

Alexander Rollevs

Cheirosophia

Drei Scholien zu den
Chiffren der Deszendenz

Königshausen & Neumann

Alexander Rollevs

—

Cheirosophia

Alexander Rollevs

Cheirosophia

Drei Scholien zu den
Chiffren der Deszendenz

Königshausen & Neumann

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

D 8 (zugl.: Diss., Christian-Albrechts-Universität zu Kiel)

© 2026

Verlag Königshausen & Neumann GmbH
Leistenstraße 7
D-97082 Würzburg
info@koenigshausen-neumann.de

Umschlag: skh-softics / coverart
Lektorat: Svenja Staas

Alle Rechte vorbehalten

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

Druck: docupoint, Magdeburg
Printed in Germany

ISBN 978-3-8260-9674-7
eISBN 978-3-8260-9675-4

www.koenigshausen-neumann.de
www.ebook.de
www.buchhandel.de
www.buchkatalog.de

„Das Buch stellt sich zwischen die Tatsachen und ihre Auffassung.
Der Gebildete – und das heißt der durch Bücher Gebildete – wertet
heute noch wesentlich antik. Der nur Tätige und nicht zum Urteil
Erzogene fühlt sich mißverstanden.“

[...]

„Und der Bauer steht ratlos auf dem Pflaster, eine lächerliche Gestalt,
nichts verstehend und von niemand verstanden, gut genug für die
Komödie und um dieser Welt das Brot zu schaffen.“

Spengler: *Der Untergang des Abendlandes*, 651, 667.

Inhaltsverzeichnis

BUCH I

0	Prae Limine: Eine Vorerinnerung. Die Scherben des Glasperlenspiels: Legitimität der Zeit und Verlust des Maßes	15
0.1	Membra disiecta und Logos der Konstruktion	35
0.2	Die Vergessenheit der Sophia – Platons Exhodoi und die Gangbarkeit der Holzwege	67
0.3	Diesseits von Schattenreich und Schädelstätte: Der Handwerksweise: Genealogie des zweitbesten Baumeisters	82
1	Luhmann: Die Verwaltung des Nihilismus – Was leistet die Systemforschung?.....	105
1.0	Erste Zwischenbetrachtung	105
1.1	Realität der Systeme – „Macht“ und das Theorem der Dehumanisierung	125
1.1.1	Macht als Thema der Sozialkybernetik.....	125
1.1.2	Entsemantisierung und Indifferenz der „Macht“	128
1.1.3	Negativistische Bestimmung der Machtproblematik.....	131
1.1.4	Allgemeine Systemlogik I: Logische Triplizitäten.....	132
1.1.5	Allgemeine Systemlogik II: Stufen der „Organisation“: Kausalität, Reziprozität, Reflexivität	139
1.1.6	Allgemeine Systemlogik III: Irreduzibilität von „Macht“, „Technologie“ und „Organisation“	140
1.1.7	Reflexivität als Proprium der Technologie oder: Überwindung der technischen Kausalität.....	143
1.1.8	Soziologische Prämissen der Verschiebung von der Technik zur Technologie.....	148
1.1.9	Konsolidierung der Sozialtechnologie – Organisation.....	156

1.1.10	Luhmanns ursprüngliche Einsicht: Die Kosmologie der Gesellschaft.....	163
1.2	Das unerschöpfliche Testament des Chaos	169
1.2.1	Resemantisierung der Evolutionstheorie: Programmierung ohne Programmierer.....	169
1.2.2	Dialektik der Entparadoxierung – Zur Semantik des historischen Individuums.....	173
1.2.3	Triangulation semantischer Morphotektonik des Chaos	179
1.2.4	Zur Geistesgeschichte der Differenz: Das Werden der Systeme	188
1.2.5	Die Verdoppelung der Eris als paradialektischer Promotor der Ideenevolution	197
1.2.6	Abstraktionslogik I: Die Rehabilitation des Kritik-Begriffs.....	203
1.2.7	Reduktionslogik II: Die Anwendung der Epoché in evolutiven Systemen – die letzte Triplizität	207
1.2.8	Reduktionslogik III: Reduktionslogische Herstellung von Hermeneutik.....	209
1.2.9	Geschichte als Evolution I: Komplexitätsreduktion und Trägerlosigkeit des Sinns	218
1.2.10	Geschichte als Evolution II: Zur Kybernetik der Geschichtsphilosophie	223
1.3	„Abklärung der Aufklärung“ oder: Versagen des letzten Subsystems „Die Philosophie der Gesellschaft“	234
1.3.1	Einfaltung des soziologischen Theorie-Designs zur philosophischen Architektonik	234
1.3.2	Destructio magna: Mythos des „Alteuropäischen Rationalitätskontinuums“ als Aufhebung der Moderne – Selbstbeschreibungen	239
1.3.3	Die Verfassung „Alteuropas“ I: Das Drehkreuz der Aufklärung.....	247
1.3.4	Die Verfassung „Alteuropas“ II: Die Vergegenwärtigung des Archaischen	254
1.3.5	Die Verfassung „Alteuropas“ III: Die Krisis der Gegenwart.....	257

1.3.6	Die Verfassung der „Neuzeit“ I: „Organisation“ als das Novum Organon	260
1.3.7	Die Verfassung der „Neuzeit“ II: Erkenntnis und Konstruktion – Organisation und Text als Verbegrifflichung absoluter Metaphern.....	263
1.3.8	Die Verfassung der „Neuzeit“ III: Systemgeschichte und Erzählung: Das Material des organisierten Systems.....	269
1.3.9	Die Kohäsionskraft der Moderne: Ein therapeutisches Setting	275
1.3.10	Die Verwaltung des Nihilismus als Leistung der Systemforschung	278

BUCH II

2	Schmitz: Die Verfehlung des Geistes – Womit bauen wir, und auf welchem Boden?	287
2.0	Zweite Zwischenbetrachtung.....	287
2.1	Ergreifende Mächte des Daimonion und der Auszug aus der Hermetischen Welt.....	325
2.1.1	Eine Vorerinnerung I – Hermetik, Erotik und entfremdeter Platon	325
2.1.2	Eine Vorerinnerung II – ξένοϋ und ξένῃ: Diotimas Symposion und Anfang als Empfang	331
2.1.3	Vorspiel auf dem Zauberberg I – „was du ererbt...“	337
2.1.4	Vorspiel auf dem Zauberberg II: 1916–1926 oder: Die Dekade des Dämonischen.....	343
2.1.5	Vorentwürfe zur Daimonologie der Moderne I: Der Fall Cassirer	349
2.1.6	Vorentwürfe zur Daimonologie der Moderne II: Der Fall Heidegger	355
2.1.7	Vorentwürfe zur Daimonologie der Moderne III – Der Fall Benjamin und die Vor-Geschichte des Sokrates ...	362
2.1.8	Vorentwürfe zur Daimonologie der Moderne IV – Der Fall Benjamin und der „Abgrund des bodenlosen Tiefsinns“	366

2.1.9	Vorentwürfe zur Daimonologie der Moderne V – Der Fall Klages und die Unvordenlichkeit der Hamartie ...	370
2.1.10	Vorentwürfe zur Daimonologie der Moderne VI: Der Fall Klages und die Synchronisation mit dem Pelasgertum.....	373
2.2	Pathogenese der Vorzeit – Exhumierung des Ersten Menschen.....	378
2.2.1	Incipit phaenomenologia I – Der Fall Schmitz und die Tiefendimension der Philosophie	378
2.2.2	Incipit phaenomenologia II – Leibwerdung und Neue Phänomenologie.....	384
2.2.3	Der heilige Raum I – Ungrund primitiver Gegenwart als Thanatologie der Metaphysik und der flächenlose Raum der Gefühle.....	388
2.2.4	Der heilige Raum II – Erschaffung der Welt in der entfalteten Gegenwart und die entfremdende Kraft der personalen Emanzipation: Vorgeschichte der Dialektik der Aufklärung	395
2.2.5	Die heilige Macht I – Elemente dämonischer Herrschaft: Wind, Nebel und Dunstkreis.....	401
2.2.6	Die heilige Macht II – Macht der Atmosphäre	407
2.2.7	Der heilige Ernst I – Unbedingte Autorität der Gefühle	414
2.2.8	Der heilige Ernst II – Macht und Gefühl: „abgründige Erregungen“	418
2.2.9	Die heilige Dichtung I – Imaginationen zur Psychologie des ersten Menschen	421
2.2.10	Die heilige Dichtung II – „ästhetische Andacht“: passiones humanae.....	426
2.3	Gewissenserforschung als „Ästhetische Andacht“ – Zur ideengeschichtlichen Bilanz des Nihilismus	434
2.3.1	Höhlenkehre I – „das tote Leben“	434
2.3.2	Höhlenkehre II – „Höllenfahrt“ und die Tiefe des Geschichtsbrunnens	438
2.3.3	Freud und Leid I – Massendämonologie und Leid-Analyse	443
2.3.4	Freud und Leid II – Ozeanische Tiefen.....	448

2.3.5	Verfehlungen des abendländischen Geistes I – „Sturz in die Geburt“	453
2.3.6	Verfehlungen des abendländischen Geistes II – „Die Toten Seelen“	459
2.3.7	Introjektionismus und die Folgen: Psychologismus, Reduktionismus und Rationalismus zwischen Ilias, Odyssee und Empedokles.....	464
2.3.8	Konstellationsismus – Das Ganze der Teile in chaotischer und numerischer Mannigfaltigkeit: Weltspaltung und die maßlose Innumerabilität der Weiten	470
2.3.9	Ironistisch-dynamistisch-autistische Verfehlung – Selbstdarstellung und Selbsterstellung als Machenschaften verfehlter Geschichte	474
2.3.10	Menschenlos – Das Dynamit des Dynamismus und die Totalität des Netzwerks	483

BUCH III

3	Boeder: Die Verwahrlosung der Vernunft – Wer macht einen Unterschied im Ganzen?	491
3.0	Dritte Zwischenbetrachtung.....	491
3.1	„Heideggers Vermächtnis“ in Boeders ursprünglicher Einsicht – Zum Aneignungsproblem der Philosophie.....	558
3.1.1	Im Grunde verschieden I: „Abgeschiedenheit“ der Anfänglichkeit.....	558
3.1.2	Im Grunde verschieden II: Der „erste“, „andere“ und „verschiedene“ Anfang der Philosophie	563
3.1.3	Unterwegs zur „Sache des Denkens“ I – Der „Schied“ der „Zerklüftung“	568
3.1.4	Unterwegs zur „Sache des Denkens“ II – in re.....	572
3.1.5	Unterwegs zur „Sache des Denkens“ III – Die Bekehrung der Phänomenologie	575
3.1.6	Unterwegs zur „Sache des Denkens“ IV – Eine Kartierung der Holzwege und das Endspiel der Ontotheologie	580

3.1.7	Epilog des „Denkens“ I – Das Imago der „Bestimmung“ ..	585
3.1.8	Epilog des „Denkens“ II – Der Konvertit: Andacht im „Geläut der Stille“	587
3.1.9	„Heideggers Vermächtnis“ I – Die Vermessung der Sterblichen	591
3.1.10	„Heideggers Vermächtnis“ II – Das Absonderliche der Metaphysik	596
3.2	Archai-tekturen der Logotektonik – Zur triadoiden Figuration der Philosophie und die Nomothetik abnehmender Statik: Topologie, Gefüge, Installationen	602
3.2.1	Die „Sache“ und „Widersacherin des Denkens“ I – von „ratio reddenda“ zu „ratio terminorum“	602
3.2.2	Die „Sache“ und „Widersacherin des Denkens“ II – Die ursprüngliche Einsicht der Logotektonik: zur Figuration der Philosophie	608
3.2.3	Verschiedenheit „überkommener Vorphilosophie“ I: Unterscheidung von sich selbst	612
3.2.4	Verschiedenheit „überkommener Vorphilosophie“ II: Eine Erinnerung ans Vergessen	617
3.2.5	Verschiedenheit „überkommener Vorphilosophie“ III: Die „Sokratische Einbruchsstelle“ und Platons Problem der Tradition: Die Aufhebung von Τύχη und τέχνη	623
3.2.6	Verschiedenheit „überkommener Vorphilosophie“ IV: Αγία Σοφία und das Archai der Ersten Philosophie	629
3.2.7	Triadologik der „Philo-sophie“ I – Mit der Philosophie Schluss machen	633
3.2.8	Triadologik der „Philo-sophie“ II – „Abstoßendes“ und „Widerwärtiges“	638
3.2.9	Ratio der narratio I – Vermittlung und Verschränkung von „Trichotomien“ der Topologie der Metaphysik	644
3.2.10	Ratio der narratio II – „schneidende“ Krisen der Metaphysik: Moderne und Submoderne	648
3.3	„δόμος λήθης“ – Zur Bestimmung epochaler Aufgaben der Logotektonik	652

3.3.1	„Schneidende Grenze der Moderne“ I – „Gegenwärts“ zur „conceptualen Vernunft“ und das „unglückliche Bewusstsein“ der Metaphysiker	652
3.3.2	„Schneidende Grenze der Moderne“ II – Demontage der Archai-tekturen	657
3.3.3	Demontage der Gegenwart I – „Simulierte“ Vernunft.....	662
3.3.4	Demontage der Gegenwart II – Endspiele der Archétektunik und der Totalitarismus der Archats.....	667
3.3.5	Demontage der Gegenwart III – Subsistenzerscheinung der Moderne.....	671
3.3.6	Demontage der Gegenwart IV – „Vertieftes Vergessen“ und „Kryptologie“ der Submoderne.....	677
3.3.7	„Unterwelt zu unserer Welt“ I – Der „Ort“ der Grenzerfahrung: Eine Topologie der Logotektonik	681
3.3.8	„Unterwelt zu unserer Welt“ II – Das χάσμα der Gegenwart in der „Letzten Epoche“.....	685
3.3.9	„Neglegentia“ I – Katharsis der reinen Vernunft: Handwerkliche und Künstliche Intelligenz.....	690
3.3.10	„Neglegentia“ II – Gott bewahren.....	694
4	Postludium des Verstummten: Das lange Leben der Totgesagten als Chiffren der Deszendenz	703
4.1	Gott bewahren – Auserwählte, Heimgesuchte und Heimgekehrte	703
4.2	Lesen lernen – Die Hand-Schrift der Cheirosophoi.....	719
4.3	Ernst sein – Der Unter-gang.....	734
5	Literatur	763
5.1	Zitation nach Werkausgaben	763
5.2	Siglenverzeichnis.....	764
5.2.1	Luhmann	764
5.2.2	Schmitz	765
5.2.3	Boeder.....	766
5.3	Literaturverzeichnis.....	768

BUCH I

0

Prae Limine: Eine Vorerinnerung. Die Scherben des Glasperlenspiels: Legitimität der Zeit und Verlust des Maßes

„Wahrhaft ‚geflügelt‘ ist daher allein der Geist des Philosophen: immer weit er, was er kann, mit der ‚Erinnerung‘ droben, der Menge ein Ärgernis, die nicht begreift, daß er ein Myster ist und Gottes voll.“

Karl Reinhard, *Platons Mythen*, 91.

Alle Metaphysiker sind Kol-laborateure. Das haben nur diejenigen Philosophien verkennen können, die die aionische Differenz von *Achsenzeit* als *Zeitachse* unterschlugen. Anhand der Synchronizität kommt nicht die Zeit zum Vorschein, sondern ihre Negation. Die Negation der Zeit bringt deshalb zuallererst die zu erschließende *Achse* in ihrer Antichronizität zum Vor-schein. Eine *Verortung* ihrer bedeutendsten Bestimmung, des Anfangs, ist nur möglich als *Verzeitlichung* der Philosophie und diese opponiert der Metaphysik. Davon kann keine Rede sein, denn so wäre die Philosophie schon an ihrem Anfang am Ende. Das bloße Faktum, dass gewisse Philosopheme von „ihrer“ Zeit sprechen, zeugt von einem solchen qualvollen Verendigungsprozess, dem die Unabgegoltenheit des ver-schiedenen Anfangs der Philosophie noch im Wege steht. Deshalb birgt ihr gegenwärtiger Zustand einen deskriptiven wie auch präskriptiven Status: „Die Wirklichkeit der Moderne ist in sich selbst anachronistisch; nur verneinend kann man sie beschreiben. [...] Die Form richtet über die Welt der Moderne, indem sie sie geschichtsphilosophisch schichtet: *Diese Welt* ist das feindselige System eines unlebendigen Lebens. [...] Und wie-

derum antithetisch dazu zeichnen sich in der Selbstannihilation dieser Form die Konturen der Neuen Welt ab.“¹ Diese Antithese gibt dieser Arbeit ihre Archi-tektur vor.

Dass die Geschichte der Philosophie auch eine andere hätte sein können, ist nur selbstverständlich, wenn sich die subtile Idee, *The Great Chain of Being* werde von Akteuren *gemacht*, nicht selbst als Anachronismus erwiesen hätte. Anachron wurde sie nicht vor allem durch die Ablösung einer Denkd disposition geschichtlicher Urteilsbildung durch andere Paradigmata, sondern – und darin zeigt sich nicht zuletzt der exzeptionelle Charakter der Genese der Neueren Philosophie – vor allem durch die Skepsis gegenüber *der* Geschichte, nachdem ihr Ende besiegelt zu sein schien². Entgegen aber jeder Erwartung, die angesichts der großen historischen Deszendenznarrative der Jahrhundertwende, gegen welche fernerhin die historische Faktizität selbst nichts einzuwenden wusste, keine versöhnliche Eschatologie verheißen konnte, sollte sich das Ende nicht nur im historischen Vorfeld dieser pessimistischen Teleologie, auch nicht in der absoluten Katastrophe; vielmehr in der zuweilen weniger berücksichtigten Spielart des Endes, der *Vollendung*, ereignet haben. Gleichwohl geht das zeitliche Zuwiderlaufen, das im Konzept der besagten Anachronizität nur unvollständig codiert ist, in dem Endnarrativ der Philosophie nicht auf: Die Katalogisierung des erdrückenden philosophischen Erbes, das im Übergang *Von Hegel zu Nietzsche*³ der Nachwelt die Durchexperimentiertheit⁴ ihrer innersten und äußersten Möglichkeiten auch an theo-, psycho-, soziologischen, literarischen, künstle-

1 Bolz, N.: *Auszug aus der entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen*. München ²1991, S. 37.

2 Jürgen Habermas' unlängst publizierter Summe ist zu verdanken, dass der Enddiskurs der Geschichte nunmehr nicht damit begonnen werden muss, ihn gegen die – das wird für diese Arbeit einschlägig sein – Zeitgeistsituiertheit des Untergangsnarrativs in Spenglers opus classicus zu verteidigen. Heute entspringt er anderen Namen und einem anderen Geist, der, wie der Autor zu zeigen vermag, ausgerechnet vom Zeitgeist Abstand nimmt: vgl. Habermas, J.: *Auch eine Geschichte der Philosophie 1. Okzidentale Konstellation von Wissen und Glauben*. Frankfurt am Main 2019, S. 40–67.

3 Vgl. Löwith, K.: *Von Hegel zu Nietzsche*. In: *Schriften 4*. Stuttgart 1988.

4 Vgl. Landmann, M.: *Nachgeschichtliches Epigonentum als Schicksal*. In: Kaltenbrunner, G.-K. (Hg): *Unser Epigonen-Schicksal. Nichts Neues unter der Sonne*. Freiburg/Basel/Wien 1980, S. 19–25.

rischen und nicht zuletzt ökonomischen Fronten vergegenwärtigen sollte, wusste die Zeitgenossen in eine, wenngleich nicht unproduktive, Starre zu versetzen und rief einen spezifischen Typus einer Philosophie auf die Tagesordnung, deren Beiträge vom Anspruch der Originalität zu dispensieren, eine erneuerte philosophische Eigentlichkeit konstituierte. Aber noch bevor dieses Säkularisat der devotio ausgerufen werden konnte, musste die Anachronizität eine grundsätzliche Skepsis gegenüber dem *Maß der Zeit* begründen. Bezeichnend für diesen kurzen, aber äußerst bedeutenden Topos⁵, an dem die fortschrittskonstituierende Leistung der die Welt strukturierenden Zeit in Zugzwang geraten war, ist die Entdeckung ihres Derivats, das provisorisch die Substitutionsleitung im Funktionsgefüge philosophischer Grundlagen zu erbringen vermochte, die *Geschichtlichkeit*⁶. Die Bühne des geisteswissenschaftlichen Kategorienapparates betrat sie nicht mehr als spekulative Philosophie der Geschichte, die, vom Katheder vorgelesen, die Gedanke – vielmehr: Begriff – gewordene Zeit als Selbstexplikation der Vernunft erfasste, sondern als Tatbestand der Unabgegoltenheit und damit zu allererst der Unabgeschlossenheit der Gegenwart in Anbetracht ihrer unabweisbaren Konstitutionsgenealogie – sie und nur sie mag den Zeitgenossen eingedenk der Endzeitattitüde als bescheidenes Residuum der *raison d'être* einer vorgeblich zum *limes* hypostasierten Philosophie dienlich gewesen sein. Der Problemaufriss musste also ausgerechnet am Zenit jener Epoche der Vollendung der Metaphysik ansetzen, die die Legitimationsselbstverständlichkeit des noch nicht sinnentleerten Begriffs der Aktualität der Vergangenheit vor der Gegenwart gegen sich selbst wandte und sich bei Hegels Geistern niederschlug, unter denen ausgerechnet der Zeit-

5 Vgl. Schnädelbach, H.: *Philosophie in Deutschland 1831–1933*. Frankfurt am Main 1991, S. 49–87.

6 Ortega y Gasset, J: *Geschichte als System*. In: *Werke 4*. Übers. Görner, E. et al. Stuttgart 1978, S. 375: „Man lebt im Hinblick auf die Vergangenheit. Kurz: *der Mensch hat nicht Natur, sondern er hat ... Geschichte*. Oder, was dasselbe ist: was die Natur für die Dinge ist, ist die Geschichte – *als res gestae* – für den Menschen.“ Grundlegend über „temporale Kompensationsbegriffe“ (Koselleck, R.: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main 2017, S. 341), deren Gewordenheit bis in das umgebildete Geschichtsverständnis der „Sattelzeit“ als Vorgeschichte dieses Zusammenhangs hineinreichen: vgl. Koselleck, R.: *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*. Frankfurt am Main 2006, S. 80–85.

geist keiner ist. Angesichts des teleologischen Moments des Systems, das seine arrivierte Gestalt im geschichtlichen Durchgang der – wörtlich – Epochen des Geistes erlangt, konnte die spezifisch intuitive Zeitmetrik noch vorausgesetzt werden. Dabei darf man in Anbetracht der chronologischen Zeitenfolge der *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* nicht über Hegels explizite Reminiszenz hinwegsehen, die für die Besiegelung der Moderne von besonderer Bedeutung sein wird: „Kronos ist die Herrschaft der abstrakten Zeit, welche ihre Kinder verzehrt“⁷. So wie bereits in der *Logik* der Schlüssel zur Deutung der Kreismetaphorik, die die Dialektizität der Aufhebungstriplizitäten immer wieder in Erinnerung rief, verloren schien, setzte sich die Opazität dieser Metrik, die sich weder mit der chronischen noch der aionischen Zeit identisch sein konnte und entlang deren der Titanenkampf des Idealismus um *die* Geschichte verzweifeln sollte⁸, fort. Seine Beschreibung klingt bei Hegel an: „Das Leben des gegenwärtigen Geistes ist ein Kreislauf von Stufen, die einerseits noch nebeneinander bestehen und nur andererseits als vergangen erscheinen. Die Momente, die der Geist hinter sich zu haben scheint, hat er auch in seiner gegenwärtigen Tiefe.“⁹ Sein Begriff hingegen steht noch aus. Ein solcher Grenzfall der Maßgabe ist nur *prima vista* eine Endchiffre der Philosophie: Wann immer das Instrument positiver Bestimmbarkeit seinen Dienst quittiert, rückt – nicht erst seit Hegel – der negativistische Gestus ins Gesichtsfeld theoretischen Interesses. Das mag auch ideengeschichtlich operationalisierbar sein: Was auch immer eine Philosophie der Geschichte zu Bewusstsein zu führen vermag, bereits bei Hegel nahm es nicht mehr Maß am seit Anaximander ungebrochenen Gericht der Zeit. Wenigstens genauso dunkel wie beim Mileser, ergießt sich die Zeitproblematik bei Hegel in eine Formulierung, an deren Verständnis sich eine maßgebende Philosophie des 20. Jahrhunderts zu bewähren haben wird: „Die Philosophie steht jedoch andererseits der Form nach über ihrer Zeit, indem sie als das Denken

7 Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. In: W 12, S. 299.

8 Vgl. Schulz, W.: *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. Köln 1955.

9 Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, S. 105.

dessen, was der substantielle Geist derselben ist, ihn sich zum Gegenstande macht.“¹⁰

Nicht nur wusste Dilthey die finalisierende Bedeutsamkeit Hegels im Hinblick auf den zweifachen Bruch, nämlich den *mit der Zeit* sowie den *der Zeit* geistesgeschichtlich einzuordnen, sondern die Performanz der Ausarbeitung eines neuen in die Zukunft gegen Carnap gerichteten Aufbaus der Welt trug den programmatischen Titel der substitutiv installierten Maßgabe: *geschichtlich*. An Dilthey wurde ersichtlich, dass der Königsweg zum Unbewussten vor der Schranke der Individualpsychologie nicht haltmacht: Die neue Weltanschauung in Gestalt des berühmten Traumprotokolls verherrlichte eine Selbstvergottung feiernde Anachronizität, deren synchronistische Struktur Freud erst später zum Prinzip und Alleinstellungsproprium der psychischen Apparatur exponieren wird¹¹. Die Archäologie einer die Grenzen historistischer Linearität aufhebenden Geschichtlichkeit musste mit dem Seitenblick auf Novalis' vorbereitend entzeitlichende Diagnose – „die Götter der Vergangenheit werden ihnen zu Gespenstern“¹² – die Wiederkehr des Dämons, dessen noch gänzlich unaufgedeckte historische Semantik von durchschlagender Bedeutsamkeit sein dürfte, um je einem philosophisch gesättigten Begriff des Geistes wenigstens doch auf die Schliche zu kommen, zum Vorschein kommen lassen. Diltheys phantasierte Begegnung des nunmehr zeitlos gewordenen Pantheons der Ideengeschichte entsprach der Wiederaufnahme des gründlich verschütteten Grundla-

10 Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*. In: W 18, S. 74.

11 Freud, S.: *Das Unbehagen in der Kultur*. In: GW XIV, S. 427–428: „Nun machen wir die phantastische Annahme, Rom sei nicht eine menschliche Wohnstätte, sondern ein psychisches Wesen von ähnlich langer und reichhaltiger Vergangenheit, in dem also nichts, was einmal zustande gekommen war, untergegangen ist, in dem neben der letzten Entwicklungsphase auch alle früheren noch fortbestehen. [...] Und dabei brauchte es vielleicht nur eine Änderung der Blickrichtung oder des Standpunktes von Seiten des Beobachters, um den einen oder den anderen Anblick hervorzurufen.“

12 Dilthey, W.: *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*. In: GS VIII, S. 226; vgl. Novalis: *Die Christenheit oder Europa. Ein Fragment*. In: *Schriften 3*. Hg. Samuel, R. Stuttgart 31983, S. 520–521.

gendisputs zwischen Physis und Nomos¹³, dessen Unabgeholtenheit sich in jener konzisen Formel mitteilte, an der der Vorbegriff der Neueren Philosophie teilhat: „Von der Qual des Augenblicks und von der Flüchtigkeit jeder Freude befreit sich der Mensch nur durch die Hingabe an die großen objektiven Gewalten, welche die Geschichte erzeugt hat. Hingabe an sie, nicht die Subjektivität der Willkür und des Genusses ist die Versöhnung der souveränen Persönlichkeit mit dem Weltlauf.“¹⁴ Jener durch den Rückzug der Herrschaft des *Zeitlaufs* zum Vorschein kommende *Weltlauf* erlaubte überhaupt erst eine solche Souveränität, die in der Ebenbürtigkeit des Antagonismus zwischen Ich und Welt erneut den Diskurs um die Daseinslegitimation der in die Antike hineinreichenden Skepsis um die strukturelle Nonisomorphie zwischen heteronomer Physis und dem autonomen Nomos wiederholen ließ. Dilthey spaltete nicht etwa die Einheit der Wissenschaft in Natur und Geist, sondern es war die neu entdeckte logische Inkommensurabilität, die den Spielraum des Denkens in die besagte Dualität, deren Vermittlung noch aussteht und womöglich ausstehend bleiben muss, zerfallen ließ. Der Emanzipationsschlag vom Zeitlauf war deshalb von eminenter systematischer Bedeutsamkeit, weil seine ausschließende Linearität die Ideengeschichte in die Epoche des Geistes und die der Welt temporalisierte. Erst der Untergang dieses Paradigmas eröffnete die Perspektive, begreiflich werden zu können, dass die windschief verlaufenden und nicht aufeinander reduzierbaren Strukturen von Geist und Welt überzeitlich koexistierten. Eine dergestalt unterminierte Philosophie entwickelte allmählich ein Organ für die hier erst noch zu entfaltende Problematik, indem sie ihr ein begriffliches Organon von *Welt*, *Gegenwelt* und *Unterwelt* bereitstellte. Und welchen geistesgeschichtlichen Namen sollte jene alle Zeitlichkeit der Physis negierende Rückkehr zu ihrem Komplement annehmen, wenn nicht den der *metaphysis*, die als Nomos-Ersatz diese ideengeschichtliche Mesogestalt präformierte. Womit die *Einleitung* beschließt, hätte schon bei Hegel als Kapitulationserklärung der Philosophie gelesen werden können –

13 Heinimann, F.: *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*. Basel 1945.

14 Dilthey, W.: *Weltanschauungslehre*, S. 226.

„Metaphysik als Wissenschaft ist unmöglich“¹⁵ –, wenn die aus dem *Geist des Positivismus*¹⁶ resultierte wissenschaftliche Einstellung in der Gestalt einer „Verwandlung der Welt in das auffassende Subjekt“ – kurz: Metabasis von Physis und Nomos – nicht selbst „gleichsam die Euthanasie der Metaphysik“¹⁷ bedeutete. Mit der gefallenen Metaphysik machte Dilthey wie kaum ein anderer ernst¹⁸. Entgegen aber der Intuition, die von unablässig exerzitenhafter Einübung der Geschichtlichkeit als Primat geisteswissenschaftlicher Erkenntnis ausgegangen war, richtet sich das Prinzip jenes Versuchs der Restauration des metaphysischen Denkens auf die beim Wort genommene *Struktur* – genauer: Strukturiertheit als Erbautheit des geschichtlichen Wissens, das, wie zu zeigen sein wird, noch in der Gegenwartsphilosophie aller Eskamotierung des zwischen wissenschaftlichem und philosophischem nicht unterscheidenden Begriff des *Denkens* opponieren wird. Noch im Vorbegriff in die Annalen eingegangener Fundamentaldifferenz zwischen Natur- und Geisteswissenschaften beharrte die *Einleitung* darauf, dass „die Orientierung im Weltgebäude der Ausgangspunkt wissenschaftlicher Forschung, in den östlichen Ländern wie in Europa“ sei, aber der „Kosmos der geistigen Tatsachen ist nicht dem Auge in seiner Unermeßlichkeit sichtbar, sondern nur dem sammelnden Geiste des Forschers; in irgendeinem einzelnen Teile tritt er hervor, wo ein Gelehrter Tatsachen verbindet [...]“. Zwar muss auch diese eminent gravierende Einsicht mit ihrem Widerhall in der Krisis zwischen Vollständigkeit und Geschlossenheit innerhalb der Kybernetik, der Heidegger bekanntlich die Annexion des Spielraums der Philosophie prognostizierte, und andere konstruktivistische Paradigmata einem späteren Zeitpunkt überlassen werden, aber in Diltheys Nachsatz spricht sich dasjenige Mantra aus, aus dem der bis in die Neuere Philosophie hineinreichende Problemaufriss erst zitierbar werden kann: „im Inneren des Gemütes baut er sich dann

15 Dilthey, W.: *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte I*. In: *GS I*, S. 398, 402, 403.

16 So die vermeintliche Überwindung der Dualität von „*Materialismus*“ und „*Spiritualismus*“ bei Comte, A.: *Rede über den Geist des Positivismus*. Hg./übers. Fetscher, I. Hamburg 1994, S. 113.

17 Dilthey, W.: *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, S. 405.

18 Vgl. Dilthey, W.: *Die geistige Welt I. Einleitung in die Philosophie des Lebens*. In: *GS V*, S. 352–363.

auf.“¹⁹ Und dass diese autonome, nicht zufällig nach „Innen“ hinwegsublimierte Baulogik der Geisteswissenschaften unmittelbar mit dem Mut, *über die Zeit verfügen zu lernen*, zusammenhängt, davon legt ein mit „Der logische Zusammenhang in den Geisteswissenschaften“ übertitelter Appendix ein Zeugnis ab: „[...] ebenso ist immer der Fluß der Zeit, der durch alle menschliche Wirklichkeit hindurchgeht, in der Auffassung wirksam. Er ist derselbe in der historischen Welt wie in mir selbst, der ich sie betrachte. Und es ist der Kunstgriff des Geistes, ihn zusammenzuziehn und zu beschleunigen und doch das Maß der Dauer am Lebensverlauf selbst zu besitzen. So läßt der Dramatiker in einer ideellen Zeitordnung in wenigen Stunden vorübergehn, was Jahre dauerte.“²⁰

Als solchen *Aufbau* begriff sie nämlich auch Hegel, *mit* – nicht *an* – dem sich der von Dilthey aufgewiesene Zusammenbruch der Metaphysik ereignete. Auch er antizipierte schon im philosophischen Erstlingswerk seine arrivierte Gestalt der Metaphysik, die gegen die Defizienz des Zeitlaufs eine „Vernunft aus dem Bauzeug eines besonderen Zeitalters [...] organisiert“²¹, um mit dieser auf den *Begriff* gebrachten – *strukturierten* – Geschichtsphilosophie gegen die reifizierende Logik der Zeitgeschichte aufbegehren zu können. Bevor die Philosophie des gereiften 20. Jahrhunderts nach einer deshalb so bedeutenden Periode der geschichtlichen, zuweilen geschichtsphilosophischen, Renaissance, die mit den vielgestaltigen Spielarten einer, was sich im strengen Sinne nicht mehr sagen ließ, *zeitgemäßen* Restitution des Hegelianismus aufwartete, auch diese kompensatorische Leistung der Geschichtlichkeit, in der die Zeit noch aufgehoben blieb, suspendierte – sie erzähle „ein Epos eines Wissens, das doch gänzlich unepisch ist“²² –, schlug die einzigartige Sensibilität der Philosophie

19 Dilthey, W.: *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, S. 25

20 Dilthey, W.: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. In: *GS VII*, S. 255.

21 Hegel, G. W. F.: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. In: *W 2*, S. 19.

22 Lyotard, J.-F.: *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*. Hg. Engelmann, P. Übers. Pfersmann O. Wien ⁵2005, S. 87; Ferner *ibid*, S. 114: „Eine wissenschaftliche Aussage ist dann und nur dann ein Wissen, wenn sie sich selbst in einen universalen Prozeß der Hervorbringung einordnet. Die Frage, die sich bezüglich ihres

für Zeitfragen noch im Vorfeld ihrer Zerfaserung durch mannigfaltige Ausdeutungen der im Entstehen begriffenen phänomenologischen Schulen in eine um sich greifende Reserviertheit gegenüber ihrem absoluten Anspruch um. Noch der am deutlichsten in der Moderne verklammerte Denkhabitus konfrontierte die verunsicherte Zeit mit unerwartetem Ernst geradezu mit der Umkehrung des von ihr verankerten Vektorraums, der Geschichte chronologisch gedacht zu werden gebot, „was die Gegenwart vor Hegel bedeutet“²³. Für diese gebrochene Attitüde gegenüber dem bisher unantastbar strukturierenden Wesen der Zeit leistete das Theorem der Synchronisierung des Diachronen als „Erweckungen zum *Un-maß*“ und „anders strukturiertes Denken“²⁴ ein solitäres Korrektiv an der phänomenologischen Schule, in welche die Zeitlehre als Grunddisposition eingegangen war – ein präzises Charakteristikum des besagten Wandels, der unmittelbar Ansprüche der Vergangenheit an der Gegenwart anmeldete²⁵. Der

Gegenstands stellt, ist: Ist diese Aussage selbst ein Wissen in dem Sinne, den sie festlegt?“

- 23 Adorno, T.: *Drei Studien zu Hegel*. In: *Schriften 5*. Hg. Tiedemann, R. Frankfurt am Main 1997, S. 251; vgl. Theunissen, M.: *Versuch, unsere Zeit mit Hegel zu begreifen*. In: *Selbstverwirklichung und Allgemeinheit*. Berlin/New York 1981, S. 17: „An Hegel anzuknüpfen, ist trotz der Korrekturbedürftigkeit seines Ansatzes strikt notwendig. Dies nicht nur, weil er es als die Bestimmung der Individuen betrachtet, ein allgemeines Leben zu führen. [...] Er weiß nämlich, daß jene Bestimmung gleichsam ein Vorletztes ist, d. h.: daß sie nur die Stelle vertritt, die durch den Verlust der Bestimmung des Menschen zu einer Leerstelle geworden ist.“ Joachim Ritter ist hier eine Sonderstellung vorbehalten, sieht er doch das Alleinstellungsmerkmal Hegels in dem über alle *Entzweiung* erhabenen Moment der Rettung vor den selbstauflösenden Tendenzen der Moderne, von denen das vermeintliche *Ende der Geschichte* nur ein Symptom ist: „Dieser tödlichen Gefahr ist Hegel entgegengetreten. Er hat sie darin bestanden, daß er die gegenwärtige Vernunft nicht nur im eigenen Inneren und jenseits der Zeit, sondern in der geschichtlichen Bewegung und ihrem Bildungsprozess [...] fand, die zum Schicksal der modernen Epoche überhaupt geworden ist.“ Vgl. Ritter, J.: *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*. Frankfurt am Main 1969, S. 233.
- 24 Levinas, E.: *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*. Übers. Wiemer, T. Freiburg/München 21988, S. 140; 141.
- 25 Op. cit., S. 135: „Dieses Leben in der Vergegenwärtigung ist zwar auch mein Leben, aber in diesem Leben des Bewußtseins wird die Gegenwart Geschehen oder Gegenwartsdauer. Gegenwartsdauer oder Dauer als Gegenwart: in ihr wird jeglicher Zeitverlust, jeglicher Zeitverlauf in Erinnerung behalten, oder er kommt als Erinnerung zurück, er ‚findet sich wieder‘ oder findet sich wieder, ‚baut sich wieder auf‘, tritt durch das Gedächtnis oder durch die Geschichts-

Rigorisität dieses epochalen Bruchs wird gerecht, dass der reichlich aufgewiesenen Annahme, Schwellengestalten der Philosophiegeschichte seien keine objektiven Zuordnungen – schon über das Objekt der Geschichte ließe sich ein theoretischer Streit entfachen –, sondern allenfalls provisorische Maßnahmen heuristischen Charakters, womöglich eine Ausnahmeerscheinung konzidiert werden muss. Es muss die schiere Gewalt der Entgegensetzung gewesen sein, die ein Einzelner gegenüber der philosophischen Traditionslinie zu leisten vermag, die das Kriterium bildete, entlang dessen die Skizzen über systematische Erfassung der Philosophiegeschichte, wenn es um die Zueignung der Moderne geht, so oder anders auf Nietzsches Vergessenheitsmotiv des Dionysischen²⁶ zulaufen. So wird man sich an Bollnows herablassenden Vorwurf der Maßlosigkeit und der Anmaßung entsinnen, den er dem Maß misstrauenden Nietzsche adjudizierte²⁷. Es wird von nicht unerheblicher Bedeutung sein, dass die Archäologie der Maßfrage ein dichtes Gewebe philosophischer Ideengeschichte zutage fördert, aus der der antike Mythos die Gegenwart anspricht, indem er jene sonderbare Verwandtschaft der Lethe mit Dionysos²⁸, der Vergessenheit mit der Maßlosigkeit, ins Gedächtnis ruft.

Die als Betrachtungen eines Unzeitgemäßen verdeuteten *Unzeitgemäßen Betrachtungen* erlaubten einen Vorblick auf die Deszenden-

schreibung in eine *Gesamtheit* ein [...] *Die Zeit des Bewußtseins, die sich der Vergegenwärtigung zur Verfügung stellt, ist die Synchronie, die stärker ist als die Diachronie.* Synchronisierung, die eine der Funktionen der Intentionalität ist: die Vergegenwärtigung.“

- 26 Vgl. Nietzsche, F.: *Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechentum und Pessimismus*. In: *KSA 1*, S. 15: „[...] eine fremde Stimme, der Jünger eines ‚noch unbekannten Gottes‘, der sich einstweilen unter die Kapuze des Gelehrten, unter die Schwere und dialektische Unlustigkeit des Deutschen, selbst unter die schlechten Manieren des Wagnerianers versteckt hat; hier war ein Geist mit fremden, noch namenlosen Bedürfnissen, ein Gedächtnis strotzend von Fragen, Erfahrungen, Verborgenenheiten, welchen der Name Dionysos wie ein Fragezeichen mehr beigeschrieben war [...]. Vor allem das Problem, daß hier ein Problem vorliegt, – und daß die Griechen, so lange wir keine Antwort auf die Frage ‚was ist dionysisch?‘ haben, nach wie vor gänzlich unerkannt und unvorstellbar sind...“
- 27 Bollnow, O. F.: *Maß und Vermessenheit des Menschen*. In: *Schriften III*. Würzburg 2009, S. 172–173.
- 28 Vgl. Ranke-Graves, R.: *Griechische Mythologie. Quellen und Deutung 1*. Hamburg 1960, S. 48.

zentwicklung der nicht erst, wenngleich am prominentesten, mit Augustinus anhebenden Tradition der Apotheose der Zeit. Unzeitgemäß wollte sich vor allem dasjenige verstanden wissen, das nicht nur der Zeit, sondern allen voran dem *Zeitmaß*, das das Subjekt in die Position des Leidens, zutreffender: *Erleidens*, versetzte²⁹, sich zu entsagen anschickte. In einer vergleichbaren Weise, in der Nietzsche oder zumindest die intellektuelle Handschrift einer Kunstfigur, an deren Entwurf ihm nicht wenig gelegen haben muss, eine exzeptionelle Erscheinung innerhalb der Philosophie war, entpuppte sich der Unzeitgemäße als eine eben solche Ausnahmeerscheinung. In dem von begrifflichen Inkonsistenzen, Stilbrüchen, Widersprüchen und Selbstwiderlegungen – und all dies mag Methode haben³⁰ – durchsiebten Werk ist der Unzeitgemäße bar der Doppelbödigkeit, entlang deren sich die Welt der Zarathustra-Genealogie erst zu erschließen schien: Der Unzeitgemäße bedarf dieses Fundamentes nicht, er steht überhaupt auf keinem Boden, am wenigsten freilich auf dem der Zeit, denn „was liegt an einer Zeit, die für Zarathustra ‚keine Zeit hat‘?“³¹ Nicht nur die typologischen Fronten, sondern darüber hinaus die geradezu aus der Narratologie fallende und sich auf weite Teile des Werks erstreckende Kontinuität, mit der die „Zeit der Griechen“³² dem leitmotivisch verspotteten „Mensch[en] der ‚modernen Ideen‘“³³ entgegentrat, mögen den am Verdachtsmoment Geschulten zumindest in dem Maße frappiert haben, in dem die Desambiguierung des genetivus an dieser Stelle ein ideengeschichtliches Schlüsselmoment, von dessen List auch ein Nietzsche nicht dispensiert ist, offenbaren: Nicht zuletzt entspringt seine Ehrerbietung gegenüber den Griechen, weil sie über ihre Zeit besitzend *verfügten*, während doch der Mensch der Moderne der Zeit angehört, von ihr verfügt wird. Die Unzeitgemäßen hingegen haben bekanntlich „anderswo ihre Heimat als in der

29 Vgl. Theunissen, M.: *Negative Theologie der Zeit*. Frankfurt am Main ⁵2015, S. 45 ff.

30 Ries, W.: *Schule des Verdachts. Zur Grundlegung der Moderne bei Nietzsche – Freud – Kafka*. Münster 2014.

31 Nietzsche, F.: *Also sprach Zarathustra*. In: KSA 4, S. 213.

32 Nietzsche, F.: *Unzeitgemäße Betrachtungen*. In: KSA 1, S. 454.

33 Nietzsche, F.: *Jenseits von Gut und Böse*. In: KSA 5, S. 156.

Zeit“³⁴. Die geistesgeschichtliche Notwendigkeit dieser epistemischen Vorarbeit dessen, was unter Verzicht auf eingehende systematische Diskussion zunächst heuristisch unter Moderne begriffen werden kann, wird erst aus einer späteren Deliberation der Neueren Philosophie ersichtlich, die sich selbst aus diesem Geist heraus verstehen kann. Der als zuverlässiges negativistisches Korrektiv berüchtigte Philosoph übt Sorgfalt mit seinen Privativa: Es ist daher keine Banalität, dass der Meister der Verneinung nicht etwa die Zeit zu negieren trachtet – für *ihre* Zeichen hat er zwar ein Organ, aber wenig philosophisches Substrat –, sondern es ist das Maß, das in das Sichtfeld des Unzeitgemäßen rückt und das der eigentliche Gegenstand seiner philosophischen Kritik werden sollte. Nicht etwa die berühmt gewordene Formel der Umwertung konstituiert Nietzsches vermeintlich nihilistisches Pathos, sondern die Destruktion der Maßfrage, die alle Philosophie supponiert: „Denken wir uns das Auge des Philosophen auf dem Dasein ruhend: er will dessen Wert neu festsetzen. Denn das ist die eigentümliche Arbeit aller großen Denker gewesen, Gesetzgeber für Maß, Münze und Gewicht der Dinge zu sein.“³⁵

Die Transformation der schlechthinnigen Zeit als Maß zur von ihr nunmehr entkoppelten *Geschichtlichkeit* war das *Resultat* des Abbaus, der nicht etwa auf die Destruktion der konkreten, als verdeckend stilisierten philosophischen Tradition, sondern resolut auf die Instauration eines Maßes, das die Objektstellung der Zeit durch ein sich noch im Verborgenen Befindendes substituiert. Die kulturell gewendete, alle Naturbestimmungen obwaltende Zeit, die einst als „die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt“³⁶ den gesamten Spielraum der Denkmöglichkeiten unter eine transzen-

34 Nietzsche, F.: *Unzeitgemäße Betrachtungen*, S. 432–433.

35 Op. cit., S. 360; in ähnlicher Metaphorik umso erstaunlicher bereits bei einem Vorläufer, dessen humanistische Anleihen jedoch einen gänzlich anderen Impetus haben dürften: Herder, J. G.: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Wiesbaden 1985, S. 119: „Der Mensch ist der erste *Freigelassene* der Schöpfung; er steht aufrecht. Die Waage des Guten und Bösen, des Falschen und Wahren hängt in ihm: er kann forschen, er soll wählen. Wie die Natur ihm zwei freie Hände zu Werkzeugen gab und ein überblickendes Auge, seinen Gang zu leiten, so hat er auch in sich die Macht, nicht nur die Gewichte zu stellen, sondern auch, wenn ich so sagen darf, *selbst Gewicht zu sein* auf der Waage.“

36 Kant, I.: *Kritik der reinen Vernunft*. In: *WA III*, S. 81 [A34].

dentale Rechtfertigungspflicht *vor ihr* zu stellen vermochte, zwang im Zuge ebenjener Destruktionsbemühungen und innerhalb eines Jahrhunderts zur „Umkehrung des Lastenverhältnisses der Verschuldung“³⁷, sodass zum ersten Mal eine Zeit, der Illegitimität bescheinigt wurde, dem Ordnungsruf zur Rechtfertigung Folge zu leisten hatte. Solche Bruchstellen sind philosophisch keine Seltenheiten, aber sie gewinnen gerade dann beträchtlich an Bedeutung, wenn an sie nicht mehr das Maß der Ursprünglichkeit, sondern das der strengen Klassizität, der jahrtausendlangen Unabgeschlossenheit – wohlgemerkt eben nicht der Unabschließbarkeit, aus deren Not die Philosophie die fragwürdige Tugend zu deduzieren pflegte, ebendiese zum Proprium *wirklich* philosophischer Fragen zu verklären, – angelegt wird. Das ist die Semantik des Richtens, die nicht erst vom besagten Königsberger nobilitiert, sondern bereits in dem kanonischen Verständnis der *Kategorien* und Ursachen (αἰτίαι) der philosophischen Tradition überantwortet wurde. Aber jene, vorläufig als kulturell konzipierte *Zeitwende*, opponiert einer mit ihr korrespondierenden Semantik des Richtens und Strafens, die im Maß der Klassizität kaum zu übertreffen sein dürfte. Davon zeugt der äußerst verdienstvolle Aufweis des Zeitdenkens in den Denkdokumenten der noch dem sogenannten mythischen Denken verhafteten Alten, die sie vor allem als „werfende, schlagende oder treffende“, fernerhin als *verfügende* auffassten: „Verfügen heißt aber: herrschen. Chronos ist eine vielfältig herrschende Zeit.“³⁸ Wer dieser bis zur Fragilität sensiblen Deutung Misstrauen entgegenbringt, wird spätestens im berühmten Anaximander-Spruch auf die bis zur äußersten Schärfe pointierte Gestalt der vorliegenden Problematik zurückgeworfen und freilich alsbald dessen gewahr, dass der implizite Übersetzungsdisput der Phrase „χρόνου τὰς“ von Nietzsche bis Heidegger³⁹ keineswegs allein der philologischen Translationsredlichkeit verpflichtet ist⁴⁰.

37 Blumenberg, H.: *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt am Main ²1988, S. 127.

38 Theunissen, M.: *Pindar. Menschenlos und Wende der Zeit*. München 2000, S. 485.

39 Eine eingehende Auseinandersetzung mit der Übersetzung und ihrer Geschichte in Heidegger, M.: *Der Spruch des Anaximander*. In: *GA 78*.

40 Theunissen, M. *Pindar*, S. 926 ff.

Der am schwersten wiegende Befund, der einem Denken entlang des Zeitmaßes, das seinerseits mit der Herausdifferenzierung phänomenologischer Derivate im 20. Jahrhundert die kritische Masse erreichte, adjudiziert werden kann, entstammt der Feder desselben Theoretikers: „Das von Metaphysik sich emanzipierende Denken neigt [...] zur Subjektivierung, Pluralisierung, Universalisierung und“ – entscheidend – „Affirmierung der Zeit“⁴¹. Der Weg zu diesem subtilen Zusammenhang bedurfte einer intrikaten Revision der Geschichte der Philosophie, die mit Parmenides anhob⁴²; aber was diesem unverzichtbaren Rückblick verborgen blieb – verborgen bleiben musste – waren die Chiffren der Neueren Philosophie, die das, was auch immer sich Metaphysik nannte, nicht nur aus theoretischem Trotz oder den dem Zeitgeist antizyklischen Bestrebungen, was für sich genommen bereits nicht zu vernachlässigen wäre, wieder auf die Tagesordnung riefen; sondern aus der wachsenden Skepsis gegenüber der Frage, ob das Zeitmaß von einst noch *weltgemäß* sei. Zwar muss die Untersuchung des Welt-Begriffs einem späteren Zeitpunkt in extenso überlassen werden, aber die Rückgewinnung einer, auch wenn nur subkutanen, Metaphysik vollzog sich entlang einer *Rücknahme der Ansprüche, die die Zeit an der Welt anmeldete*. Trifft die angeführte These zu, so wird unter den rezent konstituierten Bedingungen die Gegenfrage entscheidend, nämlich ob also – im Gegenteil – *das sich von dem Zeitmaß emanzipierende Denken zur Metaphysik zurückkehre*. Aber jede Metanoia tut Buße. Wie auch immer eine konzeptionelle Rückkehr zur Metaphysik geartet sein mag, sie vermag weder der Substanzmetaphysik noch dem Ideenhimmel ihre einstige Stellung im philosophischen Kosmos einzuräumen: „Um Heimkehr zu werden, darf sie keine einfache Rückkehr bleiben. In ihrer ersten Teilbewegung Rückkehr zu Vergangenen, muß sie in einer zweiten eine Rückkehr zum Gegenwärtigen werden, eine, die das Vergangene heimholt.“⁴³ Dies aber heißt: Nicht nur die Selbstverständlichkeit, sondern die nunmehr auch infrage gestellte Legitimität

41 Theunissen, M.: *Negative Theologie der Zeit*, S. 42.

42 Vgl. op. cit., S. 89 ff.

43 Op. cit., S. 259.

der Moderne, für welche die letzte Bastion des Perennierenden, die *Zeit*, nicht mehr eintreten konnte.

Die daraus als Barometer jener Entwicklung entstandene Krisis der zeitdiagnostischen Kompetenz manifestierte sich auch in der strengen Polarität grundvernichtender Befunde, von welchen das Zeitmaß endgültig exkommuniziert wurde: Die bloße Möglichkeit, dass nicht nur die eigene Abgeschlossenheit der Moderne fragwürdig geworden ist⁴⁴, sondern simultan ein beispielloser argumentativer Feldzug in Verteidigung der Idee, die Moderne sei nicht nur nicht vollendet, sondern der Emanzipationsschlag der Neuzeit aus den Fängen des präsäkularen Mittelalters und der mesosäkularen Renaissance habe sich ausgerechnet entlang des „neuzeitliche[n] Anachronismus des Säkularisierungstheorems“ noch gar nicht erst ereignet⁴⁵, ließ den Diskurs der Moderne in einer Dialektik begreifen, die jede Vorstellung einer realdistinktiven Potenz der Zeit⁴⁶ terminierte. Bei dem Theoretiker der Illegitimität der Zeit stellt dies den Angelpunkt eines solchen Maßstabsverlustes dar, auch dann, wenn ihm eine geisteshistorische Entwicklung vorausgelaufen sein musste. Was philosophisch *Epoche macht*, orientiert sich nicht am Maß der Zeit, das als

44 Die, was dem Autor nicht vorgeworfen werden kann, sondern, wie sich zeigt, in der Sache begründet ist, ausweichende Formulierung im Wortlaut: vgl. Habermas, J.: *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*. In: *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays*. Frankfurt am Main 2003, S. 22: „Ich meine, daß wir aus den Verirrungen, die das Projekt der Moderne begleitet haben, aus den Fehlern der verstiegenen Aufhebungsprogramme lernen, statt die Moderne und ihr Projekt selbst verloren geben sollten.“ Das einschlägige Possessivum „ihr Projekt“ exemplifiziert die epistemische, aber nicht epistemologische Stellung der Zeit im Diskurs der Moderne. Polemisch, könnte zurückgefragt werden: Weshalb sollte man nicht?

45 Vgl. Blumenberg, H.: *Die Legitimität der Neuzeit*, S. 70–80.

46 Auch Latours Verdikt, über dessen Angemessenheit gegenüber Heidegger, dem es wohl kaum um die Illegitimität der Moderne, vielmehr die der Geschichte der Philosophie als Ganze gegangen sein muss, geschweige denn über die Adäquation von moderner Welt und Metaphysik, disputiert werden müsste, ist zumindest als Symptom des Versagens der Zeitdiagnostik signifikant: „Wir führen das unmögliche Projekt Heideggers durch. Er jedoch hat geglaubt, was die moderne Verfassung über sich selbst sagt. Er hat nicht verstanden, dass dies nur die Hälfte eines umfassenderen Dispositivs ist [...]. Niemand kann das Sein vergessen, denn es hat nie eine moderne Welt gegeben und folglich auch keine Metaphysik. Wir sind immer vor-sokratisch, vor-kartesisch, vor-kantianisch, vor-nietzscheanisch geblieben.“ Latour, B.: *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Übers. Roßler, G. Frankfurt am Main 2008, S. 90.

Zeitgeist in das nachmetaphysische Dispositiv eingegangen war, sondern „kehrt in der modernen Geschichtsschreibung das genuine Verhältnis im Epochenbegriff um: Das Ereignis wird zur geschichtlichen Größe durch den Zustand, den es herbeiführt und bestimmt. [...] Wenn aber vom Gegensatz der Epochen die Rede ist, kann es nicht mehr um den trennenden Einschnitt, sondern nur um Eigenschaft und Eigenart der durch ihn getrennten Zeiträume gehen. Dieser Epochenbegriff läßt die chronologischen Bedürfnisse der Geschichtsschreibung hinter sich. Epochen werden nicht nur und nicht primär geschieden, sondern als vergleichbar gesehen.“⁴⁷ Der Widerstand gegen eine naive Zeitphilosophie sprach sich standesgemäß – mit Benjamin – aus: „Nur in der Vermummung des Zeitkostüms enthüllt sich die ewige Schönheit [...]“.⁴⁸ Der unaufgelöste Widerspruch darüber, über welche Kanäle jenes *unvollendete Projekt* in die Ewigkeit übergegangen sein soll, kann dem Autor als Absicht unterstellt werden. Als habe er sein Altersdenken antizipieren können, korrespondiert jene Dissonanz mit der Auflösung des Widersinns zwischen der Rücknahme der Ansprüche der Zeit und simultanem Rückfall in die Geschichtlichkeit des Denkens, obgleich nicht ohne Weiteres ersichtlich wird, wie die eine ohne die andere gedacht zu werden hat: „Historizität bedeutet, dass die Menschen im Bewusstsein dieser verzehrenden Vergänglichkeit ihre Identität und die ihrer Lebensart gegen den Sog der Zeit verteidigen.“⁴⁹ Treffsicher verwies Habermas auf Adornos das Zeitmaß disqualifizierendes Korrektiv: „Insofern ist Moderne Mythos, gegen sich selbst gewendet; dessen Zeitlosigkeit wird zur Katastrophe des die zeitliche Kontinuität zerbrechenden Augenblicks.“⁵⁰ So spitzt sich auch der Versuch einer Metatheorie der Moderne in der gescheiterten Vermittlung zwischen Ewigkeit und Augenblick zu: einem neu entdeckten, aber an das einstmalige Zeitmaß nicht mehr anschlussfähigen nunc stans. Es gereicht dem Autor

47 Blumenberg, H.: *Die Legitimität der Neuzeit*, S. 533–534.

48 Habermas, J.: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt am Main 1985, S. 19.

49 Habermas, J.: *Auch eine Geschichte der Philosophie 2. Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*. Frankfurt am Main 2019, S. 423.

50 Adorno, T.: *Ästhetische Theorie*. In: *GS 7*, S. 41; vgl. Habermas, J.: *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*, S. 10.

äußerst zu Ehren, dass das Verhältnis der Moderne zur Zeit das einzige konfuse Moment der sonst bemerkenswert konzisen Darstellung des *Philosophischen Diskurses der Moderne* verblieb, deren erstes Kapitel aber bezeichnenderweise unter dem einschlägigen Titel „Das Zeitbewußtsein der Moderne und ihr Bedürfnis nach Selbstvergewisserung“ den Auftakt leistet – eine Überschrift, die von der Insuffizienz jener Selbstvergewisserung aus dem Zeitbewusstsein allein zeugt. Um dieses Zusammenhangs gewahr zu werden, muss zwar die geläufige Problematik epochaler Schwellengestalten nicht revidiert werden; aber dass ausgerechnet die Moderne, die doch gerade die Zeitdiagnosen zu ihrem Spezifikum machte, sich jeder zeitlichen Zuordnung im ähnlichen Modus entzieht, wie die Phänomenologie des Jetzt nicht habhaft wurde – es sei entweder immer oder überhaupt nicht –, verweist auf die Zuspitzung der hier umrissenen Problematik. Jan Assmann hat sie in aller Luzidität freilegen können, als er betonte, Jaspers’ *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* mit einer Latenz eines Akademikerlebens hermeneutisch eingefasst zu haben: Seine Darstellung der Moderne als eines der Ausgrabung bedürftigen Fossils der Achsenzeit – nicht Telos einer Sukzession historischen Fortschritts – sollte Jaspers’ fundamentalem Diktum ein altphilologisches Substrat beistellen. Das ist, bedenkt man die Sprengkraft seiner Befunde, ein Understatement, denn die frappierende Deutung des von Aleida Assmann beschriebenen „Bruch[s] der Zeit“⁵¹ entreißt ihr die diktatorische Alleinherrschaft über *die Geschichte*: „Es gibt Steinzeit, Bronzezeit und Eisenzeit. Die Epochen werden nach den Materialien unterschieden, die für die Herstellung von Waffen und Werkzeugen verwendet wurden. [...] Im gleichen Sinne sprechen wir inzwischen von der ‚Achsenzeit‘. [...] Sie unterscheidet sich durch den Gebrauch *geistiger* Werkzeuge [...]“⁵² Das ist, wie zu zeigen sein wird, eine mehr als nur graduelle Differenz. In gewohnter philologischer Akribie und kühler Selbstverständlichkeit illustriert Assmann diese Entzeitlichung, indem er die ereignisgeschichtlich skandalöse Annahme über die „Gleichzeitigkeit nicht im horizontalen, synchronen, sondern im

51 Vgl. Assmann, A.: *Ist die Zeit aus den Fugen? Aufstieg und Fall des Zeitregimes der Moderne*. München 2013.

52 Vgl. Assmann, J.: *Achsenzeit. Eine Archäologie der Moderne*. München 2018, S. 13–26, hier S. 13.

vertikalen, diachronen Sinne, in dem Homer und Tolstoi, Platon und Whitehead zu Zeitgenossen werden“, also die „Gleichzeitigkeit der Vorgänge im 6. Jahrhundert v. Chr. *mit uns*“ von den vorgeblich antiquierten geschichtsphilosophischen Aspirationen etwa eines Jaspers entkoppelt und mitten ins Herz des historischen Diskurses der Moderne verpflanzt⁵³. Man wird sich an die bereits angeführte und angesichts exponierter geistesgeschichtlicher Konstellation dringlicher gewordene Frage nach den Konsequenzen erinnern, die sich aus dem Rückzug der Zeitthematik aus der Substitutionsleistung der Metaphysik ergaben. Der terminus a quo jener *Kehre*, die hier mit weitaus mehr Symbolgehalt angereichert ist als etwa Heidegger ihr zugestand, war die rigorose Demontage des despotisch über die Geschichte der Philosophie herrschenden Chronos, der im Akt der Selbstvergottung die geistesgeschichtliche Funktion der Metaphysik ergriffen hatte – die *Zeit* gewordene Metaphysik, „Metachronik“⁵⁴. Bereits einmal teilte sich dieses Einbrechen der Zeit in die Metaphysik über das Medium einer nach Konsolidierung trachtenden Philosophie mit, nämlich im Scheitern⁵⁵ – nicht aber, worauf es Theunissen hinauslaufen ließ, im Scheitern des Lebensvollzugs, sondern dem Scheitern im Ganzen, will heißen: der Philosophie.

Wenn geistesgeschichtliche Brüche dieser Qualität an dem ihnen zugehörigen psychopathologischen Typus des Intellektuellen indiziert werden können, dann erstaunt nicht wenig, mit welcher Passgenauigkeit sich der *Melancholiker*, dessen vermeintlich nachmetaphysische Emergenz den Theoretiker der Metachronik zur besagten Revision inspirierte, und der doch so sehr ein unliebsames Symptom der Moderne ist⁵⁶, zu philosophiehistorischen Perioden metaphysischer Abdikation auftut. Wenn die Philosophie nach einer ihrer nicht unwahrscheinlichsten Bestimmungen die Kunst sei, ganz allein sein zu können, und die „Einsamkeit durch alle Geschichte die Wurzel

53 Vgl. op cit., S. 114–118, hier S. 114, S. 118.

54 Theunissen, M.: *Negative Theologie der Zeit*, S. 310

55 Vgl. Habermas, J.: *Das Absolute und die Geschichte: Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*. Bonn 1954.

56 Vgl. Heidbrink, L. (Hg.): *Entzauberte Zeit. Der melancholische Geist der Moderne*. München/Wien 1997.

echten Tuns“⁵⁷ ist, so ist der Melancholiker in ihr aufgegangen: Der Ernst seiner Verzweiflung rührt nicht mehr von der Entdeckung des Kranken – wohl aber von der Enthüllung einer im naiven Lebensvollzug aufgehobenen Normalität, deren subkutane Pathologie so offenkundig wie für seine *Zeitgenossen* nicht mitteilbar wird. Die Überzeitlichkeit seines Schwermuts hat Benjamin im *Trauerspiel* nicht nur als „Neigung, mit welcher Tiefsinn sich zur Gravität gezogen fühlt“, treffend mit einem Richtungsvektor versehen, sondern antizipierte auch die dem Melancholiker von Theunissen adjudizierte Aversion gegen die Zeitherrschaft als „Versunkenheit, der diese großen Konstellationen der Weltchronik als ein Spiel vor Augen stehen, [...] dessen unabsehbare Wiederholung aber die Lebenslust melancholischen Geblütes zur trostlosen Herrschaft befördert.“⁵⁸ Dass Melancholiker aus der Zeit fallen, mag mehr als rhetorischer Tropus sein. Denn, wenn sich die obwaltende – wörtlich – *Sphäre* der Zeit im Rückzug begreift, um der zurückgedrängten Metaphysik wieder, wenngleich nicht die einstmalige, Geltung einzuräumen, tut sich sogleich die Frage nach dem Boden auf, der nach der Periode ihrer Herrschaft eher der verbrannten Erde gleicht, und diese Erde ist kein kathartischer Boden, auf dem ohne Weiteres Ädifikate der Neueren Philosophie errichtet werden könnten. Im Gegenteil: Weil der Zeitrückfall nicht in die zerrissene Transzendenz des Ideenhimmels zurückfallen kann⁵⁹, befindet sich in seinem Vorbegriff nur ein ent-

57 Jaspers, K: *Die geistige Situation der Zeit*. Berlin/New York 1999, S. 118.

58 Benjamin, W.: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. In: *GS I.1*, S. 319.

59 Vgl. op. cit., S. 330: „Denn alle Weisheit des Melancholikers ist der Tiefe hörig; sie ist gewonnen aus der Versenkung ins Leben der kreatürlichen Dinge und von dem Laut der Offenbarung dringt nichts zu ihr [...]. Der Blick nach unten kennzeichnet dort den Saturnmenschen, der den Grund mit den Augen durchbohrt. [...] Die Eingebungen der Muttererde dämmern aus der Grübelnacht dem Melancholischen auf wie Schätze aus dem Erdinnern; blitzschnell einschlagende Intuition ist ihm fremd. [...] Es ist die neue Analogie von Schwerkraft und gedanklicher Konzentration, mit der das alte Sinnbild in den großen Deutungsprozeß des Renaissancephilosophen sich einfügt.“ Diese frühen Deliberationen führen mit erstaunlicher Kontinuitätslinie, wenngleich auf Abwegen, in die berühmten Thesen: Benjamin, W.: *Über den Begriff der Geschichte*. In: *GS I.2*, S. 696; 701: „Es ist ein Verfahren der Einfühlung. Sein Ursprung ist die Trägheit des Herzens, die *acedia*, welche daran verzagt, des echten historischen Bildes sich zu bemächtigen, das flüchtig aufblitzt“; „Die Geschichte ist Gegenstand einer Kon-

zauberter Fortschrittsbegriff, der nicht mehr auf sozialhistorische Verwerfungen zurückblicken muss, um der Ortsbestimmung dessen, was auch immer Metaphysik heißen mag, die Diagnose auszustellen, hinter ihren längst überwunden geglaubten Standpunkt zurückgefallen zu sein: „[W]ir befinden uns heute in einer zweiten, viel tieferen Höhle als die glücklichen Unwissenden, mit denen es Sokrates zu tun hatte; wir bedürfen der Historie zuallererst deshalb, um in die Höhle *hinaus* zu gelangen, aus der uns Sokrates ans Licht führen kann; wir bedürfen einer Propädeutik, deren die Griechen nicht bedurften [...]“⁶⁰. Mag der Neukantianismus der Jahrhundertwende noch mit dem Selbstbewusstsein eines wissenschaftlichen Komplementärunternehmens aufgetreten sein, jenes Selbstbewusstsein entschwand mit dem Aufkommen einer Philosophie, die, weil sie das Waisenkind im Gefüge der Disziplinen bleiben musste, den Mut fasste, sich mit sich selbst zu beschäftigen: Nichts deutet darauf hin, dass die *Frage* im Wesen *der* Philosophie liegt; aber das Faktum, dass sie „sich mit der äußersten Sorgsamkeit ihrer Fragedimension zu versichern“⁶¹ hat, offenbart jenen Zustand, in dem sie sich im Vorbegriff ihrer gegenwärtigen Gestalt vorfand. Nachdem die einbrechende Metaphysik *die Zeit*, aus deren Stoff nicht nur das metrische Bewusstsein, sondern vor allem die Kohäsionskräfte des geistesgeschichtlichen Bewusstseins gemacht waren, zerrissen hatte, kann ihr Gegenstand weder in den mit ihr antiquierten Begrifflichkeiten der Ursprünglichkeit bestimmt werden noch durch das Pathos eines anderen Anfangs auf der tabula rasa einer ungeschichtlich gewordenen Semantik. Jene Rückkehr der Metaphysik teilt sich stattdessen in einem Denkstil mit, der nicht mehr ein *Denken der Zeit* ist, sondern sich in der Neueren Philosophie als diejenigen intellektuellen Signaturen bildet, die sich dem Mantra, die Zeit in Gedanken als Antworten auf die Fragen der Zeit zu fassen, nicht mehr verpflichtet sieht. Jener Denkstil ist gezeichnet von der ihm inhärenten Hineingezogenheit dieses vormodernen Melancholikers, aus dessen Geist die, wie zu zeigen sein wird, in Verges-

struktion, deren Ort nicht die homogene und leere Zeit, sondern die von Jetztzeit erfüllte bildet.“

60 Ebbinghaus, J.: *Über die Fortschritte der Metaphysik*. In: *Gesammelte Schriften* 2. Hg. Geismann, G./Oberer, H. Bonn 1988, S. 439.

61 Rombach, H.: *Über Ursprung und Wesen der Frage*. München ²1988, S. 100.

senheit geratene *Sorge* in gegenwärtiger Gestalt aktualisiert wird – nicht in Gestalt einer Ästhetik der Existenz⁶², „sondern eine, die als Unbekümmertheit um das, worum wir uns eigentlich kümmern sollten, mit dem Gegenteil einhergeht; das Belastende, von dem sie sich dispensiert, kehrt in ihr als eine Form von Beschweris wieder.“⁶³ Darin kommt die als Einbruch der Metaphysik in die Zeit charakterisierte Neuere Philosophie zu sich. Nachdem sich die relativistische Attitüde, nicht sagen zu können, was die Philosophie sei, in der Gestalt einer sich selbst zugunsten der Wissenschaft auflösenden Philosophie aufgegangen war, muss zu zeigen sein, wie irrelativ die Fragen der Neueren Philosophie sind, allem voran dann, wenn von Innen die theoretische Kontamination mit gewaltsam szientisierten Moderscheinungen vermieden werden soll; und von Außen die Anschlussfähigkeit an den disziplininternen Diskurs mit der Formel der mangelnden Verwertbarkeit abschlägig beschieden wird. Diesem Typus mit philosophischem Ernst zu begegnen, ist die Aufgabe dieser Arbeit.

0.1 Membra disiecta und Logos der Konstruktion

Dass ausgerechnet die Anachronizität die Rückkehr der Metaphysik in die Philosophie vorbereitet, wird allen voran aus ihrem so eigenümlichen wie problematischen Verhältnis zu einer Disziplin ersichtlich, an der sie besondere Besitzansprüche anmeldet: der *Geschichte der Philosophie*. Seit die Moderne sich anstrengt, ihr die Hegelschen

62 Bekanntlich gehört es zu den Verdiensten Foucaults, die einstige Bedeutsamkeit des Platonischen *Alkibiades* als philosophisches Universalpropädeutikum nach einer seit Schleiermacher andauernden Phase der Vernachlässigung wieder ins Gesichtsfeld zu führen. Foucaults Analytik der *Sorge* führt, weil sie um die Rekonstruktion einer Lebensform bemüht ist, an ihrer fundamentalen Gestalt vorbei. Es wird aber von nicht unerheblicher Bedeutung sein, dass ein poststrukturalistischer Denker bis auf die Weisheit der Antike zurückgehen musste, um eine Form der *Sorge* zu bergen, die erst dem Zuhörenden – wie Sokrates auf das Daimonion – die *parrhesia* ermöglicht. Vgl. Foucault, M.: *Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst*. Hg. Defer, D./Ewald, F. Übers. Bischof, M. et al. Frankfurt am Main 2007, S. 301–302; vgl. ders.: *Diskurs und Wahrheit. Die Problematisierung der Parrhesia*. Hg. Pearson, J. Übers. Köller, M. Berlin 1996, S. 91 ff. et passim.

63 Theunissen, M.: *Vorentwürfe von Moderne. Antike Melancholie und die Acedia des Mittelalters*. Berlin/New York, 1996, S. 26.

Dämonen auszutreiben, wurde der damit einhergehende, sukzessive Verlust einer theoretischen Perspektive auf das opake Wesen der Eule der Minerva, die Geschichte bekanntlich erst in ihrer terminierten Gestalt zitierbar macht, nicht eigens zum Reflexionsfeld derselben Philosophie. Diese Nachlässigkeit dürfte nicht zuletzt damit zu erklären sein, dass der philosophiehistorische Diskurs der Moderne mit einem Begriff von Geschichte aufwartete, der dem an Deskription Geschulten keine Projektionsfläche für theoretische Konstraintuitivität anbot: Ein solches Paradigma tendiert zur historischen Feststellung, die Auf- und Untergänge ideengeschichtlicher Zusammenhänge als *Philosophien ihrer Zeit* und damit als *bruta facta* formuliert. Gegen die Vergleichbarkeit der schieren Ereignismasse, die eine Denkgeschichte wie die der Philosophie umfasst, hegt sie das Ressentiment der aus der Unmöglichkeit werturteilender Abwägung philosophischer Zeitalter resultierenden Inkommensurabilität, deren Unvergleichbarkeit sich ausgerechnet durch jene eklatante Anachronizität begründet. Gegen ein solches Denkverbot vetiert jedoch die innerste Konstitution geschichtlichen Wissens, das eine epistemische Kontrastierung nicht zuletzt auf der Folie der Vergangenheit denkbar macht und ins Absurde führt: Das vermeintlich Unvergleichbare wird letzten Endes doch zum Gegenstand der vergleichenden Attitüde, indem sie die Unaussprechbarkeit der Differenz über die unvermittelt gebliebene Bedeutung, deren Schnittmenge gerade ihre Unvergleichbarkeit ist, angleicht. Mit demselben Gestus der zunächst wertfreien Konstatierung können auch Wandelprozesse verkündet werden, deren Tragweite jedes Präzedenzfalles entbehren. Weil sich aber aus den Geisteswissenschaften inhärenten Logik kein Kriterium extrahieren lässt, an dem sich eine dergestalt beschaffene Komparabilitätsproblematik bewähren kann, weichen die deskriptiven Disziplinen, die die *Zeit* zu jenem Kriterium erklärt hatten, auf einen Verdacht aus, die Hineingegangenheit vergangenen Denkens in die konstitutiven Felder der Gegenwart mit dem denunziatorischen Verwurf des Dezisionismus und damit der Konstruktivität, die sie der disqualifizierenden Beliebigkeit preisgeben, belegen zu können.

Gleichzeitig stünde es bedauernswert um den Status einer Philosophie, die sich allein über die heteronomen Gegebenheitsweisen,

kurz: Objekte, zu sprechen anschiekt. Nicht aber primär, weil sie sich dadurch den Vorwurf des Reduktionismus gefallen lassen müsste, und auch nicht, weil sie, indem sie sich dann über empirisch Indisponibles in Schweigen hüllte, das genuine Vorrecht auf Spekulation preisgäbe; sondern vor allem, weil die neuzeitliche Erfahrungswissenschaft ihr seit geraumer Zeit jede Erkenntnis physischer Objekte in einer Weise abtrotzt, die alle Philosophie entrüstet. Der Untergang der Naturphilosophie zugunsten einer Naturwissenschaft legt davon ein wissenschaftshistorisches Zeugnis ab⁶⁴. Aber eine Philosophie, die sich stets darauf verstand, ihren Gegenstand auch ex negativo, aus dem, was sie nicht ist, zu formulieren, blickt auf ein begangenes, nicht aber bestelltes Feld, auf dem Herr zu werden jede noch so emphatisch auf ihrem Fortschritt beharrende Wissenschaft ihr Unvermögen konzederen muss. Der antizyklische Gestus, bei dem sich ein verwissenschaftlichtes Naturdenken aus dem Geist jener dem Unbehagen an deshalb dem Untergang geweihter Naturphilosophie evolviert, schlägt sich in der Gestalt einer zunehmenden Deobjektivierung der Denkapparatur nieder, die bereits vor der Jahrhundertwende die im Zerwürfnis begriffene psychologische Schule spaltete. Diese war, ausgehend von Fechners Vorstoß zur Verwissenschaftlichung der

64 Der Befund, „Naturphilosophie will und kann mit Naturwissenschaft nicht konkurrieren“ (von Engelhardt, D.: *Prinzipien und Ziele der Naturphilosophie Schellings – Situation um 1800 und spätere Wirkungsgeschichte*. In: Hasler, L. (Hg.): *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*. In: *problemata* 91. Stuttgart/Bad Cannstadt 1981, S. 81) ist dahingehend zu überdenken, dass allenfalls die Letztere einen Anspruch auf ein solches Konkurrenzverhältnis anmeldet. Der aktuelle status quo dieses Wettstreits, zumindest was evidenzbasierte Wissenschaft anbelangt, lässt kaum Interpretationsspielraum hinsichtlich seines Ausgangs. Über den letzten Versuch ihres entschiedensten Exponenten Schelling, die Naturphilosophie zu reanimieren, erlaubte sich bereits der berühmte Zeitgenosse folgendes Urteil: „Ich selbst brachte einen Teil meiner Studienzeit auf einer Universität zu, wo der größte Philosoph und Metaphysiker des Jahrhunderts die studierende Jugend zur Bewunderung und Nachahmung hinriß; wer konnte sich damals vor Ansteckung sichern? Auch ich habe diese an Worten und Ideen so reiche, an wahrem Wissen und gediegenen Studien so arme Periode durchlebt; sie hat mich um zwei kostbare Jahre meines Lebens gebracht; ich kann den Schreck und das Entsetzen nicht schildern, als ich aus diesem Taumel zum Bewußtsein erwachte.“ Liebig, J.: *Ueber das Studium der Naturwissenschaften und über den Zustand der Chemie in Preußen*. Braunschweig 1840, S. 44–45, Anm.

Psychologie⁶⁵, nicht nur zwischen die Fronten ihrer Untersuchungs-
substrate in Gestalt von Bewusstseinsinhalten und Bewusstseinsakten⁶⁶
geraten, sondern auch in eine tiefe Grundlagenkrise des Psychologis-
musstreits⁶⁷, der – vom herannahenden Schisma der Psychoanalyse
ganz abgesehen – sie zum Bekenntnis zur Methodologie drängte,
sobald sie ihre epistemologische Grundlegung auszuweisen gezwun-
gen war. Dieser gegenseitige Ausschließungszusammenhang kann die
Disqualifikation der Naturphilosophie in doppelter Hinsicht verge-
genwärtigen: Weder vermochte sie den methodologischen Ansprü-
chen wissenschaftlicher Logik der Forschung noch dem erst entste-
henden Begriff des Geistes hermeneutischer Psychologie genügen.
Um die Tragweite dieses Versagens geistesgeschichtlich taxieren zu
können, darf nicht unberücksichtigt bleiben, dass bereits Kant nicht
nur die rationale Psychologie als Substanzparalogismus entlarvte⁶⁸,
sondern gleich zu Beginn seiner naturphilosophischen Abhandlung
ebenso die Verfehlung ihrer Erhebung in den Stand der Wissenschaf-
ten ausgerechnet an der empirischen Psychologie vorführte⁶⁹. Dieser
Verweis wäre lediglich antiquarischer Natur, wenn das eigentliche
Thema dieser berühmten Vorrede nicht dasjenige Prinzip jeder „ei-
gentlichen Wissenschaft“ wäre, von dem nicht nur die verwissen-
schaftlichte Psychologie, sondern ebenso sehr jede Wissenschaft Ab-
stand nahm, nämlich die Konstruktion, die ihrerseits auf nur noch

65 Vgl. Fechner, G. T.: *Elemente der Psychophysik I/II*. Leipzig 1860. Es ist über-
aus bezeichnend, dass Fechner so dispositivbergündendes wie streitbares
Grundlagenwerk von der Vorrede dieser frühen Arbeit bis zum unvollendet ge-
bliebenen Alterswerk (vgl. ders.: *Kollektivmaßlehre*. Hg. Lipps, G. F. Leipzig
1987) durchgehend durch das Aufsuchen des *Maßes* psychologischer Forschung,
die der Exaktheit des physikalischen Maßes gleichkäme, bestimmt ist. Ähnlich
bezeichnend ist jedoch auch das Faktum, dass diese Fundamentalproblematik
ungelöst bleiben musste.

66 So die beiden vorgezeichneten Wege der Psychologie als Wissenschaft, die im
selben Jahr 1874 parallel von Wundt und Brentano unterbreitet wurden: vgl.
Wundt, W.: *Grundzüge der physiologischen Psychologie*. Leipzig 1874 und
Brentano, F.: *Psychologie vom empirischen Standpunkte*. Leipzig 1984.

67 Eine unnachgeahmte Auseinandersetzung mit dem Begriff und dem historischen
Verlauf findet sich beim Zeitgenossen Moog, W.: *Logik, Psychologie und Psycho-
logismus. Wissenschaftssystematische Untersuchungen*. Halle 1919.

68 Kant, I.: *Kritik der reinen Vernunft*, S. 341 ff. [B399/A341 ff.].

69 Kant, I.: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Über den Ge-
brauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie*. In: WA IX, S. 16 [AXI].

einem unhintergehbaren, wenngleich nicht unfehlbaren Boden steht – dem der Metaphysik⁷⁰. In dieser Verbrüderung von Metaphysik und Konstruktion sedimentierte sich ein spezifisches hermeneutisches Bewusstsein, das die am „view from nowhere“⁷¹ geschulten Teile der Moderne perhorreszierte.

Es erstaunt nicht wenig, dass die Demarkationslinie zwischen philosophischer Hermeneutik und wissenschaftlicher *Logik der Forschung* im Umgang mit der Konstruktion schon entlang der von Platon aufgezogenen Problematik von Wissenschaft und Wahrheit gezogen werden konnte. Die philosophische Grundschulerkenntnis von der Zerfallenheit der Wahrheitsbegriffe und ihrer strukturellen Irreduzierbarkeit aufeinander lehrte sie, dass die noch von Schelling zum Scheitern verurteilte Unternehmung des Aufsuchens vom – wörtlich – „Mysterium der Natur“⁷² und die Zetese der Prinzipien geisteswissenschaftlicher Hermeneutik in der Fundamentalstruktur des aufsuchenden „Geheimnisses“ gänzlich inkommensurabel waren. Diese

-
- 70 Op. cit, S. 13–14 [A7]: „Reine Vernunftkenntnis aus bloßen *Begriffen* heißt reine Philosophie oder Metaphysik; dagegen wird die, welche nur auf der *Konstruktion* der Begriffe, vermittelt Darstellung des Gegenstandes in einer Anschauung a priori, ihre Erkenntnis gründet, Mathematik genannt. *Eigentlich* so zu nennende Naturwissenschaft setzt zuerst Metaphysik der Natur voraus; denn Gesetze, d. i. Prinzipien der Notwendigkeit dessen, was zum *Dasein* eines Dinges gehört, beschäftigen sich mit einem Begriffe, der sich nicht konstruieren läßt, weil das Dasein in keiner Anschauung a priori dargestellt werden kann. Daher setzt eigentliche Naturwissenschaft Metaphysik der Natur voraus.“
- 71 Vgl. Nagel, T.: *The view from nowhere*. New York 1986, S. 29: „[...] there is no way of constructing subjectivity out of two hundred pounds of subatomic particles. So something else must be added, which may as well be called the soul, and this is the bearer of mental properties, the subject of mental states, processes, and events. No matter how closely it interacts with the body, it is something different.“; *ibid.*, S. 74: „The best we can do is to construct a picture that might be correct. [...] We tend to use our rational capacities to construct theories, without at the same time constructing epistemological accounts of how those capacities work.“
- 72 Schelling, F. W. J.: *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft*. In: *Werke I.5*. Hg. Durner, M. Stuttgart 1994, S. 72: „Der Charakter der ganzen modernen Zeit ist idealistisch, der herrschende Geist das Zurückgehen nach innen. Die ideelle Welt drängt sich mächtig ans Licht, aber noch wird sie dadurch zurückgehalten, daß die Natur als Mysterium zurückgetreten ist. Die Geheimnisse selbst, welche in jener liegen, können nicht wahrhaft objektiv werden, als in dem ausgesprochenen Mysterium der Natur. Die noch unbekannten Gottheiten, welche die ideelle Welt bereitet, können nicht als solche hervortreten, ehe sie von der Natur Besitz ergreifen können.“

zwischen Reichenbach und Schleiermacher aufgespannte Diskrepanz zwischen stets approximativ verbleibender *Rekonstruktion* heteronomer Urbilder und autonomer *Konstruktion* inkorrelierter geistiger Welt ist ein Unterschied im Ganzen⁷³. Entgegen also gängiger Auffassung, die philosophische Hinwendung zu den konstruktivistischen Paradigmata sei gleichbedeutend mit der einer Kapitulationserklärung ihrer Erkenntnisapparatur vor dem ungeheuren Wahrheitsanspruch, muss sie als Abwendung von der Kontamination mit dem kohärentistischen Diktat eines eindimensionalen Szientismus verstanden werden. Zur Konstruktion der Philosophie gehört noch das appropriierte fluide Gebilde, das der begriffliche Apparat des Konstruktivismus ihr unterbreitet: Die Assimilation philosophiehistorischer Ereignisse an die große Erzählung oder die Akkomodation des besagten Narrativs angesichts epochaler und damit maßgebender Gestalten, die nicht etwa als „Ereignis“ alles Bisherige zu streichen vermögen, sondern, gerade weil sie selbst aus ihrer Geschichte heraus nicht verstanden werden können, umso mehr zu Konstruktion derselben obligieren. Dieser Zusammenhang, der ausschließlich in der Dialogizität zum übergeordneten, wenngleich nicht unbedingt superioren Schema der Geschichte gedacht werden kann, aktualisiert in veränderter Theoriesprache die kanonischen Adäquationen – intellectus ad rem und rei ad intellectum. Die Gravität und damit die Problematik dieser Adäquation sedimentierte sich einst im berühmten „Schematismus-Kapitel“ – heute, nachdem die Dialektik aus dem Gleichgewicht geraten ist, weil nur noch indiskutabel zu sein scheint, dass auch die Philosophie nur entlang jener rei, der Dinge, ist, muss das Verhältnis zu dem, was unter den heutigen Bedingungen intellectus noch sein kann, neu aus-

73 Vgl. Reichenbach, H.: *Erfahrung und Prognose. Eine Analyse der Grundlagen und Struktur der Erkenntnis*. In: *Werke 4*. Hg. Kammlah, A./Reichenbach, M. Wiesbaden 1983, S. 3–4, S. 122, hier S. 239: „[...] wir zeigten, daß sich die Analyse der Wissenschaft nicht auf die tatsächlichen Denkvorgänge richtet, sondern auf die rationale Nachkonstruktion der Erkenntnis. An diese Definition der Aufgabe der Erkenntnistheorie müssen wir uns erinnern, wenn wir eine Theorie der wissenschaftlichen Forschung aufstellen wollen“ bzw. Carnap, R.: *Der logische Aufbau der Welt*. Hamburg 1966, S. 138 ff. Dem gegenüber steht geradezu unvermittelbar das Diktum Schleiermachers: Schleiermacher, F. D. E.: *Hermeneutik*. Hg. Kimmerle, H. Heidelberg 1974, S. 56: „Nichts verstanden, was nicht konstruiert ist.“

gelotet werden. Die Herauslösung der Dinge aus dem Schema entließe den Theoretiker zwar aus der Pflicht, den Kraft- und womöglich Gewaltakt der Assimilation und der Akkomodation bzw. – in der alten Theoriesprache – der Schematisierungsleistung zu vollziehen; gleichzeitig muss in aller Schärfe darauf hingewiesen werden, dass die Dinge, die diese Leistung verweigern, dem bauenden Verstand – intellectus – nichts zu Bewusstsein zu bringen vermögen. Die rezenten Bemühungen, den von der Phänomenologie einst nobilitierten *Dingen* auf den Grund zu gehen, erlagen eben dem Missverständnis, dass die Wahrheit jener Dinge dort verborgen sein muss, wo jedes Bewusstsein ausgeschlossen werden kann⁷⁴. Was im Reich dieser Realität vorgefunden werden kann, ist allenfalls, dass Dinge sind – niemals aber, was sie sind. Eine solche Bemühung, zumal innerhalb der Geisteswissenschaften, vollzieht den Rückfall hinter die bereits im Übergang zum 20. Jahrhundert aufgelöste Metabasis der Erkenntnisdesiderate zwischen nomothetischen und idiographischen Disziplinen: Erstere können gerade deshalb keine relevante Aussage über letztere treffen, weil sie sich im fundamentalen Proprium beider diametral entgegengesetzt sind. Indessen tragen die nomothetischen Disziplinen einen wesentlich monologischen Charakter: Ihre Erkenntnisgegenstände sind, oder zumindest müssten es nach der Logik ihrer Erforschung sein, unabhängig vom Ort, der Zeit und gar ihrem Erkenntnissubjekt. Nur so konnten sie ihr geeignetes Instrument im wissenschaftstheoretischen Setting des Experiments finden. Das Dialogische der idiographischen Disziplinen, dessen explizite Nomenklatur durch gegenwärtig wissenschaftsnahe Disziplinen bereits lange überfällig war⁷⁵, verrät sich schon im Begriff der Kon-Struktion, dem gemeinsamen, vielmehr aufeinander angewiesenen Bauen, das weder von seinem Untersuchungsgegenstand determiniert ist, noch über das Mittel der Macht verfügen kann, dieses nach Belieben zu formen und

74 Vgl. Meillassoux, Q.: *After finitude. An Essay on the Necessity and Contingency*. Übers. Brassier, R. London/New York 2008; hier S. 16–17: „[...] the ancestral statement is a true statement, in that it is objective, but one whose referent cannot possibly have actually existed in the way this truth describes it. It is a true statement, but what it describes as real is an impossible event; it is an ‚objective‘ statement, but it has no conceivable object. Or to put it more simply: it is a non-sense.“

75 Vgl. Lorenz, K.: *Dialogischer Konstruktivismus*. Berlin/New-York 2009, S. 160.

gestalten. Diese Reziprozität, bei der weder das Autonome noch das Heteronome das alleinige Diktat der Wahrheit zu beanspruchen vermögen, sondern unumgänglich auf die Befragung ihres Negativen verwiesen bleiben und worin die neuzeitlichen Bestimmungen der Assimilation und Akkomodation ihre Wurzeln schlugen, nahmen ihren Ursprung im Paradigma des dialektischen Denkens⁷⁶ und kommen zu sich im allein noch im emphatischen Sinne verstehenden Denken, der Hermeneutik. Jeder Vorwurf der Orientierungslosigkeit, den die Moderne mit repetitorischem Fleiß eingeübt, und deren Not die sogenannte „Postmoderne“ in die Tugend eines epochalen Programms geschmiedet hatte; jeder erneuerte Realismus, der eine epistemologische Rekalibrierung eines uneinreißbaren Fundaments im vorherhermeneutischen Zustand der „Dinge“ zu lokalisieren sucht, verweist zurück auf die Entkopplung des philosophischen Denkens von der Obligation zum hermeneutischen Verstehen. Dies gilt auch und vor allem dort, wo das Nichtverstehen gewusst, verstanden, hermeneutisch appliziert wird – erst ein Bewusstsein vom Nichtverstehen motiviert die durch Assimilation und Akkomodation vermittelte hermeneutische Schematisierung des konkreten Gegenstands mit seiner Denkbarkeit. Die vom Konstruktivismus in verschiedenster Form angesprochene Viabilität⁷⁷, Gangbarkeit, wird vor diesem Hintergrund nicht mehr als heuristische Ad-hoc-Theorie der resignierenden Denkleistung als Konstruktivitätsstigma abgetan werden, sondern muss zumindest vorläufig als Grundmodus dessen, was philosophisch „Denken“ ist, in Betracht gezogen werden.

Unerhört – und das heißt vor allem: nicht erhört – blieb in diesem Zusammenhang die schärfste Zuspitzung dieser grundlegenden Problematik zwischen Philosophie und den Wissenschaften in der berühmten, als bitter polemisch aufgenommenen Einlassung: „Die Wissenschaft denkt nicht.“⁷⁸ Kein noch so scharfer Widerspruch ge-

76 Vgl. Kesselring, T.: *Die Produktivität der Antinomie. Hegels Dialektik im Lichte der genetischen Erkenntnistheorie und der formalen Logik*. Frankfurt am Main 1984, S. 94 ff.

77 Vgl. Glasersfeld, E.: *Wissen, Sprache und Wirklichkeit. Arbeiten zum radikalen Konstruktivismus*. Braunschweig/Wiesbaden 1987, S. 137 ff.

78 Heidegger, M.: *Was heißt Denken?* In: *GA 8*, S. 9; Der Passus wird erst aus wesentlich später hergestelltem Zusammenhang der Zerfallenheit des Begriffs

gen dieses formale Eklat vermag die Skepsis aufzuheben, die in die vermeintliche Selbstverständlichkeit der vermeintlichen Lebenswelt⁷⁹ mit der Idee, das physische und geistige Substrat unterlägen womöglich disparaten Logiken, hineinbrach. Sollte sich dieses epistemologische Schisma auch Jahrhunderte nach der zwischen Kant und Hegel ungelösten Titanomachie um den Begriff der Logik als substantiell erweisen und die Zerfallenheit der Erkenntnisgegenstände in die der physischen Natur und die des Geistes begründen, bedürften die Objekte der Philosophie, noch bevor nach der ihnen inhärenten spezifischen *Struktur* gefragt werden kann, nichts Geringeres als einer anderen Objektivität. Unter diesem Gesichtspunkt wäre der Vorwurf der Privatsprache trivial: Die beharrliche begriffliche Revision der dichten Textur, die den wissenschaftshistorisch konstituierten Objektbegriff mit den Untersuchungsgegenständen der Philosophie amalgamiert, rief eine Hermeneutik auf die Tagesordnung, die, wenn überhaupt, nur sekundär die Rückführung philosophischer Terminologie in ihre ursprüngliche sprachliche Gestalt intendierte, sondern signifikant nachdrücklicher den Finger in die Wunde der traditionellen Indifferenziertheit zwischen dem so konstituierten Objekt und den „Sachen des Denkens“⁸⁰ legte. Erst dieses noch zu erschließende

des Denkens in seine nicht aufeinander applizierbaren Grundzüge deutbar: vgl. *ibid.*, S. 138–141.

- 79 Blumenberg, H: *Lebenszeit und Weltzeit*. Frankfurt am Main 31986, S. 59–60: „Die Lebenswelt ist ausdruckslos für ihren notwendig von außen kommenden Betrachter – und enttäuschend daher für dessen Betrachter. Gehörte der Phänomenologe zu ihr, hätte er die Intention nicht fassen können, sie zum Thema zu machen. [...] Die Frage nach der Lebenswelt kann nicht in diese hinein gestellt werden; vorausgesetzt, sie würde verstanden, entweste sie den Zustand, nach dem sie sich erkundigen möchte. [...] Wer in ihr lebte, wüsste von ihr nichts; wer von ihr weiß, kann in ihr nicht mehr und nicht einmal wieder leben.“
- 80 Die Bestimmung, auf die eine – vermeintlich – gebrochene Werksukzession Heideggers zuläuft, verfolgt man sie wenigstens in ihren Grundzügen, ist das Resultat der Exposition philosophischer Gegenstände, die *genealogisch* ihren Ursprung in der von Heideggers auf die Goldwaage des Sinnes von Sein gelegten Bestimmung des *Denkens* haben. Man sollte sich von der gewohnten Änigmatisität des Duktus nicht über die Gravität jener Idee hinwegtäuschen lassen: vgl. Heidegger, M.: *Vorbemerkung zum Band „Wegmarken“*. In: *GA 9*, S. IX: „Vermutlich ist es ein Weg in *Die Bestimmung der Sache des Denkens*. Die Bestimmung bringt nichts Neues. Denn sie führt vor das Älteste des Alten. Sie verlangt den Aufenthalt in der stets gesuchten Selbigkeit des Selben“; vgl. Heidegger, M.: *Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag „Zeit und Sein“*. In: *GA 14*, S. 34:

Zugeständnis, ob es nämlich mit den Produkten geistiger Tätigkeit eine eigentümliche – und dies bedeutet in philosophischer Terminologie *autonome* – Bewandtnis hat, kann der noch nicht ernst genommenen phänomenologischen Intuition über die – pluralis – *Wirklichkeiten, in denen wir leben*⁸¹ den Grund verleihen, von dem aus das prinzipielle Spezifikum der Neueren Philosophie und ihrer systematischen Stellung im geisteshistorisch gewordenen Gefüge der Disziplinen begrifflich werden kann.

Die Beantwortung der Frage, mit welcher erkenntnistheoretischen Legitimation ein bestimmtes Paradigma für einen Versuch über die Neuere Philosophie thematisch wird, wirft zunächst zurück auf eben diese unbegrifflich gewordene Ermittlung der ideengeschichtlichen Bedingungen, unter denen ein Begriff zur ultima ratio einer vor der Übermacht der sich als indisponibel zementierten Wirklichkeit resignierenden Geisteswissenschaft verkommen war, namentlich *Konstruktion*. In welchem Maß diese von der neueren Theorieentwicklung einmal mehr in Verruf geratene Leistung geistiger Erkenntnistätigkeit dispositionell geworden war, wird am Katalog jener seltenen Metanarrative, die den Selektionsmechanismen philosophischer Ideenevolutionsprozesse standzuhalten vermochten, ersichtlich. Denn der Gedanke einer exponierten Stellung der Konstruktion kam genau dann zum Tragen, als sich kaum mehr von der Hand weisen ließ, dass nicht nur ein Kontingent an Grundmythen unabgegolten blieb, sondern dass der bereits sowieso unvordenklichen *Idee des Schöpferischen Menschen* eine *Vorgeschichte* voranging, die mindestens auch die Geschichte der Beziehung des Denkenden einerseits zur heteronomen Natur und andererseits zu den autonomen Produkten seiner Tätigkeit sein musste. Nicht nur als Metapher der Philosophie vom

„Sofern unter Philosophie die Metaphysik verstanden wird, bekundet er sich darin, daß die Sache des Denkens nicht mehr die der Metaphysik ist, – wobei die Metaphysik selbst vermutlich bestehenbleibt.“

- 81 Nicht nur mit dieser provokanten Formulierung brachte Blumenberg die Problematik zur Sprache: Blumenberg, H.: *Wirklichkeiten, in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede*. Stuttgart 1981, S. 3–4: „Dabei wird man nie sicher sein können, ob die immanentesten Prozesse in den an unserer Lebenskonstitution beteiligten ‚Sonderwelten‘ je einen Reifegrad erreicht haben, der ihre Integrationsfähigkeit – oder zumindest: ihre deskriptive Konfrontationsfähigkeit – gewährleistet.“

umfassenden historisch-semantischen Volumen, sondern vor allem als philosophische Grundprämisse musste die Konstruktion wie kaum ein anderer Begriff ideengeschichtliche Umwertung erfahren. Die gegenwärtige Stellung der Konstruktion ergibt sich aus einer bestimmten Auslegung dieses Grundmythos, der den Konstruktionsgedanken aus dem Defizienzanthropologem des „Mängelwesens„ deduziert: Darin verschwindet alles Bauen, Einzäunen, Grenzziehen, Fundamente- und Wändeerrichten und all dies, was um den begrifflichen Massenpunkt der Konstruktion gravitiert, sang- und klanglos unter dem Theorem der *Selbstbehauptung*, das die Konstruktionsleistung zu einem Ausweg, einer Heuristik angesichts der übermächtigen Wahrheit der Physis mutieren ließ. Dieser vermeintlich durch die Unzulänglichkeit des begrifflichen Apparates korrumpierte Motor der Erkenntnistätigkeit musste sich folglich den Vorwurf gefallen lassen, was aus der Konstruktion hervorgebildet würde, sei allenfalls das in die Kategorien der je aktuellen Befindlichkeit dieses Mängelwesens eingepasste Abbild gegen das „Diktat jenes Realismus der Welt draußen“⁸² – die Konstruktion wurde indessen zur schlechten Theorie, die Konstruktivität verkam zum Werturteil. Ohne auf die noch zu erschließende Genealogie der Herauskristallisation dieser Problematik vorzugreifen, zu der Dilthey, wie sich zeigen ließ, mit der Aktualisierung der antiken Physis-Nomos-Thematik erst den Aufriss leistete deren historische Austragung jedoch zwischen Droysen, Windelband und Rickert zu lokalisieren wäre, lässt sich der status quo akademischer Ortsbestimmung konstruktivistischer Paradigmata anhand wissenschaftssoziologischer Unterscheidungen katalogisieren: Dort opponiert die *Logik der Forschung* im selben Maß dem *Labor-konstruktivismus* wie Wissen und Wahrheit, um dem einschlägigen Buchtitel zu folgen, der *Fabrikation von Erkenntnis*. So zwingt die Semantik, von der die Frage um die Stellung der Konstruktion im Gefüge der Disziplinen nahezu gänzlich vereinnahmt wurde, geradezu zur Auffassung der Konstruktion, die im Originaltitel des besagten

82 Blumenberg, H.: *Höhlenausgänge*. Frankfurt am Main 1989, S. 36.

Werks codiert ist: *The Manufacture of Knowledge*⁸³ – als neuentdeckte Lust an einer Wissenschaft, die, der Metaphorik der Manufaktur folgend, ihre Hypothesen fingiert. Sollte sich also mit den theoretischen Mitteln eine, wenngleich nicht gänzlich unbekannte, so doch bisher nicht vollends ausgearbeitete Eigenständigkeit des *Denkens* gegenüber dem Wissen des physischen Gegenstandsbereichs herausarbeiten lassen, wird nicht nur die in der Großen Erzählung Husserls vorgenommene Kritik wissenschaftshistorischen, sondern ebenso die in verschiedenen Theoriesprachen der Moderne unter den Begriffen Rationalisierung, Verdinglichung, Objektivierung und schließlich Entmenschlichung immer wieder problematisierte, zunehmende Fallibilisierung der Subjektivität neu ausgelotet werden: Dies vielmehr nicht um den Zweck der Ponderation, geschweige denn der Superiorität beider im Verhältnis zueinander, sondern als Vollendung des unabgeschlossen gebliebenen Projektes der Explikation ihrer spezifischen Leitdifferenz – oder gar ihrer Inkommensurabilität.

Dabei sprach sich die innerste Verwandtschaft des Denkens mit der Architektonik bereits in Hegels Bauwerk-Metaphorik aus, die das Proprium der Autonomie gleich dreimal kursiviert exponierte – nicht nur als Feststellung, sondern als Programm: „[...] so werden wir uns nach Bauwerken umzusehen haben, die gleichsam wie Skulpturwerke *für sich selbständig* dastehen und ihre Bedeutung nicht in einem *anderen* Zweck und Bedürfnis, sondern *in sich selber* tragen.“⁸⁴ Der erneute Rückgriff auf Hegel – sollte seine Solizitation zur Reflexion philosophischer Moderne überhaupt einer Rechtfertigung bedürfen – vergegenwärtigt nicht etwa die Zeitlosigkeit seines Denkens, sondern die jener Moderne, die in Hegel nicht nur ihren Vorläufer gefunden zu haben meint; und wird vor allem dadurch einschlägig, weil sich diese Selbst- und bald auch Eigenständigkeit des Denkens gegenüber dem physischen Gegenstandsbereich im 20. Jahrhundert im logischen Paradigmenwechsel einer sogenannten „Nichtaristotelischen Logik“ aussprach, mit der Gotthard Günther den epochalen Logos der Mo-

83 Vgl. Knorr Cetina, K.: *Manufacture of Knowledge. An Essay on the Constructivist and Contextual Nature of Science*. Oxford 1981; dt: *Die Fabrikation von Erkenntnis. Zur Anthropologie der Naturwissenschaft*. Frankfurt am Main 32012.

84 Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Ästhetik II*. In: *W 14*, S. 270. Vgl. Figal, G.: *Unscheinbarkeit. Der Raum der Phänomenologie*. Tübingen 2015, S. 217.

derne und fernerhin auch einige ihrer Epigonen erstmalig charakterisierte, will heißen: das in die Formsprache der Kybernetik gegossene System der Metaphysik. Nicht zu Unrecht wird man sich fragen können, ob Heideggers Orakelspruch, der bekanntlich die Dispersion des *Denkens* durch die Besitzansprüche der aufkommenden Kybernetik prophezeite, zu kurzfristig gewesen sein muss, wenn beide in den positivistischen Programmen den gemeinsamen theoretischen Gegner identifizieren werden⁸⁵. Die mit seltener Beharrlichkeit seit den frühesten Denkbewegungen aufrechterhaltene ursprüngliche Intuition Günthers fokussierte die Fehlleistung der traditionellen Logik, an deren Infallibilität Kant bekanntlich keinen Zweifel aufkommen ließ, auf die verkannte Januköpfigkeit der Objektivität, die die Zerfallenheit des Objekts mit Ignoranz belegte: „sehr obskur“, intuierte Günther bereits im Vorwort, sei „in einer zweiwertigen Metasprache der Begriff ‚Objekt‘ [...], weil der zweiwertige Aussagenkalkül uns kein Mittel an die Hand geben kann, zwischen ‚Objekt‘ als denktranszendentelem kontingenten Gegenstand und ‚Objekt‘ als gedachtem Reflexionsprozess zu unterscheiden.“⁸⁶ Mit keiner philosophiehistorischen Spekulation sind die Folgen abzuschätzen, hätte man im 20. Jahrhundert Günthers resoluter Einlassung, es existiere noch eine „unbekannte Dimension des Denkens“⁸⁷, den Ernst eingeräumt, den sie sich selber zugestand. Derselbe Ernst schließt aus, dass es dem Autor um die dihairetische Differenzierungspedanterie gegangen sein kann, vielmehr um einen nachträglichen Verweis auf eine

85 Vgl. Werntgen, C.: *Kehren – Martin Heidegger und Gotthard Günther. Europäisches Denken zwischen Orient und Okzident*. München 2005.

86 Günther, G.: *Idee und Grundriß einer nicht-Aristotelischen Logik I. Die Idee und ihre Voraussetzungen*. Hamburg 1959, S. XVI.

87 Op. cit., S. 18: „Die Realität hat eine unbekannte Dimension, der nichts in der klassischen Logik korrespondiert“, was auf das eigentliche Problem des Gesamtwerks Günthers rekurriert, das seinen frühesten Arbeiten entspringt: „Ihr [der klassischen Logik] einziges philosophisches Anliegen sei das Sein des Seienden und sonst nichts weiter. Dieses partielle System müsse aber durch ein zweites Fundamentalthema ergänzt werden, das bei Hegel gewöhnlich unter dem Stichwort ‚Reflexion‘ auftritt. Zwischen beiden Themen aber habe sich eine logische Dimension sui generis angesiedelt, die Hegel Vermittlung nennt und die in der Geschichte des Geistes unter den verschiedenen Masken auftritt. Zuerst tritt sie in der Hegelschen Logik unter dem Kennwort ‚das Werden‘ auf.“ Günther, G.: *Grundzüge einer Neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik*. Hamburg ²1978, S. 5.

fundamentalstrukturelle Disparität, die nicht etwa zwischen zwei Spielarten desselben Logikkalküls vorliegt, sondern zwischen denen sich ein tiefer Graben grundverschiedener Logiken auftut, die jeweils einem Gegenstandsbereich – der physischen Untersuchungsgegenstände und der jener „Sachen des Denkens“ – zugeordnet werden müssen, deren Vermittelbarkeit derart akut fragwürdig erscheinen mag, weil sie als Thema der Philosophie ein nahezu unbegangenes Feld einkreist. Sollten die Resultate dieses das Lebenswerk Günthers in entschiedener Weise bestimmenden Projekts ernsthaft in Betracht gezogen werden, müsste die noch ausstehende Entscheidung über den Begriff der Logik zwischen Kantischer Transzendentallogik und Hegelscher Dialektik stets von dem Gegenstandsbereich, auf den sich die jeweilige Untersuchung bezieht, in strenge Abhängigkeit gesetzt werden. Dem durch den langwierigen Übergang von den *Logischen Untersuchungen* zu den *Ideen I* dokumentierten Unbehagen Husserls, das bereits im Vorbegriff der *Krisis* das Problem mathematischer Formalisierung lebensweltlicher Füllen antizipierte und den Mangel an einer Universallogik zwischen wissenschaftlicher und lebensweltlicher Gegebenheitsweise in der natürlichen Einstellung in der rein transzendentalphänomenologischen Wende resultierten ließ; stellte Günther diejenige Differenz bei, die die Differenz im Ganzen machte⁸⁸: Alle Metaphysik nach zweitausendjähriger Erstarrung spiele sich zwischen Aristotelischer Formal-, Kantischer Transzendentallogik und Hegels *Wissenschaft der Logik* ab, wobei erst der Letztere die Eigenständigkeit einer *Logik des Denkens* von den Logiken der physischen Natur Aristotelisch-Kantischer Prägung separierte – will heißen: eine nichtaristotelische Reflexionslogik, die die Dialektik für den Gegenstandsbereich, mit dem idiographische Disziplinen konfrontiert sind, operationsfähig macht⁸⁹. Auf diesem Boden, auf dem das

88 Es ist indessen nicht das Detail zu vernachlässigen, dass sich die Bestimmung der „Information“ bei Bateson ausgerechnet anhand der angeführten – im Wortsinn – Definition entlang der transzendentalphilosophischen Deliberation um eins der schärfsten Probleme der Kantischen Philosophie, die Erkennbarkeit des *Dings an sich*, evolviert: vgl. Bateson, G.: *Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven*. Übers. Holl, H. G. Frankfurt am Main 1983, S. 582–584.

89 Günther, G.: *Idee und Grundriß einer nicht-Aristotelischen Logik I*, S. 30: „Hegel begriff, [...] daß Aristotelische Formallogik und Kantische, die *Gegenstände*

Konstruktionsdenken der Neueren Philosophie gewachsen war, konnte eine Kybernetik entstehen – weder aber als Signum einer neueren technischen Ära noch als Replik auf ein in der Computerisierung begriffenes Zeitalter, sondern als nachträgliche Elaboration einer autonomen Logik des geisteswissenschaftlichen Substrats, auf der Hegels dezidierte Eigenständigkeit der Philosophie des Geistes im System der Wissenschaften so vehement insistierte. Die antizipatorische Gravität dieser „neuen“ Logik wird im Vorbegriff der Neueren Philosophie ideengeschichtlich ersichtlich: Auch Günthers Hinwendung zu ihr mag auf die Unzulänglichkeit der bloßen Kenntnisaufnahme der zu Beginn des 20. Jahrhunderts vorliegenden Problematik und die Notdürftigkeit ihrer vermeintlichen Lösungen in Gestalt der Russellschen Typen-Theorie und der Einführung der Reichenbach-Logik hingewiesen haben. Nicht nur zeigten sich logische Asymmetrien in der Erkenntnis der Hineingekommenheit des Subjektiven in das einst angenommene An-Sich der physischen Natur, was Heisenbergs Forschung legitimerweise prominent machte; zur gleichen Zeit musste das philosophisch traditionelle Nobilität der Ich-Absolutheit hinnehmen, schon in seinen Grundzügen von Strukturen des Anderen maßgebend bestimmbar zu sein, was den an eben jener Tradition geschulten Freud dazu bewogen haben mag, die *Kränkung* zum psychologischen terminus technicus erhoben zu haben. Den selbst wenig antiquierten Gedanken, dass nichts Neues unter der Sonne der Moderne walle, codierte der Autor in der *Transklassizität* der eben nicht mehr neuen, sondern seit Hegel gründlich vergessenen Logik, die aus dem Unbehagen über das inkommensurable gesetzte Entweder-Oder einer Subjekt-Objekt-Philosophie entstanden sein muss. Die verdienstvolle Leistung des Autors war es, im Anschluss an eine gewaltige logische Reflexionsarbeit, eine wenigstens vorläufige Begründung für eine derartige Disposition begrifflich zu formulieren: Alle Animosität,

aufbauende, Transzendentallogik zu einem einheitlichen System verschmolzen werden müßten. Hegel begriff weiter, daß es unmöglich ist, eine neue Logik auf der Basis der Kritik der reinen Vernunft aufzubauen, ohne der Idee des Ichs, der synthetischen Einheit des Bewußtseins, eine grundlegende Stellung im System der Logik zu geben. Er war neben Fichte der erste Denker, der klar erkannte, daß die Aristotelische Logik deshalb ein ungenügendes Organon der Philosophie ist, weil sie unterläßt, das denkende Ich in das System ihrer Begriffe hineinzudefinieren.“

die der zweiwertigen Subjekt-Objekt-Philosophie der jüngsten Zeit widerfuhr, gründe im *Reflexionsgefälle*⁹⁰ zwischen Subjekt und Objekt, das ihre grundstrukturelle Bezogenheit aufeinander als basal komplementäre Polaritäten ausschloss. Nicht nur die Unzulänglichkeit der noetisch-noematischen Zergliederung der Intentionalitätsapparatur, die Husserl veranlasste, der Binarität von Noema und Noesis die Genesis beizustellen⁹¹, sondern die ebenso sehr exponierten Einwände gegen diese logische Dyade, die im Übrigen aus den Reihen derjenigen Denker artikuliert wurde, deren Philosophie sich Günther kein theoretisches Interesse, geschweige denn logische Applikabilität abtrotzen konnte⁹², sind ideengeschichtliche Zeugen der Zuspitzung einer Problematik, die allen voran geisteswissenschaftliche Disziplinen zur Krisis-Situation geführt haben, deren Konsolidierung nach wie vor nicht abgeschlossen zu sein scheint.

90 Vgl. op. cit., S. 329–338. Hochbezeichnend ist in diesem Zusammenhang folgender Passus, der zusätzlich bereits hier den Begriff *Welt* als Substitution des Objekts zu inauguriert sucht: ibid, S. 333: „Die klassische Logik ist deshalb subjekt-frei. Ihre Motive enthalten keine Referenz auf das sie erlebende logische Subjekt. Sie sind darum rein abstrakt-formal und haben keine transzendente Bedeutung. Der naive Begriff der ‚Welt‘ schließt den Begriff des Ichs nicht ein, sondern ausdrücklich aus. Es ist aber unmöglich, in einer höheren Reflexion jenes Denken der Welt so zu denken, daß der Begriff des logischen Subjekts aus der Logik ausgeschlossen bleibt. Die ‚Reflexionskategorien‘, d. h. das Denken des *Denkens* (anstatt der Welt), müssen stets einen noch einmal reflektierten Bezug auf das sie reflektierende Subjekt enthalten. D. h., das denkende Subjekt muß para-subjektiv stets in seine eigene Logik hineindefiniert werden. Fehlt diese Referenz, dann handelt es sich immer nur um selbstvergessenes, unmittelbares und objektiv-gegenständliches Denken. Das Denken des Denkens aber ist aufgrund seiner Selbstreferenz ‚transzendental‘.“

91 Zum fundamentalen Einschnitt der Ergänzung *statistischer* Phänomenologie durch eine *genetische* vgl. Bernet, R./Kern, I./Marbach, E.: *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*. Hamburg 1996, S. 181 ff.

92 Ein eingehende Rekonstruktion Günthers kritischer Auseinandersetzung mit Heidegger und Bloch sei hier ausgespart. Sloterdijk resümiert den Zusammenhang treffend: Sloterdijk, P.: *Was geschah im 20. Jahrhundert?* Frankfurt am Main 2016, S. 146: „Es sind die gleichen Türen oder zumindest benachbarte Türen, durch die im vergangenen Jahrhundert Denker wie Ernst Bloch, Gotthard Günther“ – Martin Heidegger ist namentlich nicht aufgeführt, so doch aus dieser Reihe nicht herauszudenken – „[...] gegangen sind und zu gehen nicht aufhören. Was diese Denker bei all ihrer Heterogenität verbindet, ist die gemeinsame Suche nach einer komplexen Begriffskultur, in der die herkömmlichen Binarismen der metaphysischen, politischen und wissenschaftlichen Vokabulare überwunden wären [...].“

Verantwortlich für diesen Zusammenhang wurden gemeinhin die im Umkreis des Behaviorismus stehenden Theoriederivate gemacht. Ihre ablehnende Haltung gegenüber dem Cartesianismus ist nicht allein in der Sache seines Denkens begründet, sondern in einem geradezu methodologisch überformten und damit die Theorie prinzipiierenden Unvermögen zur *Meditation*. Mag der Substanzdualismus noch so sehr den antiquierten Lehrmeinungen angehören, Descartes' Introspektion entbehrte jedoch keineswegs jener selbstreferenziellen Beobachtung der Subjektivität. Vor dieser wissenschaftshistorischen Folie war so offensichtlich wie bezeichnend, mit welcher Entschiedenheit bestimmte psychologische Schulen die Not methodischer Verleugnung der Introspektion in die erborgte Tugend des unbedingten Desiderats, eine *objektive* Wissenschaft sein zu wollen, verkehrten. Dabei hätte ausgerechnet jene Psychologie die Leitdisziplin der auch durch die Kybernetiker nie geklärten Frage nach der konkreten Struktur jener autonomen Subjektivität, für die sich ein objektorientierter *modus operandi* als epistemologisch nicht anschlussfähige Logik der Forschung erweisen musste, werden können. Die Einführung des Terminus *Struktur* im dezidierten Hinblick auf die Tiefenhermeneutik der „Sachen des Denkens“ resultierte aus der zunächst vorläufigen Annahme ihrer Autonomie: Wenn von der Cartesischen Problematik des regressus, aus dem sich die zwingende Konsequenz heteronom innativer Ideen ergeben hatte, Abstand genommen werden soll, müssen die eigenständigen Bauprinzipien der Produkte des Denkens, mit anderen Worten eine *Architektur der Vernunft*⁹³, die, wie zu zeigen sein wird, schon die Aristotelische *Metaphysik* beim Wort nimmt, erschlossen werden. Dabei darf das durch den Idealismus aktualisierte, mehr als lediglich angelegte Konstruktivismus-Programm nicht aus dem philosophiehistorischen Blickwinkel geraten: So wie einst die Philosophie⁹⁴ sollte nunmehr die Erkenntnistheorie genetisch

93 Vgl. Baldus, C./Günther, G.: *Phaidros und das Segelflugzeug. Von der Architektur der Vernunft zur technischen Utopie*. In: (Hg.): *Das Abenteuer der Ideen. Architektur und Philosophie seit der industriellen Revolution*. Berlin 1987, S. 69–83

94 Cassirers historisches Urteil über Fichte könnte nicht deutlicher sein: Jede Auslegung des Systems kann nur fehlgeleitet sein, wenn sie sich nicht „auf das Urproblem der *Genesis* und der *genetischen Konstruktion* bezieht.“ Ferner gilt: „Es

werden, will heißen: nicht empirisch gegeben, sondern geworden. Dies war der Ordnungsruf einer Psychologie, die den Grundproblematiken ihres Fachs nicht mehr aus dem Weg ging: Zwar mag sich schon zu Brentanos Zeiten die selbstobjektivierende Tendenz der Psychologie abgezeichnet haben, aber dass einst erst zu erstreiten sein wird, ob und inwiefern die Psychologie eine Wissenschaft des Geistes sei, dieser Widerstreit spitzt sich mit der entwicklungspsychologischen Genetisierung der Psychologie zu. Die von Piaget selbst nicht bestrittene Ver-, wenn nicht gar Angewiesenheit, auf das biologische Feld vermochte den sich aus ihr herausdifferenzierten Begriff der Entwicklungspsychologie nicht auf seine gerade entlang dieses Begriffs ins Auge gefassten Präntentionen zu überprüfen: Die ständigen Exerzitien in schematischer Illustrierung überdeckten mit dem mechanistischen Schleier gerade die sich ihrem Begriff nach langer Periode der Absenz wieder nähernde *Entwicklungspsychologie*, das *Werden des Geistes*. Keineswegs aber vollzieht Piaget einen Regress in die idealistische Vermittlungsdiagnostik eines sich selbst in seinem Werden beobachtenden Geistes, aber das konstruktivistische Primat der reziproken Bedingtheit des Gegenstandes und seines beim Wort genommenen psychischen Begriffs erzeugte erstmalig einen nicht nur transzendentalen Begriff dessen, was Hegel in der Programmerkklärung der *Phänomenologie* gemeint haben kann, „das Wahre nicht nur als Substanz, sondern ebenso sehr als Subjekt“, das „an ihr selbst Substanz ist“⁹⁵, zu denken. Inwiefern infolge dessen in die genetische Epistemologie ein Begriff des Geistes Einzug hielt, müsste womöglich eigens untersucht werden, aber allein das Faktum der Indizien für ebendiesen Zusammenhang ist äußerst erheblich, bedenkt man, dass die entgeisterte Psychologie, wie sie nicht nur Husserl und Freud meisterhaft als solche von Innen und Außen entlarvten, gerade durch wissenschaftstheoretisch in Verruf geratene Konstruktion wieder *inspiriert* wurde.

ist der Fichtesche Grundgedanke der ‚Genesis‘, der uns hier in neuer Gestalt entgegentritt. In diesem Gedanken liegt der prinzipielle Einheitspunkt des Fichteschen, Schellingschen und Hegelschen Systems.“ vgl. Cassirer, E.: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit III. Die nachkantischen Systeme*. In: ECW 4, S. 156 [163]; S. 293 [305].

95 Hegel, G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes*. In: W 3, S. 23; vgl. auch *ibid*, S 53.

Bezeichnenderweise führt dieser Weg des Konstruktivismus über die Abkunft von der Philosophie des Geistes über seine algebraische Verwendung in die Philosophie zurück. Der Versuch, die Konstruktion ausschließlich als Renaissance des Kantischen Programms zu operationalisieren, vermochte nicht der Problematik beizukommen, der etwa eine sich als Wissenschaft wissen wollende Psychologie des ausgehenden 19. Jahrhunderts gegenüberstand. Im Gegenteil: Der zunehmend szietisierten Psychologie entschwand immer mehr die ganz und gar nicht dialektische, sondern dihaietisch geschiedene Taxonomie des Hegelschen Systems der Metaphysik, bei der die Philosophie des Geistes entschieden eigenständig neben der der Natur residierte. Die Ignoranz gegenüber jener Autonomie dieser dem menschlichen Geist entspringenden Produkte konstituierte erst das von der Psychologie fatal appropriierte Missverständnis, das wiederum einer zumindest revisionsbedürftigen Metábasis zwischen der Philosophie der Natur und der des Geistes geschuldet ist. Die Idee, dass da, wo Wahrheit ist, nicht konstruiert werden müsse, sondern erkannt werden kann; dort aber, wo konstruiert wird, nur ein Notbehelf einer nicht erkannten Wahrheit entsteht, missachtet, dass sich das Objekt der Natur von dem des Geistes strukturell in radikaler Weise unterscheidet. Die Wissenschaft vermochte stets damit zu reüssieren, das Objekt ihrer Untersuchung zu lokalisieren. Aber die Entrüstung, die dieses Seziermesser der Methodologie erfährt, sobald es bis zur Psyche vordringt, ist bedingt dadurch, dass es dort keine zu erkennenden natürlichen Objekte vorfindet, sondern stets autonome Strukturen, an denen die wissenschaftliche Logik der Forschung an ihrer Objektorientierung verzweifelt, oder allenfalls die Produkte dieses Geistes, die eben keine Objekte, sondern Konstruktionen sind. Wäre man bereit, diese These wenigstens vorläufig zuzulassen, könnte deutlicher werden, weshalb jede Naturphilosophie angesichts der von der Naturwissenschaft geleisteten Erkennungsarbeit nur triviale Konstruktionen anzubieten vermag; gleichzeitig, weshalb eine wissenschaftliche Deutung stets zu Plattitüden verkommt, wenn sie mit dem Anspruch und den Mitteln des objektiven Erkennens an die bauende

Vernunft des Geistes herantritt und damit seine tief konstruktivistische Fundamentalstruktur in ihrem Grund verkennt⁹⁶.

Eine derartige Restitution der Geisteswissenschaft, die Piaget lakonisch als die „Wissenschaft vom Menschen“ betitelt und diese – den erwähnten Vorläufern, Schelling und Hegel, nicht ungleich – im „System der Wissenschaften“ topologisch bestimmt⁹⁷, kann jedoch keineswegs ohne Weiteres eine Prototheorie der neuzeitlichen Hermeneutik abbilden, vor allem nicht, bevor die merkwürdigen Bekundungen eines Piaget mit dem konstruktivistischen Theorem konsolidiert worden sind: Die „Wurzeln des logischen Denkens dürfen nicht allein in der Sprache gesucht werden [...]“⁹⁸. Hier vollzieht sich, wenngleich zögernd, die deformalisierende Rückführung der Logik in einstmalige Pluripotenz des Logos. Wie sehr diese noch in der Vorläufigkeit begriffene Intuition über die Daseinslegitimation der Konstruktion, die nicht mehr als Pseudos abgetan werden konnte, nachdem sich das Organ einer noch nicht zur philosophischen Schule gewordenen Hermeneutik in seinem Grund als bauend erwiesen hatte, die neuzeitliche Philosophie erschütterte, wird an der Zerfallenheit im Wortsinne – nicht in dem der selbstbeschreibenden Nomenklatur – konstruktivistischer Schulen, die in geradezu entgegengesetzte Stoßrichtung den Begriff der Struktur in das Innerste der Philosophie verpflanzten, katalogisierbar. Aber die Dialektik solcher Entgegensetzung tut ihr Werk. Hätte sich das mit dem Strukturalismus und Konstruktivismus anhebende Denken niemals zur Auflösung allen,

96 Piaget skizziert diese spezifische Differenz dergestalt: Piaget, J.: *Einführung in die genetische Erkenntnistheorie*. Übers. Herborth, F. Frankfurt am Main 1973, S. 87: „In der Sicht des Empiristen ist eine ‚Entdeckung‘ für die Person, die sie macht, neu, aber das, was entdeckt wird, war in der äußeren Realität bereits vorhanden – eine Konstruktion neuer Realitäten gibt es hier nicht. Der Nativist oder Apriorist behauptet, die Formen der Erkenntnis seien im Subjekt prä determiniert – strenggenommen kann es also auch hier nichts Neues geben. Im Gegensatz dazu geht für den genetischen Erkenntnistheoretiker Erkenntnis aus kontinuierlicher Konstruktion hervor, da in jeden Verstehensakt ein gewisses Maß an Invention eingeht; der Übergang von einer Entwicklungsstufe zur nächsten ist immer durch die Bildung neuer Strukturen charakterisiert, die vorher nicht existierten, weder in der äußeren Welt, noch in der Seele des Subjekts.“

97 Vgl. Piaget, J.: *Erkenntnistheorie der Wissenschaften vom Menschen*. Frankfurt am Main et al. 1973.

98 Piaget, J.: *Einführung in die genetische Erkenntnistheorie*, S. 26.

was sich einst noch als Philosophie selbst wusste, verstiegen; verstummte womöglich das ohnehin marginalisierte Veto, dessen mahnendes Bewusstsein erst auf dem Boden einer sich preisgegebenen Philosophie vernommen werden konnte. Derselbe Piaget, dessen Stufenmodell geistiger Ontogenese durch ihre empirische Applikationsfähigkeit nach wie vor den Anschein erwecken mag, keine über pädagogische Lehrbücher hinausgehende Gravität zu besitzen, mag anfangs nur entfernt von philosophischer Bedeutsamkeit gezeugt haben: Erst über die Um- und nicht zuletzt Irrwege konstruktivistischer Theoriederivate wird ersichtlich werden, aus welchem Grund sich Piagets Theorem streng subjektivistischer Kon-Struktion vor einem klassischen Begriff, der von szientifizierten Objekt-Disziplinen ins Vergessenheit gedrängt wurde, vorfindet. Die Gebrochenheit dieser Umwege führt über die eigens bezeichnenden Konstruktivismen, die – der sich epistemologisch abzeichnenden Kommensurabilitätsproblematik gewahr werdend – die in der Einheit beider Modi begriffene Realität mit konkretem methodischem Zweifel belegten. So unverfroren seine Grundideen aufs Tableau kamen, so gravierend waren die metaphysischen Schlussfolgerungen aus der Umkehrung des Misstrauensverhältnisses einer neuen skeptischen Schule: Nicht mehr hatte sich die Konstruktion vor der inquisitorischen Wirklichkeit der Dinge zu verantworten, sondern es war zum ersten Mal die objektive Welt, die gegenüber ihren konstruierten Ädifikaten zur Beweispflicht aufgerufen wurde. Thesenstark – die Wirklichkeit gebe es nicht, die Realität sei erfunden⁹⁹ – wusste sich diejenige Theorie ins Bewusstsein ihres Umfeldes einzubrennen, die die wörtliche *Faktizität der Welt* so lange überstrapazierte, bis nicht mehr die Zeitfrage den Grundlagendiskurs dominierte, sondern eine Reevaluation der Gegebenheitsweise der *Welt*. Der Richterspruch über das Prädikat der Radikalität, mit dem sich eine neue konstruktivistische Schule selbstdeskriptiv ornamentierte, fiel entlang einer unauflösbaren Leitdifferenz, die die theoretische Einstellung zum akut gewordenen Weltbegriff markierte, zwischen *Entdeckung* und *Erfindung*. Für diesen

99 Vgl. Watzlawick, P. (Hg.): *Die erfundene Wirklichkeit. Wie wissen wir, was wir zu wissen glauben? Beiträge zum Konstruktivismus*. München ¹⁴2002; vgl. von Foerster, H.: *Wahrheit ist die Erfindung eines Lügners. Gespräche für Skeptiker*. Hg. Fischer, H. R. Heidelberg 31999, S. 9–45.

Konstruktivismus blieb der Zug, den Wahrheitsbegriff gegen sich selbst auszuspielen, um zur Wirklichkeit zu gelangen, nicht konsequenzlos: Durchweg introjizierte der Radikale Konstruktivismus die Frage nach der Struktur, Koordination und Organisation in die subjektive Sphäre des Erlebnisstroms, deren traditioneller Hiatus zu dem, was kanonisch objektive Welt war, morphologisch zunehmend seine abdichtende Funktion einbüßte. Der nachlässige Umgang mit dem Solipsismus-Vorwurf, der angesichts einer dergestalt zugespitzten Theoriebildung hätte antizipiert werden können, und der nicht zuletzt von ebenso sehr erwartbarer Rückfrage nach der zumindest trancendentaliter annehmbaren Möglichkeit einer *nicht-konstruierten Wirklichkeit*, führte die Theoretiker des radikalen Konstruktivismus über die immer spezifischer werdenden ad-hoc-Korrektive in eine spätestens dann aporetisch gewordene Lage, als eine Semantik der „Stufen der Wirklichkeit“¹⁰⁰ einen Platonismus herbeizitierte, bei dem jedes subjektiv strukturierte Abbild hinter der Urbildlichkeit unzugänglicher Objektivität des Ideenhimmels bleiben musste, und damit den Grundsatz radikal konstruktivistischen Denkens aus den Angeln hob. Dass das hier vorliegende Missverständnis in der Selbstausdeutung in der eingangs umrissenen Problematik der unzulässigen Metabasis der Gegenstandsbereiche, auf die die Aufmerksamkeit des jeweiligen Theoretikers gerichtet sein mag, fundiert ist, wird an der Konstellation der Autoritäten luzide, die der Radikale Konstruktivismus zu seinen unmittelbaren Vorläufern erwählte: Vico, Kant, Piaget. Die Selbstverständlichkeit, mit der dieser Trias ein unmittelbares Verhältnis zur Vorläuferschaft einer konstruktivistischen Theorie adjudiziert werden darf, und die sich weitgehend, wenngleich eben nicht vollständig, auch als akzeptabel erweisen wird, muss zumindest bis zur Reflexion der Gegebenheitsweise der Untersuchungsgegenstände, auf die sich der jeweilige angeführte Theoretiker in seiner Intention selbst verstand, aufgeschoben werden, um beurteilen zu können, inwiefern die Wirklichkeitsbegriffe, auf die sich jene Konstruktionsleistung richten soll, kongruent und damit erst kommensu-

100 Glasersfeld, E.: *Konstruktion der Wirklichkeit und des Begriffs der Objektivität*. In: von Foerster, H. (Hg.): *Einführung in den Konstruktivismus*. München/Zürich 1995, S. 31.

rabel sind. Hierbei erwies sich die jeweilige Architektonik, die als methodische Maxime in der Tat das Denken aller besagten Protagonisten prinzipiiert, als Bauwerke auf gänzlich unterschiedlichen Böden: Während die Konstruktivisten zur Beschreibung dessen, was sie unter *Wirklichkeit* verstehen, mit den Termini Umwelt, Objektivität, Realität, die ihrerseits eine physisch-objektive Wirklichkeit implizieren, operieren; arbeitete sich etwa ein Vico an dem Aufbau der *geschichtlichen Welt* und Piaget an den Strukturen der *psychischen Apparatur* ab; Kant ist und bleibt gerade das bedeutendste Exempel für die emphatische Insistenz auf der Inkommensurabilität der – plural – *Wirklichkeiten*, mit denen der menschliche Geist konfrontiert wird: Jene Inkommensurabilität war es, die den Grund zur für Kant unumgänglichen Spaltung der Einheit der in ihrer Gegebenheitsweise in hetero- und autonom zerfallenen Vernunft in theoretische und praktische legte, die zu überwinden nicht nur nach wie vor philosophische Illusion, sondern schon als Desiderat überhaupt fragwürdig ist. Für die Aporie, in die sich der Diskurs des Konstruktivismus verstrickte, weil er eben diese Unterscheidung nicht berücksichtigte, bedeutet dies Folgendes: Die Wirklichkeiten scheinen nicht aufgrund der Beliebigkeit der Viabilität plural, geschweige denn „nur“ konstruiert zu sein; sondern vor allem angesichts einer fundamentalen Strukturdifférenz der jeweiligen Gegenstände, auf die ein wie auch immer konstruierender Erkenntnisapparat gerichtet ist, will heißen: eingedenk der Tatsache der Strukturiertheit selbst, die *baut*, anstatt Bauwerke *vorzufinden*.

Dies ist die Kategorie, die im Anschluss an das radikalkonstruktivistische Paradigma entstehen musste, weil die hier zugrunde liegende epistemologische Problematik durch jene Fehlleistung weder diskreditiert noch abgeschlossen, sondern zunächst als Durchgangsmoment aufgehoben ist: Die beständig unabgegoltene Differenz zwischen *Erfundenem* und *Entdecktem* gießt sich hier in eine andere Theoriesprache als *Vorgefundenes* und *Hervorgebrachtes*¹⁰¹. Das Pendel philosophischer Paradigmata erfährt nur selten Stillstand, so schlägt es auch hier bis zum Pol der Preisgabe subjektiver Strukturalität aus. Davon legt die Ideengeschichte des konstruktivistischen

101 Lorenz, K.: *Dialogischer Konstruktivismus*, S. 160.

Konkurrenzunternehmens der Erlanger Schule, die aus dem Unbehagen über die sich aus den blinden Flecken ergebenden Aporien des Radikalen Konstruktivismus entstanden war und die gleichzeitig die Vorgeschichte der bei Kuno Lorenz mündenden Dyade abbildet, ein Zeugnis ab. Diese Wende im Selbstverständnis der Aufgabe, die einer konstruktivistischen Erkenntnistheorie zugeordnet werden sollte, vollzog sich in der Replik des nunmehr Methodischen Konstruktivismus auf die Resultate jener Unzulänglichkeiten ihr vorausgegangener Theoriebildung – nicht aber, um erwartungsgemäß zur Reflexion einer auf die ihre heteronomen Gegenstände hin überstrapazierte Subjektivität in ihre Schranken zu weisen und damit eine pertinente Ortsbestimmung strukturierender Subjektivität im Gefüge gegenwärtiger geisteswissenschaftlicher Disziplinen vorzunehmen; sondern mit der Programmklärung, eben jene Strukturen im diametral entgegengesetzten Extremum unter das Primat objektiver Erkenntnis zu subsumieren: „Entscheidend ist“, hieß es im resümierenden Aufsatz Peter Janichs, „welchen Bezug der Radikale Konstruktivismus auf die Ergebnisse moderner Naturwissenschaften nimmt.“¹⁰² So wie aus einer solchen Rücknahme der Ansprüche, die sich aus dem Versuch der Exploration der Tiefenstrukturen der Subjektivität ergeben hätten, resultierte für den Methodischen Konstruktivismus, der die Konstruktion einmal mehr als Anpassungsmechanismus an die bestehende Ontologie des Objekts rückdeutete, eine Reduktion der Wissenschaftstheorie – mittlerweile Jahrzehnte nach dem Untergang Carnaps Ideen einer physikalischen Universalsprache¹⁰³ – auf die *Vorschule des vernünftigen Redens*, die *Sprachkritik als Aufgabe* einer neuen *Fundamentalphilosophie* auf die Tagesordnung setzte – dies vielmehr mit dem Ordnungsruf zur „Disziplin des Denkens und Redens“¹⁰⁴. Es bedarf keiner Épistémologie, um sich dessen zu versichern, was als

102 Janich, P.: *Die methodische Ordnung von Konstruktionen. Der Radikale Konstruktivismus aus der Sicht des Erlanger Konstruktivismus*. In: Schmidt, S. J. (Hg.): *Kognition und Gesellschaft. Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus* 2. Frankfurt am Main 1992, S. 33.

103 Vgl. Carnap, R.: *Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft*. In: Stölzner, M./Uebel, T. (Hg.): *Wiener Kreis. Texte zur wissenschaftlichen Weltauffassung*. Meiner 2006, S. 315–353.

104 Kamlah, W./Lorenzen, P.: *Logische Propädeutik. Vorschule des vernünftigen Redens*. Mannheim 1973, S. 11.

einziges als Kriterium einer solchen Disziplinierung infrage kam und vor allem, dass das Disziplinierungsobjekt kein hervorbringendes, sondern ein erkennendes und sich mit der heteronomen Architektur des Objekts identifizierendes Subjekt sein sollte. Nahezu wäre auch hier die Sache der Konstruktion unter dem Schleier einer Philosophie als wissenschaftlicher Auxiliardisziplin verschwunden, wäre bei der Projektion einer Philosophie als Protowissenschaft nicht eine Intuition von den grundlegend von dem Wissen der Wissenschaften abweichenden Formen des Denkens emergiert, die ein deutliches Veto gegen die Bemühung einer methodologischen Identifikation einlegte: Beim Versuch der Ausarbeitung einer sprachkritischen Fundamentalphilosophie als *allgemeiner Wissenschaftstheorie*¹⁰⁵ – in Lorenzens Duktus: „infradisziplinäre“ Theorie – erwies sich vor allem die Übertragbarkeit der logischen Semantik der Wissensformen der Wissenschaften etwa auf das Gebiet der Hermeneutik¹⁰⁶ oder des „historischen Wissens“,¹⁰⁷ als inhärent problematisch. Gerade der Versuch der Einpassung einer Theorie des „historischen Wissens“ in das Theorem des Methodischen Konstruktivismus exemplifizierte hier den gesamten Problemaufriss; Lorenzens eigene Argumentation zwang ihn zur Einsicht in die „*Autonomie* der Kulturgeschichte“¹⁰⁸ gegenüber der kausalitätsgeleiteten *Naturgeschichte*; mehr noch, er konzedierte der „Grundthese des Humanismus [...] die Irreduzibilität der politischen Vernunft auf Natur“; und verblieb dennoch unempfänglich für die dadurch doch zwingende Revision des für das geschichtliche Denken spezifischen Arsenal der *vernünftigen Rede* – und das bedeutet: des Konstruktionsbegriffs selbst –, wenn er im selben Atemzug verlauten ließ: „[...] trotzdem ist die Methode der Kulturgeschichte dieselbe wie die der Naturgeschichte [...]“.¹⁰⁹ Das sich hier für Lorenzen abzeichnende Problem der logischen Inkompatibilität der *Hermeneutik* physikalischer und historischer Erkenntnis wurde zur methodologi-

105 So der Titel des ersten Teils von Lorenzen, P.: *Konstruktivistische Wissenschaftstheorie*. Frankfurt am Main 1974.

106 Lorenzen, P.: *Konstruktivistische Wissenschaftstheorie*. Frankfurt am Main 1974, S. 11 ff., 113 ff.,

107 Lorenzen, P.: *Lehrbuch der konstruktiven Wissenschaftstheorie*. Mannheim/Wien/Zürich 1987, S. 292.

108 Op. cit., S. 304.

109 Op.cit.

schen Übersetzungsfrage eskamotiert: „[...] für philosophisch-wissenschaftliche Zwecke“, – so Lorenzen weiter – sei „vielmehr als Interpretationssprache stets eine Orthosprache zu verwenden.“¹¹⁰ Weil diese wohl intuierte, aber nicht zugelassene Heteromorphie etwa der physikalischen und historischen Untersuchungsgegenstände getilgt wurde, blieb auch die kanonische und an dieser Stelle thematisch einschlägige Unterscheidung zwischen einer Geschichte als *res gestae* und der *historia rerum gestarum*, entlang deren ein eigenständiger Konstruktionsbegriff abzuleiten wäre, unberücksichtigt.

Es erstaunt nicht wenig, mit welcher beharrlicher Ignoranz derartige über bloße Intuitionen weit hinausgehende Dissonanzen in der Theoriebildung geradezu als „Messfehler“ ad acta gelegt werden können, um alle Erkenntnis in die Chimäre der Einheitswissenschaft und damit lediglich der richtigen Übersetzung einzupassen¹¹¹. Nicht ohne Ironie ist aber auch, dass der Mangel an spezifisch historiologischer Sensorik ausgerechnet ideengeschichtlich gestraft wird: Denn schon einmal musste die positivistisch vereinheitlichte Methodologie die Entzweiung des Spielraums der Wissenschaft in die der Natur und die des Geistes hinnehmen. Eine solche Differenzierung wäre für den gegebenen Problemaufriss womöglich wenig fruchtbar, wenn sie sich nicht ausgerechnet entlang eines Grundlagendisputs einer Fundierung der Geschichte vollzogen hätte, und dass die Legitimität der Konstruktion ausgerechnet entlang *historischer* Hermeneutik zur *quaestio iuris* wurde, ist angesichts der Austragung des historiologischen Grundlagenkonflikts während der Ausdifferenzierungsphase des deskriptiven Historismus wenig überraschend. Der Vollzug des Wandels von Hegels arrivierter Geschichtsphilosophie hin zum berühmten Ordnungsruf, zwar in sprachlicher, aber narratologisch auf ein Skelett reduzierter Ostentation bloß zeigen zu wollen, „wie es eigentlich gewesen“¹¹² ist – als sei historische Eigentlichkeit eine sich der

110 Op. cit., S. 308.

111 Vgl. Neurath, O.: *Einheitswissenschaft und Psychologie*. In: ders. (Hg.): *Einheitswissenschaft I*. Wien 1933, bes. S. 15.

112 von Ranke, L.: *Geschichte der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514. Zur Kritik neuerer Geschichtsschreiber*. In: *Sämmtliche Werke* 33/34. Leipzig ³1885, S. VII; An anderer Stelle findet sich ein Zeugnis des Denkens, das, bedenkt man die Insistenz der Entgegensetzung gegen geschichtsphilosophische

Geschichtsphilosophie „unterwindende“ Unternehmung –, was schon einige Epigonen nicht hinnehmen wollten¹¹³, fällt in den Vorbegriff der Emergenz jener verheißungsvollen Begriffsdifferenzierungen zwischen nomothetischen und idiographischen Disziplinen (Wundt)¹¹⁴. In der Allianz mit der ihr vorausgelaufenen Entgegensetzung von Natur- und Geisteswissenschaften (Dilthey)¹¹⁵ sollte die Geschichte der Hegemonie der Geschichtsphilosophie entrissen und von dem nomothetischen Anspruch einer teleologischen Bewegung, die Marx symptomatisch nicht mehr geschichtlich, sondern nur noch ökonomisch zu operationalisieren vermochte, zugunsten idiographischer Deskriptivität dispensiert werden. Der moderne Begriff der Geschichte hat diesen Gewaltakt niemals überwunden. Davon zeugt das Entsetzen des historischen Diskurses der Gegenwart über die Machart des historischen Bewusstseins, das, bevor es beschreibend werden kann, ein erzähltes sein muss¹¹⁶. Die Tragweite dieser Einsicht im Hinblick auf seine intradisziplinäre legitimatorische Funktion kann auch am genealogischen Substrat der historischen Hermeneutik vergegenwärtigt werden, wenn berücksichtigt würde, mit welcher Entschlossenheit Droysen dem sich über Jahrhunderte hinweg aus der nach ihrem transzendentalphilosophischen Begriff verstandenen Metaphysik entwickelten, *irreduziblen* Organon neben der Topik, Logik

Narrative, ein signifikantes Vertrauen in die selbstorganisierenden Kräfte der Natur insinuiert: vgl. ders.: *Englische Geschichte vornehmlich im 17. Jahrhundert*. In: *Sämtliche Werke* 15. Leipzig ³1870.

S. 103: „Ich wünschte mein Selbst gleichsam auszulöschen, und nur die Dinge reden, die mächtigen Kräfte erscheinen zu lassen, die im Laufe der Jahrhunderte mit und durch einander entsprungen und erstarkt, nunmehr gegeneinander aufstanden und in einen Kampf geriethen.“

113 Fundamental: vgl. Troeltsch, E.: *Der Historismus und seine Probleme. Das logische Problem der Geschichtsphilosophie*. In: *KGA* 16/1. Hg. Von Graf, F. W. Berlin/New York 2008; auch vgl. Lamprecht, K.: *Alternative zu Ranke. Schriften zur Geschichtstheorie*. Leipzig 1988.

114 Konzeptionell aufgearbeitet bei Rickert, H.: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*. In: *Sämtliche Werke* 3/1. Hg. Bast, R. A. Berlin/Boston 2023, S. 276 – 285, hier S. 279.

115 Op. cit., S. 175, S. 200–202.

116 Vgl. White, H.: *Auch Klio dichtet oder die Fiktion des Faktischen. Studien zur Topologie des historischen Diskurses*. Übers. Brinkmann-Siepmann, B./Siepmann, T. Stuttgart 1991.

und Hermeneutik eine *Historik* beistellt¹¹⁷. Aber die verheißungsvolle Grundlagendisziplin, die allein von Koselleck beim Wort genommen wurde – „Die Historik zielt also auf die Doppelseitigkeit jeder Geschichte – sowohl Zusammenhänge wie deren Darstellung zu meinen“¹¹⁸ –, konfrontierte sie mit einem noch größeren tremendum als der Narrativität, der *Konstruktivität*: „Immer müssen Zusatzbedingungen hinzukommen, um einer Geschichte ihren, wie auch immer konstruierten Realitätscharakter verleihen zu können.“¹¹⁹

Mitnichten ließe sich daraus schließen, dass die neuzeitlichen Konstruktivismen ihrem programmatischen Begriff nicht gerecht würden. Die dem Konstruktionsbegriff innewohnende Dynamik schließt sich zum Gesamtgebilde entlang dieses Zusammenhangs, der als Gordischer Knoten hellstichtiger Intuitionen seit dem Idealismus zerschlagen zu werden trachtet. Das Unbehagen über die Ignoranz einer monadisierenden Philosophie gegenüber einer Konzession dyadischer Strukturen als gespaltenem Grund manifestierte sich in der veränderten Theoriesprache, die im Äquilibrationsgedanken¹²⁰ seine Vorläufer schuf. Bevor die szienzifische Wendung die *Ökologie* aus den Reihen der Geisteswissenschaften exkommunizierte, war ihr jener Gedanke des auf Ordnung abzielenden Gleichgewichts nicht fremd. Schon bei den Alten erstreckte sich die Semantik des Oikos über die konkrete empirische Er- und Einrichtung des Hauses, geschweige denn die profane Chrematistik, auf die immer abstrakter

117 Vgl. Droysen, G.: *Texte zur Geschichtstheorie*. Hg. Birtsch, G./Rüsen, J. Göttingen 1972, S. 68, 82–83.

118 Koselleck, R.: *Zeitschichten. Studien zur Historik*. Frankfurt am Main 2000, S. 99.

119 Op. cit., S. 110. Eine der frappierendsten Zumutungen, die sich daraus ergaben, lag in der Preisgabe der Geschichte zugunsten der – pluralis – „Zeitschichten“, die ein linear beschreibbares Zeitdenken suspendierten: „Die Geschichte hat offenbar nicht nur mit dem Geschehen zu tun, sondern ebenso [...] mit Schichten. Die Geschichte enthält zahlreiche unterscheidbare Schichten, die sich jeweils schneller oder langsamer verändern, jedenfalls mit verschiedenen Veränderungsgeschwindigkeiten. [...] Um zu wissen, wie neu unsere Neuzeit ist, müssen wir wissen, wieviel Schichten der überkommenen Geschichte auch in unserer Gegenwart enthalten sind. Vielleicht mehr als wir direkt wahrnehmen können.“ ibid, S. 238–239.

120 Piaget, J.: *Die Äquilibration der kognitiven Strukturen*. Übers. Bernard, L. Stuttgart 1972, S. 11–18; 36–40.

werdenden Organe der Polis¹²¹. Diese Tendenz zur Entgrenzung der Oikonomik auf die einzelnen Areale einer immer spekulativer werdenden Philosophie bis zu ihrer gegenwärtigen Form muss an einem historischen Punkt ein jähes Ende genommen haben, bevor die Ökologie als Disziplin in die Philosophie des Geistes wiedereintrat und das monadisierte Denken so lange Lügen strafte, bis diese Erschütterung etwas hervorbrachte, woran die Einrichtung des Hauses des Geistes Maß zu nehmen haben wird. Nichts schien der entzauberten Welt der Kybernetik ferner zu liegen als die Orientierung an diesem vermeintlichen Rudiment der *Weisheit*, das die Philosophie zwar in ihrem Namen noch beherbergen mag, mit dem sie – und dies nicht erst, seitdem sie durch Urteilskraft und Verfahrensrationalität substituiert wurde – wenig anzufangen weiß. Ausgerechnet jener Bateson, der doch in seinem Spätwerk die Zerfallenheit der ästhetischen Einheit der Welt in die abzählbaren Mengen quantifizierender Wissenschaften monierte¹²², führte die Differenzen, die durch den in seinem Terminus zementierten Begriff des Wissens getilgt wurden, entlang dieser antiquierten Sprache ein und könnte sich damit auf prominenten Beistand berufen, der von theoretischen Interferenzen unterschiedlicher Konstruktivismen in einer gemeinsamen theoretischen Wurzel Zeugnis ablegt: Schon einmal bediente sich die philosophisch vorgeblich präentionslose Welt konstruktivistischer Schemata der psychologischen Epistemologie dieses unzeitgemäßen Duktus – ausgerechnet dort, wo Piaget entlang der der hermeneutischen Tradition entlehnten Unterscheidung zwischen Natur- und Geisteswissenschaft, die über jedes Maß signifikante Leitdifferenz zwischen *savoir* und *sagesse* inaugurierte¹²³. Auf die berechtigte Frage, weshalb ein

121 Aristoteles: *Politik I. Über die Hausverwaltung und die Herrschaft des Herrn über Sklaven*. In: *W 9.I*, S. 31 [1259b] „Es ist offensichtlich, daß die Sorge der Ökonomik in größerem Maße den Menschen als dem Besitz an leblosen Dingen gilt, und mehr dem besten Zustand der Menschen als dem des Besitzes, den wir Reichtum nennen, und mehr dem besten Zustand der Freien als dem der Sklaven.“

122 Vgl. Bateson, G.: *Geist und Natur. Eine notwendige Einheit*. Hg. Holl, H. G. Frankfurt am Main 1982, S. 28–29.

123 Vgl. Piaget: *Insights and illusions of Philosophy*. Übers. Mays, W. New York/Cleveland 1972, S. 14; *ibid*, S. 65: „The latter would no doubt lead us to distinguish degrees of knowledge (just as many logical systems place between truth and falsity a series of values of probability and decidability), and especially those

Theoretiker der Genetisierung des Geistes die Weisheit vom Wissen sektieren muss, mag Bateson in zureichender metaphorischer Prägnanz eine Antwort gefunden haben, die nicht nur das Dass einer Fundamentaldifferenz, sondern ihr Was antizipatorisch ankündigt: So wie Bateson anhand eines Beispiels seines akademischen Lehrers Korzybski den unüberwindbaren Unterschied zwischen *Territorium* und *Karte* exponiert – eine Karte verlöre ihren Sinn, wenn das Territorium in sie exakt und vollständig hineingeklebt werden würde; „Was in die Karte kommt,“ schreibt Bateson hingegen, „sind Unterschiede“¹²⁴ –; tut sich ein Graben zwischen der Ökologie der physischen Natur und der des Geistes auf: Erstere verlangt nach *Vollständigkeit*, letztere nach *Geschlossenheit*. Das ist nicht etwa nebensächlich, sondern *die* Leitdifferenz beider Ökologien. Um sie zu vergegenwärtigen, bedient sich Bateson der biologischen Metaphorik der Semipermeabilität: „Ich meine die halbdurchlässige Verbindung zwischen dem Bewußtsein und dem Rest des gesamten Geistes. [...] Was aber ins Bewußtsein gelangt, wird selektiert; es ist eine systematische (nicht zufällige) Auswahl aus dem Rest.“¹²⁵ Ihre Symptomatik ist die verzweifelte Suche nach dem Einheitsdenken, in dem sich die ganze Welt aufhebt, während doch der Geist seine Bedeutung, so Bateson, in Mustern auslegt, die nur deshalb Muster sein können, weil sie abstraktionsökologisch verfahren – die Hineingezogenheit des vollständigen Ganzen entweste überhaupt erst die Bedeutung eines Musters. Es scheint nicht vermessen, zu behaupten, dass die Große Erzählung der Philosophie dekrethaft suspendiert wurde, bevor sie ihrer Faktizität überführt werden konnte – von da an stellte sich neben der Konstatierung der Gegebenheit von Bedeutung die Frage nach ihrer Genealogie. Die Restitution einer stets abgeschatteten Weisheit muss von der Neuentdeckung der Mechanismen impetuiert worden sein, durch welche die Bedeutung codiert ist: eine Me-

kinds of knowledge that are a function of our noncognitive values (ethical, religious, etc.), but which are held as certain, or probable, etc. It would then become possible without upsetting anyone's susceptibilities, to distinguish in addition to strict knowledge, that which one would call "wisdom" (σοφία), i.e. all the kinds of plausible knowledge grouped as a function of a general coordination of values.“

124 Bateson, G.: *Ökologie des Geistes*, S. 580.

125 Op. cit., S. 556.

tatheorie philosophischer Konstruktionen, in denen das, was auch immer Geist heißen mag, seine eigenen Produkte in unwiderruflicher Gestalt und Beziehung zueinander erblickt – mit anderen Worten: „Das *Muster*, das verbindet, [...] ein *Metamuster*.“¹²⁶

Das Desiderat der Vollständigkeit bedeutete die Preisgabe der – mit Husserl – intentionalen Gerichtetheit: Die ihr verpflichteten Wissenschaften, die zur Aufrechterhaltung des state of the art auf bestimmte Formen der Vergessenheit angewiesen sind, vermögen *diese Logik der Forschung* deshalb so erfolgreich aufrechtzuerhalten, weil die „Weisheit genau das ist, was ihnen fehlt.“ Jene Weisheit wird genau dort einschlägig, wo sie „das Wissen um das größere Interaktionssystem [...] ein Wissen um die gesamte systemische Schöpfung“¹²⁷ voraussetzt, um Bedeutung zu konstituieren. Dass für die an szientifischer *Logik der Forschung* geschulte Theorie die Konstruktion für anathematisch hält, kann ihr deshalb nicht in Rechnung gestellt werden; die Übertragung der gleichen Prinzipien auf die Erkenntnistätigkeit geisteswissenschaftlicher Untersuchungsgegenstände muss jedoch mit allerhöchster Sanktion rechnen, die ein auf Geschlossenheit drängendes Gebilde – nicht umsonst ist die Enzyklopädie mehr als nur ein Buch – ereilen kann: „Der Mangel an systemischer Weisheit rächt sich immer“¹²⁸ – und zwar mit der Vergessenheit der *Bedeutung*, die zumindest in einem Aspekt irreversibel bleibt, weshalb der Versuch einer Ursprungskehre nur fehlleiten kann: „Es wäre unklug (selbst wenn es ginge) zur Unschuld [...] zurückzukehren. Eine solche Rückkehr würde notwendig den Verlust der Weisheit bedeuten, die zur Rückkehr trieb, und den ganzen Prozeß von vorne beginnen lassen.“¹²⁹ Man mag nach wie vor keine philosophische Begründung prinzipieller Unmöglichkeit einer Einheit beider Register, deren Kriterien hier als Vollständigkeit und Geschlossenheit apostrophiert wurden, etabliert haben; aber wenn der geisteshistorischen Induzierbarkeit wenigstens ein rudimentäres Anrecht auf ein zu berücksichtigendes Votum konzedierte werden kann – und man wird sich daran erinnern, dass eine endgültige Abrechnung mit der längst verstaubten

126 Bateson, G.: *Geist und Natur*, S. 19.

127 Bateson, G.: *Ökologie des Geistes*, S. 558–559.

128 Op. cit., S. 559.

129 Op. cit., S. 635.

Geschichtsphilosophie noch aussteht –, dann müsste die Verdeckungsgeschichte jener Weisheit, die entlang der konstruktivistischen Denkweisen einen wiederkehrenden Einzug in die Neuere Philosophie hält, nicht nur rekonstruiert, sondern ipso facto in die Kette jener ideengeschichtlichen Ereignisse eingeordnet werden. Konstruktion zum Thema der Philosophie zu machen, bedeutet nichts Geringeres als die Kategorie des Zufälligen, wie einst Freud, der sie für den psychischen Apparat als extrajizierten Aberglauben suspendierte¹³⁰, auch aus dem Axiomatikarsenal philosophischer Prämissen zu verbannen. Die gewagte These, aus der sich eine Wiederaufnahme der Systemforschung nicht nur legitimiert, sondern eigenständig wieder thematisch macht, muss angesichts dieses abstraktionsökologischen Befundes frappierend sein: Der vielleicht originelle Gedanke der Kybernetik war es, vom Vorurteil wegzugelangen, die Welt sei zumindest in Teilen okkult und deshalb gelte es, sie in toto, d. h. vollständig, zu erschließen; im Gegenteil: der Ökologie des Geistes bedurfte es gerade deshalb, weil sich die *Welt* – und ihr kybernetischer Begriff ist nah an Hegel – in jedem Moment vollständig zeigt und damit überfordert sie nicht etwa die Ökologie des Geistes, sondern wird, wie das besagte in die Karte hineingepresste Territorium, *bedeutungslos*¹³¹.

130 Vgl. Freud, S.: *Psychopathologie des Alltagslebens*. In: *GW IV*, S. 286–287.

131 Um zum Begriff der *Bedeutung* zu gelangen, dessen genaue Anamnese für das Verständnis der hier zugrunde liegenden Problematik unverzichtbar sein wird, muss keinem geringeren als Frege opponiert werden. Die axiomatische Verengung des Bedeutungsbegriffs auf *objektives* Korrelatum arbeitet der Idee einer Autonomie *subjektiver Strukturen* geradezu entgegen. Was auch künftig hinsichtlich des Begriffs der Bedeutung herauszuarbeiten sein wird, kommt dem deutlich näher, was Frege als ihr Gegenteil, die *Vorstellung*, auffasste, deren werturteilende Einschätzung hinsichtlich ihrer logischen Gravität bei Frege nur wenig implizit ist: Frege, G.: *Über Sinn und Bedeutung*. In: Patzig, G. (Hg.): *Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien*. Göttingen 2008, S. 26: „Von der Bedeutung und dem Sinne eines Zeichens ist die mit ihm verknüpfte Vorstellung zu unterscheiden. [...] Dieses ist oft mit Gefühlen getränkt; die Deutlichkeit seiner einzelnen Teile ist verschieden und schwankend. Nicht immer ist, auch bei demselben Menschen, dieselbe Vorstellung mit demselben Sinne verbunden. Die Vorstellung ist subjektiv: die Vorstellung des einen ist nicht die des anderen. Damit sind von selbst mannigfache Unterschiede der mit demselben Sinne verknüpften Vorstellungen gegeben. [...] Die Vorstellung unterscheidet sich dadurch wesentlich von dem Sinne eines Zeichens, welcher gemeinsames Eigentum von vielen sein kann und also nicht Teil oder Modus der Einzelseele ist; denn man wird wohl nicht leugnen können, daß die Menschheit einen ge-

Die Philosophie scheint einer Krisis ideengeschichtlicher Bedeutungskonstitution bedurft zu haben, um aus Heideggers aus dem Narrativ fallenden, selbstauferlegten Imperativ, „dem Werke Diltheys zu dienen“¹³², zu lernen, dass der *Aufbau* und der *Abbau* einer anzu-eignenden Geschichte der Philosophie wie Ent- und Verdeckung gleichermaßen janusköpfig sind.

0.2 Die Vergessenheit der Sophia – Platons Exhodoi und die Gangbarkeit der Holzwege

Wenn die Spuren einer grundlegenden Differenz dergestalt gründlich verschüttet sind und die Resultate dieses Narrativs bis in die Neuere Philosophie hinein verfolgt werden sollen, dann bedarf die Gewichtung der Thematik der Vergessenheit im Gefüge der Philosophie einer systematischen Ortsbestimmung. Die tektonische Verschiebung der Phänomenologie von Husserl zu Heidegger vollzog sich nicht primär entlang methodischer Feinheiten der Theoriebildung, sondern allen voran entlang der Demarkationslinie des Gegenstandsbereichs, auf welchen sich die Intentionalitäten der besagten Theoretiker fokussierten. Ein hinreichender Anlass für den Emanzipationsschlag von der übermächtigen Monströsität Husserlscher Theoriebildung muss die Abkehr von den *Dingen*, um die es Husserl auch dann ging, wenn die theoretische Einstellung ihrer Erfahrungsweise mit positivistischer Forschungsmethodologie gänzlich gebrochen hatte, gewesen sein; während Heidegger doch die geschichtlich versprachlichten *Sachen des Denkens* in Erinnerung rief, deren Seinssinnesverlust das Vergessenheitsnarrativ von *Sein und Zeit* verhandelte. Diese Erinnerung ließ bereits einmal die Frage akut werden, ob der unvordenkliche Zustand ihrer noch vorfindbaren Gültigkeit restituiert werden kann – oder soll. Dem verdankt sich die Luzidität, mit der sich die ursprüngliche Einsicht des zumindest in seinem Wirkungsgrad epochalen Werks von der „Vergessenheit“ her lesen und konstruieren lässt. Dabei scheint es nicht um eine zufällige Verengung des Traktats auf einen Deutungsaspekt zu handeln, sondern um eine konsequente Manifes-

meinsamen Schatz von Gedanken hat, den sie von einem Geschlechte auf das andere überträgt.“

132 Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, S. 533.

tation derjenigen Werksukzession, die von langer Hand vorbereitet und in der Gestalt der programmatisch gewordenen Sophistes-Vorlesung der Publikation von *Sein und Zeit* unmittelbar vorausgelaufen war. Bereits dort kündigt sich nicht nur der Richtungsvektor der Rück-führung auf das beginnende Denken *der Alten* an, sondern auch die entschiedene Anachronizität im Denken Heideggers, aus der die Zusammenhangslosigkeit des anfangenden und des ursprünglichen Denkens resultierte, denn der Übergang „vom Hellen ins Dunkle“¹³³ ist für Heidegger erst und nur von Aristoteles her denkbar. Im Duktus dieser Ontologie müsste dies etwa heißen: Die bei Platon anhebende Verdeckung, die hier noch thematisch werden muss, lässt sich nur aus der entdeckenden *aletheischen Arbeit* des Aristoteles erschließen. Zur intellektuellen Handschrift Heideggers gehört nicht zuletzt, sich an diejenigen Stellen der Tradition eigenständig und geradezu eigenmächtig der Übersetzung zu befleißigen, an denen er den aufgesuchten Seinssinn vermutet. So wird der Ernst, den Heidegger der Vergessenheit beimaß, auch daran ersichtlich, dass er ausgerechnet an diesem von Aristoteles vernachlässigten Thema¹³⁴ die Sache *seines* Denkens ausmacht: Davon zeugt die Wendung, die Problematik der Aletheia ausgerechnet entlang der *Vergessenheit* zu exponieren, die in dem gesamten Opus der *Nikomachischen Ethik* nur ein einziges Mal entscheidend wird, nämlich als äußerst delikates Kriterium der Unterscheidung dianoetischer Tugenden – νοῦς, ἐπιστήμη, σοφία und φρόνησις –, von denen ausschließlich die Letztere nur insofern alle anderen prinzipiiert, weil sie nicht vergessen werden kann¹³⁵. Und dass das Faktum, dass die ἀλήθεια die λήθη in ihrem

133 Vgl. Heidegger, M.: *Platon: Sophistes*. In: *GA 19*, S. V; 11; 190.

134 Exemplarisch in Aristoteles: *Über Gedächtnis und Erinnerung*. In: *W 14.II*, S. 13–20 [449b – 453b], wo einschlägige Deliberationen über das Vergessen gegen jede Intuition ausbleiben.

135 Vgl. Heidegger, M.: *Platon: Sophistes*. In: *GA 19*, S. 55–57, speziell S. 56: „Das, was ich erfahren, mir gemerkt, gelernt habe, kann ich vergessen; diese Möglichkeit des ἀληθεύειν untersteht der λήθη, – worin der Stamm des λανθάνειν steckt; es kann in die Verborgenheit zurücksinken. Das Vergessen-werden-Können ist eine spezifische Möglichkeit des ἀληθεύειν, das den Charakter des θεωρεῖν hat. Denn die Εἰς μετὰ λόγου ist eine εἰς des ἀληθεύειν, in die sich das Dasein eigens bringt. Anders steht es mit der φρόνησις.“ Gadamer betonte die Deltafunktion dieses sechsten Buches, weshalb er dieses eigens aus der Geschlossenheit der Nikomachischen Ethik extrahierte und – womöglich philologisch angemessener als

Namen trägt, über die philologische Trivialität hinausreicht, wird bei Heidegger genau dann einschlägig, wenn bereits in dieser präliminären Betrachtung zum ganzen Vorlesungssopus „der Vorrang der σοφία“¹³⁶, deren eigentliches Proprium doch genau jene *Vergessbarkeit* war, zum konstitutiven Grundaxiom des Denkens der Alten erhoben wird, dessen Hineingegangenheit in die gegenwärtige Lage der Philosophie in der oszillierenden Gestalt der Ver- und Entdeckungszusammenhänge der Tradition den Problemausschnitt von *Sein und Zeit* supponierte. Dies vor allem aus dem theoretischen Interesse einer seinem Vorläufer nicht gelungenen Umbildung der Phänomenologie, die ihre theoretische Einstellung nicht aus elaborierter Methodologie, sondern, was Heidegger an seinem Lehrer im Misslingen begriffen gesehen haben muss, aus strenger Wissenschaft über den Vollzug des lebensweltlichen Daseins bezogen hatte. Jener „Vorrang der σοφία“ – „nicht dogmatisch von Aristoteles dem damaligen Dasein der Griechen aufgezwungen; Aristoteles will nichts Unerhörtes und Neues; sondern *er macht die σοφία als die höchste Seinsmöglichkeit aus dem Sein des griechischen Daseins selbst verständlich*“ –, deren Vulnerabilität vom Damokleischen Schwert der Vergessbarkeit umrissen war, zeigt sich nicht nur in Heideggers Ausdeutung als apodiktische Voraussetzung der Entstehung der Idee des „βίος θεωρητικός“¹³⁷, sondern sie verweist auf die antike Zueignung der geistesgeschichtlichen Gewordenheit der σοφία, die vor dem tremendum des Platonischen Denkens, der *Vergessenheit*, erstarrt. Nicht zuletzt deshalb hatte der Platonische Sprachgebrauch einen Terminus für das, was *Sein und Zeit* sein sollte: *hypomnemata*¹³⁸, die mahnenden Erinnerungen also, nämlich daran, nicht zu vergessen. Jenseits vermessener Ansprüche, die die phänomenologische Tradition nicht selten für ihr Elementares zu halten wagte, liegt der Anlass, aus dem *Sein und Zeit* geradezu ein

Heidegger – übersetzte: Vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik* VI. Hg. Übers. Gadamer, H.-G. Frankfurt am Main 1997, S. 35–36 [1140b]: „Wie das Meinende hat es zwar die Vernünftigkeit mit dem zu tun, was auch anders sein kann. Vernünftigkeit ist aber mehr als bloß eine denkende Haltung wie die Sachkundigkeit. Das zeigt sich daran, daß man eine solche Haltung der Sachkundigkeit vergessen kann, die Vernünftigkeit aber nicht.“

136 Heidegger, M.: *Platon: Sophistes*, S. 60.

137 Op. cit., S. 61.

138 Platon: *Phaidros*. In: *W* 5, S. 188–189 [185a].

Werk der Entrüstung wurde – nicht der des Autors, sondern des rezeptionsästhetischen Entsetzens über die eigentümliche Revision eines Sachverhaltes, der, wie der Autor bereits einleitend selbstanzeigend affiziert, den ersten Denkbewegungen der Philosophie vertraut gewesen sein muss. Die viel diskutierte Frage nach der kompositionellen Absicht von *Sein und Zeit* ist wenig von Belang, um den Grad derjenigen Skandalisierung ermessen zu können, die sich durch die Wiedergewinnung längst verschütteter Einwände, Ideen und Begriffe auftut; exzeptionell dann, wenn man das „Epigonen-Schicksal“ bedenkt, das der Philosophie längst adjudiziert wurde¹³⁹. Ihre entschieden anachrone Alleinstellung wird auch daran ersichtlich, dass es hierzu nicht der maßgeblich fortschrittlichen Entstehung des Neuen, sondern der Aporie des Alten bedürftig war, um das Ungeheuer der vermeintlich konsolidierten Philosophie in einen Zustand zu versetzen, der seit Kierkegaard und Freud alles Denken impetuiert: die kränkende Verzweiflung über die nachträglichen *Korrekturen an Platon*.

Hieraus entwirft sich die Relektüre, aus deren hermeneutischem Valeur sich die Klassizität philosophischer Traktate rechtfertigt: Scheinbar undihairetisch, vielmehr im strengen Sinn undefinierbar erhob sich der Seinsbegriff auf die Spitze des modernen arbor scientiae als *die* Bestimmung von *Sein und Zeit*, wäre da nicht die einleitende narratologische Finesse des „Man sagt“ – und das „man“ antizipiert bereits den zu erhebenden Einwand – „Sein‘ ist der allgemeinste und leerste Begriff. Als solcher widersteht er jedem Definitionsversuch.“¹⁴⁰ Der späteren *Entbergung des Seins* muss also eine vorbereitende Idee vorangegangen sein, die von der Definitionsproblematik dispensiert war. Der provokative Problemaufriss wäre in seiner Dramatik verdeutet, wenn unberücksichtigt bliebe, dass nicht die philosophische Tradition, gegen die im berühmten sechsten Paragraphen der Jahrzehnte andauernde Feldzug angetreten wird, diesen verschuldet. Es ist allen voran die *Vergessenheit*, die im Lichte der Seinsphilosophie gerade dadurch an Bedeutsamkeit gewann, weil Heidegger

139 Vgl. Landmann, M.: *Das Zeitalter als Schicksal. Die geistesgeschichtliche Kategorie der Epoche*. Basel 1956.

140 Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, S. 3.

jene den Grundzug des Daseins mitkonstituieren ließ, „sei es auch nur im Modus der Flucht *davor* und des Vergessens *seiner*.“¹⁴¹ Die hier aufgespannte Problematik erschöpft sich weder in der Aufarbeitung des Vergessenen noch im sowieso zum Scheitern verurteilten Versuch der Metanoia zu einer Lebensform, die sich an die Uneigentlichkeit preisgibt. Stattdessen wären zunächst die Konsequenzen herauszuarbeiten, die im Hinblick auf die gesamte Ideengeschichte resultieren, wenn Heideggers Bedenken bezüglich des ontologischen Status des Vergessens, das sich mit seiner werkimmanent fortschreitenden Aufdeckung, die der Autor bis in die spätesten Paragraphen pharmakologisch dosierte, immer tiefer in den ursprünglichen Boden des beständig undefinierbaren Seins einbohren – jede noch so der Uneigentlichkeit trotzende Subjektivität genuin mitkonstituierend: „Selbst das Vergessen von etwas, in dem scheinbar jede Seinsbeziehung zu dem vormals Erkannten ausgelöscht ist, muß *als eine Modifikation des ursprünglichen In-Seins* begriffen werden, in gleicher Weise alle Täuschung und jeder Irrtum.“¹⁴² Der eingangs von *Sein und Zeit* geleistete Problemaufriss konnte und sollte also durch die im Destruktionsparagrafen skizzierte Aufgabe, die „*am Leitfaden der Seinsfrage* sich vollziehende *Destruktion* des überlieferten Bestandes der antiken Ontologie auf die ursprünglichen Erfahrungen zu bringen“¹⁴³, nicht als methodologische Lösung aufgefasst werden, allenfalls nicht durch das alleinige Abtragen der *Ge-Schichte* einer im Cartesianismus mündenden Philosophie, die sich über die vorplatonische Sophia legte. Sei dieser historische Abbau mit noch so resoluter Vehemenz eingelöst und vollzogen worden, schon in diesen beginnenden Passagen wird dem Autor selbst ersichtlich, dass die Destruktion nicht zum späteren Desiderat der „Wiederholung“ führen würde – dies nicht als Befund, sondern als Postulat: „Die Destruktion will aber nicht die Vergangenheit in Nichtigkeit begraben, sie hat *positive Absicht*; ihre negative Funktion bleibt unausdrücklich und indirekt.“¹⁴⁴ Es bedurfte eines nahezu vollständigen Durchgangs durch *Sein und Zeit*, um des theoretischen Grundes eines derart konstraintu-

141 Op. cit., S. 59.

142 Op. cit., S. 84.

143 Op. cit., S. 30.

144 Op. cit., S. 31.

itiven Begriffs der Destruktion gewahr zu werden. Denn die Eluzidation der Vergessenheit, welche die Destruktionsbewegung impetuierte, kam erst in denjenigen Zeitlichkeitsparagraphen zum Tragen, die die Problematik der Seinsvergessenheit, die im Übrigen in *Sein und Zeit* als solche noch nicht apostrophiert war, von ihrer Verwiesenheit auf die Liquidation der ontologischen Differenz zwischen Zeit und Zeitlichkeit her zu denken anbot. So wie sich späterhin die Zeitlichkeit nicht als bloßer Abkömmling der Zeit, auch nicht als ihr anderes, sondern als eigenständiger Modus des Daseins herausstellen wird, wurde die bei Platon angelegte Idee abschlägig beschieden: Für Heidegger ist die *Erinnerung* das andere des Vergessens lediglich nach ihrem vulgären Begriff. Die Destruktionsbewegung vermag das Vergessene eben deshalb nicht zu restituieren, weil es nicht allein Aufgehobenes oder anderes der *Erinnerung* ist, von dessen Primat *Sein und Zeit* keinen Grund auszugehen sah. Der entscheidende Passus, von dem aus das streitbare Werk gelesen werden müsste, wenn der Aufriss der Tragödie der gesamten Geschichte der Philosophie, zu deren Zuschauer Heidegger sich selbst nobilitierte, zum Vorschein kommen soll, reißt die letzte Selbstverständlichkeit nieder, von der ein an der Auflösung der Seinsverlassenheit – dass nämlich das positive Moment des Gedächtnisses die Wahrheit vor dem Obwalten der Vergessenheit zu erretten vermag – interessierte Leser, enttäuscht wird: „Dies Vergessen ist nicht nichts oder nur das Fehlen von Erinnerung, sondern ein eigener, ‚positiver‘ ekstatischer Modus der Gewesenheit. [...] Wie die Erwartung erst auf dem Grunde des Gegenwärtigen möglich ist, so die *Erinnerung* auf dem Grunde des Vergessens *und nicht umgekehrt*.“¹⁴⁵

Mit dem Gang auf den Grund des Vergessens ist das Vorstoßen ins Herz nicht nur der frühen, sondern der gesamten Sache des Denkens der Philosophie Heideggers ins Gedächtnis gerufen. Die von der Nachwelt zum Skandalon stilisierte Evokation des *ersten* und *anderen Anfangs* rief einen durch das exponierte Primat des Vergessens komplex gewordenen Begriff der Wiederholung auf den Plan – komplex vor allem deshalb, weil die Wiederholung nicht mehr von der Erinnerung, sondern der Vergessenheit her gedacht werden musste,

145 Op. cit., S. 449.

welche der *Grundverfassung* der Wiederholung den „Widerruf“ adjudizierte, denn die „Wiederholung läßt sich [...] nicht vom ‚Vergangenem‘ überreden, um es als das vormalig Wirkliche nur wiederkehren zu lassen. [...] Die Erwiderung der Möglichkeit im Entschluß ist aber zugleich *als augenblickliche* der *Widerruf* dessen, was im Heute sich als ‚Vergangenheit‘ auswirkt“¹⁴⁶. Erst durch diese Annihilation von Chronos, Kairos und auch der ewigen Wiederkehr durch die Katharsis einer widerrufenden Wiederholung sollte der andere Anfang zu seinem Recht geführt werden. Konnte sich etwa noch Hegels Logik aus dem ausdrücklich thematisierten Anfangsproblem durch die opaken infiniten Figuren der Kreisläufe „in sich selbst [...], worin das Erste auch das Letzte und letzte auch das Erste wird“¹⁴⁷, retten, ist die Destruktionsbewegung mit dem Hegelschen Anfang, der doch nur die Absicht hatte, „alle Vorläufigkeit zu entfernen“¹⁴⁸, inkommensurabel. Dem Fatalismus einer durch die Selbstbewegung des Begriffs zum Begriff des Begriffs unerbittlich *werdenden* Logik stellte Heidegger eine modallogische Formulierung eines „eigentlichen Seinkönnens“¹⁴⁹, das nicht nur nicht *ist*, sondern dessen Werden infrage stand, bei, was den Ausgang der Tragödie von *Sein und Zeit* offen ließ. Der Widerruf, durch den der andere Anfang zu seinem Recht gekommen war, „*offenbart sich als Ruf der Sorge*: der Rufer ist das Dasein, sich ängstigend [...] um sein Seinkönnen.“¹⁵⁰ Weil sich der andere Anfang gerade deshalb auf die Tagesordnung rief, da der erste Anfang einen Weg der Verdeckung der ontologischen Differenz, will heißen: die Verschleierung des Sinnes von Sein, einschlug, bleibt auszumachen, was am Ende des ersten Anfangs verschwindet und wodurch der andere Anfang als anderer Anfang legitimiert ist. Weil die unbestimmbar undefinierbare Seinsmonade auch über *Sein und Zeit* hinweg für Heidegger in der Opazität der Ent- und Verbergungsoszillation verweilen musste, kann die Rede vom „Ruf der Sorge“ Heidegger nicht zum Mystagogen eines philosophischen Kerygma

146 Op. cit., S. 510.

147 Hegel, G. W. F.: *Wissenschaft der Logik I*. In: *W 5*, S. 70.

148 Op. cit., S. 79.

149 Vgl. Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, S. 355 ff.

150 Op. cit., S. 368–369.

erklären¹⁵¹, aber sie umreißt die unabdingbare Verwiesenheit des Werks auf eine *erste* Differenz, bei der jedoch nicht die *Erinnerung* das andere des Vergessens abbildet, sondern der nicht zufällig omni-präsente neuralgische Punkt des Werks – der Begriff der *Sorge*. Jene *curative* Aufgabe der *Verwindung der Metaphysik* muss also im entscheidenden Maß von der negativistischen Überformung des bis in die Gedankenwurzeln des *Sein und Zeit* konstituierenden Vergessensdiskurses ausgegangen sein.

Damit scheint zumindest jede reduktionistische, essenzialistische oder gar psychologisierende Deutung, die das Vergessen an die Kapazitäten und Befindlichkeiten eines körperlich determinierten Bewusstsein verengt, geschweige denn eine Apologetik des Vergessens, einer *ars oblivionis*, disqualifiziert¹⁵². Dies bedeutet gleichzeitig, dass der Boden, auf dem ein philosophischer Begriff des *Vergessens* und die damit einhergehende Problematik erwachsen können, erst geebnet und erschlossen werden muss. Umso schwerer wiegt ein bisher nicht unternommener Versuch, das Erinnern eben nicht vom Primat des Gedächtnisses her zu denken. Sei alles Denken: Unterscheiden, aber diese Differenz darf sich nicht so weit zum Selbstzweck stilisieren, sich über den Inhalt des zu Unterscheidenden hinwegzusetzen, die Antithetik zu egalisieren – der durch die Unterscheidung entstehenden Dialektik wäre damit nicht genüge getan. Dieser Versuch mar-

151 Als Solchen hatte ihn auch Ricoeur aus dem Unvermögen heraus, die Vergessenheit nicht als Pol des Gedächtnisses, sondern als Prinzip von *Sein und Zeit* zu identifizieren, nicht ernst genommen. Am „mythischen (Ab)Grund des Philosophierens“ bleibe bei Heidegger endgültig verborgen, „ob die Leugnung des Vergessens die Erinnerungsarbeit in ihr *Verfallen* mitreißt oder ob die Gnade des Wiedererkennens der Vergangenheit das Vergessen aus seinem Verfallen heraus-holen und es in den Rang des verwahrenden Vergessens heben könnte.“ (Ricoeur, P.: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*. Übers. Gondek, H.-D. et al. München 2004, S. 674–675, Anm. 23.) Die eigens ausgestellte Diagnose einer zu Heidegger führenden Philosophie, sie trete „aus sämtlichen narrativen Linearitäten heraus“ und werde „eine Narration, die mit jeglicher Chronologie gebrochen“ (ibid.) hat, hindert den Autor nicht daran, noch das entscheidende Skandalon Heideggers Philosophie als verwahrendes Vergessen versöhnen und damit in seiner einmaligen geistesgeschichtlichen Funktion disqualifizieren zu wollen.

152 Exemplarisch vgl.: Assmann, A.: *Formen des Vergessens*. Göttingen 2016; Espo-sito, E.: *Soziales Vergessen. Formen und Medien des Gedächtnisses der Gesell-schaft*. Frankfurt am Main 2002; Weinrich, H.: *Lethe. Kunst und Kritik des Ver-gessens*. München 2005.

kiert die Grenze, an der man anlangt, wenn das Vergessen mit sich selbst konfrontiert wird – nicht mehr als Demarkationslinie zum Gedächtnis, sondern als Spurenlesen der Unterscheidungen, die einer solchen Entgegensetzung zweckdienlich waren. Denn das beim Wort genommene Vergessen kann auf diesem Wege nicht mehr *aufgespürt* werden – nicht lediglich der Verlust des Gegenstandes, sondern gerade der Verlust der Spur dramatisiert allein hinreichend die durch einen philosophischen Begriff des Vergessens charakterisierte Negativität. Das Unvermögen, bei ihr zu verweilen – und das hieße nicht weniger als die zumindest abendländische Ideengeschichte eben nicht vom kulturellen Gedächtnis, sondern von der Vergessenheit, genauer: ihrer Möglichkeit, her zu denken – mag zur Ergründung seiner Gründe gedrängt haben. Unverändert gilt aber für den Grund die Formel des sich zurückbiegenden Spatens¹⁵³. Wie sehr die Metapher ins Leben tritt, wird am Denken aufgewiesen, das hinter das Vergessen zu treten avancierte. Womöglich trivial, aber wenigstens erwähnenswert bleibt dabei, dass an dem von diesem wenigstens nicht unabhängigen, so doch unterschiedenen Begriff der *Vergessenheit* ein bis in die neuzeitliche Philosophie hineinreichendes Denkparadigma abgelesen und indiziert werden kann, das bei allem bisherigen Schattendasein nicht das erneuerte Bedürfnis nach Metaphysik¹⁵⁴ ist – denn jenes ist so alt wie die Philosophie selbst –, sondern *als* ebensolches in die gegenwärtige Philosophie hineinbricht. Die pertinente Interpretation einer solchen, sich als Bedürfnis mitteilenden Chiffre reicht nicht nur philologisch bis Platon, der doch der Vergessenheit wohl zu opponieren gewillt war, sondern insistiert ferner unablässig auf dem Negativum jener Hypomnemata, als Erinnerung daran, die Vergessenheit nicht zu vergessen. Der Mythos um Heideggers Denkens ist vordergründig aus diesem als Oppositionshaltung heraufbeschworenen und beispiellosen memento oblivionem erwachsen¹⁵⁵.

153 Vgl. Wittgenstein, L.: *Philosophische Untersuchungen*. In: *Werkausgabe* 1. Frankfurt am Main 2006, S. 350 [§ 217].

154 Vgl. stellvertretend Gabriel, M./Hogrebe, W./Speer, A. (Hg.): *Das neue Bedürfnis nach Metaphysik*. Berlin/Boston 2015.

155 Sich dieser diffizilen Haltung zu nähern, forderte den Epigonen einige, vor allem sprachliche, Anstrengung ab: vgl. Pöggeler, O.: *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen ³1990, S. 182: „[...] das Vergessen der Wahrheit des Seins ist

Die, wie sich zeigen wird, unmittelbar mit der Vergessenheitsthematik zusammenhängenden *Korrekturen an Platon* werden nicht wegen der erklärenden Heiligenverehrung, wie sie Whitehead bekanntlich Platon angedeihen ließ, umso frappanter, sondern etwa aus dem verdienstvollen Befund, die Platonische Philosophie lasse sich in toto werkkohärent konstruieren. Weil dies schon in der Makroskopie der Genetisierbarkeit der Gesamtheit seiner Dialoge zutrifft¹⁵⁶, tut ein aufmerksamer Leser gut daran, auch in der Mikrologie seiner Einzelbestimmungen dort nicht übereilt die Kategorie des Zufälligen zu bemühen, wo Platon den sicheren Boden philologischer Konsequenz zu verlassen scheint – dass die Sprache keine Zufälle dieses Coleurs duldet, ist ihrerseits nicht nur eine ex post philologisch aufweisbare Meisterleistung, sondern selbst werkimmanent im *Kratylos* verbürgt. Denn erst unter der legitimen Annahme, dass Platon nicht leichtfertig mit seiner Lexik umgeht, wird der durchschlagende Bruch dieser noch im Entstehen begriffenen Philosophie entlang der von Heidegger revidierten Antipodie zwischen *Vergessenheit* und *Sorge* vollends ersichtlich, über deren Umweg erst der neuzeitliche Problemaufriss der philosophischen *Sophia* gegeben werden kann. Man kann die Bedeutsamkeit einer Metapher, zumal wenn sie sich bis zu Unkenntlichkeit von ihrem terminologischen Sachgehalt emanzipiert, kaum überschätzen. Gerade dann, wenn ihre begriffliche Extension ein dergestalt nicht unbeträchtliches philologisch-historisches Volumen angenommen hatte wie die Metapher des *Weges*, die von der Eluzida-

nicht etwas, was irgendeinmal endgültig rückgängig gemacht werden könnte; es gehört vielmehr zum positiven Austrag der Wahrheit des Seins, nämlich als das Wissen um die Irre als Ermöglichung der Geschichte, als das wissende, ja beredete Schweigen von der Abgründigkeit und Verborgenheit in der ursprünglichen Unverborgenheit.“ Dazu ist das Korrektiv einer vorschnellen Auslegung der Vergessenheit bei Heidegger unerlässlich: Motzkin, G.: *Vergessen bei Heidegger*. In: Smith, G./Emrich H. M. (Hg.): *Vom Nutzen des Vergessens*. Berlin 1996, S. 186 „Vergessen bedeutet für Heidegger ausweichen [Heidegger, GA 452–454] und schlechte Deutung bestärkt nur dieses Ausweichen. Dieses Verhalten des Vergessens zeigt sich besonders in dem Wunsch, alle Möglichkeiten zugleich zu ergreifen, d. h. die Welt der Möglichkeiten nur als Totalität erleben zu wollen, anstatt eine bestimmte Möglichkeit zu ergreifen. Das Vergessen verwirrt die Grenze zwischen Möglichem und Unmöglichem. Es verdeckt auf diese Weise Möglichkeiten, die einen an seine Zukunft binden würden.“

156 Vgl. Sussemihl, F.: *Die genetische Entwicklung der Platonischen Philosophie I*. Leipzig 1855.

tion der „Wege des Aufsuchens“¹⁵⁷ bei Parmenides bis zur bündigen Bestimmung der Philosophie etwa bei Jaspers¹⁵⁸ – und einer unabreißbaren Tradition inmitten jener historischen Polarität¹⁵⁹ – in das überzeitliche Grundarsenal philosophischer Selbstbetrachtung eingegangen ist. Auch die innerste Kohäsion des Platonischen Grundmythos ist geschöpft aus einer durchhaltend so inseparablen wie bemerkenswerten Verschmelzung der *Weg-Metaphorik* mit dem Massenpunkt der Ideenlehre, der *Erinnerung*. Von hier an muss das Platonische Narrativ eine Wendung genommen haben, die subtil genug war, bis zur Heraushebung des Heideggerianischen Skandalons überlesen worden zu sein. So versprach die mythische Situiertheit der *Sorge* längst in der berühmten Hygnius-Fabel aufgearbeitet worden zu sein, als Blumenberg sie zu einer weiteren Geschichte des schöpferischen Menschen operationalisierte. Aber darin blieb die entscheidende Platonische Dimension der Frage ungeklärt, über welchen Fluss die *Sorge* schließlich im gleichnamigen Werk geht, wodurch die von vom Autor zumindest intuitierte ideengeschichtliche Gravität der *Sorge* unangetastet verbleiben musste; zumal dann, wenn er dem Theoretiker des *anderen Anfangs* seine letzten Worte in den Mund legt: „Kein Grund mehr zur Sorge“¹⁶⁰. Nichts könnte der curativen Aufgabe des Anliegens von *Sein und Zeit*, in dem der Begriff der *Sorge* kompositionell das Delta aller vorgenommenen Bestimmungen bildet, weniger gerecht werden. Ausdrücklich verwies Heidegger im §41 auf Folgendes: „Ausgeschlossen bleibt aus der Bedeutung jede ontisch gemeinte Seinstendenz wie Besorgnis, bzw. Sorglosigkeit.“¹⁶¹ Das besagte und darin seinen Ursprung nehmende Skandalon von *Sein und Zeit*, das sich nämlich der Geschichte der Philosophie nicht in der Dialektik

157 Diels, H./Kranz, W. (Hg.): *Fragmente der Vorsokratiker* 1. Berlin 1960, S. 231 [2.2].

158 Vgl. Volkmann-Schluck, K.-H.: *Geschichte und Metaphysik*. Berlin 1963, S. 12: „Sie [die Philosophie] besteht nicht im Anwesendhaben des Gewußten, sondern ist eher ein unaufhörliches Sich-auf-den-Weg-Machen und ein Auf-dem-Weg bleiben. Dem Menschen ist nicht die Sophia selbst beschieden, sondern er hat nur an ihr teil, wenn er sich auf die Suche begibt und auf der Suche bleibt.“

159 Konersmann, R. (Hg.): *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, s. v. *Weg*. Darmstadt 2007, S. 518–544.

160 Blumenberg, H.: *Die Sorge geht über den Fluß*. Frankfurt am Main 1987, S. 222.

161 Heidegger, M: *Sein und Zeit*, S. 256.

von Vergessen und Erinnerung zu nähern gedenkt, sondern in der von *Vergessenheit* und *Sorge*, ereignet sich an der erhabensten Stelle des Platonischen magnum opus. Man nähme den Mythos, von dem etwa Jacob Burckhard schrieb, er sei die „allgemeine Voraussetzung des griechischen Daseins“¹⁶², nicht ernst, wenn die abschließende Szenerie der *Politeia*, die die Ankunft Platonischer Helden nach der „tausendjährigen Wanderung“¹⁶³ – darin kommt die Wegmetaphorik bis zum Äußersten zum Tragen – am Ufer eines Flusses illustriert, ausschließlich mit der Jenseitigkeit des Vergessens der Toten assoziiert würde, als runde jene Evokation der *Lethe* lediglich die Platonische Seelenwanderungslehre ab. Nichts Geringeres als das Durchschreiten des Lebenszyklus war darin die Metapher für die eigentümliche Teleologie, die auf die Vergessenheit zulief. Dass an diesem entscheidenden Topos nicht nur der *Politeia*, sondern ebenso sehr des Platonischen Mythos im Ganzen die Seelen der Wanderer auf eine Wüstenlandschaft trieben, die den Entschluss, aus dem Fluss zu trinken, worauf Kerenyi unablässig insistierte¹⁶⁴, alles andere als freiwillig erscheinen lässt, ist ebenfalls kein willkürliches narratologisches Ornament. Als ein nicht unbeträchtlicher Marker der Platonischen Dramaturgie hat sich die Aufhebung des elenktischen zugunsten eines mahnenden, hypomnematischen Modus erwiesen¹⁶⁵. Die einst in der Schriftlosigkeit des Sokrates eingelöste Furcht des Denkers vor dem Vergessen¹⁶⁶ erfuhr an jener Stelle eine endgültige, vom thanatologischen Ernst bedrohte Wendung: Das sich durchhaltende Platonische Desiderat, *sich an den Weg zu halten*¹⁶⁷, ist erkaufte durch die Konzession einer Hingebung an die Lethe, den Trank aus dem urplötzlich umbenannten Fluss der Ἀμέλητα, dessen mythische Verwandtschaft mit der bei

162 Burckhardt, J.: *Griechische Culturgeschichte I*. In: *KGA Werke 19*. Hg. Burckhardt, L. et al. München 2002, S. 18.

163 Platon: *Politeia*. In *W 4*, S. 855; 875 [615a; 621d].

164 Vgl. Kerényi, K.: *Humanistische Seelenforschung*. Hg. Kerényi, M. Stuttgart 1996, S. 243–251, hier 244.

165 Vgl. Gaiser, K.: *Protreptik und Paränese bei Platon. Untersuchungen zur Form des Platonischen Dialogs*. Stuttgart 1959, S. 194–196.

166 Vgl. Platon: *Phaidros*, S. 177 [275a].

167 Platon: *Politeia*, S. 875 [621c].

Hesiod besungenen Lesmosyne¹⁶⁸, die die Mnemosyne für einen unbeschwerten Übergang in das Reich der Vergessenheit spendet, offenkundig ist. Zur Vergegenwärtigung des überschreitenden Moments der gesamten Platonischen Philosophie seien neben der Übersetzung Schleiermachers, „sorglos“, die explikativeren Addendi Susemihls beigefügt: „Nichtgedenken“, „Unbesinnlichkeit“¹⁶⁹. Die Aufhebung der Rigorosität der Erinnerung, die in der mortalen Wüstenlandschaft an ihre Grenzen gelangt, wird bei Platon in der Konzession eben dieses Moments der „Atempause von Sorgen“ thematisch; war doch ausgerechnet der Verzicht auf die Sorge, den Platon noch im *Phaidros* als jene als unsäglich vorgetragene „Vernachlässigung des Gedächtnisses“¹⁷⁰ perhorreszierte, die unüberschreitbare Grenze der Anamnesis-Lehre. Jene Vernachlässigung, die doch bereits dem Wortsinne nach als „Amelethesia“ der Ameleta ähnelt, errettet die unbedingte Zwecksetzung des Auf-dem-Weg-Bleibens vor den unablässlichen Angriffen der Vergessenheit: Um auf dem Weg zu bleiben, erlaubt also Platon einen Bruchteil der Vergessenheit, der Vergessenheit nämlich der *Sorge* – der Sorge offenkundig um die Möglichkeit eines *anderen Wegs*. Bei Platon heißt dieser andere Weg noch wörtlich – ἔξοδος, Ausweg. Es ist keineswegs die Ultimativität des Todes, die, obgleich auch bei Heidegger von unerlässlicher systematischer Bedeutung, die Tragödie der *Sorge* ausmacht. Genau hier kommt zweierlei zum Tragen: Das Hypomnematon der Vergessbarkeit der Sophia im Übergang „vom Hellen ins Dunkle“, die die Denkbewegung Heideggers in der Sophistes-Vorlesung auswies; und die Umdeutung des Motivs des Vorlaufens zum Tode, dessen Bedeutsamkeit nicht aus der Zeitlichkeit des Daseins, sondern aus der entscheidenden Situation der Platonischen Philosophie, die sich angesichts der End-gültigkeit an der Erinnerung versündigt. Erst seitdem – nicht als Seelsorge der Jenseitigkeit oder als Bonmot des Moralisten – gilt mit philosophischem Ernst,

168 Vgl. Hesiod: *Theogonie*. Hg./Übers. Von Schirnding, A. Berlin 2012, S. 11 [55]: „Vergessen der Übel und Atempause von Sorgen“; vgl. alternativ die Übersetzung Schönbergers ibid. Hg. Übers. Schönberger, O. Stuttgart 1999, S. 7 [55]: „Vergessen der Übel und Trost in Sorgen“.

169 Susemihl, F.: *Die genetische Entwicklung der Platonischen Philosophie II/1*. Leipzig 1857, S. 281.

170 Platon: *Phaidros*. S. 177 [275a].