



## Münchener Beiträge zur Politikwissenschaft

herausgegeben vom  
Geschwister-Scholl-Institut  
für Politikwissenschaft

---

**2018**

Johannes Vera, Kögelmaier

**Resonanz, Dauer und  
Gelassenheit**

---

Bachelorarbeit bei  
PD Dr. Christian Schwaabe  
2018

# Inhalt

A. Einleitendes	1
B. Resonanz, Dauer und Gelassenheit	7
I. Beschleunigung, Entfremdung und Resonanz	7
a. Beschleunigung	7
b. Entfremdung	9
c. Resonanz	14
d. Resonanzbeziehungen im Beschleunigungszeitalter	17
II. Gelassenheit	19
a. Rechnendes Denken und gelassenes Nachdenken	19
b. Negative Ethik	26
III. Dauer	28
C. Fazit und Kritik	35
Literatur	38
Erklärung	41

Ein Schritt weiter in der Genesung: und der freie Geist nähert sich wieder dem Leben, langsam freilich, fast widerspenstig, fast misstrauisch. Es wird wieder wärmer um ihn, gelber gleichsam; Gefühl und Mitgefühl bekommen Tiefe, Tauwinde aller Art gehen über ihn weg. Fast ist ihm zu Mute, als ob ihm jetzt erst die Augen für das *Nahe* aufgingen. Er ist verwundert und sitzt stille: wo war er doch? Diese nahen und nächsten Dinge: wie scheinen sie ihm verwandelt! welchen Flaum und Zauber haben sie inzwischen bekommen! Er blickt dankbar zurück, — dankbar seiner Wanderschaft, seiner Härte und Selbstentfremdung, seinen Fernblicken und Vogelflügen in kalte Höhen. Wie gut, dass er nicht wie ein zärtlicher dumpfer Eckensteher immer „zu Hause“, immer „bei sich“ geblieben ist! er war *außer* sich: es ist kein Zweifel. Jetzt erst sieht er sich selbst —, und welche Überraschungen findet er dabei! Welche unerprobten Schauer! Welches Glück noch in der Müdigkeit, der alten Krankheit, den Rückfällen des Genesenden! Wie es ihm gefällt, leidend stillzusitzen, Geduld zu spinnen, in der Sonne zu liegen! Wer versteht sich gleich ihm auf das Glück im Winter, auf die Sonnenflecke an der Mauer! Es sind die dankbarsten Tiere von der Welt, auch die bescheidensten, diese dem Leben wieder halb zugewendeten Genesenden und Eidechsen: — es gibt solche unter ihnen, die keinen Tag von sich lassen, ohne ihm ein kleines Loblied an den nachschleppenden Saum zu hängen. Und ernstlich geredet: es ist eine gründliche Kur gegen allen Pessimismus (den Krebschaden alter Idealisten und Lügenbolde, wie bekannt —) auf die Art dieser freien Geister krank zu werden, eine gute Weile krank zu bleiben und dann, noch länger, noch länger, gesund, ich meine „gesünder“ zu werden. Es ist Weisheit darin, Lebens-Weisheit, sich die Gesundheit selbst lange Zeit nur in kleinen Dosen zu verordnen. —

Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, Erster Band Nr. 5

## A. Einleitendes

Läufst du zu rasch, erreichst du das Ziel nicht; /  
fliehst du zu schnell, entkommst du nicht. (Sir. 11, 10)

Zu jener Zeit um das Jahr 200 v. Chr. fand der Hellenismus mehr und mehr Eingang in jüdische Kreise. Er stand in Konflikt mit der alten jüdischen Tradition, die von den Hellenisierern allzu leichtfertig vernachlässigt wurde. In dieser Zeit kulturellen Umbruchs wurde das Buch *Jesus Sirach*, das ein Buch des Alten Testaments ist, in Jerusalem verfasst. Es siedelt sich zwischen diesen beiden Vorstellungen an: dem Verfasser ging es darum, die Leser zu einer Art modernen Judentum zu führen, ohne dabei die Tradition der Väter außer Acht zu lassen. Der Inhalt ist eine lockere Sammlung von Verhaltens- und Lebensregeln, die sich vor allem an die Jugend richtet, um sie auf die Schwierigkeiten des Lebens vorzubereiten. Es behandelt in Teilen grundlegende Aspekte menschlicher Welterfahrung: Armut und Reichtum, Gesundheit, Krankheit und Tod (Bischöfe Deutschlands et al. 2006: 752 f.). Allein, Weisheit und Torheit zu diesen Aspekten zu zählen, fällt uns heute schwer. Wir haben die Freiheit, unser Leben zu gestalten, wie wir es für richtig halten – jeder Mensch für sich. Und wie sehr nerven doch dabei all diese Ratschläge, oder, wie es die kalifornische Band *The Growlers* formuliert:

There's nothing as depressing as good advice  
Nobody wants to hear how to live their life  
There's nothing as depressing as good advice  
Nobody wants to hear how to live their life (The Growlers – Good Advice)

Wir haben uns von der Last der allzu starren Regeln und Normen entledigt, entledigt von der Illusion, unser Menschsein müsse an ein *Telos*, ein dem Menschen übergeordnetes Ziel ausgerichtet sein. Wir sind mit Potentialen und Bedürfnissen ausgestattet und welchen anderen Sinn sollte das eigene Leben haben, als diese vollends auszuschöpfen und jene uneingeschränkt zu befriedigen? Wir haben unsere Macht kennengelernt und herrschen nun über das Leben – und über die Natur. Nichts entgeht unserem Einflussbereich, nichts bleibt uns verborgen. Und doch kennen wir unsere Grenzen: noch wissen wir nicht alles, es bleiben uns Welten verschlossen; aber es ist nur eine Frage der Zeit, bis wir auch dorthin gelangen können.

Je *mehr* Zeit vergeht, desto *schneller* werden wir *längere* Strecken zurücklegen – das ist eine der Grundformeln der Moderne. Es ist kein Zeitalter des kulturellen Umbruchs, sondern einer „epochalen Unruhe“ (Meyer 1988: 8). „Welt-Bilder wechseln in rascher Folge, Werte kommen und gehen, Sinn-Figuren entstehen und verwittern wieder, kaum daß sie erkannt sind“ (ebd.: 7). Man vergleiche nur die Musik eines Johannes Brahms (1833-1897) mit der Arnold Schönbergs (1874-1951) – Quantensprünge! Martin Meyer bemerkt sehr scharfsinnig, wie erstaunlich es doch sei, wie das Neue in dieser Epoche ständiger Veränderung immer noch als neu empfunden werden kann (ebd.: 8), so als wäre eine treibende innere Kraft noch nicht gänzlich freigesetzt. Doch bei genauerem Hinsehen offenbart sich, dass vieles von dem vermeintlich Neuen ein Immer-Gleiches ist. Das Immer-Gleiche kann ganz offensichtlich unzählige Formen annehmen: selbstfahrende Autos, Kryptowährungen, das gängige Verständnis von Wissenschaft, kapitalistische Verhaltensweisen verschiedenster Art, das Anhäufen von Gütern und (sozialer) Ressourcen – und doch bleibt es ein Immer-Gleiches: der Ausdruck eines rationalen, zweckhaften, rechnenden Denkens.

Zur Zeit Sirachs wie heute bleibt eine Frage offen: die Frage nach dem *guten Leben*. In unserer hyperkomplexen Welt scheint die Auseinandersetzung mit dieser Frage schwieriger denn je. Die bisherigen Maßstäbe zur Orientierung haben ihre Geltung zugunsten radikaler Selbstbestimmung verloren. Gleichzeitig aktualisiert sich die Umwelt ständig neu und treibt die Möglichkeitshorizonte immer weiter hinaus – diese Kombination birgt die Gefahr von Selbstisolation und Entfremdung in sich. Und das kann gravierende Folgen für die Individuen nach sich ziehen. Der technische Fortschritt hat uns die Atombombe in mehrfacher Ausführung beschert, die nun mit all ihrer Ambivalenz wie ein Damoklesschwert über der Menschheit schwebt. Die Natur verkommt zur reinen Verfügungsmasse für die Zwecke der Menschen. Der soziale Wandel vollzieht sich in immer schnellerer Abfolge, westliche Demokratien haben mit Depression und Burn-Out als epidemische Volkskrankheiten zu kämpfen. Um noch einmal *The Growlers* mit dem gleichen Song zu bedienen, in dem diese Kehrseite plakativ zum Ausdruck kommt:

You think that you know more  
About being, being lonely  
But I get so lonely  
No one's around to hold me, hold me  
Funny I can't help me  
I know that that sounds ugly (The Growlers – Good Advice)

Diese Arbeit setzt sich kritisch mit Hartmut Rosas Resonanzbegriff auseinander. *Resonanz* bezeichnet eine bestimmte Art der Weltbeziehung, ein antwortendes Verhältnis zwischen Subjekt und Welt, das essentiell ist, um ein gelingendes Leben zu führen. Seiner Analyse der (spät-) modernen westlichen Gesellschaften liegt eben jene philosophische Grundfrage nach dem *guten Leben* zu Grunde. In seinem Schaffen, das bisher drei große Monographien hervorbrachte<sup>1</sup>, platziert er sich neben Rahel Jaeggi (2016) als zentraler Autor der inzwischen vierten Generation der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule (Peters & Schulz 2017: 9). In *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung* (2016) sucht er den Anschluss an deren erste Generation, auch, um ihrer rein negativen Kritik einen „positiven Begriff zur Verfügung zu stellen“ (Rosa 2016: 74). So diagnostiziert Rosa in den westlichen Gesellschaften der (Spät-) Moderne eine Reihe von charakteristischen strukturellen Pathologien und Paradoxien, die in der Folge Resonanzerfahrungen systematisch erschweren und die Individuen den Grundmodus moderner Welterfahrung erleben lassen: *Entfremdung*. Hartmut Rosa geht davon aus, dass sich dieses Weltverhältnis nur als „Ergebnis einer simultanen politischen, ökonomischen und kulturellen Revolution“ (ebd.: 56) verändern lässt.

Dies ist der Ansatzpunkt der vorliegenden Arbeit, die der Frage nachgeht, inwiefern eine Veränderung der Weltbeziehung zugunsten eines guten Lebens trotz struktureller Entfremdungstendenzen in der Selbstbestimmungsgewalt der Individuen liegt. Ein zentrales Stichwort ist hier das, was gemeinhin als *innerer*

---

<sup>1</sup> Rosas Dissertation (Doktorvater: Axel Honneth):

Rosa, H. 1998. *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*. Frankfurt a. M.: Campus.

Seine Habilitationsschrift:

-. 2005. *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstruktur in der Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Sein aktuelles Werk:

-. 2016. *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp.

*Kern* bezeichnet wird. Was ist das Innerste eines Menschen, was ist das, was er wirklich will? Diese Frage ist grundlegend im Hinblick auf eine gelingende Lebensführung. Um sich dieser Frage zu nähern, werden im weiteren Verlauf die Konzepte „Gelassenheit“ und „Dauer“ auf ihre Eignung hin, auf individueller Ebene struktureller Entfremdung entgegenzuwirken und Resonanzerfahrungen zu ermöglichen, untersucht.

Am 30. Oktober 1955 hielt Martin Heidegger, einer der bedeutendsten wie umstrittensten Philosophen des 20. Jahrhunderts, bei der Gedenkfeier zum 175. Geburtstag des Komponisten Conradin Kreutzer eine Rede, die unter dem Titel *Gelassenheit* (1979 [1959]) publiziert und bekannt wurde. Ergänzend wurde ein gekürztes Gespräch zwischen einem Gelehrten, einem Forscher und einem Lehrer angefügt, das zur Erörterung der Gelassenheit (so auch der Titel des „Feldweggesprächs“) dienen soll. Heidegger präsentiert hier zwei unterschiedliche Arten des Denkens: das *rechnende Denken* und das *gelassene Nachdenken*. Er bestimmt diese im Hinblick auf eine „Umwälzung aller maßgebenden Vorstellungen“ (Heidegger 1979 [1959]: 17), vor allem auf den vorpreschenden technischen Fortschritt, der die Welt auf eine Weise verändert, auf die der Mensch nicht vorbereitet sei und es nicht vermöge, besinnlich denkend in eine sachgemäße Auseinandersetzung mit dem zu gelangen, was in diesem Zeitalter eigentlich heraufkomme (ebd.: 20). Wie Rosa betrachtet also auch Heidegger das Weltverhältnis der Subjekte in der modernen Welt. Inwiefern *Gelassenheit* dazu geeignet ist, das vorherrschende instrumentelle Weltverhältnis zu verändern, wird auch im Hinblick auf die Möglichkeiten und Grenzen einer *Negativen Ethik* untersucht. Ein geeigneter Ansatzpunkt bietet hierfür die systematische Optionenvermehrung, zusammen mit dem Selbstbestimmungs- und Handlungsimperativ in der Moderne, wie es Hartmut Rosa in seiner Zeitdiagnose konstatiert (Rosa 2016: 52 f.). Denn diese wird erst dann zu einer Ursache von Beschleunigung und Entfremdung, „wenn die Subjekte sich gezwungen sehen oder das Bedürfnis haben, die steigende Zahl der Optionen auch in steigender Zahl zu realisieren“ (Peters & Schulz 2017: 12). Wie schwer das wiegt, sagt uns Henning Ottmann, der Namensgeber der Negativen Ethik: „[...] erst das Subjekt der Moderne in seiner entzauberten

Welt bürdet sich die Last der Verantwortung auf, Natur und Geschichte erst zu dem machen zu wollen, was sie sein sollen“ (Ottmann 2005: 18).

Die dezidiert ethische Frage nach dem richtigen Denken bildet auch die Grundlage des Konzepts der „Dauer“ des französischen Philosophen Henri Bergson. Jener gilt als der berühmteste Vertreter der einst so einflussreichen Lebensphilosophie, die zwischen 1880 und 1930 die Weichen für die Philosophie des 20. Jahrhunderts gestellt hat (Romanós 1994: 179 ff.), indem sie Fragen aufwarf, denen sich auch ihre erbittertsten Gegner nicht entziehen konnten. Die Grundfigur der Lebensphilosophie fasst das Leben als das den Geist, die Kultur und das individuelle Bewusstsein immer Umgreifende auf (Schnädelbach 1991: 176). Der Bezug zu Hartmut Rosa zeigt sich gleich in zweierlei Hinsicht: Zum einen bezieht er sich in seiner letzten Monographie erstmals auf die philosophische Anthropologie, in der die Lebensphilosophie weiterlebt (ebd.: 181), um sichtbar zu machen, „dass Resonanzbeziehungen zur Konstitution des Menschseins, seines In-der-Welt-Sein dazugehören“ (Peters & Schulz 2017: 19). Zum anderen ist, wie bereits erwähnt, die Resonanztheorie eine kritische Theorie. Die Vertreter der Frankfurter Schule leugneten allerdings jede Verwandtschaft zur Lebensphilosophie. Max Horkheimer warf Henri Bergson in zwei kritischen Artikeln (1933; 1934) vor, nicht zu erkennen, dass Moral und Metaphysik gesellschaftlichen Bedingungen unterworfen seien (Horkheimer 1988 [1933]: 107). Er gesteht Bergson zwar die Sorge um den gesellschaftlichen Fortschritt zu, sowie das Verdienst, mit seiner Analyse der Verstandestätigkeit des Intellekts (insbesondere der „verräumlichenden“ Funktion des Intellekts) der „fetischistischen Übersteigerung von Begriffen und verdinglichten Ansichten entgegengewirkt zu haben“ (Romanós 1994: 182). Er bestreitet jedoch auch die gesellschaftliche Relevanz Bergsons Erkenntniskritik, die mit Blick auf eine überhöhte Metaphysik stattfindet, anstatt sich als „bestimmte Negation“ (Horkheimer 1988 [1934]: 247) in die notwendige gesellschaftstheoretische Korrekturarbeit einzufügen. Doch Horkheimers Totalisierung des Gesellschaftsbegriffs fördert diese Korrekturarbeit nicht unbedingt, denn wie soll über wahre und falsche Bedürfnisse der Gesellschaft entschieden werden, wenn ein Korrektiv übergeordneter Maßstäbe fehlt? Die Metaphysik Bergsons gibt genau solche



Maßstäbe zur Hand, indem sie den Gesellschafts- und Geschichtsprozess „als Teil eines umfassenden Naturprozesses begreifen lehrt“ (Romanós 1994: 182). Konstantinos P. Romanós hält in seinem Nachwort zu Henri Bergsons Werk *Zeit und Freiheit* (1994 [1889]) fest:

Die Parteinahme für das *Dynamische* gegen das *Statische* und die Interpretation der Marxschen Kritik des Warenfetischismus im Lichte der Theorie der *Verdinglichung* sind beispielhaft für das Zusammenfließen der Wirkungen des von Schelling beeinflussten Hegel sowie der Lebensphilosophie in den Neomarxismus und die Kritische Theorie. (Romanós 1994: 181)

Das Ziel Bergsons ist, ähnlich wie *Resonanz*, wie eine Art Heilsversprechen:

Ihm [Bergson; Anm. d. Verf.] zufolge gilt es, unsere unmittelbare Welt- und Selbstwahrnehmung von den zwanghaften Illusionen zu befreien, die unsere Alltagssprache und die neuzeitliche Wissenschaft in sie hineingetragen haben. Erst wenn dies erreicht worden sei, rücke die Heilung der im Menschen und um den Menschen erkrankten Natur näher. (ebd.: 188)

In dieser Arbeit wird sich vor allem auf Henri Bergsons Begriff der „Dauer“ konzentriert. Diese sei die ursprüngliche Zeit, die von der physikalischen Zeit, die auch unser soziales Leben bestimmt, zu unterscheiden sei (Bergson 1994 [1889]: 60 ff.). Gerade im Hinblick auf den *inneren Kern* kann die Auseinandersetzung mit diesem Konzept dienlich sein:

Eine Wirklichkeit gibt es [...], die wir alle von innen her durch Intuition und nicht durch einfache Analyse erfassen, das ist unsere eigene Person in ihrem Fluß durch die Zeit. Es ist unser Ich, welches dauert. Keinen anderen Gegenstand können wir [...] geistig miterleben, aber wir erleben sicherlich uns selbst. (Bergson 1948: 184)

Für die Moderne ist dies besonders brisant, da Hartmut Rosa mit seiner Beschleunigungstheorie den Aspekt Zeit an eine zentrale Stelle rückt. Wie sich zeigen wird, führt die Auseinandersetzung damit auch zur Frage nach Freiheit: „Frei handeln heißt von sich selbst Besitz ergreifen, sich in die reine Dauer zu rückversetzen“ (Bergson 1994 [1889]: 171).

Die Arbeit ist in drei Kapitel aufgebaut. Das erste behandelt die Themen Beschleunigung, Entfremdung und Resonanz. Es geht darum, Hartmut Rosas Zeitdiagnose und seinen Entwurf des Begriffs Resonanz nachzuvollziehen. Das zweite Kapitel behandelt die Themen Gelassenheit und Negative Ethik, das

dritte untersucht das Konzept der Dauer von Henri Bergson. Wie bereits erwähnt, steht besonders das Denken im Vordergrund. Die einzelnen Kapitel sind nicht als ein logisch aufgebautes Ganzes zu sehen, denn dafür sind die jeweiligen Ansätze zu unterschiedlich und daher eben nicht logisch kombinierbar. Und doch sind sie miteinander verwoben, wie bereits ansatzweise darzustellen versucht wurde. Gerade das Schaffen von Henri Bergson scheint hier delikater: Der Denker galt in den Jahren vor dem ersten Weltkrieg der Öffentlichkeit nicht nur als Philosoph par excellence, ihm wurde 1928 auch der Nobelpreis für Literatur überreicht. Er versuchte durch das Durchbrechen der Alltagssprache, die auch unser Denken bestimmt, eine Sprache zu finden, die der Erkenntnis jener Phänomene Platz einräumt, die unser Intellekt durch sein gewohntes Denken nicht zu erkennen vermag – eine Herangehensweise, die auch stark an Martin Heidegger erinnert. Daher wird auch in dieser Arbeit versucht, eine an die jeweiligen Denker angepasste Sprache zu verwenden, um ihnen und ihren Ansätzen möglichst gerecht zu werden – und der sie einenden Frage nach dem gelingenden Leben in der Moderne ein wenig näher zu kommen.

## **B. Resonanz, Dauer und Gelassenheit**

### **I. Beschleunigung, Entfremdung und Resonanz**

#### **a. Beschleunigung**

Mit dem Werk „Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung“ (2016) leistet Hartmut Rosa einen ersten großen Beitrag zu einer Soziologie des Guten Lebens. Er entwickelt seinen Resonanzbegriff anhand einer Zeitdiagnose, indem er die Paradoxien und Pathologien der (spät-) modernen westlichen Gesellschaften aufzeigt, die das Subjekt, entgegen aller moderner Freiheits- und Selbstbestimmungsversprechen, unter Entfremdung leiden lassen. Rosa bestimmt hierfür *Beschleunigung* als gesellschaftstheoretische Diagnose der Moderne und unterscheidet dabei drei Dimensionen sozialer Beschleunigung: die technische Beschleunigung, die Beschleunigung des sozialen Wandels und die Beschleunigung des Lebenstempos (Rosa 2013: 20 ff.).

*Technische Beschleunigung* ist für Rosa die „offensichtlichste und folgenreichste Gestalt moderner Beschleunigung“ (Rosa 2005: 124). Sie umfasst insbesondere die Geschwindigkeiten von Transport und

Fortbewegung, Kommunikation, Produktionsabläufen und damit einhergehend Geschwindigkeitssteigerungen in Distribution und Konsumtion von Waren (Peters und Schulz 2017: 11). Motor dieser Form der Beschleunigung ist das kapitalistische Wirtschaftssystem (Rosa 2005: 257), in dem Konkurrenz als strukturierendes Merkmal Steigerungs- und Beschleunigungsprozesse bei den Marktteilnehmern und Marktteilnehmerinnen erzwingt (ebd.: 257 ff.).

Unter *Beschleunigung des sozialen Wandels*, die zweite Dimension, versteht Rosa „die *Steigerung der Verfallsraten der Verlässlichkeit von Erfahrungen und Erwartungen*“ (Rosa 2013: 23). Es handelt sich hierbei nicht wie bei der ersten Dimension um Prozesse innerhalb der Gesellschaft, sondern um Beschleunigungen der Gesellschaft selbst:

Einstellungen und Werte ebenso wie Moden und Lebensstile, soziale Beziehungen und Verpflichtungen ebenso wie Gruppen, Klassen und Milieus, soziale Sprachen ebenso wie Praxisformen und Gewohnheiten ändern sich anscheinend in immer kürzer werdenden Raten. (Rosa 2013: 22)

Als Maßstab zur empirischen Messung dieser Veränderungsraten schlägt Hartmut Rosa das Konzept der „Gegenwartsschrumpfung“ von Hermann Lübbe (1998) vor. Vergangenheit ist hier alles, was nicht mehr gilt, Zukunft all das, was noch nicht gilt, während sich Gegenwart dann als ein Zeitraum definieren lässt, in dem „Erfahrungsraum und Erwartungshorizont zusammenfallen“ (Rosa 2013: 23). Nur in diesen Zeiträumen lässt sich eine „relative Orientierungs-, Bewertungs- und Erwartungssicherheit“ (ebd.: 23) finden. Eben jene Zeiträume werden nach Rosa durch die Beschleunigung des sozialen Wandels stetig kürzer (ebd.: 23f).

Die für die vorliegende Arbeit entscheidende Dimension von Beschleunigung ist die *Beschleunigung des Lebenstempos*. Rosa unterscheidet zwei Komponenten dieser Kategorie: Die objektive Komponente ist die empirisch messbare „Verkürzung oder Verdichtung von Handlungsepisoden“ (Rosa 2005: 198), die subjektive Komponente die zunehmenden „Empfindungen der Zeitnot, des Zeitdrucks und des stressförmigen Beschleunigungszwangs“ (ebd.: 136). Dieses Empfinden steht, zumindest auf den ersten Blick, in keinem logischen oder kausalen Verhältnis zu den beiden anderen Dimensionen sozialer Beschleunigung. Gerade mit Blick auf die technische Beschleunigung liegt vielmehr die Vermutung nahe, dass eine Reduzierung der für alltägliche

Verrichtungen, Produktions- und Reproduktionshandlungen aufgewendeten Zeit durch technische Innovation *Zeit freisetzen* müsste (Rosa 2013: 29 f.). Dies wäre allerdings nur der Fall, wenn die „Quantität der Verrichtungen und Handlungen“ (ebd.: 30) konstant bliebe. Daher ist für Rosa die *Optionenvermehrung* zentrale Ursache für beide Komponenten. Sie wird jedoch erst dann zur Ursache für Beschleunigungen des Lebenstempos, „wenn die Subjekte sich gezwungen sehen oder das Bedürfnis haben, die steigende Zahl der Optionen auch in steigender Zahl zu realisieren“ (Peters und Schulz 2017: 12).

Die Konsequenzen dieser Formen der Beschleunigung wirken sich laut Rosa auf zwei Ebenen problematisch aus: der gesellschaftlichen Ebene, sowie der Ebene der Subjektivierungsformen und Erfahrungen (Peters und Schulz 2017: 12).

Auf gesellschaftlicher Ebene lässt sich eine Desynchronisation der Eigengeschwindigkeiten zwischen allen Subsystemen infolge unterschiedlich starker Beschleunigungen feststellen, die gerade im Hinblick auf das Verhältnis zwischen Politik und Wirtschaft, „zwischen demokratischem Gestaltungsimperativ und (scheinbaren) kapitalistischen Systemzwängen von besonderer Brisanz“ (ebd.: 12) ist. Rosa zufolge nimmt die nur beschränkt beschleunigungsfähige Demokratie in Angesicht der beschleunigten Bedingungen einer vorpreschenden Wirtschaft „den Status eines überwiegend reaktiven Mitspielers ein“ (Rosa 2005: 410). Diese Ebene ist für die vorliegende Arbeit jedoch sekundär, da Rosa selbst seit *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung* verstärkt den Fokus auf die Veränderung gesellschaftlicher Bedingungen legt und diesen in kommenden Arbeiten voraussichtlich vertiefen wird (Peters & Schulz 2017: 24).

Vielmehr ist hier von Interesse, welche Auswirkungen soziale Beschleunigung auf das Individuum hat, beziehungsweise wie sich die subjektive Erfahrung von Beschleunigung gestaltet. Rosa geht es vor allem um die Subjekt-Welt-Beziehung: Beschleunigung verändert die Art und Weise, wie das Individuum in die Welt gestellt ist, mit ihr, seiner Umwelt, Dingen und anderen Menschen interagiert. Diesen Prozess bestimmt Hartmut Rosa gebündelt als Entfremdung.

## **b. Entfremdung**

Die vorhergehenden Erläuterungen bilden die Basis für Rosas Zeitdiagnose, die

wiederum grundlegend für das Verständnis des Verhältnisses des Subjekts zur Welt in der Moderne ist. Um Hartmut Rosas Begriff der Entfremdung zu verstehen, ist es daher notwendig, sich der modernen Konzeption eines gelingenden Lebens zuzuwenden.

Kennzeichnend für diese Konzeption ist ein zwingender ethischer Pluralismus und Individualismus, der als „kulturelle[s] Faktum der Moderne als Zeitalter mit offenem ethischen Horizont“ (Rosa 2016: 44) verstanden werden kann. Im Gegensatz zur Geistesgeschichte des Abendlandes seit der Antike, wie auch den meisten bekannten „vormodernen“ Kulturen, stellt Rosa fest, dass moderne westliche Gesellschaften

[...] die Vorstellung des Menschen als eines auf ein bestimmtes Lebensziel, ein *Telos*, hin angelegtes Lebewesen radikal aufgegeben [haben]. Stattdessen gilt uns der Mensch als ein mit Potentialen und Neigungen, Bedürfnissen und Wünschen ausgestattetes Tier [...]; es gibt keine a priori richtige oder falsche Form des Lebens und mithin auch keine a priori bestimmbare Form des *guten Lebens* und des Glücks. (ebd.: 38)

Der entscheidende Impuls für die Konsequenz, die daraus entspringt, ist in der Zeit der Aufklärung zu finden. Gemeint ist das Faktum der ethischen Privatisierung, das mit dem uns allen wohlbekannten Satz „*jeder und jede (für sich) [muss] selbst wissen, was er oder sie aus sich und ihrem Leben machen will* [...]“ (ebd.: 38) auf die einfachste Formel gebracht ist. Dieses Recht, das gleichsam als imperativer Anspruch zu verstehen ist, ist das Recht auf *Autonomie*. Es findet sich im Kernsatz der amerikanischen Revolution als „*persuit of happiness*“ wieder, wie auch in Kants Überlegungen zur praktischen Vernunft oder Schillers Gedanken zur ästhetischen Erziehung des Menschen. Es geht jedoch nicht – und darauf besteht Hartmut Rosa – unmittelbar aus der Aufklärung hervor (ebd.: 38 f.). Das selbstbestimmte Leben als Maßstab der Lebensführung in allen Lebensbereichen wurde zwar in der Zeit der Aufklärung im 18. Jahrhundert etabliert, gleichzeitig aber auch von ihr um die Konzepte „*Vernunft, Natur* und das (politische) *Gemeinwohl*“ (ebd.: 39) als natürliche Begrenzungen des Selbstbestimmungsideals (und damit wenigstens als kleinster gemeinsamer Nenner gelingender Lebensführung) ergänzt. Im Zuge der funktionalen Differenzierung ab dem 19., insbesondere aber im 20. Jahrhundert, verloren diese Begrenzungen des Autonomiegedankens zunehmend an Geltungskraft. Der Selbstbestimmungsanspruch durchzog

immer mehr Lebensbereiche, während sich parallel dazu die institutionellen Sphären der Gesellschaft so umgestalteten, dass selbstbestimmte, handlungs- und entscheidungsfähige Subjekte unerlässlich für das Funktionieren der sich zunehmend dynamisch stabilisierenden modernen Gesellschaften wurden (ebd.: 39). Dieser auf ethische Autonomie ausgerichtete Freiheitsanspruch bedeutet für diese Subjekte konsequenterweise

Selbstbestimmung in materiellen, kulturellen und instrumentellen Belangen, das heißt im Hinblick auf Beruf, Partnerschaft und Familie ebenso wie in Fragen des Wohnorts, des Glaubens oder der politischen Orientierung; in Fragen der Bildung ebenso wie in Fragen der Kleidung oder des ästhetischen Geschmacks. (ebd.: 40)

An dieser Stelle wirft Rosa die berechtigte Frage auf, „nach welchen Kriterien wir uns [...] ein Bild vom guten oder gelingenden Leben [...] machen sollen“ (ebd.: 42). Wie bereits dargelegt, verloren die ursprünglichen Maßstäbe der Selbstbestimmung in der Moderne an Geltungskraft. An ihrer statt wurde nun die Idee der *Authentizität* mit dem Autonomiegedanken verknüpft. Denn wenn es auch keine teleologisch, dem Menschengeschlecht innewohnende zu verwirklichende Natur gibt, so bedeutet dies nicht, dass es nicht so etwas wie einen *inneren Kern* eines jeden Menschen gibt, dem treu zu bleiben wahre *Selbstverwirklichung* – und somit ein glückliches und gutes Leben zu führen – bedeutet (ebd.: 42). Diese, wie sich Rosa ausdrückt, „*hypostasierte Individualteleologie*“ (ebd.: 43), trifft in der Realität der Moderne auf einige Probleme: Zum einen scheint jener „innere Kern“ für die Individuen schwer fassbar zu sein. Ohne fundamentale Kriterien zur Orientierung bleibt vielen das, was sie *wirklich wollen*, und das, was sie *wirklich sind*, im Verborgenen; es fehlt, anders gesagt, schlicht und ergreifend am notwendigen Rüstzeug. Zum anderen ist dieser innere Kern selbst offensichtlich wandelbar, denn Menschen erfahren immer wieder aufs Neue, wie sie in verschiedenen Kontexten jeweils andere Persönlichkeiten an den Tag legen. Das Recht und der Anspruch in der Moderne, das *Selbst* und damit die jeweils individuellen Lebensziele frei zu wählen und auszuleben, befindet sich mit den gesellschaftlichen Bedingungen dieses Zeitalters in einem unauflösbaren Spannungsverhältnis. Der Versuch, den eigenen inneren Kern trennscharf zu bestimmen, muss an dieser Widersprüchlichkeit scheitern.

[...] Unter den Bedingungen der hochdynamischen Spätmoderne kollidiert der aus dem Authentizitätsgedanken resultierende Auftrag, herauszufinden, wer wir wirklich sind, mit der soziostrukturell erzeugten Zumutung, uns immer wieder »neu zu erfinden« und kreativ neu zu bestimmen. Dass auch diese Neuerfindung noch »ganz authentisch« erfolgen soll, gehört zu den zugespitzten Paradoxien der Gegenwart. (ebd.: 43)

Die ethische Privatisierung mit einem gleichsam offenen ethischen Horizont bildet auf individueller Ebene den Rahmen der Welterfahrung der Subjekte in der Moderne. Diese ist wiederum in die (Spät-)Moderne kennzeichnende Strukturmomente eingebettet: dem Modus dynamischer Stabilisierung als Strukturimperativ moderner Gesellschaften, sowie Konkurrenz als den „dominante[n] Allokationsmodus“ (ebd. 44). Ersterer spiegelt die strukturelle Notwendigkeit moderner Gesellschaften wieder, sich stetig durch Wachstum, Beschleunigung und Innovationsverdichtung zu steigern. Dies führt nicht nur zu einer Eskalationstendenz in der zeitlichen und räumlichen, technischen und ökonomischen Sphäre, die die Optionenvielfalt ständig aktualisiert. Vielmehr kommt es auch dazu, „dass die kinetische Energie oder die Transformationsenergie der Gesellschaft hoch bleibt“ (ebd.: 44). Ord nende Kraft ist unter diesen Bedingungen die Vorstellung von Konkurrenz:

Die Bestimmung darüber, von welcher Weltposition aus die Subjekte ihre Vision eines guten Lebens entwerfen und verfolgen können, erfolgt nicht mehr nach den Prinzipien ständischer, traditionalistischer oder autoritär-paternalistischer Zuteilung, sondern wird im Modus der Konkurrenz und des Wettbewerbs, in der Regel nach Leistungskriterien, erst ermittelt. (ebd.: 44 f.)

*Dynamische Stabilisierung, Konkurrenz, ein offener ethischer Horizont* und die *ethische Privatisierung* bilden also die Strukturelemente der Moderne (ebd.: 44). Die Individuen sind dadurch in einer Weise in die Welt gestellt, die ihnen, trotz des modernen „Versprechens“ tendenziell grenzenloser Freiheit und Autonomie, nicht unendlich viele Möglichkeiten überlässt, ein gelingendes Leben zu führen. Vielmehr scheint es unter den Bedingungen ethischer Unsicherheit sinnvoll, wenn nicht unausweichlich, sich eine möglichst aussichtsreiche Ausgangsposition im Hinblick auf ein erfülltes Leben zu verschaffen. Mit Hilfe von Geld, Wissen und Beziehungen muss versucht werden, die eigene Weltreichweite zu vergrößern, die eigenen Potentiale möglichst weit zu entwickeln und das Geflecht sozialer Beziehungen möglichst

für den eigenen Vorteil zu gestalten. Wenn dies auch nicht grundsätzlich ein glückliches Leben sichert, so scheint es doch die eigenen Ausgangsbedingungen dafür zu verbessern (ebd.: 45). Nach Rosa lässt sich diese Vorstellung auch als ein Streben nach Weltreichweitenvergrößerung und einer damit einhergehenden Konzentration auf Ressourcenausstattung im Hinblick auf die Frage nach dem guten Leben in der Moderne beschreiben, das jedoch bereits selbst Ausdruck eines pathologischen Weltverhältnisses ist:

Die für die Moderne in vielerlei Hinsicht maßgebliche Vorstellung, die Lebensqualität werde durch die Vermehrung von Ressourcen und Optionen per se verbessert, ist irreführend; vielmehr gibt es gute Gründe für die Annahme, dass die eigendynamische, selbstzweckhafte Steigerungslogik der Moderne das menschliche Weltverhältnis immer stärker belastet - oder gar selbst schon Ausdruck und Ausfluss eines problematischen Weltverhältnisses ist. (ebd.: 52 f.)

Unter den Bedingungen der Beschleunigung und der Strukturelemente der Moderne gestaltet sich besonders die Verknüpfung des Subjekts mit Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in eine Narration, sowie auch mit anderen Subjekten als zunehmend schwieriger. Subjektivierungsformen und Identitäten werden in einem solchen Weltverhältnis zunehmend krisenhaft. Peters und Schulz sehen darin in Anlehnung an Rosa das Selbst schrumpfen zu einer bloßen Flexibilität und Wandlungsbereitschaft:

Derart fragmentiert, situativ und punktförmig, können sich die Subjekte nicht mehr auf Zukunft und Vergangenheit hin entwerfen, driften passiv dahin oder verfolgen zumindest aus eigenem Antrieb Handlungslinien, die sie in einer zeitstabilen Perspektive nicht präferieren. Die spätmoderne Form der Subjektivität unterminiert also die Autonomie der Subjekte in ihrem modernen Sinne und somit auch ihre eigenen Grundbedingungen. (Peters & Schulz 2017: 13)

Dieses Weltverhältnis beschreibt Rosa als *entfremdet* (Rosa 2016: 52 f.). Im Zustand der Entfremdung als Grundmodus moderner Welterfahrung wird die Weltbeziehung vom Subjekt als nicht gelingend empfunden. Sie äußert sich in Erfahrungen von Machtlosigkeit und Ohnmacht, Bindungs- und Beziehungslosigkeit, fehlenden intrinsischen Interessen oder mangelnder Anteilnahme (ebd.: 277). Außerdem empfinden die Menschen „Zeitnot und Stress und [...] in ebenso zunehmendem Maße Verpassensängste und Anpassungszwänge“ (Peters & Schulz 2017: 13). Das Individuum kann die Welt als *indifferent* oder gar *repulsiv* erfahren. Das heißt sie tritt dem Subjekt gleichgültig oder feindselig gegenüber, sie erscheint kalt, starr, oberflächlich



und hart, während sich das Subjekt gleichzeitig in die Welt „hineingeworfen“ (Rosa 2009a: 34), vielleicht sogar den Umständen unterworfen fühlt. Entfremdung lässt sich also vornehmlich negativ bestimmten als

[...] das Fehlen konstitutiver, »responsiver« Beziehungen, fehlende Selbstwirksamkeits- und Kontrollüberzeugungen und die Abwesenheit handlungsorientierter, positiver Bindungen zur subjektiven, objektiven oder sozialen Welt. (Rosa 2009b: 121)

Rahel Jaeggi (2016) würde diese Form von Entfremdung auch als *Beziehung der Beziehungslosigkeit* begreifen.

Die Auswirkungen von Entfremdung auf die Individuen sind erschreckend konkret. Ohne Selbstwirksamkeitserwartungen und Autonomieüberzeugungen können individuelle Erkrankungen wie Depression oder Burn-Out entstehen. Hartmut Rosa verortet die Depression sogar als „fundamentales Element des Beschleunigungsprozesses“ (Rosa 2005: 1053), sie sei die verbreitetste und charakteristischste Pathologie der Zeit, da sie aus den Zeitstrukturen der Spätmoderne selbst resultiere (ebd.: 1055).

Das alles liest sich wie ein diagnostisches Gutachten eines Psychiaters über die Ursachen und Auswirkungen einer bestimmten Erkrankung. Denn genau das soll es auch sein: Hartmut Rosa diagnostiziert bei den Gesellschaften, die in den vergangenen zweihundert Jahren von unseren Vorfahren gebildet wurden, die bis heute anhaltende und immer stärker werdende *Krankheit Moderne*. Auf den ersten Blick mag Entfremdung als eine geeignetere Bezeichnung dieser Pathologie erscheinen, doch Entfremdung ist nur die Folge, nicht die Ursache jener pathologischen Verhältnisse.

### **c. Resonanz**

Hartmut Rosa versucht im Anschluss an seine Diagnose Abhilfe zu leisten. Seine letzte Monographie leitet er mit dem Satz ein: „Wenn Beschleunigung das Problem ist, dann ist Resonanz vielleicht die Lösung“ (Rosa 2016: 13).

Resonanz beschreibt Rosa etwas kryptisch als eine Art „vibrierende[n] Draht zwischen uns und der Welt“ (ebd.: 24). Dieser Vorgang stellt ein Antwortverhältnis dar. Es geht darum, von der Welt berührt, in Schwingung gebracht zu werden und gleichzeitig auch selbst Impulse in die Welt zu setzen (ebd.: 270). Resonanz hat also sowohl eine passive, als auch eine aktive Komponente. Um in einer Resonanzbeziehung aktiv werden zu können, ist es

für ein Subjekt notwendig, über „*Selbstwirksamkeitserwartungen*“ (ebd.: 270) zu verfügen. Es muss sich selbst zutrauen, eine Wirkung in der Welt zu haben, sie sich aneignen, anverwandeln, in sie eingreifen und sie verändern zu können. Essentiell ist dabei in der Tat die persönliche Einstellung, das *richtige Denken*: Resonanzerfahrungen sind nur möglich, wenn das zentrale Element der Selbstwirksamkeitserwartung das Verlangen nach Beherrschung oder Unterwerfung der Welt nicht enthält. Die Bedeutung von Resonanzbeziehungen darf auf keinen Zweck hin gerichtet sein, sondern muss vielmehr aus einem intrinsischen Interesse, also einem Interesse um ihrer selbst willen, bedeutsam sein (ebd.: 273). Andernfalls kann von „instrumentelle[r] Resonanz“, „ideologischer Resonanz“ oder „Resonanzsimulation“ (ebd.: 319) gesprochen werden. In solch einem Resonanzverhältnis, das zu einem Instrument gelingender Lebensführung im Sinne erfolgreicher Ressourcenkonzentration degradiert wird, werden die eigenen Konstitutionsbedingungen von Resonanz untergraben, da sie „selbst verdinglicht und damit zu einem funktionalen Element entfremdeter Weltbeziehungen wird“ (ebd.: 319). In einem Interview im Magazin *Brigitte Woman* wählt Hartmut Rosa eine dem Kontext angepasste Sprache: „Ich darf für Resonanz in keinen Kampfmodus gehen. Wie soll denn da etwas zum Klingen kommen?“ (Nele Bode 2016: 134). Es gilt also den schmalen Grat zwischen notwendiger Selbstwirksamkeitserwartung und behindernden, übersteigerten Erwartungen zu finden, um Resonanzerfahrungen zu ermöglichen.

Ebenso wichtig ist allerdings auch *das Andere*. Es muss einen gleichberechtigten Platz neben dem *Selbst* einnehmen können und nicht nur vom eigenen Echo überschattet werden, das heißt „mit eigener Stimme“ (Rosa 2016: 317) sprechen. Nur durch dieses Moment der „*Unverfügbarkeit*“, „*des Widerspruchs*“ (ebd.: 317) wird Resonanz möglich. Resonanz und Entfremdung, in Rosas vorherigen Arbeiten bipolare Gegensatzpaare, finden schließlich in *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung* (2016) zusammen und stehen in einem dialektischen Verhältnis zueinander:

*Resonanzfähigkeit* gründet auf der vorgängigen Erfahrung von Fremdem, Irritierendem und Nichtangeeignetem, vor allem aber von Nichtverfügbarem, sich dem Zugriff und der Erwartung Entziehendem. In der Begegnung mit diesem Fremden setzt dann ein

dialogischer Prozess der (stets partiell bleibenden) Anverwandlung ein, der die Resonanzerfahrung konstituiert. (ebd.: 317)

Hier kommt die wichtige Unterscheidung zwischen *Aneignung* und *Anverwandlung* zum Ausdruck. Die Wirkung von Resonanz entfaltet sich nicht unmittelbar aus Momenten der Bestätigung oder Bekräftigung des Selbst, die als instrumentelle Formen von Aneignung im Sinne einer Ressourcenerweiterung verstanden werden können. Vielmehr entsteht wirkliche Resonanz dort, wo es Formen der *Berührung* gibt, wo Selbst und Welt ineinander fließen und sich verändern, *verwandeln*. „Mit anderen Worten: Resonanz bedarf konstitutiv *ihres Anderen*, das [...] als das Fremde oder Entfremdete bestimmt wurde“ (ebd.: 318), oder mit Han gesprochen: „Die wirkliche Resonanz setzt die *Nähe* des Anderen voraus“ (Han 2016: 13). Somit schließt Hartmut Rosa die Möglichkeit eines totalitär ausgelegten Resonanzbegriffs aus, unter dem alles, was indifferent und repulsiv erscheint, beseitigt werden müsste, um alle Weltausschnitte gleichsam in „Dauerresonanz“ (Rosa 2016: 318) zu bringen und zu halten. Daher bedeutet Resonanz vor allem auch „*das (momenthafte) Aufscheinen, das Aufleuchten einer Verbindung zu einer Quelle starker Wertungen in einer überwiegend schweigenden und oft auch repulsiven Welt*“ (ebd.: 317).

Neben Selbstwirksamkeitserwartungen, dem Unverfügbaren, Anverwandlung und der Momenthaftigkeit bildet ein basales *Resonanzvertrauen* die Grundlage zur Ermöglichung von Resonanzerfahrungen. Dieses kann als positive, weltbejahende Einstellung beschrieben werden, als „Bereitschaft zur Öffnung und zur eigenen Verwandlung“ (ebd.: 325). Verdinglichte Haltungen zum Fremden, dem gänzlich Irritierenden und Unverstehbaren, wie zum Beispiel Ablehnung, das Verlangen nach Beherrschung, Unterdrückung oder Zerstörung, machen die Erfahrung von Resonanz dagegen zur Unmöglichkeit:

[...] Resonanz [ist einerseits] nur möglich vor dem Hintergrund eines fremd und stumm bleibenden Anderen, während sich umgekehrt das Noch-Stumme erst anverwandeln oder »berühren« lässt auf der Basis eines vorgängigen oder tiefgründigen, dispositionalen Resonanzvertrauens, aus dem sich die Hoffnung und (Selbstwirksamkeits-) Erwartung speist, die Dinge beziehungsweise den betreffenden Weltausschnitt zum Sprechen bringen zu können.

#### **d. Resonanzbeziehungen im Beschleunigungszeitalter**

Die dargelegten strukturellen (Steigerungs-) Prozesse führen zu Entfremdungserfahrungen der Subjekte in der Moderne. Gleichzeitig erschweren sie aber auch systematisch das Entstehen von Resonanzbeziehungen. Denn *Anverwandlung*, so Rosas These, ist nicht beliebig beschleunigbar, sondern zeitintensiv und ereignet sich „in der Regel prozesshaft und allmählich“ (Rosa 2016: 693). Mit Resonanz verhält es sich wie mit allem, was uns Menschen als wirklich erstrebenswert, wirklich sinnvoll erscheint: es braucht seine Zeit. Das gilt zum Beispiel für *Wissen* im empathischen Sinne, im Gegensatz zur Information: es ist ein langsamer, langer Prozess.

*Es reift.* Das *Reifen* ist eine Zeitlichkeit, die uns heute immer mehr abhandenkommt. Es verträgt sich nicht mit der heutigen Zeitpolitik, die zur Steigerung der Effizienz und Produktivität die Zeit fragmentiert und zeitstabile Strukturen beseitigt (Han 2016: 10).

Erst nach diesem Reifeprozess tritt die Erfahrung wirklicher *Erkenntnis*, im empathischen Sinne, ein. Ihr Charakter ist verwandelnd, sie bringt einen neuen Bewusstseinszustand hervor und gleicht in ihrer Struktur einer Erlösung (ebd.: 11). „*Erkenntnis ist Erlösung.* Sie hat einen liebenden Bezug zu ihrem Objekt als *Anderem*. Darin unterscheidet sie sich von bloßer Kenntnis oder Information, der gänzlich die Dimension des Anderen fehlt“ (ebd.: 12).

Da wir jedoch in einer Gesellschaft leben, die instrumentelle Beziehungen strukturell durch den Konkurrenzkampf der kapitalistischen Wirtschaft über resonante Beziehungen stellt, kann festgehalten werden: „*Resonanz bleibt das Versprechen der Moderne, Entfremdung aber ist ihre Realität*“ (Rosa 2016: 624).

Fragen wir, was die eigentlich treibende Kraft hinter der Beschleunigung ist, so finden wir bei Rosa die schlichte Antwort: Das „System der kapitalistischen Wirtschaft“ (Rosa 2005: 257). Fragen wir nun, was das kapitalistische System eigentlich *wirklich ist*, so finden wir eine ebenso einfache Antwort: Im Grunde sind es Individuen, die auf eine bestimmte Art handeln (und sich im Rahmen etablierter sozialer Institutionen bewegen). Wodurch wird dieses Handeln

bestimmt? Gewiss durch eine bestimmte Art des *Denkens*. „Denn das Denken ist das eigentliche Handeln [...]“ (Heidegger 2011 [1961]: 40). Welche Elemente kennzeichnen das Denken, das die Subjekte im kapitalistischen System der Moderne antreibt? Aus dem bereits Dargelegten und mit Blick auf das Folgende lassen sich einige Stichworte ableiten: Konkurrenz, Nutzenmaximierung, Rationalität, Leistung, Wachstum, Verdinglichung, Fortschritt, Beschleunigung, Optionenvermehrung, „rechnendes Denken“ (Heidegger 1979: 13), „verräumlichendes Denken“ (Bergson 1994 [1889]: 96), Ressourcenfixierung, Technifizierung, (Selbst-) Optimierung, Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung – um nur einige Elemente eben jenes Denkens zu nennen. Zur Veranschaulichung wird dazu eingeladen, die Begriffe „Denken und Handeln“ mit Google zu suchen. Auf der ersten Seite finden sich fünf von zehn Treffern, die das Denken und Handeln im Hinblick auf Beruf, Unternehmensführung, Zeiteinsparung oder wirtschaftliches Handeln im Allgemeinen behandeln. Bleiben wir auf diesem Weg und gehen davon aus, dass das Denken das Handeln zumindest in grundlegender Richtung bestimmt, können wir fragen, wie diese besondere Art zu denken zustande kommt. Ist es die freie Entscheidung der Individuen? Ist es kulturelle Prägung? Ist es Sozialisation? Liegt es in der „Natur“ des Menschen? Ist es die notwendige Konsequenz vorhergehender, vergangener Denkweisen? Und: welche Rolle spielt das Denken für das Weltverhältnis der Subjekte? Rosa gibt einen Überblick über verschiedene Ansätze unterschiedlicher Denker zur Erklärung von Entfremdung und weist auf die eingeschränkte Handlungsmacht der Individuen hin:

So unterschiedlich die Ansätze im Einzelnen auch sein mögen [...], so einig sind sich alle [...] doch darin, dass die Art und Weise der Weltbeziehung [...] nur zu einem geringen Teil - und in vielerlei Hinsicht gar nicht - in der Verfügungs- und Selbstbestimmungsgewalt der Individuen steht, weil sie durch die sich hinter ihrem Rücken etablierenden, verfestigenden und verändernden sozialen Verhältnissen insgesamt überformt und prädeterminiert ist. (Rosa 2016: 54)

Die Art und Weise, wie die Individuen in die Welt gestellt sind, wird also von sozialen Verhältnissen, die den Individuen verborgen sind, festgelegt. Daher sei eine „*andere Art des In-der-Welt-Seins*“ (ebd.: 56) zwar möglich, könne

aber nur als Ergebnis einer simultanen und konzentrierten politischen, ökonomischen und kulturellen Revolution realisiert werden (ebd.: 56).

Im Folgenden soll in Abgrenzung zu dieser Auffassung die gegenteilige These untersucht werden: Die Art des *In-der-Welt-Seins* steht durchaus in der Verfügungs- und Selbstbestimmungsgewalt der Individuen. In welcher Hinsicht diese These zutrifft, kann durch die Untersuchung einer weiteren, spezifischeren Frage näher bestimmt werden, welche die Hauptfrage der vorliegenden Arbeit ist: Inwiefern sind die Konzepte „Dauer“ und „Gelassenheit“ dazu geeignet, auf individueller Ebene den strukturellen Entfremdungstendenzen entgegenzuwirken und Resonanzerfahrungen zu ermöglichen? Auch diese Frage ist eng an eine weitere geknüpft. Es ist eine der grundlegenden Fragestellungen der Menschheit, die zu allen Zeiten aktuell war und nie vollständig zu beantworten sein wird: *Wie soll ich denken?*

## **II. Gelassenheit**

### **a. Rechnendes Denken und gelassenes Nachdenken**

Man muß sich selbst erkennen.

Alles Unglück in der Welt kommt daher,  
daß man nicht versteht ruhig in einem Zimmer zu sein.

(Pascal 2016: frag. 139)

Wenn erstens immer mehr anders kommt, als man zweitens denkt oder will,  
wird statt des Tuns das Lassen zum Gebot. (Ottmann 2005:16)

Als Martin Heidegger im Jahre 1955 zu Conradin Kreuzers 175. Geburtstag eine Gedenkrede hielt, nutzte er die Gelegenheit, um über den Zustand des Denkens seiner Zeit zu sprechen. Auf der einen Seite ist der moderne Mensch für Heidegger „auf der Flucht vor dem Denken“ (Heidegger 1979 [1959]: 12), ja, der Zeitgeist ist geprägt von einer „zunehmende[n] Gedankenlosigkeit“ (ebd.: 12). Auf der anderen Seite scheint diese Aussage auf den ersten Blick nicht der damaligen (wie heutigen) Realität zu entsprechen, lässt sich doch nicht bestreiten, dass „zu keiner Zeit so weithinaus geplant, so vielerlei untersucht, so leidenschaftlich geforscht worden“ ist (ebd.: 12). Wieso also sollte der Mensch auf der Flucht vor dem Denken sein? Zur Erklärung dient Heidegger die „moderne Technik“ (Heidegger 1979 [1959]: 18) als

Ansatzpunkt, in der sich die dominierende Art des Denkens – trotz Gedankenlosigkeit bewahrt der Mensch nämlich seine Denkfähigkeit und nutzt sie auch – am deutlichsten offenbart, da sie das Denken und Handeln der Menschen entscheidend prägt (Schwaabe 1997: 32). Es ist dabei vor allem ein *rechnendes Denken*, auf das der Schaffensprozess in Form der modernen Technik beruht. Das Besondere dabei ist, dass es stets mit bereits gegebenen Umständen umgeht, auf das baut, was bereits existiert; das Neue erschließt sich logisch aus dem vorhergehenden, während dieses Rechnen immer auf einen bestimmten, bereits errechneten Zweck abzielt (ebd.: 12):

Das rechnende Denken kalkuliert. Es kalkuliert mit fortgesetzt neuen, mit immer aussichtsreicheren und zugleich billigeren Möglichkeiten. Das rechnende Denken hetzt von einer Chance zur nächsten. Das rechnende Denken hält nie still, kommt nicht zur Besinnung. Das rechnende Denken ist kein besinnliches Denken, kein Denken, das dem Sinn nachdenkt, der in allem waltet, was ist. (ebd.: 12 f.)

Daher ist es also nicht widersprüchlich, von einer zunehmenden Gedankenlosigkeit in der Moderne zu sprechen, da diese dominierende Form des Denkens eine andere, ebenso wichtige – und dem Menschen eigene – Art des Denkens verdrängt: das *gelassene Nachdenken*. Für Martin Heidegger sind die Menschen „*denkende, d.h. sinnende Wesen*“ (ebd.: 13 f.). Das Denken ermöglicht verschiedene Zugänge zur Welt und zum Leben – ganz entscheidend für das In-der-Welt-sein, *Gestelltsein* ist der Umgang mit dem Verborgenen, das von uns Menschen auf verschiedene Arten entborgen werden kann. Die Technik ist, ähnlich wie die Kunst, eine Weise des *Entbergens*. Durch das Wesen der Technik, das weit über die gängige Vorstellung als etwas rein Zweckgerichteten, Instrumentellen hinausgeht, wird das Verhältnis der Subjekte zur Welt auf eine ganz eigentümliche Weise geprägt: Die Weise des Entbergens der modernen Technik hat den „Charakter des Stellens im Sinne der Herausforderung“ (Schwaabe 1997: 33):

Das in der Natur Verborgene wird erschlossen, umgeformt, gespeichert, verteilt, gesteuert und gesichert. Eine *libido dominandi* durchwaltet dieses Entbergen, der jede Form der Ehrfurcht oder Verwunderung fremd und deren einziges Ziel die Manipulation ist. (ebd.: 33)

Das auf diese Weise Zustandegekommene hat jegliche Züge der Unverborgenheit, wie sie in der Kunst zu finden ist, verloren und verkommt zu bloßem „Bestand“ (ebd.: 33). Da die Technik nicht mehr nach dem Sein, sondern nur noch nach der Beherrschbarkeit fragt, birgt sie die Gefahr der Verdinglichung nicht nur der Umwelt, sondern der Menschen selbst in sich:

Die Herrschaft des Ge-stells (als Wesen der modernen Technik; Anm. d. Verf.) droht mit der Möglichkeit, daß dem Menschen versagt sein könnte, in ein ursprünglicheres Entbergen einzukehren und so den Zuspruch einer anfänglicheren Wahrheit zu erfahren. (Heidegger 2011 [1962]: 28)

Somit werde die Natur „zu einer einzigen riesenhaften Tankstelle, zur Energiequelle für die moderne Technik und Industrie“ (Heidegger 1979 [1959]: 18) und das Verhältnis des Menschen zu dem, was ist, durch die in der modernen Technik verborgene Macht entscheidend bestimmt (ebd.: 18). So konstatiert Schwaabe im Hinblick darauf, warum die Frage nach der Technik zur Frage nach dem Denken führt: „Die moderne Technik *ist* das moderne Denken“ (Schwaabe 1997: 36) – und Heidegger sieht dies als Grund zur Besorgnis wenn er davor warnt, dass die Revolution der Technik „den Menschen auf eine Weise fesseln, behexen, blenden und verblenden könnte, daß eines Tages das rechnende Denken *als das einzige* in Geltung und Übung bliebe“ (Heidegger 1979 [1959]: 25).

Der Mensch als sinnendes Wesen ist viel mehr als das herausfordernde Entbergen des rechnenden Denkens nahezulegen vermag. Durch dessen Dominanz wird das Handeln zum Primat, der Mensch fragt nur mehr nach dem Verwertbaren, dem Nützlichen, wodurch das Denken zum Diener des „nützlichen“ Handelns verkommt – und der Mensch somit seiner Menschlichkeit beraubt wird (Schwaabe 1997: 36). Daraus ergibt sich eine völlig neue Stellung des Menschen zur Welt und in der Welt. Um die Seinsvergessenheit in diesem Denken zu erkennen und ihren allzu klaren und eindeutigen Antworten entgegenzuwirken, fordert Heidegger, dass wir *vor* „der anscheinend immer nächsten und allein als dringlich erscheinenden Frage: Was sollen wir tun, dies bedenken: *Wie müssen wir denken?*“ (Heidegger 2011 [1962]: 40).



Daher tut die Einübung des *gelassenen Nachdenkens* heute mehr denn je Not. Es ist zunächst einmal „nur“ ein Besinnen, ein In-sich-kehren: „Es genügt, wenn wir beim Naheliegenden verweilen und uns auf das Naheliegende besinnen: auf das, was uns, jeden Einzelnen hier und jetzt, angeht [...].“ (Heidegger 1979 [1959]: 13 f.). Was ist nun das gelassene Nachdenken? Die Antwort darauf ist *naheliegend*, so nah, dass sie allzu leicht übersehen werden kann: „Denn der Weg zum Nahen ist für uns Menschen jederzeit der weiteste und darum schwerste“ (ebd.: 21). Daher ist es weniger ein Tun, als vielmehr ein *Zulassen* und *Einlassen* von und auf das, was uns verborgen ist, was widersprüchlich scheint und auf den ersten Blick nicht zusammengeht, sowie auf das, was als Bestand gegeben ist – in Form der Technik. Was heißt das? Das bedeutet, die technischen Gegenstände als gegeben zu akzeptieren, sie in unser Leben zu lassen und dennoch nicht dem Primat des Handelns unterworfen zu sein. Es ist ein gleichzeitiges „Ja“ und „Nein“, ein „Dinnen“ und „Draußen“, durch das wir die Macht über unser Leben und unsere Handlungen durch das Denken zurückerlangen. Wir akzeptieren die Unumgänglichkeit der Technik und erteilen ihr gleichzeitig eine Absage, um nicht ausschließlich von ihr beansprucht zu werden und so unser Wesen zu „verbiegen, verwirren und zuletzt zu veröden“ (ebd.: 22 f.), oder, mit Rosa gesprochen, zu entfremden. Und eben dies führt zur *Gelassenheit zu den Dingen*“ (ebd.:23). So werden wir erkennen, dass auch in der technischen Welt, die uns so eindeutig und klar erscheint, ein verborgener Sinn steckt. Der mit ihr einhergehende tiefgreifende Wandel ist gewiss, doch welchen Sinn in diesem Wandel steckt, wissen wir nicht.

Achten wir nun aber eigens und stets darauf, daß uns überall in der technischen Welt ein verborgener Sinn anrührt, dann stehen wir sogleich im Bereich dessen, was sich uns verbirgt und zwar verbirgt, indem es auf uns zukommt. Was auf solche Weise sich zeigt und zugleich sich entzieht, ist der Grundzug dessen, was wir das Geheimnis nennen. Ich nenne die Haltung, kraft deren wir uns für den in der technischen Welt verborgenen Sinn offen halten: *die Offenheit für das Geheimnis*. (ebd.: 24)

Gelassenes Nachdenken gründet also auf der *Gelassenheit zu den Dingen*, sowie auf der *Offenheit für das Geheimnis*. Dadurch können wir uns auf eine ganz andere Weise in der Welt aufhalten, da wir dem Sinn der Dinge und der Entwicklungen nachdenken. Das Verhältnis zur technischen Welt wird einfach

und ruhig – obwohl das gelassene Nachdenken sehr wohl *Bewegung* ist. Die Unterscheidung zwischen dem Wesen der Dinge und der Erscheinung der Dinge – wie zum Beispiel, dass das Wesen eines Kruges nicht dem entspricht, was wir als Krug wahrnehmen – lässt sich auch auf das Denken anwenden: So wird im Feldweggespräch zur Erläuterung der Gelassenheit konstatiert, dass das Denken ein Wollen sei, das Wesen des Denkens dagegen ein Nicht-Wollen (ebd.: 30). Das heißt, Gelassenheit kann nicht gewollt werden, da ihr Wesen ein anderes ist. Daher kann sie auch nicht erzwungen oder erweckt werden, sondern nur *zugelassen* werden (ebd.: 32). Sie ist dabei „keineswegs ein kraftloses Gleiten- und Treibenlassen der Dinge“ (ebd. 33), sie ist weder Passivität noch Aktivität. Es gilt zu warten – „Warten, wohlan; aber niemals erwarten“ (ebd.: 42). Es ist ein Auf-sich-beruhen-lassen, das mit Gelassenheit gemeint ist, der Versuch, jenes Offene einzulassen, das uns umgibt, die „Gegnet“ als das „verborgene Wesende der Wahrheit“ (ebd.: 59). So wird es möglich, in die *Nähe* des Fernen zu kommen (ebd.: 43):

Durch dieses Sich-Offenhalten für das Sein kann der Mensch vom Sein erblickt werden, ereignet sich der „Blitz des Seins“. Das sich so Offenbarende ist dann natürlich nicht mehr beschreibbar. Es kann ja eben nicht „begriffen“ oder mit Hilfe von Begriffen „vorgestellt“ werden. (Schwaabe 1997: 41)

Inwiefern aber ist Heideggers Konzept der Gelassenheit dazu geeignet, Resonanzerfahrungen zu ermöglichen? Betrachten wir einmal das Feldweggespräch zwischen einem Gelehrten, einem Forscher und einem Lehrer, das zur Erläuterung der Gelassenheit an Heideggers Rede angefügt wurde. Das Lesen selbst kann zu einer eigentümlichen Erfahrung werden. Zunächst verwundert der Stil: Dieses Hin und Her; die drei Beteiligten, die stets ausgeglichene Gesprächsanteile haben, gelegentlich die Sätze füreinander beenden, aber selten mehr als einen einfachen Gedanken oder eine Frage beitragen – die Situation mutet befremdlich an. Liest man zu schnell, verliert man bald den Faden; bei jedem Satz zu lange hängenzubleiben führt, jedoch auch nicht zu besserem Verständnis. Es erfordert einige Anstrengung, gleichzeitig fokussiert und dennoch mit Leichtigkeit zu lesen, doch nach und nach tragen einen die Worte, die Gedanken immer weiter fort und man treibt dahin mit den drei Nachdenkenden, stößt an Ecken und steht vor

verschlossenen Türen, blickt weit in die Gegend der Gegenden und tanzt durch den Wald der Begriffe. Es hat fast etwas Besinnliches, wie sie zum Ausklang den Nachthimmel betrachten und der Lehrer sagt: „Für das Kind im Menschen bleibt die Nacht die Näherin der Sterne“ (Heidegger 1979 [1959]: 71), während sie uns durch eine letzte Frage den Schlüssel für die verschlossene Türe, für das „Unsagbare“ (ebd.: 68) mitgeben: „So könnte denn das Staunen das Verschlossene öffnen?“ (ebd.: 71). Das Gespräch zeigt implizit auch auf einen elementaren Unterschied zwischen (rechnendem) *Denken* und (gelassenem) *Nachdenken*: Ersteres ist eine recht einsame Angelegenheit; zwar kann etwas gemeinsam bearbeitet werden, doch der Denkprozess wird hier nur in kleinere Elemente aufgeteilt. Es entsteht dabei nichts außerhalb des zu lösenden Problems, es gibt kein umfassenderes kreatives Moment. Das Nachdenken dagegen kann durchaus gemeinsam mit anderen betrieben werden; und jeder Mensch kennt die heilsame Wirkung solcher Erfahrungen, in denen sich gegenseitig Gedanken zugespielt werden und gemeinsam Neues erschlossen wird. Es kommt dabei zu einer Annäherung des Selbst mit dem Anderen und nur durch das Moment des Anderen und der gegenseitigen Anverwandlung, diesem – im wahrsten Sinne des Wortes – Antwortverhältnis kommt es zu einer Erfahrung, die als resonant bezeichnet werden könnte. Es entsteht zwischen den Sprechenden eine Verbindung, die sie trägt, die das Antwortverhältnis innig fließen lässt. Das gemeinsame gelassene Nachdenken selbst birgt also die Möglichkeit von Resonanzerfahrungen.

So finden sich in der Erläuterung der Gelassenheit einige Stichworte, die sowohl für Gelassenheit, als auch für Resonanz elementar sind. Wir erinnern uns, dass Resonanz nur dort entstehen kann, wo nichts oder fast nichts erwartet wird – das Warten, nicht das Erwarten, ist denn auch zentral für die Gelassenheit. So verhält es sich auch mit dem Staunen, das im Sinne der Gelassenheit der Moment des Öffnens, des Hereinlassens des Verborgenen ist. Bei Rosa könnte dies das Sich-berühren-lassen sein, in dem das Andere Einzug hält in die eigene Welt und sie verändert, während wir es zulassen und annehmen – und staunend bemerken, wie etwas zum Klingen gebracht wird.

Inwiefern Heideggers Konzept der Gelassenheit dazu geeignet ist den strukturellen Entfremdungstendenzen auf individueller Ebene

entgegenzuwirken, liegt dabei recht eindeutig auf der Hand. Ein angemessenes Verhältnis zur technischen Welt verhindert ihre Dominanz und damit die Unterwerfung der Subjekte durch sie. Wir werden dadurch *bodenständiger* und stehen somit auf einer sicheren und festen Grundlage, von der aus wir den ständigen Veränderungen besser begegnen können. So fällt es beispielsweise leichter, die technischen Innovationen, die Apple und andere multinationale IT-Konzerne aus dem Silicon Valley und überall auf der Welt in regelmäßigen Abständen vorstellen, zunächst offen zu hinterfragen und ihrem Sinn nachzudenken – und sie gegebenenfalls als die neueste Mode und nicht als grundlegende technische Innovation zu begreifen. Der Handlungsimperativ der Moderne verliert aus dieser Warte seine Schärfe und schafft Platz für das Ergründen der wahren eigenen Bedürfnisse. Gelassenheit ist wie eine „hereingebrochene Nacht, die zur Sammlung zwingt, ohne Gewalt anzuwenden“ (ebd.: 31). Sie verlangsamt den Schritt, um dem Wettlauf unserer Zeit angemessen begegnen zu können. Sie schafft Abhilfe im Hinblick auf die unzähligen Optionen, die zu sammeln und zu verwirklichen das Subjekt in der Moderne sich veranlasst sieht.

Hartmut Rosas Diagnose der Moderne ist nicht die Einzige, die uns bekannt ist: von Max Webers Zweckrationalität, Horkheimers und Adornos „Dialektik der Aufklärung“ über Heideggers Kritik am rechnenden Denken oder Habermas Theorie der die Lebenswelt kolonisierenden Systeme (Ottmann 2005: 15) – allesamt erfassen sie, wie sich die Ideale der Aufklärung, also Freiheit und Vernunft, in ihr Gegenteil umkehren und zu neuer Knechtschaft und Irrationalität führen. Rosas Theorie der Resonanz gehört zu jenen Versuchen, eine Form der Weltbeziehung zu entwickeln, „die sich nicht wie die *ratio* der Neuzeit durch Ausgrenzung des ihr Anderen in ihr Gegenteil verstrickt“ (ebd.: 15). Heideggers Gelassenheit, wie auch die sogenannte *Negative Ethik*, gehören dagegen zu den Vorschlägen, die Erben der Dialektik der Moderne werden können, die da heißt: „Nie war der Mensch ohnmächtiger als heute, wo er Unerhörtes zu tun vermag“ (Ottmann 2005:13). Die Konsequenz daraus bringt Henning Ottmann als Herausgeber im Sammelband *Negative Ethik* (2005) auf den Punkt: „Wenn erstens immer mehr anders kommt, als man zweitens denkt oder will, wird statt des Tuns das Lassen zum Gebot“ (ebd.:

16). Während Heideggers Gelassenheit vor allem das Denken ins Visier nimmt, schlägt die Negative Ethik konkrete Handlungsimperative vor.

### **b. Negative Ethik**

Rufen wir uns noch einmal eine der zugespitzten Paradoxien der (Spät-)Moderne ins Bewusstsein, die Rosa feststellt: Um die Lebensqualität und die Ausgangslage für ein gelingendes Leben zu verbessern, streben die Subjekte der Moderne nach Weltreichweitenvergrößerung, also nach Ressourcenkonzentration und Optionenvermehrung. Gleichzeitig steigt das Verlangen, diese Optionen in steigendem Maße auch wahrzunehmen durch den Handlungs- und Selbstverwirklichungsimperativ der Moderne (Rosa 2016: 52 f.). Das führt zu einer strukturellen Überforderung der Individuen, zunächst zu Zeitnot und Verpassensängsten, schließlich zu psychischen Erkrankungen wie Burn-Out und Depression. Diese Situation verdient es nicht, erhalten zu bleiben. Wie aber sähe eine Alternative aus? Ganz offensichtlich steigt ja das Bedürfnis vieler Menschen westlicher Gesellschaften nach Heilung. Gesunde Ernährung, gesunder, nachhaltiger Lebensstil, der Einklang von Körper und Geist – inwiefern das ein Trend ist oder nicht doch Ausdruck eines wahren Bedürfnisses, gilt es hier nicht zu klären. Der Wunsch nach Heilung setzt in jedem Fall eine erkannte Erkrankung voraus. Einen Beitrag könnte die *Negative Ethik* leisten. Sie erkennt die Situation und stellt daher Fragen, die nicht so recht zu dem passen wollen, was im Zeitgeist der Moderne auf der Tagesordnung steht:

Was sollen wir besser lassen? Wäre es nicht besser, manches weniger und anderes überhaupt nicht zu tun? Der Bedarf für die Beantwortung dieser Frage wächst, und zwar wächst er mit fortschreitender Modernisierung der Welt. (Ottmann 2005: 13)

Nicht zu Handeln heißt heute, seiner Verantwortung sich und anderen gegenüber nicht nachzukommen. Die Welt und das Leben bestehen aus Herausforderungen, die es zu meistern gilt – „[...] erst das Subjekt der Moderne in seiner entzauberten Welt bürdet sich die Last der Verantwortung auf, Natur und Geschichte erst zu dem machen zu wollen, was sie sein sollen“ (ebd.:18).

Der Bedarf nach einer Ethik des Lassens wächst nicht nur mit fortschreitender Modernisierung, sondern auch mit jedem neuen Mitmenschen auf dieser Welt. Mit der steigenden Weltbevölkerung, die bald acht Milliarden erreichen wird, ist es nichtsdestoweniger von Bedeutung, was jeder Einzelne tut – und nicht tut. Henning Ottmann schlägt fünf neue Imperative vor, die eine negative Ethik möglich machen:

1. „Lasse das, was schon besser getan worden ist“ (ebd.: 19).

Dieser Imperativ verhindert, dass wir denken, stets von neuem anfangen zu müssen und fordert, die Dinge, die schon gut sind und dies auch bleiben, zu bewahren.

2. Lassen wir das, was andere besser tun als wir (ebd.: 20).

Das soll nicht heißen, dass man zum Beispiel nicht mehr singen darf, nur weil es andere besser können. Vielmehr geht es bei diesem anerkennungstheoretischen Ansatz darum, den anderen nicht als Schranke, sondern als Bedingung der eigenen Freiheit zu begreifen, sowie darum, dass heute keiner mehr für seine Freiheit alles selber tun muss (oder kann) (ebd.: 21). Darin drückt sich eine Art Vertrauen aus, Vertrauen darauf, dass die eigene Lebensgrundlage zum Großteil von Menschen geschaffen wird, die wissen, was sie tun.

3. Lassen wir das, was schon aus sich selber heraus werden kann, was es sein soll (ebd.: 21).

Dieser Imperativ ist in erster Linie ein naturphilosophisches Fundamentalgebot. Durch die Entzauberung der Welt erscheint den Menschen in der Moderne die Natur als nichts, was etwas zu einem bestimmten Zweck tut, sondern sie „macht einfach“. Sie wird erst dann sinnvoll, wenn der Mensch sie für seine Zwecke nutzt. So sollten wir die „Natur im Namen des Überlebens beherrschen dürfen, im Namen des guten Lebens aber freilassen [...]“ (ebd.: 22).

4. Lassen wir das, was zum Überwiegen schlechter über gute Folgen führt (ebd.: 22).

5. Lasse das, was sowieso nicht zu ändern ist (ebd.: 24).

Hier schließt sich der Kreis: dieser letzte Imperativ verweist auf das, was über ein plumpe „bleib cool“ hinausgeht: Gelassenheit. Denn „gelassen ist nicht, wer nachlässt, sondern nur, wer sich auf sich selbst verlassen kann“ (ebd.: 25).

So könnte – in zugegebenermaßen sehr oberflächlicher Darstellung – eine Ethik des Nicht-Handelns aussehen. Allerdings: das Handeln in Form eines Tuns bleibt unabdingbarer Bestandteil des Lebens. Wenn die Negative Ethik also den Bereich des Nicht-Handelns abdeckt, bleibt die Frage nach dem Handeln noch offen. Und die Frage nach dem Handeln ist zugleich eine Frage der Freiheit, was den Ausgangspunkt der Untersuchungen von Henri Bergson bildet. Dafür geht es noch einmal ins Innere des Menschen:

Kurz, wir sind frei, wenn unsre Handlungen aus unsrer ganzen Persönlichkeit hervorgehen, wenn sie sie ausdrücken, wenn sie jene undefinierbare Ähnlichkeit mit ihr haben, wie man sie zuweilen zwischen dem Kunstwerk und seinem Schöpfer findet.  
(Bergson 1994 [1989]: 129)

### III. Dauer

Etwas, das alles und jeden verschlingt:  
Baum, der rauscht, Vogel, der singt,  
frisst Eisen, zermalmt den härtesten Stein,  
zerbeißt jedes Schwert, zerbricht jeden  
Schrein,  
schlägt Könige nieder, schleift ihren Palast,  
trägt mächtigen Fels fort als leichte Last.  
(Tolkien 1995: 105)

Warum sollte eine veränderte Zeitwahrnehmung im Hinblick auf ein gelingendes Leben irgendeine Rolle spielen? Zeit, so möchte man meinen, ist doch ein unveränderlicher Faktor des Lebens. Betrachtet man das Ziffernblatt einer Uhr, so schreitet der Sekundenzeiger in den immer gleichen zeitlichen Abständen durch die immer gleichen räumlichen Abstände – ganz gleich, welche Erfahrungen, welche Handlungen, welche Empfindungen in einem bestimmten *Zeitraum* erlebt, vollzogen und gespürt werden. Es ist ein ewiges 1+1+1+1, das niemals aufhört, ob es nun für das eigene Leben von Bedeutung ist oder nicht, ob man eine Uhr zur Hand hat oder nicht. Gerade in der

Moderne ist diese Tatsache unbestreitbar: Beschleunigung ist nur möglich, weil es die *Konstante* Zeit gibt, ein Immer-Gleiches, das ein Immer-Mehr in sich fasst. Dies ist die Auffassung, die uns Dank der Physik als gesetzmäßig gilt, die unser rationaler Verstand nachvollziehen kann, da sie sich mit dem einfachen Experiment, eine Uhr anzusehen, empirisch stets aufs Neue bestätigen lässt. Betrachten wir die gängige Zeitwahrnehmung etwas genauer und fragen, wie wir *denken*, wenn wir die Zeiger einer Uhr verfolgen. Unsere Verstandestätigkeit nimmt darin die Anhäufung, die Aufzählung homogener Einheiten wahr. Und das ist sehr nützlich: Es dient uns als gemeinsamer Handlungsrahmen und organisiert unsere soziale Interaktion. So können sich zwei Menschen zu einem bestimmten *Zeitpunkt* an einem bestimmten Tag treffen, wissen, wann sie Feierabend haben (sollten), können die entsprechende Bahn im Vorfeld buchen. Daher noch einmal die Frage: Inwiefern ist eine veränderte Zeitwahrnehmung im Hinblick auf ein gelingendes Leben von Bedeutung?

Vorerst treten wir einen Schritt zurück und suchen den Zugang erneut über einen Vertreter der Kritischen Theorie: Herbert Marcuse. Dieser stellte fest, dass die Voraussetzung der Vorherrschaft der technischen Rationalität der Neuzeit (die auch in unserer Zeitwahrnehmung Ausdruck findet) in einer zweifachen Zerstörung liegt: der sinnliche Erfahrungszusammenhang wurde vom englischen Empirismus zersetzt, während parallel dazu durch den französischen Rationalismus das ganzheitliche Denken in mathematisierbare Wissens-elemente zerstückelt wurde (Marcuse 1967: 17 f.).

Um Empirie und Rationalität dem technologischen Apriori verfügbar zu machen, mußte vorher die sinnlich-lebensweltliche Erfahrung zerschlagen, das Subjekt seiner Substanz entleert und zum Ort ausschließlich logisch-mathematischer Begriffsbildung werden. (Romanós 1994: 184)

Für Marcuse kommt darin die totalitäre Vollendung der Idee der Vernunft zum Ausdruck, mittels derer die Technik die *Verdinglichung* von Mensch und Natur radikal vorantreibt (Marcuse 1967: 139). Der reife Marcuse entdeckte im Kampf gegen den Totalitarismus der technisch-wissenschaftlichen Rationalität die „menschliche Natur“. Er blickt hierbei auch auf Friedrich Schillers Aufklärungskritik, in der der Dichter die Verdienste der Aufklärung am



Verstand, aber auch das Versäumnis, den Charakter der Menschen, die Sinnlichkeit, das Empfindungsvermögen miteinzubeziehen, beleuchtet:

Dies dringendere Bedürfnis unsers Zeitalters scheint mir die Veredlung der Gefühle und die sittliche Reinigung des Willens zu seyn, denn für die Aufklärung des Verstandes ist schon sehr viel gethan worden. Es fehlt uns nicht sowohl an der Kenntniß der Wahrheit und des Rechts, als an der Wirksamkeit dieser Erkenntniß zu Bestimmung des Willens, nicht sowohl an Licht als an Wärme, nicht sowohl an philosophischer als an ästhetischer Kultur. (Schiller 1962: 266)

In diesem Versäumnis birgt sich auch die Gefahr der totalitären Barbarei des rationalen Verstandes:

Der sinnliche Mensch kann nicht tiefer als zum Thier herabstürzen; fällt aber der aufgeklärte, so fällt er bis zum Teuflischen herab, und treibt ein ruchloses Spiel mit dem heiligsten der Menschheit. (Schiller 1962: 263)

So schlussfolgert auch Herbert Marcuse, dass die menschliche *Sinnlichkeit* der Tyrannei der Vernunft verfallen sei, und fordert eine neue Bildung der Sinnlichkeit, einer „radikalen Sensibilität“ als Mittel zur Stärkung der menschlichen Natur im Kampf gegen das System. Marcuse verlangt die „Versinnlichung der Intelligenz“ und die Entfaltung einer „libidinösen Moral“, um den Menschen vor dem Zugriff der instrumentellen Vernunft zu schützen (Romanós 1994: 184 f.). Hierin wird die Verbindung zu Henri Bergson und zur Lebensphilosophie deutlich:

Kritik an der mechanistischen Zivilisation bei gleichzeitiger Parteinahme für Leben und Seele sind Bestandteil der Lebensphilosophie zu einer Zeit gewesen, als das rationalistische Denken meist in technologischer Fortschrittseuphorie verharrte. (ebd.: 185)

In der Lebensphilosophie drückt sich auch Nietzsches Mahnung aus, dass der Geist (oder Intellekt) als Instrument des Lebens sich verselbstständigen und gegen das Leben selbst richten könne – die Selbstentfremdung des Lebens im Geiste, die im Objektivitätsanspruch der Wissenschaft ihren Höhebeziehungsweise Tiefpunkt findet (Kaiser 2008: 213). Und gerade hierin besteht die Leistung Bergsons: Wissenschaft und technologische Zivilisation vor den Richterstuhl der lebendigen Natur zu bringen (Romanós 1994: 182 f.).

Kehren wir nun zum eigentlich Thema des Kapitels zurück. Die Rolle dessen, was die Frankfurter Schule gemeinhin „instrumentelle Vernunft“ oder „rationalistisches Denken“, Heidegger in diese Richtung eventuell auch „rechnendes Denken“, nennt, wird in Bergsons Schaffen vom „verräumlichenden Denken“ eingenommen. Demnach ist das, was uns umgibt, der Raum. Alles, was in ihm ist, hat eine bestimmte Ausdehnung, eine Quantität, nimmt selbst einen bestimmten Raum in ihm ein. Unser Verstand hat sich daran gewöhnt, die Dinge räumlich zu erfassen. Im Hinblick auf Zeit lässt sich das gut an unserer Alltagssprache festmachen: Wir sprechen von *Zeitpunkten*, oder davon, dass wir *weniger* Zeit haben; mehr in *kürzerer* Zeit erledigen können – ganz so, als ob wir Zeit in die Hand nehmen, abwiegen, vermindern und vermehren könnten. Dieses Denken, das sich in unserer Alltagssprache manifestiert, ist derart nützlich und logisch, dass es alle Lebensbereiche erfasst hat. Alles besteht aus homogenen Einheiten, die zwar zueinander in Beziehung stehen, nicht aber miteinander verbunden sind, geschweige denn ineinander fließen, heterogen *werden*. Alles was ist, ist in einem bestimmten Zustand. Dieser Zustand kann sich aber auch ändern. Diese Form der Zustandswechsel ist allerdings nur das, was unser Verstand mit seiner gewohnten räumlichen Denktätigkeit in homogene Einheiten fasst, die aufeinander folgen und wieder vergehen. Darin ist nach Bergson keine wirkliche *Veränderung*, keine *Bewegung* zu erkennen, sondern vielmehr die Abfolge eines Immer-Gleichen, das keinen Raum für Neues bietet. Ein gutes Beispiel hierfür sind Emotionen: es ist ein Leichtes zu sagen, man war gerade noch wütend und von der einen Sekunde auf die andere ist die Wut verflogen – ein Zustand löst den anderen ab. Was Bergson unter anderem in *Zeit und Freiheit* allerdings zu zeigen versucht, ist, dass Emotionen *Intensitäten* sind. So sind alle Emotionen, die ein Mensch haben kann, ständig präsent, nur sind sie unterschiedlich intensiv. Je nach Intensität durchdringen sie sich gegenseitig, „färben“ sich ein. Im Moment der Wut ist die Intensität dieser Emotion also so stark, dass alle anderen Emotionen von ihr durchdrungen werden. Es ist ein ständiges Fließen, das nie zum Stehen kommt, keinen Ursprungspunkt und kein Ziel hat. Es sind keine abgeschlossenen, quantitativen homogenen Einheiten, sondern heterogene, qualitative Gefüge, *Mannigfaltigkeiten*. Aus dieser Warte lässt sich nicht mehr behaupten, dass beispielsweise Ruhe aus der Wut logisch

folgt, sobald sie verpufft ist, so als ob es eine rationale, logische Gleichung wäre; gleich der Mechanik einer Uhr, die von 12:00 Uhr nach einer Minute logischerweise auf 12:01 Uhr springt. Hier ist eine notwendige kausale Verbindung zweier aufeinanderfolgender Ereignisse A und B enthalten. Doch was ist deren Bedeutung? Alle Merkmale des Ereignisses B müssen vom Ereignis A logisch deduzierbar sein. Bergson aber zeigt,

[...] daß die mechanistische Kausalbeziehung in Wirklichkeit eine Inhärenzbeziehung ist. Oder, wie Poincaré sagte, die traditionelle, statische Kausalität transformiere das Universum zu einer immensen Tautologie, wo es keine wirkliche Zeit, keine Neuheit gibt. Letztere gehören aber nach Bergson wesentlich zu der Realität unseres Tiefen-Ich und zu der Art, wie es zu Handlungen gelangt, eben zu unserer Freiheit. (Romanós 1994: 189)

Wahre Veränderung ist für Bergson nur in Form von Sukzession zu sehen. In der Botanik wird unter Sukzession die Abfolge von Pflanzen- und Tiergesellschaften an einem Standort verstanden. Umgangssprachlich wird der Begriff auch mit „Verbuschung“ gleichgesetzt, das heißt das, was mit einer ehemals genutzten Fläche im Laufe der Zeit passiert. Was das für die Wahrnehmung der ursprünglichen Zeit bedeutet, kann an Musik verdeutlicht werden. Eine Melodie wirkt auf uns nur, da die einzelnen Töne sich zu einem Ganzen vermengen. Die Notation legt uns allerdings etwas anderes nahe. Wir sehen einzelne Noten, die aneinandergereiht sind wie eben jene räumlichen, einander äußerlichen Einheiten. In der Ausführung jedoch wird deutlich, dass die einzelnen Noten einander nicht äußerlich sind, sondern untrennbar zueinander in Beziehung stehen, einander durchdringen. Und genau das ist *Dauer*: Die Erkenntnis, dass eine Handlung nicht in der abgelaufenen, sondern in der ablaufenden Zeit erfolgt.

Die ganz reine Dauer ist die Form, die die Sukzession unserer Bewußtseinsvorgänge annimmt, wenn unser Ich sich dem Leben überläßt, wenn es sich dessen enthält, zwischen dem gegenwärtigen und den vorhergehenden Zuständen eine Scheidung zu vollziehen [...]: es genügt, wenn es diese Zustände, indem es sich erinnert, nicht neben den aktuellen Zustand wie einen Punkt neben einen anderen Punkt stellt [...]. (ebd.: 77 f.)

Oder anders ausgedrückt:

Was ist die Dauer in uns? Eine qualitative Mannigfaltigkeit, die mit der Zahl keine Ähnlichkeit hat; eine organische Entwicklung, die jedoch keine wachsende Quantität ist; eine reine Heterogenität, innerhalb derer es keine unterschiedenen Qualitäten gibt. Kurz, die Momente der inneren Dauer sind nicht einander äußerlich. (ebd.: 168)

Nur durch Intuition und Sympathie und nicht durch einfache Analyse können wir fähig werden, die ursprüngliche Zeit wahrzunehmen. In ihr versammelt sich das Ich, welches dauert. „Keinen anderen Gegenstand können wir [...] geistig miterleben, aber wir erleben sicherlich uns selbst“ (Bergson 1948: 184). Je mehr wir uns daran gewöhnen, alles unter dem Aspekt der Dauer wahrzunehmen, desto tiefer versenken wir uns in die wahre Dauer. Somit wird die Welt aus dem Schleier der Fremdheit und dem Wunsch nach Beherrschbarkeit, „der wohl in der Angst vor ihrer Fremdheit gründet“ (Romanós 1994: 184), befreit und offenbart sich als innigst mit dem Subjekt verwandt. Konstantinos P. Romanós konstatiert: „Ein Prozeß des gegenseitigen Sich-Kennenlernens bahnt sich an, der die Wunden aus einer langen Kriegführung schließen wird“ (ebd.: 189). Und so zeigt sich, inwiefern eine veränderte Zeitwahrnehmung für ein gelingendes Leben eine Rolle spielt: Es gilt, unsere unmittelbare Welt- und Selbstwahrnehmung von den zwanghaften Illusionen zu befreien, die unsere Alltagssprache und die neuzeitliche Wissenschaft in sie hineingetragen haben. Erst wenn dies erreicht worden sei, rücke die Heilung der im Menschen und um den Menschen erkrankten Natur näher (ebd.: 187).

Inwiefern ist also Bergsons Konzept der Dauer dazu geeignet, auf individueller Ebene strukturellen Entfremdungstendenzen entgegenzuwirken? Ähnlich wie bei Martin Heidegger ist es auch hier die Einübung einer anderen Denkweise. Fühlt sich das Subjekt in der Moderne in die Welt geworfen, ja ihren Umständen unterworfen; erscheint sie ihm kalt und starr, feindselig sogar, dann ist es entfremdet. Durch Intuition, „das heißt, der uneigennützig gewordene Instinkt, der seiner selbst bewusste und über seinen Gegenstand zu reflektieren und ihn unendlich zu erweitern fähige“ (Bergson 1912: 210), kann dieses Weltverhältnis aufgebrochen werden zugunsten der Erkenntnis, dass das Ich mit der Welt untrennbar verbunden ist und sich mit ihm wandelt:

Die „Melodie unseres inneren Lebens“ erklingt ununterbrochen von der Geburt bis zum Tod. Diese reine Bewegung, die so unteilbar ist wie eine Komposition und der nichts Starres und Totes anhaftet, bildet die Stabilität der Person. (Bergson 1948: 129)

Nach Bergson sind wir frei, „wenn unsre Handlungen aus unsrer ganzen Persönlichkeit hervorgehen“ (Bergson 1994 [1889]: 129). So sage man also mit Recht, unser Tun hänge von dem ab, was wir sind, nur dass wir auch in gewissem Grad das sind, was wir tun (Bergson 1912: 13 f.), wodurch wir uns selbst unaufhörlich erschaffen:

Schöpfung des Selbst durch sich selbst [...] ist umso vollkommener, je besser man das durchdenkt, was man tut. [...] wir finden, daß Dasein für ein bewußtes Wesen darin besteht, sich zu wandeln; sich zu wandeln, um zu reifen; zu reifen, um sich unendlich zu erschaffen. (ebd.: 13 f.)

Dieser Schaffensprozess passt im Grunde sehr gut zu den Vorstellungen der Moderne. Auf den ersten Blick zeigt sich auch hier der Selbstverwirklichungsimperativ: man soll sich selbst treu bleiben, nur das tun, was man wirklich will, nur das, was den inneren Kern widerspiegelt. Doch ist der Ausgangspunkt ein anderer: findet das Ich seinen Halt nämlich für gewöhnlich an der Oberfläche sozialer Normen und Regeln, findet es ihn hier in seiner eigenen Tiefe (Kather 1996: 34) – das aber bedeutet Freiheit. Und gerade durch den Anspruch zu *reifen* wird die hysterische Zeitlichkeit des Beschleunigungszeitalters aufgebrochen.

Inwiefern ist das Konzept dazu geeignet, Resonanzerfahrungen zu ermöglichen? Ins Auge sticht zunächst die veränderte Weltbeziehung, die sich aus der Einübung der Wahrnehmung der ursprünglichen Zeit ergibt. Die Erkenntnis, dass die Welt innigst mit dem Ich verwandt ist, erinnert an den Vorgang der *Anverwandlung* bei Rosa. Erneut spielt das Fremde, die Fremdheit eine zentrale Rolle. Der Umgang damit scheint Aufschluss über unser Verhältnis zur Welt zu geben. Im rationalen Denken findet sich der Wunsch nach Beherrschbarkeit des Fremden wieder, der zu einer der zentralen Pathologien in der Moderne gewuchert ist. Durch die Wahrnehmung unseres Ichs im Laufe der Zeit, die uns die Ganzheit des Seins vor Augen führt, offenbart sich die Welt und das Leben als reine Veränderung – und wir selbst werden dadurch in Bewegung versetzt. Das Fremde verliert den Schleier der

Fremdheit, da wir erkennen, dass sich alles gegenseitig durchdring, alles bewegt, alles dauert – und nichts uns selbst äußerlich ist. Diese Art der Veränderung ist nicht die, mit der wir uns in der Moderne tagtäglich konfrontiert sehen – denn in dieser ist nichts Neues enthalten. Es entsteht etwas, das man *Vertrauen* nennen könnte. Vertrauen in die eigene Bewegtheit, in die Verflechtung selbst mit den entferntesten Dingen, in die Bedeutung des eigenen Lebens. Der Weg dorthin führt für Bergson nur über die Intuition, nicht über einfache Analyse. Das ist ein weiterer Bruch mit dem gängigen Denken, der Resonanzerfahrungen ermöglichen kann. Somit wird Versenkung und Introspektion zu einem bestimmenden Teil der Welterfahrung; das Außen verliert seine zwingende Kraft, während das Innere an Bedeutung gewinnt – und wir uns nicht nur mit der Welt, sondern auch mit unserem Ich besser vertragen, da wir beides klarer sehen. Das Fremde, das Neue, Bewegung, Veränderung, Vertrauen, Durchdringung – das alles sind Grundvoraussetzungen für das Entstehen von Resonanzbeziehungen.

### C. Fazit und Kritik

Je weniger du *bist*, je weniger du dein Leben äüßerst,  
um so mehr *hast* du, um so größer ist dein entäußertes Leben,  
um so mehr speicherst du auf von deinem entfremdeten Wesen.

(Marx 2009: 363)

Was ist das, was ich wirklich *will*? Wie *will* ich leben? Diese Fragen sind dezidiert modern, da sie nur mehr individuell beantwortet werden können. Dass sie jedoch in Strukturen und Gegebenheiten eingebettet sind, die eine Beantwortung nahezu unmöglich machen, wurde ausreichend gezeigt. Vielleicht sind diese Fragen daher nicht die richtigen, um der modernen Welt angemessen zu begegnen. Das Wollen ist, in Anlehnung an Erich Fromm (2001: 32), untrennbar mit dem *Haben* verbunden – unsere Gesellschaft ist geprägt von einem *Habenwollen*. Um ein erfülltes Leben zu führen, ist es jedoch vor allem das *Sein*, auf das es ankommt. Im Haben kommt der Wunsch nach Beherrschung zum Ausdruck, der im Sein keinen Platz hat. Die Herausforderung, seinen inneren Kern zu erkennen und danach seine Handlungen auszurichten, könnte durch eine andere Herangehensweise bewältigt werden: Durch warten, zulassen und versenken. Dadurch offenbart

sich der innere Kern als etwas, das zur Einheit dieser Welt und des Lebens gehört. Es ist ein *Weniger-Wollen* und ein *Mehr-Zulassen*, durch das ein Raum entsteht, den nicht nur der innere Kern unversehens einnimmt – und unsere Handlungen frei werden, da sich in ihnen unser ganzes Sein ausdrückt – sondern auch das Andere, das Fremde, ein Stück Leben. Das alte Wort *Genügsamkeit* kann im Hinblick auf die Ressourcenfixierung, die eine pathologische Form des Habensdenkens ist, eine neue Sichtweise ermöglichen. Doch das Zulassen im Sinne Heideggers Gelassenheit, das uns die Welt und das Leben näher bringt, ohne dass wir in Wirklichkeit etwas dafür tun, geht über Genügsamkeit hinaus. In ihr ist eine Form der Anverwandlung enthalten, die für Resonanzbeziehungen im Speziellen und für ein gelingendes Leben im Allgemeinen von zentraler Bedeutung ist.

Wie steht es nun mit den in dieser Arbeit vorgeschlagenen Ansätzen, ein gelingendes Leben in der Moderne zu ermöglichen? Resonanz, so hat sich gezeigt, ist durchaus etwas Erstrebenswertes. Gleichzeitig hat dieser Ansatz auch seine Grenzen. Braucht der Mensch nicht, um ein gutes und gelingendes Leben zu führen, eine Verbindung zu einer *Transzendenz*? Nicht nur katholische Theologen und Theologinnen würden an dieser Stelle Beifall klatschen. Eingangs wurde das Buch Sirach zitiert. Wenn heute Weisheit und Torheit schwer zu den grundlegenden Aspekten menschlicher Welterfahrung zu zählen sind, so ist es mit der *Gottesfurcht*, dem zentralen Thema des Buches, unmöglich. Rosas Theorie stellt diese Frage, allerdings beschränkt sich der Autor auf eine soziologische Sichtweise des Phänomens Religion. Die Analyse ergibt dennoch unter anderem, dass Religionen ihren Gläubigen nahelegen, *resonanzoffen* zu sein, das heißt, dass „die Welt oder das Universum oder Gott auch dann zu uns spricht [...], wenn wir sie nicht zu hören vermögen, wenn uns alle Resonanzachsen verstummt sind“ (Rosa 2016: 447). Wenn Rosa auch diese Frage nicht als zentral behandelt, so kommt zwischen den Zeilen über Resonanz doch etwas daher, das wie ein Fingerdeut auf eine (neue) Spiritualität wirkt. Inwiefern das zutrifft, muss hier leider offen bleiben.

Heideggers Gelassenheit und Bergsons Dauer lassen dagegen einen anderen Kritikpunkt zu: Sind diese Konzepte nicht zu unpolitisch, zu „abgehoben“?

Rosa fordert immerhin eine Revolution, seine Theorie hat eine dezidiert politische Dimension. Würde die Gesellschaft nicht andernfalls in eine neue Zeit der Biedermeier fallen? Braucht es nicht dringend eine radikale Veränderung der politischen, ökonomischen, sozialen und kulturellen Welten? Was bringt ein anderes Denken, wenn die Strukturen bestehen bleiben? Ist es nicht endlich an der Zeit, zu *handeln*? Dem könnte entgegen gehalten werden, dass eine Veränderung der Institutionen der genannten Sphären zwar notwendig ist, noch dringlicher sei aber eine Veränderung im *Bewusstsein* der Menschen. Denn nur dadurch wird sozialer Wandel möglich, nur dadurch wird *Verantwortung* möglich, nur dadurch wird *Freiheit* möglich. Die grundlegendsten Veränderungen ergaben sich stets aus einem erwachten, veränderten Bewusstsein – und das braucht seine Zeit. Daher ist es nicht die schlechteste Herangehensweise, auf so grundlegender Ebene wie der des Denkens anzusetzen. Denken wir daran, zu was die Menschheit durch das dominierende Denken fähig geworden ist – wie würde wohl die Welt aussehen, wenn andere Arten des Denkens ebenso ihre Geltung entfalten könnten? –

#### Eigentum

Ich weiß, daß mir nichts angehört  
Als der Gedanke, der ungestört  
Aus meiner Seele will fließen,  
Und jeder günstige Augenblick,  
Den mich ein liebendes Geschick  
Von Grund aus läßt genießen. (Goethe 2006: 117)



## Literatur

- Bergson, H. 1912. *Schöpferische Entwicklung*. Jena: Diederichs.
- Bergson, H. 1948. *Denken und schöpferisches Werden: Aufsätze und Vorträge*. Meisenheim am Glan: Hain.
- Bergson, H. 1994 [1889]. *Zeit und Freiheit*. Hamburg: Europ. Verl.-Anst.
- Bischöfe Deutschlands et al. (Hg.). 2006. *Die Bibel*. Stuttgart: Katholische Bibelanstalt.
- Fromm, E. 2001. *Haben oder Sein: Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*. München: DTV.
- Goethe, J. W. v. 2006. *Gesammelte Gedichte*. Königswinter: Lempertz.
- Han, B.-C. 2016. *Die Austreibung des Anderen: Gesellschaft, Wahrnehmung und Kommunikation heute*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Heidegger, M. 1979 [1959]. *Gelassenheit*. 6. Aufl. Pfullingen: Neske.
- Heidegger, M. 2011 [1962]. *Die Technik und die Kehre*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Horkheimer, Max. 1988 [1933]: Zu Henri Bergsons *Les deux sources de la morale et de la religion*. In: *Gesammelte Schriften Band 3: Schriften 1931-1936*. Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid Noerr (Hg.). Frankfurt a. M.: S. Fischer. S. 106- 109.
- Horkheimer, Max. 1988 [1934]: Zu Bergsons Metaphysik der Zeit. In: *Gesammelte Schriften Band 3: Schriften 1931-1936*. Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid Noerr (Hg.). Frankfurt a. M.: S. Fischer. S. 225-248.
- Jaeggi, R. 2016. *Entfremdung: Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Kaiser, G. 2008. *Grenzverwirrungen: Literaturwissenschaft im Nationalsozialismus*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Kather, R. *Gelebte Zeit und schöpferisches Werden: Henri Bergson (1859-1941)*. 1996. S. 20-36.
- Lübbe, H. 1998. Gegenwartsschrumpfung. In: *Die Beschleunigungsfalle oder der Triumph der Schildkröte*. Klaus Backhaus und Holger Bonus (Hg.). Stuttgart: Schäffer Poeschel. S. 129-164.
- Marcuse, H. 1967. *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*. Neuwied: DTV.
- Marx, K. 2009 [1844]. *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Meyer, M. 1988. Zur Einführung. In: *Wo wir stehen: Dreißig Beiträge zur Kultur der Moderne*. Martin Meyer (Hg.). München: Piper. S. 7-9.
- Nele Bode, K. 2016. Das besondere Gespräch: Lachen, singen, tanzen. In: *Brigitte Woman* Vol. 06, 2016. S. 132-138.
- Nietzsche, Friedrich. 2012. Menschliches, Allzumenschliches. In: *Gesammelte Werke*. Köln: Anaconda Verlag. S. 117-362.
- Ottmann, H. (Hg.). 2005. *Negative Ethik*. Berlin: Parerga.
- Pascal, B. 2016. *Pensées: Gedanken*. Darmstadt: WBG.
- Peters, C. H. und P. Schulz (Hg.). 2017. *Resonanzen und Dissonanzen: Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion*. Bielefeld: transcript.
- Romanós, K. 1994. Anmerkungen zu Henri Bergson. In: *Zeit und Freiheit. Henri Bergson*. Hamburg: Europ. Verl.-Anst. S. 179-189.
- Rosa, H. 2005. *Beschleunigung: Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rosa, H. 2009a. Kritik der Zeitverhältnisse. Beschleunigung und Entfremdung als Schlüsselbegriffe der Sozialkritik. In: *Was ist Kritik?* Rahel Jaeggi und Tilo Wesche (Hg.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp. S. 23-54.
- Rosa, H. 2009b. Kapitalismus als Dynamisierungsspirale – Soziologie als Gesellschaftskritik. In: *Soziologie – Kapitalismus – Kritik: Eine Debatte*. Klaus Dörre, Stephan Lessenich und Hartmut Rosa (Hg.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp. S. 87-125.
- Rosa, H., und R. Celikates. 2013. *Beschleunigung und Entfremdung: Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*. Berlin: Suhrkamp.
- Rosa, H. 2016. *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp.
- Schiller, F. 1962. Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen. In: *Schillers Werke*. Nationalausgabe. Bd. 20. Philosophische Schriften. Benno von Wiese (Hg.). Weimar: Verlag Hermann Böhlaus Nachfolger.
- Schwaabe, C. 1997. *Seinsvergessenheit und Umkehr: Über das "richtige Denken" bei Eric Voegelin und Martin Heidegger*. München: Eric-Voegelin-Archiv.
- Schnädelbach, H. 1991. *Philosophie in Deutschland 1831-1933*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Tolkien, J. R. R. 1995. *Der kleine Hobbit*. München: DTV.

## Erklärung

Hiermit erkläre ich, dass ich die Arbeit selbstständig und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Quellen und Hilfsmittel angefertigt habe.

München, den 11.01.2017

Johannes Vera Kögelmaier