

„Einstein der Bewusstseinsforschung“?

Fragen an den „integralen“ Denkansatz Ken Wilbers aus philosophischer Sicht
von **Johannes Heinrichs**

(erschieden in: Im Dialog über die Seele. Transpersonale Psychologie und christlicher Glaube, hg.
von Michael Utsch/Johannes Fischer, LIT Verlag, Münster 2003, 77-112)

[Der nachstehende Text wurde gegenüber dem Original leicht gekürzt und mit einigen Nachträgen
versehen, um seine Anliegen noch klarer zum Ausdruck zu bringen.]

„Nicht die Mächte der Finsternis, sondern die der Seichtheit bedrohen
das Wahre, das Gute und das Schöne und stellen sich zu allem Überfluss
auch noch als tief und profund dar“ (Ken Wilber: Eros, Kosmos, Logos, 14)

- Übersicht:**
- I. Die „Einzelfrage“: Wilbers Anthropologie
 - II. Die methodologische „Gretchenfrage“: Verhältnis von Wissenschaft und Religion/Mystik
 - III. Die systemtheoretische „Geniefrage“: Wilbers Systemprinzipien
 - IV. Die geschichtsphilosophische Relevanzfrage: Zur Deutung der Neuzeit und Gegenwart

Vorbemerkungen zu Wilbers Stärken

Inmitten einer spezialistisch aufgesplitterten Philosophie- und Psychologieszene hat Ken Wilber das Verdienst, erneut aufs Ganze zu gehen, von neuen empirischen Forschungsergebnissen und einer (wenn auch zunehmend kritischen) New-Age-Mentalität her an die Tradition der *philosophia perennis* anzuschließen. Ich selbst habe 6 Jahre lang *philosophia perennis* bei den Jesuiten studiert: den Versuch, die aristotelisch-thomanische Tradition der Scholastik mit Kant und dem deutschen Idealismus zusammenzudenken. Dies war freilich *philosophia perennis* in etwas spezifischerem Sinne, als der allversöhnliche Leibniz es einst meinte, und nochmals anders, als Aldous Huxley sie dann in seiner spirituell-esoterisch geprägten Sammlung „The Perennial Philosophy“ (1944; dt. „Die ewige Philosophie“, 1997) verstand. Wilber will mit seinem „integralen“ Denken über diese Grenzziehungen hinausgehen, aber auch über die erst seit gut hundert Jahren bestehende Grenze zwischen Philosophie und empirischer Psychologie.

Freilich ist solche Re-Integration ein anspruchsvolles Unterfangen. Denn die methodische Differenzierung zwischen beiden, Philosophie und Psychologie, war geistesgeschichtlich notwendig. Es kann sicher nicht darum gehen, sie einfach rückgängig zu machen, wohl darum, nach dieser Methodendifferenzierung eine neue, womöglich methodenbewusste Synthese zu finden. Eine der stärksten Seiten Wilbers besteht m.E. darin, höhere, spirituelle Bewusstseinszustände in der Tendenz empirisch-wissenschaftlich zu untersuchen und zu stufen, hauptsächlich gestützt auf östliches wie westliches spirituelles Schrifttum, und diese höheren Bewusstseinszustände von Regressionen ins vorpersonale Unbewusste theoretisch zu unterscheiden (seine wichtige Kritik der Prä-Trans-Verwechslung).

„In der Tendenz“: Hier liegen bereits die Probleme. Ist Wilbers Zugang ein empirisch-wissenschaftlicher im westlichen Verständnis? Ist die spirituelle Empirie eines Mystikers (als den sich Wilber widerspruchlos stilisieren lässt¹) als solche wissenschaftlich? Auf diese methodologische „Gretchenfrage“ nach dem Verhältnis von Wissenschaft und Spiritualität/Mystik möchte ich im zweiten der vier Hauptteile meines notwendig gedrängten Gedankenganges eingehen. Als erstes sei angesetzt bei dem Verständnis des „Transpersonalen“ – und damit des Personalen im philosophischen wie auch im christlichen Verständnis. Historische Information über die Entstehung der Transpersonalen Psychologie darf ich hier als von meinen Vorrednern bzw. von mir selbst in

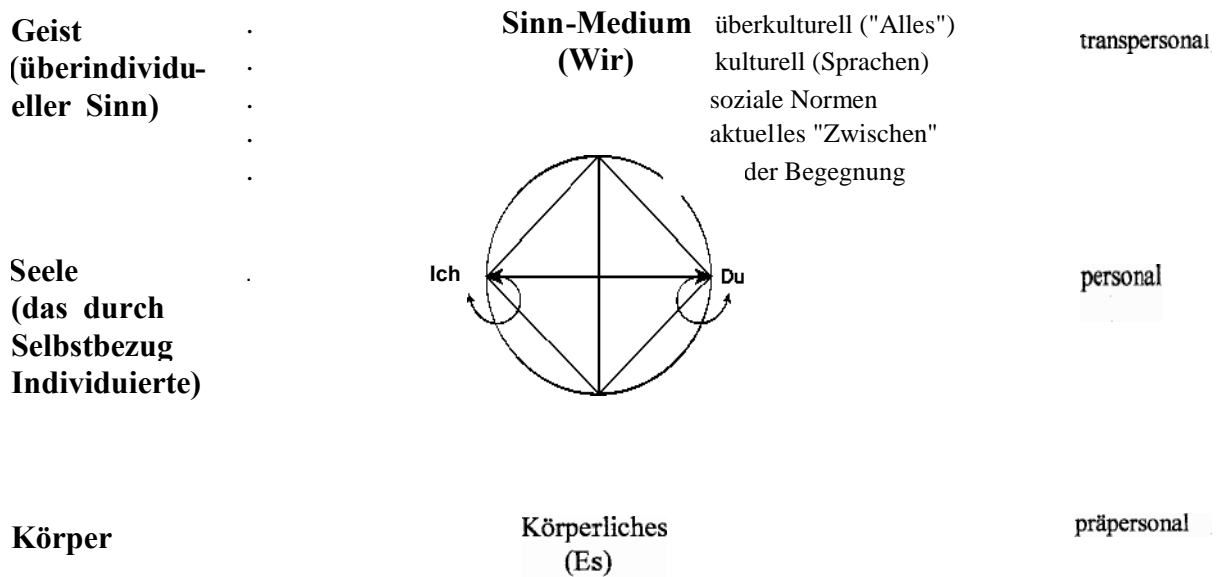
¹ Vgl. die jüngst erschienene „Zusammenschau“ von Frank Visser, Ken Wilber – Denker aus Passion, Petersberg 2002 (Via Nova).

einem Artikel zum „Wörterbuch der Religionspsychologie“ gegeben² voraussetzen.

I. Die „Einzelfrage“: Wilbers Anthropologie

Das Verständnis von Person und Transpersonalem

In dem erwähnten Lexikon-Artikel wird die Aufgabe der transpersonalen Psychologie anhand des folgenden Schemas der „Sinn-Elemente“³ erläutert, das für meinen eigenen Ansatz in vielfachen Zusammenhängen eine grundlegende Rolle spielt:



© Johannes Heinrichs

Grafik 1: Das Gefüge der Sinnelemente

Der Ausgang wird gemacht von der denkenden und sprechenden Instanz selbst, dem *Ich*. Dem steht die Welt des *Körperlichen*, der Natur sowie der Objekte, gegenüber. Hier haben wir zunächst durchaus die Zweiheit, von welcher der heute zu Unrecht vielgeschmähte Descartes ausging: das Denkende (*res cogitans*) und das ihm im Raum Erscheinende, das Ausgedehnte (*res extensa*). Blicke es bei diesem Dualismus, wäre das in der Tat viel zu wenig, ja falsch. Doch dürfen wir Descartes nicht – was heute New-Age-Mode ist – die Schuld dafür geben, dass man diesen Methoden-Revolutionär nur so langsam und zögernd weiter dachte. Der Dualismus (körperlich/geistig, scheinbar gleichbedeutend mit körperlich/seelisch) bestimmte materialiter schon das mittelalterliche Denken, als Subjekt-Objekt-Dialektik sogar die große idealistische Philosophie. Erst in einem

² Johannes Heinrichs, Artikel „Transpersonale Psychologie“, in: Siegfried R. Dunde (Hg.), Wörterbuch der Religionspsychologie, Gütersloh 1993, 330-338. Obwohl dieser Artikel durch die seitherige Entwicklung Wilbers „überholt“ ist, sind die dort vorgebrachten Einwände, vor allem den Meta-Kategorienfehler (Verwechslung von Erfahrung und Denken) in Bezug auf den damals geradezu inflationären Kategorienfehler-Vorwurf in den Sammelbänden über „Transpersonale Psychologie“, noch nicht überholt. Sie werden hier unter II. von einer anderen Seite beleuchtet werden.

³ Die Rede von „Sinnelementen“ habe ich seit meinen ersten Veröffentlichungen (1970) von Paul Tillich übernommen, allerdings über „Denken und Sein“ hinaus erweitert. Vgl. www.johannesheinrichs.de.

⁴ Vgl. v. Verf. den Artikel „Dialogik I“ in der Theologischen Realenzyklopädie, Bd. 8/1981. Zum Folgenden sei ferner auf die manches näher erläuternden Artikel „Sinn“ (Bd. 31/2000) und „Person“ (Bd. 26/1996) hingewiesen.

dialogischen Denken⁴ bleibt es nicht bei dem Subjekt-Objekt-Dualismus. Vielmehr tritt dem (subjektiven) Ich ein anderes, „objektives“ *Ich, ein Du*, gegenüber. Dieses Du, allgemein zu definieren als die antwortfähige andere Freiheit, stellt eine ganz eigene Erkenntnis- und Sinnquelle dar, die von einem traditionellen, dualistischen Subjekt-Objekt-Denken gern übersehen wurde. Gemeint ist hier das normale Du des anderen Menschen, nicht das „Ewige Du“ (M. Buber), das sich vielmehr, in dialogischer Interpretation, in dem Sinn-Medium verbirgt.

„Sinn“ soll hier nichts anderes heißen als Bewusst-Sein: Bewusstseinsvollzüge mit ihren Gehalten.

Das vierte Sinn-Element „Geist“ darf nicht als Seelenvermögen missverstanden werden, sondern stellt gerade die im strengen Sinn transpersonale, überpersönliche Dimension dar. An ihr zu partizipieren macht den Menschen zum *zoon logon echon* (Platon, Aristoteles): zu dem des Logos fähigen Lebewesen. Dieser Logos wird hier *Sinn-Medium* genannt, weil er den Inbegriff und die „Bedingung der Möglichkeit“ aller menschlichen Kommunikations-Medien darstellt, in erster Linie für die Sprache, die zwischen Ich und Du vermittelt. Die Sprache stellt aber bereits ein kulturell gewachsenes und begrenztes Medium („Zwischen“, M. Buber) einer bestimmten Sprachgemeinschaft dar. Hinter diesem kulturellen Medium steht, als Bedingung der Möglichkeit aller sprachlichen Übereinkunft, auch des Aufbaus von Sprache zwischen solchen Sprechern, die zunächst gar keine gemeinsame Sprache haben, das Medium des *unendlichen Sinnes* überhaupt (des vollzogenen Bewusstseinsgehaltes „Alles“ überhaupt). Kant nannte es den „unbedingten Horizont“⁵. Aber es handelt sich nicht bloß um einen je subjektiven Horizont, sondern um eine wirkliche und grundlegende zwischen-menschliche Gemeinsamkeit. Der Mensch ist nicht nur je einzeln des Unbedingten oder Unendlichen fähig („*capax infiniti*“), sondern hat je-einzeln am gemeinsamen Unendlichen teil. Das alles sind ganz fundamentale Ausgangspunkte einer philosophischen Sinn-Besinnung, d.h. der Philosophie.

Von solchen Ausgangspunkten her ist alle philosophische Reflexion (= Sinn-Besinnung = Transzendentalphilosophie) von vornherein auch Frage nach dem Unbedingten/Unendlichen und in diesem Sinne: Gottesfrage. Jedoch nicht nach der Art „Existiert Gott?“, wie bis in unsere Zeit hinein noch der kritische Hans Küng ein so betitelt Buch schreiben zu müssen meinte. Sondern von der Art: Was hat es mit diesem Unbedingten/Unendlichen auf sich, mit dem wir von Beginn unserer Sinn-Besinnung an zu tun haben? Was ist es näher zu verstehen – mit welchen Mitteln des Denkens und der Erfahrung? Wir haben es von vornherein mit diesem „Gott“ des Unbedingten/Unendlichen in unserem Bewusstsein zu tun, so wahr jeder von uns den Alles-Gedanken, den „unbedingten Horizont“ mit sich trägt. Sobald wir aufhören, „hinter“ diesem Sinn eine objektivistische Realität suchen zu wollen, enthüllt sich in diesem Sinn-Medium der wahre „ontologische Gottesbeweis“. Der Gedanke „*quo majus cogitari nequit*“ (Anselm von Canterbury) trägt seine Realität in sich selbst – vor allem als interpersonales, gemeinsames Medium von Sinn verstanden.

Ob ich nun mit Luther frage: „Wie kriege ich einen gnädigen Gott?“ oder „Wie bekomme ich dieses stumme Unbedingte zum Sprechen“, „Ist es überhaupt äußerungsfähig und ansprechbar?“ - alles das lässt sich gewiss nicht ohne Denken, doch vor allem nicht ohne eigene Erfahrung (auch gemeinschaftliche Erfahrung und deren „*traditio*“!⁶ tiefer beantworten. Über die Berechtigung von dessen Ansprechbarkeit als „Du“, natürlich eine religiöse Grundfrage, können wir hier nicht eigens handeln. Aber die Grundlage aller Vertiefung und Suche bildet das Anerkennen des immer schon Gefundenhabens dieses gemeinsamen Sinn-Mediums.

⁵ Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 686 f, 787 f. – Von dem Begründer der „Transzendentalphilosophie“ (= Philosophie der Reflexion auf unsere Bewusstseinsvollzüge, nicht direkt auf deren Objekte) stammt auch die Rede von den „Bedingungen der Möglichkeit“, das sind die in unseren Bewusstseinsvollzügen notwendig implizierten Gehalte.

⁶ Hier wäre der Ansatz von Kirche als spiritueller Erfahrungsgemeinschaft - nicht als staatsähnlichem Zwangsverbund.

Wenn man diesen fundamentalen Aufweis der Sinn-Elemente (phänomenologischer Schritt) sowie die Analyse ihrer Implikate (zweiter Schritt der Erhebung der notwendigen „Bedingungen der Möglichkeit“) nicht macht, verliert man die eigenständige Orientierung und ist bloßen Meinungen ausgesetzt. Ein großer Teil unserer heutigen „geisteswissenschaftlichen“ und „weltanschaulichen“ Auseinandersetzungen ist Schlagabtausch von Meinungen, die nicht argumentativ in aufweisbaren Grundgewissheiten begründet sind, für die oft überhaupt auf Begründung verzichtet wird.

In diesem durchaus kritisch gemeinten Sinne vertritt nun Ken Wilber, vom Buddhismus oder einer seiner Interpretationen herkommend (das sei als sekundär erwähnt, denn es sollen hier überhaupt keine unbegründbaren Weltanschauungs-Meinungen, auch keine spezifisch christlich-theologischen, vertreten werden) folgende Positionen:

- a) Das „kleine Ich“, oft auch Ego genannt, sei eigentlich bloßer Schein. In späteren Schriften (wie *Integral Psychology*) räumt er ein: zumindest ein notwendiger Schein, der seine vorübergehende Funktion habe.
- b) Eigentlich und letztlich gebe es daher nur das Eine, große und göttliche Selbst. Und die Aufgabe des kleinen Ego sei es, in dem großen Selbst aufzugehen.

Nun ist einzuräumen, dass die Unterscheidung zwischen dem kleinen Ich, das sich durch Selbstreflexion (als Bedingung der Möglichkeit des Ich-Sagens) konstituiert und dem großen Selbst, sinnvoll und notwendig ist. Gerade nach dem obigen Schema bzw. der dahinter stehenden Analyse vom Ich im dialogischen Beziehungsgefüge der Sinn-Elemente gibt es niemals ein abgetrenntes und in diesem Sinne kleines Ich. Die *nachträgliche* Selbstreflexion (kleiner Kreis in Grafik 1) ermöglicht es dem Ich, sich selbst als agierendes Ich zu erkennen, erlaubt aber keinerlei dingliche Abgrenzung gegen die Welt der räumlichen Dinge (die Natur) oder gar gegen das Du. Ohne die Gegenstände und ohne die Ansprache vor allem der Mutter würde kein kindliches Ich sich selbst entdecken können. Und diese Grundstruktur der Selbstwerdung durch dialogische Vermittlung bleibt die Struktur des Ich sein Leben lang. Das Ich ist nur wirklich als großes Ich: als der große Kreis seines Selbstbezugs durch Es, Du und Wir (das Sinnmedium) hindurch.

Ohne den kulturell bedingten Sinn sowie das Unbedingte als „die religiöse Substanz der Kultur“ (Paul Tillich)⁷ würde das Ich ebenfalls verkümmern. Die „*incurvatio in seipsum*“ (Augustinus) ist nicht bloß eine moralische und spirituelle, sondern eine ontologische Gefahr: Das kleine Ich hat seine Lebensaufgabe offensichtlich darin, sich durch die anderen Elemente hindurch selbst zu verwirklichen. Aber diese Selbst-Verwirklichung kann nur die des ganzen Beziehungsgefüges sein. Augustinus prägte auch die tief sinnig-dialektische Formel: „*(Deus est) interior intimo meo*“: das Innerste des Ich ist sein Bezug zum Anderen des göttlichen Sinns. Das Ich ist also - dazu brauchen wir nicht erst christliche Theologie, nicht einmal unbedingt ein personales „Gottesbild“ - ein von Grund auf ek-statisches Wesen: Es verwirklicht sich, indem es über sich hinausgeht. Anders gesprochen:

Das Transpersonale ist – in dieser Sicht - nicht die negative Aufhebung, sondern vom Anfang bis zur Vollendung die Erfüllung der Personalität. Denn von Anfang an ist es konstitutiv für das personale Selbst – und seine Individualität. Personale Individualität ist überhaupt nur gegeben durch die universale Offenheit, den Bezug auf „Alles“.

Es ist zwar eine schwierige, in diesem Rahmen nicht völlig auszulotende Frage, ob das „kleine Ich“ auch einen eigenen ontologischen Status hat gegenüber dem großen, also der Vermittlung des Selbst durch die anderen Elemente hindurch (im Schema durch den großen Kreis symbolisiert) oder ob es

⁷Paul Tillich, Die religiöse Substanz der Kultur (Ges. Werke IX), Stuttgart 1967.

nur das „empirische Ich“ (Kant), die Objektivierungsform des eigentlichen Selbst ist, welches letztere bei Kant das „transzendente Ich“, bei seinem Nachfolger J.G. Fichte gewagterweise „das absolute Ich“ heißt. In beiden Fällen ist das kleine Ich jedenfalls das, was zu seinem je größeren, aber individuell bleibenden Selbst unterwegs ist.

Im Hinblick auf kleines oder großes Ich bestünde Einigkeit mit Ken Wilber, wenn er nicht eindeutige Abwertungen nicht allein des kleinen Ich, sondern zugleich *eines bleibend individuell verstandenen großen Selbst* vornähme. Es geht letztlich um die Bedeutung der Individualität wie der Pluralität: Gibt es letztlich nur ein einziges großes, göttlichen Selbst – oder hat die Vielheit der Selbst bleibende positive Bedeutung? Deren Abwertung hat a) eine erkenntnistheoretisch-seinsmäßige Seite, sodann b) eine eschatologische Seite, den Ewigkeitswert des endlichen Ich als Selbst oder Person betreffende.

Ad a: Wenn Wilber behauptet, das Ich sei überhaupt eine bloße Objektivierung und könne deshalb schon nicht das eigentliche, das Objektivierende selbst sein, geht er an der Einsicht nicht nur des Augustinus, des Thomas von Aquin („reditio completa in seipsum“ [vollständige Rückkehr in sich selbst]), sondern an der systembildenden Grundeinsicht des ganzen, von ihm geschätzten deutschen Idealismus vorbei: Das Ich ist ein Vollzug, ein Tun, dem ein Auge eingesetzt ist; es ist das Auge, das sich selbst sieht.⁸ Eben an dieser selbstbezüglichen (reflexiven) Einheit von Erkanntem und Erkennendem zerschellt der zweiwertige Dualismus von Subjekt und Objekt. (Demgegenüber ist das oben schematisierte Sinngefüge mindestens vierwertig!) Reflexion ist eben nicht bloß nachträglich-objektivierende („nach-denkende“), sondern – als Bedingung der Möglichkeit allen Ichsagens, auch des objektivierenden - eine vorgängig gelebte, innere Reflexion (gleich ob nur des großen Selbst oder auch des kleinen Ich für sich, was hier offen bleiben darf). Und diese Reflexion ist konstitutiv für das Selbst oder die Person (als verleiblichtes Selbst), sogar für eine göttliche „Person“, wenn der Ausdruck auch da einen Sinn haben soll.

Wir sind hier an schwierigsten und fundamentalsten philosophischen Fragen, bei denen sich auch angesehene Ordinarien der akademischen Gegenwartsphilosophie in folgenreiche Fehlschlüsse verfangen. Allerdings weniger in der „spirituellen“ Spielart wie Wilber (das endliche Selbst sei nur vorübergehender Schein) als in der sophistisch-erkenntnistheoretischen Spielart: Die Reflexion komme doch immer schon zu spät und finde auch nie ein Ende. Sie verwechseln die nachträglich-objektivierende Reflexion mit der immer schon gelebten, inneren Reflexion und vergessen, nach der Bedingung der Möglichkeit für die immerhin auch erstaunliche nachträgliche Reflexion zu fragen.

Beide miteinander verbundenen, wengleich konträren Positionen kurzschließend, verbleibt Wilber an grundlegenden Stellen seines Werkes ganz in einem *objektivistischen Horizont*, der seiner naturwissenschaftlichen Herkunft und bloß autodidaktischen Beschäftigung mit der Philosophie entspricht: „Wenn ich mein Ich wahrnehmen kann, kann es unmöglich das Wahrnehmende sein! Und daraus folgt: Das Wahrnehmende, mein wirkliches Ich, kann von mir nicht wahrgenommen werden, ebenso wie ein Messer sich nicht selbst schneiden kann. Kurzum, was ich mein Ich nenne, ist nur in meiner Einbildung ein Subjekt, in Wirklichkeit aber ein Objekt, wir nennen es Pseudo-Subjekt“ (1987, 289).

⁸ Johann Gottlieb Fichte, Sämtliche Werke I (Nachdruck Berlin 1971), 175: „Die meisten Menschen würden leichter dahin zu bringen seyn, sich für ein Stück Lava im Monde, als für ein Ich zu halten. Daher haben sie Kant nicht verstanden, und seinen Geist nicht geahndet; daher werden sie auch diese Darstellung, obgleich die Bedingung alles Philosophierens ihr an die Spitze gestellt ist, nicht verstehen. Wer hierüber noch nicht einig mit sich selbst ist, der versteht keine gründliche Philosophie, und er bedarf keine. Die Natur, deren Maschine er ist, wird ihn schon ohne alle sein Zuthun in allen Geschäften leiten.“

Wilber geht hier wie anderswo grandios-unreflektiert am Wesentlichsten der Reflexivitäts-Philosophie des deutschen Idealismus vorbei, die er – noch nicht in „Spektrum des Bewusstseins“, aber in seinen späteren Schriften „Eros – Kosmos – Logos“ (1996b) und „Kurze Geschichte des Kosmos“ (1999) – als Vorwegnahme „postmodernen“ Denkens feiert, ohne aber diese frühe Grundposition zu revidieren. Geradezu grob objektivistisch, wie der „Einstein der Bewusstseinsforschung“ die allereigentümlichste Eigenart des Bewusstseins, die Selbstbezüglichkeit, leugnet: „ebenso wie ein Messer sich nicht selbst schneiden kann“! Spätestens die Beschäftigung mit dem Problem der künstlichen Intelligenz, also der Tatsache, dass Computer die quantitative Gehirnleistung des Menschen in Kürze bei weitem überholen werden⁹, wird auch objektivistisch Denkende auf die gestufte und dadurch mehrfach-gleichzeitige Selbstbezüglichkeit als das spezifisch (Selbst-)Bewusste am Bewusstsein zurückführen, was eine noch so hochgradig vermaschte kybernetische Vermaschung (Hintereinanderschaltung von Operationen) niemals leisten wird.

Ad b: Aus der erkenntnistheoretischen und ontologischen Verkennung des Ich folgt die eschatologische Abwertung, also die Behauptung, am Ende bleibe nur das Eine, göttliche Selbst. Wohlgermerkt, das kleine Ich oder die objektivierte *Persönlichkeit* kann keine Ewigkeitsbedeutung beanspruchen. Wie ist es aber mit dem selbstverwirklichten, großen Selbst oder der *Seele*?¹⁰ Wäre die Vielheit der Individuen nicht sinnlos, wenn „am Ende“, *sub specie aeternitatis* [unter dem Blickwinkel der Ewigkeit], von ihr nichts mehr übrig bliebe? Hier geht es um die Ewigkeitsbedeutung des entwickelten Selbst, der Individualität, somit der Vielheit „gegenüber“ dem göttlich Einem. *Es geht um den Unterschied zwischen „Gott allein“ zu „Gott alles in allen“, nämlich in der „Gemeinschaft der Heiligen“, um diese durchaus philosophische Frage christlich zu formulieren. Führen wir uns einige Stellen aus „Mut und Gnade“ (1996a), dem Bericht über das Sterben seiner krebskranken Frau Treya, vor Augen, so könnte der Befund kaum eindeutiger sein: „Gib das gesonderte ich auf, stirb dem kleinen Ich, der Selbstkontraktion. (...) Es gibt nur Gott, und das gesonderte Ich ist eine Einbildung“ (106; Hervorhebungen von J.H.).*

„Vielleicht können wir uns dieser fundamentalen Einsicht der Mystiker, dass es nur ein unsterbliches Selbst gibt – einen Zeugen, der für uns alle derselbe ist, so nähern: (...) Es ist Ihre transzendente Ichheit, und dieses Ich – es gibt nur eins im ganzen Kosmos – ist dasselbe Ich, das in jedem neugeborenen Wesen erwacht, das Ich, das aus den Augen unserer Vorfahren blickte und aus den Augen unserer Nachkommen blicken wird. (...) Versuchen Sie gar nicht erst, Ihr transzendentes Ich zu sehen, es geht nicht. Kann Ihr Auge sich selbst sehen?“ (155)

Das ist es gerade: Das geistige Auge kann sich zumindest punktuell selbst sehen, wenn auch zunächst nur auf eine formale Weise – als das Ich, das vollzieht. (Eine „materiale“ vollständige Selbstanschauung wird erst vom endlichen und unendlichen Anderen her möglich. Daraus folgt nicht, dass es nur eine Ichheit gäbe, allenfalls nur eine letzte Du-heit!) Wilbers Vergleich mit dem materiellen Auge ist nicht geistreicher als jener mit dem Messer, das sich nicht selbst schneiden kann. ***Richtig ist, dass das Ich sich von allem, was es objektivierend sieht, distanzieren kann und soll. Doch diese Teilwahrheit vermischt sich bei Wilber mit Irrtümern oder unerwiesenen Spekulationen über die „Einzigkeit“ des Einen selbst. All dies erklärt er kurzerhand für die ewige***

⁹ Vgl. Ray Kurzweil, *Homo sapiens. Leben im 21. Jahrhundert – was bleibt vom Menschen?* Köln 1999. – Die oben angedeutete, gegenläufige Argumentation wurde von mir seit meinen Frankfurter Vorlesungen „Sozialphilosophie“, 1975 vorgetragen. Vgl. *Freiheit - Sozialismus - Christentum. Um eine kommunikative Gesellschaft*, Bonn 1978, 78-85.

¹⁰ Die Theosophie spricht, bes. in dem gewaltigen Werk unter dem Namen der Alice A. Bailey, von „Persönlichkeit“, während das eigentliche, sich in immer größeren Kreisen verwirklichende Selbst als „Seele“ angesprochen wird. „Persönlichkeit“ entspricht etwa dem, was bei Kant „empirisches Ich“ heißt: Es ist in der Tat ein Objektivierungsprodukt des Selbst. Ein anderer ontologischer Status kommt der „Persönlichkeit“ wahrscheinlich auf Dauer nicht zu – im Unterschied zur eigentlichen Person, dem verleiblichten Selbst.

Philosophie und die einziggültige Interpretation der Mystiker, deren verbale Äußerungen naturgemäß der Interpretation bedürfen. Er verwechselt Individualität mit Getrenntheit. Dabei kann und muss sie – dialektischer- oder paradoxerweise – gerade als Fähigkeit zur Teilhabe verstanden werden. Sowohl in westlicher wie in östlicher Philosophie wird diese Einsicht, wenn auch nur manchmal, erreicht. Sie ist auch in der theosophischen Einsicht der „self-realization“ vorhanden.

Mit dem Einen (dem Sinn oder Logos) ist jeder, in der Sicht Platons ebenso wie nach moderner Reflexionstheorie - durch *Teilhabe* eins, nicht durch Identifikation! Der Teilhabe-Gedanke - wie er sich auch im Prolog des Johannes-Evangeliums findet, wenngleich in der theologischen Tradition selten als solcher ernst genommen! - geht einen *Weg zwischen Getrenntheit vom Göttlichen und völliger Identifikation um den Preis der Vernichtung der Vielheit* (übrigens auch zwischen Pantheismus und einfachem Dualismus von Gott und Welt).

Wer die Dialoge zwischen Ken und Treya aufmerksam liest, wird spätestens nach diesen Hinweisen das geheimste Drama der todgeweihten Treya – trotz Überlieferung durch Ken - darin noch in Spuren erkennen: Sie wehrt sich, mit durchaus logischen Argumenten, aber zugleich höchst existentiell, gegen die ihr zugemutete, endgültige Ent-Individualisierung. Und könnte die unklare Antwort sie befriedigen, trösten, womöglich seelisch und körperlich stärken?

Ken: „Deshalb ist die Seele für mich irgendwie auf halber Strecke angesiedelt, zwischen dem persönlichen Ich-Bewusstsein und dem unpersönlichen oder transpersonalen Geist.“ – Treya: „Dann wäre ja die Seelen-Ebene auch nur ein Übergangsstadium.“ – Ken: „Du musst deiner eigenen Seele sterben, damit deine Identität mit dem Geist sich zeigen kann. (...) Die Seele ist nämlich die (...) letzte und subtilste Form des Ich-Bewusstseins – und dieser Knoten muss gelöst werden. Erst sterben wir dem materiellen Ich, das heißt, wir lösen unsere Identifikation mit dem Körper-Ich, dann dem mentalen Ich und schließlich der Seele. Dieser letzte Tod wird im Zen der Grosse Tod genannt.“ – Treya: „Warte mal. Wieso ist die Seele der letzte Knoten? Wenn die Seele das Zuhause des Zeugen ist, wie kann das dann ein Knoten sein? Der Zeuge ist mit nichts Bestimmtem identifiziert, er ist reines interesseloses Gewahrsein aller Dinge“ (123). – Ken: „Genau das ist es ja: Auch wenn der Zeuge nicht mehr mit dem Ich oder irgendeinem mentalen Objekt identifiziert ist, bleibt er doch getrennt von allen Dingen, deren Zeuge er ist. (...) Wenn der Zeuge – die Seele – transzendiert wird, geht er auf in all dem, dessen Zeuge er bisher war“ (124).

Von der mangelnden Unterscheidung des Begriffs "Seele" (= Psyche) als Objekt der Psychologen bzw. der "unsterblichen Seele" (= Spirit) der Theologen abgesehen, wird man mit einer solchen Botschaft krebserkrankte Menschen in der Tat nicht vor ihrer ohnehin manifesten Tendenz zur Selbst-Auflösung stärken oder gar heilen können! Man sieht, von welcher praktischer Bedeutung diese philosophischen (in guter Theologie weitergeführten) Grundpositionen sind.¹¹ Man könnte vielleicht über Einheit und Vielheit des großen Selbst noch hin und her diskutieren (obgleich ich keine Stellen über eine Vielheit des großen Selbst bei Wilber kenne), wenn nicht unter dem vorherigen Aspekt (a) schon die Nicht-Wesenhaftigkeit des individuellen Ich in einem erkenntnistheoretischen Kurzschluss behauptet worden wäre.

Die Leugnung in a (keine wahre Selbsterkenntnis) führt auch zu der in b (keine wahre Vielheit der Selbste), aber auch umgekehrt, d.h. es kann kaum die Einzigkeit des Selbst behauptet werden (b), ohne dass die selbstbezügliche Natur des Ich geleugnet wird (a). Die Tendenz, beides voneinander

¹¹ Die Ärztin Temenuga Köpke, die täglich mit Krebskranken arbeitet, bestätigte in der Diskussion, dass diese Kranken gerade der Selbst-Stärkung bedürfen (was nicht Bestärkung des *kleinen* Egos bedeutet).

abzukoppeln und nur ein „absolutes Ich“ in allen zu behaupten, bestand beim frühen Fichte. Damals, anno 1800, entstand ein „Atheismusstreit“. Heute müsste, wenn die Menschen auch nur annähernd so leidenschaftlich über sich selbst und selbstbezügliche Entitäten nachdächten wie über Computerprogramme, angesichts der „frommen“, „buddhistischen“ Position Wilbers, ein heftiger „*Humanismusstreit*“ über die Einmaligkeit eines jeden Menschen entstehen. Sie kann paradoxerweise im Namen des Göttlichen geleugnet werden. Das ist nicht nur philosophisch paradox (denn allein von der göttlichen Unbedingtheit bezieht das Individuum seine „unveräußerliche Würde“!), sondern auch unchristlich – sofern *Christentum in philosophischer Sicht ein theonomer Humanismus* ist: Jeder Mensch ist nicht nur Logos-Träger (aristotelisch: *zoon logon echon*), biblisch Träger des „Lichtes, das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt“ (Johannes 1, 9), sondern potentiell auch „ein anderer Christus“, ein anderer gotterfüllter Meister. Die „*Gemeinschaft der Heiligen*“, eine Gemeinschaft der durch göttliche Selbstmitteilung (Gnade) vergöttlichten Meister – das ist das christliche, aber auch philosophisch nahe liegende Gegenkonzept zu einem monistischen und letztlich antihumanistischen Konzept von „Gott allein existiert, ohne jede Andersheit“. Das sind gewaltige existentielle Alternativen, die zu benennen – ohne vorurteilsbehaftete Ketzerriecherei freilich – unerlässlich ist.

Theologischen Fundamentalisten mag das alles zu humanistisch sein, weil die Einzigkeit Gottes und Christi angeblich tangiert wird. Die Extreme von Monismus (Wilbers Interpretation des Buddhismus) und Dualismus (fundamentalistischer Glaube an einen völlig transzendenten Gott) berühren sich. Der Denkende steht dazwischen, in diesem Fall durch den Gedanken der Teilhabe am göttlichen Logos. Freilich muss das Denken erfahrungsgestützt sein, schon das philosophische, erst recht das theologische.

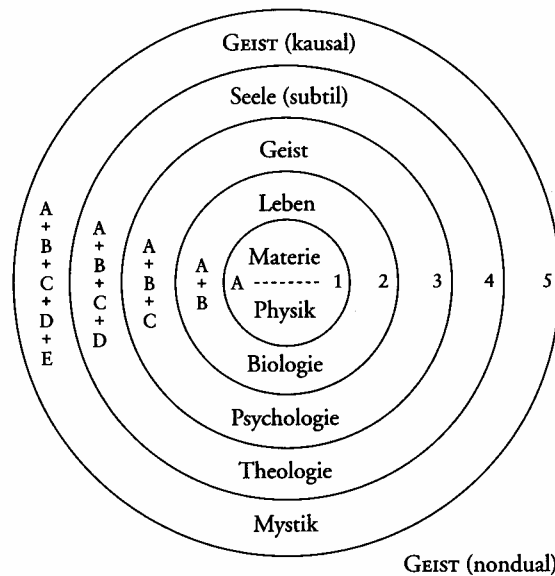
Die „Levels“ *Body - Mind - Soul - Spirit*

Durch das ganze Werk Wilbers hindurch begegnen uns die evolutiven Levels: zugleich Bewusstseinsstufen wie evolutiv-geschichtliche Stufen, womit Wilber sich in eine abendländische Denktradition einreihet, die einerseits von Hegel, andererseits von den Evolutionsdenkern vertreten wird, die die Ontogenese-Phylogeneese-Parallele vertreten, also die Parallele von Einzelentwicklung und Stammesentwicklung. **Die Zahl dieser Levels variiert, teils weil Wilber kein theoretisches Konstruktionsprinzip für seine Levels angeben kann und daher beanspruchen muss, diese seien rein empirisch aufweisbar, teils, weil Hauptgliederung und Untergliederung nicht unterschieden werden.** In manchen Fällen ist allerdings auch die Übersetzung ins Deutsche nicht perfekt. Im Original der nachstehenden Grafik gibt es keine zwei "Geister", sondern der "kausale" wird als "Spirit" bezeichnet.

„Die große Kette des Seins“ – übernommen von Arthur Lovejoy („The Great Chain of Being“, 1936) - umfasst nach Wilber vor allem und immer die Ebenen *Body – Mind – Soul – Spirit*, oft auch *matter – life – mind – soul – spirit*. Schon oben (im Dialog Ken – Treya) haben wir gesehen, dass „soul“ für ihn nur ein vorübergehender Evolutionsgrad ist, keine bleibende ontologische Wesenheit. Nur deshalb kann er neben „Soul“ einen Ausdruck wie „Mind“ stellen, der den unteren Verstand bedeuten soll. Was immer es mit diesem Mind auf sich haben mag - er ist für viele Vulgäresoteriker und Fundamentalisten ein beliebter Mülleimer, über den man am reich gedeckten Tisch spontaner innerer Führung bzw. Offenbarung weit hinaus ist. Auch für Ken Wilber ist er jedenfalls ein noch ziemlich tief stehendes seelisches Vermögen.

Worauf es aber jetzt allein ankommt: Wilbers Reihe unterscheidet nicht *Seelen-* bzw. *Erkenntnisvermögen* von *ontologischen Konstituentien* des „Konkretums“, das heißt wörtlich des "Zusammengewachsenen" namens Mensch. Ja, er unterscheidet beide nicht einmal von den *großen Seinsstufen*, wie sie die *philosophia perennis* (in jeder Bedeutung) im Verein mit dem gesunden

Menschenverstand stets unterschied: Mineral, Pflanze, Tier, Mensch.¹² Wilber presst alle drei Dimensionen (seelische Vermögen, Seinskonstituentien des Menschen, Stufen des Seienden) in einheitliche Schemata zusammen (Halbzeit, 23 ff; Integral Psychology, 67 f). Die drei genannten Dimensionen müssen aber unterschieden werden, hier vor allem *ontologische Konstituentien* (Wesenskomponenten) des Menschen und *seelische Vermögen*, die sich daraus erst ergeben.

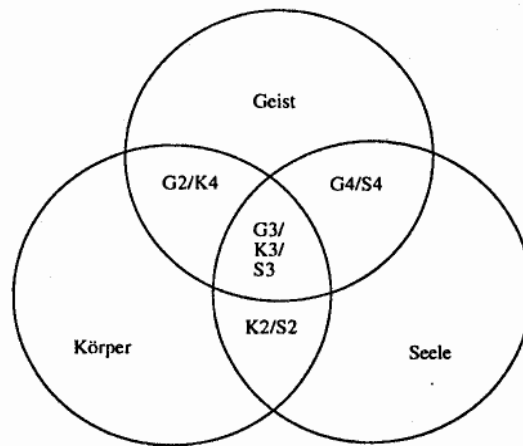


Grafik 2: "Das Große Nest des Seins". Geist ["Spirit"] ist sowohl die höchste Ebene (kausal) als auch der nichtduale Urgrund aller Ebenen. (aus: Integrale Psychologie, Abb. 1)

Es gibt nur drei erkenntnistheoretisch und ontologisch klar unterscheidbare Wesenskomponenten. Um dies zu sehen, können wir nochmals auf Grafik 1 zurückgreifen: Die 4 Sinnelemente, zwischen denen menschliche Vollzüge stattfinden, reduzieren sich auf drei Seins- oder Wesenskomponenten: Körper (res extensa), Seele/Psyche (res cogitans in weiten Sinne von Selbstbewusstsein), Geist als das (von Descartes, aber auch von der vorhergehenden, scholastischen Philosophie) nicht unterschiedene Überindividuelle, Mediale, die Sphäre des Logischen und des Sinns überhaupt. Geist ist nicht mit einem Seelenvermögen, auch nicht mit Intellekt, gleichzusetzen! Diese dem indischen Denken wie auch dem Platonischen Denken wohlvertrauten Dreiheit ist nach den Maßstäben moderner Transzendentalphilosophie oder Reflexionstheorie streng aufweisbar. Aus dieser Dreiheit ergibt sich nach dem Schnittmengen-Verfahren, das der Verfasser als logisch-heuristisches Verfahren vielleicht erstmals in der in der Philosophie verwendet hat¹³, folgende Siebenfachheit:

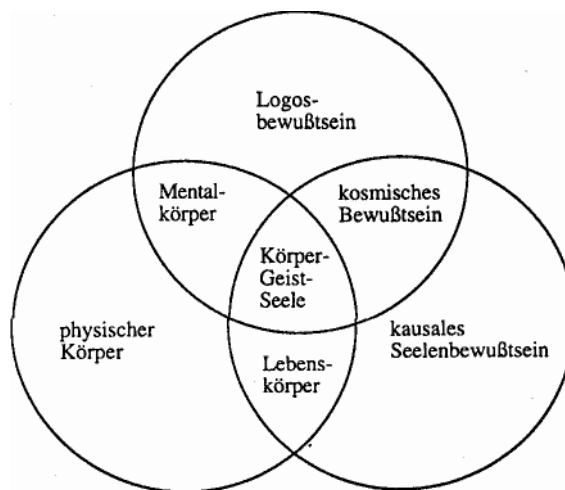
¹² Diese Stufen des Seienden werden übrigens in einem genial-modernen Text bei Thomas von Aquin als solche der wachsenden Reflexivität dargestellt: Die Pflanze hat bereits eine erste Form von Innerlichkeit (Selbstbezüglichkeit). Das Tier hat die „*reflexio incompleta*“ [unvollständige Reflexion], der Mensch die „*reditio completa ad seipsum*“ [vollständige Selbstreflexion] (Summa contra gentiles IV, 11). Zu den reflexionstheoretischen Parallelen vgl. J. Heinrichs, Ökologik. Tiefenökologie als strukturelle Naturphilosophie, Frankfurt/M. 1997, 85-106.

¹³ Vgl. die „Ökologik“ von 1997 und deren Vorveröffentlichung „Was heißt naturgemäß?“ von 1988 (eine Untersuchung im Auftrag der Schweisfurth-Stiftung). – Die hier mit modern-reflexionstheoretischen Methoden entwickelte Dreiheit gehört wirklich einer west-östlichen *philosophia perennis* an, der gegenüber der aristotelisch-scholastisch vorherrschende Dualismus von Form und Materie usw. ein Einbruch war!



Grafik 3: Das anthropologische Drei-Kreise-Modell (aus: Heinrichs, Ökologik, 1997, 58)

Die inhaltliche Interpretation der Schnittflächen, die hier nicht ausführlich gegeben werden kann, führt zu der in der vedischen und Yoga-Literatur wie in der modernen Theosophie (und Anthroposophie) bekannten Siebenstufung:



Grafik 4: Der aus der Dreiheit resultierende siebenfache Aufbau des Menschen
(nach J. Heinrichs, Ökologie, Frankfurt/M. 1997/1998)

In der folgenden tabellarischen Aufstellung sind diese Seinsstufen des Menschen mit den Haupt-Energiezentren oder Chakras in Verbindung gebracht, die übrigens auch im Abendland bekannt waren¹⁴.

¹⁴ Vgl. Manfred Ehmer, Die Weisheit des Westens, Düsseldorf 1998; Maria Szepes/W. Charon, Die geheimen Lehren des Abendlandes, München, 2001.

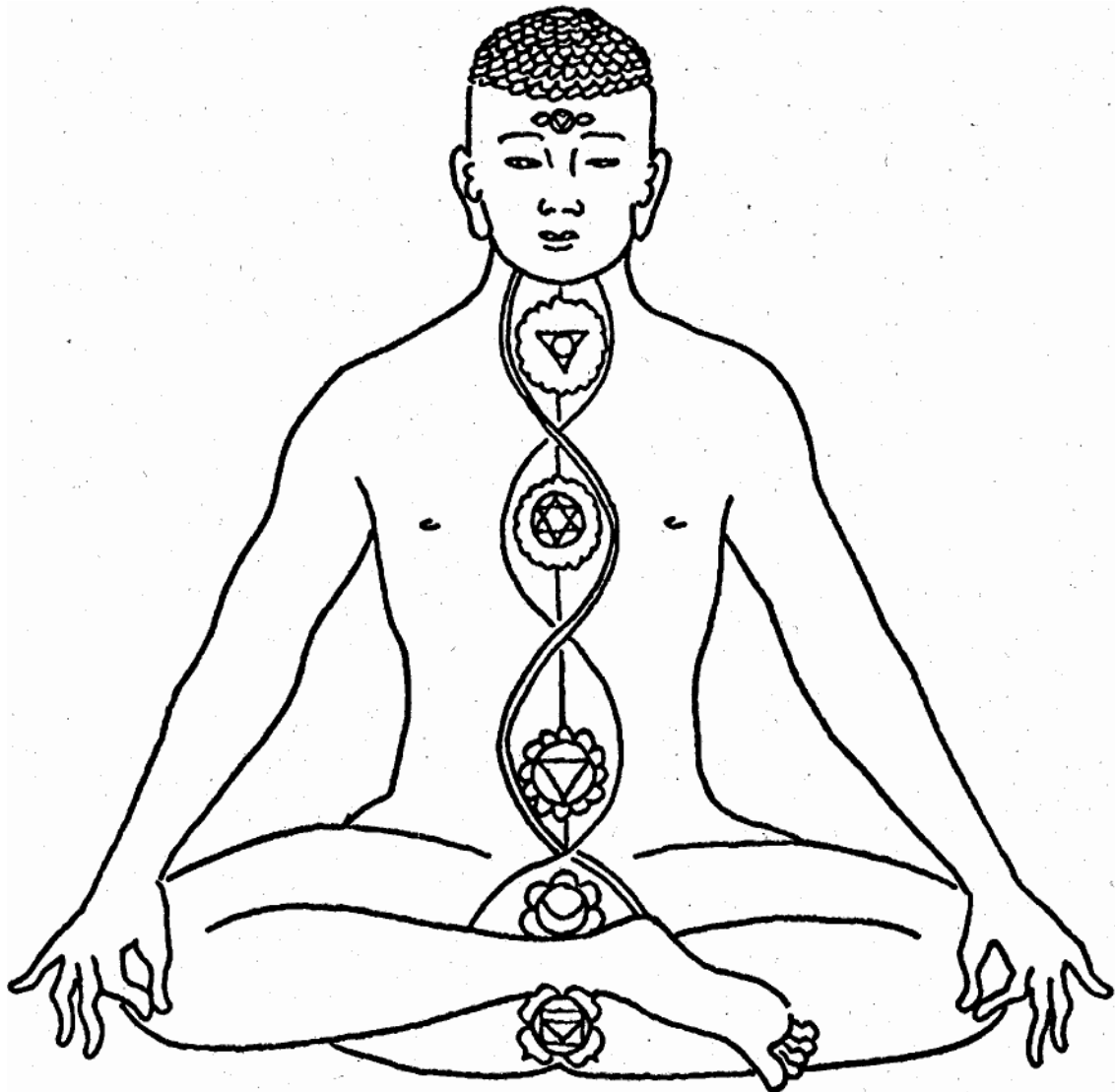
„Energiekörper“

7. Logosbewusstsein / Atman
6. kosmisches Bewusstsein
5. Seelenbewusstsein („Kausalkörper“)
4. Geist-Körper („Mentalkörper“)
3. Körper-Geist-Seele („Astralkörper/Gefühlsseele)
2. Lebenskörper („äther. Körper“/ Vitalseele)
1. physischer Körper

Chakras

- Scheitelchakra
- Stirnchakra
- Herzchakra
- Kehlchakra
- Solarplexus
- Genitalchakra
- Basischakra

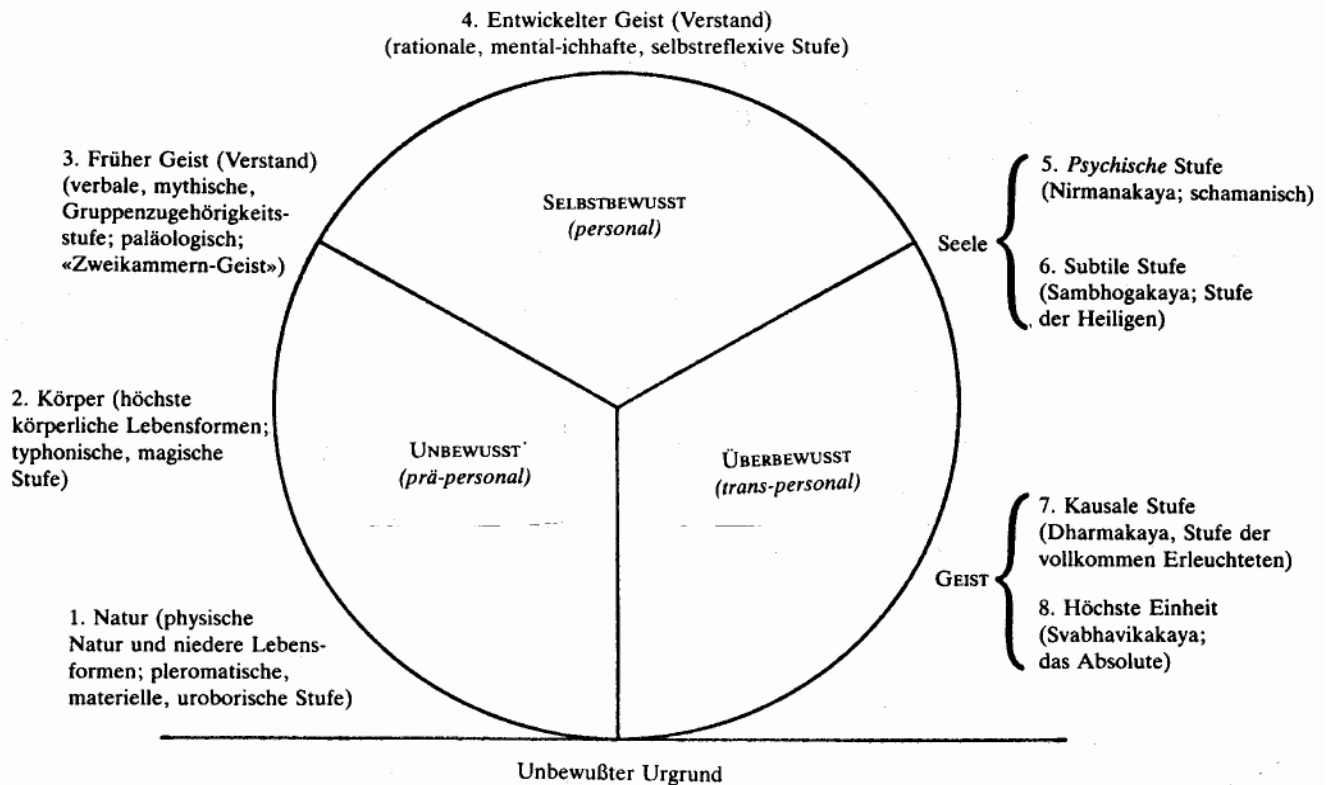
Fast gleichlautend, aber eben nicht hergeleitet und dementsprechend ohne stringenten Zusammenhang zur evolutiven Betrachtung, finden sich die Chakras in folgender, auch andernorts bekannter Darstellung mit der Kommentierung von Wilber. Er hat dabei allerdings auch nicht darauf geachtet, dass die beiden Haupt-Energiekanäle (die Nadis: Ida und Pingala) sich in den Chakras kreuzen, und nicht um sie herum laufen!

Die geheimnisvolle Schlange

„Die Große Kette nach der Kundalini-Lehre. Sie zeigt die sieben Haupt-Chakras (Entwicklungsstufen/Ebenen), wie sie im menschlichen Individuum erscheinen. Die beiden kurvenförmigen Linien repräsentieren annähernd die sympathischen und parasympathischen Ströme im Körper sowie die Funktionen der linken und rechten Gehirnhemisphäre. Die Lokalisierung der Chakras oder Zentren ist nicht symbolisch, sondern tatsächlich. Das erste Chakra (Lokalisierung: beim Anus) repräsentiert die Materie (beispielsweise der Fäkalien); das zweite (Lokalisierung: Genitalien) die sexuelle Energie; das dritte (Solarplexus) die «Bauch»-Reaktionen (Emotionen, Kraft, Vitalität); das vierte (Herz) Liebe und Zuneigung; das fünfte (Kehlkopf) diskursiven Verstand; das sechste (Stirn) höhere, mental-*psychische* Kräfte (Neokortex); das siebte (im Gehirn selbst und über der Scheitelkrone) Transzendenz. An diesen Lokalisierungen gibt es überhaupt nichts «Okkultes» oder Geheimnisvolles.“

Grafik 5: Die Haupt-Energiezentren (Chakras) des Menschen mit Wilbers Kommentierung (in: Halbzeit der Evolution, 61)

Obwohl Wilber also auf die Lehre von den sieben Hauptchakras verweist, fehlt bei ihm eine Konstruktion aus der von ihm nicht (an)erkannten Dreiheit. Genauer gesagt, gibt es eine analoge Dreiheit bei ihm, die von „präpersonal, personal, transpersonal“, aus der sich jedoch nicht die Siebenheit logisch entwickelt. Stattdessen ergibt sich folgende ungefähre, und die Wesenskonstituenten mit Vermögen und Bewusstseinsstufen, gar Seinsstufen der Natur vermischende Sichtweise:



Grafik 6: Die Große Kette des Seins (nach „Halbzeit der Evolution“, 24)

Wilber rückt in seinen späteren Werken von dieser Darstellung der „Grossen Kette des Seines“ ab, obwohl in dieser Form der Zusammenhang zwischen „Drei“ und „Sieben“ (bei ihm diesmal acht Stufen) wenigstens noch erahnbar, wenn auch nicht korrekt durchgeführt, gar hergeleitet ist. Seine spätere Seins- und Evolutionsstufen-Darstellung in Form konzentrischer Kreise (vgl. Grafik 2), zuletzt – wie wir unter III. sehen werden – kombiniert mit den vier Quadranten, verliert demgegenüber noch an Plausibilität.

Nun liegt aber gerade in der aus der Dreiheit konstruierten Siebenheit das bei Wilber vermisste Konstruktionsprinzip dieses Stufenbaus des Menschen und für eine mögliche evolutive Sichtweise desselben. Was Naturevolution und Geschichte angeht, so sind hiermit so viele empirische Fragen berührt, dass eine Unterscheidung zwischen anthropologischer Konstruktion von geschichtlichen Daten umso unerlässlicher wäre. Wir können diesen Fragen um Natur-Evolution und Geschichte, die Wilber nicht genügend unterscheidet, hier nicht näher nachgehen, da es immer noch um die „Einzelfrage“ Mensch geht.

Recht hat Wilber aber darin, wenn er – mit indischen Denkern und Mystikern wie Sri Aurobindo, Yogananda und vielen anderen sowie mit der ganzen theosophischen Tradition seit 1875 (Gründung der Theosophischen Gesellschaft) – den Menschen als höchst entwicklungsfähig ansieht: die höheren Bewusstseinsstufen sind im normalen Menschen überhaupt noch nicht realisiert, wenngleich jeder implizit den unmittelbaren Zugang zum Sinn-Medium oder zum göttlichen Logos hat. Der (normale) Mensch ist – nach einem böse klingenden, aber hoffnungsvollen Wort Nietzsches – „etwas, was überwunden werden soll“. Zarathustra fährt fort: „Was habt ihr getan, ihn zu überwinden? Alle Wesen schufen etwas über sich hinaus: und ihr wollt die Ebbe dieser großen Flut sein und lieber noch zum Tiere zurückgehen, als den Menschen zu überwinden. Was ist der Affe für den Menschen? Ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham. Und ebendas soll der Mensch für den Übermenschen sein: ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham.“¹⁵ Hier ist bereits der eigentliche, faszinierende Grundgedanke von „Halbzeit der Evolution“ in poetisch dichter Form ausgesprochen.

Ob alle Erleuchtungs- oder Einweihungsstufen in einem einzigen Leben im Prinzip von jedem erreicht werden können, ist sehr zu bezweifeln. Die Reinkarnationslehre wird bei Wilber, soviel ich sehe, kaum irgendwo zum Thema. Was bei Wilber, soweit ich sehe, auch in spiritueller Hinsicht fehlt, ist eine Stufenlehre der Einweihungen, wie sie in der Theosophie (übrigens in Parallele zu den Einweihungsstufen Jesu, den „Mysterien“ seines Lebens) gegeben wird.¹⁶ Alle Hauptstufen sind vielfacher Untergliederung fähig und bedürftig. Hier öffnen sich weite Felder auch für die empirisch-psychologische Erforschung und Beschreibung höherer Bewusstseinszustände, was sich die transpersonale Psychologie ja zur Aufgabe gestellt hat. Doch ohne theoretische Konstruktionsprinzipien wird man gerade die subtileren Erfahrungen nicht ordnen und deuten können.

¹⁵ Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Zarathustras Vorrede 3. – Sri Aurobindo (1872-1950) hat Nietzsches so missverständliche und bereits missbrauchte Rede vom Übermenschen aufgegriffen und ihr deutlich einen von Nietzsche wohl dunkel geahnten, spirituellen Sinn gegeben. Die Theosophie kennt darüber hinaus die Lehre von den „Meistern der Weisheit“ oder „aufgestiegenen Meistern“, die qualitativ höher entwickelte Menschen sind.

¹⁶ Vgl. *Alice A. Bailey*, *Initiation. Menschliche und solare Einweihung*, Genf - Bietigheim, 4. Aufl. 1988; *Benjamin Creme*, *Maitreya. Christus und die Meister der Weisheit*, München, 3. Aufl. 1991.

¹⁷ F. Visser weist am Schluss seines Wilber-Buches erfreulich deutlich auf Parallelen und Unterschiede zur Theosophie hin und zählt Vergleichsthemen auf, die nach ihm eine nähere Untersuchung verdienen (2002, 265-269). Man kann hier viel Eingeständnis herauslesen, dass Wilber die Theosophie nicht angemessen rezipiert hat.

Überhaupt sei an dieser Stelle bemerkt: ***Ken Wilber gibt sich der Illusion hin, als einsamer Cowboy des „integralen“ Denkens, wohl befasst mit spezialistischer Literatur, vorbei an den wirklich aktuellen Weiterentwicklungen der philosophia perennis, gerade im spirituellen Sinn, allein eine Stufenlehre des menschlichen Bewusstseins sowie seiner geschichtlichen Evolution leisten zu können. Dazu hat er weder die zünftig-philosophische noch die empirisch-psychologische Genauigkeit im abendländischen Sinne noch – trotz großer Belesenheit im traditionellen Buddhismus, möglicherweise sogar in der vedischen Sanskritliteratur usw. - die ausreichende Kenntnis der modernen theosophischen Literatur (H. P. Blavatsky, A. Bailey u.a.), die bereits ungleich weiter und tiefer geht, allerdings ihrerseits auf die Rekonstruktion mit abendländischen Denkmitteln harrt.***¹⁷ Ein kleines Beispiel dafür sollte mit der obigen modernen, reflexionstheoretischen Rekonstruktion der alten Chakralehre gegeben sein. Es geht nicht an, dass Wilber sich mehr und mehr mit dem Nimbus des Mystikers umgibt und von daher seine Autorität als philosophisch-psychologischer Denker untermauert (so Visser 2002, 48 ff. 212 u.ö.). Dies führt auf die methodologische Frage nach dem Verhältnis von Wissenschaft und Mystik bei Wilber, dem der zweite Hauptteil gewidmet sein soll. Zuvor ein kurzer, wenngleich nicht unwesentlicher Nachtrag zum bisherigen anthropologischen Gedankengang.

Zur Deutung der Kindheit wie der Geschichte:

Fehlen der fundamentalen Unterscheidung zwischen „implizit“ und „explizit“

Wilber klagt sich selbst einer „romantischen“ und Jungianischen Verklärung der Frühzeit der menschlichen Rasse wie der Kindheit des einzelnen Menschen in seinen ersten Büchern *„Spektrum des Bewusstseins“* und *„Wege zum Selbst“* an. Sein Biograf Visser beschreibt lebhaft die Wende zu einem Modell von Kindheit und Frühmenschen, in welchem – mit Piagets Worten – *„das Selbst sozusagen materiell“* sei (Visser 2002, 77). Das sei der Anstoß für die Unterscheidung von „präpersonal“ und „transpersonal“ gewesen, wie sie sich auch in unserer Grafik 1 findet und seit 1975 der Sache nach fand. Während Wilber aber danach in einen bloßen Dualismus (!) von niedriger und höher bei der Deutung der Kindheit fällt und die Kindheit geradezu als die „Hölle der Unbewusstheit“ deutet (z. B. *Halbzeit*, 136. 355; *Das Wahre*, 97), gibt es ein Drittes zwischen schlecht-romantischer Verklärung der Kindheit und Frühzeit einerseits und bloßer Abwertung zur unbewussten Vorstufe andererseits. Dieses Dritte eröffnet sich nur, wenn man den Unterschied zwischen *implizitem und explizitem Bewusstsein* in seiner Tragweite erfasst.

Dieser Unterschied spielte oben schon eine Rolle bei der Anerkennung einer nicht ausdrücklichen, objektivierenden, sondern einer impliziten, begleitenden Reflexion. Die thomanische und scholastische Philosophie sprach von *conscientia concomitans [begleitendem Bewusstsein]*, was ein noch verharmlosender, vorläufiger Ausdruck für die bewusstseins-konstitutive Selbstbezüglichkeit war. Ferner sprachen wir bereits vom Explizitmachen der im Bewusstseinsvollzug impliziten Gehalte („Bedingungen der Möglichkeit“) als der Methode der Reflexionsphilosophie seit Kant.

Auch in der empirischen Psychologie seit der Psychoanalyse spielt das Unbewusste eine entscheidende Rolle. Dieses Unbewusste ist eine Bewusstseinsform, z.B. eine Bewusstseinsform der Verdrängung, des Vergessenwollens. Doch bildet dieses „Gedächtnis des Verdrängten“ keineswegs die einzige Form des Unbewussten. Dieses kennt auch gesunde Formen, sowohl des individuellen wie des kollektiven Unbewussten. Kurz, hier bestehen mächtige Verbindungslinien zwischen der Transzendentalphilosophie bis hin zu Eduard von Hartmanns weit verbreitetem Werk *„Das Unbewusste“* (1869) und zu der gleichzeitigen Dichtung bis zur Entstehung der Psychoanalyse und ihrer Nachfolger. Das gesunde Unbewusste, so darf man kurz sagen, ist ein implizites Bewusstsein. Das gilt sogar vom Unbewussten des Körpers, das nur so heißen kann, weil es zu Bewusstseinsformen in Bezug steht.

In einer kognostivistisch, ja rationalistisch verengten Weise an den Formen des impliziten Bewusstseins vorbeizugehen, führt dann zu der (dualistischen) Entweder-oder-Deutung von Kindheit und Frühgeschichte, die Wilber irrtümlicherweise für einen Fortschritt in seinem Denken hält. Auch wenn die Unterscheidung von „präpersonal“ und „transpersonal“ wichtig ist, sie darf nicht einlinig evolutiv verstanden werden. Darin liegt übrigens einer der Unterschiede zwischen Naturevolution und Geschichte, dass letztere eine Seinsweise des Vorgriffs wie des Rückgriffs (ein reflexives Zurückkommen auf die eigenen früheren Zustände) darstellt.

Das Kind straft die einlinige Sicht von seiner persönlichen Geschichte als bloßer Aufwärtsentwicklung Lügen. Irgendwo sagt Goethe: Wenn Kinder sich weiterentwickelten, wie sie beginnen, mit ihrer „unbewussten“ Weisheit und spontanen Kreativität, würden sie alle Genies. Es macht in der Tat gerade den Zauber der Kindheit aus, für das Kind selbst wie für die mit ihm Erlebenden, wie viel an Vorgriff und Ahnung in ihr liegt. Von einer „Hölle“ der Unbewusstheit zu sprechen, wäre allenfalls durch die häufige Unterdrückung des kindlichen Potentials zu rechtfertigen, nicht aber in Wilbers teils rationalistischem, teils spirituell-überheblichem Sinn. Das neutestamentliche Wort „Wenn ihr nicht umkehrt und wie die Kinder werdet, so werdet ihr nicht ins Himmelreich kommen“ (Mt 18,3) hat ein vielfaches anthropologisches Fundament, nicht etwa allein das Kleinwerden, sondern „Menschen wie ihnen gehört das Himmelreich“ (Mt 19, 14), das heißt die spirituelle Glückseligkeit. Es geht um ein Neugewinnen vieler Gaben, die in der Kindheit bereits implizit, teils sogar offenkundig da waren, freilich jetzt auf der Entwicklungsstufe expliziter, im Leben erworbener Bewusstseinshaltungen.

Analog wird für die Frühzeit der Menschengattung nicht ohne gute Gründe ein weltweit verbreitetes „kosmisches Denken“ angesetzt¹⁸, an dem Wilber mit seinem Rückgriff auf die Epochen-Kategorien Jean Gebsters (archaisch, magisch, mythisch, mental-perspektivisch, aperspektivisch-integral) zu seinem Schaden diskussionslos vorbeigeht. Das "kosmische Denken" entspricht der schon erwachten Menschheits-Kindheit, in der implizit schon „alles“ da ist, was allerdings in der weiteren Geistesgeschichte mühsam neu erarbeitet werden *muss*, weil der Mensch sich nicht im Paradies der unbewusst-impliziten Fülle halten kann. Der „Sündenfall“ in die ausdrückliche Reflexion ist notwendig. Der schon erwähnte J.G. Fichte spricht in der Geschichtsdeutung seiner „*Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*“ (1804) vom Vernunftinstinkt, einer frühen Einheit von Vernunft und Instinkt.

Kurz, das Vorbeigehen an der so wesentlichen bewusstseinstheoretischen Unterscheidung von implizit und explizit führt den Bewusstseinsforscher Wilber hart an den Rand dessen, was er selbst treffend „Flachland“ nennt. Seine gesamte Deutung der individuellen wie menschheitlichen Geschichte, übrigens zuwenig abgesetzt von der biologischen Evolution, leidet unter diesem Mangel.

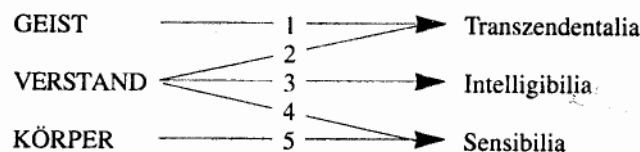
¹⁸ Vgl. bes. Arnold Keyserling, *Geschichte der Denkstile*, Wien 1968.

II. Die methodologische „Gretchenfrage“: Verhältnis von Wissenschaft und Religion/Mystik

Wilbers höhere „Wissenschaft der spirituellen Erfahrung“

„Der Konflikt zwischen den empirischen Wissenschaften und der Religion ist und war immer schon der Konflikt zwischen den pseudowissenschaftlichen Aspekten der Religion und den pseudoreligiösen Aspekten der Wissenschaft“ (1988, 47). Es ist zweifellos ein löbliches Unterfangen, Religion bzw. Spiritualität und Wissenschaft nach ihrer neuzeitlichen Entfremdung wieder in ein positives Verhältnis zu setzen. Es fragt sich nur, wie dies geschieht.

Nach Wilbers dominierendem Konzept sind Religion und deren vorsoziale wie vor-dogmatische Substanz, die spirituelle Erfahrung und deren Intensivform, die Mystik, Gegenstand einer „höheren Wissenschaft“. Wilber unterscheidet (gleich ob mit Bonaventura oder sonst wem) drei Augen: das der Sinne, das des Verstandes und das der Kontemplation. Das kann man akzeptieren, wenn man „Verstand“ in einem sehr weiten Sinne versteht, der sowohl denkende Verarbeitung von Sinnesdaten wie Selbstreflexion wie Vernehmen des Anderen als eigene Sinnquelle wie die Vernunft als das Vermögen der Ideen (z.B. des Alles-Gedankens) einschließt. Wilber sieht denn auch, dass nicht die sinnliche Erkenntnis als solche zu Wissenschaft führt und auch nicht die „Kontemplation“ als solche. Das ist Sinn und Inhalt seines folgenden Schemas (1988, 82):



Grafik 7: Die „drei Augen“, bezogen auf Verstand/Wissenschaft (D. drei Augen d. Erkenntnis, 82)

Modus 5 ist die simple sensomotorische Erkenntnis, das Auge des Fleisches, das präsymbolische Erfassen der präsymbolischen Welt (Sensibilia). Modus ist das empirisch-analytische Denken: der Verstand reflektiert über die Welt der Sinnesdinge und verankert sich in ihr. Modus 3 ist das geistig-phänomenologische Denken: Der Verstand reflektiert über die Dinge, die dem Verstehen zugänglich sind (Intelligibilia) und verankert sich in ihnen. Modus 2 kann man als mandalisches oder paradoxes Denken bezeichnen: der Verstand versucht, auf vernünftige Weise über den GEIST oder spirituelle Dinge (Transzendentalia) nachzudenken. Modus 1 schließlich ist Gnosis, das Auge der Kontemplation, das transsymbolische Erfassen der transsymbolischen Welt, die direkte Erkenntnis des GEISTES durch den GEIST, die unvermittelte Intuition der Transzendentalia“ (Drei Augen, 82).

Soweit, so gut. Nun versucht Wilber jedoch anhand der drei Elemente wissenschaftlicher Erkenntnis - 1. Injunktion (Handlungsanweisung für eine Erkenntnis), 2. Evidenz und 3. Konfirmation durch eine wissenschaftliche Gemeinschaft - den Beweis zu führen, dass auch die „gnostische“ oder kontemplative Erkenntnis (Modus 1) eine Wissenschaft sei. Zwar weist er positivistisch-reduktionistische Maßstäbe (z.B. die Verifizierung einer transzendenten Wahrheit durch Gehirnphysiologie) mit Recht zurück. Auch unterscheidet er nochmals den Modus 4 (dessen sich alle Metaphysik und Theologie, auch die sog. geistliche Theologie über mystische Erfahrungen, bedienen) vom Modus 1. Doch dann behauptet er dessen Wissenschaftlichkeit: Noumenologische oder gnostische Wissenschaften „sind die Methodologien und Injunktionen für unmittelbare Wesenserfassung transzendenter Dinge als solcher, die direkte und intuitive Erkenntnis des GEISTES, des *dharmakaya*, und sie beruhen auf Modus 1“ (1988, 88). – „Viele Meditationslehrer sprechen selber mit Vorliebe vom Yoga als einer Wissenschaft, von der Wissenschaft des Seins, von der

Wissenschaft der Meditation“ (ebd., 78).

Mit gleichem Recht könnte Wilber den Modus 5, die rein sinnliche Erkenntnis, unter bestimmten Bedingungen der besonderen Aufmerksamkeit usw., also z.B. die Wetter- oder Tierbeobachtung eines Bauern, zur „Wissenschaft“ erklären. Aus „*spirituellem*“ Vorurteil, vermutlich von seiner Schule des Zen-Buddhismus verleitet, gleitet er in einen unhaltbar weiten Wissenschaftsbegriff ab: Als sei die methodische Selbstbeobachtung spiritueller Erfahrungen Wissenschaft. Zur Wissenschaft im abendländischen und inzwischen weltweit akzeptierten Sinn gehört jedoch die sprachliche, schlussfolgernde Verarbeitung von Erfahrungserkenntnis zu neuer Zusammenhangs-Erkenntnis, die über eine vorwissenschaftliche, noch so wertvolle Erfahrungserkenntnis weit hinausgeht. Wilber selbst hat sie im obigen Schema mit „Verstand“ bezeichnet. Es ist inkonsequent und verwirrend, das „Auge der Kontemplation“ als solches, ohne die verstandesmäßige Verarbeitung zur Erschließung neuer Zusammenhänge, nunmehr selbst zur Wissenschaft zu erklären. Mit „*Erschließung neuer Zusammenhänge*“ wurde hier ein Element von Wissenschaftlichkeit benannt, das unter den von Wilber genannten (Injunktion, Evidenz, Anerkennung) mindestens noch fehlt. Sonst müsste jede Kennerschaft (z.B. die von Kunstkennern und Oldie-Sammlern) Wissenschaft genannt werden, und das ließe den Wissenschaftsbegriff völlig verschwimmen. Mystiker sind als solche keine Wissenschaftler, selbst wenn sie große Wissende sein mögen. Wissenschaft ist ein begrenztes, methodisches Geschäft – nicht der ausschließliche Anspruch auf jegliche Erkenntnis.

Diese Unterscheidung wirft Licht auf das, was „transpersonale Psychologie“ sein kann: eine empirische Wissenschaft von spirituellen, transpersonalen Erfahrungen (und solchen, die es zu sein beanspruchen) und deren theoretische, möglicherweise philosophisch-ganzheitliche Verarbeitung – nicht aber ein „Bauchreden“ aus dem beanspruchten Innersten des Seins heraus, ein Kategorienfehler, gegen den schon Hegel in seiner Vorrede zur „Phänomenologie des Geistes“ (1807) polemisierte und der heute mit Fleiß und Anspruch auf „integralen“ Horizont wieder gemacht wird, wenn „supramentale Erkenntnis“, gar „supramentale Wissenschaft“ in Anspruch genommen wird, wo Argumente versagen. Doch niemals wird „Wissenschaft“, die diesen Namen verdient, ohne methodisches und argumentatives Zusammenhangs-Denken betrieben. Andererseits kann das Denken niemals Erfahrung ersetzen, sondern nur verarbeiten, ob vordergründige oder gar mystische. Auf den „Kategorienfehler“ hinzuweisen, dass Mystik nicht durch Denken eingeholt, gar ersetzt werden kann, ist müßig und lässt seinerseits einen schweren Kategorienfehler vermuten: als könne Mystik die höhere Verlängerung des Denkens auf derselben semiotischen Ebene, d.h. auf dieselbe Weise des Sinnsportes, sein.¹⁹

Wilber hat den Fehler aus „Drei Augen der Erkenntnis“ auch in seiner jüngsten einschlägigen Buch-Veröffentlichung „Naturwissenschaft und Religion“ nicht korrigiert. Wir finden dort folgende Aussagen: „Die große, beständige und einzigartige Stärke der Religion liegt also darin, dass sie in ihrem Kern eine Wissenschaft der spirituellen Erfahrung ist (wobei ‚Wissenschaft‘ im weiteren Sinn als unmittelbare Erfahrung in jedem beliebigen Bereich verstanden werden soll, die sich den drei Strängen Injunktion, Daten und Falsifizierbarkeit unterwirft)“ (NuR, 219). Es folgt ein Abschnitt „Schulung in spiritueller Wissenschaft“ (NuR, 221 f). Mit dieser vorurteilsvoll „spirituellen“ Ausweitung des Wissenschaftsbegriffs ist jeder Novizenmeister oder Guru, jeder Erkennende und Kenner von etwas ein „Wissenschaftler“! Tut man der Religion und der spirituellen Schulung einen Gefallen mit solcher Verunklarung des Wissenschaftsverständnisses?

¹⁹ Darauf wurde bereits im Anm. 2 genannten Artikel anlässlich der Sammelwerke „Psychologie in der Wende“ (1985) und „Psychologie der Befreiung“ (1988) mit Beiträgen von Ken Wilber hingewiesen.

Durch die Erklärung von religiöser/mystischer Erfahrung bzw. deren verbale Artikulierung (das ist bereits zweierlei) zur Wissenschaft ist ein Konkurrenzverhältnis zwischen Religion und Wissenschaft scheinbar beseitigt, erstens durch die dargestellte Entstellung des (zumindest abendländischen, heute weltweiten) Wissenschaftsbegriffs, zweitens durch den damit verbundenen Anspruch, dass evolutionär, also geistesgeschichtlich, die höhere „Wissenschaft der spirituellen Erfahrung“ die niederen Wissenschaften des Verstandes ablösen oder zumindest in sich aufheben werde: „Nachdem wir das Denken gebraucht haben, um den Körper zu transzendieren, haben wir noch nicht gelernt, das Denken durch Bewusstheit zu transzendieren. Darin wird, meines Erachtens, der nächste evolutionäre Schritt bestehen“ (Halbzeit, 234). Immerhin betont Wilber ambivalenterweise, dass wir vorläufig das Denken noch dringend brauchen (ebd., 376). Dennoch ist gegenüber einem von Wilber – absichtlich oder unabsichtlich, als Folge der hier herausgestellten kategorialen Fehlbestimmung - geförderten leichtsinnigem Halbdenken im Namen von Spiritualität zu betonen: Sowenig das Denken den Sinnengebrauch unnötig macht, sowenig wird die Entwicklung höherer Bewusstseinstätigkeiten (wie Intuition, Telepathie, Vertiefung des Gottesbewusstseins) das Denken irgendwie erübrigen. Vor allem werden sie dem höheren *vernünftigen* Denken, im Unterschied zum bloß *verständigen*, nichts von seiner selbst schon meditativen und spirituellen Würde nehmen. Sie werden es eher klären und erleichtern, auch Ken Wilber und seinen Fans, bei denen – mangels dieser philosophisch wesentlichen Unterscheidungen – im Endeffekt doch eine Abwertung erfolgt, als könne dieser „vernünftige Gottesdienst“ des Denkens (Hegel) durch „supramentale“ Fähigkeiten ersetzt werden. Und sie werden nicht allein durch sitzende Meditation, sondern wesentlich auch durch *die Meditation echten Denkens* (als Sinn-Besinnung, in hinduistischer Tradition spricht man von Jnana-Yoga) erworben werden! „Klare Gedanken sind der beste Weg zur Mystik“, soll Theresa von Avila gesagt haben.

Nebenbei, eine Theorie dessen, was in Meditation oder Gebet bewusstseinsmäßig-strukturell geschieht, kommt an der anfangs betonten Unterscheidung von gelebter Reflexion oder gelebtem Denken einerseits und Nach-Denken andererseits sowie an der Frage, *wann das Nach-Denken den gelebten Bewusstseinsvollzug fördert und wann behindert*, nicht vorbei. Meditation zielt auf methodische Stärkung der gelebten Reflexion. Der Beitrag Wilbers zu dieser, von ihm kaum erkannten Art „spiritueller Wissenschaft“ ist seine gelegentliche Bemerkung, die härteste spirituelle Lektion sei für ihn das Zurücklassen des Denkens gewesen. Genauer ist zum Verhältnis von gelebtem und nachträglich-objektivierendem Denken für einen Denker nicht zu sagen? Auch hier fehlt dem „Einstein der Bewusstseinsforschung“ eine Reflexionstheorie des Bewusstseins.

Eine andere Verhältnisbestimmung von Mystik und Wissenschaft (das Konzept semiotischer Ebenen)

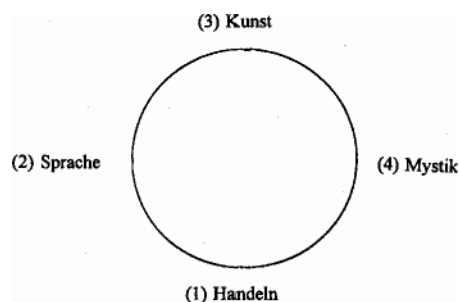
Wilbers neueste Position in der Einleitung zu seinen „*Collected Works*“, vol. 8 (Internet: <http://wilber.shambhala.com>) bringt einen neuen Akzent, von dem sich eine Brücke bauen lässt zu einem grundsätzlich anderen und neuen Konzept in der Verhältnisbestimmung von Religion/Mystik und Wissenschaft. Einerseits wird zwar, wie bisher, behauptet und markant zusammengefasst: „Deep spirituality is the broad science of the higher levels of human development“ (p. 9), also Spiritualität sei Wissenschaft. Auf der anderen Seite wird jedoch ein – angeblich bisher nie gekannter Ansatz – so charakterisiert:

„*What if science and religion were related, not as floors in a building, but as equal columns in a mansion*“ (p. 4). Das bisherige Modell war: Religion/Spiritualität stellt die höheren „Stockwerke“ von Wissenschaft selbst dar. Nun aber wird in Betracht gezogen, dass es sich um verschiedene, gleichberechtigte Säulen des Wissens handelt. Also vielleicht um ganz verschiedene Wissensarten? Um ganz verschiedene „symbolische Formen“ (Cassirer) im Zugang zur einen Wirklichkeit?

So stellt sich mir in der Tat das Verhältnis von Wissenschaft und Religion/Mystik seit 1980 von einem semiotischen, d.h. zeichentheoretischen Ansatz her dar.²⁰ Der Ansatz kann in diesem Rahmen nicht ausführlich begründet werden. Es genügt aber, die Grundhypothese umrisshaft zu skizzieren, aus der sich ein neues Bild über das Verhältnis von Wissenschaft und Religion ergibt. Als die grundsätzlich verschiedenen Ebenen oder Reflexionsstufen der symbolischen Vermittlung der Wirklichkeit oder von zeichenvermittelten Sinnprozessen, also Ebenen des Sinntransports für das menschliche Bewusstsein werden im systematischen Zusammenhang evident:

1. *Handeln*, angefangen von physischen Handlungen über Entscheidungshandlungen und soziales Handeln, bis hin zum Ausdrucks- und Zeichenhandeln. (Zeichen finden also im Handlungsgeschehen ihre Ortsbestimmung. Sie sind keine unhintergehbaren Urgegebenheiten wie die Bewusstseinsvollzüge selbst.)
2. *Sprache* ist ein Meta-Handeln, das sich – durch eigene syntaktische Zeichen – selbst reguliert und ein eigenes Sinnsystem ergibt.
3. *Kunst* ist zu verstehen als eine Meta-Sprache: Sie setzt sprechende Wesen voraus, die jedoch in einem höher reflektierten Ausdruckshandeln über die normale Sprache hinausgehen und sich eine eigene Syntax, einen je eigenen Verweisungszusammenhang von Zeichen schaffen.
4. *Mystik* wird als solches vollreflektiertes Handeln verstanden, bei dem der große Kreis des reflektierenden Ich (vgl. Grafik 1) sich in der Weise schließt, dass der Sinn, das Sinn-Medium, selbst aktiv wird. Die Aktivität des subjektiven Ich ist nichts mehr anderes als Rezeptivität. Der Kern aller mystischen Phänomene wird also in dieser (vom endlichen Subjekt mitermöglichten) Eigenaktivität des göttlichen Sinnes (Logos) gesehen. Hierin liegt eine zeichentheoretische (semiotische) und *inhaltlich völlig neutrale Strukturdefinition von Mystik*. Diese Strukturformel gehört unserer nachträglich-philosophischen Reflexion an. Der sich mitteilende Sinn ist dagegen „Sache“ der gelebten Reflexion, des in sich reflexiven Lebensvollzugs selbst.

Wenn dies richtig ist, haben wir nicht allein strukturell erfasst, was Mystik bedeutet (der Kern der religiösen Erfahrung, die geistige Substanz aller Religion, die freilich darüber hinaus noch ein soziales Formwerk, genauer ein später zu erläuterndes Subsystem des Sozialen ist), sondern auch, wie sie zu den anderen Formen des Sinntransportes steht. Der Kunst ist sie am nächsten benachbart. In einem anderem Sinne auch dem Handeln, was wir deutlicher sehen, wenn wir die Hierarchie der semiotischen Ebenen in einer Kreisform darstellen:



Grafik 8: Die semiotischen Ebenen in zirkulärer Anordnung

Die Sprache ist also das der Mystik Entfernteste. Dies entspricht dem Grunderlebnis aller Mystiker: Sie können ihr Erleben nicht mehr irgendwie adäquat versprachlichen. *Myein* bedeutet denn auch im Griechischen *schweigen*. Dass es den mystisch Erlebenden trotzdem drängt oder ihm

²⁰ J. Heinrichs, Reflexionstheoretische Semiotik. 1. Teil. Handlungstheorie, Bonn 1980; ders., Handlung – Sprache – Kunst – Mystik. Skizze ihres Zusammenhang in einer reflexionstheoretischen Semiotik, in: Kodikas/Code 6 (1983) 245-265, auch im Internet unter www.johannesheinrichs.de.

aufgegeben ist, sich sprachlich zu äußern, teilweise künstlerisch, steht sozusagen auf einem anderen Blatt. Das Blatt der Mystik als solcher ist erst einmal weiß: reines Licht, „fließendes Licht der Gottheit“ (Mechthild von Magdeburg). Das alles – die ganze Relativierung der Sprache durch einen viel weiteren, ins Nachsprachliche wie ins Vorsprachliche reichenden Sinnbegriff, ist Sprachrationalisten zuwider, z.B. den heutigen „Diskurstheoretikern“ wie Habermas, die nicht einmal über die Grenzen des Diskurses und ihren eigenen Diskursbegriff Rechenschaft zu geben wissen, oft aber auch solchen Christen, die allzu „wörtlich“ glauben, Gott habe sich unmittelbar schriftlich, schwarz auf Weiß, geäußert.

Zurück von hier aus zum Verhältnis von Mystik und Wissenschaft. Wissenschaft ist eine besondere Sprachform, sicher nicht die höchste, schönste und ausdrucksvollste (was die künstlerische Metasprache im Medium der normalen Sprache ist), aber eine in der Tendenz relativ exakte und für die Menschheitsevolution sehr wichtige Sprachform. Noch weniger als die normale Sprache eignet sie sich jedoch dazu, unmittelbar Trägerin des Ausdrucks mystischer Erfahrungen zu sein. Von dieser Sichtweise aus erscheint es besonders überflüssig, Wissenschaft und spirituelle, d.h. in der Substanz mystische Erfahrung in eine Kontinuität zu bringen, als sei Mystik selbst oder deren Ausdruck (was auch streng zu unterscheiden ist) nichts anderes als „höhere Wissenschaft“ im abendländischen Sinne.

Das wahre Verhältnis von wissenschaftlicher Sprache und mystischen Ausdrucksformen, damit auch von Wissenschaft und Religion ist: das der methodischen Konkurrenzlosigkeit. Es sind ganz verschiedene Ebenen der symbolischen Vermittlung von Wirklichkeit, die nicht unmittelbar miteinander konkurrieren können – es sei denn durch „Kategorialfehler“. Das ist der Wahrheitskern der im Christentum traditionellen Doppelheit von Vernunft und Glaube, die jedoch leider (schon bei Paulus?) als Konkurrenzverhältnis missverstanden wurde. Weder die traditionelle Konkurrenz noch die „transpersonale“ Vermischung wie beim früheren Wilber sind jedoch in Ordnung. Richtig ist ihre Differenzierung durch indirekten, durch philosophische Einsicht vermittelten Bezug aufeinander: *Integration-durch-Differenzierung*. Nur durch die Differenzierung hindurch ist reflektierte Inbezugsetzung, „moderne“ Einheit des Bewusstseins möglich, was wir später dementsprechend für die Gesellschaft betrachten werden. Das ist kein Freifahrtschein für Irrationalität in der Religion noch für pseudowissenschaftlichen Rationalismus (z.B. des heute allgegenwärtigen, aber schlecht verstandenen „Diskurses“). Die beiden Ebenen des symbolvermittelten Sinntransports sind durchaus aufeinander zu beziehen, weil sie in *einem* menschlichen Bewusstsein zusammengehören. Aber es gibt keine unmittelbare Übersetzung der einen in die andere Sinnebene. Beide sind füreinander nur „*norma negativa*“: Was wahre mystische Erfahrung ist, kann und sollte von keiner Wissenschaft als unwahr hingestellt werden. Und umgekehrt, was gesicherte wissenschaftliche Erkenntnis ist, wird kein wirklich geistbegabter, spiritueller Mensch leugnen wollen.

Im Endergebnis stimmt diese reflexionstheoretisch-semiotische Sichtweise also erfreulicherweise mit dem am Anfang dieses Gedankengangs (II) zitiertem neuen Diktum Wilbers überein: In Konflikt stehen hauptsächlich die pseudowissenschaftlichen mit den pseudoreligiösen Aspekten. Gerade weil aber echt-religiöse Aspekte Opfer pseudowissenschaftlicher Übergriffe und echt-wissenschaftliche Aspekte Zielscheibe pseudoreligiöser Kritik sein können, bedarf es der genauen Verhältnisbestimmung beider. Es handelt sich nicht primär um materialiter verschiedene Bereiche, sondern um formaliter grundverschiedene Erkenntniszugänge, welche nicht durcheinander ersetzbar sind. Wenn in naturwissenschaftlicher Betrachtungsweise Anspruch gemacht wird auf Mystik²¹ oder

²¹ Mit Recht lehnt Wilber eine Gleichschaltung von Naturwissenschaft und Mystik nach der Art von Fritjof Capras „Das Tao der Physik“ ab. Vgl. z.B. NuR, 37 ff.

eine Urknalltheorie zur Schöpfungslehre erhoben wird, liegen innerwissenschaftliche (innersprachliche) Denkfehler und Extrapolationen vor, die noch gar nicht das Verhältnis von Sprache und Mystik (den Kern des Religiösen) tangieren. Wissenschaft und Religion/Mystik stehen nicht in Kontinuität zueinander (Spiritualität ist keine höhere Wissenschaft), sondern gehören grundsätzlich verschiedenen, nicht zu vereinheitlichenden, Ebenen oder auch „Säulen“ unseres Wirklichkeitszugangs an. Diese *Mehrdimensionalität unserer Existenz* ist sicher Signum unserer Endlichkeit, aber auch ein ungeheurer humaner Reichtum! Kurz, Wilbers neuester Ansatz weist in diese Richtung. Er steht jedoch im Gegensatz zu seiner früheren Verhältnisbestimmung von Religion als „höherer Wissenschaft“.

III. Die systemtheoretische „Geniefrage“: Wilbers Systemprinzipien („All Quadrants, all Levels“)

Die Quadranten-Systematik

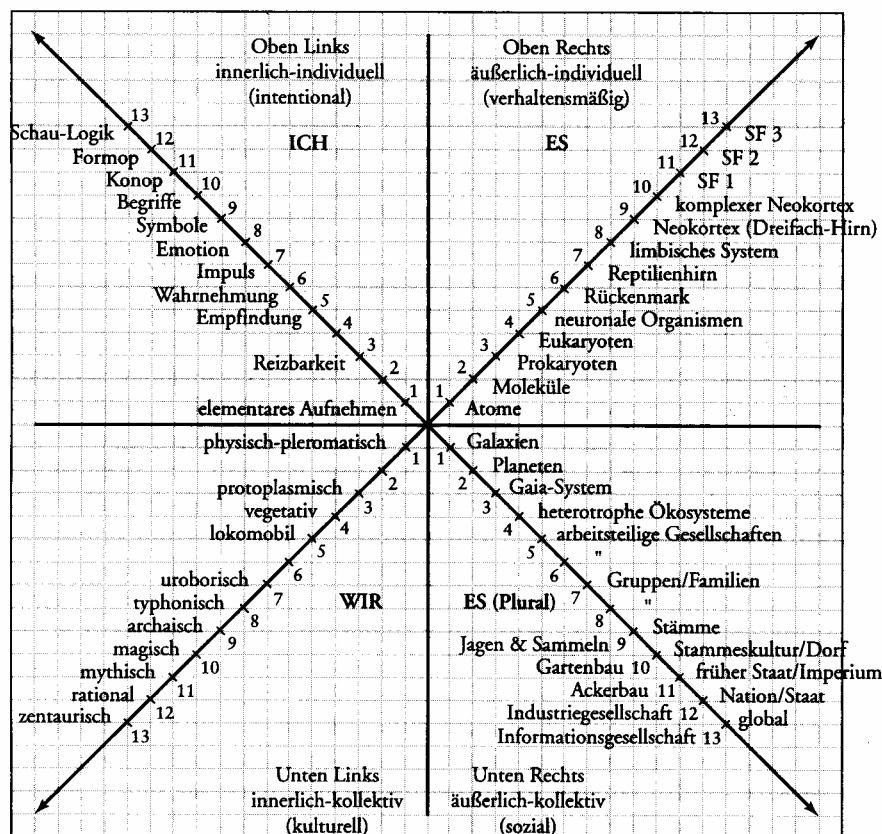
Wilber stilisiert sich selbst und wird von seinen Anhängern gefeiert als der geniale Systemdenker unserer Zeit. Die zusammenfassende Formel der letzten Bücher lautet: „all quadrants, all levels“ (AQAL). Levels sind die Evolutions-, Seins- und Bewusstseinssebenen, über deren mangelnde und daher schwankende systematische Begründung schon gesprochen wurde. Sie mit innerlich begründeten Quadranten eines Ganzheitskreises zu kombinieren, könnte trotz dieser Einschränkung eine reiche systematische Topik (ein Verfahren zur Ortsbestimmung von Problemen) ergeben.

„Ich habe irgendwann einmal begonnen, alle diese holarchischen Landkarten, herkömmliche und neuzeitliche, östliche und westliche, vormoderne, moderne und postmoderne, von der Systemtheorie bis zur Grossen Kette des Seins, von den buddhistischen Vijnanas bis zu Piaget, Marx, Kohlberg, den verdantischen Koshas, Loevinger, Maslow, Lenski, Kabbala und so weiter in Listen zusammenzufassen. Ich hatte buchstäblich Hunderte von solchen Landkarten, und sie bedeckten bei mir den ganzen Fußboden. (...)“

Aber irgendwann dämmerte mir, dass es sich letztlich um vier verschiedene Typen von Holarchien, von holistischen Abläufen handelte. Ich glaube in der Tat nicht, dass dies schon einmal jemandem aufgefallen ist – vielleicht weil es so unglaublich einfach ist. Mir jedenfalls war es neu. Als ich alle diese Holarchien in diese vier Gruppen einordnete, was dann keine Schwierigkeit mehr war, wurde mir sofort klar, dass jede dieser Holarchien in jeder Gruppe sich in der Tat mit demselben Gebiet befasst, während es insgesamt vier verschiedene Gebiete gibt“ (Kurze Geschichte, 106).

Während der Ausdruck „Quadranten“ in der Astrologie (jener altüberlieferten Kombination von Erfahrung und systematischer Raum-Zeit-Orientierung aus der Zeit des „kosmischen Denkens“ der Menschheitsfrühe, die durchaus einer modernen wissenschaftlichen Betrachtung fähig und würdig ist) eine lange Tradition hat, handelt es sich bei Wilber um eine bloße Kreuztabellierung von zwei Kategorienpaaren, also um einen Dualismus von Dualismen. Dies verwundert bei einem Denker, dem es um die Überwindung altabendländischer Dualismen geht. Die „gewisse Ordnung“ (so Visser 2002, 188), die dadurch zustande kommt, gleicht denn auch mehr dem bekannten Zahnarzt-Schema (oben/unten kombiniert mit links/rechts) als einer innerlich begründeten, ganzheitlichen Systematik. Was für die Ortsbestimmung der Zähne angemessen und nützlich ist, erweist sich jedoch in der „Theory of Everything“ (2000), um Wilbers überaus anspruchsvollen Titel aufzugreifen, der in der Übersetzung zu „Ganzheitlich handeln“ verharmlost wurde, als ein den Sachfragen vollkommen äußerliches und unangemessenes Schema. „Äußerlich“ müsste Wilber eigentlich schnell zugeben – denn die Einteilung sowohl von Wissenschaften wie sonstigen Betrachtungsweisen nach Innerlich und Äußerlich kann nicht anders als selbst äußerlich sein. Sie hat ihren Hauptrückhalt in der

Unterscheidung von psychologischer Innenbetrachtung (Introspektion) bei Anerkennung von Bewusstseinsintentionalität und äußerlich-behavioristischer (z.B. statistischer) Konstatierung von Verhaltensweisen bzw. noch äußerlicherer, physiologisch-materialistischer Untersuchung der Evolutionsprodukte vom Atom bis zum menschlichen Gehirn. Der Inhalt der beiden oberen Quadranten mag so noch einigermaßen unterscheidbar sein. Es handelt sich jedoch um eine bloß unserer Betrachtungsweise angehörige und schon damit sachlich willkürliche und äußerst oberflächliche Ordnung, von der Wilber stolz sagt, dass sie - wegen ihrer „genialen“ Einfachheit? - wohl noch nie jemand aufgefallen sei.



Grafik 9: „Einige Details der vier Quadranten“
(Integrale Psychologie, Abb. 5).

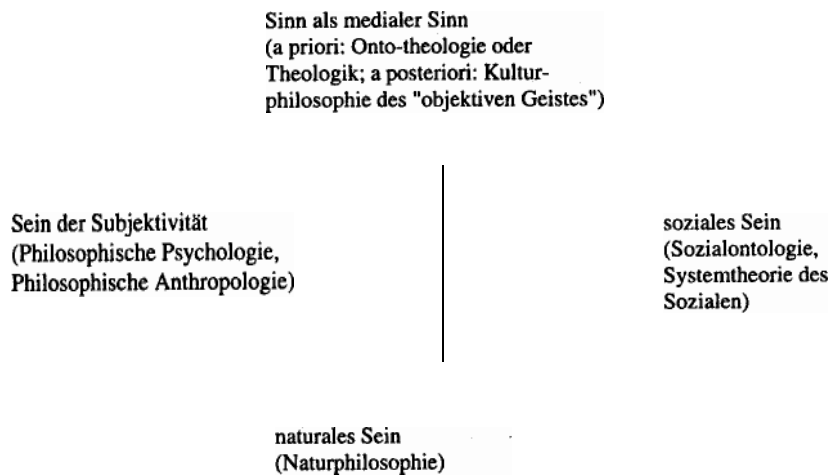
Die Unangemessenheit wird spätestens bei der Betrachtung der beiden unteren Quadranten deutlich, der unhaltbaren Unterscheidung von „innerlich-sozial, kulturell“ und „äußerlich-sozial“. Die Kultur ist in der Tat die Innenseite der Gesellschaft, das „Vererbbare am Sozialen“²², aber dieses Soziale lässt sich überhaupt nicht ohne diese ihre Innenseite als Soziales zur Sprache bringen. **Dementsprechend ist auch die Reihe von Galaxien bis Industriegesellschaft und Informationsgesellschaft (Außenseite?) wenig sinnvoll, und die Einreihung von Denkern wie Marx und Parsons in den rechten unteren Quadranten, doch von Marxens Schüler und Parsons' Lehrer Max Weber links entspringt großer Willkür aus pseudosystematischem Zwang – und weniger der Einsicht in die echt philosophischen Probleme der Sozialtheorie.**

„Schließlich entdeckte ich, dass diese vier Quadranten eine unglaublich einfache Grundlage haben. Diese vier Typen von Holarchien haben einfach mit der Innenseite und der Außenseite in seiner individuellen und kollektiven Form zu tun. (...) Und diese ganz einfachen Merkmale, die in allen Holons vorhanden sind, liefern diese vier Quadranten, wie ich jedenfalls meine (!). Alle diese vier Holarchien betreffen reale Aspekte von realen Holons, weshalb diese vier Typen von Holarchien spontan und unvermeidlich auf den verschiedenen Landkarten in der ganzen Welt erscheinen“

(Kurze Geschichte, 106 f).

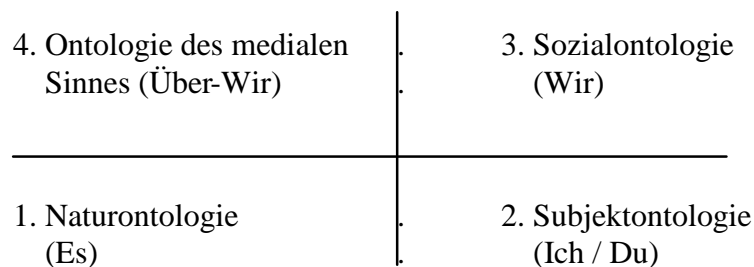
Es wird also keineswegs ein äußerliches Landkarten-Schema bloß als solches behelfsweise einmal in Dienst genommen, sondern eine real-ontologische Geltung dieser Schematik erhoben, und diese darüberhinaus mit einer mysteriösen Ontologie der identischen „Holons“ verbunden, deren „reale Aspekte“ die jeweiligen Ziffern in den Quadranten sein sollen.

Bevor der Begriff des Holons eigens betrachtet werden soll, sei ein ganz umrisshafter ontologischer Systematisierungsvorschlag erwähnt, wie er sich in dem Artikel „Ontologie“ der „Theologischen Realenzyklopädie“ findet. Auch dort gibt es – unabhängig von Wilber – vier "Quadranten", die jedoch nicht einem doppelten zweiwertigen Dualismus folgen, sondern einer (vierwertigen) reflexiven Stufung, zunächst in der Anordnung gemäß den Sinn-Elementen (vgl. Grafik 1):



Grafik 10: Einteilung der Ontologie nach Heinrichs, Artikel „Ontologie“ TRE, Bd. 25, (1995)

Dasselbe in der herkömmlichen Quadranten-Anordnung jener alten kosmischen Proto-Wissenschaft²³, die seit Jahrtausenden damit arbeitet:



Grafik 11: Zirkuläre Anordnung der Quadranten

Eine Übereinstimmung mit Wilbers „Quadranten“ ist – entgegen dem oberflächlichen Anschein - kaum gegeben. Der verständige Leser wird erkennen, dass es sich hier um vier Forschungsfelder handelt, die in einem inneren Zusammenhang (dem der wachsenden inneren Reflexivität des Gegenstandes) stehen und gleichzeitig jeweils eigenen Prinzipien folgen. So etwas wie Außen- und

²² J. Heinrichs, Entwurf systemischer Kulturtheorie, Krems 1998.

²³ Bemerkungen zu einer reflexionstheoretischen Interpretation der astrologischen Systematik finden sich in J. Heinrichs, Ökologik, Frankfurt/M. 1997, 204-209.

Innenbetrachtung sind methodologische Unterscheidungen, die hier und da ihren Wert haben können, aber keinen Anspruch auf ontologische Bedeutung (Wirklichkeitsbedeutung) erheben können. Es versteht sich, dass obige Einteilung der Ontologien nur eine philosophisch-zusammenfassende ist. Wie die empirischen Wissenschaften, z.B. empirische Psychologie (unter 2) oder Soziologie (unter 3) oder die Naturwissenschaften (unter 1) oder empirische Kulturwissenschaften (unter 4.) sich methodologisch mit dem ontologischen Gesichtspunkt vereinbaren, gar unter ihn einordnen lassen, und wie ein derartiger ontologischer Grundriss sich mit einer modernen Wissenschaftssystematik vereinbaren lässt, das sind weit reichende Fragen. Wer hier Anstoß an der ontologischen Sichtweise nimmt, die selbst von vielen, bloß historisierenden Philosophen heute als überholt erklärt wird (weil die Ontologie seit Kant angeblich durch Erkenntnistheorie und wissenschaftstheoretische Reflexion über das Miteinander der Einzelwissenschaften ersetzt werden könne), der darf sich indessen nicht auf Wilber berufen. Dieser verbindet mit seiner Quadranten-Systematik eindeutig einen ontologischen, keinen bloß epistemologischen (also rein der Erkenntnisgewinnung dienenden) Anspruch. Schon der bloße Begriff des „Holons“ wie seine unbegrenzte Anwendungsweise enthält eine simplifizierte Ontologie.

Der Begriff des „Holons“ und seine umfangslogischen Implikationen

Der traditionelle Ausdruck der *philosophia perennis* für „Holon“ war „Seiendes“. Spezifisch am Begriff des „Holons“, den Wilber von Arthur Köstler übernimmt, ist einmal, dass in ihm nicht das einzelne Seiende fixiert, sondern von vornherein eine Stufenfolge von immer umgreifenderen Seienden ins Auge gefasst wird. Ferner verbindet sich mit „Holon“ (wörtlich ja: „*ein Ganzes*“) die Sicht, „dass die Wirklichkeit weder aus Dingen noch aus Prozessen besteht, weder aus Ganzen noch aus Teilen, sondern aus Ganzen/Teilen oder Holons – immer weiter nach oben und immer weiter nach unten“ (Kurze Geschichte, 41; E-K-L, 56). Es soll durch diese Dynamisierung gegenüber dem alten Begriff des „Seienden“ (den Wilber allerdings nicht als Vorgänger-Begriff diskutiert) eine Nicht-Festlegbarkeit sowohl auf Elementares (Reduktionismus) wie auf Umgreifendes (Holismus) vermieden werden. „Jedes Ganze ist ein Teil, *bis ins Unendliche*“ (E-K-L, 59)

Nun ist zunächst der Begriff, vielmehr die Vorstellung des „Unendlichen“, die Wilber hier und stets benutzt, ziemlich genau das, was man seit Hegel das „schlecht Unendliche“ nennt: die Vorstellung des Immer-weiter, von Wilber auch „holonischer Raum“ genannt (63). Seine beißende Kritik an den „Ganzheitsaposteln“ (59) hat kein konstruktives Fundament in einem nicht bloß vorstellungsmäßigen und *quantitativ-räumlichen Unendlichkeitsgedanken*, im Unterschied zum Alles-Gedanken des Menschen mit seiner *qualitativen, echten Unendlichkeit* (die – ähnlich wie der Begriff der „Ewigkeit“ im Unterschied zu einer schlecht-unendlichen Zeitausdehnung – schon etwas schwieriger gedanklich zu fassen ist). Wodurch unterscheidet sich aber ein *Kosmos-Begriff* (61), der in etwa gleichbedeutend mit „Wirklichkeit“ und „Welt“ gebraucht wird, auf solchem Fundament einer „schlechten“, räumlichen Unendlichkeits-Vorstellung vom kritisierten „Flachland“-Holismus (77)? Es ist mutig und verbal vollkommen berechtigt, wie Wilber gegen das „Flachland“ in Wissenschaften und New-Age-Lehren zu Felde zieht. Allein, die konstruktive Alternative fällt teilweise selbst flach aus, zum Beispiel mit diesem Unendlichkeitsbegriff, der gar kein Begriff, sondern eine bloße Vorstellung vom endlosen Raum ist.

Doch zurück zu den Holons: Woher nimmt Wilber, dass die „Wirklichkeit“ mit „Dingen und Prozessen“ adäquat erfasst wird? Was ist mit gedanklichen Relationen, intentionalem Sein, die besonders für alles Soziale grundlegend sind? Sind auch diese als „Holons“ zu verdinglichen? Der Begriff ist dafür genauso untauglich wie das traditionelle „Seiende“. Wilber hat durchaus eine *primär dingliche Vorstellung von Holons, wenngleich sich diese Dinge im evolutiven und sonstigen Prozessen bewegen*: „Zuerst subatomare Teilchen, dann Atome, dann Moleküle, dann Polymere, dann Zellen und so fort“ (71). – „Jedes emergierende Holon transzendiert und inkorporiert seinen

Vorläufer“ (77). Man erkennt immer wieder die bloß umfangslogische, an der Raumvorstellung orientierte Grundauffassung: Es ist die etwas subtilisierte „Flachland“-Alternative zu selbstbezüglichen (reflexiven) Entitäten wie Selbstbewusstsein, soziales Sein, Sinn. Gestufte Selbstbezüglichkeit sowie mehrwertige Relationalität als Grundstrukturen zumindest höherer Wirklichkeit – wieweit steht das über der Russischen-Puppen-Vorstellung der sich umfangsmäßig überbietenden „Holons“! **Kurz: Der Begriff des Holons ist wegen seiner bloß umfangslogischen Implikationen - sogar in Bezug auf „Unendlichkeit“ - zu tieferem Ganzheitsdenken gerade nicht geeignet. Ganzheitliches Denken meint Berücksichtigung aller für ein Thema bzw. für Wirkliches in Frage kommenden Relationen.²⁴ Das ist etwas anderes als „Denken“ in „unendlichen“ Räumen und Holon-Verschachtelungen.**

„An Holons sind vier Grundvermögen zu erkennen: Selbsterhaltung, Selbstanpassung, Selbsttranszendenz und Selbstauflösung“ (63). Worauf gründet diese „Systematik“? Kein Begründungsbedarf?

Interpersonale Reflexionstheorie gibt der altehrwürdigen Vierheit eine moderne, zünftig philosophische Begründung. Ich kenne keine andere. Doch Begründung ist entscheidend, wenn systematische Ambitionen ernst genommen werden sollen. Wer den Begründungsbedarf nicht kennt oder einfach auf praktische Geometrisierung wie (am einfachsten) die Kreuztabellierung zurückgreift, sollte auf systematische Theorie verzichten.

Reflexionstheorie (also die ausdrücklich-objektivierende Reflexion auf das innerlich gelebte Reflexionsphänomen Bewusstsein) begründet die Vierfachheit als ein grundlegendes Strukturprinzip,²⁵ dem der inneren (gelebten) reflexiven Stufung, und einem jeweils einheitlichen Gesichtspunkt der Anwendung hervor. Die begründete Stufung der interpersonalen Reflexion kann hier nur andeutungsweise gegeben werden., am Beispiel des Blickwechsels:

- (1.) Einfache Relation und einfache Intentionalität (jemand/etwas sehen)
- (2.) Reflektierte Intentionalität (jemand sehen, sofern dieser selbst sieht)
- (3.) Doppelt-reflektierte Intentionalität
(z.B. jemand als einen sehen, der mein ihn Sehen sieht; Sehen im Gesehenwerden)
- (4.) Abschlussreflexion: wechselseitige Stellungnahme zum wechselseitigen Sehen und Gesehenwerden

Unabhängig von den Symmetrieproblemen, über die länger nachgedacht werden könnte, gibt es nur diese vier Stufen. Die Reflexionsstufung, die hier kurz am interpersonalen Blick verdeutlicht wurde – ganz anders als von Sartre, der nur den objektivierenden, vergegenständlichenden Blick vor Augen hatte – spielt eine grundlegende Rolle für die Sozialität (wie sogar für die Konstitution des einzelnen Selbst-Bewusstseins). Selbstverständlich korrespondiert diese Vierstufung mit den anfangs phänomenologisch erhobenen vier Sinn-Elementen (Grafik 1), ist jedoch in der Begründung nicht von diesen abhängig. Die Auswirkungen für eine *soziale Systemtheorie*, die noch weniger als andere Systemtheorie in den Quadranten des Kollektiven und Äußerlichen gepackt werden kann, muss uns abschließend für eine kurze Stellungnahme zu Wilbers Geschichts- und Kulturtheorie beschäftigen.

²⁴ Hierzu ausführlich: J. Heinrichs/J.Horman, Wörterbuch des Wandels, München 1991, Artikel „Ganzheit“. – Vgl. auch „Ökologik“.

²⁵ Vgl. die auf der Homepage www.viergliederung.de aufgeführten Schriften des Verf. zur Viergliederung, die auch der folgenden gedrängten Auseinandersetzung mit Wilbers Geschichts- und Kulturtheorie zugrunde liegen.

IV. Die geschichtsphilosophische Relevanzfrage: Zur Deutung der Neuzeit und Gegenwart

Die Neuzeit zeichnet sich nach Wilber dadurch aus, dass in ihr „Die Großen Drei“ ausdifferenziert sind, womit er eine These von Max Weber (vor allem) über die Differenzierung der Wertsphären als Kennzeichen und Wesen der Moderne aufnimmt. Wilber reduziert diese Differenzierung auf die „Großen Drei“: Kunst, Wissenschaft und Ethik – das Schöne, Wahre und Gute.

„Die ‚Großen Drei‘ sind nur eine vereinfachte Version der vier Quadranten, wobei die beiden rechten Quadranten objektive Außenseiten oder ein ‚Es‘ sind. Daher kann man der Einfachheit halber die vier Quadranten als drei behandeln, als die ‚Großen Drei‘ – ich, wir und es“ (Kurze Geschichte, 165). Die beiden rechten Quadranten sind nach Wilber in Es-Sprache darzustellen, die linken Quadranten in Ich-Sprache (individuell) oder Wir-Sprache (kollektiv). Wilber kritisiert den bloß „propositionalen“ Charakter der rechtsseitigen Wissenschaften. Er verkennt dabei aber, so ist vom Sprachtheoretischen her kritisch anzumerken, dass *alle* Wissenschaft wesentlich propositional-objektivierend ist (weshalb Buddha auch nicht in einen Quadranten mit Freud gehört: der alte Fehler in der Verhältnisbestimmung von Wissenschaft und Spiritualität/Religion). Es gibt keine Wissenschaft in Ich-Sprache oder Wir-Sprache! Selbst wo die Wissenschaft sich auf Ich-Aussagen stützt, transformiert sie diese in ihre Es-Sprache, ebenso und noch mehr bei „Wir-Sprache“, was immer das genauer heißen mag. All diese Konstruktionen sind ungenau und Wilbers sprachtheoretische Grundlagen äußerst dünn (wobei man ihm zugute halten muss, dass trotz des Booms der Sprachanalyse im angelsächsischen Bereich dort keine ganzheitliche, kategorial geordnete Sprachtheorie vorliegt²⁶).

Andererseits und an anderen Stellen (so in E-K-L, 186 f) sind mit den „Großen Drei“ aber nicht Typen von Wissenschaft gemeint, sondern weiter ausgreifend: Wissenschaft überhaupt (für Wahres), Kunst (für Schönes), Moral (für Gutes). Weitere Zuordnungen: Platons Gutes, Wahres, Schönes oder Poppers drei Welten: die objektive, subjektive und kulturelle Welt oder theoretische, praktische, ästhetische Vernunft bei Kant (Kurze Geschichte, 166). Später erscheinen auch Ich, Kultur und Natur (169) oder Geist, Kultur, Natur (176) sowie auf spiritueller Ebene die „Dreifaltigkeit“ von Buddha (Ich), Sangha (Wir), Dharma (Es) (177) – bei welcher Gelegenheit eine mögliche Wurzel der Dreiheit aber auch nicht aufgezeigt wird.

Eine der zwanzig Grundaussagen von Wilbers so genannter „dynamischer Systemtheorie“ lautet, „dass Evolution sich mittels *Differenzierung und Integration* vollzieht. Die gute Seite der Moderne war, dass sie die Großen Drei zu differenzieren vermochte; die schlechte Seite war, dass sie noch nicht gelernt hatte, sie zu integrieren“ (Kurze Geschichte, 170). Vielmehr sei die Auffassung entstanden, „dass die *ganze Wirklichkeit* in einer monologischen Es-Sprache betrachtet und beschrieben werden könne, mit objektiven wissenschaftlichen Begriffen“ (170). Flachland-Reduktionismus, „Reflexionsparadigma“ (!) als objektive Abspiegelung der einen Es-Wirklichkeit (173), besonders auch als Systemtheorie, die Wilber (wie Habermas) außer seiner „dynamischen Systemtheorie“ nur in technokratisch-subjektfremder Form zu kennen scheint. (Ist Wilbers Subsumtion der Kulturgeschichte unter Evolution, wie sie im Quadranten-Schema erscheint, nicht auch reduktionistisch?)

„Was wir brauchen, ist eine spezifische Beschreibung oder Definition der Moderne, die all diesen Faktoren gerecht wird, den guten (wie z.B. den freiheitlichen Demokratien) und den schlechten (wie dem weit verbreiteten Sinnverlust). Verschiedene Gelehrte, vor allem Max Weber und Jürgen

²⁶ Vgl. dazu näher vom Verf., Reflexionstheoretische Semiotik. II. Teil: Sprachtheorie, Bonn 1981.

Habermas, haben als Spezifikum der Moderne die ‚Differenzierung der kulturellen Wertsphären‘ definiert, womit vor allem die Differenzierung von Kunst, Ethik und Wissenschaft gemeint ist“ (NuR, 27).

Wilber hat darin Recht, Differenzierung als Wesensmerkmal der Moderne herauszustellen. Doch wird die wichtige soziologische Diskussion über reale gesellschaftliche Differenzierung von ihm nirgendwo ernsthaft rezipiert. Es geht nicht nur darum, dass er sich sonst – sozusagen *historisch* – auf so hervorragende philosophische Soziologen wie Georg Simmel (1858-1918) oder den Weber-Schüler Talcott Parsons (1900-1979) einlassen müsste, den er (mangels Kenntnis der großen Gesellschaftstheorie überhaupt) ebenso wie Marx und die ganze „Systemtheorie“ in den unteren, rechten Quadranten seines „Ordnungs“-Schemas verbannt hat (Kurze Geschichte, 119). Es geht um mehr als um gerechten Umgang mit den Pionieren der Soziologie, die zugleich großes philosophisches Format hatten.

Gerade in systematischer Hinsicht ist die Differenzierung der „Großen Drei“ als „Wertsphären“ prinzipiell unzureichend, wenn nicht auf die Handlungskräfte und somit auf die realen Systemebenen zurückgegriffen wird, die sich in der Neuzeit differenzierten, und zwar – allen Ernstes und nicht zu vergessen! - unter ungeheuer viel Blut und Tränen: Religion von Politik (also geistlicher von weltlicher Herrschaft), Religion von autonomer Kultur (also Wissenschaft und Kunst von Religion), Politik von Kultur (worüber bis heute wenig nachgedacht wurde, obwohl dies gerade in Deutschland eine Schicksalsfrage darstellt), und aller dieser Systemebenen Weltanschauung, Kultur, Politik von der Wirtschaft – ein Prozess, der noch gar nicht in Gang gekommen ist und eine der brennendsten Grundfragen unserer Zeit darstellt, überhaupt die reale, institutionelle Differenzierung dieser Systemebenen.

Wie ist die heutige, faktische Determination des sozialen Ganzen von der Wirtschaft umzukehren, nicht nur im Sinne eines oft beredeten „Primates der Politik“, sondern eines Primates der Kultur und schließlich der religiös-ethischen Grundwerte? Und dies alles, ohne in eine neue Theokratie zurückzufallen, sondern im Gegenteil dem fairen Miteinander der Weltanschauungen und Religionen erstmals Raum zu eröffnen?

Bis zur politikrelevanten Diskussion über solche reale Differenzierung dieser Systemebenen ist die (nicht speziell Wilber anzulastende) Feuilleton-Rhetorik von der „Postmoderne“ eine ganz oberflächliche Rede. *Die tieferen Aspirationen der „Moderne“ sind noch lange nicht erfüllt, müssen aber um einer „integralen“ Humanität willen erfüllt werden.*

Die von allen wieder gesuchte Werte-Integration geschieht zugleich mit der Differenzierung. Denn das Reflexionsprinzip gibt den Grund der Differenzierung wie zugleich den integrierenden Bezug aufeinander an. Anstelle der unbestimmten Rede von „Integration und Differenzierung“ verwende ich daher seit 1975 die Formel „*Integration-durch-Differenzierung*“. Diese Formulierung hat nur vollen Sinn, wenn die Reflexion(stufen) zugleich als Unterscheidungs- wie als Vereinheitlichungsgrund für die Ebenen des sozialen Systems erkannt werden.

Wilber thematisiert die „moderne“ Differenzierung schöngestig-unsoziologisch (d.h. hier: nicht handlungstheoretisch) in vormodernen Begriffen, nämlich mit den antiken und mittelalterlichen „transzendentalen Attributen des Seins“ (das Wahre, Schöne, Gute). Das ist ein vollzogener Widerspruch (contradictio in actu exercito)! Seine gelegentlichen Ausführungen über die politischen Richtungen wie Liberalismus oder Konservatismus (bzw. Kommunitarismus) und seine entsprechenden Syntheseversuche bleiben einem überholten Links-Rechts-Schema verhaftet, auch unter den anspruchsvollen neuen Überschriften „Integral Politics“, „Integral Governance“, „Integral Business“, „Integral Ecology“ usw. (Theory of Everything, 83-107).

Könnte man aber nicht großzügig die Unterscheidung der „Wertsphären“ Wahres, Schönes, Gutes als zwar nicht-soziologische, aber *kulturtheoretische* Umschreibung der realen Differenzierung gelten lassen? Sie dürfte aber auch kulturtheoretisch unzureichend sein. Jedenfalls, wenn die Ortsbestimmung solcher „transzendentaler Ideen“ im Viergliederungs-Haus²⁷ richtig ist: Das „Wahre“ und „Schöne“ (u. a. das Kunst-Schöne²⁸) gehören beide vornehmlich der kulturellen Sphäre an, das Wahre freilich auch der weltanschaulichen Legitimationsphäre der Gesellschaft. Hier zeigt sich, dass die abstrakten Ideen zur hinreichenden Differenzierung gar nicht reichen. Sie gewinnen auf den verschiedenen Handlungs-Systemebenen verschiedene Bedeutung, z.B. wissenschaftliche Wahrheit und weltanschaulich-religiöse Wahrheit. (Die philosophisch-weltanschauungsbildende Funktion auch der Wissenschaft ist von der normalen Einzelwissenschaft zu unterscheiden.) Indem Wilber das Schöne auf eine Ebene stellt mit dem ethisch Guten, macht er gerade ein Stück notwendiger neuzeitlicher Differenzierung wieder rückgängig: Die Unterscheidung von kulturell-bedingter und unbedingter Sphäre ist moderne Voraussetzung für eine „autonome“, von vorgegebenen geistlichen Ansprüchen emanzipierte Kunst im neuzeitlichen Sinn, erst recht für irgendeine „Postmoderne“!

Im Sinne der unbedingten Grundwerte-Sphäre gehören neben dem metaphysischen (weltanschauungsbildenden) Wahren und ethisch Guten auch *das Heilige* zu den fundamentalen, handlungsleitenden transzendentalen Ideen, das über das Gute im moralischen Sinne nochmals weit hinausgeht. Mit seiner impliziten Reduktion auf das moralisch Gute wird Wilber seiner eigenen „spirituellen Wissenschaft“ untreu.

So wahr es ist, dass die neuzeitlichen Differenzierungen nur unter schwersten Opfern, „unter Blut und Tränen“ theoretischer wie praktischer Revolutionäre gegen die alten Mächte „von Gottes Gnaden“ erkämpft wurden, die oft ebenfalls eine *philosophia perennis* für sich beanspruchten, so wahr braucht es für die Vollendung der Moderne und der noch „unbefriedigten Aufklärung“ (Hegel) in einer *zweiten, konstruktiven Aufklärung* etwas anderes als eine Philosophie, die sich „im Hausrocke macht“²⁹. Gegen gute Popularisierung und glättende Zusammenschau schwieriger Zusammenhänge, worin Wilber Meister ist, wäre nichts zu sagen. Aber damit will sich unser „Einstein der Bewusstseinsforschung“ bei weitem nicht begnügen. Seine überfliegenden Ansprüche verderben ihm, was er wirklich leisten könnte, z.B. eine philosophisch dimensionierte, empirisch fundierte transpersonale Psychologie – statt einer Art von Fast-Food-Philosophy.

Ob psychologische Therapeuten mit Wilbers Instrumentarium praktisch arbeiten können, mögen diese beurteilen. Ich habe Stellung genommen als jemand, der sich in der *philosophia perennis* mehrerer Spielarten leidlich auskennt und mit Wilber darüberhinaus das Bedürfnis, ja, die Leidenschaft teilt, von dem bescheidenen philologisch-historisierenden Philosophie-Ersatz unserer derzeitigen akademischen Dünkelei wieder ganzheitlich zur Sache zu kommen.^{30, 31} Ein präventiöserer Philosophie-Ersatz ist besonders für jugendliche Leser entsprechend verführerischer. Wäre es Verführung zum integralen und integren Denken, das sich naturgemäß verbündet mit einer Spiritualität jenseits der weltanschaulichen Willkür und des Konfessionalismus, so sollte es mir Recht sein!

²⁷ Darauf wurde bereits in Anm. 25 hingewiesen.

²⁸ Es ist übrigens laienhaft, heute die Kunst als ganze noch von der Idee des Schönen her definieren zu wollen. Vgl. v. *Verfasser*, *Handlung – Sprache – Kunst – Mystik* (s. Anm. 20); *ders.*, *Das Spiel mit den semiotischen Dimensionen im modernen Museum. Zur philosophischen Syntax neuer Kunst*, in: *Zeitschrift für Ästhetik und Kunstwissenschaft* XXV/2 (1980) 244-269. 288/9.

²⁹ „Dieser gemeine Weg macht sich im Hausrocke; aber im hohenpriesterlichen Gewand schreitet das Hochgefühl des Ewigen, Heiligen, Unendlichen daher – einen Weg, der vielmehr schon selbst das unmittelbare Sein im Zentrum, die Genialität tiefer origineller Ideen und hoher Gedankenblitze ist.(...) Wahre Gedanken und wissenschaftliche Einsicht ist nur in der Arbeit des Begriffs zu gewinnen. Er allein kann die Allgemeinheit des Wissens hervorbringen, welche weder

die gemeine Unbestimmtheit und Dürftigkeit des gemeinen Menschenverstandes (...) noch die ungemeine Allgemeinheit der durch Trägheit und Eigendünkel von Genie sich verderbenden Anlage der Vernunft, sondern die zu ihrer einheimischen Form gediehene Wahrheit, - welche fähig ist, das Eigentum aller selbstbewussten Vernunft zu sein“ (G. W.F. Hegel, Vorrede zur „Phänomenologie des Geistes“, Hamburg 1952, 57).

³⁰ Darüber gibt mein Interview-Buch „Philosophie am Scheideweg“, Wien 2002, nähere Auskunft.

³¹ Einer leichteren transatlantischen Verständigung steht leider die Sprachbarriere entgegen: Wenn schon nicht wechselseitige Lesbarkeit der Schriften gegeben ist, brauchten wir für so grundlegende und umfassende Zusammenhänge eine neutrale, gemeinsame Sprache, die *symmetrische* Kommunikation ermöglicht. (Vgl. J. Heinrichs, 24 Thesen zur Sprachpolitik, in: Sprachnachrichten 03/2004.)

Die berücksichtigten Werke Ken Wilbers (außer Internet-Aufsätzen)

- 1977: The Spectrum of Consciousness
1987: Das Spektrum des Bewusstseins. Ein metapsychologisches Modell des Bewusstseins und der Disziplinen, die es erforschen. (Scherz, Bern – München - Wien)
- 1979: No Boundary
1984: Wege zum Selbst. Östliche und westliche Ansätze zu persönlichem Wachstum. (Kösel, München; 1991 als Goldmann-Taschenbuch)
- 1980: The Atman Project – a Transpersonal View of Human Development
1990: Das Atman-Projekt. Der Mensch in transpersonaler Sicht. (Junfermann, Paderborn)
- 1980: Beyond Ego (with F. Capra, St. Grof, A. Maslow, C. Tart u.a)
1985: Psychologie in der Wende. Grundlagen, Methoden und Ziele der transpersonalen Psychologie. (Scherz, Bern – München – Wien; 1987 als Rowohlt Taschenbuch)
- 1981: Up from Eden
1984: Halbzeit der Evolution. Der Mensch auf dem Weg vom animalischen zum kosmischen Bewusstsein – Eine interdisziplinäre Darstellung der Entwicklung des menschlichen Geistes. (Scherz, Bern - München - Wien)
- 1983: Eye to Eye. The Quest for the New Paradigme
1988: Die drei Augen der Erkenntnis. Auf dem Weg zu einem neuen Weltbild. (Kösel, München)
- 1986: Psychology of Liberation (with Jack Engler & Daniel P. Brown)
1987: Psychologie der Befreiung. Perspektiven einer neuen Entwicklungspsychologie – die östliche und westliche Sicht des menschlichen Reifungsprozesses. (Scherz, München)
- 1987: Spiritual Choices (with B. Becker & D. Anthony)
1998: Meister, Gurus, Menschenfänger. Über die Integrität spiritueller Wege. (Fischer-Taschenbuch)
- 1991: Grace and Grit
1992: Mut und Gnade. In einer Krankheit zum Tode bewährt sich eine große Liebe. (Scherz, Bern-München; 1996 als Goldmann-Taschenbuch)
- 1995: Sex, Ecology, Spirituality
1996: Eros, Kosmos, Logos. Eine Vision an der Schwelle zum nächsten Jahrtausend. (Krüger, Frankfurt a. M.)
- 1996: A Brief History of Everything
1997: Eine kurze Geschichte des Kosmos. (Fischer-Taschenbuch)
- 1997: The Eye of Spirit. An Integral Vision for a World Gone Slightly Mad
1999: Das Wahre, Schöne, Gute. Geist und Kultur im 3. Jahrtausend. (Krüger, Frankfurt a. M.)
- 1998: The Marriage of Sense und Soul
1998: Naturwissenschaft und Religion. Die Versöhnung von Weisheit und Wissen. (Krüger, Frankfurt a. M.)
- 1999: One taste. The Journals of Ken Wilber
2001: Einfach 'Das'. Tagebuch eines ereignisreichen Jahres. (Fischer-Taschenbuch)
- 2000: A Theory of Everything. An Integral Vision for Business, Politics, Science, and Spirituality.
2001: Ganzheitlich handeln. Eine Integrale Vision für Wirtschaft, Politik, Wissenschaft und Spiritualität. (Arbor, D-79348 Freiamt)
- 2000: Integral Psychology. Consciousness, Spirit, Psychology, Therapy.
2001: Integrale Psychologie. Geist, Bewusstsein, Psychologie, Therapie. (Arbor, D-79348 Freiamt)