich ihm als Besieger der Sphinx andiente) wenig triebhaft motiviert ist – dieses frühkindliche Begehren der Mutter hinein. Sein Streben nach Selbsterkenntnis, die bei Sophokles mit dem Wunsch, seine Herkunft ans Licht zu bringen, motiviert ist, übersetzt Freud – der mythischen Vorlage dabei nicht entsprechend – als sexuelles Begehren des Kindes nach der Mutter. Mir scheint es nach Maßgabe des Mythos dagegen sinnvoll, sein Streben nach Selbsterkenntnis mit der Sehnsucht nach seinem Zuhause, nach Geborgenheit, die für das Kind in der Mutter personifiziert ist und von ihr erfüllt wird, zu verstehen.²⁹⁰ Die Sexualisierung des kindlichen Begehrens der Mutter – wie sie von Freud verhängnisvoller Weise vorgenommen wird und von Jung in *Wandlungen und Symbole der Libido* (1911/1912) kritisiert wurde – verdeckt, worum es diesem seiner Trieborganisation nach polymorph-perversen Wesen eigentlich geht, nämlich um eine ganzheitliche, leibliche und d.h. nicht über die Zentrierung seines Sexualtriebes einzig über die Genitalien verspürte Geborgenheit. Diese Sehnsucht des ausgesetzten Helden nach Geborgenheit im umfangenden Weiblichen der Großen Mutter ist es, die sein zentrales Streben nach Selbsterkenntnis – dem es darin um seine Herkunft geht – erzeugt.

²⁹⁰ Diese Korrektur der Vorgaben Freuds erlaubt es allerdings nicht, für das weibliche Kind den von der Forschung in Analogie zum Ödipus-Komplex vorgeschlagenen Elektra-Komplex zu veranschlagen. Übersetzt man das kindliche Begehren als Sehnsucht nach der ursprünglichen, mütterlichen Geborgenheit und nicht wie Freud als sexuelles Begehren, so ist eine Übertragung des Sohn-Mutter-Verhältnisses auf das Tochter-Vater-Verhältnis nicht mitzuvollziehen, weil für die Tochter ebenso wie für den Sohn vor allem die Mutter als erste Bezugsperson die Geborgenheit verkörpert. Die Annahme eines Elektra-Komplexes als analoges Komplement des Ödipus-Komplexes ist in der Forschung auch umstritten. Frauen teilen die Selbstentfremdung des Mannes, sich qua Identifikation mit dem eigenen Geschlecht vom Gegengeschlecht zu entfremden (was beim Mann den Verlust der im Mutterarchetypen verkörperten Begrenztheit und damit Geborgenheit und bei der Frau den Verlust der im Vaterarchetypen verkörperten Zentriert- und Strukturiertheit bedingt), während sie im Patriarchat darüberhinaus zur Aufgabe dieser Identifikation und zur Übernahme des ihnen fremden, patriarchalen Selbstbewusstseins gezwungen sind.

Die „Aussetzung des Helden“ – wie sie vom Vater als erster Schritt zum Patriarchat verfügt wurde – bedeutet für Ödipus den patriarchalen Verlust der Geborgenheit im Matriarchat bei der Mutter und eine „Domestikation der Triebnatur“ (Pohlen/ Bautz-Holzherr 2001, S.237). Der erste Schritt der Domestikation der Triebnatur vollzieht sich für Ödipus als Unbewusst-Werden der polymorph-perversen Natur seines Begehrens der Mutter. Sein Ausgesetzt- und Entsetzt-Sein aus der Geborgenheit in der Ganzheit des Uroborus lässt ihn als solcherart emanzipiertes Subjekt Angst vor den zurückschlingenden Mächten dieses Uroborus entwickeln, die als das Andere seines Geist-Seins den dämonischen Charakter bekommen, der „die phallische Sexualität in ihrer zentralisierenden Funktion erzeugt“ (Pohlen/ Bautz-Holzherr ebd., S.221). Die Selbstentfremdung seiner polymorph-perversen Sexualität als Kind entwickelt sich darüber hinaus auch durch die Suche nach der ursprünglichen Geborgenheit bei der Mutter, die durch die Aussetzung in Gang gesetzt wird. Die Diversität des kindlichen Sexualtriebes hebt sich durch diese Suche in ihrer linearen Zweck-Mittel-Orientierung und Zielgerichtetheit im phallischen Charakter der erwachsenen Sexualität auf. Das psychologische Produkt dieser Entwicklung ist das Subjekt des Patriarchats, das seine Geborgenheit im Zusammenhang der Geist-Natur-Einheit, die anfangs für das Kind von der Mutter verkörpert wird, und seine polymorph-perverse Triebnatur²⁹¹ geopfert hat und nun im Sinne des Ödipus-Komplexes die verlorene Geborgenheit sucht. Die Lösung – die das Patriarchat für dieses Dilemma bereithält – liegt in der Stellvertretung der Mutter durch die Ehefrau. Die Verdrängung der anderen, weiblichen Hälfte des Geschlechtergegensatzes und die genital-zentrierte Zurichtung seiner Treibnatur nehmen ihm aber sein ursprüngliches Vermögen, ein wechselseitiges Ergänzt-Werden zur Ganzheit in der Beziehung zu einer Frau zu erreichen und damit durch die Auflösung im umfangenden Weiblichen (der eine Auflösung des matriarchalen Selbstbewusstseins im Männlichen entspricht – vgl. Abs. VIII.2) Geborgenheit zu finden. So entzieht sich ihm die gesuchte Geborgenheit im vermeintlichen Habhaft-Werden von Frauen immer wieder: „Auf der Suche nach dem entzogenen Original findet sich das Subjekt notwendig wieder in der Differenz mit jenem, da alle Ersetzungen, die das „primäre Befriedigungserlebnis“ wiederholen wollen, Übersetzungen des verschwundenen Ursprünglich-Einen sind“ (Pohlen/ Bautz-Holzherr ebd., S.196). Dieses Dilemma – in zahlreichen Mythen (bspw. im Mythos des Tantalus) oft variiert und als Gedankenfigur schlechter Unendlichkeit in die Sprache der Philosophie eingegangen – ist die Konsequenz der Wende zum Patriarchat, als dessen erstes Opfer die

²⁹¹ Die polymorph-perverse Triebnatur steht hier für die Selbstorganisation, die sich im Kind noch nicht in den Geschlechtergegensatz auseinandergelegt hat, aus der Geist-Natur-Einheit quellt und sich im Sinne des Hermaphroditismus des Kindes für Reize aller Art empfänglich und empfindsam zeigt.

ausgesetzten Helden, d.h. hier Ödipus, figurieren, der seine Aussetzung mit der Introversion des Opfers – d.h. mit seiner Ungeborgenheit, dem Unbewusst-Werden seiner polymorph-perversen Triebnatur und der Vergewaltigung bzw. zentrierenden Verfremdung seiner Triebnatur – bezahlt, die er wiederum verdrängt, was zu seinem tragischen Scheitern führt.²⁹² Sein Leid und seine Qual weisen aber den Weg ins aufkommende Patriarchat, indem sie – wie Bachhofen unkritisch festhält – „zu schönerer menschlicher Gesittung führen, die, selbst noch auf dem alten Zustand der Dinge ruhend und aus ihm hervorgegangen, als letztes großes Opfer derselben, dadurch aber zugleich als Begründer einer neuen Zeit dastehen“ (Zitat nach Neumann 2004, S.171). Ödipus Streben nach Selbsterkenntnis – die „Anstoß zur Entwicklung des dramatischen Geschehens“ ist und „ihn dazu zwingt, sein eigenes Verderben herbeizuführen“ (Angehrn 1996, S.389f.) – ist „Medium der Selbstwerdung“ (Angehrn ebd., S.388) der patriarchalen Subjektivität, die sich in seinem Selbstopfer der selbstvollzogenen Blendung zwar in den Zusammenhang der Geist-Natur-Einheit zurücknimmt, damit aber für die patriarchale Interpretation zugleich im Sinne eines „Zuende-Führen des Tragischen“ bzw. als „Vollendung des Tragischen“ (Angehrn ebd., S.398) die Einsicht freigibt, die zukünftige Katastrophen im Zeitalter des Patriarchats zu verhindern hilft und zur Definition von Freuds Über-Ich wird: „So (wie der Vater) sollst du sein“ und „So (wie der Vater) darfst Du nicht sein, dass heißt nicht alles tun, was er tut; manches (die Mutter – A.d.V.) bleibt ihm vorbehalten“ (Freud 1999b, S.273). Wir Heutigen wissen zwar Ödipus Scheitern im Befolgen dieses väterlichen Gebots zu vermeiden, aber freilich nicht, ohne die von ihm vorexerzierte Introversion des Opfers zu vollziehen. „Der Gewalt der Unterdrückung“ – so schreiben Pohlen/ Bautz-Holzherr – „entspricht der gewalttätige Aufruhr der unterdrückten Triebnatur, die sich nie wirklich der Diktatur des despotischen (phallischen – A.d.V.) Signifikanten unterwerfen wird.“ (2001, S.229f.)

Die aufbegehrenden, nicht domestizierten Anteile des Sexualtriebes müssen nach Freud im Sinne der patriarchalen Schließung des Ödipus-Mythos abschließend der Sublimation überantwortet werden. Die Sublimation der Triebe bedeutet ihre Denaturierung und ihre Verfeinerung, d.h. letztlich ihr Ausagieren in der Sphäre der Phantasie, deren Schöpfungen jedoch keine verwandelnde Wirkung auf das

²⁹² Schon Nietzsche weist Ödipus betreffend in der *Geburt der Tragödie* auf die Introversion des Opfers hin: „(...) derselbe, der das Räthsel der Natur – jener doppelgesichtigen Sphinx – löst – muss auch als Mörder des Vaters und Gatte der Mutter die heiligste Naturordnung zerbrechen. Ja, der Mythos scheint uns zuraunen zu wollen, dass die Weisheit (...) ein naturwidriges Grauel sei, dass der, welcher durch sein Wissen (um die Lösung des Rätsels der Sphinx – A.d.V.) die Natur in den Abgrund der Vernichtung stürzt, auch an sich selbst die Auflösung der Natur zu erfahren habe“ (2003a, S.67).

Subjekt zugebilligt wird, das sich stattdessen nach Freud dem Realitätsprinzip und der Unmöglichkeit, die verlorene, mütterliche Geborgenheit wieder zu erfahren, zu fügen hat. Neumann spricht vom „dunkle(n) Kapitel der Sublimierung“ (1964, S.114), wie es die von Freud geforderte, erzwungene Unterwerfung unter das vom Über-Ich vertretene Realitätsprinzip entspinnt, insofern „das Ich nicht (...) natürliche Triebrichtungen auf kulturelle Ziele abbiegen“ (ebd., S.115) könne und die „Sublimierung (...) mit dem infizierenden Unheil bezahlt“ (ebd., S.115) werde. Sich qua Sublimation frei vom Trieb wählend, wirken die selbsternannten Heiligen negativ ansteckend auf ihre Mitmenschen, insofern sich ihre Triebnatur unbewusst und damit unkontrollierbar durchsetzt. Die Psychoanalyse freudscher Prägung zielt nicht darauf, neurotische Komplexe aufzulösen und die Triebnatur zu reintegrieren, sondern will ihrem kranken Klienten einzig dabei helfen, die Geschichte seiner Traumata und Triebchicksale erzählen zu können (Schneider 1983, S.201):

„Der Augenblick des Triumphes, den die Psychoanalytiker bisweilen erleben können, wenn sie ihn nicht zumeist halluzinieren, ist jener Moment, da das Unbekannte, das unentzifferbare Zeichen eines Leidens, sich in einem zweiten Text entschlüsselt. Dies ist die mythologische Operation. Nicht also, dass Narzissus, Ödipus oder Moses ihre Schicksale für die terminologischen Bedürfnisse eines theoretischen Diskurses opfern müssen, bildet die mythologische Praxis der Psychoanalyse; vielmehr ist das Mythische die magische Beziehung zwischen einem Sprechen und einem Unbekannten, das in der „talking cure“ praktisch wird.“

Insofern nach Freud die Triebnatur des Menschen nicht ins Ich integrierbar ist, sondern beständig durch das Über-Ich kontrolliert und an der Erfüllung ihrer asozialen Wünsche gehindert werden muss, ergibt sich für das Ich – das zwischen diesen Fronten zu vermitteln hat – einzig die „heilende“ Option, sich „mit den anderen Bewohnern (seines – A.d.V.) (...) Hauses vertraut zu machen“ (Rutschky 1983, S.233). „Der analytische Prozess“ – so Rutschky – „zielt (...) darauf, dem Ich jene Bildungen, welche die Analytiker als individuelle Äquivalente kollektiver Mythenproduktion auffassen, zugänglich zu machen“ (ebd., S.232) und „nicht darauf, dem Ich zur endgültigen Herrschaft in seinem Haus zu verhelfen“ (ebd., S.233). Diese Schickung ins vermeintliche Realitätsprinzip – wie Freud sie von sich und seinen Klienten erwartet – entspricht dem, was hier als patriarchale Schließung des Mythos kritisiert wird: Sie stellt nichts anderes als ein Sich-Abfinden mit dem Status Quo patriarchaler, sentimentaler Subjektivität dar.²⁹³ Dem wird die Individuation Jungs und Neumanns entgegenzuhalten sein.

²⁹³ Freuds stoische Haltung zum Leben und seine Schickung ins Realitätsprinzip – dem er die Erfüllung der Wünsche des Lustprinzips zu opfern bereit ist – spricht sich in folgendem,

Vorerst jedoch zu einer zweiten Fehlinterpretation des Ödipus-Mythos: Pohlen/ Bautz-Holzherr meinen, sich in ihrer matriarchalen Lesart des Ödipus-Mythos – wie wir sie ihn ihrem Sinne nennen müssten, auch wenn sie für uns nicht als matriachale Interpretation zu verstehen ist – entgegen der Vereinnahmungen von Freuds Theorie durch die Praxis der Psychoanalyse mit Freud gegen deren „Ödipalisierung des Subjekts des Begehrens“ (2001, S.225) erwehren zu können. Die „Ödipalisierung des Subjekts“ wird betrieben, indem dessen „Wunschproduktion (...)“, die immer schon eine „anödipale“ ist, (...) durch ihre Übersetzung ins Ödipale den Familienmythos immer aufs Neue reproduziert“ (ebd., S.225):

„Die subversive Sexualtheorie Freuds, die die Geschichte von der Natur des menschlichen Begehrens erzählt und den unbedingten Widerspruch zwischen infantiler und erwachsener Sexualität aufrechterhält, wurde von den Nachfahren „nachträglich“ zu einer Entwicklungspsychologie umgeschrieben, die sich quasi naturwüchsig in Ödipus vollendet.“ (ebd., S.227)

Ödipus wird zur „Metaphysik der Psychoanalyse“ und sie selbst zu einem „Instrument gesellschaftlicher Repression“ (ebd., S.226), insofern sie die polymorph-perverse Wunschproduktion auf ein erstes Totalobjekt, die Mutter, ausrichtet, das zugleich tabu ist.

„Die Despotie des phallischen Signifikanten, der das Ensemble der polyvoken Triebe im Diktat eines univoken Begehrens einschließt, schließt alles Andere als fragmentarisch aus, macht es zum Defizit des Totalen, so dass in solcher Art ödipalisierter Psychoanalyse sich die Entfernung der Triebnatur in der Moderne perpetuiert. Dieser Gewalt der Unterdrückung entspricht der gewalttätige Aufruhr der unterdrückten Triebnatur, die sich nie wirklich der Diktatur des despotischen Signifikanten unterwerfen wird.“ (ebd., S.229f.)

Pohlen/ Bautz-Holzherr meinen, diese „Ödipalisierung des Begehrens“ mithilfe von Freuds „subversiver Sexualtheorie“ dekonstruieren zu können, indem sie aufzeigen, wie unterhalb der Zentrierung der Triebnatur ein polyvokes Triebleben spielt. Sie übersehen, dass Freud dieses polyvoke Triebleben dem Kindesalter vorbehalten hatte und das Nadelöhr des ödipalen Traumas als Bedingung der Reifung ansah, in dem sich das für den gesellschaftlichen Frieden für Freud so wichtige Über-Ich im Gebot des Vaters, so zu sein wie er, aber die Mutter im Gegensatz zu ihm nicht zu begehren, herausbildet. Die Inkarnation des patriarchalen Subjekts im Kind im Zuge seiner ödipalen Triangulation wird von Freud als unumgänglich betrachtet und lässt sich nicht mit Hilfe einer Regression ins naive,

wenn auch angesichts des Ersten Weltkrieges niedergeschriebenem Satz aus: „Das Leben zu ertragen bleibt ja doch die erste Pflicht aller Lebenden“ (1997b, S.161).

kindliche Zeitalter ungehemmten Trieblebens (das von Pohlen/ Bautz-Holzherr als matriarchales Zeitalter mißverstanden wird), sondern nur progressiv im Sinne einer wirklichen Auflösung des Ödipus-Komplexes – wie sie mit der integralen Schließung des Mythos angezielt wird - überwinden. Die Auflösung des Ödipus-Komplexes aber ist einzig durch eine Wiedergeburt in der ursprünglichen Geborgenheit im Zusammenhang der Geist-Natur-Einheit bzw. in deren weiblich attribuierten Verkörperung durch die (transpersonale) Mutter-Natur zu erreichen. Die Freiheit vom Triebleben – wie sie aus der Erfüllung seines zentralen Wunsches nach Geborgenheit bzw. vollkommener polymorph-perverser Verschmelzung mit der Mutter-Natur sich ergibt - ist die Voraussetzung der Freiheit zum Triebleben, d.h. zu seiner polymorph-perversen Natur jenseits aller ödipalen Zentralisation, zum bewusst erlebten Spiel der Triebe, das vom Zwang der Erfüllung der Bedürfnisse der Treibnatur befreit, sich spielerisch ihren Impulsen überlassen und sie – soweit die soziale Situation es erlaubt – ausleben kann.

Die Keimzelle der Individuations-Theorie Jungs und Neumanns ist die von ihnen im Gegensatz zu Freud als realisierbar erachtete, menschliche Möglichkeit zu integrierter, seelischer Ganzheit. Sie waren nicht bereit, sich mit Freuds Schickung in die patriarchale Ödipus-Subjektivität mit ihren widerstreitenden Systemen von Triebleben und Über-Ich – zwischen denen das Ich hilflos zu vermitteln hat - abzufinden. Ihr Neuansatz besteht darin, hinter den im Ödipuskomplex Freuds wirksamen personalen Eltern einen transpersonalen Mutter- bzw. einen transpersonalen Vaterarchetyp herausgearbeitet zu haben, d.h. eine „personalistische(n) Ausdeutung (des Ödipus-Mythos – A.d.V.) als Familienroman“ (Neumann 1964, S.121) zu vermeiden:

„Der Beweis der transpersonalen Bedeutung des Heldenkampfes ist Jung gelungen, weil er nicht den persönlichen Familienaspekt des modernen Menschen zum Ausgangspunkt der menschlichen Entwicklung gemacht hat, sondern die Entwicklung der Libido und ihre Wandlung. In diesem Wandlungsprozess der Menschheit spielt der Kampf des Helden eine ewig grundsätzliche Rolle als Überwindung der Trägheit der Libido, die im Symbol des fest halten-den Mutterdrachens des Unbewussten auftritt.“ (Neumann 2004, S.161)

Jung war es auch, der den Heldeninzeß erstmals als „Wiedergeburtinzeß“ verstand, bei dem die „siegreiche Überwindung der Mutter, die häufig in der Form des Eingehens in sie, d.h. des Inzestes, auftritt, (...) eine Neugeburt“ (Neumann ebd., S.161) bewirkt. So interpretiert Neumann den Ödipus-Mythos als Drachenkampf-Mythologie, derzufolge Ödipus Kampf gegen die Sphinx und sein Heldeninzeß mit der Mutter zwei Seiten eines Kampfes darstellen, in dem es um die Selbständigkeit und Unabhängigkeit des patriarchalen Selbstbewusstseins von der

das Unbewusste repräsentierenden Großen Mutter geht. Dafür spricht, dass Ödipus – weil er das Rätsel der Sphinx löst – seine nicht als solche erkannte Mutter Iokaste zur Frau bekommt. Die Sphinx schenkt sich dem, „dessen das Rätsel lösende Überlegenheit sie selbst erlöst, die dieses Rätsel ist“ (Neumann 2003, S.48) – und dies nicht in Gestalt des Ungeheuers, sondern als der mythische, im Drachenkampf zu befreiende Schatz, als Geliebte. Ödipus Problem ist nur, dass er diesen Heldeninzeß – der nach Neumann wohlgemerkt auf transpersonaler Ebene „eigentlich wünschenswert“ (2004, S.162) ist – unbewusst begangen hat, und in dem Moment, wo ihm seine eigene Heldentat bewusst wird, vor ihrer Größe erschrickt: „So erfasst ihn das Schicksal, das den ergreift, dem sich das Weibliche zur Großen Mutter zurückverwandelt, er regrediert zum Stadium des Sohnes und (...) vollzieht die Selbstkastration an sich in Gestalt der Blendung“ (ebd., S.171). Neumann fasst zusammen: „Er wird zum Opfer der Sphinx, die er besiegt hatte“ (ebd., S.171). Ödipus gilt auch Neumann wie Freud als ein gebrochener Held, der sterben musste, um ein mahnendes Beispiel zu geben.²⁹⁴

Die Frage ist, was sich durch diese alternative Interpretation Jungs und Neumann gegenüber derjenigen Freuds für das heutige Verständnis verändert: Ist das Ergebnis des Schicksalsweges des Ödipus – den nachzuvollziehen uns alle drei Therapeuten als unumgänglich darstellen – nicht in beiden Varianten dasselbe – unabhängig davon, ob wir es im Ödipuskomplex mit personalen oder transpersonalen Eltern zu tun haben? Ist nicht sowohl der Ödipus Freuds als auch der im Gegensatz zum mythischen Ödipus erfolgreiche Held Jungs und Neumanns ein um die Mutter betrogenes Kind – wenn auch mit dem Unterschied, dass Ödipus nach Freud die Erfüllung seines sexuellen Begehrens und nach Jung/ Neumann die Geborgenheit in der Mutternatur vorenthalten wird? Die Interpretation Jungs und Neumanns eröffnet im Gegensatz zu der Freuds – und darin sehe ich neben ihrer realistischeren Einschätzung der leitenden Bedürfnisse des Kindes den wesentlichen Vorteil ihrer Deutung – eine neue Option für die Zukunft: Wenn der

²⁹⁴ Interessant ist auch seine Methode, die Sphinx zu bekämpfen: Auf ihre Frage – wer das Wesen sei, dass einmal auf vier, dann auf zwei und schließlich auf drei Beinen laufe – antwortet Ödipus: der Mensch. Das *principium individuationis* wird von Ödipus gegen die Schrecken der Natur – deren Personifikation die Sphinx ist – aufgeboten: Mit seinem identifizierenden Urteil im Sinne der bestimmenden Urteilskraft, dem „Gleichsetzen des Nicht-Gleichen“ (Nietzsche 2003c, S.880), der Identifikation von Säugling, erwachsenem und altem Menschen, versteht er das, was ihm geschieht, als etwas, das an ihm geschieht. Vor dieser Differenz war man Teil der Geist-Natur-Einheit, der die Folgen seines Werdens und Vergehens so erleidet, das es je die von der Selbstorganisation dieser Geist-Natur-Einheit verursachte Seinsweise ist, während sich jetzt die Identität des Selbstbewusstseins dieser damit als äußerlich empfundenen Selbsttransformationen der Geist-Natur-Einheit entzieht und sich als Identisches dem Strom des Werdens und Vergehens entreißt.

Ödipus-Komplex tatsächlich ein Urelternkonflikt, also eine Auseinandersetzung mit den transpersonalen Archetypen von Mutter und Vater ist, dann ist seine wiederholende Auflösung im Sinne eines zweiten Drachenkampfes nicht ausgeschlossen. Freuds Über-Ich hat ja nicht zuletzt deshalb eine so zwingende, alle Gedanken an eine Wiederholung der Szene ausschließende Wirkung, weil es das uralte Inzesttabu verkörpert und darüber hinaus nach Freuds Interpretation das sexuelle Begehren des Ödipus genital organisiert ist, anstatt hinter seiner kindlichen, polymorph-perversen Sensitivität die schlichte Suche nach Geborgenheit zu entziffern. Die Auseinandersetzung mit dem weiblichen Mutterarchetyp dagegen, der sich für das patriarchale Selbstbewusstsein eben nicht nur in der eigenen Mutter, sondern auch in dem von ihm weiblich attribuierten Ökosystem der Erde darstellt, ist nicht nur nicht tabuisiert, sondern nimmt den Konflikt von vorneherein aus dem engen Familienrahmen – in den ihn Freud fälschlicherweise gestellt hatte – heraus und in die Sphäre des transpersonalen Individuations-Prozesses hinein. Die integrale Schließung des Ödipus-Mythos erfolgt im ausstehenden Weiter-spinnen seiner Geschichte, nämlich mit diesem zweiten Drachenkampf, in dem der verlorene Sohn Ödipus zur verdrängten, weiblichen Hälfte des Geschlechtergegensatzes zurückfindet, sich vom Archetypen des Weiblichen in seiner Drachen-Verkörperung bewusst verschlingen lässt, um schließlich verwandelt wiedergeboren zu werden. Das Sterben des patriarchalen, sentimentalischen Subjekts – dem es sich trotz seiner existentiellen Angst zu stellen hat – schmilzt alle die Bezüge eben dieses Subjekts zur Außenwelt und zu sich selbst ein, d.h. es lässt den kontrollierenden und im Herrschen-Wollen seine eigene Natur vergewaltigenden Geist fahren, damit dieser von der Natur (als dem Anderen des Geistes) entzweite Geist wieder zur Einheit mit ihr findet, um schließlich als Geist-Natur-Einheit bzw. schillerscher Spieltrieb im Tiefsten der Seele zu erwachen. Der entscheidende Punkt für unseren Zusammenhang ist dann der, dass dieser neue Held – insofern er seine Isolation als Geist von der von ihm abgespaltenen Natur aufgehoben hat – sich in der so für ihn restituierten Geist-Natur-Einheit geborgen fühlt, d.h. der Ödipus-Komplex gelöst ist. Die vom patriarchalen Selbstbewusstsein angestrebte, eingebildete, aber nie erreichte Freiheit von Natur (im Sinne der patriarchalen Entgegensetzung zum Geist) als Freiheit von der triebhaften Bestimmtheit durch diese Natur wird erst mit der Integration der Ganzheit der Geist-Natur-Einheit im Menschen erreicht, insofern sich damit auch der patriarchal-selbstentfremdete Trieb aufhebt und die patriarchal-selbstentfremdeten Triebziele erfüllt sind. Die Integration der Triebe eröffnet dann innerhalb des Zusammenhangs der Geist-Natur-Einheit, von der man als freie, individuelle, schöpferische Variation zum Thema ihrer Ganzheit nicht befreit werden muss, auch eine Freiheit zur Geist-Natur-Einheit, d.h. eine Freiheit zum polymorph-perversen Triebelben als Ausdruck der Selbstorganisation, das in dem Moment zum Spiel wird,

wo es rein um seiner selbst willen und ohne seine zwanghafte Ausrichtung auf die Erfüllung seiner Wünsche sich ereignet. Der verlorene Sohn Ödipus wäre dann zurückgekehrt, ohne seine Selbständigkeit als Inbegriff seines dann integrierten Selbstbewusstseins einzubüßen.

VI.2.3 Das Zuende-Denken des Christus-Mythos

Der Christus-Mythos ist der Dreh- und Angelpunkt des Christentums. In ihm werden unterschiedliche Elemente älterer, mythischer Vorstellungen wie bspw. der *descensus ad inferos* – der zweifelsohne eine Variante des Drachenkampfes bzw. der Nachtmeerfahrt des mythischen Helden darstellt –, das Mysterium der Wiedergeburt und der Mythos vom göttlichen Kind von den Predigern seiner Botschaft möglicherweise schon mit der Intention aufgegriffen, das Christentum für die zu missionierenden, heidnischen Völker annehmbarer zu machen. Insofern diese zentralen Momente vieler Mythologien in allen Teilen der Welt für unsere Ästhetik der Medialität so bedeutsam sind, muss hier ihre patriarchale Interpretation durch das Christentum begründet zurückgewiesen werden. Außerdem soll mit der integralen Schließung des Christus-Mythos dessen Selbstverständnis- und Identifikations-Potentiale für eine Ästhetik der Medialität freigesetzt werden. Dabei gilt es festzuhalten, dass das Christentum in seinen Anfängen als Urchristentum etwa bei Paulus in Griechenland die gerechtfertigte Funktion als Medium der Entfaltung des damals noch jungen, patriarchalen Selbstbewusstseins hatte. Seine historisch- relative Wahrheit hat sich aber überlebt bzw. muss – um noch angemessen auf die (aus den späteren, negativen Konsequenzen seines Patriarchismus und seines ihm genauso wie dem Matriarchismus inhärenten Dualismus) entstandenen Schwierigkeiten wie dem Problem der mangelnden Integration des von ihm Weiblich-Attribuierten, d.h. des Anderen des Geistes, antworten zu können – im Sinne der Ästhetik der Medialität transformiert werden. Dazu gilt es, die Metaphysik des Christentums zu rekonstruieren, wie sie sich neben dem Christus-Mythos selbst durch die Vorgaben des Alten Testaments, insbesondere durch den biblischen Schöpfungsmythos und den Sündenfall-Mythos, ergibt. Das Christentum entwickelt als Lösung der antithetischen Problematik dieser Vorgaben eine im frühen Judentum schon angelegte Dialektik, von der wir uns – insofern wir in unserer Ästhetik der Medialität selbst auf das Modell der Dialektik zurückgreifen – sorgfältig abgrenzen müssen. In beiden Fällen geht es im dritten Schritt der Dialektik um die Reintegration des selbstbewussten Menschen in den ihn umfassenden Zusammenhang der Wirklichkeit. Zentral ist aber das Unterscheidende: Während das Christentum diesen umfassenden Wirklichkeitszusammenhang als Geist Gottes fasst, in den Christus uns stellvertretend reintegriert, ist es unserer Ästhe-

tik der Medialität gemäß die Geist-Natur-Einheit, in den es sich einfügen gilt. Die integrale Schließung des Christus-Mythos – wie wir sie am Ende skizzieren werden – unterscheidet sich von seiner patriarchalen Schließung durch das Christentum dadurch, dass in ihr der Dualismus des Patriarchismus zurückgenommen wird, während das Christentum – entgegen aller Vorspiegelung, eine wahrhafte Synthese anzustreben – ihm im Sinne des Gotteskomplex verhaftet bleibt. Als Bezugspunkt der Kritik der patriarchalen Interpretation des Christus-Mythos – der auch andere Interpretationen erfahren hat, von denen vor allem die von Altizer (*The descent into hell. A study of the radical reversal of the Christian consciousness*, 1970 - vgl. Maas 1979, S.237-244) Wesentliches unserer aionischen Interpretation vorweggenommen hat – dient Ratzingers *Einführung in das Christentum* (1968 in der Neuausgabe von 2007)²⁹⁵, die nachträglich durch dessen Berufung zum Papst Benedikt XVI. geadelt wurde und eine neue Autorität gewonnen hat.

Der Bezugsrahmen des *descensus ad inferos* – aus dem heraus seine patriarchale Interpretation durch Ratzinger einzig zu verstehen ist – stellt das dar, was man die Geist-Metaphysik des Christentums nennen könnte. „Der Geist Gottes“ – so schreibt Ratzinger (2007, S.256) – „ist im Alten Testament Gottes Schöpfungsmacht; er ist es, der am Beginn über den Wassern schwebte und Chaos zu Kosmos gestaltete (Gn 1,2); wenn er gesandt wird, werden die lebendigen Wesen geschaffen (Ps 104 (103), 30)“. Dieses Verständnis der Schöpfung unterläuft von vorne herein unsere mit der modernen Naturwissenschaft zusammenstimmende, der Ästhetik der Medialität zugrunde gelegte Metaphysik, nach der es die Selbstorganisation als Einheit von Geist und Natur ist, die die Wirklichkeit hervorbringt. Ratzinger lässt – den alttestamentarischen Vorgaben folgend und im Sinne der Geist-Metaphysik des Christentums - aber keinen Zweifel daran, dass Gott als *geistige* Schöpfungsmacht die Materie der Natur als das Andere seiner selbst aller erst aus sich hervorbringt, wenn er schreibt, dass „Gott (...) aus dem Nichts das Sein rief“ (2007, S.256). Der Schöpfungsmythos setzt damit nicht nur den Geist im Gegensatz zu der von uns veranschlagten Geist-Natur-Einheit als die Quelle aller Wirklichkeit in Szene, in den der Mensch nach den Odysseen seiner Sündhaftigkeit und Naturverfallenheit zurückzukehren hat, sondern legt mit der durch die Abkünftigkeit der Natur angesetzten Separation der Natur vom Geist Gottes – auch wenn sie noch von ihm umgriffen wird - die Grundlage für den Sündenfall-

²⁹⁵ Spezifisch den *descensus ad inferos* betreffend trifft unsere Kritik auch die Interpretationen von Rahner (*Abgestiegen ins Totenreich*, In: *Schriften zur Theologie VII*, 1966), Stählin (*Von der Höllenfahrt Christi*, In: *Symbolon. Vom gleichnishaften Denken*, 1958) und Balthasar, für den der *descensus* im Mittelpunkt seiner Theologie steht (vgl. betreffs Rahner, Stählin und Balthasar: Maas 1979).

mythos, in dem die vom Geist abgespaltene Natur dann endgültig als das Andere des Geistes dämonisiert und abgewertet wird.

Der erste Mensch in der Person des Adam ist der erste Sünder, dessen sündhaftes „Streben nach Autarkie“ (ebd., S.285) zur Verselbständigung der ursprünglich vom Geist Gottes geschaffenen und in ihm gegründeten Natur des Paradieses²⁹⁶ führt und der damit eine Spaltung der Wirklichkeit in den Geist Gottes und die gefallene Natur verursacht. (Das sündhafte Streben nach Autarkie stellt nichts anderes als ein Relikt der Selbstorganisation der Geist-Natur-Einheit dar, die auch in Adam als dem ersten Menschen wirkt und die in ihrem Vermögen, aus dem Chaos ihrer Wirklichkeit unseren Kosmos zu schaffen, in Konkurrenz zum Schöpfungstum Gottes steht.) Der Sündenfall müsste – bei allem Frevel der Verselbständigung des Menschen – im Sinne des Christentums von Gott gewollt sein, stellt er doch die notwendige Voraussetzung für das Erwachen des Selbstbewusstsein des Menschen aus dem naiven, kindlichen Schlummer dar: Erst die Frucht vom Baum der Erkenntnis gewährt Selbstbewusstsein, wie es sich in der mit dem Sündenfall erwachenden Scham spiegelt, nackt zu sein. Ohne Sündenfall wäre Christus als Erlöser aus der menschlichen Verdammnis sinnlos. In seiner Gestalt aber sieht das Christentum den „Menschen, der „mit dem Vater eins ist““, den „Menschen, durch den das (ehemals im Sündenfall gefallene – A.d.V.) Wesen Mensch eingetreten ist in Gottes Ewigkeit“ (ebd., S.333): das „Omega“ (ebd., S.274) der Schöpfung, das sie als ihr innerster Zweck und Zielpunkt vom Alpha der Schöpfung Adams über den Sündenfall zur Erlösung in Christus treibt, um in ihm zu sich selbst, d.h. zum selbstbewussten Gegründet- und Inbegriffensein im Geist Gottes zu finden.

Der Sündenfall-Mythos stellt zweifelsohne die biblische Entsprechung zu den Anthropogenese-Mythen anderer Völker dar. In beiden spiegelt sich die von Neumann rekonstruierte Bewusstseinsgeschichte der Menschheit: Das patriarchale Selbstbewusstsein erwacht aus der Ganzheit des unbewussten Eins-Seins mit der Wirklichkeit im Uroborus zum Selbstbewusstsein, indem es sich mit dem Spielbewusstsein als Produkt der Übersumation der sich im Spiel organisierenden Geist-Natur-Einheit – d.h. in seinem Fall als patriarchales Selbstbewusstsein mit dessen Projektion als Geist des Vater-Gottes - identifiziert. (Das matriachale Selbstbewusstsein erwacht aus der Ganzheit des unbewussten Eins-Seins mit der

²⁹⁶ Das Paradies ist schon in der Interpretation der Genesis durch das Christentum kein Paradies mehr: Als vom Geist Gottes geschaffene Wirklichkeit ist es von vorneherein das Andere des Geistes Gottes, d.h. die Natur, und d.h., dass schon hier – in der Anlage der Metaphysik in der Genesis - seine ursprüngliche Wirklichkeit als eine von der Selbstorganisation geschaffene Geist-Natur-Einheit entstellt ist.

Wirklichkeit im Uroboros analog durch die Identifikation mit dem Spielbewusstsein.) Die Widersinnigkeit eines männlichen Schöpfergottes – wie er infolge des Übergangs vom Matriarchat zum Patriarchat von den patriarchalen Redakteuren des Alten Testaments eingesetzt wurde – spiegelt sich in dem Problem, dass der Vater-Gott – als Projektion des Spielbewusstseins (bzw. des Produkts der Über-summation) der Geist-Natur-Einheit sonst Helfer im Verselbständigungskampf vom Unbewussten²⁹⁷ – weniger Helfer sein kann, sondern als Schöpfer für das patriarchale Selbstbewusstsein eher zu dem für das patriarchale Selbstbewusstsein eigentlich der Muttergottheit anhaftenden Problem wird: Ist es doch die paradiesische Begründetheit in und Umfängenheit des Menschen durch Gott, wie sie sich in seinem Verbot ausdrückt, vom Baum der Erkenntnis zu essen, die es im Zuge der menschlichen Selbstbewusstseins-Geschichte paradoxerweise mit seiner Hilfe als Instanz der Selbstbewusstheit und des Geistes aufzuheben gilt. Dieses Problem – wie es vor dem Hintergrund der Interpretation der Bewusstseins-Geschichte Neumanns sinnfällig wird – spiegelt sich in der Ambivalenz der Beurteilung des Sündenfalls, wie sie schon in der Genesis angelegt zu sein scheint, wenn auch selbstverständlich nicht transparent gemacht ist: Einerseits fällt der Mensch schuldhaft aus der positiv bewerteten Geborgenheit im Paradies und andererseits erlangt er durch diesen Sündenfall überhaupt erst Selbstbewusstsein, wie es sich in der Scham Adams und Evas angesichts ihrer Nacktheit ausdrückt, die – entgegen der negativen Bewertung des Sündenfalls als Tribut an Gottes Rolle als Schöpfer – eine positive Errungenschaft eben dieses Sündenfalls darstellt.²⁹⁸ Einerseits schuf Gott eine perfekte Welt, andererseits war der Mensch

²⁹⁷ Die Rolle des Vater-Gottes als Helfer und Bewahrer der Konstitution des patriarchalen Selbstbewusstseins – als der er Neumann zufolge bewusstseinsgeschichtlich in Szene tritt – gewinnt der jüdische Gott dem Alten Testament gemäß erst *infolge* der Geburt des Selbstbewusstseins im Sündenfall: Seine ursprünglich positive Paradies-Schöpfung wird erst durch den Sündenfall des Menschen zur verkehrten, dämonischen Natur, gegen die die Bezogenheit auf Gott als Selbstbewusstseins-Bewahrer schützt. Gott wird also nicht als Helfer im Ersten Drachenkampf um die Emanzipation des Menschen aus dem Zusammenhang der Geist-Natur-Einheit inszeniert, wie er es der neumannschen Interpretation der Bewusstseinsgeschichte nach tun müsste, sondern ganz im Gegenteil als derjenige, der versucht, die Selbstemanzipation zu verhindern und erst vor vollendete Tatsachen gestellt mit dem Entsendung seines Sohnes Christus seine Stellung zu ihr umkehrt.

²⁹⁸ Die Gottesebenbildlichkeit – die man als Beleg für ein Verständnis heranziehen könnte, nach dem der Mensch von vorne herein mit Selbstbewusstsein erschaffen wurde, um so den Sündenfall als Ausdruck der rein negativen Selbstverschließung des Menschen gegenüber Gott zu verstehen und seinen positiven Aspekt, den Menschen das Selbstbewusstsein zu erschließen, überflüssig zu machen (und mit Beidem die Ambivalenz seiner Beurteilung aufzuheben) – ist laut der Genesis zwar schon im Paradies gegeben, insofern Gott von vorne herein den „Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf“ (1. Moses 1,27). Sie scheint aber nicht das volle Selbstbewusstsein Gottes zu umfassen, insofern die Menschen zu Gottes Leidwesen erst mit dem Genuß der Frucht vom Baum der Erkenntnis seien „ge-

in dieser Welt – entgegen aller Perfektion seiner Schöpfung - noch nicht zu sich selbst erwacht.

Diese Ambivalenz der biblischen Schöpfungsgeschichte erlaubt es dem Judentum, sich in genau das Selbstverständnis einzuschließen, das zur Sicherung des patriarchalen Selbstbewusstseins so bedeutsam wurde: sich seines Selbstbewusstseins zu versichern und sich durch die Sündhaftigkeit seiner Entstehung in eine ewige, gnadenerflehnde Bezogenheit auf den Vatergott zu bannen. Diese Bezogenheit auf den Vatergott und das darin gewonnene Selbstverständnis eigener Gottesebenenbildlichkeit als selbstbewusste Menschheit führten als Frucht des jüdischen Patriarchismus dazu, dass sich der Mensch durch die unbewusste Projektion seiner Qualitäten auf Gott in Gott selbst erkennen, sein Selbstbewusstsein stärken und gegen die Wiederkehr der verdrängten weiblichen Hälfte des Geschlechtergegensatzes in Form des verschlingenden Mutterdrachens wappnen konnte. Wiewohl der Mensch Ambivalenzen nur schwer erträgt und nach Eindeutigkeit strebt, mussten die sich widersprechenden Seiten des Verständnisses des Sündenfalls aber auch zum Bestreben ihrer dialektischen Aufhebung führen, wie sie dann vom Judentum vorgedacht und vom Christentum entfaltet wird. Ihr zufolge wird der Sündenfall als Antithese verstehbar, die einerseits einen das Selbstbewusstsein erbringenden, positiven Schritt über den Quell-Zustand des Paradieses – der dann als These Gottes verständlich wird – hinaus markiert, andererseits aber sich selbst in die entgegengesetzte Problematik des Abfalls von Gott verstrickt. So scheint die alttestamentarische, geschichtliche Ausgangssituation der Genesis die Anhänger ihrer Tradition dazu zu treiben, über die Antithese des Sündenfalls hinaus das Sein einer Synthese zu erschließen, die sowohl menschliches Selbstbewusstsein als auch das Inbegriffensein und die Gegründetheit im Geist Gottes gewährt. Vielleicht ist dies die Motivation des Judentums, auf die Ankunft eines Messias zu hoffen (bspw. Jesaja 9,5.6), die – als Ursache ihrer wechselseitigen Abgrenzung – das Christentum im historischen Jesus zu erkennen meinte. Und dementsprechend löst das Christentum das genannte Ambivalenz-Problem der Beurteilung des Sündenfalls, indem es nicht Gott, sondern Christus zum Zentrum seines Bekenntnisses macht. Das Verbot Gottes als Bedingung der Möglichkeit von Selbstbewusstsein überschritten zu haben, kann der Dialektik des Christentums gemäß als Antithese verstanden werden, die – wiewohl sündhaft – doch ein notwendiges Zwischenstadium des Heiligen Geistes, der „Anwesenheit Gottes in uns, in unserer Innerlichkeit“ (2007, S.152), auf dem

worden wie unsereiner“. Auch seine Motivation, die Menschen nach diesem Sündenfall aus dem Paradies zu vertreiben, folgt aus der Sorge Gottes, die Menschen könnten vom „Baum des Lebens (...) esse (n) und leb(t)e(n) ewiglich“ (1. Moses 3,22) wie er, was im Umkehrschluss heißt, dass sie im Paradies eben noch unsterblich waren wie er.

Weg zu sich selbst – wo er in der Nachfolge Christi ankommt – darstellt. Insofern die „Wunderwege Gottes“ – wie Paulus (Röm 11,33 in Anspielung auf Jesaja 55,8,9) lehrt – „unerforschlich“ sind, sich dem Glaubenden aber erschließen, wird dieser Glaubende in der Nachfolge Christi vom Verständnis beseelt, in seiner personalen Bezogenheit auf Gott – deren Voraussetzung ja sowohl sein Erwachen zum Selbstbewusstsein als auch sein Inbegriffensein im Geist Gottes ist – dessen „Welten-Traum“ zu entsprechen. Erst die Freiheit des Menschen zur Alternative der sündhaften Selbstverschließung gegenüber Gott ermöglicht es Gott, sich im freien Bekenntnis des Glaubenden seiner eigenen Herrlichkeit zu vergewissern. Der Sündenfall – wiewohl dem sündhaften Streben nach Autarkie entsprungen – steht doch für den glückhaften Übersummations-Sprung und der Identifikation mit dem darin entstehenden Spielbewusstsein, dem der Mensch sein Selbstbewusstsein verdankt und ihn erst zum personalen Gegenüber seines Gottes befähigt. Ihn als Sündenfall zu fassen, entspringt dem von der naiven Menschheit tief empfundenen Ohnmachts- und Abhängigkeitsgefühl von Gott, das sich durch ihre Emanzipation in das Schuldgefühl verwandelt²⁹⁹, dieser ursprünglichen Abhängigkeit nicht genug Tribut zu zollen, d.h. ihm Opfer bringen zu müssen.

Die als Notwendigkeit empfundene dialektische Rückkehr zu Gott in die Synthese finaler Heimkunft stellt die äußerste Sublimation dieses Opferbedürfnisses dar: Das Selbstbewusstsein – wie es durch den Sündenfall errungen wurde – darf in dieser Synthese bewahrt werden, insofern es – gründet es sich im Geist Gottes – keinen Widerspruch zu ihm bildet, d.h. seine „Selbstverschließung“ (2007, S.283) aufgibt; als menschliches Selbstbewusstsein ist es zwar in sich verkehrt, hat aber mit seiner Anteilnahme am Heiligen Geist einen Keim des Geistes Gottes in sich, den es zu entfalten hat. Stattdessen muss aber die Natur des Menschen – die dem Sündenfall-Mythos gemäß den Menschen zum sündhaften Streben nach Autarkie geführt hat und als verführende, abgefallene Natur in der Schlange symbolisiert ist – zugunsten dieser Entfaltung des Heiligen Geistes in uns von eben diesem Geist durchdrungen werden, d.h. ihre Sinnlichkeit vergeistigt³⁰⁰ und d.h. geopfert werden. Die Synthese am Ende aller Tage im Reich Gottes stellt der

²⁹⁹ Der Sündenfall und das aus ihm folgende Sündenbewusstsein entspricht damit dem im antiken Kulturkreis empfundenen Schuldbewusstsein der Menschen, sich bei aller glückhaften Verselbständigung – die dem entsprechend als Hybris gefasst wird - doch wieder vom Zusammenhang, aus dem sie entsprungen sind, tragisch eingeholt zu werden. (Zur Vergleichbarkeit von biblischer Sünde und tragischer Schuld Assmann 2003, S.160).

³⁰⁰ Vgl. Matt 6,22: „Das Auge ist das Licht des Leibes. Wenn dein Auge lauter ist, so wird dein ganzer Leib licht sein“ – und Paulus im 1. Kor 6,19: „Oder wisst ihr nicht, dass euer Leib ein Tempel des Heiligen Geistes, der in euch ist und den ihr von Gott habt, und dass ihr nicht euch selbst gehört?“.

Mensch dar, der in der Nachfolge Christi seine Leiblichkeit vergeistigt hat, indem er sein Selbstbewusstsein im Geist Gottes, sein „Sein im anderen, der noch steht, wenn ich zerfallen bin“ (ebd., S.284 – vgl. bspw. auch Gal 5,25), gründet. Hier schließt sich nun also der Bogen zu unserem Ausgangspunkt: Die Natur als das Andere des Geistes – d.h. den eigenen Leib und das in ihm wohnende Bestreben nach Autarkie, was ja nichts anderes als die Fähigkeit der Geist-Natur-Einheit zur Selbstorganisation spiegelt - gilt es im Sinne des an die Genesis anknüpfenden Christentums zu vergeistigen, um sie als abgefallene Natur in den Geist Gottes zurückzuholen. Ihre Abspaltung ist – wie einleitend angedeutet – in der Schöpfungsgeschichte bereits angelegt und wird im Sündenfall-Mythos entwickelt: Als das von ihm geschaffene Andere des Geistes Gottes schon in der Schöpfungsgeschichte von ihm unterschieden, fällt sie im Zuge ihrer Verselbständigung und Selbstorganisation (die ein Relikt der eigentlich aus der Ganzheit der Geist-Natur-Einheit quellenden und sie organisierenden Selbstorganisation in unserem Sinne ist) im Sündenfall aus der Begründetheit in ihm heraus und wird im Sinne ihrer Selbstverschließung vom Geist Gottes zum Inbegriff des Bösen. Als Teil dieser Natur wird der Mensch zum Sünder, der umkehren soll, um sich neu im Geist Gottes zu gründen. Die Spaltung der Wirklichkeit in den Geist Gottes und die ihm opponierende Natur, wie sie sich im Zuge des Sündenfalls für Gott ergeben hat, führt mit der Umkehr und Gründung des Menschen im Geist Gottes zu einer Spaltung des Menschen, der sich mit dem Geist Gottes im Sinne seiner Gotesebenbildlichkeit identifizieren und seine ihn wesentlich mit ausmachende Natur dazu ihm opfern soll. Die Natur wird so zum Anderen des Geistes, das sich in dieser Opposition zu seinem Gegenspieler und Versucher entwickelt.

Zum Verständnis dieser „Natur“ als das Andere des Geistes muss man sich klar machen, was in ihr verdrängt und geopfert wird: Das patriarchale Selbstbewusstsein gründet nach unserer Interpretation und ohne die entstellenden und die Bewusstseins-Geschichte verfälschenden Uminterpretationen des Juden- und Christentums ja auf dem Opfer der anderen, weiblichen Hälfte der Ganzheit und in eins damit auf dem Opfer der Ganzheit der Geist-Natur-Einheit. Das Spiel der Selbstorganisation bringt aus der Ganzheit der Geist-Natur-Einheit qua Übersummation ein Spielbewusstsein aus sich hervor. Das Ganze dieses Spielbewusstseins ist im Sinne der zu seiner Entwicklung nötigen Übersummation mehr als die Summe der Teile der ursprünglichen Geist-Natur-Einheit, aber nicht in dem Sinne, dass es mehr Teile als die Geist-Natur-Einheit umfasst, sondern dass es sich als Variation zum Thema der Geist-Natur-Einheit intern anders und so organisiert hat, dass es als das Mehr des Ganzen die Bewusstseins-Qualität inne hat. Dieses Spielbewusstsein wird nun im Zuge der Auseinanderlegung der Gegensätze durch diese Selbstorganisation von den Menschen als matriachales bzw. patriarchales

Selbstbewusstsein angeeignet. Im Zuge dieser Aneignung nun verliert sich aber seine Ganzheit, insofern bei dieser Aneignung je die andere Hälfte des Geschlechtergegensatzes verdrängt wird. So wird das hier thematische, patriarchale Selbstbewusstsein also von der Wiederkehr der verdrängten, weiblichen Hälfte des Geschlechtergegensatzes und von der Selbstorganisation selbst, die auf eine Integration der Gegensätze drängt, bedroht. Im Begriff der „Natur“ als Opposition zum Geist Gottes – der als Projektion des patriarchalen Selbstbewusstseins der Inbegriff des patriarchalen Selbstbewusstseins ist – entwertet das Judentum und Christentum also einerseits die weibliche Hälfte des Geschlechtergegensatzes und andererseits die Selbstorganisation, die auf die Integration der Hälften und auf die Integration der Geist-Natur-Einheit drängt.

So erklärt sich der für das Christentum dämonische Charakter der „Natur“, die als die weibliche Hälfte des Geschlechtergegensatzes das gerade erwachte, patriarchale Selbstbewusstsein in ihrer Personifikation als Schlange bzw. Mutterdrache zurückzuschlingen versucht, als entstellte und um ihren Geist-Aspekt verkürzte Selbstorganisation als Natur-Trieb mit verheerenden Wirkungen an ihm auszubrechen droht und mit Hilfe der himmlischen Mächte des Vater-Gottes in unzähligen, nach dem Vorbild mythischer Heldenkämpfe entwickelten Kämpfen von Heiligen besiegt werden muss. Diese Helden- bzw. Heiligenkämpfe sind Initiations- oder Verteidigungskämpfe des Patriarchismus gegenüber dem Matriarchismus, dessen Dämonen mit der Verdrängung der weiblichen Hälfte der Ganzheit im Zuge der Herausbildung des patriarchalen Selbstbewusstseins als das Andere seiner Form des Geistes entstanden, seitdem aber nicht eingebunden oder wahrhaft besiegt werden konnten³⁰¹. Als Sohn Gottes fällt Jesus nun diese Aufgabe zu: Der Widerspruch zwischen der von Gott geschaffenen Wirklichkeit und seinem Geist, wie er durch den Sündenfall der Natur des Menschen entstanden ist, soll in ihm aufgehoben und die Natur als Quelle weiterer Anfechtungen des Menschen – und zwar spezifisch in seinem *descensus ad inferos* – in ihm und durch ihn hindurch in den Geist Gottes integriert werden.

³⁰¹ Sie wurden von Neumann unter dem Oberbegriff des Drachenkampfes gefasst, sind aber nicht zu verwechseln mit Neumanns Zweitem Drachenkampf, der eine Reintegration des verselbstständigten Menschen in die Geist-Natur-Einheit bewirkt und von uns als Initiation ins Spiel der Vermögen, mit der der dritte Schritt der Dialektik verwirklicht wird, gefasst wird. Christus *descensus ad inferos* kann als eine Variante des Zweiten Drachenkampfes gelesen werden, insofern sich die Menschen in seiner Nachfolge genauso wieder einem umfassenden Zusammenhang unterstellen, dem sie sich durch den in Analogie zum ersten Drachenkampf stehenden Sündenfall entzogen haben. Den Unterschied zu unserer Ästhetik der Medialität macht hier das Verständnis dieses umfassenden Zusammenhangs aus: Wo wir ihn als Geist-Natur-Einheit interpretieren, sieht das Christentum ihn als Geist Gottes, der die abgefallene Wirklichkeit wieder in sich aufnimmt.

Die verwirkte Geborgenheit in Gott im Zuge des Sündenfalls führt zur „Sehnsucht“ (2007, S.338) Adams nach Erlösung, d.h. nach wiedergewonnener Geborgenheit in Gott, wie sie sich bspw. auch im berühmten Gebet „Der Herr ist mein Hirte“ (AT, Psalm 23) spiegelt, in seiner Bezogenheit auf Gott „im Haus des Herrn“ zu verbleiben. Ratzinger hat wohl recht, wenn er die „Gnade“ Gottes (2007, S.265), die „aus der Initiative der Liebesmacht heraus (...) das gestörte Recht wieder herstellt“ (ebd., S.265), indem er seinen Sohn zu den Menschen schickt, als spezifisch christliche „Revolution (...) gegenüber den Sühne- und Erlösungsvorstellungen der außerchristlichen Religionsgeschichte“ (ebd., S.265) heraushebt. Der Gedanke, dass Gott am Ort äußerster Verzweiflung gegenwärtig ist (vgl. Hühn 2002, S.157f.), ist zwar letztlich schon in der jüdischen Geschichte und im Alten Testament vorgeprägt, insofern Gott sich im Exodus aus Ägypten eben auch aus freier Selbstmacht heraus des jüdischen Volkes erbarmt und ihm hilft. Die volle Ausgestaltung dieser Idee findet aber erst mit der Christus-Theologie statt, nach der Gott „in Jesus (...) inmitten der unfruchtbaren und hoffungslosen Menschheit einen neuen Anfang gesetzt hat, der nicht Ergebnis einer Geschichte, sondern Geschenk von oben ist“ (2007, S.262). Jesus ist „Adam zum zweiten Male (1. Kor 15, 47), eine neue Menschwerdung beginnt mit ihm“ (2007, S.262), in der die sündhafte Verselbständigung des Menschen zurückgenommen wird, indem sich der Mensch in der Identifikation mit dem Gottes-Kind (vgl. Johannes 14,6: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater denn durch mich.“) im Geist Gottes gründet. Wie und wodurch aber erlöst Christus die gefallene Natur und damit auch die gefallene Natur des Menschen? Und wie ist die Gründung des Menschen im Geist Gottes in der Nachfolge Christi zu verstehen?

Diese Dimension der Christologie erschließt sich erst im Verständnis des *descensus ad inferos* (vgl. 1 Petr 3,19f; 4,6; Eph 4,9; Röm 10,7; Mt 12,40; Apg 2,27.31)³⁰² im Rahmen der bisher rekonstruierten Metaphysik des Christentums: Der „Karsamstag“ – so schreibt Ratzinger in Anspielung auf Nietzsche über den Tag nach der Kreuzigung am Karfreitag – „aber ist der Tag des „Todes Gottes“, der Tag, der die unerhörte Erfahrung unserer Zeit ausdrückt und vorwegnimmt, dass Gott einfach abwesend ist, dass das Grab ihn deckt, dass er nicht mehr aufwacht, nicht mehr spricht (...)“ (2007, S.277). Ratzinger schlüsselt dieses Ereignis

³⁰² Im Alten Testament findet sich eine Präfiguration der Höllenfahrt Christi, die wiederum eine Aufnahme des alten Mythologems der Nachtmeerfahrt des mythischen Helden darstellt: die Geschichte von Jona, wie er im Auftrag Gottes von einem Fisch verschlungen und nach drei Tagen und drei Nächten schließlich wiederum auf Geheiß Gottes ausgespien wird (vgl. Jona 2.1-2.11). Im Zuge dieser Nachtmeerfahrt wird Jona zum Propheten, der nun die Aufgaben erfüllt, die Gott ihm zugedacht hat.

nun mit Hilfe der Philosophie Heideggers auf, wenn er die „Furcht vor etwas“ von der „Angst“ (ebd., S.281) unterscheidet und letztere als den „tiefste(n) Kern seiner (d.h. Jesus – A.d.V.) Passion“ (ebd., S.280) bezeichnet, die er als „Gottverlassenheit“ (ebd., S.280) und „Unheimlichkeit und Ausgesetztheit seines eigenen Wesens“ (ebd., S.281) charakterisiert. Diese Interpretation des „Geheimnis(ses) des Höllenabstiegs Jesu“ schließt er aus seinem „Todesruf“, dem „Mein Gott, warum hast Du mich verlassen?“ (Mk 15,34). Im Sinne Heideggers versteht Ratzinger die „Verborgenheit Gottes“ am Karsamstag als „Schweigen“, dass wir erfahren haben müssten, um „sein Reden zu vernehmen, das im Schweigen ergeht“ (2007, S.279). Uns interessieren nun die Konsequenzen des *descensus ad inferos* Christi für uns Menschen:

„Dieser Satz (vom Glaubensartikel vom Abstieg in die Hölle – A.d.V.) besagt (...), dass Christus das Tor unserer letzten Einsamkeit durchschritten hat, dass er in seiner Passion eingetreten ist in diesen Abgrund unseres Verlassenseins. Wo uns keine Stimme mehr erreichen kann, da ist Er. Damit ist die Hölle überwunden, oder genauer: der Tod, der vordem die Hölle war, ist es nicht mehr. Beides ist nicht mehr das Gleiche, weil mitten im Tod Leben ist, weil die Liebe mitten in ihm wohnt. Nur noch die gewollte Selbstverschließung ist jetzt die Hölle (...)“ (Ratzinger ebd., S.283)

Christus vollzieht mit seinem Sterben in der Abgeschlossenheit von Gott im *descensus ad inferos* die vollständige Identifikation mit der durch den Sündenfall abgefallenen Natur, d.h. mit der Hölle, in der – jenseits aller Aufgehobenheit in Gott – die dämonischen Naturtriebe und der Tod als Stirb und Werde der Natur wüten. Als Sohn Gottes wird er aber schließlich am Ostersonntag von Gott erlöst, d.h. wiedergeboren. Hier nun zeigt sich die Konsequenz der Metaphysik des Christentums, den „Geist Gottes“ als „Schöpfungsmacht“ (ebd., S.256) und Quelle allen Seins angesetzt zu haben, von der Adam im Sündenfall abfiel: Christus ist danach „nicht wieder in sein voriges irdisches Leben zurückgekehrt“, wie in vergleichbaren Wiedergeburt-Mysterien archaischer Religionen (vgl. Eliade 1998, S.169ff.), sondern „ins endgültige Leben hinein auferstanden“ (2007, S.290) bzw. – wie Paulus sagt (1 Kor 15,44) – als „geistlicher Leib“ erwacht. Sein Geist-Sein nach der Wiedergeburt spiegelt sich auch darin, dass er für seine Mitmenschen nicht sichtbar ist, sondern im Sinne der Gnade des Geistes Gottes selbst zum Sehen befreit: „Nur wo er das Sehen gibt, wird er gesehen“ (2007, S.290). Die Reintegration der gefallenen Natur besteht in ihrer Hineinnahme in den anfänglichen Geist Gottes. Insofern Jesus in der Passion seiner totalen Verlassenheit von Gott ganz „gefallene Natur“ war, wird sie – indem Gott Jesus erlöst – in ihm erlöst, d.h. vergeistigt. Für Ratzinger – der damit für uns hier stellvertretend für das (in sich zweifelsohne vielfältigere) Christentum die patriar-

chale Schließung des Mythos vornimmt – wird die Hölle als das Andere des Geistes im Geist Gottes aufgehoben. Die Hölle – die für die gottverlassene Natur, d.h. die menschlichen Naturtriebe, und das Sterb und Werden der Natur, d.h. den Tod, steht – wird gemäß der Interpretation Ratzingers kolonialisiert, d.h. das Kreuz der „Gottesnähe mitten in der Gottverlassenheit aufgerichtet“ (ebd., S.280):

„Wir müssen uns diesem Kreuz ähnlich machen, es in uns tragen und, wie der heilige Paulus vom Glaubensboten sagt, „allzeit das Todesleiden Christi in unserem Leibe mittragen“ (2 Kor 4,10). Diese Zerrissenheit, die uns ein Kreuz ist, dieses Unvermögen unseres Herzens, gleichzeitig die Liebe zur hochheiligen Dreifaltigkeit und die Liebe zu einer der Dreifaltigkeit entfremdeten Welt in sich zu tragen, das ist gerade das Todesleiden des eingeborenen Sohnes, zu dessen Teilnahme er uns beruft. (...) Dieses Sichausspannen Christi, das die vier Richtungen des Kreuzes sinnbilden, ist der geheimnisvolle Ausgang unserer eigenen Zerrissenheit und macht uns ihm gleichförmig“ (Daniélou nach Ratzinger 2007, S.272f.).

Das christliche Kreuz stellt mit seine vier Richtungen – das als eine gekürzte Repräsentation der heiligen, göttlichen Zahl sieben Vor- und Rückdimension des Raumes weglässt und nur unten, oben, rechts und links nennt, um ihrer Symbolordnung gemäß Christus als die göttliche siebte Dimension und Mitte des Ganzen einzusetzen³⁰³ – eine systematische Herrschafts-Ausdehnung des Geistes auf das Ganze der Wirklichkeit inbegriffen der vom Patriarchismus ja erst durch die Verdrängung der weiblichen Hälfte der Ganzheit erschaffenen Unterwelt der Natur dar, die mit der Höllenfahrt Christi angestrebt wird. Christus erlöst als ebenso göttliches wie menschliches Wesen („Jesus ganz Gott und ganz Mensch ist“ – ebd., S.258³⁰⁴) die Natur dadurch, dass er die Natur *in sich als Mensch* erlöst, d.h.

³⁰³ Vgl. Cassirer 2002, S.166ff.. Der vitruvianische Mensch Leonardo da Vincis – bringt man ihn, wie oft geschehen, mit dem *Homo mensura* - Satz des Protagoras in Verbindung – könnte als der Gegenentwurf der Renaissance zum Gekreuzigten Christus verstanden werden, insofern er auch auf die heilige Zahl Sieben anspielt, statt Christus als Inkarnation des Geistes Gottes aber den Menschen als Ausdruck der Geist-Natur-Einheit zum Mittelpunkt und Dreh- und Angelpunkt seiner Wirklichkeit macht.

³⁰⁴ Die Gotteskindschaft Christi („Jesus ganz Gott und ganz Mensch“) meint, dass er an beiden Welten, d.h. dem Geist Gottes und der Natur, Anteil hat. Nun gibt es zwei Wege der Interpretation dieses Mythologems von der Gotteskindschaft: Entweder hat Jesus im Zuge seiner Gotteskindschaft neben seinem Anteil am Geist Gottes nur einen Anteil an der *nicht-gefallenen* Natur, was die Höllenfahrt in ihrer Besonderheit erklärt, dass er in ihr vom Geist Gottes abfällt und eine Identifikation auch mit der gefallenen Natur des Menschen vollzieht und daraufhin im Zuge seiner Wiederauferstehung in sich auch die gefallene Natur erlöst. Dann aber wäre er in seiner Gotteskindschaft im Sinne des Sündenfall-Mythos vor der Höllenfahrt nicht „ganz Mensch“ gewesen. Oder Jesus hat im Zuge seiner Gotteskindschaft neben seinem Anteil am Geist Gottes auch Anteil an der *gefallenen* Natur, was ihn „ganz“ zu „Gott“ und „ganz“ zum „Mensch“ macht, allerdings die Besonderheit der Höllenfahrt als

als Mensch am Ort größter Verlassenheit von Gott zum Geist Gottes befreit wird. „Gott“ hat – so zitiert Ratzinger (ebd., S.266) den 2. Korinther-Brief des Paulus (2. Kor 5,19) – „in Christus die Welt mit sich versöhnt“. Christus steht damit – zumindest nach der durch die abendländische Philosophie geprägten und geschulten Theologie wie der Ratzingers – für die Lösung eines sehr modernen, bis heute in der Philosophie ungelösten Problems: Ihm geht es im Sinne des dritten Schritts der Dialektik darum, die im Zuge der Selbstbefreiung des patriarchalen Selbstbewusstseins im Sündenfall verlorene Umfängenheit durch Gott wieder zu gewinnen, d.h. die abgefallene Natur im Geist Gottes zu bergen. Seine Mission ist die Lösung des Dualismus-Problems. Die im *descensus* angestrebte Synthese soll die gefallene Natur des Menschen wieder in die Umfängenheit durch Gott zurückholen, ohne dass der Mensch dabei seines Selbstbewusstseins – das es als Errungenschaft des zweiten Schritts der Dialektik, d.h. des Sündenfalls und d.h. der Sündhaftigkeit seiner Natur, zu bewahren gilt – verlustig geht. Die Ambivalenz des Sündenfalls – sowohl positiv das menschliche Selbstbewusstsein zu ermöglichen als auch negativ eine sündhafte Selbstverschließung gegenüber Gott

Identifikation mit der gefallenen Natur zunichte macht. Man könnte dann zur Rechtfertigung der Besonderheit der Höllenfahrt noch argumentieren, Jesus habe im Zuge der Höllenfahrt eben den neben seinem Anteil an der gefallenen Natur auch bestehenden Anteil am Geist Gottes verloren. In beiden, zuletzt genannten Fällen ist es aber offenkundig paradox, dass Gott einen Menschen schicken kann, der ganz Geist Gottes ist, ebenso ganz aber an der sich im Zuge des Sündenfalls und ihrer Selbstorganisation von Gott selbsttätig und zu seinem Ärger abgewandt habenden Natur Anteil haben kann. Das Problem im Mythologem der Gotteskindschaft, das Jesus ihm zufolge „ganz Gott und ganz Mensch“ sein soll, lässt sich nur auflösen, wenn man im Sinne der integralen Schließung des Mythos annimmt, dass Jesus als Göttliches Kind im Sinne des Hermaphroditismus des Zeitalter des Kindes geboren wurde, sich sein Hermaphroditismus der Ganzheit im Zuge der Konstitution seines Selbstbewusstseins verloren hat und er im Zuge der Höllenfahrt als Zweitem Drachenkampf als Gotteskind wiedergeboren wurde – dann aber nicht als Gotteskind des Gottes des Geistes, sondern des Geist und Natur integrierenden Aions. Dann aber wäre seine Botschaft *vor* der Höllenfahrt als Zweitem Drachenkampf und seiner Wiedergeburt, die den Kern der Botschaft des Christentums ausmacht, hinfällig und nur die Botschaft der 30 Tage vor seiner Himmelfahrt, die dann im Übrigen eher einer Fahrt ins Zentrum der Geist-Natur-Einheit im Spiel des Aion entspräche, zentral. Das Mythologem der Gotteskindschaft Christi dient also bei all seiner Paradoxie offenkundig dazu, seiner Botschaft als Medium des Geistes Gottes vor der Höllenfahrt Gewicht zu verleihen, wozu er „ganz Gott“ sein muss, und dieser Botschaft Bedeutsamkeit für die Menschheit zu verschaffen, wozu er „ganz Mensch“ sein muss und als einer von ihnen leiden und sprechen kann. Vielleicht ist dies die entscheidende Paradoxie im christlichen Glauben, die einzig im Sprung aus dem gesunden Menschenverstand in den Glauben nachvollzogen werden kann, rational aber nicht nachzuvollziehen ist und daher im Sinne des *credo quia absurdum* (vgl. Assmann 2003, S.140) „geglaubt“ werden muss; ein Glaube, der – gemäß Ratzingers folgender Worte gleichsam als Kompensation der mangelnden Einsichtigkeit seiner Voraussetzungen verstehbar – „es (...) heute noch lohnend macht, ein Christ zu sein“ (2007, S.341).

und seinem Schöpfungsplan darzustellen – wird gelöst, indem das sündhafte Moment – die in der Schlange des Gartens Edens personifizierte, abgefallene Natur – wieder in den Geist Gottes hineingenommen wird. Dem Glaubenden ent-hüllen sich die „Wunderwege Gottes“ (Röm. 11,33) in der Nachfolge Christi, wenn er am Ende erkennt, dass er – wiewohl Gott seinen Sohn geschickt hat – von Anfang an als selbstbewusster Mensch im Geist Gottes gewollt war und dass zur Entfaltung des personalen, bewussten Verhältnisses zwischen Gott und Mensch die Geschichte – d.h. ihre Entwicklung vom Paradies über den Sünden-fall zur Erlösung, die damit ihren Sinn bekommt – nötig war. In Christus findet – dieser patriarchalen Schließung des Mythos in der Interpretation Ratzingers ge-mäß – eine „Erlösung“ der Natur und damit auch der Natur des Menschen statt, die sie aus der Verfallenheit und Ablösung aus dem Geiste Gottes zurückholt. Mit Christus wird uns – Ratzinger zufolge – bewusst, dass „jenes Stabile, das uns gleichsam als der tragende Wirklichkeitsboden erscheint, nicht die bloße, ihrer selbst nicht bewusste Materie ist, sondern das der eigentliche, feste Boden der Sinn ist: Er hält das Sein zusammen, er gibt ihm Wirklichkeit, ja, er ist die Wirk-lichkeit – nicht von unten, sondern von oben her empfängt das Sein seinen Be-stand“ (2007, S.303) und in ihn wird es nach dem Sündenfall durch Christus wie-der zurückgenommen.

Dieses Verständnis des Christus-Mythos entspringt nichts anderem als dem von Böhme/ Böhme mit Richter kritisierten und dekonstruierten „Gottes-Komplex“ (1979): In der Identifikation des Menschen mit dem Geist wird das Andere des Geistes erst abgespalten, um sich zum Dämon zu verwandeln, der dann aufgrund seiner Bosheit mit scheinbar guten Argumenten der Herrschaft des Geistes unter-worfen werden soll. Neumann versteht diese einseitige Identifikation mit dem Geist als „patriarchale Kastration“, derzufolge der siegreiche Drachenkämpfer den Mutterdrachen mit Hilfe der Stützung im Himmel zwar besiegt hat, infolge seiner Angst vor einem für die Individuation entscheidenden zweiten Drachen-kampf sich dann aber einseitig mit dem Vater-Gott identifiziert, was zu seiner Denaturierung und Entleiblichung führt:

„Die Gefahr der Entfremdung vom Unbewussten tritt wesentlich in zwei Formen auf, als Be-wusstseinsstarre und als Besessenheit. Bei der Bewusstseinsstarre (...) ist die Selbständigkeit des Ich-Bewusstseinssystems so radikalisiert, dass eine gefährliche Verkümmern der Ver-bindung mit dem Unbewussten eintritt. Diese Verkümmern äußert sich in einem Verlust der Ganzheitsfunktion des Ich-Bewusstseins und einer Neurotisierung der Persönlichkeit. Anders ist es bei der zweiten Form des Verlustes der Beziehung zum Unbewussten, der Besessenheit. In ihr wird das Bewusstseinssystem von der Geistseite überwältigt, auf die gestützt es seinen Befreiungskampf gegen die Übermacht des Unbewussten geführt hatte. Wir haben dieses Phä-

nomen als „patriarchale Kastration“ bezeichnet, weil hier die schöpferische Aktivität des Ich durch den Vater verhindert wird, wie früher durch die Mutter. Im Gegensatz zur Überschwemmung des Ich-Bewusstseinssystems durch das Unbewusste, die mit der Zerreißung des Bewusstseins endet, handelt es sich hier um eine die Grenzen überschreitende Ausdehnung des Ich und des Bewusstseins. In der matriarchalen Kastration kommt es zum Verlust des männlichen Ich-Bewusstseinssystems, einer Deflation und einer Herabsetzung des Ich. Sie äußert sich in einer Depression, einem Abfließen der Libido ins Unbewusste und einer Entblutung des Ich-Bewusstseinssystems (...). Bei der Inflation der patriarchalen Kastration, der Identifikation des Ich mit dem Geist, verläuft der Prozess umgekehrt. Er führt zum Größenwahn, zur Überdehnung des Ich-Bewusstseinssystems. Das Bewusstsein ist mit Geistinhalten, die es nicht verarbeiten kann, und mit Libidomengen, die ins Unbewusste gehören, überfüllt. Das leitende Symptom dieses Zustandes ist die „Himmelfahrt“, seine Symptome sind das den Boden-unter-den-Füßen-Verlieren, der Körperverschmelzung im Gegensatz zur Zerreißung, die Manie im Gegensatz zur Depression.“ (Neumann 2004, S.392f.)

Das Grundproblem der nach der Interpretation Ratzingers durch das Christentum zu vollziehenden Operation der Erlösung der Natur durch den Geist Christi ist nur zu verstehen, wenn man sich klar macht, was hier in dem in der jüdischen Schöpfungsgeschichte von vorneherein angelegten Begriff der „Natur“ versammelt ist, dessen Inhalt sich ja aus seiner Opposition zum Geist Gottes als Inbegriff des patriarchalen Selbstbewusstseins erschließt. Dazu müssen wir kurz „unsere“ Interpretation der Natur- und Kulturgeschichte des Bewusstseins wiederholen, die sich unserer Ansicht nach – entgegen der Interpretation des Patriarchismus - mit den Einsichten der modernen Wissenschaft in Deckung bringen lässt: Die sich im Spiel organisierende Wirklichkeit der Geist-Natur-Einheit erzeugt aus sich qua Übersumation die Bewusstseins-Qualität des Spielbewusstseins als Variation zum Thema der Geist-Natur-Einheit. Aus diesem Spielbewusstsein entwickelt sich dann wiederum im Zuge der jeweiligen Selbstidentifikation mit einem seiner Geist-Aspekte und der Abspaltung des anderen Geist-Aspekts und des Natur-Aspekts das matriachale wie patriarchale Selbstbewusstsein, dessen Projektion dann Gott zum Inbegriff des (entsprechend um den Aspekt matriachaler Geistigkeit und um den Natur-Aspekt verkürzten) Geistes macht. Im patriarchal-jüdisch-christlichen Begriff der „Natur“ versammelt sich also alles, was der Selbstemanzipation des patriarchalen Geistes zum Opfer fiel: Die weibliche Hälfte der Ganzheit (der matriachale Geist-Aspekt), der Natur-Aspekt der Geist-Natur-Einheit und darüber hinaus die beide in ihrem Streben nach Integration unterstützende, die Reintegration der Ganzheit intendierende Selbstorganisation. Die dialektische Aufhebung der Natur im Geist Gottes ist unserer Ansicht nach deshalb von vorne herein zum Scheitern verurteilt: Die „Natur“ als das Andere des Geistes kann nicht vom Geist Gottes integriert werden, wenn beides gleich-

rangig nebeneinander stehende Spaltprodukte einer Geist-Natur-Einheit sind, deren Ganzheit sich im Zuge der Selbstorganisation der Wirklichkeit im und für den Menschen zwar verliert, die an sich aber bestehen bleibt und aus der beide Spaltprodukte im Zuge der Geschichte ihrer Selbstorganisation allererst hervorgehen konnten. Die Ganzheit der Geist-Natur-Einheit kann vom Geist Gottes nicht integriert werden, insofern er als das Spätere der Geschichte der Selbstorganisation der Wirklichkeit ihren Grund als das Frühere nicht zu fassen bekommt, sondern dieser Grund wie das „Unvordenkliche“ Schellings sich seiner Vereinnahmung immer entzieht. Das Christentum hat mit seinem Ursprung in der biblischen Schöpfungsgeschichte die Hypothek übernommen, den bewusstseinsgeschichtlich späteren Geist seines Schöpfergottes entgegen seiner Entstehungsgeschichte als das Frühere anzunehmen. Die Widersinnigkeit der Annahme eines männlichen Schöpfer-Geistes bricht in seiner Ideengeschichte am Christentum aus, insofern es – wie wohl wie in der Interpretation Ratzingers bestrebt, die ganze Geschichte und ihre Voraussetzungen in der Geist-Natur-Einheit einzubeziehen – ihm nicht gelingt, die matriachale Vorzeit des Patriarchats und die Ganzheit der Geist-Natur-Einheit zu umfassen. Selbst Christus als Mensch, der sich ganz mit der abgefallenen „Natur“ identifiziert, verliert die Gehalte seiner Identifikation – d.h. die „Natur“ – wieder, wenn er nach seiner Passion am Ende wieder in den Geist Gottes zurückgeholt wird: Seine Erlösung der „Natur“ gerät – um es mit Neumann zu sagen – zur bodenlosen „Himmelfahrt“ (ebd., S.393), anstatt ein irdisches Paradies zu erschließen. Die Vergeistigung der „Natur“-Hölle im *descensus ad inferos* durch Christus muss scheitern, weil der Geist, um zu sich selbst als patriarchales Selbstbewusstsein zu kommen, seine ursprüngliche Geist-Natur-Einheit als Spielbewusstsein aufkündigen und die „Natur“ als das Andere seiner Selbst abspalten muss, dann aber nicht das integrieren kann, das abgespalten zu haben er seine Existenz verdankt. Mit der Wiederkehr der „Natur“ drängt auf Integration, was der Selbstemanzipation des patriarchalen Geistes zum Opfer fiel: Die weibliche Hälfte der Ganzheit (der matriachale Geist-Aspekt), der Natur-Aspekt der Geist-Natur-Einheit und die beide in ihrem Streben nach Integration unterstützende, die Reintegration der Ganzheit intendierende Selbstorganisation. Insofern das Opfer der „Natur“ zu seiner Selbstkonstitution nötig war, würde die Reintegration der Geist-Natur-Einheit sein Ende bedeuten, was wiederum das ihn zur Integration drängende Andere seiner selbst für ihn zum Inbegriff des Bösen – zur immer wiederkehrenden, dämonischen „Natur“ – macht.

Die „Natur“ des Menschen – weit davon entfernt, in Christus, im Geist Gottes, aufgehoben zu sein, wird im Zuge der *imitatio Christi* geopfert: „Das christliche Opfer“ (Hervorh. v. Verf.) – so Ratzinger – ist „nichts anderes als der Exodus des Für, das sich selbst verlässt, grundlegend vollzogen in dem Menschen, der ganz

Selbstüberschreitung, der ganz Exodus, Selbstüberschreitung der Liebe ist“ (2007, S.271). Paulus predigt im Brief an die Römer, „dass ihr eure Leiber hingebt als Opfer (...): Das sei euer vernünftiger Gottesdienst“ (Röm 12,1). Und Ratzinger schreibt an anderer Stelle: „Die totale Liebe Jesu zu den Menschen, die ihn ans Kreuz führt, vollendet sich in der totalen Überschreitung auf den Vater hin und wird darin stärker als der Tod, weil sie zugleich totales Gehaltensein von ihm ist“ (2007, S.288). Die Identifikation des Menschen mit Christus holt ihn zurück in die Geborgenheit in Gott und löst den „unchristlichen Dualismus“ (ebd., S.329) auf, indem der Mensch seine „Natürlichkeit“ in der „Selbstüberschreitung der Liebe“ (ebd., S.271) vergeistigt, was – dazu müssen wir nur die Worte Ratzingers wiederholen – nichts anderes heißt, als geopfert zu werden. Die (wenn auch – wie wir sahen - unmögliche) Aufhebung der „Natur“ im Geist Gottes fasst Ratzinger als finale „Komplexion des materiellen Seins durch den Geist“ (ebd., S.303), wobei „Komplexion“ wörtlich „Zusammenfassung“ heißt, was eine Strukturierung und Lichtung der „Natur“ durch den Geist meinen dürfte, d.h. letztlich ihrer herrschaftlichen Unterwerfung entspricht. Solche „Lösung“ des modernen Problems des Dualismus – wie sie Ratzinger mit seiner Interpretation des Christentums verwirklicht sieht – besteht in der einseitigen Identifikation mit dem Geist und der zwangsläufigen Opferung von allem, was nicht er selbst, d.h. „Natur“ ist.

Die Frucht vom „Baum des Lebens“ – der durch seine Stellung „mitten im Garten“ des Paradieses unschwer als Zentrum der Welt und Weltenbaum älterer, mythischer Vorstellungen zu verstehen ist (1. Moses 2,9) (Eliade 1998, S.36ff.) – wird nicht nur in der Genesis als verführende Quelle der Lebendigkeit der Geist-Natur-Einheit und Inbegriff der Selbstorganisation schon tabuisiert: Damit Adam und Eva „nicht von dem Baum des Lebens esse (n) und lebe (n) ewig“ (1. Moses 3,22), wurden sie von Gott letztlich aus dem Paradies vertrieben. Sein Vermögen – qua Übersumation Geist als Bewusstseins-Qualität des Spielbewusstseins überhaupt erst zu gebären – wird im Zuge der Christologie darüber hinaus vereinnahmt: Im Zuge der Gründung im Geist Gottes – wie sie in der *imitatio Christi* vollzogen wird – soll das „ewige Leben“ („Wer glaubt, der hat das ewige Leben“ – Joh 6,47) stattdessen aus dem Geist Gottes gezogen werden. Damit aber ist der Zugang zur wahren Quelle ewigen Lebens im Zeitalter des Patriarchats abgeschnitten, die für den Kulturkosmos des Abendlandes erst durch Schiller im Spieltrieb wiederentdeckt wird. Der Baum des Lebens – der Inbegriff des Spiels der Selbstorganisation der Geist-Natur-Einheit, das Geist als Produkt der Übersumation im Spielbewusstsein gebiert - stand im Paradies, aus dem die Menschen verbannt sind. Das Reich Gottes ist aber keine Wiederkehr des Paradieses – wo diese Kräfte der Geist-Natur-Einheit dann wieder zugänglich wären -, sondern ein Reich des Geistes, das als Folge der Selbstverblendung und Hybris des Gei-

stes meint, die Lebendigkeit des Geistes aus sich selbst ziehen zu können. Das Problem des Rauswurfs aus dem Paradies liegt darin, dass Gott uns damit von der wahren Ewigkeit des Spielbewusstseins abschneidet, d.h. vom Produkt der Übersummation im Spiel der Selbstorganisation, das als Variation seines Themas das Leiden an seiner Endlichkeit und Sterblichkeit im Sinne des Stirb und Werde im Zusammenhang der Geist-Natur-Einheit in sich aufhebt, indem es den Augenblick zur Ewigkeit, zur Stille in dieser Geist-Natur-Einheit, hin weitet. Das Spiel des Aion – das als Spiel der Geist-Natur-Einheit qua Übersummation sein Spielbewusstsein gebiert – wird im Judentum und Christentum überschrieben durch die Selbstherrlichkeit eines Geistes, der – seine Quelle vergessend – alles aus sich selbst meint schaffen zu können. Die Mimesis dieser Selbstherrlichkeit in der *imitatio Christi* – die ihr Selbstsein aufgibt, um es aus der Gnade Gottes zu empfangen (vgl. Matthäus 10,39)³⁰⁵, letztlich aber nichts anderes macht, als sich mit dem die „Natur“ dämonisierenden Geist Gottes zu identifizieren - wiederum verdeckt die Möglichkeit des Menschen zur Mimesis des Aions, in der einzig der quälende Widerspruch des patriarchalischen Dualismus gelöst werden kann, nämlich durch die Gründung im Spiel des Aion seine Geist-Natur-Einheit zu verwirklichen. Anstatt seinen Leib als Inbegriff der Geist-Natur-Einheit zu vergeistigen, muss der Geist verleiblicht werden, um als Produkt dieser Verleiblichung, d.h. des in ihr statthabenden freien Spiels der Vermögen, das an die Geist-Natur-Einheit zurückgebundene Spielbewusstsein zu entwickeln und sein Selbstbewusstsein in ihm zu gründen.³⁰⁶

³⁰⁵ Hieran schließt Theunissen, der sich u.a. als Interpret Kierkegaards hervorgetan hat, in seiner *Negative(n) Theologie der Zeit* (1992, S.337) an.

³⁰⁶ Mit dem Abschneiden des Zugangs zum Baum des Lebens, d.h. der Quelle des Spieltriebes in der Geist-Natur-Einheit, geht im Paradiesmythos auch eine Dämonisierung des Sinns der Ganzheit einher: Die „Früchte(n) der Bäume“ (1. Moses 3,2) – zweifelsohne ein Geschenk der Natur, von dem sich die Menschen seit Urzeiten nährten – wurde als Symbol der Ganzheit in eins mit der Ganzheit der Geist-Natur-Einheit als Verführungsinstrument des Satans dämonisiert. Nietzsche schreibt in *Menschlich, Allzumenschliches* (1960c, S.355): „Vom Baum der Erkenntnis. Wahrscheinlichkeit, aber keine Wahrheit: Freischeinlichkeit, aber keine Freiheit - diese beiden Früchte sind es, derentwegen der Baum der Erkenntnis nicht mit dem Baum des Lebens verwechselt werden sollte.“ Zweifelsohne wäre es heilsamer gewesen, vom Baum des Lebens zu essen. Nichtsdestotrotz ist die Wahl des Baumes nicht willkürlich: Die Frucht vom Baum der Erkenntnis schenkt das Selbstbewusstsein, das aber nur solange nicht seine leidvolle Sentimentalität überwinden und ins Zeitalter der Idylle übergehen kann, solange die Menschen nicht auch vom Baum des Lebens essen, d.h. sich im aionischen Spieltrieb gründen. Diese Gründung aber würde das Selbstbewusstsein – wie es das Essen der Frucht vom Baum der Erkenntnis gebracht hat – nicht etwa aufheben, sondern zu dem machen, was es eigentlich sein sollte: Zum Selbstbewusstsein der Ganzheit, die im Ganzheitssymbol der Frucht vom Baum der Erkenntnis schon angelegt war, mit der Dämonisierung der Geist-Natur-Einheit des Paradieses aber als Verführungsinstrument des Satans diffamiert und dem Verstehen entzogen wurde. Analog dazu die Diffamierung der

Das Christentum dagegen führt mit der ihm inhärenten Selbstverblendung des Geistes dazu, durch seine Illusion der unmöglichen Aufhebung der „Natur“ im Geist³⁰⁷ zu vergessen, dass und wie es weiter vom Anderen des Geistes – d.h. von der durch es selbst zum Dämon gemachten „Natur“ – in den notwendigen Untergang, d.h. die gewaltsame Unterwerfung durch die „Natur“, getrieben wird. Die Gefährdung der menschlichen Zivilisation durch die unterdrückte „Natur“ wird dann besonders sinnfällig, wenn – wie es Ratzinger, wenn auch mit noch zögerlichen Selbsteinschränkungen, macht – die „Umschaffung der Welt, wie sie sich durch die Technik zuträgt“, als Andeutung einer neuen „Weltgestalt“ begrüßt wird, „in der (...) in einer neuen Komplexion der Geist das scheinbar bloß Naturale in sich einbezieht und damit eine neue Welt erschafft“ (2007, S.303). Auch Matzger sieht in Anlehnung an Derridas Schrift *Die Religion* (2001) im Christentum die postmoderne Simulationssphäre des *World Wide Web* – und d.h. in weiterer Zuspitzung: des *second life* – vorgeprägt und gewollt: Das „religiöse Jenseits“ sei „kompatibel durch das Jenseits der Systemautonomie“ (2008, S.227f.) zu ersetzen. Das Problem, dass eine solche Simulationswelt – wie sie Baudrillard in seinen erschreckenden Visionen einer „Hyperrealität“, die sich durch öffentliche Medien erzeugte Simulakra zusammensetzt, die auf keine Wirklichkeit mehr be-

Schlange des Paradieses: In Indien im Yoga als Kundalini heute noch als Symbol der Selbstorganisation, der Energien der Geist-Natur-Einheit bzw. des Spieltriebes verehrt, wird sie von den Redakteuren des Alten Testaments als Verführungsinstrument des Satans dämonisiert.

³⁰⁷ „Der Glaube an die Wiederkunft Jesu Christi und an die Vollendung der Welt in ihr liebe sich (...) erklären als die Überzeugung, dass unsere Geschichte auf einen Punkt Omega zuschreitet, in dem endgültig deutlich und unübersehbar sein wird, dass jenes Stabile, das uns gleichsam als der tragende Wirklichkeitsboden erscheint, nicht die bloße, ihrer selbst nicht bewusste Materie ist, sondern dass der eigentliche, feste Boden der Sinn ist: Er hält das Sein zusammen, er gibt ihm Wirklichkeit, ja, er *ist* die Wirklichkeit – nicht von unten, sondern von oben her empfängt das Sein seinen Bestand. Dass es diesen Vorgang der Komplexion des materiellen Seins durch den Geist und von diesem her dessen Zusammenfassung in eine neue Form der Einheit gibt, können wir in gewissem Sinn schon heute erfahren in der Umschaffung der Welt, wie sie sich durch die Technik zuträgt. In der Manipulierbarkeit des Wirklichen beginnen sich uns bereits die Grenzen zwischen Natur und Technik zu verwischen, beides ist nicht mehr eindeutig voneinander zu trennen. Gewiss ist dieses Analogon in mehr als einer Hinsicht fragwürdig zu nennen. Dennoch deutet sich uns in solchen Vorgängen eine Weltgestalt an, in der Geist und Natur nicht einfach nebeneinander stehen, sondern in einer neuen Komplexion der Geist das scheinbar bloß Naturale in sich einbezieht und damit eine neue Welt erschafft, die zugleich notwendig den Untergang der alten bedeutet. Nun ist das Weltende, an das der Christ glaubt, gewiss etwas ganz anderes als der totale Sieg der Technik. Aber die Verschmelzung von Natur und Geist, die in ihr geschieht, ermöglicht uns doch, auf neue Weise zu erfassen, in welcher Richtung die Wirklichkeit des Glaubens an die Wiederkunft Christi zu denken ist: als Glaube an die endgültige Vereinigung des Wirklichen vom Geist her.“ (Ratzinger 2005, S.303f.)

zogen werden können, in unserer Wirklichkeiten bereits realisiert sieht (Zitat nach Zima 1997, S.97) – jeden Kontakt zur sie bedingenden Geist-Natur-Einheit verliert, wird im Christentum nicht nur nicht gesehen, sondern mit der (unmöglichen) Aufhebung der „Natur“ im Geist – wie sie durch Christus *descensus ad inferos* geschehen sein und in der *imitatio Christi* vom Menschen nachgeahmt werden soll – begründet.

Die integrale Schließung des Christus-Mythos – wie sie nun der patriarchalischen Schließung durch Ratzinger entgegen gehalten werden soll - setzt anstelle der Metaphysik des Geistes des Christentums mit der von der heutigen Naturwissenschaft gedeckten Metaphysik der Selbstorganisation an. Die Höllenfahrt Christi wird als der zweite Drachenkampf Neumanns lesbar, in dem das patriarchale Selbstbewusstsein vom Drachen des Chaos der Ganzheit verschlungen und in ihm aufgelöst wird, bis dann Christus ins freie Spiel der Vermögen initiiert und wiedergeboren wird und sich die Teile seiner Geist-Natur-Einheit in diesem Spiel durch die in ihm statthabende Selbstorganisation im Sinne der „lebenden Gestalt“ Schillers neu organisieren. Sein Sterben in der Verlassenheit durch Gott – das ein Sterben seines patriarchalen Selbstbewusstseins ist - führt positiv dazu, dass im Seeleninnenraum – qua Negation des Gotteskomplexes, d.h. des Aufgehens der Subjektivität im Allbewusstsein – der Ort frei wird, aus dem die Selbstorganisation quillt, die ins freie Spiel der Vermögen übersetzt schließlich das Spielbewusstsein als zurückgebundene Form von Bewusstsein schafft. Das Sterben seines patriarchalen Selbstbewusstseins im Zuge seiner Passion führt Christus zu einer irdischen Wiedergeburt, d.h. zur Initiation ins leibliche, freie Spiel der Vermögen.³⁰⁸ In ihm stehend erschließt sich Christus das irdische Paradies. Der Hollywood-Film *Die letzte Versuchung Christi* – der bezeichnenderweise durch die Kirche geächtet wurde – entfaltet als seine „letzte Versuchung“ den Kern der Botschaft Christi, der vor dem Hintergrund unserer Dekonstruktion der patriarchalischen Schließung des Christus-Mythos und im Sinne unserer integralen Schließung einzig noch Sinn macht. Sein Sinnbild besteht darin, dass Christus nach seiner Kreuzigung, d.h. in seinen letzten, sagemumwobenen 30 Tagen auf Erden, das Beispiel

³⁰⁸ Stählin scheint diesen Gedanken, dass Christus sich im Durchgang durch sein Sterben in der Hölle den Spieltrieb erschließt und sich von ihm statt vom Geist Gottes lichten lässt, vorgezogen zu haben, wenn er in *Von der Höllenfahrt Christi* (In: 1958) schreibt: „An den Wendepunkten unseres Lebens widerfährt es uns, dass wir hinuntersteigen müssen zu den Müttern, dass wir, wie es Meister Eckehart ausgedrückt hat, uns „zu Grunde lassen“ müssen, und uns gefallen lassen müssen, dass aus dem Schoß dieser verborgenen Tiefe heraus (Hervorhebung von mir) unser Leben neu geboren wird“ (ebd. S.239). Diesen Eindruck macht er jedoch wieder zunichte, wenn er zusammenfasst: „Es gibt keine Tiefe, die deswegen, weil sie für uns unzugänglich ist, auch für Christus unzugänglich und von seinem erlösenden Wirken ausgeschlossen wäre“ (ebd. S.245).

gibt, was – entgegen der von der Kirche als Botschaft Christi unters Volk gebrachten Lehre³⁰⁹ – im Sinne einer *imitatio Christi* einzig nachahmenswert wäre: Der wiedergeborene Christus – wie er unserem Verständnis nach im Zuge des zweiten Drachenkampfes ins freie Spiel der Vermögen initiiert wird – zeugt mit Maria Magdalena Kinder.³¹⁰ Nicht zufällig kehrt im Namen seiner Frau der Name seiner Mutter wieder: Indem er sich mit ihr verbindet, schließt er den Kreis seines Lebens. Im Zuge des Zweiten Drachenkampfes befreit er als den vom Mutter-Maria-Drachen behüteten Schatz eben die Geliebte, die ihm als Inbegriff des verdrängten Anderen des patriarchalen Selbstbewusstseins mit ihrer symbolischen Vertretung der Mutter und des ihm zu seiner Ganzheit fehlenden Weiblich-Attribuiertem seine Ganzheit und innerweltliche Geborgenheit schenkt.³¹¹ Die Geborgenheit in der Geist-Natur-Einheit ersetzt die vermeintliche Geborgenheit im

³⁰⁹ Der integralen Schließung des Christus-Mythos gemäß bringt die Wiedergeburt im Zuge der Höllenfahrt Christi die Initiation ins Spiel der Vermögen, die Integration des Geschlechtergegensatzes und erschließt dem Menschen damit den mit der Selbstbewusst-Werdung verloren gegangenen und nun transformierten Hermaphroditismus des Göttlichen Kindes (vgl. Abs. XII.1). Indem die integrale Schließung des Christus-Mythos den Christus der dreißig Tage nach der Wiedergeburt zum Zentrum des Christus-Mythos macht, wird seine dem Christentum gemäße, paradoxe Gotteskindschaft vor der Kreuzigung (siehe Fußnote vorne) ausgeklammert, die sich stattdessen erst als Folge der Wiedergeburt – allerdings als Gotteskind des Aion der Ganzheit, nicht des Geist Gottes – einstellt. Christus Aufforderung „Werdet wie die Kinder“, wird erst mit der Wiedergeburt bzw. Initiation des Menschen in den Spieltrieb entsprochen, wobei diese Wiedergeburt nicht das „Himmelreich“ erschließt (Matt 18,3), sondern das irdische Paradies im Zeitalter des Aion, des Göttlichen Kindes. Mit unserem Ausklammern seiner Gotteskindschaft vor der Wiedergeburt fällt seine Botschaft aus dieser Zeit unserer Kritik anheim, die dann nichts anderes als die Predigt eines sentimentalischen Menschen darstellt, die ihrer Kritik durch Nietzsche als eine dem „asketischen Ideal“ entspringende Form des „Ressentiments“ des Schwachen gegenüber dem Starken (vgl. 1960a, S.876ff.) kaum etwas entgegen zu setzen hat.

³¹⁰ Die Wahrheit seiner irdischen Wiedergeburt – die ihm mit der Initiation ins freie Spiel auch seine Individuation erschließt – spiegelt sich darin, dass der Christus „unserer“ Interpretation zufolge die zwischenmenschliche Liebe als Verwirklichung des irdischen Paradieses den himmlischen Gütern des Jenseits vorziehen würde, anstatt sie im Sinne seiner Inkorporation des Geistes Gottes und seiner bevorstehenden Himmelfahrt von sich zu weisen: „(...) sie meint, es sei der Gärtner (...) Spricht Jesus zu ihr: Maria! Da wandte sie sich um und spricht zu ihm auf hebräisch: Rabbuni!, das heißt: Meister! Spricht Jesus zu ihr: Rühre mich nicht an! Denn ich bin noch nicht aufgefahren zum Vater.“ (Joh 20,15f.).

³¹¹ Die Rolle, die sowohl der Maria Magdalena als auch der Maria als Mutter des Christus vom Christentum zugewiesen wird, entspricht der oben kritisierten, patriarchalen Schließung des Mythos: Maria Magdalena gilt dem Christentum als zu bekehrende Sünderin, während die Maria als Mutter des Christus ihn im Zuge einer Jungfrauen-Geburt von Gott empfängt. Mit dem Mythos von der Jungfrauen-Geburt wird nicht nur die zwischenmenschliche Sexualität u.a. in ihrer Funktion zur Zeugung von Kindern entstellt, sondern auch das im Matriarchismus ursprünglich weibliche Vermögen der Zeugung und Geburt von Kindern vereinnahmt.

Geist Gottes, die diesen Namen nicht verdient, weil sie nicht birgt, sondern verdrängt, was dem Mensch wesentlich ist: den Natur-Aspekt der Ganzheit. Was schrie Jesus am Kreuz noch seinem Vatergott entgegen?: „Mein Gott, warum hast Du mich verlassen!“ (Mk 15,34). Jesus – bis dahin noch einseitig der Logik seines Vatergottes folgend, wird irre an ihm in dem Moment, wo sich unter ihm der Schlund der Natur auftut und ihn die Muttergottheit, so wie sie ihn - zusammen mit der Vater-Gottheit gezeugt - geboren hat, auch wieder zu verschlingen droht. Und er stirbt am Kreuz und wird verschlungen. Insofern es sich in Jesu Höllenfahrt aber nicht um eine Variante des ersten Drachenkampfes handelt, als den ihn das Christentum mit dem Höhepunkt seiner Erlösung durch den Vatergott ausgelegt hat, so stirbt in ihm einzig die falsche, einseitige Vaterorientierung, d.h. sein Gotteskomplex. Dieser Gotteskomplex macht Sinn, solange der Weg aus der vom Patriarchismus weiblich attribuierten Ganzheit des Uroborus ins Patriarchat noch nicht gefunden ist bzw. – wie im Fall des Urchristentums bspw. des Paulus in Griechenland – die Errungenschaften des Patriarchismus gegen die alten, matriarchalen (nur eine ebenso einseitige matriarchale Herrschaft verteidigenden und das Männliche um seine Eigenheit und seine Selbstbewusstsein bringenden) Mutter-Gottheiten verteidigt werden müssen. Als Antwort auf die Probleme unseres sentimentalischen Zeitalters mit seiner aus dem matriarchalen bzw. patriarchalen Dualismus resultierenden, essentiellen Entfremdung von „Natur“ und seiner Systemsplaltung zwischen Selbstbewusstsein und Ganzheit – als die Ratzinger das Christentum ins Feld führt – taugt der Gotteskomplex nicht. In der Unterwelt im Zuge seines zweiten Drachenkampfes gleichsam in die Mysterien der Geist-Natur-Einheit eingeweiht, erwacht er aufgrund ihrer Kraft wieder zum Leben. Als wahrhaft Wiedergeborener aber hat er keine Botschaft mehr: Paulus – der sich nach der Wiederauferstehung in „Die letzte Versuchung Christi“ zur Verbreitung der Botschaft Jesu im Mittelmeerraum anschickt und Sloterdijk zufolge der erste Mensch in Zeitnot war – wird von Christus auf seinem Weg angehalten. Auf seine Frage, was er verkündigen wolle, antwortet Paulus: „Die Botschaft Jesu!“. Christus bittet ihn, dies zu unterlassen, die Botschaft sei falsch, was Paulus aber nur an dessen Wahrhaftigkeit und Identität mit „seinem Christus“ zweifeln lässt und nicht aufhält. So nimmt das Unheil seinen Lauf. Die Botschaft eines Menschen, der selbst noch nicht erlöst war, aber meinte, als Sohn Gottes die Menschheit erlösen zu können, d.h. eine Botschaft, die in ihrer einseitigen Vaterorientierung offensichtlich falsch sein muss, insofern sie des Verkünders Mutterproblem ausblendet, d.h. auf einer Flucht vor der Integration der Ganzheit aufbaut, ging mit Paulus in die damalige Welt. Im Zuge der Wende vom Patriarchat zum Patriarchat hatte sie eine historisch -relative Wahrheit, die heute so jedoch nicht mehr bestehen kann. Der Christus im Sinne unserer integralen Schließung des Christus-Mythos aber ist in dem Sinne ein Erlöser der Menschheit, als er im Zuge

seiner Höllenfahrt den scheinbar unüberbrückbaren Gegensatz zwischen Vater- und Mutter-Gottheit, die der Mensch selbst zur Öffnung seines Lebens-Raumes und zur Selbstbewusst-Werdung aufgerissen hatte, im Sinne einer Integration der Ganzheit versöhnt hat.

Scheinbar verwirklicht sich im Zuge der christlichen Gründung im Geist Gottes das, was mit der Ästhetik der Medialität angestrebt wird: der Leib als unsere diesseitige Geist-Natur-Einheit, von dem man annehmen könnte, er wäre in Paulus Worten vom „Leib als Tempel des Heiligen Geistes“ (1. Kor 6,19) angezielt. Die Lehre von der „Auferstehung des Fleisches“ (2007, S.329) – der Ratzinger mit Bezug auf Paulus 1. Kor 15 als zentralen Fluchtpunkt christlicher Hoffnung den letzten Abschnitt seines Buches widmet – schreibt entgegen aller Gegenargumentation Ratzingers aber das Dualismus-Problem fort: Die „Auferweckung“ – ein Begriff, der das Moment der Gnade gegen das falsche Verständnis einer eigenmächtigen „Auferstehung“ unterstreicht (ebd., S.332) – sei nach Ratzinger nicht vor dem Hintergrund des seiner Ansicht nach „unchristlichen Dualismus“ (ebd., S.329) der griechischen Leib-Seele-Trennung zu verstehen, sondern müsse aus der „dialogischen und personalistischen Sicht der Bibel“ (ebd., S.337) verstanden werden. Wenn Ratzinger davon spricht, dass durch die Auferweckung das „Wesentliche des Menschen, die Person, bleibt“, d.h. „das, was in dieser irdischen Existenz leibhaftiger Geistigkeit und durchgeisteter Leiblichkeit gereift ist“ (ebd., S.335), dann verdeckt das nur schlecht, dass die damit erzielte „Komplexion“ (ebd., S.303) einseitig von der Herrschaft des Geistes über die „Natur“ – die als „Materie (einzig) ein Moment an der Geschichte des Geistes“ (ebd., S.340) ist – her gedacht ist. Die Konstruktion von „leibhaftiger Geistigkeit und durchgeisteter Leiblichkeit“ (ebd., S.335) suggeriert, dass dem Leib hier eine eigene Sprache zugebilligt wird, die in der Synthese von Geist und Natur gleichberechtigt gehört würde. Dabei ist von vorne herein klar (und schon durch die Inthronisierung des Geistes Gottes als Schöpfer vorgegeben), wem in dieser Synthese die leitende Funktion zukommt: nämlich dem „Geist, der lebendig macht“ (1. Kor 15,45). Damit wird das Verhältnis zwischen Lebenskraft und Selbstbeschränkungsvermögen – wie es mit Goethe dem Leben der Geist-Natur-Einheit als einem „stetige(n) Werden, ein(em) rastlos Tätige(m)“, „das jedoch sich selbst Maß und Schranke setzt“ (Zitat nach Krois 1995, S.310), eigen ist – umgekehrt. D.h. die Vorrangigkeit der Einbildungskraft (als Form der Lebenskraft im Menschen) vor dem Verstand (als Form des Selbstbeschränkungsvermögens) – wie sie dem kantischen freien Spiel der Vermögen zugrunde liegt, das wir als Quelle der Qualität des Bewusstseins im Spielbewusstsein und als Quelle aller wahrhaften Lebendigkeit verstanden hatten – wird zugunsten des Vorrangs des Geistes aufgegeben. Die Synthese – soll sie die sentimentalische Wirklichkeit des Menschen als Geist-

und Naturwesen integrieren – kann sich nur von der ursprünglichen Geist-Natur-Einheit her, wie sie im freien Spiel der Vermögen lebendig wird und sich im Produkt seiner Übersummation äußert, einstellen, insofern im anderen Fall das spätere Prinzip des Geistes zu umfassen sucht, was ihm vorausgeht und ihn bedingt, d.h. aber auch, von ihm nicht begriffen (sondern nur aus dem freien Spiel der Vermögen heraus inne stehend geschaut) werden kann. Solange Jesus Höllenfahrt nicht als Sterben seiner Gott-Geistigkeit und die Wiedergeburt nicht als Initiation ins freie Spiel der Vermögen, sondern als Kolonisation und Hineinnahme der „Natur“ in den Geist Gottes verstanden wird, kann das Christentum keine Antwort auf die Probleme unserer Zeit, wie sie sich gerade aus seiner dualistischen Spaltung der Wirklichkeit her eingestellt haben, geben. Die Antwort auf die Probleme unserer Zeit – die wir hier mit der integralen Schließung des Christus-Mythos im Sinne der Herausarbeitung seiner weiteren Anschlussfähigkeit für neuere Konzeptionen versucht haben – hat letztlich allerdings – wie Altizer gezeigt hat (vgl. Maas 1979, S.237-244) – den Tod (des christlichen Geist-) Gottes zur Voraussetzung.

Das Problem des Christentums ist nicht, dass es mit den hier zu seiner Dekonstruktion herangezogenen Einsichten der modernen Wissenschaft nicht kompatibel ist: Hier „hilft“ die wenn auch gefährliche Ausflucht, dass das christliche Bekenntnis eine Frage des Glaubens sei. Zum Problem wird ihm wesentlich dagegen die Wiederkehr des im Zuge seines Patriarchismus verdrängten Anderen seines Geistes, das in seinen Anhängern, Predigern und Bischöfen und in den Konflikten, denen es im öffentlichen Medienraum ausgesetzt ist, aufbricht und die vom Christentum u.a. wesentlich geprägte Zivilisation als Ganze gefährdet. So wie die patriarchale Schließung des Christus-Mythos die u.a. aus dem Patriarchismus des Christentums sich herschreibenden Krisen unserer Zivilisation und die Katastrophen unserer Zeit fortschreibt, anstatt Antworten auf und Lösungen für die aktuellen Probleme anzubieten, so versuchen wir mithilfe der integralen Schließung des Christus-Mythos, seine Botschaft angesichts dieser Probleme zu einer wahrhaften Antwort und Lösung zu transformieren und zu verwandeln. *Die Revolution des Christentums* ist das, was man als die Medialität bzw. das Medium-Sein Christi fassen könnte, die wir als Menschen in der *imitatio christi* mimetisch nachzuvollziehen vom Christentum angehalten werden.³¹² „Medialität“ meint hier seine Gründung im Geist Gottes, seine Selbsttransparenz vor dem Hintergrund des Wirkens des Geistes Gottes in ihm und sein Wirken als Medium des Geistes Gottes. Sie ist keine Erfindung des Christentums, ihre Herausarbeitung

³¹² Vgl. bspw. das „Einfache Gebet“ bzw. „Friedensgebet“ von Franz von Assisi: „Oh Herr, mache mich zum Werkzeug Deines Friedens“ (Assisi – Quelle Internet).

und Entfaltung aber doch eine seiner historischen Errungenschaften. Das Gegenteil zur Medialität in Gott ist die Selbstverschließung gegenüber Gott, die dem Christentum als Sünde und (wenn auch fälschlicherweise, wie wir sahen) Ursprung des Bösen gilt. Im Sinne einer integralen Schließung des Mythos könnte man versuchen, Christus und den Menschen als Medien der anstelle des Geistes Gottes in ihnen wirkenden und sich durch sie hindurch ausdrückenden Selbstorganisation des freien Spiels der Vermögen zu fassen. Der Inbegriff des „Bösen“ wäre dann die heutzutage allerorts und in vielen Menschen zu beobachtende Selbstverschließung gegenüber dem Sich-durch-die-Selbstorganisation-Organisieren-Lassen. Das in dieser Arbeit angezielte und zu erarbeitende Selbstverhältnis der Medialität hat Wesentliches dieser Gotteskindschafts-Idee des Christentums bzw. seiner Verbreitung und Ausarbeitung durch das Christentum zu verdanken, nur das „unser“ Gott nicht Geist, sondern Geist-Natur-Einheit, nicht Schöpfer, sondern das Schöpferische, d.h. das spielende und die Wirklichkeit des Universums immer wieder neu aus sich hervorbringende Gottkind Aion ist.

Das Judentum hat an das Christentum darüberhinaus den für die Geschichte der abendländischen Philosophie nicht zu unterschätzenden Selbstanspruch zur Wahrhaftigkeit weitergegeben, mit dem sich der Glaubende seiner Aufrichtigkeit gegenüber Gott und der Ausschließlichkeit seiner Zuwendung zu Gott als alleinigem Gott - d.h. dem Gebot, „Du sollst keine anderen Götter haben neben mir!“ (2. Moses 20,3), das sich aus den Abgrenzungsbemühungen gegen die Vielgötterei des Heidentums ergab – meinte versichern zu müssen. Insofern sich Assmann zufolge der jüdische Monotheismus als „Gegenreligion“ (2003, S.37) inmitten des ägyptischen Polytheismus entwickelte, der den Menschen der Zeit unmittelbar selbstverständlich war, gehört ihm wesentlich die „Unterscheidung zwischen wahr und falsch“ zu, die „unablässig innerlich nachvollzogen werden muss“ (ebd., S.155), um sich vor einem Rückfall in die archaischen Bilder- und Glaubenswelten zu bewahren. Der rituelle Vollzug – wie er die kultische Praxis des Polytheismus auszeichnete – wurde vom „innerlichen Nachvollzug“ (ebd., S.156) der neuen Glaubensinhalte abgelöst, in dem sich der Wahrhaftigkeit des eignen Glaubens versichert wurde. „Daher“ – schreibt Assmann – „beziehen sich die Massaker, von denen die biblischen Schriften berichten, (...) auf das eigene Volk, sie sollen den Ägypter bzw. den Kanaanäer „in uns“ ausmerzen, in unserer Mitte und im eigenen Herzen, sie sind nach innen, nicht nach außen gerichtet“ (ebd., S.31). Diese Wahrhaftigkeit führt – wie Nietzsche gezeigt hat – in letzter Konsequenz zum Tod des eigenen Gottes, insofern sie die Anerkennung der kopernikanischen Wende fordert, die ja ein Produkt des aus ihr hervorgegangenen Erkenntnistrebens, d.h. der immer weiter zu treibenden Versicherung der Wahrheit ihres

Standpunktes ist, an der Nietzsche den Tod Gottes festmacht.³¹³ Will man der radikalen Selbstermächtigung und Selbstentgrenzung im Willen zur Macht des späten Nietzsche entgegen, wie sie für ihn als Konsequenz aus dem Tod Gottes folgte und aktuell in der Anthropotechnik Sloterdijks Konjunktur hat, so bleibt nur, Gott als das – wovon man zur Wahrhaftigkeit und Selbsttransparenz verpflichtet ist – durch etwas zu ersetzen, was dem Selbstanspruch auf Wahrhaftigkeit angesichts der eigenen Selbst- und Wirklichkeitserfahrung genügt. Der Antrieb zum Streben nach Wahrhaftigkeit gegenüber Gott entspringt – wie wir mit Assmann sahen – dem Bedürfnis des Patriarchismus, sich gegen die verdrängte, weibliche Hälfte der Ganzheit und ihre Wiederkehr zu wappnen. Im Selbstverhältnis der Medialität aber ist die Instanz, vor der man als Medium wahrhaftig, durchsichtig und transparent zu sein hat, nicht mehr der Geist Gottes, sondern die Ganzheit, d.h. das Maß der Wahrhaftigkeit bemisst sich am Maß der Integration des Geschlechtergegensatzes und der Ganzheit. Mit der Integration der Ganzheit wäre danach dem Streben nach Wahrhaftigkeit Genüge getan, während es im Patriarchismus zur Dekonstruktion des eigenen Vater-Gottes führen musste, weil das, was den Selbstanspruch nach Wahrhaftigkeit im Patriarchismus antreibt, nämlich die Verdrängung der weiblichen Hälfte des Geschlechtergegensatzes, als Verdrängung gerade im Gegensatz zur Wahrhaftigkeit selbst steht. Der Gott des Christentums konnte dem von ihm inaugurierten Streben seiner Jünger nach Wahrhaftigkeit selbst nicht mehr genügen, insofern sich sein Selbstanspruch – Inbegriff der Wirklichkeit zu sein – im Spiegel der Selbst- und Wirklichkeitserfahrung der Menschen nicht mehr erfüllte.

VII Selbstverortende Zwischenbetrachtung: Zur Abgrenzung der Metapsychologie und des Heilansatzes der Analytischen Psychologie Jungs und Neumanns von der Psychoanalyse Freuds

Die Krisensymptome unserer Zeit lassen sich als Folge der sentimental „Systemspaltung“ (Neumann 2004, S.371) von Geist und Natur, Bewusstsein und Unbewusstem, Männlich- und Weiblich-Attribuiertem deuten, die im Zuge der Selbstorganisation von sich aus – sei es im Zuge einer langsamen, schrittweisen Entwicklung oder mit Hilfe eines katastrophalen Systemzusammenbruchs, aus dessen von ihm bewirkten Chaos sich eine neue Ordnung bilden würde – zu einer

³¹³ Vgl. Nietzsche: *Der tolle Mensch* – in: 1960g, S.599f./ Nietzsche: *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, 2003c, S.873ff. – vor allem aber: Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, 1960a, S.905ff.. Das Sterben Gottes zeichnet sich in der Philosophie aber nicht erst seit Nietzsche, sondern schon seit Kant (vgl. Derridas Interpretation des „reflektierenden Glaubens“ Kants in: Derrida/ Vattimo 2001, S.21ff.) ab.

höheren Integration drängt. Die Gegensatz-Spannung zwischen den Polen von Geist und Natur, Bewusstsein und Unbewusstem, aber auch zwischen dem Realitätsprinzip und dem Lustprinzip, den äußeren Zugeständnissen an die Gemeinschaft und den inneren Ansprüchen der Triebnatur, stellt nicht nur – wie Jung schreibt – die Quelle der spezifisch menschlichen³¹⁴, „psychische(n) Energie“ (1995e, S.64) dar, sondern drängt im Sinne der sich in ihre Gegensätze auseinanderlegenden und wieder vereinigenden Selbstorganisation von sich aus zu einem höheren Frieden, in dem diese Gegensätze sich ausgleichen. Der Organismus des Menschen sucht, durch die Gemeinschaftsbildung zur Triebbeschränkung gedrängt und damit in seinen inneren, innenraum- und innenweiteröffnenden Gegensatz von Geist und (Trieb-) Natur zerrissen³¹⁵, von sich aus eine Lösung die-

³¹⁴ Der Sprung von der tierischen Natur zur menschlichen Kultur ist genau besehen eigentlich ein fließender Übergang. Auch das Tier steht im Konflikt zwischen den Umweltbedingungen, in die es sich einfügen hat, und seinen Triebbedürfnissen. Insofern dieser Konflikt im Menschen aber über ein gewisses Maß hinaus sich verschärft, weil Faktoren wie eine im Vergleich zu anderen Arten gesteigerte Angst, die Minderbemittlung des Menschen als Mängelwesen (Gehlen), usw. eine verstärkte Notwendigkeit zur Gemeinschaftsbildung bewirken, die wiederum sich in der Notwendigkeit zu einem verstärkten Triebverzicht auswirkt, kommt es zum spezifisch menschlichen Bewusstseins-Sprung, infolge dessen sich die menschliche Kultur entwickelt.

³¹⁵ Diese Herleitung wurde von Nietzsche in den folgenden, berühmten Sätzen entwickelt: „Alle Instinkte, welche sich nicht nach außen entladen, wenden sich nach innen – dies ist das, was ich die Verinnerlichung des Menschen nenne: damit wächst erst das an den Menschen heran, was man später seine „Seele“ nennt. Die ganze innere Welt, ursprünglich dünn wie zwischen zwei Häute eingespannt, ist in dem Maße auseinander- und aufgegangen, hat Tiefe, Breite, Höhe bekommen, als die Entladung des Menschen nach außen gehemmt worden ist. Jene furchtbaren Bollwerke, mit denen sich die staatliche Organisation gegen die alten Instinkte der Freiheit schützte – die Strafen gehören vor allem zu diesen Bollwerken –, brachten zuwege, dass alle jene Instinkte des wilden, freien, schweifenden Menschen sich rückwärts, sich gegen den Menschen selbst wandten. Die Feindschaft, die Grausamkeit, die Lust an der Verfolgung, am Überfall, am Wechsel, an der Zerstörung – alles das gegen die Inhaber solcher Instinkte sich wendend: das ist der Ursprung des „schlechten Gewissens“: Der Mensch, der sich, aus Mangel an äußeren Feinden und Widerständen, eingezwängt in eine drückende Enge und Regelmäßigkeit der Sitte, ungeduldig selbst zerriß, verfolgte, annagte, aufstörte, mißhandelte, dies an den Gitterstangen seines Käfigs sich wundstoßende Tier, das man „zähmen“ will, dieser Entbehrende und vom Heimweh der Wüste Verzehrte, der aus sich selbst ein Abenteuer, eine Folterstätte, eine unsichere und gefährliche Wildnis schaffen musste, - dieser Narr, dieser sehnstüchtige und verzweifelte Gefangene wurde der Erfinder des „schlechten Gewissens“. Mit ihm aber war die größte und unheimlichste Erkrankung eingeleitet, von welcher die Menschheit bis heute nicht genesen ist, das Leiden des Menschen am Menschen, an sich.“ (1960a, S.856). Nach unserer Interpretation ist die Spaltung von Geist (Selbstbewusstsein) und (Trieb-)Natur eine Folge der matriarchalen bzw. patriarchalen Selbstbewusstseins-Entwicklung (im Zuge der das jeweilige Selbstbewusstsein die andere Hälfte des Geschlechtergegensatzes verdrängt, die sich als das Andere des Selbstbewusstseins, d.h. als (Trieb-)Natur formiert), die ihr Movens wiederum in der

ser Spannung. Sie vollzieht sich durch die Selbstregulation des Organismus und der Psyche im Zuge der von Jung und Neumann sogenannten Individuation (vgl. Jung 1995d, S.96).

Der menschliche Organismus steht – um mit der Aufarbeitung der Metapsychologie Jungs zu beginnen - unter den Gesetzen der Selbstorganisation und der Entropie. Die Selbstorganisation lässt sich betreffs des menschlichen Organismus differenzieren in eine Selbstorganisationskraft, die Jung „Libido“ (1995e, S.38ff.) nennt, und die Grenz- und Struktur-Qualitäten des Organismus, mit deren Hilfe er sich diese Selbstorganisationskraft anverwandelt. Die Libido stellt für Jung eine allgemeine psychische Energie dar, die „unserer Anschauung als sexuelle, vitale, geistige, moralische etc. „Energie“ entgegentritt“ (ebd., S.39) und die von den Anfängen der Menschheitsgeschichte an wie bspw. als *mana* (vgl. ebd., S.38f.)

Selbstorganisation hat, die sich in ihre Gegensätze auseinanderlegt, um höhere Synthesen und Wirklichkeits-Ebenen entwickeln zu können. Insofern diese Desintegration der Menschen zu einem unangemessenen, uneingebundenen und für die Mitmenschen potentiell gefährlichen Triebleben führte, musste die Auslebung der Triebe zur Aufrechterhaltung des Gemeinschaftslebens gehemmt werden. Nietzsche beschreibt aus unserer Perspektive also nicht den Ursprung und die Quelle der Spaltung von Selbstbewusstsein und dem Anderen des Selbstbewusstseins, sondern liefert weitere Motive für die sozialisationsbedingte Vertiefung der Spaltung und der Innenräumlichkeit. (Nietzsches Aristokratenkaste und „blonde Bestie“ (ebd., S.835) ist eine gefährliche Fehlinterpretation des Anfangs der Menschheits- und Kulturentwicklung im Hermaphroditismus und Spiel des Kindes, dem die Spaltung von Geist und (Trieb-)Natur ebenso fremd ist, das sich aber – anders als die von Nietzsche phantasierte „blonde Bestie“ - aufgrund seiner Integration freundlich verhält.) Diese Innenräumlichkeit ist – wie die folgenden Beispiele ästhetischen Anschauens aus der Poesie zeigen – aber nicht nur als Folge des Gegeneinanders der Gegensätze von Triebleben und Über-Ich, sondern auch im zum ästhetischen Anschauen angestregten, freien Spiel der Vermögen kultivierbar. Rilke und Hofmannsthal geben Beispiele für erfüllte und ertönende Innenräumlichkeit, der gemäß sich der Mikrokosmos der eigenen Innenwelt im Makrokosmos der äußeren Wirklichkeit spiegelt und zur Resonanz findet u. vice versa: „Durch alle Wesen reicht der eine Raum: Weltinnenraum. Die Vögel fliegen still durch uns hindurch. O, der ich wachsen will, ich seh hinaus, und in mir wächst der Baum (...)“ (aus: *Es winkt zu Fühlung fast aus allen Dingen* - in: Rilke 1987, S.87 – Der „Baum“ ist zugleich Symbol für die im Spiel erwachende *axis mundi*, die als Mittler zwischen Erde und Himmel, Mutter- und Vatergotheit im Menschen entsteht.). Hofmannsthal wiederum im *Gespräch über Gedichte*: „Schwäne. Schwäne, aber freilich gesehen mit den Augen der Poesie, die jedes Ding jedes Mal zum erstenmal sieht, die jedes Ding mit allen Wundern seines Daseins umgibt: dieses hier mit der Majestät seiner königlichen Flüge; mit der lautlosen Einsamkeit seines strahlenden weißen Leibes, auf schwarzem Wasser trauervoll, verachtungsvoll kreisend; mit der wunderbaren Fabel seiner Sterbestunde ... Gesehen mit diesen Augen sind die Tiere die eigentlichen Hieroglyphen, sind sie lebendige geheimnisvolle Chiffren, mit denen Gott unaussprechliche Dinge in die Welt geschrieben hat.“ (Hofmannsthal 1957, S.370/ vgl. auch Hölzel 2009).

Aufmerksamkeit und ihr Benannt-Werden erregte. Im Gegensatz zu Freud befreit Jung den Libido-Begriff aus seiner Einengung auf die „bloß sexuelle Dynamik“, die „im Totalbereich der Psyche nur ein Spezialfall“ sei (ebd., S.40). Die Libido fließt in ihrem „natürlichen Strombett“ (ebd., S.56) den lebenswichtigen Funktionen des menschlichen Organismus, den instinktiven Handlungen (Nahrungsaufnahme, Sicherung vor Feinden, Fortpflanzung, etc.) und den alltäglichen Gewohnheiten zu. Die „enorme Umständlichkeit (der magischen – A.d.V.) Zeremonien“ (ebd., S.55) unserer Vorfahren zeigt etwas davon, was es zur „Umwandlung“ (ebd., S.53) der Libido in „disponible Energie“ (ebd., S.56), die die Bedingung der Möglichkeit zweckhaften, gerichteten Arbeitens ist, braucht: nämlich ihre „Überleitung auf ein (symbolisches – A.d.V.) Analogon des Triebobjekts“ (ebd., S.53). So besteht die „Frühlingszeremonie der Watschendis“ bspw. darin, in ein das weibliche Genital symbolisierendes Erdloch ihre Speere zu stoßen (ebd., S.53f.). Als magisches Erdbefruchtungs-Ritual hat es den Zweck, die Libido der Menschen auf die Erde abzuleiten. Die Erde bekommt dadurch einen besonderen „psychischen Wert“ und wird zum „Erwartungsobjekt“, was den Menschen dazu bringt, ihr seine Aufmerksamkeit zu schenken, was dann wiederum die „psychologische Vorbedingung des Ackerbaues“ darstellt (ebd., S.53).

Den Neurotiker nun charakterisiert, dass bei ihm „Symbolbildungen am Werke (sind – A.d.V.), deren Unzweckmäßigkeit sich dadurch zeigt, dass sie ein zu geringes Gefälle darbieten, so daß die Libido sich nicht in effektive Leistung umsetzen lässt, sondern unbewusst auf altem Wege abströmt, d.h. in archaisch-sexuellen Phantasien und Phantasiebetätigungen“, was ihn „uneins mit sich selbst“ sein lässt (ebd., S.60f.). Die „reduktive psychoanalytische Methode“ Freuds nun versucht die unproduktiven, „unzulänglichen Symbolbildungen“ ihrer Patienten abzubauen, sie auf ihre „natürlichen Elemente“ zu reduzieren und die Einsicht des Patienten in seine neurotische Symbolbildung zu erzeugen, um ihm damit die Möglichkeit zu geben, sie zu kontrollieren, lässt ihn aber ansonsten mit seinem Problem alleine (ebd., S.61). So macht sich die Psychoanalyse eines doppelten Vergehens schuldig: Einerseits führt die Reduktion – die bei Freud hauptsächlich auf die rücksichtslose Begierde nach Lust, bei Adler auf die Prestigepsychologie, gerichtet ist – durch ihr verkürztes und verfälschendes Verstehen der Libido in ihrer polymorphen Natur zu einem falschen Verständnis dessen, was die neurotische Symbolbildung dem Betroffenen als ein die Bewusstseinsfunktion kompensierende Botschaft aus dem Unbewussten sagen will. Hier trifft Adornos Freud-Kritik in der *Minima Moralia*:

„Sobald diese (die Lust – A.d.V.) geringschätzig unter die Tricks der Arterhaltung eingereiht, selber gleichsam in schlaue Vernunft aufgelöst wird, ohne daß das Moment daran benannt wä-

re, das über den Kreis der Naturverfallenheit hinausgeht, kommt die ratio auf die Rationalisierung herunter. Wahrheit wird der Relativität überantwortet und die Menschen der Macht. Nur wer es vermöchte, in der blinden somatischen Lust, die keine Intention hat und die letzte stillt, die Utopie zu bestimmen, wäre einer Idee von Wahrheit fähig, die standhielte.“ (Adorno 1993, S.72)

Die Reduktion der Symbolbildungen auf einen vermeintlich allgegenwärtigen Sexualtrieb beschneidet nicht nur den aus den polymorphen Anlagen seiner Geist-Natur-Einheit – wenn auch für den Betroffenen verdeckt – üppig sprießenden Lebensbaum des Neurotikers, der zwar „beschnitten“, aber nicht auf den Stamm reduziert „gehört“. Sie bewirkt darüberhinaus auch, dass mit dieser Reduktion die Hinweise aus dem Unbewussten – die sich als „Keime neuer Lebensmöglichkeiten“ (Jung 1995e, S.45f.) erschließen ließen, die den potentiellen, die Gegensatz-Spannung „still(t)(enden)“ (Adorno s.o.) Blüten des Lebensbaumes gleichen – verlustig gehen. Jung weist zurecht darauf hin, dass – wenn man wie Freud und Adler auf die wesentlichen Stimuli der „primitiven Psyche“ zurückgehe, um die Triebnatur des modernen Menschen hinter ihren Rationalisierungen zu entschlüsseln – „auch alle andern Züge der Primitivität, wie das Spielerische, das Mystische, das „Heroische“ usw. erwähnen (müsse – A.d.V.), vor allem aber die überragende Tatsache der primitiven Seele: ihr Ausgeliefertsein an überpersönliche Mächte, seien dies nun Triebe, Affekte, Superstitionen, Einbildungen, Zauberer, Hexen, Geister, Dämonen oder Götter“ (Jung ebd., S.62). Diesen konstitutiven Momenten der primitiven und damit auch unserer modernen Psyche versucht Jung mit seiner Archetypen-Theorie – auf die wir noch zu sprechen kommen werden – gerecht zu werden.

Andererseits – um das zweite, von Jung aufgezeigte und mit ersterem zusammenhängende Vergehen der Psychoanalyse zu benennen – verkennt Freud aufgrund seines „entwertenden Urteil(s) über den Seelengrund“, den er durch seine Sexualisierung einseitig in seiner die menschliche Gemeinschaft gefährdenden Kraft entschlüsselt, die Selbstheilungskraft und Regenerationsfähigkeit des Organismus. Indem Freud Glück einseitig an Sexualität (oder deren stellvertretende, sie aber nie ganz transformierende Sublimation) knüpft, deren zwangloser Auslebung oft genug das durch die Gemeinschaft vertretene Realitätsprinzip entgegensteht und entgegenstehen muss, so bleibt ihm nichts anderes als eine Zurückweisung des Lustprinzips übrig, auch wenn er sich „Abänderungen unserer Kultur“ erhofft, „die unsere Bedürfnisse besser befriedigen“ (Freud 1997a, S.80). Auch hier attestiert Adorno Freud, dass er, „theorielos und in Anpassung ans Vorurteil“, „schwankt (...), ob er den Triebverzicht als realitätswidrige Verdrängung negieren oder als kulturfördernde Sublimierung preisen soll“. „In diesem

Widerspruch“ – so Adorno weiter – „lebt objektiv etwas vom Januscharakter der Kultur selber, und kein Lob der gesunden Sinnlichkeit vermöchte ihn zu glätten“ (1993, S.72). Die Lust – deren wahrer Charakter bei Freud unerkannt bleibt, insofern er sie einseitig auf sexuelle Lust reduziert – verliert den ihr inhärenten geistigen Aspekt, der in eins mit der Lust von Freud verworfen werden muss und sich in seiner „Doppelfeindschaft gegen Geist und Lust“ (Adorno ebd., S.72) – d.h. genauer gegen ihre Synthese, d.h. die Geist-Natur-Einheit, in der sowohl die Lust vergeistigt wie der Geist verwirklicht ist – zeigt. Die Einsicht in die „Wahrheit“ der Lust als das Selbstempfinden der Lebendigkeit der Geist-Natur-Einheit aber nimmt ihr allen die Gemeinschaft gefährdenden Charakter und erspart Jung im Gegensatz zu Freud ihre wenn auch „nur“ ambivalente Bewertung und ihre aus vermeintlich gemeinschaftsbewahrenden Motiven gefolgerte, schließliche Zurückweisung, die genaugenommen schon in Freuds Missverstehen und Ignoranz dieser Lust impliziert ist. Die „Doppelfeindschaft“ (Adorno ebd., S.72) gegenüber dieser spezifischen Lust und deren Zurückweisung aber spiegelt sich im „Heilungs“-Ziel der freudschen Psychoanalyse, die Kontrolle über seine neurotischen, „krankhaften“ Symbolbildungen zu gewinnen: „Wo Es war, soll ich werden“ (Freud nach Schneider 1983, S.206). In Anbetracht der Phylogenese, die die Ontogenese des menschlichen Bewusstseins zumindest in weiten Teilen vorprägt und dem heutigen Menschen im Gegensatz zum Frühmenschen einen „Überschuss an (disponibler – A.d.V.) Energie“ beschert, kann der Libido angesichts der Anforderungen des heutigen Realitätsprinzips „ein günstigeres Gefälle geboten werden (...) als das bloß natürliche, weshalb er unvermeidlicherweise immer wieder danach sucht, so oft man ihn auch durch Reduktion (d.h. durch die freudsche reduktive psychoanalytische Methode – A.d.V.) wieder in das natürliche Gefälle zurückzwingt“ (Jung 1995e, S.61):

„Wir sind daher zur Überzeugung gelangt, daß, wenn das Unzweckmäßige (der Symbolbildungen – A.d.V.) reduziert, der natürliche Lauf der Dinge wiederhergestellt und dadurch die Möglichkeit eines natürlichen Lebens vorhanden ist, die Reduktion nicht weiter fortzusetzen, sondern dann vielmehr die Symbolbildung synthetisch zu unterstützen sei, sodaß ein günstigeres Gefälle für den Überschuß (an Libido – A.d.V.) herauskommt.“

Für Jung entsteht infolge der Selbstbewusstseins-Entwicklung durch die Selbstorganisationskraft bzw. Libido eine Systemtrennung zwischen Bewusstsein und Unbewusstem: Insofern die Selbstorganisation des Menschen, die ihn nach eigenen Gesetzen und Maßgaben wachsen lässt, zwangsläufig mit den Anforderungen der Umwelt und der Notwendigkeit, sich an sie anzupassen, in Konflikt gerät, müssen Aspekte ihrer Ansprüche, d.h. Wünsche und Forderungen der Libido, verdrängt werden. Diese verdrängten Inhalte bilden das „persönliche Unbewuss-

te“ (1995f, S.155), dem Jung nun in Weiterentwicklung der bis dahin freudschen Theorie das „kollektive Unbewusste“ zur Seite stellt, das die „Instinkte und die Archetypen der Anschauung“ (ebd., S.156) umfasst.³¹⁶ Die Archetypen sind in ihrer Wirkungsweise als vererbte, „formative Faktoren“, die das von ihnen „„angeordnete“ und vom Bewusstsein wahrgenommene Bild als (ihre – A.d.V.) subjektive Variante in jedem Leben immer wieder neu entsteh(ten)“ lassen (ebd., S.155), vom Beginn des individuellen menschlichen Lebens in der Keimzelle an aktiv und dirigieren den Entwicklungs-Prozess des Menschen. Zur Aufrechterhaltung des Gleichgewichts und der Austariertheit des Organismus werden die im Zuge der Anpassung des Individuums an die Umwelt vollzogenen Vereinseitigungen seiner bewussten Funktionen, die unausgewogene Verwirklichung seiner Anlagen und vor allem die vom Realitätsprinzip zurückgewiesenen Ansprüche der Libido durch ihre unbewusste Stellvertretung kompensiert (vgl. Jung 1995d, S.85). Zwischen Selbstbewusstsein und Unbewusstem entwickelt sich eine Systemtrennung, die eine Gegensatzspannung erzeugt, die der menschliche Organismus – dem Streben der Selbstorganisation nach Integration bzw. dem Gesetz der Entropie, der Ausgleiche unterschiedlicher Energieniveaus, folgend – auszugleichen sucht. Der Organismus der Psyche strebt zu seiner Selbststabilisierung nach Ganzheitlichkeit, d.h. zu der genannten, spannungslösenden Vereinigung der Gegensätze, was sich – als Entsprechung zum entropischen Geschehen, im Gegensatz zu ihm aber produktiv – als „transzendente Funktion“ (vgl. Jungs gleichnamigen Aufsatz, ebd., S.85ff.) bzw. „Zentroversion“ (Neumann 2004, S.290f.) äußert. Als zentrales Organisationsprinzip der Psyche dirigiert die transzendente Funktion mit Hilfe der Archetypen nicht nur den dem Alter des Menschen angemessenen Selbstentwicklungsprozess, der das Selbstbewusstsein zur Integration von sich im Laufe des Lebens neu ergebenden (äußeren und inneren) Wirklichkeiten drängt, sondern auch die Integration des individuell, anlage- und sozialisationsbedingten Verdrängten.

Nun können beim gesunden wie beim kranken Menschen zwei Fälle einer Stöckung seines Lebensflusses, d.h. seines Weiterschreitens im Sich-Entwickeln, Handeln und Wahrnehmen bzw. seiner „Progression“ (Jung 1995e, S.43ff.), auftreten, die sich aus dem doppelten Anspruch des Lebens – nämlich dem äußeren Anspruch nach Anpassung und dem inneren Anspruch nach Selbstentwicklung – ergeben: So kann der Betroffene erstens durch seine erzwungene Anpassung an die Umwelt in eine Situation geraten, in der die Fähigkeiten und Einstellungen – die ihm im Laufe des Prozesses der Anpassung an seine Umwelt, d.h. im Laufe seiner Sozialisation, noch von seiner ursprünglichen Potentialität und keimhaften

³¹⁶ Vgl. zum Begriff des Archetyps bei Jung 1995f, S.151ff. und bei Neumann 2003, S.19ff..

Ganzheit geblieben sind – nicht mehr zur Bewältigung neuer Anpassungsanforderungen, d.h. zur sogenannten „Realitätsbewältigung“, genügen. Im zweiten Fall kann der Betroffene durch Botschaften seines Unbewussten, d.h. einerseits durch seine Selbstentwicklungsanforderungen im Sinne des Ganzheitlichkeitsanspruchs seines Organismus im Zuge des Älterwerdens als auch andererseits durch seine individuellen, d.h. sozialisations- und anlagebedingten Integrationsanforderungen von verdrängten Inhalten und Trieben, gezwungen werden, eben diesen Ansprüchen und Anforderungen zu genügen. Die Botschaften des Unbewussten, in denen beide genannten Formen der Behinderung der Progression sich ausdrücken können, äußern sich als Träume, den von Freud daneben analysierten, sogenannten Fehlleistungen und in sonstigen – fälschlicherweise von der Psychoanalyse als krankhaft- neurotisch abgetanen, genau besehen aber nur das Problembewusstsein erzeugenden – Symptomen. Selbst im Sonderfall eines plötzlichen Einbruchs unbewusster Inhalte ins Bewusstsein, in deren Folge das Bewusstsein seine Funktions- und Realitätsbewältigungsfähigkeit solange einbüßt, bis die Inhalte integriert sind, d.h. im Falle einer sogenannten Psychose, besteht das Motiv für diesen Einbruch im Selbstheilungsversuch der Psyche bzw. des Organismus des Menschen.³¹⁷

Die Gegensatz-Spannung zwischen Bewusstsein und Unbewusstem, d.h. zwischen (bewusster) These und (unbewusster) Antithese, insofern letztere die Kompensation der Vereinseitigung des Bewusstseins im Sinne des Ganzheitlichkeitsanspruchs des Organismus darstellt, die in beiden genannten Fällen die Ursache für die Einsprüche des Unbewussten sind, muss in einer neuen Synthese mit Hilfe der transzendenten Funktion (Jung) bzw. Zentroverson (Neumann) aufgelöst werden. Diese Synthese, die ein um die Integration der betreffenden, vormals unbewussten Inhalte erweitertes Bewusstsein darstellt, ist sowohl beim Gesunden wie beim Kranken die Lösung der Gegensatz-Spannung und ein weiterer Schritt auf dem Weg seiner Individuation. Der entscheidende Zwischenschritt für eine neue Synthese-Bildung im Sinne der transzendenten Funktion ist eine „Regression“ (Jung ebd., S.43ff.) in ein möglichst alle alten Strukturen momentweise auflösendes Chaos, das die Voraussetzung für eine neue Kristallisation und Selbstbewusstseins-Gestaltbildungen darstellt: „(...) man muss noch Chaos in sich haben, um einen tanzenden Stern gebären zu können“ (Nietzsche 1960e, S.309f.). Die Synthese bzw. das erweiterte Bewusstsein – wie es sich in einer neuen (Selbst-)Bewusstseins-Gestalt bezeugt, die auch das Selbst- und Wirklichkeits-

³¹⁷ Die Psychose stellt angesichts nicht zu bewältigender Probleme eine Regression ins vor-selbstbewusste Chaos dar, die eine Wiedergeburt und damit die Entwicklung neuer Assimilations- und Akkodomationsfähigkeiten anzielt und somit im Sinne der Integration des Organismus als letzte Notlösung wirkt.

verständnis des Betreffenden verwandelt, ist die Voraussetzung für ein Weiter-schreiten des psychischen und organischen Lebens des Individuums im Sinne der Progression.

Wir wollen nun den oben aufgespannten Bogen schließen: Der Neurotiker ist aufgrund zu stark eingeschliffener und eingepprägter Libido-Bahnungen und Symbolbildungen – die entweder auf zu strenge Anpassungsforderungen durch seine Umwelt oder auf seine zu schwache Aufmerksamkeit auf seine transzendenten Funktion (bspw. durch mangelnde Selbstwirksamkeitserlebnisse) zurückgehen – nicht mehr in der Lage, einerseits die Regression so zu vollziehen, dass sich diese Bahnungen und Bildungen auch wirklich im Chaos auflösen. Andererseits vermag er es nicht, das so entstandene Chaos des Unbewussten erfolgreich mit der Geburt einer neuen Seelengestalt oder Synthese zu integrieren. Als wesentliches Krankheits-Merkmal des Neurotikers zeigt sich sein Unvermögen, sein verkrampftes Selbstbewusstsein loszulassen und ins Chaos einzugehen, als auch, zur Synthese des Chaos auf seine Zentroverson – die in ihm wirkt – aufmerksam zu sein und sie in ihrer Integrations-Tätigkeit durch diese Aufmerksamkeit bzw. die dadurch sich verstärkende Libido-Zufuhr zu verstärken. Im Unterschied zur Psychoanalyse muss also die Auflösung im Chaos – wie es ansatzweise durch die reduktive Methode zwar angestrebt, aber mit der Reduktion auf zugrunde liegende sexuelle Konflikte auch gleich wieder zugunsten einer ebenso „kranken“, nämlich die sentimentale Systemspaltung reproduzierenden Bahnung, verworfen wird³¹⁸ - verstärkt werden; andererseits muss – was die Psychoanalyse ganz unterlässt – dem Neurotiker bei der Synthese-Bildung geholfen werden. Im angestrebten Chaos würden sich einerseits die eingeschliffenen und eingepprägten Libidobahnungen und Symbolbildungen des Neurotikers auflösen, während dieses Chaos andererseits die Voraussetzung für die Geburt seiner neuen, gesunden Seelengestalt oder Synthese darstellt. Die Hilfe bei der Synthesebildung erscheint paradox, insofern es sich bei der transzendenten Funktion ja um ein natürliches, jedem Menschen mitgegebenes Vermögen handelt. Die oben genannten, zwei „Krankheits“-Kriterien lassen sich genau genommen auf die mangelnde Aufmerksamkeit und das mangelnde Vertrauen des Neurotikers in sein Zentroversons-Vermögen zusammenkürzen, insofern die Zentroverson als naturgegebene Anla-

³¹⁸ Jung will daher die reduktive Methode Freuds durch die Amplifikationsmethode ersetzen: „Amplifikation heißt also, im Gegensatz zur Freudschen Methode der „reductio in primam figuram“, nicht eine nach rückwärts zu verfolgende, zwingend kausal verbundene, lückenlose Kette von Assoziationen, sondern eine Erweiterung und Bereicherung des Trauminalts mit allen ähnlichen, möglichen, analogen Bildern“ (Jacobi 2003, S.87). Sie führt – anstelle einer Reduktion auf sexuelle Dynamiken – in das *ganze* Chaos der sich in Bildern ausdrückenden und verstehenden Seele.

ge – wie im Falle des Gesunden – schon von sich aus die Selbstheilung der Psyche zu bewirken sucht. Insofern der Neurotiker seine in ihm angelegte Synthesefunktion nicht durch Selbstaufmerksamkeit verstärkt hat, entwickelt er aus Mangel an Vertrauen in sein Integrations-Vermögen Angst vor dem Chaos, das im Sinne der Regression das notwendige Durchgangsstadium der synthetischen Heilung und weiteren Progression ist. Notgedrungen hält er an seinen vorgeprägten Libido-Bahnungen und neurotischen Symbolbildungen fest, die sich – weil sie sich nicht beständig verwandeln, sich so lebendig erhalten und selbst heilen – verstärken, zunehmend rigider das Leben des Menschen bestimmen, um ihn schließlich von aller Lebendigkeit in sich und damit außer sich abzuschneiden (daher die Depression, wenn nicht als zentraler Inhalt, so doch zumindest als Begleitsymptom der Neurosen). Anstelle der gesunden Verwandlung der „normalen“ Angst vor dem Chaos in die Lust seiner gelungenen Integration, verstärkt sich beim Neurotiker die Angst und verschließt ihm die zentrale Quelle von Lust, die sich im Gegensatz zu Freud nicht aus der sexuellen Befriedigung ergibt, sondern aus der Integration des Chaos, aus der Geburt einer neuen Gestalt (wie sie sich *auch aber eben nicht nur* in der Sexualität als gemeinsame Sphäre der Intimität, in dem sich beide, vorher isolierten Partner geborgen fühlen, einstellen kann) entspringt. Die zentrale, tiefere, biografische Ursache für die mangelnde Selbstaufmerksamkeit des Neurotikers auf sein Zentroversions-Vermögen könnte das mangelnde, frühkindliche und kindliche Erleben von Selbstwirksamkeit sein, deren wichtige, salutogenetische Rolle zum Erhalt und zur Förderung von seelischer Gesundheit heute erforscht ist.³¹⁹

Die Psychoanalyse – um ihre Fehler nochmal abschließend zusammenzufassen – macht sich des Vergehens schuldig, den Klienten nicht in das vollständige Chaos der Regression zu führen, sondern sein Problem einseitig auf seine Sexualität zu reduzieren und ihm damit ein Selbstverständnis nahezulegen, das genaugenommen genauso patriarchal neurotisch ist wie die vorherigen „krankhaften“ Symbolbildungen des Klienten. Des Weiteren hilft sie ihm nicht bei der neuen Synthesebildung, was den Klienten seinen alten Mustern überantwortet. Die durch die Psychoanalyse kurzfristig wiederhergestellte Realitätstüchtigkeit des Klienten, die sie erreicht, indem sie ihm ein – wenn auch falsches – Verständnis seiner Psyche schenkt und so seine neurotische Struktur kurzfristig außer Kraft setzt, soll durch permanente Kontrolle der neurotischen Symbolbildung – die ihm sein neugewonnenes Verständnis ermöglicht – aufrechterhalten werden. Diese (ver-

³¹⁹ Selbstverständlich sind mit dieser – in unserem Zusammenhang nur anzudeutenden – Ätiologie von seelischen Krankheiten nicht alle ihre möglichen Formen wie bspw. die Persönlichkeitsstörungen „erklärt“. Neurotische Erkrankungen scheinen mit diesem Ansatz zumindest in ihrem Grundproblem aufgeheilt.

stehende) Selbstkontrolle bewirkt aber genau das, was vorher die neurotischen Strukturen in der Psyche des Klienten anrichteten: Anstelle eines immer wieder neuen Selbsterlebens der Wirksamkeit der Zentroverson im Wechsel von Regression und Progression und eines fließenden, heilenden Kontakts zwischen Selbstbewusstsein und Unbewusstem, das Jung dem Klienten transparent zu machen³²⁰ und in ihm zu verstärken sucht, verkapselt sich das freudsche Ich und versucht, Herrschaft über seine eigene, ihm entfremdete Natur zu gewinnen. Dieser Grundwiderspruch der freudschen Psychoanalyse, einerseits Heilen zu wollen, andererseits durch ihr Festhalten am Patriarchismus mit seinem Herrschaftsanspruch über die Natur gerade die Selbstheilungskräfte der Geist-Natur-Einheit – auf die man als Arzt zu vertrauen hätte – zu zerstören, hätte Freud schon von Nietzsche lernen können: „Dein Wissen vollendet nicht die Natur, sondern tötet nur deine eigene“ (2003b, S.313 – vgl. Hölzel 2008a, S.48ff). Heilung ist dagegen nur möglich, wenn die „Krankheit“ nicht als Krankheit, sondern als Selbstheilungsversuch der Natur verstanden wird (vgl. Jung 1995d, S.89), das Unbewusste nicht als Quelle zerstörerischer Triebe, sondern von „Keime(n) neuer Lebensmöglichkeiten“ (Jung 1995e, S.45f.) und vom Arzt und damit vom Klienten nicht die Herrschaft über die Geist-Natur-Einheit, sondern ihre Unterstützung in ihrem Selbstheilungsprozess angestrebt wird.

Jungs Absetzung von der Tradition des Patriarchismus – in der sein Lehrer Freud noch ganz gefangen ist und als deren letzter, großer Repräsentant Freud zu verstehen ist – entwickelt sich vor allem über ein alternatives Verständnis der Libido.³²¹ Jung wiederholt nicht die tradierte, einstmals bewusstseinsgeschichtlich zur Entwicklung des patriarchalen Selbstbewusstseins sinnvolle, aber spätestens seit der Renaissance überholte³²² Spaltung der Geist-Natur-Einheit (wie sie ana-

³²⁰ Jung schreibt in seinem Aufsatz *Die transzendente Funktion*: „In praxi vermittelt daher der entsprechend vorgebildete Arzt dem Patienten die transzendente Funktion, das heißt, er hilft dem Patienten, Bewusstsein und Unbewusstes zusammenzusetzen und dadurch zu einer neuen Einstellung zu gelangen. In dieser Funktion des Arztes liegt eine der verschiedenen Bedeutungen der Übertragung: der Patient klammert sich mit der Übertragung an den Menschen, der ihm eine Erneuerung der Einstellung zu versprechen scheint; er sucht mit der Übertragung diese Veränderung, die für ihn unerlässlich ist, zu erlangen, auch wenn er sich dessen nicht bewusst ist. Der Arzt hat daher für den Patienten den Charakter einer unentbehrlichen und zum Leben absolut notwendigen Figur“ (1995d, S.90). Nietzsche drückte dasselbe in einem übertragbaren Zusammenhang prägnanter aus: „Ich mache mir aus einem Philosophen gerade soviel, als er imstande ist, ein Beispiel zu geben“ (2003d, S.350).

³²¹ Nicht umsonst stellt Jungs Schrift *Wandlungen und Symbole der Libido. Beiträge zu einer Entwicklungsgeschichte des Denkens* von 1911 den entscheidenden Bruch zwischen Freud und Jung dar.

³²² Vgl. Neumann 1961, S.36: „Seit der Renaissance ist die von der Übermacht des Himmels verdrängte und von ihr entwertete „Erde“, sein Gegenpol, im Aufsteigen begriffen. „Erde“

log auch vom matriarchalen Selbstbewusstsein vollzogen wurde), von der Freud noch ausging, sondern schafft in Rückbezug auf die Tradition der Ästhetischen Moderne (Schiller- und Goethe-Rezeption) und die hermetischen Traditionen wie der mittelalterlichen Alchemie (vgl. Jacobi 2003, S.141ff.) deren Integration. Die patriarchale Metapher vom Licht des Geistes (vgl. Blumenberg 2001b) wird bei ihm ersetzt durch das alchemistische *lumen naturae*, das in der Geist-Natur-Einheit angelegte, sich aus der Integration von Vaterhimmel und Muttererde ergebende, die Selbstbewusstseinsentwicklung der Menschheit wie des Menschen organisierende und die Integration des Organismus und des Selbstbewusstseins intendierende „Licht der Natur“.³²³ Was Nietzsche vielleicht intendierte, indem er das Andere der Vernunft gegen die Tradition stark machte, damit aber einer wiederum einseitigen, unter Verkehrung der traditionellen, patriarchalen Bewertung vollzogenen Auslegung der Geist-Natur-Einheit verfiel³²⁴, und Freud im Versuch der Vermittlung zwischen Geist und Natur, Bewusstsein und Unbewusstem, misslang, erfüllte sich bei Jung in deren Integration.

Die „transzendente Funktion“ (vgl. 1995d, S.84ff.) – die Jung als ein genaunommen leibliches Phänomen zum Zweck der Selbstregulation des Organismus/der Psyche in jedem Menschen zu enthüllen sucht – entspringt der „Annäherung der Gegensätze“ zwischen „dem Ich und dem Unbewussten“ und besteht in der „Herstellung eines Dritten“ (ebd., S.104). Mit und in diesem Dritten sucht der Organismus die sich ausschließenden Gegensätze der Positionen von Bewusstsein (Gerichtetheit der psychischen Funktionen zur Wirklichkeitsbewältigung) und Unbewusstem (Ganzheitsanspruch des Organismus, der betreffs der Vereinseitigung des gerichteten Bewusstseins kompensatorisch wirkt) zu integrieren, um seine Lebendigkeit zu regenerieren und neue Anpassungsmöglichkeiten an die Umwelt zu entwickeln:

aber bedeutet (...) das Symbol der natürlichen und körperlich-wirklichen ebenso wie das der „unbewusst-triebhaften“ Welt“. Vgl. auch: Neumann: *Die Bedeutung des Erdarchetyps für die Neuzeit* – in: Neumann 1992.

³²³ Jung 1978, S.141ff., bes. S.142. Vgl. auch: Jung 1971, S.30, 40: „Was (...) (der Arzt – A.d.V.) zum Kranken zu sagen hat, das geht aus des Arztes eigener Beschaffenheit hervor: „so muß er vollkommen seyn, sonst mag er doch nichts erschließen“. Das Licht der Natur muss ihm die Instruktion geben, das heißt, er muß intuitiv vorgehen, denn nur durch Illumination wird des „Textus libri Naturae“ verstanden. (...) und wie der Theologe seine Wahrheit aus der Heiligen geoffenbarten Schrift nimmt, so der Arzt aus dem Licht der Natur.“

³²⁴ Nietzsche war jedoch zweifelsohne derjenige, ohne dessen wirkungsmächtige Infrage-Stellung des Patriarchismus und seiner Selbstherrlichkeit – durch die die Philosophie seines Lehrers Schopenhauers (der wiederum in der Tradition Schellings als erstem, wirkungsmächtigem Vernunftkritiker stand) ihre latenten, kritischen Potentiale entfaltete - die Psychologie Freuds und Jungs nicht denkbar wäre.

„Als was immer die Gegensätze im individuellen Fall erscheinen mögen, im Grunde genommen handelt es sich immer um ein in Einseitigkeit verirrtes und verbohrttes Bewusstsein, konfrontiert mit dem Bilde instinktiver Ganzheit und Freiheit. Es ist der Anblick des Antropoiden und des archaischen Menschen mit seiner angeblich ungehemmten Triebwelt einerseits und seiner vielfach verkannten geistigen Anschauungswelt andererseits, der, unsere Einseitigkeit kompensierend und korrigierend, aus dem Dunkel hervortritt und uns zeigt, wie und wo wir uns von der Grundzeichnung entfernt und uns psychisch verkrüppelt haben.“ (ebd., S.107)

Der Vermittlungsprozess der transzendenten Funktion vereinigt – wie wir in den Abschnitten VIII.2, X.5 u. XII sehen werden – die Gegensätze des matriarchalen und patriarchalen Selbstbewusstseins im Dritten ihrer (schließlichen, bei Jung aber noch nicht vollendet erfassten, hier zu entwerfenden) Synthese des medialen Menschen. Die Synthese besteht in „ein(em) unbewusst und bewusst beeinflusste(s)(n) Produkt (...), welches das Streben des Unbewussten nach dem Licht und das des Bewusstseins nach Substanz in einem gemeinsamen Produkt verkörpert“ (ebd., S.99), d.h. das, was wir als Übersummutationsprodukt des „freien Spiels der Vermögen“ als Spielbewusstsein verstanden.³²⁵ Die mit Hilfe der transzendenten Funktion arbeitende, libidinöse Selbstorganisation – die dem schillerschen Spieltrieb und der neumannschen Zentroversion entspricht – hat sich im Menschen in die Gegensätze der (kantischen) Einbildungskraft (schillerscher Lebenstrieb) und des (kantischen) Verstandes (schillerscher Formtrieb) auseinandergelegt, die nun in ihrem spielerischen Zusammenwirken im Sinne des ihm inhärenten Übersummutationsprinzips eine neue Gestalt erzeugen, die sich immer wieder in der Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit verliert, um wieder einer neuen Synthese zu weichen, usw..³²⁶ Die Einbildungskraft setzt nach unserer Interpretation des (kan-

³²⁵ Wie wir in Abschnitt III.2 ausgeführt hatten, war es Schiller, der das von Kant als „freies Spiel der Vermögen“ gefasste, innerseelische Phänomen als leibliches Phänomen fasste, indem er vom Lebens-, Form- und „Spieltrieb“ (1995, 15. Brief, S.58ff. – Hervorh. v. Verf.) sprach. Die Synthese, die Jung mit Hilfe der transzendenten Funktion anzielt, besteht angenommen im freien Spiel der Vermögen, das sich aber seinen symbolischen Ausdruck und seine Spiegelung im Spielbewusstsein verschafft (vgl. Abs. II.1).

³²⁶ Die patriarchale Trennung der Gegensätze entspricht also ganz dem in der Selbstorganisation angelegten Sich-Auseinanderlegen der Gegensätze, d.h. dem Dualismus der Geist-Natureinheit, ist jedoch – mit dem Ergebnis des entfremdeten, abgekapselten Ich – in eine Systemsplaltung ausgeartet, die diese Gegensätze entgegen des der Selbstorganisation inhärenten Übersummutationsprinzips widernatürlich voneinander isoliert, anstatt sie im Sinne und zum Wirken der transzendenten Funktion einander anzunähern. Der Gestaltbildungsprozess des Organismus des Menschen setzt ihn als Gestalt seiner umwelthaften Wirklichkeit entgegen, die so immer wieder neu auf den Menschen einwirkt und ihn zwingt, sich anzupassen. Mit steigendem Selbstbewusstsein wird nicht nur die Umwelt in ihrem Anpassung einfordern, Angst einflößenden Aspekt bewusst, sondern auch er sich selbst als von ihr abgegrenztes, sich ihr gegenüber behauptendes Wesen. Die Selbstbehauptung gerät infolge der

tischen) freien Spiels der Vermögen fortlaufend die Teile der (inneren) Anschauung auf Grundlage und über der Zweckmäßigkeit des Verstandes lebendig zusammen, um schließlich durch eine äußeres, verstandesmäßiges Abbinden der so von innen her sich entwickelnden Gestalt von ihrer Umwelt für das Selbstbewusstsein unterscheidbar zu werden. Analog produziert das jungsche Unbewusste auf Grundlage und über der Zweckmäßigkeit der Archetypen, die alle Ablagerungen phylogenetischer Gestaltbildungen darstellen (d.h. ihrerseits im Zusammenwirken von Einbildungskraft und Verstand, von unbewusstem Lebenstrieb und bewusstem Wirklichkeitskontakt, der als Grenze seiner Selbsttransformationen ihn sich selbst bewusst werden lässt, zustande kamen), Bilder, die ihrerseits im Uferlosen der schöpferischen Potenz des Menschen sich verlieren würden, wenn sie nicht vom Selbstbewusstsein, d.h. dem jungschen Analogon zum kantischen Verstand, begriffen würden. Insofern im Selbsttransformationsprozess des freien Spiels der Vermögen bzw. der transzendenten Funktion Jungs *alle* Strukturen des Ich ins vorkosmische Chaos eingeschmolzen sind, können seine Teile im Zuge der schöpferischen Gestaltbildung auch *völlig neu* angeordnet und miteinander in Zusammenhang gebracht werden.³²⁷ Dieser Selbsttransformationsprozess des Menschen entspricht dem spielerischen Schöpfungsprozess der Welt Aions, weil ihm dieselbe Selbstorganisation mit ihrem ihr inhärenten Übersummations-Vermögen zugrunde liegt. So schreibt Jung über das Übersummationsprodukt als Ergebnis der transzendenten Funktion, die ihmzufolge (ebd., S.90) „den Übergang von einer Einstellung in eine andere *organisch* (Hervorh. v. Verf.) ermöglicht“ (ebd., S.106):

Angst des Selbstbewusstseins, sich wieder zu verlieren, zum Selbstzweck, der sich nun gegen seine eigene Grundlage, nämlich seine Quelle im Ganzen des Organismus, d.h. gegen das Unbewusste, verschließt.

³²⁷ Vgl. zum Gestaltbildungs- bzw. Schöpfungs-Prozess – wie Jung ihn, der damit das analoge Verständnis des Gestaltprozesses der Gestalttherapie von Perls angeregt haben könnte (vgl. Hölzel 2008a, S.117f.), fasst – 1995e, S.43ff., wo Jung konkret die Stockung der „Progression“ in der Anpassung an die Umwelt, die folgenden „Libidostauung“, die „Regression“ als den chaotisierenden „Zerfall der Gegensatzpaare“ und die Erhöhung der „Wertigkeit der Bewusstseins Hintergründe“ beschreibt, die in eine erneute Gestaltbildung münden. Nicht zufällig, sondern den Schöpfungs- und Gestaltbildungsprozess als zentrales natürliches und damit auch menschliches Phänomen unterstreichend, sind die Analogien zu Schöpfungsmythen und die sie spiegelnden Riten (vgl. Eliade 1998 u. 2002 sowie dazu Hölzel 2008a, S.111) und zur indischen Yoga-Philosophie (vgl. Eliade 2004 sowie dazu Hölzel 2008a, S.112). Zur Aufhebung der Ängstlichkeit, die einen angesichts dessen, dass die Teile der Gestalt sich im Zuge des Gestaltbildungs-Prozesses völlig neu anordnen, befallen kann, ist zu ergänzen, dass alle neuen wie alten Gestalten Variationen zum Thema des Selbst darstellen.

„Die Gegenüberstellung der Position bedeutet eine energiegeladene Spannung, die Lebendiges erzeugt, ein Drittes, das keine logische Totgeburt ist, entsprechend dem Grundsatz „tertium non datur“, sondern eine Fortbewegung aus der Suspension zwischen Gegensätzen, eine lebendige Geburt, die eine neue Stufe des Seins, eine neue Situation, herbeiführt. Die transzendenten Funktion offenbart sich als eine Eigenschaft angenährter Gegensätze.“

Neumann bezieht sich mit seinem Begriff der Zentroversion wie gesagt auf dasselbe Phänomen³²⁸, wenn er den „schöpferischen Menschen“ (vgl. Titel einer Aufsatzsammlung von Neumann, 1995) zu seinem Paradigma erhebt³²⁹, auch

³²⁸ Neumann definiert seinen Begriff der Zentroversion wie folgt: „Die Zentroversion ist die Tendenz der Ganzheit, die Einheit ihrer Teile herzustellen und ihre Differenzierung in einheitsgebundenen Systemen zusammenzufassen. Diese Einheit des Ganzen wird durch Kompensationsprozesse aufrecht erhalten, die der Zentroversion unterstehen, mit deren Hilfe die Ganzheit ein sich schöpferisch erweiterndes lebendes System darstellt. Die Zentroversion wird in späterem Stadium sichtbar als dirigierendes Zentrum, nämlich als Bewusstseinszentrum im Ich, als psychisches Zentrum im Selbst. Auf der vor-psychischen Stufe wirkt sie als das Entelechieprinzip im Biologischen. Hier könnte man sie eigentlich besser als Integrationstendenz bezeichnen. Zentroversionstendenz wird sie erst auf der Gestaltungsstufe, in der ein Zentrum wirklich sichtbar wird als Ich oder angenommen werden muss wie im Selbst. Ihre unbewusste Wirksamkeit übt sie als integrierende Funktion der Ganzheit, vom Einzeller bis zum Menschen. Der Einfachheit halber behalten wir durchgängig den Terminus Zentroversionstendenz bei, auch für die frühen Stufen, denn auch die Integration geht aus von der Ganzheit eines, wenn auch unsichtbar, zentrierten Systems. Die Zentroversion äußert sich im Organismus als Ganzheitsregulation, als kompensatorische Ausgleichs- und Systematisierungstendenz. Sie führt zum Zusammenschluss der Zellen im Zellorganismus und ermöglicht das Zusammenspiel der Einzeldifferenzierungen der Zellteile, Organe usw. Dass die differenzierte Organisation des Einzelers bereits eine Ganzheit bildet, die den Aufnahme- und Abgabeprozessen des Stoffwechsels übergeordnet ist, ist Ausdruck der Zentroversion auf der Uroborus-Stufe. Die Leistung der Zentroversion, die sich in der unendlichen Vielfalt des Zusammenspiels der Organe und Organsysteme in jedem höheren Organismus äußert, vollzieht sich unbewusst. Die Orientierung nach Zweck und Ziel, welche als übergeordnetes Prinzip zum Wesen des Organismus gehört, der alle kausalen Prozesse seinem Zweckbezogenheitssystem unterordnet, ist Ausdruck der Ganzheit und Einheit des Organismus. Aber soweit unser Wissen reicht, haben wir keinen Grund, diesem Zweckprinzip ein mit Bewusstsein ausgestattetes Zentrum zuzuordnen. Wir haben inkorporiertes Wissen und unbewusst dirigierende Teleologie als wesentliche Merkmale jedes Organismus anzusehen“ (2004, S.290f.). Auf die Individuation des Menschen bezogen, definiert Neumann dieselbe Zentroversion wie folgt: „Ihr Schwerpunkt liegt (...) nicht bei den Objekten und der Auseinandersetzung mit ihnen, seien es nun innere oder äußere Objekte, sondern auf der Selbstgestaltung, d.h. dem Aufbau und Ausbau einer Persönlichkeitsstruktur, die als Kern und Mitte der Lebensauseinandersetzung die Objekte der Innen- und Außenwelt als Materialien zur Entwicklung ihrer Ganzheit verwendet. Diese Ganzheit hat ihren Zweck in sich, ist autark, d.h. sie ist auch unabhängig von dem Nutzwert, den sie hat, sei es für das Kollektiv außen oder für die Mächte innen“ (ebd., S.47).

³²⁹ Dies hatten – allerdings ohne die Gestalt des schöpferischen Menschen damit als Medium im Sinne Neumanns durchgreifend transparent zu machen – schon Schiller mit seinem

wenn – wie wir in Abschnitt XII.1 sehen werden – der schöpferische Mensch bei Neumann noch „mehr“ als das meint, was hier mit Jung in der Selbstaufmerksamkeit auf die transzendente Funktion und ihrer Integration der Gegensätze transparent geworden ist.

VIII Individuierung, Individuation und Selbsttransformation. Die Ontogenese und ihr Zielpunkt der Integration (organismustheoretische Interpretation)

Die Ontogenese des Selbstbewusstseins verläuft vom kindlichen Spielbewusstsein über das matri- und patriarchale Selbstbewusstsein bis zum Stadium ihrer Integration. Sie lässt sich differenzieren in eine Phase der Individuierung (Abs. VIII.1), die von der Lebenswende an von einer Phase der Individuation abgelöst wird, in der die unbewussten Kompensationen der einseitigen Selbstverwirklichung des Organismus zur Ganzheit des Selbst integriert werden (Abs. VIII.2). Der folgenden organismustheoretischen Interpretation von Individuierung, Individuation und Selbsttransformation liegt der Organismus-Begriff Cassirers zugrunde, der mit den Organismus-Begriffen, die dem aktuellen Stand der Forschungen in der Biologie entstammen, kompatibel ist³³⁰: Der Organismus ist ihmzufolge dadurch ausgezeichnet, dass er eine ihn gegen die Außenwelt abhebende Grenze hat und dass „alle Teile (...) wie auf ein einziges Zentrum gerichtet sind, dieses Zentrum aber in sich ruht“ (1977, S.363).

„Mensch (...) in seinem ästhetischen Stande“ (1995, 25. Brief, S.105) und Nietzsche mit seinem „Rausch- und Traumkünstler“ (2003a, S.30; vgl. Hölzel 2008a) vor ihm gemacht.

³³⁰ Hinzu kommt ein Moment des Organismus, den Goldstein hervorhebt: „The organism has definite potentialities, and because it has them, it has the need to actualize or realize them. The fulfilment of these needs represents the selfactualization of the organism“ (Goldstein 1947, S.146 – Zitat nach Noppeney 2012, S.200). Noppeney kommentiert Goldstein: „Der Mensch ist nach Goldstein nicht darauf aus, im Gleichgewicht zu leben, sondern auf spannungsreiche Selbstverwirklichung gerichtet. Als vorweggenommene Wirklichkeiten treiben die Potentialitäten den Organismus an, diese Potentialitäten und damit sich selbst zu verwirklichen“ (ebd.). Nur exemplarisch sei eine - aktuelle Forschungen in der Biologie anleitende - Organismus-Definition zitiert: „Structures are wholes, firstly, in the sense that they have the property of maintaining themselves in being while their elements change, hence they are not reducible to the sum of their elements. Secondly, the structure “controls” its elements in the sense of giving them specific properties by virtue of the relations they are assigned in the structure. Thus the structure cannot be understood atomistically, i.e. in terms of its intrinsic properties or the elements considered as individuals“ (Webster/ Goodwin 1982, S.40 – Zitat nach Hertler 2005, S.150). Hier in dieser „Struktur-Morphologie“ wird der „Organismus selbst als Struktur verstanden, die durch drei Konzepte charakterisiert ist: ihre Ganzheit oder Geschlossenheit, ihre Transformativität und ihre Selbstregulation“ (Hertler, ebd., S.150).

VIII.1 Die Lebenswende: Von der Individuierung zur Individuation

Der Individuationsprozess stellt Jung zufolge ein natürliches Geschehen dar, das sein Interesse als Seelenarzt auf sich zieht, weil sich die Menschen im Zeitalter der Sentimentalität – sich von ihrem Unbewussten abspaltend und in ihrem Ich verkapselnd – diesem Naturgeschehen der von Jung sogenannten „Lebenswende“ (Titel eines Aufsatzes, 1995c, S.425ff.) entziehen, um daraufhin neurotische oder psychotische Symptome auszubilden, die die Lebenswende verhindernde Widerstände des Ich zu durchbrechen suchen (vgl. Jung 1995e, S.72 u. 1995g, S.451f.). Der Organismus der Psyche zielt von sich aus im Sinne seines Strebens nach Ganzheit auf die nach Jung im Zuge der Lebenswende stattfindende, seelische Integration, die es daher anzunehmen statt abzuwehren gilt.³³¹

Die Selbstorganisationskraft – d.h. die jungsche Libido – bewirkt im Zusammenwirken mit der Grenz- und Strukturqualität des Organismus die Individuierung des Menschen. Der Begriff der „Individuierung“ wird hier bewusst dem Begriff der „Individuation“ – wie Jung ihn verwendet - zur Seite gestellt, um der Umkehr der Aufmerksamkeitsrichtung – die mit der Lebenswende eintritt – gerecht zu werden: Die erste Lebenshälfte nämlich ist durch eine *aktive*, nach außen gerichtete, sich in der und gegen die Umwelt behauptende, extrovertierte³³² Selbstorganisation des Individuums gekennzeichnet, die ihre Ganzheit zu realisieren sucht und bei der die Selbstwerdung (d.h. die Ausbildung der mich von anderen unterscheidenden, individuellen Merkmale) daher *passiv* durch Sozialisationseinflüsse und Umwelthindernisse schicksalshaft erlitten wird. Der Mensch wird – durch seine Selbstwerdungsversuche in Konflikt mit der Um- und Innenwelt geratend - (passiv) zu sich „hochgemartert“, d.h. individuiert, d.h. seiner seelischen Potentialität durch den äußeren Zwang, sich für spezifische Ausprägungen von Eigenschaften auf Kosten seiner Ganzheit und Potentialität zu entscheiden, beraubt. Die zweite Lebenshälfte ab der Lebenswende dagegen ist durch eine *passiv* sich

³³¹ Jung schreibt: „Darum meine ich, dass die Natur schon selbst für die Vorbereitung aufs Ende sorgt. Dabei ist es objektiv gleichgültig, was das individuelle Bewusstsein darüber denkt. Subjektiv aber bedeutet es einen gewaltigen Unterschied, ob das Bewusstsein Schritt hält mit der Seele oder sich an Meinungen festhakt, welche das Herz nicht kennt.“ (Jung 1995g, S.451).

³³² Jung reserviert die Begriffe der Extra- und Introversion zwar für die Bezeichnung von „Einstellungstypen“ – wie er sie in *Psychologische Typen* dargestellt hat -, trotzdem meine ich, dass sich die mit ihnen benannte Hauptrichtung der Libido-Bewegung – nämlich entweder auswärts oder einwärts – allgemein und im Sinne eines relativen Mehr, das die je andere Funktion nicht vollständig verdrängt, je in einer der beiden Lebenshälften überwiegt. So ist die erste Lebenshälfte in der Hauptsache eben durch eine extrovertierte, die zweite dagegen durch eine introvertierte Einstellung ausgezeichnet (vgl. 1995e, S.51f.).

ergebende, sich in sein Umwelt-Verhältnis – wie er es sich bis dato „erkämpft“ hat – fügende, nach innen gerichtete, introvertierte Selbstorganisation gekennzeichnet, die aber wiederum durch eine *aktive* Selbstaufmerksamkeit auf die Zentroverson geprägt ist, die sich dadurch in ihrer Wirksamkeit verstärkt und die (während der Phase der Individuierung aufgebauten) Gegensätze integriert. Diese Integration der Gegensätze impliziert auch, sich zu sich und zur Umwelt in ein verwandeltes Selbst- bzw. Umweltverhältnis zu setzen, demgemäß das Individuum sich besser versteht, d.h. aber auch, das ihn von den anderen Unterscheidende klarer sieht bzw. seine Individuation als verstehendes Annehmen seiner Individuierung vollzieht. Fraglich ist nun, wodurch diese Lebenswende herbeigeführt wird und warum sie ein notwendiges, den Gesetzen der Selbstorganisation bzw. der Geist-Natur-Einheit entsprechendes Geschehen ist?

Allgemein lässt sich diese Frage mit dem Hinweis auf die der Selbstorganisation als Hintergrund-Folie dienende Entropie beantworten, der die Selbstorganisation das Spiel des Aion – d.h. das Sich-Organisierende und Organisierte der Wirklichkeit – abtrotzt. Die Selbstorganisation der Wirklichkeit ist der allgemeinen Entropie abgerungen, insofern letztere beständig auf den Ausgleich unterschiedlicher Energieniveaus und damit auf die allgemeine Ruhe ausgeglichener Gegensätze hindrängt, gegen die die Selbstorganisation in ihrer Einzelnes bildenden und damit Gegensätze erzeugenden Wirkung immer wieder aufbegehrt, um sich nicht im Grenzen-, Struktur- und damit Formlosen zu verlieren. Die spezifische Wirkung dieser beiden Grundkräfte – die auch Jung als entscheidende Parameter für die Selbstentwicklung ansetzt (vgl. 1995g, S.446) – im und am Menschen im Laufe seines Lebens lässt sich nun daraus ableiten: Die Selbstorganisation – in jungen Jahren noch frisch und unverbraucht – bewirkt die Selbstentwicklung des jungen Menschen, die sich im Widerstand gegen die Um- und Mitwelt – die gegen die vom aufbegehrenden Jugendlichen ausgehende Unruhe im Sinne der eigenen entropischen Trägheit mit Widerstand reagiert - und gegen die eigene entropische Trägheit seines Unbewussten im Sinne einer Selbstbehauptung durchzusetzen hat. So stellt sich einerseits die entropische Trägheit seines Unbewussten gegen die von der Selbstorganisation angezielte Selbstbewusstsein- und Ich-Entwicklung, indem sie die Seele im Unbewussten festzuhalten sucht (vgl. Jung 1995c, S.432) und später noch – aufgrund der im Arbeitsprozess sich aufbauenden und zu ertragenen Gegensatzspannungen - als entropischer Widerstand die für die Selbstbehauptung notwendige Arbeitsmotivation untergräbt. Andererseits hat der junge Mensch, der sich im Zuge der von seiner Selbstorganisation angestrebten Selbstbehauptung um eine soziale Stellung, soziale Sicherheit, Beruf und Fortpflanzungspartner zu bemühen hat, dabei oft mit spezifischen Widerständen seiner Um- und Mitwelt – bspw. in Form von Konkurrenz- oder Verdrängungs-

kämpfen um meist begrenzte Ressourcen - zu kämpfen. Die extrovertierte Selbstentwicklung und Selbstbehauptung geht dabei nicht nur auf Kosten der seelischen Ganzheit, die sich in dem mit der Entscheidung für spezifische Fähigkeiten, Einstellungen und Selbstverwirklichungen (wie einen spezifischen Beruf oder einen spezifischen Partner) einhergehenden, zwangsläufigen „Verzicht auf alle anderen seelischen Möglichkeiten“ (Jung ebd., S.433) aufhebt, sondern schlägt sich auch in der Ausbildung von muskulären und innerorganischen Verspannungen, dem von Reich sogenannten „Charakter- bzw. Körperpanzer“ (vgl. Kastenbutt 1993, S.102), nieder. Der Körperpanzer stellt aber als Niederschlag der Auseinandersetzungen mit der Um- und Mitwelt und als Folge spezifischer Libido-, „Verlagerung(en)“ (1995e, S.52) eine Verhärtung und Verspannung des Leibes dar, die den freien Fluss der Libido bzw. der Lebensenergie zunehmend einschränkt. Als Kind noch voller übersprudelnder Lebendigkeit und polymorph-perverser Ansprechbarkeit, verliert der Erwachsene zunehmend diese Qualitäten.³³³ Dem (in der ersten Lebenshälfte notwendigen) Verzicht auf die seelische Ganzheit entspricht ein Versiegen und Sich-Verschließen der Lebendigkeits-Quelle, insofern mit ihrer Einschränkung auch der Quellgrund eben dieser Energie verkleinert wird, während die (in der ersten Lebenshälfte notwendige) Verhärtung des Leibes und der daraus entstehende Körperpanzer ihren freien Fluss und ihre freie Wirk-

³³³ Der Weg der „Individuation“ – so wie Jung ihn vor allem in *Bewusstsein, Unbewusstes und Individuation* (In: 1995a) und *Zur Empirie des Individuationsprozesses* (In: 1995b) beschrieben hat – schlägt an einem bestimmten Punkt der Entwicklung um, den Jung – wie schon oben beschrieben – als „Lebenswende“ (vgl. den gleichnamigen Aufsatz Jungs in 1995c) fasst: Die Jugendjahre bis zu dieser Lebenswende sind durch eine Wachstumsbewegung gekennzeichnet, in der der Mensch sich Wirklichkeiten erschließt, die sich leiblich manifestieren. Ausgehend von einer primären unbewussten Erschlossenheit der Welt des Säuglings verwandelt das Kind diese ursprüngliche Erschlossenheit in der Auseinandersetzung mit der andrängenden, äußeren Realitäten in Verstehehsorgane und Verstehehsschemata um, die ihm eine aktive Beeinflussung der äußeren Realität gestatten, sich aber immer auch in Form von leiblichen Manifestationen, d.h. der leiblichen Bindung von Libido, niederschlagen. Dieser Prozess des Wachstums findet seinen Abschluss in der Ausbildung eines selbständigen Ich-Bewusstseins, das seine Fähigkeit, sich aktiv mit der äußeren Realität auseinanderzusetzen zu können, erstens mit dem Verlust der ursprünglichen Erschlossenheit der Welt – die ins Unbewusste verschoben wird und von nun an von dort das Ich-Bewusstsein bedrängt, seine verlorene Ganzheit wieder herzustellen - und zweitens mit der Verwandlung seines ehemals flüssigen Leibes in einen zu spezifischen Zwecken organisierten und verhärteten Körper bezahlt. Mit der Lebenswende aber gibt der Mensch sein Subjektbewusstsein preis, um sich im Spieltrieb Schillers zu gründen und die Sphären seines Unbewussten zu integrieren. Die Seinsweise der Medialität – wie sie sich ihm so erschließt – ermöglicht es diesem Menschen nun, die Verfestigungen seines Körpers wieder aufzulösen und ihn wieder zum Leib zu wandeln. Die Auflösung der Verfestigungen des Körpers und die Integration des Unbewussten bedingen sich dabei wechselseitig bzw. geschehen Hand in Hand.

samkeit im Leib verunmöglicht. Beides ist für uns als Wirkungen der Entropie entschlüsselbar: Der Verzicht auf die Ganzheit stellt die notwendige Konzession an die entropischen Wirkungen *im* Menschen (als Widerstand gegen die Selbstbewusstwerdung, die daher nicht im Zuge einer vollständigen Selbsttransformation im Sinne einer Integration der Ganzheit, sondern nur als Teil dieser Ganzheit, d.h. als Ich möglich ist) und *am* Menschen (als Widerstand von entropisch beeinträchtigter Um- und Mitwelt gegen eine der eigenen Ganzheit entsprechenden Auswahl vor allem von Beruf und Partner im Sinne des sogenannten Realitätsprinzips) dar. Der Körperpanzers als Verhärtung des Leibes wiederum entsteht durch den entropischen Widerstand *im* Menschen (durch die Libido-Verlagerung zum Zweck der Arbeit) und *am* Menschen (durch den Widerstand der Um- und Mitwelt gegen seine Selbstverwirklichung). Im Laufe der Individuierung der ersten Lebenshälfte vergrößert sich daher die Gegensatzspannung zwischen dem Ich und dem ihm damit zunehmend entfremdeten Unbewussten, das die Ganzheitsinteressen der Psyche gegenüber dem Ich kompensatorisch vertritt, und dem Ich und der Um- und Mitwelt, die sich in der zunehmenden Entfremdung von der äußeren Umwelt und der sozialen Mitwelt (im Sinne der durch den Körperpanzer sich verlierenden seelischen Ansprechbarkeit³³⁴) niederschlägt. Die Gegensatzspannung ist also nicht nur energetisch unerträglich, insofern die Selbstorganisationskraft zu ihrer Aufrechterhaltung, d.h. zur Gegenwehr gegen die sich in ihr ausdrückende und bemerkbar machende Entropie, beträchtliche Energien aufwenden muss. Sie äußert sich außerdem zunehmend auch in einer Selbst-, Um- und Mitweltentfremdung, die die Lust – wie sie sich als Selbstempfindung des synthetischen Spiels der Vermögen einstellt, das sich in der doppelten Deprivation durch Energieverlust (Ganzheits- und damit Energiequell-Zugangs-Verlust) und Energiefluss-Hemmung (Charakter- und Körperpanzer-Verhärtungen) aber verliert – in Angst verwandelt. Die Angst ist die direkte Folge aus der (Selbst-)Entfremdung, die alles (d.h. innere und äußere Natur und Mitmenschen) als das fremde und daher beängstigende Andere ihrer selbst erscheinen lässt, bzw. aus dem mangelnden Selbstempfinden der eigenen verlebendigenden Vermögen. Mit diesem Selbst-Empfinden verliert der Mensch aber auch seine Sinnhaftigkeit, was im Sinne einer Negativ-Spirale das Lebendigkeits-Empfinden weiter untergräbt.

Vor diesem Hintergrund nun gilt es, die Eingangsfrage nach den Ursachen der natürlich und von selbst einsetzenden Lebenswende zu beantworten: Die Selbstorganisation – die sowohl für die Selbstbewusstseins-Entwicklung, aber eben

³³⁴ Der Verlust der seelischen Ansprechbarkeit meint hier zusammengefasst den Verlust der polymorph-perversen, sinnlichen Ansprechbarkeit und der ganzheitlichen Wahrnehmungsfähigkeit des Kindes, wie sie für die Entwicklungsstufe des kindlichen Spielbewusstseins und ontogenetisch für jede Kindheit charakteristisch ist.

auch für die Zentroversion, d.h. die Ganzheitsinteressen der Psyche bzw. den Zusammenhalt des (psychischen) Organismus, verantwortlich ist – wird sich nun einerseits, wo sich die Gegensatzpaare (d.h. Ich und Unbewusstes bzw. Ich und Um- und Mitwelt) bis zur Unerträglichkeit voneinander entfernt haben, im Zuge einer Umkehr ihrer Hauptwirkungsrichtung im Sinne der Introversion nach innen richten, um die Zentroversion in ihrer integrierenden Funktion zu verstärken. Sie zieht mit der Integration die Konsequenz aus der zuletzt skizzierten, sich selbst verstärkenden Blockade in Angst und Sinnlosigkeit, in die ihre Selbstentfaltung aufgrund ihrer Gegenkraft – d.h. der Entropie – notwendig mündet. Zwar wird ein von seinen Anlagen oder infolge seiner Sozialisation in der ersten Lebensphase seiner Individuierung weniger extrovertierter Mensch das skizzierte Sich-Selbst-Von-Seiner-Lebendigkeit-Abschnüren vermeiden können, insofern ihn sein einstellungsgemäße Introversion weniger stark in die genannten Konflikte verstrickt und er innere und äußere Signale schon vor der Lebenswende entsprechend deutet. Nichtsdestotrotz läuft das Leben eines jeden Menschen tendenziell in diese Sackgasse ein. Die Integration im Inneren, d.h. die Integration des Unbewussten, aber schließt eine Integration im Äußeren, d.h. ein Sich-Einfügen in die Um- und Mitwelt³³⁵ ein, insofern die psychische Ganzheit ein Mikrokosmos der Ganzheit des Makrokosmos Wirklichkeit darstellt, die mit ersterer aktualisiert, d.h. wahrnehm- und spürbar wird. Neben dieser wichtigen, im Sinne der Ganzheit des Organismus notwendigen Akzentverschiebung der Selbstorganisation von der Individuierung auf die Integration der Gegensätze bzw. auf die Individuation, steht der die Lebenswende natürlich herbeiführende, weitere Aspekt, dass der Selbstorganisation infolge der (gemäß ihrer Selbstentfaltungslogik bei simultan wirksamer Entropie mit Notwendigkeit entstandenen) Verhärtungen des Leibes bzw. des Körperpanzers keine andere Möglichkeit bleibt, lebendig zu bleiben. So wie – um eine Metapher Jungs zu verwenden (1995c, S.436ff.) – die Sonne aufgeht und eine steigende Kreisbahn am Himmel beschreibt, so muss sie mit Notwendigkeit wieder sinken und untergehen. Oder um es mit dem Paradigma des Tragischen, dem Spruch des Anaximanders, zu sagen:

„Woher die Dinge ihre Entstehung haben, dahin müssen sie auch zu Grunde gehen, nach der Notwendigkeit; denn sie müssen Buße zahlen und für ihre Ungerechtigkeit gerichtet werden,

³³⁵ Dieses Sich-Einfügen meint kein kritikloses Arrangement mit der Wirklichkeit, sondern kann – insofern sich die soziale Mitwelt als Kultur von der gemeinsamen, natürlichen Umwelt entfremden und auf ihre Kosten leben kann – ganz im Gegenteil eine kritische Auseinandersetzung mit der sozialen Mitwelt erzwingen, um zur tieferen Fügung in die Ganzheit der Natur, die für alle, ob sie es wissen oder nicht, die Quelle des Lebens darstellt, und daher also auch im Sinne der Mitwelt, zu finden.

gemäß der Ordnung der Zeit.“ (Anaximander nach Nietzsche 1994, S.21f.; vgl. auch Hölzel 2008a, S.23ff.)

Der Organismus des Menschen hat zum Zeitpunkt der Lebenswende sein „Blatt“ – d.h. die Möglichkeiten seines begrenzten Leibes, sich im Wechsel von Pro- und Regression auszuleben und gegen die Um- und Mitwelt zu behaupten und an sie anzupassen – im wahrsten Sinne des Wortes „ausgereizt“: Nicht dass die ihn belebende Selbstorganisationskraft versiegt oder die Vermögen seines Leibes nicht potentiell wie alle Natur unendlich regenerationsfähig wären, sondern insofern, als der Mensch sich mit Notwendigkeit auf dem Weg seiner Selbstbewusstseins-Entwicklung auf gewisse „Karten“ festlegt, mit deren Hilfe er das „Spiel des Lebens“³³⁶ zu spielen sucht, und dafür nicht nur die Ganzheit der Geist-Natur-Einheit, sondern in eins damit auch ihre potentiell unbegrenzte Selbstheilungskraft, preisgibt. Sich für etwas zu ent-scheiden, heißt immer auch, sich von dessen Anderem – d.h. dessen es zur Ganzheit ergänzendem Gegenstück - zu trennen, d.h. aber, seine ursprüngliche Ganzheit, in der die Gegensätze noch ungeschieden ineinander lagen, aufzugeben. Um das „Spiel des Lebens“ zuende zu spielen, heißt es nun gleichsam, sich auch die Rückseite der Karten, die man im Zuge der ersten Lebenshälfte gespielt hat, anzusehen, um sich zu vergegenwärtigen, was es heißt, sie gespielt zu haben, um zu erfahren, was sie – die Karten, der eigene Einsatz, das eigene So-und-So-Mensch-Sein – bedeuten, um also zuletzt sich ganz zu verstehen. Die Unerträglichkeit der Gegensatzspannung zwischen Ich und Unbewusstem, Ich und Um- bzw. Mitwelt bzw. - allgemein gesagt - zwischen Teil und Ganzem einerseits und die körperpanzerbedingte Ausweglosigkeit für die Selbstorganisationskraft andererseits bewirken also die von Jung als „Lebenswende“ bezeichnete innere Umkehr des Menschen. Sie schließt die Phase

³³⁶ Das „Spiel des Lebens“ ist nicht mit dem freien Spiel der Vermögen zu verwechseln. Zum Spiel im Sinne des hier mit der Metapher vom „Spiel des Lebens“ angezielten Gesellschaftsspiels vgl. Huizinga 1987 u. Gadamer 1990, S.107ff. Das Ende des Spiels ist in der Einwilligung in seinen Beginn enthalten, insofern die Ressourcen, die zu seiner Auseinandersetzung gemäß der Spielregeln ge- und verbraucht werden, endlich sind und die Spielregeln daher ein Ende festlegen müssen, um innerhalb dieses Rahmens zu einer Spielentscheidung zu kommen. Das Gesellschaftsspiel hat – wie auch das freie Spiel der Vermögen – seine Zweck in sich selbst und verweist in diesem Selbstzweck in nichts (außer vielleicht darin, ein Beispiel zu geben, d.h. als Thema zu weiteren Variationen Anlass zu schenken) über sich hinaus, sondern erschöpft sich in der Freude daran, sich über seinen Einsatz darin in seiner Selbstwirksamkeit zu spüren, es zusammen mit der Gegenkraft des Spielgegners mit der Verausgabung seiner Kraft um seiner selbst Willen in Szene zu setzen, bis es entlang der Spielregeln zu einer Spielentscheidung kommt. Während sich dem jungen Menschen im Zuge seiner Individualisierung der Selbstzweck-Charakter des Spiels des Lebens stellt, bewirkt die Lebenswende sein Verstehen und eine verwandelte, gelassene Haltung zum Ausgang des Spiels des Lebens.

dessen, was wir als Individuierung fassten, ab und eröffnet einen Prozess, dem Jungs Aufmerksamkeit galt und den er als „Individuation“ versteht.

Nietzsches Satz, dass man der werden solle, der man ist (vgl. 1960g, Aphorismus 335, S.640), spielt wohl auf die von uns veranschlagte (anlage- und sozialisationsbedingte) schicksalshafte Determination des eigenen Menschseins an, die es im Sinne Jungs anzunehmen gilt, anstatt sich in (zumeist selbstherrlichen) Illusionen betreffs seiner selbst zu verlieren, sich blind auf eine Zukunft hin zu entwerfen und gegen die eigene Determination zu rebellieren. Sein Satz wäre tautologisch, wenn man immer schon ist, was man ist, d.h. wenn es keine unbewusste Schattenseite des bewussten Selbstseins gäbe, die die Beschränktheit dieses Selbstseins kompensiert. Insofern die Einsicht in die schicksalshafte Determination seines Menschseins erst *a posteriori* erfolgen kann, ließen sich andererseits aus ihr auch keine Schlüsse für ein progressives, weiter voranschreitendes, zukünftiges Verhalten ziehen, weil die Einsicht für zukünftige Anwendungen immer zu spät kommt. So gesehen macht Nietzsches Satz erst eigentlich wirklich Sinn, wenn man in ihm die Aufforderung zur Umkehr, d.h. zur Einsicht in die Zurichtungen liest, die die Ganzheit seiner Möglichkeiten im Zuge seiner vergangenen Selbstverwirklichung bzw. Ich-Entwicklung erfahren hat, um aus ihnen den auf die biografische Vergangenheit der eigenen Sozialisation bezogenen Schluss zu ziehen, was es nachträglich im Sinne der verlorenen, aber zum eigenen Selbst gehörenden Ganzheit zu integrieren gilt. Die von Nietzsche geforderte Einsicht wäre dann keine, die immer zu spät kommt, sondern ein Schlusstrich unter eine gelebte Vergangenheit, die aus dem, was war, die Schlüsse für die Zeit, die einem angesichts der Endlichkeit des Lebens noch bleibt, ziehen will – vielleicht Zarathustras Lebenswende, seine „Stunde des vollkommenen Mittags“, in der ihn die Vision der Ganzheit einholt: „Wie? Ward die Welt nicht eben vollkommen? Rund und reif? O des goldenen runden Reifs – wohin fliegt er wohl? Laufe ich ihm nach!“³³⁷ (1960e, S.542ff.) Nietzsche zielt mit obigem Satz ebenso

³³⁷ Zarathustras „Stunde des vollkommenen Mittags“ ist die Stunde des höchsten Sonnenstandes, die Stunde Pans, die Zarathustra schlafend und träumend verbringt und in der der vom zur Sonne gereckten Gesicht geworfene Schatten – eben weil die Sonne senkrecht über ihm steht – genau mit der Schattenseite seines Gesichts, d.h. mit der zur Ganzheit fehlenden, anderen Seite des Ich, zusammenfällt. Der mittägliche Schrecken, der mit der Stunde Pans einhergeht, weil die Sonne in ihrem höchsten Stand keinen Schatten mehr gewährt, die Mutter-Erde das Leben nicht mehr vor dem auf unendliche, letztlich lebensfeindliche Wahrfügigkeit drängenden Vatergott schützen kann und der Mensch von den Sonnenstrahlen in einer ausweglosen Situation gebannt ist, erlaubt zwei Reaktionen: entweder die mythische Panik (die im Wortstamm den Namen Pans enthält), die Horkheimer/ Adorno zufolge dem instrumentellen Subjekt droht, das zur restlosen Identität mit sich selbst zusammengeschrumpft ist (vgl. 1995, S.35f.), oder die Integration des Anderen des Ichs, d.h. die Zu-

wie Zarathustra mit seinem Traum eine Individuation an (an der nebenbei bemerkt beide aufgrund der heillosen Dynamik des Über-Sich-Hinaus-Sich-Entwerfens des Übermenschen gescheitert sind), derzufolge man das zu integrieren hat, was man ist, d.h. genauer die andere (verdrängte, unbewusste) Seite dessen, was man im Zuge der ersten Lebensphase geworden ist, was das Ich-Sein aber allererst zum Ganz- bzw. Selbst-Sein schließt, nun nachträglich mit einzubeziehen hat. Insofern im jungen Mensch noch alles möglich, aber nichts wirklich ist, und er die Determination seines Menschseins noch nicht einsehen kann, sondern erst im Lebensvollzug erfahren wird, ist Nietzsches Weisung für ihn nicht vollziehbar. Für den Menschen zur Zeit der Lebenswende aber, für den nichts mehr möglich ist, weil schon zuviel wirklich ist, jede Verwirklichung aber die potentiell unendlichen Möglichkeiten des Organismus auf die noch verbleibenden, an die unternommenen Verwirklichungen anschlussfähigen Möglichkeiten reduziert, lenkt er die Aufmerksamkeit auf eine *immer verbleibende*, letzte Option weiterer Selbstentwicklung: Wo äußerlich an seinem Schicksal nichts mehr zu ändern ist, bleibt dem Menschen, sein inneres Verhältnis zu dem Unabdingbaren, d.h. zu sich und zur Um- und Mitwelt, zu verändern und zu entwickeln. Die Transformation des Selbstverhältnisses ist die letzte verbleibende Option angesichts der Sackgasse, in die der Mensch qua der ihn organisierenden Selbstorganisation und der ihr entgegen wirkenden Entropie geraten ist³³⁸, d.h. der Ausweg aus der Uner-

flucht im eigenen Schatten, im Unbewussten, die die verbleibenden Lebens-Möglichkeiten eröffnet, von denen sich das patriarchale (wie matriachale), instrumentelle Subjekt abgekapselt hat.

³³⁸ Die Alternative angesichts dieser Sackgasse ist die zwischen einer Eros-geleiteten Psychotherapie – die im besten Fall im Sinne Jungs die Selbsttransformation zum Selbstverhältnis der Medialität anstrebt – oder einer Thanatosbesessenheit: Das Wirkprinzip des Eros verstehen wir als Selbstorganisation, während das Prinzip des Thanatos, von Freud als Todestrieb in die Metapsychologie eingeführt (*Jenseits des Lustprinzips* – in: 1999a), das Phänomen der Entropie verkörpert, das – anders als bei Freud – keinen eigenen Trieb darstellt, sondern die Folie darstellt, vor deren Hintergrund die Selbstorganisation die Wirklichkeit hervorbringt und organisiert, die beim Ausbleiben bzw. Versiegen der Selbstorganisation sich ins Chaos zurück gemäß des Gesetzes der Entropie auflöst (vgl. Abs. IV). Eros wird dabei von uns als Inbegriff der Selbstorganisation, die die Integration und Ganzheit des Menschen anstrebt, verstanden, während Thanatos eine Selbstverkehrung der Selbstorganisation darstellt, die anstelle der Auflösung der in den Organismus gesetzten Gegensatz-Spannung in der Ganzheit der Integration zum selben Zweck das Chaos sucht. Thanatos stellt unserer Ansicht nach also nicht wie bei Freud einen eigenen Trieb bzw. eine eigene Energie-Form, sondern einen allgemeinen Energie-Verlust dar, der mit der Auflösung der Gestaltungen des Organismus im Chaos – wo für den Organismus keine positive, Eros-geleitete Möglichkeit der Auflösung der Gegensatz-Spannung in der Ganzheit gegeben scheint – für den Organismus mit diesem Chaos die Voraussetzung für einen Neubeginn und einer neuen Organisation schafft. Der Mensch kann – angesichts seiner seelischen Verstrickungen nicht zur Eros-geleiteten Integration fähig – einer Besessenheit durch Thanatos verfallen und sich nach ei-

träglichkeit der Gegensatzspannung zwischen Ich und Unbewusstem und dem körperpanzerbedingten Versiegen der leiblichen Lebendigkeitsquelle. Im Folgenden gilt es nun, den zur Lebenswende stattfindenden Selbst-Transformations-Prozess zu verstehen.

ner letzten Erlösung in der Indifferenz, Desintegration und Auflösung im unbewussten Chaos der nicht-organisierten Geist-Natur-Einheit sehnen, um sich damit – wenn auch vom betreffenden Menschen in seiner Todessehnsucht verneint - potentiell die Möglichkeit zu einem Neubeginn zu erschließen. Im Gegensatz zum Erlösungs-Versprechen des Thanatos – der sich nach regressiver, zerstörerischer Wiederauflösung im Ur-Einen sehnt – schenkt die Liebe des Eros erlösende Formen der Integration. Die Integration des Geschlechtergegensatzes von sich wechselseitig zur Ganzheit ergänzenden Geschlechtern kann sich in der Selbstintegration des Einzelnen, im fruchtbaren Miteinander der Geschlechter oder in der gemeinsamen, zukunfts-optimistischen Zeugung eines Kindes spiegeln (vgl. zu den letzten beiden Äußerungsformen Jungs Begriff der Quaternität (vgl. Stein 2000, S.174f.), mit dem er das Sich-wechselseitige-Ergänzen zur Ganzheit von Mann und Frau gefasst hat, bei dem alle Seelen-Anteile beider Geschlechter, d.h. männliches Selbstbewusstsein, die Anima als unbewusster, weiblicher Seelenanteil des Mannes, weibliches Selbstbewusstsein und der Animus als unbewusster, männlicher Seelenanteil der Frau, miteinander kommunizieren.). Die Integration des Geschlechtergegensatzes erschließt eine Ganzheit, die eine progressive Form der Erlösung von der Gegensatz-Spannung im Einzelnen wie im Miteinander bereithält. Zwar ist der thanatonische Drang nach regressiver Selbstauflösung nicht schlichtweg negativ, insofern sein Wirken die letzte Chance einer Seele darstellt, die aufgrund ihrer Selbstentfremdung und seelischen Vereinseitigung (als Folge der Opferung des inneren Kindes) nicht zur Integration fähig ist. Dieser Versuch – ist er mehr als ein zur Regeneration genutztes Durchgangs-Stadium, um sich schließlich doch wieder der Wirkmacht des Eros zu öffnen - muss aber fehlschlagen, eben weil er nicht von Eros motiviert seine Selbstauflösung in der Integration sucht, zu der er das in der Vergangenheit Verdrängte reintegrieren muss, sondern sich ins Chaos des finalen Todes als einen tödlichen Abgrund der Zukunft stürzt. Die Psychotherapie, die versucht, neurotische Störungen im Rückgang in das vorgeburtliche Chaos des Mutterleibes zu lösen, damit sich die neurotisch strangulierte Seele dort in der Urgeborgenheit in der Ganzheit regenerieren, erneuern und im Zuge ihrer Sozialisation durchlaufende Wiedergeburt ihre aus dieser Sozialisation entstandenen Probleme verstehen, integrieren und energetisch durchstrahlen kann, geht dabei gerade nicht den Weg des Thanatos, sondern den bewusst sich der Regression überantwortenden Weg des Eros. Die Thanatos-Bestimmtheit ist in zweierlei Hinsicht problematisch: So sucht Thanatos in der Flucht in die Zukunft des eigenen Todes einmal das, was er eigentlich nur in der Einkehr in die eigene Vergangenheit finden kann, nämlich den Tod als Durchgang zu neuem Leben. Seine tödliche Dynamik zeichnet gerade aus, dass für ihn die Hoffnung auf Heilung in der Integration der Ganzheit und damit die Hoffnung auf Heilung in der Zukunft verloren ist. Zum anderen wird die Thanatosbesessenheit problematisch, wenn zu viele Menschen einer Gesellschaft zugleich oder zu oft infolge von gesellschaftlich- kulturellen Konflikten und unintegrierten Problemen von ihr betroffen sind, insofern sie sich als allgemeiner Fatalismus und als zerstörerischer Selbst-, Mit- und Umwelthass auswirkt, der nicht nur nicht fähig ist, die Dinge zum Positiven zu wenden, sondern dies auch bewusst nicht anstrebt.

VIII.2 Der Selbsttransformations-Prozess vom kindlichen Spielbewusstsein zum Integrierten Selbstbewusstsein bzw. zum Selbstverhältnis der Medialität

Die folgende Interpretation des Selbsttransformations-Prozesses des Menschen im Zuge seiner Selbstentwicklung im Laufe seines Lebens (Ontogenese des (Selbst-)Bewusstseins) orientiert sich an Jungs und Neumanns Konzeption des Individuations-Weges. Als Psychologen des frühen 20. Jahrhunderts gehen sie noch von einer klassisch ödipalen, männlich- weiblichen Sozialisation in der freudschen Kleinfamilie aus. In unseren Stand der Theorie übersetzt, müssten wir anstelle der personalisierenden Begrifflichkeit von „Mann“ und „Frau“ die sich vom biologischen Geschlecht lösende von „Sich-patriarchal-Identifizierenden“ und „Sich-matriarchal-Identifizierenden“ setzen, insofern Kinder in verwandelten Familien-Konstellationen unabhängig von ihrem biologischen Geschlecht unter den Einfluss eines ihrem Geschlecht entgegengesetzten und sie conträr zur ödipalen Sozialisation in der freudschen Kleinfamilie prägenden Archetypen geraten können. Die Selbstidentifikation bzw. Selbstabgrenzung über das biologische Geschlecht, selbst durch eine weniger prude Sozialisation wie der Heutigen im Kontrast zu der der wilhelminisch- victorianischen Zeit Freuds in den Hintergrund tretend, wird dabei ersetzt von der über die Zuneigung des Kindes zu einer Identifikationsfigur, d.h. durch Mimesis desjenigen und seiner archetypischen Prägung in der potentiell um den Freundeskreis erweiterten Familie, dem das Kind das meiste Identifikationspotential zuschreibt. Betreffs ihrer Konzeption des Individuationsweges hängen Jung und Neumann wie gesagt noch von Freuds ödipaler Sozialisations-Konstellation ab, auch wenn sie mit ihrer Übersetzung dieser ödipalen Konstellation ins Transpersonale der Archetypen-Lehre die Mittel dazu bereitstellen, genau sie aus ihrer Gebundenheit ans biologische Geschlecht im eben beschriebenen Sinne zu überwinden, ohne das von Freud entdeckte Grundmuster einer über die Identifikation mit einem der beiden Archetypen des Männlichen bzw. Weiblichen verlaufenden Individuierung preiszugeben. Der Einfachkeit halber – dies bedenkend – sprechen wir in der folgenden Interpretation des Selbsttransformations-Prozesses trotzdem weiter von „Mann“ und „Frau“.

Was bedeutet nun die in der jungschen Individuation geforderte Integration des Unbewussten? Und inwiefern impliziert sie eine Selbsttransformation? Und zuletzt: Welches Selbstverhältnis hat der solcherart verwandelte Mensch? Die Antwort auf die letzte Frage ist das von uns hier zu entwerfende Selbstverhältnis der Medialität, in dem eine Integration des Geschlechter-Gegensatzes stattfindet, die die Überwindung der geschlechtlichen Determination hin zu einer ersten, wahren Freiheit der Wahl der Form des eigenen Selbstseins ermöglicht. Zur Antwort auf

die ersten beiden Fragen nach der Individuation bzw. Selbsttransformation als Weg zum Selbstverhältnis der Medialität bleibt aber ein Unterschied zwischen den Geschlechtern festzuhalten. Wir kommen dazu nicht umhin, auf die neben dem Selbst-, dem Vater- und dem Mutterarchetypen zentralsten Archetypen der Archetypenlehre Jungs und Neumanns einzugehen: auf die Anima und den Animus. Wo die ursprüngliche Ganzheit des Kindes noch hermaphroditisch ist und in der Ganzheit des Uroborus ruht, d.h. beide Geschlechter umfasst, wird mit der Entwicklung des eigenen Geschlechts das Gegengeschlecht und alle zu ihm gehörigen, seelischen Anteile im Laufe der Individuierung, d.h. der Ich-Entwicklung in der ersten Lebenshälfte, verdrängt. Während der Mann also seine weiblichen, seelischen Anteile ins Unbewusste, die sich nach Jung zum Archetypen der Anima zusammenstellen, verdrängt, sind es bei der Frau die männlichen Anteile, die sich im Unbewussten zum Animus gruppieren. Auch wenn die Grundstrukturen und die Grundkräfte - die im Prozess der Individuation bzw. Selbsttransformation eine Rolle spielen - bei beiden Geschlechtern dieselben sind, d.h. beide Geschlechter immer auch durch den Archetyp des Selbst (als Variation zum Thema des Uroborus) und die aus seinem Zentrum quellende Zentroversion bzw. transzendente Funktion (unser freies Spiel der Vermögen) dirigiert werden, unterscheidet sich die Individuation von Mann und Frau aufgrund ihrer unterschiedlichen Individuierungs-Wege. Zwar geht es letztlich um die Integration der Ganzheit. Die Integration dieser Ganzheit aber ist aufgrund der unterschiedlichen Individuierungs-Wege nur über die Integration des im Laufe der Individuierung verdrängten, gegengeschlechtlichen Anteils der Seele zu bewerkstelligen, insofern es je diese Anteile sind, die vorab integriert werden müssen, um in der Folge auf dieser neuen Grundlage ein Ganzes als ein Mehr als die Summe seiner gegengeschlechtlichen Anteile zu generieren, aus dem dann das seiner selbst bewusste Spielbewusstsein des Selbstverhältnisses der Medialität hervorgeht. Der Seelenschatz, der in der Integration von Anima bzw. Animus zugänglich wird, besteht - so lässt sich zusammenfassen - in der beide geschlechtlichen Anteile umfassenden Ganzheit bzw. in der Initiation ins Spiel der Vermögen.³³⁹

³³⁹ Die weibliche bzw. männliche Selbstentwicklung ist mit der matriarchalen bzw. patriarchalen Selbstbewusst-Werdung noch nicht abgeschlossen: Im „Wandlungsprozess der zweiten Lebenshälfte“ muss der Mann eine „neue Form des Drachenkampfes“ durchlaufen, um das „Primat der Eigengeschlechtlichkeit“ zu überwinden und durch „Assimilierung der Gegenfigur“ der „Anima“ den „ursprünglichen Hermaphroditismus“ wiederzugewinnen (2004, S.420f.): „Der selbstzeugerischen Tat, in der am Beginn des Lebens das Ich-Bewusstsein sich aus der umschlingenden Gewalt des Drachens des Unbewussten befreit, entspricht in der zweiten Lebenshälfte der selbstzeugerische Akt der Wiedergeburt des Ich zum Selbst, in der es sich aus der umschlingenden Gewalt des Drachens der Welt befreit. Der Drachenkampf der ersten Lebenshälfte beginnt mit dem Weg durch die Welt des Unbewussten und endet mit der Heldengeburt des Ich. Die Nachtmeerfahrt der zweiten Lebenshälfte beginnt

Am Anfang ist die Situation für das männliche und weibliche Baby identisch: Sie ruhen beide im Uroborus, d.h. in der um sein Zentrum versammelten, gegen die Außen-Wirklichkeit abgegrenzten Ganzheit des Organismus, das in seinem freien Spiel der Vermögen beginnt, ein Übersummutationsprodukt aus sich zu generieren, in dem keimhaft die Selbstbewusstseins-Formationen seiner künftigen Entwicklung angelegt sind. Der Selbstverwirklichungsdrang der Selbstorganisationskraft, die dem schillerschen Stofftrieb entspricht, führt zusammen mit dem Formtrieb im ursprünglichen, unbewussten, freien Spiel der Vermögen des kindlichen Organismus zu einem Übersummutationsprodukt, das sich von dem die männliche und weibliche Anteile umfassenden, geschlechtsneutralen Uroborus abhebt, ihn aber (als Variation seiner Ganzheit auf einer höheren Seins-Ebene) noch spiegelt. Dieses Übersummutationsprodukt gerät im Zuge der Individuierung unter die einseitige Herrschaft des Mutter- bzw. Vaterarchetypen und verdichtet sich dementsprechend zum matriarchalen bzw. patriarchalen Selbstbewusstsein bzw. Ich-Komplex. Das teleologische Ziel der Selbstorganisation, immer höhere und ausdifferenziertere Ganzheiten als Variationen zum Thema ihrer Ganzheit zu entwickeln, ist nicht dadurch beeinträchtigt, dass sich ihre Ganzheit – die sich ursprünglich in der Ganzheit des Übersummutationsproduktes spiegelte – für das sich selbst verwirklichende Individuum (zwischenzeitlich) aufhebt. Der Ich-Komplex ist zwar aufgrund seiner spezifischen (matriarchalen bzw. patriarchalen) Formatierung dieses Übersummutationsprodukts von seinem gegengeschlechtlichen Anteil der Ganzheit abgespalten. Dieser Anteil wird aber ins Unbewusste verdrängt, ist damit für den Ich-Komplex verloren, bleibt aber für die ganzheitliche Selbstentwicklung des Organismus erhalten.

Die Formatierung der Ganzheit des Übersummutationsproduktes als Keimzelle des Selbstbewusstseins vollzieht sich über eine Identifikation mit der Mutter, zu der

mit dem Weg durch die Welt und endet mit der Heldengeburt des Selbst“ (ebd., S.423). Erster und zweiter Drachenkampf unterscheiden sich wesentlich dadurch, dass der männliche Held im ersten Drachenkampf den Drachen des Mutter-Archetypen scheinbar besiegt, auch wenn er ihn de facto nur ins Unbewusste verdrängt, während er ihm im zweiten Drachenkampf scheinbar unterliegt, um aber de facto als zur Ganzheit des Hermaphroditismus integrierter Mensch wiedergeboren zu werden. Analog stellt sich die weibliche Selbstentwicklung dar, nur dass die weibliche Heldin keinen ersten Drachenkampf zu kämpfen braucht, insofern im Mutter-Archetypen, aus dem sie wie der Mann hervorgeht, verbleiben kann, um ihr Ich-Bewusstsein zu gewinnen. Insofern diese matriachale Selbstbewusstsein analog zum patriarchalen Selbstbewusstsein aber auf der Verdrängung der männlichen Hälfte der Ganzheit, d.h. des Vater-Archetypen, aufbaut, muss auch sie in der „Todeshochzeit“ der zweiten Lebenshälfte (Neumann 1975, S.21 – vgl. auch unsere Korrektur der Interpretation des Mythologems der Todeshochzeit Abs. VI.1.2) sterben, um neu als integriertes Selbst wiedergeboren zu werden.

der Säugling die erste Bindung eingeht. In der Auseinandersetzung mit ihr schält sich aus der keimhaften Selbstbewusstheit des Übersummutationsproduktes ein erstes Selbstbewusstsein heraus, das entsprechend seiner ersten Bezugsperson unter die Herrschaft des Mutterarchetypen gelangt. Diese zweite Stufe menschlichen Selbstseins – die im Zuge seiner Patriarchalisierung zumindest für den Mann auf die vorödipale Lebenszeit zurückgedrängt wurde – entspricht dem matriarchalen Selbstbewusstsein: So veranschlagt Neumann für das Selbstsein unter der Herrschaft des Mutterarchetypen entgegen des patriarchalen Vorurteils – Selbstbewusstsein sei erst mit der Hinwendung zum Vatergott bzw. Vaterarchetypen entstanden – schon eine Form des Selbstbewusstsein, die er entsprechend des Aufgehens des Bewusstseinsfunken in der unbewussten Nacht, die ihn als solches vor dem Hintergrund dieser Nacht erst auf- bzw. einleuchten lässt und eben „bewusst“ macht, im Sinne des Mythos als „matriarchales Mondbewusstsein“ fasst (Neumann 1975, S.59ff.). Dieses matriarchale Selbstbewusstsein ist eine erste Form des Ich-Komplexes, für den es kennzeichnend ist, dass *für ihn* die Ganzheit und Zentroverson als *bewusste*, innere Wirkkräfte verloren gehen und er stattdessen der Illusion einer von der Umwelt abgegrenzten Subjektivität und Selbst- bzw. (genauer) Eigen-Steuerung verfällt, während diese inneren Wirkkräfte *an sich* bzw. *unbewusst* weiterwirken. Sein Unbewusstes ist nun männlich attribuiert, insofern es vor allem die männlichen Seelenanteile – die das Kind im Zuge der Gründung im Mutterarchetypen verdrängt – beinhaltet, umfasst aber auch die Übersummutationsprodukte, die sich aus dem Zusammen von männlichen und weiblichen Anteilen im kindlichen Spielbewusstsein einstellen, d.h. die Ganzheit (Archetyp des Selbst) und seine Zentriertheit in der Quelle allen Lebens, sowie die Zentroverson, die fortan unbewusst wirken.

Die Selbstorganisation, die zur Selbstverwirklichung ihrer Schöpfungen in immer höheren und ausdifferenzierten Ganzheiten drängt und als Zentroverson wirkt, stößt – um mit dem *Selbsttransformationsprozess des Mannes* zu beginnen - in der Selbstentwicklung des männlichen Kindes nun auf eine doppelte Umwelt-Grenze, d.h. auf eine doppelte Grenze des Ökosystems bzw. Feldes, in dem sich ihre Selbstverwirklichung zu arrangieren hat: So steht der uneingeschränkten Selbstverwirklichung des männlichen Kindes, das in der ödipalen Phase seine Liebe zur Mutter entdeckt, einerseits der Besitzanspruch des Vaters auf die Liebe der Mutter in dem für es lebensnotwendigen Familiensystem entgegen. Sein Gebot, dass der Sohn alles begehren soll, was er selbst begehrt, nur eben nicht die Mutter (vgl. Freud 1999b, S.273), wird dem männlichen Kind zum Bannspruch, durch den es nicht nur aufgefordert ist, die Geborgenheit im Mutterarchetypen zu verlassen, sondern auch dazu, seine Dirigiertheit durch den Mutterarchetypen aufzugeben und sich für den Anspruch des Vaterarchetypen zu öffnen. Anderer-

seits beginnt das männliche Kind, sich unter der Herrschaft des Mutterarchetypen seiner eigenen, spezifisch männlichen Natur entfremdet zu fühlen, die es zu entdecken beginnt, in der Geschlechtlichkeit der Mutter nicht gespiegelt findet und für die es Vorbild und Orientierung beim Vater sucht.

Die Selbstbewusstseins-Entwicklung des Mannes sieht aus dieser doppelten Motivation heraus einen „Ersten Drachenkampf“ (Neumann 2004, S.423) vor, bei dem sich – angeleitet durch die unbewusste Zentroversion als weiterer Motivation (siehe unten) - das männlich, patriarchale Selbstbewusstsein aus der Umfängenheit durch den Mutterarchetypen herausarbeitet: Mit Hilfe des Vaterarchetypen, d.h. einer Stützung im Himmel, besiegt es die sich zu einem verschlingenden Drachen verwandelnden, die emanzipative Selbstbewusstseins-Entwicklung des männlichen Kindes verhindern wollenden Widerstände des ihn umfassenden weiblichen Mutterarchetypen. Während der Mann dadurch sein männliches Selbstbewusstsein gewinnt, verliert er umgekehrt – allerdings ganz im Sinne der Teleologie seines Organismus – seine weiblichen, seelischen Anteile ans Unbewusste. Die Zentrierung im Mutterarchetypen wird durch die Zentrierung im Vaterarchetypen ersetzt. Die erste Einseitigkeit der vermeintlichen Repräsentanz der Ganzheit durch den Mutterarchetypen, die in der kritischen ödipalen Phase – in der das männliche Kind dem Mutterarchetypen entwächst – aufgegeben wird, wird durch die andere Einseitigkeit, mit der Zentrierung im Vaterarchetypen den Mutterarchetypen als die andere Hälfte der Ganzheit abzuspalten, abgelöst. Das patriarchale Selbstbewusstsein stellt nun ein Ich-Komplex dar, für den es kennzeichnend ist, dass *für ihn* die Ganzheit und Zentroversion als *bewusste*, innere Wirkkräfte verloren gehen und er stattdessen der Illusion einer von der Umwelt abgegrenzten Subjektivität und Selbst- bzw. (genauer) Eigen-Steuerung verfällt, während diese inneren Wirkkräfte *an sich* bzw. *unbewusst* weiterwirken. Sein Unbewusstes ist nun weiblich attribuiert, insofern es vor allem die weiblichen Seelenanteile – die der Mann im Zuge des Ersten Drachenkampfes verdrängt hat – beinhaltet, umfasst aber auch die Übersummutationsprodukte, die sich aus dem Zusammen von männlichen und weiblichen Anteilen ergeben, d.h. die Ganzheit (Archetyp des Selbst) und seine Zentriertheit in der Quelle allen Lebens, sowie die Zentroversion, die fortan unbewusst wirken.

Die Integration des Unbewussten im Zuge des nun anstehenden Zweiten Drachenkampfes bzw. der „Nachtmeerfahrt“ (Neumann ebd., S.423) bedeutet für den Mann die Integration seiner im Zuge der Individuierung verlorenen Ganzheit, wie sie ihm ursprünglich als Kind zu eigen war, die sich nun aber als das, was zu ihr fehlt, d.h. als verdrängter weiblicher Mutter- bzw. Erdarchetyp bzw. (in seinen für ihn integrierbaren Anteilen) als Archetyp der Anima geltend macht. Die In-

tegration der Anima im Sinne einer Reintegration der Ganzheit bedeutet aber nicht einfach nur, dass die im Zuge der Individuierung verdrängte weibliche Anima dem entwickelten männlichen Selbstbewusstsein hinzugefügt würde, sondern im Sinne des Satzes, dass das Ganze mehr als die Summe seiner Teile ist, ihre wechselseitige Auflösung ineinander. Aus diesem Chaos der Vermischung der Gegensätze schält sich dann die Gegründetheit in Aion, im Zentrum bzw. der Quelle allen Lebens und innerhalb der Grenzen des Ganzen, heraus, der das freie Spiel der Vermögen bzw. die „transzendente Funktion“ bzw. die „Zentroversion“ entspringt.³⁴⁰

³⁴⁰ Der Zweite Drachenkampf ist die entscheidende Schwelle, die im Anschluss an Schiller unserer Ansicht nach nur von wenigen Vorgängern Jungs und Neumanns in der Tradition der Ästhetischen Moderne überschritten wurde: Zur Integration der Ganzheit – zu dem die Integration des nach Böhme/ Böhme von der Aufklärung an und bis heute unterschlagenen „Andere(n) der Vernunft“ (Titel, 1985), d.h. des Weiblich-Attribuierten, die Voraussetzung bildet – muss das männliche Selbstbewusstsein im Chaos des Uroborus, d.h. der (geschlechtsneutralen) Geist-Natur-Einheit, die ihm aber als weiblicher Mutter- bzw. Erdarchetyp erscheint, *sterben*. Was Jung als Integration der Anima im Zuge der Individuation und Neumann als Zweiten Drachenkampf fasst, ist gänzlich von dem zu unterscheiden, was die Tradition der Ästhetischen Moderne an Toden der Initiation vorsieht. So bleiben viele Denker der Ästhetischen Moderne bei aller Hoffnung und Selbstsuggestion, mit ihrem Sterben in Gott den Sackgassen des patriarchalen Subjektivismus zu entkommen, dem Gotteskomplex, der für die von ihnen kritisierte Philosophie der instrumentellen Vernunft charakteristisch ist, verhaftet. Ihre Neu-Gründung des Subjekts bleibt eine Gründung im Geist, die wie im Falle Schopenhauers auf ihre irdische Verwirklichung verzichtet, um sich im Möglichkeitsraum ihrer Potentialität selbst vorzugaukeln, ihre Ganzheit zurückzugewinnen (vgl. Hölzel 2008a, S.62ff.). Auch Kierkegaard stirbt zur „Verunendlichung des Selbsts“ seinen Tod im Geist Gottes, auch wenn er dann – anders als Schopenhauer – „unendlich zu sich selber zurückkehrt in der Verendlichung“ (1992, S.26). Ihr Problem ist, dass sie ihr Sterben im Falschen anstreben, d.h. als Männer mit dem Sterben im Vatergott nur ihren bereits absolvierten, von Neumann sogenannten Ersten Drachenkampf nochmal vollziehen. Das andere, falsche Extrem des Initiations-Todes stellt das Sterben und die Wiedergeburt im Anderen des Geistes dar, wie es zumindest der Interpretation Heideggers zufolge vom späten Nietzsche und an ihn anschließend von Sloterdijk vollzogen wird: Sein Initiations-Tod stellt zwar eine Umwertung der Werte dar, mit der er aber den Fehler des Dualismus, die Geist-Natur-Einheit des freien Spiels der Vermögen zu spalten, unter umgekehrten Vorzeichen wiederholt, d.h. eine Positivierung der (aus der Vernunftperspektive) dämonischen Natur im Willen zur Macht vollzieht, ohne die Geist-Natur-Einheit zu rehabilitieren. Diesen zwei Varianten des Selbstmißverstehens der Ästhetischen Moderne stehen die Versuche zur Anknüpfung an ihre Ansätze bei Schiller durch Jung und Neumann im 20. Jahrhundert gegenüber. Die Integration der weiblichen Hälfte des Geschlechtergegensatzes erfordert nämlich nicht nur eine Suspension des männlichen Geistes der instrumentellen Vernunft (durch ein Sterben in Gott oder dem Anderen des Geistes Gottes), sondern auch eine seiner Unterscheidung von Geist und Natur, d.h. einen Rückgang in das Chaos des (männlich-weiblichen) Uroborus bzw. der Geist-Natur-Einheit, damit aus dessen Mitte und Zentrum das freie Spiel der Vermögen anheben kann und der zerrissene Mensch zur Integration findet.

Der *Selbsttransformationsprozess der Frau* vollzieht sich entgegengesetzt analog zu dem des Mannes.³⁴¹ Anfangs ruht auch sie in der (geschlechtlich-neutralen) Ganzheit des Uroborus, um über die erste Bindung zur Mutter und der damit einhergehenden Gründung im Mutterarchetypen die vaterarchetypische Hälfte ihrer ursprünglichen Ganzheit zu verlieren. Der Verlust der vaterarchetypischen Strukturiert- und Zentriertheit bedeutet für das matriachale Selbstbewusstsein, nicht aber für die leibliche Organisation der Frau, zugleich den Verlust von Ganzheit und Zentroverson, genauso wie der Verlust der mutterarchetypischen Begrenztheit für das patriarchale Selbstbewusstsein, nicht aber die leibliche Organisation des Mannes, zugleich den Verlust der Ganzheit und Zentroverson beinhaltet. Im Gegensatz zum Mann nun ist die Frau vorläufig nicht gezwungen, ihre Identifikation mit dem Mutterarchetypen aufzugeben, insofern sie nicht in Konkurrenz mit dem Vater um die Liebe der Mutter tritt und sich in ihrer geschlechtlichen Eigenheit – die sie als junges Mädchen zu entdecken beginnt – in ihrer gleichgeschlechtlichen Mutter gespiegelt sieht. Anders als beim Mann bedarf sie keines

³⁴¹ Für Frauen *kann* es sich aufgrund der geschichtlich langen Vorherrschaft des Patriarchismus als schwieriger darstellen, analog zur männlichen Eigenheit des Mannes ihre weibliche Eigenheit zu entwickeln. So findet sich ihr matriachales Selbstbewusstsein und seine Selbsttransformations-Möglichkeiten kaum in den Kulturen des Patriarchismus gespiegelt. Insofern die Kulturen des Matriarchismus bis heute der Entstellung durch eine patriarchale Interpretation ihrer Kulte und Mythen unterworfen sind und ihrer Rehabilitation harren und die Geschichte der Menschheit im Wesentlichen nur als Zeitalter des Patriarchismus interpretiert wird, wird ihr Selbstverstehen aus den Spiegelbildern der Kulturen und den Quellen der Vergangenheit verkompliziert. Die Symptome dieses Problems reichen vom Verlust des Weiblichen in Kultur und Individuum, einer falsch verstandenen Emanzipation wie bspw. in der Nachfolge de Beauvoirs, die die weibliche bzw. männliche Attribution der Gegensätze entdeckt, aber versäumt, das Weiblich-Attribuierte zu rehabilitieren, sondern stattdessen meint, die Attributionen dekonstruieren zu können, um das Weibliche schließlich endgültig zu verraten, indem sie es der spezifisch patriarchalen Illusion der Freiheits- und Existenz-Philosophie Sartres überantwortet, bis hin zu seiner untergründig- unbewusst aufbrechenden Manifestation seiner Selbstentfremdung in selbsterstörerischem Fatalismus. Nicht ohne Grund und vor dem Hintergrund langer Jahrhunderte des Patriarchismus mit kaum von der Hand zu weisendem Recht schreibt Sjöö auf einem Plakat von 1969 zur *womens's liberation* folgende Warnung, die mit einem Bild der Sphinx unterstrichen ist, die damit also auch im 20. Jahrhundert als nicht-integrierte Wiedergängerin des Weiblichen wie schon vor Ödipus in der Öffentlichkeit auftaucht: „Women (...) are rising with a fury older than any force in history. This time will be free or no one will survive“ (Sjöö/ Mor 1985, S.239). Die Frau sieht sich – will sie den Weg der Selbsttransformation hin zum Selbstverhältnis der Medialität beschreiten - also *möglicherweise* dem zusätzlichen Problem gegenüber, vor aller Integration des Animus sich zuallererst ihrer Weiblichkeit und ihres matriachalen Selbstbewusstseins zu vergewissern, um dies dann im Zuge der von Neumann in Anlehnung an das entsprechende Mythologem sogenannten „Todeshochzeit“ (1975, S.21) hin zum Selbstverhältnis der Medialität überwinden zu können. Analog stellte sich auch für den Mann die Aufgabe, dem Weiblichen im Sinne seiner Anima in sich nachzuspüren.

Ersten Drachenkampfes und keiner aus ihm folgenden Gründung im Vaterarchetypen, um ihr weibliches Selbstbewusstsein zu gewinnen. Sie hat im Bewusstseins-Matriarchat ihr zuhause. Die Individuierung der Frau führt also durch die Mutterarchetyp-Gründung zur Verdrängung von den Aspekten des Uroborus, die nicht vom Mutterarchetypen umfasst werden, d.h. von ihren männlichen, seelischen Anteile, die sich im Zuge der weiteren Individuierung im männlich attribuierten Archetypen des Animus gruppieren. Wie sich im patriarchalen Selbstbewusstsein der Verlust der Ganzheit des Uroborus spezifisch als Mangel am begrenzenden Aspekt des Formtriebes (Grenzvermögen) deuten ließ, aus dem sich seine Probleme wie Vermögen erklären lassen, so fehlt es dem matriarchalen Selbstbewusstsein aufgrund des analogen Verlustes am strukturierenden Aspekt des Formtriebes (Strukturvermögen). Seine Probleme wie Vermögen stehen daher in Opposition zu denen des patriarchalen Selbstbewusstseins.

Die Integration des Unbewussten im Zuge der nun anstehenden Todeshochzeit bedeutet für die Frau die Integration ihrer im Zuge der Individuierung verlorenen Ganzheit, wie sie ihr ursprünglich als Kind zu eigen war, die sich nun aber als das, was zu ihr fehlt, d.h. als verdrängter männlicher Vater- bzw. Himmelsarchetyp bzw. (in seinen für sie integrierbaren Anteilen) als Archetyp des Animus geltend macht. Die Integration des Animus bedeutet aber nicht nur, dass der im Zuge der Individuierung verdrängte männliche Animus dem entwickelten weiblichen Selbstbewusstsein hinzugefügt würde, sondern im Sinne des Satzes, dass das Ganze mehr als die Summe seiner Teile ist, ihre wechselseitige Auflösung ineinander. Aus diesem Chaos der Vermischung der Gegensätze schält sich dann die Begründetheit in Aion, im Zentrum bzw. der Quelle allen Lebens und innerhalb der Grenzen des Ganzen, heraus, der analog zum Selbsttransformationsprozess des Mannes das freie Spiel der Vermögen entspringt.

Die Einseitigkeit des Selbstbewusstseins – wie sie sich aus der jeweiligen Verdrängung der gegengeschlechtlichen Anteile und dem daraus folgenden Verlust der Ganzheit ergibt – und die daraus folgende Spannung zwischen Bewusstsein und Unbewusstem führt von sich aus zum Versuch des Organismus, sie auszugleichen. So ist für den *matriarchalen wie patriarchalen Menschen* mit der einseitigen Verwirklichung seines Grenz- bzw. Strukturvermögens und der Verdrängung des anderen Vermögens sein kindliches, freies Spiel der Vermögen verloren und damit die Möglichkeit seines Selbstbewusstseins zur begrenzten und strukturierten Ganzheit – wie sie keimhaft im kindlichen Spielbewusstsein noch angelegt war – verstellt. Diese Ganzheit – die als potentiell zu verwirklichende Ganzheit ins Unbewusste des Menschen verdrängt ist, dort aber aufbewahrt bleibt – drängt im Sinne der Zentroverson bzw. der Verwirklichung ihres verdrängten

Potentials zur Integration.³⁴² Die Lebenswende ist der Zeitpunkt im individuellen Leben, wo dieses Drängen und die hinter ihm stehenden Probleme nun unüberhörbar werden und zur *Selbst*-Verwirklichung zwingen. Die Selbsttransformation zur Lebenswende vollzieht sich für den Mann als Zweiter Drachenkampf und für die Frau als Todeshochzeit.

Die Ursachen für den mit der Lebenswende anhebenden *Selbsttransformationsprozess von Mann und Frau* lassen sich im Rückblick auf Abschnitt VIII.1 noch spezifischer fassen: Die Verdrängung der anderen Hälfte des Geschlechtergegensatzes, die zu muskulären und innerorganischen Verspannungen, zum Versiegen der Selbstorganisationskraft und in die Ausweglosigkeit mangelnder Selbsttransformations-Fähigkeit des Organismus führt, löst damit im Menschen das Empfinden mangelnder Lebendigkeit und Sinnlosigkeit aus und drängt auf Integration. Das freie Spiel des Vermögens ist ans Unbewusste verloren und steht für die verstehende Auseinandersetzung und Anverwandlung der Wirklichkeit nicht mehr zur Verfügung. Zum Kristallisations- und Kulminationspunkt der verdrängten, anderen Hälfte des Geschlechtergegensatzes zur Zeit der Lebenswende, an dem das matriachale und das patriarchale Selbstbewusstsein in der verstehenden Wirklichkeits-Bewältigung und –Anverwandlung scheitern, wird beiden das Phänomen des Erhabenen. Im freien Spiel der Vermögen – wie wir im Abschnitt III.4 mit Schiller sahen – noch anverwandbar, treten die matriachale und patriarchale Selbstbewusstseins-Formation, die sich jeweils über die einseitige Identifikation mit dem Grenz- bzw. Strukturvermögen und unter Aufhebung des Spiels der Vermögen konstituiert haben, diesem Erhabenen hilflos und ausgeliefert gegenüber. Im Erhabenen findet eine Wiederkehr des Verdrängten statt, das aufgrund der Ausweglosigkeit, in die der Organismus aufgrund der mangelnden Integration geraten ist, mit der Lebenswende ein- und aufricht. Das patriarchale Selbstbewusstsein, das sich mit dem Zentrum/ der Struktur des Organismus identifiziert und dessen Schöpferischkeit im Ent- und Verwerfen von Strukturen aus diesem Zentrum heraus besteht, ängstigt sich vor dem „*Dynamisch-Erhabenen*“ der „*Natur als (...)Macht*“ (Kant 1990, §28f., S.105ff. - hier S.105), in dem ihm die verdrängte, weibliche Hälfte des Geschlechtergegensatzes gegenüber tritt. Das matriachale Selbstbewusstsein hingegen, das sich mit der Grenze des Organis-

³⁴² Die Ganzheit des Anfangs erfährt erst eine Vereinseitigung, in der ihre Begrenztheit herausgearbeitet, d.h. selbstbewusst wird (matriachales Selbstbewusstsein), um dann in ihre genteilige Vereinseitigung überzugehen, in der ihre Strukturiert- und Zentriertheit herausgearbeitet, d.h. selbstbewusst wird (patriachales Selbstbewusstsein), wobei letzteres wiederum unter dem Verlust des Ergebnisses der ersten Vereinseitigung stattfindet. Was unbewusst durch die Zentroverson angestrebt wird, ist die Integration ihrer „Arbeits“-Ergebnisse im Integrierten Selbstbewusstsein bzw. im Selbstverhältnis der Medialität.

mus identifiziert und dessen Schöpferischkeit im Zusammenziehen und Weiten dieser Grenze besteht, ängstigt sich vor dem „*Mathematisch-Erhabenen*“ bzw. *Schlechthin-Großen oder Schlechthin-Kleinen der Natur als „Größe“* (Kant 1990, §25ff., S.91ff. - hier S.94), in dem ihm die verdrängte, männliche Hälfte des Gegensatzes gegenüber tritt. Diese Zuordnung erfordert eine Begründung.

Nach unserer Interpretation entspricht dem kantischen Dynamisch-Erhabenen das „*Chaos*“, das Neumann im „Gegensatz zur ursprünglich lebendigen Welt der Wandlung“ stehen sieht, als solches unserer Ansicht nach aber spezifisch dem patriarchalen Selbstbewusstsein entgegentritt. Das kantische Mathematisch-Erhabene hingegen würde dann Neumanns „*Starre*“ entsprechen, die sich als der andere „Gegensatz zur ursprünglich lebendigen Welt der Wandlung“ unserer Ansicht nach spezifisch dem matriarchalen Selbstbewusstsein entgegenstellt.³⁴³ Chaos und Starre lassen sich den organismischen Qualitäten von Grenze und Struktur zuordnen: So ist Chaos – entgrenzt man es nicht vollständig, sondern versteht es als Durchgangs-Moment im Prozess der Selbstorganisation eines ab-

³⁴³ Neumann schreibt 1995, S.26f.: „Der Satan als Gegensatz zur ursprünglich lebendigen Welt der Wandlung erscheint uns nämlich einmal als Starre, welche zum Beispiel die Welt unserer Bewusstseinskultur so fest und wandlungsfeindlich fügt; aber er erscheint auch als deren Gegensatz, nämlich als Chaos.“ Chaos des Universums und Starre des Universums – *chaotischer* Anfang und *erstarrtes* Ende eines Zyklusses im ewigen Spiel des Aion - sind die äußersten Pole des Spiels des Aion, zwischen denen sich auch das Menschenleben abspielt: Die Ganzheit des Organismus stellt eine erste Organisationsform dar, aus der das Spielbewusstsein auf einer neuen Seinsebene übersummativ entsteht, das die Ganzheit des Organismus spiegelt und zwischen Momenten der Erstarrung und Chaotisierung wechselt. Matriarchales und patriarchales Selbstbewusstsein entpuppen sich aus dem Spielbewusstsein. Das matriachale Selbstbewusstsein vereinnahmt die Grenze, das patriarchale Selbstbewusstsein das Zentrum und die Struktur der Ganzheit des Organismus, um sich als Identische gegenüber dem Wechsel von Chaos in Starre und von Starre in Chaos zu stabilisieren. Das matriachale Selbstbewusstsein schafft es, sich im Chaos zu stabilisieren, indem es mit ihm zu arbeiten lernt, d.h. das Chaos immer wieder mittels seines Grenzvermögens durch Subsumtionen und Exklusionen zu ordnen, während es die Starre fürchtet, deren starre Strukturen die freie Arbeit seines Grenzvermögens ausschließt. Das patriarchale Selbstbewusstsein hingegen schafft es, sich in der Starre zu stabilisieren, indem es mit ihm zu arbeiten lernt, d.h. die Starre immer wieder durch alternative Ent- und Verwürfe mittels seines Strukturvermögens aufhebt, während es das Chaos fürchtet, das sein Ich – d.h. den Ort, von dem aus es ent- und verwirft – einzuholen droht. Die Wiederkehr des Gleichen – die der Mensch in der Mimesis Aions nachzuahmen angehalten ist – scheitert sowohl am Widerstand des matriarchalen Selbstbewusstseins, die Gerinnung des Chaosses zur Starre zulassen zu können, wie am Widerstand des patriarchalen Selbstbewusstseins, sein Festhalten an der Starre zugunsten eines Wiedereinschmelzens im Chaos aufgeben zu können. Beiden fehlt, was das Selbstverhältnis der Medialität anstrebt, nämlich das Sich-fallen-Lassen, das die Voraussetzung zum Sich-verwandeln-Lassen, d.h. zur Mimesis der Aggregatzustände des Spiels des Aions, d.h. von Chaos und Starre, darstellt.

gegrenzten und strukturierten Organismus – immer Chaos bzw. (relative) Entstrukturiertheit in gewissen Grenzen. Starre hingegen ist – entgrenzt man sie nicht vollständig, sondern versteht auch sie als Durchgangs-Moment im Prozess der Selbstorganisation eines abgegrenzten und strukturierten Organismus – immer die Starre bzw. (relative) Entgrenztheit einer Struktur. Chaos und Starre können auch als die beiden äußersten Aggregatzustände der Mannigfaltigkeit verstanden werden, die im freien Spiel der Vermögen des Organismus organisiert wird: Wie die Selbstorganisation im Spiel der Vermögen aus dem gestaltlosen Chaos das Gestaltete schafft, so kann umgekehrt das Gestaltete am Ende des Gestaltungs-Prozesses so erstarren, dass es – soll die Selbstorganisation der Wirklichkeit im Spiel weiterlaufen – ins Chaos zurück aufgelöst werden muss, um wiederum gestaltet zu werden und zu erstarren, usw.. Das patriarchale Selbstbewusstsein nun hat über seine Identifikation mit dem Zentrum des Organismus eine einseitige Form der Schöpferischkeit entwickelt, die der *Starre der Struktur* über das Ent- und Verwerfen von Strukturen aus diesem Zentrum heraus eine Möglichkeit der Wandlung (d.h. der Organisation) abgewonnen hat. Analog zu seinem Selbstverstehen im Spiegelbild des patriarchalen Vater- bzw. Schöpfergottes vermag es, in der *Identität des Zentrums/ der Struktur* (des Geistes seines Vater-Gottes) die *Potentialität der Wirklichkeit* zu sehen, die für das patriarchale Selbstbewusstsein aus der Identität des Zentrums hervorgeht. Das matriachale Selbstbewusstsein hingegen hat über seine Identifikation mit der Grenze des Organismus eine einseitige Form der Schöpferischkeit entwickelt, die dem *Chaos innerhalb gewisser Grenzen* über das Zusammenziehen und Weiten seiner Grenze eine Möglichkeit der Wandlung (d.h. der Organisation) abgewonnen hat. Analog zu seinem Selbstverstehen im Spiegelbild seines Blutwandlungsmysteriums vermag es, in der *Potentialität der Wirklichkeit die Identität derselben Metamorphose* zu sehen, die für das matriachale Selbstbewusstsein durch das Zusammenziehen und Weiten von Grenzen zustande kommt.³⁴⁴

Das Wirklichkeitsverstehen erfordert eine Mimesis des Zu-Verstehenden. Das Zu-Verstehende muss im Innern des Menschen mimetisch nachgebildet werden,

³⁴⁴ Das patriarchale Selbstbewusstsein sieht in der Identität der Struktur die Potentialität der Struktur, während das matriachale Selbstbewusstsein in der Potentialität der Grenze die Identität der Grenze sieht. So wie das patriarchale Selbstbewusstsein nicht bewusst die Grenzen der Organismen wahrnimmt, so nimmt das matriachale Selbstbewusstsein nicht bewusst die Strukturen der Organismen wahr (vgl. Abs. X). Das patriarchale Selbstbewusstsein scheitert an den chaotisch wirkenden Wandlungen der Strukturen des Dynamisch-Erhabenen, während das matriachale Selbstbewusstsein an der starr wirkenden, schieren Größe der Grenze des Mathematisch-Erhabenen scheitert. Die instrumentelle Anwendung von Struktur- und Grenzvermögen lässt ihr Potential, das sie im freien Spiel der Vermögen entwickeln, insofern sie sich dort zusammenstimmend ergänzen, verkümmern.

um dann über das sich von sich aus einstellende Selbstverstehen – das dann ja ein Verstehen des Mimetisch-Nachgebildeten ist – eben die Wirklichkeit zu verstehen. Das Verstehen der Wirklichkeit erfordert also die Mimesis ihrer Schöpferischkeit in der menschlichen, jeeigenen Schöpferischkeit im Sinne der Synthesis des Mannigfaltigen. Der Mensch im freien Spiel der Vermögen hat keine Schwierigkeiten, die Selbstorganisation der Wirklichkeit im Spiel des Aion nachzuvollziehen – und er vermag analog zum Spiel des Aion in seinem Spiel der Vermögen auch die äußersten Aggregatzustände der Mannigfaltigkeit, die es im Spiel zu organisieren gilt, zu bewältigen, d.h. das Chaos des Gestaltlosen zu gestalten und die Starre des Gestalteten zurück ins Chaos des Gestaltlosen aufzuheben, usw. (vgl. Abs. III.4). Das patriarchale und matriachale Selbstbewusstsein nun haben dieses freie Spiel der Vermögen wie gesagt aber zugunsten ihrer einseitigen Identifikation mit Struktur- bzw. Grenzvermögen für sich aufgehoben. Dementsprechend wird ihnen je eine spezifische Form des Erhabenen zum Problem: Das patriarchale Selbstbewusstsein scheitert im mimetischen bzw. schöpferisch-nachvollziehenden Verstehen des Dynamisch-Erhabenen, das wir mit Neumann als die chaotischen Momente der Wirklichkeit entschlüsselt haben. In seiner Identifikation mit dem Zentrum des Organismus ist es mit der schieren Identität des Mathematisch-Erhabenen bzw. der Starre vertraut, insofern das patriarchale Selbstbewusstsein in dieser Identität die Potentialität des Wirklichen sieht, scheitert aber am Verstehen der Potentialität des Werdens und Sich-Wandelns des Dynamisch-Erhabenen, dessen Identität es nicht sieht. Das matriachale Selbstbewusstsein hingegen scheitert im mimetischen bzw. schöpferisch-nachvollziehenden Verstehen des Mathematisch-Erhabenen, das wir mit Neumann als die erstarrten Momente der Wirklichkeit entschlüsselt haben. In seiner Identifikation mit der Grenze des Organismus ist es mit der Potentialität des Werdens und Sich-Wandelns des Dynamisch-Erhabenen bzw. dem Chaos vertraut, insofern das matriachale Selbstbewusstsein in dieser Potentialität die Identität des Wirklichen sieht, scheitert aber am Verstehen der schieren Identität des Mathematisch-Erhabenen, dessen Potentialität es nicht sieht.³⁴⁵ Das patriarchale Selbstbewusstsein

³⁴⁵ Das instrumentelle Verstehen des Erhabenen – das vom patriarchalen und vom matriachalen Selbstbewusstsein als Formen eines instrumentellen Selbstbewusstseins angestrebt wird – ist auch im je eigenen Terrain, d.h. im Falle des patriarchalen Selbstbewusstseins angesichts des Schlechthin-Großen-Erhabenen und im Falle des matriachalen Selbstbewusstseins des Dynamisch-Erhabenen, letztlich ausgeschlossen, insofern das Verstehen des Erhabenen in seiner Erhabenheit nur unter der Bedingung der Preisgabe der Instrumentalität des Selbstbewusstseins, d.h. nur in dem im erhabenen Sachverhalt innestehenden, spielerischen Verstehen, wirklich gelingen kann. Im freien Spiel der Vermögen unter dem Zusammenwirken von Grenz- und Strukturvermögen ist einzig das wechselseitige Sich-Bestimmen von Grenze und Struktur möglich, auf das man zum Verstehen der Dynamik bzw. des Schlechthin-Großen des Erhabenen angewiesen ist. Spielerisch innestehend ist das Verstehen von

des Mannes scheitert am von ihm als chaotisch erlebten Dynamisch-Erhabenen, insofern sich die Potentialität seiner Wandlungen für ihn nicht auf die Identität des einen Schöpfergottes, der aus sich die Potentialität hervorbringt, zusammenkürzen bzw. in ihr fixieren lässt. Das matriachale Selbstbewusstsein der Frau scheitert am von ihr als starr erlebten Mathematisch-Erhabenen, insofern die Identität seiner Größe für sie nicht in die Potentialität der Wandlungen, hinter der die Identität der Muttergottheit steht, aufzulösen ist.

Das patriarchale Selbstbewusstsein gründet sich auf dem Prinzip der Identität, das alle Möglichkeiten der Wandlung im ihm Äußeren, abgesehen von denen, die es selbst (oder der in ihnen identifizierte Vater-Gott) schöpferisch im Ent- und Verwerfen von Strukturen hervorbringt³⁴⁶, ins Unbewusste verdrängt, vor dem es sich als Inbegriff des Chaos der Wandlung (des Dynamisch-Erhabenen) ängstigt. Das matriachale Selbstbewusstsein hingegen gründet sich auf dem Prinzip der Potentialität (Metamorphose), das alle Möglichkeiten zum Im-Identischen-Verharren im Äußeren, abgesehen von ihrer (oder der der Mutter-Gottheit) eigenen identisch verharrenden Selbstidentifikation mit dem Grenzvermögen und dem Wandlungs-Prinzip, ins Unbewusste verdrängt, vor dem es sich als Inbegriff der Starre des Identisch-Verharrenden (des Mathematisch-Erhabenen) ängstigt. Das patriarchale Selbstbewusstsein fürchtet sich vor dem für es weiblich-attribuierten „Chaos“, insofern es das Prinzip seiner „Wandlung“, aus einem Zentrum heraus mit seinem Strukturvermögen neue Strukturen zu ent- und verwerfen, mit der dem Chaos eigenen Auflösung der Struktur und des Zentrums ausschließt; das matriachale Selbstbewusstsein ängstigt sich vor der für es männlich-attribuierten „Starre“, die das Prinzip seiner „Wandlung“, die Metamorphose der von seinem

beiden Formen des Erhabenen möglich, insofern sich der spielende Mensch selbst mimetisch an seinen erhabenen Sachverhalt anverwandelt (vgl. Abs. III.4). Zwar wird also auch das matriachale Selbstbewusstsein letztlich am Verstehen des Dynamisch-Erhabenen scheitern. Dieses Scheitern ist für das matriachale Selbstbewusstsein aber ein Scheitern an der fortzusetzenden (instrumentell übermenschlichen, aber von ihm für möglich erachteten) Anstrengung, die chaotische Potentialität der Grenz-Wandlungen der Natur als Macht mit Hilfe seines Grenzvermögens zu reproduzieren, während das Scheitern des patriarchalen Selbstbewusstseins im Falle des Sich-Dynamisch-Wandelnden ein absolutes Scheitern ist. Analog wird auch das patriarchale Selbstbewusstsein letztlich am Verstehen des Mathematisch-Erhabenen scheitern. Dieses Scheitern ist für das patriarchale Selbstbewusstsein aber ein Scheitern an der fortzusetzenden (instrumentell übermenschlichen, aber von ihm für möglich erachteten) Anstrengung, in der starren Identität der Struktur der Natur als Größe die Potentialität der Strukturen mit Hilfe seines Strukturvermögens wahrzunehmen, während das Scheitern des matriarchalen Selbstbewusstseins im Falle des Mathematisch-Erhabenen ein absolutes Scheitern ist.

³⁴⁶ Vgl. das Schöpfungsprinzip der biblischen Genesis, die *creatio ex nihilo*, bei dem alles aus der Identität des einen Vater-Gottes hervorgeht (1. Mose (Genesis) 1).

Grenzvermögen umfassten Sachverhalte, mit der der Starre eigenen Unwandelbarkeit ausschließt (vgl. Neumann 1995, S.26f.).³⁴⁷

Die Spezifität der Gewalt für das jeweilige Selbstbewusstsein in der Auseinandersetzung mit dem Erhabenen ergibt sich daraus, dass das Dynamisch-Erhabene das patriarchale Selbstbewusstsein bzw. das Mathematisch-Erhabene das matriarchale Selbstbewusstsein jeweils gerade in dem trifft und scheitern lässt, was zu bewältigen sie für ihre ureigenste Macht und Vermögenheit hielten und an dem zu Scheitern sie daher umso schlimmer im Mark und Kern ihrer Selbstbewusstheit trifft: Das patriarchale Selbstbewusstsein hält sich aufgrund seines Vermögens zum Ent- und Verwerfen von Strukturen selbst für dynamisch, scheitert aber am Chaos des Dynamisch-Erhabenen der Natur als Macht, während das matriarchale Selbstbewusstsein sich aufgrund seines Vermögens zur Metamorphose selbst für allumfassend hält, aber an der Starre des Mathematisch-Erhabenen der Natur als Größe scheitert. Das patriarchale Selbstbewusstsein scheitert mit dem Strukturvermögen, das matriarchale Selbstbewusstsein mit dem Grenzvermögen – und beide damit je mit dem Vermögen, mit dem sich zu identifizieren sie je ihre Selbstbewusstheit verdanken. Oft und vielerorts in Erscheinung tretend, wird das Erhabene vom matriarchalen und patriarchalen Selbstbewusstsein bis zur Lebenswende verdrängt³⁴⁸, bis sie an ihrem Unvermögen zum wahrhaften Verstehen des jeweiligen Erhabenen bzw. an seiner wiederholt erforderlichen Verdrängung irre werden bzw. bis sie angesichts des mit der Lebenswende in den Horizont des eigenen Lebens tretenden, eigenen Todes zur Auseinandersetzung mit dem Anderen ihrer selbst gedrängt werden und ihre Ausfluchten als Ausfluchten, die vor dem kommenden Tod als letzter Instanz keinen Bestand haben werden, zu erkennen gezwungen werden. Das fortgesetzte Scheitern am Erhabenen als jeweilige

³⁴⁷ Die Angst des patriarchalen Selbstbewusstseins vor dem Verschlingenden des Mutterarchetypen meint, dass der Spielraum, den es braucht, um mit Hilfe seines Strukturvermögens die zur Selbstbehauptung nötige Akkomodation an die bzw. Assimilation der Wirklichkeit zu bewerkstelligen, eingeengt wird. Dem matriarchalen Selbstbewusstsein ist dementsprechend die Angst vor dem Strukturierenden des Vaterarchetypen zu eigen, durch ihn eine starre, seine Selbstbehauptung durch Akkomodation an die bzw. Assimilation der Wirklichkeit mit Hilfe des Grenzvermögens zunichte machende Struktur aufgezwungen zu bekommen. Hinter diesen jeweiligen Ängsten steht die tiefere Angst, aufgrund ihrer so eingeschränkten Flexibilität und Möglichkeit zur Akkomodation ans Wirkliche und Assimilation des Wirklichen ins Chaos des Uroborus zu regredieren, dem sie sich mit ihrer jeweiligen Identifikation mit Struktur- bzw. Grenzvermögen gerade entwandten.

³⁴⁸ Wie wir sahen, hat Kant einen Weg gefunden, das Scheitern des Selbstbewusstseins am Erhabenen zu vermeiden, zu verdrängen und damit zu entmachten, indem er es zur Selbsterhöhung eben dieser scheiternden, patriarchalen Subjektivität missbrauchte (vgl. Abs. II.3 u. II.4).

Repräsentation der anderen, verdrängten Hälfte des Geschlechtergegensatzes führt sie jeweils in eine Krise ihrer Existenz bzw. in die Selbstaufgabe.

Die Auflösung im Chaos des Uroborus im Zuge des *Selbsttransformationsprozesses des Mannes*, die dem Helden des Ersten Drachenkampfes als eine für seine Selbstbewusstseinsentwicklung gefährliche Regression ins Chaos des Weiblichen erschien, ist andersherum nun zur Lebenswende gerade das von der Selbstorganisation des Organismus angestrebte Ziel des Zweiten Drachenkampfes, in dem er mit dem von ihm so empfundenen und unbewusst angestrebten Tod im Weiblichen (im von ihm weiblich-attribuierten Chaos) letztlich im Chaos des Uroborus stirbt. Der Tod im Weiblich-Attribuierten wird dem patriarchalen Selbstbewusstsein zum Tod in der Ganzheit, weil ihm das, was das Weibliche vom Chaos der Ganzheit abhebt, nämlich die weibliche Form der Chaosbewältigung mit Hilfe des Grenzvermögens, aufgrund seines mangelnden Grenzvermögens unzugänglich bleibt, d.h. die Sicherungen des Weiblichen gegen das Chaos des Uroborus nicht greifen. Seine ihm eigene Flexibilität – ohne jede äußere Begrenzung Strukturen zum Zweck der Assimilation von bzw. der Akkomodation an Wirklichkeit entwerfen und verwerfen zu können und damit das Chaos zu bewältigen – geht darüberhinaus in der Regression ins Weiblich-Attribuierte und der ihm eigenen Begrenztheit verloren, weil der Freiheit des Ent- und Verwerfens von Strukturen die äußere, mütterarchetypische Grenze entgegen steht. Die Regression ins Weibliche bedeutet für das patriarchale Selbstbewusstsein also eine Wiedereinkkehr ins Innere der (weiblich-attribuierten) Grenze des Organismus der Ganzheit, die für ihn aufgrund seines mangelnden Grenzvermögens rigide und unveränderbar ist, so dass die männliche Form der Chaosbewältigung durch Ent- und Verwerfen von Strukturen genauso wie die weibliche Form, zu dem ihm das Grenzvermögen mangelt, mißlingt. Insofern sich die Vaterarchetyp-Zentrierung des patriarchalen Selbstbewusstseins aufhebt und ihm die Mutterarchetyp-Zentrierung nicht gegeben ist, vermischen sich seine ehemals Vaterarchetyp-zentrierten Inhalte mit den verdrängten Inhalten der anderen, weiblichen Hälfte des Geschlechtergegensatzes zum Chaos der Ganzheit des Uroborus. Im Rückgang auf das Tiefste, nämlich das Chaos des Uroborus, hebt der Mensch die bewusstseinsgeschichtlich spätere (matriarchale und patriarchale) Selbstbewusstseins-Formation auf. Der Erste Drachenkampf – der den endgültigen Vollzug des Entwachsens und die Emanzipation von der Mutter durch das männliche Kind bedeutet - stellt den Übergang von einer Gründung im Mutterarchetypen zu einer Gründung im Vaterarchetypen bzw. in Vater-Gott dar, während der Zweite Drachenkampf nun die Aufhebung der Gründung im Vaterarchetypen und das Eingehen ins Chaos des Weiblich-Attribuierten bringt, die mit dem Wieder-Eingehen ins Chaos der Ganzheit des Uro-

borus endet.³⁴⁹ Diese Regression ins Chaos des Uroborus ist aber – allem scheinbaren Widersinn zum Trotz – so zentral, weil erst dann die beiden entfremdeten Hälften von Mutter- und Vaterarchetyp sich zur Ganzheit, d.h. zur Geist-Natur-Einheit, reintegrieren können. Der Mensch kommt so im geschlechtsneutralen, hermaphroditischen Dritten der Gegründetheit in Aion bzw. im Archetyp des Selbst zum Stehen, aus dessen Mitte dann der Spieltrieb entspringt. Die Nachtmeerfahrt bzw. der Zweite Drachenkampf besteht für das patriarchale Selbstbewusstsein zusammengefasst also im Sterben im Chaos der Ganzheit, aus dem es – seine Ganzheit in ihrer Doppelheit aus Struktur und Grenze des Organismus reintegrierend ins freie Spiel der Vermögen initiiert³⁵⁰ – wiedergeboren wird.³⁵¹ Die Angst vor dem Sterben des Selbstbewusstseins verwandelt sich in die Lust der Integration des Geschlechtergegensatzes (vgl. Neumann 2004, S.317).

Das patriarchale Selbstbewusstsein durchbricht im Ersten Drachenkampf die umhüllende Grenze des Mutterarchetypen, die mit der Grenze des Organismus der Ganzheit zusammenfällt (wie analog das Zentrum des Vaterarchetypen mit dem Zentrum des Organismus der Ganzheit zusammenfällt). Sein matriarchale Selbstbewusstsein wird durch das aus der Neu-Gründung im Vaterarchetypen hervorgehende, das Zentrum der Ganzheit für sich vereinnahmende, patriarchale Selbstbewusstsein abgelöst, dem es – entgegengesetzt zum matriarchalen Selbstbewusstsein, dem das Zentrum fehlt - an Begrenzung mangelt. Die Schwierigkeiten, in die sich das patriarchale Selbstbewusstsein verstrickt, sind die Folge dessen, dass es seiner Grenze, d.h. seines Einbezogen-Seins, Inne-Stehens und Ge-

³⁴⁹ Während es im ersten Drachenkampf nur um eine im Zuge der Progression notwendige Ersetzung des Mutter- durch den Vater-Archetypen geht, bedarf es im zweiten Drachenkampf der vollständigen Regression ins uroborische Chaos, die allein eine vollständige Aufhebung der bewusstseinsbedingenden Einschreibungen beider vorangehenden Gründungen und eine Integration des Geschlechtergegensatzes ermöglicht.

³⁵⁰ Vgl. zur Initiation ins Spiel der Vermögen als Folge des Scheiterns am Erhabenen Abs. III.4.

³⁵¹ Der Gegensatz zwischen der (patriarchalen) Identität der Starre (die aus sich die Potentialität hervorbringt) und der (matriarchalen) Potentialität des Chaos (die in sich die Identität bewahrt) stellt die beiden äußersten Pole des Spiels der Vermögen sowohl im Spiel des Menschen wie in dem Aions dar, die im Spiel immer wieder – wie im Fall der Starre – eingeschmolzen bzw. – wie im Fall des Chaos – organisiert werden können. Das freie Spiel der Vermögen ermöglicht, (anders als die Identifikation mit dem Strukturvermögen durch das patriarchale Selbstbewusstsein) im Wandel das Bleibende und (anders als die Identifikation mit dem Grenzvermögen durch das matriarchale Selbstbewusstsein) im Bleibenden den Wandel wahrzunehmen bzw. – um es mit Neumann (1992, 122f.) zu sagen – im Wandel des „Gestaltlos-Gestalteten“ das Identische des „Gestaltlos-Gestaltenden“ und vice versa zu entziffern, d.h. durch die Mimesis des schöpferischen Spiels des Aion, aus dem die Wirklichkeit hervorgeht, im eigenen freien Spiel der Vermögen diese Wirklichkeit zu verstehen.

borgten-Seins in der Ganzheit der Geist-Natur-Einheit, verlustig geht – und dass es durch seine Identifikation mit dem Zentrum des Organismus von der Selbstorganisationskraft vor sich her getrieben wird.³⁵² Die Einkehr in das Chaos der Ganzheit des Uroborus gewährt nun ein Doppeltes: Einerseits löst sie die Identifikation mit dem Zentrum des Vaterarchetypen bzw. Organismus auf, was eine Aufhebung des patriarchalen Ich-Komplexes bzw. Selbstbewusstseins ergibt. Andererseits hebt die Einkehr die mit der Gründung im Vaterarchetypen einhergehende Verdrängung der Inhalte des Mutterarchetypen auf, d.h. sein Selbstsein findet wieder ins Innere der Grenze des Organismus zurück. Mit dieser Einkehr und Auflösung im Chaos des Uroborus werden dann die Voraussetzungen für folgende Grundcharakteristika des Selbstverhältnisses der Medialität geschaffen, in das hinein der Mensch durch den Tod des patriarchalen Subjekts hindurch seine Wiedergeburt erfährt: So ermöglicht die Auflösung seines patriarchalen, von den Quellen der Selbstorganisationskraft abgekapselten Ich-Komplexes und die Nicht-Identifikation mit dem Zentrum des Organismus einerseits, dass im wiedergeborenen Menschen wieder die ihn zur Lebendigkeit der lebenden Gestalt erweckende, aus dem Zentrum des Organismus strömende Selbstorganisationskraft sprudelt: Anstatt – wie zuvor – den Ich-Komplex des patriarchalen Selbstbewusstseins vor sich herzutreiben, ohne für ihn selbst zugänglich zu sein, kann die Selbstorganisationskraft nun im freien Spiel der Vermögen anverwandelt werden. Andererseits zentriert sich das Selbstbewusstsein des Mannes um das Zentrum der Ganzheit in den Grenzen dieser Ganzheit; das Selbstbewusstsein kommt – insofern die Verdrängung der Inhalte des Mutterarchetypen aufgehoben wird – in der Ganzheit, d.h. innerhalb ihrer (ihrerseits immer schon zentrierten) Grenzen, d.h. in der Geborgenheit im Ganzen wie in seiner Leiblichkeit, zum Stehen. So findet der Mikrokosmos des menschlichen Organismus zur strukturellen Identität mit dem Makrokosmos des Organismus der Ganzheit und ist in die Schutzhüllen derjenigen Organismen, die als Variation zum Thema der Ganzheit umfassender sind als sein eigener Organismus, d.h. in den Organismus des Ökosystems Erde und des Universums, einbezogen. Im Gegensatz zur patriarchalen Obdachlosigkeit nach Nietzsches Tod Gottes, dessen bergende Qualität angesichts seiner Ent-

³⁵² Der Mensch des Patriarchats kann wegen seiner Identifikation mit dem Strukturvermögen und der damit einhergehenden Verdrängung des Grenzvermögens die Energie der Selbstorganisationskraft nicht mehr organisch anverwandeln. Selbst qua Identifikation mit dem Strukturzentrum des Organismus auf den Punkt dieses Zentrums zusammengezogen, der zugleich die Quelle der Selbstorganisationskraft ist, wird er von dieser Selbstorganisationskraft auf eine Art und Weise getrieben, die er als eine Getriebenheit von Außen erlebt. Seine Identifikation mit dem Strukturvermögen und die damit einhergehende Verdrängung des Grenzvermögens schließen eine organische Anverwandlung der Energie der Selbstorganisationskraft aus.

grenztheit und seiner Entgrenzungs-Forderung³⁵³ selbst aber auch nur eine Illusion war, fühlt sich der Mensch umfassend geborgen. Das Selbstverhältnis der Medialität integriert also sowohl die Geborgenheit in den Grenzen der Ganzheit des Organismus wie es die Selbstorganisationskraft, die aus dem Zentrum der Ganzheit des integrierten Organismus strömt, für sich im Spiel der Vermögen wieder anverwandelt.

Die Todeshochzeit im Zuge des *Selbsttransformationsprozesses der Frau* sieht für das matriachale Selbstbewusstsein den von ihm so empfundenen und unbewusst angestrebten Tod im Männlichen (in der von ihr männlich-attribuierten Starre), der letztlich ein Sterben im Chaos des Uroborus bedeutet, vor. Das Sterben im Männlichen wird dem matriachalen Selbstbewusstsein zum Tod in der Ganzheit, weil ihm das, was das Männliche vom Chaos der Ganzheit abhebt, nämlich die mit Hilfe des Strukturvermögens entwickelte Strukturiert- und Differenziertheit und männliche Form der Chaosbewältigung, aufgrund seines mangelnden Strukturvermögens unzugänglich bleibt, d.h. die Sicherungen des Männlichen gegen das Chaos des Uroborus nicht greifen. Seine ihm eigene Flexibilität im Sinne der Akkomodation an und der Assimilation von Wirklichkeit durch Zusammenziehen oder Weiten seiner Grenze, d.h. seine ihm eigene, weibliche Form der Chaosbewältigung, geht darüberhinaus durch die für es starre Strukturiertheit des Männlichen verloren, die in ihrer Sperrigkeit der freien Tätigkeit des Grenzvermögens entgegen steht. Das Aufgehen im Männlichen bedeutet für das matriachale Selbstbewusstsein also eine Zentrierung um das (männlich-attribuierte) Zentrum des Organismus der Ganzheit und eine Strukturierung, die für es aufgrund seines mangelnden Strukturvermögens rigide und unveränderbar ist, so dass die weibliche Form der Chaosbewältigung durch Zusammenziehen und Weiten der Grenze genauso wie die männliche Form, zu dem ihm das Strukturvermögen mangelt, mißlingt. So aber bedeutet das Aufgehen im Männlichen für das matriachale Selbstbewusstsein eine Regression ins Chaos des Uroborus. Im Rückgang auf das Tiefste, nämlich in das Chaos des Uroborus, hebt der Mensch die bewusstseinsgeschichtlich spätere (matriachale und patriarchale) Bewusstseinsinformation auf. Das Sterben im Vaterarchetypen im Zuge der Todeshochzeit stellt eine Aufhebung der Gründung im Mutterarchetypen und ein Eingehen in die Starre des Männlich-Attribuierten dar, die mit dem Wieder-Eingehen ins Chaos der Ganzheit des Uroborus endet. Diese Regression ins Chaos des Uroborus ist aber – allem scheinbaren Widersinn zum Trotz – so zentral, weil erst dann die beiden entfremdeten Hälften von Mutter- und Vaterarchetyp sich zur Ganzheit,

³⁵³ Als zentrales Beispiel für die Entgrenzungsforderung des Vater-Gottes ist die nach Wahrheitlichkeit, die nicht zuletzt – wie Nietzsche in der *Genealogie der Moral* gezeigt hat (1960a, S.905ff.) – zu seinem Tod führte.

d.h. zur Geist-Natur-Einheit, reintegrieren können. Der Mensch kommt so im geschlechtsneutralen, hermaphroditischen Dritten der Begründetheit in Aion bzw. im Archetypen des Selbst zum Stehen, aus dessen Mitte dann der Spieltrieb entspringt, der eine Wiedergeburt des Selbstbewusstseins im Selbstverhältnis der Medialität ermöglicht. Die Todeshochzeit besteht für das matriachale Selbstbewusstsein zusammengefasst also im Sterben im Chaos der Ganzheit, aus dem es – seine Ganzheit in ihrer Doppelheit aus Struktur und Grenze des Organismus reintegrierend ins freie Spiel der Vermögen initiiert – wiedergeboren wird. Die Angst vor dem Sterben des Selbstbewusstseins verwandelt sich in die Lust der Integration des Geschlechtergegensatzes (vgl. Neumann 2004, S.317).

Das matriachale Selbstbewusstsein ignoriert im Zuge seiner Gründung im Mutterarchetypen das Zentrum/ die Struktur des Vaterarchetypen, die mit dem Zentrum/ der Struktur des Organismus der Ganzheit zusammenfällt. Ihm fehlt es mit seiner einseitigen Identifikation mit der Grenze des Organismus – entgegengesetzt zum patriarchalen Selbstbewusstsein, dem es an Begrenzung mangelt – an Zentriert- und Strukturiertheit. Die Schwierigkeiten, in die sich das matriachale Selbstbewusstsein verstrickt, sind die Folge dessen, dass es seines Zentrums/ seiner Struktur, d.h. der Zentriertheit in der Ganzheit der Geist-Natur-Einheit, verlustig geht – und dass es durch seine Identifikation mit der Grenze des Organismus von der Selbstorganisationskraft von Innen bedrängt wird.³⁵⁴ Die Einkehr in das Chaos der Ganzheit des Uroborus – die der Frau als Einkehr in den Vater- bzw. Himmelarchetypen erscheint – gewährt nun ein Doppeltes: Einerseits löst sie die Identifikation mit der Grenze des Mutterarchetypen bzw. Organismus auf, was eine Aufhebung des matriachalen Ich-Komplexes bzw. Selbstbewusstseins ergibt. Andererseits hebt die Einkehr die mit der Gründung im Mutterarchetypen einhergehende Verdrängung der Inhalte des Vaterarchetypen auf, d.h. ihr Selbstbewusstsein zentriert sich um das Zentrum und in der Struktur des Organismus. Mit der Einkehr und Auflösung im Chaos des Uroborus werden die Voraussetzungen für folgende Grundcharakteristika des Selbstverhältnisses der Medialität geschaffen, in das hinein der Mensch durch den Tod des matriachalen Selbstbewusstseins hindurch seine Wiedergeburt erfährt: So ermöglicht die Auflösung seiner matri-

³⁵⁴ Der Mensch des Matriarchats erlebt durch seine Identifikation mit der Grenze des Organismus als Selbstbewusstsein und Körper eine Getriebenheit von Innen, d.h. einen beständigen Energie-Überschuss im Inneren seiner Grenzen, den er einzig durch eine wiederkehrende Selbstaufgabe – d.h. durch die Regression ins Unbewusste und die damit einhergehende Aufhebung seiner Identifikation mit der Grenze des Organismus – abbauen kann. Seine Identifikation mit dem Grenzvermögen und die damit einhergehende Verdrängung des Strukturvermögens schließen eine organische Anverwandlung der Energie der Selbstorganisationskraft aus.

archalen Identifikation mit der Organismus-Grenze, dass sich das Selbstbewusstsein der Frau neu um das Zentrum der Ganzheit in den Grenzen dieser Ganzheit zentriert, d.h. eine Neu-Gründung im freien Spiel der Vermögen stattfindet. Das matriachale Selbstbewusstsein kommt - insofern die Verdrängung der Inhalte des Vaterarchetypen aufgehoben wird - in der Ganzheit, d.h. in der (ihrerseits immer schon begrenzten) Zentriertheit des Ganzen, zum Stehen. Das Selbstverhältnis der Medialität integriert also sowohl die Geborgenheit in den Grenzen der Ganzheit des Organismus, wie es die Selbstorganisationskraft, die aus dem Zentrum der Ganzheit des integrierten Organismus strömt, für sich im Spiel der Vermögen wieder anverwandelt.

Die *Selbsttransformation des matriarchalen bzw. patriarchalen Selbstbewusstseins* besteht also wesentlich im jeeigenen Sterben ihres jeweiligen Ich-Komplexes in der Todeshochzeit bzw. im Zweiten Drachenkampf, dem die Wiedergeburt bzw. Re-Initiation ins Spiel der Vermögen bzw. ins Selbstverhältnis der Medialität folgt. Die Integration der Ganzheit verläuft für beide Selbstbewusstseins-Formationen über die Integration der jeweils im Prozess ihrer Individuierung verdrängten gegengeschlechtlichen Seelen-Anteile von Animus bzw. Anima. Das Sterben eröffnet über diese Integration die Einsicht in die Zusammengehörigkeit von Leben und Tod, nach der der Tod Voraussetzung für neues Leben und das Leben der Sinn des Todes ist – ein Verstehen, das sowohl endlose Selbsttransformationen im Zuge der Anverwandlung des Wirklichen wie auch das jeeigene Sterben am Ende des Lebens ermöglicht.

IX Selbstverortende Zwischenbetrachtung: Der Streit um den Anfang der Menschheitsgeschichte und seine „neue“, spieltheoretische Interpretation

Schelling und Sloterdijk – der genaugenommen nur die Position des späten Nietzsche des Willens zur Macht übernimmt, der der eigentliche Antipode Schellings in diesem Streit ist – stehen betreffs der Frage nach dem ersten Anfang der Menschheitsgeschichte, d.h. der Frage, wie der erste Schritt der Menschheit aus der Unbewusstheit des Tieres ins Selbstbewusstsein des Menschen sich vollzog, zu verstehen und bewerten ist, in Opposition zueinander: Während Sloterdijk den ersten Anfang positiviert, geht Schelling davon aus, dass die Selbstermächtigung des Menschen, die mit ihm einsetzt, zwangsläufig in eine Selbstverfehlung mündet. Jede ihrer Rekonstruktionen des ersten Anfangs zeitigt Konsequenzen, die die Antworten auf die weiteren Fragen nach dem Wesen des Menschen (Anthropologie) und seines guten Verhaltens (Ethik) vorzeichnen. In Auseinandersetzung

mit und Abgrenzung von diesen beiden Grundpositionen wollen wir eine alternative Hominisations-Theorie entwickeln³⁵⁵, die nicht wie im Falle Schellings in eine Philosophie der Gelassenheit und nicht wie im Falle Sloterdijks in eine Philosophie der Anthropotechnik und forcierten Selbstermächtigung führt, sondern als Grundlage unserer Spiel-Philosophie dienen kann.

Die Bewusstseinsgeschichte der Menschheit bzw. der evolutionäre Schritt von der natürlichen in die kulturelle Evolution (die selbstverständlich von natürlichen Evolutions-Phänomenen wie der Mutation und der Selektion durchsetzt bleibt) beginnt – soviel weiß man heute aus den Forschungen der historischen Anthropologie, der Evolutionsbiologie und der Paläanthropologie – mit einer gemeinschaftlich bewirkten Herausschälung der menschlichen „Sphäre“ (Sloterdijk 2001, S.197) aus der natürlichen Umwelt (bzw. der Selbsteinschälung in die menschliche Sphäre inmitten der Umwelt), in die bis dato die tierischen Vorfahren des Menschen instinkthaft und auch in dem Sinne eingefügt waren, dass sie dem in der freien Natur herrschenden Selektionsdruck ausgesetzt waren und sich anzupassen hatten. Sloterdijk beschreibt diesen Prozess in *Domestikation des Seins* in anschaulichen Metaphern: Die Heraus- und Selbsteinschälung beginnt mit dem auch in der Pflanzen- und Tierwelt bekannten „Insulationsmechanismus“³⁵⁶ (ebd., S.175, Miller), demzufolge „eher randständige Exemplare in Lebensgemeinschaften mit ihrem physischen Aufenthalt an den Peripherien der eigenen Population den Effekt einer lebenden Wand hervorbringen, auf deren Innenseite ein Klimavorteil für die Individuen der Gruppe entsteht, die sich habituell im Zentrum aufhalten“ (ebd., S.176). Sloterdijk zufolge stellt der „Insulationseffekt die formale Prämisse aller Binnenraumschöpfungen“ dar, von dem ausgehend sich die menschliche Gemeinschaft u.a. auch über den „Mechanismus der Körperausschaltung“³⁵⁷, der Fötilisation³⁵⁸, des Vermögens zur Sprache³⁵⁹ und

³⁵⁵ In unserem Versuch der Entwicklung einer alternativen Hominisationstheorie orientieren wir uns an Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen II. Das mythische Denken* und der Grundlegung seiner Philosophie im freien Spiel der Vermögen (vgl. Abs. X u. X.1). Cassirers Position in diesem Streit ist selbst – genau wie im Falle Sloterdijks, der in Nietzsches seinen großen Vorläufer hat – auch nicht originär, sondern ist von Kants Ästhetik und Schillers Philosophie aus entwickelt.

³⁵⁶ Sloterdijk zufolge hat Miller dieses Phänomen unter den Begriff der „Insulation gegen den Selektionsdruck“ gebracht, der vor allem höhere Formen von „Sensibilität und Kommunikativität“ ermöglicht (2001, S.175ff.).

³⁵⁷ Für Alsberg – wiederum in der Aufnahme durch Sloterdijk (2001, S.178ff.) – ist die Körperausschaltung, d.h. die Werkzeugentwicklung im *learning by doing*, der „Schlüsselmechanismus zur Anthropogenese“: So lässt sich aus gelingendem Schlagen, Werfen und Schneiden das erste Stimmigkeitsgefühl als Vorwegnahme der Wahrheitsfunktion, Analysis

der „Übertragung“³⁶⁰ – sich selbst ihre Sphäre, d.h. ihren Kulturraum schaffend – von der Natur emanzipiert hat. So wie Merleau-Ponty davon spricht, dass „der Körper (...) nicht im Raum (ist), (sondern) (...) ihm ein(-wohnt)“, so *erschafft sich* die Menschen-Gemeinschaft ihre „Welt“ (Zitat n. Sloterdijk 2001, S.198). Sie wird in dieser Perspektive als das, als was sie bei Heidegger im Sinne des Gebegriffs zum Sein eingeführt ist, nämlich als Bewandniszusammenhang des Seienden (vgl. Heidegger 1993, §18, S.83ff.), d.h. als Produkt immer elaborierterer „Selbstbehauptungstechnik(en)“ (Sloterdijk 2001, S.197), transparent. Sloterdijks Ausführungen lassen sich in folgendem Satz zusammenfassen, der ebenso verführend scheinbar schön wie gefährlich³⁶¹ ist:

„Somit ist der Ort-zwischen-uns älter als das Land, in dem wir leben. Das Gespräch, das wir sind, ist grundlegender als der Boden, auf dem wir stehen.“ (Sloterdijk ebd., S.200)

und Synthesis wie aus der instrumentellen Hegung des Feuers die den Effekt des Isolationsmechanismus verstärkende, weitere „Eröffnung des Raumes“ ableiten.

³⁵⁸ Mit „Fötalisation“ meint Portmann Sloterdijk zufolge die „Frühgeburtlichkeit“ des Menschen, die „kreischausal“ mit seiner zunehmenden „Zerebralisierung“ zusammenhängt. Sie ermöglicht dem Menschen im Gegensatz zum Tier, das wesentlich selbständiger überlebensfähig auf die Welt kommt, eine längeres Aufeinander-Bezogen-Sein von Mutter und Kind, in dem sich wiederum die Kommunikation entwickeln kann und kulturelle Fähigkeiten weitergegeben werden können (2001, S.189ff.).

³⁵⁹ Sloterdijk fasst in Abgrenzung zu Heidegger die Sprache als „Zweithaus des Seins“, insofern sie auf Grundlage der vorangegangenen, oben beschriebenen, gemeinschaftlich bewirkten Selbsteinhäusungen (Sloterdijk spricht vom „Ge-Häuse“, „Treibhaus“ und „externen Uterus“ (2001, S.190), u.a.) aufbaut (ebd., S.197).

³⁶⁰ Mit „Übertragung“ meint Sloterdijk, dass die „Qualitäten des ersten Raumes in äußere und äußerste Situationen übernommen werden“ (2001, S.208f.) können, um neue Situationen zu verstehen oder zu gestalten.

³⁶¹ Zunehmend elaboriertere „Selbstbehauptungstechnik(en)“ (2001, S.197) und „Selbstformungsprozeduren“ (ebd., S.201) führen laut Sloterdijk zu einer „Luxusevolution“, die „Nebeneffekte und Eigenrisiken“ mit sich bringt: So drohen der Gemeinschafts-Sphäre einerseits „externe Angriffe“ (ebd., S.207) von Außen (in Form von anderen Menschengruppen, Tieren und Naturkatastrophen), wie sie andererseits durch die „hohe(n) physische(n) und emotionale(n) Verletzbarkeit, ihre(n) motivationale(n) Labilität, ihre(n) endogene(n) Beunruhigung durch ungebundene Antriebsüberschüsse, ihre(r) gruppensdynamische(n) Erregbarkeit bis hin zur Freisetzung von paranoischer, orgiastischer und selbstdestruktiver Gewalt“ ihrer Mitglieder von Innen bedroht ist (ebd., S.200). Diese Nebeneffekte und Eigenrisiken müssen dann – diesen Zirkel und den darin eingeschlossenen „Sprengstoff“ schließt bzw. berührt Sloterdijk nicht – wiederum durch forcierte Selbstbehauptungs- und Selbstformungstechniken (betriffts letzterer spricht Sloterdijk von Anthropotechniken) in Richtung auf eine „Immunität“ (Sloterdijk 2009, S.521ff.) beseitigt werden, die de facto mit jedem ihrer Fortschritte mit neuen Köpfen der Hydra in Form von sich potenzierenden Technikfolgen und im Sinne der Wiederkehr des Verdrängten zu kämpfen hat.

Diese Selbstentwurzelung und Selbstabtrennung der menschlichen Kultur aus und von der Geist-Natur-Einheit, die als grundlegendes, d.h. uns bedingendes Ökosystem von Sloterdijk in letzter Konsequenz hier verabschiedet wird und nur noch als eine das menschliche „Treibhaus“ (ebd., S.197) von Innen oder Außen gefährdende Instanz vorkommt (vgl. Sloterdijks Begriff der „Immunologie“ 2009, S.521ff.), hat die von Sloterdijk unter dem Stichwort „Anthropotechnik“ betriebene Rehabilitation des Willens zur Macht, d.h. des wenn auch elaborierteren, um das Wissen der Kybernetik erweiterten, instrumentellen Denkens, zur Folge.³⁶²

Schelling dagegen geht – wie Hühn in *Heidegger – Schelling im philosophischen Zwiegespräch* (2010 - vgl. auch Hühn 2012) zusammenfasst - bei seiner „Grundfigur des Anfangs“ (2010, S.30) davon aus,

„dass dieser seiner ganzen Unvordenklichkeit nach nie anders als in seiner Verfehlung, mithin in Deformation und im Phänomen des Bösen präsent werden kann und die gleichursprünglich mit ihm gestiftete Möglichkeit eines anderen, zweiten Anfangs den ersten als einen verkehrten überhaupt erst zu Bewusstsein bringt.“

Schelling hat seine Philosophie wesentlich in Abgrenzung zu Fichte entwickelt, der den ersten Anfang in eine selbstermächtigende Tat-Handlung des Subjekts setzt, das sich in der Folge dessen alles anzueigenen hat. Schelling weist Fichtes Subjekt eine „Selbstverstrickung der Freiheit“ (Schelling nach Hühn ebd., S.23) nach, die er im „Selbstwiderspruch einer beständig auf die willentliche Aneignung alles Seienden zwangsverpflichtete und darin sich selbst vernichtende Subjektivität“ angelegt sieht (Hühn ebd., S.21). Der erste Anfang der Menschheit ist das Ergebnis einer Selbstermächtigung, die in ihrem Scheitern ex negativo den „Möglichkeitshorizont eines radikalen Auch-Anders-Sein-Könnens“ (ebd., S.28) freilegt, das als „ewige Freiheit“ ebenso unvordenklich wie unverfügbar ist (ebd., S.23). Dieser andere, zweite Anfang bzw. – insofern die Möglichkeit der Quellgrund einer spezifizierten Wirklichkeit ist - der Anfang im ersten Anfang, der im ersten Anfang immer präsent bleibt, zeichnet sich durch seine „ewige Freiheit“

³⁶² Sloterdijks Aufsatz *Domestikation des Seins* – auf den wir uns hier betreffs der Frage nach dem ersten Anfang konzentrieren – liefert Begründung und damit Rechtfertigung seines in seiner berühmt-berichtigten Rede *Regeln für den Menschenpark* in groben Umrissen entworfenen Programms einer Anthropotechnik, die auch vor der genetischen Manipulation am Menschen nicht mehr zurückschreckt. Tatsächlich stellt Sloterdijk in der Einleitung zu dem beide Texte umfassenden Sammelband *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger* mit „Genugtuung“ fest, „Zusammengehöriges im Zusammenhang vorstellen zu können“ (2001, S.10). Sein Programm der Anthropotechnik hat Sloterdijk zuletzt in *Du musst Dein Leben ändern* von 2009 wieder aufgenommen.

(ebd., S.23), d.h. durch eine abgründige Potentialität, in der alles möglich und angelegt ist, aus. Hühn (u.a.) entdeckt bei Schelling eine „Philosophie der Gelassenheit“ (ebd., S.21), die sich in anbetracht dessen, dass „der Mensch das, was er will, durch sein Wollen zunichtemacht“ (Schelling nach Hühn ebd., S.22), zu einem „Willen(s), der nichts will“ (Schelling nach Hühn ebd., S.20), durchringt, „der als beständiges Korrektiv zumindest regulativ die Aussicht auf ein gelingendes Selbst- und Weltverhältnis offen zu halten verspricht“ (ebd., S.20). Der Unverfügbarkeit des anderen, zweiten Anfangs, der – so Hühn (ebd., S.29) – „gerade im Modus des Entzugs und Verbergens seine Wirkmächtigkeit entfaltet“, kann nur entsprochen werden, indem man die Fehler des ersten Anfangs, d.h. die Selbstermächtigung und damit letztlich die Selbstverstrickung der Freiheit, vermeidet. Dieser Ansatz der Philosophie der Gelassenheit bei Schelling und Heidegger steht offensichtlich in Opposition zu Sloterdijks Anthropotechnik als einer Variation des Willens zur Macht Nietzsches.

Die Hominisationstheorie – die wir als Grundlage unserer Spiel-Philosophie vorschlagen – fasst den ersten Menschen des (wahrhaft) ersten Anfangs dagegen als Spielenden, dem im und aus dem freien Spiel der Vermögen heraus ein Spielbewusstsein und damit der Keim eines Selbst- und Wirklichkeitsbewusstseins aufgeht. Wie ist das zu verstehen? Und vor allem: Wie ist das gegenüber den Einwänden Sloterdijks und Schellings zu verteidigen? Im Gegensatz zu Sloterdijk und Schelling ist unser erster Mensch des (wahrhaft) ersten Anfangs ein Kind, das frei von den Zwängen zur Selbsterhaltung und frei vom instrumentellen Denken und Handeln im freien Spiel der Vermögen aufgeht. Die Hominisation, d.h. die von Sloterdijk schön beschriebene Herausschälung der menschlichen Sphäre mit Hilfe des Insulationseffekts usw., wird – ihrer technischen Seite nach – nun aber nicht von den Kindern einer Horde, sondern von ihren älteren Mitgliedern vorangetrieben. Die Anthropotechnik, die Sloterdijk ihnen zuschreibt, entspringt dem tierischen Selbsterhaltungsinstinkt von ausgewachsenen Hordenmitgliedern, die unserer Ansicht nach die Schwelle vom Tier zum Mensch noch nicht genommen haben, es mit ihrem aus ihrem tierischen Selbst- und Gruppenerhaltungsinstinkt folgenden Verhalten den Kindern der Horde aber ermöglichen, dem Spiel sich überlassend ein Spielbewusstsein zu entwickeln, das in Interaktion mit dem Spielbewusstsein anderer Gruppenmitglieder sich gegenseitig befruchtend³⁶³ wei-

³⁶³ Cassirer – der unser Gewährsmann für unsere alternative Hominisationstheorie aus dem freien Spiel der Vermögen ist (vgl. Abs. X u. X.1) – macht den Fehler, dass er – unabhängig von der uns leitenden, durch ihn inspirierten Einsicht in das Spiel als Quelle des (Selbst-) Bewusstseins – den „Aufbau der Gesellschaft (als) ein (durch transzendente Kategorien) vermitteltes, ein ideell bedingtes Sein“ (2002, S.227), fasst. Die Kategorien – transzendental erschließbar und von Cassirer in *Das mythische Denken* in ihrer Selbstentwicklung im

terentwickelt. Das freie Spiel der Vermögen und mit ihm das Spielbewusstsein selbst aber ist ein Geschenk und Produkt der Geist-Natur-Einheit, das sich unabhängig von allem instrumentellen Verhalten und ohne jede Form der Anthropotechnik auch schon bei Tierjungen findet. Das Spiel und Spielbewusstsein der

menschlichen Bewusstsein von dessen Anfängen an wirksam, so dass die Rekonstruktion dieser Selbstentwicklung den Aufbau der mythischen Welt erhellen kann – scheinen bei Cassirer wie vom Himmel gefallen. Cassirer geht, wenn vielleicht auch nicht unbedingt vom Heros als Schöpfer der Kultur, so aber doch von Einzelnen aus, deren Selbstbewusstsein sich allenfalls in der Interaktion mit dem Selbstbewusstsein anderer Einzelner zu neuen und höheren Formen im Sinne von Synergieeffekten aufschwingt. Seine transzendente Methode macht es ihm unmöglich, vor das Selbstbewusstsein des Individuums zurückzufragen, weil sie immer schon von einem Selbstbewusstsein ausgehen muss, das durch bestimmte symbolische Formen charakterisiert ist. Dieses Problem tritt besonders in dem problematischsten Abschnitt von *Das mythische Denken* – in *Die Gemeinschaft des Lebendigen und die mythische Klassenbildung* – *Der Totemismus* – heraus: Die Frage, wie „aus dem Chaos des ersten unbestimmten Lebensgefühls erst bestimmte Urformen des sozialen und individuellen Bewusstseins entstehen“ (ebd., S.208), beantwortet Cassirer hier mit dem Verweis auf die „Apriorität der Kategorien“ (ebd., S.209), die die Form der Gemeinschaft allererst schaffen. Im gleichen Atemzug kritisiert er Durkheim, der „alle Kategorien (als – A.d.V.) (...) Produkte (...) des sozialen Denkens“ versteht. Die Frage – wie die Kategorien im Subjekt entstanden sein sollen – kann Cassirer nur mit dem unbefriedigenden Verweis auf ihre Apriorizität beantworten. Die „Lebensform“ Cassirers braucht nach Habermas ein Fundament in der Gemeinschaft und der von ihr geteilten „Sprache“ als transzendente Subjekt, d.h., „die weltkonstituierende Leistung des erkennenden Subjekts (muss – A.d.V.) – um es mit Habermas zu sagen – „in die welterschließende Funktion einer übersubjektiven Sprachform transformiert“ werden (Habermas 1997, S.92). Das Problem, dass die Sprache einerseits die Verständigung der Menschen über ihre Erfahrungen ermöglichen soll, andererseits die Authentizität und Inkommensurabilität von individuellen Erfahrungen nicht sprachlich aufgehoben werden darf, will man die Offenheit einer Sprachgemeinschaft für die unterschiedlichen Erfahrungen der Menschen bewahren, ist für Habermas durch die Doppelfunktion der Sprache gelöst: „Sie ist einerseits „eine wahrhaft geistige Schöpfung“ – die eine „enthüllende Funktion“ (ebd., S.90) hat - und erscheint doch, da sie der Willkür des einzelnen nicht zur Disposition steht, als „ein Produkt der Natur“ (ebd., S.92), das die Möglichkeit intersubjektiver Verständigung sichert. Die wahrhaft geistige Schöpfung der Sprache in ihrer Wirklichkeit enthüllenden Funktion setzt aber individuelle Erfahrungen von Wirklichkeit voraus, die in ihr authentisch ausgedrückt werden können. Das freie Spiel der Vermögen ermöglicht unserer Ansicht nach diese individuellen, ästhetischen Erfahrungen von Wirklichkeit. Der ästhetische Akt ermöglicht eine authentische, individuelle Form der Verarbeitung von Sinnesreizen, auf die zur Wahrnehmung und Erkenntnis der Wirklichkeit durch den Einzelnen wie – dann sprachlich vermittelt - durch die Gemeinschaft nicht verzichtet werden kann. Wie sich die im freien Spiel der Vermögen gemachten Erfahrungen intersubjektiv zu einer gemeinsamen Kultur vermitteln, die wiederum natürlich prägende Rückwirkung auf die zu machende Erfahrung selbst hat, kann tatsächlich nur mit der von allen geteilten Sprache im Sinne von Habermas erklärt werden. Der Prozess der Kulturentwicklung ist also vielleicht am besten beschrieben, wenn man von einem wechselseitigen Sich-zu-immer-höheren-Geburten-Reizen von ästhetischer Erfahrung der Wirklichkeit im Spiel und ihrer sprachlichen Verallgemeinerung, Unterscheidung und Vermittlung spricht.

Kinder ist kein Effekt einer von anderen Mitgliedern der Horde geschaffenen Spähre bzw. Geborgenheit, die es freilich in seiner Entfaltung fördert, sondern ein Effekt des Urvertrauens, das Kinder als Produkte der Geist-Natur-Einheit von Natur aus in der Natur empfinden. Das im Spiel der Kinder übersummativ entsprungene Spielbewusstsein ist der Keim des Selbstbewusstseins späterer Selbstbewusstseins-Formationen, die sich aufgrund der von Sloterdijk erörterten Anthropotechniken anders als bei anderen Lebewesen speziell beim Menschen entwickeln konnten. Den Keim dieser Selbstbewusstseins-Formationen und der Ausgangspunkt der Hominisation aber stellt das Spielbewusstsein dar. Die Instrumentalität und Anthropotechnik – wie sie dem tierischen Selbsterhaltungsinstinkt entspringt – entwickelt sich im Zuge der kindlichen Auseinandersetzung mit seiner Umwelt, in deren Verlauf die Selbsterhaltungsinstinkte, insofern sie zum Überleben in dieser Umwelt gebraucht werden, sich aktivieren und das kindliche Exemplar der Gattung so nach und nach erwachsen wird, d.h. mit der Selbstaktivierung der Selbsterhaltungsinstinkte sein freies Spiel der Vermögen zugunsten des instrumentellen Selbstbewusstseins aufgehoben wird. Als spielendes Kind kommt es jedoch dem Stand der Anthropotechniken immer zuvor, insofern sie ein Produkt von Erwachsenen sind.³⁶⁴ Der erste Mensch des (wahrhaft) ersten Anfangs ist demnach also immer ein Kind, das – anders als Sloterdijk dies denkt – in den für die Spiel- und damit Selbstbewusstseins-Bildung wesentlichen Momenten noch frei von jeglichen Selbsterhaltungsinstinkten und Anthropotechniken ist. Sie haben einen wichtigen Anteil daran, dem Spiel der Kinder der menschlichen Gattung eine längere Dauer und höhere Intensität einzuräumen, die dem Übersummativations-Sprung zum Spielbewusstsein als Keimzelle des Selbstbewusstseins zugute kommt. Das Spiel mit seiner Disposition zum Übersummativations-Sprung selbst aber wird durch die Anthropotechniken nicht ermöglicht: Als Geschenk der Natur stellt es den (wahrhaft) ersten Anfang der menschlichen Kultur dar, der – anders als Sloterdijk meint – unerschöpflich war, ist und bleibt und sich in jeder Kindheit im Sinne der Gleichung von Onto- und Phylogenese wiederholt, so dass jeder Mensch mit diesem (wahrhaft) ersten Anfang in Verbindung bleibt und sich in seinem Menschsein nicht der Kunstfertigkeit seiner ihn züchtenden Artgenossen verdankt.

³⁶⁴ Die berühmte-berüchtigte Frage – was war zuerst, die Henne oder das Ei? –, lässt sich eindeutig zugunsten des Eis beantworten, insofern die Weiterentwicklung der Spezies Huhn an der Mutation der Gene hängt, die sich erst bei der Entstehung des Eis aus Ei- und Samenzelle geltend macht, und über die aus dem Ei entstehende Henne – selbst zur Weiterentwicklung unfähig – durch die Selektion gerichtet wird, d.h. die Henne im Gegensatz zu den Genen im Ei nicht der Träger der Weiterentwicklung ist, die aus den Vorformen von Ei und Henne das gemacht haben, was sie heute sind.

So wie sich also das instrumentelle Denken nicht im Sinne Sloterdijks als ein bruchlos aus der Kontinuität der Natur herauswachsendes, alternativloses Denken positivieren lässt, insofern dabei die Kindheit von Natur und Kultur und das darin ruhende Sinn-Bild der Ganzheit des Spielbewusstseins, in der der Ansatzpunkt zu einer Alternative zum instrumentellen Denken aufbewahrt ist, ausgeklammert und übersprungen wird, so lässt sich auch die schellingsche Kapitulation vor der Unvordenklichkeit und Unverfügbarkeit des anderen, zweiten Anfangs – wie sie aus einer Philosophie der Gelassenheit spricht – zurückweisen. Schellings Kritik dessen, was er unter dem ersten Anfang versteht, nämlich der Selbstermächtigung und daraus folgenden Selbstverstrickung der Freiheit, die sich Sloterdijk vorwerfen ließe, teilen wir, insofern sie das meint, was auch für uns als Symptome der Sentimentalität unseren Entwurf eines alternativen Selbstverhältnisses der Medialität motiviert. Das Stehenbleiben Schellings vor der Unvordenklichkeit des anderen, zweiten Anfangs, der in seiner dauernden Präsenz allem menschlichen Selbstbewusstsein unterlegt ist, „gerade im Modus des Entzugs und Verbergens seine (korrigierende – A.d.V.) Wirkmächtigkeit entfaltet“ (Hühn ebd., S.29) und dem im Selbstverhältnis der Gelassenheit entsprochen werden soll, aber teilen wir nicht. Der Spiel-Philosophie liegt vielmehr der Gedanke zugrunde, dass die Präsenz des anderen, zweiten (für uns: wahrhaft ersten) Anfangs im Selbstverhältnis und Selbstvollzug des Menschen eine tiefgreifendere und positive Wirkmächtigkeit haben kann, als nur die einer negativen Bezugnahme und Korrektur der sich selbst ermächtigenden Subjektivität im Zuge der Gelassenheit.

Das Unvordenkliche Schellings lässt sich nämlich sehr wohl zumindest betreffs einiger Charakteristika bestimmen – und dies auch nicht nur im Sinne der Negativen Theologie, die das verfälschte Leben braucht, um aus ihm die Züge des unverfälschten und nicht entstellten Lebens ablesen zu können, d.h. die infrage stehenden Charakteristika immer nur ex negativo bestimmen kann, sondern qua positiver Charakteristika:

1. Die Ganzheit der Geist-Natur-Einheit, d.h. des Universums wie des Ökosystems Erde, kann in der Metapher des Spiels interpretiert werden, demzufolge das Universum das Spiel Aions ist, des spielenden Kindes, das das Universum spielerisch hervorbringt. Die Sprünge von der Stufe des anorganischen zum organischen und vom organischen zum selbstbewussten Leben sind dabei Folge der im Spiel dieses Gottes bewirkten Übersummation (vgl. Abs. IV). Als Mikrokosmos des Makrokosmos Universum ist unserer Interpretation nach auch das Spielbewusstsein und die Leiblichkeit des Menschen durch das freie Spiel der Vermögen organisiert. Schellings Unvordenkliches wird so in ein wenn auch nur metaphorisches Verstehen einbezogen: Wenn Schelling das Unvordenkliche als „Ungrund“

bzw. grundlosen Grund (Schelling nach Hühn 2012, S.168ff.) fasst, so entspricht das dem Spiel, das einerseits als Quelle des Lebens unerschöpflich ist, d.h. Grund allen Lebens ist, andererseits aber nur als Tätigkeit sich über dem Abgrund des Chaos, das es immer wieder neu zu organisieren hat, hält und als solches für das identifizierende, feststellende Denken des schellingschen ersten Anfangs grundlos bleibt (vgl. Hölzel2009,S.110ff.).

2. Das Spiel synthetisiert die Gegensätze von Form (Verstand bzw. Formtrieb) und Energie (Einbildungskraft bzw. Stofftrieb), d.h. sein Produkt ist eine Ganzheit, die sich durch eine diese Ganzheit nach Außen hin abgrenzende Grenze und ein Zentrum, von dem aus diese Ganzheit organisiert ist, auszeichnet. Ganzheit, d.h. Grenze und Zentrum, sind Qualitäten des Organismus, die als weitere positive Charakteristika des Unvordenklichen in Betracht kommen, wenn dieses Unvordenkliche – wie in 1. Geschehen – als Spiel gefasst wird. Hermeneutisch lässt sich das Unvordenkliche demnach als Integration der Gegensätze verstehen, die sich im Spiel auseinanderlegen, um durch das Spiel neu synthetisiert zu werden.

3. Das solcherart verstandene Unvordenkliche beschränkt sich in seiner Wirkmächtigkeit nicht - wie in der Negativen Theologie - darauf, rein negativ Positionen des ersten Anfangs ihrer Unzulänglichkeit und Hinterfragbarkeit wegen zu relativieren, sondern wirkt selbst positiv, indem es als Spiel immer aufs Neue versucht, die Gegensätze – in die das Leben sich auseinanderlegt, um zu höheren Synthesen zu finden - zu integrieren. Die Ganzheit des anderen, zweiten (für uns: wahrhaft ersten) Anfangs soll auf einer höheren, selbstbewussten Selbstorganisations-Stufe wieder gewonnen werden. Die Entwicklung des menschlichen Selbstbewusstseins von seinem kindlichen Spielbewusstsein über das matriachale bzw. patriachale (sentimentale) Selbstbewusstsein bis hin zum Integrierten Selbstbewusstsein wird durch die Wirkmacht der Ganzheit sowohl auf den Weg gebracht wie auch reguliert und zum Ziel der gelungenen Integration geführt, insofern die Entwicklungs-Phasen notwendige Schritte des Spiels sind, das sich wie gesagt immer wieder in seine Gegensätze auseinander legen muss, um in einer erneuten Synthese zu einer höherer Selbstorganisations-Stufe finden zu können. Diese Wirkmacht der Ganzheit wurde von Schiller als „Spieltrieb“ bezeichnet, der von Jung als „transzendente Funktion“ der Ganzheit und von Neumann als die „Zentroversionstendenz“ des Selbst dann schließlich im 20. Jahrhundert wiederentdeckt wurde. Das Unvordenkliche hat hier nicht nur eine negative, immer neue positive Entwürfe korrigierende Funktion, sondern wirkt selbst positiv, indem es zur Reintegration der Ganzheit drängt.

Schellings anderer, zweiter Anfang, von ihm ex negativo aus den Konsequenzen des ersten, sich in sich selbst verstrickenden Anfangs rekonstruiert, in seiner Unvordenklichkeit aber auf eine rein negative Korrektur des ersten Anfangs und seiner Weiterentwicklung beschränkt, gewinnt für uns mit Hilfe der genannten Charakteristika eine positive Wirkmacht, die zu mehr als nur einer kritischen Theorie im Sinne der bestimmten Negation (Adorno) bzw. einer Philosophie der Gelassenheit (Heidegger) verwertbar ist. Das Selbstverhältnis der Medialität erlaubt als Vorwegnahme der Integration der seelischen Ganzheit im Sinne Jungs und Neumanns *positives Handeln*, das nicht – wie das instrumentelle Handeln aus dem ersten Anfang heraus – dem zurecht von Schelling verhängten und auch gegenüber Sloterdijks Anthropotechnik vorzubringenden Verdikt der „Selbstverstrickung der Freiheit“ (Schelling nach Hühn 2010, S.23) verfällt. Die genannten Charakteristika des Unvordenklichen als Spiel, Ganzheit und Wirkmacht der Ganzheit sollen nun im Folgenden zur Entschlüsselung des Spielbewusstseins des Kindes und des matriarchalen wie patriarchalen Sentimentalitätsbewusstsein dienen, um dann deren Integration im Integrierten Selbstbewusstsein und im Selbstverhältnis der Medialität erklären und transparent machen zu können.

X Das Spiel in seinem Energie- und Formaspekt. Die (Selbst-)Bewusstseins-Formationen im Prozess der Phylo- und Ontogenese (spieltheoretische Interpretation)

Schillers Idee einer dialektischen Natur- und Kulturgeschichte aufgreifend, interpretieren wir sein naives Zeitalter als das des kindlichen Spielbewusstseins, sein sentimentalisches Zeitalter als des Matriarchats bzw. Patriarchats und seine Idylle als das in dieser Arbeit versuchsweise im Integrierten Selbstbewusstsein bzw. Selbstverhältnis der Medialität skizzierte Zeitalter der Integration, das es im Sinne von Schillers Dialektik zu erreichen gilt (vgl. Abs. III.5). Die Selbstorganisation legt sich in der Entwicklung des menschlichen Selbstbewusstseins in die Gegensätze des matriarchalen bzw. patriarchalen (Selbst-)Bewusstseins auseinander, die beide ihren je spezifischen Sinn haben, um sie schließlich – wie Schiller in folgendem Zitat schreibt - in einer höheren Synthese zu integrieren:

„Die mannigfaltigen Anlagen im Menschen zu entwickeln, war kein anderes Mittel, als sie einander entgegenzusetzen. (...) unser ganzes Wesen in eine Kraft zusammenziehen(d), setzen wir dieser einzelnen Kraft gleichsam Flügel an und führen sie künstlicherweise weit über die Schranken hinaus, welche die Natur ihr gesetzt zu haben scheint. (...) Wie viel also auch für das Ganze der Welt durch diese getrennte Ausbildung der menschlichen Kräfte gewonnen werden mag, so ist nicht zu leugnen, dass die Individuen, welche sie trifft, unter dem Fluch des

Weltzweckes leiden. (...) Kann aber wohl der Mensch dazu bestimmt sein, über irgend einem Zwecke sich selbst zu versäumen? Es muss also falsch sein, dass die Ausbildung der einzelnen Kräfte das Opfer ihrer Totalität notwendig macht; oder wenn auch das Gesetz der Natur noch so sehr dahin strebte, so muss es bei uns stehen, diese Totalität in unserer Natur, welche die Kunst zerstört hat, durch eine höhere Kunst wieder herzustellen.“ (Schiller 1995, 6. Brief, S.24ff.)³⁶⁵

Das Selbstverhältnis der Medialität soll eine Integration des Geschlechter-Gegensatzes ermöglichen, dessen mangelnde Integriertheit in Individuum und Gesellschaft wir als Quelle der Probleme der Menschheit verstehen, deren Lösung im aktuellen, ebenso sentimental Zeitalter des Selbstbewussten Begehrens (vgl. Abs. XI) nur aufgeschoben wird. Zum Verständnis des Selbstverhältnisses der Medialität als drittem Schritt der Dialektik Schillers ist es unabdingbar, die vorangehenden, spezifischen (Selbst-) Bewusstseins-Formationen zu begreifen. Das Verständnis der Integration des Geschlechtergegensatzes setzt ein Verstehen der Gegensätzlichkeit und jeweiligen Eigenheit und Qualität dessen voraus, was dort zur Integration findet. Die Natur- und Kulturgeschichte des Bewusstseins beginnt unserer Interpretation nach mit dem freien Spiel der Vermögen (kindliches Spielbewusstsein) und soll durch eine Reinitiation ins Spiel im Sinne des Selbstverhältnisses der Medialität in ihm enden. Aufgabe ist also nicht nur, das Anfangs- und Endstadium des (Selbst-)Bewusstseins mit Hilfe des Spielbegriffs zu entschlüsseln. Zu erklären ist auch, wie das matriachale bzw. patriarchale Selbstbewusstsein und ihr instrumenteller Charakter als Variationen und Anverwandlungen des Spiels zu verstehen sind.³⁶⁶ Während wir zuletzt die dialektische Selbsttransformation des (Selbst-)Bewusstseins in ihrem Prozess und ihrer Dynamik organismustheoretisch analysiert hatten (vgl. Abs. VIII.2), versuchen wir nun, die

³⁶⁵ Schiller meint mit der „Ausbildung der einzelnen Kräfte“ das Auseinanderfallen von Lebenstrieb und Formtrieb und auf einer anderen Ebene von Sinnlichkeit und Vernunft. Diese Analyse teilend und in der Abspaltung des Spiels bzw. des Lebenstriebs berücksichtigend, reicht dieses Auseinanderfallen im Zuge der Herausbildung von matriachalem und patriarchalem Selbstbewusstsein unserer Ansicht nach noch weiter, indem sich der Formtrieb seinerseits nochmal in das Struktur- und Grenzvermögen auseinanderlegt.

³⁶⁶ Das kindliche Bewusstsein entspricht dem Spielbewusstsein des freien Spiels der Vermögen, während das matriachale Selbstbewusstsein sich durch eine instrumentelle Aneignung des Grenzvermögens (als das eine von zwei Untervermögen des Verstandes) und eine Verdrängung des Strukturvermögens und das patriarchale Selbstbewusstsein durch eine instrumentelle Aneignung des Strukturvermögens (als zweites Untervermögen des Verstandes) und eine Verdrängung des Grenzvermögens auszeichnet. Das Integrierte Selbstbewusstsein dagegen – wie es im Sinne der Integration der Ganzheit anzustreben wäre – stellt ein seiner selbst bewusstes Spielbewusstsein dar, das aus dem spielerischen Zusammenwirken der Selbstorganisations- bzw. Einbildungskraft mit dem mit Hilfe von Grenz- und Strukturvermögen arbeitenden Verstand hervorgeht.

einzelnen (Selbst-)Bewusstseins-Stadien spieltheoretisch transparent zu machen, um daraus Anhaltspunkte zur Analyse des finalen Stadiums ihrer Integration im Selbstverhältnis der Medialität zu gewinnen, das ihre jeweiligen Errungenschaften synthetisiert.

Das Spiel zeichnet aus, beide wesentlichen Momente des Seins, d.h. seinen Form- und seinen Energie-Aspekt, die laut Bateson in der Geschichte der Philosophie immer getrennt analysiert wurden, in sich in einer Grundfigur zu verbinden.³⁶⁷ Mit der Analyse der Spiel-Variationen lässt sich so auch das jeweilige Selbst- und Wirklichkeitsverständnis des Menschen in den verschiedenen Stadien entschlüsseln. Insofern wir uns im Folgenden bei der Analyse der (Selbst-) Bewusstseins-Formationen auf die Formaspekte des Spiels konzentrieren, soll hier vorab noch kurz der energetische Aspekt des Spiels der drei Stadien der Bewusstseins-Geschichte geklärt werden. Der Kind-Mensch der Frühzeit geht noch ganzheitlich im freien Spiel der Vermögen auf, d.h. in ihm vollzieht sich noch ungehemmt die Anverwandlung der Selbstorganisationskraft im Zuge der Selbstorganisation seines Organismus in seiner Doppelheit als Leib und Spielbewusstsein. Der Mensch des Matriarchats dagegen erlebt durch seine Identifikation mit der Grenze des Organismus als Selbstbewusstsein und Körper eine Getriebenheit von Innen, d.h. einen beständigen Energie-Überschuss im Inneren seiner Grenzen, den er entweder durch eine wiederkehrende Selbstaufgabe – d.h. durch die Regression ins Unbewusste und die damit einhergehende Aufhebung seiner Identifikation mit der Grenze des Organismus – oder in der energieverbrauchenden Tätigkeit der Eingemeindung und Verdauung von Äußerem abbauen kann. Seine Identifikation mit dem Grenzvermögen und die damit einhergehende Verdrängung des Strukturvermögens schließen eine organische Anverwandlung der Energie der Selbstorganisationskraft aus. Auch der Mensch des Patriarchats kann wegen seiner Identifikation mit dem Strukturvermögen und der damit einhergehenden Verdrängung des Grenzvermögens die Energie der Selbstorganisationskraft nicht mehr organisch anverwandeln. Selbst qua Identifikation mit dem

³⁶⁷ Wenn Bateson den „Verhaltenswissenschaften“ die Fixierung auf das einseitige Paradigma der „Substanz“ (Materie und Energie) und die Vernachlässigung seines Gegensatzes – des Paradigmas der „Form“ – vorwirft, obwohl „geistige Prozesse, Ideen, Kommunikation, Organisation, Differenzierung, Muster usw. (...) eher“ mit Form- als mit Substanzproblemen zu tun hätten (Bateson 1985, S.27f.), so trifft uns dieser Vorwurf nicht: Das Paradigma des freien Spiels der Vermögen nämlich wird beiden Seiten dieser „antiken Dichotomie“ (Bateson ebd., S.28) gerecht. Möglicherweise erklärt sich seine Faszination und Kraft zur Begründung der Ästhetik als neuer Disziplin der Philosophie vom 18. Jahrhundert an gerade daraus, dass es diese Dichotomie von Einbildungskraft bzw. Stofftrieb (Energie) und Verstand bzw. Formtrieb (Form) ins Spiel bringt.

Strukturzentrum des Organismus auf den Punkt dieses Zentrums³⁶⁸ zusammengezogen, der zugleich die Quelle der Selbstorganisationskraft ist, wird er von dieser Selbstorganisationskraft auf eine Art und Weise getrieben, die er als eine Getriebenheit von Außen erlebt, die er analog nur in der die Zentrums-Identifikation aufhebenden Regression ins Unbewusste oder in der energieverbrauchenden Unterwerfung und Beherrschung von Äußerem aufheben kann. Das Unvermögen beider Selbstbewusstseins-Formationen wirkt sich darin aus, dass sie gezwungen sind, unablässig tätig zu sein und – abgesehen von der Erschöpfung, die den Schlaf bringt – nicht zu Ruhe und Frieden finden zu können.³⁶⁹ Im Selbstverhältnis der Medialität schließlich ist der Organismus des Menschen wieder fähig, die Energie der Selbstorganisationskraft im Spiel – in das er reinitiiert ist – ganzheitlich anzuverwandeln, ohne – wie wir sehen werden – sein Selbstbewusstsein dabei einzubüßen.³⁷⁰

Zur spieltheoretischen Analyse des Formaspekts der (Selbst-)Bewusstseins-Formationen werden wir uns an Cassirers Vorgehen in *Philosophie der symbolischen Formen. Das mythische Denken* (2002) orientieren: So beginnen wir mit der Wahrnehmung von Außen- und Innenweltereignissen durch die verschiedenen (Selbst-)Bewusstseins-Formationen (Cassirer setzt sie immer schon voraus, ohne sie eigens zu explizieren), fahren mit der Erläuterung ihrer spezifischen Synthesis – d.h. ihrer Art und Weise der Verknüpfung der Dinge – fort (Cassirer: Denkform), erklären ihre Anschauungsformen (die sich für Cassirer in das Raum-, Zeit- und Zahlverständnis auseinanderlegen lassen), um dann das, was Cassirer die mythische Lebensform nennt, betreffs der verschiedenen (Selbst-)Bewusstseins-Formationen zu erhellen. Cassirers Ansatz muss ein durch das freie Spiel der Vermögen immer schon ästhetisch erschlossenes Selbst- und Wirklichkeitsverstehen zugrundegelegt werden, soll sein System nicht angesichts der Einwände Heideggers³⁷¹ kollabieren. Im Gegensatz zu Cassirer machen wir eben diesen Ausgangspunkt im Abschnitt zum kindlichen Spielbewusstsein (X.1) transparent. Außerdem werden wir unter Zuhilfenahme von Kierkegaards Modi des Selbstseins in der *Krankheit zum Tode* (1992) die Modi der jeweiligen (Selbst-)Bewusstseins-Formationen analysieren. Sind im Folgenden die drei (Selbst-)Be-

³⁶⁸ Vgl. zum „Begriff des punktförmigen Selbst“ Taylor 1994, S.288ff.

³⁶⁹ Vgl. Schopenhauer: „Streben“ des Willens, „das (...) keiner endlichen Befriedigung fähig ist“ (1997, §56, S.454) – dazu vgl. Hölzel 2008a, S.29ff..

³⁷⁰ Das Selbstverhältnis der Medialität stellt keine Regression zum kindlichen, nicht selbstbewussten Anfang der Bewusstseins-Entwicklung dar, sondern erschließt dessen keimhaftes freies Spiel der Vermögen allererst vollständig als ein selbstbewusstes Spielen.

³⁷¹ Vgl. Heideggers Rezension von Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen II: Das mythische Denken*, 26.05.1928.

wusstsein-Formationen analysiert, gilt es, das Ergebnis des Selbsttransformations- bzw. Individuations-Prozesses – nicht der Transformationsprozess selbst, den wir schon in Abschnitt VIII.2 dargestellt hatten – in dem, was wir das Integrierte Selbstbewusstsein nennen werden, zu entschlüsseln. Die Integration des Geschlechter-Gegensatzes – wie sie im Integrierten Selbstbewusstsein gelingt – wird dann vorbildlich für das Selbstverhältnis der Medialität, das es zum Abschluss der Arbeit transparent zu machen gilt.

X.1 Das naive Spielbewusstsein in seinem Formaspekt

Die Bewusstseins-Geschichte der Menschheit (Phylogenese des Bewusstseins) beginnt mit einem – wie wir es nennen wollen – „kindlichen Spielbewusstsein“, das noch ganzheitlich vom noch nicht in Mutter- und Vaterarchetyp geschiedenen Archetypen der Ureltern bzw. des Selbst dirigiert wird und sich dementsprechend durch eine Begrenztheit (Grenze des Organismus) und Zentriertheit/ Strukturiertheit (Zentrum/ Struktur des Organismus) auszeichnet. Das kindliche Spielbewusstsein steht an der Schwelle zur kulturellen Evolution, die mit seiner Entwicklung hin zum matriarchalen Selbstbewusstsein überschritten wird. Mit dem Aufkommen des matriarchalen Selbstbewusstseins und verstärkt mit dessen Ablösung durch das patriarchale Selbstbewusstsein wurde dieses kindliche Spielbewusstsein auf eine immer kürzere Entwicklungsspanne im frühen Leben des Menschen zurückgedrängt, in der diese früheste Phase der Menschheitsgeschichte sich ontogenetisch wiederholt.

Das kindliche, leibliche Spielbewusstsein ist ganz vom ursprünglichen, freien Spiel der Vermögen durchherrscht. Der kindliche Organismus in seiner ursprünglichen, integrierten Ganzheit vor seiner matriarchalen bzw. patriarchalen Individuierung entspricht – abgesehen von der ihm noch mangelnden Selbstbewusstheit - Schillers „lebende(r) Gestalt“ (1995, 15. Brief, S.59). Ihn zeichnet – entsprechend unseres Begriffs der Ganzheit - nach Cassirer aus, dass der Organismus eine ihn gegen die Außenwelt abhebende Grenze hat und dass „alle Teile des Organismus (...) wie auf ein einziges Zentrum gerichtet (sind), dieses Zentrum aber (...) in sich (...) selbst (ruht)“ (1977, S.363). Ist der Organismus in Bezug auf seine Grenze zentriert, strömt aus diesem Zentrum heraus die Selbstorganisationskraft, die ihn belebt. Unter der Voraussetzung seiner Ganzheit wirkt die Selbstorganisationskraft (Schillers Stofftrieb) mit Grenze und Zentrum des Organismus (Schillers Formtrieb) im leiblichen, freien Spiel der Vermögen zusammen. Ihm entspringt – wie wir sahen - als Übersummersationsprodukt sowohl die Lebendigkeit als auch – auf einer höheren Seinsebene - das Spielbewusstsein des

Organismusses, das im Sinne der Homologie von Mikro- und Makrokosmos eine Variation zum Thema des Organismusses des Universums darstellt, d.h. als „ozeanisches Bewusstsein“ (vgl. Rolland nach Freud 1997, S.31ff.) dessen Lebendigkeit, an der es teilhat, spiegelt.³⁷² Das Spielbewusstsein – das im Zuge der Selbstentwerdung des freien Spiels der Vermögen in der „Ästhetik des 18. Jahrhunderts“ (vgl. Cassirer 1985a, S.20f., hier S.21 – dazu vgl. Abs. III.6) sowohl das Bewusstsein des Spielens als auch das Bewusstsein der durch dieses Spiel erschlossenen Wirklichkeit umfasst³⁷³ – unterscheidet im kindlichen Stadium des Bewusstseins noch nicht zwischen dem in ihm statthabenden freien Spiel der Vermögen (Innenwelt) und der von ihm ästhetisch erschlossenen Wirklichkeit (Außenwelt). Die Dinge der Außenwelt sind ihm Dinge der Innenwelt wie umgekehrt die Dinge der Innenwelt ihm die der Außenwelt sind, die es selbst in diesem Spiel unbewusst reproduzierend hervorbringt und die sich als Produkte dieses Spiels in seinem Spielbewusstsein abzeichnen. Sein Spielbewusstsein spiegelt die Wirklichkeit – eingeschränkt auf den für den Menschen zum Überleben wichtigen Wirklichkeitsausschnitt, d.h. entsprechend seines „Feldes“³⁷⁴ – so, wie sie im

³⁷² Die Lebendigkeit des Organismus und seines Spielbewusstseins spiegelt sich in der Selbsttransparenz seines Zentrums/ seiner Struktur und seiner Grenze und der Zentriertheit und Eingegrenztheit seiner Lebendigkeit, die Schillers Charakteristika der „lebende(n) Gestalt“ entsprechen, deren „Gestalt Leben und (deren – A.d.V.) (...) Gestalt“ sei (1995, 15. Brief, S.59). Das Leben der „Lebendigkeit“ stellt hier nicht die andere Seite des Todes dar, sondern umfasst als Drittes Sterblichkeit und Unsterblichkeit bzw. Zeitlichkeit und Ewigkeit. So wie das gewöhnliche Leben des Menschen aus Angst vor seinem Tod nicht zu sich kommt, sondern erstarrt, d.h. wie tot ist, stirbt das hier gemeinte Leben zwar den Tod seines Selbstbewusstseins im Zuge des Selbsttransformations-Prozesses, bleibt aber im ewigen Spiel des Aion, dessen Variation sein eigenes Spiel ist, unsterblich, d.h. es lebt. Das „wahre“ Leben umfasst Leben und Tod, während das Auseinanderfallen von Leben und Tod und die Verdrängung des Todes im Zuge der Selbstbewusst-Werdung seinen Tod bedeutet.

³⁷³ Das Spielbewusstsein stellt mit seiner Selbsttransparentwerdung im 18. Jahrhundert sowohl die Selbstbewusstheit im spielerischen Formen der Wirklichkeit als auch das Bewusstsein der so ästhetisch erschlossenen Wirklichkeit, d.h. das Bewusstsein des Erzeugenden und Erzeugten, dar. Insofern das Spiel des Menschen eine Mimesis des Spiels des Aion ist und in seiner Interesselosigkeit die Dinge nicht auf sich bezieht, sondern sie sein lässt, wie und wo sie im natürlichen Seins-Gefüge sind, stellt das Spielbewusstsein entsprechend der Homologie von Mikro- und Makrokosmos, d.h. des Kosmoses des Menschen und des Kosmoses Aions, ein auf das Feld des Menschen (vgl. Neumann 1992, S.55ff., S.94ff.) eingeschränktes Allbewusstsein dar.

³⁷⁴ Zum Begriff des „Feldes“ vgl. Neumann 1992, S.94ff.: „Das Feld ist eine transpersonale Gestaltung des Lebendigen, in der Individuen mit ihren dynamischen, durch das Feld bestimmten Beziehungen zueinander enthalten sind“ (ebd., S.102). „Jedes Lebendige als Art faßt nur einen bestimmten, winzigen Ausschnitt des Wirklichen in seiner Merk- und Wirkwelt (- das von Neumann sogenannte „Feldwissen“, das ein „extrane(n)s“, nicht im Individuum inkorporierte(n)s Wissen“ (ebd., S.102) ist – A.d.V.). Dieser Teilausschnitt der erfassten Wirklichkeit wird zwar mit aufsteigender Entwicklung größer, bleibt aber immer re-

All-Spielbewusstsein des Aion gefügt ist, d.h. dadurch, dass es sich seiner selbst noch nicht bewusst ist und sich selbst nicht als „Subjekt“ von den „Objekten“ abgrenzt, ist es ihm auch nicht möglich, die „Objekte“ eigenwillig zu sich ins Verhältnis zu setzen und sie ihrem natürlichen Gefüge – in dem sie „wesen“ - zu entreißen. Im Spielbewusstsein ist die Wirklichkeit für den Spielenden vor aller Ausbildung eines Selbstbewusstseins ganzheitlich erschlossen.³⁷⁵ Seine Schöpfe-

lativ klein beziehungsweise winzig. Trotzdem ist er immer so gestaltet und geordnet, dass er, so verschieden er bei den verschiedenen Arten ist, die Existenz des Lebens in einer weitgehend unerfahrenen und unerfahrbaren Welt ermöglicht“ (ebd., S.103). Siehe auch Neumann ebd., S.55ff.

³⁷⁵ Zur Charakteristik des wirklichkeits-erschließenden Spielbewusstseins vgl. Heideggers Begriff der Erschlossenheit in *Sein und Zeit*: „In der Gestimmtheit ist immer schon stimmungsmäßig das Dasein als *das* Seiende erschlossen, dem das Dasein in seinem Sein überantwortet wurde als dem Sein, das es existierend zu sein hat. Erschlossenheit besagt nicht, als solches erkannt“ (1993, S.134) „Das Dasein weicht zumeist *ontisch*-existentiell dem in der Stimmung erschlossenen Sein aus; das besagt *ontologisch*-existenzial: in dem, woran solche Stimmung sich nicht kehrt, ist das Dasein in seinem Überantwortetsein an das Da enthüllt. Im Ausweichen selbst *ist* das Da erschlossenes.“ (ebd., S.135) „Die Befindlichkeit ist so wenig reflektiert, dass sie das Dasein gerade im reflexionslosen Hin- und Ausgegebensein an die besorgte „Welt“ überfällt. Die Stimmung überfällt. Sie kommt weder von „Außen“ noch von „Innen“, sondern steigt als Weise des In-der-Welt-seins aus diesem selbst auf. (...) *Die Stimmung hat je schon das In-der-Welt-sein als Ganzes erschlossen und macht ein Sichrichten-auf ... allererst möglich.* (...) Darin zeigt sich der zweite Wesenscharakter der Befindlichkeit. Sie ist eine existenziale Grundart der *gleichursprünglichen Erschlossenheit* von Welt, Mitdasein und Existenz, weil diese selbst wesenhaft In-der-Welt-sein ist.“ (ebd., S.136f.) Der zentrale Unterschied zwischen dem zitierten Begriff der Erschlossenheit von Heidegger und unserem Begriff von Erschlossenheit – dessen weitere, genannte Grund-Charakteristika unser Begriff teilt - liegt allerdings darin, dass sich die Wirklichkeit im Spielbewusstsein nicht über die Stimmung, sondern ästhetisch, d.h. über die Wahrnehmung durch die Sinne, erschließt, die von einer positiven Grund-Stimmung (Freude, Lust, Zufriedenheit) begleitet sein dürfte. Die Stimmungen, über die sich nach Heidegger vornehmlich die Wirklichkeit erschließt bzw. die er zumindest in ihrem wirklichkeitser-schließenden Charakter interpretiert, sind die negativen Stimmungen der Angst, der Furcht und der Langeweile (vgl. *Sein und Zeit* (1927), *Was ist Metaphysik?* (1929) und *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (1929/30) – dazu siehe auch Pocai 1996, Einleitung, S.19ff.). Ihr Aufkommen interpretieren wir als Folge der Verdrängung des Spiels, die aus der Inthronisierung des matriarchalen bzw. patriarchalen Selbstbewusstseins im Stadium der Sentimentalität folgt. Sie sind gleichsam kompensatorische Symptome der Verdrängung des Spiels, dessen ästhetische Wirklichkeits-Erschließung zwar an sich erhalten bleibt und die matriarchale wie patriarchale Wahrnehmung der Wirklichkeit grundiert wie ermöglicht, das für diese beiden Selbstbewusstseins-Formationen aber verloren ist, was sich in den von Heidegger analysierten Stimmungen der Angst, Furcht und Langeweile bekundet. Der Ausgangspunkt bei der im Spielbewusstsein sich erschließenden Erschlossenheit der Wirklichkeit, die als Hintergrund und Folie dient, vor der sich das spätere, selbstbewusste Identifizieren von Objekten abzeichnen kann, scheint ein allgemeiner Topos auch in der Anthropologie des 20. Jahrhunderts zu sein. So unterscheidet Buytendijk nach Noppeney „in An-

rischkeit vollzieht sich als unbewusste, *ästhetische Synthesis*, die ihm die *ästhetische Wahrnehmung (reflektierende Urteilkraft)* als eine Reproduktion der Wirklichkeit schenkt und die Wirklichkeit ästhetisch erschließt. Die ästhetische Synthesis vollzieht sich am Menschen und wird nicht von ihm vollzogen. Die *Anschauungsform des Raumes* – der selbstverständlich nicht abstrakt als euklidischer Raum der Geometrie gegeben ist – öffnet sich als ein *Ineinander* der Dinge, insofern für das kindliche Spielbewusstsein die Dinge alle Variationen des einen Spielbewusstseins sind, in dem die unterschiedlichsten Dinge – innerlich repräsentiert – auseinander hervorgehen und sich – wenn es zur Ruhe kommt – ineinander einfallen. Innerhalb dieses Ineinander wird dann die Nähe und Ferne von Gegenständen bewusst. Die *Anschauungsform der Zeit* – die selbstverständlich nicht abstrakt als lineare Zeit der Geschichte gegeben ist – öffnet sich als *Nunc stans (Gegenwart in Ewigkeit)*, insofern das Kind, selbst wenn auf seinen Hunger seine spätere Bedürfnisstillung folgt, diese Zeitdifferenz nicht wahrnimmt, weil es – wie in seinem Hunger und dem durch ihn ausgelösten Schreien – auch ganz in seiner Bedürfnisstillung aufgeht, so dass es das Vorher des Hungers darüber vergisst.³⁷⁶ Im Hunger ist das Gestilltsein und im Gestilltsein der Hunger als Variationen seines einen Seins angelegt.

Das freie Spiel der Vermögen – das wir, wie nun zu erläutern sein wird, als Quellpunkt des Selbstbewusstseins fassen – stellt Cassirer zufolge einen intuitiven Prozess dar, den man unserer Ansicht nach auch für das Fundamentalgeschehen der Selbstbewusstwerdung des Menschen am Beginn der kulturellen Evolution ansetzen kann (vgl. Abs. IX). Das selbstbewusste, sich selbst transparente ästhetische Schaffen und Verstehen – wie es in der entwickelten symbolischen Form der Kunst bzw. philosophisch in der Ästhetik Kants und Schillers paradigmatisch zu sich selbst kommt³⁷⁷ – setzt die infolge der Dialektik des mythischen Bewusst-

lehnung an Husserl und Merleau-Ponty (...) zwischen einer unbewussten fungierenden Intentionalität und einer bewussten Akt-Intentionalität“. Nopeney schreibt weiter: „In der fungierenden Intentionalität richtet sich der Organismus vorbewusst der Welt zu, so dass die Koexistenz der Welt bereits unreflektiert in der Leiblichkeit (die sich für uns im und aus dem Spiel und dem ihm zugehörigen Spielbewusstsein besteht – A.d.V.) anwesend ist. Dieses radikale Zur-Welt-Sein erlaubt bereits eine ursprüngliche Konstituierung von bedeutungsvollen Strukturen, die so das Fundament bilden für die bewusste Aktintentionalität.“ (2012, S.204)

³⁷⁶ Vgl. Nietzsche 2003b, S.248ff. u. dazu Hölzel 2008a, S.38ff..

³⁷⁷ Cassirer schreibt (2002, S.305f.): „Der Mythos sieht im Bilde immer zugleich ein Stück substantieller Wirklichkeit (...). Die religiöse Auffassung strebt von dieser ersten magischen Ansicht zu immer reinerer Vergeistigung fort. Und doch sieht auch sie sich immer wieder an einen Punkt geführt, an dem die Frage nach ihrem Sinn- und Wahrheitsgehalt in die Frage nach der Wirklichkeit ihrer Gegenstände umschlägt, an dem sich, hart und schroff, das

seins erst mit dem Patriarchismus der Religion³⁷⁸ einsetzende Differenzierung von Bild und Sinn³⁷⁹ voraus: So erst kann das Bild als selbstgeschaffene Form bewusst werden, die qua eines inneren Gesetzes der Formgebung (neben dem Sinn des Bildes) einen Eigenwert erhält, der wiederum das Moment des Selbstschaffens hervorhebt und verstärkt, das in einer „neue(n) Freiheit des Bewusstseins“ (Cassirer 2002, S.306) gipfelt. Das freie Spiel der Vermögen erfüllt aber auch – am Beginn der Kultur freilich als unbewusstes Schaffen – das, was von einem Fundamentalvermögen im Sinne sowohl Cassirers als auch der Kritik Heideggers an Cassirer³⁸⁰ erfüllt sein muss: Man kann es einerseits als Quelle der

Problem der „Existenz“ vor ihr aufrichtet. Das ästhetische Bewusstsein erst lässt dieses Problem wahrhaft hinter sich. Indem es sich von Anfang an der reinen „Betrachtung“ überlässt, indem es die Form des Schauens im Unterschied und Gegensatz zu allen Formen des Wirkens ausbildet, gewinnen nunmehr die Bilder, die in diesem Verhalten des Bewusstseins entworfen werden, erst eine rein immanente Bedeutsamkeit. Sie bekennen sich der empirisch-realen Wirklichkeit der Dinge gegenüber als „Schein“: Aber dieser Schein hat seine eigene Wahrheit, weil er seine eigene Gesetzlichkeit besitzt. In dem Rückgang auf diese Gesetzlichkeit ersteht zugleich eine neue Freiheit des Bewusstseins: Das Bild wirkt jetzt nicht mehr als Selbständig-Dingliches auf den Geist zurück, sondern es ist für ihn zum reinen Ausdruck der eigenen schöpferischen Kraft geworden.“

³⁷⁸ Dem Matriarchismus hätte sich, wäre ihm wie dem Patriarchismus geschichtlich eine längere Zeit zu seiner Selbstentwicklung vergönnt gewesen, eine analoge Differenzierung von Bild und Sinn wie in der (patriarchalen) Religion und eine analoge Selbsttransparenz des ästhetischen Schaffens und Verstehens wie in der Ästhetik des 18. Jahrhunderts entpuppen können. Nicht zu vergessen ist auch, dass dieser Fortschritt in der Ästhetik des 18. Jahrhunderts nur möglich war, insofern sich innerhalb des Patriarchismus seit der Renaissance verstärkt der Mutter- bzw. Erdarchetyp wieder Geltung verschafft hat (vgl. Neumann 1961, S.36 u. 1992, S.20ff.).

³⁷⁹ Cassirer schreibt (2002, S.280): „Die neue Idealität, die neue geistige „Dimension“, die durch die Religion erschlossen wird, verleiht nicht nur dem Mythischen eine veränderte „Bedeutung“, sondern sie führt geradezu den Gegensatz zwischen „Bedeutung“ und „Dasein“ erst in das Gebiet des Mythos ein. Die Religion vollzieht den Schnitt, der dem Mythos als solchem fremd ist: Indem sie sich der sinnlichen Bilder und Zeichen bedient, weiß sie sie zugleich als solche – als Ausdrucksmittel, die, wenn sie einen bestimmten Sinn offenbaren, notwendig zugleich hinter ihm zurückbleiben, die auf diesen Sinn „hinweisen“, ohne ihn jemals vollständig zu erfassen und auszuschöpfen.“ Später schreibt er (ebd., S.305): „(...) so gehört das Ineinander und Gegeneinander von „Sinn“ und „Bild“ zu den Wesensbedingungen des Religiösen.“

³⁸⁰ Vgl. Heideggers Rezension von Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen II: Das mythische Denken* in der *Deutschen Literaturzeitung für Kritik der internationalen Wissenschaften* vom 26.05.1928: Heidegger wirft Cassirer dessen Ausgehen vom Neukantianismus vor, der sich durch die transzendente Methode auszeichnet, die Cassirer von Kants Anwendung auf die wissenschaftliche Erkenntnis seiner Zeit (vor allem Newtons) auf die menschliche Kultur im Gesamten ausdehnt: Cassirer zufolge geht die „Methodik der kritischen Analyse“ vom „Gegebenen“ aus, nämlich „von den empirisch festgestellten und gesicherten Tatsachen des Kulturbewusstseins“ (erstes Moment), und „fragt von der Wirklich-

Ausdrucksfunktion ansetzen, die Cassirer in *Das mythische Denken* an den Anfang der Kultur stellt und auf der der von ihm so genannte „Grundgegensatz des „Heiligen“ und „Profanen““ beruht, insofern das Außergewöhnliche durch die Ausdrucksfunktion gebannt und festgehalten wird (vgl. Cassirer ebd., S.87ff.,

keit des Faktums nach den Bedingungen seiner Möglichkeit zurück“ (zweites Moment) (2002, S.13f.). Heidegger kritisiert Cassirer mit folgenden Worten: „Die Orientierung an der neukantischen Bewusstseinsproblematik ist so wenig förderlich, dass sie gerade das Fußfassen im Problemzentrum verhindert. Das zeigt schon die Anlage des Werkes. Statt die Interpretation des mythischen Daseins in einer zentralen Charakteristik der Seinsverfassung dieses Seienden anzusetzen, beginnt C. mit einer Analyse des mythischen Gegenstandsbewusstseins, seiner Denk- und Anschauungsform. Zwar sieht C. völlig klar, dass die Denk- und Anschauungsform in die mythische „Lebensform“ als die „geistige Urschicht“ zurückverfolgt werden müssen. Aber die ausdrückliche und systematische Aufhellung des Ursprungs der Denk- und Anschauungsform aus der „Lebensform“ ist gleichwohl nicht durchgeführt“ (Heidegger 1928, S.1008). Cassirer dient Heidegger zufolge das „Gegenstandsbewusstsein der mathematischen Physik“ als Leitfaden der Charakteristik, wie „dem mythischen Bewusstsein Gegenstände entgegenstehen“, nämlich als Folge eines „aktives Formen(s) eines passiv gegebenen „Chaos von Empfindungen“ zu einem „Kosmos““ (ebd., S.1001). „Die „Auseinandersetzung“ zwischen Ich und Welt“ – so Heidegger weiter – „gründet in der Transzendenz des Daseins“ (ebd., S.1010): „Wie nun aber diese rechtverstandene Transzendenz zum Dasein gehören kann, muss gezeigt werden. Der Ansatz eines Chaos von Empfindungen, die geformt werden, reicht für das philosophische Problem der Transzendenz nicht nur nicht aus, sondern verdeckt schon das ursprüngliche Phänomen der Transzendenz als die Bedingung der Möglichkeit für jegliche „Passivität““ (ebd., S.1010). Heidegger wirft Cassirer vor, das mit der Charakteristik der bildenden Kraft des Mythos als „mythischer Phantasie“ dieses sein Fundamentalvermögen „völlig ungeklärt“ (ebd., S.1010f.) bleibe. „Eine dem Neukantianismus allerdings fernliegende Orientierung an dem Phänomen der transzendentalen Einbildungskraft“ (ebd., S.1011) könnte hier – Heidegger zufolge – den Weg der Denkarbeit weisen. Ohne mich hier in die Untiefen der kantischen Philosophie und der sie betreffenden Auseinandersetzung zwischen Cassirer und Heidegger in der Davoser Disputation vorwagen zu wollen, stelle ich folgende These auf: Heidegger übersieht bei seiner Kritik an Cassirer, dass dieser – wenn auch nicht in *Das mythische Denken*, so doch verstreut in anderen seiner Werke, vor allem in *Kants Leben und Lehre* – sein Fundamentalvermögen anhand einer Interpretation der reflektierenden, ästhetischen Urteilskraft – wie sie Kant in der *Kritik der Urteilskraft* einführt – in der Einbildungskraft gefunden und dort analysiert hat. Orth weist in *Die Bedeutung der „Kritik der Urteilskraft“ für Cassirers Philosophie der symbolischen Formen* darauf hin, dass für Cassirer die „Kunst eine Art paradigmatischer Bedeutung für das hat, was wir symbolische Formung nennen, d.h. für das Wirklichkeitsverständnis schlechthin“ (2004, S.178f.). „Die Leistung der Urteilskraft als reflektierender Urteilskraft (...) eröffnet Kant“ – und mit ihm auch Cassirer, der dies in seiner Interpretation von Kants Schrift nicht zuletzt auch für seine eigenen Konzeption der Philosophie der symbolischen Formen herausarbeitet – „einen neuen und vertieften Synthesisbegriff“ (Orth ebd., S.179). Das der ästhetischen Synthesis zugrundeliegende, freie Spiel der Vermögen eröffnet auch die von Heidegger als Bedingung der Möglichkeit von Passivität geforderte Transzendenz, die dann wiederum die Gegebenheit eines Chaoes von Empfindungen, die geformt werden können, ermöglicht.

bes. S.93 - hier S.89). Die Auslegung und Bestimmung der Denkformen und von Raum, Zeit und Zahl als Anschauungsformen geht wiederum aus diesem „Grundgefühl des Heiligen“ hervor (vgl. Cassirer ebd., S.98ff. – hier S.117). Andererseits entsteht aus dem freien Spiel der Vermögen die von Heidegger als Bedingung der Möglichkeit von Passivität geforderte Transzendenz, die dann wiederum die Gegebenheit eines Chaos von Empfindungen, die geformt werden können, ermöglicht. Die damit gegebene Möglichkeit zur Formung des Selbst- und Wirklichkeitsverständnisses erhellt erst eigentlich Cassirers Lebensform und erlaubt die Grundlegung seiner Denk- und Anschauungsformen. Nicht zuletzt die Lebensform – die Heidegger sich als Grundlage von Denk- und Anschauungsform differenzierter ausgearbeitet wünscht – ist mit ihm näher charakterisierbar: Der Mensch wird in seiner Geworfenheit von der inneren und äußeren Natur überwältigt und versucht – zur Kompensation seiner Angst, die sein allmähliches Sich-Lösen von der Instinktgeleitetheit des Tieres verursacht – diese Lebendigkeit und Dynamik der Natur mimetisch nachzuahmen. Er verwandelt sich in Ritus und Kultus zu seinem Gott, ahmt dessen Tanz nach, in dem er seinem Mythos zufolge die Welt tanzend aus sich hervorbringt und wieder zerstört, um von Neuem zu beginnen. Diese Aktivität des Spielens bzw. Formen-Schaffens hilft, die ursprüngliche Angst vor dem Überwältigt-Werden durch die Natur zu verarbeiten und erzeugt eine Aufgehobenheit in der Tätigkeit des Spielens, die wiederum die Transzendenz darstellt, also ein In-Sich-Ruhen ermöglicht, dass sich den Geschehnissen öffnen, d.h. passiv werden kann, um daraufhin formend sie fortschreitend zu vergegenständlichen bzw. in und zwischen ihnen Zusammenhänge zu stiften.³⁸¹ Wichtig ist, dass die Distanz, die der Mensch über die Aufgehoben-

³⁸¹ Der Ansatz der Idee der Geworfenheit und die aus ihr sich ergebende Grundbefindlichkeit der Angst (vgl. Heidegger 1993, §39, S.180ff. – bes. S.181, §40, S.184ff.), – wie sie als Folge des Überwältigt-Werdens von der Natur eintritt – wird als Movens der Evolution des menschlichen Bewusstseins, d.h. als Ursache seiner beginnenden Herauslösung aus der Instinktgeleitetheit des Tieres und damit als Bedingung der Möglichkeit der von Cassirer angesetzten Lebensform von ihm allerdings nicht thematisiert. Der Mensch muss – vielleicht durch den von Blumenberg vermuteten Ortswechsel aus dem schützenden Dschungel in die offene Savanne, in der von allen Seiten des offenen Horizontes potentielle Gefahr, die sich in ihrer Allseitigkeit zur objektlosen Angst steigerte, drohte (vgl. Blumenberg 2006, S.9ff.) – durch seine ihn auszeichnende Angst zur verstärkten Abreaktion dieser Angst im Spiel gedrängt worden sein, das er prinzipiell mit allen Tieren teilt, sich durch seine Forcierung im Zuge der Angst beim Menschen aber zur Quelle des Selbstbewusstseins gesteigert haben könnte. (Vgl. auch Jamme 1999, S.88ff. und Abs. X). Die Angst – wie sie uns Heutige einholen kann und die schon vielerlei Interpretationen erfahren hat – ließe sich dementsprechend allgemein definieren als mangelnde Aufgehobenheit im Spiel der Vermögen bzw. sich in ihrem Auftreten aus der Quelle des Verlusts bzw. der Verdrängung des Spiels erklären. Zur Angst-Überwindung ist das loslassende Sterben allen Interesses bzw. der Subjektivität, d.h. paradoxerweise dessen, um dessen Weiterexistenz man sich in der Angst sorgt, nötig, das dann zur Reinitiation ins Spiel und damit zur Angstfreiheit führt.

heit im Spiel im Verhältnis zur Umwelt gewinnt, ihm zwar ermöglicht, über Versuch und Irrtum unterschiedliche Zugänge zur Wirklichkeit zu erproben, er sich seiner selbst dabei aber noch nicht – wie später unter dem Paradigma von Kunst und Ästhetik – als Formen-Schaffender bewusst ist.³⁸²

Cassirer versäumt, das in seiner Philosophie der symbolischen Formen implizit grundlegende freie Spiel der Vermögen explizit auch zur Genese des Selbstbewusstseins zu veranschlagen, und setzt sich damit dem berechtigten Vorbehalt Heideggers aus: Das Selbstbewusstsein, d.h. das frühmenschliche Seelen-Verständnis bzw. seine Lebensform, lässt sich – so meint Cassirer – aus der Art und Weise seines symbolischen Formens ableiten. So bestehe die wesentliche „Leistung“ der „symbolischen Formen“ ihmzufolge

„nicht darin (...), die Welt des Äußeren in der des Inneren abzubilden oder eine fertige innere Welt einfach nach außen zu projizieren, sondern dass in ihnen und durch ihre Vermittlung die beiden Momente des „Innen“ und „Außen“, des „Ich“ und der „Wirklichkeit“ erst ihre Bestimmung und ihre gegenseitige Abgrenzung erhalten. (...) die entscheidende Leistung jeder symbolischen Form (liegt – A.d.V.) eben darin, dass sie die Grenze zwischen Ich und Wirklichkeit nicht als ein für allemal feststehende im voraus hat, sondern dass sie diese Grenze selbst erst setzt – und dass jede Grundform sie verschieden setzt (ebd., S.182).“

Die Urform – mit der „sich“ der Mensch „als ein Eigenes und Selbständiges den Dingen gegenüberstellt“ – ist nach Cassirer die „Kraft des Wunsches“ (ebd., S.183), wie sie sich ontogenetisch in der „Allmacht des Gedankens“ (ebd., S.184) des frühen Menschen wie jedes Kindes spiegelt. Das Ich erhält – parallel zu den Objekten – zunehmend einen „selbständigen Eigenwert“, „indem sich zwischen den bloßen Wunsch und sein Ziel immer mehr und immer klarer erfasste Mittelglieder (bspw. unterstützende oder verhindernde Faktoren – A.d.V.) einschieben“ (ebd., S.184f.): „Die Bestimmtheit beider wird erst durch die Form der Vermittlung erreicht“ (ebd., S.185). Was Cassirer bei dieser Herleitung des Seelen-Verständnisses des frühen Menschen aber versäumt, ist die Beantwortung der Frage, wie es zu einem Bruch mit der Instinktgeleitetheit der tierischen Vorfahren des Menschen kommen konnte, durch den Wunsch und instinktgeleitete Wunschbe-

³⁸² Das Selbstbewusstsein als Selbständig-Formen-Schaffender im instrumentellen Sinne gewinnt der Mensch erst im Zuge des Patriarchismus, als er sich in seiner Schöpferischkeit im Spiegelbild des Schöpfertums seines Vatergottes erkennt – und im ästhetischen Sinne wie gesagt erst mit der Selbsttransparentwerdung des freien Spiels der Vermögen mit dem *aesthetic turn* im 18. Jahrhundert bei Kant. Der Matriarchismus hätte zu einem analogen Selbstbewusstsein seiner Schöpferischkeit gefunden, wäre ihm wie dem Patriarchismus geschichtlich eine längere Zeit zu seiner Selbstentwicklung vergönnt gewesen.

friedigung bzw. das instinktgeleitete Bemühen um seine Befriedigung so weit auseinander rücken, dass der Wunsch als solcher und als ein eigener überhaupt zu Bewusstsein kommen kann und die Mittel zu seiner Befriedigung zur Disposition stehen können. Heidegger behält mit seiner Kritik an Cassirer also recht, wenn er genau dieses Problem herausarbeitet. Was Heidegger übersieht, ist die innerhalb des cassirerischen Ansatzes im Zentralvermögen des freien Spiels gegebene Möglichkeit, genau dieses Moment der Selbstbewusstwerdung zu erklären. Cassirer gelingt so implizit das, woran Heidegger selbst in seiner Auseinandersetzung mit Kants Transzendentalphilosophie³⁸³ gescheitert ist: eine vermögenstheoretische Begründung der Transzendenz des Daseins.

Die Grundunterscheidung von Selbst und Umwelt eröffnet sich – wie wir wie oben angedeutet annehmen – dem frühmenschlichen Bewusstsein, indem sich ihm im freien Spiel der Vermögen die von Heidegger eingeforderte Transzendenz des Daseins erschließt: Aufgehoben im Spielen³⁸⁴, das die vorherige Angst in Lust verwandelt³⁸⁵ und im Menschen die Stille als Kern der Natur erschließt, entsteht im Menschen eine Selbstzurückgenommenheit, die in Kontrast zu dem mit Notwendigkeit sich vollziehenden Naturgeschehen tritt, nach dem er jeden Reiz mit einer instinktgeleiteten Reaktion zu beantworten genötigt war. Das Selbstbewusstsein entzündet sich am Unterschied zwischen der Dynamik einer Wirklichkeit, die den Menschen ängstigend umtreibt, und der Stille, die sich in ihm als Übersummutationsprodukt des Spiels einstellt, die ihn sowohl aus dem Wirklichkeitsgeschehen wie auch aus seiner Instinktgeleitetheit herausnimmt, so dass – vor dem Hintergrund der spielinduzierten, *wunschlosen* Selbstgenügsamkeit und Selbstzufriedenheit – ihm seine Wünsche als *ihm Zugehörige* und überhaupt als *Wünsche* bewusst werden können. Hiermit wird die Schwelle zur kulturellen Evolution und damit zum Zeitalter der Sentimentalität überschritten. Die kulturelle Evolution kommt ins Rollen: Die Geburt des Selbstbewusstseins aus dem freien Spiel der Vermögen ergibt sich – wie wir sahen –, indem das Spielbewusstsein in sich zur angstlösenden Ruhe in der Tätigkeit des Spielens findet, die es von der Dynamik der Wirklichkeit entrückt. Sein erster Inhalt ist – vor seinem Hintergrund der durch das Spiel erschlossenen *wunschlosen* Selbstgenügsamkeit

³⁸³ Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt/ M. 1998.

³⁸⁴ Dörflinger schreibt über das freie Spiel der Vermögen (1990, S.76): „Eine Tätigkeit als Spiel entspricht den Erfordernissen des Willens nicht. Sie ist selbstgenügsam, ist auf nichts als ein Ziel außerhalb ihrer selbst abgezweckt, sondern erhält sich in sich selbst. Spiel ist als ein Wirken gedacht, das kein Streben ist. (...) In der harmonisch spielerischen Tätigkeit liegt kein Grund, den Zustand zugunsten eines anderen aufzugeben. Spiel ist Tätigkeit als Ruhe.“

³⁸⁵ Vgl. Hölzel 2008a, S.112ff., bes. S.117. Siehe auch Neumann 2004, S.317.

– das Bewusstsein eigener Wünsche, die sich unweigerlich anmelden und die Selbstgenügsamkeit stören. Die Wünsche – Boten der Grundbedürfnisse wie der nach Nahrung, Fortpflanzung und Schutz – inaugurieren das instrumentelle Denken in dem Moment, wo mit ihrer Bewusstwerdung ihre natürliche, instinktgeleitete Befriedigung aufgehoben ist. Das Bewusstsein des Wunsches rückt ihn fortschreitend von seiner sofortigen, instinktgeleiteten Befriedigung ab, insofern die Bewusstwerdung des Wunsches ein Innehalten bedeutet und die sofortige und automatische Instinktreaktion verhindert, womit der Reiz-Instinktreaktion-Regelkreis unterbrochen ist, der nun auch nicht willkürlich wieder aufgenommen werden kann, weil jede Instinktreaktion als automatische auf den ihn auslösenden Reiz angewiesen ist, dieser aber durch das Innehalten vergangen ist. Mit dem damit einsetzenden Fraglich-Werden des Wie der Wunsch-Erfüllung werden auch diesbetreffende zaghafte, alternative Möglichkeiten bewusst, aus denen sich im Zuge von Versuch und Irrtum die ersten kulturellen Erungenschaften herausdifferenzieren. Zwischen bewusstem Wunsch und Befriedigung treten Mittelglieder, die die Wunschbefriedigung hemmen oder unterstützen, so dass sich – über diese Vermittlung als den ersten symbolischen Formen wie bspw. (hemmenden oder unterstützenden) Augenblicksgötter (vgl. Usener nach Cassirer ebd., S.198) oder (nach und nach zu entwickelnden) Werkzeugen – das „Subjekt“ des Wünschens und das „Objekt“ des Wunsches wechselseitig herauskristallisieren.

Das Spielbewusstsein, das das Sich-Herauslösen des Menschen aus der Reiz-Reaktions-Kette ermöglicht, wird damit zum Quellpunkt des Selbstbewusstseins: Mit der Aufhebung der Instinktgeleitetheit kommt der Mensch nicht mehr umhin, seine Wünsche und Bedürfnisse bewusst wahrzunehmen und instrumentell zu erfüllen. Seine instinktgeleiteten, automatischen Reiz-Reaktionen werden Schritt für Schritt vom selbstbestimmten Handeln abgelöst. So differenziert sich ein (matriarchaler bzw. patriarchaler) Ich-Komplex vom Spielbewusstsein, der zwar einerseits vom Spielbewusstsein ermöglicht wurde, nun aber andererseits das diesem Spielbewusstsein zugrundeliegende freie Spiel der Vermögen durch seine *neue* Interesse- und Wunschgeleitetheit, die der Interesselosigkeit als Bedingung des freien Spiels entgegen steht, für sich aufhebt, d.h. nicht weiter von ihm organisiert wird. Diese Aufhebung des freien Spiels der Vermögen im Selbstbewusstsein vollzieht sich erstens als ein Abbruch der natürlichen Steuerung und Rhythmesierung des Formtriebes durch den Stofftrieb, wie sie ehemals im freien Spiel der Vermögen gesichert war. Mit diesem Abbruch eröffnet sich die Möglichkeit zur Selbststeuerung des Bewusstseins durch das Selbstbewusstsein. Zweitens vollzieht sich die Aufhebung des freien Spiels der Vermögen als eine Entzweigung des Formtriebes in ein Grenz- und ein Strukturvermögen, die dann jeweils im Zuge des Ergreifens der Möglichkeit zur Selbststeuerung instrumentell angeeignet

net werden.³⁸⁶ Die Anverwandlung der Selbstorganisationskraft bzw. des schillernden Stofftriebes durch das jeweilige Selbstbewusstsein kann folglich nur auf eine seiner beiden Aspekte zurückgreifen, die fortan zu Instrumenten im Sinne des instrumentellen Denkens ausgebildet werden: Dem matriarchalen Selbstbewusstsein bleibt das mutterarchetypische Grenzvermögen als Aspekt des Formtriebes, d.h. die Fähigkeit, die durch den Stofftrieb aus der Mannigfaltigkeit des Stoffes unbewusst geschaffenen und immer schon gegebenen Gestalten als Gestalten durch eine äußere Grenze bewusst zu um- bzw. begreifen, während dem patriarchalen Selbstbewusstsein das vaterarchetypische Strukturvermögen als Aspekt des Formtriebes zufällt, die vom Stofftrieb aus der Mannigfaltigkeit des Stoffes unbewusst geschaffenen und immer schon gegebenen Gestalten innerlich auszdifferenzieren und zu strukturieren. Während das matriachale Selbstbewusstsein sich einzig das Grenzvermögen instrumentell aneignet, verfügt das patriarchale Selbstbewusstsein instrumentell einzig über das Strukturvermögen. Das Grenzvermögen erlaubt dem matriarchalen Selbstbewusstsein, die Grenze der Gestalt variabel zusammenzuziehen oder zu weiten, während das Strukturvermögen dem patriarchalen Selbstbewusstsein die Fähigkeit zum Ent- und Verwerfen von Strukturen der Gestalt ermöglicht. Der Mangel der Steuerung durch die Selbstorganisationskraft wird zur Tugend einer Selbstermächtigung, die ihre Abhängigkeit vom unbewussten Spiel verdrängt, um sich ihres jeweiligen matriarchalen bzw. patriarchalen Herrschaftsanspruchs zu vergewissern, auf den sie beide je angewiesen sind, um sich in ihrer mangelnden Ganzheit wenigstens im (unabschließbaren und aussichtslosen) Selbstbehauptungs-Kampf gegen die entfremdete und sie bedrängende Natur zu stabilisieren.³⁸⁷ Das freie Spiel der Vermögen entspringt nämlich nicht nur der Ganzheit des Organismus, sondern hält

³⁸⁶ Wir assoziieren dabei - in Bezug auf unsere Interpretation von Kants freiem Spiel der Vermögen in Abschnitt II.1 - die (weiblich attribuierte) Grenze des Organismus mit der Verstandesgrenze des Verstandes und die (männlich attribuierte) Struktur des Organismus mit der Zweckmäßigkeit des Verstandes. So gesehen entpuppt sich der Verstand als das Vermögen des Organismus, das mit Hilfe der Einbildungskraft als einer Form der Selbstorganisationskraft die Zusammensetzungen der Mannigfaltigkeit des Wirklichen vollzieht und damit die auf den Organismus einwirkenden, internen und externen Reize verarbeitet.

³⁸⁷ Die Gründung im freien Spiel der Vermögen bzw. der Ganzheit Aions wird durch eine Gründung im Mutter- bzw. Vaterarchetypen abgelöst, die sich über die Zuordnung von spezifisch zu einer Zeit ausgebildeten Vermögen zu den in dieser Zeit herrschenden Mutter- bzw. Vatergottheiten ins kollektive Gedächtnis einprägen, jeweils aber nur eine Hälfte der Ganzheit repräsentieren und die matriarchats- bzw. patriarchatspezifischen Idiosynkrasien verursachen. Sie werden - wenn sie sich phylogenetisch ausgebildet haben, d.h. die Kultur der jeweiligen Menschengruppe prägen - jeweils ontogenetisch über die frühkindliche Bezogenheit auf die elterlichen Bezugspersonen weitergegeben, so dass das Stadium der Kindheit - von dem wir hier handelten - zwar erhalten bleibt, aber zunehmend auf die frühe Kindheit zurückgedrängt wird.

diese über sein Gegründetsein in der Selbstorganisationskraft – die alles erschafft und am Leben hält – im Gleichgewicht, das sich in der selbstgenügsamen und selbstfaszinierten Zweckmäßigkeit ohne Zweck des freien Spiels ausdrückt, die in sich selbst ruht. Zwar spaltet sich der Formtrieb auf der Bewusstseins-Ebene im Zuge der Individuierung für das matriachale bzw. patriarchale Selbstbewusstsein in seine beiden Aspekte (Grenzvermögen bzw. Strukturvermögen). Trotzdem durchwirkt das freie Spiel der Vermögen unbewusst weiterhin die Leiblichkeit des Menschen und versorgt auch das von ihm isolierte Selbstbewusstsein – ohne das letzteres dieses Geschehen wahrnehmen würde - mit Selbst- und Welt-Bildern, auf die es zur Wirklichkeitsorientierung angewiesen bleibt. Wiewohl das (matriachale bzw. patriarchale) Selbstbewusstsein für sich vom leiblichen, freien Spiel der Vermögen abgespalten ist, erhebt es sich an sich auf der Grundlage der von ihm erschlossenen Wirklichkeit, d.h. des von ihm erzeugten Selbst- und Weltverstehens. Die Vereinseitigung der matriachalen bzw. patriarchalen Selbstbewusstseins-Formation würde alles Selbst- und Weltverstehen ausschließen, das sich nur über die ästhetische Wahrnehmung der *reflektierenden Urteilskraft* im freien Spiel der Vermögen sicherstellen lässt. Grenze und Struktur der Gestalt müssen sich wechselseitig frei bestimmen können, um ein angemessenes Bild von der Wirklichkeit im Bewusstsein zu erzeugen, damit es auf solcherart immer schon gegebene, lebendige (d.h. abgegrenzte *und* ausdifferenzierte) Gestalten der Außen- und Innenwelt zurückgreifen kann. Das freie Spiel der Vermögen erlaubt unbewusst also weiterhin diese angemessene Mimesis der Wirklichkeit im Bewusstsein, auch wenn das matriachale bzw. patriarchale Selbstbewusstsein in ihrem herrschaftlichen Anspruch versuchen, die so erzeugten und ihm immer schon gegebenen Bilder für sich zu vereinnahmen. So ist die Wirklichkeit immer schon – und d.h. eben unbewusst - gegeben, bevor sie herrschaftlich vom matriachalen bzw. patriarchalen Selbstbewusstsein mit Hilfe ihres Grenz- bzw. Strukturvermögens zugerichtet wird. Für beide Selbstbewusstseins-Formationen geht mit dem Verdrängen des freien Spiels der Vermögen die (kantische) *reflektierende Urteilskraft* verloren.

Der Ich-Komplex des matriachalen bzw. patriarchalen Selbstbewusstseins stellt aber keine Aufhebung des kindlichen Spielbewusstseins dar, sondern nur seine Verdrängung in das mit dem Aufkommen des Ich-Komplexes sich eröffnende Unbewusste durch die neue, das Bewusstsein dominierende (matriachale bzw. patriarchale) Formation. Das kindliche Spielbewusstsein wird in Matriarchat und Patriarchat von der jeweils herrschenden Bewusstseinsformation überformt, versorgt letztere aber weiterhin mit den Gestalten der von ihm ästhetisch erschlossenen Wirklichkeit und bleibt untergründig als leibliches Bewusstsein – von dem der Ich-Komplex sich zunehmend verselbständigt - erhalten. Wo das kindliche

Spielbewusstsein noch in der Ganzheit seines Organismus und im Zusammenwirken der Selbstorganisationskraft mit dessen Zentrum und Grenze, die aufeinander abgestimmt sind, d.h. im freien Spiel der Vermögen, ruhte, sind Ganzheit und Spiel vom Ich-Komplex für den Ich-Komplex in das sich mit dem Ich-Komplex eröffnende Unbewusste verdrängt. Dieses Schicksal trifft auch das Spielbewusstsein, in dem die ästhetisch erschlossene Wirklichkeit sich spiegelt, insofern seine ganzheitlichen Gestalten zwar auch dem matriarchalen bzw. patriarchalen Selbstbewusstsein noch vorliegen, aber zunehmend durch Abblendung spezifischer Aspekte einseitig durch das Grenz- bzw. Strukturvermögen des matriarchalen bzw. patriarchalen Selbstbewusstsein zugerichtet werden und das Spielbewusstsein sich so fortschreitend auf das entsprechende Ich-Bewusstsein verengt. Das Ich-Bewusstsein ergreift sich so, dass es das Spiel, das es ermöglicht, in seiner Selbstermächtigung und zum Schutz der Illusion seines autonomen Selbstverständnisses verdrängt, insofern es ihm ein Signum seiner Geworfenheit und Abhängigkeit ist und es an seine Abkünstigkeit und Abhängigkeit erinnert, von der es sich zu emanzipieren trachtet.

Als allgemeines Charakteristikum des Ich-Komplexes bzw. des matriarchalen wie patriarchalen Selbstbewusstseins gilt: So wie die den Ich-Komplex bedingende Unterscheidung zwischen sich und der Umwelt (Subjekt und Objekt) auf Wunschregungen im Menschen zurückgehen, die – wiewohl durch das freie Spiel der Vermögen ermöglicht – eben dies durch ihr Interesse aufheben (vgl. Abs. X.1), stellt er ein für alle Mal ein Mangelbewusstsein dar, das die Spanne zwischen Wunschregung und Wunscherfüllung – die vor-selbstbewusst durch die unmittelbare Reiz-Reaktions-Verknüpfung nicht erfahrbar war – auszuhalten hat. Sie versucht er durch einen instrumentellen Zugriff auf die Wirklichkeit zu verkürzen. Der Ich-Komplex ist in einem doppelten Sinne nicht im Gleichgewicht: Nicht mehr vom freien Spiel der Vermögen organisiert, geht für ihn über die einseitige Aneignung eines Teilvermögens (Grenz- bzw. Strukturvermögens) und die Verdrängung des anderen einerseits sowohl das Gleichgewicht seiner Vermögen wie die Ganzheit seines Organismus verloren. Andererseits entsteht mit der Aufhebung seiner Organisiertheit durch das freie Spiel und der Bewusstwerdung seiner Wünsche sein konstitutives Mangelempfinden. Als zwei Momente desselben Geschehens – die als Selbstbewusst-Werdung des Menschen den Beginn seiner kulturellen Evolution markiert – bedingen sie fortan sowohl den instrumentellen Charakter des Selbst- und Wirklichkeitsverhältnisses des Ich-Komplexes wie sein beständiges Bestreben, die Natur als das Andere seiner selbst und als Quelle seiner Wunsch-Regungen zu beherrschen.

Die Bewusstseins-Formationen des matriarchalen wie patriarchalen Selbstbewusstseins sollen nun in dieser ihrer oben beschriebenen Abkünstigkeit vom freien Spiel der Vermögen und als Derivate des von ihm erzeugten Spielbewusstseins in ihrer Phänomenologie entschlüsselt werden. Wo die Wirklichkeit ursprünglich ganzheitlich ästhetisch im freien Spiel der Vermögen im Stadium des Kleinkindes erschlossen war, wirkt sich die Aufspaltung von Grenz- und Strukturvermögen des Organismus, die in ihrem Zusammenwirken den Formtrieb im freien Spiel bereitstellten, und die Aneignung des Grenzvermögens durch das matriarchale wie des Strukturvermögens durch das patriarchale Selbstbewusstsein auf ihr Selbst- und Wirklichkeitsverstehen – verglichen mit dem der ästhetischen Wahrnehmung – verengend aus. Trotzdem eröffnet sich über die jeweilige einseitige Aneignung und die daraus folgende Selbstermächtigung auch Neues, zumal ihnen das ästhetisch erzeugte, nun unbewusste Selbst- und Weltverstehen als eine immer schon gegebene und bleibende Wirklichkeit erhalten bleibt, die durch die jeweilige Selbstbewusstseinsinformation nur spezifisch zugerichtet wird.

X.2 Das matriarchale Selbstbewusstsein in seinem Formaspekt

Das matriarchale Selbstbewusstsein entsteht durch die Aufhebung des Spiels und die instrumentelle Aneignung des Grenzvermögens, die die Verdrängung des Strukturvermögens nach sich zieht. Ihr entspricht der Übergang von der Gegründetheit im Archetyp der Ureltern bzw. des Selbst, d.h. in der ursprünglichen Ganzheit des Organismus (Grenze und Zentrum/ Struktur), zu der Gegründetheit im Mutterarchetypen (Grenze des Organismus), die die Verdrängung des Vaterarchetypen (Zentrum bzw. Struktur des Organismus) nach sich zieht. Die Gründung im Mutterarchetypen stellt eine Identifikation mit der Grenze des Organismus bzw. dem Grenzvermögen dar, mit der der menschliche Organismus sich gegen die Außenwelt abgrenzt bzw. mit dem das Leben in abgegrenzten Gestalten ge- und erfasst wird. Das matriarchale Selbstbewusstsein entwickelt – um mit der transzendentalen Ableitung der *Wahrnehmung der Außen- und Innenwelt-ereignisse* zu beginnen – auf Grundlage seines Grenzvermögens und der zugrunde liegenden, unbewussten, ästhetischen Wahrnehmung die spezifisch neue Fähigkeit zur *Resonanz-Wahrnehmung*³⁸⁸: Die Mannigfaltigkeit des Gegenstandes der

³⁸⁸ Die Resonanzwahrnehmung erschließt sich aus der matriarchalen Synthesis (siehe unten): Die Stimulans zum Geschehen kann einerseits von den übergreifenden Ganzheiten, die durch das Zusammenziehen und Weiten ihrer Grenzen auf das unter ihnen Zusammengefasste wirken, ausgehen. Andererseits kann der Teil durch Zusammenziehung seiner Grenzen auf das unter ihm Befasste das ihn umgreifende Ganze dazu zwingen, seine Grenzen entsprechend zusammenzuziehen, bzw., vermittelt über eine Weitung seiner Grenzen be-

Außenwelt wird dabei gemäß der Struktur der Zweckmäßigkeit des Strukturvermögens vom Stofftrieb unbewusst intern synthetisiert, um schließlich durch das bewusste Zusammenziehen der Grenzen des matriarchalen Selbstbewusstseins seine Gestalt zu erschließen. Wiewohl das matriarchale Selbstbewusstsein in der Resonanz-Wahrnehmung auf die ihm unbewusst vom freien Spiel der Vermögen eingegebene Struktur der Gestalt angewiesen bleibt, damit ihm beim Zusammenziehen der Grenze durch die Struktur der Gestalt in dem Moment Einhalt geboten wird, wo Struktur und Grenze aufeinander abgestimmt sind und die Gestalt angemessen reproduziert ist, bleibt für das matriarchale Selbstbewusstsein das Struktur-Moment verdrängt. Das matriarchale Selbstbewusstsein verliert für sich, was an sich seine Wirklichkeitswahrnehmung bedingt, nämlich das Bewusstsein von den Strukturunterschieden der Gestalten. Die Bewusstseins-Qualität – die sich grundsätzlich ja am Vermögen zur Unterscheidung festmachen lässt – wird für das matriarchale Selbstbewusstsein stattdessen durch sein Grenzvermögen sichergestellt, das ihm erlaubt, *Ausdehnungs-* bzw. *Räumlichkeitsunterschiede* wahrzunehmen.³⁸⁹ Die Potentialität seines Grenzvermögens – Grenzen zusammenziehen und weiten zu können – schenkt ihm das Bewusstsein von Ausdehnungs- und Räumlichkeitsunterschieden, insofern ihre bewusste Variabilität, gäbe es ein Auswahlkriterium, aus den Möglichkeiten die eine Wirklichkeit zu destillieren, auch das Bewusstsein ihres So-und-so-Sein ermöglicht. Das Möglichkeitsbewusstsein wird dabei durch die unbewusste Struktur – die zusammen mit der durch das Möglichkeitsbewusstsein bereitgestellten, bewussten Grenze die Gestalt wechselseitig bestimmt und so das gesuchte unbewusste Auswahlkriterium darstellt – auf die eine, der Wirklichkeit der Gestalt angemessenen Grenze eingeschränkt. Auch wenn dem matriarchalen Selbstbewusstsein durch die unbewusste ästhetische Wahrnehmung die Wirklichkeit erschlossen ist, d.h. es immer auch in einer ästhetisch unbewusst erschlossenen, strukturierten Wirklichkeit lebt, verfügt es nur betreffs der Ausdehnungs- bzw. Räumlichkeitsunterschiede über ein Bewusstsein, das man – analog zur Struktur-Differenziertheit des patriarchalen Selbstbewusst-

treffs des unter ihm Befassten, das Ganze veranlassen, seinerseits seine den Teil betreffenden Grenzen entsprechend zu lockern. Die wechselseitige Wirkung, die Teil und Ganzes aufeinander haben können, insofern sie in einem ganzheitlich-verbundenem Zusammenhang stehen, bezeichnen wir als Resonanz, nach der das Tun und Lassen des einen sich zwangsläufig auf das Tun und Lassen des anderen auswirkt. Die Wahrnehmung dieses Resonanz-Phänomens wiederum bezeichnen wir als Resonanzwahrnehmung. Vgl. Welsch 2009.

³⁸⁹ Wir gehen beim matriarchalen Selbstbewusstsein von einer gegenüber dem patriarchalen Selbstbewusstsein von Strukturunterschieden andersgearteten Form der Ausdifferenziertheit aus, nämlich von Ausdehnungs- bzw. Räumlichkeitsunterschieden. Die matriarchale Potentialität der Grenzen im Sinne des Grenzvermögens ergibt eine Ausdehnungs-Differenziertheit, die patriarchale Potentialität der Strukturen im Sinne des Strukturvermögens ergibt eine Struktur-Differenziertheit.

seins – als Ausdehnungs-Differenziertheit des matriarchalen Selbstbewusstseins qualifizieren könnte.

Die Art und Weise der *matriarchalen Schöpferischkeit* – d.h. die mit dem Grenzvermögen gegebene Fähigkeit, die *Grenzen der Gestalt selbständig zusammenzuziehen oder zu weiten* – schlägt sich in der Art und Weise des Nexus nieder, mit dem sich das matriachale Selbstbewusstsein die Verbundenheit der Dinge denkt: Die *matriachale Synthesis* – der matriachale Satz vom Grunde – sieht die Dinge in umgrenzten Mengen zusammengefasst, bei denen die *übergreifenden Mengen auf die von ihnen umgriffenen Teilmengen ganzheitlich im Sinne einer Mengenraumöffnung oder –Zusammenziehung* – d.h. *über eine Gewähr oder Reduktion des Raumes zur gestalteigenen Akkomodation bzw. Assimilation (Flexibilität – vgl. Bateson 1985, S.636ff.) – einwirken*.³⁹⁰ So wie die Muttergottheit das Leben als übergeordnete Ganzheit dirigiert, so wirkt die Frau auf das in ihr wachsende Leben des Fötus. Cassirer lässt die mythische Konstruktion der Wirklichkeit – die er transzendental zu rekonstruieren sucht – von der Mana-Vorstellung des mythischen (für uns: matriarchalen) Menschen ausgehen³⁹¹, die sich von uns nun durch unsere Annahme eines spezifischen, matriarchalen Grenzvermögens und einer daraus abgeleiteten, spezifisch matriarchalen Synthesis als das primäre Ereignis in der Selbstbewusstseins-Entwicklung des Menschen (anders als bei Cassirer, wo das Zustandekommen der Mana-Vorstellung und die Entwicklung der Einzelkategorien des mythischen Bewusstseins aus ihr dunkel bleibt) wirklich verstehen lässt: Die Ganzheit der ästhetisch erschlossenen Wirklichkeit differenziert sich dem matriarchalen Selbstbewusstsein zu spezifisch innerhalb dieser Ganzheit differenzierten Besonderheiten, „indem der bloße tierische Schrecken“ – wie sich mit Cassirer sagen lässt (2002, S.93) – „zum Staunen wird, das sich in doppelter

³⁹⁰ Als Beispiel für eine ganzheitliche Wirkung im Sinne der matriarchalen Synthesis ließe sich an gleichmäßig gefrorenes Wasser in einer Presse, die von allen Seiten gleichen Druck aufbaut, denken: Die Frage – die sich dann stellt – ist, wo das Eis bricht? Zerspringt es in tausend Teile? Oder übertägt sich der Druck aufs Innerste des Eiserundes, wo es aufbricht? Im letzteren Fall hätten wir das gleiche Problem im Kleinen wie im ersten Fall im Großen, d.h. wir müssten das Innerste bis ins Unendliche klein veranschlagen. So gesehen zerspringt das Eis also überall gleichzeitig. Die Wirkung des Ganzen auf die Teile ist ganzheitlich, d.h. sie setzt an allen vom Ganzen umfassten Teilen zugleich an. Als weiteres Beispiel lässt sich die Nacht anführen, die uns schlafend macht. Auch hier besteht der Grund, warum wir in der Nacht schlafen, nicht darin, jeden Abend die Entscheidung zu treffen, schlafen zu gehen, sondern zumindest in der überwiegenden Zahl der Abende in der ganzheitlichen Einwirkung der Nacht auf unseren Biorhythmus, die uns müde macht.

³⁹¹ Cassirer zufolge ist die „Manavorstellung (...) als „die“ religiöse Urkategorie“ (2002, S.90) zu verstehen, als deren „einzige(r) einigermaßen feste(r) Kern (...) zuletzt nichts anderes übrig zu bleiben (scheint) als der Eindruck des Außerordentlichen, des Ungewöhnlichen, des „Ungemeinen“ überhaupt“ (ebd., S.92).

Richtung bewegt, das aus entgegengesetzten Zügen, (...) aus Scheu und Bewunderung gemischt ist, indem auf diese Weise die sinnliche Erregung zum erstenmal einen Ausweg und einen *Ausdruck* sucht, (mit dem – A.d.V.) (...) der Mensch (...) an der Schwelle einer neuen Geistigkeit (steht).“ Cassirer schließt (ebd., S.93):

„Diese seine eigene Geistigkeit ist es, die sich ihm nun im Gedanken des „Heiligen“ gewissermaßen reflektiert darstellt. Denn das Heilige erscheint immer *zugleich* als das Ferne und Nahe, als das Vertraute und Schützende wie als das schlechthin Unzugängliche, als das „mysterium tremendum“ und das „mysterium fascinosum“ (Otto: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 1917).“

Die Aufmerksamkeit – die anfangs noch im ästhetisch erschlossenen Ganzen der Wirklichkeit aufgeht und sich in nichts Besonderem sammelt – wird durch die Faszination von etwas Spezifischem innerhalb dieser Ganzheit auf dieses Spezifische zusammengezogen. Diese Zusammenziehung – die dem matriarchalen Selbstbewusstsein aufgrund seines Grenzvermögens möglich ist – stellt die Dinge, auf die die Ganzheit der Aufmerksamkeit zusammengezogen wird, als manabegabt heraus und erklärt, wie die Dinge durch Zusammenziehung des Mana der Ganzheit zu ihrer Manabegabtheit gelangen und wie sie diese Manabegabtheit durch Weitung zur Ganzheit wieder an diese Ganzheit abgeben. Das Mana ist also eine Kraft (vgl. Cassirer ebd., S.70), die der allumgreifenden Ganzheit zugehört, die sie bei Einschränkung ihrer Intensität an die von ihr umfassten Teil-Ganzheiten spendet und die ein Übergreifendes zu dem Vermögen ermächtigt, auf das von ihm Umgriffene einzuwirken. Nun schreibt Cassirer dem mythischen, sprich unserem matriarchalen Selbstbewusstsein eine „dinglich-substantielle Ansicht des Wirkens“ (ebd., S.66) zu, die für ihn in einem dialektischen Verhältnis (vgl. Cassirer ebd., S.68) zum Animismus des matriarchalen Selbstbewusstseins steht:

„Die mythische Phantasie dringt auf Belebung und Beseelung, auf durchgängige „Spiritualisierung“ des Alls; aber die mythische Denkform, die alle Qualitäten und Tätigkeiten, alle Zustände und Beziehungen an ein festes Substrat bindet, führt immer wieder zum entgegengesetzten Extrem: zu einer Art Materialisierung geistiger Inhalte, zurück.“ (ebd., S.68)

Dieser (dialektische) Wechsel-Zusammenhang wird vor dem Hintergrund unseres hier zugrundegelegten Verständnisses unmittelbar einsichtig: So wie sich die Spiritualisierung der Wirklichkeit aus dem primären, freien Spiel der Vermögen erklärt, das diese Wirklichkeit als lebendige Gestalt erschließt und sie in ihrer Ganzheit der lebendigen Gestalt des Spielbewusstseins spiegelt, so stellt sich uns

die darauf folgende Materialisierung als die sekundäre Konkretion dieser ästhetisch erschlossenen Ganzheit der Wirklichkeit nach Maßgabe des durch das matriachale Selbstbewusstsein angeeigneten Grenzvermögens auf spezifische Besonderheiten dar. Das Mana der Ganzheit verkörpert sich unter schrittweisem Nachlassen seiner Intensität im Zusammenziehen seiner Ganzheit auf diese Besonderheiten im Mana der Besonderheiten. In Frage steht jetzt, wie sich die von Cassirer veranschlagte „Eigenart des Wirkens“ aus der „Übertragbarkeit“ (ebd., S.69) des Mana und seiner Fähigkeit zu „mannigfachsten Umwandlungen und Mitteilungen“ (ebd., S.71) erklärt? In anbetracht dessen, dass wir die Art und Weise der vertikalen, von der übergreifenden auf die übergriffene Ganzheit wirkenden Übertragung des Mana schon geklärt haben, gilt es, nun seine horizontale Übertragung zu verstehen: Anders als Cassirer, der von einer „*unmittelbaren* Übertragbarkeit“ (ebd., S.69) spricht, gehen wir von einer mittelbaren Übertragung aus, bei der das Mana der ersten Besonderheit – das ihr durch die ihr geschenkte Aufmerksamkeit zuteil wurde – beim Aufmerksamkeitswechsel auf eine andere Besonderheit implizit sich erst spiritualisieren (d.h. wieder an die Ganzheit durch Weitung des Aufmerksamkeitsfocusses abfließen) muss, um sich dann (von dieser Ganzheit durch Zusammenziehung auf eine neue Besonderheit) in der neuen Besonderheit zu materialisieren. Insofern diese Zwischenschritte sich implizit vollziehen und der Aufmerksamkeitsfocus-Wechsel sich meist auf räumlich oder zeitlich Naheliegendes erstreckt, scheint es so, als ob sich die synthetische Übertragung der Mana-Qualität unmittelbar vom Ausgangs- zum Zielpunkt der Aufmerksamkeit vollzieht.³⁹²

Das matriachale Selbstbewusstsein geht von einer „Freiheit des Tuns“ (ebd., S.61) der Götter und Dämonen aus, die Cassirer zufolge für das „individuelle Geschehen durch die Setzung und Annahme individueller Willensakte“ (ebd., S.60)

³⁹² Die „Assoziation“, die Hume Cassirer zufolge als Ursprung der kausalen Verknüpfung ausmacht (2002, S.55), mit der er laut Cassirer ungewollt die „Wurzel aller mythischen (statt wissenschaftlichen – A.d.V.) Welterklärung“ aufgedeckt habe (ebd., S.57), lässt sich nur als Wahrnehmung eines Gegenstandes als Variation zum Thema des Ausgangsgegenstandes des Bewusstseins verstehen. Die Hervorbringung einer Variation seines Themas setzt aber eine gemeinsame Kristallisationsachse voraus und ist auch nur über die Mittelglieder von Spiritualisierung und Materialisierung entlang dieser Kristallisationsachse zu erklären, insofern sie – nähme sie nicht den Weg über die Ganzheit, als deren neue Kristallisation sie sich ergibt – nicht zur Stiftung neuer Zusammenhänge innerhalb ähnlicher Tatsachen fähig wäre, die das Assoziierte vom Ausgangsgegenstand des Bewusstseins sowohl in manchem unterscheiden als auch in anderem identisch erscheinen ließen. Zu einer Neustiftung von Zusammenhängen ist die vorherige Auflösung der alten Zusammenhänge notwendig. Die humesche Assoziation kann also als Beleg für die mittelbare Synthesis des matriarchalen Selbstbewusstseins, aber nicht zur Begründung der von Cassirer erwogenen Unmittelbarkeit dienen.

verantwortlich gemacht werden. Nach unserem Verständnis repräsentieren Götter und Dämonen manabegabte, übergreifende Ganzheiten, die durch Zusammenziehung bzw. Weitung ihrer Ganzheit das von ihnen umfasste, individuelle Geschehen chaostheoretisch hervorbringen. (Abgesehen davon, dass dem matriarchalen Selbstbewusstsein die patriarchale Synthesis, von spezifischen Ursachen auf spezifische Wirkungen zu schließen, fremd ist, wäre seine Verstehens-Weise aufgrund der Komplexität der von ihm erkannten, ganzheitlichen Wirkung – wie wir durch die Chaos- und Systemtheorie wissen³⁹³ – auf Grundlage der patriarchalen Identifikation von Ursachen und Wirkungen ausgeschlossen.) „Der Teil ist“ – wie Cassirer, ohne es transzendental ableiten zu können, das Resonanz-Bewusstsein des matriarchalen Selbstbewusstseins aber auf den Punkt bringend, richtig feststellt – „mythisch gesprochen, noch dasselbe Ding wie das Ganze, weil er realer Wirkungsträger ist – weil alles, was er leidet oder tut, was aktiv und passiv an ihm geschieht, zugleich ein Leiden und Tun des Ganzen ist“ (ebd., S.62). Die Stimulans zum Geschehen kann einerseits von den übergreifenden Ganzheiten, die durch das Zusammenziehen und Weiten ihrer Grenzen auf das unter ihnen Zusammengefasste wirken, ausgehen. Andererseits kann der Teil durch Zusammenziehung seiner Grenzen auf das unter ihm Befasste das ihn umgreifende Ganze dazu zwingen, seine Grenzen entsprechend zusammenzuziehen bzw., vermittelt über eine Weitung seiner Grenzen betreffs des unter ihm Befassten, das Ganze veranlassen, seinerseits seine den Teil betreffenden Grenzen entsprechend zu lockern. Die wechselseitige Wirkung, die Teil und Ganzes aufeinander haben können, insofern sie in einem ganzheitlich- verbundenem Zusammenhang stehen, bezeichnen wir als Resonanz, nach der das Tun und Lassen des einen sich zwangsläufig auf das Tun und Lassen des anderen auswirkt. Der ganzheitlich verbundene Zusammenhang ergibt sich, insofern Teil und Ganzes durch eine implizit ständig vollzogene Metamorphose in- und auseinander im Zuge von Materialisierung und Spiritualisierung, usw. miteinander verbunden sind. So wie der Mond durch Zusammenziehung der Aufmerksamkeit auf die Ganzheit des Nacht-

³⁹³ Schon in Nietzsches *Nachgelassene(n) Schriften* findet sich eine Vorwegnahme der neueren Einsicht der Chaos- und Systemtheorie, die expliziert, was dem matriarchalen Selbstbewusstsein implizit zueigen ist, nämlich dass der Einfluss eines Ereignisses auf ein komplexes System nicht kausal herleitbar ist, weil das System auf dieses Ereignis autopoietisch reagiert und diese Reaktion aufgrund der unendlichen Komplexität ihrer Bedingungsfaktoren auch für die Naturwissenschaft letztlich chaotisch bleibt. Diese Einsicht widerspricht nicht der Überzeugung Einsteins, dass Gott nicht würfelt, aber sie hält eine kausale Rekonstruktion des Geschehens aufgrund seiner Komplexität für ausgeschlossen. Nietzsche schreibt: „Gesetzt, die Welt verfüge über *ein* Quantum von Kraft, so liegt auf der Hand, dass jede Machtverschiebung an irgendeiner Stelle das ganze System bedingt – also neben der Kausalität *hintereinander* wäre eine Abhängigkeit *neben- und miteinander* gegeben“ (1960f, S.850).

himmels sich als Besonderheit abzeichnet, so strahlt er – einen sogenannten „Hof des Mondes“ verbreitend – auch wieder im Sinn einer Resonanz-Schwingung in den Nachthimmel aus (vgl. Neumann 1975, S.59ff., der das matriachale Selbstbewusstsein als „Mondbewusstsein“ fasst). Das „*pars pro toto*“ (Cassirer 2002, S.62) des mythisch- matriarchalen Selbstbewusstseins entpuppt sich uns demgemäß als direkte Folge dessen, dass die Besonderheit des Teils durch Zusammenziehung bzw. Weitung der Ganzheit auf ihn entsteht, d.h. einerseits das von Cassirer oben genannte, leidende Verhältnis zum Ganzen hat, wie sich andererseits sein von Cassirer genanntes Tun vermittelt über die Resonanz-Schwingung immer auch rückkoppelnd auf diese Ganzheit auswirkt. Insofern alles mit allem im Sinne eines „Seinsgefüges“ (Heidegger 1988, S.45) zusammenhängt, bewirkt die individuelle Überschreitung der Grenzen eines Teils ein entsprechendes, ihn in seine Seins-Fuge zurückdrängendes Verhalten der übergeordneten Ganzheiten (d.h. in unserem Fall als Menschen wesentlich des Ökosystems Erde).

Das „polysynthetisch(e)“ Selbst- und Weltverstehen des matriarchalen Selbstbewusstseins, d.h. der ursächliche Zusammenhang des „einfachen räumlichen Beisammen oder des zeitlichen Nacheinander“ (wie es Hume fälschlicherweise als Quelle der wissenschaftlichen (patriarchalen) Synthesis – nach Cassirer zudem unter Vernachlässigung der Analyse als weiterem, notwendigem Aspekt dieser Synthesis - identifizierte), spiegelt sich Cassirer zufolge darin, dass es „keine Sonderung der Gesamtvorstellung in ihre einzelnen Elemente“ (2002, S.57) kennt. Dieser ursächliche Zusammenhang schlüsselt sich für uns nun über den genannten Aufmerksamkeitswechsel auf, der sich meist auf räumlich und zeitlich Nahes bezieht, aber nicht, wie Cassirer annimmt und wie es auch dem matriarchalen Selbstbewusstsein scheinen mag, aus einer unmittelbaren Übertragung des Mana folgt, sondern durch eine implizite Spiritualisierung und neue Materialisierung des Mana zustande kommt. Negativ bezeugt diese Polysynthesis des matriarchalen Selbstbewusstseins seine mit dem Verlust des Strukturvermögens einhergehende Schwäche, nicht zur internen Differenziertheit der Gestalten finden zu können, d.h. sie nicht analytisch zergliedern und ihre Teile und Aspekte unterscheiden und einzeln verknüpfen zu können, positiv aber, dass für das matriachale Selbstbewusstsein als Folge der Resonanz alles mit allem zusammenhängt. Das Phänomen der „Veränderung“ wird demgemäß vom matriarchalen Selbstbewusstsein als „Metamorphose“ gefasst, die sich dadurch auszeichnet, dass „noch alles aus allem werden“ (Cassirer ebd., S.58) kann. Das Prinzip der Metamorphose dem matriarchalen Selbstbewusstsein zuzuordnen, liegt schon deshalb nahe, insofern die weibliche Leiblichkeit selbst im Laufe ihrer Mutterschaft der Ver-

wandlung unterliegt.³⁹⁴ Dieses Prinzip der Metamorphose erschließt sich auch aus dem matriarchalen Grenzvermögen, insofern die Dinge durch die Weise ihres „Entstehens“ aus der Zusammenziehung der Ganzheit mit dieser Ganzheit in einem Resonanz-Zusammenhang stehen, d.h. im Verhältnis zum Makrokosmos der Ganzheit einen Mikrokosmos bilden, aus dem – weil er das Ganze in sich hat und nicht analytisch von ihm getrennt ist – auch alles werden kann. Die Metamorphose vollzieht sich als Spiritualisierung oder Materialisierung entlang der vertikalen Achse durch Zusammenziehung bzw. Weitung der übergeordneten Ganzheit.

Die Erschlossenheit der Wirklichkeit durch die unbewusste, ästhetische Wahrnehmung – wie sie noch dem kindlichen Spielbewusstsein zueigen war – schließt als Anschauungsformen einen nicht qualifizierten Raum des Ineinander der Gestalten und eine nicht qualifizierte Zeit, die als *nunc stans*, d.h. als eine Gegenwart, die sich zur Ewigkeit hin öffnet, ein. Diese Anschauungsformen des kindlichen Spielbewusstseins wandeln sich nun durch die Synthesis des matriarchalen Selbstbewusstseins in die folgenden, matriarchalen Anschauungsformen: Die „Scheidung des Profanen und des Heiligen“, wie sie der matriarchalen Synthesis entspringt, die mit Hilfe des Grenzvermögens durch Zusammenziehung des Mana der Ganzheit auf spezifische Gestalten eben diese Gestalten vor dem Hintergrund der ästhetisch erschlossenen Wirklichkeit der Ganzheit abhebt (vgl. oben), ermöglicht eine Qualifizierung des Raumes und der Zeit (vgl. Cassirer 2002, S.100ff.). Orte wie hohe Berge, ungewöhnliche Landschaften oder große Bäume oder wiederkehrende Ereignisse wie der Wechsel des Mondes, der Sonnenauf- und untergang oder der Wechsel der Jahreszeiten – die des Menschen Staunen und Aufmerksamkeit auf sich ziehen und sie zu Kristallisationspunkten des Mana der Ganzheit machen – heben sich aus dem nicht qualifizierten Raum und der nicht qualifizierten Zeit heraus und bekommen einen – wie Cassirer schreibt – „mythischen Gefühlswert“ (ebd., S.100). Die *matriarchale Anschauungsform des Raumes* entwickelt so einerseits eine von sich selbst absehbare Gliederung als *Ereignisraum des Nebeneinander* (bspw. Osten als Ort des Sonnenaufgangs, Westen als Ort des Sonnenuntergangs), während das ästhetische *Ineinander* der Gestalten im Sinne eines *Möglichkeitsraumes* erhalten bleibt, weil sie je Teilmengen der übergeordneten Ganzheit sind, mit der sie im Sinne von Mikro- und Makrokosmos in Resonanz stehen – und so zumindest potentiell ineinander auflösbar sind.³⁹⁵ Der *matriarchalen Anschauungsform der Zeit* gelingt es, die

³⁹⁴ Vgl. das Blutwandlungsmysterium nach Neumann 2003, S.45f..

³⁹⁵ Unten werden wir Eliades Interpretation des Zeit-Verständnisses des „religiöse(n) Mensch(en)“ zur Illustration der Anschauungsform der Zeit des matriarchalen Selbstbewusstseins heranziehen. Die Interpretation des Raum-Verständnisses des religiösen Menschen hingegen, die Eliade vorschlägt, lässt sich unserer Ansicht nach eher für die frühe, mythische Ausprä-

scheinbar sich ausschließenden Gegensätze des *Nunc stans* (Gegenwart in Ewigkeit) und des Nacheinander in einem Zeitverständnis zusammenzuziehen, indem sie die Ereignisse des Nacheinander – die sich Schritt für Schritt aus der Zeitvergessenheit durch ihren Gefühlswert herauskristallisieren – in einen Zyklus der Wiederkehr zurückbindet, während das matriachale Selbstbewusstsein sich selbst im Zentrum dieses Geschehen verortet, d.h. ein Zeitverständnis entwickelt, das mit Schopenhauer als „*Nunc stans im Mittelpunkt des Rades der Zeit*“ (1997, B.2, Kap.41, S.639) zu charakterisieren wäre.³⁹⁶ Diese Zurückbindung geht dabei selbstverständlich nicht auf eine Synthese durch das matriachale Selbstbewusstsein zurück, sondern ergibt sich aus dem entscheidenden Kriterium der Entwicklung seiner Anschauungsform der Zeit, nämlich dass sie sich aus dem Gefühlswert – wie ihn nur wiederkehrende Geschehen dauerhaft zugesprochen bekommen können, d.h. vor allem dem Wechsel der Jahreszeiten und der durch sie bedingten Ereignisse – entwickelt. Die Wahrnehmung des Nacheinander der Ereignisse verliert sich dabei zunehmend in der Wahrnehmung ihrer ewigen Wiederkehr vom Mittelpunkt des Rades der Zeit aus.³⁹⁷

gung des Patriarchismus veranschlagen, insofern die „Weltschöpfung“ – die das Chaos in den Kosmos einer bewohnbaren Sphäre verwandelt und den „profanen Raum“ zu einem „heiligen Raum“ macht – Eliade zufolge immer um ein Kristallisations-Zentrum herum erfolgt, wir das Zentrum aber dem patriarchalen Selbstbewusstsein zuordnen (1998, S.23ff.).

³⁹⁶ Die Anschauungsform der Zeit als *Nunc stans* im Mittelpunkt des Rades der Zeit ergibt sich in ihrer vollen Bedeutung und Dimension nur aus dem freien Spiel der Vermögen heraus (vgl. Abs. X.5 u. Hölzel 2008a, S.121), wird vom matriachalen Selbstbewusstsein, das für sich das Spiel der Vermögen verdrängt hat, aber insoweit erschlossen, als es die Ereignisse des Nacheinander in den Zyklus der Wiederkehr zurückbindet. Dabei tritt für das matriachale Selbstbewusstsein aber das Phänomen ihres Nacheinander hinter ihrer Wiederkehr zurück, so dass sich ihm letztlich alles Geschehen nur noch vor dem Hintergrund seines Schon-mal-dagewesen-Seins einprägt und die Wahrnehmung seines Nacheinander von der Wahrnehmung seiner Wiederkehr überlagert wird. Die Gegenwart öffnet sich dem matriachalen Selbstbewusstsein in dem Moment zur Ewigkeit im Sinne des *Nunc stans*, in dem alles Gegenwärtige inkl. seiner selbst nur als ein Wiederkehrendes verstanden wird und seine Gegenwärtigkeit hinter der Ewigkeit seiner Wiederkehr zurücktritt. Das *Nunc stans* im Mittelpunkt des Rades der Zeit erschließt sich in seiner vollen Bedeutung und doppelten Dimension dagegen nur dem Spielenden, insofern das Spiel der Vermögen erlaubt, *zugleich* die ereignishaften, eigenzeitliche Selbstentwicklung des Gegebenen im zyklisch zurückgebundenen Nacheinander mitzuvollziehen *und* in jedem Moment dieser Selbstentwicklung *auch* in der sich zur Ewigkeit öffnenden Gegenwart des Geschehens aufzugehen.

³⁹⁷ Eliade schreibt über das Zeit-Verständnis des „religiöse(n) Mensch(en)“, das der Anschauungsform des matriachalen Selbstbewusstseins entspricht: „Es gibt einerseits die Intervalle heiliger Zeit, die Zeit der Feste (die größtenteils periodische Feste sind), und andererseits die profane Zeit, die gewöhnliche zeitliche Dauer, in der Ereignisse ohne religiöse Bedeutung liegen. Zwischen diesen beiden Arten von Zeit besteht natürlich ein Bruch der Kontinuität, doch mit Hilfe der Riten kann der religiöse Mensch gefahrlos von der gewöhnlichen zeitlichen Dauer in die heilige Zeit „überwechseln“. (...) Der religiöse Mensch lebt also in

Die Grundunterscheidung von „Ich“ und Umwelt erschließt sich dem matriarchalen Selbstbewusstsein qua seiner (mutterarchetyp-dirigierten) Identifikation mit seinem Grenzvermögen: Die von uns angeführte Wunsch-Regung bspw. kann das matriarchale Selbstbewusstsein *sich* im Unterschied zur Umwelt zusprechen, weil es sie *innerhalb* seiner ihm durch sein Grenzvermögen bewussten Grenzen wahrnimmt. Das matriarchale Selbstbewusstsein wird seiner selbst als etwas von der Umwelt Unterschiedenem bewusst, indem es sich als etwas gewisse Ereignisse Umgrenzendes und von Ereignissen außerhalb seiner Grenze Beeinflusstes (d.h. seinerseits Umgrenztes) über eine *Identifikation mit seiner Grenze* versteht. So wie der Ich-Komplex selbst gewisse Wirklichkeiten in sich fasst und umgreift, so wird er von übergeordneten Ganzheiten umgriffen. Seine Macht zur instrumentellen Manipulation der Wirklichkeit verdankt er seinem Selbstverständnis nach seinem Resonanzverhältnis zum Ganzen, das sich selbst und seine Manahaltigkeit auf den Ich-Komplex des matriarchalen Selbstbewusstseins zusammengezogen hat. Dieses „geliehene“ Mana begabt den Ich-Komplex, auf das unter ihm Befasste durch Zusammenziehung oder Weitung seiner Grenzen – was wiederum das ihn umgreifende Ganze, mit dem es verbunden ist, zum entsprechenden Sich-Anpassen zwingt – Einfluss auszuüben.³⁹⁸ Die Grenzen des Grenzvermögens – mit denen sich das matriarchale Selbstbewusstsein identifiziert – fallen nicht mit den körperlichen Grenzen zusammen, sondern beschreiben die Sphäre, die dem

zwei Arten von Zeit, deren wichtigere, die heilige Zeit, den paradoxen Aspekt einer zirkulären, umkehrbaren, wiedererreichbaren Zeit bietet und eine Art mythische ewige Gegenwart darstellt, der man sich mittels der Riten periodisch wieder einfügt“ (Eliade 1998, S.63f.). Das zweite, von Eliade veranschlagte Zeit-Verständnis des religiösen Menschen, das er im Begriff des Verständnisses der Dauer zusammenfasst, verliert sich für das matriarchale Selbstbewusstsein unserer Interpretation nach vor dem Hintergrund der heiligen Zeit.

³⁹⁸ So erklärt sich die nach Cassirer für das mythische (matriarchale) Denken charakteristische „*sympathische(n) Magie*“ (2002, S.64), d.h. das magische Denken: Auf Grundlage der Vorstellung vom *pars pro toto* kann der Mensch seines magischen Verständnisses nach bspw. einem Feind schaden, indem er dessen Speichel im Feuer verdampfen lässt (vgl. ebd., S.64). Hier fügt das matriarchale Selbstbewusstsein dem von ihm Umfassten durch Zusammenziehung seiner Grenzen – d.h. in unserem Fall durch das Ausliefern des Speichels ans Feuer – Schaden zu, der gemäß seiner Denkform des *pars pro toto* damit auch dem Feind – d.h. dem, der den Speichel von sich gegeben hat – geschieht. Dadurch, dass das matriarchale Selbstbewusstsein einen Teil des Ganzen des Feindes (seinen Speichel) unter seine Herrschaft, d.h. ins Innere seiner Grenzen, bringen konnte und diesen Teil nun durch sein instrumentelles Grenzvermögen beeinflussen kann, hat es gemäß des *pars pro toto* auch Macht über den Feind. Der Schmerz einer Wunde bspw., die durch einen Pfeil geschlagen wurde, kann gemäß des magischen Denkens dadurch gelindert werden, dass der Pfeil gekühlt wird (ebd., S.65): Einmal von Außen, d.h. aus einer Sphäre, über die das matriarchale Selbstbewusstsein nichts vermag, ins Innere seiner Grenzen vorgedrungen, kann er nicht wieder ins Außen verbannt werden, sondern muss integriert werden, d.h. seine einen heißen, pochenden Schmerz verursachende Kraft durch Kühlung entschärft werden.

Einflussbereich des matriarchalen Selbstbewusstseins untersteht. Im Sinne des Vermögens zur Zusammenziehung und Weitung der Grenzen kann das matriarchale Selbstbewusstsein seine Grenzen über seine körperlichen Grenzen hinaus dehnen. Das eigene instrumentelle Handeln wird vom matriarchalen Selbstbewusstsein dabei nur soweit sich selbst als Subjekt des Handelns zugeschrieben, als es damit auf das unter ihm Befasste wirken kann; andererseits bleibt ihm bewusst, dass sein Handeln mittels seines Grenzvermögens selbst auch von den übergeordneten Ganzheiten – in dessen Sphäre es steht und die sein Handeln durch Zusammenziehung und Weitung ihrer Grenzen beeinflussen können – dirigiert werden kann, wie auch, dass sein selbstinitiiertes Handeln auf die Ganzheit zurückwirkt. Auch wenn das matriarchale Selbstbewusstsein sich selbst aufgrund seiner „Subjektivität“ von der Umwelt unterscheidet, so fühlt es sich doch wegen der Abgeleitetheit seiner Mana-Begabtheit und seiner Beeinflussbarkeit durch das Ganze weiterhin mit diesem in *einem* Zusammenhang verbunden, wohingegen das patriarchale Selbstbewusstsein – wie wir sehen werden – sich als Subjekt gerade durch die absolute Abspaltung seiner selbst von allem Anderen, das zum „Objekt“ wird, definiert.

X.3 Das patriarchale Selbstbewusstsein in seinem Formaspekt

Den Übergang vom kindlichen Spielbewusstsein zum matriarchalen Selbstbewusstsein hatten wir erklärt (vgl. Abs. X.1). Bevor wir nun die Charakteristika des Form-Aspekts des patriarchalen Selbstbewusstseins in Analogie zum matriarchalen Selbstbewusstsein vermögenstheoretisch entwickeln, gilt es, die Ursache und die Motivation für seine Emanzipation vom matriarchalen Selbstbewusstsein und sein Entstehen, d.h. für die männliche Aneignung des Strukturvermögens und die Verdrängung des Grenzvermögens, zu klären.

Die Ursache des Übergangs scheint die Angst des Vaters zu sein, der den eigenen Sohn als potentiellen Rivalen um die Liebe der Mutter versteht. Der Satz des Vaters an seinen Sohn, dass er sein solle wie der Vater, außer wie der Vater seine Mutter zu begehren, wie er uns von Freud erläutert wird (vgl. 1992b, S.273), stößt den Sohn aus der Muttersphäre in den offenen Raum der Frage nach dem Grund dieses Verbots hinaus, während die Tochter – insofern sie keine Konkurrentin um die Liebe der Mutter darstellt – weiter in der Selbstverständlichkeit der Enthaltenheit in der matriarchalen Sphäre lebt. Hier entsteht das erste Warum, d.h. die Frage nach der Ursache des Inzestverbotes, und eine erste Wirkung, nämlich die Wirkung des Anspruchs des Vaters, durch die ein erstes Stadium des (matriarchalen) Selbstseins hin zu einem anderen Stadium des Selbstseins – d.h.

hin zum patriarchalen Selbstbewusstsein – verlassen wird, die ein Beispiel für den *Nexus der Kausalität*, als dessen Ergebnis der Sohn sich selbst gewahr wird, abgibt. So wie die Ansprache des Vaters den Sohn von Außen erreicht, anstatt, wie seine Liebe zur Mutter, von Innen zu kommen, öffnet sich der Sohn zukünftigen Weisungen, die von Außen auf ihn eindringen. Das Inzestverbot stößt ihn in die Verzweiflung der Ambivalenz, einerseits seine Mutter zu begehren und andererseits seinem Vater gehorchen zu müssen. Ist der Raum für die Möglichkeit einer Ansprache von Außen erstmals durch die reale Ansprache des Vaters geöffnet, erreicht ihn in dieser Verzweiflung die Stimme des Vatergottes, dessen erstes Charakteristikum es ist, am Ort größter Verzweiflung gegenwärtig zu sein (vgl. Hühn 2002, S157f.)³⁹⁹: Die existentielle Verzweiflung über der Frage nach dem Warum des Inzestverbots spannt ihn in eine gegenüber dem Matriarchat neue Sphäre ein, in der die eigenen, inneren Bedürfnisse nach der Liebe der Mutter gegenüber den Weisungen des Vatergottes zurücktreten. So führt der Vater (Gott) den Sohn (Menschen) mit seinem Verbot einerseits in die Verzweiflung, wie er ihn andererseits mit seiner Selbstentgegensetzung gegen das matriachale Selbstbewusstsein und der Öffnung einer neuen Sphäre potentiellen Selbstseins aus seiner Verzweiflung zu sich als Mann befreit. Der Vatergott wird so zum („aristotelische(n)“ Gott als erstem, „unbewegte(m) Beweger“ (Blumenberg 1998, S.151 – siehe auch S.37f.), zur Ursache seines neuen Selbst-Seins, demgegenüber seine natürliche Geburt durch die Mutter zurücktritt und verdrängt wird; und zum Beispiel eines neuartigen Nexus, demgemäß eine Ursache – die Ansprache des Vaters bzw. des Vatergottes – zum Grund für eine Wirkung – sein neues Selbst-Sein – wird. (Das Bild des Vatergottes ist dabei, außer dass er als erster, „unbewegte(m)(r) Beweger“ (Blumenberg ebd., S.151) die Szene des Bewusstseins betritt und sowohl als (negative) Ursache für das eigene Von-der-Mutter-Entborgen-Sein eine Erklärung für die Verzweiflung wie als (positive) Ursache der Öffnung einer neuen Sphäre potentiellen Selbstseins liefert, noch völlig unausgeformt und wird sich erst über die Selbstobjektivierung des patriarchalen Selbstbewusstseins – die ihm rückwirkend wiederum ein Verständnis seiner selbst liefert – ausgestalten.) Der patriarchale Nexus des Zusammenhangs der Dinge als Ursache und Wirkung, die dann als patriarchale Synthesis im Sinne Kants ausgebildet wird, ergibt sich also aus dem Problem, aus dem bisher gültigen Zusammenhang – wie ihn das matriachale Selbstbewusstsein kannte – vertrieben zu sein, und aus der menschheitsgeschichtlich neuartigen Erfahrung, die Wirkung einer spezifizierten, personalisierten, äußeren Ursache an sich zu erleben. Im Matriarchat war dies

³⁹⁹ Die Gnade ist historisch ein Charakteristikum zumindest des jüdisch-christlichen Vatergottes: Der jüdische Jahwe zeichnet sich durch genau diese Gnade aus, indem er selbstinitiativ die Juden aus der Verzweiflung des ägyptischen Exils befreit, indem er ihrem Anführer Moses den Weg ins Gelobte Land weist.

ausgeschlossen, insofern die Wirkung der Ganzheit der Muttergottheit auf die Besonderheit des Menschen ganzheitlich erfolgte, d.h. sich organisch als Wandel des Spielraums zur Flexibilität einstellte, während die Ansprache des Vaters an den Sohn – selbst aus einer neuen, gegenüber der matriarchalen Wirklichkeit äußeren Wirklichkeit gesprochen – plötzlich aus diesem Zusammenhang reißt.

Das patriarchale Selbstbewusstsein entsteht durch die Aufhebung des Spiels und die instrumentelle Aneignung des Strukturvermögens, die die Verdrängung des Grenzvermögens nach sich zieht. Ihr entspricht der Übergang von der Gegengründetheit im Archetyp der Ureltern bzw. des Selbst, d.h. in der ursprünglichen Ganzheit des Organismus (Grenze und Zentrum/ Struktur), zu der Begründetheit im Vaterarchetypen (Zentrum/ Struktur des Organismus), die die Verdrängung des Mutterarchetypen (Grenze des Organismus) nach sich zieht. Die Gründung im Vaterarchetypen stellt eine Identifikation mit dem Zentrum/ der Struktur des Organismus bzw. dem Strukturvermögen dar, aus dem der menschliche Organismus sich in sich zentriert bzw. mit dem das Leben in zentrierten und strukturierten Gestalten ge- und erfasst wird. So wie der Vatergott als Schöpfer dieser Strukturen vom Patriarchismus verehrt wird, auch wenn die Ganzheit eigentlich ein Produkt der Anverwandlung der (aionischen) Selbstorganisationskraft durch das (aionische) Struktur- und Grenzvermögen darstellt, so vereinnahmt der Sohn in seiner Identifikation mit dem Vatergott (Gotteskomplex des patriarchalen Selbstbewusstseins) dessen Strukturvermögen für sich und verdrängt, dass er zum Verstehen der Ganzheit der Wirklichkeit auch auf das matriachale Grenzvermögen bzw. – genauer – auf das Zusammenwirken beider im freien Spiels der Vermögen angewiesen ist. Das patriarchale Selbstbewusstsein entwickelt nun auf Grundlage des von ihm angeeigneten Strukturvermögens die spezifisch neue Fähigkeit zur (kantischen) *bestimmenden Urteilskraft*, die Mannigfaltigkeit des Gegenstandes der Außenwelt über seiner bewusst erschaffenen Struktur vom Stofftrieb ihrgemäß synthetisieren zu lassen, um sie dann in den Grenzen – in denen sie unbewusst von der ästhetischen Wahrnehmung gefasst wird – zu begreifen. Wiewohl das patriarchale Selbstbewusstsein in seiner bestimmenden Urteilskraft auf die äußere Grenze der Gestalt angewiesen bleibt, die ihm von der unbewusst wirksamen, ästhetischen Synthesis bereit gestellt wird, um die Gestalt als strukturierte und eben auch abgegrenzte Gestalt zu erfassen, bleibt für das patriarchale Selbstbewusstsein das Ab- und Umgrenzungs-Moment der Gestalt verdrängt. Der Baum ist – um ein Beispiel zu geben – für das patriarchale Selbstbewusstsein keine abgegrenzte Gestalt, sondern ein Konglomerat aus Strukturmerkmalen wie Wurzeln, dem Stamm, Ästen und Blättern, wie sie seiner bestimmenden Urteilskraft gemäß dem Klassifikationsbegriff „Baum“ zugeordnet sind. Das patriarchale Selbstbewusstsein verliert für sich, was an sich seine Wirklichkeitswahrneh-

mung bedingt, nämlich das Bewusstsein von der Ab- und Umgrenztheit der Gestalten. Sein Vermögen zur bestimmenden Urteilskraft ist dabei besonders prekär, weil seine Begriffe, unter die es mithilfe seiner bestimmenden Urteilskraft die Dinge subsummiert, durch die ästhetische Synthesis gestiftete Begriffe bleiben, auch wenn es sie mithilfe von Strukturmerkmalen definiert. So erklärt sich, warum die Begriffe – verfolgt man ihre Begriffsgeschichte zurück zu ihren Ursprüngen – oft auf mythische (matriarchale) Wort-Schöpfungen zurückgehen und die ästhetisch- synthetisierende Kunst zum Aufbrechen alter Wahrnehmungsmuster im Patriarchat so wichtig bleibt, um nicht zuletzt bisher nicht erfasste Wirklichkeitsbereiche thematisch, begrifflich fassbar und sie vereinnahmbar zu machen. Gerade weil die bestimmende Urteilskraft selbst nur alternative Strukturen, nicht aber neue Gestalten bilden kann, sondern immer nur vorgefertigte Begriffe in immer neuen Subsumtionen reproduziert, bleibt sie in ihrer Begriffsbildung auf die Gestaltbildung von matriarchalem Mythos⁴⁰⁰ und Kunst angewiesen.⁴⁰¹ Die Bewusstseins-Qualität wird für das patriarchale Selbstbewusstsein durch sein Strukturvermögen sichergestellt, dass es ihm erlaubt, *Strukturunterschiede* zu erfassen. Die Potentialität seines Strukturvermögens – alternative Strukturen zu entwerfen und der Wirklichkeit in ihrem Verstehen zugrunde zu legen – schenkt ihm das Bewusstsein von Strukturunterschieden, insofern es sich über ihre Variabilität auch ihrer spezifischen Qualität bewusst wird. Auch wenn dem patriarchalen Selbstbewusstsein durch die unbewusste ästhetische Wahrnehmung die Wirklichkeit erschlossen ist, d.h. es immer auch in einer ästhetisch unbewusst erschlossenen Wirklichkeit von abgegrenzten Gestalten lebt, verfügt es nur betreffs der

⁴⁰⁰ Der Mythos ist im Kern eine matriarchale Schöpfung, die dann vom aufkommenden Patriarchat im Zuge seiner Machtübernahme überformt, im Sinne der Wandels von der matriarchalen in eine patriarchale Welt-Ordnung umgedeutet und vereinnahmt wird (vgl. Weiler 1985).

⁴⁰¹ So setzt die Anwendung von Kants patriarchaler, bestimmender Urteilskraft immer schon die Gegebenheit von abgegrenzten Gestalten bzw. Begriffen voraus, unter die die Sinnesreize, die von der Wirklichkeit ausgehen, subsummiert werden können. Daher bleibt – wie wir im Abschnitt II.2 ausgeführt hatten – seine transzendente Vernunft von der Zuarbeit der reflektierenden Urteilskraft abhängig, auch wenn er ihre Voraussetzung – nämlich das sie ermöglichende freie Spiel der Vermögen – nicht in seinen Transzendentalismus integrieren kann. So bleibt dem transzendentalen Subjekt nur, immer schon gegebene, abgegrenzte Gestalten zu restrukturieren, d.h. die Strukturbildung transzendental zu kritisieren und auf eine sichere Grundlage zu stellen. So erklärt sich, warum bei der Bildung von Begriffen oft auf mythische Gestaltungen und Vorprägungen zurückgegangen wird und die Begriffsarbeit sich auf ihre interne Differenzierung beschränkt, während das Schaffen neuer Gestaltungen (und damit neuer Bezugspunkte für die kritisch- transzendente Arbeit) Künstlern, Entdeckern und Ingenieuren überlassen bleiben muss, die im freien Spiel der Vermögen stehen.

Strukturunterschiede über das kantische Konstruktionswissen.⁴⁰² So wie dieses Konstruktionswissen ihm durch den kontrollierten und bewussten Einsatz seines Strukturvermögens zufällt, so gewährt es ihm auch die Sicherheit der Erkenntnis des von ihm so Erkannten und die Möglichkeit zu dessen herrschaftlicher Zurichtung – d.h. auch die Möglichkeit zu seiner technischen Manipulation.

Die Art und Weise der *patriarchalen Schöpferischkeit* – d.h. *alternative Strukturen entwerfen und verwerfen zu können* – schlägt sich in der Art und Weise des Nexus nieder, mit dem sich das patriarchale Selbstbewusstsein die Verbundenheit der Dinge denkt. Hierbei ist wichtig, dass jede Struktur ein Zentrum hat, mit dem sich das patriarchale Selbstbewusstsein identifiziert. Der *Ich-Komplex des patriarchalen Selbstbewusstseins* besteht in seiner *Identifikation mit dem Strukturzentrum*, von dem als Quellpunkt der Strukturen aus alternative Strukturen entworfen und verworfen werden, das sich demgemäß also als identische, vertikale Achse denken lässt, von der alle Möglichkeiten alternativer Strukturen ihren Ausgang nehmen, und das selbst, insofern es Quellpunkt aller Strukturmöglichkeiten ist, von diesen Strukturen unbeeinflusst bleibt.⁴⁰³ Das Zentrum – das im ursprünglichen freien Spiel der Vermögen die nicht vereinnahmbare Quelle der Selbstorganisationskraft bzw. des Stofftriebes ist – wird vom patriarchalen Selbstbewusstsein vereinnahmt, indem es als kantisches „Ich denke“, das „alle meine Vorstellungen (muss) begleiten können“⁴⁰⁴, d.h. als das Identische im Wechsel der Strukturentwürfe und d.h. als Subjekt, dem sich je nach eigenem Entwurf unterschiedliche Wirklichkeiten bzw. Objekte erschließen, gefasst wird (patriarchaler Ich-Komplex). Das patriarchale Selbstbewusstsein versteht sich durch die Identifika-

⁴⁰² Vgl. Kant nach Gamm, der vom kantischen „Geist des Erfindens“ spricht: „Wollen wir wirklich erkennen, (...) müssen wir (...) erfinden, gemäß dem Kantischen Grundsatz, nach dem man nur soviel vollständig einsieht, „als man nach Begriffen selbst machen und zu Stande bringen kann““ (1999, S.342).

⁴⁰³ Dass mit dem Wechsel der Struktur ein Wandern auf der Achse der Vertikalität verbunden ist, im Zuge dessen der jeweilige Strukturentwurf auf das Selbstverständnis des Entwerfenden zurückwirkt und ihn im Sinne der entworfenen Struktur festlegt, so dass außer seinem Vermögen zum Entwerfen nicht von einer Identität des Entwerfenden gesprochen werden kann, bleibt im Selbstverständnis des patriarchalen Subjekts gewöhnlich ausgeklammert. Das matriachale Selbstbewusstsein hingegen versteht sich immer auch als etwas sich in der Metamorphose Verwandelndes, insofern es sich in es umgreifenden, übergeordneten Wesenheiten verortet, von denen es gerade beeinflusst wird, indem sie auf es im Sinne einer Mengenraumöffnung oder –Zusammenziehung – d.h. über eine Gewähr oder Reduktion des Raumes zu ihrer gestalteigenen Akkomodation bzw. Assimilation – wirken.

⁴⁰⁴ Kant: *KdV*, 1998, B S.131f.: „Das Ich denke muss alle meine Vorstellungen begeiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben so viel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich oder wenigstens für mich nichts sein.“

tion mit dem Zentrum des Organismus als Quelle der Selbstorganisationskraft per se als ein Tätiges, dass seine Tätigkeit aber nicht einstellen kann, sondern – unfähig, zur Stille und Ruhe des Spielbewusstseins zu finden – zu permanenter Tätigkeit und d.h. – negativ ausgedrückt – zur Getriebenheit verurteilt ist. Die Wirklichkeit – wie sie dem solcherart sich herausnehmenden Subjekt gegenübersteht – versammelt nun Objekte, die nicht – wie im matriarchalen Selbstbewusstsein als Implikation des Grenzvermögens⁴⁰⁵ – immer schon verknüpft sind, sondern die nun Schritt für Schritt im Sinne des Beispiels – in seinem Selbst-Sein vom Vatergott als Ursache und erstem, „unbewegte(m) Beweger“ (Blumenberg ebd., S.151) erwirkt zu sein – kausal verknüpft werden. Das patriarchale Selbstbewusstsein entwickelt den Satz vom Grunde, wonach ein Ereignis sowohl als Wirkung einer Ursache wie als Ursache einer weiteren Wirkung aufgefasst wird. Die Strukturen – wie sie vom patriarchalen Selbstbewusstsein der Form nach vorab erfasst wurden – werden gestaltintern reinterpretiert als kausale Zusammenhänge und gestaltextern verknüpft mit Strukturen anderer Gestalten. Versucht wird, jedem formalen Strukturmerkmal eine Bedeutung in der *Ursache-Wirkungs-Kette* der Wirklichkeit zuzuweisen, was letztlich – ausgehend vom („aristotelische(n)“ Gott als erstem, „unbewegte(m) Beweger“ (Blumenberg ebd., S.151) – gegenüber dem Wirklichkeitsverständnis des Matriarchats eine kausale Reinterpretation des gesamten Kosmos nötig macht. Dabei entpuppt sich der Mangel des patriarchalen Selbstbewusstseins, die Synthesis selbst vollziehen zu müssen und nicht – wie das matriarchale Selbstbewusstsein in einem immer schon synthetisierten Zusammenhang der Wirklichkeit zu stehen – zumindest aus patriarchaler Perspektive als Vorteil: Das Grenzvermögen impliziert als Vermögen, das Besonderheiten in übergreifenden Ganzheiten zusammenfasst, schon einen, nämlich den matriarchalen Nexus, demzufolge das Enthaltende auf das Enthaltene durch Grenzzusammenziehung oder –Weitung wirkt. Das Strukturvermögen als analytisches Vermögen dagegen fasst nur interne, analytische Differenzen der Gestalten, die es in einem zweiten Schritt zu verknüpfen gilt. Wiewohl nach Cassirer Kants synthetisches Urteil – das die *Synthesis des Patriarchismus* auf den Begriff bringt – die Analysis voraussetzt, insofern es die „*Einheit des Verschiedenen*“ (Cassirer

⁴⁰⁵ Das Grenzvermögen impliziert als synthetisches Vermögen, das Besonderheiten in übergreifenden Ganzheiten zusammenfasst, schon einen, nämlich den matriarchalen Nexus, demzufolge das Enthaltende auf das Enthaltene durch Grenzzusammenziehung oder –Weitung wirkt. Das Strukturvermögen als analytisches Vermögen dagegen fasst nur interne, analytische Differenzen der Gestalten, die es in einem zweiten Schritt zu verknüpfen gilt. Wiewohl nach Cassirer Kants synthetisches Urteil – das die Synthesis des Patriarchismus auf den Begriff bringt – die Analysis voraussetzt, insofern es die „Einheit des Verschiedenen“ (Cassirer 2002, S.76), das als solches erst qua Analysis voneinander abgehoben werden muss, denkt, stellt diese Analysis den ersten Schritt zu eben der Synthesis des Patriarchismus dar, die Kant – in Verkenning der matriarchalen Synthesis – als einzigartig ansah.

2002, S.76), das als solches erst qua Analysis voneinander abgehoben werden muss, denkt, stellt diese Analysis den ersten Schritt zu eben der Synthesis des Patriarchismus dar.⁴⁰⁶ Zentral ist, dass die Einheit in der „Einheit des Verschiedenen“ keine den Gegen-Stand des Denkens und Wahrnehmens umfassende Grenze ist, die ja das matriachale Grenzvermögen voraussetzen würde. Stattdessen besteht diese patriarchale „Einheit des Verschiedenen“ in der Einordnung eines gegebenen Phänomens in den idealen, kausalen Zusammenhang im Raum-Zeit-Koordinatensystem:

„Die synthetische Einheit aber ist wesentlich systematische Einheit: Ihre Herstellung steht an keinem Punkte still, sondern ergreift fortschreitend das Ganze der Erfahrung, um es in einen einzigen logischen Zusammenhang, in eine Ganzes von „Gründen“ und „Folgen“ umzuschaffen. (...) In diesem Sinne „begriff“ etwa die moderne Physik die Gesamtheit des Geschehens, indem sie jedes besondere Geschehen durch seine vier Raum-Zeitkoordinaten x_1 , x_2 , x_3 , x_4 ausdrückt und die Veränderung dieser Koordinaten auf letzte invariante (d.h. kausale – A.d.V.) Gesetzmäßigkeiten zurückführt.“ (Cassirer ebd., S.75)

Der *Gotteskomplex des patriarchalen Selbstbewusstseins* spiegelt sich dann in dem Konstruieren von Wirklichkeiten nach Maßgabe dieser eigenen, „idealen Beziehungen“ (Cassirer ebd., S.76) und Gesetzmäßigkeiten, d.h. der patriarchalen Synthesis, die sich von der Schöpfung Gottes nur dadurch unterscheidet, dass sie sich in anschließenden Experimenten in einer ihr unerkennbaren Wirklichkeit bewähren muss, während Gott – dem patriarchalen Mythos gemäß – seine Schöpfung frei von äußeren Bedingungen willkürlich schafft.⁴⁰⁷ Die *patriarchale*

⁴⁰⁶ „Der Kausalsatz“ – so schreibt Cassirer – „ist nach Kant ein „synthetischer Grundsatz“ – ein Satz, der dazu dient, Erscheinungen zu buchstabieren, um sie als Erfahrungen lesen zu können“ (2002, S.54). Diese Synthesis setzt aber die Analysis voraus, insofern „das, was für den unmittelbaren sinnlichen Eindruck zusammenliegt, fortschreitend zerlegt und in verschiedene Komplexe von Bedingungen auseinandergefaltet“ (ebd., S.55) werden muss, um schließlich kausal verknüpft werden zu können: „Aus dem Gesamtzustand A hebt das Denken ein bestimmtes Moment Aa heraus, das es mit dem Moment Bb in B (kausal – A.d.V.) verknüpft“ (ebd., S.55). Die kausale Verknüpfung von A (bspw. einer Blume) und B (bspw. einer Biene), d.h. die Einheit des Verschiedenen in einem Kausalzusammenhang (Blütennektar = Bienenhonig), ließe sich zwischen A und B kaum herstellen (Die Biene fliegt aus unbekannten Gründen zur Blume.), kann aber, wenn A und B intern durch das Strukturvermögen in Aa (Blüte mit Blütennektar) und Bb (Biene mit Saugrüssel) differenziert sind, entschlüsselt werden.

⁴⁰⁷ Während das Strukturvermögen – ist es zusammen mit dem Grenzvermögen ins freie Spiel der Vermögen eingebunden – die immer gleiche Struktur der Zweckmäßigkeit des Organismus bereit stellt, über der der Stofftrieb die gegebene Mannigfaltigkeit synthetisiert, kommt es über seine Aneignung dazu, dass das patriarchale Selbstbewusstsein mit Hilfe des

Schöpferischkeit – eigenständig kausale Zusammenhänge zu entwerfen, um sie in einem zweiten Schritt experimentell zu prüfen – entwickelt das patriarchale Selbstbewusstsein durch seine Selbstobjektivierung im Gottesbild: Sich selbst im Gottesbild objektivierend, lernt der Mensch, Gott als Schöpfer und damit auch sich selbst als Schaffenden zu verstehen, so dass sich das Gottesbild und das Selbstverständnis des patriarchalen Selbstbewusstseins wechselseitig erhellen.⁴⁰⁸ Der Vorteil, den diese bewusst vollzogene, konstruktive Synthesis zumindest aus patriarchaler Perspektive bringt, besteht darin, dass dem patriarchalen Menschen mit der (vermeintlichen) Einsicht in die Konstruktion der Wirklichkeit – die er in seiner Synthesis zu reproduzieren meint – auch die Möglichkeiten zur Produktion künstlicher Wirklichkeiten und zur Manipulation natürlicher Wirklichkeiten – d.h. gegenüber dem Matriarchat ganz neue Möglichkeiten des instrumentellen Zugriffs – in die Hände fallen. Die Naturwissenschaft entwirft auf der Grundlage von selbstgesetzten Axiomen Hypothesen, die sie im Experiment der Prüfung durch die Wirklichkeit aussetzt, um sie solange für zutreffend zu halten, bis sie falsifiziert sind. Die Unmöglichkeit der Verifikation spiegelt, dass es sich bei der patriarchalen Synthesis immer nur um Strukturentwürfe handelt, die nach eigenen Maßgaben entworfen, gegenüber der Wirklichkeit blind sind, d.h. sich entweder in wiederholten Experimenten behaupten, d.h. wie ein Schlüssel in das unbekannte Schloss der Wirklichkeit passen, oder falsifiziert werden. Die Wirklichkeit an sich, d.h. in unserer Metapher das Schloss der Wirklichkeit, aber bleibt unerkannt. Die Wirklichkeit, wie sie durch das patriarchale Selbstbewusstsein erschlossen wird, ist sogleich also eine künstliche Welt, die solange aufgeht, bis sie an die Grenzen der Wirklichkeit an sich – die zu seinem Leidwesen seine ihn bedingende Lebensgrundlage darstellt – stößt.

Die patriarchalen Anschauungsformen entwickeln sich auf Grundlage der ästhetischen Erschlossenheit der Wirklichkeit, die das patriarchale Selbstbewusstsein – in Orientierung an ihrer empirischen Gegebenheit – mit Hilfe selbst gesetzter und damit für das patriarchale Selbstbewusstsein einsichtiger Parameter versucht, systematisch zu rekonstruieren. Der Anschauungsraum wird als *Raum der euklidischen Geometrie*, d.h. als ein objektives Nebeneinander der Dinge (*Wirklichkeitsraum*)⁴⁰⁹, die *Zeit als Anschauungsform als lineare Zeit der Geschichte*, die ins

Strukturvermögens selbstbestimmt alternative Strukturen nach anderen, den instrumentellen Zwecken und Zielen verpflichteten Grundaxiomen entwickelt.

⁴⁰⁸ Vgl. Blumenberg 2001a, S.9ff.; Cassirer: *Der Persönlichkeitsbegriff und die persönlichen Götter. – Die Phasen des mythischen Ichbegriffs* – in: Cassirer 2002, 3. Abschnitt, Kap. II, 2., S.235ff., bes. S.249, 254ff..

⁴⁰⁹ Die patriarchale Anschauungsform des Raumes entspräche auch – analog zur matriarchalen Anschauungsform des Raumes (vgl. Abs. X.2) – einem Möglichkeitsraum, in dem die Ge-

Unendliche fortläuft, d.h. als ein objektives Nacheinander der Ereignisse, entworfen. Cassirer schreibt:

„Raum, Zeit und Zahl stellen sich als die gedanklichen Medien dar, vermöge deren das bloße „Aggregat“ der Wahrnehmungen sich allmählich zum „System“ der Erfahrung formt. Die Vorstellung der Ordnung im Beisammen, der Ordnung im Nacheinander und einer festen numerischen Maß- und Größenordnung aller empirischen Inhalte bildet die Voraussetzung dafür, dass alle diese Inhalte sich zuletzt zu *einer* Gesetzlichkeit, zu einer kausalen Weltordnung zusammenfassen lassen. In dieser Hinsicht sind somit Raum, Zeit und Zahl für die theoretische Erkenntnis nichts anderes als die Vehikel des „Satzes vom Grunde“. Sie bilden die Grundkonstanten, auf die alles Veränderliche bezogen wird; sie sind die universellen Stellensysteme, denen alles Einzelne sich in irgendeiner Weise einfügt und innerhalb welcher es seinen festen „Platz“ zugewiesen und damit seine eindeutige Bestimmtheit verbürgt erhält. So treten im Fortgang der theoretischen Erkenntnis die rein anschaulichen Züge von Raum, Zeit und Zahl mehr und mehr zurück. Sie erscheinen selbst nicht sowohl als konkrete *Inhalte* des Bewusstseins denn als seine universellen *Ordnungsformen*.“ (ebd., S.95)

„In diesem Sinne „begrift“ etwa die moderne Physik die Gesamtheit des Geschehens, indem sie jedes besondere Geschehen durch seine vier Raum-Zeitkoordinaten x_1, x_2, x_3, x_4 ausdrückt und die Veränderung dieser Koordinaten auf letzte invariante Gesetzlichkeiten zurückführt.“ (ebd., S.75)

Der *Ich-Komplex des Patriarchismus* besteht darin, sich selbst zum Zentrum der Wirklichkeit zu erheben, auf das hin alle Gestalten – sie aus ihrem Seins-Gefüge reißend – bezogen werden. Sein Selbst- und Wirklichkeitsverhältnis ist ein Schöpferisches, das sich wie seine Wirklichkeit eigenständig aus der Gründung im Vater-(Gott-)Archetypen nach eigenen Maßgaben in der Hoffnung entwirft,

gen-Stände ineinander stehen und auseinander hervorgehen, insofern auch die patriarchale Synthesis alternative Strukturen entwickeln und verwerfen und also aus einem Gegen-Stand alle möglichen Gegen-Stände hervorgehen lassen kann, die sich dann übereinander abbilden ließen. Insofern die patriarchale Synthesis aber die äußere Grenze des Gegen-Standes verdrängt bzw. übersieht und stattdessen analytisch Elemente des einen Gegen-Standes mit Elementen anderer Gegen-Stände kausal verknüpft, d.h. den Gegen-Stand als Gegen-Stand aufhebt und die unterschiedlichen Momente verschiedener Gegen-Stände stattdessen zu einem kausalen Wirklichkeitsraum verwebt, geht auch die Abbildbarkeit der Gegen-Stände übereinander und damit der Raum als Möglichkeitsraum verloren. Die Fähigkeit der patriarchalen Synthesis, alternative Strukturen zu ent- und verwerfen, agiert das patriarchale Selbstbewusstsein stattdessen aus, indem es alternative Welten – d.h. unterschiedliche Wirklichkeitsräume auf Grundlage unterschiedlicher ideeler Paradigmata – entwickelt. Unsere Zuordnung des Möglichkeitsraumes zum Matriarchat und des Wirklichkeitsraumes zum Patriarchat hat nichts mit der umgekehrten Zuordnung der Modi von Wirklichkeit und Möglichkeit zum matriarchalen bzw. patriarchalen Selbstverhältnis zu tun (vgl. Abs. X.4).

dass seine so entwickelte Wirklichkeitskonstruktion ihrer Prüfung durch die Wirklichkeit an sich, d.h. der Ganzheit – zu der es jede Beziehung und jeden Zusammenhang kappt und die seiner Verdrängung unterworfen ist – standhält. Qua seiner Identifikation mit dem Zentrum – dem die den Organismus belebende Selbstorganisationskraft entströmt – (miß)versteht es die ihm aus der Ganzheit zugeführte Energie als seine eigene Kraft, mit deren Hilfe es als Subjekt des Handelns tätig werden kann.

X.4 Das Selbst- und Wirklichkeitsverstehen, die Modi des Selbstseins und die Herrschaftsambitionen des matriarchalen bzw. patriarchalen Selbstbewusstseins

Das freie Spiel der Vermögen – das unbewusst das Leben des menschlichen Organismus erhält – hat im matriarchalen wie patriarchalen Selbstbewusstsein seine ursprünglich das (kindliche) Spielbewusstsein durchwirkende Macht verloren. Unter der Herrschaft von Mutter- bzw. Vaterarchetyp verliert es die Macht zur Bewusstseins-Organisation, wird sowohl die Natur als das Andere des jeweiligen Geistes als auch der gegengeschlechtliche Aspekt der Ganzheit – unter dessen Attribution sie jeweils erscheint - verdrängt und die eigene geschlechtsspezifische Qualität des Verstandes als dominierende Funktion des Wahrnehmens und Handelns verabsolutiert. Die mangelnde Ganzheit wie Unauftariertheit des matri- bzw. patriarchalen Selbstbewusstseins erklärt ihren Herrschaftsanspruch, der das Andere seines jeweiligen Geistes, das er nicht zu integrieren vermag, wenigstens seiner Herrschaft zu unterwerfen sucht. Dem matriarchalen Selbstbewusstsein lässt sich dabei das Herrschaftsinstrument des Verschlingens und Verdauens, das Denken und Handeln in Kreisen der potentiellen Eingemeindung, wie es seinem Grenzvermögen entspringt, zuordnen (Verschlingungs- und Entstrukturierungstendenz des Weiblichen), während dem patriarchalen Selbstbewusstsein das Herrschaftsinstrument der Grenzüberschreitung und des Restrukturierens, das Denken in Ursache-Wirkungs-Relationen und das Handeln in Zweck-Mittel-Relationen von seinem Fixpunkt der Subjektivität aus, zufällt, das ihm sein Strukturvermögen bereitstellt (Grenzüberschreitungs- und Restrukturierungstendenz des Männlichen). Das Streben nach Ganzheitlichkeit, das dem Menschen qua der allem zugrunde liegenden Selbstorganisation zu eigen ist, von beiden Selbstbewusstseins-Formationen aber verdrängt wurde, kehrt als Herrschafts-Ambition wieder, in der versucht wird, sich dessen, was sich nur über ihr jeweiliges Sterben integrieren lässt, - dem eigenen Sterben ausweichen wollend – im Sinne ihrer jeweiligen Eigen-Logik (gewaltsam) zu bemächtigen. Wo der Selbsttransformation als einziger Möglichkeit der Integration der Ganzheit ausgewichen wird, bleibt nur ihr Ge-

genteil: die Desintegration, d.h. die permanente Umtriebenheit vom Anderen seiner selbst und dem verzweifelten Bemühen um dessen Unterwerfung unter die eigene Herrschaft.

Die Selbstorganisationskraft strömt zwar sowohl dem matriarchalen wie dem patriarchalen Selbstbewusstsein zu, kann aber von beiden nicht durch das freie Spiel der Vermögen anverwandelt und zur Schaffung der lebendigen Gestalt des Selbstbewusstseins, d.h. zur Selbsttransparenz ihrer Selbstbegrenztheit und Ausdifferenziertheit, genutzt werden. Dem matriarchalen Selbstbewusstsein fehlt es an innerer Struktur und Zentriertheit, dem patriarchalen Selbstbewusstsein an äußerer Form und Begrenztheit.⁴¹⁰ Die weibliche (vom Mutterarchetypen repräsentierte) Hälfte der Ganzheit, die wohlgemerkt ihre volle Funktion erst qua Übersummutation zusammen mit der männlichen Qualität des Zentrums erzielen kann, ist die Grenze, die – wenn man es in der Sprache der modernen Systemtheorie sagen will – System-Umwelt-Grenze des Organismus, die Grenze des Leibes ebenso wie die des Selbstbewusstseins, die des Ökosystems Erde wie die des Universums. Die männliche (vom Vaterarchetypen repräsentierte) Hälfte der Ganzheit wiederum, die entsprechend ihre volle Funktion erst qua Übersummutation zusammen mit der weiblichen Qualität der Grenze erzielen kann, ist ihr Zentrum, der Quellpunkt der Lebendigkeit und der Selbstorganisationskraft, ihre Struktur- und interne Differenzierung-Grundlage.⁴¹¹ Das Zentrum bzw. der Quellpunkt ist nicht mit der „Energie“ bzw. dem „Geist“ der Selbstorganisationskraft selbst zu verwechseln, die aus ihm strömt, um den Organismus zu beleben, insofern sie aionischen Ursprungs ist, ebensowenig wie die interne Differenzierungs-Grundlage nicht mit dem Sich-Differenzieren des Lebens selbst zu verwechseln ist, die eben auch von der Selbstorganisationskraft vollzogen wird. Umgekehrt ist auch die

⁴¹⁰ Das matriachale Selbstbewusstsein ist innerhalb von Grenzen (Grenzvermögen) *geborgen*, insofern es sich im Inneren von übergreifenden Ganzheiten verortet, mit denen es in Resonanz steht, auch wenn es intern – was die Struktur angeht - *undifferenziert* (mangelndes Strukturvermögen) ist. Das patriarchale Selbstbewusstsein hingegen entbirgt sich (*entgrenzt* sich) aufgrund seiner ihm eigenen Aufhebung der Grenzen (mangelndes Grenzvermögen), auch wenn es in der Identifikation mit dem Vater-Gott (Gotteskomplex) sich ein Geborgen-sein einbildet, ist aber – was die Struktur angeht - *differenziert* (Strukturvermögen).

⁴¹¹ Diese unsere Zuordnung spiegelt sich in den Mythen dieser Welt: So ist das klassische Symbol für das Weibliche das (vaginale) Gefäß, das sich durch sein Vermögen der Eingrenzung und Bergung auszeichnet (vgl. Neumann 2003, S.51ff.), während das klassische Symbol des Männlichen das (phallische) Schwert ist, das als phallisches Symbol ins Zentrum des Gegners treffen soll. Zusammengekommen ergeben sie das heute noch in Indien verehrte Symbol des Lingam, das einen von einer Vagina (Grenze) umfassten Phallus (Zentrum) darstellt und als solches als symbolische Darstellung der Ganzheit des Organismus gelten kann.

„Materie“ bzw. die „Natur“, die durch die Selbstorganisation vor dem Hintergrund der Entropie erschaffen wird, insofern die Selbstorganisation das Zu-Organisierende und das Organisierende umfasst⁴¹², nicht der weiblichen Hälfte der Ganzheit zuzuordnen. Entgegen des klassischen, patriarchalen Dualismus – der den Geist bzw. die Kraft männlich, die Natur bzw. die Materie dagegen weiblich attribuiert – fassen wir Geistigkeit bzw. Kraft und Natur bzw. Materie als zwei Aspekte der geschlechtsneutralen Selbstorganisation, die Organismen (Zelle, Mensch, Ökosystem Erde, Universum) generiert, deren Aspekte sich dann erst in männlich (Struktur-Zentrum des Organismus) und weiblich (Organismusgrenze) attribuierte Aspekte untergliedern lassen. Als Motivation dieser unserer Differenzierung des Formtriebes und der geschlechtlichen Attribution seiner beiden Aspekte gilt uns, dass auf ihrer Grundlage die jeweils für das matriachale bzw. patriarchale Selbstbewusstsein typischen, oppositionellen Vermögen und Phänomene begründbar werden: Dem matriachalen Selbstbewusstsein lassen sich danach die Interpretation der Wirklichkeit als „Natur“, eine „heteronom-eingegrenzte Schöpferischkeit“, eine „ganzheitlich verknüpfende Synthesis“, ein „instrumentell-metamorphotisches Denken“ und die Modi von „Wirklichkeit“, „Notwendigkeit“ und „Ewigkeit“ zuordnen, während dem patriarchalen Selbstbewusstsein die Interpretation der Wirklichkeit als „Geist“, eine „autonom-universale Schöpferischkeit“, eine „kausal verknüpfende Synthesis“, ein „instrumentell-lineares Denken“ und die Modi von „Möglichkeit“, „Freiheit“ und „Zeitlichkeit“ zufallen. Beide lassen sich aus ihrer Opposition zueinander deuten.

Die unterschiedlichen Vermögen bedingen auch ein unterschiedliches Selbstverständnis. Das matriachale Selbstbewusstsein versteht sich selbst aus einer *heteronom-eingegrenzten Schöpferischkeit* heraus: Selbst von den ihm übergeordneten Ganzheiten mit Mana begabt und weitestgehend von ihnen dirigiert, schreibt es sich nur ein eingegrenztes Wirken auf das unter ihm Befasste zu, von dem es weiß, dass dieses Wirken wiederum über ein rückkoppelndes Resonanz-Verhältnis auf das übergreifende Ganze zurückwirkt. Auch in der spezifisch weiblichen Schöpferischkeit des Zeugens und Gebärens von Kindern, das vor dem Wissen über die Rolle des Mannes und der Sexualität bei der Zeugung des Lebens allein der Frau zugeschrieben wurde, wird die Frau, mangels Wissen über die Ursache der Befruchtung ohne Möglichkeit, selbst darauf Einfluss zu nehmen, zur Mutter

⁴¹² Dem Produkt der Selbstorganisation entspricht die Geist-Natur-Einheit in allen ihren Spezifikationen als Organismen. Sie schafft letztere, indem sie sich in das Organisierende und das Zu-Organisierende auseinanderlegt, d.h. selbst ein freies Spiel der Vermögen – das Spiel des Aion – darstellt, das *in sich* „Materie“ bzw. Geist-Natur-Einheit schafft, die es mit Hilfe ihres Stoff- und Formtrieb im Spiel zu Übersummutationsprodukten organisiert, die dann die lebenden Organismen darstellen (vgl. Abs. IV).

gemacht. Ihr Wirken beschränkt sich auf das von ihren Grenzen Umfasste, d.h. darauf, dem werdenden Leben Brutstätte und Gefäß zu sein. Die Betätigungen seines Grenzvermögens im Sinne der uterinalen Bergung und Geburt des Kindes qua Leibeskontraktionen wird nach dem Selbstverständnis des matriarchalen Selbstbewusstseins weniger von ihm selbst initiiert, sondern stellen sich als nicht kontrollierbare Geburtswehen von sich aus oder von übergeordneten Ganzheiten wie der Muttergottheit dirigiert ein. Seine Zeugungs- und Gebärfähigkeit gilt dem matriarchalen Selbstbewusstsein als Paradigma seiner heteronom-eingegrenzten Schöpferischkeit. Die *matriarchale Synthesis* sieht – wie oben beschrieben – die Dinge in umgrenzten Mengen zusammengefasst, bei denen die *übergreifenden Mengen auf die von ihnen umgriffenen Teilmengen ganzheitlich im Sinne einer Mengenraumöffnung oder –Zusammenziehung – d.h. über eine Gewähr oder Reduktion des Raumes zur gestalteigenen Akkomodation bzw. Assimilation (Flexibilität – vgl. Bateson 1985, S.636ff.) – einwirken*. Der Nexus – mit dessen Hilfe die matriarchale Synthesis die Dinge verknüpft – ist ganzheitlich. Das matriarchale Selbstbewusstsein zeichnet ein *instrumentell-metamorphotisches Denken* aus, das auf einer vertikalen Achse das Ganze auf die Besonderheiten hin materialisiert und die Besonderheiten auf eben dieser Achse wieder zum Ganzen spiritualisiert, d.h. in sich-zusammenziehenden oder sich-weitenden Kreisen denkt.

Das patriarchale Selbstbewusstsein hingegen gelangt über die Identifikation mit dem Zentrum des Organismus, die die Quelle der an sich unverfügbaren Selbstorganisationskraft darstellt, ihm aber sich illusionärerweise einzubilden ermöglicht, selbst über diese Selbstorganisationskraft zu verfügen, zur Selbstzuschreibung einer autonom-universalen Schöpfer-Kraft. Das Selbstverständnis als Schöpfer gewinnt es über die Projektion seines sich entwickelnden Selbstverständnisses auf seine Vatergottheit, in dessen von ihm zunehmend ausgearbeiteten Bildnis zum Schöpfergott es sich schließlich selbst erfasst.⁴¹³ Mittels der Identifikation mit diesem Schöpfergott schreibt es sich selbst eine *autonom-universalen Schöpferischkeit* zu, mit deren Hilfe es sich seine Wirklichkeit konstruiert. Dabei verliert das patriarchale Selbstbewusstsein aus den Augen, dass es immer noch die von ihm nicht aneignbare Selbstorganisationskraft ist, die gemäß seiner Strukturvorgaben die Mannigfaltigkeit synthetisiert, und dass seine entworfenen Konstruktionen nicht durch die Wirklichkeit an sich verifiziert sind, sondern einzig bis dato nicht falsifiziert wurden, d.h. scheitern können. Die Wirklichkeit wird zunehmend vom patriarchalen Selbstbewusstsein überformt, insofern ihm das, was ursprünglich nur den Wahrheitsstatus einer Hypothese hat, ge-

⁴¹³ Vgl. Blumenberg 2001a, S.9ff.; Cassirer: *Der Persönlichkeitsbegriff und die persönlichen Götter. – Die Phasen des mythischen Ichbegriffs* – in: Cassirer 2002, 3. Abschnitt, Kap. II, 2., S.235ff., insbesondere S.249, 254ff.

mäß des pragmatischen Leitsatzes, dass „wahr ist, was funktioniert“, über seine technische Ausbeutbarkeit zur „Wahrheit“ wird, auch wenn die Wirklichkeit mangels einer Möglichkeit zur Verifikation jederzeit verfehlt werden kann. Die Ganzheitlichkeit der Reaktion – wie sie die den Menschen bedingende Wirklichkeit des Ökosystems auszeichnet – braucht Zeit, bis sie sich als eine vom patriarchalen Selbstbewusstsein wahrgenommene Falsifikation bemerkbar macht – Zeit, in der die Folgen des Wirklichkeits-Mißverständnisses sich soweit multipliziert haben können, dass sie nicht wieder gut zu machen sind. Die autonom-universale Schöpferischkeit entpuppt sich also als Illusion, derzufolge der Patriarchismus erkennt, dass er in einen ihn bedingenden Wirklichkeits-Zusammenhang eingebunden ist, dessen Grenzen zu überschreiten Folgen zeitigt, die ohne Rücksicht auf menschliche Befindlichkeiten das Gleichgewicht der Ganzheit wieder herzustellen suchen. Der Nexus – mit dem das patriarchale Selbstbewusstsein seine *patriarchale Synthesis* vollzieht und zwischen den Dingen einen Zusammenhang stiftet – ist der *Satz vom Grunde*. Das patriarchale Denken schreitet entsprechend horizontal bzw. linear von Ursache zur Wirkung, die wiederum die Ursache einer weiteren Wirkung ist, usw. fort und kann als *instrumentell- lineares Denken* verstanden werden.

Dieser Gegensatz im Selbstverständnis, d.h. der Gegensatz von matriarchal-heteronom-eingegrenztem Schöpfertum und patriarchal-autonom-universalem Schöpfertum, wie er sich aus den jeweils unterschiedlichem Vermögen ergibt, ist der zentrale Grund für die Modi, die das matriarchale bzw. patriarchale Selbst- und Weltverhältnis charakterisieren: Insofern sich das matriarchale Selbstbewusstsein in seinen unauflösbaren Zusammenhang mit der Ganzheit schicken muss und auszuführen hat, was ihm durch die übergeordnete Ganzheit dirigiert wird, auch wenn es betreffs seiner Wirkung auf das unter ihm Befasste auch selbständig handeln kann und damit sowohl das unter ihm Befasste als auch qua Rückwirkung das es selbst Umfassende beeinflussen kann, geht es von der *Wirklichkeit* der Wirklichkeit und seiner selbst aus. Insofern es in seiner Verbundenheit mit dem Ganzen keinen Einfluss auf das hat, was ihm aufgegeben ist, versteht es sich im Zusammenhang einer *Notwendigkeit*, der nicht zu entinnen ist. Und insofern es aus seiner heteronom-eingegrenzten Schöpferischkeit kein Entkommen gibt, geht es davon aus, dass dies in aller *Ewigkeit* – d.h., abhängig von den Rhythmen der Natur, denen es passiv ausgeliefert ist, gemäß der zyklischen, ewigen Wiederkehr des Gleichen – so geschieht. Sein Scheitern an der Verschlingung und Verdauung dessen, was außerhalb des Wirklichkeitsausschnitts, der ihm über den Mutterarchetypen verstehbar ist, liegt, d.h. alles Vaterarchetypische, verursacht gerade aufgrund der vom matriarchalen Selbstbewusstsein angenommenen Wirklichkeit, Notwendigkeit und Ewigkeit ein beständiges *Leiden*. Das patriarchale Selbstbe-

wusstsein hingegen schreibt sich qua seiner autonom-universalen Schöpferlichkeit die *Freiheit* zu, die Wirklichkeit nach seinen Ansprüchen und Bedürfnissen gestalten zu können, lebt demgemäß im Modus der *Möglichkeit*, der durch keine Wirklichkeit verpflichtet ist, und geht vom Modus der *Zeitlichkeit* aus, insofern es – weiterhin von dem beunruhigt, was sich als Mutterarchetypisches seinem vaterarchetypischen Verstehen entzieht – von der Zukunft und mittels seiner in der Zukunft generierten Instrumentalität erhofft (*illusionäre Hoffnung*, der die *Enttäuschung* folgt), sich final von dieser Beunruhigung und seiner Angst – die seiner Selbstentbergung aus den Grenzen der Ganzheit entstammt- zu befreien.

Kierkegaard zufolge folgt aus der einseitigen Verwirklichung einer der beiden Seiten der Opposition der Modi des Selbstseins die Verzweiflung, die er als *Krankheit zum Tode* versteht.⁴¹⁴ Die Notwendigkeit des matriarchalen Selbstbewusstseins ist eine falsche Notwendigkeit, weil sie die Freiheit nicht kennt, sich frei der Notwendigkeit zu überantworten, d.h. im Vollziehen der Notwendigkeit die Freiheit zu erschließen. Sein Selbstsein im Modus der Wirklichkeit hat die Schattenseite, dass es seinem Wirklichkeitsstatus nicht entkommt und sich keine alternativen Möglichkeiten des Selbstseins erschließen kann.⁴¹⁵

⁴¹⁴ Die „Verzweiflung der Möglichkeit“ – so ist schon den Kapitel-Überschriften der *Krankheit zum Tode* zu entnehmen – „ist, der Notwendigkeit zu ermangeln“, die „Verzweiflung der Notwendigkeit ist, der Möglichkeit zu ermangeln“, die „Krankheit zum Tode (aber – A.d.V.) ist Verzweiflung“ (1992, S.Vf.). Die Modi des Selbst-Seins sind Kierkegaards *Krankheit zum Tode* entlehnt (ebd., S.8): Kierkegaard geht von der Opposition „Möglichkeit“ und „Notwendigkeit“ aus. Im Unterschied zu Kierkegaard differenzieren wir zwischen „Möglichkeit“ und „Freiheit“ und sichern diese Unterscheidung, indem wir dem Begriff der „Möglichkeit“ den Begriff der „Wirklichkeit“ als gegenpoligen Modus zuordnen, während wir unserem Begriff der „Freiheit“ Kierkegaards Begriff der „Notwendigkeit“ gegenüberstellen. Die Opposition „Möglichkeit“/ „Wirklichkeit“ soll dazu dienen, zwei Modi im Selbstverhältnis zu unterscheiden, deren erstes – wie das matriachale Selbstbewusstsein – keine Alternativen zur einen Wirklichkeit kennt, während das zweite – wie das patriarchale Selbstbewusstsein – sich in Möglichkeiten ohne jede Wirklichkeit verliert. Dem gegenüber soll die Opposition „Freiheit“/ „Notwendigkeit“ dazu dienen, die beiden Modi im Selbstverhältnis zu unterscheiden, deren erster – wie beim matriarchalen Selbstbewusstsein – durch seine Eingebundenheit in einen durchgehenden Determinations-Zusammenhang keine Handlungsfreiheit kennt, während der zweite – wie beim patriarchalen Selbstbewusstsein – jeden Determinationszusammenhang ignoriert und in der Illusion seiner Handlungsfreiheit lebt.

⁴¹⁵ Die Zuordnung des Modus der Wirklichkeit in Opposition zum Modus der Möglichkeit zum matriarchalen Selbstbewusstsein steht scheinbar im Widerspruch zu seiner Charakterisierungen, wie wir sie vorne getroffen haben: „Das matriachale Selbstbewusstsein hingegen gründet sich auf dem *Prinzip der Potentialität* (Metamorphose), das alle Möglichkeiten zum Im-Identischen-Verharren im Äußeren, abgesehen von ihrer (oder der Mutter-Gottheit) eigenen identisch verharrenden Selbstidentifikation mit dem Grenzvermögen und dem Wandlungs-Prinzip, ins Unbewusste verdrängt, vor dem es sich als Inbegriff der Starre des

„Die Verzweiflung der Notwendigkeit ist, der Möglichkeit zu ermangeln. (...) Die Persönlichkeit ist eine Synthesis aus Möglichkeit und Notwendigkeit. Es ist daher mit ihrem Bestehen wie mit der Atmung (...), die ein Ein- und Ausatmen ist. Das Selbst des Deterministen vermag nicht zu atmen, denn es ist unmöglich einzig und allein das Notwendige zu atmen, welches rein und bloß des Menschen Selbst erstickt. (...) Die Möglichkeit ist für das Selbst, was der Sauerstoff für die Atmung ist. (...) Fatalismus und Determinismus ermangeln der Möglichkeit, um die Notwendigkeit zu entspannen und abzumildern, um sie zu ermäßigen, also der Möglichkeit als Linderung; die Spießbürgerlichkeit ermangelt der Möglichkeit als Erweckung aus Geistlosigkeit. (...) Sie führt die Möglichkeit eingesperrt im Käfig des Wahrscheinlichen rings umher, zeigt sie vor, bildet sich ein der Herr zu sein, merkt es nicht, dass sie eben damit sich selber in Fesseln geschlagen hat, und so der Geistlosigkeit Knecht (...) geworden ist“ (1992, S.34ff.). (...) „Es (das Ermangeln der Möglichkeit – A.d.V.) ist wie mit gewissen niederen Tierarten, welche keine andere Waffe oder Verteidigung haben als ganz stille zu liegen und zu tun als wären sie tot“ (1992, S.51).

Die Freiheit des patriarchalen Selbstbewusstseins wiederum ist eine falsche Freiheit, weil sie die Notwendigkeit nur verdrängt, anstatt sie zu integrieren, d.h. aber auch, insofern die Notwendigkeit mit dieser Verdrängung nicht aufgehoben ist, irgendwann von ihr eingeholt wird. Sein Selbstsein im Modus der Möglichkeit hat die Schattenseite, dass es – ebenso, wie es keiner Wirklichkeit verpflichtet ist – andersherum seinem Möglichkeitsstatus aber auch nicht entkommt und keine Wirklichkeit gewinnt. Kierkegaard schreibt dazu:

„Die Verzweiflung der Möglichkeit ist, der Notwendigkeit zu ermangeln. (...) Dies Selbst ist eine abstrakte Möglichkeit, es zappelt sich müde in der Möglichkeit, aber es kommt nicht von Ort, auch nicht zu irgendeinem Ort, denn das Notwendige ist eben der Ort; man selber werden ist ja eben eine Bewegung an Ort. (...) Die Möglichkeit erscheint so dem Selbst größer und größer, mehr und mehr wird möglich, weil nichts wirklich wird. Jedwede kleine Möglichkeit hätte, um Wirklichkeit zu werden, bereits einige Zeit nötig. Zuletzt aber wird die Zeit, welche doch für Wirklichkeit verwandt werden sollte, kürzer und kürzer, alles wird augenblicklicher und augenblicklicher. (...) Im Augenblick zeigt sich etwas als möglich, und dann zeigt sich eine neue Möglichkeit, zuletzt folgen sich diese Phantasmagorien so geschwinde, dass es ist, als ob

Identisch-Verharrenden (des Mathematisch-Erhabenen) ängstigt“ (Selbstzitat). Das patriarchale Selbstbewusstsein hat zwar in seiner Begründetheit im „Prinzip der Potentialität“ (Selbstzitat) die Fähigkeit, sich wandelnde Grenzen der Gestalten in ihrer Potentialität nachzuvollziehen bzw. alternative Grenzen der Gestalt als Möglichkeiten zu entwickeln, wird in seinem Selbst-Sein aber von der es übergreifenden Ganzheit dirigiert, d.h. weiss sich auch da, wo es sich wandelt, vom Diktat des Ganzen bestimmt und hat keine Möglichkeit zu selbstbestimmten, alternativen Formen des Selbstseins, wie sie sich das patriarchale Selbstbewusstsein zumindest einbildet.

alles möglich wäre, und dies ist eben der letzte Augenblick, in welchem das Individuum ganz und gar selber zu einer Luftspiegelung geworden ist. (...) Was dem Selbst nun fehlt ist (...) eigentlich Notwendigkeit. (...) Woran es mangelt ist eigentlich Kraft zu gehorchen, sich zu beugen unter das Notwendige im eigenen Selbst, unter das was man die eigene Grenze nennen muss.“ (ebd., S.32f.)

Das Selbst-Sein im Modus der Ewigkeit des matriarchalen Selbstbewusstseins schließt das zeitliche Werden im Sein, ebenso wie das Selbstsein im Modus der Zeitlichkeit des patriarchalen Selbstbewusstseins das ewige Sein im Werden aus. Beide Formen des Selbstseins verfälschen genauso wie die einseitige Verwirklichung der anderen Modi des Selbstseins die Wirklichkeit des Spiels des Aion und generieren oppositionelle Leiden unter der Herrschaft der Zeit: ein klaustrophobisches Leiden unter der Ausweglosigkeit der Zeit und ein melancholisches Leiden unter der Vergänglichkeit der Zeit.

Die Verschlingung und Verdauung und – im Einsatz als Herrschaftsinstrument und der Erfahrung seines Scheiterns - der Schmerz des Nicht-Verdauen-Könnens erzeugt ein Bewusstsein für das Materiale der Wirklichkeit (*Materialismus* des matriarchalen Selbstbewusstseins), während die Orientierung am Struktur-Entwurf sich zuerst auf das Zu-Schaffende, d.h. ideel Vorwegzunehmende und zu Entwerfende, fixiert, um sich dann seines Schaffens selbst und seiner Quelle im Geist (*Idealismus* des patriarchalen Selbstbewusstseins – vgl. u.a. Cassirer 2002, S.235ff., demzufolge das Gottesbild als Spiegel der Schöpferischkeit des Menschen fungiert) bewusst zu werden. Das Wirklichkeitsverhältnis des matriarchalen Selbstbewusstseins ist am Konkreten und ursprünglich schon Gegebenen orientiert, das es zu verdauen gilt und was sich zur materialen *Natur* verdichtet, während das patriarchale Selbstbewusstsein sich ans Abstrakte und ideel erst zu Schaffende hält, das es als ideelen *Geist* seiner Struktur nach zu entwerfen gilt. Das matriarchale Selbstbewusstsein hat sich als Verdauendes - will es sich qua seines Herrschaftsinstruments die Wirklichkeit einverleiben - mit der Wirklichkeit des Zu-Verdauenden auseinanderzusetzen, dessen *Wirklichkeits*-Modus gerade im Scheitern als Schmerz auf es selbst übergeht. Demgegenüber verliert sich das patriarchale Selbstbewusstsein als Struktur-Schaffendes im *Möglichkeits*-Modus, insofern es die Wirklichkeit nach seinen Vorgaben zu restrukturieren sucht, es das Scheitern seiner Restrukturierung an der Wirklichkeit in seiner Focussierung auf das Schaffen aber nicht verzweifeln, sondern seine Strukturierungsversuche bis zu ihrem finalen Auf-die-Wirklichkeit-Passen als hypothetisch begreifen lässt. Das matriarchale Selbstbewusstsein folgt dem Impuls, die außerhalb seiner selbst liegenden, männlich attribuierten Aspekte der Wirklichkeit einzugemeinden, d.h. ins Innere seiner Grenzen hineinzuschlingen, während das patriar-

chale Selbstbewusstsein die weiblich attribuierten Aspekte in seiner Geistigkeit als eine eigene Wirklichkeit aufzuheben trachtet, d.h. sie mithilfe einer von ihm entworfenen Struktur in seinem Sinne zu restrukturieren. Das matriarchale Selbstbewusstsein ist im Modus der *Wirklichkeit*, insofern es durch die wenn auch aussichtslose, im Sinne schlechter Unendlichkeit aber gerade daher beständig herausfordernde und beunruhigende Integration der Wirklichkeit, d.h. durch den Versuch, sie ins innere ihrer Grenzen hineinzuschlingen, an sie zurückgebunden bleibt. Demgegenüber entkommt das patriarchale Selbstbewusstsein dem Modus der *Möglichkeit* nicht, insofern es in der Hoffnung auf ein finales Instrument zur Aufhebung des Anderen seiner selbst – das es beständig herausfordert und nicht zur Ruhe kommen lässt – beständig neue Selbst- und Wirklichkeitsverständnisse entwirft, die jedoch ihren Zweck nicht erfüllen, was im Sinne schlechter Unendlichkeit zu wiederholten Entwürfen zwingt. So erschließt sich für das matriarchale Selbstbewusstsein in seiner Wirklichkeits-Verbundenheit nie ein Möglichteitsbewusstsein, während das patriarchale Selbstbewusstsein dem Verschweben in Möglichkeiten nicht entkommt, d.h. keine Wirklichkeit gewinnt.

Beide Selbstbewusstseins-Formationen sind Getriebene der von ihnen im Zuge ihrer Inthronisation verdrängten Selbstorganisations- bzw. Einbildungskraft (Natur bzw. das Andere des Geistes von matriarchalem wie patriarchalem Selbstbewusstsein). Die Selbsttransformation ermöglicht die lebendige Anverwandlung dieser Einbildungskraft im freien Spiel der Vermögen, mit der nicht nur die Verdrängung der und die Getriebenheit durch diese Einbildungskraft aufhört, sondern die Geburt eines Dritten sich einstellt. Die Geburt dieses Dritten, wie es aus der Integration der Einbildungskraft und dem Zusammenwirken von Grenz- und Strukturvermögen übersummativ entsteht, bringt die Integration des Geschlechter-Gegensatzes. Die Selbstorganisation, die sich in die Gegensätze von Männlichem und Weiblichem auseinanderlegt, um sich final in einem höheren, gemeinsamen Produkt wieder zu vereinigen, bedingt nicht nur das Voneinander-Angezogen-Sein der Geschlechter, die menschliche Sexualität und die Geburt von Kindern, sondern spielt sich in jedem Menschen im Zuge des Dramas seines Lebens ab, das im Moment der Lebenswende seinen Höhe- und Wendepunkt erreicht, zur Integration von Anima bzw. Animus drängt und auch hier in der Geburt des inneren Kindes – d.h. in der Geburt des Integrierten Selbstbewusstseins, das wir im Folgenden entschlüsseln wollen – gipfelt. Die Selbstorganisation wird als Spiel des Aion verstehbar, demzufolge sich die Ganzheit in die Geschlechter-Gegensätze auseinanderlegt, um mit Hilfe ihrer Integration (im Zuge der Individuation) bzw. ihrer Vereinigung (im Zuge der Zwischenmenschlichkeit) zu höheren Geburten als Variationen seiner Ganzheit zu gelangen.

X.5 Das Integrierte Selbstbewusstsein als Ergebnis der Integration des Menschen

Zum Verständnis des Integrierten Selbstbewusstseins – wie es in diesem Abschnitt angezielt wird – muss seine Konstruktion von den von uns oben analysierten, anderen drei (Selbst-)Bewusstseinsinformationen abgehoben werden. Dabei ist entscheidend, ob Unterschiede zwischen dem Integrierten Selbstbewusstsein und dem Spielbewusstsein des Kindes ausgemacht werden können, da das Integrierte Selbstbewusstsein phylogenetisch sonst einer Regression in archaische Vorzeiten, ontogenetisch einer in die Kindheit entspräche. Dazu muss gezeigt werden können, dass und inwiefern das Integrierte Selbstbewusstsein seinem Begriff gerecht wird und erstens die Formationen des matriarchalen und patriarchalen Selbstbewusstseins, ihre Vermögen und organismischen Qualitäten, integriert und zweitens – anders als das Spielbewusstsein des kindlichen Bewusstseins – ein *Selbst*-Bewusstsein ist. Die Errungenschaften der Geschichte der Bewusstseins-Entwicklung des Menschen und d.h. des kindlichen, matriarchalen und des patriarchalen (Selbst-)Bewusstseins müssen sich im Integrierten Selbstbewusstsein einbeziehen lassen, soll es sich bei ihm wirklich um das finale Stadium der Bewusstseins-Entwicklung, wie es in Schillers Zeitalter der Idylle angedacht ist, handeln.

X.5.1 Die Architektonik des Integrierten Selbstbewusstseins

Das freie Spiel der Vermögen (Kant/ Schiller) lässt sich nach unserer Interpretation mit dem metapsychologischen Konzept des „Selbst“ bzw. – als Tätigkeit – mit der transzendenten Funktion bzw. Zentroverson Jungs und Neumanns und mit dem naturphilosophischen Konzept der „Selbstorganisation“ Schellings identifizieren: Seine Momente sind der Stofftrieb (Selbstorganisationskraft) und der von uns in Grenzvermögen und Strukturvermögen auseinandergelegte Formtrieb (Grenze und Zentrum/ Struktur des Organismus). Das freie Spiel der Vermögen entwickelt übersummativ ein Spielbewusstsein, das wir als Keimzelle aller Bewusstseins-Formationen als kindliches Spielbewusstsein bezeichnet haben. Das Spielbewusstsein ist kein *Selbst*-Bewusstsein, sondern nur ein Bewusstsein des Spielens und der Produkte des Spiels, was für das Spielbewusstsein zusammenfällt. Sich mit den Produkten seines Spiels identifizierend, unterscheidet es nicht zwischen sich und der von ihm im Spiel ästhetisch erschlossenen Wirklichkeit, sondern geht in ihr wie in wechselnden Aspekten seiner selbst in unaufhörlichen Verwandlungen selbstfasziniert auf. Die zwei Momente des Spiels, die wir analytisch trennen, nämlich das leibliche, freie Spiel der Vermögen und das aus ihm sich ergebende Spielbewusstsein, sind für das Spielbewusstsein noch eins, d.h., es

unterscheidet nicht zwischen sich als Schöpfer seiner Wirklichkeit und der von ihm qua Reproduktion geschaffenen Wirklichkeit, zwischen Schaffendem und Geschaffenem. So spürt es sich in der Tätigkeit des „Spielens“ wie es zugleich in den Produkten dieses Spiels aufgeht; es spürt sich im Schaffen wie im Geschaffenen, ohne beide Seiten zu unterscheiden. Das Spielbewusstsein lässt sich als All-Bewusstsein charakterisieren, insofern sich in seinem freien Spiel der Vermögen mikrokosmisch wiederholt, was sich makrokosmisch im Spiel des Aion ereignet, nämlich aus sich heraus entsprechend der Implosion und Explosion des Universums, der Ein- und Ausatmung bzw. der Kontraktion und Entspannung des Leibes neue Wirklichkeiten zu schaffen und wieder zurückzunehmen, die die Charakteristika ihres Aufbaus teilen.

Der Organismus des Menschen ist eine Variation zum Thema des Organismus des Universums, insofern sich in allen Organismen dieselbe Selbstorganisation selbst organisiert, auch wenn sie sich – was dann die Unterschiede der Organismen ausmacht – je unterschiedliche Mengen Organisiertes und Zu-Organisierendes zur in sich und aus sich heraus zu lösenden Aufgabe machen (vgl. Abs. IV). Ihre Übereinstimmung – die sie zu Variationen eines Themas macht – ergibt sich daraus, dass sich alle Organismen auf die gleich Art und Weise selbst organisieren, nämlich im freien Spiel der Vermögen, in dem die Momente des Organismus – Stofftrieb, Grenz- und Strukturvermögen – zusammenstimmen. Ihre Individualität und d.h. ihre Unterschiede untereinander gewinnen die Organismen,

- a) insofern sie in ihrer Selbstorganisation ihre Vermögen zur Integration von Inhalten unterschiedlich modifizieren müssen, um die spezifischen Inhalte auf Grundlage ihrer jeweiligen, individuellen Entwicklungs- und Sozialisations-Situation, dem Stadium ihrer Selbst-Integration und in Abstimmung auf die Ganzheit verarbeiten zu können, und
- b) insofern sich die in der Selbstorganisation zu integrierenden Inhalte durch die individuelle Entwicklungs- und Sozialisations-Geschichte und in dem, was ihnen dabei je im Kontakt mit der Wirklichkeit zustößt, unterscheiden.

Das Spiel des Organismus des Menschen entspricht dem Spiel des Organismus des Universums – dem Spiel des Aion - und vice versa: So wie das Spiel des Aion seinen Sinn in sich selbst hat, in sich ruht und sich selbst verwirklicht, so hat der Organismus des Menschen die Möglichkeit, in sich selbst zur Stille, Selbstgenügsamkeit und Zweckmäßigkeit ohne Zweck zu finden, indem er sich im freien Spiel der Vermögen selbst verwirklicht. Diese Qualitäten der Selbstvollendung, die sein Selbstsein im kindlichen Spielbewusstsein auszeichneten, hat sich der

Organismus auf dem Weg seiner in seinem Organismus angelegten Selbstentwicklung, die immer über die Auseinanderlegung der im Einen synthetisierten Gegensätze verläuft, selbst versperrt. Matriarchales und patriarchales Selbstbewusstsein stellen die Pole seiner Selbstentfaltung dar, die es zur vollen Selbstrealisation und wiedererlangten Selbstvollendung dann zum Integrierten Selbstbewusstsein zu vereinen gilt, um auch in sich die Stille – die den Kern der Natur ausmacht und im Spiel des Aion ewig neu sich zeugt – zu verwirklichen.

Matriarchales wie patriarchales Selbstbewusstsein zeichnet aus, dass sie das auch ihnen als Bewusstseins-Formationen zugrundeliegende freie Spiel der Vermögen und das ihm zugehörige Spielbewusstsein ins Unbewusste verdrängt haben. Ihrem Selbst- und Wirklichkeitsverstehen liegt das Spielbewusstsein zugrunde, ohne das ihnen die Wirklichkeit – die ihnen über das Spielbewusstsein immer schon erschlossen ist - nicht einsichtig wäre (vgl. oben). Hier gilt es nun allerdings zwei Sphären des Unbewussten voneinander zu unterscheiden: Im Innersten des Unbewussten hat das freie Spiel der Vermögen und das daraus sich ergebende Spielbewusstsein und damit die unentstellte, unversehrte Ganzheit des Organismus seine Stätte, während um dieses Innerste herum die von der durch das jeweilige Selbstbewusstsein verdrängte, andere Hälfte seines von ihm angeeigneten Vermögens, d.h. im Falle des matriarchalen Selbstbewusstseins das Strukturvermögen (Animus), im Falle des patriarchalen Selbstbewusstseins das Grenzvermögen (Anima), im Vorbewussten ruht. Die Schwierigkeiten, die aus der partiellen Realisation der Ganzheit bzw. aus der (geschlechtlichen) Vereinseitigung resultieren, haben wir schon besprochen: Das verdrängte Andere seines geschlechtlichen Selbstseins (Grenz- oder Strukturvermögen bzw. Weiblichkeit oder Männlichkeit) drängt auf seine Integration (ins Spiel der Vermögen bzw. in die gesellschaftliche Integration). Die geschlechtliche Vereinseitigung des matriarchalen bzw. patriarchalen Selbstbewusstseins zeitigt aber noch ein weiteres, bisher von uns kaum beleuchtetes Problem: Mit der Herausbildung von matriarchalem wie patriarchalem Selbstbewusstsein wird ja die bewusstseinsgeschichtlich bedeutsame Schwelle vom schlichten kindlichen Spielbewusstsein zum *Selbst*-Bewusstsein überschritten. Die instrumentelle Aneignung des Grenzvermögens (matriarchales Selbstbewusstsein) bzw. des Strukturvermögens (patriarchales Selbstbewusstsein) bzw. die Identifikation mit einem der zwei Vermögen (bzw. mit der Grenze bzw. dem Zentrum der Struktur des Organismus) ermöglicht die *Selbst*-Bewusst-Werdung, die eine Unterscheidung von sich und dem Anderen seiner Selbst, d.h. der dem Ich entgegen-stehenden Wirklichkeit, impliziert, wodurch die *eine* Wirklichkeit in zwei Welten - in Ich und Wirklichkeit – geteilt wird, die fortan im Widerspruch zueinander stehen. Die Situation verkompliziert sich noch dadurch, dass die Wirklichkeit als eine der beiden genannten Welten sich selbst

für das Ich nochmal in eine innere Wirklichkeit und eine äußere Wirklichkeit, in Innenwelt und Außenwelt, auseinanderlegt, die sich auch je widersprechen. In beiden Oppositionen entsteht der Widerspruch daraus, dass durch die Identifikation mit einem der beiden Gegensätze jeweils beiden Seiten die Ganzheit verloren geht, insofern im ersten Fall der Wirklichkeit die Aspekte des Ich und vice versa und im zweiten Fall der Innenwelt die Aspekte der Außenwelt und vice versa vorenthalten werden, d.h. durch die Selbst-Unterscheidung das, was sich vom Anderen unterscheidet, entweder dem Anderen zur Ganzheit fehlt oder das Andere dem Sich-Unterscheidenden zur Ganzheit fehlt. Der Mangel, dass der einen Seite der Opposition das fehlt, was die andere hat (und vice versa), bringt Widersprüche wie bspw. die unentscheidbare Schwierigkeit – die selbst ja nur ein Symptom des benannten Problems ist - hervor, ob die Außenwelt als eine Projektion der Innenwelt mit darin impliziertem Übergewicht der Innenwelt (aus der sich der Projekt-Charakter der Außenwelt für die Innenwelt als eine äußerlich Zuzubearbeitende bzw. ingenieurshaft Zuzurichtende ergibt (Subjektivismus)) oder die Innenwelt als eine Introjektion der Außenwelt mit darin impliziertem Übergewicht der Außenwelt (aus der sich der Introjekt-Charakter der Außenwelt für die Innenwelt als eine innerlich Zuzubearbeitende bzw. interpretatorisch Zuzurichtende ergibt (Objektivismus)) zu verstehen ist. Matriachales wie patriarchales Selbstbewusstsein verlieren durch die Verdrängung des Spiels und des Spielbewusstseins nicht nur jeweils die Qualität des All-Bewusstseins, d.h. in sich als Mikrokosmos den Makrokosmos der *einen* Wirklichkeit zu erschließen; ihnen ist nicht nur die Aufgabe zur Integration des sie beständig bedrängenden Anderen ihres geschlechtlichen Selbstseins gestellt, sondern sie entwickeln durch die Selbst-Unterscheidung im Zuge ihrer Selbstbewusstseins-Bildung die neue Schwierigkeit, dass die eine Wirklichkeit in partielle Wirklichkeiten zerfällt, die im Widerspruch miteinander stehen.

Die Integration des Individuums vollzieht sich – wie wir im Abschnitt VIII.2 sahen – als „Nachtmeerfahrt“ des Mannes bzw. als „Todeshochzeit“ der Frau (Neumann 2004, S.423 u. 1975, S.21): Die Auflösung der Animus- (Vaterarchetyp-) Gründung bzw. Anima- (Mutterarchetyp-) Gründung bzw. - um es spieltheoretisch zu fassen – der Identifikation mit dem Grenz- bzw. Strukturvermögen führt jeweils zum Tod des patriarchalen bzw. matriarchalen Selbstbewusstseins im Chaos der Ganzheit, dem jeweils eine Wiedergeburt im Archetypen des Selbst bzw. – wiederum spieltheoretisch gefasst - eine Initiation ins freie Spiel der Vermögen folgt. Der Tod der einseitigen Gründung oder Identifikation im Chaos der Ganzheit stellt nun allerdings kein Aufgehen im unterschiedslosen, anfänglichen Chaos dar, sondern nur eine Enthierarchisierung der Gegensätze, die nun gleichwertig nebeneinander stehen. Die Auseinanderlegung der Ganzheit in ihre Ge-

gegensätze von Anima und Animus bzw. des Formtriebes des freien Spiels der Vermögen in Grenz- und Strukturvermögen im Zuge der matriarchalen bzw. patriarchalen Selbstbewusstseins-Bildung führt dazu, das die Gegensätze in dieser neuen Integration nicht unterschiedlos ineinander aufgehen, sondern als Gegensätze – insofern sie in der Auseinanderlegung bewusst wurden – im wiedergewonnenen Selbst bzw. freien Spiel bewusst bleiben, so dass ihr Zusammenstimmen im Selbst bzw. im freien Spiel der Vermögen als bewusstes Zusammenstimmen erlebt werden kann. Das freie Spiel der Vermögen bzw. der Archetyp des Selbst entfesselt sich nun aus diesem enthierarchisierten, aber polarisierten Chaos. Die Initiation ins Spiel stellt eine Reintegration des vormals entzweiten und jeweils nur partiell als matriarchales Grenz- bzw. patriarchales Strukturvermögen angeeigneten Formtriebes dar, der nun zusammen mit dem Stofftrieb im freien Spiel der Vermögen aufgeht. Die Regression ins Chaos stellt einen notwendigen Zwischenschritt zur Integration dar, damit das Grenzvermögen und das Strukturvermögen aus ihren jeweiligen instrumentellen Aneignungen bzw. Verdrängungen gelöst werden können, um neu von der Selbstorganisationskraft rhythmisch aufeinander abgestimmt zu werden (vgl. Rhythmisierung der Verstandesvermögen durch die Einbildungskraft, Hölzel 2008a, S.56f.). Analog stellt die Regression ins Chaos einen notwendigen Zwischenschritt dar, damit alle Zusammenhänge zwischen den Teilen des Bewussten und Unbewussten – wie sie sich jeweils im matriarchalen bzw. patriarchalen Selbstbewusstsein voneinander abgespalten hatten – und alle Vereinseitigungen des Organismus eingeschmolzen werden, damit sie sich neu konfigurieren können und sich ein neuer Zusammenhang zwischen ihnen ausbilden kann, um sich zu einer neuen Selbstbewusstseins-Gestalt arrangieren zu können. Die Gründung im Ich-Komplex als Identifikation mit der Grenze (matriarchales Selbstbewusstsein) bzw. dem Zentrum (patriarchales Selbstbewusstsein) wird durch eine Neu-Gründung in der begrenzten wie zentrierten Ganzheit des Organismus, d.h. im Archetypen des Selbst bzw. im freien Spiel der Vermögen, abgelöst. Die Selbstorganisationskraft, die den Menschen belebt und vom freien Spiel der Vermögen als Stofftrieb angeeignet wird, kann im Zuge der Reintegration des vollen, aus Grenz- und Strukturvermögen zusammengesetzten Formtriebes nun (wieder) ganzheitlich anverwandelt werden. Die Selbstorganisationskraft wird vom begrenzten und strukturierten Organismus zur Selbstbegrenzung und –Abgrenzung bzw. zu seiner Ausdifferenzierung und Verlebendigung genutzt. Die ganzheitliche Anverwandlung der Selbstorganisationskraft bzw. – was dasselbe ist – ihr freies Durchfließen und Verlebendigen des menschlichen Leibes, wie sie durch die Initiation ins Spiel wieder ermöglicht wird, steht im schroffen Gegensatz zum inneren Energie-Stau bzw. zur inneren Bedrängtheit des matriarchalen Selbstbewusstseins und zur Getriebenheit des patriarchalen Selbstbewusstseins, die verheerende Auswirkungen zeitigen (vgl. Abs.

X). Das freie Spiel der Vermögen erwirkt im Sinne eines Übersumptions-Produktes (wiederum) ein Spielbewusstsein, das sich allerdings nicht von der Keimzelle des kindlichen Bewusstseins, d.h. vom Spielbewusstsein des Anfangs der menschlichen Phylo- wie Ontogenese, unterscheidet. Diesem Spielbewusstsein entschält sich das *Integrierte Selbstbewusstsein*, das durch die *Selbstbewusstheit der polaren Gegensätze* – die sich im Spiel synthetisieren – bzw. durch die dadurch zustandekommende *Selbstaufmerksamkeit auf das Spiel* möglich wird und gegenüber allen vorherigen (Selbst-)Bewusstseins-Formationen ein qualitativ Neues, Drittes – man könnte sagen, das erwachsen gewordene innere Kind – darstellt. Das Selbst bzw. freie Spiel der Vermögen zeugt aus seiner Mitte heraus übersummativ das dem früheren Spielbewusstsein sich entschälende Integrierte Selbstbewusstsein (dazu siehe unten), das über das Spielbewusstsein mit dem zugrundeliegenden Selbst – also dem freien Spiel der Vermögen – über die axis mundi (Neumann: Ich-Selbst-Achse, 1992, S.66) – die vertikal die drei übereinander angeordneten Systeme durch ihre Mittelpunkte verbindet – verbunden ist.

Der Integrierte Mensch nun hat die System-*Spaltung* zwischen Spiel bzw. Leib und Selbstbewusstsein (zwischen Unbewusstem und Ich) und die aus ihm folgenden Gegensätze und Widersprüche zwischen einseitig angeeignetem Grenz- oder Strukturvermögen (Anima oder Animus) und dem damit verdrängten anderen Vermögen (bzw. Seelen-Aspekt) (zwischen Vorbewusstem und Ich) überwunden. Der Organismus als Zusammenwirken seiner Grenze und seines Zentrums/ seiner Struktur ist reintegriert und wieder fähig zur Anverwandlung der Selbstorganisationskraft. Auch die Widersprüche zwischen Ich und Wirklichkeit und zwischen Innen- und Außenwelt sind durch den soeben dargestellten Integrations-Prozess aufgehoben. Sein leibliches freies Spiel der Vermögen und das aus ihm sich entpuppende Spielbewusstsein sind über die Zentroversions- bzw. Spieltrieb-Achse⁴¹⁶ - die im Zuge einer „mikrokosmisch- makrokosmischen Homologisierung (...) im Inneren des eigenen Körpers wiedergefunden(e) (...) Weltsäule“ bzw. „axis mundi“ (Eliade: Yoga, 2004, S.126) – mit dem wiederum aus diesem

⁴¹⁶ Zur Herausbildung der axis mundi im Menschen reicht nicht nur der vertikal von unten nach oben strömende Fluss der Energie der Selbstorganisationskraft aus, sondern sind auch die Zentrierung des Organismus innerhalb einer Grenze (Grenzvermögen als Aspekt des Formtriebes) und durch sein Zentrum (Strukturvermögen als Aspekt des Formtriebes) nötig, die zusammen die Vertikalität seiner Ausrichtung stabilisieren. Die Fluss der Energie der Selbstorganisationskraft des Organismus Mensch im Koordinatensystem Erde von unten nach oben wiederum lässt sich erklären aus seiner Umgriffenheit vom Ökosystem Erde, das wiederum den Planeten Erde und das auf ihm statthabende Leben als auch die Sonne als dessen Energie-Zufuhr umfasst. Wie die Pflanzen die Sonnenenergie aber in ein Höhenwachstum transformieren, so folgt auch die Selbst-Entwicklung des Menschen dieser Ausrichtung von einem relativen Unten (Erdboden) zu einem relativen Oben (Sonne).

Spiel hervorgehenden Integrierten Selbstbewusstsein verbunden. Das integrierte Selbstbewusstsein kommt zustande, insofern das unbewusste freie Spiel der Vermögen in seinem Zusammenwirken von Stofftrieb, Grenz- und Strukturvermögen bewusst und als ein Eigenes, wenn auch nicht willkürlich Handhabbares, verstanden wird (Identifikation mit allen im Spiel zusammenwirkenden Vermögen), ohne das damit *alle* Produkte seines Schaffens bewusst würden: Während das Spielbewusstsein als Erschlossenheit der Wirklichkeit, die keinen Unterschied zwischen Selbst und Wirklichkeit kennt, sich weiterhin unbewusst ergibt und als Grundlage aller weiteren Selbst- und Wirklichkeitswahrnehmung erhalten bleibt, kristallisiert sich aus ihm das Integrierte Selbstbewusstsein als das heraus, was sich im freien Spiel der Vermögen *unter voller Selbstaufmerksamkeit* ergibt und im Spiel statthat. Das „Ich“ bzw. Selbst des integrierten Menschen entspricht dem Sich-Selbst-Verstehen als Schaffendem *und* als davon unterschiedenem, in seinem Schaffen Sich-Schaffenden, als freies Spiel der Vermögen *und* als davon unterschiedenem Produkt dieses freien Spiels, d.h. – im Gegensatz zum kindlichen Spielbewusstsein (siehe oben) – als Schaffendem *und* davon unterschiedenem Geschaffenen. Das Integrierte Selbstbewusstsein ist letztlich nichts anderes als das im Spiel sich ständig neu ergebenden Produkt der Integration interner, individueller, d.h. persönlich relevanter Gegensätze *und* das dazu sich ereignende und sich im Produkt manifestierende Zusammenstimmen der Vermögen, d.h. das Selbstbewusstsein des integrierenden Spiels. Mit voller Selbstaufmerksamkeit wird nur die spielerische Synthesis derjenigen Inhalte und Daten verfolgt, an denen sich der über das Auseinandertreten der Gegensätze von Unbewusstem und Ich bzw. Vorbewusstem und Ich persönlich erlittene bzw. schmerzhaft bewusste Widerspruch festmacht. Solche Inhalte und Daten stellen bspw. entwicklungs- und sozialisationsspezifische Ereignisse, d.h. das, was man als „Identitätserlebnisse“ bezeichnen könnte, und wichtige Introjekte und Projektionen dar. Demgegenüber sind dem Menschen zufällige oder sporadisch auftretende, andere Innen- bzw. Außenweltdaten wie bspw. die Selbstverständlichkeit der im Spielbewusstsein erschlossenen Wirklichkeit vergleichsweise gleichgültig, insofern sie ihn nicht betreffen. Nur insofern Inhalte und Daten für die Selbstorganisation des eigenen, individuellen Organismus Relevanz und Bedeutsamkeit besitzen, wird ihre spielerische Synthesis mit voller Selbstaufmerksamkeit bedacht. Die Selbstaufmerksamkeit erzeugt das spezifische Sich-Selbst-Verstehen als Schaffendem und in seinem Schaffen Sich-Schaffenden: Das freie Spiel der Vermögen wird sich selbst transparent und seiner selbst bewusst.⁴¹⁷

⁴¹⁷ Voraussetzung dazu ist die Selbsttransparentwerdung des freien Spiels der Vermögen in der „Ästhetik des 18. Jahrhunderts“ bei Kant, Schiller, u.a. (vgl. Cassirer 1985a, S.20f., hier S.21 – vgl. dazu Abs. III.6), mit der und seit der die damit sich ergebende Möglichkeit zur Integration und zum Integrierten Selbstbewusstsein sich erschlossen hat. Mit seiner koper-

Das *Selbst*-Bewusstsein des Integrierten Selbstbewusstseins im Gegensatz zum bloßen Bewusstsein des kindlichen Spielbewusstseins ergibt sich dadurch, dass sich im Integrierten Selbstbewusstsein das Schaffende (das freie Spiel der Vermögen) und das Geschaffene (das Produkt dieses Spiels) voneinander unterscheiden, während sie im kindlichen Spielbewusstsein zusammenfallen. Die Differenz zwischen dem Selbstbewusstsein des Spiels *und* dem Selbstbewusstsein der Produkte des Spiels ergibt sich aus der Differenz von schon integrierten Inhalten und noch zu integrierenden Inhalten, insofern sich das Spiel als Schaffendes und Integrierendes in und bei der Integration der noch zu integrierenden Inhalte seiner selbst bewusst wird, d.h. sich selbst in der Tätigkeit der Integration wie auch im Produkt dieser Integration immer wieder neu erfährt.⁴¹⁸ Das kindliche Spielbewusstsein hingegen hat nichts zu integrieren, weil es in der Entwicklungs- und Sozialisationsgeschichte vor der Auseinanderlegung der Gegensätze im matriachalen und patriarchalen Selbstbewusstsein – die dann für das Integrierte Selbstbewusstsein zu re-integrieren sind – statthat. Während das Spielbewusstsein und die in ihm erschlossene Wirklichkeit nur unbewusst reproduziert werden, d.h. gegeben sind, insofern ihrem Schaffen keine Selbstaufmerksamkeit zuteil wird, wird die Produktion der Integration der internen Gegensätze sich selbst zugeschrieben, weil sich durch das Schaffen und als Sich-Schaffendes etwas Neues erzeugt, was so vorher noch nicht da war, d.h. weil im Gegensatz zur Reproduktion der Wirklichkeit im Spielbewusstsein sich eine Neu-Schöpfung des Integrierten Selbstbewusstseins ereignet, das so vorher noch nicht existierte.

Das Integrierte Selbstbewusstsein stellt eine vom Spielbewusstsein abgegrenzte und umschlossene „Teilmenge eigenen Gehalts“ des Spielbewusstseins dar⁴¹⁹,

nikanischen Wende in der Philosophie hat Kant die *Einsicht* in die Konstruiertheit unserer Wirklichkeit und damit aber auch *in uns selbst als Konstrukteure dieser Wirklichkeit* ermöglicht (vgl. Von Glaserfeld 1987, S.198), auch wenn unsere Konstruktion – anders als im Konstruktivismus – unserer hier entwickelten Ansicht nach auf die Selbstorganisation der Wirklichkeit transparent sein sollte.

⁴¹⁸ Den Lebens- und Integrationsprozess im Menschen und damit auch das Faktum, dass die volle Integration bzw. der Abschluss des Integrationsprozesses das Ende bzw. den Tod des Integrierten Selbstbewusstseins bedeutet, hat Jung anhand des Bildes vom Sonnen-Lauf am Tage veranschaulicht: Die Sonne erreicht zur Mittagsstunde ihren Zenit, um dann die Schritte, die sie vom Sonnenaufgang bis zur Mittagsstunde zurückgelegt hat, von der Mittagsstunde bis zum Sonnenuntergang wieder rückgängig zu machen. Auf den Menschen angewandt heißt das, dass er die andere Seite der Medaille, die er in der Phase der Individuierung ausgebildet hat, im Zuge der Individuation von der Lebenswende (Zenit der Sonne) an verwirklicht, um erst zum Tod die Reintegration der Ganzheit zu vollziehen, damit aber zugleich unterzugehen (vgl. Jung 1995c, S.436f.).

⁴¹⁹ Der widersprüchlich erscheinende Ausdruck „Teilmenge eigenen Gehalts“ meint, dass die Elemente des Integrierten Selbstbewusstseins eine Teilmenge der Elemente des Spielbe-

dessen Selbst-Unterscheidung vom gleichgültigen, zwischen Selbst und Wirklichkeit nicht unterscheidenden Spielbewusstsein, d.h., dessen Identifikation mit seiner inneren und die Abgrenzung von seiner äußeren Wirklichkeit sich dadurch ergibt, dass es sich der Synthesis seiner Inhalte – im Gegensatz zu der das Spielbewusstsein schaffenden, unbewussten Synthesis des freien Spiels – qua einer sie betreffenden, partiellen Selbstbewusstheit desselben Spiels bewusst ist. Das Sich-von-der-Spielbewusstseins-Wirklichkeit-Unterscheidende des Integrierten Selbstbewusstseins, d.h. das, was es als inneres Selbstbewusstsein von der äußeren, durch das Spielbewusstsein erschlossenen, nur bewussten Wirklichkeit unterscheidet, erschließt sich erstens daraus, dass das Integrierte Selbstbewusstsein als ein Selbsterschaffenes verstanden wird und sich als solches von der nur reproduzierten Wirklichkeit des Spielbewusstseins abhebt. Das Integrierte Selbstbewusstsein geht zweitens nicht in der äußeren Wirklichkeit des Spielbewusstseins auf, sondern hebt sich als eine „Teilmenge eigenen Gehalts“ des Spielbewusstseins von ihm ab, insofern sich seine Inhalte nach spezifischen Kriterien der persönlichen Relevanz und individuellen Bedeutsamkeit von allen anderen Inhalten des Spielbewusstseins unterscheiden, die zudem noch nach spezifischen, organismus-internen Maßstäben anders als die Außenwelt, nämlich in einer anderen Grenze und mit einer anderen Struktur, wenn auch auf das gleiche Zentrum hin⁴²⁰, organisiert sind. In demselben freien Spiel der Vermögen synthetisiert, heben sich das innere Integrierte Selbstbewusstsein als innere, individuelle Wirklichkeit und das Spielbewusstsein als die äußere Wirklichkeit – wie wir oben sahen – einerseits voneinander ab, während sie als verwirklichte Ganzheiten andererseits als Variationen des Themas der Ganzheit bzw. als Mikro- und Makrokosmos übereinander abbildbar sind und aufeinander bezogen bleiben.

Dem Integrierten Selbstbewusstsein ist wie dem matriarchalen und dem patriarchalen Selbstbewusstsein die Wirklichkeit immer schon im grundlegenden Spielbewusstsein erschlossen. Im Gegensatz zum matriarchalen bzw. patriarchalen Selbstbewusstsein verzichtet das Integrierte Selbstbewusstsein aber darauf, diese immer schon gegebene Wirklichkeit nach Maßgabe des Grenz- oder Strukturvermögens, d.h. durch Vereinnahmung eines ihrer Aspekte und durch Verdrän-

wusstseins sind, die im Integrierten Selbstbewusstsein aber eine eigene Interpretation erfahren, die sie in einem anderen Licht als in dem des Spielbewusstseins erscheinen lassen. Gleichzeitig bleiben dieselben Elemente des Integrierten Selbstbewusstseins in der dem Spielbewusstsein eigentümlichen Interpretation parallel im Spielbewusstsein erhalten.

⁴²⁰ Das Zentrum des Spiels des Menschen ist im Sinne dessen, dass alle Organismen Variationen des Themas der Ganzheit sind und sich übereinander abbilden lassen, potentiell identisch mit dem Zentren aller anderen Organismen wie des Universums, des Ökosystems Erde, usw. (vgl. Hölzel 2008a, S.128f., Eliade 1998, S.53).

gung des anderen Aspekts, zuzurichten. Die Zurichtung führte – wie wir oben sahen – für beide Selbstbewusstseins-Formationen dazu, dass die vom Spielbewusstsein erschlossene Wirklichkeit in ihrem jeweiligen, dem matriarchalen oder patriarchalen Herrschaftsinteresse sich fügenden Aspekt mit Hilfe von Grenz- oder Strukturvermögen subsummiert wird, während der je andere, jeweils entgegengesetzte, sich nicht fügende Aspekt der Wirklichkeit der Verdrängung anheim fällt. Die Integration der Gegensätze bewirkt nun, dass das Integrierte Selbstbewusstsein, wiewohl es als Ganzheit in sich ruht, kein Interesse ausbildet, die vom Spielbewusstsein erschlossene Wirklichkeit in irgendeinem Sinne zuzurichten. Ihm ist die äußere Wirklichkeit durch das Spielbewusstsein daher *ganzheitlich*, d.h. ohne Verdrängung ihrer jeweils gegengeschlechtlichen Aspekte, erschlossen.

Auch ein weiteres Problem, das sich mit der Herausbildung des matriarchalen und patriarchalen Selbstbewusstseins ergibt, wie wir es oben kurz angerissen hatten, löst sich für das Integrierte Selbstbewusstsein: Beide Seiten der für das matriarchale wie für das patriarchale Selbstbewusstsein charakteristischen Opposition von Ich und Wirklichkeit bzw. Innen- und Außenwelt kommen nicht zur Ruhe, weil sie sich jeweils die Anteile der einen Wirklichkeit (Neumann 1992, S.55ff.: Einheitswirklichkeit), von der sie beide je einer von zwei Teilen, nämlich der jeweils Entgegengesetzte, sind, streitig machen (Subjektivismus versus Objektivismus). Der mit dem *Selbst*-Bewusstsein des matriarchalen und patriarchalen Menschen einhergehende Widerspruch zwischen Ich und Wirklichkeit und zwischen Innenwelt und Außenwelt hebt sich für das Integrierte Selbstbewusstsein auf, insofern die Innenwelt des Integrierten Selbstbewusstseins eine Ganzheit ist, die der Außenwelt der durch das darunterliegende Spielbewusstsein erschlossenen Wirklichkeit, die selbst eine Ganzheit ist, nicht als dem Anderen ihrer Selbst gegenüber steht, sondern beide Welten sich übereinander abbilden lassen, d.h. Variationen des Themas der Ganzheit sind. Analog verhält es sich betreffs des Gegensatzes von Ich und Wirklichkeit: Das „Ich“ des Integrierten Selbstbewusstseins ist eine Ganzheit, die wie die „Wirklichkeit“ des Integrierten Selbstbewusstseins, d.h. die durch das Spielbewusstsein erschlossene Wirklichkeit, eine Variation zum Thema der Ganzheit ist.⁴²¹

⁴²¹ Damit wären die Voraussetzungen für das, was Nagel eine „*autotranszendente*“ *Weltbeschreibung*“ nennt, die er für „vermutlich unerreichbar“ hält, erfüllt: „Wir können nur den Versuch machen, die Beschreibung unserer eigenen Stellung in der Welt ein Stück weit zu vervollständigen – also einen objektiven Standpunkt zu entwickeln. Die Grenze, auf die eine solche Entwicklung sich zubewegt, ist vermutlich unerreichbar: eine Weltauffassung, die restlos in sich geschlossen wäre, indem sie eine Welt beschriebe, die ein Wesen enthält, das über ganz genau diese Auffassung verfügt, und die überdies erklärt, wie dieses Wesen von seinem ursprünglichen Ausgangspunkt zu dieser Weltbeschreibung gelangen konnte. Auch wenn wir es einmal zu einer solchen „autotranszenten“ (damit meine ich: zu einer sich

Das Selbst-Bewusstsein des Integrierten Selbstbewusstseins ergibt sich – wie wir sahen – aus der Selbstaufmerksamkeit auf das freie Spiel der Vermögen im bewussten Zusammenwirken von Grenz- und Strukturvermögen, d.h. durch die Identifikation mit Grenz- *und* Strukturvermögen (bzw. mit Grenze *und* Struktur/ Zentrum des Organismus), *und* auf das Produkt seiner Integrations-Arbeit, d.h. auf den zu einer neuen Gestalt synthetisierten Gegensatz im Moment seiner Synthese. Die Differenz zwischen dem Vermögen zur Tätigkeit und dem Produkt der Tätigkeit ist die Quelle für die Selbstbewusstheit, die sich durch den Widerstand des Zu-Integrierenden als Aufmerksamkeit und Spannung aufbaut, sich in der Tätigkeit des Integrierens selbst spürt und ihrer selbst bewusst wird, um sich im Moment der Integration als Lust der Entspannung wahrzunehmen, deren Endlichkeit wiederum das Ende der Selbstbewusstheit bewirkt. Integrationsaufgaben stellen die Widerfahrnisse des alltäglichen Lebens und das eigene Unbewusste (Integration von Grenzvermögen/ Grenze des Organismus bzw. Strukturvermögen/ Zentrum bzw. Struktur des Organismus ins freie Spiel der Vermögen) allerdings genug, als dass mit einem Ende eines Integrationsprozesses ein Ende der

selbst transzendierenden) Weltbeschreibung brächten, gäbe es für ihre Richtigkeit nie eine Gewähr. Sie würde sich zwar als *eine* Möglichkeit nahelegen, doch die skeptischen Möglichkeiten blieben immer noch offen. Wir können niemals mehr tun als ein Weltbild erzeugen, das korrekt sein *könnte*. In Wirklichkeit ist also der Skeptizismus eine Position, die sich über unsere Lage im klaren ist, wenn er uns auch nicht davon abhalten wird, so etwas wie das Projekt des Erkennens weiterzuverfolgen; denn es ist unser natürlicher Realismus, der es uns unmöglich macht, uns mit einer rein subjektiven Auffassung zufriedenzugeben. (...) Eine „autotranszendente“ Weltbeschreibung hätte, um eine Alternative zu den vorstellbaren und nicht vorstellbaren skeptischen Möglichkeiten darzustellen, im Idealfall die folgenden vier Fragen zu klären: (1) wie die Welt beschaffen ist; (2) wie wir selbst verfasst sind; (3) warum die Welt Wesen wie uns in bestimmten Hinsichten erscheint, wie sie ist, und in anderen Hinsichten, wie sie nicht ist; (4) wie Wesen wie wir zu einer solchen Weltbeschreibung gelangen können.“ (Nagel 1992, S.129f.). Ohne anmaßend erscheinen zu wollen, vermuten wir, diese vier Ansprüche an eine „autotranszendente“ Weltbeschreibung“ mit unserer Spiel-Theorie der Wirklichkeit und unseres Selbst- und Wirklichkeitsverhältnisses erfüllt zu haben, die sich uns selbst als solche allerdings erst im Selbstverhältnis der Medialität als eine solche erschließt. Die „autotranszendente Weltbeschreibung“ - wie sie Nagel andenkt – ist nur unter der Bedingung zu haben, dass das matriachale wie patriarchale Selbstbewusstsein seine Subjektivität aufgibt und aufhört, die Dinge auf sich zu beziehen - und d.h. nur auf Grundlage einer Selbsttransformation in das Selbstverhältnis der Medialität. Dass ein Subjekt eine Weltbeschreibung entwirft, die alle Phänomene zu integrieren erlaubt und sich und sein Selbst- und Wirklichkeitsverhältnis als Teil dieser Welt erklären kann, wäre dagegen nur möglich, wenn es im Sinne des Solipsismus keine Außenwelt gäbe. Ansonsten hat jede subjektive Weltbeschreibung den konstitutiven Mangel, einen blinden Fleck im Rücken des Subjekts zu haben, d.h. die Wirklichkeit – die unabhängig vom Subjekt in sich west und nur um den Preis des Solipsismus als ein Produkt des menschlichen Geistes verstanden werden kann – auf sich hin zu ordnen, d.h. ihre Wahrheit zu verfälschen, was zwangsläufig zu unauflösbaren Widersprüchen in der Weltbeschreibung führt.

Selbstbewusstheit des Integrierten Selbstbewusstseins vor dem Ende des individuellen Lebens droht. Der Integrationsprozess des Unbewussten ist schon deshalb bis zu gewissen Schranken der leiblichen Flexibilisierung und Verlebendigung (wie sie durch die leiblichen Vereinseitigungen und Verspannungen im Zuge der Matri- bzw. Patriarchalisierung entstanden sind) vertiefbar, insofern sich das freie Spiel der Vermögen in seiner Intensität und Qualität verstärken kann: Das Quantum an Selbstorganisationskraft und die Selbstaufmerksamkeit, Selbsttransparenz und Rhythmik des Ineinandergreifens der Vermögen können sich wechselseitig steigern, so dass sich die Lebendigkeit der lebenden Gestalt des Menschen, die sie zeugen, vertieft. Analog dazu ist die Selbstbegrenztheit bzw. Selbstabgrenzung und die Selbstdifferenziertheit des Organismus vertiefbar. Nicht zu vergessen ist schließlich, dass mit der vertieften Integration des Unbewussten und der damit einhergehenden Selbsterschließung als Mikrokosmos eine entsprechende Neu-Interpretation des Makrokosmos einhergeht, die einen weiteren Aspekt der Integrations-Arbeit ausmacht.⁴²²

X.5.2 Die Integration der Vermögen von matriarchalem und patriarchalem Selbstbewusstsein (Synthesis und Wahrnehmung)

Die Synthesis kann drei verschiedene Gruppen von Zu-Synthetisierendem umfassen: So kann erstens die Gruppe von Sinnesreizen reproduktiv synthetisiert werden, die uns die Wirklichkeit so, wie sie uns in unserer Wahrnehmung erscheint, in ihren einzelnen Gegen-Ständen und in ihrer Gesamtheit erschließt. Zweitens kann sie die Gruppe von Sinnesdaten umfassen, die wir zu einem möglichst konsistenten Selbst- und Wirklichkeitsverständnis produktiv zu synthetisieren, d.h. hier kausal, ganzheitlich und organisch zu verknüpfen suchen. Und drittens kann sie die Gruppe von Sinnesdaten, Phantasie-Daten und Gegen-Stände umfassen, die wir in produktiver Schöpferischkeit und Kreativität zu neuen Arrangements synthetisieren, was die ersten beiden Varianten, d.h. sowohl die Reproduktion als auch die Produktion im Rahmen der Synthesis, implizieren kann.

Das Integrierte Selbstbewusstsein zeichnet sich – um mit der Wahrnehmung der Außen- und Innenweltereignisse bzw. der Wirklichkeits-Erschließung zu beginnen – durch die *ästhetische Wahrnehmung der reflektierenden Urteilskraft* aus, insofern sie im und durch das freie Spiel der Vermögen entsteht. Die „gewaltlose Synthesis des Zerstreuten“ – als die Adorno die ästhetische Wahrnehmung cha-

⁴²² Vgl. zu diesem Abschnitt Neumann: *Die Psyche und die Wandlung der Wirklichkeitsebenen. Ein metapsychologischer Versuch* (in: 1992, S.55ff.), dem wir viele Anregungen entnommen haben.

rakterisiert und als Gegenmodell zum instrumentellen Denken, wie wir es dem matriarchalen und patriarchalen Selbstbewusstsein unterstellen, einführt (nach Wellmer 1985, S.12) – entdeckt einen Zusammenhang in der Vielheit, die als Sinnesreize von einem Gegen-Stand ausgeht, der in der Vielheit angelegt ist. Ihr gelingt dies, insofern sie im Zusammenwirken von Grenz- und Strukturvermögen die äußere Grenze des Gegen-Standes *wie auch* seine interne Differenziertheit in Abstimmung aufeinander erfasst (vgl. Abs. II.1). Indem sie gleichzeitig im Zuge ihrer internen Reproduktion des Gegenstandes im freien Spiel der Grenze und der Struktur des Gegen-Standes inne wird und weder Grenze oder Struktur des Gegen-Standes verdrängt, sind ihr auch beide Wahrnehmungsformen, die sich an die Wahrnehmung der Grenze wie der Struktur anschließen, zugleich und in einem gegeben. Dem Integrierten Selbstbewusstsein ist also eine ästhetische Wahrnehmung zueigen, die sowohl die matriarchale *Wahrnehmung von Ausdehnungs- bzw. Räumlichkeitsunterschieden* bzw. die matriarchale *Resonanzwahrnehmung*, die an die Wahrnehmung der Grenze des Gegen-Standes anschließt (vgl. Abs. X.2), als auch die patriarchale *Wahrnehmung der bestimmenden Urteilskraft*, die wiederum an die Wahrnehmung der Struktur des Gegen-Standes anschließt (vgl. Abs. X.3), umfasst. Die ästhetische Wahrnehmung des Integrierten Selbstbewusstseins nimmt die Gegen-Stände bzw. auch die es umfassenden, übergeordneten Ganzheiten wie die Wirklichkeit als integrierte, d.h. begrenzte und differenzierte Organismen wahr.⁴²³

Der *Synthesis des Integrierten Selbstbewusstseins*, die sich aus der Integration der matriarchalen und patriarchalen Wahrnehmungs- und Verknüpfungsweisen er-

⁴²³ Der hier in Rede stehende Gegen-Stand kann ein einzelnes Ding, aber auch die uns umfassende Wirklichkeit – in der wir immer schon leben – sein. Die Tatsache, ob wir in unserer Wahrnehmung des Gegen-Standes vor einem uns äußerlich gegebenen Gegen-Stand stehen oder ob wir dabei vom Gegen-Stand wie von der uns umgreifenden Wirklichkeit umfasst werden, macht betreffs seiner Synthesis keinen Unterschied: Im freien Spiel der Vermögen synthetisiert, verstehen wir den Gegen-Stand mimetisch, indem wir ihn in uns reproduzieren, indem wir die Grenze und Struktur unseres Organismus phantastisch auf seine Form hin weiten oder engen bzw. ihn intern differenzieren, d.h., indem wir uns ihm mit ihm verschmelzend anverwandeln. Im Moment des Verstehens bzw. der Synthesis dem Gegen-Stand inne-stehend, spielt es keine Rolle, ob wir uns vor, neben, über oder unter ihm oder eben in ihm befinden. Zwischen der Wahrnehmung eines nebeneordneten bzw. eines uns umfassenden Gegen-Standes besteht nur insofern ein Unterschied, als dass sich die ästhetische Wahrnehmung vom nebeneordneten Gegen-Stand mit der Abwendung unserer Aufmerksamkeit aufhebt, während die Wahrnehmung des uns umgreifenden Gegen-Standes – d.h. die Wahrnehmung bspw. der Wirklichkeit im Ökosystem Erde oder des Universums -, insofern wir ihr als ihr Inne-Stehende die Aufmerksamkeit nicht entziehen können, sondern sie letztlich immer die Aura alles uns in dieser Wirklichkeit Begegnenden ist, erschlossen bleibt.

gibt, ist das Vermögen zueigen, eine gegenüber der „Einheit des Verschiedenen“ – wie wir sie mit Kant und Cassirer der patriarchalen Synthesis unterstellten (vgl. Abs. X.3) – *wahrhafte Einheit des Verschiedenen* zu synthetisieren. Die „Einheit des Verschiedenen“ – wie sie die patriarchalen Synthesis herzustellen vermag – „ergreift fortschreitend das Ganze der Erfahrung, um es in einen logischen Zusammenhang, in eine Ganzes von „Gründen“ und „Folgen“ umzuschaffen“ (Cassirer 2002, S.75). Die Einheit ist hier also eine unterstellte bzw. supponierte Einheit einer in einen einzigen Ursache-Wirkungs-Zusammenhang übersetzbaren Wirklichkeit, die „fortschreitend“ um weitere, kausale Zusammenhänge ergänzt wird, bis sich alle Möglichkeiten der Erfahrung in irgendeiner Zukunft in ihr repräsentiert und fixiert finden. Offenkundig ausgeblendet wird in diesem Wirklichkeitsverständnis der matriachale Nexus, mit dem sich das matriachale Selbstbewusstsein die Verbundenheit der Dinge denkt: Die matriachale Synthesis – der matriachale Satz vom Grunde – sieht die Dinge in umgrenzten Mengen zusammengefasst, bei denen die übergreifenden Mengen auf die von ihnen umgriffenen Teilmengen ganzheitlich im Sinne einer Mengenraumöffnung oder – Zusammenziehung – d.h. über eine Gewähr oder Reduktion des Raumes zur gestalteigenen Akkomodation bzw. Assimilation – einwirken, wie anders herum die übergreifenden Mengen durch die Raumnahme der Selbstorganisation des von ihr Umgriffenen beeinflusst wird (vgl. Abs. X.2). Die wahrhafte Einheit des Verschiedenen – wie sie sich dem Integrierten Selbstbewusstsein erschließt – entspricht der Verknüpfung dieser beiden, matri- bzw. patriarchalen, inkommensurablen Verknüpfungs-Weisen: Der Organismus der Ganzheit der Wirklichkeit hat sowohl eine äußere Grenze, die auf die von ihm umfassten Inhalte bzw. Gegenstände einwirkt, als auch eine Struktur, die die kausalen Verknüpfungen der von ihm umfassten Gegenstände, die sich im Zuge ihrer Selbstentfaltung wiederum auf die Grenze auswirken können, repräsentiert. Der Unterschied der Synthesis des Integrierten Selbstbewusstseins zur matriachalen (ganzheitlichen) bzw. patriarchalen (kausalen) Synthesis, die die Wirklichkeit des Organismus der Ganzheit einseitig entweder ganzheitlich oder kausal verknüpft und damit betreffs ihrer Struktur bzw. Grenze erkennt, besteht im Zugleich beider Verknüpfungsformen: Die im Organismus der Ganzheit der Wirklichkeit umfassten Inhalte oder Gegenstände existieren in der Potentialität ihrer Möglichkeiten, die je unterschiedliche Formen ihrer Verknüpfung erlauben. Entsprechend des von der Grenze des Organismus gewährten Raumes zur Entfaltung oder Einschränkung der Selbstorganisation der von ihm umfassten Gegenstände verbinden sie sich untereinander je aktuell gemäß einer spezifischen, kausalen Verknüpfung. Diese spezifische, kausale Verknüpfung ist als eine von den vielen, potentiellen Verknüpfungsmöglichkeiten von der Weite bzw. Enge des zur Selbstentfaltung zur Verfügung stehenden Raumes bzw. durch dessen Inanspruchnahme oder Verände-

rung durch die Selbstorganisation der Gegenstände abhängig und wird bei seiner Weitung oder Engung entsprechend aktualisiert. Das Integrierte Selbstbewusstsein nun, das als Ganzheit und Variation des Organismus der Ganzheit der Wirklichkeit, die beide in der *axis mundi* zentriert sind und von derselben Selbstorganisationskraft organisiert werden, steht dem Organismus der Ganzheit der Wirklichkeit inne und vollzieht seine Synthesis wie er im freien Spiel der Vermögen. Die Synthesis des Integrierten Selbstbewusstseins lässt sich demgemäß als *organische Synthesis* qualifizieren, die – entsprechend der je aktuellen, von der Ganzheit des Organismus der Wirklichkeit qua Weitung oder Engung seiner Grenze abhängigen, kausalen Verknüpfung seiner Gegenstände und Inhalte – die kausalen Verknüpfungen innerhalb der Wirklichkeit entsprechend dieser Weitung bzw. Engung, die sie als ganzheitlichen Wirkfaktor mit wahrnimmt, immer neu synthetisiert. Die organische Synthesis des Integrierten Selbstbewusstseins schafft eine wahrhafte Einheit des Verschiedenen, indem sie – im Gegensatz zur patriarchalen Synthesis, die der Wirklichkeit eine immer gleiche, kausale Verknüpftheit unterstellt bzw. aufzwingt – das Ganze der Wirklichkeit zwar (wie die patriarchale Synthesis) auch in Gründe und Folgen umschafft, diese kausalen Verknüpfungen aber immer wieder an die Wandlungen des Organismus der Ganzheit der Wirklichkeit anpasst, indem sie zugleich (wie die matriachale Synthesis) die Weitungen und Engungen seiner Grenze mitvollzieht und die entsprechende Reinterpretation der kausalen Verknüpfung ihrer Inhalte mit vornimmt.

Die Art und Weise der Schöpferischkeit des Integrierten Selbstbewusstseins vereinigt wiederum die Qualitäten der matriarchalen und patriarchalen Schöpferischkeit, die zu zwei Momenten ihrer aus dem freien Spiel entspringenden Kreativität werden. Die matriachale Schöpferischkeit hatten wir als heteronom-eingegrenzte Kreativität qualifiziert, die mit Hilfe der Weitung und Engung ihrer Grenze, d.h. mit Hilfe des Grenzvermögens, Gegenstände innerhalb ihrer Grenzen (d.h. nur eingegrenzt auf das von ihren Grenzen Umfasste) heteronom (in Abhängigkeit von dem es Umfassenden) schafft oder verwandelt (vgl. Abs. X.4). Die patriarchale Schöpferischkeit hingegen wurde von uns als autonom- universal charakterisiert, die mit Hilfe des Strukturvermögens universale Strukturen autonom entoder verwirft, wobei ihre Autonomie allerdings illusorischen Charakter hat, insofern die Strukturentwürfe nicht auf die Wirklichkeit abgestimmt sind, somit letztlich Phantasie-Produkte bleiben und immer wieder – entgegen allen Anscheins von Autonomie – von der Wirklichkeit eingeholt werden (vgl. Abs. X.4). Die Schöpferischkeit des Integrierten Selbstbewusstseins entspringt dem freien Spiel der Vermögen im Zusammenstimmen von Grenz- und Strukturvermögen, d.h. sie vollzieht sich als Selbstorganisation des Organismus, die produktiv wie reproduktiv eigene Schöpfungen hervorbringt, die sich – wiewohl Schöpfungen immer

Selbstobjektivationen sind, das Integrierte Selbstbewusstsein aber eine Ganzheit ist - als Variationen zum Thema der Ganzheit aber immer in die Grenzen der Wirklichkeit des Organismus der Ganzheit fügen bzw. auf ihn abgestimmt sind. Das *Schaffen des Integrierten Selbstbewusstseins ist für sich frei (autonom), wie es an sich notwendig (heteronom) ist*: Sich in seinem Schaffen für sich frei objektivierend, entspricht sein Schaffen an sich der Notwendigkeit seiner Selbstorganisation, deren Objektivation die seine ist und die er als die seine empfindet. Sein Schaffen ist im Gegensatz zum matriarchalen Schaffen autonom und universal, während es im Gegensatz zum patriarchalen Schaffen nicht der Hinfälligkeit anheim fällt, insofern es bei aller Freiheit doch auch mit der Notwendigkeit der Wirklichkeit, in die es eingebunden bleibt, abgestimmt ist und nicht von ihr eingeholt wird. Außerdem ist seinen Schöpfungen im Gegensatz zu den Schöpfungen des patriarchalen Selbstbewusstseins der Charakter der zeugenden Lebendigkeit zueigen, insofern sie – der Ganzheit seines Spiels und seines Organismus entspringend – selbst Ganzheiten sind. Die Freiheit der Schöpferischkeit des Integrierten Selbstbewusstseins liegt in der Selbstverwirklichung seines Organismus, der immer schon in die Ganzheit der Wirklichkeit eingelassen ist und mit ihr in einem Determinations-Zusammenhang steht, auch wenn und indem er sich in den Grenzen dieses Determinations-Zusammenhangs – seinem Selbstempfinden nach – frei entfaltet.

Im Gegensatz zum matriarchalen wie patriarchalen Selbstbewusstsein, deren Denk- und Handlungsformen instrumentellen Charakter haben, zeichnet sich das Integrierte Selbstbewusstsein durch ein *ganzheitliches Denken und Handeln*⁴²⁴ aus, insofern es aufgrund seiner Integriertheit angstfrei ist, daher kein Motiv für eine instrumentelle Zurichtung der Wirklichkeit hat, darüber hinaus aber vor allem in seinem Denken und Handeln als Ganzheit, die eine Variation der Ganzheit des Wirklichkeits-Organismus ist, in Abstimmung mit ihr agiert und aus ihr heraus in seinem Denken und Handeln dirigiert wird.⁴²⁵

⁴²⁴ Das ganzheitliche Denken und Handeln des Integrierten Selbstbewusstseins ist nicht zu wechseln mit der matriarchalen, ganzheitlichen Synthesis: Im Denken und Handeln hat das matriarchale wie das patriarchale Selbstbewusstsein einen instrumentellen Charakter.

⁴²⁵ Neumann schreibt (1992, S.82): „In dem Modell, von dem wir heute ausgegangen sind, wird unterhalb des archetypischen das Vorhandensein eines weiteren Feldes angenommen, das ich als „Selbst-Feld“ bezeichnet habe. Wir erfahren das Selbst nicht nur als Zentrum der Psyche, sondern auch als die transgressive Ganzheit der Persönlichkeit, welche in der Zentroverson die Entwicklung des Ich und die Individuation dirigiert und schicksalsmäßig die Einheit der Lebensprozesse des Individuums und seiner Auseinandersetzung mit der Welt in hohem Maße steuert.“

Die Anschauungsform des Raumes des Integrierten Selbstbewusstseins entspricht dem Miteinander der Anschauungsformen des Raumes des matriarchalen und patriarchalen Selbstbewusstseins: Der patriarchale Wirklichkeits-Raumes der euklidischen Geometrie, d.h. das Nebeneinander der Dinge, ist dem Integrierten Selbstbewusstsein in der ästhetischen Erschlossenheit der Wirklichkeit im Sinne des Nebeneinanders der Gegen-Stände, wenn auch nicht im Sinne ihrer exakten Verortung im euklidischen Geometrie-Raum⁴²⁶, gegeben. Das Ineinander des matriarchalen Ereignis- bzw. Möglichkeits-Raumes ist damit aber nicht ausgeschlossen, sondern ist gleichzeitig gewährleistet, insofern alle Organismen, d.h. alle vom Integrierten Selbstbewusstsein wahrgenommenen Gegen-Stände, Variationen zum Thema der Ganzheit und übereinander abbildbar sind. Der Widerspruch – den das zu beinhalten scheint – löst sich auf, insofern die ästhetische Wahrnehmung jeden Gegen-Stand, dem sie sich zuwendet, in seiner Ganzheit wahrnimmt. Die Ganzheit eines konkreten Gegen-Standes nämlich enthält potentiell alle anderen Ganzheiten aller anderen, möglichen Gegenstände, insofern sie alle derselben Selbstorganisationskraft entstammen, dem gleichen freien Spiel der Vermögen entspringen und sich analog im Sinne eines begrenzten und strukturierten Organismus organisieren. Die ästhetische Wahrnehmung eines Gegen-Standes erschließt folglich zugleich qua seiner Potentialität als Ganzheit bzw. Organismus die Wahrnehmung aller anderen, möglichen Gegen-Stände, so dass sie, wiewohl sie nebeneinander im Raum angesiedelt sind, wendet man sich einem einzelnen Gegen-Stand zu, zugleich im Möglichkeitsraum ineinander stehen und auseinander hervorgehen (*Nebeneinander und Ineinander*). Man könnte den Raum – der sich aus der Anschauungsform des Integrierten Selbstbewusstseins ergibt – auch als „*einheitlich-erfüllten*“ Raum im Gegensatz zum „*uneinheitlichen*“ Raum⁴²⁷ des matriarchalen und zum „*leeren*“ Raum⁴²⁸ des patriarchalen Selbstbewusstseins verstehen.

⁴²⁶ Der Raum der euklidischen Geometrie ist der ideal konstruierte Raum des Koordinatensystems, das von allen Besonderheiten und Falten im wirklichen Raum abstrahiert und als solches ein gegenüber der Wahrnehmung des Nebeneinanders der Gegen-Stände *späteres* Produkt der einseitigen, patriarchalen Aneignung des Strukturvermögens ist, das bar jeder Rückbindung an die Wirklichkeit dieser Wirklichkeit sein Strukturschema oktroiert und dabei die spezifischen Grenzen und Auren der den Raum ausfüllenden Gegen-Stände, d.h. ihr Eigenleben und ihre Atmen im Rahmen ihrer Potentialität, mißachtet. Als solche ist diese Koordinatensystem-Konstruktion nicht mit unserem hier entfalteten Paradigma der Selbstorganisation und des Spiels vereinbar ist.

⁴²⁷ Der Raum des matriarchalen Selbstbewusstseins ist „uneinheitlich“, weil er – abhängig von der Zusammenziehung und Weitung der jeweils umfassenden Organismen – variiert, ohne dass dabei – wie im Raum des Integrierten Selbstbewusstseins – simultan die interne Struktur des vom umfassenden Organismus umschlossenen Raumes wahrgenommen wird, die zwar entsprechend zusammengepresst oder geweitet wird, aber ihrer Struktur nach erhalten bleibt, d.h. ihre Einheitlichkeit in der Zusammenpressung oder Weitung bewahrt.

Die Anschauungsform der Zeit des Integrierten Selbstbewusstseins entspricht dem Miteinander der Anschauungsformen der Zeit des matriarchalen und patriarchalen Selbstbewusstseins: Die matriachale Anschauungsform der Zeit als „Nunc stans im Mittelpunkt des (zyklischen – A.d.V.) Rades der Zeit“ (Schopenhauer 1997, B.2, Kap.41, S.639) ist dem Integrierten Selbstbewusstsein zueigen, insofern es alles Geschehen – selbst im zyklischen Spiel gegründet und in der Mimesis Aions aufgehend – im Universum als zyklisches „Werden und Vergehen, (...) Bauen und Zerstören“ (Nietzsche 1994, S.34) aus dem Spiel des Aions heraus bzw. als Wechsel von Selbstorganisation und Chaos versteht, während es selbst simultan im Nunc stans der Tätigkeit des Spielens aufgehoben ist. Die patriarchale Anschauungsform der Zeit als Nacheinander der Ereignisse wiederum ist dem Integrierten Selbstbewusstsein in der Eigenzeit seiner eigenen Selbstentwicklung gegeben, ohne dass es sich dabei allerdings um ein Nacheinander im Sinne der Linearität und Unendlichkeit der Zeit handeln würde⁴²⁹. Das patriarchale Nacheinander der Ereignisse ist mit dem matriarchalen Zyklus der ewigen Wiederkehr mithilfe des *Zeitverständnisses der Eigenzeit* (vgl. Nowotny 1993) – wie es der Organismus bzw. das Integrierte Selbstbewusstsein im freien Spiel der Vermögen aus sich hervor bringt – vereinbar. „Eigenzeit“ meint hier etwas Doppeltes: Sie entspricht einerseits der im Vergleich zur linearen Zeit relativen Zeit des Wachsens und Gedeihens, der Begegnungen und Integrationen, die ein Organismus als Zeit seiner Selbstentwicklung aus sich und für sich schafft. Andererseits umfasst sie – auf einer übergeordneten Selbstbewusstseins-Ebene – das Bewusstsein seiner Lebens-Zeit von seiner Geburt bis zu seinem Tod, d.h. das Bewusstseins des Zyklusses, den der Organismus im Laufe seiner Selbstentwicklung durchläuft. Die Eigenzeit des Integrierten Selbstbewusstseins erlaubt es, das Nunc stans im Mittelpunkt des Rades der Zeit – das ja eine Herausgenommenheit aus dem Fluss der Zeit bedeutet – mit dem Nacheinander der Eigenzeit des Orga-

⁴²⁸ Der Raum des patriarchalen Selbstbewusstseins hingegen ist „leer“, insofern erstens den Gegen-Ständen durch die patriarchale Verdrängung der Grenze ihre Konturen genommen sind und zweitens die Verbundenheit der Gegen-Stände mit den sie umgreifenden Ganzheiten verdrängt wird. Zusammengenommen bleibt dem patriarchalen Selbstbewusstsein so der lebendige, atmende Zusammenhang aller Gegen-Stände verborgen, wie er durch ihre Wechselwirkungen durch ihre jeweilige Ausdehnung und Zusammenziehung, die sie jeweils wiederum in ein entsprechendes Weiten oder Engen ihrer Grenzen zwingen, zustande kommt.

⁴²⁹ Die lineare, mithilfe von Zeiteinheiten unterteilte, zumindest heutzutage weitestgehend exakt mithilfe einer Atomuhr geeichte Zeit ist ein gegenüber dem Nacheinander der Ereignisse *späteres*, ideales Produkt des im Patriarchismus einseitig angeeigneten Strukturvermögens, das qua seiner Gleichschrittigkeit und Gleichgültigkeit gegenüber den Organismen und ihrem organischen, eigenzeitlichen Sich-Entwickeln „Leben tendenziell verstümmelt“ (Theunissen 1992, S.301) und als solches nicht mit unserem hier entfalteten Paradigma der Selbstorganisation und des Spiels vereinbar ist.

nismus zu vereinen, insofern der Organismus die Zeit autopoietisch aus seinem freien Spiel der Vermögen hervorbringt und im Nacheinander der Momente seiner Selbstentwicklung trotzdem in jedem Moment bei sich, d.h. im Nunc stans im Mittelpunkt des Rades der Zeit ist. Insoweit ist die Eigenzeit des Integrierten Selbstbewusstseins nur eine subjektive Zeit. Zwar hat jeder Organismus seine eigene Eigenzeit; trotzdem überlagern sich aber objektiv im Gesamtgeschehen des Universums die verschiedenen Zyklen der Organismen. Die Objektivität einer Zeit, die für alle Organismen in individuell anver- und abgewandelter Art und Weise gilt, ergibt sich nun – wie wir eingangs andeuteten – daraus, dass der einzelne Organismus als Variation zum Thema der Ganzheit – die alle Organismen potentiell in sich enthält – ein simultanes Verständnis für die Eigenzeiten der anderen Organismen und damit für die objektive, zyklische Wiederkehr des Gleichen hat, die dem Nunc stans im Mittelpunkt des Rades der Zeit entspringt. Dem Integrierten Selbstbewusstsein ist eine Anschauungsform der Zeit zueigen, die die Zeit sowohl in ein zyklisch zurückgebundenes Nacheinander der Eigenzeit gliedert, als auch, im Nunc stans dieses Zyklusses, d.h. in der Ewigkeit, aufhebt. Man könnte diese Zeit des Integrierten Selbstbewusstseins auch als *organische, zyklisch-offene Zeit* bezeichnen, die der zyklisch-geschlossenen⁴³⁰ Zeit des matriarchalen und der linear-verlorenen⁴³¹ Zeit des patriarchalen Selbstbewusstseins gegenüber steht.

Die Anschauungsformen von Raum und Zeit – wie sie dem Integrierten Selbstbewusstsein eigen sind – ergeben zusammengenommen noch eine wesentliche Veränderung gegenüber den Anschauungsformen des matriarchalen bzw. patriarchalen Selbstbewusstseins: Die Anschauungsformen des Matriarchats stehen zusammengenommen unter dem Paradigma des Raumes, von dem die Zeit des Matriarchats, d.h. die zyklische Wiederkehr, dominiert wird. Wie das Matriarchat kein Bewusstsein des Nacheinander der Ereignisse entwickelt hat, so macht sich der Zyklus immer nur räumlich geltend: Tages- und Nachtzeiten schaffen je Lebens- und Schlafraum, so wie die unterschiedlichen Jahreszeiten verschiedene Lebensräume mit unterschiedlichen, spezifischen Lebens-Bedingungen schaffen.

⁴³⁰ Die Zeit des Matriarchismus ist „zyklisch-geschlossen“, insofern sie dem matriarchalen Selbstbewusstsein zwar vergönnt, in der Ewigkeit des Moments im Nunc stans im Mittelpunkt des Rades der Zeit aufzugehen, aber nicht erlaubt, an sich und allen anderen Organismen eine Selbstentwicklung als ein Nacheinander der Selbstentwicklungsstufen in Eigenzeit wahrzunehmen.

⁴³¹ Die Zeit des Patriarchismus ist „linear-verloren“, insofern der einzelne Moment von Erfüllung in einer der subjektiven Erfüllung gegenüber gleichgültigen, unendlichen Reihe von Momenten immer schon verloren ist, d.h., das lineare Fortschreiten der Zeit ihre Erfüllung aufzehrt (vgl. Hölzel 2008a: „Das melancholische Leiden unter der Herrschaft der Zeit“, S.33ff.).

Die Anschauungsformen des Patriarchats hingegen stehen zusammengenommen unter dem Paradigma der linearen Zeit, die das Geschehen im Raum bestimmt, insofern sie durch die Unerträglichkeit ihrer schlechten Unendlichkeit das Phantasma eines endzeitlichen Gottesreiches entwirft, dessen Konstruktion und Vorbereitung im Raum die Eigenräumlichkeit des Schon-Gegebenen untergeordnet wird, so dass die Zeit den Raum dominiert. Im Integrierten Selbstbewusstsein nun gibt es eine solche, jeweilige Unterordnung – wie sie für das Matriarchat und das Patriarchat gilt – nicht. Stattdessen kommt es zu einer *Verräumlichung der Zeit und einer Verzeitlichung des Raumes*: So wie die Zeit ganz in das räumliche Geschehen des Explodierens und Implodierens des Universums (des Aus- und Einatmung des Organismus, der Ent- und Anspannung des Leibes) im Spiel des Aion hinein geholt wird, so wird andersherum dieses räumliche Geschehen des Spiels ganz dem Rhythmus der Eigenzeit der kosmischen Selbstorganisation überantwortet.

X.5.3 Die Integration der Modi des matriarchalen und patriarchalen Selbstbewusstseins

„Der Mensch“ – so schreibt Kierkegaard in seinem Spätwerk *Die Krankheit zum Tode* (1992, S.8ff.) – „ist eine Synthesis von Unendlichkeit und Endlichkeit, von dem Zeitlichen und dem Ewigen, von Freiheit und Notwendigkeit“, und dieser seiner Synthesis-Struktur kann er nur gerecht werden, sie kann er nur ins „Gleichgewicht“ bringen, indem er sich „durchsichtig in der Macht, welche es gesetzt hat (d.h. – zumindest bei Kierkegaard – in Gott – A.d.V.), gründet“. Unser Interpretationsansatz in Bezug auf dieses Theorem Kierkegaards ist, dass sich die Gründung des Selbst in Gott durch die Gründung des Selbst im freien Spiel der Vermögen ersetzen lässt – und zwar so, dass das, was eine Gründung in Gott nach Kierkegaard bringt, sich auch durch eine Gründung im Spiel erfüllt.⁴³² Dem ungeachtet können wir Kierkegaard für unseren Zusammenhang hier aber entlehnen, dass es zur Integration der polaren Modi seines Selbstverhältnisses wie Unendlichkeit und Endlichkeit, Zeitlichkeit und Ewigkeit, Freiheit und Notwendigkeit bzw. Möglichkeit und Wirklichkeit einer dritten, unabhängigen Instanz im

⁴³² Im Zusammenhang dieser Arbeit kann nicht erörtert und entschieden werden, inwiefern sich Kierkegaards Gründung in Gott in seinem Sinne als eine Gründung im Spiel interpretieren lässt. Zur Beantwortung dieser Frage müsste untersucht werden, ob es sich bei Kierkegaards „Gott“ im traditionell- patriarchalen Sinn um die Inkorporation des Geistes als einer Seite des Geist-Natur-Dualismus handelt oder ob er ein Synonym für die Geist-Natur-Einheit darstellt. Unabhängig davon kann das Spiel aber die Funktion erfüllen, die Gott in diesem Zusammenhang für Kierkegaard hat (vgl. Abs. XII.1).

Menschen bedarf, die fähig ist, diese Synthese zu vollziehen: „Das Selbst kann durch sich selber nicht zu Gleichgewicht und Ruhe gelangen oder darinnen sein, sondern alleine dadurch, dass es, indem es sich zu sich selbst verhält, zu demjenigen sich verhält, welches das ganze Verhältnis gesetzt hat“ (ebd., S.9). Diese dritte, unabhängige Instanz stellt für uns das freie Spiel der Vermögen bzw. genauer die in ihm wirkende Selbstorganisation dar.

Während dem matriarchalen Selbstbewusstsein die Modi Endlichkeit, Ewigkeit, Notwendigkeit und Wirklichkeit zueigen sind, lebt das patriarchale Selbstbewusstsein in der Illusion der Modi von Unendlichkeit, Zeitlichkeit und Freiheit und Möglichkeit (vgl. Abs. X.4). Das Integrierte Selbstbewusstsein – wiewohl es aus dem reintegrierten freien Spiel der Vermögen hervorgeht – zeichnet dagegen die Integration der polaren Modi des Selbstverhältnisses aus. Wiewohl das Integrierte Selbstbewusstsein sich in seine *Endlichkeit* schickt, d.h. in der Konkretion seines Leibes aufgeht und ihn annimmt, hat es in der Identifikation mit der Selbstorganisation und als Variation der Ganzheit der Wirklichkeit doch teil an deren *Unendlichkeit*, insofern die Selbstorganisation in aller Unendlichkeit immer neue Variationen zum Thema der Ganzheit hervorbringt. Sein *Zeitverständnis der Eigenzeit* integriert – wie wir oben sahen – sowohl das Nunc stans im Zyklus der Wiederkehr des matriarchalen Zeitverständnisses (*Ewigkeit*) als auch das Nacheinander des patriarchalen Zeitverständnisses (*Zeitlichkeit*).

Das Integrierte Selbstbewusstsein schafft darüber hinaus die *Integration von Möglichkeit und Wirklichkeit*, insofern es im freien Spiel der Vermögen gegründet, sich selbst als Variation zum Thema der Ganzheit in der *Potentialität seiner Möglichkeiten* erfährt, gleichzeitig aber, insofern das Spiel „Tätigkeit als Ruhe“ (Dörflinger 1990, S.76) bzw. Selbstzweck ist, die eine lustvolle Selbstgenügsamkeit bzw. ein „uninteressierte(n)(s) (interesseloses) Wohlgefallen“ (Kant 1990, §2, S.41) entbinden, die Möglichkeit, die es aktuell lebt, gerade auch vor dem Hintergrund aller anderen Möglichkeiten in ihrer Besonderheit wertzuschätzen und (im Bewusstsein vom Ganzen aller Möglichkeiten als Variationen zum selben Thema) im Besonderen der gewählten Möglichkeit sich konkret ohne Ablenkung zu *verwirklichen*. Die gelungene Integration des Integrierten Selbstbewusstseins erlaubt einerseits aufgrund ihrer Ganzheit, alle Variationen zur Ganzheit als Möglichkeiten potentiell leben zu können, insofern keine mangelnde Integration auf eine noch zu leistende Integrationsarbeit verpflichtet und in allem, was man tut, immer wieder nur zur ausstehenden Integration als einer unumgänglichen Wirklichkeit drängt. Andererseits verlieren alle anderen Möglichkeiten die Faszination, die das Integrierte Selbstbewusstsein vom Verwirklichen seiner gewählten Möglichkeit abbringen könnte, insofern in der konkret verwirklichten Mög-

lichkeit alle anderen Möglichkeiten wie Variationen zum Thema angelegt und mit verwirklicht sind.⁴³³ Während das nicht-integrierte (matri- bzw. patriarchale) Selbstbewusstsein an sich keine Wahl zwischen alternativen Möglichkeiten hat (auch wenn sich das patriarchale Selbstbewusstsein dies in Verkennung seiner Determination einbildet), insofern es von innen zur Integration und zum alternativen Weg der Integration gedrängt wird⁴³⁴, eröffnen sich diese alternativen Möglichkeiten mit der Integration paradoxerweise in dem Moment, in dem es kein Motiv mehr gibt, überhaupt Alternativen anzustreben. Das Integrierte Selbstbewusstsein ist im Modus von Möglichkeit *und* Wirklichkeit, insofern in seiner konkret „gewählten“ Möglichkeit, die zu seiner Wirklichkeit wird, alle anderen Möglichkeiten als Variationen mit verwirklicht sind.

Auch die *Integration von Freiheit und Notwendigkeit* ist dem Integrierten Selbstbewusstsein vorbehalten. Während das matriachale Selbstbewusstsein unter der Notwendigkeit des Determinations-Zusammenhangs leidet, insofern es aufgrund seiner mangelnden Integration in ihm nicht zum Selbstzweck und Selbstgenügen finden kann, und das patriarchale Selbstbewusstsein sich frei wähnt, während es immer wieder von der Notwendigkeit eingeholt wird und aufgrund seiner Selbstverblendung sich immer tiefer ins Unglück einer leidvollen (da unfreiwilligen), irgendwann vom Unbewussten erzwungenen Integration verstrickt, empfindet das Integrierte Selbstbewusstsein die Notwendigkeit als Freiheit. Die Selbstorganisation des Organismus im Sinne einer Integration seiner Ganzheit erfolgt einerseits mit Notwendigkeit, ist andererseits aber auch Ausdruck seiner Freiheit, insofern sie seine *Selbst*-Verwirklichung und *Selbst*-Erfüllung in Abstimmung mit der Um- und Mitwelt intendiert und mit sich bringt. Freiheit ist Einsicht in die und

⁴³³ Vgl. Hölzel 2008a, S.62ff. u. Hölzel 2008b, S.78ff..

⁴³⁴ Das nicht- integrierte Selbstbewusstsein ist auf die Integration und damit auf den Weg der Integration verpflichtet, insofern sein Organismus qua seiner Selbstorganisation zu ihr und damit zur Reintegration der Ganzheit drängt. Auch wenn es – wie das patriarchale Selbstbewusstsein – meint, einen selbstgewählten Weg gehen zu können, wird es unbewusst immer wieder dahin gedrängt, das Problem der Nicht-Integration zu wiederholen, um es schließlich im Sinne der Integration zu lösen. So werden bspw. Männer bzw. Frauen, die die ödipale Phase der Kindheit nicht im Sinne einer Integration des Mutter- bzw. Vaterbildes abschließen konnten, in ihrem späteren Leben ihre Partner immer wieder nach der Mutter- bzw. Vaterimago auswählen, um über den Partner die verlorene Mutter bzw. den verlorenen Vater nachträglich zu integrieren. Menschen, die es vermochten, in ihrer ödipalen Entwicklungsphase das Mutter- bzw. Vaterbild zu integrieren, entwickeln dagegen ein freies, inneres Bild des Gegengeschlechts (Anima bzw. Animus) und sind entsprechend frei in ihrer Partnerwahl, d.h. nicht gezwungen, in der wiederholenden Auseinandersetzung mit ihrem Mutter- bzw. Vaterbild über den Partner das Bild des Gegengeschlechts zu verinnerlichen.

genußvolles Selbsterleben der Notwendigkeit der Selbstorganisation.⁴³⁵ Freiheit im Sinne der Willkür-Freiheit des patriarchalen Selbstbewusstseins ist nicht nur der Weg in die Selbstverstrickung, sondern darüber hinaus – wie Schelling in seiner *Freiheitsschrift* (1997, S.70ff.) zeigt – der Ursprung des Bösen, dessen Quelle Schelling im Sich-Verschließen gegenüber den Ansprüchen Gottes sieht, wir dagegen im Sich-Verschließen gegenüber den Ansprüchen der Selbstorganisation zur Integration verorten. Die zentrale Spezifikation in der in eins setzenden Verknüpfung von Freiheit und Notwendigkeit muss betreffs des Begriffs der „politischen Freiheit“ erfolgen, deren Grundbegriff wiederum die „Autonomie des Menschen“ bildet bzw. die sich aus dem „Grundrecht auf Selbstbestimmung“ ableitet. Menschen müssen die Freiheit haben, sich vor mitmenschlichen oder staatlichen Übergriffen und Versuchen der Fremdbestimmung zu schützen, insofern – im Sinne einer tieferen, nicht patriarchalen Begründung, aus der sich die Grundrechte auf Autonomie und Selbstbestimmung ableiten – nur jeder Organismus und die sich in ihm äußernde Selbstorganisation selbst „wissen“ kann, was er je zu seiner Integration braucht und wie er in ihrem Sinne zu handeln hat. Zur freien und im Sinne der Integration gelingenden Selbstorganisation der Menschen (und aller anderen Organismen) ist es dementsprechend notwendig, dass sie sich jeweils autonom gegenüber Ansprüchlichkeiten anderer entfalten können. Die Grenzen, an die diese Selbstentfaltung angesichts eines begrenzten Ökosystems stößt, werden in der Selbstorganisation und Selbstentfaltung der einzelnen Organismen von ihnen von sich aus berücksichtigt, insofern ihre Selbstverwirklichung als Variation der Ganzheit nur dann wirklich vollendet wäre, wenn zugleich auch alle anderen Organismen die Integration zur Ganzheit gelänge (vgl. Resonanz des Besonderen im Ganzen – Abs. XII.2). Die Selbstorganisation, die in jedem einzelnen Organismus wirkt, wirkt zugleich auch als integrierende Selbstorganisation zur Integration der übergeordneten Ökosysteme, indem sie jeden einzelnen Organismus in Abstimmung mit den übergeordneten Ganzheiten entwickelt bzw. bewirkt, dass die Selbstorganisation des einzelnen Organismus immer auch in Abstimmung mit der Selbstorganisation der anderen, nebengeordneten und umgreifenden Organismen erfolgt.

⁴³⁵ Schelling schreibt (*Freiheitsschrift*, 1997, S.56f.): „Aber was ist den jene innere Notwendigkeit des Wesens selber? Hier liegt der Punkt, bei welchem Notwendigkeit und Freiheit vereinigt werden müssen, wenn sie überhaupt vereinbar sind. (...) Aber jene innere Notwendigkeit ist selber die Freiheit; (...) Notwendigkeit und Freiheit stehen in einander, als Ein Wesen, das nur von verschiedenen Seiten betrachtet als das eine oder andere erscheint; an sich Freiheit, formell Notwendigkeit ist.“ Vgl. auch Hühn 1994, S.399ff., 410.

X.5.4 Integriertes Selbstbewusstsein, Systemkrise als Integrationskrise und Tod

Die Integration der Gegensätze im Inneren des Integrierten Selbstbewusstseins spiegelt sich für das Integrierte Selbstbewusstsein in der Integration der Gegensätze im Äußeren. Insofern alle Organismen an sich immer schon ihre Ganzheit verwirklichen, stellt sich ihre Gebrochenheit – wie sie aus der Perspektive des nicht integrierten, matriarchalen bzw. patriarchalen Selbstbewusstseins wahrgenommen wird – als Spiegelung seiner Gebrochenheit heraus. Indem das Integrierte Selbstbewusstsein seine Ganzheit realisiert, entdeckt es sich als Mikrokosmos, dem andere, analog organisierte, ganzheitliche Mikrokosmen nebengeordnet sind und der von unterschiedlich umfassenden, ganzheitlichen Makrokosmen (Ökosystem Erde, Universum) umgriffen wird, die allesamt durch dieselbe Selbstorganisation organisiert und in ihrer Ganzheitlichkeit Variationen zum Thema der Ganzheit darstellen. Die vom Integrierten Selbstbewusstsein wahrgenommene Integration der Gegensätze in den Organismen der Außenwelt ist nun aber keine selbstberuhigende, harmoniesüchtige, Differenzen einebnende Illusion, sondern sie besteht – wo sie in der Außenwelt an sich verwirklicht, aber für den betreffenden Organismus nicht realisiert ist – in der Wahrnehmung dessen, was zu ihrer Selbstrealisation fehlt, als Zielpunkt der Selbstintegration aber schon in der Ganzheit-des-Organismus-an-sich vorgeprägt ist (Wahrnehmung der Differenz). Die Gebrochenheit der Ganzheit bei einem von einer Systemsplaltung betroffenen Menschen ist für das integrierte Selbstbewusstsein überhaupt nur wahrnehmbar, insofern es diesen Menschen als Organismus unter anderen Organismen in seiner wenn auch für den Betroffenen nicht wahrnehmbaren Ganzheit wahrnimmt, so dass dessen Ganzheit-an-sich in der Wahrnehmung durch das Integrierte Selbstbewusstsein als Hintergrund dienen kann, vor dem sich die Gebrochenheit – wie sie, fühlt man sich in ihn ein, aus seinen Äußerungen und Verhaltensweisen spricht – zeigen kann.⁴³⁶

Das Ökosystem, das hier aufgrund dessen, das es in ausgezeichneter Weise aktueller Gegenstand der Sorge der Menschheit ist, als Beleg für obige Schlussfolgerung beispielhaft für alle anderen Organismen herausgegriffen wird, reguliert als Geist-Natur-Einheit sein Gleichgewicht mithilfe der Selbstorganisation selbstän-

⁴³⁶ Die Gebrochenheit der Ganzheit, die sich dem Integrierten Selbstbewusstsein als Wahrnehmung der Differenz aufdrängen kann, kann für das Integrierte Selbstbewusstsein allerdings nur in Form von nicht-integrierten, anderen Menschen auftreten, in die es sich einfühlt, insofern nur sie durch ihre Selbstbestimmung und Selbststeuerung für sich zur Desintegration in der Lage sind, wo sie an sich durch die Kompensation der Vereinseitigungen des Selbstbewusstseins durch das Unbewusste ihre Ganzheitlichkeit wahren.

dig. Das Ungleichgewicht des Ökosystems Erde – dessen wir uns aus der Perspektive der Gebrochenheit unserer Ganzheit aufgrund bspw. des von uns emittierten Kohlendioxid-Ausstosses zu recht selbst bezichtigen – wird jenseits unseres Wissens von eben diesem Ökosystem selbst wiederum kompensiert. Aus Sicht des Selbsterhalts und der Selbstregulation des Ökosystems spielt es keine Rolle, ob sich der Mensch im Zuge des von ihm u.a. durch seinen Kohlendioxid-Ausstoss verursachten Artensterbens seiner Lebensgrundlage beraubt. Dem Ökosystem geht es nicht um den Erhalt einzelner Arten, sondern um sein Gleichgewicht. Das Problem des Klimawandels bzw. des Ressourcenverbrauchs ist also – genau besehen – kein Problem für das Ökosystem, sondern einzig für uns Menschen, die diesen Ressourcenverbrauch verantworten. Die Wahrnehmung der Differenz der Gebrochenheit der Ganzheit – um die es uns in den Bedingungen ihrer Möglichkeit hier geht – kann sich demgemäß nicht an qualmenden Schornsteinen festmachen, die es etwa im Sinne von besserer Umwelt-Verträglichkeit durch Windräder zu ersetzen gelte, sondern einzig an unserer Wahrnehmung dieser Schornsteine als Sinnbilder der für uns gebrochenen Ganzheit. Die Ganzheit des Ökosystems ist nicht gebrochen, sondern einzig unsere Wahrnehmung, die *ihre* Gebrochenheit in der Umwelt-Unverträglichkeit des Ausstosses dieser Schornsteine gespiegelt findet und als eine Gebrochenheit der Ganzheit des Ökosystems missversteht. Die Desintegration des Ökosystems Erde existiert nur für den desintegrierten Menschen. An sich wird das von ihm besorgt wahrgenommene Ungleichgewicht des Ökosystems Erde im System durch für ihn nicht-wahrnehmbare Kompensationen im Sinne seines Gleichgewichts reguliert. Der falschen Zivilisation würde – wenn es zu der hier angedeuteten Selbstintegration des Menschen kommt – allerdings die Aufmerksamkeit entzogen: Die Schornsteine stünden wie ausrangiert und ungenutzt als Trümmer einer hinter sich gelassenen Wirklichkeit weiter in der Landschaft, nur dass sie nicht mehr Sinnbild der gebrochenen Ganzheit sind, sondern kaum noch wahrgenommen werden, weil sie für die Ganzheit und ihre Heiligung, wie sie vom Integrierten Selbstbewusstsein in allen seinen Handlungen vollzogen wird, nicht von Interesse sind. Der Fehler der Vereinseitigung des Selbstbewusstseins, der sie in die Welt brachte, wird durch die Integration des Selbstbewusstseins kompensiert, durch die den Zivilisationsprodukten die weitere Aufmerksamkeit entzogen und ihre Nutzung nicht wiederholt würde. Die Ökosystem-Krise ist also zugespitzt eine Integrations- bzw. Wahrnehmungskrise, die durch die Versuche, sie unter Beibehaltung der instrumentellen Perspektive bspw. durch technische Innovationen unter Kontrolle zu bringen, stattdessen nur fortgeschrieben wird. Die Selbstintegration des Menschen beendet das Zeitalter des instrumentellen Denkens und Handelns, indem es sich seiner Instrumentalität begibt und es dem Ökosystem überlässt, sich selbst zu

regulieren und sich möglicherweise – im Sinne und aus der Perspektive des besorgten, nicht integrierten Menschen – zu regenerieren.

Die „Systemspaltung“ – die wir als Quelle aller Probleme des Menschen mit Neumann identifiziert haben (2004, S.371) und die die Schornsteine qualmen lässt - besteht nur für das betroffene Selbstbewusstsein und nicht an sich, insofern der betroffene, menschliche Organismus durch die Kompensation seiner Vereinseitigungen durch das Unbewusste seine Ganzheit an sich wahrt wie das Ökosystem sich von sich aus unzerstörbar um sein Gleichgewicht bemüht. Die einzige Quelle der Wahrnehmung einer Differenz für das Integrierte Selbstbewusstsein, d.h. der Wahrnehmung einer Gebrochenheit der Ganzheit, sind Äußerungen und Verhaltensweisen eines von einer Systemspaltung betroffenen Menschen, die diese Gebrochenheit artikulieren. Nichtsdestotrotz hat diese Gebrochenheit der Ganzheit im Selbstempfinden des betroffenen Menschen verheerende Auswirkungen auf sein Selbst- und Wirklichkeitsverhältnis und Handeln, die wiederum große Auswirkungen auf seine Mit- und Umwelt haben. Das nicht-integrierte Selbstbewusstsein sprengt im Zuge seines inneren Energie-Staus und seiner inneren Bedrängtheit (matriarchales Selbstbewusstsein) bzw. seiner Getriebenheit (patriarchales Selbstbewusstsein) und der ihm mangelnden Zweckmäßigkeit ohne Zweck seines Selbstseins den für ihn eingeräumten Ort in der Fuge des Ökosystems, was wiederum die von seiner Übergriffigkeit betroffenen Organismen zu einer diese Impulse ausgleichenden Modulation ihrer Selbstorganisation und eine Selbstregulation des Ökosystems veranlasst. Diese Selbstregulation des Ökosystems kann wiederum verheerende Auswirkungen auf die Lebens-Bedingungen und -Grundlagen des Menschen haben, insofern sie dem einzelnen Menschenleben gegenüber gleichgültig nur ihr Gleichgewicht wiederherzustellen sucht. Die Selbstintegration der Menschen führt nun allerdings von sich aus zur Selbstbeschränkung des Konsums von Ressourcen und zur Selbst-Einfügung in die für ihn vorgesehene Fuge des Ökosystems, was wiederum indirekt eine Regeneration des Ökosystems in dem Sinne bedingen könnte, das unter den Lebensraum-Bedingungen, die sich als Folge seiner Selbstorganisation zur Aufrechterhaltung seines Gleichgewichts unter den sich wandelnden Bedingungen und Einflüssen einstellen, weiterhin menschliches und menschenwürdiges Leben möglich bleibt.

Die finale Gestalt des Integrierten Selbstbewusstseins zeichnet sich dadurch aus, dass die internen Gegensätze von Bewusstsein und Unbewusstem ausgeglichen, die seinem Organismus inhärente, jeweilige Gegengeschlechtlichkeit als Anima bzw. Animus integriert und die Leiblichkeit von der Selbstorganisationskraft frei im Sinne des freien Spiels der Vermögen anverwandelt und ohne Spannungen und Verkrampfungen verlebendigt werden. Mit diesem durch die abgeschlossene

Integration entstandenen Spannungs-Ausgleich verliert der betreffende Organismus die Motivation zum Leben. Alles Leben verdankt sich der durch das Leben und seinen Widerfahrnissen in den Organismus gesetzten Spannung, insofern der Selbstorganisation damit die Aufgabe zur Integration gestellt ist, die es mit dem Ausgleich der Spannungen und Gegensätze erfüllt.⁴³⁷ Das Selbstbewusstsein des Integrierten Selbstbewusstseins, das wir an der Selbstbewusstheit des Integrationsprozesses festgemacht haben (Abs. X.5.1), hebt sich entsprechend in dem Moment auf, in dem die Integration abgeschlossen ist. Die Integration eröffnet dem betreffenden Organismus mit anderen Worten die Möglichkeit, ohne Anhaftung bzw. Verstrickung ans bzw. ins Leben zu sterben. Die Weisheit des Sprichwortes vom Weg als dem Ziel des Lebens wird hier bestätigt: Die Integration – als Ziel und Sinn des Lebens beständig vom Organismus intendiert – bringt mit ihrem Abschluss und der daraufhin eintretenden Harmonisierung der Gegensätze und Spannungen ein versöhntes Sterben. Die Wahrnehmung der Differenz zwischen der Integriertheit-an-sich und der Nicht-Integriertheit-Für-Sich anderer Menschen und das entsprechende Bedürfnis, sie in ihrem Integrations-Prozess zu unterstützen, könnte ein zum Weiterleben drängendes Motiv für weitere Integrations-Arbeit sein. Mit dem Wissen darum, dass die Integration aller Organismen an sich aber immer schon gegeben ist und nur im Für-Sich-Sein der betroffenen Menschen eine Aufgabe darstellt, die sich einzig in ihnen selbst durch ein Zulassen des Wirkens der Selbstorganisation lösen kann, verliert sich diese Motivation. Als beste Hilfe zur Selbsthilfe für die Betroffenen entpuppt sich seine ihm bewusst werdende Möglichkeit, ihnen mit der friedvollen und versöhnten Annahme seines Todes, mit der er ihnen angesichts dessen, dass nicht-integrierte Menschen

⁴³⁷ Vgl. Freud 1999a, S.223: „Es muss vielmehr ein alter, ein Ausgangszustand sein, den das Lebende einmal verlassen hat und zu dem es über alle Umwege der Entwicklung zurückstrebt. Wenn wir es als ausnahmslose Erfahrung annehmen dürfen, dass alles Lebende aus inneren Gründen stirbt, ins Anorganische zurückkehrt, so können wir nur sagen: *Das Ziel alles Lebens ist der Tod*, und zurückgreifend: *Das Leblose war früher da als das Lebende*. Irgend einmal wurden in unbelebter Materie durch eine noch ganz unvorstellbare Krafteinwirkung die Eigenschaften des Lebenden erweckt. Vielleicht war es ein Vorgang, vorbildlich ähnlich jenem anderen, der in einer gewissen Schicht der lebenden Materie später das Bewusstsein entstehen ließ. Die damals entstandene Spannung in dem vorhin unbelebten Stoff trachtete danach, sich abzugleichen; es war der erste Trieb gegeben, der, zum Leblosen zurückzukehren.“ Dieser Spannungsausgleich wird durch die Entropie, die im Hintergrund der und als Folie für die Selbstorganisation wirkt, angestrebt, der entgegen die Selbstorganisation die Wirklichkeit der Organismen schafft, indem sie in sie hinein die Gegensatz-Spannung der Spielvermögen setzt. Die Keimzelle des menschlichen Organismus enthält in sich die Gegensatz-Spannung, die sich in der Zukunft seiner selbstorganisierten Entwicklung, die über die Auseinanderlegung der Gegensätze zu deren Integration führt, aufhebt. Mit der Integration löst sich der Organismus entropisch im Chaos auf, das dann wiederum neuen Stoff zur erneuten Selbstorganisation liefert. (Vgl. Abs. IV).

nicht sterben, d.h. den Tod nicht annehmen können, weil sie im Leben keine Lösung ihrer vom Leben gestellten Aufgabe gefunden haben, ein „Beispiel“ (Nietzsche 2003d, S.350) zu geben.

Mit diesem Ergebnis der Integration ist unser Problem also nicht gelöst: Die Herausarbeitung und das Transparent-Machen des Integrierten Selbstbewusstseins als Alternative zur instrumentellen Subjektivität matriarchaler bzw. patriarchaler Prägung ist misslungen, insofern mit der Vollendung der Integration auch das Ende des Lebens eintritt, wir aber eine lebbare und sich im und während des Lebens im Sinne der Integration des eigenen Organismus und des Ökosystems auswirkende Alternative suchen. Mit dieser Frage eröffnet sich der zentrale Abschnitt der Arbeit zum Selbstverhältnis der Medialität (vgl. Abs. XII), mit dem wir genau diese lebbare Alternative zur instrumentellen Subjektivität entwickeln wollen.

XI Das Selbstbewusste Begehren als dritte und aktuelle Form spielentfremdeten Selbstseins seit 1800 bis in die Postmoderne. Eine Gesellschafts- und Kulturkritik

Die Selbstbewusstseins-Formationen des Matri- und Patriarchismus sind – bevor wir uns ihrer Integration im Selbstverhältnis der Medialität zuwenden - im folgenden Abschnitt noch um die des Subjekts des Begehrens zu ergänzen. Die Aufgabe der Arbeit ist es, alle drei Selbstbewusstseins-Formationen aus den Implikationen des Spielbegriffs heraus zu erschließen. Sie alle gründen auf einer Aufhebung und Verdrängung des Spiels der Vermögen und werden von uns insofern als Formen der Selbst- und Naturentfremdung transparent gemacht und Schillers Zeitalter der Sentimentalität zugeordnet.

Das Zeitalter des Patriarchismus ist mit dem Tod Gottes um 1800⁴³⁸ prinzipiell zuende, wenn es auch – zusammen mit dem begrenzten Wiedererwachen des Matriarchismus und den Mischformen aus Matri- und Patriarchismus⁴³⁹ - in den

⁴³⁸ Vgl. Nietzsche: *Der tolle Mensch* - in: 1960g, S.599f./ Nietzsche: *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, 2003c, S.873ff. – vor allem aber: Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, 1960a, S.905ff.. Das Sterben Gottes zeichnet sich in der Philosophie aber nicht erst seit Nietzsche, sondern schon seit Kant (vgl. Derridas Interpretation des „reflektierenden Glaubens“ Kants in: Derrida/ Vattimo 2001, S.21ff.) ab.

⁴³⁹ Vgl. bspw. Kants Bezugnahme auf das matriarchale Konzept der Palingenesie in seiner *Theorie des Himmels*, mit deren Hilfe er – neben einer Bezugnahme auf das patriarchale Konzept der Identifikation mit dem Vater-Gott im Zuge des Gotteskomplexes - die Halt- und Orientierungslosigkeit des Menschen angesichts der Entdeckung des Kopernikus, das

Metaerzählungen der Moderne fortwirkt, deren Scheitern um 1968 die Postmoderne⁴⁴⁰ und das faktische Ende der Geist-Paradigmata brachte. Die Moderne selbst ist aber schon durch das Ende von Matri- und Patriarchismus und den Tod der Götter um 1800 geprägt, d.h. durch die Heraufkunft der Herrschaft des „König Sex“ (Foucault 2001, S.81-114), durch den Materialismus, die Fetischisierung des Körpers und wesentlich durch das nicht mehr länger in irgendeine Form von Geistigkeit bzw. in ein Geist-Paradigma zurückgezwungene, von Foucault diagnostizierte Aufbrechen des Begehrens. Dieses Begehren ist aber nicht etwa frei vom Dualismus der Geist-Natur-Trennung der Geist-Paradigmata, sondern schreibt die matriarchal-patriarchale (Selbst-)Entfremdung fort, indem sich das Begehren als das vom Geist konstruierte Andere des Geistes in Szene setzt. Nietzsches Philosophie des Willens zur Macht ist eine Reaktion auf den aus dem Tod Gottes folgenden Nihilismus; in ihr findet das Paradigma des Begehrens seine systematische Ausarbeitung. Das aktuelle Zeitalter unter dem mittlerweile globalisierten Paradigma des Begehrens⁴⁴¹ - das wie das Zeitalter von Matri- und Patriarchat unter dem Zeichen der Sentimentalität steht – befindet sich in einer tiefen Krise, die sich an vielfältigen Krisen-Symptomen festmachen lässt und sich in tausenden Facetten in den Nachrichtenmedien unserer Zeit spiegelt. Die Schwierigkeiten und mit ihnen das „Unbehagen in unserer Kultur“ (Neumann 2004, S.371) ergeben sich daraus, dass die Selbstbewusstseins-Formationen des Matriarchismus, des Patriarchismus wie des Zeitalters des Begehrens auf der Verdrängung und dem Opfer des inneren Kindes aufbauen, d.h. für sich das den Menschen wie das Ökosystem Erde und das Universum organisierende „Spiel des Aeon“, das „Spiel des (...) Kindes (Hervorhebung d. V.)“, das in seinem „immer neu erwachenden Spieltrieb (...) andere Welten ins Leben“ „ruft“ (Nietzsche 1994, S.34), aufheben.

die Erde und damit der Mensch nicht im Mittelpunkt eines sinnhaft auf ihn hingeeordneten Universums steht, zu kompensieren suchte (vgl. Böhme/ Böhme 1985, S.198ff. u. Abs. II.4).

⁴⁴⁰ Vgl. Lyotard nach Welsch 1996, S. 308f.: „Postmoderne“ bedeutet, daß man den Meta-Erzählungen keinen Glauben mehr schenken darf“. Habermas macht die Heraufkunft der Postmoderne an Nietzsches Tod Gottes als um 1900 allgemein virulent werdendem Ereignis fest, insofern es Nietzsche war, der die Konsequenzen des Todes Gottes zuende gedacht hat, was ihn laut Habermas zur „Drehscheibe“ macht, in die die Züge der Zeit einfahren, um umgedreht wieder herauszufahren (vgl. Habermas Vorlesung *Eintritt in die Postmoderne: Nietzsche als Drehscheibe* – in 1996, S.104). Nietzsche zufolge fahren sie damit aber allererst wieder so, dass des Menschen Angesicht der Zukunft zugewandt ist, wo es sich vorher in zerstörerischer Selbstkritik und christlicher Authentizitäts-Prüfung zurückwandte und die eigenen Lebens-Energien untergrub.

⁴⁴¹ Nicht ausgeschlossen ist selbstverständlich, dass es neben den oben genannten Selbstbewusstseins-Formationen aktuell wie schon zu früheren Zeiten Formen von Integriertem Selbstbewusstsein und Formen von Selbstverhältnissen der Medialität gibt und gegeben haben mag.

Die Heraufkunft des Menschen als Begehrendem macht sich für Foucault am Tod Gottes und an der historischen Erfahrung der Französischen Revolution fest. Diese beiden Ereignisse erschüttern die göttliche Ordnung der Dinge, lassen den „Mensch(en – A.d.V.) seinerseits und zum ersten Mal in das Feld des abendländischen Denkens“ (1974, S.26) eintreten und lassen „uns nahezu vollständig – uns, unseren Körper, unsere Seele, unsere Individualität, unsere Geschichte – unter das Zeichen einer Logik der Begierde und des Begehrens geraten“ (2012, S.80).⁴⁴² Im Werk *De Sades* bildet – so Flaßpöhler (2007, S.18) – die „sexuelle

⁴⁴² Foucault hat in *Die Ordnung der Dinge* als zentrale epistemische Wende in der abendländischen Geschichte einen von ihm an das Ende des 18. Jahrhunderts, d.h. an die Schnittstelle von klassischem Zeitalter und Moderne datierten Bruch diagnostiziert, insofern die Ordnung der Dinge seither nicht mehr göttlich verbürgt ist und durch den der „Mensch seinerseits und zum ersten Mal in das Feld des abendländischen Denkens“ (1974, S.26) eintritt. Mit dem berühmten „Tod Gottes“ endet das Urvertrauen in die Sprache und ihr Vermögen, die Wirklichkeit im Koordinatensystem von Identität und Unterschied unmittelbar abzubilden: „Die tiefe Zusammengehörigkeit von Sprache und der Welt“ (ebd., S.75) und das „Zeitalter der Transparenz und Neutralität“ (ebd., S.89) geht an der Schwelle von Klassik und Moderne zuende. Das Selbst und die Wirklichkeit ist nicht mehr von sich aus selbstverständlich evident, genauso wie die Sprache nicht länger das neutrale Medium zum Ausdruck dieser Evidenz der Selbst- und Wirklichkeitserkenntnis ist. Während Kant dieses verlorene Repräsentationsmodell einer Logik der Identität und des Unterschieds mit Hilfe seiner Transzendental-Philosophie zu retten versuchte, indem er – wie wir sahen – in seinem Gotteskomplex die Instanz Gottes zu konservieren und zum Schluß für die transzendentalen Formen unserer Erkenntnis zu beanspruchen trachtete, war es Foucault zufolge die historische Erfahrung der französischen Revolution, die sein System ins Wanken brachte: Die Wirklichkeit ließ sich nicht ein fach aus der Position des transzendentalen Subjekts als ewig starre Ordnung begreifen, sondern musste als gewordene, veränderbare und in die Dynamik vielfältiger Transformationen inbegriffene verstanden werden. Ende des 18. Jahrhunderts bricht – das Ende des Zeitalters der Repräsentation einleitend – Foucault zufolge das Begehren und das Verlangen in die geordnete Welt klassischer Repräsentationen ein: „Der dunkle, aber hartnäckige Geist eines sprechenden Volkes, die Gewalt und die unaufhörliche Anstrengung des Lebens, die stumme Kraft der Bedürfnisse werden der Seinsweise der Repräsentation entgehen“ (ebd., S.261). Diese stumme Kraft bekommt nach Foucault ihren ersten und tiefen-wirksamen Ausdruck im Werk *De Sades*: „De Sade gelangt ans Ende des Diskurses und des Denkens der Klassik. Er herrscht genau an ihrer Grenze. Von ihm an werden Gewalt, Leben und Tod, Verlangen, Sexualität unterhalb der Repräsentation eine immense, schattige Schicht ausbreiten, die wir jetzt so, wie wir können, wieder in unseren Diskurs, in unsere Freiheit, in unser Denken aufzunehmen versuchen“ (ebd., S.264). „Dieser Versuch“ – so schreibt Flaßpöhler resümierend (2007, S.33) –, „das im Sadeschen Werk sich manifestierende Verlangen insofern wieder in den Griff zu bekommen, als man es sich bis in die letzten Verästelungen vergegenwärtigt, kennzeichnet das sogenannte „Zeitalter der Sexualität“ (1974, S.262) – jenes Zeitalter also, das den Menschen aus seiner repräsentativen Unsichtbarkeit ins Zentrum des Interesses rückt“. „Denn wenn das menschliche Verlangen“ – so fährt Flaßpöhler in ihrer Foucault-Rekapitulation fort –, „die Welt aus den (göttlich verputzten) Fugen geraten lässt, dann bietet einzig die Analyse dieses Verlangens die Möglichkeit, wieder festen Boden unter den Füßen zu bekommen“ (2007, S.33). Der Schlüssel zur

Erregung (...) den Mittelpunkt seiner radikalmaterialistischen Subjektphilosophie: Wenn die Metaphysik als unhinterfragbarer Existenzgrund ein für allemal ausgedient hat, so lautet De Sades These, dann kann der Mensch sich nur durch seinen Körper – und das heißt: durch die sexuelle Erregung – in der Welt halten“. Mit dem Ende des matriarchalen Zeitalters im Tod der Mutter-Gottheiten und dem Ende des patriarchalen Zeitalters im Tod Gottes verliert das Geist-Paradigma seinen Rückhalt im Zusammenhang des Wirklichen. Der Mensch gerät in die Mitte zwischen der als das Andere der Vernunft von beiden Formen der Geistigkeit verdrängten und nun als Abgrund und Schlund sich vergegenwärtigenden Natur, die ehemals von der Mutter-Gottheit umfasst wurde⁴⁴³, und der Leere des Himmels und Universums, die ehemals Domäne der Vater-Gottheit war (vgl. Hölzel 2009, S.110f.). Seine Geistigkeit und sein Selbstbewusstsein bewahren wollend, wird ihm das für diese Geistigkeit als das Andere der Vernunft sich inszenierende Begehren zum ihm seine Wirklichkeit versichernden Halt und sein Wille zum Innersten seiner selbst, das diese Geistigkeit nun instrumentell für seine Zwecke einspannt. Vormalis im Sinne der Ziele und Zwecke der jeweiligen Gottheit und des ihr entsprechenden Geist-Paradigmas eingesetzt, zielt das instrumentelle Denken nun auf blanke Begehrens-Befriedigung. Schiller reagiert mit seiner Spiel-Philosophie auch auf die Erfahrungen des Todes Gottes und der französischen Revolution und das in ihnen sich ausdrückende Aufbrechen des Begehrens (vgl. Abs. III.2), nur das er – entgegen der weiteren Entwicklung des Selbstverständnisses der Menschheit – versucht, das ins Zentrum gerückte Begehren seinerseits in das Spiel zurückzubinden, um ihm so seine Gewalt und sei-

anthropologischen Erkenntnis ist dabei nach Foucault nicht länger im verstorbenen Gott oder in der mit seinem Tod ihren Grund verlierenden, kantischen Transzendental-Philosophie zu finden, sondern in der Sexualität: „Man sollte sich nicht täuschen: unterhalb der großen Serie binärer Oppositionen (Körper – Seele, Fleisch – Geist, Instinkt – Vernunft, Triebe – Bewusstsein), die den Sex auf eine rein vernunftlose Mechanik zu beziehen scheinen, hat das Abendland nicht nur und nicht in erster Linie den Sex einem Rationalitätsfeld zugeschlagen (...), sondern uns nahezu vollständig – uns, unseren Körper, unsere Seele, unsere Individualität, unsere Geschichte – unter das Zeichen einer Logik der Begierde und des Begehrens geraten lassen. Künftig dient sie uns als Universalschlüssel, wenn es darum geht zu wissen, wer wir sind.“ (2012, S.80). War vor der Aufklärung Gott der „Grund für alles“, ist es nachaufklärerisch der „Sex“ (Foucault ebd., S.80). Flaspöehler fasst zusammen: „Etwas überspitzt kann man also sagen: Foucault zufolge ist die nackte Wahrheit des Sex am Beginn der Moderne an die Stelle Gottes getreten. Und das heißt auch: Wenn vormalis Gott die menschliche Existenz bis in die letzten Ritzen durchdrungen und bestimmt hat, dann ist es von nun der Sex“ (2007, S.34).

⁴⁴³ Im matriarchalen Konzept der Palingenesie wurde „Mutter Natur“ zwar einerseits als tödlich verschlingend gedacht, andererseits aber als ewig wiedergebärend vorgestellt, wobei ihr unerschöpfliches Zeugungsvermögen die Hoffnung auf ein Überdauern der Existenz gewährte (vgl. Böhme/ Böhme 1985, S.198ff. u. Abs. II.4).

ne negativen Auswirkungen zu nehmen, die wir nun im Folgenden ausbuchstabieren werden, bevor wir unseren von Schiller inspirierten Ansatz des Selbstverhältnisses der Medialität als Lösung dagegen zu setzen versuchen.

Das Begehren ist – wie wir in Abschnitt V feststellten – Ausdruck der im Spiel sich selbst-organisierenden Selbstorganisation, die sich in die sich wechselseitig begehrenden Gegensätze auseinanderlegt, um diese Gegensätze spielerisch zur Geburt höherer Wirklichkeiten zu integrieren. Im Spiel der Selbstorganisation ist das Begehren im Zumal von Auseinanderlegung der Gegensätze und ihre Integration immer schon befriedigt und nur als spielinterne Selbstorganisations-Form wirksam. Die Selbst-Inthronisation des Geistes im Matri- und Patriarchismus bewirkte eine Aufhebung des Spiels, das Aufbrechen des Begehrens als das Andere des Geistes und seine Organisation, Unterdrückung und Beherrschung im Sinne der Göttin- bzw. Gott-gegebenen Ordnung des matriarchalen bzw. patriarchalen Geist-Paradigmas. Im Zuge des Zerfalls der Geist-Ordnungen des Matri- und Patriarchats mit dem Tode der Götter um 1800 sucht der Geist sich durch eine Umkehr der Rang-Folge von Geist und Natur und durch die Identifikation mit der Natur zu retten: Anders als zur Zeit von Matri- und Patriarchismus, die das Begehren zu kontrollieren und zu beherrschen trachteten und von seinem Einbrechen in ihre Ordnungen im Sinne einer Wiederkehr des Verdrängten bedroht waren, wird das Begehren bzw. die sich in ihm aussprechende Natur als das Andere des Geistes und ihre Begehrens-Befriedigung selbst zum höchsten und letzten Wert dieses Geistes und seine Instrumentalität dazu eingespannt. Während sich diese „Umwertung aller Werte“ (Nietzsche 1960h, S.1015) im Werk de Sades erstmals ausdrückt, wird sie in Nietzsches Spätphilosophie des „Willens zur Macht“ (1960f, S.663) systematisch hergeleitet, ausgearbeitet und mit schockierender Wirkung auf die traditionelle Geist-Philosophie positiviert. Die Illusion des Geistes des Matri- und Patriarchismus, einen Wert in sich selbst zu haben, den es gegen seine Infragestellungen durch die Natur herrschaftlich durchzusetzen gilt⁴⁴⁴, wird durch die Illusion des Paradigmas des Begehrens abgelöst, im Zuge der Positivierung von und der Identifikation mit der Natur als dem Anderen des Geistes einen Wert und damit Halt in sich selbst finden zu können.

Spieltheoretisch lässt sich dieses Stadium der (Selbst-)Bewusstseinsgeschichte folgendermaßen erklären: Das Spiel (des Menschen im Zeitalter der Naivität) von Einbildungskraft und Verstand, in dem die Einbildungskraft formgebend anverwandelt wird bzw. in ihren nicht-anverwandeln Energie-Quanten den Men-

⁴⁴⁴ Vgl. auch dazu Nietzsche: „Hybris ist heute unsere ganze Stellung zur Natur, unsre Natur-Vergewaltigung mit Hilfe der Maschinen und der so unbedenklichen Techniker- und Ingenieur-Erfindsamkeit“ (1960a, S.873).

schen durchfließt, erzeugt ein Spielbewusstsein, das im Matriarchismus durch die Identifikation mit dem Grenzvermögen und im Patriarchismus durch die Identifikation mit dem Strukturvermögen als Selbstbewusstsein angeeignet wird. Während das Spiel der Vermögen weiterhin unbewusst die Leiblichkeit und das Spielbewusstsein des Menschen organisiert, d.h. die Einbildungskraft als Naturkraft anverwandelt, ergibt sich für das mit dem Grenz- bzw. Strukturvermögen identifizierte matri- bzw. patriarchale Selbstbewusstsein, das sich dem Spiel der Vermögen entzogen hat, das Problem, diese Einbildungskraft nicht anverwandeln zu können. Die mangelnde Integration der Einbildungskraft setzt das matriarchale Selbstbewusstsein in seiner Identifikation mit der Grenze des Organismus von Innen unter Druck, während sie das patriarchale Selbstbewusstsein in seiner Identifikation mit dem Zentrum und der Struktur des Organismus von Außen vor sich her treibt. Dem Selbstbewusstsein erscheint die nicht-integrierte, es umtreibende Einbildungskraft als das Andere seines Geistes, d.h. als eine Natur, die den Charakter des Begehrens hat. Matriarchales wie patriarchales Selbstbewusstsein stehen damit einerseits unter dem Zwang, dieses Begehren mit ihren instrumentellen Mitteln zu befriedigen, während sie andererseits versuchen, es ihrer Herrschaft und Kontrolle zu unterwerfen. Das Selbstsein im Zeitalter des Begehrens – das wie das Matri- und Patriarchat eine Variante des Zeitalters der Sentimentalität ist – zeichnet sich nun durch eine Identifikation des (in Matri- und Patriarchismus entwickelten, im Kern auf das unbewusst im Spiel generierte Spielbewusstsein zurückgehenden) Selbstbewusstseins mit dieser für dieses Selbstbewusstsein nicht in die Ganzheit des Spiels eingebundenen Einbildungskraft aus. Als nicht ins Spiel zurückgebundenes Vermögen geht es der Einbildungskraft einzig um ihren Selbsterhalt und ihre Bedürfnisbefriedigung⁴⁴⁵, die durch die Identifikation des Selbstbewusstseins mit dieser Einbildungskraft nun zum Ziel und Inbegriff dieses Selbstbewusstseins selbst werden. Das Spiel der Vermögen organisiert unbewusst – wie schon im Falle des matriarchalen und patriarchalen Selbstbewusstseins – weiterhin die Leiblichkeit und das Spielbewusstsein des Menschen, die vom Selbstbewussten Begehren, d.h. dem mit der nicht-integrierten Einbildungskraft identifizierten Selbstbewusstsein, für sich als instrumenteller Körper und instrumentelles Selbstbewusstsein mit den instrumentellen Mitteln des Grenz- und Strukturvermögens zur Befriedigung des Begehrens angeeignet werden. Die Genese des Selbstbewusstseins im Zuge der instrumentellen Aneignung von Grenz- und Strukturvermögen im Matri- und Patriarchismus stellen Zwischenschritte im Sinne der Auseinanderlegung der Gegensätze zu ihrer höheren Integration dar; die Identifikation des Selbstbewusstseins mit der Einbildungskraft im

⁴⁴⁵ Schiller selbst hatte die Einbildungskraft aus der Quelle des natürlichen Selbsterhaltungstriebes entwickelt (vgl. Feger 1995, S.33ff. und Abs. III.6).

Subjekt des Begehrens dagegen weicht dieser Integration, auf die diese Auseinanderlegung der Gegensätze notwendig zielt, aus, d.h. verschiebt die sich erzwingende Integration in die Zukunft, die wir im Selbstverhältnis der Medialität einzulösen anstreben.

Die Schwierigkeiten und mit ihnen das „Unbehagen in unserer Kultur“ (Neumann 2004, S.371) ergeben sich – wie wir schon einleitend angemerkt haben – daraus, dass die Selbstbewusstseins-Formationen des Matriarchismus, des Patriarchismus wie des Zeitalters des Begehrens auf der Verdrängung und dem Opfer des inneren Kindes, d.h. für sich das Spiel der Vermögen aufgehoben zu haben, aufbauen. Während der Matriarchismus auf einer einseitigen Identifikation mit dem Grenzvermögen und der Patriarchismus auf einer einseitigen Identifikation mit dem Strukturvermögen aufbauen, gründet das Subjekt des Begehrens – wie wir gesehen haben – auf einer einseitigen Identifikation mit der Einbildungskraft. Zwar verdankt die jeweilige Selbstbewusstseins-Formation ihr Selbstbewusstsein dieser je einseitigen Identifikation. Die Selbstorganisation, die im und durch das Spiel der Vermögen von Grenz- und Strukturvermögen (Verstand) und Einbildungskraft den Menschen wie die Wirklichkeit organisiert, wird in ihrer Organisations-Arbeit aber durch diese einseitige Identifikation und Inanspruchnahme von Spielvermögen blockiert. Zwar war es die Selbstorganisation, die sich zur Schaffung höherer Wirklichkeiten in die Gegensätze der Spielvermögen auseinandergelegt hat, an die anknüpfend sich die Gegensätze der matriarchalen bzw. patriarchalen Form von Geistigkeit und der Natur als dem Anderen des Geistes wie die selbstbewusste Identifikation mit diesem Anderen des Geistes ergaben. Die Selbstorganisation drängt zugleich aber immer auf die Integration aller drei Spielvermögen im Spiel, insofern das Spiel die einzige Möglichkeit darstellt, sie miteinander in ein (produktives) Gleichgewicht zu bringen, was durch die drei genannten Formen der Identifikation und ihre jeweiligen Selbstverabsolutierungs- und Herrschaftsambitionen verhindert wird.

Die mangelnde Integration aller drei Spielvermögen im Spiel erzeugt die Schwierigkeiten, denen sich die Menschheit heute ausgesetzt sieht: Matriarchales wie patriarchales Selbstbewusstsein sind von der Wiederkehr des Anderen des Geistes (d.h. der Einbildungskraft bzw. der Natur) in Form und unter dem Zeichen des Gegengeschlechts bedroht. Die Selbstkonstitution des matriarchalen bzw. patriarchalen Selbstbewusstseins beruht auf einer doppelten Verdrängung, nämlich einerseits dem Opfer des gegengeschlechtlichen Vermögens zur Wirklichkeits-Bewältigung, d.h. von Grenz- oder Strukturvermögen, und andererseits dem Opfer des Anderen seiner Geistigkeit, d.h. der Einbildungskraft bzw. der dadurch erschaffenen Natur in ihrem Begehrens-Charakter (vgl. Abs. V). Die Wiederkehr des Ver-

drängen bzw. Geopfertem vollzieht sich für das matriarchale Selbstbewusstsein als Wiederkehr einer letztlich nicht zu beherrschenden Natur, die für es die Konnotation des Männlichen hat, während die Natur für das patriarchale Selbstbewusstsein im Zeichen des Weiblichen wiederkehrt (vgl. Abs. VI.1.6). Während sich matriarchales wie patriarchales Selbstbewusstsein letztlich aussichtslos gegen diese Natur als das Andere des Geistes zu behaupten suchen und in ihren Herrschaftsambitionen scheitern⁴⁴⁶, ist das Subjekt des Begehrens mit dieser Natur identifiziert. Im Zuge seiner Identifikation mit der Einbildungskraft, die nicht im Zusammenstimmen mit den Verstandesvermögen durch deren Form-Potenz im Spiel der Vermögen anverwandelt wird, geht es an ihrer ungezügelten Dynamik und ihrem nicht zurückgebundenen Immer-Mehr-Wollen zugrunde. Die Unerschöpflichkeit und Unendlichkeit der Einbildungskraft führt, insofern sie eben nicht ins Spiel zurückgebunden ist, dazu, dass sich das Begehren nicht etwa in der Begehrens-Erfüllung aufhebt, sondern letztere einem „Almosen“ „gleich“, „das dem Bettler zugeworfen, sein Leben heute fristet, um seine Qual auf Morgen zu verlängern“ (Schopenhauer 1997, §38, S.295). Aus der Identifikation des Selbstbewusstseins mit diesem Begehren folgt, dass es seinen Halt und seine Wirklichkeit nur in der Spannung von Entbehrung und Erfüllung findet, d.h. in sich nicht zu Ruhe und Frieden findet, sondern einzig in der Dynamik des Immer-Mehr-und-Weiter-Wollens sich erhält, in der es sich letztlich selbst aufzuzehren droht. Das sich verselbständigende Immer-Mehr-und-immer-Weiter-Wollen und das Unvermögen zur innehaltenden, spielgegründeten Wahrnehmung von Qualität führt dazu, dass für das Subjekt des Begehrens die Kategorie der Qualität des Begehrten hinter der Kategorie der Quantität von eroberten Objekten der Begierde zurücktritt. Sein Problem ist, dass sich die Einheit seiner Subjektivität an die Vielzahl der Reize, die von Objekten des Begehrens ausgehen und zwischen denen es nicht mehr mit Hilfe des Maßstabes der Qualität unterscheiden kann, verliert, die eine Vielfalt von Willens-Momenten erzeugen, die es in ihren polymorphen Ansprüchen zerreißen.

Nietzsche entwirft als Reaktion auf dieses Ergebnis seiner „Umwertung aller Werte“ (Nietzsche 1960h, S.1015), d.h. seiner Inthronisation der Natur als dem Anderen des Geistes anstelle des ehemals Paradigma-bildenden Geistes, seine diese zuletzt erläuterte Schwierigkeit positivierende Philosophie des „Willens zur Macht“, dem es in seiner Herrschaftambition um eine Herrschaft über sich selbst und damit über Wirklichkeit⁴⁴⁷ geht. Die Ausgangslage deckt sich mit dem von

⁴⁴⁶ Vgl. Horkheimers/ Adornos sprichwörtlich gewordene Dialektik der Aufklärung (1995) u. Abs. X.4 u. Hölzel 2008a, S.45ff..

⁴⁴⁷ Nietzsche schreibt: „Unsere Bedürfnisse sind es, die die Welt auslegen; unsere Triebe und deren Für und Wider. Jeder Trieb ist eine Art Herrschaft, jeder hat seine Perspektive,

uns zuletzt erläuterten Problem der Vervielfältigung des Willens: „Viele Triebe kämpfen in mir um die Oberherrschaft. Darin bin ich ein Abbild alles Lebendigen und kann es mir erklären.“ (1960f, S.795). Diese Schwierigkeit wird zur zu lösenden Aufgabe des Willens zur Macht: „Der Wille zur Macht interpretiert (-bei der Bildung eines Organs handelt es sich um eine Interpretation); er grenzt ab, bestimmt Grade, Machtverschiedenheiten. (...) In Wahrheit ist Interpretation ein Mittel selbst, um Herr über etwas zu werden“ (ebd., S.833).⁴⁴⁸ Mit „Interpretation“ ist hier eine Organisationsleistung gemeint, durch die die Komplexität der Willens-Momente im Sinne eines Herrschafts-Willens durch „Filtrieren“, „Verdünnen“, „Vereinfachen“, „Ähnlich-Machen“, „Assimilieren“, usw. reduziert wird und die Herrschaft des Herrschafts-Willens durch eben das „Interpretieren“, aber auch das „Abkürzen“, „Erdichten“, „Ausdichten“, „Fälschen“ und „Unterstreichen“ usw., errichtet und gesichert wird.⁴⁴⁹ „Je nach der Umgebung und den Bedingungen unseres Lebens tritt ein Trieb als der Höchstgeschätzte und Herrschendste hervor; das Denken Wollen und Fühlen macht sich ihm insbesondere

welche er als Norm allen übrigen Trieben aufzwingen möchte“ (1960f, S.836). Mit der Herrschaft über uns selbst erreichen wir damit auch eine Herrschaft über die Wirklichkeit: „Daß der Wert der Welt in unserer Interpretation liegt (- daß vielleicht irgendwo noch andre Interpretationen möglich sind als bloße menschliche -), daß die bisherigen Interpretationen perspektivische Schätzungen sind, vermöge deren wir uns im Leben, d.h. im Willen zur Macht, zum Wachstum der Macht, erhalten, daß jede Erhöhung des Menschen die Überwindung engerer Interpretationen mit sich bringt, daß jede erreichte Verstärkung und Machterweiterung neue Perspektiven auftut und an neue Horizonte glauben heißt – das geht durch meine Schriften“ (ebd., S.833).

⁴⁴⁸ Kalb zufolge „soll der Begriff des „Willens zur Macht“ (...) den Bauplan für unorganische, organische und geistige Lebensformen modellhaft resümieren“: „Er kann das tun, weil Nietzsche in der Formel vom Machtwillen die Desintegrations- und die Integrationskomponente der Lebensprozesse geschickt zusammengedacht hat. „Wille“ verweist auf das chaotische Spiel von Kräften, die nicht substantiell verrechnet werden dürfen (es gibt keine Träger, Subjekte oder Identitäten dieser Kräfte); „Macht“ dagegen gibt die Tendenz des Chaos an, insofern nämlich aus jeder Kräftekonstellation provisorische „Herrschafts-Gebilde“ (Nietzsche – A.d.V.) hervorgehen. *Mit der Fundamentierung aller Lebensvollzüge in Akten der Macht hat Nietzsche im Willenschaos selbst das Programm für Ordnung und Einheit angelegt*“ (2000, S.90).

⁴⁴⁹ Vgl. Kalb 2000, S.99f.. Kalb zeigt, „daß Nietzsche die organische Ordnungsbildung vielfach durch Begriffe erläutert, die dem Feld sprachlicher Handlungen entnommen sind“: „Auf diese Weise wird suggeriert, die Organisation sei ein sprachlicher oder wenigstens sprachähnlicher Vorgang; umgekehrt deutet sich in solchen Formulierungen ein Begriff der Sprache als eines Handlungsprogramms an, das elementare Weisen der Organisation auf einem höheren Niveau fortsetzt, potenziert – und auf diese Weise die Ordnungstendenzen des Organischen in der Gestalt des menschlichen Leibes verstetigt“ (Kalb ebd., S.99f. – vgl. dazu den gesamten Abschnitt „*Interpretation*“ – *Sprache als Modell organischer Ordnungsbildung*, ebd., S.97ff.).

zum Werkzeuge“.⁴⁵⁰ „Glück ist nicht das Ziel: sondern Machtgefühl“ (Nietzsche ebd., S.785). Schließlich wird das Problem positiviert, insofern mit dem Schwierigkeitsgrad der Aufgabe, unterschiedliche Willens-Momente unter die Oberherrschaft eines Willens zu bringen, auch das „Machtgefühl“, das mit der Lösung dieser Aufgabe verbunden ist, sich steigert:

„Der freieste Mensch hat das größte Machtgefühl über sich, das größte Wissen über sich, die größte Ordnung im notwendigen Kampfe seiner Kräfte, die verhältnismäßig größte Unabhängigkeit seiner einzelnen Kräfte, den verhältnismäßig größten Kampf in sich: er ist das zwiekräftigste Wesen und das wechselreichste und das langlebenste und das überreich begehrende, sich nährende, das am meisten von sich ausscheidende und das sich erneuernde.“ (ebd., S.791)

Wo jeder außermenschliche Wertmaßstab, wie er für das matriarchale Selbstbewusstsein in der Mutter-Gottheit, für das patriarchale Selbstbewusstsein in der Vater-Gottheit und für den Menschen im Spiel der Vermögen in der *Anteilnahme* am Schöpferischen des Spiels des Aion verkörpert ist, abgedankt hat, geht es letztlich nur noch um den narzißstischen „Genuß an sich (selbst – A.d.V.)“ (Nietzsche ebd., S.831) als einem Genuß seiner Herrschaft, seines „über sich selber hinaus schaffen(s)“ (Nietzsche 1960e, S.353) und seines Machtgefühls. Seine Herrschaft sichern wollend, muss der herrschende Wille die Teil-Willen auf ein gemeinsames Schaffens-Ziel verpflichten. Insofern der Wille zur Macht aber jeden Maßstab im Inneren und Äußeren und jeden möglichen Horizont seines Schaffens verloren hat, wird das Über-sich-selber-hinaus-Schaffen – wie es Zarathustra als Ziel verkündet – zum leerlaufenden, sinnlosen Spektakel, das unverholen einzig seinem Machterhalt dient. In letzter Konsequenz kann auch Nietzsches vermeintlich rettender Wille zur Macht nicht verhindern, dass sein Subjekt des Begehrens (als zur Oberherrschaft gekommener Teil-Wille) die Grundlagen und Ressourcen des Lebens, das er vergöttert, in seiner Vergötterung als Wille zur Macht aber verkennt, aufzehrt. Im Spiel der Vermögen sich immer wieder neu erzeugend, zergehen diese Ressourcen im permanenten leiblich-psychischen Stress seiner Anstrengung, ohne einen Horizont des Schaffens unendlich Über-sich-selber-hinaus-Schaffen zu müssen, und seiner Herrschaftsambitionen.

⁴⁵⁰ Nietzsche-Zitat nach Kalb 2000, S.95. Nietzsche zufolge ist „der Mensch eine Vielheit von Kräften (...), welche in einer Rangfolge stehen, so daß es Befehlende giebt, aber daß auch der Befehlende den Gehorchenden alles schaffen muß, was zu ihrer Erhaltung dient, somit selber durch deren Existenz *bedingt* ist“ (Nietzsche-Zitat nach Kalb ebd., S.95). „Am Leit-faden des Leibes erkennen wir den Menschen als eine Vielheit belebter Wesen, welche theils mit einander kämpfend, theils einander ein- und untergeordnet, in der Bejahung ihres Einzelwesens unwillkürlich auch das Ganze bejahen“ (Nietzsche-Zitat nach Kalb ebd., S.95).

Das Paradigma des Begehrens, wie es in Nietzsches Philosophie des Willens zur Macht seinen exemplarischen Ausdruck gefunden und mittlerweile die Menschen rund um den Globus affiziert hat und unser aktuelles Zeitalter prägt, spiegelt sich im zum Selbstgenuss in die Wege geleiteten Schaffens-, Wachstums- und Akkumulationszwang, dem sowohl die Menschen als Einzelne wie auch unser Gesellschafts- und Wirtschaftssystem als Ganzes unterworfen sind. Die Selbst-Kultur-Kritik, auf die wir uns im Folgenden beschränken müssen, bezieht sich nicht auf Menschen, die aufgrund ihrer Armut zu einem bitteren Selbsterhaltungskampf gezwungen sind, sondern auf die „liberale Mittelschichtgesellschaft, die sich zwischen den 50er und 70er Jahren des 20. Jahrhunderts in Nordamerika und Westeuropa paradigmatisch herausgebildet hat und seit geraumer Zeit nicht nur das positive Sozialmodell einer globalisierten Moderne ist, sondern überhaupt den Begriff von Gesellschaft dominiert, weil sie zur gesellschaftlichen Norm wurde, der gegenüber jede andere soziale Lebensform als außermoderne Abweichung gilt“ (Makropoulos nach Ehrenreich – in: 2010a, S.210).

Das Paradigma des Begehrens bzw. der nietzscheanische Wille zur Macht findet seinen Niederschlag im aktuellen Selbstverwirklichungszwang und –Wahn dieses Menschen der liberalen Mittelschichtgesellschaft, der seine Befriedigung im narzißtischen Selbstgenuss sucht.⁴⁵¹ Ihm (als der aktuell dominanten Ausprägung des

⁴⁵¹ Diese Situation des Subjekts des Begehrens erzeugt neben dem Selbstverwirklichungs-Charakter – so könnte man ergänzen – zwei weitere, deutlich voneinander zu unterscheidende Haupt-Charaktere: Der Konsum-Charakter zeichnet sich dadurch aus, dass er in möglichst hemmungslosem, uneingeschränktem und unausgesetztem Konsum von Objekten des Begehrens den aussichtslosen Wettlauf gegen die Marginalisierung des Moments der Befriedigung zu gewinnen sucht. Nietzsches Wille zur Macht im Sinne einer Selbst- und damit Wirklichkeits-Bezwungung prägt sich in ihm – zieht man die im Abschnitt V von uns unterschiedenen Hauptbedürfnisse nach Selbsterhalt, Angst-Freiheit und Sex heran – insofern aus, als er seiner Sexualität im weitesten Sinne uneingeschränkt die Oberherrschaft über alle anderen Willens-Momente einräumt und aus seinen Eroberungen sein Machtgefühl zieht. Der Akkumulations-Charakter dagegen versucht, durch die Anhäufung von materiellem und kulturellem Kapital sich in der Sicherheit zukünftig-möglichen oder potentiellen Konsums zu beruhigen. Nietzsches Wille zur Macht kommt in ihm insofern zum Tragen, als er – zieht man die im Abschnitt V von uns unterschiedenen Hauptbedürfnisse nach Selbsterhalt, Angst-Freiheit und Sex heran – sein Bedürfnis nach Angst-Freiheit zur Herrschaft über die anderen Bedürfnisse ausbildet und im Machtgefühl der durch die Akkumulation von Werten erarbeiteten Potenz aufgeht. Man könnte nun meinen, dass der Konsum-Charakter und der Akkumulations-Charakter die Hauptverantwortlichen für den unser Zeitalter auszeichnenden, unverhältnismäßigen Ressourcen-Verbrauch sind, nicht aber der von uns hier Schwerpunkt-mäßig thematisierte Selbstverwirklichungs-Charakter. Dagegen lässt sich einwenden: Sich nicht auf klassisch materielle Begehrens-Befriedigung focussierend, schreckt der Selbstverwirklichungs-Charakter nicht vor einem angesichts der Begrenztheit unseres Ökosystems unverhältnismäßigen Ressourcen-Verbrauch zurück, wenn ihre Nutzung seinem

Subjekts des Begehrens in der liberalen Mittelschichtsgesellschaft) eigen ist die oben skizzierte Ausgangslage der Gefahr des Selbstverlustes angesichts der Vielfältigkeit seiner Willensmomente und deren polymorpher Ansprüche auf Befriedigung. Sie verschärft sich heutzutage durch den Möglichkeitshorizont, der sich angesichts seiner relativ weitgehenden Freistellung aus traditionellen Bindungen und Zwängen, angesichts des Überangebots an Möglichkeiten in der kapitalistischen Überfluß-Gesellschaft und angesichts von Ansprüchen zur Selbst-Ästhetisierung (vgl. Thomä 2010b, S.149) und zur Ästhetisierung von potentiellen Objekten der Begierde (vgl. Menke 2010c, S.231) einstellt:

„Allerdings war es Freiheit, was er gewann; aber nur Freiheit von etwas, nicht Freiheit zu etwas; allerdings scheinbar Freiheit zu allem – weil sie eben bloß negativ war –, tatsächlich aber eben deshalb ohne jede Direktive, ohne jeden bestimmten und bestimmenden Inhalt und deshalb zu jener Leerheit und Haltlosigkeit disponierend, die jedem zufälligen, launenhaften verführerischen Impuls Ausbreitung ohne Widerstand gestattete – entsprechend dem Schicksal des unfestigten Menschen, der seine Götter dahingegeben hat und dessen so gewonnene „Freiheit“ nur den Raum gibt, jeden beliebigen Augenblickswert zum Götzen aufwachsen zu lassen.“ (Simmel: *Philosophie des Geldes* 1989, S.552 – Zitat nach: Honneth 2010d, S.78)

In keiner Form von Geistigkeit zurückgebunden (wie noch im Zeitalter des Matri- und Patriarchats) und noch nicht zur Selbst-Integration im Spiel der Vermögen angehalten (wie im ausstehenden Zeitalter der Idylle), führt das Begehren der Einbildungskraft in die Zerstreuung der Vergötterung von Augenblickswerten. Im Zuge der Erfahrung, dass kein Objekt der Begierde dauerhafte Befriedigung bringen kann – wie sie der Mensch der liberalen Mittelschichtsgesellschaft angesichts des materiellen Überflusses, in dem er lebt, gemacht hat⁴⁵² –, wird das Selbst und sein kulturelles Kapital, d.h. die angehäuften Formen seiner vergangenen Selbstverwirklichungen – das ihm vermeintlich durch nichts mehr genommen werden kann – zum Zielpunkt seines Schaffens und seiner unendlichen Selbstperfektionierung und –optimierung. Der Selbstverwirklichungs-Charakter macht sich

Ziel der Steigerung seines narzißtischen Selbstwertes bzw. seines kulturellen Kapitals in den Augen der Anerkennenden dient, mit denen er in einem Wettkampf um Anerkennung steht, in dem es genau so viele Fronten wie Wettbewerber gibt.

⁴⁵² Zu dieser Selbsterfahrung findet das Subjekt des Begehrens zwangsläufig, insofern der Selbstgenuss im Genuss von Objekten der Begierde in den Augen des Begehrenden unendlich steigerbar ist und das Begehren prinzipiell unstillbar ist, alle Formen von Göttergegebenem Auftrag oder spielinduzierter Selbstgenügsamkeit für das Subjekt des Begehrens aber nicht zugänglich sind, wenn es sich durch die Zugänglichkeit von Objekten des Begehrens – wie in der liberalen Mittelschicht-Überfluß-Gesellschaft – nicht in deren Ermangeln verzehrt. Ihr Ermangeln erst gibt ihnen die irreführende Strahlkraft, die sie so verlockend macht.

selbst zum zentralen Objekt seiner Begierde; er versucht im Narzißmus einer falsch verstandenen Selbstverwirklichung, nach der ihm sein Tätigsein und seine Errungenschaften (sei es, dass er sich als Managenden, Macht-Habenden, Besitzenden, Globetrotter, Schaffenden, Casanova, usw. inszeniert) einzig dazu dienen, aus ihnen ein ideales Selbstbild zu stilisieren, d.h. im Erstrahlen seines eigenen Spiegelbildes aufzugehen. Nietzsches Wille zur Macht kommt in ihm insofern zum Tragen, als er – zieht man die im Abschnitt V von uns unterschiedenen Hauptbedürfnisse des Strebens nach Selbsterhalt, Angst-Freiheit und Sex als unterschiedliche Willens-Momente im Sinne Nietzsches heran – sein Bedürfnis nach Selbsterhalt – dieses verfeinernd, kultivierend und die mit ihm verbundene Not, die im Gesicht ihre Spuren hinterlässt, in eine Zierde, die er der Not abgetrotzt hat und die sein Anlitz schmückt, umdichtend – zur Oberherrschaft führt und sein Machtgefühl aus der Qualität der Kultur seines Spiegelbildes zieht. Die Liebe des Selbstverwirklichungs-Charakters zu seinem eigenen, idealen Spiegelbild ist nicht zu verwechseln mit gesunder Eigenliebe, die eben nicht Produkt einer angestregten instrumentellen Konstruktion ist, sondern sich von sich aus aus der Selbstgenügsamkeit, Selbstzweckhaftigkeit und Freude des Spiels der Vermögen ergibt. Der „an einem zu idealen Bild seiner selbst erkrankte Narziss“ – wie wir ihn im Selbstverwirklichungs-Charakter vor uns haben und der an dem für ihn charakteristischen Willen zur Macht krankt – „ist“ – so zumindest auch im Verständnis von Rebentisch – „die für die Gegenwart paradigmatische mythologische Gestalt“ (2010e, S.173).

Der Selbstverwirklichungs-Charakter ist nun einer neuen Schwierigkeit ausgesetzt: Das Über-sich-selber-hinaus-Schaffen-Müssen, das ihn, wie wir mit Nietzsche sahen, ausmacht, entbehrt jeglichen Qualitäts-Maßstabes im Inneren und Äußeren und jeglichen möglichen Sinn-Horizonts für sein Schaffen. Zum Maßstab für sein Schaffen muss ihm zwangsläufig die Anerkennung durch Andere werden, in deren Augen er die Qualität und Quantität seiner Selbstverwirklichungs-Leistungen und damit sich in seinem Narzißmus gespiegelt sieht.⁴⁵³ Die-

⁴⁵³ Insofern der Narziß in dem Moment, wo er sich selbst zum Objekt seiner Bewunderung macht, mit sich nicht mehr identisch ist und in seiner Gänze sieht, insofern er sich aus der Subjekt-Perspektive wahrnimmt, während seiner intellektuellen Selbstbespiegelung der Subjekt-Anteil vom Objekt-Anteil also abgespalten ist, gibt es für ihn keine höhere Form der Befriedigung, als von Anderen bewundert zu werden. Der Narziß der antiken Mythologie ist in seiner Abhängigkeit von der Bewunderung in den Augen Anderer daher auch als ein sich in der Wasseroberfläche Spiegelnder dargestellt, insofern das Spiegelbild die entsprechende vollständige Selbstwahrnehmung zu erlauben scheint. Vgl. dazu Lacans Gedanken zum Spiegelstadium des Kindes und zum Defizitären des darin sich bildenden, imaginären bzw. spekulären Ichs (*Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion* – in: 1973, S.61-70 u. Welsch 1996, S.275ff.).

se Abhängigkeit setzt ihn wiederum zwangsläufig einer Konkurrenz-Situation aus, in der alle mit allen um die jeweilige Aufmerksamkeit und Bewunderung aller Anderen für ihre Selbstverwirklichungs-Leistungen buhlen. Die Herrschafts-Ambitionen des Willen zu Macht äußern sich in einer Gesellschaft, die sich durch wechselseitigen Gewaltverzicht und die Übertragung aller Gewalt auf die möglichst unparteiische Staatsmacht auszeichnet, in dem Streben, Andere, wo man sie nicht aggressiv beherrschen kann, so doch verführend durch seine Selbstverwirklichungs-Leistungen zu bannen. Nicht nur, dass wir – wo wir uns selbst nur als Uns-Selbstverwirklichende anerkennen können – allen Anderen unterstellen, dass sie denselben Maßstab an uns anlegen: Die Möglichkeit zur wahrhaften, wechselseitigen Anerkennung verwerfend, entbrennt darüber hinaus zwischeneinander ein Wettkampf um Anerkennung, in dem es höchstens genau so viele Gewinner wie Verlierer geben kann und der jeden der permanenten Gefahr des Entzugs der Anerkennung aussetzt. Makropoulos hat „Konkurrenz“ mit Simmel definiert:

„Konkurrenz ist“ – so die klassische soziologische Bestimmung des Phänomens nach Simmel in der Interpretation von Makropoulos – „eine besondere Form des Kampfes (...). Und das Entscheidende dabei ist, „daß der Kampf ein indirekter ist“. Konkurrenz ist ein „Kampf ohne Gegner“, sie ist „eine merkwürdige Art des Kampfes“, bei der „der Kampf überhaupt nur darin“ besteht, „daß jeder der Bewerber für sich (sic!) auf das Ziel zustrebt, ohne eine Kraft auf den Gegner zu verwenden“. Konkurrenz ist ein Kampf, der „so verfährt, als ob kein Gegner, sondern nur das Ziel auf der Welt wäre“. Konkurrenz ist also strenggenommen gerade kein intersubjektives Verhältnis im Sinne wechselseitigen Aufeinanderbezogeneins zweier oder mehrerer Akteure, sondern ein abstraktes Sozialverhältnis, das über etwas Drittes gestiftet wird. Konkurrenz ist „ein Kampf, der sich nicht gegen Gegner, sondern auf das gemeinsame Ziel richtet“ (Simmel: *Soziologie* 1992, S.323f. nach Makropoulos 2010a, S.215f. – A.d.V.). Das Entscheidende an der Konkurrenz ist als einer spezifischen sozialen Beziehung ist also nicht die Orientierung der Akteure aufeinander, sondern ihre voneinander unabhängige Orientierung auf ein situationstranszendentes Ziel. (...) Als indirekter „Kampf ohne Gegner“ und „unabgelenkte Richtung auf die Sache“ ist der Wettbewerb (...) die „parallele“ Orientierung an einem gemeinsamen Ziel, das fiktional aus einem offenen Möglichkeitshorizont gewonnen wird und das gerade als abstraktes situationstranszendentes Ziel imstande ist, dauerhaftere Vergesellschaftungseffekte zu produzieren als intersubjektive Arrangements, weil sie auch durch die „Passiva“ der Konkurrenz nicht in Frage gestellt werden – der Tatsache, „daß auch die positive und wertvolle Leistung ungenutzt und unbelohnt ins Nichts fällt, sobald eine wertvollere oder wenigstens anziehendere mit ihr konkurriert“ (Simmel: ebd., S.328 nach Makropoulos 2010a, S.216 – A.d.V.).“ (Makropoulos 2010a, S.215f.)

Das Subjekt des Begehrens, schon dadurch beeinträchtigt, dass es seine polymorphen Wünsche hierarchisiert, um sich so auf die Wunsch-Erfüllung focussieren

und gegen seine Zerstreuung und Selbstauflösung schützen zu können, gerät zusätzlich unter den Stress, in seiner Wunsch-Erfüllung und selbst betreffs dessen, was für es als wünschenswert gilt, einem Konkurrenzdruck ausgesetzt zu sein. Insofern das, was man begehrt, und das, wessen man im Begehren habhaft geworden ist, ständig durch das Begehren und seine Erfüllung, wie sie Andere erleben, im Zuge der Konkurrenz in seinem Wert in Frage gestellt zu werden droht, wird der Halt, den das Subjekt des Begehrens im Begehren und seiner Erfüllung nach dem Tode der Götter sucht, zusätzlich prekär. Der Konkurrenzdruck wird in seiner eigentlichen Schärfe für den Selbstverwirklichungs-Charakter (als die aktuelle Form des Subjekts des Begehrens in der liberalen Mittelschichtsgesellschaft) transparent, wenn man sich klar macht, dass das „Nichts“, in das die ehemals „positive und wertvolle Leistung ungenutzt und unbelohnt (...) fällt, sobald eine wertvollere oder wenigstens anziehendere mit ihr konkurriert“ (ebd., S.216), nicht nur diese Leistung selbst bedroht, sondern mit ihr diesen Selbstverwirklichungs-Charakter, der ihr seine Selbstliebe und damit die Grundlage seiner Existenz verdankt. Das Nichtig-Werden seiner Selbstverwirklichungs-Leistungen entzieht ihm nicht nur die Aufmerksamkeit und Bewunderung der Anderen, von der er lebt, sondern konfrontiert ihn mit einem sich selbst zuzuschreibenden Versagen, nicht mehr aus sich gemacht zu haben. Ohne anderen Sinn-Horizont einzig seinem Narzißmus als höchstem Wert überantwortet, bleibt ihm nur die Wiederaufnahme des Wettkampfes um (Selbst-)Anerkennung, der letztlich nur Verlierer kennt.

Menke/ Rebentisch dient die Beobachtung, dass heutzutage ein „unter dem Zeichen des Wettbewerbs stehende(r) Zwang zur kreativen Selbstverwirklichung“ (2010, S.7) herrscht, als Ausgangspunkt ihres Sammelbandes *Kreation und Depression. Freiheit im gegenwärtigen Kapitalismus*. Zwar haben wir den Aspekt der Kreativität, zu dem sich der Selbstverwirklichungs-Charakter Menke/ Rebentisch zufolge verpflichtet fühlt, in unserer Analyse des Selbstverwirklichungswahns bisher nicht untersucht. Stattdessen hoffen wir aber, gezeigt zu haben, inwiefern der Selbstverwirklichungs-Charakter Produkt des Paradigmas des Begehrens ist, wie es in Nietzsches Spät-Philosophie zu sich selbst gekommen ist. Auch Nietzsche versteht seine Philosophie des Willens zur Macht als eine Philosophie der Kreativität, mit deren Hilfe er sich interpretierend, stilisierend und schaffend – die Wirklichkeit damit unter seine Herrschaft zwingend – seine Welt schafft.⁴⁵⁴

⁴⁵⁴ Nietzsche schreibt: „Die Identität im Wesen des Eroberers, Gesetzgebers und Künstlers, - das Sich-Hineinbilden in den Stoff: höchste Willenskraft; ehemals sich als „Werkzeug Gottes“ fühlend, so unwiderstehlich sich selber erscheinend. Höchste Form des Zeugungstriebes und zugleich der mütterlichen Kräfte. Die Umformung der Welt, um es in ihr aushalten zu können – ist das Treibende“ (1960f, S.1076)

Eine der zentralen Fragen des von Menke/ Rebentisch herausgegebenen Sammelbandes ist damit indirekt beantwortet: Allenfalls ein Mißverständnis der Ästhetik bspw. Schillers könnte dazu verführen, sein „ästhetisches Freiheitsverständnis“ mit dem heutigen „Zwang zur kreativen Selbstverwirklichung“ in Verbindung zu bringen (vgl. Menke/ Rebentisch ebd., S.7f.). Im Gegensatz zur Quelle von Kreativität im Spiel der Vermögen, in dem der Mensch zur Selbstgenügsamkeit und Selbstzweckhaftigkeit findet, stellt vielmehr Nietzsches angestrenzte, pathetisch beschworene, sich selbst verherrlichende und schmückende und letztlich vermeintliche Kreativität aus den Quellen des Willens zur Macht⁴⁵⁵ das Zentrum des Seelenhaushaltes des Selbstverwirklichungs-Charakters dar. Nietzsche unterliegt hier freilich einem Selbstmißverständnis: Während er in seinen Frühwerken wie bspw. der *Geburt der Tragödie* Kreativität noch aus dem Spiel der Vermögen erklärt (vgl. Hölzel 2008a, S.85ff.), verstrickt er sich in Spätwerken wie bspw. dem *Dionysos Philosophus* darin, originär spielinduzierte Momente von Kreativität willenstheoretisch auszulegen.⁴⁵⁶

⁴⁵⁵ Schon im *Zarathustra* schreibt Nietzsche: „Wollen befreit: denn Wollen ist Schaffen: so lehre ich. Und *nur* zum Schaffen sollt ihr lernen!“ (1960e, S.480).

⁴⁵⁶ Vgl. Nietzsche in *Dionysos Philosophus*: „Psychologische Grunderfahrungen: mit dem Namen „*apollinisch*“ wird bezeichnet das entzückte Verharren vor einer erdichteten und erträumten Welt, vor der Welt des *schönen Scheins* als einer Erlösung vom *Werden*: mit dem Namen des *Dionysos* wird andererseits das Werden aktiv gefaßt, subjektiv nachgefühlt, als wütende Wollust des Schaffenden, der zugleich den Ingrim des Zerstörenden kennt. Antagonismus dieser beiden Erfahrungen und der ihnen zugrunde liegenden *Begierden*. Die erstere will die Erscheinung *ewig*: vor ihr wird der Mensch stille, wunschlos, meeresglatt, geheilt, einverstanden mit sich und allem Dasein; die zweite Begierde drängt zum Werden, zur Wollust des Werden-Machens, d.h. des Schaffens und Vernichtens. Das Werden, von innen her empfunden und ausgelegt, wäre das fortwährende Schaffen eines Unbefriedigten, Überreichen, Unendlich-Gespannten und –Gedrängten, eines Gottes, der die Qual des Seins nur durch beständiges Verwandeln und Wechseln überwindet: - der Schein als seine zeitweilige, in jedem Augenblick erreichte Erlösung; die Welt als Abfolge göttlicher Visionen und Erlösungen im Scheine“ (1960d, S.1110f.). „Der große *synthetische Mensch* fehlt: in dem die verschiedenen Kräfte zu *einem* Ziele unbedenklich ins Joch gespannt sind. Was wir haben, ist der *vielfache* Mensch, das interessanteste Chaos, das es vielleicht bisher gegeben hat: aber *nicht* das Chaos *vor* der Schöpfung der Welt, sondern hinter ihr: - *Goethe* als schönster Ausdruck des Typus“ (ebd., S.1116). „Die Größe eines Künstlers bemißt sich nicht nach den „schönen Gefühlen“, die er erregt (...). Sondern nach dem Grade, in dem er sich dem großen Stile nähert, in dem er fähig ist des großen Stils. Dieser Stil hat das mit der großen Leidenschaft gemein, daß er es verschmäht, zu gefallen; daß er es vergißt, zu überreden; daß er befiehlt; daß er *will* ... Über das Chaos Herr werden, das man ist; sein Chaos zwingen, Form zu werden: logisch, einfach, unzweideutig, Mathematik, *Gesetz* werden – das ist hier die große Ambition.“ (ebd., S.1125)

Plausibilität gewinnt unsere Interpretation des Selbstverwirklichungs-Charakters unserer Ansicht nach aber vor allem aus der sich aus ihr ergebenden Analyse seines Scheiterns. Menke/ Rebentisch gehen von dem erstmals von Ehrenberg aufgedeckten Befund aus, dass „in den entwickelten kapitalistischen Gesellschaften des Westens ein dramatischer Anstieg an im weitesten Sinne depressiven Persönlichkeitsstörungen zu verzeichnen“ sei: „Innere Leere, gefühlte Minderwertigkeit, Antriebsschwäche scheinen die Kehrseite der Erwartung zu sein, die Einzelnen mögen sich – unabhängig von ihren jeweiligen sozialen Voraussetzungen – in der Teilnahme am gesellschaftlichen Reproduktionsprozess zugleich flexibel und kreativ selbst verwirklichen“ (Menke/ Rebentisch 2010, S.7). Diese Diagnose lässt sich problemlos aus unserem Interpretations-Zusammenhang heraus erklären. Die Schwierigkeiten erhellen sich genaugenommen allererst – geradezu kontrafaktisch zu der Arbeitshypothese Menkes/ Rebentischs, dass die Ästhetik Quelle der Probleme des Selbstverwirklichungs-Charakters wäre - vor dem Hintergrund eines im Spiel der Vermögen gegründeten und integrierten Menschen: So steht dem Immer-Weiter-und Mehr des Begehrens und dem Über-sich-hinaus-Schaffen, das keinen Maßstab der Selbstzweck-Ganzheit des Spiels in sich selbst hat, die Selbstgenügsamkeit, Selbstzweckhaftigkeit und Zurückgebundenheit in die Ganzheit des Spiels, wie sie sich im Spiel der Vermögen erschließt, gegenüber; dem Stress und der Über-Spannung des Organismus durch den Willen zur Macht seine Selbstregeneration im Spiel; der narzißtischen Selbstbezüglichkeit die im Spiel empfundenen Resonanz zwischen sich als Besonderem und dem Ganzen; den Herrschafts-Ambitionen des Willens zur Macht die ständigen Selbsttransformationen im Zuge der medialen Anteilnahme am Schaffen des Aion, in der sich die verschiedensten Spähren des Wirklichkeits-Verstehens erschließen; und dem Wettkampf und der Konkurrenz aus Angewiesenheit auf die Selbstspiegelung in der Anerkennung des Anderen die Selbstzufriedenheit im Spiel und das sich aus ihm ergebende Miteinander, das sich übersummativ aus dem Zusammenstimmen unterschiedlicher, im Spiel gegründeter Individuen ergibt.

Das Selbstbewusstsein im Zeitalter des Begehrens verstrickt sich in Phasen gelingender Bedürfnisbefriedigung in der Selbstherrlichkeit, seines eigenen Glückes Schmied zu sein, wie in Phasen mangelnder Bedürfnisbefriedigung in dem Selbstvorwurf, dies nicht geschafft zu haben, ohne sich darüber Rechenschaft abzulegen, dass es eine dauernde Bedürfnisbefriedigung für es nicht gibt. Selbstherrlichkeit wie – in ihrer negativen Form – Selbstentwertung sind Formen einer Selbstverstrickung, die in ihrer Selbstabspaltung und – entfremdung vom Spiel der Vermögen bzw. vom das Spiel des Aion mimetisch nachahmenden inneren Kind vergessen hat, dass es einzig jenseits der eigenen Selbstbezüglichkeit For-

men gelingenden Selbstsein gibt. Der homo oeconomicus als selbstbewusster, seine Bedürfnisse zu befriedigen suchender und sich über seine Bedürfnisse definierender Mensch wird zum Modell, über dessen Naturalisierung, Positivierung und Verabsolutierung seine Möglichkeit zur Integration der in ihm fälschlicherweise identifizierten Gegensätze von Geist und Natur und damit zur Selbstzweckhaftigkeit, Schöpferischkeit und Angstfreiheit im Spiel vergessen wird. „Geist“ ist eben nicht nur „instrumentelles Denken zum Zweck der Bedürfnisbefriedigung bzw. Spiegel und Medium ihrer Erfüllung“, sondern im Kern „Spielbewusstsein“, das die Selbstgenügsamkeit und Selbstzweckhaftigkeit des Spiels spiegelt; genauso wie seine „Natur“ nicht nur die „Summe seiner Bedürfnisse“ ist, sondern im Kern „Spiel“, in dem die Bedürfnisse immer schon erfüllt sind.

Zentral aber für unsere Interpretation der Depression des Selbstverwirklichungs-Charakters als Krankheit unserer Zeit aus dem nietzscheanischen Willen zur Macht bzw. zum Begehren ist, dass der Selbstverwirklichungs-Charakter als aktuelle Form des Subjekts des Begehrens mit der Depression in dem zu versinken droht, vor dem das Subjekt des Begehrens von seinem Auftauchen um 1800 an in seinem angestrengten Immer-Weiter-und Mehr zu flüchten versucht. Nietzsches Ausgangspunkt in seiner Philosophie des Willens zur Macht war die „*Heraufkunft des Nihilismus*“ (1960f, S.908) nach dem Tod Gottes, d.h. nach dem Zerbersten aller alten (christlichen) Wertetafeln⁴⁵⁷ im Zuge der gottbefohlenen Seelenprüfung, Wahrhaftigkeit und Authentizität.⁴⁵⁸ An die Stelle gott- bzw. göttin-

⁴⁵⁷ Vgl. Nietzsche im *Zarathustra*: „Hier sitze ich und warte, alte zerbrochene Tafeln um mich (...). Wann kommt meine Stunde?“ (1960e, S.470).

⁴⁵⁸ Nietzsche schreibt in *Zur Genealogie der Moral*: „Der unbedingte redliche Atheismus (- und seine Luft allein atmen wir, wie geistigeren Menschen dieses Zeitalters!) (...) steht demgemäß *nicht* im Gegensatz zu jenem Ideale (des „*Willens zur Wahrheit*“ – A.d.V.), wie es den Anschein hat; er ist vielmehr nur eine seiner letzten Entwicklungsphasen, eine seiner Schlußfolgerungen und inneren Folgerichtigkeiten, - er ist die Ehrfurcht gebietende *Katastrophe* einer zweitausendjährigen Zucht zur Wahrheit, welche am Schlusse sich die *Lüge im Glauben an Gott* verbietet. Was, in aller Strenge gefragt, hat eigentlich über den christlichen Gott *gesiegt*? Die Antwort steht in meiner „fröhlichen Wissenschaft“: „Die christliche Moralität selbst, der immer strenger genommene Begriff der Wahrhaftigkeit, die Beichtväter-Feinheit des christlichen Gewissens, übersetzt und sublimiert zum wissenschaftlichen Gewissen, zur intellektuellen Sauberkeit um jeden Preis. Die Natur ansehn, als ob sie ein Beweis für die Güte und Obhut eines Gottes sei; die Geschichte interpretieren zu Ehren einer göttlichen Vernunft, als beständiges Zeugnis einer sittlichen Weltordnung und sittlicher Schlußabsichten; die eigenen Erlebnisse auslegen, wie sie fromme Menschen lange genug ausgelegt haben, wie als ob alles Fügung, alles Wink, alles dem Heil der Seele zuliebe ausgedacht und geschickt sei; das ist nunmehr *vorbei*, das hat das Gewissen *gegen* sich, das gilt allen feineren Gewissen als unanständig, unehrlich, als Lüge, Feminismus, Schwachheit, Feigheit, - mit dieser Strenge, wenn irgendwomit, sind wir eben *gute Europäer* und Erben von Europas längster und tapferster Selbstüberwindung.“ (1960a, S.905). Diese Wahrhaf-

nen-gegebener Sinnhaftigkeit tritt das „Nichts“ (1960a, S.901): der „Nihilismus“ als „unheimlichste(r) aller Gäste“ (ebd., S.908). „Was bedeutet Nihilismus?“ fragt Nietzsche und antwortet: „*Daß die obersten Werte sich entwerten*. Es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das „Warum?““ (1960f, S.914).⁴⁵⁹ Der Wille zur Macht soll – ausgehend von der Diagnose des Todes Gottes in der *Fröhlichen Wissenschaft* und in der *Genealogie der Moral* – neue Werte und neuen Sinn schaffen: Mangels Alternative erklärt Nietzsche im programmatisch dem *Zarathustra* vorangestellten Gedicht den „Übermensch“ – in, wie man vor dem Hintergrund unserer obigen Interpretation sagen muss, vollendeter narzißistischer Selbstbezüglichkeit – zum „Sinn der Erde“ (1960e, S.306):

„Ach, ihr Menschen, im Steine schläft mir ein Bild, das Bild der Bilder! Ach, daß es im härtesten, häßlichsten Steine schlafen muß! Nun wütet mein Hammer grausam gegen sein Gefängnis. Vom Steine stäuben Stücke: was schießt mich das! Vollenden will ich's, denn ein Schatten kam zu mir, – aller Dinge Stillstes und Leichtestes kam einst zu mir! Des Übermenschen Schönheit kam zu mir als Schatten: was gehen mich noch – die Götter an!“ (ebd., S.291).

Die Alternative, die diese Heraufkunft des Nichts des Nihilismus offen lässt, besteht einerseits in der fortgesetzten und nur tiefer in die Sinnlosigkeit führenden Flucht in die Zukunft, wie sie für den nietzscheanischen Selbstverwirklichungs-Charakter typisch ist⁴⁶⁰, und andererseits darin, in diesem *Nihilistisch-Erhabenen*

tigkeit führt dann u.a. auch zu der Einsicht Kopernikus, dass die Erde und damit der Mensch nicht im Zentrum einer von Gott für ihn geschaffenen Ordnung des Universums steht: „Seit Kopernikus scheint der Mensch auf eine schiefe Ebene geraten, - er rollt immer schneller nunmehr aus dem Mittelpunkt weg – wohin? ins Nichts? ins „*durchbohrende* Gefühl seines Nichts“? Wohlan!“ (ebd., S.901).

⁴⁵⁹ Nietzsche schreibt genauer: „Das Gefühl der *Wertlosigkeit* wurde erzielt, als man begriff, daß weder mit dem Begriff „*Zweck*“ noch mit dem Begriff „*Einheit*“ noch mit dem Begriff „*Wahrheit*“ der Gesamtcharakter des Daseins interpretiert werden darf.“ (1960f, S.920). Zwar lösen auch wir uns von der von Nietzsche hier angegriffenen Herleitung der Begriffe „*Zweck*“, „*Einheit*“ und „*Wahrheit*“ der traditionellen Philosophie, meinen aber, sie in und aus unserer Spielphilosophie heraus neu und treffend begründen zu können, und d.h. sie nicht wie Nietzsche in seiner Spätphilosophie verabschieden zu müssen (vgl. Abs. XII.3).

⁴⁶⁰ Nietzsche spricht – wohlwissend, dass er in dieser Flucht vor dem Nichts ihm nicht entkommen kann - vom „Nihilismus als Zeichen der gesteigerten Macht des Geistes“ bzw. vom „aktive(n) Nihilismus“ (1960f, S.932): „Philosophie, wie ich sie bisher verstanden und gelebt habe, ist das freiwillige Aufsuchen auch der verabscheuten und verruchten Seiten des Daseins. Aus der langen Erfahrung, welche mir eine solche Wanderung durch Eis und Wüste gab, lernte ich alles, was bisher philosophiert hat, anders ansehen: - die *verborgene* Geschichte der Philosophie, die Psychologie ihrer großen Namen kam für mich ans Licht. „Wieviel Wahrheit *erträgt*, wieviel Wahrheit *wagt* ein Geist?“ – dies wurde für mich der eigentliche Wertmesser. Der Irrtum ist eine *Feigheit* ... jede Errungenschaft der Erkenntnis *folgt* aus dem Mut, aus der Härte gegen sich, aus der Sauberkeit gegen sich ... Eine solche

– das analog zum Dynamisch- und Mathematisch-Erhabenen Kants mit keinen Verstandes-Mitteln aufzubrechen bzw. zu verstehen ist – zu sterben, um ins Spiel der Vermögen hinein wiedergeboren zu werden (vgl. Abs. III.4, Abs. VIII.2). Schopenhauer hat gegenüber seinem Schüler Nietzsche Recht behalten, wenn er am Ende seiner *Welt als Wille und Vorstellung* schreibt, dass – verneinen wir den „Wille(n) zum Leben“, wie wir es machen, wenn wir als (matriarchales oder patriarchales) Selbstbewusstsein oder als Subjekt des Begehrens sterben, um im Spiel der Vermögen wiedergeboren zu werden – „das für uns Seiende als das Nichts und jenes Nichts als das Seiende (sich – A.d.V.) zeigen“ würde (1997, §71, S.593). Das „Gestaltlos- Gestaltende(n)“ der Selbstorganisation – das als „Gestaltlose(s)“ etwas „Numinoses“ ist, „in keine Gestalt einzuschließen ist“ und dem Nichts des Nihilistisch-Erhabenen entspricht, als „Gestaltendes“ aber „Gestalt schafft und von diesem Geschaffenen her, dem es ebenso als Gestalt wie als Gestaltloses erscheinen kann, ansprechbar und erfahrbare ist“ (Neumann 1992, S.122) – ist das Schöpferische selbst, das „Seiende“ und „Nichts“ Schopenhauers, in dem der Mensch sich – wenn er im Spiel der Vermögen steht – aufhebt. Hier ruht die Quelle wahrer Kreativität, die im Gegensatz zu der angestrengten Kreativität des nietzscheanischen Selbstverwirklichungs-Charakters – unabhängig von

Experimentalphilosophie, wie ich sie lebe, nimmt versuchsweise selbst die Möglichkeit des grundsätzlichen Nihilismus vorweg: ohne daß damit gesagt wäre, daß sie bei einer Negation, beim Nein, bei einem Willen zum Nein stehenbliebe. Sie will vielmehr bis zum Umgekehrten hindurch – bis zu einem *dionysischen Jasagen* zur Welt, wie sie ist, ohne Abzug, Ausnahme und Auswahl –, sie will den ewigen Kreislauf: – dieselben Dinge, dieselbe Logik und Unlogik der Verknötung. Höchster Zustand, den ein Philosoph erreichen kann: dionysisch zum Dasein stehn -: meine Formel dafür ist *amor fati*“ (*Dionysos Philosophus* 1960d, S.1114). Hieran muss kurz eine Thematisierung des Problems der Wahrheit angeschlossen werden: Woran bemisst sich Wahrheit? Was kann sinnvollerweise als Wahrheitskriterium dienen? Der Wert einer Wahrheit – so denken wir im Sinne unserer hier versuchsweise entworfenen Spiel-Philosophie – bemisst sich an ihrem Vermögen zur Selbst- und Wirklichkeitserschließung. Ist die Wahrheit des Schöpferischen und damit des schöpferischen Verstehens von Wirklichkeits-Zusammenhängen – die das Herz unserer Spiel-Philosophie ausmacht und auf die sich auch Nietzsche in seinen früheren Werken und mit Abstrichen auch in seinem späten *Dionysos Philosophus* bezieht, um sie dann vom Phänomen des Schöpferischen aus betrachtet, das sich eben nicht eigenwillig, sondern als Gnade der Natur einstellt, willenstheoretisch fehlzuinterpretieren – nicht „wahrer“ als alle aus einer negativistischen Perspektive sich erschließende Kritik des Menschlich-Allzumenschlichen, der Psychologie der Entlarvungen und Widerstands-Überwindungen, wenn sie uns pragmatisch ein besseres Leben im Gesamtzusammenhang des Wirklichen ermöglicht? Die ästhetische Stimmigkeitsforderung kann ein zentrales Wahrheitskriterium sein, solange sie jenseits von Gut und Böse operiert und das Böse nicht im schönen Schein übermalt und verdrängt, sondern erklären kann. Die Stimmigkeitsforderung entspricht dem pragmatischen Wahrheitskriterium, wonach wahr ist, was in der Wirklichkeits-Auseinandersetzung nützt, insofern der höchste Nutzen ja gerade in dieser Stimmigkeit, der in ihr sich erschließenden Selbstgenügsamkeit, Selbstzweckhaftigkeit und dem Frieden mit der Mit- und Umwelt, liegt.

der Qualität ihrer Produkte und ohne Zwang zu einem Immer-Weiter-und-Mehr und Über-sich-hinaus-Schaffen-Müssen – die Selbstgenügsamkeit und Selbstzweckhaftigkeit erschließt.

Während das matriachale und patriarchale Selbstbewusstsein noch an ihren Herrschaftsambitionen angesichts der letztlich nicht beherrschbaren Natur als dem Anderen ihres Geistes und ihrer beständig aufbrechenden Wiederkehr scheiterten, führt das Zeitalter des Begehrens zu einer Totalisierung der Herrschaft. Im Selbstbewussten Begehren wird die Verdrängung des inneren Kindes bzw. des Spiels der Vermögen vergessen, weil es durch keine Wiederkehr des Verdrängten mehr daran erinnert wird, sondern nur noch durch den verinnerlichten, d.h. qua Identifikation mit der Natur als dem Anderen des Geistes übernommenen Naturzwang über sich hinaus in die eigene Zerstörung getrieben wird, d.h. sich selbst vernichtet. Die Geist-Systeme des Matri- und Patriarchismus wie die totalisierte Herrschaft des Zeitalters des Begehrens sind aber noch einer tieferen Schwierigkeit ausgesetzt: Im Zuge der Verdrängung des Spiels der Vermögen haben die Menschen dieser drei (Selbst-)Bewusstseins-Formationen im Unterschied zum Spielbewusstsein des Zeitalters der Naivität nicht nur die Fähigkeit verloren, in sich selbst zur Selbstgenügsamkeit und Selbstbegrenzung zu finden, sondern auch, auf ihre Fuge innerhalb des Ökosystems abgestimmt zu leben, was zu einer Ignoranz angesichts der *Grenzen des Wachstums* (Meadows 1972, Titel), zur Ausweitung des Wachstums und der mit ihm verbundenen Zerstörung und damit – indirekt – zu einer Selbstregulation des Ökosystems führt, die die Grundlagen des Menschenlebens gefährdet.

Der Selbstorganisation gemäß sind die Spezien des Ökosystems zum Wachstum verdammt, werden andererseits aber durch das sich-selbst-regulierende, autopoietische Ökosystem als das Übersumptions-Produkt des Miteinanders aller Spezien an dessen begrenzte Ressourcen zurückgebunden. Das Ökosystem kennt mit der Verknappung von Entwicklungs-Ressourcen eine Möglichkeit, übergreifende Populationen einer Spezie zu dezimieren und ihr (relatives) ökologisches Gleichgewicht wieder herzustellen. So gesehen sind die Krisen-Symptome unserer Zeit nur der natürliche Lauf der Dinge. Problematisch wird diese Selbstregulation jedoch für eine Menschheit, die der selbstherrlichen Illusion einer instrumentellen Kontrolle des Ökosystems anheimgefallen ist. Sie würde dem entsprechend plötzlich und unvorbereitet aus ihrem Machbarkeitswahn geweckt. Verstärkt wird die Wucht der Selbstregulation des Ökosystems zudem durch das unausgesetzte Überstrapazieren des (relativen) ökologischen Gleichgewichts auf der Erde. Die kulturelle Evolution der Spezie Mensch ermöglichte es ihr, Techniken zu entwickeln, deren selbstherrlich angewendete Macht zur Manipulation

natürlicher Zusammenhänge so gravierend ist, dass sie dementsprechend massive Reaktionen im Zuge der Selbstregulation des Ökosystems provoziert. In Frage steht nicht das Überleben des Superorganismus des Spiels des Aion, der das gesamte Universum umfasst und Variationen seiner Verwirklichung durchläuft, von denen das Ökosystem der Erde und somit wir Menschen nur eine von vielen möglichen sind, sondern der Erhalt der irdischen, natürlichen Lebensgrundlagen der Menschheit. Das fortgesetzte Verdrängen der Probleme wird die Opferzahl – die die natürlichen Korrekturen im Zuge der Selbstregulation des Ökosystems mit sich bringen werden – weiter steigern. Krisen sind Anzeichen für Fehlentwicklungen und der Aufruf zur Korrektur ihrer Ursachen. Die Infragestellung geltender Werte, die durch sie ausgelöst wird, muss jedoch tief genug reichen, um die Wurzel des Problems zu erfassen. Andernfalls droht die durch eine Krise geforderte Integration ihrer Ursachen und daraus folgende Transformation des Systems zu einer bloßen Symptom-Behandlung zu verkommen. Sie vertagt die Sorgen um die Krankheit auf Morgen, führt mit ihrer Ignoranz gegenüber den Warnhinweisen des Ökosystems, sich mit dem Problem auseinander zu setzen, aber zu deren dann umso katastrophaleren, d.h. plötzlichen und das System tiefer erschütternden Reaktion. Jedes verdrängte Problem erhöht die Summe des vom System Ausgeschlossenen und damit dessen Kraft und Wucht, sich gegen das System zur Geltung zu bringen. Das Ökosystem der Erde erträgt viel. Eingeschlossen in unsere selbstherrlichen Illusionen aber sind wir Menschen es, die an der Heftigkeit seiner Methoden, sich wieder ins Gleichgewicht zu bringen, scheitern können.

Gesellschafts- und Kulturkritik hätte in unserem Zusammenhang wesentlich die Aufgabe, ideologiekritisch die Menschen aus dem Schein von Verblendungen und vermeintlich alternativlosen System-Zwang-Suggestionen zu befreien. Fakt ist, dass das aktuelle System unter dem Paradigma des Begehrens als (stets vorläufiges) Arrangement von Begehrens-Erfüllungs-Konstellationen droht, den tieferen Halt und die Zurückgebundenheit an die Wirklichkeit als etwas dem System Äußerlichem zu verlieren. Die Verselbständigung des Systems⁴⁶¹ spiegelt sich

⁴⁶¹ „Das „Unbehagen in unserer Kultur“ beruht nach Neumann darauf, „dass die Systemtrennung (zwischen Unbewusstem und Selbstbewusstsein, Natur und Geist – A.d.V.), an sich ein notwendiges Entwicklungsprodukt, zu einer *System-Spaltung* (Hervorhebung vom Verfasser) ausgeartet ist, damit aber zu einer psychischen Krise geführt hat, deren katastrophale Auswirkung unsere Zeitgeschichte bestimmt“ (2004, S.371). Die Selbständigkeit des Selbstbewusstseins – das im Zuge einer gesunden Selbstentwicklung die „Ganzheitsstendenz der Persönlichkeit zu repräsentieren hat“ – pervertiert zur „Selbstüberschätzung“, verliert aber damit den Ganzheitsbezug und erkrankt (vgl. ebd., S.392). Neumanns Diagnose der Krankheit unserer Zeit lässt sich sowohl auf das Individuum als auch auf unsere moderne, globalisierte, kapitalistische Kultur als Ganze beziehen (ebd., S.397): „Diese Abspaltung vom Unbewussten (bzw. von der Natur als dem Anderen des Geistes – A.d.V.) führt

zum einen in der Systemautonomie und Simulationssphäre des World Wide Web, des Second Life in sozialen Netzwerken und in der „totalen Digitalisierung der Ökonomie, die die Marktprinzipien universalisiert und jedes Unternehmen, jeden Privathaushalt nicht nur miteinander vernetzt, sondern in dieselbe ökonomische Logik der Informationsgewinnung und –verarbeitung zwingt“ (Schirmmacher in *Ego – Das Spiel des Lebens* nach Zielcke 17.2.2013, S.13).⁴⁶² Außerdem und we-

auf der einen Seite zu einem sinnentleerten Ichleben, andererseits aber zu einer Belebung der nun destruktiv werdenden Tiefenschicht, welche die selbstherrliche Welt des Ich und des Bewusstseins in transpersonalen Ausbrüchen, Kollektivepidemien und Massenerkrankungen zerstört.“ Neumanns Systemsplaltung – die heute bei vielen Menschen, aber auch als globales, kulturelles Phänomen nachzuweisen ist, auch wenn der aktuellere Zeitgeist dazu tendiert, an ihrer Aufhebung zu arbeiten – ist eine Selbstabkapselung bzw. ein Selbstverschluss des Menschen und der Kultur im Zeitalter der Sentimentalität. Insofern Mensch und Kultur sich im Zuge dieser Selbstabkapselung rigoros den kompensatorischen Impulsen des Unbewussten, die Selbstheilungsversuche der Geist-Natur-Einheit darstellen, entziehen, zwingen sie das Unbewusste bzw. die Natur als das Andere des Geistes dazu, sich auf *psychotische* (beim Individuum) bzw. *katastrophale* (beim Gesellschaftssystem) Weise, d.h. einbruchartig, plötzlich und gewaltsam, Geltung zu verschaffen. Der Club of Rome (Meadows u.a.) diagnostiziert in seinem *Die Grenzen des Wachstums. Bericht (...) zur Lage der Menschheit* von 1972 (1990) die hohe Wahrscheinlichkeit eines solchen *katastrophalen Systemzusammenbruchs* vor allem infolge von Ressourcenverknappung und Überbevölkerung, der unvorstellbares Leid – was sich letztlich auch heute schon ereignet, aber ignoriert wird und sich wohl noch potenzieren würde – nach sich ziehen würde. Die vom Club of Rome angeprangerten Fehlentwicklungen lassen sich dabei alle auf die infolge der Systemsplaltung zu diagnostizierende Selbst- und Naturentfremdung des Menschen bzw. dem es kompensierenden Unbewussten zurückführen.

⁴⁶² Schirmmacher versteht in *Ego – Das Spiel des Lebens* unsere heutige Gesellschafts-Organisation „spätestens seit dem Beginn des digitalen Zeitalters“ als „Informationskapitalismus“ (Zielcke 17.2.2013, S.13). Dieses System stellt eine „ebenso un widerstehliche wie toxische Kombination aus drei Elementen“ (ebd.), nämlich den „den Wettbewerb und den Markt in zwischen beherrschenden Maximen der Spieltheorie“, dem „im Homo oeconomicus zum Modell erhobenen und nobilitierte Egoismus“ und der – oben schon genannten – „totalen Digitalisierung der Ökonomie“ (ebd.) dar. Die von Schirmmacher kritisierte Übernahme des Homo oeconomicus – ursprünglich ein „Modell des „rationalen Egoismus“ aus der „Verhaltensökonomie““ (ebd.) – zum Leitbild des Selbst- und Fremdverstehens deckt sich mit unseren Analysen zum Subjekt des Begehrens. Zentral für unseren Argumentations-Zusammenhang hier ist Schirmachers Analyse, dass im Zeitalter des Informationskapitalismus „Wissen als Quelle vor allem des gesellschaftlichen, immateriellen Reichtums ausgemustert und durch automatische, sinnfreie Informationen ersetzt wird“ und damit „entfällt (...)“, was wir mit Bildung, Lebenserfahrung, Selbsterkenntnis (...) verbinden“ (ebd.). Im System als (vorläufigem) Arrangement von Begehrens-Erfüllungs-Konstellationen werden „Wissen“ wie „Bildung“, „Lebenserfahrung“ wie „Selbsterkenntnis“ (ebd.), in denen zumindest noch das Potential zur Selbsttransformation und Rückbindung an die Geist-Natur-Einheit aufbewahrt sind, belanglos, während die „Information“ (ebd.), die man verrechnen kann, ohne ihren Gehalt zu „verstehen“ (ebd.) bzw. von ihr sich betreffen zu lassen, im Kampf ums Dasein am entfesselten Markt überlebenswichtig wird. Der Homo oeconomicus als das auf den

sentlicher zeigt sich die Verselbständigung und Abkopplung des Systems vom es bedingenden Ökosystem in der Systemlogik des systemspezifischen Finanz-Kapitalismus: Wie eine Hülle umspannt die Geldwirtschaft das Ökosystem Erde, um durch das für sie überlebenswichtige Interesse an der Steigerung des Profits, der ansonsten von Entwertung und Inflation bedroht ist, qua Investition, Wirtschaftswachstum und Zins- und Zinses-Zins den letzten Mehrwert aus dem umhüllten Ökosystem und seinen Bewohnern zu pressen. Konkurrenz und Wettbewerb werden im Kontext der Marktwirtschaft meist als innovationstreibend gerechtfertigt; im Finanz-Kapitalismus führen sie als oberste Leit-Prinzipien über die Investition in Marktteilnehmer, die dadurch nicht mehr nur aus eigenen, selbst erwirtschafteten Quellen wachsen, wechselseitig zu einem ruinösen, sich stetig beschleunigenden Wettbewerb, in dem es um die Selbstbehauptung am Markt, d.h. in letzter Konsequenz ums nackte Überleben, geht, zu deren Zweck alle Mittel und jede Form der Ausbeutung von Mit- und Umwelt einkalkuliert werden.⁴⁶³ Indirekt

Punkt maßlosen und hilflosen Begehrens zusammengeschrumpfte Subjekt des Begehrens „versteht“ nur noch die Informationspunkte, das Strom-an und Strom-aus des binären Systems des digitalen Zeitalters. Die Informationen werden im Sinne der „totale(n) Digitalisierung“ (ebd.) unserer Wirklichkeit verrechnet, die sich damit zunehmend der Schreckensvision eines Systems annähert, dass unsere Selbst- und Wirklichkeitsentfremdung erzwingt und die Zurückbindung des Systems an das Ökosystem über eine Mehrheit sich wandelnder Wähler ausschließt.

⁴⁶³ Das System als (vorläufiges) Arrangement von Begehrens-Erfüllungs-Konstellationen des Finanz-Kapitalismus übersetzt alles Wirkliche durch die Abstraktion und Simulation des Tauschprinzips in eine „Hyperrealität“ (Baudrillard nach Zima 1997, S.97), in der alles Wirkliche in Geld-Werte verwandelt wird, die es für den Finanz-Kapitalismus verwert- und ausbeutbar machen. Die natürliche Konkurrenz am Markt, der sich im Sinne einer Marktwirtschaft ohne private Geldwirtschaft und Zins- und Zinses-Zins m. E. wahrscheinlich wirklich im Sinne von Smiths „unsichtbarer Hand des Marktes“ zum Wohle aller selbst regulieren und ausreichend Innovationen hervorbringen würde, die eine Transformation des Systems in eine globale, soziale und ökologische Marktwirtschaft möglich machen würden (vgl. Smiths „Nadel-Rede“ – dazu siehe Sloterdijk 2006, S.309ff.), wird im Finanz-Kapitalismus über alle Maßen verschärft, indem Marktakteuren Geld geliehen wird, mit dessen Hilfe sie ihre Produktivität und Produktion steigern können. Damit entsteht für alle Marktakteure zugleich ein Zwang zum Wirtschaftswachstum, insofern die Konkurrenz am Markt nur noch die Wahl zwischen eigenem Wachstum durch weitere Investitionen oder einem durch die billigere Konkurrenz erzwungenen Konkurs lässt. Heillos wird diese Wachstums-Dynamik nun dadurch, dass bei der Rückzahlung der Investitionskredite Zinsen und Zinses-Zinsen anfallen, die die weitere Steigerung des Gewinns erzwingen. Der doppelte Zwang, der einerseits das Wachstum der Realwirtschaft erzwingt, um sich durch Investitionen am Markt zu behaupten und die im Zuge der Investitionen anfallenden Kredite und die auf sie erhobenen Zins- und Zinseszins bedienen zu können, und der andererseits das Kapital zwingt, sich wegen drohender Entwertung und Inflation zu vermehren, führt in eine Spirale sich zunehmend verstärkender Ausbeutung der Ressourcen von Mensch und Ökosystem.

kann die hier entworfene Philosophie des Spiels Grundlage einer Gesellschaftskritik sein, indem sie dem offensichtlichen Scheitern des Systems ihre Vision eines gelingenden Selbst- und Miteinander-Seins in der Fuge des Ökosystems beispielgebend vorhält. Sie kann einzig versuchen, eine Selbsttransformation des Individuums vorzuschlagen und damit gesamtgesellschaftlich auf einen Bewusstseins-Wandel hinzuwirken, mit dem – würde er eintreten – das System aufgehoben wäre. Die Selbstorganisation, die den Menschen sich entwickeln lässt und das System zum Wachsen bringt, muss im Menschen zur Selbsttransparenz und Selbstbewusstheit finden, die es ihm ermöglichen könnte, ihre ihn treibende Wachstums-Dynamik – die in letzter Konsequenz zur Zerstörung der Lebensgrundlagen der Menschheit durch diese Menschheit selbst führt – in sich selbst im Spiel der Vermögen in Selbstgenügsamkeit zu verwandeln⁴⁶⁴, um so längstmöglich das Ökosystem als Lebens-Raumes zu erhalten.

Das Selbstverhältnis der Medialität – dem wir uns nun nach dem weiten Weg durch die Natur- und Kulturgeschichte des Bewusstseins endlich zuwenden können – stellt eine Reinitiation ins Spiel der Vermögen dar, in dem die das Selbstbewusste Begehren als entfremdete Natur treibende Einbildungskraft produktiv und angemessen anverwandelt werden kann. Das Selbstverhältnis der Medialität soll eine Integration des Geschlechter-Gegensatzes ermöglichen, dessen mangelnde Integriertheit in Individuum und Gesellschaft wir als Quelle der Probleme der Menschheit verstehen. Ihr entspringt wesentlich auch das zuletzt thematische Selbstbewusste Begehren, insofern es eine forcierte Flucht vor der Heraufkunft des Nichts des Nihilismus darstellt, das die mangelnde Integration des Geschlechter-Gegensatzes hat aufbrechen lassen.

tem, die als einzig mögliche Quellen zur Schaffung von Mehrwert die Gier der Profiteure des Systems füttern.

⁴⁶⁴ Die Selbstgenügsamkeit ließe sich bspw. in einer Suffizienzwirtschaft realisieren. Der Ansatz, mit Hilfe einer Kreislaufwirtschaft auf Basis Alternativer Energien weiterhin die Wunsch- und Konsumkultur, wie sie sich global etabliert hat, zu ermöglichen, indem die Konsumgüter nach ihrer Nutzung ressourcenschonend recycelt werden, könnte dazu eine Alternative sein. Angesichts dessen, dass ein Systemwandel zu einer nicht-kapitalistischen Marktwirtschaft ohne Zins- und Zinseszins nur global durchsetzbar erscheint, insofern er sonst die aus diesem System aussteigenden Wirtschaftsgemeinschaften in die Isolation treibt, eine diesbezügliche globale Einigung bei der herrschenden Interessenlage aber kaum durchsetzbar ist, kann uns einzig die Vielfalt der Ideen und Ansätze alternativer Lebens- und Wirtschaftsformen der Lösung unserer Probleme näherbringen.

XII Das Selbstverhältnis der Medialität

XII.1 Das Selbst als Medium der Selbstorganisation

Dieser zentrale Abschnitt unserer Arbeit wird nun das angezielte Selbstverhältnis der Medialität als Ergebnis der von uns schon erläuterten Selbsttransformation des Individuums (vgl. Abs. VIII.2) bzw. als das die Phase der Individuierung (vgl. Abs. VIII.1) aussparende Selbstverhältnis des schöpferischen Menschen transparent zu machen suchen. Zur Eröffnung dieses Abschnitts, den die bisherigen Ausführungen in weiten Bögen umkreisen, wollen wir eine allgemeine Definition dessen geben, was wir unter dem „Selbstverhältnis der Medialität“ verstehen.⁴⁶⁵ Mit ihm meinen wir, die berühmte Selbst-Theorie gelingenden Selbst-

⁴⁶⁵ Der Begriff „Medialität“ – wie wir ihn hier verwenden – leitet sich vom Begriff des „Mediums“ in der Religionsgeschichte ab, nach dem ein Mensch zum Medium seines Gottes werden kann, wie dies am vielleicht Wirkungsmächtigsten durch das Christentum geschehen ist, dass Jesus Christus zum Medium des alttestamentarischen Gottes gemacht hat (vgl. Abs. VI.2.3). „Klassisch formuliert“ findet sich das (christliche) „Mediumsein für den Wahrheitsausspruch des großen Anderen“ nach Sloterdijk bei Augustinus, in dessen *Bekenntnissen* es heißt, dass „ich (...) wie Dir so mir allein in Dir gefallen will“ (Sloterdijk 2000, S.563f.). (So gesehen haben wir in gewisser Hinsicht in unserem Begriff vom „Selbstverhältnis der Medialität“ den Gott des Christentums durch das Spiel des Aion bzw. die Selbstorganisation der Wirklichkeit ersetzt.) Platon versteht in seinem Dialog *Ion* den Dichter als ein Medium der Götter: „(...) die Dichter aber nichts sind als Sprecher der Götter, besessen jeder von dem, der ihn eben besitzt“ (1994a, 534e, S.73). Nietzsche greift in seiner *Geburt der Tragödie* auf den Begriff des Mediums zurück, um seinen Begriff des Traum- und Rauschkünstlers zu charakterisieren, des Menschen, der „nicht mehr Künstler“, sondern schon „Kunstwerk geworden“ ist (2003a, S.30) „als das *eine* Lebendige, mit dessen Zeugungslust wir verschmolzen sind“ (ebd., S.109): „Insofern (...) das Subjekt Künstler ist, ist es bereits von seinem individuellen Willen erlöst und gleichsam Medium geworden, durch das hindurch das eine wahrhaft seiende Subjekt seine Erlösung im Scheine feiert“ (ebd., S.47). Zur „Medialität des ästhetischen Zustands“ in Nietzsches *Geburt der Tragödie* vgl. Szczepanski 2006 (S.76), der das „Kraftgeschehen, an dem das Subjekt (in der *Geburt der Tragödie* – A.d.V.) medial teilhat, (...) als ein ästhetisches Spiel“ (ebd., S.70) im Sinne einer „ursprüngliche(n) Teilhabe an einer zeugenden Kraft“ (ebd., S.83) interpretiert und viele Aspekte des Medium-Begriffs klar herausarbeitet. Auch Heideggers Sich-Offenhalten für das Ereignis in seinen (die durch seine Schelling-Rezeption vermittelte Kehre ausbuchstabierenden) *Beiträge(n) zur Philosophie (Vom Ereignis)* (2003) ließe sich in gewissen Hinsichten als eine Form von Medialität interpretieren. Zu den Begriffen „Medialität“ und „Medium“ im Allgemeinen vgl.: Munker/ Roesler 2008. Zu *Ansätzen* eines Begriffs von Medialität in der Geschichte der Philosophie vgl. Matzker 2008. In gewissen Hinsichten vorweggenommen wurde „unser“ hier entwickelter Begriff des Selbstverhältnisses der Medialität als Medium der Selbstorganisation neben Nietzsche von Schelling (vgl. Schelling in der *Freiheitsschrift*: „Die Angst des Lebens selbst treibt den Menschen aus dem Centrum, in das er erschaffen worden; denn dieses als das lauterste Wesen allen Willens ist für jeden besonderen Willen verzehrendes Feuer; um in ihm leben zu können, muss der Mensch aller

Seins, wie Kierkegaard sie in *Die Krankheit zum Tode* einleitend entwickelt und in Kontrast zu den Verzweiflungs-Formen des Selbst erarbeitet, auf den Begriff zu bringen. Die Selbst-Theorie Kierkegaards ist in einem eine Selbst-Seins- und Selbstbewusstseins-Theorie und eine Theorie gelingenden versus verzweifelnden (scheiternden) Selbst-Seins, die wir – auch wenn wir sie, wie wir unten sehen werden, in einen neuen Zusammenhang stellen – übernehmen:

„Der Mensch ist Geist. Was aber ist Geist? Geist ist das Selbst. Was aber ist das Selbst? Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, oder ist das an dem Verhältnis, dass das Verhältnis sich zu sich selbst verhält; das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern dass das Verhältnis sich zu sich selbst verhält. Der Mensch ist eine Synthesis von Unendlichkeit und Endlichkeit, von dem Zeitlichen und dem Ewigen, von Freiheit und Notwendigkeit, kurz eine Synthesis. Eine Synthesis ist ein Verhältnis zwischen Zweien. Auf die Art betrachtet ist der Mensch noch kein Selbst. (...) Verhält dagegen das Verhältnis sich zu sich selbst, so ist dies Verhältnis das positive Dritte, und dies ist das Selbst.“ (1992, S.8)

Die „Synthesis“ als ein „Verhältnis zwischen Zweien“, denen ein „positive(s) Dritte(s)“ in Form des „Selbst(s)“ bzw. „Geist(es)“ entspringt, wird – so die hier leitende Interpretation – im kantischen „freien Spiel der Vermögen“ vollzogen, das wir als die zentrale (allen ihren anderen Formen zugrundeliegende) Form der Synthesis verständlich gemacht hatten (vgl. Abs. II.1, III.2, X).⁴⁶⁶ Diese Synthe-

Eigenheit absterben (...)“ (1997, S.53) u. Hühn 1994, S.393ff.) und von Neumann in *Der schöpferische Mensch* (1995), auf den wir uns beziehen.

⁴⁶⁶ Möglicherweise diene Kierkegaard in seiner Theorie gelingenden Selbst-Seins das freie Spiel der Vermögen – wie es Kant in der *Kritik der Urteilskraft* analysiert hat – als Grundfigur. Hierzu ist folgende, längere Passage der *Krankheit zum Tode* interessant: „(...) eine jede menschliche Existenz, die sich nicht dergestalt durchsichtig gründet in Gott, sondern trübe ruht und aufgeht in irgendeinem abstrakten Allgemeinen oder in Dunkelheit über ihr eigenes Selbst ihre Fähigkeiten lediglich als wirksame Kräfte auffasst ohne in tieferem Sinne sich dessen bewusst zu sein, woher sie sie hat, ihr eigenes Selbst als ein unerklärliches Etwas auffasst, wofern es im Blick nach innen verstanden werden solle – eine jede solche Existenz (...) ist dennoch Verzweiflung“ (1992, S.43f.). Indem Kierkegaard hier die „Dunkelheit“, nicht zu wissen, woher man seine „Fähigkeiten“ bzw. „wirksame(n) Kräfte“ hat, als Verzweiflungs-Form brandmarkt, gibt er indirekt betreffs seines „Selbst“-Begriffs zu verstehen, dass in ihm „wirksame Kräfte“ walten, die in Gott ins Gleichgewicht und ins Zusammenstimmen finden. Diese seine Auslegung der Pole der Existenz als „wirksame Kräfte“, die in der Synthesis verbunden werden, legt zumindest den Schluss nahe, dass es sich bei ihnen um die Vermögen, die im freien Spiel wirksam sind, d.h. Einbildungskraft, Grenz- und Strukturvermögen, handeln könnte, d.h. dass Kierkegaard sein Theorie gelingenden Selbst-Seins am kantischen Spiel abgelesen haben könnte. Zu berücksichtigen ist in jedem Fall, dass Kierkegaard genauso wie Schiller, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche und Heidegger – zumindest von seiner Schelling-Interpretation an – in der Tradition der ästhetischen Moderne stehen, die von Kants *Kritik der Urteilskraft* ausgeht.

sis organisiert unabhängig von aller matriarchalen oder patriarchalen Vereinnahmung⁴⁶⁷ des Spiels, deren Folgen Kierkegaard als Verzweiflungsformen bzw. Krankheit zum Tode analysiert, die Menschlichkeit des Menschen, d.h. seine selbstbewusste Leiblichkeit bzw. leibliche Selbstbewusstheit (Leiblichkeit und Selbstbewusstheit) (vgl. unten) bzw. Ganzheit seines Organismus.⁴⁶⁸ Im freien Spiel von Einbildungskraft und Verstand bildet sich ein Spielbewusstsein, das aus der Synthese von Einbildungskraft und Verstand als Produkt hervorgeht, aber einzig darin existiert, dass es das Zusammenstimmen der Vermögen, dem es sich verdankt, spiegelt. Das Spielbewusstsein ist – anders gesagt - als Produkt des

⁴⁶⁷ Das Selbstbewusste Begehren ist als eine synchrone, matri- und patriarchale Instrumentalisierung der Spielvermögen lesbar, die mit der Integration von Matri- und Patriarchismus im Selbstverhältnis der Medialität mit integriert wird (und hier also nicht eigens abgehandelt werden muss), insofern es sich von ihnen nur dadurch unterscheidet, dass es ihre jeweilige Getriebenheit durch die nicht anverwandelte Einbildungskraft als dem Anderen ihres Geistes zugleich erlebt und sie – für sein Verstehen wesentlich – auslebend positiviert. Im Unterschied zum Matri- bzw. Patriarchismus identifiziert es sich nicht mit dem Grenz- bzw. Strukturvermögen, sondern setzt sie im Sinne seiner Begehrens- bzw. Einbildungskraft-Identifikation einzig als Mittel zum Zweck der Erfüllung seiner Bedürfnisse ein (vgl. Abs. XI). Das Selbstbewusste Begehren ist als Identifikation mit der Einbildungskraft (als Natur als dem Anderen des Geistes) mit der Initiation ins Spiel der Vermögen aufgehoben, indem der Mensch – anstelle einer Identifikation mit der falsch-verstandenen Einbildungskraft - zum Medium der Einbildungskraft als Ausdruck der Geist-Natur-Einheit wird. Anders als die matriarchale Identifikation mit dem Grenzvermögen und die patriarchale Identifikation mit dem Strukturvermögen, die die Entfaltung und die Selbstbewusstheit dieser Vermögen brachte, die dann im Selbstverhältnis der Medialität in ihrem zusammen mit der Einbildungskraft vollzogenen Spiel der Vermögen als Selbstbewusste die Selbstbewusstheit des Spiels ermöglichen, trägt das Selbstbewusste Begehren nichts zur Selbstbewusstheit des Spiels bei. Das Selbstverhältnis der Medialität als eine Form des Selbstseins, die das Zeitalter der Idylle erschließt, setzt daher an dem zeitgeschichtlich vor dem Aufbrechen des Selbstbewussten Begehrens stathabenden Moment der Zeitgeschichte, d.h. zur Zeit des Todes Gottes ein, die Schiller bei der Entwicklung seiner Spiel-Philosophie vor Augen stand und auf die wir uns daher hier zurückbeziehen. Das Selbstbewusste Begehren als dritte Variante des Selbstseins im Zeitalter der Sentimentalität ist nichts anderes als eine Flucht vor dem Nichts, das sich aufgrund der Tode der Mutter- und Vatergottheiten bei mangelnder Integration ihres Gegensatzes auftut und nur aufschiebt, was mit dem Selbstverhältnis der Medialität im Zeitalter der Idylle eingelöst werden soll. Die Integration seiner Instrumentalität ist mit der Integration des Matri- und Patriarchismus im Selbstverhältnis der Medialität schon mitvollzogen, während sich sein Mißverständnis der Einbildungskraft in ihrem angemessenen Verstehen im Vollzug des Spiels der Vermögen aufhebt.

⁴⁶⁸ Hierzu muss einschränkend hinzugefügt werden, dass das Moment der Selbstbewusstheit zwar im Spielbewusstsein des Spiels der Vermögen angelegt ist, seine Selbstrealisation als ein Selbstbewusstes aber erst im Zuge der Selbsttransparent-Werdung des Spiels im Selbstverhältnis der Medialität erreicht wird, was ihm weder im Stadium des kindlichen Spielbewusstseins (wo ihm die Selbstbewusstheit fehlt) noch in dem des matri- bzw. patriarchalen Selbstbewusstseins (wo ihm die Selbstbewusstheit als Produkt des Spiels fehlt) gelingt.

Spiels das „positive Dritte“, aber erst insofern, als es sich zu sich selbst, d.h. dem Zusammenstimmen der Vermögen, dem es sich verdankt, – eben spiegelnd – verhält.⁴⁶⁹ Das „Spielbewusstsein“ stellt eine von uns vorgenommene Substantialisierung dessen dar, was sich nach Kierkegaard einzig als ein Sich-Zu-Sich-Selbst-Verhalten, d.h. als eine Tätigkeit, verstehen lässt. Das Spielbewusstsein ist das an dem Verhältnis, d.h. dem Zusammenstimmen der Vermögen im freien Spiel, dass das Spiel – indem es spielt – sich zu sich selbst verhält. Das Spiel generiert als Produkt der in ihm statthabenden Übersummation eine Instanz, die wir Spielbewusstsein nennen, die aber in nichts anderem als dem Sich-Zu-Sich-Selbst-Verhalten des Spiels besteht. Dieses Phänomen des Sich-Zu-Sich-Selbst-Verhaltens des Spiels wird am besten als Ergebnis der in ihm statthabenden Übersummation verständlich: In der Übersummation entsteht ein Produkt, das einerseits die Summe der Teile, d.h. hier der Vermögen, ist, *zugleich* aber – indem es die Summe der Teile ist – Mehr als die Summe der Teile ist, d.h. als Summe der Teile eine neue Qualität – nämlich das Mehr der Summe der Teile – erschließt. Diese Phänomen, dass das Produkt des Spiels das Spiel, aber zugleich auch ein Mehr als das Spiel ist, das es als neue Qualität erlaubt, dass das Spiel sich zu sich selbst verhält (d.h. es im Falle des Spielbewusstseins spiegelt bzw. sich auf es bezieht), könnte man auch als die Lust bzw. Freude des Spiels verstehen, die sich im Spiel einstellt und indem sie sich einstellt, sich ihrer selbst und ihrer Quelle, d.h. dem lusterzeugenden Spiel der Vermögen, bewusst wird. Dieses Sich-Zu-Sich-Selbst-Verhalten des Spiels ist das von Kierkegaard sogenannte „positive Dritte“ bzw. „Selbst“, das nur im Dass des Sich-Zu-Sich-Selbst-Verhal-

⁴⁶⁹ Die Spiegel-Metapher ist hier etwas unglücklich gewählt und droht den Sachverhalt zu verfälschen. Wie Welsch angesichts von Rortys *Spiegel der Natur* (1979) verdeutlicht, ist der „Erkenntnisbegriff der Neuzeit (...) von seinem Ansatz her nicht abbildend, sondern (wie etwa gemäß „Kants „kopernikanische(r) Wende“, die mit der Vorstellung des Erkennens als Spiegelung der Objektivität definitiv Schluss macht“ – A.d.V.) konstruktivistisch ausgerichtet“ (1996, S.213f.). Das Spiel – so müsste man korrigierend genauer sagen – reproduziert die Wirklichkeit seiner Gegenstände, die sich als Reproduzierte und Selbstgeschaffene im Spielbewusstsein abzeichnen, d.h. die Produkte des Spiels, die reproduzierten Gegenstände der Wirklichkeit, machen das Spielbewusstsein aus. Im Selbstverhältnis der Medialität im Zuge der Selbsttransparent-Werdung des Spiels wird die Reproduktion, das Selbst-Schaffen bzw. die Konstruktion der Gegenstände der Wirklichkeit im Spielbewusstsein selbst, bewusst vollzogen, so dass sie in ihrem So-und-so-Sein aufgrund ihres So-und-so-Gemacht-Werdens genauso bewusst sind, wie das Spiel in der Tätigkeit des Schaffens sich seiner selbst bewusst ist. Das Spielbewusstsein wird im Selbstverhältnis der Medialität zum Medium des Spiels, insofern es die im Spiel erschaffenen Gegenstände nicht – wie das patriarchale oder patriarchale Selbstbewusstsein – instrumentell manipuliert und gemäß seiner Voreingenommenheiten und Zwecke zurichtet, sondern sie so sein lässt, wie sie in ihm durch das Spiel der Vermögen evoziert werden. Das Spielbewusstsein ist im Selbstverhältnis der Medialität das Medium des Spiels des Schaffens, in dem es sich seiner selbst bewusst wird.

tens des Verhältnisses, d.h. des Zusammenstimmens der Vermögen im Spiel, ent- und besteht. Indem Kierkegaard dieses „Selbst“ nun mit dem „Geist“ der abendländischen Philosophie identifiziert, gibt er zu verstehen, dass für ihn damit auch das Phänomen des Selbstbewusstseins erklärt ist: Das Selbstbewusstsein ist das Bewusstsein des Selbst, das im leiblichen Spiel entsteht und im darin evozierte Sich-Zu-Sich-Selbst-Verhalten des Spiels (bzw. Spielbewusstsein) besteht.⁴⁷⁰

Diese „Synthesis“ als ein „Verhältnis zwischen Zweien“, denen ein „positive(s) Dritte(s)“ in Form des „Selbst(s)“ bzw. „Geist(es)“ entspringt, bzw. – wie wir jetzt sagen können – das Spiel organisiert für Kierkegaard wie für uns die Leiblichkeit *und* Selbstbewusstheit des Menschen, und zwar unabhängig davon, ob das Selbst verzweifelt ist – wie bei Kierkegaard – bzw. das matriarchale bzw. patriarchale Selbstbewusstsein – wie nach unserer Analyse – das Spielbewusstsein überformt. Das matriarchale wie patriarchale Selbstbewusstsein bildet sich zwar durch die instrumentelle Aneignung von Grenz- bzw. Strukturvermögen, was aber dadurch, dass es sich dabei nur um eine Aneignung für das betreffende Selbstbewusstsein, nicht aber an sich handelt, das Spiel in seinem Selbstorganisations-Charakter nicht tangiert. Analog dazu kann die Selbstbewusstseins-Qualität des Sich-Zu-Sich-Selbst-Verhaltens bei Kierkegaard „verzweifelt“ sein und das „Selbst (...) nicht zu Gleichgewicht und Ruhe gelangen“, bleibt aber – wie sich daraus indirekt schließen lässt – als Selbstbewusstseins-Qualität und als Selbst intakt. Kierkegaards Formen der Verzweiflung, die er als „Krankheit(en) zum Tode“ phänomenologisch analysiert, lassen sich, soviel sei hier konstatiert, auch wenn es sich im Rahmen dieser Arbeit nicht im Einzelnen nachweisen lässt, mit den von uns analysierten Pathologien des matriarchalen und patriarchalen Selbstbewusstseins parallelisieren. Diese hier wie gesagt im Einzelnen nicht nachzuweisende Hypothese lässt sich daraus ableiten, dass Kierkegaard nicht nur genau-

⁴⁷⁰ Das Selbstbewusstsein war auch für uns im Spielbewusstsein des Kindes Keimzellen-artig verpuppt. Andersherum wird es auch für den Menschen matriarchalen wie patriarchalen Selbstbewusstseins weiter – wenn auch für ihn unbewusst – durch das Spiel generiert. Auch wenn es durch dessen Vereinnahmung des Spiels bzw. eines seiner beiden Verstandesvermögen erst seinen, für unser heutiges Verständnis elementaren Charakter, Ausgangspunkt instrumentellen Denken und Handelns sein zu können, bekommt, so wird seine Selbstbewusstseins-Qualität – die von ihm eben nur instrumentell angeeignet wird – davon unabhängig im für den matri- wie patriarchalen Menschen verdrängten Spiel sichergestellt. Während das Selbstbewusstsein im kindlichen Spielbewusstsein verpuppt, aber schon vorhanden ist, und im matriarchalen und patriarchalen Selbstbewusstsein entwickelt, aber instrumentell angeeignet ist, ist es im Integrierten Selbstbewusstsein wie im Selbstverhältnis der Medialität sowohl entwickelt als auch seiner Quelle, d.h. Produkt des in ihm statthabenden freien Spiels zu sein, bewusst. Vgl. zur Selbstbewusstheit des Spiels infolge der Selbsttransparent-Werdung des Spiels Abs. III.6.

so wie wir die Menschlichkeit des Menschen aus dem freien Spiel der Vermögen ableitet, sondern auch sein Heilungs-Konzept dem unseren entspricht.

Aus der Existenz der phänomenologisch nachweisbaren Verzweiflungsformen (verzweifelt man selbst sein zu wollen und verzweifelt nicht man selbst sein zu wollen) folgert Kierkegaard, dass das „Selbst“ ein „Verhältnis“ ist, „das sich zu sich selbst verhält, und, indem es sich zu sich selbst verhält, zu einem Andern sich verhält“, das das „Selbst“ „gesetzt“ hat (ebd., S.9). Auch unser Spielbewusstsein entsteht aus dem freien Spiel der Vermögen, das wir nicht selbst initiieren können, insofern es von der Einbildungs- bzw. Selbstorganisationskraft – über die wir nichts vermögen und d.h. eben nicht von uns selbst – ins Leben gerufen und am Leben gehalten wird. Kierkegaard kommt in diesem Zusammenhang zu einer seiner entscheidenden Schlussfolgerungen, „dass das Selbst durch sich selber nicht zu Gleichgewicht und Ruhe gelangen oder darinnen sein kann, sondern allein dadurch, dass es, indem es sich zu sich selbst verhält, zu demjenigen sich verhält, welches das ganze Verhältnis gesetzt hat“ (ebd., S.9). Sein Heilungskonzept zur Heilung der „Krankheit zum Tode“ bzw. die „Formel, welche den Zustand des Selbst beschreibt, wenn die Verzweiflung ganz und gar ausgetilgt ist“ (ebd., S.10), entspricht unserem Heilungskonzept bzw. unserer Formel des Selbstverhältnisses der Medialität: „(...) indem es sich zu sich selbst verhält, und indem es es selbst sein will, gründet sich das Selbst durchsichtig in der Macht, welche es gesetzt hat“ (ebd., S.10). Das Selbst bzw. das Sich-zu-sich-selbst-Verhalten soll sich „durchsichtig in der Macht, welche es gesetzt hat“, „gründe(n)“, d.h., dass das Selbst sich nicht von seiner Quelle, der es seine Existenz verdankt, d.h. der „Macht, welche es gesetzt hat“ bzw. der „Synthesis“ als ein „Verhältnis zwischen Zweien“, denen ein „positive(s) Dritte(s)“ in Form des „Selbst(s)“ bzw. „Geist(es)“ entspringt, abkapseln soll, da es sonst „nicht zu Gleichgewicht und Ruhe gelangen oder darinnen sein kann“. In unsere Spiel-Terminologie übersetzt, soll sich das Spielbewusstsein nicht als matriarchales bzw. patriarchales Selbstbewusstsein für sich von seiner Quelle, d.h. dem freien Spiel der Vermögen, dem es entspringt, abkapseln, sondern sich stattdessen im freien Spiel der Vermögen gründen und durch es organisieren lassen. Dieses von uns nun sogenannte „Selbstverhältnis der Medialität“ tritt damit ein, dass das Selbst, d.h. das Sich-zu-sich-Selbst-Verhalten bzw. das Spielbewusstsein, sich – wie Kierkegaard scheidt – „durchsichtig in der Macht, welche es gesetzt hat“, „gründet“, d.h., dass es zum *Medium* dieser Macht wird, „durchsichtig“, d.h. transparent, auf dessen Botschaft hin.⁴⁷¹ Das matriarchale und patriarchale Selbstbewusstsein – und darin gründen

⁴⁷¹ Kierkegaard empfiehlt als Heilung im Sinne seines Heilungskonzepts, dass „die Entwicklung (...) mithin darin bestehen (muss), dass man unendlich von sich selber loskommt in Verunendlichung des Selbsts, und dass man unendlich zu sich selber zurückkehrt in der

ihre von Kierkegaard analysierten Verzweiflungsformen wie ihre von uns oben dargestellten Pathologien – heben dieses an sich auch für sie bestehende Selbstverhältnis der Medialität für sich auf, indem sie sich durch die Identifikation mit einem von zwei Aspekten des Verstandes als selbstinitiiert und autonom – und eben nicht als Medium, das von einer anderen Macht gesetzt wurde - missverstehen. Die Selbsttransformation des Individuums bzw. die Heilung des Selbst zielt darauf, auch für sich wieder ins Selbstverhältnis der Medialität zu gelangen, d.h. zum Medium der Macht, die das Selbst gesetzt hat, zu werden.

Der einzige, aber zentrale Unterschied zwischen dem Heilungskonzept Kierkegaards und unserem Selbstverhältnis der Medialität besteht darin, dass die „Macht“, in der sich das „Selbst“ „durchsichtig“ bzw. als Medium „gründe(n)“ soll, für Kierkegaard der christliche Gott ist, während diese Macht für uns die Selbstorganisation des Lebens der Geist-Natur-Einheit darstellt. Wesentlich ist dieser Unterschied insofern, als mit „Gott“ als dieser „Macht“ der „Geist“-Aspekt der Geist-Natur-Einheit verabsolutiert wird, d.h., indem Gott als Quelle des kierkegaardschen Selbst verstanden wird, zu der es wieder zurückzufinden habe (Gott als Alpha und Omega der Selbstentwicklung), alle anderen Formen des Lebens, die nicht an diesem „Geist“ Anteil haben, aus diesem dadurch eben nicht ganzheitlichen, sondern zudem nur die eine Seite des Geschlechts-Gegensatzes repräsentierenden Zusammenhang fallen.

Das Selbstverhältnis der Medialität – mit Kierkegaard nun in seinen Grundzügen verständlich gemacht – soll als Entwurf einer Alternative zur instrumentellen Subjektivität taugen. Dieses Selbstverhältnis der Medialität – in unseren eigenen Zusammenhang zurückübersetzt - meint, dass Leib, Selbstbewusstsein und das Schaffen und Handeln des Menschen Medien der Selbstintegration der Selbstor-

Verendlichung“ (1992, S.26). Diese Heilungsempfehlung – die eine *Medialisierung* des konkreten Selbst vor dem Hintergrund seiner Potentialität in Gott darstellt – entspricht unserer des Sterbens im Chaos, das eine Verunendlichung des Selbst bedeutet, das sich dann mit der auf das Sterben folgenden Initiation ins Spiel in der Geburt der „lebende(n) Gestalt“ (Schiller 1995, 15. Brief, S.59) verendlicht. Kierkegaard schreibt, dass „alles (...) möglich (ist) bei Gott“ (1992, S.35). In der Verunendlichung des Selbst strebt er eine Aufhebung der Wirklichkeit des abgekapselten, verzweifelten Selbst-Seins in der Potentialität Gottes an, um dann – vor dem Hintergrund dieser Potentialität – sein So-und-so-Sein als seine Konkretion annehmen zu können, die als Besonderes durch die Verunendlichung in eine Resonanz-Beziehung mit dem Allgemeinen gestellt wird und so in ihrer Relativität annehmbar wird (Heilung der Verzweiflung, der Notwendigkeit zu ermangeln). Andersherum dient die Heilungsempfehlung auch der Heilung der Verzweiflung, der Möglichkeit zu ermangeln, insofern durch die Verunendlichung in der Potentialität Gottes alternative Möglichkeiten zur eigenen Notwendigkeit erfahren werden. (Vgl. Hölzel 2008b, S.78ff.)

ganisation im Organismus des Menschen sind. Diese abstrakte Definition lässt sich konkretisieren, indem wir im freien Spiel der Vermögen als Herz der Selbstorganisation den Form- und Energie-Aspekt unterscheiden. Demgemäß lässt sich das Selbstverhältnis der Medialität doppelt auslegen: So wird einerseits der Energie der Selbstorganisationskraft im Spiel eine mediale Form und ein medialer Ausdruck mittels des Grenz- und Strukturvermögens gegeben. Andererseits integrieren sich auf der Formebene die Gegensätze, die sich im Organismus des Menschen mediale Form bzw. medialen Ausdruck verschafft haben, zu neuen, ganzheitlichen Gestalten, die dann wiederum medialer Ausdruck der Selbstorganisation bzw. der Ganzheit des Organismus sind. Der Mensch ist – wie alle anderen Organismen – immer schon Medium der Selbstorganisation, die sich in seinem Organismus (seinem Leib, seinem Selbstbewusstsein, seinem Schaffen und Handeln) eine Form gibt und einen Ausdruck verschafft und sich, um eine höhere Seins-Form bzw. einen höheren Seins-Ausdruck zu erreichen, in die Gegensätze der Geschlechter zerlegt, damit sie sich in der Polarisierung je entwickeln und unter Integration ihrer entwickelten Errungenschaften zu einem höheren Produkt wiederum vereinigen können. Medialität ist so gesehen genau genommen immer schon der Seins-Status aller Organismen. Das Selbstverhältnis der Medialität zeichnet sich gegenüber dem (matri- bzw. patriarchalen) Selbstverhältnis der Subjektivität nun dadurch aus, dass der Mensch sich seiner Medialität bewusst ist, d.h. dass er den Prozess der Selbstintegration der Selbstorganisation in seinem Organismus in und an sich aufmerksam verfolgt, während das matriachale und patriarchale Selbstbewusstsein sich nicht als Medien, sondern als selbst-gesetzt missverstehen. Im Selbstverhältnis der Medialität ist der Mensch durch die Selbstaufmerksamkeit bzw. durch die Aufmerksamkeit auf den in ihm sich vollziehenden Spaltungs- und Integrationsprozess der Selbstorganisation, der sich in ihm und durch ihn hindurch wie in allem ereignet, selbst Medium, Stätte und erster Zeuge dieses Ereignisses.

Dieses hier in einer Skizze grob charakterisierte Verständnis von „Medialität“ sollte sich auch vor dem Hintergrund des im Mediendiskurs geläufigen Verständnisses dieses Begriffs erläutern lassen: Von Medialität wird gewöhnlich dort gesprochen, wo sich ein Sender zur Übermittlung seiner Botschaft an einen Empfänger eines Mediums, d.h. eines Mittlers bzw. Vermittlers zwischen Sender und Empfänger, bedient.⁴⁷² Der Selbstorganisation geht es über die Selbstentfaltung der in ihr beschlossenen Gegensätze und ihrer Integration darum, höherstufige, d.h. komplexere Variationen zum Thema ihrer ursprünglichen Ganzheit zu entwi-

⁴⁷² Zur Figur des „Boten als figuratives Vorbild von Medialität“, in dem „das „individuelle Personsein“ zurücktritt und ausgeblendet wird zugunsten der anderen Stimme, die in der Botenstimme sich artikuliert“, vgl. Krämer 2008 - hier: S.341f..

ckeln. Die Normal-Entwicklung des Menschen – wie sie Jung vorsieht, von der sich der Mensch im Selbstverhältnis der Medialität, wie wir sehen werden, aber abhebt – führt über die Entfaltung einer Seite des geschlechtlichen Gegensatzes zur Bekanntschaft mit der anderen Seite über den Kontakt zu einem Menschen anderen Geschlechts zur finalen Integration der Gegensätze, die mit der Lebenswende anhebt und zum Lebensende abgeschlossen ist. Auch wenn das Gegengeschlecht im Organismus des Menschen in Form von Anima bzw. Animus immer auch repräsentiert ist, so kann der Mensch der Normal-Entwicklung doch immer nur eine Seite des Geschlechtsgegensatzes entfalten und ist zur Integration des Gegensatzes auf die Entfaltung der anderen Seite durch einen anderen Menschen anderen Geschlechts angewiesen, mit dem er sich dann zur wechselseitigen Selbstintegration im Sinne der „Quaternität“ Jungs (vgl. Stein 2000, S.174f.) verbindet. Dieses Problem spiegelt sich schon in der biologischen Manifestation der Zweierheit der Geschlechter, die zur Integration – wie schon dem von Platon aufgegriffenen Mythos vom Hermaphroditen zufolge (vgl. Abs. V) – einander wechselseitig brauchen. Dieses Spezifikum der menschlichen Natur impliziert, dass die Selbstorganisation nicht nur auf eine Integration der einzelnen, menschlichen Organismen drängt, sondern in letzter Instanz ausgehend von der Paar-Beziehung sogar auf eine Integration der Gemeinschaft der Menschen zielt. Das Miteinander der Gesellschafts-Mitglieder im Sinne der vollendeten Integration der Selbstorganisation würde ein Ganzes darstellen, das mehr als die Summe seiner Teile ist, insofern die Menschen als Teile dann nicht nebeneinanderher leben, sondern in ihrem Miteinander die Integration der Ganzheit vollbringen würden.⁴⁷³ Der Begriff der „Medialität“ – wie wir ihn für unsere Intentionen in Anspruch nehmen wollen – macht angesichts seiner Hauptbedeutung, nach der ein Sender zur Übermittlung einer Botschaft an einen Empfänger sich eines Mediums bedient, erst vor diesem Hintergrund Sinn: Die Ganzheit als das Selbst der Selbstorganisation wäre demnach der Sender, dessen Botschaft im jeweils durch das eigene Geschlecht ge-

⁴⁷³ Dieses Phänomen des Ganzen des Miteinanders als Mehr als die Summe der Teile einzelner Beiträge lässt sich in einem guten Gespräch entdecken: Die Qualität eines guten Gesprächs bzw. – um es etwas pointierter zu sagen – einer Zwiesprache zwischen Mehreren, auf die man, stellt es sich ein, aufmerksam wird, ist damit erklärbar, dass jeder der Gesprächsteilnehmer in seinem Spiel der Vermögen ist, die jeweiligen Spielprodukte aber nicht nebeneinander und konkurrierend im Gesprächsraum stehen, sondern sich wiederum zu einem Mehr als die Summe der Teile der jeweiligen Spielprodukte ergänzen, das von allen Teilnehmern wahrgenommen und als solches in seiner das Miteinander stiftenden Qualität bewahrt zu werden versucht wird, indem jeder Teilnehmer seine Beiträge auf dieses Übersummutations-Produkt der Gemeinsamkeit abstimmt. Man könnte dieses Übersummutations-Produkt der Gemeinsamkeit den „Gott zwischen uns“ nennen, der sich in der Paar-Beziehung ebenso wie unter den Menschen dieser unserer planetarischen Gemeinschaft suchen und entdecken lässt.

prägen Impuls zur Integration der Gegensätze zur Ganzheit bestünde, zu deren Sendung sie sich des Organismus des Menschen als Medium bediente, um damit alle anderen Menschen, die sie genauso als Medien jeweils sich ergänzender Botschaften einsetzen würde, als Empfänger zu erreichen. Das Miteinander der Menschen ist so ein Miteinander von Medien jeweils wechselseitig sich ergänzender Botschaften, die zugleich Empfänger, und Empfängern, die zugleich Medien jeweils sich ergänzender Botschaften sind, durch die hindurch die Ganzheit der Selbstorganisation alle zur wechselseitigen Integration drängt. Der tiefere Sinn dieser medientheoretischen Interpretation des zwischenmenschlichen Verhältnisses lässt sich damit erklären, dass die Botschaft zur Integration zwar bewusst (im Sinne eines „Verstehe mich in meiner männlichen bzw. weiblichen Eigenheit!“) übermittelt wird, vom gegengeschlechtlichen Gegenüber aber einzig unbewusst – d.h. über die Aktivierung des eigenen, gegengeschlechtlichen Unbewussten, d.h. der Anima bzw. des Animus, das es jeweils zum Verständnis der gegengeschlechtlichen Botschaft braucht und im Sinne der Selbstorganisation für sich integrieren soll – empfangen werden kann. D.h., dass zwar jeder Mensch bewusst auf Integration drängt und dazu in den Kontakt mit dem gegengeschlechtlichen Gegenüber tritt, die Integration aber erst infolge einer Gelassenheit, die von den eigenen, gängigen (matriarchalen bzw. patriarchalen) Verstehens-Mustern ablässt, d.h. durch das Empfangen der Botschaft des Anderen mit dem zuvor unbewussten, inneren Gegengeschlecht, eintritt. Zum Empfangen der Botschaft vom Gegengeschlecht muss sich das zu deren Empfängnis nötige Gegengeschlecht (Anima bzw. Animus) im Inneren des Menschen entwickeln, das alleine das Verstehen der Botschaft des Gegengeschlechts ermöglicht. Durch diese wechselseitige Aktivierung des eigenen, gegengeschlechtlichen Anteils im Inneren des Menschen treten dann (männliches) Selbstbewusstsein und Anima mit dem gegengeschlechtlichen (weiblichen) Selbstbewusstsein und dem Animus wechselseitig im Sinne der Quaternität Jungs (vgl. Stein 2000, S.174f.) in Beziehung, was letztlich zur vollen Integration der Ganzheit des Organismus bei beiden sich begegnenden Parteien führt. Diese medientheoretische Interpretation des zwischenmenschlichen Miteinanders erklärt den heutigen Zeitgeist, in dem alle senden (Botschaften übermitteln), aber keiner mehr empfängt und empfangen kann, insofern in allen im Zuge der fortgesetzten Systemspaltung von Selbstbewusstsein und Unbewusstem das Empfangs-Vermögen verkümmert ist, was letztlich den Befund einer Zeit erklärt, die alltäglich millionenfach Informationen generiert, die keiner mehr wirklich bereit ist zu verstehen. Angesichts des Ziels dieses Mitteilens und Empfangens - die Integration der einzelnen Menschen in und durch die Integration des Miteinanders der Menschen - wird der Satz, wonach der „Anspruch des Anderen (...) unendlich“ sei, mit neuem Sinn gefüllt.

Im Unterschied zur Normal-Entwicklung des Menschen ist im Selbstverhältnis der Medialität nun der Mensch – um eine Wendung von McLuhan anzuverwandeln – als „medium (...) the message“⁴⁷⁴: Insofern das Selbstverhältnis der Medialität in seiner Aufmerksamkeit auf den inneren Spaltungs-, Selbstentfaltungs- und Integrationsprozess der Selbstorganisation erlaubt, beide Seiten des geschlechtlichen Gegensatzes in sich zu entfalten und zu integrieren, wird der mediale Mensch zum Selbstzweck, der zur Integration der Gegensätze nicht auf ein gegengeschlechtliches Gegenüber angewiesen ist und daher im zwischenmenschlichen Miteinander weder zu senden (genauer: medial zu vermitteln) noch zu empfangen braucht. Seine Integration aus und durch sich immer schon vollziehend, ist der Mensch im Selbstverhältnis der Medialität reines Medium der Ganzheit der Selbstorganisation, das wie sie selbst seinen Sinn in sich selbst trägt. Das Medium wird zur Botschaft, insofern es die Botschaft (die eigentlich durch es hindurch von der Ganzheit der Selbstorganisation gesendet werden will, um den Empfänger zur Integration anzuhalten, genauso wie umgekehrt der Empfänger das Medium der wechselseitig sie ergänzenden Botschaft ist, die so wiederum auf das Ausgangsmittel als Empfänger zurückwirkt) für und durch sich immer schon verwirklicht hat. Senden und Empfangen verlieren für den Menschen im Selbstverhältnis der Medialität ihre Notwendigkeit. Als integrierte Ganzheit und Variation zum Thema der Ganzheit der Selbstorganisation hat es die Integrations-Botschaft verwirklicht und ist damit seiner Bedürftigkeit – die ihn die Botschaft vermitteln und von anderen Medien empfangen ließ, um gemeinsam und wechselseitig zur Integration zu gelangen – ledig. Das Selbstverhältnis der Medialität erlaubt, dass sich in einem und durch einen hindurch die Selbstintegration der Selbstorganisation und der Ganzheit des eigenen Organismus vollzieht, die nach Neumann im „Automorphismus“ des Organismus, d.h. in der „Tendenz (...) der individuellen Ganzheit, sich zu entwickeln und durchzusetzen“, angelegt ist (1995, S.49).

Mediencharakter im eigentlichen Sinne haben die Organismen für die Selbstorganisation insofern, als es ihr mit ihrer Hilfe möglich ist, über die Selbstentfaltung der in ihnen inkorporierten Gegensätze als Mann bzw. Frau und ihre wechselseitige Integration sich zu den höheren, komplexeren Geburten integrierter Menschen-Organismen und einer integrierten Gemeinschaft der Menschen zu reizen. Zur Selbstbewusstheit der Integration der Gegensätze ist ihr vorheriges Auseinandertreten nötig. Die Medien individualisieren die Botschaft der Selbstorganisation durch die Besonderheit ihres männlichen bzw. weiblichen Seins, das

⁴⁷⁴ Vgl. den Titel eines Werkes von McLuhan: *The medium is the message. An inventory of effects* (1967).

sich umgekehrt auf die hinter und durch sie hindurch wirkende Selbstorganisation hin verallgemeinern lässt. Die Ganzheit bzw. das Allgemeine der Selbstorganisation verschafft sich individuelle Form und individuellen Ausdruck im Besonderen des individuellen, menschlichen Organismus, genauso, wie das Besondere des individuellen, menschlichen Organismus auf das Allgemeine der Ganzheit der Selbstorganisation transparent ist. Der Zwangszusammenhang der Determination, demzufolge der Organismus des Menschen durch die Selbstorganisation zur Selbstintegration gezwungen wird, hebt sich erst in dem Moment auf, in dem der Organismus des Menschen seine Integration vollzogen hat und als Variation zum Thema der Ganzheit wenn dann einzig neue Variationen schafft. Diese Freiheit des Integrierten Selbstbewusstseins – wie wir sie im Abschnitt X.5 skizziert haben – stellt sich im Zuge der Normal-Entwicklung des Menschen erst zu und als dessen Lebens-Ende ein. Das Selbstverhältnis der Medialität soll diese Selbstintegration und Freiheit – auch, um als Alternative zur instrumentellen Subjektivität dienen zu können – schon im und während des Lebens ermöglichen. Dazu muss gezeigt werden können, wie es dem Menschen im Selbstverhältnis der Medialität gelingt, sich selbst als reines Medium der Selbstorganisation zu verstehen, d.h. eine relative Ganzheit seines Organismus zu bewahren *und trotz* seiner damit immer schon vollzogenen, relativen Ganzheit die Gegensätze der Geschlechter in sich jeweils zu entwickeln, um sie dann schließlich zur vollen Ganzheit voll entfalteter Gegensätze zu integrieren. Denn – wie im Abschnitt X.5.1 ausgeführt -: Das Selbst-Bewusstsein des Menschen entwickelt sich über die instrumentelle Aneignung des und die Identifikation mit dem Grenz- bzw. Strukturvermögen des Formtriebes des Spiels, was dann jeweils das matriachale bzw. patriarchale Selbstbewusstsein ermöglicht. Das Selbst-Bewusstsein des Integrierten Selbstbewusstseins aber setzt diese matriachale bzw. patriarchale Aneignung und Identifikation voraus, insofern durch sie das Grenz- und Strukturvermögen jeweils selbstbewusst werden und in ihrem dann zwar im Spiel durch die Selbstorganisationskraft dirigiertem Zusammenwirken selbstbewusst bleiben. (Die Tatsache, dass das Integrierte Selbstbewusstsein sich im Zuge der Normal-Entwicklung des Menschen erst am Ende des Lebens einstellt, begründet sich auch damit, dass erst dann die geschlechtliche Vereinseitigung kompensiert bzw. das gegengeschlechtliche Vermögen nach entwickelt ist, so dass im Zuge der Integration des Spiels beide Vermögen selbstbewusst zu eben diesem Spiel zusammenstimmen.) Das Selbstbewusstsein des Menschen im Selbstverhältnis der Medialität muss also – soll es ein Selbst-Bewusstsein sein -, in sich das matriachale und patriarchale Selbstbewusstsein durchlaufen, um zum Selbstbewusstsein des und im Spiel zu gelangen – und dies allerdings, ohne dabei die ihm eigene Ganzheit seines Organismus preiszugeben.

Der Mensch im Selbstverhältnis der Medialität, wie wir ihn hier entwickeln, entspricht Neumanns „schöpferische(m) Mensch(en)“, von dem er sagt, dass er „an der archetypischen Welt (d.h. vor allem am matriarchalen Mutter- und am patriarchalen Vater-Archetyp – A.d.V.) ebenso fest(hält) wie an seiner ursprünglichen Zweigeschlechtlichkeit und an seiner Ganzheit“ (ebd., S.41).⁴⁷⁵ Seine Aufmerksamkeit ist von vorneherein, d.h. vor aller Individuierung im Sinne Jungs (vgl. Abs. VIII.1), auf das freie Spiel der Vermögen und die durch es hindurch wirkende Selbstorganisation gerichtet, die sich in ihm im Zuge seines Heranreifens nun in eine vom Mutterarchetypen dirigierte Hälfte, die das Grenzvermögen unter ihre Herrschaft zu bringen sucht, und eine vom Vaterarchetypen dirigierte Hälfte, die dasselbe mit dem Strukturvermögen vorhat, auseinanderzulegen anschickt. Insofern die Aufmerksamkeit des schöpferischen Menschen auf die Ganzheit der Selbstorganisation fokussiert bleibt und er Grenz- und Strukturvermögen als Medien der Selbstorganisationskraft in seinem freien Spiel der Vermögen versteht, werden sie von ihm – anstelle einer einseitigen, vollständigen Identifikation mit einem der beiden Vermögen - nur medial, und d.h. spielerisch, angewählt, ohne dass mit der Wahl eines der beiden Form-Vermögen das andere verdrängt würde. Der Mensch im Selbstverhältnis der Medialität entfaltet beide Pole des Geschlechtsgegensatzes wechselseitig, ohne sich auf einen der beiden durch eine vollständige Identifikation mit einem Geschlecht festzulegen, indem er im Rahmen des von ihm fokussierten Spiels mal die weibliche Seite des Grenzvermögens in seiner Macht und mal die männliche Seite des Strukturvermögens in seiner Macht spielerisch entfaltet, d.h., wechselseitig so tut, *als ob* er mit einem der beiden Pole identifiziert sei und ihn über dieses „make-believe“ (Huizinga 2001, S.33) in seinen Vermögen und Wirkungen entfaltet und sich verständlich macht.⁴⁷⁶ Im Spiel gegründet, entwickelt der schöpferische Mensch keine

⁴⁷⁵ In Bezug auf die Sozialisation setzt die Entwicklung der Schöpferischkeit des schöpferischen Menschen neben der Selbst-Aufmerksamkeit bzw. der Aufmerksamkeit auf das in ihm statthabende freie Spiel der Vermögen einen frühen Kontakt zum Transzendenten voraus, der es ihm in seiner Selbstentwicklung ermöglicht, hinter seinem personalen Vater und hinter seiner personalen Mutter immer auch die jeweiligen Archetypen wahrzunehmen und sich von vorneherein in ihrem Spannungsfeld zu bewegen. Ihm ist in gewisser Weise von Beginn seiner Selbstentwicklung an „das Personale als Transpersonales durchsichtig“, wie sich für ihn „das Transpersonale (...) im Personalen einschränkt“ (Neumann 1995, S.192).

⁴⁷⁶ Vgl. Huizinga 2001, S.31: Huizinga spricht dort davon, dass „mit dem echten Spiel (...) noch ein wesentlicher Zug untrennbar verbunden“ sei, nämlich „das Bewusstsein, wenn es auch noch so sehr in den Hintergrund gedrängt sein mag, dass man „bloß so tut““. „Mediale Teilhabe an einer göttlichen Kraft zu haben“ – so erläutert Szczepanski dieses Phänomen – „bedeutet daher, diese weder vollständig beherrschen zu können noch ihr blindlings ausgeliefert zu sein, sondern mit dieser Kraft oder diesen Kräften (mit) zu spielen und sich in dieses Spiel einzubringen“ (2006, S.71), indem „dieses Spiel (...) nicht nur Gestalten oder

Angst⁴⁷⁷, die den Menschen der Normal-Entwicklung dazu treibt, sich mit einem der beiden Pole des Geschlechtergegensatzes zu identifizieren und im Herrschaftsbereich des entsprechenden Mutter- oder Vaterarchetypen einen höheren, (bis zur irgendwann sich-erzwingenden Integration des damit verdrängten Gegengeschlechts) vermeintlich dauerhaften Schutz zu suchen. Anders als der Mensch der Normalentwicklung stirbt der schöpferische Mensch auch nicht den einen großen Tod seiner geschlechtlichen Identifikation in der „Nachtmeerfahrt“ bzw. der „Todeshochzeit“, was dann seine Lebenswende im Sinne Jungs darstellt, sondern diese Tode mit jedem spielerischen Wechsel der Identifikation: Weit gefehlt, dass die spielerische Identifikation ihrem jeweiligen Tod den Ernst nehme⁴⁷⁸, ist die „Wandlung“ – die der schöpferische Mensch unaufhörlich vollzieht –, „dieses so im Gegensatz zu allem Willen sich Ereignende, (...) zu „wollen“ nur in der Bereitschaft des Sterbens“ (Neumann 1995, S.55). Das spielerische Anwählen der matriarchalen Identifikation mit dem Grenzvermögen wie der patriarchalen Identifikation mit dem Strukturvermögen erschließt dem Menschen im Selbstverhältnis der Medialität das keimhaft schon im Spielbewusstsein als Kind angelegte, sich über die Entfaltung und jeweilige Entwicklung der in ihm liegenden Polarität der Geschlechter über die spielerische Identifikation mit (matriarchalem) Grenz- und (patriarchalem) Strukturvermögen in seiner Selbstbewusstheit aber vertiefende, *selbst-bewusste* Zusammenstimmen der beiden Form-Vermögen, die – wie wir im Abschnitt X.5.1 betreffs des Integrierten Selbstbewusstseins festhielten – die Voraussetzung auch für das Selbst-Bewusstsein des schöpferischen Menschen darstellt.

Im Selbstverhältnis der Medialität werden – wie wir oben feststellten – betreffs des energetischen Aspekts des Spiels Grenz- und Strukturvermögen im Zuge ihrer Anverwandlung der Selbstorganisationskraft zu Medien dieser Kraft, wie sich betreffs des Form-Aspekts des Spiels im Schaffen des Leibes, des Selbstbewusstseins und des Schaffens und Handelns des Organismus die Selbstorganisation

Formen hervorbringt, sondern diese auch spielerisch relativiert und wieder zerstört“ (ebd., S.84).

⁴⁷⁷ Die relative Angstlosigkeit des schöpferischen Menschen speist sich auch daraus, dass er sein Spiel der Vermögen im Spiel der Vermögen der anderen Wirklichkeiten und Organismen wiederentdeckt, was ihnen ihren möglicherweise angsteinflößenden Charakter raubt. Neumann schreibt dazu (1995, S.110): „Sein Ich hält der Überwältigung durch das Nicht-Ich stand, weil es in seiner Anheftung an das Selbst dieses Selbst sowohl als innerstes eigenes Zentrum wie als Wesen des Nicht-Ich zugleich erfasst, dadurch aber auch dieses „Fremde“, zum Beispiel der Welt, als „Eigenes“ erfährt.“

⁴⁷⁸ Vgl. Huizinga 2001, S.34: „(...), in dem Begriff Spiel (...) wird die Einheit und Untrennbarkeit von Glauben und Nichtglauben, die Verbindung von heiligem Ernst mit Anstellerei und „Spas“ am besten begriffen.“

mediale Form und medialen Ausdruck gibt. Das freie Spiel der Vermögen ist ein leibliches Geschehen, da sowohl die Selbstorganisationskraft und das Grenz- und Strukturvermögen schaffende Wirklichkeiten des Leibes sind als auch der Organismus als geschaffenes Produkt dieses Spiels leiblicher Natur ist. Notwendig ist daher ein spezieller Blick auf die leibliche Wirklichkeit des Menschen im Selbstverhältnis der Medialität: Im Gegensatz zur Körperlichkeit des Menschen matriarchalen bzw. patriarchalen Selbstbewusstseins *ist* der schöpferische Mensch seine Leiblichkeit. Matriarchales bzw. patriarchales Selbstbewusstsein zeichneten sich – wie wir in den Abschnitten X.2 u. X.3 sahen – durch eine instrumentelle Aneignung des Grenz- bzw. Strukturvermögens aus, dem auf der Ebene des Organismus eine Aneignung der Grenze bzw. Struktur des Organismus entspricht. Die ursprüngliche Leiblichkeit des kindlichen Spielbewusstseins, die unmanipuliert vom Spiel organisiert wird, wird vom matriarchalen bzw. patriarchalen Selbstbewusstsein dahingehend verändert, dass das freie Zusammenstimmen ihrer Vermögen wie der Qualitäten ihres Organismus durch die Aneignung der entweder männlichen oder weiblichen Aspekte des Leibes und die Verdrängung des entgegengesetzten Aspektes durch das betreffende Selbstbewusstsein für das betreffende Selbstbewusstsein aufgehoben wird. Auch wenn – wie wir a.a.O. sahen – das freie Spiel der Vermögen weiterhin die Leiblichkeit des betreffenden Menschen organisiert, so zieht sich dieses Leibesgeschehen dadurch, dass es nicht mit Aufmerksamkeit bedacht ist und ihm nicht bewusst der Raum zur Selbstentfaltung eingeräumt wird, ins Innere des Leibes zurück. Äußerlich entwickelt sich durch die Zurichtungen und Verdrängungen der instrumentellen Subjektivität ein „Charakter- und Körperpanzer“ (Reich nach Kastenbutt 1993, S.102), der durch kompensatorische Prozesse im Organismus zusätzlich unter Spannung gerät. Im Kern vom Menschen selbst unzerstörbar, zieht sich die durch das freie Spiel der Vermögen organisierte Leiblichkeit immer weiter zurück und wird durch den Körperpanzer, d.h. durch muskuläre Zurichtungen und Spannungen, die aus der instrumentellen Aneignung des Leibes als Körper resultieren, der als instrumentell einzusetzendes Werkzeug zur Erreichung seiner Zwecke ausgebildet wird, überformt. Infolge der Verdrängung der anderen Hälfte des Geschlechter-Gegensatzes und der damit aufkeimenden Angst vor dessen Einbruch in die vom eigenen Geschlechts organisierte Selbstbewusstseins- und Körperkonstitution, der chaotisierende Wirkung auf diese Konstitution hätte, kommt es zu einer zunehmenden Erstarrung der geschlechtseigenen Selbstbewusstseins- und Körper-Form („Körper“ – lat. corpus, was sich charakteristischer Weise mit „Leichnam“ übersetzen lässt – vgl. Hau 1990, S.229). Neumann schreibt (1995, S.27): „Die(se) beiden Formen des Negativen, Starre und Chaos, stehen in direktem Gegensatz zum schöpferischen Prinzip, welches als ein die Wandlung wollendes nicht nur das Leben, sondern ebenso auch den Tod in sich

bejaht.“ Dem Eigen-Leben der Leiblichkeit des schöpferischen Menschen, das immer wieder in unaufhörlicher, organischer Wandlung im Chaos des Todes sein sich im Laufe der Zeit erstarrendes Leben auflöst, um neu geboren zu werden, steht die Starre des Subjekts und dessen Körpers gegenüber, die sich durch die Angst vor ihrem Gegenteil, der Chaos-Bedrohung durch den Einbruch der verdrängten, anderen Seite seiner Geschlechtlichkeit, verstärkt und zunehmend die Lebendigkeit seiner Leiblichkeit, die sich nur in beständiger Wandlung erhalten kann, erstickt. „Starrheit und Chaos sind die beiden Pole, welche in der Form“, die als ein „Drittes, das beide zusammenfasst und überwindet“, „gebunden werden“ (Neumann ebd., S.53). Der tiefste Sinn der Medialität des eigenen Organismus bzw. der Leiblichkeit – wie sie über das Selbstverhältnis der Medialität zugänglich ist - liegt dann darin, seinen Körperpanzer wieder im Sinne einer freien Leiblichkeit zu verflüssigen und „sich“ unaufhörlich und immer neu durch die Selbstorganisation „gestalten zu lassen“ (Neumann ebd., S.109), d.h. seine Ganzheit in wechselnden Variationen zur Ganzheit zu entfalten. Der „schöpferische Mensch ist (als Organismus, in seiner Leiblichkeit und in seinem Selbstbewusstsein – A.d.V.) selber das Gefüge, das durch immer neue Entwicklungen umgeformt wird“ (Neumann ebd., S.110), was die Flexibilität (Akkomodations- und Assimilationsfähigkeit) und Lebendigkeit der eigenen Leiblichkeit voraussetzt, die der schöpferische Mensch dadurch, dass er keinen Körperpanzer zur Erreichung der Zwecke seiner instrumentellen Subjektivität ausbildet, sich erhält.

Jeder inneren Integration entspricht eine Integration im Äußeren und umgekehrt. An sich ist die Ganzheit des Spiels des Aion in uns angelegt und erschließt sich für uns mit der Selbst- und Außenwelt-Erfahrung. Indem sie uns dazu anhält, die Selbst- und Außenwelt-Erfahrung mit ihr in ein Verhältnis der Stimmigkeit zu bringen, führt sie uns zur Integration der Ganzheit auch im Für-sich-Sein. Sie muss in uns angelegt sein, insofern einzig dieses Angelegtsein ihr Erschließen im Sinne zunehmender Erfahrung und aus ihr folgender Selbsttransformation im Sinne des hermeneutischen Zirkels nach Heidegger⁴⁷⁹ erlaubt. „Der Mensch“ –

⁴⁷⁹ Seinen Grundgedanke in *Sein und Zeit* auf den Punkt bringend, schreibt Heidegger dort: „Das Verstehen betrifft als die Erschlossenheit des Da immer das Ganze des In-der-Welt-seins. In jedem Verstehen von Welt ist Existenz mitverstanden und umgekehrt. (...) Alle Auslegung, die Verständnis beistellen soll, muss schon das Auszulegende verstanden haben. (...) Wissenschaftlicher Beweis darf nicht schon voraussetzen, was zu begründen seine Aufgabe ist. Wenn aber Auslegung sich je schon im Verstandenen bewegen und aus ihm her sich nähren muss, wie soll sie dann wissenschaftliche Resultate zeitigen, ohne sich in einem Zirkel zu bewegen (...). Der Zirkel aber ist nach den elementarsten Regeln der Logik ein *circulus vitiosus*. (...) Aber in diesem Zirkel ein *vitiosum* sehen und nach Wegen Ausschau halten, ihn zu vermeiden, ja ihn auch nur als unvermeidliche Unvollkommenheit „empfinden“, heißt, das Verstehen von Grund aus mißverstehen. (...) Das Entscheidende ist nicht,

schreibt Goethe – „kennt nur sich selbst, insofern er die Welt kennt, die er nur in sich und sich nur in ihr gewahr wird“ (Zitat nach Seibt 2013, S.13⁴⁸⁰). In eins mit der Selbstintegration im Inneren vollzieht sich für den Menschen im Selbstverhältnis der Medialität aufgrund der Mikro-Makrokosmos-Gleichung symbolisch auch die Wirklichkeitsintegration im Äußeren.

Der im Spiel der Vermögen gegründete, schöpferische Mensch im Selbstverhältnis der Medialität ist über die axis mundi, in die er sich durch diese Gründung und sein Dirigiert-Werden durch die Selbstorganisation bzw. Zentroverson stellt, in dem gegründet, was Neumann die „Einheitswirklichkeit“ (vgl. Neumann ebd., S.93) nennt und – unserer Terminologie nach – ursprünglich im Spielbewusstsein des Kindes erschlossen war. Dieses Spielbewusstsein bzw. diese „Erfahrung der Einheitswirklichkeit, die phylo- und ontogenetisch vor der Erfahrung der Wirklichkeit durch das differenzierte Bewusstsein liegt“ (Neumann ebd., S.34), wurde durch eben dieses matri- wie patriarchale Selbstbewusstsein durch die Unterscheidung von sich als Subjekt von der Außenwelt als Objekt in eine innere und äußere Wirklichkeit zerteilt und aufgehoben. „(...) die Schärfe unserer (matriarchalen bzw. patriarchalen – A.d.V.) Bewusstseinskenntnis, welche die Einheitswirklichkeit von Psyche und Welt auflöst“ – wie Neumann, den Gegensatz von innerer und äußerer Wirklichkeit des matri- bzw. patriarchalen Subjekts betreffend, schreibt – wurde „mit einem entscheidenden Verlust an zu erfahrender Wirklichkeit erkaufte“ (ebd., S.34). In der Selbst- und Wirklichkeitswahrnehmung des schöpferischen Menschen im Selbstverhältnis der Medialität hingegen vollzieht sich ein „Transparent-Werden der Wirklichkeit“ (Neumann ebd., S.99), wie sie sich ihm jeweils vom spielerisch eingenommenen matriarchalen bzw. patriarchalen Standpunkt aus in einer Objekthaftigkeit erschließt, auf die Spielbewusstseins- bzw. Einheitswirklichkeit hin: „Aber das Mitklingen der Tiefe, die archetypische Resonanz, in der sowohl der Hintergrund der Welt als Einheitswirklichkeit wie der Hintergrund des Ich als Selbst (bzw. Ganzheit des Organismus – A.d.V.) mitschwingt, gibt“ – wie Neumann schreibt (ebd., S.192) – „allem Einmaligen, anscheinend Unzulänglichen und Verlassenen den Sinn, von dem aus sich das Leben als schöpferisch und unzerstörbar erweist“.

aus dem Zirkel heraus-, sondern in ihn nach der rechten Weise hineinzukommen. (...) Der „Zirkel“ im Verstehen gehört zur Struktur des Sinnes, welches Phänomen in der existenzialen Verfassung des Daseins, im auslegenden Verstehen verwurzelt ist. Seiendes, dem es als In-der-Welt-sein um sein Sein selbst geht, hat eine ontologische Zirkelstruktur.“ (1993, S.152f.)

⁴⁸⁰ Seibt zitiert wiederum nach Safranski: *Goethe. Das Kunstwerk des Lebens*, München 2013.

Die „Geburt eines Dritten, das die (Geschlechter- (A.d.V.)) Gegensätze (...) übersteigt und dabei Anteile beider Positionen mit einem unbekannten und schöpferischen Neuen verbindet“ (Neumann ebd., S.50), bringt der schöpferische Mensch in und durch sich selbst als Medium der Selbstorganisation bzw. als ein demgemäß integriertes und integrierendes Kunst- oder Tat-Werk – das dann eine Selbstobjektivation seines medialen Selbstseins oder eine „Analogie der (von ihm erfahrenen – A.d.V.) Einheitswirklichkeit“ oder ein „Symbol von ihr“ (Neumann ebd., S.127) ist - hervor. Zentral dabei ist, dass er das „Archetypisch-Ewige“ des Geschlechter-Gegensatzes und seine Versöhnung mit dem „Individuell-Einmaligen“ seiner konkreten (biologisch-, sozialisations- und erfahrungsbedingten) Existenz in sich als Medium der Selbstorganisation wie in seinen Kunst- und Tat-Werken verschmilzt (vgl. Neumann ebd., S.48). Auch wenn sich in ihm als Medium der allgemeine und in allen Organismen von der Pflanze bis zum Universum sich abspielende Prozess der Selbstspaltung, jeweiligen Selbstentfaltung und Wiedervereinigung der Selbstorganisation spiegelt, so findet er seine Form und seinen Ausdruck nur im Besonderen des individuellen (biologisch-, sozialisations- und erfahrungsbedingten) Organismus des jeweiligen, schöpferischen Menschen. Das Individuelle (Besondere) wird in ihm transparent auf das Allgemeine der Selbstorganisation, wie umgekehrt sich das Allgemeine der Selbstorganisation im Individuellen seines So-und-So-Seins (Besondere) konkretisiert und spezifiziert.⁴⁸¹ Der schöpferische Mensch verwirklicht in seinem freien Spiel der Ver-

⁴⁸¹ Der schöpferische Mensch im Selbstverhältnis der Medialität ist – trotz aller Begründetheit im freien Spiel der Vermögen und seiner Selbsttransparenz auf die Ganzheit der Selbstorganisation – kein Mensch ohne Bruch: Genauso wie der Mensch der instrumentellen Subjektivität von individuellen Schicksalsschlägen, d.h. dem, was ihm im Laufe seines Lebens an Begegnungen und Erlebnissen widerfährt, einen spezifischen, von Willemsen sogenannten „Knacks“ (Willemsen 2010, Titel) zugefügt bekommen kann, so bleibt auch der schöpferische Mensch von solchen Widerfahrnissen nicht verschont. Zum „Knacks“ führt ein solches Widerfahrnis dann, wenn eine Selbst- oder Wirklichkeits-Erfahrung den Menschen in einer momenthaften Situation trifft, in der er nicht fähig ist, sie durch Akkomodation seines Organismus oder Assimilation durch seinen Organismus zu integrieren und verarbeiten. Diese Nicht-Verarbeitbarkeit des Schicksalsschlages kann auch dem schöpferischen Menschen widerfahren, insofern sie aus dem Zusammentreffen unvorhergesehener, innerer oder äußerer Ereignisse mit spezifischen, individuellen, biologisch-, sozialisations- und erfahrungsbedingten Dispositionen des betreffenden Organismus entsteht. Nicht integriert, hinterlässt diese momenthaft nicht integrierbare Selbst- oder Wirklichkeits-Erfahrung eine Wunde, die – solange sie nicht durch eine wiederholende (therapeutische) Integration verheilt ist – ein Einfalls-Tor für ähnliche Geschehnisse im Organismus des betreffenden Menschen darstellt, sich so vertieft und zum „Knacks“ auswachsen kann. Seinem „Knacks“, d.h. die jeden Menschen auszeichnende, spezifische, individuelle Gebrochenheit seines Organismus, steht der Mensch der instrumentellen Subjektivität ohnmächtig und leidend gegenüber. Im Unterschied dazu ist es dem schöpferischen Menschen gegeben, mit seiner spezifischen Gebrochenheit gelassen umzugehen. Sich nicht mit sich identifizierend, sondern

mögen in sich die axis mundi und entwickelt sich so zum Mittler und Vermittler – und auch daher zum Medium im eigentlichen Sinn des Begriffs – zwischen Mutter-Erde-Archetyp und Vater-Himmel-Archetyp. So wie Mutter-Erde und Vater-Himmel vom ersten Helden der Bewusstseins-Entwicklung der Menschheit – den Lebensraum der Menschheit eröffnend – auseinandergeschoben und getrennt wurden, so harren diese beiden Pole des Gegensatzes, die sich in der Gegensätzlichkeit von Matri- und Patriarchismus jeweils entfaltet und sich in sich selbst verstrickt haben und diesen Lebensraum der Menschheit aus den Fugen (vgl. Heideggers Begriff des „Seinsgefüges“ (1988, S.45) geraten ließen, seitdem einer neuen, höheren Synthese:

„So scheint die Aufgabe des Künstlers in seiner höchsten Form in einem gewissen Gegensatz zur Tat des Bewusstseinshelden zu stehen, welcher mythologisch die Ureltern voneinander getrennt und die Welt in die Polaritäten zerspalten hat. Dem Künstler ist das Umgekehrte aufgegeben, indem er in seinem Werk gerade die zerspaltene Welt durch seinen gestaltenden Eros wiedervereinen (...) muss.“ (Neumann 1995, S.134)⁴⁸²

sich als Medium der Ganzheit der Selbstorganisation verstehend, verliert der „Knacks“ den Charakter eines Makels, sondern wird ganz im Gegenteil zu einer seine Individualität verbürgenden Spezifität seines Charakters als Medium, dessen Botschaft dadurch individualisiert wird. In dem Moment, wo der Organismus des Menschen seine Gebrochenheit als etwas was zu sich Gehöriges annimmt, anstatt sie ohnmächtig und verzweifelt als etwas Nicht-Dazugehöriges von sich abzuwehren, wird diese spezifische Gebrochenheit als Spezifikation des Organismus von ihm integriert und entsprechend durch ihn und seine Selbstheilungskräfte versorgt. Willentlich nicht aufzuheben, sondern sich durch alle willentlichen Kompensationsversuche der instrumentellen Subjektivität ganz im Gegenteil noch verstärkend, verheilt die Wunde scheinbar paradoxerweise gerade dann, wenn man sie als etwas Zu-sich-Gehöriges annimmt, insofern sie erst dann in die Ganzheit des Organismus einbezogen wird und von seinen Selbstheilungskräften versorgt werden kann. Während die Gebrochenheit des Organismus als Wunde im Selbstverhältnis der Medialität verheilt, bleibt ihre Spur, d.h. die Erinnerung an den Einbruch von Nicht-zu-Verarbeitendem in den Organismus, aber als virtuelle Gebrochenheit erhalten. Sie verbürgt nicht nur die individuelle Erfahrung- und Sozialisationsgeschichte des schöpferischen Menschen, sondern stellt auch die Bedingung der Möglichkeit zur Empathie mit anderen, leidenden Organismen dar.

⁴⁸² „Eros“ – so schreibt Matzker (2008, S.31) in Bezug auf das Symposion Platons, was Neumanns Verweis auf Eros in seinem Zusammenhang unterfüttert – „ist ein „Zwischen“, nach ältestem Verständnis ein Medium. (...) wird ihm die Aufgabe eines Vermittlers zugeordnet“. So spricht Platon bezeichnenderweise vom Ziel der Liebe, dass sie „nicht auf das Schöne“ „geht“, sondern als einer „Geburt *im* Schönen“, die das Schöne medial zu verwirklichen trachtet (Platon 1994b, §26e, S.81). Matzker resümiert: „Das Mediale in diesem platonischen Sinn will Wirklichkeit werden, mit einem kosmologischen Totalitätsanspruch“ (2008, S.31).

Der Mensch im Selbstverhältnis der Medialität stellt – im freien Spiel der Vermögen gegründet – in sich und aus sich heraus diese neue Synthese des Geschlechtergegensatzes immer wieder aufs Neue her, indem er sich auf die dritte, sie verknüpfende Selbstorganisationskraft bezieht, die das, was sie zur jeweiligen Entfaltung aufgespalten hatte, in ihm und durch ihn hindurch zu einer höheren, komplexeren Synthese verknüpft. Sich in seinem freien Spiel der Vermögen als Variation des Aion verwirklichend, ist er Medium des universalen Schöpfungsprozesses, der sich in und durch ihn spezifiziert, aber bei aller Spezifikation seine Schöpferischkeit durch ihn vollzieht: „Das Entzücken der strömenden Todlosigkeit des Schöpferischen wirkt im Menschen wie in der Natur“ (Neumann ebd., S.58). Als Medium wird der Mensch diesem Strömen des Schöpferischen wieder inne, „wird er wieder angeschlossen an die Einheitswirklichkeit des Daseins, in der kein Bleibendes sich halten kann, weil alles in ihr Wandlung ist“ (Neumann ebd., S.58). Diese Wandlung und Schöpferischkeit – wie sie sich in und an ihm vollzieht – ist das von Neumann sogenannte „Gestaltlos- Gestaltende(n)“ der Selbstorganisation.⁴⁸³

Zuletzt müssen wir – trotzdem es oben schon kurz angeschnitten wurde – nochmal auf das Problem von Freiheit und Notwendigkeit im Selbstverhältnis der Medialität eingehen. Der Bogen – den wir in Abschnitt V im Zuge unserer Auseinandersetzung mit Butler aufgespannt haben, der es unserer Interpretation nach ja auch um die Freiheit der Selbstbestimmung (durch Aufhebung des binären Systems der Heterosexualität) ging – soll damit hier geschlossen werden: Das Selbstverhältnis der Medialität stellt sich – wie wir oben ausgeführt haben - ein, wenn der Mensch sich im Spiel der Vermögen zum Medium der Selbstorganisation macht. Das Problem von Freiheit und Notwendigkeit bzw. das Problem der Selbstbestimmung kulminiert in der Frage nach der Wahlfreiheit des Menschen angesichts verschiedener Handlungsoptionen. Das Subjekt des instrumentellen, matri- oder patriarchalen Denkens nimmt für sich diese Wahlfreiheit in Anspruch, übersieht dabei aber, dass es unbewusst durch die Selbstorganisation determiniert ist, die in ihm und durch es hindurch nach Integration der Gegensätze strebt, die es durch seine Selbstbegründung in je einer Seite des Geschlechter-Gegensatzes gerade aufgehoben hat. Selbst der Illusion erliegend, in seinem Denken und Handeln frei zu sein, wird es de facto solange durch das Drängen der Selbstorganisation gequält, bis es sich aufgibt und deren Ziel der Integration der Gegen-

⁴⁸³ Neumann spricht von der „grundlegenden Paradoxie“ des Lebens wie der Psyche, „dass das Gestaltlose als Numinoses unfassbar und in keine Gestalt einzuschließen ist, andererseits aber seinem Wesen nach als Gestaltendes Gestalt schafft und von diesem Geschaffenen her, dem es ebenso als Gestalt wie als Gestaltloses erscheinen kann, ansprechbar und erfahrbare ist“ (1992, S.122).

sätze zulässt. Mit der Begründetheit im Spiel der Vermögen dagegen kann sich diese Integration der Gegensätze immer schon von sich aus und ohne Zwang und Einschränkungen – der sie durch die Instrumentalisierung des Spiels durch das matriachale und patriarchale Selbstbewusstsein ausgesetzt ist – vollziehen. Das Spiel der Vermögen eröffnet nun im Sinne des Als-ob der Identifikation mit dem matriarchalen und/ oder patriarchalen Selbstbewusstsein bzw. ihrer Mischformen die Freiheit, unterschiedliche Identifikationen spielerisch auszuprobieren und zu wählen, ohne dass dadurch der Integrations-Prozess der Selbstorganisation im Organismus des Menschen selbst beeinträchtigt wäre, insofern es sich ja nicht um eine Selbstfixierung in einer dieser Selbstbewusstseins-Formationen handelt. Mit der Integration der Natur als dem Anderen des matriarchalen und patriarchalen Geistes im Zuge der Initiation ins Spiel ist der Hermaphroditismus der Ganzheit der Geist-Natur-Einheit im Organismus und damit auch potentiell in der Leiblichkeit des Menschen wiederhergestellt. Die Integration der Ganzheit – als z.T. Verwirklichte oder als in ihrer potentiellen Verwirklichung schon Antizipierte – ermöglicht dem Menschen das freie, spielerische Schaffen, Ausprobieren und Verwerfen von Variationen dieser Ganzheit, insofern sie als Variationen der Ganzheit, die schon in sich integriert sind, nicht dem Zwang der Notwendigkeit der Selbstorganisation zur Integration unterstehen. Variationen dieser Ganzheit können dabei auch die spielerisch angewählten Als-ob-Identifikationen sein, in denen die Ganzheit zwar abgeschattet, aufgrund ihres Als-ob-Charakters aber nicht aufgehoben ist. Kurz und zusammenfassend gesagt: Mit der Integration der Ganzheit ist man *frei von* der Notwendigkeit und *frei (da)zu*, Variationen zu ihrem Thema zu schaffen und zwischen ihnen zu wählen, weil das Ziel der Determination - die Integration der Gegensätze - schon erfüllt ist. Die Notwendigkeit der Selbstorganisation zur Auseinanderlegung der Gegensätze und ihrer Integration, die wir in unserer Natur- und Kulturgeschichte des (Selbst-)Bewusstseins sich haben auswirken sehen, ist für den Menschen im Selbstverhältnis der Medialität insofern aufgehoben, als er darin *sowohl* spielerisch die Auseinanderlegung der Gegensätze in sich vollzieht *als auch* ihrer Integriertheit teilhaftig ist. Dies ist erst auf Grundlage der zuende-gedachten Natur- und Kulturgeschichte möglich, insofern mit ihrer finalen Gestalt des Integrierten Selbstbewusstseins die grundsätzlich Möglichkeit der Integration erwiesen ist, die als solche dann individuell vorweggenommen (antizipiert) werden kann, um sie auf Grundlage ihrer Vorwegnahme im Selbstverhältnis der Medialität dann schrittweise zu verwirklichen. Freiheit ist Einsicht in die Notwendigkeit, indem man in dieser Einsicht die Notwendigkeit versteht (anstatt sie zu ignorieren und ihr zum Opfer zu fallen), die dann wiederum die Möglichkeit freigibt, *sich von ihr zu befreien, indem man ihr auf eine selbstbestimmte Art und Weise entspricht*. Nicht nur Butlers Ziel ist damit erreicht.

Das Integrierte Selbstbewusstsein – von dem im Abschnitt X.5 die Rede war – ist der Grenzfall vollständiger Integration des jeweils biologisch-, sozialisations- und erfahrungsbedingt spezifizierten und beschränkten Organismus. Mit dieser Integration, d.h. mit der jeweiligen, (nur durch die je eigene Spezifikation beschränkten, innerhalb dieses Rahmens aber) vollständigen Entfaltung, Versöhnung und höherstufigen Vereinigung der Gegensätze, geht ein energetischer Spannungsabfall im Organismus und dessen Sterben einher, zu dem hin der Mensch und auch der Mensch im Selbstverhältnis der Medialität unterwegs ist. Im Selbstverhältnis der Medialität hat der Mensch dieses Integrierte Selbstbewusstsein der Form nach schon erreicht, insofern beide im freien Spiel der Vermögen gegründet und medial auf die in ihnen waltende Selbstorganisation bezogen sind. Die vollständige Integration, die im Integrierten Selbstbewusstsein stattfindet, bleibt für den schöpferischen Menschen aber insofern inhaltlich vorläufig unerreicht, als er erst auf dem Weg hin zur vollen jeweiligen Ausreizung und Selbstentfaltung der Gegensätze und zu ihrer dann umso vollständigeren Integration ist. Der Sinn seines Lebens besteht – und auch hier bewahrheitet sich das alte Sprichwort – im Weg als dem Ziel, insofern mit der Ziel-Erreichung der Integration das Leben endet.

XII.2 Das mediale Selbst als Alternative zur instrumentellen Subjektivität und seine ethischen Implikationen

Das Selbstverhältnis der Medialität als Ergebnis unserer Suche nach einer Alternative zur instrumentellen Subjektivität muss sich befragen lassen, inwiefern es Selbstbestimmung, Selbststeuerung und ein ethisch angemessenes Engagement des Menschen, die für unser heutiges Selbstverständnis im Sinne unserer instrumentellen Subjektivität konstitutiv sind, ermöglicht? Zur Ermöglichung von Selbstbestimmung und Engagement sahen wir uns in unserer letzten Schrift (*Das Spiel des Aion und das Spiel des Menschen* (Hölzel 2008a)) noch genötigt, dass der Mensch aus der Gegründetheit im Spiel, d.h. aus der *vita contemplativa*, in der er nach unserem damaligen Verständnis seine Subjektivität aufhebt, immer wieder seiner Selbstkonstitution nach in das Muster der instrumentellen Subjektivität der *vita activa* zurückkehrt. Nietzsche interpretierend, verstanden wir dieses Selbst-Sein im Wechsel von *vita contemplativa* und *vita activa* als ästhetische Subjektivität. Als eine Alternative zur instrumentellen Subjektivität versprach sie, deren negative Auswirkungen und Schwierigkeiten aufzuheben:

„Die Inversion der Transzendenz bringt die im Rausch der *vita contemplativa* erfahrene Transzendenz in der alltäglichen Wirklichkeit der *vita activa* zur Verwirklichung, hellt diese ansons-

ten von Nietzsche im Anschluss an Schopenhauer pessimistisch beurteilte Wirklichkeit auf und ermöglicht die „griechische Heiterkeit“ (2003a, S.65), die Nietzsche anstrebt“ (Hölzel 2008a, S.105f.).

Das Selbstverhältnis der Medialität als Alternative zur instrumentellen Subjektivität hat gegenüber dieser ästhetischen Subjektivität nun den entscheidenden Vorteil, dass der schöpferische Mensch *durchgehend in der Zeit* im Spiel und damit im Selbstverhältnis der Medialität ruht. Demgegenüber bedeutet die Wiederaufnahme der *vita activa*, wie auch immer durch die Inversion der Transzendenz der *vita contemplativa* verwandelt, - wie wir sahen - immer auch eine Rückkehr in das Muster der instrumentellen Subjektivität. Die ästhetische Subjektivität zehrt von den Selbsterfahrungen, die sie in der *vita contemplativa* macht, die sich aber - wie die Inversion des Glücks- und Lebendigkeitsempfindens - im Laufe der Zeit verbrauchen, was dazu führt, dass sich die alten Muster der instrumentellen Subjektivität wieder durchsetzen (vgl. Hölzel ebd., S.98ff.) Während die *vita activa* als eine der zwei wechselnden Phasen im Leben des ästhetischen Subjekts eine Aufgabe des freien Spiels der Vermögen, in dem sich in der *vita contemplativa* gegründet wurde, erfordert, bleibt der schöpferische Mensch im Selbstverhältnis der Medialität durchgehend im Spiel. Als Medium ist der schöpferische Mensch *dauerhaft* der Zweckmäßigkeit ohne Zweck, der Tätigkeit als Ruhe und der lustvollen Selbstgenügsamkeit des Spiels inne. Fraglich bleibt, ob und wie der schöpferische Mensch im Selbstverhältnis der Medialität den Ansprüchen der Wirklichkeit und den Selbstansprüchen ans eigene Engagement, die das ästhetische Subjekt immer wieder zur Aufgabe der *vita contemplativa* nötigen, genügt? Der schöpferische Mensch zeichnet sich nicht dadurch aus, dass er aller Subjektivität ledig ist, was ihn zweifelsohne in Schwierigkeiten mit den Ansprüchen der Wirklichkeiten brächte, sondern dass er eine von uns sogenannte „Quasi-Subjektivität des Mediums“ entwickelt. Der Mensch im Selbstverhältnis der Medialität steht der Wirklichkeit als Quasi-Subjekt gegenüber, trennt sich aber im Gegensatz zu den anderen Formen der Subjektivität nicht von ihr ab, sondern versteht sich selbst als Teil der Wirklichkeit der Selbstorganisation, so dass ihm die Wirklichkeit, der er sich als Quasi-Subjekt gegenüberstellt, und sein Selbst-Sein selbst, mit dem er sich gegenüberstellt, ihm transparent bleibt auf die dahinter liegende Einheitswirklichkeit der Selbstorganisation, deren Medium er ist.⁴⁸⁴ Die Quasi-Subjektivität des Menschen im Selbstverhältnis der Medialität ist - wie wir im letzten Abschnitt ausführten - eine spielerisch eingenommene Subjektivität-

⁴⁸⁴ Das Selbst ist dabei Mikrokosmos des Makrokosmoses der Einheitswirklichkeit, d.h. es repräsentiert zwar einerseits die Ganzheit, kann sich aber als „Teilmenge eigenen Gehalts“ von der Ganzheit der Wirklichkeit im Sinne einer Variation zum Thema abgrenzen (vgl. Abs. X.5.1).

des-Als-Ob, die verschiedene Perspektiven ausprobiert, um die Gegensätze in sich zu entfalten, um sie dann wiederum zur Ganzheit der Integration zu synthetisieren. Das Subjekt bzw. Ich aller Formen von Subjektivität (d.h. von instrumenteller, ästhetischer und medialer (Quasi-) Subjektivität) kann man ja gleichsam als Vermittlungsinstanz zwischen den Ansprüchen des eigenen Organismus und den an diesen eigenen Organismus gestellten Ansprüchen der äußeren Wirklichkeit der Um- und Mitwelt verstehen. Alle Formen des Subjekt-Seins wären in diesem Sinne also immer schon medial und jedes Ich ein Art Medium.

Nichtsdestotrotz lassen sich zwei Gründe anführen, warum sich die Medialität der verschiedenen Formen von Subjektivität wesentlich unterscheiden: So ist sich erstens der Mensch im Selbstverhältnis der Medialität im Gegensatz zu allen anderen Formen der Subjektivität bewusst, dass seine Subjektivität ein Medium der Selbstorganisation ist. Zweitens besteht ein Unterschied hinsichtlich dessen, was das jeweilige Subjekt medial ausdrückt, was wiederum aus dem Verhältnis des jeweiligen Subjekts zu seinem eigenen Organismus folgt:

Das Subjekt der instrumentellen Subjektivität ist ungewollt Medium der um ihren Geist-Aspekt verkürzten Selbstorganisationskraft, die man zusammengefasst mit Schopenhauer und Nietzsche als „Wille“ (mit Freud als Sexual-Trieb), d.h. als Natur im Sinne des Anderen des Geistes, bezeichnen kann. Der Wille – in sich selbst keine Selbstzweckhaftigkeit und Selbstgenügsamkeit generieren könnend – strebt u.a. die Wiedervereinigung mit dem vom Subjekt instrumentell vereinnahmten Geist zur Wiederherstellung der ursprünglichen Geist-Natur-Einheit der Selbstorganisation an. Dieser Wille, dessen Medium das instrumentelle Subjekt unbewusst ist, auch wenn es sich in seiner Abgespaltenheit von der Natur als dem Anderen seiner selbst und in seiner Selbstherrlichkeit für autonom hält, bedrängt das Subjekt (es dadurch eben zu seinem Medium machend) – wie im Falle des matriarchalen Selbstbewusstseins – von innen bzw. treibt es – wie im Falle des patriarchalen Selbstbewusstseins – von außen vor sich her (vgl. Abs. X). Das Schicksal einer solcherart unbewusst vom Willen bedrängten bzw. getriebenen Subjektivität hat Schopenhauer – der deshalb die Willens-Verneinung fordert – in allen seinen negativen Facetten durchbuchstabiert (vgl. Hölzel ebd., S.29ff.). Nietzsche wiederum hat, insofern das instrumentelle Subjekt sowieso und unabhängig von seinem Selbstverständnis Medium des Willens ist, diesen Willen, d.h. die Natur als das Andere des Geistes (und nicht die Geist-Natur-Einheit der Selbstorganisation), *in seinen späten Schriften* im Willen zur Macht positiviert. Im Zuge seiner Rezeption des Pessimismus Schopenhauers und verstärkt durch den von ihm diagnostizierten Tod Gottes zur Einsicht in den Nihilismus des abendländischen Selbstverständnisses geführt, sucht Nietzsche ihm in der

„aktiven Gestalt des Nihilismus“ des Willens zur Macht – in dem er wie gesagt die Natur als das Andere des Geistes positiviert – zu entkommen (vgl. Hühn 2002, S.180; Heidegger 1994b, S.238f.). Heidegger zufolge ist damit einerseits die abendländische Philosophie in Nietzsches Denken zu sich selbst gekommen, d.h. hat ihr innerstes Wesen (als ein letztlich von der Natur als dem von ihr verdrängten Anderen des Geistes determiniertes und fremdgesteuertes, instrumentelles Denken) offenbart.⁴⁸⁵ Andererseits ist es gerade die Identifikation mit diesem Willen, die zur Zerstörung des Ökosystems und in ihrer äußersten Konsequenz in die Katastrophe eines Kampfes aller gegen alle entgegen eines Sich-Einfügens ins Ökosystem und einer Solidarität der Menschen untereinander führt (Desintegration) – ein Sich-Einfügen und eine Solidarität, die im Gegensatz dazu von der Selbstorganisation in ihrem ganzheitlichen Streben nach Integration angezielt werden. Das Ich beider Formen instrumenteller Subjektivität ist dementsprechend – ohne sich dessen bewusst zu sein – ein Medium der Desintegration der Ganzheit, die sich in seinem Schaffen und Handeln spiegelt, anstatt – wie im Falle des Selbstverhältnisses der Medialität – ein Medium der Selbstorganisation und damit der Integration der Ganzheit zu sein.

Das Subjekt der ästhetischen Subjektivität hingegen wechselt zwischen Phasen der Bedrängtheit bzw. Getriebenheit⁴⁸⁶ und der Kontemplations-Erfahrung der Tätigkeit als Ruhe des Spiels, die es immer wieder zur Relativierung und Kompensierung der durch die Bedrängtheit und Getriebenheit der *vita activa* angerichteten Schwierigkeiten auszuschlachten sucht, löst sich damit aber nicht dauerhaft von den Mustern der instrumentellen Subjektivität und ihren Schwierigkeiten. Als sich selbst nicht bewusst Medium wechselt es zwischen der medialen Spiegelung der eigenen Integration bzw. Desintegration in seinem Schaffen und Handeln. Das Quasi-Subjekt im Selbstverhältnis der Medialität unterscheidet sich von allen genannten Formen der Subjektivität dagegen nun dadurch, dass es im freien

⁴⁸⁵ Heidegger schreibt in *Nietzsches Wort „Gott ist tot“* (in: 1994b, S.238f.): „Der Wille zur Macht rechtfertigt, indem er die Erhaltung, d.h. Bestandsicherung seiner selbst, als einen notwendigen Wert setzt, zugleich die Notwendigkeit der Sicherung in allem Seienden, das als ein wesentlich vorstellendes immer auch ein für-wahr-haltendes ist. Die Sicherung des Für-wahr-haltens heißt Gewißheit. So wird nach dem Urteil Nietzsches die Gewißheit als das Prinzip der neuzeitlichen Metaphysik erst im Willen zur Macht wahrhaft gegründet, gesetzt freilich, dass die Wahrheit ein notwendiger Wert und die Gewißheit die neuzeitliche Gestalt der Wahrheit ist. Dies macht deutlich, inwiefern sich in Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als der „Essenz“ alles Wirklichen die neuzeitliche Metaphysik der Subjektivität vollendet.“

⁴⁸⁶ Zwischen einer ästhetischen Subjektivität matriarchalen Typs und einer patriarchalen Typs hatten wir in *Das Spiel des Aion und das Spiel des Menschen* (Hölzel 2008a) noch nicht differenziert.

Spiel der Vermögen verharrt und die Energie der Selbstorganisationskraft (aus der Quelle der Ganzheit der Geist-Natur-Einheit) immer und durchgehend medial in seinem Schaffen und Handeln anverwandelt, so dass diese Energie sich gleichsam – ohne sich durch die Selbstabkapselung des Subjekts um ihren Geist-Aspekt zu verkürzen und in ihm zu stauen oder es vor sich her zu treiben – in den Formen, die ihr im Spiel gegeben werden, adäquat ausdrücken kann. Die Adäquatheit der im Spiel generierten Formen gegenüber dem durch die Selbstorganisationskraft eingespeisten Energie-Quanten besteht darin, dass sie gerade so umfassend (mithilfe der Grenzen des Grenzvermögens eingrenzt und ausgeschwungen) wie differenziert (mithilfe der Struktur des Strukturvermögens zentriert und gegliedert) sind, dass sich die Selbstorganisationskraft jeweils in der zur Entwicklung und Entfaltung der Formen nötigen Arbeit erschöpft.⁴⁸⁷ Der Form-Aspekt des Selbstbewusstseins und seiner Selbstobjektivationen im Selbstverhältnis der Medialität spiegelt die Ganzheit der Selbstorganisation. Als selbstbewusstes Medium seiner Integration spiegelt es diese Integriertheit in seinem Schaffen und Handeln.⁴⁸⁸

Auch wenn der Schaffens- und Integrations-Prozess der Selbstorganisation – dessen Medium der schöpferische Mensch ist - ein natürliches und nicht vom Menschen intendiert gesteuertes Geschehen, das sich in ihm ereignet, ist, schreibt er

⁴⁸⁷ Angesichts des Tänzers, des „Hellenen, dessen Natur sich im Tanze offenbart“ (Nietzsche 2003a, S.64 – vgl. Hölzel 2008a, S.125ff.), der für Nietzsche eine paradigmatische Figur war, lässt sich sagen, dass seine Tanzgebärden der Selbstorganisationskraft eine mediale Form geben und die Gestiken und Mimiken immer dann wechseln, wenn sich ein Quantum von Selbstorganisationskraft jeweils adäquat verwirklicht hat. Im Fluss der Selbstorganisationskraft stehend, wechseln die Gestiken und Mimiken sich fließend ab, so dass man – bei dieser Form der durch den sofortigen, adäquaten Ausdruck sich dynamisierenden Selbstorganisationskraft – von einem Hindurch-Fließen der Selbstorganisationskraft durch die sich darin beständig wandelnde Leiblichkeit des Menschen sprechen kann. Dieses Hindurch-Fließen der Selbstorganisationskraft steht in deutlichstem Gegensatz zum Bedrängt- bzw. Getrieben-Werden des abgekapselten, matriarchalen bzw. patriarchalen Subjekts.

⁴⁸⁸ Der Mensch bringt in allem seinem Schaffen, Verhalten und Handeln immer nur Selbstobjektivationen hervor, die seine eigene Integriertheit oder Desintegriertheit spiegeln: Mit Hilfe des Grenz- oder bzw. und Strukturvermögen des Formtriebes Formen seines Schaffens, Verhaltens und Handelns hervorbringend, hängt die formelle Qualität seiner so geschaffenen Formen von der Integriertheit dieser Vermögen ab. Der Integration von Grenz- und Struktur-Vermögen im freien Spiel der Vermögen entspricht die Integration von Grenze und Struktur des Organismus, so dass es sich bei den Produkten seines Schaffens tatsächlich – wie man sagen könnte – um „Selbst“-Objektivationen handelt, insofern das Selbst des Menschen – wie wir im letzten Abschnitt sahen – in der Ganzheit seines freien Spiels der Vermögen bzw. seines Organismus besteht. Ist sein Selbst integriert, sind es auch seine Selbstobjektivationen wie sein Organismus und die Produkte seines Schaffens und Handelns.

es sich durch die Selbstaufmerksamkeit auf dieses Geschehen selbst zu, insofern er selbst Medium, Stätte und erster Zeuge dieses Ereignisses ist. Die Identifikation mit diesem Ereignis erzeugt dasselbe Selbstempfinden als „Ich“ wie die Identifikation des matriarchalen bzw. patriarchalen Selbstbewusstseins mit dem Grenz- bzw. Strukturvermögen. Der Unterschied zwischen dem Selbstempfinden der instrumentellen Subjektivität und dem Selbstverhältnis der Medialität zeigt sich am Freiheits-Problem: Das Selbstempfinden der instrumentellen Subjektivität speist sich wesentlich aus dem Selbstbewusstsein seiner freien Selbst-Bestimmung, d.h. seinem Anspruch auf die Willkür-Freiheit, jederzeit selbst zu entscheiden, was es und wie es was tut. Die Selbst-Bestimmung des instrumentellen Selbstbewusstseins verwandelt sich im Selbstverhältnis der Medialität dagegen zur Selbst-Bestimmung, die zwar keine freie Selbst-Bestimmung im Sinne der Willkür-Freiheit mehr ist, aber mit ihrem Gesteuert- und Dirigiertsein durch die Selbstorganisation nur das für sich realisiert, was sowieso und auch (wenn auch im Sinne eines das instrumentelle Subjekt unvorbereitet und gewaltsam einholenden Zwangs des Geist-Natur-Einheit-Zusammenhangs) durch das instrumentelle Selbstbewusstsein hindurch stattfindet, nämlich die Determination durch die sich selbst organisierende Selbstorganisation. Freiheit ist – wie von Schelling zu lernen ist – Einsicht in die Notwendigkeit⁴⁸⁹ und Willkür-Freiheit eine (zumal gefährliche) Illusion. Die Freiheit des schöpferischen Menschen besteht in der Annahme seiner Notwendigkeit, genauso wie umgekehrt seine Notwendigkeit seine Freiheit ist (vgl. dazu erweiternd und genauer Abs. XII.1).⁴⁹⁰ (Die Desillusion

⁴⁸⁹ Vgl. Hühn 1994, S.399ff., S.410f.. Schelling zufolge ist „(...) der Begriff des Spiels eigentlich für die Natur (...). Denn im Begriff des Spiels ist die Freiheit nicht ausgeschlossen. Jene Notwendigkeit, in welche die Natur eingeschlossen ist, ist keine andere Schranke, als die, in welche auch das Spiel eingeschränkt ist“ (Schelling 1992, S.190f.).

⁴⁹⁰ Gerhardt ergänzt unseren Begriff der Freiheit in einem Gespräch mit Roth und Flaßpöhler um den wichtigen, zusätzlichen Aspekt der Abwehr von Fremdbestimmung: „In Ihren Schriften beschreiben Sie das Lebendige als etwas das sich in seiner Eigengesetzlichkeit von seiner Umwelt abgrenzt, sich „autopoietisch“ erhält und zu „spontanen“ Reaktionen fähig ist. Darin zeigt sich die Selbstorganisation des Lebendigen, und die ist für mich der naturgeschichtliche Ursprung der Freiheit. Beim vollen Begriff der menschlichen Freiheit kommt dann eigentlich nur noch die selbstbewusste Positionsbestimmung gegenüber dem Willen eines anderen hinzu: Das Nein gegenüber dem Verlangen des anderen ist der bewusste Ausdruck eigenen Willens. Die Freiheit der Selbstbestimmung ist immer auch Abwehr der Fremdbestimmung.“ (Gerhardt/ Roth/ Flaßpöhler 2012, S.56). Die Möglichkeit zur Fremdbestimmung ist genauso wie die Möglichkeit zur Selbstentfremdung damit gegeben, dass das Selbstbewusstsein sich für sich von der eigenen Notwendigkeit seiner Selbstorganisation abkapseln kann. Auch wenn es dann indirekt durch die Ansprüche seines Organismus auf Integration der Ganzheit doch zur Selbst-Verwirklichung (und damit zur Abwehr von Fremdbestimmung und Selbstentfremdung) gezwungen wird, sind diese Möglichkeiten offen, die freilich dazu führen, dass der Organismus seine Ansprüche relativ zur Entfremdetheit des Ich umso gewalttätiger einfordert.

bzw. der Verlust des Anspruchs auf Willkür-Freiheit ist dabei genaugenommen kein Verlust, insofern an die Stelle des verzweifelt Bemühens, angesichts (vermeintlich) unendlicher Möglichkeiten sich für das zu entscheiden, was für einen gut und richtig ist, die tiefe Selbstgenügsamkeit und Erfüllung des Spiels tritt.) Die Selbstbewusstheit des instrumentellen Selbstbewusstseins allerdings, die die zentrale Errungenschaft der Entwicklung des matriarchalen wie patriarchalen Selbstbewusstseins ist, bleibt im Selbstverhältnis der Medialität erhalten, insofern „ich“ es bin, durch den hindurch sich die Auseinanderlegung und Integration der Gegensätze der Selbstorganisation vollzieht. Die Möglichkeit zum Engagement besteht dann darin, ganzheitliche Selbst-Objektivationen hervorzubringen, die helfen, die menschlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse in Abstimmung auf und Angemessenheit ans uns bedingende Ökosystem sinnvoller zu organisieren und im Sinne Nietzsches ein „Beispiel“ zu geben (2003d, S.350). Der Mensch im Selbstverhältnis der Medialität entfaltet sich als Medium der Selbstorganisation und verwirklicht sich darin automatisch in Angemessenheit zum Ganzheits-Zusammenhangs des Ökosystems und in Rücksicht auf seine Mitwelt (andere Organismen und Menschen)⁴⁹¹, d.h. er fügt sich von sich aus in die ihm zugestandene Fuge des „Seinsgefüges“ (vgl. Heidegger 1988, S.45).⁴⁹²

⁴⁹¹ Auch Sloterdijk greift in *Eurotaoisismus* auf den Begriff des Mediums in unserem Sinne zurück: „Gewissen sind in erster Linie *nicht* Selbstverhältnisse von Individuen, sondern Selbstverhältnisse der Welt, wenn es auch wahr ist, dass nur Individuen als ontologische Lokale solcher Weltselfstverhältnisse in Frage kommen. Die Welt ruft zu verschiedenen Zeiten verschieden gewissenhafte Individuen hervor, wenn es in ihren inneren Angelegenheiten geboten ist, Weltprobleme im Medium individueller Gewissen zu regeln. (...) Individuelle Gewissen wären intelligente Sensoren einer Welt, die eben durch deren Auftreten in ein Selbstheilungsverhältnis zu sich treten kann. (...) Die rettende Selbstvermittlung setzt voraus, dass die Stimme des Gewissens eben die Stimme der Gefahr ist, in der die Welt sich (im Medium geistesgegenwärtiger Intelligenz) schweben sieht. (...) Wachstum des Rettenden setzt die Durchlässigkeit der Individuen für die noch ungesagten Imperative der Gefahr voraus. (...) Das Gewissen, als Ohr gedacht, sagt nichts – es lässt sich etwas sagen. (...) Das mediale Verhältnis zum Dringlichen ist eine Ekstase, in ihr sind die Individuen mehr als ihre Interessen (...).“ (1989, S.239ff.) Offen bleibt bei Sloterdijk allerdings, wie die Menschen in Interesselosigkeit und Gelassenheit finden und wie sie sich als Medien verwirklichen können. In seinen späteren Schriften wandelt sich diese frühe Ansicht in das von uns hier kritisierte instrumentelle Denken der Anthropotechnik.

⁴⁹² Heideggers „Gelassenheit zu den Dingen“ (Heidegger 2000, S.529) allerdings – zu der er von Schelling inspiriert wurde (vgl. Hühn 2010, S.19ff.) – kommt erst im Selbstverhältnis des Medialität, in dem der Mensch sich zum Medium der Selbstorganisation macht, zu sich selbst. Insofern das Medium weiß, dass die Selbstorganisation, der es sich überantwortet, die Ganzheit seines Organismus wie der Wirklichkeit anstrebt, kann es gelassen dieser Überantwortung überlassen. Wo dies nicht der Fall ist, wird es um die Sorge, wem oder was es sich in der Gelassenheit überlässt, umtrieben, die dem eigenen Sich-Fallen-Lassen im Weg steht.

Mag im Falle eines vollständig realisierten Selbstverhältnisses der Medialität richtig sein, dass der Mensch als Medium der Selbstorganisation sich *automatisch* in Angemessenheit zum Ganzheits-Zusammenhangs des Ökosystems und in Rücksicht auf seine Mitmenschen verwirklicht, so stellt sich trotzdem auch dies betreffend die Frage, wie sich diese ethisch richtige Entscheidung im Einzelfall medial automatisch trifft. Verstärkt stellt sich diese Frage angesichts einer nicht-vollständigen Verwirklichung des Selbstverhältnisses der Medialität, wo sich die ethisch richtige Entscheidung nicht automatisch vollzieht, offen ist und selbst getroffen werden muss. In beiden Fällen braucht es ein Organ bzw. einen Sinn, das bzw. der es erlaubt, den Ganzheits-Zusammenhang des Ökosystems und die Bedürfnisse seiner Mitwelt, denen gegenüber es sich angemessen zu verhalten gilt, überhaupt wahrzunehmen. Und darüberhinaus ist ein Organ bzw. ein Sinn nötig, das bzw. der es im Falle von Handlungs-Alternativen (d.h. wenn sich die Entscheidung nicht medial automatisch trifft) erlaubt, sich für die angemessenere entscheiden zu können.

Den Sinn zur Wahrnehmung der Angemessenheit einer eigenen Handlung angesichts des Ganzheits-Zusammenhangs des Ökosystems und der Bedürfnisse anderer Organismen verorten wir im Resonanz-Gefühl, d.h. in der Fähigkeit zur Wahrnehmung des Resonanz-Phänomens, wie es im freien Spiel der Vermögen erschlossen wird. Cassirer – dem wir die Anregung verdanken – schreibt in seiner Interpretation von Kants *Kritik der Urteilskraft*:

„Nun zeigte sich bereits, dass durch die ästhetische Stimmung und in ihr ein unmittelbares Verhältnis des jeweilig gegebenen Einzelinhalts des Bewusstseins zur Allheit der Gemütskräfte hergestellt wird. Der ästhetische Zustand betrifft freilich ausschließlich das Subjekt und sein Lebensgefühl; aber er nimmt dieses Gefühl nicht in einem vereinzelt und insofern zufälligen Moment, sondern in der Gesamtheit seiner Momente. Nur wo diese Resonanz des Ganzen im Besonderen und Einzelnen vorhanden ist, stehen wir in der Freiheit des Spiels und empfinden wir diese Freiheit.“ (1977, S.339)

Im Spiel erschließt der Mensch jede Besonderheit – sei dies nun ein gegebenes Kunstwerk, etwas Naturschönes, ein anderer Organismus wie der eines Mitmenschen oder das Ökosystem – in seiner Ganzheit. Insofern alle Organismen sich im Spiel der Vermögen organisieren, stehen sie zueinander im Verhältnis von Variationen zum Thema des alle Organismen umgreifenden Spiels des Aion. Wird im und aus dem Spiel des Menschen heraus nun eine Besonderheit wahrgenommen, so wird – so wahr ihre Ganzheit erschlossen wird – in ihr mikrokosmisch zugleich die Ganzheit aller Organismen erschlossen. Spielend erfährt der Mensch die Resonanz zwischen der mikrokosmischen Ganzheit der Besonderheit und der

makrokosmischen Ganzheit des Universums wie zwischen sich als Ganzheit und der Ganzheit aller anderen Organismen. Der Resonanz-Begriff leitet sich vom lateinischen Wort „re- sonare“, d.h. „wieder- klingen“, ab: Als Variationen eines Themas zeigen sich die Ganzheiten in unterschiedlichen Gestalten, in denen das Thema des Spiels des Aion wiederkehrt und die daher wechselseitig ineinander wieder-klingen. Die Stimmen der unterschiedlichen Ganzheiten ergänzen sich zu einer Art Sphärenharmonie (als Mehr als die Summe ihrer Teile, wie es im Spielbewusstsein des Aion verortet ist), die man im freien Spiel der Vermögen aus der Resonanz-Wahrnehmung heraus wahrnimmt. Diese Sphärenharmonie, an sich unzerstörbar und immer da, dient als Hintergrund und Folie, vor der sich abzeichnet, wenn ein einzelner Organismus seine Ganzheit an sich für sich aufgibt und verlässt, d.h. vor der die Disharmonie und Unangemessenheit seines Verhaltens, das aus seiner für sich nicht verwirklichten Ganzheit fließt, wahrnehmbar wird (vgl. Hölzel 2008a, S.20f.). Sich selbst als eine Stimme im Zusammenklingen aller Stimmen aller Organismen zur Sphärenharmonie wahrnehmend, lässt sich die Angemessenheit bzw. Unangemessenheit der eigenen Handlungen an dem Zusammenstimmen mit allen anderen Organismen bzw. an dessen disharmonischer Störung ablesen. Die Sphärenharmonie kann deshalb als Gradmesser der ethischen Qualität einer eigenen Handlung dienen, insofern sie für einen selbst nur zustande kommt, wenn die eigene Handlung als Besonderheit mit dem Ganzheits-Zusammenhang und den Ganzheiten aller anderen Organismen in Resonanz steht. Das Zustande-Kommen der Resonanz verbürgt, dass der Mensch – dieser Stimmung des Zusammenstimmens in sich nachspürend und sie suchend - sich in die für ihn vorgesehene Seinsfuge fügt.⁴⁹³

⁴⁹³ Auch Rosa ist dem auf der Spur, was wir hier im Resonanz-Phänomen zu begreifen suchen: Rosa ist in einer Auseinandersetzung mit Honneth, für den die Suche nach Anerkennung und die Furcht vor Missachtung unsere Lebensführung und Weltbeziehung dominiert, auf den Gedanken gekommen – wie er im Interview für *Psychologie heute* im Januar 2013 erzählt -, dass „Indifferenzerfahrungen noch schlimmer als Missachtungserfahrungen sind“ (S.36), das Gegenstück dazu aber die ihmzufolge beglückenden „resonante(n) Weltbeziehungen“ (S.35) darstellen würden: „Menschen sind glücklich, wenn sie in einer resonanten Austauschbeziehung mit der Welt stehen. (...) Ich mache die Erfahrung, dass ich etwas bewegen kann und bewegt werde. Dass mein Tun in einem organischen Zusammenhang mit der Umwelt steht und etwas zurückkommt. (...) was da draußen ist, berührt und bewegt mich. Es ist nicht nur instrumentell oder kausal mit mir verbunden, sondern konstitutiv. (...) Es geht um eine Art von Gegenüber-Erfahrung, die eben nicht ein reines Echo sein darf. Die Welt ist immer auch eine widerständige Quelle, die andere Ergebnisse zeitigt, als man haben will, und anderen Prinzipien und Ansprüchen folgt. Das macht die Beziehung besonders reizvoll. Resonanz ist nicht Echo, sondern ich sende etwas aus, und das hat eine Wirkung: Es kommt etwas zurück in gewandelter Form. (...) wir haben (...) den instrumentellen Weltbezug in den Mittelpunkt gestellt und uns dadurch nicht nur psychische, sondern auch große ökologische Probleme geschaffen. Diese sind nicht technisch oder politisch zu lösen,

Mit der Wahrnehmung des Resonanz-Phänomens ist bisher aber nur gesichert, dass das konkrete, eigene Verhalten angesichts des Seins-Gefüges, in dem es sich zu verorten hat, angemessen ist, d.h. es hilft einzig, *a posteriori* zu bestimmen, ob die Handlung gepasst hat. Zur Entscheidung zwischen alternativen Handlungsmöglichkeiten in konkreten Handlungs-Zusammenhängen und der Auswahl der treffenden, angemessenen Handlung trägt es nichts bei. Hierzu gilt es, sich eines Prinzips zu vergewissern, das unserer Interpretation nach wiederum im freien Spiel der Vermögen zugänglich ist: der von Aristoteles in seiner *Nikomachischen Ethik* eingeführten Hochsinnigkeit bzw. Seelengröße. „Hochsinnigkeit“ – so schreibt Villwock (1989, S.48f.) – „ist nach Aristoteles eine Art des Selbstbewusstseins, die den Willen zur Differenz einschließt und sich im Vollzug der Aufrichtung durch eine Urentscheidung gegen die Schwerkraft konstituiert“. Die Urentscheidung gegen die Schwerkraft – die den Vollzug der Aufrichtung Villwock zufolge verursacht – wird unserer Interpretation nach im freien Spiel der Vermögen schon im bewusstseinsgeschichtlichen Stadium des kindlichen Spielbewusstseins getroffen: Im Spiel ergibt sich als Folge der in ihm statthabenden Übersumation ein Spielbewusstsein, das als ein Oben das Unten des Spiels spiegelt und mit dem die *innere* Achse der Vertikalität sich im Menschen entwickelt. Die Schwelle zur Natur- und Kulturgeschichte des Bewusstseins, an der sich im Urmenschen Blumenberg zufolge „im Heraustreten aus der Geborgenheit des Urwalds auf die Savanne“ seine „Angst“ als die spezifisch menschliche Grundstimmung einstellte, die er im Spiel der Vermögen (in Tänzen, Riten und Kulturen) nach unserer Interpretation zu bewältigen suchte (vgl. Abs. X.1) – genau diese Schwelle markiert auch den „Gewinn(s) der Vertikalität“, die er infolge des „Situationssprungs“, der „Angst“ und des Spiels verbuchen konnte.⁴⁹⁴ Das Spiel-

sondern nur durch eine Änderung des Weltverhältnisses, indem wir Natur wieder als Resonanzraum und –sphäre erfahren.“ (S.35ff.)

⁴⁹⁴ Blumenberg 2006, S.10ff., wo er genauer schreibt: „Wie immer das vormenschliche Wesen ausgesehen haben mag, das durch einen erzwungenen oder zufälligen Wechsel seines Lebensraumes veranlasst wurde, den sensorischen Vorteil der Selbstaufrichtung zum bipeden Gang wahrzunehmen und gegen alle internen Nachteile der organischen Funktion zu stabilisieren – es hatte in jedem Fall den Schutz einer verborgeneren und angepassten Lebensform verlassen, um sich in den Risiken des erweiterten Horizonts seiner Wahrnehmung als denen seiner Wahrnehmbarkeit auszusetzen. Es war noch kein Vorstoß der Neugierde, kein Lustgewinn an der Erweiterung, kein Hochgefühl des Gewinns der Vertikalität, sondern die bloße Nutzung einer Überlebenschance im Ausweichen vor dem Selektionsdruck, der auf irreversible Spezialisierung hingetrieben hätte.“ „Ferenczi hat im ontogenetischen Geburtstrauma das Korrelat des phylogenetischen Übergangs vom Meer aufs Land ausgemacht, und es bedarf keiner Spekulation, um die Wiederholung dieser Grundsituation auch im Heraustreten aus der Geborgenheit des Urwalds auf die Savanne zu erkennen.“ „Sie (die Angst – A.d.V.) ist, um es paradox zu formulieren, Intentionalität des Bewusstseins ohne

bewusstsein, wie es sich im Spiel der Vermögen einstellt, ist die Keimzelle der aristotelischen Hochsinnigkeit, die das matriarchale wie patriarchale Selbstbewusstsein für sich verlieren, sowohl sie nicht im Spiel gegründet bleiben – und die sich mit der Re-Initiation ins Spiel im Selbstverhältnis der Medialität wieder ergibt. Die Hochsinnigkeit der *Nikomachischen Ethik* – die wir als Prinzip der ethischen Entscheidung im Falle einer unvollständigen Verwirklichung des Selbstverhältnisses der Medialität aus diesem heraus in Anspruch nehmen wollen – hat Villwock, ausgehend von einem Aristoteles-Zitat und unter Bezug auf Aristoteles Schrift *Über den Himmel*, sehr beredt und treffend analysiert:

„(...) zu (...) (den A.d.V.) Zentralthesen (der *Nikomachischen Ethik* – A.d.V.) (...) zählt: „Ferner ist das Verfehlen vielfältig (denn das Schlechte gehört zum Unbegrenzten, wie die Pythagoreer urteilen, das Gute aber zum Begrenzten), das Rechthandeln aber ist von *einer* Art. (Daher ist das eine leicht, das andere schwierig. Leicht ist es, das Ziel zu verfehlen, schwierig, es zu treffen.) Und daher gehört zur Schlechtigkeit das Übermaß und das Versäumnis, zur Tugend aber das Mitte-Halten.“ (Aristoteles, *Nikomachische Ethik* 1106 b 28ff.). In der Schrift *Über den Himmel* findet man den gesamten ethischen Konstitutionszusammenhang vorgezeichnet. Wenn es dort heißt, dass das Oben im Verhältnis zum Rechten der Entstehung nach das Frühere sei, so bedeutet das hinsichtlich der ethischen Problematik, dass die Wahl des Rechten dem Erreichen von Höhe nicht etwa vorausgeht, sondern umgekehrt die Dimension des Rechten erst in der Urentscheidung für die Höhe gewonnen wird. In diesem Sinne ist bei Aristoteles die Hochsinnigkeit das ethische Grundprinzip. Denn eigentlich existiert der Unterschied von Richtigem und Falschem nur für den Hochsinnigen, während das menschliche Handeln ansonsten insofern immer richtig und immer falsch ist, als es den Bezugspunkt der Beurteilung außer sich hat. Es gibt stets einen Standort, von dem aus es sich als richtig, und einen, von dem aus es sich als unrichtig erweist. Wo die Hochsinnigkeit fehlt, greift folglich das Sich-etwas-Vormachen um sich, die auf Indifferenz von richtig und falsch sich stützende Größenimagination. Zum Gegenteil dessen, was Aristoteles Hochsinnigkeit nennt, gehört die Selbsttäuschung, die Indirektheit im Selbstbezug, das Ansichselbsthaften in der Flucht vor sich selbst, das Umschweifige, die Selbstsucht, die Indifferenz, das Verschweben in immer neuen und anderen Möglichkeiten – das mit gierigem Streben nach Geld und Macht als den Repräsentanten der unbegrenzten, bloß abstrakten Potentialität sich verbindet-, das Schwärmen – weil das Große immer nur im Außen erscheint -, das Parasitäre, Symbiotische, der Hang zum Bösen. „Unmöglich“, sagt Aristoteles, „würde es zum Wesen des Hochsinnigen passen, vor einer Gefahr Hals über Kopf davonzulaufen oder ein Unrecht zu begehen. Denn wozu sollte er sich die Mühe machen, Böses zu tun, er, dem nichts „groß“ ist?“ (Aristoteles, ebd. 1123 b 31). Zur Hochsinnigkeit gehört nach Aristoteles das Sich-von-sich-selbst-Unterscheiden, die Distanz gegenüber dem sicheren

Gegenstand. Durch sie wird der ganze Horizont gleichwertig als Totalität der Richtungen, aus der „es herankommen kann“.

Leben, ohne in Sorglosigkeit zu geraten. Wie dem Mangel an Hochsinn der Überschwang korrespondiert, weil der Nichthochsinnige überall dem Schein von Größe erliegt, der ihm die Gelegenheit bietet, von sich selbst wegzusehen, so entspricht der Hochsinnigkeit eine gewisse Zurückhaltung, die nicht mit Kälte zu verwechseln ist. Der Hochsinnige „kennt keine nervöse Spannung, er ist auch nicht leicht hingerissen, denn nichts ist „groß“. (Aristoteles, ebd. 1124 a 15ff.) Wenn die Hochsinnigkeit ferner von zwei gegensätzlichen Lebensentwürfen abgegrenzt wird, deren Mitte sie darstellt – wobei der eine dadurch gekennzeichnet ist, dass er „sich selbst das wegnimmt, was ihm zustände“, und der andere dadurch, dass er auch das an sich rafft, was ihm nicht zusteht –, so wird daraus (...) ersichtlich, (...) was man den „eschatologischen“ Grundzug des Aristotelischen Begriffs der Mitte nennen könnte: „denn in jedem einzelnen Fall die Mitte zu fassen, ist keine leichte Sache (...) allein das Richtige zu bestimmen in Hinsicht auf Person, Ausmaß, Zeit, Zweck und Weise, das ist nicht jedem gegeben (...)“ (Aristoteles, ebd. 1109 a 24ff.).“ (Villwock 1989, S.49f.)⁴⁹⁵

Das Selbstverhältnis der Medialität ermöglicht über seine Gründung im freien Spiel der Vermögen die im Zitat von Vollwiczak analysierte Hochsinnigkeit des Aristoteles. Das (leibliche) Spiel generiert das Übersummutationsprodukt des Spielbewusstseins, zwischen denen sich die Achse der Vertikalität, die axis mundi (vgl. Eliade 2004, S.125f.), aufspannt, in der zentriert das Medium beurteilt, welche der zur Disposition stehenden Handlungs-Optionen auf dieser Achse der Vertikalität in ihren Wirkungen und Bedeutungen *relativ* höher anzusiedeln, d.h. im gegebenen Zusammenhang stimmiger als alle anderen ist. Die Selbstgenügsamkeit und Selbstzufriedenheit des Spielbewusstseins in seiner Zweckmäßigkeit ohne Zweck stellt geradezu das Kern-Charakteristikum der Hochsinnigkeit dar, der „nichts (Äußeres – A.d.V.) „groß“ ist“ (Aristoteles nach Villwock 1989, S.49).

Die Hochsinnigkeit dient dem Menschen im Selbstverhältnis der Medialität dazu, im Falle einer unvollständigen Verwirklichung der Medialität, d.h. im Falle mangelnder Selbsttransparenz auf die Selbstorganisation, ethische Entscheidung zwischen alternativen Handlungs-Optionen zu treffen. Die Resonanz-Wahrnehmung ermöglicht, diese Entscheidungen a posteriori in ihrer Angemessenheit angesichts

⁴⁹⁵ Auch Nietzsche scheint sich in der *Genealogie der Moral* auf Aristoteles zu beziehen (1960a, S.826): „Das Pathos der Vornehmheit und Distanz (...), das dauernde und dominierende Gesamt- und Grundgefühl einer höheren herrschenden Art im Verhältnis zu einer niederen Art, zu einem „Unten“ – das ist der Ursprung des Gegensatzes „gut“ und „schlecht“.“ In unseren Zusammenhang allerdings nicht übertragbar ist, dass Nietzsche seine (andere) Form der „Hochsinnigkeit“ aus dem sozialen Gegensatz einer herrschenden zu einer beherrschten Klasse ableitet, während wir die Hochsinnigkeit als ein Produkt des Spiels verstehen.

des Ganzheits-Zusammenhangs und des Selbstverwirklichungswunsches anderer Organismen zu prüfen und gegebenenfalls zu korrigieren. Im Falle vollständig verwirklichter Medialität erklären die beiden in diesem Abschnitt analysierten Fähigkeiten des Menschen im Spiel der Vermögen, was in diesem vollständig realisierten Selbstverhältnis der Medialität implizit vor sich geht, d.h. wie es darin gelingt, in Angemessenheit und Abstimmung auf alle anderen Organismen zu leben. Die im Spiel der Vermögen sich erschließende Hochsinnigkeit und Resonanz-Wahrnehmung zusammen ermöglichen die ethisch passende Entscheidung im Falle eines unvollständig realisierten Selbstverhältnisses der Medialität, insofern der Hochsinn das Mögliche innerhalb des von der Resonanz bestimmten Nötigen erschließt.

XII.3 Die Vertikale Pluralität als Antwort auf das Phänomen des Pluralismus (Status der Theorie aus erkenntniskritischer Sicht)

Die postmoderne Forderung nach Pluralität der Welt-Versionen und Wirklichkeits-Modelle und nach Auf- bzw. Preisgabe eines Begriffs des Ganzen scheint heute jeden und auch unseren hier vorgestellten Versuch zu delegitimieren, ein ganzheitliches Selbst- und Wirklichkeitsverständnis zu entwickeln. Welsch als einer der Mit- und Weiterdenker postmoderner Pluralität und ihrer Konsequenzen schreibt in *Unsere postmoderne Moderne* (1997, S.32f.):

„Der Begriff der „Postmoderne“ wird also aus einer Reflexion auf die Eigenart modernen Wissens gewonnen. In Kürze: Modernes Wissen hatte je die Form der Einheit, und diese Einheit war durch den Rückgriff auf große Meta-Erzählungen (wie bspw. die „Emanzipation der Menschheit (in der Aufklärung), die Teleologie des Geistes (im Idealismus) und die Hermeneutik des Sinns (im Historismus)“ – A.d.V.) zustande gekommen. (...) Die gegenwärtige Situation hingegen ist dadurch gekennzeichnet, dass diese Einheitsbande hinfällig geworden sind, und zwar nicht nur den genannten Gehalten, sondern ihrer ganzen Art nach. Totalität wurde als solche obsolet, und so kam es zu einer Freisetzung der Teile. Diese Auflösung des Ganzen ist eine Vorbedingung der postmodernen Pluralität. (...) Die Auflösung der Einheit stellt nur eine notwendige Bedingung, aber noch keinen hinreichenden Impuls für die Postmoderne dar. Diese kommt vielmehr erst in Schwung, wenn – als zweite Voraussetzung – die positive Rückseite dieser Auflösung erkannt und als Chance ergriffen wird.“⁴⁹⁶

⁴⁹⁶ Welsch verabschiedet den Begriff des Ganzen bzw. der Ganzheit allerdings nicht vollständig: „Man scheint also zwischen zwei Unmöglichkeiten zu stehen: zwischen der logischen Unmöglichkeit einer Einschränkung des Ganzheitsanspruchs und der faktischen Unmöglichkeit eines Zugriffs aufs Ganze. Diesem Dilemma ist nur zu entkommen, wenn es eine Weise des Ausgriffs aufs Ganze ist, die nicht von der Art eines Zugriffs ist. (...) Wie könnte

Mit der „Auflösung des Ganzen“ als „Vorbedingung der postmodernen Pluralität“ geht allerdings nicht nur jede Form überindividueller bzw. gemeinschaftlicher Zurückbindung an die Ganzheit der Geist-Natur-Einheit, die ja immerhin unser aller Lebens-Grundlage ist, verloren, sondern auch jede Möglichkeit zu der bspw. von Adorno bedachten „Versöhnung im Ganzen“ (Welsch 1996, S.663).⁴⁹⁷ Aus der Preisgabe des Ganzen folgt nicht nur eine Leugnung unseres Ursprungs im Einen, sondern sie verstellt auch die Möglichkeit zu einer Rück- und Einkehr ins Eine im Sinne seiner Selbstentfaltung in die Gegensätze und ihrer Integration. Außerdem wird die Möglichkeit zur wahrhaften, zwischenindividuellen Verständigung im Sinne eines wechselseitigen Verstehens des Selbst- und Wirklichkeitsverständnisses des je Anderen und seiner kulturellen Zeugnisse preisgegeben. Mit dem Aufruf, die „postmoderne Pluralität“ als „Chance“ zu erkennen und zu ergreifen, wird die Entfremdung vom Ganzen – die unserer Ansicht nach immer auch eine Selbstentfremdung ist – positiviert. Die Frage ist, ob und wie der Gedanke der Vielheit – der ja zweifelsohne eine emanzipatorische Errungenschaft ist – mit dem Gedanken der Ganzheit vereinbar ist?

Zur Beantwortung dieser Frage gilt es, sich die Form der existierenden Pluralität der Welt-Versionen, d.h. die Art und Weise ihres Verhältnisses zu- und untereinander, transparent zu machen. Welsch geht mit Goodman in *Weisen der Welterzeugung* davon aus, dass letztlich jedes Individuum seine eigene Welt, d.h. sein individuelles „Interpretations-Universum“ (ebd., S.376), erzeugt, wobei er einschränkt: „Von „Erzeugen“ kann hier nur in dem Sinn gesprochen werden, dass wir die(se) Objekte nicht primär ihrer Existenz nach, sondern sekundär als Gegenstände einer bestimmten Interpretation erzeugen“ (ebd., S.377). Interpretationsunabhängige Fakten gibt es nicht; Fakten sind Fakten, die erst und immer schon durch die Brille einer spezifischen Interpretation als solche faßbar werden:

der Ausgriff aufs Ganze nicht nur eine Verpflichtung, sondern auch eine korrekt erfüllbare Aufgabe sein? Offenbar nur, indem das Ganze nicht als Gegenstand, sondern als Idee, nicht als Besitz, sondern als Richtschnur verstanden wird. Daher gehört zu Vernunft stets die Doppelfigur von Ausgriff aufs Ganze und Wissen darum, dass dieses Ganze nicht habbar, nicht besetz- und besitzbar, nicht positiv zu kanonisieren ist.“ (1996, S.661f.)

⁴⁹⁷ „Noch Adorno hielt an einer Totalitätsprämisse fest. Denn zwar hat er das Ganze „das Unwahre“ genannt – aber doch nur, soweit die falsche Gesellschaft und deren Verblendungszusammenhang gemeint war. Dass hingegen wirkliches Heil einzig in Einheit und Ganzheit liegen könne und die Form einer sogar noch Natur einschließenden Versöhnung haben müsse, stand für Adorno unverrückbar fest. Die Befreiung des Vielen – das Glücksversprechen der Moderne – betrachtete er hingegen als trügerisches und gleißnerisches Versprechen. Verheißen werde dabei die Befreiung der „Partialtriebe“, aber eine solche Befreiung könne nicht Heil bedeuten, denn Heil könne nicht in der Fremdheit eigenentfalteter Teile liegen, sondern nur durch Versöhnung im Ganzen entstehen.“ (Welsch 1996, S.663)

„Spricht man von „Interpretation“, so denkt man im allgemeinen ein vorausliegendes interpretationsunabhängiges Substrat mit. Ein solches aber gibt es nicht. (...) Wenn wir uns auf Gegenstände beziehen, die den jeweiligen Interpretationen vorausliegen, so beziehen wir uns auf sie unweigerlich als Gegenstände anderer Interpretationen zurück.“ (ebd., S.378)

Im Sinne eines pragmatischen Wahrheitsbegriffs ist Wahrheit nach Goodman „a matter of fit“⁴⁹⁸, d.h. im Unterschied zum traditionellen Wahrheitsverständnis nicht „a matter of fact“ (ebd., S.384). Die Individuen machen – so ließe sich dieser Wahrheitsbegriff übersetzen – unterschiedliche Erfahrungen und erhalten unterschiedliche Anregungen zur Interpretation ihrer Erfahrungen, die sie zur Erzeugung unterschiedlicher Welt-Versionen motivieren, die je auf ihre Erfahrungen passen, d.h. ihre Erfahrungen integrierbar machen. „Wahrheit ist (dabei – A.d.V.) stets relativ auf eine solche Welt-Version“ (ebd., S.385). Welsch geht - Goodman in diesem Punkt korrigierend (vgl. ebd., S.386ff.) - von einer „Vielheit“ „gültiger“ „Welten“ (ebd., S.385, 388) aus, zwischen denen es – insofern sie je gültige und wahre Interpretationen von Erfahrungen sind – nur dann zu dem goodman-schen „Widerstreit der Welten“ (ebd., S.387) kommen kann, wenn sie um die Interpretation eines Feldes von Daten streiten, das unabhängig von ihren Interpretationen von einer dritten, allgemein akzeptierten Theorie definiert ist.⁴⁹⁹ Welsch entwickelt nun eine „transversalen Vernunft (...) der Übergänge“ (ebd., S.763), die zwischen den „Welten im Widerstreit“ (ebd., S.387) vermitteln können soll und „ihre Anwaltschaft fürs Ganze mit Pluralitätsbewusstsein, Spezifikationsfähigkeit und Situationsadäquanz“ (ebd., S.792) verbindet:

„Vernunft (...) bleibt im Medium der Pluralität möglich, weil zwischen den rationalen Komplexen auch Verflechtungen bestehen. Reine Pluralität hätte in vieler Hinsicht die Endstation von Vernunft bedeutet. Die Verflechtungen hingegen eröffnen Ansatzpunkte für die Tätigkeit

⁴⁹⁸ Die Welt-Versionen und Wirklichkeits-Modelle können dabei einzig nach Maßgabe von Falsifikationen ihrer Anwendungen umgearbeitet werden, nicht aber auf die Grundlage gesicherter Verifikationen gestellt werden, insofern unser Wissen über die Außenwelt zwar wie ein Schlüssel in eine Schloss passen mag, uns aber keine Informationen über das Schloss, d.h. die Wirklichkeit-an-sich, gewährt (vgl. Glaserfeld 1987, S.200).

⁴⁹⁹ Welsch: „Wie ist ein Zusammenstoß *gültiger* Behauptungen überhaupt möglich? Offenbar allein dadurch, dass die Behauptungen Systemen zugehören, die über „dasselbe“ Aussagen machen. Das aber ist nur möglich, wenn es sich um Aussagen über *externe* Gegenstände handelt, will sagen: über Gegenstände, die noch in einem anderen System als den beiden konkurrierenden bereits definiert sind. (...) für den Konfliktcharakter der beiden Aussagen entscheidend ist: die gemeinsame Bezugnahme auf ein Objekt, das in einem anderen Kontext, auf den beide Systeme sich beziehen, bereits eine konsistente Beschreibung hat. Es handelt sich, genaugenommen, eben nicht um zwei verschiedene Dinge, sondern um zwei verschiedene „Interpretationen“ eines Dinges, das in einer noch einmal anderen Welt eine andere – uns allen geläufige – Beschreibung hat“ (1996, S.388f.).

der Vernunft. (...) Transversale Vernunft ist, von den Rationalitäten aus gesehen, nötig, um zwischen deren diversen Formen Austausch und Konkurrenz, Kommunikation und Korrektur, Anerkennung und Gerechtigkeit zu ermöglichen (...). Umgekehrt ist diese Vernunft der Übergänge auf die rationalen Konfigurationen als ihr Operationsfeld angewiesen. Sie hat deren plurale und verflechtungshafte Verfassung zur Voraussetzung. Vernunft muss ins Geflecht der rationalen Komplexe eintreten, muss inmitten derselben operieren und ihr klärendes Geschäft betreiben. (...) Sie ist eine Vernunft der Übergänge inmitten der Rationalitäten. Ihre Position ist interrational, und sie agiert transversal. Ihr Ort – inmitten der Rationalitäten – und ihr Operationsmodus – zwischen den Rationalitäten – entsprechen einander.“ (ebd., S.762f.)

Damit haben wir in Form einer groben Skizze Welschs Ausgangspunkt vom Faktum unhintergebarter Pluralität der Welt-Versionen und seinen Ansatz zur Vermittlung zwischen diesen Welt-Versionen umrissen. Die Antwort auf die obige Frage zur Vereinbarkeit des Gedankens der Vielheit und der Ganzheit sind wir noch schuldig. Welsch kann uns dabei nicht direkt weiter helfen, insofern er – wie zitiert – die „Auflösung des Ganzen“ als „Vorbedingung der postmodernen Pluralität“ (1997, S.32) fasst. Zur Vereinbarkeit von Vielheit und Ganzheit gehen wir genauso wie Welsch von der erkenntniskritisch gesicherten, unhintergebaren Pluralität der Welt-Versionen aus, wollen aber ihre Anordnung im Vorstellungs-Raum gegenüber deren Verständnis durch Welsch modifizieren. Welsch schreibt (1996, S.380):

„Goodman zufolge gibt es Einheit sehr wohl – aber anders, als die Opponenten meinen. Die Einheit der vielen Welten bzw. Welt-Versionen ist nicht in einer sie fundierenden Ordnung begründet oder in einer sie alle übergreifenden inhaltlichen Synthese zu finden, sondern sie liegt in dem gemeinsamen Charakter aller Welt-Versionen, *Symbolsysteme* zu sein. Die Einheit besteht nicht vertikal, sondern horizontal, nicht material, sondern formal, nicht synthetisch, sondern konstruktiv bzw. operational. Die vielen Versionen sind zwar inhaltlich nicht auf eine einzige Reihe oder einen gemeinsamen Nenner zu bringen, aber formal tun sie alle das gleiche.“

Welsch geht im Wesentlichen von in der Horizontalen sich überschneidenden oder voneinander isolierten Kreisen von Rationalitäts-Komplexen bzw. von der „verflechtungshafte Verfassung“ der „rationalen Konfigurationen“ (ebd., S.762) aus, die oft spezifische Annahmen und Bezüge teilen und sich in anderen unterscheiden, zwischen denen „Vernunft“ „hin und her“ „geht“ (ebd., S.761).⁵⁰⁰

⁵⁰⁰ „Vernunft geht – vergleichend und unterscheidend, nachforschend und verändernd, verbindend und trennend, abwägend und gegenzeichnend, also insgesamt dialektisch – zwischen den Rationalitäten hin und her (...). Mal bewegt sie sich – gewissermaßen horizontal im weitläufigen Gestrüpp der Rationalitäten, mal operiert sie – gleichsam diagonal – zwischen weit entfernten Punkte der Rationalitätenwelt, mal strebt sie – eher vertikal – nach Überbli-

Demgegenüber plädieren wir für ein anderes Modell der Anordnung der Rationalitäts-Komplexe im Vorstellungs-Raum, nämlich für das von uns sogenannte „Konzept vertikaler Pluralität“: Mit Welsch und Goodman meinen wir, dass jedes Individuum seine Welt-Version bzw. sein Symbolsystem individuell und selbsttätig erzeugt. Im Unterschied zu Welsch und Goodman *unterstellen wir* aber, dass alle „Weisen der Welterzeugung“ (vgl. Titel des Werkes von Goodman) Varianten einer Weise der Welterzeugung, nämlich des freien Spiels der Vermögen, sind: Zur Welt- bzw. Symbolsystem-Erzeugung wird entweder das freie Spiel der Vermögen oder eine Variante dieses Spiels angestrengt. Mit den Varianten des Spiels sind individuelle Anverwandlungen des Spiels wie bspw. seine Vereinnahmung durch das matriachale oder patriarchale Selbstbewusstsein oder durch eine ihrer unterschiedlichen Mischformen gemeint, in denen das Spiel zwar für das betreffende Individuum aufgehoben ist, aber an sich weiter wirkt, so dass das erzeugte Symbolsystem nichtsdestotrotz aus einer individuellen Form der Anverwandlung des Spiels heraus verstehbar ist.⁵⁰¹ Die Inkommensurabilität der Welt-Versionen als Inbegriff der postmodernen Forderung bzw. des postmoderne Faktums der Pluralität ist dabei gesichert: Indem wir davon ausgehen, dass alle Welt-Versionen im Spiel der Vermögen bzw. seinen Varianten erzeugt werden, sagen wir *nicht*, wie dieses Spiel der Vermögen individuell anverwandelt wird und *nicht was* aus ihm als seinem individuellen Symbolsystem – dessen Individualität also aus der Doppelheit der individuellen Anverwandlung des Spiels und der individuellen Erfahrungen, die im Spiel synthetisiert werden, zurückgeht – erzeugt wird. Insofern nun aber alle Welt-Versionen und Wirklichkeits-Entwürfe im Spiel der Vermögen bzw. einer seiner Varianten synthetisiert werden, lassen sie

cken. Nur weiß sie, dass es keinen definitiven Überblick gibt. Man kann vieles, aber nie alles unter oder um sich sehen. Unthematisiertes wartet jenseits des jeweiligen Horizonts, das Profil der Rationalitäten wird sich objektiv verändern, und die eigene Sicht kann im nächsten Schritt eine Modifikation erfahren oder kann überschritten werden.“ (1996, S.761). Zu Welsch Anordnung der Rationalitäts-Komplexe im Vorstellungs-Raum vgl. auch seine Sympathien für das Rhizom-Modell von Deleuze/ Guattari, auch wenn er ihm gegenüber im Sinne der Akzeptanz der Vielheit auch das „Recht älterer Modellvorstellungen (Pfahlwurzel, Wurzelvielheit)“ anerkennen möchte, die „möglicherweise“ durch das Rhizom-Modell „infiziert“ werden müssten (ebd., S.356ff., hier: S.366f.).

⁵⁰¹ Sein Selbst- und Wirklichkeitsverständnis für sich nicht als Produkt einer Form der Anverwandlung des Spiels verstehend, hatten wir in den Abschnitten X.2 u X.3 erläutert, wie bspw. das matriachale und patriarchale Selbstbewusstsein durch die jeweils einseitige Vereinnahmungen eines Spiel-Vermögens und die Verdrängung des anderen zustande kommen und dass beide Formen des Selbstbewusstseins unbewusst auf die ästhetische Erschließung der Wirklichkeit angewiesen bleiben. Auch wenn die genannten Selbstbewusstseins-Formen zwar für sich das ihnen zugrunde liegende Spiel verleugnen, können wir zeigen, dass es ihnen an sich nichtsdestotrotz zugrunde liegt, indem wir ihre spezifische Perspektive aus einer Anverwandlung des Spiels heraus zugänglich und verständlich machen können.

sich auch alle als Variationen desselben Themas, nämlich als unendlich viele und plurale Variationen des im Spiel der Vermögen synthetisierten Spielbewusstseins, verstehen.⁵⁰² Cassirer – auf den sich Goodman mit dem Begriff der „Symbolsysteme“ im obigen Zitat bezieht (vgl. Welsch ebd., S.376) – schreibt:

„Das philosophische Denken tritt all diesen Richtungen (symbolischer Repräsentation – A.d.V.) gegenüber – nicht lediglich in der Absicht, jede von ihnen gesondert zu verfolgen oder sie im ganzen zu überblicken, sondern mit der Voraussetzung, dass es möglich sein müsse, sie auf einen einheitlichen Mittelpunkt, auf ein ideelles Zentrum zu beziehen. Dieses Zentrum aber kann, kritisch betrachtet, niemals in einem gegebenen Sein, sondern nur in einer gemeinsamen *Aufgabe* liegen. Die verschiedenen Erzeugnisse der geistigen Kultur, die Sprache, die wissenschaftliche Erkenntnis, der Mythos, die Kunst, die Religion werden so, bei aller inneren Verschiedenheit, zu Gliedern eines einzigen großen Problemzusammenhangs, - zu mannigfachen Ansätzen, die alle auf das eine Ziel bezogen sind, die passive Welt der bloßen *Eindrücke*, in denen der Geist zunächst befangen scheint, zu einer Welt des reinen geistigen *Ausdrucks* umzubilden.“ (Cassirer 1988, S.12)

Das Spiel der Vermögen lässt sich ganz allgemein als die von Cassirer genannte „Aufgabe“ definieren, die Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit zu einer Welt-Version bzw. zu einem Symbolsystem zu synthetisieren.⁵⁰³ Der „einheitliche(n) Mittelpunkt“ bzw. das „ideelle(s) Zentrum“ aller symbolischen und individuellen Welt-Versionen aller Individuen wäre dann jeweils die *axis mundi*, die sich im Spiel der Vermögen im Zuge der Übersummation, durch die sich das Spielbe-

⁵⁰² Das Spielbewusstsein zeichnet sich dabei durch seine Ganzheit aus, die zwar durch manche Varianten der Anverwandlung des Spiels der Vermögen wie dem matriarchalen oder patriarchalen Selbstbewusstsein in der Synthese ihrer Symbolsysteme nicht erreicht wird, die aber, wo die Ganzheit für sie nicht besteht, an sich weiterhin genauso gegeben ist - genauso, wie das integrierte Spiel der Vermögen seiner matriarchalen oder patriarchalen Anverwandlung zugrunde liegt.

⁵⁰³ Orth (1996, S.178f.) zufolge hat die „Kunst“ für Cassirer eine „paradigmatische Bedeutung für das (...), was wir symbolische Formung nennen“. „(...) für Cassirer wird offenbar die Funktion menschlicher Wirklichkeitserkenntnis als eine Art Wirklichkeitsgestaltung am ehesten am Kunstwerk sichtbar“. „Die Leistung der Urteilskraft als reflektierender Urteilskraft – sowohl auf dem Gebiet der Kunst als auch auf dem des organischen Lebens – eröffnet Kant (- wie Cassirer schreibt, was sich „wie ein Programm seiner eigenen Philosophie der symbolischen Formen“ liest – A.d.V.) einen neuen und vertieften Synthesisbegriff“. Die von Cassirer angestrebte Selbsttransparenz der einzelnen symbolischen Formen – wie sie in der philosophischen Reflexion aus ihren internen Bedingungen der möglich ist – findet seine paradigmatisches Vorbild in der Kunst, weil sich hier der Mensch als Schaffender seiner Wirklichkeiten und Welten bewusst wird und hier direkt mit dem „ideele(s)n Zentrum“, über dem sie sich alle bilden, am bewusstesten und unvermittelsten in Kontakt ist.

wusstsein vom Spiel der Vermögen selbst vertikal nach oben abhebt, bildet. Das Spiel des Aion, das unserer Ansicht nach die anorganische Wirklichkeit hervorbringt, die selbst übersummativ wiederum das organische Spiel des Ökosystems Erde und – wiederum qua Übersummation aus dem Spiel des Ökosystems Erde im Menschen – das Spielbewusstsein des Menschen schafft (vgl. genauer Abs. IV), ist das Spiel, als dessen Variation alle anderen genannten Spiele zu verstehen sind. So wie aber alle Spiele der Vermögen und ihre Varianten Variationen des Spiels des Aion sind, sind auch alle Symbolsysteme, die die Menschen erzeugen, Variationen des Spielbewusstseins des Aion, das unserer gemeinsamen Wirklichkeit an sich entspricht, die wir nicht erkennen können, auf die unsere Wirklichkeits-Entwürfe und Welt-Versionen aber passen müssen. So wie die Spiele aller Organismen im Vorstellungs-Raum – sieht man vom Raum der euklidischen Geometrie und von der linearen Zeit des Patriarchismus ab und nimmt sie in ihrem Ineinander *und* Nebeneinander und in ihrem Zugleich- und Zumal-Sein wahr – ineinander verschachtelt angeordnet werden können, so lassen sich auch die in den Spielen der Menschen erzeugten Welt-Versionen auf der axis mundi vertikal über- und ineinander anordnen. In Abgrenzung von Welschs und Goodmans Pluralitäts-Modell (siehe Zitat Welsch oben) lässt sich sagen: Die Einheit der vielen Welten bzw. Welt-Versionen besteht genau umgekehrt nicht horizontal, sondern vertikal (vgl. Welsch 1996, S.380). Mit Welsch und Goodman können wir aber trotzdem – wenn auch in einem anderen Sinne - festhalten: „Die vielen Versionen sind zwar inhaltlich nicht auf eine einzige Reihe oder einen gemeinsamen Nenner zu bringen, aber formal tun sie alle das gleiche“ (ebd., S.380) – d.h. formal lassen sie sich, so zumindest gemäß unseres Konzepts vertikaler Pluralität, auf den gemeinsamen Nenner bringen, alle im Spiel der Vermögen oder seiner Varianten erzeugte Symbolsysteme und damit Variationen des allen Spielen der Wirklichkeit zugrundeliegenden Spiels des Aion zu sein.

An diesem Punkt der Argumentation nun können wir auf die eingangs gestellte Frage zurückkommen, ob und wie der Gedanke der Vielheit – der ja zweifelsohne eine emanzipatorische Errungenschaft ist – mit dem Gedanken der Ganzheit vereinbar ist? Die Ganzheit der einen Wirklichkeit ist in unserem Konzept vertikaler Pluralität dadurch berücksichtigt und gesichert, dass alle individuellen Welt-Versionen und Wirklichkeits-Entwürfe als Variationen des einen Spiels des Aion bzw. seines Spielbewusstseins verstehbar sind, dieses Spiel des Aion bzw. sein Spielbewusstsein aber die Ganzheit der Wirklichkeit umfasst. So wie sich die im Spiel des Ökosystems Erde sich organisierende Selbstorganisation in die Gegensätze der Geschlechter bzw. ihrer Mischformen auseinanderlegt, so sind sie – insofern diese Auseinanderlegung als ein dem Spiel inhärentes Phänomen des Spiels verstanden werden kann – immer auch zugleich an die Ganzheit des Spiels zu-

rückgebunden. Die damit einhergehende geschlechtliche Vereinseitigung der Selbstbewusstseins-Formationen für den Menschen führt entsprechend zu ihrer Kompensation durch die Repräsentanz des Gegengeschlechts im Unbewussten, durch das die Ganzheit des Spiels an sich gewahrt bleibt. Die Welt-Versionen und Wirklichkeits-Entwürfe der Menschen – wie auch immer in ihrer Ganzheitlichkeit durch die Vereinseitigungen des Selbstbewusstseins der Menschen entsteht – bleiben doch immer Variationen der Ganzheit des Spielbewusstseins, insofern nachvollzogen werden kann, wie die Entstellungen der Ganzheit durch die Vereinseitigungen des Spiels dieser Menschen zustande kommen und dass ihnen potentiell mit der Aufhebung der Vereinseitigungen die Integration ihrer Ganzheitlichkeit gelingen kann. Die Ganzheit des Spielbewusstseins ist potentiell in jeder durch Vereinseitigungen des Selbstbewusstseins der Menschen zustandekommenden Welt-Version angelegt, so dass jede individuelle Welt-Version als Variation der Ganzheit des Spielbewusstseins interpretierbar ist. Die pluralen, individuellen Welt-Versionen bzw. die sie erzeugenden Selbstbewusstseins-Formationen sind zwar für sich von der Ganzheit des Spielbewusstseins bzw. Spiels entfremdet, bleiben als Variationen dieser Ganzheit aber an sich an diese als Wirklichkeit-an-sich und unser aller gemeinsame Lebens-Grundlage zurückgebunden. Die Möglichkeit zur „Versöhnung im Ganzen“ – von der Adorno Welsch zufolge träumt (ebd., S.663) – wird mit dem Konzept vertikaler Pluralität nicht aufgegeben, sondern bleibt darüber, dass sie im Sinne der individuellen Integration zur Ganzheit im Menschen als Möglichkeit offen gehalten wird, mit deren Verwirklichung der jeweilige Mensch sich auch für sich als Variation der Ganzheit der Wirklichkeit-an-sich erschließen würde, erhalten. Die Entfremdung vom Ganzen wird – entgegen ihrer Positivierung durch Welsch - als Selbstentfremdung dechiffrierbar, die mit der Verwirklichung der offen gehaltenen Möglichkeit zur Re-Initiation ins Spiel und ins Selbstverhältnis der Medialität aufgehoben werden kann.

Außerdem wird die Möglichkeit zur wahrhaften, zwischenindividuellen Verständigung im Sinne eines wechselseitigen Verstehens des Selbst- und Wirklichkeitsverständnisses des je Anderen und seiner kulturellen Zeugnisse offen gehalten: Die unterschiedlichen, individuellen Welt-Versionen als Variationen zum Thema der einen im Spiel der Selbstorganisation erzeugten Wirklichkeit-an-sich lassen sich im Sinne ihrer Inkommensurabilität zwar nicht ineinander übersetzen, insofern sie unterschiedliche, individuelle Sprachen benutzen, mit denen sie sich auf unterschiedliche, individuelle und von ihnen aller erst erzeugte Sachverhalte dieser Wirklichkeit-an-sich beziehen. Insofern diese unterschiedlichen, individuellen Welt-Versionen aber alle im und aus dem Spiel der Vermögen oder einer Variante dieses Spiels erzeugt wurden, sind sie auch potentiell in der Mimesis dieses jeweils spezifischen Spiels oder seiner Varianten als der Bedingung ihrer Mög-

lichkeit heraus erschließbar. Zur Mimesis des Spiels des Anderen, über die man seine Welt-Version – ist man ausreichend mit seinen Erfahrungen und den für ihn wichtigen Daten und Fakten vertraut – zumindest potentiell reproduzieren kann, muss man im Sinne der Inkommensurabilität der unterschiedlichen Welt-Versionen zwar seine Welt-Version aufgeben. Insofern aber alle Welt-Versionen Variationen desselben Themas und alle Spiele Variationen desselben Spiels sind, ist dies möglich, ohne dass es dadurch zum psychotischen Selbst-Verlust kommt. Das Konzept vertikaler Pluralität führt zu einer Vervielfältigung des Individuums, insofern es – im Spiel der Vermögen gegründet – potentiell all die verschiedenen Welt-Versionen und Kulturen reproduzieren kann, d.h. sich vervielfältigen kann, die von Menschen hervorgebracht wurden. Zur *Vermittlung* zwischen den inkommensurablen Welt-Versionen wäre man dann weiterhin auf Welschs transversale Vernunft angewiesen, von der er allerdings selbst sagt, dass die „Leistungen der reflektierenden Urteilskraft“ Kants, wie sie im und aus dem Spiel der Vermögen sich ergeben, zu ihren „hervorstechenden Merkmalen“ gehören (ebd., S.793).⁵⁰⁴

Zentrale, weitere Schlussfolgerung unseres Konzepts vertikaler Pluralität ist, dass auch die ältesten oder scheinbar „abseitigsten“ Zeugnisse menschlicher Kultur wie bspw. die Mythologien der unterschiedlichen Völker und Ethnien Variationen zum Thema der einen im Spiel der Selbstorganisation sich zeugenden Wirklichkeit-an-sich sind und als solche einen genauso ernst zu nehmenden Wahrheits-Status haben und von einer uns betreffenden Wirklichkeit künden wie die neusten Erkenntnisse der aktuellen Naturwissenschaft. Als *ältere* Variationen desselben Themas bilden sie darüber hinaus eine Matrix auch für heutige Selbst- und Wirklichkeitsverständnisse, die sich in ihrer Tradition über ihnen entwickeln (vgl. insbesondere Abs. IV u. VI). Erkenntnis-Fortschritt kann es demgemäß nur im Sinne zunehmender Selbsttransparenz unserer Selbst- und Wirklichkeitsverständnisse geben.

⁵⁰⁴ Der „transversale(n) Vernunft (...) der Übergänge“ (1996, S.763) geht es darum, Verknüpfungen zwischen den einzelnen, pluralen Welt-Versionen offenzulegen, um zwischen ihnen zu vermitteln. Ihre Anwendung im Zusammenhang unseres Konzepts vertikaler Pluralität bestünde darin, eben nicht zwischen horizontal nebeneinander existierenden und sich z.T. überschneidenden Welt-Versionen Berührungspunkte ausfindig zu machen, sondern Punkte aufzuspüren, an denen die im Sinne der Vertikalen Pluralität ineinander stehenden Welt-Versionen zur Deckung bzw. genauer zur Annäherung kommen. Im Sich-zugleich-Erschließen des Miteinanders der ineinander stehenden Welt-Versionen – wie es durch ihre wechselseitige Annäherung über die besagten Berührungspunkte und von daraus abgeleiteten Analogien-Bildungen zumindest potentiell denkbar wäre – würde sich die Potentialität der Wirklichkeit – wie sie vom Menschen bis dato erschließbar ist – ergeben.

Wir hatten oben geschrieben und eigens kursiv gesetzt, dass wir im Unterschied zu Welsch und Goodman *unterstellen*, dass alle Weisen der Welterzeugung Varianten einer Weise der Welterzeugung, nämlich des freien Spiels der Vermögen, sind.⁵⁰⁵ Zur Rechtfertigung dieser Unterstellung hatten wir argumentiert, dass aus ihr potentiell alle individuellen, menschlichen Welt-Erzeugungs-Weisen und sich aus ihnen ergebenden Perspektiven erschließbar sind. Im Unterschied zu Welsch und Goodman haben wir desweiteren unterstellt, dass von einer Wirklichkeit-an-sich ausgegangen werden sollte, die wir nicht erkennen können⁵⁰⁶ und deren Voraussetzung und Annahme für Welsch und Goodman wenn nicht falsch, so doch obsolet und sinnlos zu sein scheint (vgl. Welsch ebd., S.378f., S.386). Uns dagegen erscheint der Ausgangspunkt von einer Wirklichkeit-an-sich insofern sinnvoll, als sie – wiewohl sie nicht erkannt werden kann – doch einen gemeinsamen Bezugspunkt für alle individuellen Selbst- und Wirklichkeitsverständnisse darstellt. Das Konzept vertikaler Pluralität – das auf diesen beiden Annahmen und Unterstellungen gründet – und die genannten, beiden Unterstellungen lassen sich unserer Ansicht nach rechtfertigen, insofern es das Problem der Systemkrise der aktuellen Menschheits-Kultur in Bezug auf die uns alle bedingende Integrität des Ökosystems Erde als solches anerkennt und die Möglichkeit zur Versöhnung im Ganzen nicht nur offenhält, sondern auch einen Weg zu ihr zu entwerfen erlaubt. Das Konzept vertikaler Pluralität schränkt die Pluralität möglicher Weisen der Welterzeugung – anders als Welsch dies für zulässig halten würde – auf die, die sich aus dem Spiel der Vermögen bzw. seinen Varianten ergeben können, ein, um mit der jeweiligen, individuellen Re-Initiation ins reintegrierte Spiel einen Ausweg aus der Selbst- und Umwelt-Entfremdung unserer Tage aufzeigen zu können. Die Annahme einer Systemkrise der Menschheits-Kultur und einer Selbst- und Umweltentfremdung ist dabei selbst wiederum keine *sine qua non* von möglichen, aktuellen Selbst- und Wirklichkeitsverständnissen. Ihre Anerkennung lässt aber möglicherweise den Preis für die offen gehaltene Möglichkeit zur Versöhnung im Ganzen – nämlich die Einschränkung einer aus dem Zusammenhang un-

⁵⁰⁵ Vgl. dazu auch Hölzel 2008a, S.128ff., wo wir das Zugrundelegen des Spiels und seiner Varianten als gemeinsame Art und Weise der Welterzeugung angesichts der von Deleuze/Guattari in ihrem *Rhizom*-Aufsatz unterschiedenen Formen der Denkweisen und -Systeme mit der Metapher des „Würzelchen-Chaosmos“ (1977, S.10) als Denkform der Moderne identifizieren und von dem „Wurzel-Kosmos“ (ebd., S.10) als Denkform der Metaphysik und dem postmodernen „Rhizom“ (ebd., S.11) – das nach dem „Prinzip der Konnexion und der Heterogenität“ (ebd.) organisiert ist – unterscheiden und gegenüber letzterem verteidigen.

⁵⁰⁶ Dass wir diese Wirklichkeit-an-sich als Spiel der Selbstorganisation verstehen, obwohl wir sie an sich nicht erkennen können, ergibt sich aus der ersten der genannten, zweifelsohne bezweifelbaren Unterstellungen.

serer Spiel-Philosophie zwar schwer denkbaren, aber grundsätzlich nicht ausschließbaren Pluralität der Weisen der Welterzeugung – vertretbar erscheinen.

Das Selbst- und Wirklichkeitsverständnis im und aus dem Selbstverhältnis der Medialität, in dem sich die gemäß des postmodernen Faktums der Pluralität existierenden Welt-Versionen im Sinne des hier skizzierten Konzepts vertikaler Pluralität fügen, kann darüberhinaus in Anspruch nehmen, für sich eine „*autotranszendente*“ *Weltbeschreibung*“ im Sinne Nagels (1992, S.129f.) zu erschließen. Sie besteht laut Nagel in einer „Weltauffassung, die restlos in sich geschlossen wäre, indem sie eine Welt beschriebe, die ein Wesen enthält, das über ganz genau diese Auffassung verfügt“ (ebd. - vgl. auch Abs. X.5): Der Selbst-Transparenz im Selbstverhältnis der Medialität als Spiel der Vermögen entspricht im Sinne der Mikro-Markokosmos-Gleichung - diese Definition der autotranszendenten Weltbeschreibung Nagels erfüllend - die Wirklichkeits-Transparenz als Spiel der Selbstorganisation. „(...) für ihre Richtigkeit (gibt es zwar – A.d.V.) nie eine Gewähr“, insofern „die skeptischen Möglichkeiten (...) immer noch offen“ bleiben und „wir (...) niemals mehr tun“ können, „als ein Weltbild erzeugen, das korrekt sein *könnte*“ (ebd.).⁵⁰⁷ Als Argument für sie ist festzuhalten, dass mit ihrer Annahme eine ihn beglückende Fügung des Menschen in den Ganzheits-Zusammenhang einhergeht.

Sloterdijk schreibt in seinem *Sphären-Werk*, dass „Individuen es zu keiner ganzen Welt mehr bringen können, da ja die Idee der ganzen Welt, selbst in ihrer charakteristisch holistischen Betonung, unverkennbar dem abgelaufenen Zeitalter der metaphysischen Total-Einschlusskreise oder Monosphären angehört“ (2000, S.74). Im Sinne des Konzepts vertikaler Pluralität gehen wir dagegen von dem Total-Einschlusskreis der Wirklichkeit-an-sich als Spiel der Selbstorganisation des Aion aus, der in verschiedenen, individuellen Welt-Versionen die Variationen zu seinem Thema findet, die sich alle in der Pluralität ihrer Spezifik um den Mit-

⁵⁰⁷ Nagel definiert vier Fragen, die eine autotranszendente Weltbeschreibung zu erfüllen hätte: „Eine „autotranszendente“ Weltbeschreibung hätte, um eine Alternative zu den vorstellbaren und nicht vorstellbaren skeptischen Möglichkeiten darzustellen, im Idealfall die folgenden vier Fragen zu klären: (1) wie die Welt beschaffen ist; (2) wie wir selbst verfasst sind; (3) warum die Welt Wesen wie uns in bestimmten Hinsichten erscheint, wie sie ist, und in anderen Hinsichten, wie sie nicht ist; (4) wie Wesen wie wir zu einer solchen Weltbeschreibung gelangen können“ (Nagel 1992, S.129f.). Die Frage (1) können wir mit dem Hinweis auf die im Spiel sich selbst organisierende Wirklichkeit beantworten, die Frage (2) wiederum mit demselben Hinweis, während zur Frage (3) und (4) folgendes zu sagen bleibt: Wie erläutert, können wir zeigen, wie den verschiedenen (Selbst-) Bewusstseins-Formationen das Spiel der Vermögen zugrunde liegt, indem wir ihre spezifische Perspektive aus einer Anverwandlung des Spiels heraus zugänglich und verständlich machen können.

telpunkt dieses Kreises in Form pluraler Sphären-Schöpfungen anordnen. „Die Idee der Ganzheit bzw. das ganzheitliche Denken“ – so hatten wir geschrieben (Hölzel 2008c, S.129) – „gibt keinen letzten Horizont vor, sondern sagt nur, dass es ihn gibt – und eben nicht, worin er besteht“:

„Die bloße Tatsache, dass wir eben nicht als „sphärengestörte Menschen“ unter „kosmischer Vereinsamung“ leiden (Sloterdijk: *Gespräche zur Jahrtausendwende: Unsere Götter und die Zukunft des Glaubens*, Sens und Safranski im Gespräch mit Sloterdijk, *Reihe Perspektiven*, Radio Kultur 1999) müssen, fortwährend „fort von allen Sonnen stürzen“ (Nietzsche 1960g, S.599), d.h. aber auch, in unserem Handeln eine Grenze anzuerkennen haben, ändert die post-moderne Welt um ein Entscheidendes: Sie führt – anstelle sich in ewiger Flucht vor der Natur letztlich sogar selbst zu verzehren und dem entfesselten Werden auszuliefern – zur Einkehr, zur Einkehr an den Ort, an dem wir wohnen.“ (Hölzel 2008c, S.129f.)

Mit dieser Einkehr ins Zentrum der Vertikalen Pluralität im Selbstverhältnis der Medialität ist der Übergang vom Zeit- zum Raum-Paradigma vollzogen. Mit ihr findet eine Verräumlichung der Zeit und damit ein Sich-Öffnen des Raumes statt, der in seiner Violdimensionalität im Sinne der ästhetischen Erschlossenheit der Wirklichkeit in der Spiel-Wahrnehmung (vgl. Abs. X.5), der Potentialität des Selbstseins im Spiel (vgl. Hölzel 2008a, S.72ff.) und der sich aus ihr ergebenden Potentialität der Selbst- und Wirklichkeitsverständnisse, die allesamt mit Hilfe des Konzepts vertikaler Pluralität übereinander abbildbar sind und potentielle Wirklichkeits-Zugänge eröffnen, sich erschließt.⁵⁰⁸ Das vielbesprochene, aber

⁵⁰⁸ Jongen scheint sich in seinem „Theorieprojekt“ zur „Nichtvergessenheit“ (Quelle: Internet: Jongen) mit Einschränkungen auf das zu beziehen, was wir hier unter den Begriff der Vertikalen Pluralität gebracht haben. In Bezug auf Heidegger und Ziegler schreibt er: „Während die Wahrheit als „Unverborgenheit“ (Heidegger – A.d.V.) in räumlicher Metaphorik ausgelegt wird, wird mit „Nichtvergessenheit“ (Ziegler – A.d.V.) das zeitliche Register geöffnet – und Raum und Zeit sind, unabhängig von den Denkgewohnheiten der Griechen, logisch und ontologisch gleichrangige Kategorien.“ (ebd., S.4). Sloterdijk hat angemerkt, dass sich seine Sphären-Triologie „auch als Versuch verstehen“ „lässt“, „das in Heideggers Frühwerk subthematisch eingeklemmte Projekt *Sein und Raum* – in einem wesentlichen Aspekt zumindest – aus seiner Verschüttung zu bergen“ (2000, S.345). Jongen scheint seine „Theorie des transhistorischen Äons“ (Quelle: Internet: Jongen, S.4) nun dazu als Gegenstück mit Ziegler zu entwickeln. Sloterdijk geht in der Morphologie seiner Sphären-Triologie vom Paradigmenwechsel von der Leitkategorie der Zeit zu der des Raumes aus, während Jongen – analog zu uns – aus der Annahme einer Nichtvergessenheit bzw. simultanen Anwesenheit einer Vielheit von unterschiedlichen, gleich-gültigen Wirklichkeits-Interpretationen auf eine Verräumlichung der Zeit, die bis dato immer eine Zeit des Fortschreitens und des Fortschritts war, schließt. Auch wenn wir uns von beiden Ansätzen aus hier nicht ausführbaren Gründen distanzieren, so wollen wir doch auf die Analogie im Zugrundelegen des Paradigmenwechsels vom Zeit- zum Raumparadigma hinweisen. Diese Ideen sind aber letztlich nicht neu, wie folgendes Zitat Cassirers zeigt: „In dieses freie Spiel mit dem Sein der Natur und

immer falsch gedeutete Ende der Geschichte⁵⁰⁹ wäre damit insofern erreicht, als die Geschehnisse und Ereignisse der Weltgeschichte als Variationen des Spiels des Aion verständlich werden, das im Nunc stans des Einen ruht und sich intern immer neu entfaltet und auseinanderlegt und das wir – indem wir als „Schauspieler unserer selbst“ an ihm teilnehmen (vgl. Hölzel 2008a, S.101f.), uns in ihm riskieren, verlieren und zurückgewinnen – als solches zu spielen, zu erleiden und zu genießen lernen.⁵¹⁰

Geschichte aber wird nunmehr auch die wissenschaftliche Erkenntnis hineingezogen: Denn die Natur „erkennen“ heißt nach dem Ideal, das hier herrschend ist, nichts anderes, als ihre unendliche Gestaltenfülle innerlich nachzuleben“ (Cassirer 1996, S.237)

⁵⁰⁹ Sloterdijk schreibt in *Eurotaoismus* – das eine unserer Ansicht nach treffende Fürsprache für die „weltlose(r) Schwebe“, die „nie das Ergebnis welthafter Anstrengung“ sein kann (1989, S.336), ist, sich als solche allerdings nicht mit seinen Interventionen aus seinem neueren *Du musst Dein Leben ändern. Über Anthropotechnik* verträgt, die an der unzureichenden Einsicht in die Willens-Problematik (vgl. Hölzel 2008a, S.29ff., 77ff.) kranken -, „dass für die geschichtlich hochmobilisierte Menschheit eine längerfristige Zukunft nur dann noch offensteht, wenn sie ihr bisher gültiges historisches Drehbuch revidiert und posthistorisch aus der Rolle fällt“ (1989, S.301): „So gibt die fällige Entdramatisierung der Geschichte den Auftakt zur Wiederentdeckung einer dramatischen Natur. Sollte die Menschheit aus ihrem historischen Narzißmus erwachen, so würde sie entdecken, dass sie keine Mission mehr hat, außer der, die Angelegenheiten der allzu endlichen Natur zu ihrer eigenen zu machen. (...) Die globale Geschichte verwandelt sich von dem singulären kosmopolitischen Selbstverwirklichungsprojekt in ein pluralisches erdbürgerliches Haushaltsproblem.“ (ebd., S.318). Das Problem der neueren Schriften von *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus* (2001) bis *Du musst Dein Leben ändern. Über Anthropotechnik* (2009) ist unserer Ansicht nach, dass Sloterdijk nicht oder nur unzureichend das Problem des Willens (Sloterdijk 2009, S.456 - vgl. Hölzel 2008a, S.29ff.) und der Instrumentalität des anthropotechnischen Denkens und Trainings bedenkt: Zwar kann man im Sinne seiner Anthropotechniken auch üben, nicht zu wollen (auch wenn die Willenlosigkeit nicht selbstinitiiert herstellbar ist und eine Gnade der Natur bleibt), um über die Freiheit vom Willen zur Freiheit zum Willen, d.h. zur „Freiheit des Willens“ (Schopenhauer 1997, §70, S.585), zu finden, wie dies im und aus dem freien Spiel der Vermögen heraus geschieht (vgl. Hölzel 2008a, S.77ff.). Nichtsdestotrotz orientiert sich Sloterdijk in den Kerngedanken zu seiner Anthropotechnik an Nietzsches Willen zur Macht (vgl. 2009, S.176ff., bes. S.186, S.192f.), d.h. Nietzsches Versuch, die Vielfalt der Partial-Willen unter die trainierte Herrschaft eines Willens zu bringen, um aus ihm heraus seine Tugenden und Werte selbst zu entwickeln. Nietzsche hat darin seine alte, von Schopenhauer übernommene Einsicht in die „antinomische Verfassung des Willens (in ihren – A.d.V.) heillosen Konsequenzen“ (Hühn 2002, S.155) und in die „Unmöglichkeit einer Selbsterlösung des Menschen“ (Hühn ebd., S.158) aufgegeben – während Sloterdijk die Willens-Problematik gar nicht mehr durchdenkt.

⁵¹⁰ Von Nietzsche gibt es dazu dieses wunderbare Zitat: „Der Mensch (...) wird sich beteiligen müssen an Staat usw., aber ohne leidenschaftliche Ungeduld: von aussen kann ihm nichts kommen. Es wird ihm immer mehr zum Spiel. Er ahnt als die seligste Periode, wenn die Völker nur noch zum Spiel Völker und Staaten sind, nur zum Spiel Kaufleute und wissenschaftliche Menschen – mit Überlegenheit über dies alles. Es giebt die Musik, welche

XIII Schlussbemerkungen: Die Schließung des Kreises

Die Analyse des Spiels der Vermögen geht in ihren initialen und wesentlichen Aspekten – wie wir sahen – auf Kants epochemachende *Kritik der Urteilskraft* zurück. Schiller hat mit seinem in Abgrenzung zu Kant entwickeltem, anthropologisch-transzendentalphilosophischem Neuansatz dessen Spielphilosophie aufgenommen und sie als Herzstück aller Philosophie ins Zentrum der Betrachtung gerückt. Für Schiller ist das Spiel bzw. die im Spiel sich organisierende Selbstorganisation Inbegriff der Wirklichkeit und Quelle unseres gelingenden wie mißlingenden Selbst- und Wirklichkeitsverständnisses – ein Ansatz, den wir im Sinne der Entfaltung der Implikationen des Spielbegriffs weiterzuentwickeln suchten.

Mit dem von uns dargelegten, metaphorischen Verständnis des Universums und der von uns dargelegten Natur- und Kulturgeschichte des (Selbst-)Bewusstseins haben wir gezeigt, wie der Begriff der im Spiel sich organisierenden Selbstorganisation ein Selbst- und Wirklichkeitsverständnis im Ganzen und im Wandel der Zeit der Geschichte ermöglicht. Die Interpretation der Natur- und Kulturgeschichte des (Selbst-) Bewusstseins aus der Aufhebung des spielinduzierten Hermaphroditismus im Zuge der Inthronisation des Selbstbewusstseins und der Versuch seiner Reintegration stellt dabei eine Entfaltung der Grundideen und der Anlagen der Geschichts-Dialektik Schillers – dem es darum ging, dass der Mensch „einig mit sich selbst“ (2003b, S102) werde – mit Hilfe von Anregungen aus den Werken Jungs und Neumanns dar. In ihrem Zusammenhang haben wir einige Formen des Spektrums des Menschlichen aus dem Spiel heraus erklärt, ohne zu glauben, dass die erörterten Selbstbewusstseins-Formationen alle Denkbaren oder Möglichen wären. Im Sinne des Anspruchs der Spiel-Philosophie Schillers glauben wir aber, dass sich potentiell auch alle anderen Formen des Spektrums des Menschlichen in analoger Art und Weise aus dem Spiel heraus entschlüsseln lassen. Die Auseinanderlegung und Integration der Gegensätze im Sinne einer Selbstentfaltung des Einen im Spiel des Aion spiegelt sich als Variation in den analogen Spielen der Menschen. Die Subjekt-Philosophie Kants, das matriarchale und patriarchale Selbstbewusstsein wie das Selbstbewusste Begehren stellen Formen der Selbst- und Naturentfremdung im bis heute andauernden Zeitalter der Sentimentalität dar, die sich in den Krisensymptomen unserer Zeit spiegelt. Das Selbstverhältnis der Medialität stellt demgegenüber eine Reintegration des Verdrängten, eine Reintegration der Ganzheit und damit eine

dies erklärt: wie alles nur Spiel, im Grunde nur Seligkeit sein kann.“ (Nietzsche 1988, S.802)

Selbstzurücknahme (des Selbstbewusstseins) in die Immanenz der spiel- bzw. selbstorganisierten Wirklichkeit der Geist-Natur-Einheit dar.

Schillers Interpretation des Erhabenen eröffnet – wie das Schöne nach Schiller – die Möglichkeit zur Selbsttransformation des Menschen und damit zur Initiation in dieses angestrebte Selbstverhältnis der Medialität. Die Selbsttransparenz und Selbstbewusstheit des Spiels – wie sie von Schiller entdeckt wird (vgl. Abs. III.6) – stellt dabei die Bedingung der Möglichkeit des Selbstverhältnisses der Medialität dar. Alles in allem hat sich unserer Ansicht nach erwiesen, dass Schiller tatsächlich als einer der „unterschätzte(n) Theoretiker“ unserer Zeit gehandelt werden sollte, als der er zwar in der so betitelten Aufsatzsammlung besprochen wird, dessen Philosophie aber weiter führt, als die Autoren dieses Sammelbandes es bedenken (Bollenbeck/ Ehrlich (Hrsg.) 2007). Die Spielphilosophie hat sich über einige ihrer hier entfalteten Implikationen als ein Integrationsparadigma erwiesen. Das Selbstverhältnis der Medialität stellt eine Re-Initiation ins Spiel der Vermögen dar, die die Voraussetzung zur Integration der Ganzheit ist, die zugleich eine Integration der Individuen in sich (vg. Abs. XII.1), der Menschen untereinander und der Menschen in ihrem Verhältnis zum sie bedingenden Ökosystem Erde (vgl. Abs. XII.2) impliziert. Im Sinne des Konzepts vertikaler Pluralität (vgl. Abs. XII.3) könnte es im Streit der Meinungen einen globalen Grund-Konsens ermöglichen, der im Sinne eines friedlichen Miteinanders und eines nachhaltigen Umgangs mit den Ressourcen des uns bedingenden Ökosystems dringender als je in der Geschichte der Menschheit geboten erscheint.

Das Selbstverhältnis der Medialität erschließt im Sinne der Implikationen des Spiel-Begriffs – wie wir im Laufe unserer Ausführungen sahen – eine ganze Anzahl von Paradigmenwechsel, die z.T. schon länger in einschlägigen Debatten diskutiert werden: Zuallererst wird mit ihm der Übergang vom Paradigma der Subjektivität (Desintegration der Ganzheit) zum Paradigma des Selbstverhältnisses der Medialität bzw. des Menschen als Medium der Selbstorganisation vollzogen (Integration der Ganzheit) (vgl. Abs. XII.1). Außerdem ergibt sich mit dem Selbstverhältnis der Medialität der Übergang vom Paradigma des instrumentellen Denken zu dem des ganzheitlichen Denkens sowie der Übergang vom Paradigma der Isolation, das sich in seinem sozialen Aspekt als Paradigma egoistischen Selbstverwirklichungswahns und in seinem ökologischen Aspekt als Paradigma menschlicher Selbstentgrenzung verstehen lässt, zum Paradigma des Inbegriffenseins, das sich in seinem sozialen Aspekt als Paradigma des Miteinander und in seinem ökologischen Aspekt als Paradigma der Fügung in die Fuge des Ökosystems darstellen lässt (vgl. Abs. XII.2). Sinnfällig ist darüberhinaus der mit dem Selbstverhältnis der Medialität sich ergebende Übergang vom Paradigma der

Zeit zum Paradigma des Raumes, wie er sich u.a. in unserem Konzept vertikaler Pluralität als Form der Zeitlosigkeit in der Geschichte und als Möglichkeit zur Integration und Aktivierung vermeintlich vergangener Wissens- und Erfahrungsmöglichkeiten spiegelt (vgl. Abs. XII.3). Paradigmenwechsel sind nichts anderes als Wechsel der Foci der Aufmerksamkeit. Die Ausweglosigkeit, in die wir Menschen uns hineinmanövriert haben, erzwingt einen solchen Aufmerksamkeitswechsel bzw. zuallererst Aufmerksam- und Achtsamkeit, die die aktuelle Flucht nach vorne in eine vermeintlich offene Zukunft unterbricht und im Chaos der allgegenwärtigen Katastrophe Keime von möglichen, die alten Fehler vermeidenden Neuanfängen entdeckt.

Schiller eröffnet mit seiner Spiel-Philosophie nicht mehr als eine „Welt des Scheins“⁵¹¹, die die „Markung in Acht“ zu nehmen hat, die ihr die Wirklichkeit auferlegt (1995, 26.Brief, S.114f.). Den Anspruch, die konkreten Selbst- und Wirklichkeitserfahrungen aller Individuen stimmig integrieren zu können, teilt sie mit den Wirklichkeits-Beschreibungen leidvoller Selbst- und Natur-Entfremdung des Stadiums der Sentimentalität. Schiller entwickelt seine Theorie zur Ganzwerdung des Menschen im Spiel in den *Ästhetischen Briefen* daher vor dem Hintergrund eines ausgearbeiteten Begriffs dieser Entfremdung, die er sowohl individual-psychologisch als Varianten der Spiel-Entfremdetheit als auch gesellschaftlich-geschichtsphilosophisch als Folge der Entfremdung von der Ganzheit der Geist-Natur-Einheit im Zeitalter der Sentimentalität entschlüsselt. Mit seinem Entfremdungs-Begriff vermag er es einerseits, den Menschen mit seiner ästhetischen Erziehung dort abzuholen, wo er meist steht, um ihm zu helfen, sich zu sich selbst zu befreien. Andererseits bindet er mit ihm seine Spiel-erzeugte Welt des Scheins an die Wirklichkeit leidvoller Entfremdung zurück, der alleine dadurch, dass wir als Zeitgenossen des Zeitalters der Sentimentalität wesentlich im Schmerz der Selbst- und Naturentfremdung sind, ein größerer Wahrheits- und Realitätsgehalt zugesprochen wird. Die Spiel-Philosophie Schillers anverwandelt, haben wir diese Selbst- und Natur-Entfremdung nicht nur als Formen der Aufhebung und Verdrängung des Spiels erklärt, sondern auch zu zeigen versucht, inwiefern diese Aufhebung und Verdrängung des Spiels gerade für die Entfremdung und das Leiden verantwortlich ist. Zwar behält das Leben für den Menschen im Selbstverhältnis der Medialität seinen Ernst, das gemeinsame Überleben zu sichern. Die Integration der Ganzheit bringt nicht die Notwendigkeit zum Verschwinden, sich zu ernähren und füreinander zu sorgen, aber ermöglicht, die individuellen, sozialen und ökologischen Grundlagen dazu zu erhalten. Die Quellen

⁵¹¹ So identifiziert er die „Freude am Schein“ mit der „Neigung (...) zum Spiele“ (1995, 26. Brief, S.112 – vgl. zu Schillers Schein-Begriff auch ebd., 26./27. Brief, S.110ff.).

der Ganzheit sind die Quellen der Selbstorganisation des Lebens wie der Lebendigkeit, Selbstgenügsamkeit und Friedfertigkeit des Menschen. Die Welt der Entfremdung und des Leidens ist allgegenwärtig, trägt trotz allem aber in jedem ihrer Momente die Keime zur Welt des Scheins in sich, insofern sie Hinweise auf Zu-Integrierendes gibt. Mit dessen Integration verwandelt sie sich in die Spiel-erzeugte und sich im Spiel erzeugende Welt des Scheins, die anstelle der Welt der Entfremdung und des Leidens zur Wirklichkeit der Menschen würde. Menschheitsgeschichtlich dem Spiel des Kindes entsprungen, erschließt sich diese Welt des Spiels und des Scheins – den Kreis der Auseinanderlegung der Gegensätze schließend – erst wieder über eine Re-Initiation in sein Geschehen.

Die Spiel-Philosophie stellt auch eine Immunisierungs-Strategie im Sinne Sloterdijks in einem Zeitalter dar, „wo alles latent verseucht und vergiftet sein könnte, wo alles potentiell trügerisch und verdächtig ist“ (2004, S.192). Das Spiel der Vermögen ist auch eine – wie er bezogen auf die von ihm beworbene, conträr zu unserem Entwurf des Selbstverhältnisses der Medialität stehenden Alternative schreibt – „Eigenleistung des Organismus“ (ebd.), aber eine, aus der heraus der Mensch nicht nur „aktiv für seine Abgrenzung von der Umwelt sorg(en)“ (ebd.) kann, sondern aus der heraus es ihm – anders als dem trainierten Menschen des „immunologischen Paradigma(s)“ (ebd., S.204) Sloterdijks – auch möglich bleibt, sein „Leben (...) durch Öffnung und Teilhabe am Ganzen bestimm(en)“ (ebd., S.192) zu lassen. Das Selbstverhältnis der Medialität ermöglicht es dem Menschen aus dem ihm zugrunde liegenden Spiel der Vermögen heraus, sich einerseits medial vom Ganzen der gegebenen Wirklichkeiten im Sinne der spielerischen, den Ernst der Auseinandersetzung nicht ausschließenden Als-Ob-Identifikation bestimmen zu lassen - und andererseits im Bestimmt-Werden durch das Ganze zeitgleich in der Aufgehobenheit der Tätigkeit des Spielens, d.h. in der aktiven Anverwandlung, Formung und Integration von Wirklichkeiten, ganz bei sich zu bleiben. Das Selbstverhältnis der Medialität und seine Begründetheit im Spiel der Vermögen schützt im Sinne eines Natur-gegebenen und anders als bei Sloterdijk nicht selbst herstellbaren Immunsystems nicht zuletzt auch vor dem Wahnsinn, der der Preis der von Sloterdijk propagierten, entgrenzten Aufklärung im Geiste der Instrumentalität wäre.

Das Selbstverhältnis der Medialität stellt im Kern den Versuch dar, der „Selbstverstrickung der Freiheit“ (Schelling nach Hühn 2010, S.23), dem „endlose(s)n Streben(s)“ ohne „Befriedigung“ des Willens (Schopenhauer 1997, §29, S.255 u. §56, S.454) bzw. der „Verzweiflung“ (Kierkegaard 1992, S.10) zu entkommen, die den Menschen einholt, der – wie in allen Formen instrumenteller Subjektivität – sich aus sich selbst zu begründen sucht. Für das Spielbewusstsein des Men-

schen als Medium der Selbstorganisation lösen sich die Quellen dieser Leiden wie auch klassische Probleme der Philosophiegeschichte wie das Entweder-Oder von Freiheit und Notwendigkeit, Möglichkeit und Wirklichkeit und Ewigkeit und Zeitlichkeit in einem Sowohl-als-auch im Wohlgefallen des Spiels der Vermögen – wie wir gesehen haben - auf, ohne dass damit essentielle Funktionen der Vernunft sich verlieren würden. Der Mensch – im Zuge seiner instrumentellen Subjektivität von der Natur und damit von sich selbst entfremdet – feiert als Medium sein erlösendes Versöhnungsfest mit der Natur: „Die Träne quillt, die Erde hat mich wieder!“ (Goethe 1994, S.24).

Als wesentlichste Schlussfolgerung unserer Arbeit lässt sich vielleicht festhalten, dass die Lösung wesentlicher menschlicher Schwierigkeiten und Probleme im Innersten der Natur immer schon vorgeprägt ist und ruht und dass es einzig einer Initiation ins Spiel der Vermögen als dem Kern der Stille der Natur bedarf, um ihrer inne zu sein. Das Spiel schenkt die Lebendigkeit des Lebens, indem es sowohl den Schmerz der Auseinanderlegung der Gegensätze als auch die Heilung und Lust ihrer Integration erfahrbar macht.

Literaturverzeichnis

Zitierweise: Amerikanische Zitierweise. Original-Zitate, die aus der Sekundärliteratur übernommen wurden, wurden mit der vollen, *aus der Sekundärliteratur übernommenen Literaturangabe* vor Ort zitiert und mit einem Hinweis auf unsere Quelle in der Sekundärliteratur versehen. Titel von Werken, aus denen wir nicht zitieren und auf die nur unspezifisch Bezug genommen wird, wurden nicht ins Literaturverzeichnis übernommen, sondern nur mit dem Original-Erscheinungsdatum vor Ort versehen.

Adorno: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt/ M. 1993

Adorno: *Ästhetische Theorie: Paralipomena*, Frankfurt/ M., 1995

Angehrn: *Die Überwindung des Chaos: zur Philosophie des Mythos*, Frankfurt/ M. 1996

Aristoteles: *Poetik*, Fuhrmann (Hrsg.), Stuttgart 1982

Aristoteles: *Metaphysik*, Bassenge (Hrsg.), Berlin 1990

Assisi: *Einfaches Gebet/ Friedensgebet* – in: Quelle: Internet: www.medienwerkstatt-online.de/lws_wissen/vorlagen/showcard.php

Assmann: *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München 2003

Barner: *Anachronistische Klassizität. Zu Schillers Abhandlung Über naive und sentimentalische Dichtung* - in: *Klassik im Vergleich*, Voßkamp (Hrsg.), Stuttgart 1993

Bateson: *Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven*, Frankfurt/M. 1985

Berghahn: *Ästhetische Reflexion als Utopie des Ästhetischen* – in: Berghahn (Hrsg.): *Schiller. Ansichten eines Idealisten*, Frankfurt/ M. 1986

Berghahn: *Nachwort* – in: Schiller: *Kallias oder über die Schönheit. Über Anmut und Würde*, Berghahn (Hrsg.), Stuttgart 2003

Berghahn: *Kommentar* – in: Schiller: *Über naive und sentimentalische Dichtung*, Berghahn (Hrsg.), Stuttgart 2005c

Blumenberg: *Schiffbruch ohne Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Frankfurt/ M. 1979

Blumenberg: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt/ M. 1998

Blumenberg: „*Nachahmung der Natur*“. *Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen* – in: Haverkamp (Hrsg.): *Hans Blumenberg. Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Frankfurt/ M. 2001a

- Blumenberg: *Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung* – in: Haverkamp (Hrsg.): *Hans Blumenberg. Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Frankfurt/ M. 2001b
- Blumenberg: *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos* – in: Haverkamp (Hrsg.): *Hans Blumenberg. Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Frankfurt/ M. 2001c
- Blumenberg: *Arbeit am Mythos*, Frankfurt/ M. 2006
- Böhme/ Böhme: *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*, Frankfurt/ M. 1985
- Bohrer (Hrsg.): *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*, Frankfurt/ M. 1983
- Bollenbeck/ Ehrlich (Hrsg.): *Friedrich Schiller. Der unterschätzte Theoretiker*, Köln 2007
- Borchmeyer: *Kritik der Aufklärung im Geiste der Aufklärung: Friedrich Schiller* – in: Schmidt (Hrsg.): *Aufklärung und Gegenaufklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart*, Darmstadt 1989
- Breitsprecher/ u.a. (Hrsg.): *Pons Globalwörterbuch Englisch-Deutsch*, Stuttgart 1989
- Butler: *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt/ M. 1991
- Cassirer: *Kants Leben und Lehre*, Darmstadt 1977
- Cassirer: *Das Symbolproblem und seine Stellung in der Philosophie* – in: *Symbol, Technik, Sprache*, Orth/ Krois (Hrsg.), Hamburg 1985a
- Cassirer: *Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum* – in: Cassirer: *Symbol, Technik, Sprache*, Orth/ Krois (Hrsg.), Hamburg 1985b
- Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache*, Darmstadt 1988
- Cassirer: *Freiheit und Form: Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Darmstadt 1991
- Cassirer: „Geist“ und „Leben“ in der Philosophie der Gegenwart – in: *Geist und Leben*, Orth (Hrsg.), Leipzig 1993
- Cassirer: *Versuch über den Menschen: Einführung in eine Philosophie der Kultur (Essay on man)*, Hamburg 1996 (...)
- Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken*, Rosenkranz (Hrsg.), Hamburg 2002
- Cremonini: *Sigmund Freud – Der gelebte vs. der phantasmatische Leib* – in: Alloa/ Bedorf/ Grüny/ Klass (Hrsg.): *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts*, Tübingen 2012

Deleuze/ Guattari: *Rhizom*, Berlin 1977
 Deleuze: *Nietzsche und die Philosophie*, Hamburg 1991
 Derrida: *Platons Pharmazie* - in: Derrida: *Dissemination*, Wien 1995
 Derrida/ Vattimo: *Die Religion*, Frankfurt/ M. 2001
 Dieckmann/ Meier/ Wilke (Hrsg.): *Kreativität des Unbewussten: zum 75. Geburtstag von Erich Neumann, 1905-1960*, Basel 1980
 Diefenbacher (Hrsg.): *Zwischen Entropie und Selbstorganisation: Perspektiven einer ökologischen Ökonomie*, Marburg 1994
 Diels/ Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Kranz (Hrsg.), Hildesheim 2005
 Dietz: *Metamorphosen des Geistes. Prometheus – Vom Göttlichen zum menschlichen Wissen*, Stuttgart 1989
 Dilthey: *Gesammelte Schriften*, Band VII, Stuttgart/ Göttingen 1937
 Dörflinger: *Zur Erkenntnisbedeutung des Ästhetischen. Schopenhauers Beziehung zu Kant* – in: *Schopenhauer-Jahrbuch Bd. 71*, Malter/ Seelig/ Ingenkamp (Hrsg.), Frankfurt/ M. 1990
 Dux: *Die Spur der Macht im Verhältnis der Geschlechter: über den Ursprung der Ungleichheit zwischen Frau und Mann*, Frankfurt/M. 1997

Ebeling: *Selbstorganisation und Entropie in ökologischen und ökonomischen Prozessen* – in: Beckenbach/ Diefenbacher (Hrsg.): *Zwischen Entropie und Selbstorganisation: Perspektiven einer ökologischen Ökonomie*, Marburg 1994
 Eliade: *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Frankfurt/ M. 1998
 Eliade: *Die Schöpfungsmythen*, Düsseldorf 2002
 Eliade: *Yoga*, Frankfurt/ M. 2004
 Espinet: *Martin Heidegger – Der leibliche Sinn von Sein* – in: Alloa/ Bedorf/ Grüny/ Klaas (Hrsg.): *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts*, Tübingen 2012
 Evers: *Mythos und Emanzipation. Eine kritische Annäherung an C. G. Jung*, Hamburg 1987

Feger: *Schillers ästhetische Suche nach einem Grund. Zur Divergenz der Rolle der Einbildungskraft bei Kant und Schiller* – in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* (Sonderdruck), 69. Jahrgang, Heft 1/ März, Stuttgart/ Weimar 1995
 Fink: *Spiel als Weltsymbol*, Stuttgart 1960
 Fink: *Grundfragen der antiken Philosophie*, Würzburg 1985
 Fink: *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart 1992
 Flaßpöhler: *Der Wille zur Lust. Pornografie und das moderne Subjekt*, Frankfurt/M. 2007

- Foucault: *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt /M. 1974
- Foucault: *Nein zum König Sex. Interview (1977)* – in: Foucault: *Short Cuts*, Frankfurt/M. 2001
- Foucault: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*, Frankfurt/M. 2012
- Frank: *Einführung in die frühromantische Ästhetik*, Frankfurt/ M. 1989
- Freud: *Die Frage der Laienanalyse. Unterredungen mit einem Unparteiischen* – in: Freud: *Gesammelte Werke*, Bd. 14, Frankfurt/ M. 1966ff.
- Freud: *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, Frankfurt/ M. 1970
- Freud: *Das Unbehagen in der Kultur* - in: Freud: *Das Unbehagen in der Kultur und andere kulturtheoretische Schriften*, Lorenzer/ Görlich (Hrsg.), Frankfurt/M. 1997a
- Freud: *Zeitgemäßes über Krieg und Frieden* - in: Freud: *Das Unbehagen in der Kultur und andere kulturtheoretische Schriften*, Lorenzer/ Görlich (Hrsg.), Frankfurt/M. 1997b
- Freud: *Jenseits des Lustprinzips* – in: Freud: *Das Ich und das Es. Metapsychologische Schriften*, Frankfurt/ M. 1999a
- Freud: *Das Ich und das Es* – in: Freud: *Das Ich und das Es. Metapsychologische Schriften*, Frankfurt/M. 1999b
- Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1990
- Gamm: *Wahrheit als Differenz. Studien zu einer anderen Theorie der Moderne*, Frankfurt/ M. 1986
- Gamm: *Die Vertiefung des Selbst oder das Ende der Dialektik* – in: *Identität, Leiblichkeit, Normativität: neue Horizonte anthropologischen Denkens*, Barkhaus (Hrsg.), Frankfurt/ M. 1999
- Gebauer/Wulf: *Mimesis. Kultur – Kunst – Gesellschaft*, Hamburg 1992
- Gebauer: *Spiel* – in: *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*, Wulf (Hrsg.), Weinheim 1997
- Gebauer: *Der Leib des Menschen nach dem Tode Gottes* – in: *Nietzscheforschung. Ästhetik und Ethik nach Nietzsche*, Gerhardt/ Reschke, Berlin 2003
- Gerhardt/ Roth/ Flaßpöhler: *Wie flexibel ist mein Ich?* – in: *philosophie Magazin*, Berlin Nr. 5/2012
- Gil: *Einführung in philosophisches Denken*, München 1998
- Girard: *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhältnisses*, Freiburg 1983
- Girard: *Das Heilige und die Gewalt*, Zürich 1987
- Glüsing/ Knaup/ Thielke/ Traufetter/ Windmann: *Das große Schrumpfen* – in: *Der Spiegel* (Titel: *Schlaflosigkeit. Wenn die Nacht zum Alptraum wird*) Nr. 44/ 31.10.11, S.144ff.

- Goethe: *Faust. Der Tragödie erster Teil*, Stuttgart 1994
- Göttner-Abendroth (Hrsg.): *Gesellschaft in Balance. Dokumentation des 1. Weltkongresses für Matriarchatsforschung 2003 in Luxemburg*, Stuttgart 2006
- Gloy: *Die Geschichte des ganzheitlichen Denkens. Das Verständnis der Natur*, München 1996
- Gloy: *Schellings Naturphilosophie. Grundzüge und Kritik* – in: Hahn (Hrsg.): *Vorträge zur Philosophie Schellings. Berliner Schelling Studien*, Heft 3, Berlin 2008
- Günther: *Erkennen und Wollen. Eine gekürzte Fassung von Cognition and volition*. Vollständige Fassung - in: Günther: *Das Bewusstsein der Maschinen*, Baden-Baden 2002 (...)
- Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt/ M. 1985
- Habermas: *Die befreiende Kraft der symbolischen Formgebung. Ernst Cassirer und das humanistische Erbe und die Bibliothek Warburg* – in: Frede/ Schmücker (Hrsg.): *Ernst Cassirers Werk und Wirkung*, Darmstadt 1997
- Hau/ u.a. (Hrsg.): *Pons-Globalwörterbuch Lateinisch-Deutsch*, Stuttgart 1990
- Heidegger: Rezension von Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen II: Das mythische Denken in der Deutschen Literaturzeitung für Kritik der internationalen Wissenschaften* vom 26.05.1928
- Heidegger: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, Frankfurt/ M. 1988
- Heidegger: *Nietzsche I / II*, Pfullingen 1989
- Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen 1993
- Heidegger: *Der Ursprung des Kunstwerks* - in: Heidegger: *Holzwege*, Frankfurt/ M. 1994a
- Heidegger: *Nietzsches Wort „Gott ist tot“* – in: Heidegger: *Holzwege*, Frankfurt/ M. 1994b
- Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt/ M. 1998
- Heidegger: *Gelassenheit* – in: Heidegger: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges: 1910-1976*, H.Heidegger (Hrsg.), Frankfurt/ M. 2000
- Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Frankfurt/ M. 2003
- Heidegger: *Übungen für Anfänger. Schillers ästhetische Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen. Wintersemester 1936/37. Seminar-Mitschrift von Wilhelm Hallwachs*, Von Bülow (Hrsg.), Marbach 2005
- Hertler: *Organismus und Morphologie* – in: Krohs/ Toepfer (Hrsg.): *Philosophie der Biologie*, Frankfurt/ M. 2005
- Hesiod: *Theogonie*, Albert (Hrsg.), Sankt Augustin 1985
- Heuser-Keßler: *Die Produktivität der Natur. Schellings Naturphilosophie und das neue Paradigma der Selbstorganisation in der Naturwissenschaft*, Berlin 1986

Heuser-Keßler: *Wissenschaft und Metaphysik. Überlegung zu einer allgemeinen Selbstorganisationstheorie* - in: *Selbstorganisation: Aspekte einer wissenschaftlichen Revolution*, Krohn/ Küppers (Hrsg.), Braunschweig 1990

Hiltscher/ Klingner/ Süß (Hrsg.): *Die Vollendung der Transzendentalphilosophie in Kants „Kritik der Urteilskraft“*, Berlin 2006

Höffe: *Immanuel Kant*, München 1992

Hölzel: *Das Spiel des Aion und das Spiel des Menschen. Zur Vertiefung der ästhetischen Subjektivität Kants bei Schopenhauer und dem frühen Nietzsche*, Berlin 2008a

Hölzel: *Arbeitslosigkeit und Lebenskunst. Ein Beratungsansatz zur Identitätskonstruktion jenseits der Normalbiografie*, Berlin 2008b

Hölzel: *Der Gipfel des Machbarkeitswahn* - in: *Minima sinica. Zeitschrift zum chinesischen Geist*, Kubin/ Zhang-Kubin (Hrsg.), Bonn 2008c

Hölzel: *Die „Meeresstille der Seele“ im Kern des Rausches. Hofmannsthals Selbst-Reflexion im Chandos-Brief vor dem Hintergrund von Nietzsches Tod Gottes* - in: *Else-Lasker-Schüler-Jahrbuch zur Klassischen Moderne 4*, Bluhm/ Meier (Hrsg.), Trier 2009

Hofmann: *Schiller. Epoche – Werk – Wirkung*, München 2003

Hofmannsthal: *Das Gespräch über Gedichte* - in: *Ausgewählte Werke II. Erzählungen und Aufsätze*, Hirsch (Hrsg.), Frankfurt/ M. 1957

Honneth: *Organisierte Selbstverwirklichung. Paradoxien der Individualisierung* - in: Menke/ Rebentisch (Hrsg.): *Kreation und Depression. Freiheit im gegenwärtigen Kapitalismus*, Berlin 2010d

Horkheimer/ Adorno: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt/ M. 1995

Hühn: *Die Idee der Neuen Mythologie. Schellings Weg einer naturphilosophischen Fundierung* - in: *Evolution des Geistes. Jena um 1800*, Strack (Hrsg.), Stuttgart 1994

Hühn: *Die Wahrheit des Nihilismus. Schopenhauers Theorie der Willensverneinung im Lichte der Kritik Friedrich Nietzsches und Theodor W. Adornos* - in: Figal (Hrsg.): *Interpretationen der Wahrheit*, Tübingen 2002

Hühn: *Sprung im Übergang. Kierkegaards Kritik an Hegel im Ausgang von der Spätphilosophie Schellings* - in: Hennigfeld (Hrsg.): *Kierkegaard und Schelling: Freiheit, Angst und Wirklichkeit*, Berlin 2003 (...)

Hühn: *Heidegger-Schelling im philosophischen Zwiegespräch – Der Versuch einer Einleitung* - in: Hühn/ Jantzen (Hrsg.): *Heideggers Schelling-Seminar (1927/28)*, Stuttgart 2010

Hühn: *Die Unvordenklichkeit des Anfangs. Zu einer Schlüsselfigur bei Schelling und Heidegger* - in: Hiltscher/ Klingner (Hrsg.): *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Neue Wege der Forschung*, Darmstadt 2012

Huizinga: *Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*, Hamburg 2001

Jacobi: *Die Psychologie von C. G. Jung. Eine Einführung in das Gesamtwerk*, Frankfurt/ M. 2003

Jamme: „Gott an hat ein Gewand“. *Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart*, Frankfurt/ M. 1999

Jantsch: *Die Selbstorganisation des Universums. Vom Urknall zum menschlichen Geist*, München 1984

Jongen: *Nichtvergessenheit. Aus der Einleitung in das Theorieprojekt* – Quelle: Internet: www.leopold-ziegler-stiftung.de/texte/50/marc-jongen-nichtvergessenheit-aus-der-einleitung-in-das-theorieprojekt

Jung/ Kerényi: *Einführung in das Wesen der Mythologie. Der Mythos vom göttlichen Kind und Eleusinische*

Mysterien, Zürich 1999

Jung: *Paracelsus als Arzt* – in: Jung: *Über das Phänomen des Geistes in Kunst und Wissenschaft*, Olten und Freiburg im Breisgau 1971

Jung: *Studien über alchemistische Vorstellungen*, Olten und Freiburg im Breisgau 1978

Jung: *Bewusstsein, Unbewusstes und Individuation* - in: Jung: *Gesammelte Werke*, Bd. 9/I, Düsseldorf 1995a

Jung: *Zur Empirie des Individuationsprozesses* - in: Jung: *Gesammelte Werke*, Bd. 9/I, Düsseldorf 1995b

Jung: *Die Lebenswende* – in: Jung: *Gesammelte Werke*, Bd.8, Düsseldorf 1995c

Jung: *Die transzendente Funktion* – in: Jung: *Gesammelte Werke*, Bd. 8, Düsseldorf 1995d

Jung: *Über die Energetik der Seele* – in: Jung: *Gesammelte Werke*, Bd.8, Düsseldorf 1995e

Jung: *Instinkt und Unbewusstes* – in: Jung: *Gesammelte Werke*, Bd. 8, Düsseldorf 1995f

Jung: *Seele und Tod* – in: Jung: *Gesammelte Werke*, Bd.8, Düsseldorf 1995g

Kalb: *Desintegration. Studien zu Friedrich Nietzsches Leib- und Sprachphilosophie*, Frankfurt/ M. 2000

Kant: *Kritik der Urteilskraft*, Vorländer (Hrsg.), Hamburg 1990

Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Timmermann (Hrsg.), Hamburg 1998

Kant: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie und Pädagogik 1*, Theorie-Werkausgabe Bd. XI, Frankfurt/ M. 1968

Kastenbutt: *Zur Dialektik des Seelischen. Eine Einführung in das Werk von Wilhelm Reich und dessen Bedeutung für eine kritische Sozialarbeit/ Sozialpädagogik*, Hamburg 1993

- Kerenyi: *Die Mythologie der Griechen*, München 1966
- Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, Hirsch/ Gerdes (Hrsg.), Gütersloh 1992
- Kierkegaard: *Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates*, Hirsch (Hrsg.), München 1998
- Krämer: *Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität*, Frankfurt/ M. 2008
- Krohn/ Küppers (Hrsg.): *Emergenz: die Entstehung von Ordnung, Organisation und Bedeutung*, Frankfurt/ M. 1992
- Krohn/ Küppers: *Selbstorganisation. Zum Stand einer Theorie in den Wissenschaften* – in: *Emergenz: die Entstehung von Ordnung, Organisation und Bedeutung*, Krohn/ Küppers (Hrsg.), Frankfurt/ M. 1992a
- Krohn/ Küppers: *Glossar* – in: Krohn/ Küppers (Hrsg.): *Emergenz: die Entstehung von Ordnung, Organisation und Bedeutung*, Frankfurt/ M. 1992b
- Krois: *Urworte: Cassirer als Goethe-Interpret* – in: Rudolph/ Küppers (Hrsg.): *Kulturkritik nach Ernst Cassirer*, Hamburg 1995
- Lacan: *Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion* – in: Lacan: *Schriften I*, Olten 1973
- Lönker: *Ästhetik und Moral. Über Anmut und Würde* – in: Sasse (Hrsg.): *Schiller Werk-Interpretationen*, Heidelberg 2005
- Löwith: *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Stuttgart 1987
- Macho: *So viele Menschen. Jenseits des genealogischen Prinzips* – in: Sloterdijk (Hrsg.): *Vor der Jahrtausendwende: Berichte zur Lage der Zukunft*, Bd.1, Frankfurt/ M. 1990
- Makropoulos: *Kunstaautonomie und Wettbewerbsgesellschaft. Nachtrag zu „Ökonomisierung des Sozialen“* - in: Menke/ Rebentisch (Hrsg.): *Kreation und Depression. Freiheit im gegenwärtigen Kapitalismus*, Berlin 2010a
- Malter: *Willensverneinung und Glaube. Schopenhauers Erlösungslehre vor dem Hintergrund der Lutherischen Theologie* – in: Hauser/ Nordhofen (Hrsg.): *Im Netz der Begriffe*, Würzburg 1994
- Marcuse: *Triebstruktur und Gesellschaft*, Frankfurt/ M. 1965
- Marquard: *Kant und die Wende zur Ästhetik* – in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 16, Meisenheim/ Glan 1962
- Maas: *Gott und die Hölle. Studien zum Descensus Christi*, Einsiedeln 1979
- Maturana: *Erkennen. Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit*, Braunschweig 1982
- Matuschek: *Friedrich Schiller: Über die ästhetische Erziehung des Menschen. Kommentar von Stefan Matuschek*, Frankfurt/ M. 2009

- Matzker: *Ästhetik der Medialität. Zur Vermittlung von künstlerischen Welten und ästhetischen Theorien*, Hamburg 2008
- Meadows: *Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit*, (Dt. Übersetzung), Stuttgart 1990
- Menke: *Ein anderer Geschmack. Weder Autonomie noch Massenkonsum* - in: Menke/ Rebentisch (Hrsg.): *Kreation und Depression. Freiheit im gegenwärtigen Kapitalismus*, Berlin 2010c
- Menke/ Rebentisch: *Vorwort: Zum Stand ästhetischer Freiheit* – in: Menke/ Rebentisch (Hrsg.): *Kreation und Depression. Freiheit im gegenwärtigen Kapitalismus*, Berlin 2010
- Münker/ Roesler (Hrsg.): *Was ist ein Medium?*, Frankfurt/M. 2008
- Nagel: *Der Blick von nirgendwo*, Frankfurt/ M. 1992
- Neumann: *Krise und Erneuerung*, Zürich 1961
- Neumann: *Tiefenpsychologie und neue Ethik*, München 1964
- Neumann: *Zur Psychologie des Weiblichen*, München 1975
- Neumann: *Die Psyche als Ort der Gestaltung. Drei Eranos-Vorträge*, Frankfurt/M. 1992
- Neumann: *Der schöpferische Mensch* (Fünf erweiterte und um einen Aufsatz ergänzte Eranos-Vorträge aus der Zeit von 1954-1959), Walch (Hrsg.), Frankfurt/ M. 1995
- Neumann: *Die große Mutter. Die weiblichen Gestaltungen des Unbewussten*, Düsseldorf 2003
- Neumann: *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*, Düsseldorf 2004
- Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral* - in: Stenzel (Hrsg.): *Nietzsches Werke in zwei Bänden*, Bd.2, Salzburg 1960a
- Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse* – in: Stenzel (Hrsg.): *Nietzsches Werke in zwei Bänden*, Bd.2, Salzburg 1960b
- Nietzsche: *Menschlich, Allzumenschliches* - in: Stenzel (Hrsg.): *Nietzsches Werke in zwei Bänden*, Bd.2, Salzburg 1960c
- Nietzsche: *Dionysos Philosophus* – in: Stenzel (Hrsg.): *Nietzsches Werke in zwei Bänden*, Bd.1, Salzburg 1960d
- Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* – in: Stenzel (Hrsg.): *Nietzsches Werke in zwei Bänden*, Bd.1, Salzburg 1960e
- Nietzsche: *Nachgelassene Schriften* – in: Stenzel (Hrsg.): *Nietzsches Werke in zwei Bänden*, Bd.1, Salzburg 1960f
- Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* - in: Stenzel (Hrsg.): *Nietzsches Werke in zwei Bänden*, Bd.2, Salzburg 1960g
- Nietzsche: *Der Antichrist* – in: Stenzel (Hrsg.): *Nietzsches Werke in zwei Bänden*, Bd.2, Salzburg 1960h

- Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885-1887* – in: Colli/ Montinari (Hrsg.): *Friedrich Nietzsche KSA XII*, München 1988
- Nietzsche: *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, Stuttgart 1994
- Nietzsche: *Geburt der Tragödie* – in: Colli/ Montinari (Hrsg.): *Friedrich Nietzsche KSA I*, München 2003a
- Nietzsche: *Unzeitgemäße Betrachtungen II. Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* – in: Colli/ Montinari (Hrsg.): *Friedrich Nietzsche KSA I*, München 2003b
- Nietzsche: *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* – in: Colli/ Montinari (Hrsg.): *Friedrich Nietzsche KSA I*, München 2003c
- Nietzsche: *Unzeitgemäße Betrachtungen III. Schopenhauer als Erzieher* – in: Colli/ Montinari (Hrsg.): *Friedrich Nietzsche KSA I*, München 2003d
- Nobbe: *Kants Frage nach dem Menschen. Die Kritik der ästhetischen Urteilskraft als transzendente Anthropologie*, Frankfurt/M. 1995
- Noppeney: *K. Goldstein/ F. Buytendijk- Der Leib-Begriff in der organismischen Biologie* – in: Alloa/ Bedorf/ Grün/ Klaas (Hrsg.): *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts*, Tübingen 2012
- Nowotny: *Eigenzeit. Entstehung und Strukturierung eines Zeitgefühls*, Frankfurt/ M. 1993
- Orth: *Die Bedeutung der „Kritik der Urteilskraft“ für Cassirers Philosophie der symbolischen Formen* – in: Orth (Hrsg.): *Von der Erkenntniskritik zur Kulturphilosophie: Studien zu Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Würzburg 1996
- Ovid: *Metamorphosen*, Breitenbach (Hrsg.), Stuttgart 1993
- Pirsig: *Zen und die Kunst ein Motorrad zu warten*, Frankfurt/ M. 1994
- Platon: *Ion* – in: Wolf (Hrsg.): *Platon. Sämtliche Werke*, Bd.1, Hamburg 1994a
- Platon: *Symposion* – in: Wolf (Hrsg.): *Platon. Sämtliche Werke*, Bd.2, Hamburg 1994b
- Pocai: *Heideggers Theorie der Befindlichkeit: sein Denken zwischen 1927 und 1933*, München 1996
- Pohlen/ Bautz-Holzherr: *Eine andere Aufklärung. Das Freudsche Subjekt in der Analyse*, Frankfurt/ M. 2001
- Ratzinger: *Einführung in das Christentum*, München 2005
- Rebentisch: *Hegels Missverständnis der ästhetischen Freiheit* – in: Menke/ Rebentisch (Hrsg.): *Kreation und Depression. Freiheit im gegenwärtigen Kapitalismus*, Berlin 2010e

- Richter: *Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen*, Reinbek 1979
- Riecke-Niklewski: *Die Metaphorik des Schönen. Eine kritische Lektüre der Versöhnung in Schillers Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, Tübingen 1986
- Riedel: „Der Spaziergang“. *Ästhetik der Landschaft und Geschichtsphilosophie der Natur bei Schiller*, Würzburg 1989
- Riedel: *Die anthropologische Wende: Schillers Modernität* - in: Hinderer (Hrsg.): *Friedrich Schiller und der Weg in die Moderne*, Würzburg 2006
- Rilke: *Es winkt zu Fühlung fast aus allen Dingen* - in: Zinn (Hrsg.): *Rainer Maria Rilke. Die Gedichte*, Frankfurt/ M. 1987
- Roesner: *Metaphysica Ludens. Das Spiel als phänomenologische Grundfigur im Denken Martin Heideggers*, Dordrecht (Niederlande) 2003
- Rosa, Hartmut: *Eine Art von Begehren nach Welt* – Interview mit Schönberger in: *Psychologie heute*, Ausgabe Januar 2013
- Ruff: *Wenn Väter ihre Söhne „opfern“*. Auswirkungen des Laios-Komplexes auf Ödipus und Isaak, In: Wellendorf/ Werner (Hrsg.): *Das Ende des Ödipus. Entwertung und Idealisierung ödipaler Konzepte in der Psychologie heute*, Tübingen 2005
- Rutschky: *Freud und die Mythen* - in: Bohrer (Hrsg.): *Mythos und Moderne*, Frankfurt/ M. 1983
- Schelling: *Sämtliche Werke*, K.F.A. Schelling (Hrsg.), Stuttgart 1856-1861
- Schelling: *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, Ehrhardt (Hrsg.), Hamburg 1992
- Schelling: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Buchheim (Hrsg.), Hamburg 1997
- Schelling: *System des transzendentalen Idealismus*, Brandt/ Müller (Hrsg.), Hamburg 2000
- Scherf: *Der Teufel und das Weib*, Frankfurt/ M. 1990
- Schiller: *Theosophie des Julius* – in: Schiller: *Philosophische Briefe* – in: Schiller: *Sämtliche Werke*, Bd. 5, Fricke/ Göpfert (Hrsg.), München 1973 (...)
- Schiller: *Die Huldigung der Künste. Ein lyrisches Spiel* – in: Schiller: *Sämtliche Werke in 10 Bänden*, Bd. 5, Thalheim (Hrsg.), Berlin 1990 (...)
- Schiller: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, Stuttgart 1995
- Schiller: *Kallias oder über die Schönheit. Fragmente aus dem Briefwechsel zwischen Schiller und Körner* – in: Schiller: *Kallias oder über die Schönheit. Über Anmut und Würde*, Berghahn (Hrsg.), Stuttgart 2003a
- Schiller: *Über Anmut und Würde* – in: Schiller: *Kallias oder über die Schönheit. Über Anmut und Würde*, Berghahn (Hrsg.), Stuttgart 2003b

Schiller: *Über das Erhabene* – in: Schiller: *Vom Pathetischen und Erhabenen. Schriften zur Dramentheorie*, Berghahn (Hrsg.), Stuttgart 2005a

Schiller: *Über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen* – in: Schiller: *Vom Pathetischen und Erhabenen. Schriften zur Dramentheorie*, Berghahn (Hrsg.), Stuttgart 2005b

Schiller: *Über naive und sentimentalische Dichtung*, Berghahn (Hrsg.), Stuttgart 2005c

Schneider: *Über den Grund des Vergnügens an neurotischen Gegenständen. Freud, C.G. Jung und die Mythologie des Unbewussten* - in: Bohrer (Hrsg.): *Mythos und Moderne*, Frankfurt/ M. 1983

Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Toman (Hrsg.), Köln 1997

Schulz: *Existenz und System bei Sören Kierkegaard* - in: *Wesen und Wirklichkeit des Menschen. Festschrift für Helmut Plessner*, Ziegler (Hrsg.), Göttingen 1957

Seibt: *Erfahre dich selbst. Ein Leben, das mehr bedeutet als seine Werke: Rüdiger Safranski hat eine zupackende und faktisch verlässliche Biografie Goethes geschrieben. Sie zeigt den Dichter als einen Ausnahmemenschen, der es schaffte, exemplarisch zu bleiben*, Süddeutsche Zeitung, Nr.195, 24./25.8.2013

Sjöö/ Mor: *Wiederkehr der Göttin. Die Religion der großen kosmischen Mutter und ihre Vertreibung durch den Vatergott*, Braunschweig 1985

Sloterdijk: *Eurotaoisimus. Zur Kritik der politischen Kinetik*, 1989

Sloterdijk: *Sphären I. Blasen*, Frankfurt/ M. 2000

Sloterdijk: *Domestikation des Seins. Die Verdeutlichung der Lichtung* – in: Sloterdijk: *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Frankfurt/ M. 2001

Sloterdijk: *Sphären III. Schäume*, Frankfurt/ M. 2004

Sloterdijk: *Im Weltinnenraum des Kapitals. Für eine philosophische Theorie der Globalisierung*, Frankfurt/ M. 2006

Sloterdijk: *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen*, Frankfurt/ M. 2007

Sloterdijk: *Du musst dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Frankfurt/ M. 2009

Stadler/ Kruse: *Zur Emergenz psychischer Qualitäten. Das psychophysische Problem im Lichte der Selbstorganisationstheorie* – in: Krohn/ Küppers (Hrsg.): *Emergenz: die Entstehung von Ordnung, Organisation und Bedeutung*, Frankfurt/ M. 1992

Stählin: *Von der Höllenfahrt Christi* - in: Köberle (Hrsg.): *Symbolon. Vom gleichnishaften Denken*, Stuttgart 1958

Stamatescu: *Anschauung und wissenschaftliche Erkenntnis. Cassirers Deutung des Konfliktes zwischen Denken und Anschauen“ und das Problem der „wissenschaftlichen Imagination“ in der modernen Physik* – in: Rudolph/ Küppers (Hrsg.): *Kulturkritik nach Ernst Cassirer*, Hamburg 1995

Starobinski: *Psychoanalyse und Literatur*, Frankfurt/ M. 1974

- Stein: *C.G.Jungs Landkarte der Seele. Eine Einführung*, Düsseldorf 2000
- Steinwachs: *Epochenbewusstsein und Kunsterfahrung. Studien zur geschichtsphilosophischen Ästhetik an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert in Frankreich und Deutschland*, München 1986
- Stephan: *Emergente Eigenschaften* – in: Krohs/ Toepfer (Hrsg.): *Philosophie der Biologie. Eine Einführung*, Frankfurt/ M. 2005
- Strauß: *Beginnlosigkeit*, München 1997
- Szczepanski: *Das Subjekt als Medium. Bemerkungen zur ästhetisch bestimmten Subjektivität* - in: Lüthy/ Menke (Hrsg.): *Subjekt und Medium in der Kunst der Moderne*, Zürich 2006
- Szondi: *Das Naive ist das Sentimentalische. Zur Begriffsdiagnostik in Schillers Abhandlung* – in: *Euphorion* 66, 1972, S.174-206
- Szondi: *Versuch über das Tragische* - in: *Peter Szondi: Schriften*, B.1, Bollack/ Beese (Hrsg.), Frankfurt/ M. 1978
- Taylor: *Quellen des Selbst: die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt/ M. 1994
- Theunissen: *Der Begriff Ernst bei Sören Kierkegaard*, Freiburg 1982
- Theunissen: *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt/ M. 1992
- Thomä: *Ästhetische Freiheit zwischen Kreativität und Ekstase. Überlegungen zum Spannungsverhältnis zwischen Ästhetik und Ökonomik* - in: Menke/ Rebentisch (Hrsg.): *Kreation und Depression. Freiheit im gegenwärtigen Kapitalismus*, Berlin 2010b
- Türcke: *Sexus und Geist. Philosophie im Geschlechterkampf* , Frankfurt/ M. 1991a
- Türcke: *Der tolle Mensch. Nietzsche und der Wahnsinn der Vernunft*, Frankfurt/M. 1991b
- Villwock: *Sublime Rhetorik. Zu einigen noologischen Implikationen der Schrift Vom Erhabenen* – in: Pries (Hrsg.): *Das Erhabene. Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn*, Weinheim 1989
- Von Werder: *Triffst Du nur das Zauberwort. Einführung in die Schreib- und Poesietherapie*, München 1986
- Von Glaserfeld: *Einführung in den radikalen Konstruktivismus* – in: Von Glaserfeld: *Wissen, Sprache und Wirklichkeit*, Braunschweig/ Wiesbaden 1987
- Walch: *Wandlungen des Bewusstseins. Erich Neumanns Tiefenpsychologie der Kultur*, Norderstedt 2010
- Wehr: *Heilige Hochzeit: Symbol und Erfahrung menschlicher Reifung*, München 1986

- Weiler: *Der enteignete Mythos. Eine notwendige Revision der Archetypenlehre C. G. Jungs und Erich Neumanns*, München 1985
- Wellmer: *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Frankfurt/ M. 1985
- Welsch: *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt/ M. 1996
- Welsch: *Unsere postmoderne Moderne*, Berlin 1997
- Welsh: *Resonanz – Mitleid – Stimmung: Grenzen und Transformationen des Resonanzmodells im 18. Jahrhundert*, In: Lichau/ Tkaczyk/ Wolf (Hrsg.): *Resonanz. Potentiale einer akustischen Figur*, München 2009
- Wesel: *Der Mythos vom Matriarchat. Über Bachofens Mutterrecht und die Stellung von Frauen in frühen Gesellschaften*, Frankfurt/M. 1980
- Willemsen: *Der Knacks*, Frankfurt/ M. 2010
- Zelle: *Die doppelte Ästhetik der Moderne: Revisionen des Schönen von Boileau bis Nietzsche*, Weimar 1995
- Zielcke: *Das Monster in uns*, *Süddeutsche Zeitung* Nr. 40, 16./17.2.2013, S.13
- Zima: *Moderne/ Postmoderne. Gesellschaft, Philosophie, Literatur*, Tübingen 1997
- Zizek: *Frauen und Männer*, *Der Spiegel* Nr. 20, Hamburg 14.05.2016, S.126-129

