

KRITIK DER INTEGRALEN VERNUNFT

Eine philosophische
Psychologie

Johannes
Heinrichs

Band I:
Grammatik der menschlichen
Bewusstseinsvermögen

ibidem

Johannes Heinrichs

Kritik der integralen Vernunft

Eine philosophische Psychologie

Band I: Grammatik der menschlichen
Bewusstseinsvermögen

"The proper study of mankind is man."

Alexander Pope, *Essay on Man* (1733)

Johannes Heinrichs

KRITIK DER INTEGRALEN VERNUNFT

Eine philosophische Psychologie

Band I: Grammatik der menschlichen
Bewusstseinsvermögen

ibidem-Verlag
Stuttgart

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet at <http://dnb.d-nb.de>.

ISBN Band I: 978-3-8382-7178-1

ISBN Band II: 978-3-8382-7179-8

ISBN Band I-II: 978-3-8382-7258-0

© *ibidem*-Verlag

Stuttgart 2018

Alle Rechte vorbehalten

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und elektronische Speicherformen sowie die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in or introduced into a retrieval system, or transmitted, in any form, or by any means (electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise) without the prior written permission of the publisher. Any person who does any unauthorized act in relation to this publication may be liable to criminal prosecution and civil claims for damages.

Inhalt

Vorwort (zu den Bänden I und II)	11
---	-----------

EINLEITUNG UND BEREITS ERARBEITETE VORAUSSETZUNGEN

Die Frage nach dem Schlüssel zum Schlüssel.....	17
Das Desiderat einer ganzheitlichen Theorie der menschlichen Seelenvermögen.....	22
Das fallengelassene Programm der Reflexionsphilosophie (seit J. F. Fries und A. Schopenhauer)	29
Sinnelemente und Reflexionsstufen menschlicher Vollzüge	41
Seitenblicke auf Poppers „drei Welten“ und Frankls Logotherapie ...	53
Die zwei Arten von Selbstreflexion: Spontaneität und Nachdenken	55
Fragen an die Neuropsychologie.....	59
Philosophische und empirische Psychologie	65
Das Ich in ursprünglicher Relation zu Anderem	75
Die These vom Radikalvermögen	79
Integrales Bewusstsein/integrale Vernunft	82

Teil I: DER FUNKTIONSKREIS DER ERKENNTNISVERMÖGEN

Erkennen allgemein.....	87
Die Vierfachheit des Erkennens gemäß den Sinnelementen	89
Die subsumtionslogische „Durchdringung“ der vier Erkenntnisstämme ..	98
1. Wahrnehmung.....	98
1.1 Körperempfindungen	101
1.2 Denkendes Wahrnehmen	102
1.3 Fühlendes Wahrnehmen	104
1.4 Medial vermitteltes Wahrnehmen.....	107
2. Denken: subjektive Verbindung von Daten.....	110
2.1 Wahrnehmendes, objektempirisches Denken.....	111
2.2 Assoziatives Denken	111
2.3 Erlebnis- und gefühlsgebundenes Denken	111
2.4 Logisches Denken.....	113

3. Fühlen als Erkennen: Selbsterleben im Fremderleben.....	120
<i>Eine terminologische Vorbemerkung</i>	120
<i>Das elementare Selbstgefühl und die allgemeine Beziehung von Denken und Gefühl</i>	122
<i>Ist Gefühl ein Erkenntnisvermögen? Die Hypothese einer Dreidimensionalität der Gefühle</i>	125
3.1 <i>Trieberleben und Wahrnehmungsgefühle: Orientierungsgefühle und die Technik des Focusing</i>	132
3.2 <i>Denkfühlen/Gestaltungsfühlen</i>	136
3.3 <i>Interpersonales und interrelationales Fühlen: Liebe und ihre Verwandten</i>	140
3.4 <i>Mediales Fühlen und Hellföhligkeit.</i>	144
<i>Zu einer „Grammatik der Geföhle“</i>	147
<i>Die rationalistische Störung im Verhältnis Denken und Föhlen</i>	152
<i>Die emotionalistische Störung im Verhältnis Denken und Föhlen</i>	155
4. Intuieren: Erfahrung mittels des Sinnmediums	156
4.1 <i>Intuition anlässlich der Wahrnehmung</i>	158
4.2 <i>Intuition vermittelt Denken (kreatives Denken).....</i>	162
4.3 <i>Intuition im Föhlen (Hellföhlen).....</i>	164
4.4 <i>Potenzierte oder explizit mediale Intuition/Hellsichtigkeit.....</i>	166
C.G. Jungs These von der Gegensätzlichkeit der Funktionen	168
Die sekundären Erkenntnisleistungen: Gedächtnis und Phantasie.....	173
<i>Rätsel des Gedächtnisses.....</i>	176
<i>Spielräume der Phantasie</i>	183

Teil II: DER FUNKTIONSKREIS DER PRAXIS: ERKENNEN – WERTEN – WOLLEN – HANDELN

1. Erkennen auf Handlungspraxis hin (Vorblick)	187
2. Wertung	192
2.1 <i>Theoretische Wertung (Wohlgefallen – Abneigung)</i>	194
2.2 <i>Emotionale Wertung (reflexive Festigung von Anziehung und Abneigung)</i>	195
2.3 <i>Wollende Wertung: Begehren – Wünschen – Wollen.....</i>	196
2.4 <i>Handlungsleitendes Werten: Vorentscheidungen</i>	198
<i>Die Bedürfnis- und Wertepyramide in Diskussion mit A. Maslow.....</i>	200
<i>Zur Seinsweise der Werte</i>	204
<i>Zu einer Ethik der Bewusstmachung von Wertungen (im Unterschied zu präskriptiver Ethik)</i>	207

3. Wollen: Freiheit als Selbstverfügung und Wahl.....	209
Aufmerksamkeit und Übung als Reflexionsphänomene	213
Vorsatz – Absicht – Entschluss – Tat	217
4. Handeln.....	221
Handlungen als automatisierte Taten	221
Das periodische System der menschlichen Handlungsarten	223
Zur Motivationspsychologie des Handelns (im Unterschied zur intentionalen Handlungstypologie).....	227

Teil III: DIE SEMIOTISCHEN EBENEN HANDLUNG – SPRACHE – KUNST – MYSTIK

Die Gesamthypothese (Vorblick).....	231
1. Der Übergang vom Handeln zur Sprache als Meta-Handeln	235
2. Die semiotischen Dimensionen der Sprache.....	238
2.1 Die sigmatische oder Zeichendimension	244
2.2 Die semantische oder Bedeutungsdimension.....	247
2.3 Die Handlungsdimension oder Sprachpragmatik	248
2.4 Die Dimension der Verbindungsformen oder Syntax	249
3. Die Künste als Sprachen jenseits der Sprache.....	253
Stilistik als Übergang von Sprache zu Kunst.....	253
Zur reflexionslogischen Gliederung der Künste	257
Der integrale ästhetische Humanismus Kants und Schillers.....	259
<i>Interesseloses Wohlgefallen</i>	260
<i>Allgemeinheit des ästhetischen Geschmacksurteils</i>	260
<i>Freies Spiel aller seelischen Kräfte (Ganzheit und Spiel)</i>	261
Kunst als reflektierter Ausdruck primären Ausdrucks	263
Kritische Bemerkungen zum derzeitigen Kunstbetrieb	269
4. Mystik und spirituelle Bewusstseinsformen.....	270
Das große Missverständnis über Meditation und Reflexion	270
Ein struktureller Begriff von Mystik	276
Erscheinungsmedien oder Bereiche von Mystik	288
4.1 <i>Naturmystik</i>	290
4.2 <i>Subjektmystik</i>	292
4.3 <i>Sozialmystik</i>	297
4.4 <i>Zeichenmystik und Fügungen (Synchronizitäten)</i>	301

Teil IV: DAS SUPRAMENTALE BEWUSSTSEIN

Motive, über mystisches Bewusstsein hinauszugehen.....	309
Der Unterschied zwischen Mystiker und Esoteriker	315
Ontologische Deutung des anthropologischen	
Drei-Kreise-Modells	321
Von der Drei zur Sieben	322
Die drei „reinen“ Schnittflächen.....	325
Der Körperkreis in seinen Überschneidungsfeldern	327
Der Seelenkreis in seinen Überschneidungsfeldern	331
Die Stufung der sieben Felder (Zusammenfassung)	334
Besprechung von Kurt Leland, Das Chakra-System	335
Die „okkulten“ Bewusstseinsfunktionen.....	339
Feinstoffliche Wahrnehmung	341
Die astrale Ebene und ihre Fragwürdigkeit.....	343
Ausblick auf die höheren Ebenen des „Supramentalen“	348
Die spirituellen Evolutionsstufen oder Einweihungen	350
Erste Einweihung: die Integration des Begierdekörpers (geistige Geburt des Jüngers).....	351
Zweite Einweihung: die Integration von Emotionalkörper und Mentalkörper (geistige Taufe)	353
Dritte Einweihung: die Integration der „Persönlichkeit“ in die Seele („Verklärung“).....	355
Vierte Einweihung: die „Aufhebung“ des Kausalkörpers in die Überseele (Monade) und die Meisterschaft	357
Exkurs: Attraktion und Trug von „Spiral Dynamics“	359
Basisinformation nach Wikipedia	360
Kritik eines angemäßen „integralen“ Bewertungsschemas.....	364
1. Fehlen einer systematischen Herleitung	364
2. Die Folge der Farben.....	364
3. Habituelle Bewusstseinsstufen und wechselnde Bewusstseinszustände ..	365
4. Kombination von mystischen Zuständen und Kulturstufen bei Wilber/Combs	366
5. Kollektive und individuelle Entwicklungszustände.....	367
6. Jean Gebsters Bewusstseinsstufen	370
7. Das „Sein“ bestimmt das Bewusstsein	371

RÜCKBLICK: DIE „GRENZEN“ DER VERNUNFT

„Reine“ und integrale Vernunft: Beziehung zu Sri Aurobindos integraler Methode	375
Vernunft als struktureller Aspekt unbegrenzten Vernehmens	382
Namensverzeichnis	391

Vorwort **(zu den Bänden I und II)**

Es gibt Bücher, die einfach notwendig und längst fällig sind. Man wundert sich, dass und warum sie nicht längst geschrieben wurden. Diese „Philosophischen Anfangsgründe der Psychologie“ gehören dazu. Denn wo in aller Welt werden die Bewusstseinsfunktionen des Menschen, von denen wir alltäglich sprechen, wie Wahrnehmen, Denken, Fühlen und Intuieren, aber auch so Grundlegendes wie der gewöhnliche Leerlauf der Gedanken, in ihrer inneren, systematischen Verzahnung behandelt? Wo geschieht dergleichen ferner mit den vielfachen Bedeutungen des „Unbewussten“? Es handelt sich um ganz notwendige Aufgaben der philosophischen Bewusstseinstheorie, die nicht einfach an empirisch-psychologische Einzeluntersuchungen abgetreten werden können.

Philosophie war stets Bewusstseinstheorie, und sie ist es in der von Heinrichs in vielen anderen Schriften nachgezeichneten Selbstentfaltung der methodischen Reflexion in der Neuzeit immer bewusster geworden. Doch nach der Emanzipation der empirischen Psychologie von ihrer Mutterwissenschaft, der Philosophie, vor nicht einmal hundert Jahren, wagte sich keiner mehr an eine ganzheitlich philosophische Betrachtung der Psychologie heran. Den Philosophen war sie zu empirisch-psychologisch, den psychologischen Empirikern war ein philosophischer Ansatz in der Psychologie zu „spekulativ“ oder zu spirituell geworden.

Es bedurfte der Ausbildung einer ausdrücklichen Disziplin des menschlichen Reflexionsvermögens, von Heinrichs Reflexionstheorie und Reflexions-Systemtheorie genannt, sowie eines Verfahrens der methodischen Rekonstruktion der Phänomene, präzise zwischen Induktion und Deduktion gelegen, um diesen systematischen Brückenschlag zu wagen.

Nach dem anspruchsvollen, ja mutigen Haupttitel *Kritik der integralen Vernunft* wollte Heinrichs, wie ich weiß, bescheidener Weise den Untertitel *Philosophische Anfangsgründe der Psychologie* verwenden. Dies wäre ein weiterer Anklang an Kant gewesen, nämlich an seine Schrift *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786).

Diese doppelte Anknüpfung an Kant im Titel schien dem Verlag vermutlich zu viel des Guten. Denn bei aller positiven Anknüpfung an den Königsberger Vollender der Aufklärung kann Heinrichs kein Kantianer genannt werden. Manche möchten ihn, mit mehr Recht, als Hegelianer sehen. Doch dergleichen sind historische Einordnungen, die seiner Originalität als eines reflexionstheoretischen Systematikers auf den Schultern jener Großen nicht gerecht werden. Schon Hegel selbst als Reflexions-Systemtheoretiker zu lesen und ihn wie sein eigenes Denken unter dem Gesichtspunkt Selbstreflexion in einer großen, aufsteigenden Linie mit Kant und den deutschen Idealisten zu sehen, stellt eine originelle Leistung dar, für die Heinrichs dem philosophischen Logiker Gotthard Günther (1900–1984) mit seinen Vorschlägen zu mehrwertiger Reflexionslogik entscheidende Anregungen verdankt, ebenso wie für die Rede von Reflexionstheorie überhaupt.

Inhaltlich hätte eine Bescheidenheitsgeste darin gelegen, nur von „Anfangsgründen“ zu reden statt wie jetzt einfachhin von *Philosophischer Psychologie*. Der Autor wäre damit in Deckung gegangen vor der Übermacht der derzeitigen empirischen Psychologie und ihrer therapeutischen Anwendung. Auch diese Bescheidenheit schien dem Verlag mit Recht unangebracht. Denn ohne Klarheit ihrer ersten Begriffe können auch Empiriker kaum Wissenschaftlichkeit beanspruchen, ob sie es zugeben oder nicht.

Den für Heinrichs' Denken zentralen Begriff des „Sinnmediums“ habe ich 1975 ganz frisch in seinen ersten Frankfurter sozialphilosophischen Vorlesungen zur Sozialphilosophie kennengelernt. Er stellt eine Verbindung des Buberschen „Zwischen“, Apels „Apriori der Kommunikationsgemeinschaft“, Luhmanns Sinn-Begriff sowie dessen Rede von „sozialen Medien“ dar. Dass Heinrichs ihn in ein Gesamt von vier Sinnelementen stellte und mit den von ihm gleichzeitig

entdeckten Reflexionsstufen der Interpersonalität verband, wurde mir damals schon mit Faszination klar. Wie entscheidend die Rolle dieses umfassendsten „Mediums“ aber für das Vermögen der Intuition, als eines „medialen“ Vermögens, im Gesamt der reflexiv gestuften Bewusstseinsfunktionen ist, konnte ich erst diesem Werk entnehmen, obwohl dies alles in der von der Schweisfurth-Stiftung geförderten *Öko-Logik* (1988/2007) schon anklang. Wie manches in diesem neuen Buch. Denn eigentliches Thema der *Öko-Logik* war bereits der Mensch als Schlüssel zum Naturverständnis. Hier geht es nun um die Natur des Menschen selbst, in einer ganz erstaunlichen, kontinuierlichen Weiterentwicklung des Denkens durch über 40 Jahre! In einer Zeit, in der wir die Folgen einer falschen Anthropozentrik – der Mensch als Raubtier und die globalen Folgen des Raubbaus an der Natur – drastisch zu spüren bekommen, stellt die Besinnung auf das eigentliche Wesen des Menschen keinen Luxus dar. Genauso wenig wie die Besinnung auf die Gesellschaft, dem die sozialphilosophischen, demokratietheoretischen Schriften dieses Autors gewidmet sind. Alle Bemühungen um die Natur geraten zum „Ökologismus“ – eine Wortbildung in Analogie zu „Ökonomismus“, nämlich der fatalen Sichtweise, dass die Ökonomie es schon richten werde, klassisch liberal oder alternativ – wenn nicht die sozialen Bedingungen eines Einklangs zwischen dem gesellschaftlichen Menschen und seiner Natur ganz neu in den Blick genommen werden: die politischen Steuerungsinstrumente. Diese aber gründen in der Natur des Menschen, in seinem Bewusstsein und Unbewusstsein! An ihnen entscheidet sich, ob der Mensch Raubbautier bleibt oder zum bewussten Hüter bzw. kultivierenden Pfleger in Ko-Evolution mit der Natur wird. Allzu viele Ökologen vergessen den Blick auf jene Steuerungsinstrumente zur Umsetzung ihrer Erkenntnisse.

Wir sind hier nahe an dem tiefenökologischen Bewusstsein¹, das schon in den siebziger und achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts

¹ Vgl. zum Begriff „Tiefenökologie“ den vom Verfasser dieses Vorworts, gemeinsam mit Andrea Klepsch, herausgegebenen Reader *Tiefenökologie. Wie wir in Zukunft leben wollen*, München 1995.

als „Ökologie des Geistes“ angesprochen wurde, wie auch eine bekannte Artikelsammlung von Gregory Bateson lautet, deutsch: *Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven* (Frankfurt am Main 1981). Die häufige deutsche Übersetzung des englischen „mind“ durch „Geist“ zeigt jedoch eine interkulturelle wie auch gedankliche Verwirrung: Heinrichs legt großen Wert darauf, „Geist“ als *überindividuellen* Logos vom menschlichen „mind“, einer Fakultät der *individuellen* „Seele“, zu unterscheiden. Die Übersetzung von „mind“ durch „Geist“ ignoriert diese wesentliche Unterscheidung! Gerade die Dreiheit von Körper, Seele und Geist, die im Abendland nach Platon, wohl seit dessen Schüler Aristoteles, verloren ging, ist Ausgangspunkt für Heinrichs' Analysen. Er holt diese Dreiheit aus der Esoterik wieder in die „zünftige“ moderne Philosophie zurück. Sie erfordert ein logisch nicht bloß zweiwertiges Denken. Dadurch werden die frühen „großspurigen“, leider wenig folgenreich gebliebenen Postulate Batesons und anderer für eine „Ecology of Mind“ in einer Weise weitergeführt, die man demgegenüber „schmalspurig“ nennen könnte, die jedoch viel bestimmter sind.

Es gehört zum wissenschaftlichen Credo von Heinrichs, dass nur durch Zusammenführen genauer, zunächst bereichsspezifischer Analysen eine „Ökologie des Denkens“ zustande kommt, die uns weiterhilft, indem sie die Naturökologie mit der Psychologie und der Sozialtheorie verbindet, indem sie die verbindenden Muster und Analogien sichtbar macht. Im Hinblick darauf war schon in der *Öko-Logik* von harmonikalem Denken die Rede. In dieser zugleich logischen wie ästhetischen Aufmerksamkeit für das Verbindende trifft Heinrichs sich jedoch wieder mit Bateson: „Ästhetik ist die Aufmerksamkeit für das Muster, das verbindet“ (aus: *Wo Engel zögern*, Frankfurt 1993). Nach seiner Auffassung müssen diese verbindenden logischen Muster jedoch bereichsspezifisch, jeweils „schmalspurig“ konkret gearbeitet werden, also z.B. als Handlungstheorie, als Sprachphilosophie, als Sozialtheorie und nun als Psychologie (Ecology of Mind im genauen Sinne), um die von Heinrichs am stärksten bearbeiteten Bereiche zu nennen.

Heinrichs überbrückt mit seiner rekonstruktiven Methode indessen nicht allein den Graben zwischen philosophischer Grundlagenbesinnung und empirischer Forschung, sondern mit dem Titel „integral“ auch den Graben zwischen *Wissenschaft und Spiritualität*, ohne aber die wissenschaftlichen Maßstäbe zu verlassen wie andere „integrale“ Denker. Wissenschaft geht nicht etwa in Mystik über, sowenig wie in Kunst. Gegen eine Vermischung dieser Bereiche stellt Heinrichs verschiedene semiotische Ebenen der gelebten Reflexion heraus, die in der Praxis nicht aufeinander rückführbar sind. Durch reflexionstheoretisch genaue Unterscheidung der verschiedenen Stufen der Selbstreflexivität des menschlichen Bewusstseins setzt er das Programm der klassischen deutschen Philosophie in schöpferischer Weise fort, ohne die verunglückte Verhältnisbestimmung von Wissenschaft, Kunst, Religion, Philosophie und politischer Praxis bei Hegel oder umgekehrt bei Marx übernehmen zu müssen. (Für Hegel werden Kunst und Religion bekanntlich in der Philosophie aufgehoben und die politische Praxis scheint keinen eigenen reflexionstheoretischen Status zu haben.)

Das Bestreben, vom Philosophischen her die *Strukturen* spiritueller Erfahrungen und Ebenen rekonstruktiv zu verstehen, ist aber völlig verschieden von dem Anspruch, die gelebten Erfahrungen (z.B. in Kunst oder Spiritualität) *inhaltlich* philosophisch einholen oder gar ersetzen zu können. Diese Differenz zwischen strukturellem Verstehen und spirituellen (wie übrigens allen sonstigen) Erfahrungsinhalten wird bei Heinrichs gewahrt durch seine philosophische Semiotik, durch jene Lehre von semiotischen Reflexionsebenen (Handlung – Sprache – Kunst – Mystik). Auf den methodisch feinen, aber in der Sache gewaltigen Unterschied zwischen struktureller Erfassung des Spirituellen/Mystischen durch Philosophie einerseits und andererseits einem angeblichen Eintretenkönnen des einen für das andere, als ob mystische Erfahrungen die Verlängerung des philosophischen Denkens wären, kann sowohl die spirituelle wie die universitätsphilosophische Leserschaft schon vorweg nicht nachdrücklich genug hingewiesen werden. An solchen Unterschieden zeigt sich, ob sauber gedacht wird oder eine neue Glaubensgemeinde unter dem Titel „integrales Denken“ bedient wird.

Wie man sieht, geht es in diesen „Anfangsgründen“ um Welt, Mensch und Geist bewegende Grundsatzpositionen und um eine längst anstehende, neue Synthese. Das Entsprechende ließe sich von der Behandlung des Unbewussten in Band II aufzeigen, der ähnlich über Freud und C.G. Jung hinausgeht wie der Band I über die philosophischen Pioniere. Ich wüsste keine andere so umfassende, strukturierende Abhandlung über das Unbewusste zu nennen. Diese eröffnet ähnlich viel Raum und Anregung für die viel genannte „Macht des Unbewussten“, für die psychologische Diagnose von krankhaften Verdrängungsphänomenen, für den bewussteren Umgang mit dem gesunden Unbewussten, wie es der I. Band für gelebte Spiritualität tut.

Wir haben es bei dieser „Kritik“ im Sinne von kritischer Bestandsaufnahme der integralen Vernunft freilich nicht mit Ratgeber-Literatur zu tun, sondern mit philosophischer Grundlagenbesinnung, die den Ratgebern erst einmal selbst zur Orientierung in besagten Praxisfeldern mit ihren verbindenden Mustern verhelfen kann. Für das Zeitalter der Synthese, in das wir durch die sich aktuell zuspitzenden Krisen hindurch zu gelangen hoffen, werden solche Synthesen unerlässlich werden. Im Politikerjargon gesprochen: „unverzichtbar“.

Ich wünsche vielen Lesern auf dieser streng in logischen Spuren gehaltenen Bahn durch das gewaltige Gebirge der menschlichen Psyche viel freudiges Staunen und verwertbare Einsichten.

München, im November 2017

Prof. Dr. Franz-Theo Gottwald
Vorstand der Schweisfurth-Stiftung

EINLEITUNG UND BEREITS ERARBEITETE VORAUSSETZUNGEN

„Selbsterkenntnis ist also die Forderung, Untersuchung der Vernunft, Kenntnis der inneren Natur des Geistes, Anthropologie! Vor dieser hat die Philosophie bisher oft eine gewisse Scheu erzeugt, einige, z.B. Kant, hielten sie für unmöglich, andere für gefährlich, noch andere wagten es wenigstens nicht, sie für sich als eigene Wissenschaft zu behandeln, sondern vermengten sie immer mit Physiologie des menschlichen Körpers.“

(J. F. Fries, Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft, 1807).

Die Frage nach dem Schlüssel zum Schlüssel

Ein methodisch Denkender, der Selbstreflexion als eigenständige Quelle der Erkenntnis, gar als primären Zugang zur Wirklichkeit überhaupt anerkennt, kann *Reflexionsphilosoph* genannt werden.

Spätestens seit Kant ist Selbstreflexion der Königsweg zu aller philosophischen Erkenntnis, sogar der *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, wie das Werk Kants von 1786 betitelt ist, das auf die grundlegende *Kritik der reinen Vernunft* folgte. Selbstreflexion ist der Sinn der „transzendentalen“ Wende, die von diesem Vollender der Aufklärungsepoche verkündet wurde, auch wenn die volle Bedeutung der Reflexion als Methode *und* Inhalt der philosophischen Erkenntnis von ihm noch nicht voll erkannt und ausgesprochen werden konnte. Reflexion als Methode und zugleich Inhalt – dies ist der volle,

nicht so leicht zu erfassende Sinn von →*Reflexionstheorie*, wie ich diesen Theorietyp in Anschluss an den bedeutenden philosophischen Logiker Gotthard Günther (1900–1984)¹ nenne.

Novalis, Schüler von J.G. Fichte und somit Enkelschüler des Königsbergers, sprach es auf seine poetische Weise staunend und eher ahnungsvoll aus:

Wir träumen von Reisen durch das Weltall: ist denn das Weltall nicht in uns? Die Tiefen unseres Geistes kennen wir nicht. Nach Innen geht der geheimnisvolle Weg. In uns oder nirgends ist die Ewigkeit mit ihren Welten, die Vergangenheit und Zukunft (*Blüthenstaub*, 1798).

Eine solche Grundhaltung der reflexiven Innerlichkeit steht in schroffem Gegensatz zur ausgesprochen objektivistischen Empirie unserer Zeit, ja der ganzen technologisch geprägten zwei Jahrhunderte seit Kant und Novalis. Dieses Buch ist nicht der Ort, wo dieser erkenntnistheoretische Gegensatz ausgetragen werden soll. Eine Philosophiegeschichte präzise unter diesem Gesichtspunkt steht noch aus.

Doch ein scheinbares Paradox soll vorweg benannt und dann in allem, was folgt, ausgetragen werden: Wenn der Mensch mit seiner Fähigkeit zur Selbstreflexion der Schlüssel ist – was ist dann *der Schlüssel zu diesem Schlüssel*? Ein Schlüssel braucht normalerweise selbst keinen Schlüssel. Er dient zum Aufschließen von Räumen, nicht zu sich selbst. Der Schlüssel der Selbstreflexion muss jedoch seinerseits selbstreflexiv sein. Er muss doppelt entdeckt werden. Er ist seinerseits der Erschließung bedürftig.

Wenn menschliche Selbsterkenntnis den Schlüssel für die →*kategoriale*, d.h. die Anfangsgründe und Prinzipien betreffende Erkenntnis des Ganzen der Wirklichkeit darstellen sollte, kann dieser Schlüssel nicht zu irgendeinem Objekt trivialisiert werden – und sei es auch das

¹ Der Leser findet die Lebensdaten zumindest aller historisch bedeutenden Autoren, soweit ermittelbar, im Namensverzeichnis am Schluss der Bücher. Dies scheint im Allgemeinen sinnvoller als deren einmalige Anführung im Text wie in diesem Ausnahmefall. – *Pfeile* vor einzelnen Begriffen wie oben machen auf deren definitionsartige Einführung bzw. Abwandlung aufmerksam.

„Ich denke, also bin ich“ des Descartes, das von ihm selbst erst halb verstanden wurde. Man könnte sagen, René Descartes hat den Schlüssel zur modernen Philosophie aufgefunden, in Form eines Codeschlusses, jedoch nicht den Schlüssel dazu, den Code. Ich vermeide es, von einem Zahlencode zu sprechen. Denn der Code besteht nicht aus Zahlen. Es geht um das Verstehen dieses von Kant und selbst seinen Nachfolgern erst traumwandlerisch verwendeten Codes. Er wird erst in einem neuen Verstehensschritt voll und sicher gefunden.

Erst in zweiter Linie geht es um die Grundstrukturen der menschlichen Leistungen, die sich aus dem menschlichen Selbstbewusstsein oder der Reflexionsfähigkeit als dem Radikalvermögen ergeben, das heißt sich rekonstruktiv von diesem herleiten lassen. → *Rekonstruktion* als philosophische Methode zwischen Deduktion und Induktion wurde bereits in *Integrale Philosophie* wie in *Handlungen* und *Sprache* praktiziert und thematisiert. Doch in erster Linie muss jener Code zur Erschließung des Schlüssels gefunden werden.

Zu jedem der menschlichen Seelenvermögen lassen sich eigene Bücher schreiben, und sie sind in Hülle und Fülle geschrieben worden. Es gibt eine Fülle von Literatur z.B. zu Wahrnehmung, Denken, Gefühl, Intuition usw. Die „Hülle“ dieser Bücher zu den seelischen Vermögen, ist jedoch meist schon vom ersten Anblick her rein empiristisch-einzelwissenschaftlich. „Du hast die Teile in der Hand, fehlt leider nur das geistige Band“, wie Goethe im *Faust* den Mephisto zynisch sagen lässt. Es geht um nicht mehr und nicht weniger als um dieses geistige Band zwischen den menschlichen Vermögen, zu denen unendlich viele Einzeluntersuchungen vorliegen. Das geistige Band, das verbindende Prinzip zwischen ihnen ist nur auf dem „geheimnisvollen Weg nach Innen“ in Form von Reflexionstheorie zu finden und festzuhalten.

Nicht mehr und nicht weniger. Keine sinnvollen empirischen Einzeluntersuchungen sollen ersetzt werden. Doch der Anspruch, das geistige Band gefunden zu haben, und dass dieses eigenen Erkenntniswert hat, nicht zuletzt für die alltägliche Verständigung, eben dieser Anspruch wird erhoben. Er zielt auf philosophische Anfangsgründe

der Psychologie. Meinetwegen auch: auf metaphysische Anfangsgründe, die im Hinblick auf das unsägliche Gerede pro und contra „Metaphysik“ besser reflexionstheoretische genannt werden sollten.

Hilfreich sein mag noch die Abgrenzung zu dem, was Kant unter seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798) verstand:

„Eine Lehre von der Kenntnis des Menschen, systematisch abgefasst (Anthropologie), kann es entweder in *physiologischer* oder in *pragmatischer* Hinsicht sein. – Die physiologische Menschenkenntnis geht auf die Erforschung dessen, was die *Natur* aus dem Menschen macht, die pragmatische auf das, was *er*, als freihandelndes Wesen, aus sich selber macht, oder machen kann und soll. (...) So würde dies einen Teil der Anthropologie in pragmatischer Absicht ausmachen und das ist eben die, mit welcher wir uns hier beschäftigen (ebd. B II f).“

Tertium datur: Wir betrachten weder die physische Natur des Menschen noch seine freien, geschichtlichen Lebensäußerungen, sondern die zwar *naturhaften*, *jedoch nicht physischen*, *sondern psychologischen Vermögen zu solchen Äußerungen*. Diese Anfangsgründe einer philosophischen Psychologie konnte Kant nicht legen – aufgrund seiner anderen, historisch verständlicherweise noch zögernd-inkonsequenten Haltung – eben zum Reflexionsproblem. Wie es bei seinen Nachfolgern weiterging, kann im Folgenden historisch nur flüchtig, jedoch im Hinblick auf die wesentlichen systematischen Weichenstellungen erhellt werden.

Von den philosophischen Anfangsgründen der Theorie der psychologischen Vermögen oder Bewusstseinsfunktionen hängt auch eine philosophisch fundierte *Theorie des Unbewussten* ab, welcher der II. Band gewidmet ist. Seit Eduard von Hartmanns seinerzeit berühmtem Werk *Philosophie des Unbewussten* (1869), das – bei aller Genialität des noch jugendlichen Verfassers von 27 Jahren – unter metaphysischen Voraussetzungen im negativen, willkürlich-leichtsinnigen Verständnis litt, hat sich die Philosophie nicht mehr des Themas in seiner ganzen Breite angenommen, von unzähligen Überblicken und Spezialuntersuchungen zu Freud, Jung und anderen Psychologen also abgesehen. Auch beim Unbewussten aber dürfte es sich nach allem inzwi-

schen Geschehenen und Geleisteten als lohnend erweisen, die philosophischen Anfangsgründe von einem kohärenten, auf mancherlei Gebieten bewährten, reflexionstheoretischen Ansatz her zu ergründen.

Für Leser, die mit Kants Werk wenig vertraut sind, sei betont, dass der Titel →*Kritik* bei ihm wie auch in diesem Buch nichts mit Kritisieren und Bewerten zu tun hat, sondern eine propädeutische Sichtung, eben Selbstreflexion des „Vernunftvermögens überhaupt“ darstellt. Kants Gebrauch des Wortes „Kritik“ stellt ein Kürzel für die erkenntnis- bzw. allgemeiner die vermögenstheoretische Reflexion dar, für welche Reflexion er auch den seltsamen Methodenbegriff →*transzendental* im Sinne von „durchgreifende Voraussetzung“ einführte. Transzendentes und kritisches Denken sind für ihn gleichbedeutend:

„Ich verstehe aber hierunter nicht eine Kritik der Bücher und Systeme, sondern die des Vernunftvermögens überhaupt...“²

Es lag Kant noch fern, menschliche Vermögen jenseits des Vernunftvermögens bzw. ohne Bezug auf auf dieses (wie bei der sinnlichen Wahrnehmung) zu vermuten. Ob es menschliche Vermögen, etwa Triebe oder Unbewusstes, ohne Bezug auf das Vernunftvermögen gibt, steht nicht zuletzt mit zur Untersuchung an, wobei dem Thema Unbewusstes ein eigener Band auf der Grundlage des vorliegenden gewidmet werden muss.

→*Vernunft* kommt etymologisch von „Vernehmen“. Insofern hat das Wort eine theoretische, erkenntnismäßige Schlagseite. →*Bewusstsein* ist neben Erkenntnis offener, auch für Praxis, Ästhetik und Spiritualität. Daher scheint der Titel *Kritik des integralen Bewusstseins* zunächst korrekter. Da jedoch die theoretische Reflexion des Bewusstseins, auch der eventuell nicht vernünftigen Seiten des Bewusstseins, durch die philosophische Vernunft geleistet werden muss, sei die größere Nähe zu Kants Titel doch als gerechtfertigt angesehen und erlaubt:

² I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A XII. – Die *KrV* wie andere Werke Kants werden in dieser üblich gewordenen Seitenzählung mit den Kürzeln A oder B für die 1. oder 2. Aufl. angeführt.

Kritik der integralen Vernunft. Ich werde auf den Vernunftbegriff rückblickend, am Ende dieses Bandes, näher eingehen.

Das Desiderat einer ganzheitlichen Theorie der menschlichen Seelenvermögen

Bewusstseinstheorie war immer schon philosophisch und wird dies stets bleiben, wenn es ums Ganze des Bewusstseins geht, selbst wenn dies heute oft in pseudophilosophischer Form geschieht. Philosophie ihrerseits bestand in Ost wie West immer schon zum großen Teil in Bewusstseinstheorie. Sie wurde es im Westen ganz ausdrücklich mit dem Anbruch der Neuzeit, mit ihrem methodischen Ansatz beim Selbstbewusstsein. Doch lassen wir die Philosophiegeschichte noch einen Moment beiseite, zumal diese in diesem Buch stets nur als Hilfsdisziplin, nie als Hauptsache gelten soll. Stellen wir ein paar Fragen, die sich jedem mehr oder weniger bewusst stellen, ganz unbelastet von Philosophie- und Theoriegeschichte.

Was „macht“ unser menschliches Alltagsbewusstsein eigentlich, wenn es gar nichts Bestimmtes denkt oder fühlt oder sonstwie tut, aber doch keineswegs den Motor abgeschaltet hat, wie es im Schlaf geschehen mag, sondern diesen vielmehr in Bereitschaft, in einem Leerlauf hält? Wie ist dieser vielleicht häufigste Zustand der meisten Menschen zu charakterisieren und bewerten? Ist solch ein „unbewusster“ Leerlauf des Bewusstseins – welch ein Paradox! – gesund und notwendig oder vielmehr zu vermeiden? Gibt es Unterschiede dabei, kann dieser Leerlauf oder Grundumsatz kultiviert werden?

Ferner, wie stehen Denken und Fühlen zueinander? Stehen sie in Konkurrenz zueinander oder ergänzen sie sich? Ist Gefühl ein Erkenntnisvermögen oder hat es eher mit Wertungen zu tun, die etwas anderes sind als Erkenntnis, wenngleich sie diese voraussetzen? Was unterscheidet Gefühl und Intuition? Was ist Intuition? Was Einbildungskraft? Wie grenzen wir die Worte Wahrnehmung und Empfindung voneinander ab? Wie wird Wahrnehmung von anderen Funktionen beeinflusst? Von welchen? Was bedeuten all diese alltäglich gebrauchten Ausdrücke eigentlich? Wo werden sie definiert? Gibt es eine innere Systematik dieser Vermögen oder einen Vorrang (Primat)

eines von ihnen, wie es populär – seit der Sturm-und-Drang-Zeit des jungen Goethe bis zur Populäresoterik unserer Tage – gern vom Gefühl behauptet wird? Gründen sie in einer Einheit, wie doch wohl anzunehmen ist, da sie alle menschliche → *Vermögen* oder → *Bewusstseinsfunktionen* sind? Aber in welcher Einheit?

Ferner, was heißt Werten und was heißt Wollen eigentlich? Wie führt Wollen zum Handeln? Was heißt Handeln, welche Arten davon gibt es? Wie steht es zu den genannten inneren Vollzügen wie Fühlen und Denken? Immanuel Kant spricht von „Handlungen des Verstandes“. Im Gegensatz zu den sichtbarsten „Hand“-lungen der Hand offenbar. Und dann die Sprache! Wie steht sie zum Denken? Wie transportiert sie Wertungen und Gefühle? Mit welchen Bewusstseinsfunktionen hat es die Kunst zu tun, einfach mit dem „Gefühl“, wie es meist heißt? Und weiter die besonderen Funktionen wie Ahnungen, mystische Erlebnisse, esoterische oder gar „okkulte“ Fähigkeiten. Gibt es sie?

Fragen über Fragen. Es gibt tausend Bücher zu jeder einzelnen Funktion in jeder Universitätsbibliothek, hauptsächlich im Fach Psychologie, andere in Philosophie, zu der bis vor gut hundert Jahren die Psychologie noch gehörte. Doch Sie, lieber Leser, werden kein einziges neueres psychologisches Werk finden, das die Systematik dieser und anderer Seelenvermögen oder Bewusstseinsfunktionen, also ihren inneren Zusammenhang darlegte, wozu sie natürlich in Beziehung zueinander hinreichend genau definiert werden müssten.³ Der Mensch

³ Vgl. den informativen Artikel „Vermögen; Vermögenspsychologie“ von Klaus Sachs-Hombach, in: *Histor. Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 11 (Basel 2001) 728–732, worin der Niedergang der Frage nach Vermögen oder Grundfunktionen seit Johann Friedrich Herbart, *Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik*, Königsberg 1824/5, geschildert wird. Eine quantifizierende Analyse von Vorstellungsmechanismen soll die Annahme von Vermögen überflüssig machen. Vgl. ders., *Philosophische Psychologie im 19. Jahrhundert. Entstehung und Problemgeschichte*, Freiburg – München 1993. Obwohl Sachs-Hombach ein „selbstreflexives Verfahren“ (329) für sich in Anspruch nimmt, bleibt es bei dem etwas resignativen Fazit: „Der Aufstieg einer wissenschaftlichen Psychologie im frühen 19. Jahrhundert steht deshalb in en-

erkundet inzwischen die Oberflächen von Mond und Mars. Hingegen seine eigenen seelischen Vermögen sind wenig im Zusammenhang erkundet. Die hier gebrauchten Ausdrücke werden zwar im Alltag alle halbwegs verständlich gebraucht, mit den üblichen, unvermeidlichen Unschärfen der Alltagssprache. Doch sind sie auch nur für die alltägliche, geschweige denn für eine wissenschaftliche Verständigung befriedigend geklärt, befriedigend für ein so wissenschaftliches Zeitalter wie das unsere? Sprechen wir von „Empfindungen, Gefühlen, Intuitionen“ mit einer Genauigkeit, die der Rede über Computer-Funktionen wie etwa „Formatieren, Ausschneiden, Format übertragen, Kopieren, Suchen, Einfügen, Ersetzen, Markieren“, geschweige denn komplizierteren Unterscheidungen einigermaßen gleichkäme?

Die empirische Psychologie hat Riesenfortschritte gemacht im letzten Jahrhundert. Sie hat einzelne der obigen Fragen experimentell angepackt. Es gibt eine spezialistische Literatur auf Deutsch, auf Englisch, in allen Wissenschaftssprachen, die jedes dieser Vermögen bzw. deren Teilaspekte testen und besprechen. Doch kann das überhaupt befriedigen, ohne einen Gesamtzusammenhang dieser Vermögen oder Bewusstseinsfunktionen herzustellen? Was ist eigentlich →*Bewusstsein*? Ein markantes, philosophiegeschichtlich gelehrtes und umsichtiges Buch *Bewusstseinstheorien* beispielsweise, auf das ich bald näher eingehen werde, endet im Eingeständnis von Aporien (Weglosigkeiten) und Resignation, und zwar wegen Fehlen des besagten Codes, wie wir sehen werden. Ein anderes namens *Bewusstseinsformen* eröffnet eine Riesenkluft zwischen dem alltäglichen und wissenschaftlichen Bewusstsein einerseits und spirituellen Formen anderseits, die etwas ganz Apartes sein sollen, jeder →*Intentionalität* (Zielgerichtetheit) und „Reflexion“ fremd. Das Wort →*Reflexion* wird im besagten philosophischen Buch bezeichnenderweise nicht im geringsten geklärt. Es bedeutet da von vornherein soviel wie Nachdenken. Das tiefsinnige deutsche Wort „Nachdenken“ setzt offensichtlich eine spontane Form von Denken voraus. Doch gibt es irgendein spontanes

gem Zusammenhang mit der Kritik am Deutschen Idealismus (...). Innerhalb dieses Prozesses lässt sich die Psychologie als empirische Richtung der Philosophie begreifen“(331).

Denken, gibt es überhaupt ein Bewusstsein, gar ein Selbstbewusstsein ohne Reflexivität? Und haben meditative Bewusstseinsformen gar nichts mit Selbstbewusstsein und Selbstreflexion zu tun?

Für Gesamtzusammenhang ist – seit jeher – die Philosophie zuständig. Ich könnte jedoch kein zeitgenössisches philosophisches Buch nennen, das die oben aufgeworfenen Fragen zusammenhängend zu beantworten unternähme, jedenfalls keines aus dem westlichen Kulturbereich. Man muss im deutschen Bereich bis auf Wilhelm Wundt an der Schwelle des 20. Jahrhunderts, im englischen Bereich vor allem zu William James, den entsprechenden Pionier der empirischen, doch noch ganzheitlich-philosophischen Psychologie in Amerika zurückgehen, dann weiter zurück bis zu Kant, auch zu seinen weniger wirkmächtigen, unmittelbar empirisch arbeitenden Konkurrenten wie Johann Nicolas Tetens und Ernst Platner⁴ sowie vorwärts dann zu seinen unmittelbaren Nachfolgern wie Jacob Friedrich Fries, schließlich dann zu Hegel, zu seinen Ausführungen über den „subjektiven Geist“ in seiner *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*,.

Zwar sind Kant und Hegel, neben Johann Gottlieb Fichte, für mich persönlich die wichtigsten Lehrer, abgesehen von einer gründlichen Schulausbildung in „scholastischer“ Philosophie im Geiste des Thomas von Aquin, der immerhin schon wusste, dass das Wesen des Selbstbewusstsein in der „reditio completa ad seipsum“⁵, des vollständigen Selbstbezugs besteht, auch wenn er in den Grenzen seiner Epoche noch kein Reflexionstheoretiker werden konnte. Doch es ist hier nicht meine Absicht, das riesige Gebirge philosophiegeschichtlicher Studien zu vergrößern, worin unsere Zeit so stark ist, ohne dass

⁴ E. Platner, *Anthropologie für Ärzte und Weltweise*, EA Leipzig 1772; J. N. Tetens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, 2 Bde, EA Leipzig 1777.

⁵ Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles*, liber IV, caput 11. (Ich verzichte hier und im Folgenden, wo immer möglich, auf die Angaben zufälliger Auflagen, um eine Unabhängigkeit des Lesers von diesen zu ermöglichen.)

der „Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“⁶ dabei hinreichend klar wird. Auch würde es mich von meiner Absicht wegführen, erneut im Einzelnen zu begründen, warum – auf den Schultern jener Großen stehend – ein neuer „reflexionstheoretischer“ Ansatz gemacht werden muss.⁷

Um viel versprechende indische Literatur zum Bewusstsein könnte ich mich allenfalls gründlicher kümmern, nachdem ich diesen Versuch in abendländischer Manier vorgelegt habe. Indessen werden in der reichhaltigen indischen philosophischen Psychologie, soviel ist schon gewiss, tiefe „wissenschaftliche“ Einsichten über die Natur des Menschen und seine Seelenvermögen gewöhnlich zu schnell mit spirituellen Erkenntnissen oder Anmutungen vermischt.⁸ Es scheint, bei aller Tiefe der inhaltlichen Einsichten, an dem zu fehlen, was wir im Abendland wissenschaftliche, gar erkenntniskritische Methode nennen.

A propos „abendländische Manier“: Die primär objektzugewandten Methoden dominierten hier seit Aristoteles (und seiner Wiederentdeckung und Vermittlung an die mittelalterlichen Theologen-Philosophen durch die Araber). Platon stand den östlichen Weisheitsüberlieferungen noch näher. Es gab einen bedeutenden christlichen Neuplatonismus in der ausgehenden Antike. Doch die wissenschaftliche Philosophie hielt sich seit dem Mittelalter näher an den empirienahen Aristoteles, besonders mit fortschreitender Emanzipierung der Philosophie von der Theologie. Es gab die gewaltige Spaltung zwischen Empirismus und Rationalismus in der beginnenden Neuzeit, doch keine gemeinsame Methode für den „sicheren Gang einer Wissenschaft“⁹ in der Philosophie.

⁶ So bekanntlich der Titel der *Unzeitgemäßen Betrachtungen* von Friedrich Nietzsche.

⁷ Vgl. dazu zuerst *Reflexion als soziales System*, Bonn 1976, Neubearbeitung als *Logik des Sozialen*, Varna – München 2005. Alle Titel ohne Verfasserangabe stammen vom Verf. dieses Buches.

⁸ Ich nenne als neueres Beispiel nur: Swami Chinmayananda, *Vedanta – the Science of Life. Part One: Understanding Human Nature*, Bombay 1979, 21983.

⁹ Immanuel Kant, *KrV*, B XI u.ö.

Diesen zu ermöglichen, war Kants ganzes Bestreben. Seine von ihm so genannte →*Transzendentalphilosophie* machte Epoche, nicht modischer, sondern methodischer Art: Es war die reflexive Hinwendung auf das Erkenntnisvermögen und die menschlichen Vermögen überhaupt, welche die Essenz von „transzendentelem Denken“ ausmachte. Es wurde Kant jedoch noch nicht voll bewusst, in welcher Weise die *methodische Reflexion auf das menschliche Erkenntnisvermögen* selbst den entscheidenden Durchbruch darstellte. Indem er dem Reflektierten, nämlich dem untersuchten Erkenntnisvermögen, *keine eigene Erkenntnis, Selbsterkenntnis, somit implizite oder begleitende Selbstreflexion* ausdrücklich zugestand, blieb er dem *gemeinsamen* Mangel der beiden entgegengesetzten Strömungen, die er zu überwinden trachtete, dem Rationalismus und Empirismus, noch tief verhaftet: Erkenntnis konnte für ihn nur objekthafte →*Vorstellung*, Fremd-Repräsentation, sein. Ihm fehlte der besagte Schlüssel-Code zum Schlüssel des Selbstbewusstseins: Der Gedanke einer impliziten Selbst-Repräsentation durch begleitende Selbstreflexion lag ihm fern, paradoxer Weise ferner als dem erwähnten, sechshundert Jahre älteren Thomas von Aquin, der von „*conscientia implicita*“ und „*conscientia concomitans*“¹⁰ geschrieben hatte. Es scheint wesentlich, diese vorkritische Einsicht (oder Weisheitstradition) in die moderne, erkenntniskritische Philosophie wie auch in die Gegenwart hinüber zu retten. In ihr liegt nämlich erstaunlicherweise der Code, der Schlüssel zum Schlüssel – auch wenn Thomas und seine Zeitgenossen den Schlüssel selbst, den systematischen und „kritischen“ Ansatz allein beim unbezweifelbaren Selbstbewusstsein, noch nicht als solchen erkannten und nutzten.

Erst René Descartes entdeckte den Schlüssel, den Ansatz beim selbstbewussten Ich, jedoch nicht den Code! Infolge besagter Grenze blieben bei diesem Pionier bis einschließlich hin zu Kants *Kritik der reinen Vernunft* sowie seinen beiden anschließenden *Kritiken* bei aller epochemachenden, solide gelehrsam Genialität aus dem „Geist der

¹⁰ Thomas von Aquin, a.a.O. sowie *De Veritate*, quaestio I, art. 9.

Gründlichkeit“¹¹ mit Aporien behaftet, die letztlich in dieser ungelösten →*Reflexionsaporie* gründen:

Muss das ausdrücklich denkend (als Objekt) reflektierte Bewusstsein nicht selbst schon in sich und implizit reflektiert sein, um überhaupt von sich selbst ausdrücklich reflektiert werden zu können?

Dies ist die entscheidende Ausgangsfrage, an der sich bis heute die Geister scheiden. Doch läuft die Akzeptanz dessen nicht entweder auf einen regressus in infinitum (Selbstreflexion setzt immer schon Selbstreflexion voraus) oder aber auf die von Kant so vehement abgelehnte →*intellektuelle Anschauung* hinaus? Diese ist, so meine grundlegende These, wenigstens als *formales und implizites Vollzugsbewusstsein* zu postulieren, wie es die scholastische „*conscientia concomitans*“ beinhaltete, im Unterschied zu gegenständlicher Vorstellung oder Schau von sich selbst, die Kant mit Recht ablehnte!

Wir müssen für eine →*Bewusstseinstheorie* oder philosophische Psychologie der menschlichen Bewusstseinsfunktionen auf diese entscheidende Grundfrage zurückgehen. Daher möge der Leser den Titel dieses Buches, die Anknüpfung an den großen Kant, nicht als Anmaßung, sondern als Reverenz, als Ehrenerweis an ihn verstehen. Jedoch zugleich als Infragestellung aller psychologischen Versuche, die ganzheitlich, gar integral, sein wollen, jedoch nicht auf diese Grundfrage nach der Natur von Selbst-Bewusstsein und Bewusstsein überhaupt

¹¹ I. Kant, *KrV*, B XLIII: Er habe „mit dankbarem Vergnügen wahrgenommen, dass der Geist der Gründlichkeit in Deutschland nicht erstorben, sondern nur durch den Modeton einer geniessmäßigen Freiheit im Denken auf kurze Zeit überschrien worden“ sei. Das Stichwort von der deutschen Gründlichkeit kommt in diesem Vorwort mehrfach vor, noch öfter aber das Postulat eines „sicheren Ganges der Wissenschaft“. Kant wollte Philosophie als Wissenschaft, der Mathematik und den Naturwissenschaften mindestens ebenbürtig, im Unterschied zum Dogmatismus wie zum beliebigen, unterhaltsamen Hin- und Herreden oder dem heute so verbreiteten bloß historischen Jagen und Sammeln.

zurückgehen bzw. durch einen Sprung in eine göttliche Selbstlosigkeit beantwortet halten, weil alle Individualität nur vorübergehender Schein sei.¹²

Das fallengelassene Programm der Reflexionsphilosophie (seit J. F. Fries und A. Schopenhauer)

Das Prinzip des *→deutschen Idealismus* in Nachfolge Kants war im Grunde die *methodische Selbsterfassung der menschlichen Reflexion*, also des Menschen als eines der Selbstreflexion fähigen Wesens. Dieses Prinzip, das dunkel schon die ganze abendländische Philosophie durchzogen hatte, wurde damals in großen Schritten ausdrücklich erfasst. Immanuel Kants so genannte *→transzendentalphilosophische Wende* bedeutet, nochmals gesagt: Weg von der direkten Gegenstands-Betrachtung, hin zur Untersuchung der Subjekt-Objekt-Beziehungen und der subjektiven Voraussetzungen für Erkennen, Wollen, Handeln usw.

Johann Gottlieb Fichte wollte in Kants Nachfolge die Welt aus dem klar erkannten Prinzip des Ich und seiner Selbst-Reflexion methodisch in ihren Grundzügen rekonstruieren. Georg Wilhelm Friedrich Hegel wandte sich nur deshalb gegen dessen bloß „subjektive“ Reflexion, weil er das Reflexionsprinzip in der Wirklichkeit, sowohl der Natur wie vor allem des (menschlichen) Geistes und seiner Geschichte, das

¹² Zu dem zen-buddhistisch motivierten, aber grob objektivistischen Vorurteil von Ken Wilber, das Selbstbewusstsein könne sich sowenig selbst erkennen, wie ein Messer sich selber schneiden könne, vgl. die ausführliche Auseinandersetzung des Verf. mit Ken Wilber: *Einstein der Bewusstseinsforschung?*, in: *Tattoo Viveka* Nr. 62–65 (2015); auch eine Vorstufe dieser Artikelserie ist unter demselben Titel im Netz leicht auffindbar. Wilbers Anspruch auf „integrales“ Denken beruht in diesem wie in vielen Punkten auf Selbsttäuschung und Täuschung eines philosophie-unkundigen Publikums. Es ist keine Frage, dass Sri Aurobindo, der zuerst von „integralelem Bewusstsein“ sprach, die Selbstreflexivität des für seine spirituell-philosophischen Gedankengänge so grundlegenden Selbstbewusstseins bejahte, wenngleich er die Methodenfragen, somit auch die Frage nach dem Schlüssel zum Schlüssel, nicht ausdrücklich behandelte.