

Max Lorenzen
Philosophie der Nachmoderne

Herausgegeben von
Hans Rainer Sepp

Wissenschaftlicher Beirat

Suzi Adams · Adelaide | Babette Babich · New York | Kimberly Baltzer-Jaray · Waterloo, Ontario | Damir Barbarić · Zagreb | Marcus Brainard · London | Martin Cajthaml · Olomouc | Mauro Carbone · Lyon | Chan Fai Cheung · Hong Kong | Cristian Ciocan · București | Ion Copoeru · Cluj-Napoca | Renato Cristin · Trieste | Riccardo Dottori · Roma | Eddo Evink · Groningen | Matthias Flatscher · Wien | Dimitri Ginev · Sofia | Jean-Christophe Goddard · Toulouse | Andrzej Gniazdowski · Warszawa | Ludger Hagedorn · Wien | Terri J. Hennings · Freiburg | Seongha Hong · Jeollabukdo | Edmundo Johnson · Santiago de Chile | René Kaufmann · Dresden | Vakhtang Kebuladze · Kyjiw | Dean Komel · Ljubljana | Pavlos Kontos · Patras | Kwok-ying Lau · Hong Kong | Mette Lebech · Maynooth | Nam-In Lee · Seoul | Balázs Mezei · Budapest | Rosemary R. P. Lerner · Lima | Monika Malek · Wrocław | Viktor Molchanov · Moskwa | Liangkang Ni · Guangzhou | Cathrin Nielsen · Frankfurt am Main | Ashraf Noor · Jerusalem | Karel Novotný · Praha | Julia Orlova · St. Petersburg | Luis Román Rabanaque · Buenos Aires | Gian Maria Raimondi · Pisa | Kiyoshi Sakai · Tokyo | Javier San Martín · Madrid | Alexander Schnell · Paris | Marcia Schuback · Stockholm | Agustín Serrano de Haro · Madrid | Tatiana Shchyttsova · Vilnius | Olga Shparaga · Minsk | Michael Staudigl · Wien | Georg Stenger · Wien | Silvia Stoller · Wien | Toru Tani · Kyoto | Detlef Thiel · Wiesbaden | Lubica Ucnik · Perth | Pol Vandavelde · Milwaukee | Chung-Chi Yu · Kaohsiung | Antonio Zirion · México City – Morelia.

Die *libri virides* werden am Mitteleuropäischen Institut für Philosophie Prag herausgegeben
www.sif-praha.cz

Max Lorenzen

Philosophie der Nachmoderne

Die Transformation der Kultur –
Virtualität und Globalisierung

Herausgegeben von Cathrin Nielsen

Verlag Traugott Bautz GmbH

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie.
Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet abrufbar über
<http://dnb.ddb.de>

Verlag Traugott Bautz GmbH
D-99734 Nordhausen 2011

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany

ISBN 978-3-88309-668-1

Inhalt

EINLEITUNG	
MERKMALE DER GEGENWARTSGESELLSCHAFT	7
ERSTES KAPITEL	
ZENTRUMSSTRUKTUREN	41
ZWEITES KAPITEL	
DIE OPERATIONSWEISE PLURALER GEFÜGE	99
<i>Nachmoderne Freiheit</i>	99
<i>Medien: Virtualisierung und Demokratie</i>	126
<i>Medien: Genuss und Leistung</i>	140
DRITTES KAPITEL	
PHILOSOPHIE DER ÄSTHETISCHEN GESTIK	164
<i>Michelangelos Jüngstes Gericht</i>	164
Statt eines Nachworts	
Gespräch mit Max Lorenzen	214
Editorische Notiz	224

EINLEITUNG

MERKMALE DER GEGENWARTSGESELLSCHAFT

Jede Gesellschaft erzeugt einen spezifischen Raum und ein ihm entsprechendes Zeitgefüge. Die heutige ist seit den neunziger Jahren des letzten Jahrhunderts endgültig aus dem der Moderne und Postmoderne, ihrem das Neue doch schon vorbereitenden Nachhall, herausgetreten. Wesentliche Züge der veränderten Strukturen sind bereits beschrieben worden. Mit dem Ende der Ost-West-Konfrontation konnte sich die kapitalistische Ökonomie weltweit ausbreiten; gleichzeitig entwickelte sich eine Informationstechnologie, die es erlaubte, Nachrichten beinahe ohne Verzögerung zu verbreiten. Einer immer weiter vorschreitenden Zentralisierung politischer und ökonomischer Strukturen steht das Aufkommen dezentraler Netzwerke entgegen. Obgleich sich so etwas wie eine Weltgesellschaft bildet, ist kein Begriff des Ganzen mehr tauglich, um die gegensätzlichen gesellschaftlichen Tendenzen in ein Modell – etwa des Fortschritts oder auch des Niedergangs – zu integrieren. Ineins damit ist uns die Idee sozialer Perfektibilität und erst recht das ihr sonst beigeordnete Utopie-Ideal der letztlichen Realisierung von Freiheit und Gerechtigkeit verlorengegangen.

Weil es in der Nachmoderne kein Ganzes, weder als theoretisches Konstrukt, noch als realen Rahmen, mehr gibt, entstehen auch keine Gesamtentwürfe eines individuellen oder kollektiven Lebens mehr. Was jedoch in einer philosophischen Linie, die von Nietzsche zu Heidegger und Adorno reicht, als Niedergang und Verlust der Substanz gewertet wurde, erscheint heute eher als Möglichkeit zu pluraler Freiheit. Darin liegt jedoch, dass die Theorien eines allgemeinen gesellschaftlichen Verfalls, die im 19. und 20. Jahrhundert entwickelt wurden, ihre Wirksamkeit eingebüßt haben. Begriffe wie Entfremdung oder Verdinglichung lösen kein Echo mehr in uns aus – nicht, weil wir nicht in der Lage wären, den bereits eingetretenen Untergang des Menschlichen, seine Transformation in Eindimensionalität,¹ noch wahrzunehmen, sondern weil die theore-

¹ So der in den sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts von Herbert Marcuse geprägte Begriff, vgl. *Der eindimensionale Mensch*, Frankfurt am Main 1967.

tischen Strukturen, in die jene Begriffe eingebettet waren, Vergangenheit geworden, also nicht mehr Teil eines realen Gefüges sind, in dem sich die gegenwärtigen Lebensschicksale äußern und spiegeln könnten.

Bereits aus diesem Beispiel ergibt sich, dass sich nicht etwa nur, bedingt durch technische Entwicklungen, die Umstände unserer Existenz fundamental gewandelt haben. Vielmehr haben sich die psycho-sozialen Gefüge selbst, die Strukturen und Operationen, die Individuen und kollektive Gebilde konstituieren, geändert und gemeinsam mit ihnen die philosophischen, soziologischen, literarischen und künstlerischen Konzepte dessen, was heute Leben und Sinn, Ich oder Gesellschaft heißt. Die gewandelte inhaltliche Füllung jener Vorstellungen ist nur ein Reflex von weitreichenderen Verschiebungen, die beim Übergang von der Moderne in die Nachmoderne stattgefunden haben; diese betreffen die Bauprinzipien der gesellschaftlichen und psychischen Systeme, jedoch in solcher Weise, dass selbst (und gerade!) die Redeweise von Prinzipien – als funktionalen Elementen von Tiefenschichten, aus denen die jeweiligen Oberflächenphänomene emanieren – der Überprüfung bedarf.

Denn wenn es, wie Niklas Luhmann ausführt,² keinen wesentlichen Unterschied mehr zwischen Strukturen und Operationen gibt, die ersteren sich also permanent aus den jeweiligen kommunikativen Akten, die ein System ausmachen, neu erzeugen, dann macht es keinen Sinn mehr, transzendente Relationen als Grund oder Basis von wechselnden operationellen Ereignissen, die kaum mehr als Zeichen von jenen wären, anzusetzen: *Die Oberfläche ist zu ihrem eigenen Kern geworden, jede Differenz zwischen einem Innen und einem Außen hinfällig.*³ Eine solche Veränderung schafft sowohl die Komponenten von Ursprung

² Vgl. hierzu etwa Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaften*, Frankfurt am Main 1997.

³ Es soll hier vorerst nur darauf hingewiesen werden, inwiefern mit einem solchen Zusammenfließen von Strukturen und Operationen im Bereich der gesellschaftlichen Kommunikation ein realer Paradigmenwechsel einhergeht, der sich sofort auch als Postulat im soziologischen und philosophischen Theoriebereich äußert. Die Kantische Transzendental- und Vernunftphilosophie, Inbegriff des Modells eines Ichs, das sich aus seine Synthesen steuernden Kategorien und Anschauungen sowie aus Urteilen zusammensetzt, die von jenen identischen Grundleistungen ermöglicht werden, spiegelte auch ein gesellschaftliches Gefüge, dessen Oberflächenbewegungen auf einer Basis von Strukturnotwendigkeiten gründeten. Die dann von Marx unternommene Analyse der ökonomischen Prozesse setzte also auf gesellschaftlichem Gebiet fort, was Kant mit seiner Untersuchung des Bewusstseinsaufbaus begonnen hatte. Beide Theoriegefüge besaßen für die Moderne exemplarischen Charakter – und verloren ihn mit dem Übergang in die Nachmoderne. Die reale Veränderung der psycho-sozialen Gefüge lässt nun Theorieansätze,

und Ziel, als auch von Einheit, Mitte oder Zentrum – allesamt Basis- oder Grundelemente, also transzendente Steuerungsfunktionen – beim Übergang in die gesellschaftlichen Gefüge der Nachmoderne ab. Ursprungslosigkeit und Pluralität bedingen einander. Die Ordnungsmuster von in sich pluralen sozialen Formationen unterscheiden sich fundamental von solchen, die sich um ein Zentrum, eine exterritoriale Mitte, herum bilden. Es wird genau zu analysieren sein, inwiefern die jetzt entstehende Weltgesellschaft, dadurch dass sie ihre sozialen Apparaturen und Bewegungen, gemessen an früheren Standards, enthierarchisiert, ohne die tradierte Idee von Fortschritt auskommt.

Die Folgen solcher Wandlungen sind für jeden Sinn produzierenden gesellschaftlichen Bereich unabsehbar: Eine plurale Gesellschaft bedarf keines allmächtigen Schöpfers und auch keiner Erlösungsvorstellung; damit werden die Ansprüche jeder Avantgarde auf eine Leitungsfunktion hinfällig. Die auch in der Moderne noch geltende Legitimation kirchlicher Institutionen, aber auch etwa der Literatur, deren Bedeutung darin gründete, exemplarische Lebensentwürfe, sei es *ex negativo*, vorzuführen, löst sich auf und wird durch andere Motivkomplexe ersetzt.

Die exterritoriale Mitte einer Gesellschaft – in der beginnenden Neuzeit Souverän genannt, für den nach Hobbes die Gesetze, deren Einhaltung er garantieren soll, nicht gelten –, war bis zur Entzauberung der Welt das numinose Zentrum:⁴ der ortlose Ort, an dem sich die kollektiven Energien bündelten und in solcher Konzentration und Erhitzung⁵ ein Sakrales bildeten, das beanspruchte, den Erhalt des Kollektivs zu gewährleisten. Die Ineinanderspiegelung des sakralen oder numinosen Zentrums und seiner kollektiven Peripherie schuf mit ihren Riten, in denen sie sich darstellte, gesellschaftliche Institutionen, die Apparaturen einer Regelung und Verwaltung der sozialen Bewegungen. In solchen sichtbaren Manifestationen kollektiver Ordnungsmuster kreiste jedoch die Energie des Numinosen. Ihre dynamischen Formen, die niemals direkt wahrnehmbar sind, erzeugten, was man die gesellschaftliche Grundparadoxie – der Bildung eines Ganzen durch den Ausschluss eines so zu seiner Mitte werdenden Teils – nennen kann, die in allen geschichtlichen Wandlungen bis an das Ende der Mo-

die sich noch auf ein Basis-Überbau- oder Grund- und Oberflächenstrukturschema bezieht, als überholt erscheinen.

⁴ Vgl. zum Begriff des Numinosen Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München 1987 (die 1. Auflage erschien 1917).

⁵ Der Begriff stammt von Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1990.

derne die Ursache des Zusammenhangs von Individuum und Kollektiv blieb. Lévy-Bruhl hat den Begriff der *participation* entwickelt, um diesen Zusammenhang analytisch erfassen zu können.⁶ Das mit ihm Gemeinte, die Fähigkeit, etwa Teil und Ganzes, aber auch unterschiedliche Bewegungsabläufe, Sichtbares und Unsichtbares, aufeinander zu beziehen, die Wahrnehmung eines numinosen Fluidums, das verschiedene Gegenstandsformen oder -bereiche durchfließt und so in einen unmittelbaren Kontakt bringt, bestimmte die Lebenswelt aller Stammeskulturen. Michel Foucault untersuchte,⁷ wie dieses Erfassen von Ähnlichkeiten (*similitudes*), das noch in der Renaissance umfassende Gültigkeit besaß, im Verlauf des 17. Jahrhunderts durch eine rationalen Kriterien unterworfenen Perzeption, wie sie uns heute geläufig ist, ersetzt wurde. Die Konkurrenz beider Weisen der Auffassung bestand aber bis ans Ende des 20. Jahrhunderts weiter.

Ohne jeweils spezifisch transformierte numinose Strukturen hätte es auch in der Neuzeit weder eine Identifikationsmöglichkeit des einzelnen Menschen mit der Gemeinschaft, deren Mitglied er war, noch einer kultischen Gemeinde mit ihrem sakralen Objekt oder auch, in der ästhetischen Rezeption, eines Publikums mit seinem jeweiligen Kunstgegenstand geben können. Vom 17. bis ins 20. Jahrhundert koexistieren und durchkreuzen sich numinose und rationale Erfahrungs-, Denk-, Empfindungs-, ja Existenzweisen. Dabei durchlaufen die ersteren, wie zu zeigen sein wird, Umwandlungen, die letztlich in Faschismus und Stalinismus, Holocaust und Vernichtungskrieg münden und zum Ende der Moderne führen werden.

Eine der Thesen dieses Buches lautet, die numinose Zentrumsstruktur habe sich, bedroht von einem immer weitergehenden Anwachsen rationaler Operationen, nicht nur in den spezifischen Bereichen von Wissenschaft, Politik und Ökonomie, sondern insgesamt in der Alltags- und Lebenswelt der Menschen, in einer letzten Steigerung zu den Negativformen konzentriert, die immer schon in ihrer exterritorialen Mitte potenziell vorhanden waren, aber sich in den gesellschaftlichen Ausnahmesituationen, etwa des religiösen Festes, doch nur in ritualisierter Weise äußern durften. Wird die numinose Beziehung von Zentrum und Peripherie nicht mehr kultisch gesteuert oder ästhetisch reguliert, sondern greift sie in den politischen Bereich über, so dämonisiert sie sich zwangsläufig und breitet die in der exterritorialen Mitte herrschende Gesetzlosigkeit über das gesamte Gebiet, auf das sich ihr Machtanspruch erstreckt, aus.

⁶ Vgl. hierzu etwa Lucien Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, Paris 1925 oder die späten *carnets*; vgl. L. Lévy-Bruhl, *Carnets. Documents rédigés en 1938-1939*, Paris 1949.

⁷ Vgl. das erste Kapitel von Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris 1966.

In dieser These liegt also, dass diejenige der „Dialektik der Aufklärung“⁸ vom Umschlag der Rationalität in Irrationalität ebenso bestritten werden muss, wie die andere von der Banalität des Bösen, die Hannah Arendt in *Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft* vertritt. Die numinose Zentrumsstruktur macht das Wesen aller rituellen Opfergebräuche, aber eben damit auch der inneren kollektiven Bewegung von Gesellschaften und schließlich aller ästhetischen Formen der Teilhabe, der künstlerischen und auch etwa philosophischen Produktion und Rezeption (in denen sich immer rationale und Elemente der Partizipation durchdringen), aus. Die Ideen und Ideale der Moderne sind, wie ihre politischen Umsetzungen, die zum sozialistischen oder faschistischen Totalitarismus führten, Ausdruck einer wesenhaft numinosen Spiegelung von sakralisierter Mitte und Peripherie, die sich durch diesen Bezug zum Ganzen eines Kreises zusammenschließen. Wegen dieser Wesensgleichheit des scheinbar so Verschiedenen gingen mit den Herrschaftssystemen Hitlers und Stalins (die Rudimente des stalinistischen Systems haben noch Jahrzehnte überdauert) schließlich auch die numinosen Spätformen im gesellschaftlich-kulturellen Bereich unter.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurden, etwa von Rilke, Stefan George, Hofmannsthal und Trakl, ästhetische Modelle entwickelt, die zumindest den Anspruch auf Ganzheit eben dadurch zu retten versuchten, dass die transzendierende Negation ihrer realisierten Gestalt zu deren inneren Movens, der Punkt des Umschlags in sie zum höchsten, authentischen, Moment der hierin im eminenten Sinn modernen Werke wurde.⁹ Indem sie sich selber als Fragment setzten, wurden sie zum Ruf nach dem verlorenen und niemals mehr direkt zu erreichenden Ganzen. Dieser Fragmentcharakter der Werke – der wohl gemerkt

⁸ Vgl. Max Horkheimer u. Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente, in: *Gesammelte Schriften*, hg. von Gunzelin Schmid Noerr, Band 5, *Dialektik der Aufklärung und Schriften 1940-1950*, Frankfurt am Main 1987.

⁹ Die Verse Rilkes: „Hier, unter Schwindenden, sei, im Reiche der Neige, / sei ein klingendes Glas, das sich im Klang schon zerschlug“ (*Die Sonette an Orpheus*, Zweiter Teil, XIII) sprechen in höchster Prägnanz die Absicht der Dichtung selber aus, sich zu opfern, um sich zum Bild eines aus dem Scheitern aufsteigenden Ganzen zu wandeln. In der *Ästhetik* Adornos: „Der Augenblick, in dem sie [die Kunstwerke] Bild werden, in dem ihr Inwendiges zum Äußeren wird, sprengt die Hülle des Auswendigen um das Inwendige; ihre apparition, die sie zum Bild macht, zerstört immer zugleich auch ihr Bildwesen. [...] erstrahlen Kunstwerke, so geht ihre Objektivierung durch sich selbst hindurch unter. Durch ihre Bestimmung als Erscheinung ist der Kunst ihrer eigene Negation teleologisch eingesenkt; das jäh Aufgehende der Erscheinung dementiert den ästhetischen Schein.“ (Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, hg. von Gretel Adorno und Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main 1973, S. 131 f.)

nichts mit äußerer Unfertigkeit zu tun hat, sondern gerade Ausdruck eines letzten Gelingens ist – avancierte in den ästhetischen Theorien jener Epoche, bei André Gide ebenso wie bei Ernst Bloch, Walter Benjamin, Heidegger und Adorno, zum Indiz wirklicher ästhetischer Radikalität. Noch für die postmoderne Philosophie, besonders diejenige Lyotards, gilt die eigentliche Intention der Kunst dem Unsichtbaren, ihrem wirklichen Zentrum, das erst in der Negation ihrer sichtbaren Gestalt hervortrete.

In der Übergangsperiode nach 1945, bis in die 70er Jahre des letzten Jahrhunderts, schien es geradezu zu einer Renaissance jenes zu Beginn der Moderne entwickelten Konzepts einer letzten immanenten Steigerung bis hin zur Selbstaufhebung, dem im Innersten vollzogenen Opfer der Werke, zu kommen. Nur aus der pointiertesten Sinnlosigkeit, dem größten Schrecken, schien, bei Beckett, Paul Celan, Nelly Sachs¹⁰, wie bei Francis Bacon, der Schein des Gegenteils aufsteigen zu können. Es bedarf jeweils einer genauen Einzelanalyse, um zeigen zu können, dass sich in der Literatur und Kunst jener Zeit, in paradoxer Gleichzeitigkeit, neben der untergehenden numinosen Zentrumsstruktur mit ihrem Anspruch auf absolute Bestimmungsgewalt, bereits andere, in sich plurale, ästhetische Formen ausbilden, die auf das Ende der Moderne und die Folgezeit hindeuten.

Mittlerweile ist der Übergang vollzogen – wir haben, ohne uns das bislang in der notwendigen Prägnanz bewusst gemacht zu haben, den Untergang einer psycho-sozialen Struktur erlebt, die in ihrer Dynamik und Bewegungsart, sich selber transformierend, die urphänomenalen Muster dessen geschaffen hat, was im eminenten Sinne Geschichte hieß, und aus denen die eigentlichen, tiefsten Bedingungen des Selbstverständnisses von Gesellschaften und Individuen hervorgingen. Der Wandel ist unabsehbar; aber es zeichnet sich bereits jetzt deutlich ab – und kann so auch analytisch erfasst und ausgesprochen werden –, dass unsere Begriffe von Menschheit, Bewusstsein, Vernunft, Ethik, Leben: mithin von allen Hauptvorstellungen, in denen sich die neuzeitliche Existenz selber spiegelte und verstand, sich nicht nur inhaltlich, sondern so verändert haben, dass ihr bisheriger transzendentaler Ursprung, der Spiegelbezug von numinosem Zentrum und Peripherie, sich weitgehend aufgelöst und bislang fast unbekanntem pluralen Gefügen Platz gemacht hat.

Damit findet eine philosophische Grundfrage: ob es einen Fortschritt der Menschheit gebe oder nicht, eine überraschende Antwort. Es gibt ihn, aber nur, und eben darin besteht er, weil er die bisherigen Komponenten seiner Bestim-

¹⁰ Max Lorenzen, „Nelly Sachs – Mystik und Poetologie“, in: *Marburger Forum. Beiträge zur geistigen Situation der Gegenwart*, Jg. 6 (2005), Heft 5.

mung außer Kraft gesetzt hat. Alle bis in die Moderne anvisierten Ziele einer geschichtlichen Entwicklung sind gleichsam unformulierbar geworden und beinhalten keinerlei Sehnsuchtpotenzial der heute lebenden Menschen mehr. Es entstehen neue Muster und Entwürfe, sicherlich auch andere gesellschaftliche Organisationsformen in Politik und Wirtschaft sowie von den bisherigen sich unterscheidende ästhetische Auffassungs- und Produktionsweisen, die die geänderten Bedingungen der Inspiration selber reflektieren.

Wenn Inspiration nicht mehr bedeutet, dass in einem Kairos wie aus dem Nichts heraus eine zunächst noch ungreifbare Vorstellung aufsteigt, die langsam Gestalt annimmt und sich aus ihrem Ursprung über alle umliegenden Bereiche, sie umgestaltend, ausbreitet (ihre Kraft bleibt solange erhalten, wie ihre unsichtbare Mitte, das energetisch-numinose Zentrum ihrer Form, nicht erstarbt), dann ändert sich, was bislang Wahrheit und Erkenntnis hieß. Beide, die man gerne in einer gänzlich äußerlichen Bestimmung als ‚richtige‘ Beziehung auf ihren Gegenstand und den Akt ihrer Hervorbringung auseinanderhielt, implizierten ein paradoxes Ineinander von Zeigen und Verbergen,¹¹ von Ent- und Verhüllung. Es zeigte sich hierin, was Helmut Plessner als wesenhafte Exterritorialität des Menschen beschrieben hatte.¹² Das Bewusstsein findet nur auf dem Umweg über ein Außen zu sich selbst: Das „Ich-denke, das alle meine Vorstellungen muss begleiten können“ ist gerade nichts unmittelbar Gegebenes, sondern immer das Produkt einer Spiegelung. Arnold Gehlen hat nachgewiesen, dass in ihr der gesellschaftliche Grundvorgang inbegriffen ist, in dem Individuum und Kollektiv, in ihrer Nicht-Identität, ihre Identität begründen und erkennen.¹³ Die paradoxe Einheit beider, das Erkennen des Identischen im Anderen, war der fundierende Akt der Erkenntnis schlechthin. Sie ist ursprünglich nicht etwa a-rational, aber in ihrer Gleichsetzung des auch Verschiedenen werden numinose Bezüge erspürt und gesehen, nicht logische Urteile gefällt.¹⁴

¹¹ Der späte Heidegger, auf den hier Bezug genommen wird, steht mit diesen Bestimmungen in einer langen Tradition, die er jedoch bekanntlich, wohl zu seinem eigenen Nachteil, negiert.

¹² Vgl. hierzu von Helmut Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (1928), Berlin 1975.

¹³ Gehlen beschreibt, was hier Spiegelung genannt wird, als „chronische Zuständigkeit der Halbfremdung, welche den bewussten Hintergrund unseres Zusammenlebens mit anderen und unseres darin eingefassten Selbstgefühls bildet“ (*Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Wiesbaden 1986, S. 319).

¹⁴ Ob auch die Logik auf den Gesetzmäßigkeiten der Spiegelung von Zentrum und Peripherie ineinander beruht, wie Fichte und Hegel meinten, bleibe hier unausgemacht.