

**Zeitschrift:** Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

**Herausgeber:** Schweizerische Philosophische Gesellschaft

**Band:** 42 (1983)

**Artikel:** Rationalität und Mythos : Versuch einer Orientierung am Leitfaden des Nihilismus

**Autor:** Wildermuth, Armin

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-883152>

#### Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

#### Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

#### Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 02.02.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

ARMIN WILDERMUTH

## Rationalität und Mythos – Versuch einer Orientierung am Leitfaden des Nihilismus

*Von der Vernunft zur Rationalität*

Mit dem Begriff Rationalität verbinden wir heute das wissenschaftlich-technische Denken und die unsere Lebenswelt dominierende Ideologie der Zweckrationalität. Ihm entspricht eine Praxis, die strategische Handlungsformen entwickelt, um durch gezielte Verwendung von Menschen, Organisationen und Material gesetzte Erwartungen zu erfüllen. Allgemeiner Konsens über die Spielregeln rationalen Denkens scheint sich darauf zu konzentrieren, dass a) die Argumentationen plausibel und b) die verwendeten Methoden nachkontrollierbar sind. In diesen Charakterisierungen sind natürlich weitere enthalten, die je nachdem expliziert werden müssen. So setzt Plausibilität Intersubjektivität der Aussagen, strenge Begrifflichkeit und Begründung der Argumente voraus. Die Möglichkeiten des Nachvollzugs und der Nachkontrollierbarkeit implizieren das schon von Kant der Vernunft zugeordnete Prinzip ihrer Öffentlichkeit.

Durch diesen Komplex von Charakterisierungen gewinnt Rationalität eine Normativität, die durch die Moderne und ihre – ihr selbst zugeschriebene – Erfolgsakkumulation alle weiteren Erkenntnisunternehmen (rational enterprises) weitgehend entwertete oder zu Vorstufen ihrer selbst deklarierte<sup>1</sup>. Dass dadurch Umfang und Inhalt der Vernunft der Aufklärung drastisch reduziert wurde, wird mit dem Hinweis auf die Komplexitäts-Steigerung des wissenschaftlich-techni-

<sup>1</sup> Stephen Toulmin, Kritik der kollektiven Vernunft, Frankfurt a/Main 1978.

schen Denkens und Handelns kompensiert. So wird auf eine höchst unmerkliche Art die Vernunft-Philosophie zwar auf der Ebene der Komplexitäts-Bewältigung der Rationalität neu rehabilitiert, dabei allerdings in die Rolle der sich selbst thematisierenden Rationalität mit transzendentalen Ansprüchen getrieben. Die Vernunft der Aufklärung, die allein sich selbst voraussetzte und damit die totale Armut des beginnenden Denkens auf sich nahm, reichte in eine Tiefe und Weite, die die sich selbst thematisierende Rationalität nur im Anlehens-System bereitwilliger Interdisziplinarität zu imitieren vermag. An die Stelle der sich selbst erforschenden Vernunft traten intellektuelle Gross-Organisationen, die durch einen bereits schon objektivierten System-Gedanken (Systemtheorie), durch immer umfassendere Analogien aufdeckende Strukturen (Strukturalismus) oder durch ein angeblich nicht mehr hintergehbaren Kommunikationsapriori (im Sinne der kommunikativen Rationalität von Habermas und Apel) zu retten versuchen, was noch die Hegelsche Phänomenologie des erscheinenden Wissens als dialektische Kreativität in sich selbst entdecken konnte.

Die Unkenntnis dessen, wogegen sich die *Vernunft der Aufklärung* richtete, erzeugt heute um die Rationalität ein Umfeld, das offen ist für mythische Besetzungen, für die Ansiedlung nicht-wissenschaftlicher, nicht-rationaler oder gnostischer Denkformen. Es besteht zwar keineswegs die Gefahr, dass sich heute «der Mythos» in diesem Umfeld derart festsetzte, dass er der rationalen Vernünftigkeit ernsthaft Konkurrenz machen würde. Vielmehr dürfte es bei einem Zustand der Verunsicherung durch Unfähigkeit zum Diskurs bleiben, denn der Rationalität und vor allem der methodischen Rationalität ist es verwehrt, mit einer Wirklichkeit in Kontakt zu kommen, die ihre Existenz aus ihren rationalen Fehlleistungen gewinnen soll. Aufklärung wird im Sinne der methodischen Rationalität verstanden als ein konstanter Kampf gegen ihre eigene Fehlleistung. Das ist aber eine Einengung des ursprünglichen Antriebs der Aufklärungsvernunft.

Kants *Transzentalphilosophie* gibt in mehrfacher Hinsicht Aufschluss über Einengung und Offenheit der aufklärenden Vernunft. Auch Kant kämpfte gegen die Phantasmata und Gespenster produzierende Phantasie und verordnete der Sinnlichkeit im Bereich der theoretischen Vernunft Sklavendienste. Sie wurde zur passiven Instanz

verurteilt, die dem Verstand das Sinnenmaterial zur Verarbeitung liefern muss. So wusste Kant gegenüber dem Denken Swedenborgs (mit Recht oder mit Unrecht sei hier dahingestellt) keinen besseren Vorwurf zu formulieren, als dass es sich in Träumereien erginge und er selbst nichts anderes sei als der ärgste Schwärmer, der wilden Hirngeistnachjage<sup>2</sup>. Durch eine defekte Vernunft, die ihre eigenen Grenzen nicht einhalten konnte, entstanden nach Kant auch die Werke der Metaphysik. Machte zwar die Newtonsche Naturkonzeption in der Kantschen Rezeption aller Alchemie, Mantik, GeistersehEREI, Parapsychologie, Somnambulismus, Wahrsagekunst u.a. den Garaus, so liess sie im Falle der alles umfassenden Metaphysik das Zentralstück, nämlich den intellectus archetypus, zum mindesten als Ideal der ganzen Vernunftorientierung bestehen<sup>3</sup>. Es lassen sich zwar weitreichende, an den prometheischen Mythos erinnernde Postulate formulieren, wie die Selbstbegründung der Vernunft und die Machbarkeit des Erkannten, doch lassen sie sich bei Kant nicht in bezug zum endlichen Subjekt formulieren. Durch den Nachweis der Paralogismen der reinen Vernunft hat sich Kant von einer subjektivistischen Ontologie befreit, die ihm aber konstant unterschoben wird. «Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen» – doch wäre es verfehlt, mit dieser Lösung der Aufklärung noch die systematische Einheit der Vernunft als Korrelat zum göttlichen Unum der Metaphysik deuten zu wollen<sup>4</sup>. Von dieser transzendentalen Vernunfteinheit aus war es im übrigen kein unüberwindliches Problem, die Erkenntnisbereiche des Mythos, der Religion und der Kunst einzubeziehen. Die Transformation der metaphysischen Vernunft in die transzendentale war noch nicht so weit fortgeschritten, als dass sie einander «inkommensurabel» geworden wären.

Vergleicht man das Profil der an den empirischen Wissenschaften orientierten Rationalität mit jenem der transzendentalen Vernunft der Aufklärung, so fällt auf, dass sie ihre Selbstthematisierung im Sinne einer lebensweltlichen oder strukturell-verfestigten Bedingtheit ver-

<sup>2</sup> Immanuel Kant, Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik, in: Werke in sechs Bänden, Darmstadt 1960, Bd. 1, S. 980f.

<sup>3</sup> Immanuel Kant, Kritik der Urteilskraft, § 77.

<sup>4</sup> Immanuel Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, Werke Bd. 6, S. 53; Kritik der reinen Vernunft, B § 12.

steht oder sogar missversteht. Sie hat sich auf Regelspiele und Strukturen fixiert und vermag daher Phänomene, die ihr dadurch entgleiten, nur als Extra- oder Para-Rationales zu erfassen. Ist sie dadurch von Kunst, Mythos und Religion grundsätzlich getrennt und begegnet sie dort dem Problem der Inkommensurabilität? Da sie sich in einem dogmatischen Sinne auf ihre Bedingtheit durch Sprache festlegt, vermag sie Denkweisen, die nicht-verbale Ursprünge behaupten, nicht mehr in den eigenen Horizont einzubeziehen, es sei denn, sie werde durch den Filter einer verdünnenden Übersetzung gedrückt<sup>5</sup>.

Diese Einsichten scheinen mir wert zu sein, festgehalten zu werden, denn die transzendentale Vernunft und die sich selbst thematisierende Rationalität von heute sollten nicht eilfertig identifiziert werden. Denn wie ist die eine Vernunft nochmals begründbar, da sie die transzendentale ist? Sie ist in ihrer Transzendentalität selbst transzendent gegenüber den Bestimmungen der Kritiken, die nicht dazu befähigt sind, ihre eigene Herkunft nochmals und gleichsam retrospektiv zu begründen. Wenn es schon eine Begründung der Vernunft selbst geben soll, dann nur im Sinne eines konstanten Prozesses der Hinterfragung und Rückfrage, eines Interesses der Vernunft an sich selbst. Grundsätzlich sollten bei einem solchen Prozess konstante Erweiterungen und nicht, wie das Ideal der Rationalität es induziert, konstante Einengungen und immer rigorosere Selektionsvorschriften auftreten. So ist es eine vollkommene Perversion des Kantischen Vernunftgedankens, wenn allein *eine* Form der Vernunfterkenntnis, nämlich die theoretisch-wissenschaftliche, zum Paradigma alles wahren Erkennens gemacht wird. Es besteht auch der Verdacht, dass die heutige Rehabilitierung der praktischen Vernunft eher ihre Vertheoretisierung als ihre Autonomisierung intendiert.

Wenden wir uns kurz der *Transformation der transzendent-transzendentalen Vernunft in die sich selbst thematisierende Rationalität* in der wissenschaftlich-technisch dominierten Lebenswelt zu. Sie steht im Zeichen einer Mundanisierung der Vernunft und des Verlustes ihrer Selbstkonstituierung aus Freiheit. Solange sich nämlich die Vernunft der Aufklärung am Ideal der Metaphysik mass und sich als de-

<sup>5</sup> Thomas S. Kuhn, Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt a/Main 1981, S.214ff.

ren Transformation überhaupt begriff, konnte sie das in Gottesgedanken konzentrierte Autonomiepotential fast ungebrochen auf sich selbst übertragen. Sie stand damit «nicht selbst auf dem Boden der Welt, d. h. in der Weltbefangenheit der natürlichen Einstellung», sondern der Welt «gegenüber». Diese Formulierung bezieht sich auf die transzendentale Reduktion oder Epoché Edmund Husserls, und zwar in der Formulierung durch Eugen Fink<sup>6</sup>. Sie brachte die späte Phänomenologie Husserls in den Horizont der unsere Tradition prägenden Grundfrage «nach dem Ursprung der Welt»<sup>7</sup>. In der pervertierten Form eines Denkens in Sachverhalten dürfte diese Frage längst schon inkommensurabel geworden sein, weil es im Paradigma wissenschaftlich-technischen Denkens überhaupt keine Ursprungsfrage und damit auch keine transzendentale Begründungsfrage geben kann. Gerade darin liegt aber die Mundanisierung der Vernunft, die keine Möglichkeit mehr entdecken kann, ihre eigene Emergenz als strömendes Nunc-Stans zu erfahren. Damit bringe ich das um die Epoché und die transzendentale Reduktion bemühte Denken der Phänomenologie in den Zusammenhang einer Rationalitätskritik, die die Weite und auch die innere Flüssigkeit des tradierten Vernunftbegriffs sich zunutze macht, wie sie eine auch sich selbst thematisierende Rationalität kaum so bald erreichen dürfte<sup>8</sup>.

### *Abkoppelung der Vernunft von ihrem Erfahrungs-Untergrund*

Im Vernunftgedanken steckt ein *phänomenologisches* Element, das bei einem Denken, das sich der Rationalität verpflichtet, nicht mehr oder nur in sehr eingeschränktem Sinne vorhanden ist. Die Selbstdisziplinierung der Vernunft zur Rationalität macht sich bereits in der Kantischen Tendenz bemerkbar, sich der Formalismen der damaligen logischen Urteilslehre zu bedienen und sie in allen Weisen der Vernunfterkennnis als Raster der Erkenntnisfähigkeit anzuwenden. Dabei ging es doch ursprünglich nur darum, die in der Urteilslehre ver-

<sup>6</sup> Eugen Fink, Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik, in: Kant-Studien 38 (1933) S. 353.

<sup>7</sup> Ib. S. 338.

<sup>8</sup> Ib. S. 360.

borgene synthetische Fähigkeit des Erkennens überhaupt rein in den Blick zu bekommen. Immerhin sehe ich die Weite der Vernunftphilosophie in der vorsichtigen Annäherung an das Problem der systematischen Einheit aller Vernunftvermögen, so dass auch die Horizonte der Kunst und der Naturphilosophie bewahrt bleiben konnten. Die Auslagerung der vollen sinnlichen Erkenntnis, wie sie im Entwurf der Ästhetik von A.G. Baumgarten vorlag, halte ich unter diesem Gesichtspunkt für ein Versagen der Kantischen Vernunftkonzeption<sup>9</sup>. Auch die unreflektierte Übernahme der Newtonschen Physik als ein Paradigma der Naturerkenntnis (an der letztlich auch die teleologische Naturerkenntnis nichts änderte) zeigt an, dass schon in den Ansatz der Objektkonzeption ideologische Elemente eingeflossen waren. Die Stilisierung der «Dinge» zu ent-emotionalisierten Entitäten, zu Tatsachen und zu Quasi-Absolutheiten folgte dem sich universalisierenden Paradigma, die Welt in ihrer reinen Gesetzmässigkeit zu entdecken und in ihr das nicht mehr zu bezweifelnde Fundament zu finden. Es musste den Ersatz abgeben für den noch emotionalen und anthropomorphen Kosmos der vor-kopernikanischen Welterfahrung. Damit ist die mögliche phänomenologische Erkundung der Vernunftpotentiale eingeschränkt, ja ausgeblendet.

Die Abkopplung der Vernunft von ihrem immanenten Erfahrungsgehalt erzeugt Rationalität, wie sie sich besonders in der Wissenschaftstheorie artikuliert. Da sich diese heute als Vorbild für philosophisches Denken feiern lassen kann, kommt ihr paradigmatische Bedeutung zu. Da sich diese Rationalität selbst zu thematisieren versteht und sich selbst ebenfalls auf ihre Möglichkeiten untersucht, hat sie den Anschein transzentaler Erörterung bei sich. Doch sie ist durch ihre Selbstauffassung derart mundanisiert, dass sie den von ihr bereits ausgesparten und letztlich konstituierten Tatsachen-Horizont nicht mehr zu durchstossen oder zu transzendieren vermag.

Ein Kennzeichen für diese Sachlage ist ihre eigenartige *Selbstbegrenzung*, die sie aber nicht unbedingt aus sich selbst deduziert, sondern sich von wissenschaftlichen Disziplinen vorschreiben lässt. Lin-

<sup>9</sup> Sciagraphia encyclopaediae philosophicae, aus dem Nachlass hrsg. von J.Chr. Förster (Halle 1769); Hans Rudolf Schweizer/Armin Wildermuth, Die Entdeckung der Phänomene, Basel/Stuttgart 1981, S.23.

guistische und biologische Codes, Neurologie, Evolutionstheorien der Naturwissenschaften u.a. werden zur Erläuterung der «Erkenntnis» oder des «Denkens» angeführt. Ist in diesen Fällen nur schwer von «Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis» im transzendentalen Sinne zu sprechen, so sind besonders die im Bereich der Sprach- und Kommunikationsphilosophien entwickelten Denkweisen versucht, quasi-transzendentale und damit letztbegründende Elemente aufzunehmen. In diesem Sinne ist auch jeder Versuch zurückzuweisen, die Sprachphilosophie Ludwig Wittgensteins als eine (wenn auch sich ihrer selbst nicht bewusste) Transzentalphilosophie zu begreifen oder zum mindesten ihr den gelungenen Nachweis zu attestieren, sie hätte die Sprache – vor allem den pragmatisch-semantischen Kontext der Umgangssprache – als eine transzentalphilosophische «Voraussetzung» bewusst gemacht. Dieser Zweifel trifft auch andere Aspiranten transzentalphilosophischer Grundlegungen, wie sie im Anschluss an den jungen Marx in der Arbeit, den gesellschaftlichen Interessen oder auch, in der Ausdrucksweise K.-O. Apels, als «Apriori der Verständigungsgemeinschaft»<sup>10</sup> konzipiert wurden. Gerade die transzental-pragmatische Transformation der Philosophie, die Apel in komplexer Verarbeitung verschiedenster philosophischer und wissenschaftstheoretischer Methoden vorschlägt, verlässt paradoxerweise die transzentalphilosophische Vernunftreflexion zugunsten einer kommunikationsoffenen Strategie universaler Verständigung. Paradox ist dieses Anliegen darum (wenn auch in der Zeit der Synthese europäischer und angelsächsischer Traditionenströme verständlich), weil es die Erfahrungshorizonte, aus denen unsere ganze Philosophie erwachsen ist, wie ein abgeschlossenes Offenbarungsgeschehen behandelt, über das sich nur noch exegetisch-erklärend und methodologisch diskursieren lässt. Diesen Vorwurf muss man auch gegen jene merkwürdige Hegel-Insistenz philosophischer Diskurs-Zirkel richten, die nicht müde werden zu erklären, dass «man an Hegel nicht vorbeikommen könne». Dabei wird die fundamentale Irrelevanz-Erklärung gegenüber ganzen Bereichen der Hegelschen Philosophie gleichzeitig vorausgesetzt, denn man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass das Ernstnehmen der Hegelschen Religionsphilosophie kaum

<sup>10</sup> Karl-Otto Apel, Transformation der Philosophie, Frankfurt 1973, Bd. 1, S.61.

mehr als ein methodologisches Interesse geniesst. Die Reduktion des Interesses auf die von spekulativen Idealisten verwendeten Reflexionsmethoden, bei Absehung von den inhaltlichen Prozessen, hält viele Themata der tradierten Philosophie anscheinend bewusst, ohne dass es zu Versuchen käme, den Nachvollzug z.B. der Schellingschen Spätphilosophie zu wagen und – wer weiss – noch zu erweitern. Der von Apel wiederholte Vorwurf von Ch.S. Peirce, dass die bisherige Philosophie einem «Zeitalter solipsistischen Evidenz-Apriorismus»<sup>11</sup> angehöre, macht deutlich, dass man durch Effizienz des Methoden-Rationalismus und der Universalisierung der Kommunikationsstrategien den Abschluss der metaphysischen und transzentalphilosophischen Denkkultur wettzumachen versucht. Es mutet an, als ob man wie am Ende der Antike das Versiegen der Orakel feststellte oder wie auf den ersten Konzilien den Abschluss der lebendigen Offenbarung kanonisierte. Das engagierte Eintreten für eine Eigenständigkeit hermeneutischer Wissenschaften und der entschiedene Kampf gegen die szientistisch-technische Auffassung der Wissenschaften verdeutlicht nur, dass man die Philosophie dem Idealbild der Wissenschaft angleichen will und die Genese von Philosophien in den Diskurs von Philosophen-Gemeinschaften einzuordnen gedenkt. Nun mag dies alles richtig sein; jedoch der Verlust der Erfahrungsdimension des Erkennens macht ein Defizit philosophischer Glaubwürdigkeit bewusst, das ausserhalb der etablierten Philosophie besser wahrgenommen zu werden scheint als innerhalb der Gemeinschaft der angeblichen Verwalter der tradierten philosophischen Weisheit.

Die Reduktion auf den methodischen Rationalismus macht die Philosophie wieder innerhalb der heutigen Lebenswelt gerade für die Wissenschaft diskursfähig. Die philosophische Selbstthematisierung geht auch bei einem rationalistischen Denkstil zurück auf die quasi-transzentalen Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis und Verstehen, bleibt aber dann bei den mundanen und stets schon objektivierten Bedingungen stehen. Damit kann die unaufhebbare Verbundenheit des philosophischen, aber auch des wissenschaftlichen Denkens – vor allem bei der «Begriffsbildung» – z.B. von Stephen Toulmin in einem umfassenden Sinne für die «kollektive Vernunft» nach-

<sup>11</sup> Ib. S. 12.

gewiesen werden<sup>12</sup>. Dem doppelten Desiderat, wissenschaftliche Erkenntnis voll in die Philosophie einzubringen und andererseits die Philosophie selbst als aufklärende Denkstrategie in die Lebenswelt zu integrieren, kann damit anscheinend voll entsprochen werden. Das Paradox ist aber gleich zur Hand: die sich methodisch verstehende Rationalitäts-Philosophie gerät in eine Gegenstellung zu «Irrationalitäten» innerhalb der Lebenswelt, die gerade alles das wieder zur Geltung bringen wollen, wogegen sich die sog. Aufklärung gewandt hatte.

### *Nihilismus als Konsequenz des lebensweltlichen und methodischen Rationalismus*

Es war die Aufklärungsvernunft selbst, die eine Nihilismuskritik in Gang setzte. Verfolgen wir die Begriffsgeschichte des Nihilismus eine Strecke weit, so führt uns der Weg zur Kritik an der Aufklärung selbst ans Ende des 18. und den Beginn des 19. Jahrhunderts. Die Disziplinierung aus geometrischem Geist hatte sich bei Descartes und Spinoza schon artikuliert und ein eigenes Weltbild entworfen. Die von Rudolf zur Lippe dargestellte Disziplinierung der Vernunft oder des rationalen Denkens erfasste die französische Gartenkultur, die Choreographien der Ballette an den Höfen der aufgeklärten Monarchen, das Schulwesen (besonders das preussische), das psychische Binnenleben des Bürgertums und damit den Umgang mit dem Nichtkonformen, die politische Argumentation und den ganzen Bereich des Öffentlichen. Zudem führte die Entwicklung der Uhrentechnik zu einer Kollektivzeit, die eine einheitliche Ordnungsstruktur sowohl des Innenlebens als auch der Daseinsgestaltung ermöglichte<sup>13</sup>.

Wenn Jacobi bereits in der Philosophie Fichtes den Nihilismus<sup>14</sup> entdeckte und jene Dimension vermisste, in der das Denken auch nicht-begrifflich sein darf und ahnen, fühlen, ja sogar berühren kann, so traf er auch die transzendentale Vernunft Kants. Denn sie führte einen Messerschnitt, der zum Tode Gottes führte – wie es am Ende des Jahrhunderts Nietzsche unübertrefflicherweise in seinem Aphoris-

<sup>12</sup> Stephen Toulmin, a.a.O. (Anm. 1), S. 49 ff.

<sup>13</sup> Rudolf zur Lippe, Naturbeherrschung am Menschen, Frankfurt 1974.

<sup>14</sup> Friedrich Heinrich Jacobi's Werke, Leipzig 1816, Bd. 3, S. 44.

mus über den tollen Menschen formulieren sollte. Auch die Kritik der reinen Vernunft koppelte die Erde von der Sonne ab, nämlich dadurch, dass sie die Sinnlichkeit zum passiven Untergrund erklärte und die Phantasie oder die Einbildungskraft zwar anerkannte, aber nur formalisiert und entqualifiziert einsetzte. Ihre zentrale Stellung im Ganzen der Vernunftphilosophie ist von Kant akzeptiert, doch so ver-dünnt, dass sie einem nur noch als eine energetische Kraft erscheinen kann. Es kommt einem vor, als ob Kant von der Phantasie selbst die Inhalte und damit ihre erfüllende Wirklichkeit wegnahm, um ihre Energie und magische Kraft zu Synthesen einsetzen zu können. Man könnte sagen, dass er sie als Energiequelle und als verborgenen unabdingbaren Hintergrund benutzte, der auch die Mathematik trägt. Das energetische Paradigma der Neuzeit meldet sich hier bereits unverkennbar.

Der gegenwärtige, praktisch-politische Nihilismus ist das tragische Produkt einer zweiten Enttäuschung. Die erste grosse Enttäuschung war der Zusammenbruch des ptolemäischen Alltagskosmos beim Übergang zum kopernikanischen offenen Universum. Die Enttäuschung über einen universalen Sinnkontext wurde durch den Fortschrittsoptimismus und später auch durch den biologischen Evolutionismus aufgefangen. Besonders der organisierende Rationalismus der wissenschaftlichen und technischen Revolution konnte Taten vorlegen und die Utopie einer sich konstant verbessernden Welt am Leben erhalten. Er hat den längst latenten Nihilismus, der aus dem Gottesmord resultieren sollte und durch die Nichtigerklärung der Metaphysik zu erwarten war, hinausgeschoben und vertagt. Ich sage: Bis in unsere Tage. Nun aber lässt der Glaube an die Rationalität zum mindesten nach – und zur Rationalität gehört, wie Paul Feyerabend immer wieder erklärt, ein metaphysischer Glaube. Der endlose Prozess rationaler Akkumulation von Komplexität führt in ein Utopia, also an einen Ort, den niemand kennt und der nirgendwo ist. Allerdings bleibt das eine: die wissenschaftlich-technische Rationalität selbst, die nicht nur mit Komplexitäts-Akkumulationen, sondern auch in einem bis anhin nicht erkennbaren Sinn mit Komplexitäts-Begrenzungen und zwar ihres eigenen Prozesses beauftragt werden muss.

Bei näherem Zusehen ergibt sich eigentlich eine *doppelte Resignation*: Es besteht ein Zweifel an der ganzen Zukunftsorientierung des

rationalen Unternehmens, aber zugleich wächst eine Einsicht, dass es keinen praktischen Ausstieg aus ihm gibt. Das gegenwärtige Bewusstsein stösst damit an zwei Wände, an denen es gestoppt wird. Dennoch operiert es weiter – ins Sinnlose, obgleich es bei jedem seiner einzelnen Schritte von Sinn geleitet ist. Es koppelt sich ab von den Fragen, die aufs Ganze gehen – oder schafft sich neue Mentalbereiche, in denen es eine neue Heimat und eine neue Erde zu finden glaubt. Plötzlich wird die alte Weisheit der Antike, ja selbst die Metaphysik, die die Aufklärung mehr opferte als transformierte, und die ganze magisch-alchemistische Wirklichkeitserfahrung attraktiv. Neue Orientierungen gleichsam hinter dem Rücken der ganzen wissenschaftlich-technischen Rationalität werden verlangt. Wer nicht eine Lösung findet, konform oder alternativ, scheint von der Atmosphäre der Sinnlosigkeit eingeholt zu werden. Dass sie schon eine Weile mit uns ist, zeigen die Wirkungen der Schriften Nietzsches, Kierkegaards, Sartres und Camus'. – Allerdings ist die gegenwärtige Nietzsche-Renaissance nicht mit den vorangegangenen zu vergleichen, denn man begeistert sich nicht an Nietzsches Übermensch oder an seinem Schreibstil, sondern merkwürdig genug: man holt sich heute bei ihm Rat und positiven Anstoss. Vielleicht ist es aber auch der Umstand, dass er die erste, fundamentale Enttäuschung – die Ermordung Gottes – voll bewusst gemacht hat.

«Da dort gerade Viele von Denen zusammen standen, welche nicht an Gott glaubten, so erregte er ein grosses Gelächter»<sup>15</sup>. Die Ironie gegenüber dem Tode Gottes wird angesichts der viel pragmatischeren Sinnlosigkeiten der sich überfordert vermeinenden Rationalität nicht mehr gerechtfertigt. Sie sieht sich unerwarteterweise von hinten aus der Geschichte her in Frage gestellt. Ihr Selbstbegründungsakt erweist sich als ein weiterer Akt der Abkoppelung der Erde von der Sonne, um mit den Metaphern Nietzsches zu sprechen. In Abstraktionen und Zeichensystemen muss sie sich konstant neu orientieren und organisieren und sich immer mehr auf die transzendentale Idee des Systems zurückziehen. Der Bestimmtheit systemischen Übersichtswissens steht zuletzt noch der Horizont der reinen Unbestimmtheit gegenüber,

<sup>15</sup> Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, München 1980, Bd. 3, S. 480.

dessen Andrängen das systemtheoretische Denken (z. B. von Niklas Luhmann) durch die Rituale der Komplexitätsreduktion zu meistern versucht.

Der Nihilismus, der sich heute zu einer politischen und kulturellen Macht entwickelt, ist sicher praktischer und handfester als jener, von dem Nietzsche spricht. Mag sein, dass wir den seinen nur härter erfahren und bereits mitten in den Resultaten leben, die er im 19. Jahrhundert noch abstrakt ahnen liess. Ich glaube, dass wir nach der hinter uns liegenden und mit unverminderter Kraft sich vollziehenden Explosion wissenschaftlichen und technischen Wissens fast unüberwindliche Schwierigkeiten haben, dem Schicksal des Nihilismus zu entgehen oder es sogar zu überwinden. Eine Umwertung der Werte bedeutete heute eine Umpolung und Revolutionierung unserer ganzen Lebenswelt. Und dies deshalb, weil die Enttäuschungserfahrung, die jedem Nihilismus zugrundeliegt, sich gerade auf die Dominanten unserer Lebenswelt bezieht.

### *Nihilistische Potentiale unserer Lebenswelt*

Nehmen wir einige Kennzeichnungen, die in den vergangenen Jahrzehnten häufig gebraucht wurden, einmal ernst. So ist die *Verwissenschaftlichung* unserer Gesellschaft sicher nicht derart, dass wir tatsächlich unsere Gesellschaft auf wissenschaftliche und darum umfassend rationale Weise in den Griff gebracht hätten. Wissenschaftlich-technische Eingriffe in die Natur und in den Interaktionskontext der Gesellschaft erzeugen mit einer fast schon meta-wissenschaftlichen Gewissheit neue Unordnungen und neue, unerwartete und nicht vorausgesehene Komplexitäten. Theorien entstehen auf hoher Abstraktionsstufe, um das Unerwartete und Nicht-Geplante nochmals zu reflektieren und zu steuern<sup>16</sup>. Sicher gibt es hier ein Wissens-Potential, das zu neuen Strategien der Problembewältigung sich herausfordert sieht, aber zugleich ist dieser Zustand offen für eine Verzweiflung am bisherigen Zugriff in die Wirklichkeit. Die sich begrenzende Praxis und das Pathos des Überschaubaren und Machbaren führen sich

<sup>16</sup> Friedrich A. von Hayek, *Die Theorie komplexer Phänomene*, Tübingen 1972.

selbst ad absurdum. Trifft hier der Zweifel sein Ziel, dann wird die Frage gestellt, wie lange noch die Menschheit den Wissenschaftern und Technikern ihre Fortschritte und Erfolgserlebnisse ermöglichen soll<sup>17</sup>.

Eine durchgehende *Ökonomisierung* der Lebenswelt ist ebenfalls in Gang gesetzt. In einer merkwürdigen Verkoppelung treiben sich die beiden Ideen der Selbstentfaltung der Persönlichkeit und der Konsumsteigerung voran, als ob der Liberalismus sich auf Gedeih und Verderb auf ökonomisches Wachstum eingeschworen hätte und sich in diesem erfüllen müsste. In sehr polemischer Weise hat auf dieses Problem C. B. Macpherson aufmerksam gemacht<sup>18</sup>. Die Ökonomisierung der Lebenswelt ist natürlich nicht nur ein Problem, das sich streng «ökonomisch» eingrenzen liesse. Mit ihm verbunden ist das Paradigma der technischen Effizienz, das sich mit der ökonomischen Rentabilität zu synthetisieren versteht. Allerdings kommen wir hier an eine Grenze. Der Verdacht wächst, dass die technische Effizienz sich eher nach der ökonomischen Rentabilität richtet, der das ganze Potential der technischen Instrumentalität dienen muss. Dies ist an sich kein Einwand gegen das Prinzip der ökonomischen Rentabilität, aber gegen die von ihr erzeugte Haltung, die die erweiterten technischen Möglichkeiten nicht vollumfänglich der Gesellschaft zugutekommen lässt. Es könnte sein, dass die Produktivität der technischen Kapazitäten dank der Mikroprozessoren derart gewachsen ist, dass die Zahl der direkt am wirtschaftlich-technischen Arbeitsprozess Beteiligten drastisch gesenkt bleiben muss. Das Problem einer strukturellen Arbeitslosigkeit ist damit angedroht und damit auch ein nihilistisches Potential, sofern nicht eine Umwertung des noch stark religiös begründeten Arbeitsbegriffs erfolgt. In andern Worten: die Sinnfrage an die bisherige Ökonomisierung und Effizienzsteigerung ist gestellt und kann umfassend eine nihilistische Haltung provozieren.

Die zunehmende *Bürokratisierung* schlägt in ihr Gegenteil um. Ihr rationaler Grundgedanke stimmte mit der Bürger-Demokratie des Liberalismus überein. Es galt einmal als Ziel, jeden Bürger eine Weile

<sup>17</sup> Paul Feyerabend, Erkenntnis für freie Menschen, Frankfurt 1979.

<sup>18</sup> C. B. Macpherson, Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Von Hobbes bis Locke, Frankfurt 1973.

lang als Bürokraten zu beschäftigen, denn die rational durchschaubare Bürokratie galt als Garant einer sich an allgemein akzeptierte Regeln haltenden Herrschaftsform. Die Krise der Bürokratie, die als effiziente Administration im amerikanischen Sinn operiert, ist zugleich eine Krise der Demokratie. Überkomplexe staatliche Administrations, deren Entscheide nicht mehr von jedermann rational nachvollzogen werden können, verstossen gegen den Herrschaftsgedanken einer demokratischen Gesellschaft. Dies ist nur ein Indiz, dass sich auch der rationale Sinn der *Demokratisierung* im Vollzug ihrer Verwirklichung verkehrt und zum Instrument der Bevormundung wird. Komplexität der Institutionen und Administrations können zu Herrschaftsinstrumenten von Eliten werden.

Aus der Perspektive des Alltagsbewusstseins zeigt sich folgendes Paradox: Die wissenschaftlich-technische Rationalität hilft zwar in manchen Bereichen überschaubarere und bequemere Verhältnisse zu schaffen, doch mithilfe einer komplexen Technik, die nur als Umwelt bewusst wird und im Zustand stets unerschöpflicher Rationalität verbleibt. Diese hypothetische Rationalität fordert konstant einen Glauben heraus, der nur in Ausnahmefällen, besonders bei Dysfunktionen, reflektiert wird. Der Tagespresse kommt die Funktion zu, die Kontingenzen dieses hintergründigen Zusammenhangs gegenwärtig zu halten. Es bildet sich eine *doppelte Rationalität* aus, die in unserer Zivilisation selbstverständlich geworden ist. Hinter der bestätigten Rationalität des eigenen lebensweltlichen Zusammenhangs konstituiert sich eine eigenständige wissenschaftlich-technische Rationalität, die in Institutionen, Laboratorien, Hochschulen und Forschungsstätten sich erneuert und den praktisch-technischen «Fortschritt» antreibt. Mag dieses Bild zu einfach und verzerrt sein, es soll nur auf den Umstand hinweisen, dass eine hypothetische Hintergrunds-Rationalität entsteht, deren Walten Anlass zu einer steten Ambivalenz gibt. Das Alltagsbewusstsein muss, um überhaupt funktionieren zu können, dieser Hintergrunds-Rationalität vertrauen, ohne sie kontrollieren zu können. In den heutigen öffentlichen Debatten über die Sicherheit bei Kernkraftwerken bricht diese Ambivalenz voll durch und verdichtet sich zu einer Angst, die apokalyptische Ausmasse annimmt. Die sich selbst überlassene wissenschaftlich-technische Rationalität und die sie inkarnierenden Institutionen geraten damit unter den Verdacht der

Irrationalität. Aus den Bereichen einer neuen, sich kritisch orientierenden Rationalität, die sich alternativ oder ökologisch kennzeichnen kann, wird nun der Vorwurf der Irrationalität gegen die bisherige Rationalität erhoben. Gegen die offensichtliche Übermacht der bisher akzeptierten rationalen Denkweise erfährt die alternative Denkanstrengung ein kaum zu bewältigendes Defizit an Legitimität, an Erfahrungswissen und an Entwicklungsmöglichkeiten. Sie fordert die Umwertung der Werte, ohne meist mehr als einen Appell geben zu können. Tritt sie in den Diskurs mit den wissenschaftlichen Instanzen und formiert sie sich politisch, läuft sie Gefahr, das «Andere der Rationalität» nicht in den Diskurs einbringen zu können oder von dem Regel Spiel bisherigen Denkens eingefangen zu werden. Insofern in unserer Lebenswelt zunehmend bewusst wird, dass das Denken, das seine Dominanten prägt, in einem fundamentalen Sinne verfehlt sein könnte, ist ein latenter Nihilismus zu unserem Begleiter geworden. Er ist der Antrieb aller Versuche, fernöstliche Meditationstechniken, vergessene Mysterien aller Zeiten und Kulturen wieder aufzunehmen, die Geheimnisse des Körpers wieder praktisch-sinnlich zu erleben, sich in die Rituale von exotischen Sekten zu vertiefen oder sich radikal seinen Gefühlen zu überlassen. Die Verzweiflung an der mundanen Rationalität, die benutzt und dennoch bezweifelt wird und Utopien verheisst, die man weiter verfolgt, obwohl sie selbst deren unmögliche Verwirklichung beweist – genau dieses Milieu erzeugt den Zustand, den Nietzsche als Nihilismus bezeichnete. Die jungen Menschen hören doppelte Appelle: sie hören von einer andern Wissenschaft, einer andern Technik, einer andern Ökonomie, einer andern Bürokratie und einer andern, umfassenderen, aber auch lebensnaheren Demokratie – und werden dennoch in die etablierten Berufe hineingetrieben, als ob gerade das «System» deswegen gefährdet sei, weil man diese Appelle ernst nehmen könnte.

Da wir in einer Welt leben, in der die nihilistische Verzweiflung immer offener eingestanden wird, gewinnt Nietzsches Philosophie eine neue Bedeutung. Dass eine Umwertung der Werte in Gang gesetzt werden muss, wer möchte dies heute noch bezweifeln. Darum gewinnen die Vorschläge und Analysen Nietzsches eine neue Aktualität. Vor allem seine These des erkenntnistheoretischen Nihilismus, dem unsere ganze Tradition verfallen sei, scheint sich in den Formulierun-

gen heutiger Wissenschaftstheorien zu bestätigen. Das Verfallen an Zeichen, der Verlust der Leiblichkeit, die Logik des Irrtums und die Kritik an allen Versuchen, die Wirklichkeit auf ein Abstraktum zu reduzieren, sind heute Probleme eines vertieften kritischen Denkens geworden. Doch bleibt alles noch Versuch und dringt heute noch nicht in die Zentren philosophischer Diskurse vor. Diese haben sich, wie wollte man es ihnen verübeln, um die wissenschaftliche Legitimation bemüht – in einer Zeit, in der gerade «die Wissenschaft» wie nie zuvor irrationalitätsverdächtig wurde.

### *Die neue Plausibilität des Mythos*

Wir können den bis anhin leitenden Gedankengang so zusammenfassen: Die bisherige Erfolgsgeschichte der wissenschaftlich-technischen Rationalität erzeugte einen Erwartungsüberschuss, der eine Rationalitätsenttäuschung bewirkte. Diese zeigt sich heute in den Formen des latenten Nihilismus. Das Defizit an materialer, qualitativer, sinnlicher und emotionaler Erfüllung liess ein Desiderat entstehen, das ein breites Spektrum nicht-rationaler Erkenntnismöglichkeiten aus dem Untergrund unserer Kultur emporspülte. Diese machen einen vergessenen Erfahrungshintergrund unserer ganzen Denkkultur sichtbar. Dies ist der Ausgangspunkt einer Debatte, die entweder zu einer neuen Plausibilität des Mythos vorstossen oder den Irrationalismusverdacht gegenüber der mythischen Weltsicht begründen müsste.

Es ist zuzugeben, dass vieles, was als Mythos bezeichnet wird, unter den Titel der *Irrationalität* fallen sollte. Die Tendenzen zur Verwissenschaftlichung, Durchökonomisierung und Durchrationalisierung der Lebenswelt erwecken heute Gegentendenzen, die ein latentes Potential von Irrationalität freisetzen. Bereits schon die Aufforderung an die wissenschaftlich-technische Rationalität, sich selbst zu begrenzen und ihre Endlichkeit anzuerkennen, wird als Irrationalität diffamiert. Oft verwandelt sich die Rationalität in einen *Verdrängungs-Mechanismus*. Die Versuche, sich mit der verdrängten Gegenseite zu befassen, muten an wie Domestikationen der Wildnis<sup>19</sup>. Die Rationalität

<sup>19</sup> Hans Rudolf Schweizer/Armin Wildermuth, a.a.O. (Anm. 9), S.21.

scheint sich gegenüber einem Denken absetzen zu müssen, das sie zu überwinden droht. So kommt es zu Vorstellungen, dass irgendetwas im Hintergrund der Rationalität lauere, das begrifflich unklar und nicht kontrollierbar sei. Etwas Verworrenes, Chaotisches, Anti-Argumentatives, Absolutes und Offenbarendes, zudem etwas Unkontrollierbares und Subjektives scheint sich hier zu melden. Es kommt dann zu Unterscheidungen zwischen dem wissenschaftlich-rationalen Denken und dem wilden Denken (C. Lévy-Strauss), zwischen Zivilisation und Wildnis (H.P. Duerr), zwischen Gesellschaft und Wahnsinn (Michel Foucault). Diese Gegenwelt stellt das Andere der Rationalität dar und gilt manchmal als mythische Welt. Allzu leicht rücken dadurch Gedankenkomplexe wie Intuition, Einfall, Phantasie und Ausser-Alltäglichkeit in diesen Hinterbereich der radikalen Unvertrautheit. Obwohl die sich selbst thematisierende, mundanisierte Rationalität erkennt, dass sie die Wirklichkeit in zwei Teile teilt, versäumt sie es, sich auf beiden Seiten zu erproben. Gerade das, was die Rationalität antreibt und überhaupt ermöglicht, wird ausgeschlossen, obwohl sie der Phantasie, des Einfalls und der Intuition, der sogenannten Kreativität bedarf – auch ihres Gegenübers, das als der chaotische Urgrund durch die Mythen thematisch lebendig bleibt. Es ist müssig, hier die Vorteile der alten Metaphysik anzuführen, die im Übergriff auf den illuminierenden Gottes-Intellekt fähig war, Phantasie und Intuition in einen umfassenden Vernunft-Kontext einzubeziehen. Durch den biblischen Mythos der Schöpfung wurde die Vernunft an die Quelle aller Wirklichkeitsgenese gesetzt, wodurch es ihr gelang, auf alle Formen der Wirklichkeit, des Erkennens und des Lebens Bezug zu nehmen. Die metaphysische und transzendentale Vernunft war offenbar imstande, sich in sich selbst zu transzendieren und nicht nach einem wie auch immer aufgefassten Ausserhalb zu suchen.

Auch Max Webers *universalgeschichtliche Rationalitätsauffassung* muss in diesen Kontext gestellt werden<sup>20</sup>. Er entwickelte seine Rationalitätskonzeption als ein universalgeschichtliches Reduktionsprogramm. Als Entzauberung der Welt kann es mehr als nur metaphorisch verstanden werden. In einer mythischen Dimension sind der

<sup>20</sup> Vgl. Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt 1981, Bd. 1, S. 205ff.

rationale Asket und der magische Zauberer zum Kampf angetreten. Während es klar scheint, dass Max Weber mit dem Entzauberer der Welt, dem Propheten, Protestanten und Wissenschaftler sich idealtypisch identifiziert, gilt doch eine heimliche Sympathie auch dem Zauberer. Max Weber sieht, dass die verzauberte Welt reicher, voller und erfahrungs-intensiver ist, doch zwingt er sich, selbst ein rationalistischer Asket, den Weg der Rationalisierung bis zum bitteren Ende durchzudenken. Jedoch den Status der nicht-rationalen Wirklichkeitsbereiche lässt er im unklaren.

Max Webers Rationalität verhält sich polemisch zu den lebensphilosophischen Versuchen seiner Zeit, die dem Mythos noch einen Stellenwert in der modernen Kultur erhalten wollten. Die Lebensphilosophie ist überzeugt, dass in aller rationalen Erkenntnis ein unauflösbarer Rest steckt. Die Immanenz des Lebens bekundet sich in diesem mythischen Restbestand, nämlich als die Präsenz des nicht der Reflexion voll verfügbaren Lebensuntergrundes. Gerade dieses konstitutionelle Versagen der Reflexion öffnet einen Bereich, der von Symbolen und Mythen besetzt wird. Die mythischen Symbole sind nicht willkürlich, weil ihnen eine subreflexive Wirklichkeit entspricht, und die mythische Wirklichkeit ist ihrer absoluten Eigenständigkeit beraubt, weil sie gerade der symbolischen Vermittlung bedarf, um reflexionsfähig zu werden. So entsteht ein Medium wechselseitiger Verweisungen, das zu einem steten Hinterfragen der Reflexion führt und dabei immer auf das nicht mehr hinterfragbare Leben stösst, aber auch zur Stätte wird von Phänomenen, die ihre Eigenmacht gegenüber der Reflexion als radikales Anderssein, als Mythos oder als Irrationalität legitimieren wollen.

Zweifellos wird heute die Entzauberungsthese Max Webers nicht mehr als notwendig hingenommen. Zahlreich sind die Versuche, die eine *Wiederverzauberung der Welt* anstreben und sogar experimentell erproben<sup>21</sup>. Verzauberung bedeutet aber nicht so sehr Regression in einen abstrusen Irrationalismus als vielmehr eine höchst praktisch-ästhetische Intensivierung der *Wahrnehmung*. Zwar sind gemäß

<sup>21</sup> Dietmar Kamper, Zur Geschichte der Einbildungskraft, München 1981; Hans Peter Duerr, Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation, Frankfurt 1978.

sprachanalytischen Theorien unsere Wahrnehmungen immer von Theorien geleitet, ungeachtet der Einsicht des Zen-Buddhismus, dass man den Phänomenen in einer absolut freien Weise begegnen kann. Doch ist zu berücksichtigen, dass sprachanalytisches Denken nur von Wahrnehmungen spricht, während das zen-buddhistische sie experimentell erprobt. Dieser Unterschied führt uns zum Hauptgedanken zurück. Wie nämlich der Untergrund der Vernunft von der methodischen Rationalität nicht mehr erfahren wird, so auch nicht mehr die Tiefenpotenzen der Wahrnehmung selbst. Darum müssen wir annehmen, dass wir heute überhaupt nicht mehr verstehen, was die Götterscheinungen in den Mythen wirklich bedeuteten. Uns fehlt schlicht und einfach das Wahrnehmungspotential dazu. Darum sollte man die ganze Geschichte des Lebens und Sterbens der Götter und Göttinnen unter dem Gesichtspunkt der sich transformierenden Wahrnehmungsfähigkeit neu konzipieren.

Wenn heute eine Art *experimenteller Magie und Mythologie* im grossen Stile aufkommt, so stehen wir vor einer neuen Situation. Ein Blick in Zeitschriften- und Bücher-Verlage zeigt, dass der Umgang mit Sternen und Horoskopen, der Kontakt mit Tieren und Pflanzen, mit den Heilkräften der Hände und der Augen, mit Mysterien und die Begegnungen mit aussernormalen Erscheinungen wie Dämonen, Astralwesen u. a. auf praktische Weise erprobt werden wollen. Nicht zuletzt hat die Psychotherapie in einem bis anhin unbekannten Ausmass das Verständnis für die lange vernachlässigten Bereiche unserer Kultur gefördert. Man hat den Eindruck, dass alle mantischen Künste, die noch A.G. Baumgarten in seiner Wissenschaft der Ästhetik anführte<sup>22</sup>, plötzlich wieder ernst genommen würden. Dass man sich um wissenschaftliche Vorsicht bei diesen Erfahrungen und Experimenten wenig kümmert, ist beinahe selbstverständlich. Man will neue Paradigmen entdecken. Weil dazu eine antirationale Haltung nicht genügt und vorerst ein Freiraum geschaffen werden muss, in dem «das Andere» gedacht werden kann, zwingt man sich zu rigorosen Diskursverweigerungen. Abschottung gegenüber den universellen Vereinnahmungen des rationalen Diskurses wird dadurch leicht zur Leitlinie des «alternativen Menschen». Damit wird eine eigentümliche und nicht

<sup>22</sup> Alexander Gottlieb Baumgarten, a. a. O. (Anm. 9).

ungefährliche Situation erzeugt. Sie ist bereits im Schlagwort «Der Faden ist gerissen» verbalisiert worden<sup>23</sup>. Inkommensurabilität wird zum Ziel und Verweigerung der Kommunikation zum Mittel, neue Denk- und Lebensformen zu erzeugen.

Dieser *alternative Mensch* will bewusst der Überkommunikation unserer Lebenswelt begegnen, indem er Ghettos kulturfördernder Unterkommunikation schafft. Auf diesen Umstand hat Lévy-Strauss indirekt hingewiesen<sup>24</sup>. Die Möglichkeit zur Ausbildung von zureichen- der Identität und Originalität von Kulturen und ebenfalls von Subkul- turen liege in der Kraft, sich vom universalen Kommunikationszu- sammenhang abkoppeln zu können. Dies ist dem Kommunikations- apriori, anscheinend wenigstens, entgegengesetzt. Zum mindesten kann man sagen, dass dem rationalen Kommunikationsmedium der Wissenschaft, der Technik und der Politik Gegentendenzen erwach- sen sind, die die sinnlich-leiblichen Erfahrungen und die psychischen Tiefenerkundungen verstärken möchten. Im Medium eines sich in Argumente auflösenden Subjektes und einer Proklamation der Über- windung des Solipsismus in der Philosophie macht sich in Kunst und Therapie subjektive und ästhetische Freiheit geltend, nämlich als ein Recht auf Phantasie und auf «Chaos». Sinnliches, Leibliches, Zweck- freies und Ästhetisches gewinnt gerade dadurch neuen Glanz, dass es sich der funktionalistischen Lebenswelt entzieht.

Bei blossen Gedankenexperimenten bleibt der *alternative Mensch* nicht stehen. Er erschliesst sich neue Mentalbereiche, um auf vielfäl- tige Weise seinen Ausstieg dauerhaft zu machen. Den Ausstieg aus dem lebensweltlichen System vollzieht er nicht nur sozial, sondern vor allem mental. Dies bedeutet, dass er sich vom durchrationalisier- ten Lebensweltmedium abzutrennen versucht, indem er sich auf einen Standpunkt der Inkommensurabilität mit dem offiziellen System stellt. Dazu kann ihm jedes andere Kultur- oder Erkenntnissystem dienen, das sich in hohem Grade als unterschiedlich zum eigenen an- zubieten vermag. Er geht auf Paradigmensuche, nämlich auf die Suche nach einer anderen Kosmologie, allein dem negativen Gedanken des Total-Andern vertrauend. Ihm will bereits eine Alternativ-Industrie

<sup>23</sup> Gilles Deleuze/Michel Foucault, *Der Faden ist gerissen*, Berlin 1977.

<sup>24</sup> Claude Lévy-Strauss, *Mythos und Bedeutung*, Frankfurt 1980, S.32.

Hilfe anbieten. Geht er diese Angebote durch, so stösst er auf das irritierende Faktum, dass nur sehr wenige neue Paradigmen angeboten werden. So wird fast durchgehend Harmonie, Einheit mit sich selbst und mit dem Universum und vor allem mit der Tiefe der Seele versprochen. Es wird also gerade das verheissen, was die wissenschaftlich-technische Rationalität nun einmal nicht bieten kann.

### *Kontingenzerfahrung als Öffnung zum Mythos der Rationalität*

Wenn heute der Mythos wieder ernst genommen wird, dann sicher nicht darum, weil viele heutige Menschen gerne an «Erzählungen» glauben möchten. Sie wollen auch nicht an «Letztbegründungen» glauben und sich zufrieden geben, dass sie an einem Punkt des Diskurses nicht mehr weiter denken müssen und ihnen die Begründung des Diskursabbruches abgenommen wird. Sicher ist jedoch, dass sie der Imagination eine erhöhte Wichtigkeit zumessen. Man kann eine gewisse Tendenz feststellen, wieder vermehrt in Bildern zu denken. Was an den bilderstarken Mythen heute ergreift, ist nicht eigentlich die Erzählung. Es ist ihr Hintergrund, nämlich jene Wirklichkeit, aus denen sie als fertige Produkte aufsteigen und die ihnen in antiken und archaischen Kulturen eine fraglose Plausibilität für alle Lebensprobleme verschaffte. Einen Mythos erfahren, wenn er in Worten artikuliert wird, und ihn verstehen als Erzählung, ist ein radikal verschiedener Prozess. Wir sind also heute nicht daran interessiert, dass sich in den Mythen logische Formen nachweisen lassen, sondern an dem in ihnen enthaltenen Wirklichkeitsgehalt. Dieser kann wiederum nicht von einem Aussenstehenden unmittelbar entdeckt werden, sondern allein von jemandem, der noch in seiner Erfahrungsgeschichte steht. Nietzsche sprach aus, dass wir in einem zerbrechenden Mythen-Zusammenhang leben, jedoch viele dieses Faktum noch nicht bemerkt hätten.

Kurt Hübner zeigte, dass es heute durchaus möglich ist, von der Rationalität des Mythos zu sprechen<sup>25</sup>. Auch Lévy-Strauss hat erwie-

<sup>25</sup> Kurt Hübner, Wie irrational sind Mythen und Götter, in: Der Wissenschaftler und das Irrationale, hrsg. von Hans Peter Duerr, Frankfurt 1981, S. 11ff.

sen, dass durch komplexe moderne wissenschaftliche Methoden Mythen zum Sprechen gebracht werden können. Der Mythos wird dadurch aber von der Rationalität vereinnahmt, zu einem Thema transformiert, das ihr sogar immanent zu sein scheint. Damit erfolgt ein Freispruch des Mythos vom Irrationalismusverdacht. Es wird durchaus anerkannt, dass innerhalb einer Kollektivität jeder Mythos einen Konsens ermöglicht, aber andererseits einen Diskursabbruch erzwingt und zwar inhaltlich aus nicht-rational einsehbaren Gründen. Fasst man den Unterschied zwischen Rationalität und Mythos in diesem Sinne, dann ist in einem heutigen Dialog kein Ausgleich zwischen beiden Denkweisen zu finden. Kann man sich zwar auf einer formalen Ebene treffen, so aber keineswegs in den Inhalten.

Eine Möglichkeit, aus diesem Dilemma vielleicht herauszukommen, scheint mir zu sein, die Rationalität wieder in ihrer radikalen Kontingenz zu erfassen. Dieser Aspekt kommt in der Auffassung von Jürgen Habermas etwas zu kurz<sup>26</sup>. Den Hauptunterschied zwischen dem mythischen und rationalen Weltbild sieht er in der *Geschlossenheit* und *Offenheit* hinsichtlich des alternativfähigen Umgangs mit der Umwelt. So ist das rationale Weltbild unseres sozialen und gesellschaftlichen Typs insofern offen, als es jede Entscheidung aus einem Bündel von Alternativen ausgewählt sieht und aufgrund eines ganzen bis anhin erworbenen empirischen und theoretischen Wissens erfolgen lässt. Der Mythos scheint den Zweifel nicht zu kennen, oder zumindest nicht zuzulassen, da es seinem Wesen entspricht, nur eine bestimmte Erzählung als die einzige gültige anzuerkennen. Auch der selbstreflexive Zweifel scheint ausgeschlossen zu sein, denn ein Mythos, der sich selbst bezweifelt, verliert seine Gewissheit und seine Identität. Gerade die Offenheit für rationale Hypothesen prägt eine nicht-mythische Haltung, eben das sogenannte Weltbild der Rationalität selbst. Ob es dadurch auch offen sein kann für Alternativen, die nicht in das Regelspiel der Rationalität eingehen können, scheint mir nicht deutlich genug reflektiert zu sein. Habermas betont zwar, dass es zu einer reflexiven Haltung gehören, ein Weltbild als ein solches erkennen zu können<sup>27</sup>. Aber wie steht es mit jener Reflexion, die die Ratio-

<sup>26</sup> Jürgen Habermas, a.a.O. (Anm. 20), Bd. 1, S. 72 ff.

<sup>27</sup> Ib. S. 96f.

nalität als Rationalität reflektiert und auf eine Möglichkeit hin, die nicht-rational sein könnte? Im Horizont der sich heute selbst thematisierenden Rationalität ist diese Fragestellung unzulässig, nicht aber in einem metaphysischen Kontext, in dem jede Rationalität letztlich auf eine Überrationalität ausgerichtet und damit in einem letzten Sinne selbstreflexiv blieb. So bleibt diese Frage in einem rationalistischen Denken eigentlich intentionslos, obwohl wir sie am Anfang des Rationalismus noch reflektiert finden. In den Grundmeditationen von Descartes erscheint die Dimension der absoluten Kontingenz, die selbst die kontextunabhängige Mathematik nicht verschont. Aufgrund dieser *rationalen Selbstrelativierung* wird aber die Rationalität selbst zum Mythos. Sie entwickelt zwar in sich selbst rationale Alternativen, doch die Rationalität selbst bleibt alternativenlos. Es entsteht eine alle Alternative abblockende Tautologie, nämlich dass die Rationalität rational sei, gleichgültig ob es sich um eine geträumte oder von einem Betrüger-Gott erlogene handle.

Nun muss man berücksichtigen, dass Descartes offensichtlich bewusst von Mediationen sprach, deren Wahrheitsfähigkeit gerade in dem erfahrenen Hintergrund reiner Kognition bestand, der dem Methodenrationalismus abgeht und ohne den er der Bodenlosigkeit anheimfällt. Der Cartesianische Rationalismus der meditativen Erfahrungswahrheit kann es wagen, aus der rational aufgedeckten Kontingenz der Rationalität selbst ein metaphysisches Faktum herauszulocken, dieses seltsame «*Cogito, sum*» – und zwar gerade ohne verbindendes «*ergo*». Der Erfahrungsgehalt des Cogito trotzt der Kontingenz der Rationalität, die sich als ein Vehikel eines Mythos erwies, nämlich des Mythos des Subjektes. Trotz intensiver Subjekt-Kritik hat dieser Mythos immer noch seinen Bestand. Es besteht aber kein Zweifel, dass er von der heutigen Rationalität immer mehr eingeholt wird, in ein Identitätsproblem verwandelt wird und seinen Erfahrungshintergrund verliert. Ob diese Einholung des Ich-Mythos in die autonom werdende Rationalität die Vollendung des Nihilismus oder den Beginn eines neuen Mythos bedeutet, bleibt redlicherweise noch offen.